

HANDBUCH
THEOLOGISCHER
GRUNDBEGRIFFE

Unter Mitarbeit zahlreicher Fachgelehrter
herausgegeben von Heinrich Fries

BAND I ADAM bis KULT

KÖSEL-VERLAG MÜNCHEN

(1962)

Eigentum der
Universitäts-Bibliothek
München

© 1962 by Kösel-Verlag KG, München.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis, München, den 31. August 1962
GV. Nr. 9103, J. Delagera Generalvikar i. V. Printed in Germany 1962
Satz und Druck: Universitätsdruckerei H. Stürtz AG, Würzburg
Bindearbeiten: Graphische Werkstätten Kösel, Kempten/Allgäu

GESAMTNOMENKLATUR

- Adam* F. Stier
Akkommodation Th. Ohm
Amt J. Gewiess, O. Karrer
Analogie G. Söhngen
Apostel E. M. Kredel, A. Kolping
Arbeit M.-D. Chenu
Ärgernis J. Gnilka
Aristotelismus L. Hödl
Armut W. Trilling, L. Hardick
Aszese F. Wulf
Atheismus G. Siewerth
Auferstehung Jesu R. Marlé,
 A. Kolping
Augustinismus F. Hoffmann

Bekenntnis N. Brox, W. Seibel
Bild S. Otto
Bischof E. M. Kredel, A. Kolping
Böse, das J. Bernhart
Bund J. Haspecker
Bußsakrament H. Vorgrimler

Demut O. Schaffner
Dogma J. R. Geiselmann

Ebe A. Auer
Eigentum F. Klüber
Einheit H. Fries
Engel J. Michl
Entscheidung J. B. Metz
Epiphanie E. Pax
Erbschuld L. Scheffczyk
Erlösung J. Gnilka, W. Dettloff
Erziehung O. Betz
Eschatologie A. Winklhofer
Eucharistie J. Betz
Evangelium P. Bläser
Ewigkeit A. Darlapp
Existenz A. Guggenberger
Exkommunikation K. Mörsdorf

Firmung A. Adam
Franziskanertheologie W. Dettloff
Freiheit G. Siewerth, G. Richter, J. B. Metz
Freude H. Volk
Friede E. Biser

Gebet F. Wulf
Geduld F. J. Schierse
Geheimnis G. Richter, K. Rahner
Gehorsam A. Stöger, F. Scholz
Gemeinschaft J. Höffner
Gerechtigkeit W. Mann, J. Pieper
Gericht W. Pesch, A. Winklhofer
Geschichtlichkeit A. Darlapp
Geschlechtlichkeit A. Auer
Gesetz P. Bläser, N. Krautwig
Gewissen J. Stelzenberger
Glaube M. Seckler
Gnade I. Hermann, J. Auer
Gnosis H. Schlier
Gott J. B. Lotz, H. Fries, J. Haspecker,
 J. Alfaro
Gotteserkenntnis J. Möller

Häresie O. Karrer
Heil W. Trilling, O. Semmelroth
Heiligenverehrung B. Kötting
Heiliger Geist I. Hermann, O. Semmelroth
Heiligkeit H. Groß, J. Grotz
Heilsgeschichte P. Bläser, A. Darlapp
Herrlichkeit E. Pax
Herz P. Hoffmann, K. Rahner
Hoffnung P. Hoffmann, J. Pieper

Inkarnation F. Malmberg
Inspiration K. Rahner
Israel G. Richter

Jesus Christus J. R. Geiselmann
Jungfräulichkeit A. Auer

- Kanon* P. Neuenzeit
Kirche J. Schmid, Y. Congar, H. Fries,
H. Küng
Kirchenjahr W. Dürig
Kirchenrecht K. Mörsdorf
Konkupiszenz J. B. Metz
Konzil H. Jedin
Krankensalbung J. Betz
Kult E. J. Lengeling

Laie Y. Congar
Leben F. Mußner
Leiblichkeit J. B. Metz
Leid J. Scharbert
Licht J. Ratzinger
Liebe V. Warnach
Liturgie E. J. Lengeling

Macht R. Hauser
Maria K. H. Schelkle, O. Semmelroth
Meditation J. B. Lotz
Mensch B. Thum, V. Warnach
Mission F. Kamphaus, Th. Ohm
Mittler F. J. Schierse
Mönchtum U. Ranke-Heinemann
Mystik F. Wulf
Mythos R. Marlé

Nachfolge A. Schulz, A. Auer
Natur H. Kuhn, S. Otto
Naturrecht H. R. Schlette
Nichtchristen H. Rusche, M. Seckler

Offenbarung J. R. Geiselman
Ordnung H. Krings
Ostkirche J. Chrysostomus

Papst O. Karrer
Patristik S. Otto
Paulus C. Tresmontant
Person A. Guggenberger
Petrus J. Schmid

Philosophie und Theologie G. Söhngen
Platonismus und Neuplatonismus
E. von Ivánka
Prädestination J. Auer
Priestertum P. Fransen
Prophet F. Stier
Protestantismus W. Maurer

Rechtfertigung W. Dettloff
Reformation G. Schwaiger, E. Kinder
Reich Gottes P. Hoffmann
Religion H. Fries
Religionen H. R. Schlette

Sakrament P. Neuenzeit, H. R. Schlette
Satan F. J. Schierse, J. Michl
Schöpfung H. Reinelt, L. Scheffczyk, H. Volk
Scholastik M.-D. Chenu
Schrift (Heilige) und Theologie K. Rahner
Seelsorge E. Feifel
Sein J. B. Lotz
Sittlichkeit N. Krautwig
Staat H. R. Schlette, P. Mikat
Stellvertretung J. Ratzinger
Substanz J. Möller
Sühne P. Neuenzeit
Sünde L. Scheffczyk
Symbol H. R. Schlette

Taufe J. Betz
Teilhabe W. Pesch, H. R. Schlette
Theologie H. Fries
Thomismus J. B. Lotz
Tod P. Hoffmann, H. Volk
Toleranz H. R. Schlette
Tradition J. R. Geiselman
Trinität M. Schmaus
Tugend J. Pieper

Umkehr P. Hoffmann
Unsterblichkeit C. Tresmontant,
P. Hoffmann

<i>Vergebung</i> J. Scharbert	<i>Wahrheit</i> H. Krings, J. Gnilka
<i>Vergeltung</i> W. Pesch	<i>Weisheit</i> V. Hamp, J. B. Metz
<i>Verheißung</i> J. Scharbert	<i>Welt</i> N. Brox, H. R. Schlette
<i>Verkündigung</i> I. Hermann, Th. Filthaut	<i>Wort</i> H. Krings, H. Schlier, H. Volk
<i>Vermittlung</i> J. Möller	<i>Zeichen/Wunder</i> J. Gnilka, H. Fries
<i>Vernunft</i> G. Siewerth	<i>Zeit</i> A. Darlapp
<i>Versuchung</i> N. Brox, F. Scholz	<i>Zeugnis</i> N. Brox

DIE MITARBEITER

Prof. Dr. A. Adam, Mainz	Prof. Dr. R. Hauser, Heidelberg
Prof. Dr. J. Alfaro, Rom	Dr. I. Hermann, München
Prof. Dr. A. Auer, Würzburg	Prof. Dr. L. Hödl, Bonn
Prof. Dr. J. Auer, Bonn	Prof. Dr. F. Hoffmann, Erfurt
Prof. DDr. J. Bernhart, Türkheim	Dr. P. Hoffmann, Dortmund
Prof. Dr. J. Betz, Bamberg	DDr. J. Höffner, Bischof von Münster
O. Betz, München	Prof. Dr. E. von Ivánka, Wien
DDr. E. Biser, Heidelberg	Prof. Dr. Dr. H. Jedin, Bonn
Prof. Dr. P. Bläser MSC, Paderborn	F. Kamphaus, Münster
Dr. N. Brox, München	Dr. O. Karrer, Luzern
Prof. Dr. M.-D. Chenu OP, Paris	Prof. Dr. E. Kinder, Münster
Dr. J. Chrysostomus OSB, Niederalteich	Dr. Dr. F. Klüber, Regensburg
Prof. Dr. Y. Congar OP, Straßburg	Prof. Dr. A. Kolping, Münster
A. Darlapp, Innsbruck	Prof. Dr. B. Kötting, Münster
Dr. W. Dettloff, München	Prof. Dr. N. Krautwig OFM, Mönchengladbach
Prof. DDr. W. Dürig, München	Dr. E. M. Kredel, München
Dr. E. Feifel, Tübingen	Prof. Dr. H. Krings, Saarbrücken
Prof. Dr. Th. Filthaut, Münster	Prof. Dr. H. Kuhn, München
Prof. Dr. P. Fransen SJ, Löwen	Prof. Dr. H. Küng, Tübingen
Prof. Dr. H. Fries, München	Prof. DDr. E. J. Lengeling, Münster
Prof. Dr. J. R. Geiselman, Tübingen	Prof. Dr. J. B. Lotz SJ, Pullach bei München
Prof. Dr. J. Gewiess, Münster	Prof. Dr. F. Malmberg SJ, Maastricht
Prof. Dr. J. Gnilka, Münster	W. Mann, Freiburg
Prof. Dr. H. Groß, Trier	Prof. Dr. R. Marlé SJ, Paris
Dr. J. Grotz SJ, Würzburg	Prof. Dr. W. Maurer, Erlangen
Prof. DDr. A. Guggenberger CSSR, Gars	DDr. J. B. Metz, München
Prof. Dr. V. Hamp, München	Prof. Dr. J. Michl, München
Dr. L. Hardick OFM, Münster	
Prof. Dr. J. Haspecker SJ, Frankfurt	

Prof. Dr. P. Mikat, Kultusminister,
Düsseldorf
Prof. Dr. J. Möller, Tübingen
Prof. Dr. Dr. K. Mörsdorf, München
Prof. Dr. F. Mußner, Trier
Dr. P. Neuenzeit, München
Prof. Dr. Th. Ohm OSB, Münster
Dr. S. Otto, München
Prof. DDr. E. Pax OFM, Jerusalem
Dr. W. Pesch CSSR, Hennef/Sieg
Prof. Dr. J. Pieper, Münster
Prof. Dr. K. Rahner SJ, Innsbruck
Dr. U. Ranke-Heinemann, Essen
Prof. Dr. J. Ratzinger, Bonn
H. Reinelt, Freiburg
Dr. G. Richter, Mallersdorf/Nby.
Dr. H. Rusche, Münster
Dr. O. Schaffner, Tübingen
Prof. Dr. J. Scharbert, Freising
Prof. Dr. L. Scheffczyk, Tübingen
Prof. DDr. K. H. Schelkle, Tübingen
Dr. F. J. Schierse, Frankfurt
Prof. DDr. H. R. Schlette, Bonn

Prof. Dr. H. Schlier, Bonn
Prof. Dr. M. Schmaus, München
Prof. Dr. Dr. J. Schmid, München
Prof. Dr. F. Scholz, Fulda
Dr. A. Schulz OSB, Peramiho
(Tanganjika)
Prof. Dr. G. Schwaiger, München
Dr. M. Seckler, München
Dr. W. Seibel SJ, München
Prof. Dr. O. Semmelroth SJ, Frankfurt
Prof. Dr. G. Siewerth, Freiburg
Prof. DDr. G. Söhngen, München
Prof. Dr. J. Stelzenberger, Tübingen
Prof. Dr. F. Stier, Tübingen
Prof. Dr. A. Stöger, Rom
Prof. Dr. B. Thum OSB, Wien
Prof. Dr. C. Tresmontant, Paris
Dr. W. Trilling, Leipzig
Dr. Dr. H. Volk, Bischof von Mainz
Dr. H. Vorgrimler, Freiburg
Prof. Dr. V. Warnach OSB, Salzburg
Prof. Dr. A. Winklhofer, Passau
Dr. F. Wulf SJ, München

DIE ÜBERSETZER

U. Horst OP, München
O. M. Pesch OP, München

Gott IV
Arbeit. Auferstehung Jesu. Kirche II. Laie.
Mythos. Paulus. Priestertum. Scholastik.
Unsterblichkeit I

NOMENKLATUR ZU BAND I

Adam	13	Friede	419
Akkommodation	25	Gebet	424
Amt	31	Geduld	436
Analogie	49	Geheimnis	442
Apostel	61	Gehorsam	452
Arbeit	75	Gemeinschaft	462
Ärgernis	87	Gerechtigkeit	468
Aristotelismus	91	Gericht	483
Armut	101	Geschichtlichkeit	491
Aszese	111	Geschlechtlichkeit	498
Atheismus	120	Gesetz	506
Auferstehung Jesu	130	Gewissen	519
Augustinismus	145	Glaube	528
Bekenntnis	151	Gnade	548
Bild	160	Gnosis	562
Bischof	169	Gott	573
Böse, das	184	Gotteserkenntnis	605
Bund	197	Häresie	616
Bußsakrament	204	Heil	623
Demut	217	Heiligenverehrung	633
Dogma	225	Heiliger Geist	642
Ehe	241	Heiligkeit	653
Eigentum	251	Heilsgeschichte	662
Einheit	259	Herrlichkeit	680
Engel	269	Herz	686
Entscheidung	281	Hoffnung	698
Epiphanie	288	Inkarnation	706
Erbschuld	293	Inspiration	715
Erlösung	303	Israel	725
Erziehung	319	Jesus Christus	739
Eschatologie	327	Jungfräulichkeit	771
Eucharistie	336	Kanon	777
Evangelium	355	Kirche	790
Ewigkeit	363	Kirchenjahr	828
Existenz	368	Kirchenrecht	834
Exkommunikation	375	Konkupiszenz	843
Firmung	382	Konzil	851
Franziskanertheologie	387	Krankensalbung	859
Freiheit	392	Kult	865
Freude	414		

ERLÖSUNG

I. Biblisch II. Dogmengeschichtlich III. Systematisch

I. Biblisch

1. *Terminologie.* In der Schrift spielt der Gedanke von der Erlösung, der auf seiten des Menschen einen Zustand der Unerlöstheit, Not und Todverfallenheit voraussetzt, eine zentrale Rolle. Die im AT für die erlösende Tat vornehmlich verwendeten Wortgruppen sind **הוֹשִׁיעַ**, **פָּדָה**, **גָּאַל**. Die erste Verbalform bedeutet »helfen«, »beistehen«, »retten«, »zu Hilfe kommen« und wird häufig für das erlösende Eingreifen Gottes, der einzelnen oder dem Volk zu Hilfe und Rettung wird, gebraucht. Damit wird die Erlösung einfachhin als helfende und rettende Tat Gottes gekennzeichnet, der auf Grund seiner Barmherzigkeit, Gerechtigkeit oder →Heiligkeit sich zum erlösenden Handeln entschließt. **פָּדָה** ist ein aus dem Handelsrecht genommener Terminus, der »loskaufen«, »auslösen« bedeutet und für den Freikauf des Lebens von Mensch und Tier Verwendung findet, das nach dem Sakralrecht der Gottheit gehört (Ex 13, 15; Nm 3, 12; 1 Sam 14, 45 u. ö.). Wenn von Gott ausgesagt wird, daß er sein Volk (aus der ägyptischen Knechtschaft: Dt 9, 26; 15, 15; 21, 8) oder einzelne (z. B. 2 Sam 4, 9; Jr 15, 21; Os 7, 13; Job 5, 20) losgekauft habe, so wird geflissentlich die Erwähnung eines Kaufpreises unterlassen, weil Gott der Herr der →Schöpfung ist und immer aus →Gnade erlöst. **גָּאַל** ist ein familienrechtlicher Begriff, der für die Auslösung von Familienbesitz (Lv 25, 25 f) oder des Lebens von nächsten Verwandten (Blutrache: Nm 35, 12; Dt 19, 6 u. ö.) oder für den Vollzug der Schwagerehe (Ri 3, 9.12) gebraucht wird. Wenn Gott als **גָּאַל** seines Volkes bezeichnet wird (z. B. Is 41, 14), so nicht deshalb, weil er auf Grund blutmäßiger Bindungen sich →Israel verpflichtet weiß, sondern weil er freiwillig durch den von ihm gestifteten →Bund zu seinem Volke steht. Die beiden letztgenannten Verben haben in ihrer Anwendung auf das Erlösungshandeln Gottes viel von ihrem ursprünglichen Sinn eingebüßt und bedeuten vielfach nurmehr soviel wie »retten«, »befreien«. Daneben kennt das AT eine Fülle von Bildern und Bildworten (z. B. »schützen« Is 38, 17; »heilen« Ps 6, 3; »stützen« Ps 119, 116; »herausreißen« Ps 144, 7.10; »verbergen«

Ps 17,8 u. a.), die das rettende Eingreifen Gottes in vielfältiger Form darstellen und preisen.

Die ntl. Erlösungsterminologie verwendet mit den Verben *σώζειν*, *λυτροῦσθαι*, d. h. »retten«, »erlösen«, die griechischen Äquivalente der vom AT bevorzugten Begriffe, kennt daneben aber auch eine Reihe anderer Ausdrücke wie »loskaufen« (1 Kor 7,23; 2 Petr 2,1), »befreien« (Röm 6,18.22; 8,2.21; Gal 5,1), »versöhnen« (Röm 5,10; 2 Kor 5,18–20) oder beschreibt die Erlösung einfach mit den von Gott dem Menschen zuteil gewordenen Erlösungsgütern.

2. *AT*. Nach dem AT ist *das Wirken der Erlösung* die ausschließliche Sache Gottes. Sein erlösendes Handeln offenbart sich vornehmlich in der Erwählung und Geschichte Israels. Abraham, der Stammvater des Volkes, wurde von Gott erlöst (Is 29,22), d. h. er wurde von Gott aus dem Lande »jenseits des Stromes«, in dem seine Ahnen andere Götter verehrten, herausgeführt (Jos 24,2). Das Volk hat seit seiner Erwählung das rettende und heilende Eingreifen seines Gottes erfahren dürfen, besonders in Kriegsnöten und Bedrängnissen von außen, wenn ihm seine Feinde in die Hand gegeben wurden (vgl. Ri 3,28; 4,23; 7,15; 8,34; 1 Sam 11,13; 17,46 u. ö.). Die einprägsamste Erlösungstat aber war die Befreiung aus der Knechtschaft im Lande Ägypten mit dem Durchzug durch das Rote Meer (vgl. Ex 14f). Sie wurde zusammen mit der Heimführung aus dem Exil zum Muster und Vorbild für das endzeitliche Heil (Jr 23,7f; Is 43,16–19; 51,9f).

Die Erlösung, die der einzelne fromme Israelit erfährt oder erlebt, bezieht sich auf die mannigfaltigen Nöte und Gefahren des menschlichen Lebens und ist im besonderen das Anliegen zahlreicher Psalmen (49,8; 144,7; 17,13; 30,4; 40,3; 17,8 usw.). Wenn der Beter um die →Vergebung von Schuld und →Sünde bittet (Pss 51,3f; 39,9), so steht diese Bitte in engem Zusammenhang zur Befreiung aus äußerer Not, weil nach der atl. Vergeltungslehre (→Vergeltung) Glück und Wohlstand als Zeichen der →Gerechtigkeit des einzelnen, Unglück und Schmach aber als Zeichen seiner Sündhaftigkeit gewertet werden. Die Befreiung aus irdischer Drangsal setzt auf seiten des Menschen Buße voraus und wird als Rechtsprechung empfunden, so daß der Mensch nach der Errettung aus Feindeshand sprechen kann: »Ich aber schaue als Gerechter dein Antlitz« (Ps 17,15).

In der *eschatologischen Heilszeit* wird Gott sein Volk nicht nur aus äußerer Not befreien, indem er die Zerstreuten aus allen Ländern heimführt (Mich 2,12; Is 11,12; 54,7f; Jr 32,37 u. ö.), sondern auch innerlich wiederherstellen. Dann wird er es von allen Unreinigkeiten und allen Götzen reinigen (Ez 36,25.29) und von allen Sünden erlösen (Ps 130,8; →Verheißung). Er will ihnen ein anderes →Herz geben und einen neuen Geist in ihr Inneres legen (Ez 11,19; 36,26f), ihnen einerlei Sinn und einerlei Wandel verleihen (Jr 32,39f), einen Neuen →Bund mit Israels Haus und Judas Haus schließen, daß alle fähig sein werden, ihn zu erkennen (Jr 31,31–34; vgl. Ez 37,26). Zuweilen erscheint die

Erlösungserwartung in das Kosmische (Is 65, 17) und Universale (Is 66, 18–22; Mal 1, 11) erweitert; der Gedanke von einer leiblichen Auferstehung und einer damit gegebenen Überwindung des →Todes begegnet jedoch erst in den Spätschriften des AT (Dn 12, 1–3; 2 Makk 7). Die Hoffnung auf einen messianischen König aus dem Hause Davids, der Recht und Gerechtigkeit üben und in dessen Tagen Juda Hilfe erfahren und Jerusalem in Sicherheit wohnen wird (Jr 33, 15 f), ist vornehmlich bei den →Propheten lebendig (vgl. Is 9, 6; Ez 37, 22–24; Am 9, 11; Zach 4, 6–14).

In den *Handschriften von Qumran* erscheint die atl. Erlösungshoffnung insofern verkürzt, als das Heilshandeln Gottes auf die erwählte Gemeinde, die »Söhne des Lichtes«, eingeschränkt ist (vgl. 1 QS 3, 25–4, 14). In ihr künden der einzelne (1 QH 2, 23.32.35; 3, 19 f) wie die Gesamtheit (1 QM 10, 4.8; 11, 3) die erfahrene oder erlebte Hilfe Gottes. Für die Endzeit erwartet man Befreiung von allen äußeren Feinden (1 QM 10, 4), für den einzelnen die »Krone der →Herrlichkeit mitsamt einem Kleide der Pracht im ewigen Licht« (1 QS 4, 7 f).

3. NT. Die *ntl. Erlösungsvorstellung* ist dadurch gekennzeichnet, daß die Heilserwartung ganz in das Religiöse übergeführt und die Heilsverwirklichung unlösbar mit der Person Jesu verknüpft ist. Nach der *Verkündigung Jesu* gipfelt das →Heil in der Königsherrschaft Gottes (→Jesus Christus; →Reich Gottes). Wenn Jesus vornehmlich von der *βασιλεία* spricht, dürfte die Begründung dafür in seinem lebendigen, persönlichen Gottesverhältnis und in seinem Wissen um Gottes Heilshandeln liegen (Schnackenburg): Die menschliche Erlösungssehnsucht kann erst dann ganz befriedigt sein, wenn Gottes Herrschaft sich schrankenlos durchgesetzt hat. Daß die Erlösung vor allem den Gedrückten und Bedrängten gilt, zeigen die Makarismen der Bergpredigt. Die erste und die letzte Seligpreisung verheißen die Teilnahme am Himmelreich, während die übrigen nur die bildhafte Umschreibung des gleichen Gedankens darstellen (Mt 5, 3–10; vgl. Mt 25, 34; 8, 11; Mk 9, 43.45; 10, 17.30). Der Herrschaft Gottes steht in dieser Weltzeit die Satansherrschaft (→Satan) entgegen, und Jesus gibt besonders durch seine Dämonenaustreibungen (Mt 12, 28 par.), aber auch durch seine Heilungen und Totenerweckungen wie durch seine gesamte →Verkündigung (Mt 11, 5 par.) zu erkennen, daß die künftigen Erlösungskräfte durch ihn bereits in die →Welt eingebrochen sind und die Realisierung der endzeitlichen Erlösung garantieren. Zwischen gegenwärtigem Heilsanbruch und zukünftiger Vollendung aber steht *Jesu Tod*, den er im →Gehorsam gegen seinen himmlischen Vater auf sich nimmt (Mk 9, 31; Lk 17, 25; 24, 26). Jesus bezahlt mit seinem Tod den Lösepreis »für die Vielen« (Mk 10, 45). Er leistet mit seinem Tod →Sühne, indem er den Tod stirbt, den sie eigentlich hätten auf sich nehmen müssen. Deshalb ist es möglich, daß sie das ewige Verderben, das sie sich als die verdiente Strafe für ihre Sünden zugezogen hatten, nicht trifft. Ihnen kommt die universale Sühnekraft seines Sterbens zugute; und hierin findet die Sendung Jesu ihre Erfüllung, daß er sein Leben hingibt als Lösepreis für die

Vielen. Der Gedanke des stellvertretenden Sühnetodes ist auch bestimmend für das eucharistische Becherwort, nach dem Jesu Blut vergossen wird »für viele« (→Stellvertretung). Er gibt mit dem Ausströmen seines Blutes Seele und Leben und wirkt so die Sühne für die Menschen. Indem die Jünger die eucharistischen Gaben empfangen, gewinnen sie Anteil an der Sühnekraft seines Todes und die Vergebung der Sünden (Mk 14, 22 ff par.; →Eucharistie).

In der *Verkündigung der nachösterlichen Gemeinde* tritt die Botschaft vom erhöhten Herrn gegenüber der Gottesreichpredigt in den Vordergrund. In der bereits verwirklichten Christusherrschaft wird die auch jetzt von der Zukunft erwartete Gottesherrschaft in einer bestimmten Form neu wirksam und werden die Erlösungsgüter den Glaubenden vom Erhöhten vermittelt. Sie empfangen im →Glauben an ihren »Führer und Retter« (Apg 5, 31) →Hl. Geist und Sündenvergebung (10, 43 f; 13, 38 f) und wissen, daß es keinen anderen Namen unter dem Himmel gibt, in dem die Menschen das Heil erlangen können (4, 12).

→*Paulus* stellt die uns in Christus gewordene Erlösung in mannigfaltigen Bildern dar. Christus stiftete »→Frieden durch das Blut seines Kreuzes« (Kol 1, 20). Wenn wir bisher Feinde Gottes waren (Röm 5, 10; 8, 7; 11, 28), unter den Zorn Gottes gestellt (1, 18–32), so hat Gott uns mit sich durch Christus nunmehr versöhnt (2 Kor 5, 18–20). Diese Versöhnung ist als Tat des souveränen Gottes unbegrenzt. Paulus nennt alle Menschen, Juden und Heiden (Eph 2, 16), den Kosmos (2 Kor 5, 19), sogar die ganze kosmische Geisterwelt (Kol 1, 20) Objekt dieser göttlichen Versöhnung. Stellvertretend ist Christus für uns zum »Fluch« (Gal 3, 13) und zur »Sünde« geworden (2 Kor 5, 21), »damit wir Gottes Gerechtigkeit würden in ihm«. Gott betrachtet unsere Sünden als abgebußt. Der Gedanke der Stellvertretung tritt uns auch in den Aussagen entgegen, nach denen Christus »für uns« (Röm 5, 8), »für unsere Sünden« (1 Kor 15, 3), »für alle« (2 Kor 5, 14 f; vgl. Gal 1, 4; 1 Kor 1, 13; 5, 7; 11, 24 u. ö) starb. Sein Blut ist das wirksame Sühnemittel, durch das Gott jetzt seine Gerechtigkeit erweist (Röm 3, 25 f; vgl. 5, 9; Eph 1, 7; 2, 13). Sein Selbstopfer war Gott wohlgefällig (Eph 5, 2) und schaffte den gegen uns gerichteten Schuldbrief aus dem Wege (Kol 2, 14 f). Durch Christi Tod wurden die Gläubigen herausgerissen aus der Machtsphäre der Finsternis (Kol 1, 13 f), losgekauft vom Fluch des Gesetzes (Gal 3, 13; 4, 5) und befreit von der Knechtschaft der Sünde (Röm 6, 18), damit sie nie wieder der Sklaverei unter dem →Gesetz und seinem Fluch verfielen. Den Glaubenden werden zwar jetzt schon die Früchte der Erlösung, →Rechtfertigung (Röm 5, 1.9), Sündenvergebung (Röm 3, 21–26; Kol 1, 14), Geistbesitz (Röm 8, 23; 2 Kor 1, 22; 5, 5), Gotteskindschaft (Gal 4, 6 f; Röm 8, 12–17), zuteil, aber sie sind »auf →Hoffnung« gerettet (Röm 8, 24). Noch stehen sie im sterblichen Leib (2 Kor 5, 1–10), unter der »Sklaverei der Verwesung« (Röm 8, 21) und verlangen nach der Erlösung des Leibes (Röm 8, 23), dem vollen Besitz der Erlösung, der im ewigen Leben (Gal 6, 8; Röm 6, 22), in der Verherrlichung (Röm 8, 17) und der

Auferweckung des Leibes (1 Kor 15, 35–57) bestehen wird. Die →Auferstehung Jesu gewährleistet den Glaubenden das →Leben, denn sie ist der Ursprung der künftigen Auferstehung aller Gläubigen (Röm 5, 12–21; 1 Kor 15, 12–16.21f). Die Enderlösung wird auch die in Wehen liegende Gesamtschöpfung miteinbeziehen, die befreit werden wird von der Vergänglichkeit zur »herrlichen →Freiheit der Kinder Gottes« (Röm 8, 20–23).

Nach der Darstellung des *Johannes* ist mit Jesus in dieser Welt der Finsternis und des Todes das →Licht und das Leben erschienen (1 Jo 1, 2; Jo 1, 5; 3, 19). Jesus kann nicht als eine Gestalt dieser Welt verstanden, sondern sein Auftreten muß als ein Gekommensein begriffen werden. Damit offenbart sich in seiner Sendung die Liebe Gottes (1 Jo 4, 9.14; Jo 3, 16; 10, 36 u. ö.). Er ist das Leben (Jo 11, 25; 14, 6), der Träger und Spender des Lebens (6, 57; 14, 19; 5, 26) und vermittelt allen, die an ihn glauben, das Leben, das im Gegensatz zur Verlorenheit und zum ewigen Verderben steht (3, 16.36; 10, 28f; 17, 2f u. ö.). In den Gläubigen wohnen Christus und Gott selber (14, 23), sie erfreuen sich der →Liebe des Vaters (14, 21; 16, 27), sie besitzen den Frieden (14, 27; 16, 33), die Sündenvergebung (20, 22f; 1 Jo 2, 12), die →Freude (15, 11), die Versöhnung (1 Jo 2, 2), die Gnade und →Wahrheit (Jo 1, 17; 8, 32), sie sind aus Gott gezeugt (1, 13; vgl. 3, 3.5). Mit seinem Tod vollendet Jesus, der »Retter der Welt« (4, 42; 1 Jo 4, 14), sein Erlöserwirken (Jo 19, 30; vgl. 10, 11.15; 15, 13; 17, 19), durch das er den Vater verherrlicht hat (17, 4). Der am Kreuz Erhöhte (12, 32), von den Toten Erstandene (10, 18) und beim Vater Verherrlichte (17, 5) zieht alle Glaubenden an sich (12, 32) und sendet ihnen den Parakleten (7, 39; 16, 7). Sie gewinnen Anteil an der Herrlichkeit Jesu und treten ein in die Liebeseinheit von Vater und Sohn, »damit sie vollendet seien zur →Einheit« (17, 22f). Die volle Erlösung liegt aber auch nach Johannes erst in der Zukunft. Der verherrlichte Christus wird die Seinen in die himmlischen Wohnungen rufen (14, 2f; 12, 26), damit sie dort die ihm vom Vater verliehene Herrlichkeit schauen (17, 24). Sie, deren sterblicher Leib in die Erlösung einbezogen werden wird (5, 29), werden ihn nicht nur schauen, »wie er ist«, sondern auch für immer mit ihm verbunden sein und die Ähnlichkeit seiner verherrlichten Lebensform besitzen (1 Jo 3, 1f).

R. G. BANDAS, The Master-Idea of Paul's Epistles of the Redemption. Brügge 1925; J.-B. COLON, La conception du salut d'après les évangiles synoptiques, in: RSR 10 (1930), 1–39; F. BÜCHSEL, ἀγοράζω, in: ThW I (1933), 125–128; J. HEMPEL, Gott und Mensch im Alten Testament. Stuttgart 2 1936; G. WIENCKE, Paulus über Jesu Tod. Gütersloh 1939; J. J. STAMM, Erlösen und Vergeben im Alten Testament. Bern 1940; J. RIVIÈRE, Expiation et rédemption dans l'Ancien Testament, in: BLE 47 (1946), 3–22; A. KIRCHGÄSSNER, Erlösung und Sünde im Neuen Testament. Freiburg 1950; D. A. CONCHAS, Redemptio acquisitionis, in: VD 30 (1952), 14–29, 81–91, 154–169; J. DUPONT, La réconciliation dans la théologie de S. Paul. Brügge-Paris 1953; E. LOHSE, Märtyrer und Gottesknecht. Göttingen 1955; H. CROUZEL, Le dogme de la rédemption dans l'Apocalypse, in: BLE 58 (1957), 65–92; L. DE LORENZI, Alcuni temi di salvezza nella letteratura di Qumran, in: Rivista biblica 5 (1957), 197–253; St. LYONNET, De notionem redemptionis, in: VD 36 (1958), 129–146.

J. Gnilka

II. Dogmengeschichtlich

Was die biblische, insbesondere die ntl.-christliche Erlösungslehre von allen außerbiblischen Erlösungsvorstellungen wesentlich unterscheidet, ist das strenge und konsequente Verständnis der Erlösung als *Fremderlösung*, d. h. als von außen her kommenden göttlichen Eingriff zum →Heile der Menschen und der gesamten →Schöpfung. Die Situation, aus der nur eine von außen her kommende Erlösung zu befreien vermag, scheint für den ersten Blick darauf zurückzuführen zu sein, daß eine dem Schöpfergott entgegengesetzte Macht in die Schöpfung hineingewirkt und ihren vom Schöpfergott nicht gewollten, ihren gottwidrigen Zustand herbeigeführt hat (→das Böse; →Satan). Für die spekulative Entfaltung der christlichen Erlösungslehre stellte sich auch tatsächlich das Problem, den biblischen Schöpfungsglauben, wie er besonders im AT grundgelegt ist, mit der ntl. Erlösungslehre in Einklang zu bringen, ohne irgendeiner dualistischen Weltauffassung zu verfallen bzw. ohne den Schöpfungsglauben im Erlösungsglauben aufzuheben (vgl. dazu von Soden, Erlösung, in: RGG II [21928], 275 f).

Das Urchristentum scheint die eben genannte Spannung noch nicht empfunden zu haben; das hellenistische Christentum jedoch, das sich nicht mehr in der gleichen Weise an das jüdische Erbe und – bewußt oder unbewußt – damit da und dort auch nicht mehr an die Autorität des AT gebunden fühlte, war deshalb wohl eher disponiert, die Spannung zwischen Schöpfungs- und Erlösungsglauben zu erkennen und in der Erlösung eine gewisse Korrektur der Schöpfung, m. a. W. in der neuen →Offenbarung eine gewisse Korrektur der alten Offenbarung zu sehen. In extremer Form geschah das bei Marcion und im Gnostizismus (→Gnosis), wo man den angeblichen Dualismus einer doppelten Offenbarung durch dualistische Spekulationen zu überwinden suchte. Die Schöpfung wurde als Fall des Göttlichen in den Stoff und die Erlösung als Befreiung und Rückkehr des Göttlichen zum Ursprung angesehen. Das Verdikt über die Schöpfung erstreckte sich auch auf das Buch der Schöpfung: das AT. Die orthodoxe Theologie hat in einer großen Auseinandersetzung jenes dualistische Erlösungsverständnis abgewiesen und die Erlösung nicht als Korrektur oder gar Rücknahme, sondern als Wiederherstellung und Vollendung der Schöpfung gesehen und zu erklären versucht (→Welt). Die Ablehnung des dualistischen Denkens durch die alte Kirche beruhte einerseits auf einem konsequenten monotheistischen Denken, wie es den Schriften des AT und des NT und der besten philosophischen Tradition entsprach, andererseits auf der Überlegung, daß die Annahme eines widergöttlichen Prinzips der Körperwelt folgerichtig zur Annahme einer erlösungsunfähigen Wirklichkeit, eben der Körperwelt, führt, was selbst wiederum besagt, daß die Erlösung ihren Sinn nie ganz zu erfüllen vermag, weil sie dann nur eine Hälfte der gegebenen Wirklichkeit zu ergreifen imstande ist.

Bei aller Gegensätzlichkeit zwischen den Marcioniten und Gnostikern einerseits und den frühchristlichen Apologeten und altchristlichen Vätern (→Patriistik) andererseits finden wir jedoch auch Gemeinsames: vor allem den Vergottungsgedanken und die kosmologische Orientierung der Soteriologie. Daraus ist zu ersehen, daß die Überwindung der Gnosis, insbesondere bei den alexandrinischen Vätern (Klemens, Origenes), weitgehend darin bestanden zu haben scheint, dualistisch konzipierte Spekulationen in einen monotheistisch-christlichen Rahmen einzufügen. Daß darüber hinaus für die antignostische Polemik der Kirchenväter vielfach gnostische Schemata zum Ausgangspunkt dienten, wird besonders deutlich im Zusammenhang mit der Frage, ob die Erlösung in einer bloßen Wiederherstellung eines Urzustandes besteht (Gnosis) oder ein geschichtlich realisiertes »Mehr« besagt (orthodoxe Theologie). Obwohl das praktische religiöse Leben der Christen der Ablehnung jeglichen Dualismus durch die Kirche nicht immer und konsequent Rechnung trug, ist diese doch für die weitere geschichtliche Entwicklung maßgebend geblieben.

Die wichtigste Erlösungstheorie der orthodoxen Kirche jener Zeit ist die *Rekapitulationstheorie*. Sie geht auf Irenäus zurück, der den paulinischen Gedanken von Christus als dem neuen →Adam und der Zusammenfassung der gesamten Schöpfung als ihrem Haupte aufgegriffen und weiterentwickelt hat. Die Erlösungstat Christi besteht danach nicht so sehr im Werke Christi, in seinem Leben und Sterben, als vielmehr schon in seiner Menschwerdung (→Inkarnation). Dadurch, daß →Jesus Christus die Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf aufgehoben und die alte Einheit zwischen Gott und Menschen wiederhergestellt hat, wurde die Erlösung bereits objektiv vollzogen. Der Mangel der eng verstandenen Rekapitulationstheorie liegt darin, daß sie die paulinische Erlösungslehre verkürzt, indem sie nur das Ereignis der Menschwerdung selbst als Wesen der Erlösung betrachtet und dabei versäumt, Grundlegung sowie objektiven und subjektiven Vollzug der Erlösung zusammenzusehen. Irenäus selbst scheint diesen Mangel gespürt zu haben, da er auch häufig auf die Notwendigkeit der persönlichen Aneignung des neuen →Lebens in Christus hinweist. Die Rekapitulationstheorie stellte jedoch für Athanasius und Gregor von Nyssa im Kampf gegen den Arianismus eine wertvolle Grundlage dar, die Gleichwesentlichkeit der Gottheit Christi mit der Gottheit des Vaters zu erweisen (→Trinität).

Im Anschluß an die paulinische Lehre, daß der gefallene Mensch unter der Herrschaft des Teufels stehe, und wohl auch angeregt durch das Herrenwort vom Lösegeld (Mk 10, 45), wurde von Origenes die sog. *Redemptions-* oder *Loskauftheorie* entwickelt. Sie betrachtete den gefallenen Menschen als förmliches Eigentum des Teufels, und die Erlösung wurde gewissermaßen zu einem Handelsgeschäft zwischen Christus und dem Teufel, bei dem Christus dem Teufel sein Leben als Lösegeld für dessen Eigentum, die gefallene Menschheit, gibt. Da der Teufel jedoch nicht hinter die menschliche Natur Christi zu schauen und

dessen göttliches unsterbliches Leben zu erkennen vermag, wird er durch die →Auferstehung Christi letztlich nicht nur überwunden, sondern auch überlistet. Die Übertreibung der Teufelherrschaft über die Menschheit zu einem förmlichen Eigentumsrecht zeigt jedoch, daß diese Theorie den Dualismus keineswegs überwunden hat, und auf gnostische Einflüsse dürfte es zurückzuführen sein, daß die menschliche Natur Christi kaum in ihrem Eigenwert erscheint, sondern nur mehr dazu dient, den Teufel zu täuschen. Das Ansehen des Origenes und der starke Dämonenglaube des ausgehenden Altertums mögen dazu beigetragen haben, daß sich die Loskauftheorie trotz ihrer Fragwürdigkeit auch in der Folgezeit da und dort behaupten konnte (in etwa bei Basilius, Gregor von Nyssa, Ambrosius, Augustinus, Fulgentius, Alkuin, Rhabanus Maurus; Gregor von Nazianz hat sie als blasphemisch verworfen). In der abendländischen Theologie kommt vor allem Anselm von Canterbury und Abälard das Verdienst zu, die Loskauftheorie entscheidend kritisiert zu haben.

Ebenfalls auf dem Herrenwort vom Lösegeld beruht die sog. *Satisfaktions-* oder *Sühnopfertheorie*. Nach dem juristisch geschulten und auch denkenden Tertullian war der Tod Christi die *satisfactio* für die →Sünde der Menschheit gegenüber der göttlichen Gerechtigkeit. Von Tertullians Schüler Cyprian wurde die Sühnopfertheorie in ihren Grundzügen entwickelt und von Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Leo I., Fulgentius und Gregor dem Großen mit gewissen Abwandlungen weitergebildet. Die Sünden der Menschheit sind die Schuld, für die Gott Genugtuung zusteht. Die Frage, warum diese Schuld durch den Tod des Gottessohnes gesühnt werden mußte, suchten u.a. Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin damit zu beantworten, daß die unendliche Beleidigung Gottes durch die Sünde auch eine unendliche →Sühne fordere, die nur durch den Tod des menschengewordenen Gottessohnes geleistet werden konnte.

Duns Scotus lehnte diese Erklärung ab. Die Menschheit wurde *de potentia dei ordinata*, nicht *de potentia dei absoluta* durch Christus erlöst. Mit Recht wies er darauf hin, daß man in der Sünde keine *absolut* unendliche Beleidigung Gottes sehen könne, die eine unendliche Sühne erfordere (wie denn auch das Erlöserverdienst Christi wegen der geschaffenen menschlichen →Natur als *principium quo* nicht absolut unendlich war). Daß das Erlösungswerk Christi für die ganze Menschheit verdienstlich wurde, beruht nicht auf seiner »Unendlichkeit«, die Gott etwa genötigt hätte, sondern auf seiner Annahme (*acceptatio*) durch den göttlichen Willen. Duns Scotus hat faktisch die Lehre von der unbedingten Notwendigkeit des Sühnetodes Christi als nicht haltbar erwiesen; die heutige Theologie lehrt im allgemeinen nur mehr dessen Angemessenheit. Gott brauchte weder eine blutige *satisfactio* noch eine *satisfactio* überhaupt zu fordern. Ohne Verletzung der göttlichen Gerechtigkeit hätte die Erlösung aus reiner freier →Gnade einfachhin erfolgen können. Daß es sich jedoch auch dann um eine göttliche Tat gehandelt hätte, versteht sich von selbst.

In der *reformatorischen Theologie* (→Reformation) wurde zunächst der Zusammenhang zwischen Erlösung und →Rechtfertigung so stark betont, daß man zwischen dem objektiven Erlösungsvollzug durch Christus und der subjektiven Aneignung der Gerechtigkeit Christi kaum unterschied. Diese Unterscheidung bildete sich, wohl schon durch Melanchthon grundgelegt, später deutlicher heraus. Während in der altprotestantischen Orthodoxie die Satisfaktions- und die Redemtionstheorie eine gewisse Wiederbelebung erfuhren, betrachtete der Pietismus Bekehrung und Heiligung als Vergegenständlichung der Erlösung. Die Aufklärung zerstörte mit den metaphysischen Voraussetzungen der Christologie auch den echten Bezug zwischen Christologie und Soteriologie, so daß für sie die Erlösungslehre nur mehr von der Anthropologie her entwickelt werden konnte. Die neue protestantische Theologie sucht wieder Anschluß an das Denken der Reformatoren.

Den ersten Anlaß für eine Äußerung des *kirchlichen Lehramtes* über die Erlösungstat Christi bot der Pelagianismus, nach dem das Leben Christi nur beispielhafte Bedeutung besaß und Christus seinen Tod nur der eigenen Bewährung wegen erlitten hat (D 122). Noch schärfer als gegen den Pelagianismus hatte sich das Tridentinum gegen den Sozinianismus zu wenden, der die Notwendigkeit der Erlösung und jede stellvertretende Genugtuung Christi leugnete (D 790). Im Dekret »Lamentabili« (D 2038) wurde die Meinung der liberalen Jesustheologie verworfen, daß das Dogma vom Heilstod Christi erst durch →Paulus in das Christentum hineingetragen worden sei. Dieser Ansicht hatten sich auf katholischer Seite die sog. Modernisten angeschlossen.

III. Systematisch

1. *Der konkrete Ansatzpunkt für das Wirken des Erlösers.* Da nach dem Zeugnis der biblischen Offenbarung Erlösung nicht Erlösung *innerhalb* der Welt, sondern Erlösung *der* Welt ist, in welcher also nicht nur einzelne Schichten innerhalb des Ganzen, sondern das Ganze selbst in Unordnung geraten war, gehört zum vollen christlichen Erlösungsverständnis auch das Verständnis der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und seiner Situation. Worum es dabei geht, kann hier nur kurz skizziert werden. Es handelt sich um das Problem des Existenzstandes, um das Selbstverständnis des erbsündlichen Menschen (→Erschuld), der von sich aus nicht in der Lage sein kann, die Verfallenheit seiner Situation im Vergleich zur Situation des urständigen Menschen zu begreifen, und es handelt sich um die Frage nach der Urschuld und der durch sie bedingten Situation der Menschheit. Da die Erlösung zwar durch Christus objektiv vollzogen wurde, die Verwirklichung des Heiles aber noch nicht vollendet ist, vermag die Situation auch des heutigen Menschen die Verfallenheit des durch die Urschuld herbeigeführten Zustandes aufschlußreich zu illustrieren. Man denke hier etwa an das »Geheimnis der fehlenden Mitte« (A. Delp), wie es z. B.

in Heideggers Analyse des alltäglichen Daseins (Sein und Zeit I, 167 ff) besonders deutlich wird; an den Säkularismus im allgemeinen (→Atheismus), den weitgehenden Ausfall der Wahrheitsfrage, den verbreiteten Nihilismus, an die Umwälzungen und Krisen der zwischenmenschlichen Beziehungen (die Beziehungen zwischen Mann und Frau, besonders in der →Ehe, die Entthronung der Autorität [→Macht], den weitgehenden Ausfall des echten Vatererlebnisses) und nicht zuletzt an die Problematik, die mit der Technik gegeben ist und die darin besteht, daß dem Menschen, der sich zum absoluten Herrn über das Werk seiner Hände machen will, eben dieses Werk nicht nur entgleitet, sondern zum Feinde wird.

Den so verfallenen Menschen will das Erlöserwirken Christi wieder zu dem *für Gott liebenswerten Menschen* machen. Dabei geht es um den *ganzen* Menschen: nicht nur um seine Seele, sondern auch um seinen Leib (→Mensch). Dieser Hinweis ist nicht überflüssig, weil, obwohl sich die Kirche offiziell schon sehr früh eindeutig gegen jeglichen Dualismus entschieden hat, in der Praxis des christlichen Lebens, in Predigt und Aszetik jedoch sehr wohl dualistische Tendenzen und spiritualisierende Einflüsse wirksam geblieben sind (vgl. B. Stoeckle, Die Lehre von der erbsündlichen Konkupiszenz in ihrer Bedeutung für das christliche Leibethos. Ettal 1954) und weil ein Christentum, das nicht bewußt den *ganzen* Menschen in das Erlöstwerden einbezieht, immer in der Gefahr schwebt, den von Gott gewollten und auch in der Erlösung gemeinten *ganzen* Menschen zu verfehlen und der Illusion zu verfallen, als ob das Christsein ohne echtes Menschsein voll zu verwirklichen wäre. Das darf selbstverständlich nicht in dem Sinne mißdeutet werden, als ob es sich bei der Erlösung vor allem darum handelte, die irdischen Dinge des Menschen in Ordnung zu bringen. Es geht letztlich um die Ehre Gottes und um das Heil des Menschen, aber eben um das Heil des *ganzen* Menschen, der als *ganzer* für die in und durch Christus geschehene Erlösung bestimmt ist und für sie →Zeugnis geben soll.

2. *Der objektive Vollzug der Erlösung.* a) *Die Erlösung als freie Tat Gottes.* Das Konzil von Trient faßt die biblische Lehre zusammen, wenn es feststellt, daß die Menschen nach dem Sündenfalle so sehr Knechte der Sünde waren und unter der Herrschaft des Teufels und des →Todes standen, daß weder die Heiden durch die Kraft der →Natur (→Nichtchristen) noch die Juden durch den Buchstaben des →Gesetzes sich daraus befreien konnten (D 793). Damit ist die absolute Erlösungsbedürftigkeit des Menschen durch eine freie Tat der göttlichen →Liebe ausgesprochen. Wenn die Erlösung jedoch auch vom Menschen aus gesehen absolut notwendig war, sofern das rechte Gottverhältnis wiederhergestellt werden sollte, war Gott selbst doch in keiner Weise genötigt, die Menschen überhaupt zu erlösen. Der Notwendigkeit von seiten des Menschen steht die absolute →Freiheit von seiten Gottes gegenüber. Die Menschwerdung des Gottessohnes zum Zweck der Erlösung war jedoch auch unter der Voraussetzung des göttlichen Erlösungsratschlusses nicht absolut notwendig.

Wollte man das Gegenteil annehmen, so hieße das die göttliche Allmacht, Weisheit und Barmherzigkeit schmälern, da Gott noch andere Mittel und Wege offen standen. Für diese Ansicht kann man sich nicht nur auf Duns Scotus (*Ordinatio* III, d. 20), sondern auch auf Augustinus (*De Ag. Christ.* 11, 12), Anselm von Canterbury (*Cur Deus Homo* II, 6f) und Thomas von Aquin (*S. th.* III, 1, 2) berufen. Sie ist als allgemeine Meinung der Theologen zu bezeichnen. Geteilt sind die Ansichten darüber, ob die Inkarnation einer göttlichen Person notwendig war, wenn Gott eine vollwertige Genugtuung forderte. Diese Frage wird von denen bejaht, die in der Sünde eine absolut unendliche Beleidigung Gottes sehen, die nur durch das nach ihrer Meinung absolut unendliche Verdienst Christi aufgewogen werden konnte. Man spricht dann von einer bedingten Notwendigkeit der Inkarnation zum Zweck der Erlösung. Das ist im großen und ganzen die Meinung der Thomisten. In einem weiteren Sinne kann man jedoch von einer *necessitas congruentiae* sprechen, insofern die Menschwerdung einer göttlichen Person das angemessenste Mittel zur Erlösung war, weil sie die Größe Gottes am herrlichsten offenbart und dem Streben des Menschen nach religiös-sittlicher Vollendung die stärksten Motive gibt (Thomas von Aquin, *S. th.* III, 1, 1–2).

b) *Die Erlöserfunktion des menschengewordenen Gottessohnes in sich.* Mit guten Gründen kann die Ansicht vertreten werden, der Gottessohn wäre auch Mensch geworden, wenn →Adam nicht gesündigt hätte. Er wäre dann nicht in leidensfähigem Leibe erschienen, um uns zu erlösen, sondern in Herrlichkeit als Vollendung und Vollender der Schöpfung, die nach seinem →Bilde geschaffen ist und als deren Haupt er in →Herrlichkeit sichtbar geworden wäre. In der tatsächlich gegebenen, durch die Sünde bedingten Situation diene sein Kommen von vornherein einem bestimmten Zweck: der Erlösung. Damit ist aber seine Funktion als Vollender in Herrlichkeit nicht aufgehoben; sie ist nur durch sein Erscheinen im Fleische des gefallen Menschen zugleich verhüllt und in ihrer Enthüllung der Wiederkunft am Ende vorbehalten. Neben der Funktion des Vollendens in Herrlichkeit, die nun erst am Ende voll zur Auswirkung kommen wird, kam für jetzt der Menschwerdung des Gottessohnes die Funktion des Zurückführens zu. Dadurch, daß Christus, das Abbild des Vaters und Vorbild der Schöpfung, besonders des von Gott geschaffenen Menschen, im Fleische des gefallen Menschen erschien, d. h. das gefallene Menschsein in die personale Einheit mit dem göttlichen Logos aufnahm, löste er bereits die Rückbewegung der Welt, besonders der Menschheit, zum Vater hin aus. Der Grund dafür, daß der Sohn Gottes schon durch seine Menschwerdung einfachhin (wovon das Erlöserwirken Christi im einzelnen faktisch jedoch nicht losgelöst werden darf) in der konkreten Situation (des gefallen Menschen) objektiv erlösend wirkte, liegt darin, daß Christus Abbild des Vaters und Vorbild der Schöpfung, besonders des Menschen, und daß er das Haupt der gesamten Schöpfung ist.

Die wesentlichen und vor allem eindeutigen Aussagen über die Christusebenbildlichkeit des Menschen und ihre Bedeutung enthält schon das NT. Sie lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Christus selbst ist das Ebenbild Gottes des Vaters im Vollsinn; indem wir Christus, dem Ebenbild Gottes, gleichgestaltet werden, werden wir ein neuer Mensch; unsere dadurch gewonnene neue Gottebenbildlichkeit ist eine neue Schöpfung (→Bild; vgl. G. Söhngen, Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, in: Die Einheit in der Theologie, München 1952, 173–211; B. Brinkmann, Die kosmische Stellung des Gottmenschen in paulinischer Sicht, in: WiWei 13 [1950], 6–33).

Über Christus als Haupt der gesamten Schöpfung erfahren wir das Entscheidende im Rahmen der Aussagen über die Beziehungen zwischen Christus und der →Kirche im Epheser- und im Kolosserbrief (Eph 1, 10; 1, 22f; 4, 15f; 5, 23; Kol 1, 18; 2, 10. 19). Besondere Bedeutung kommt dabei den Begriffen *κεφαλή* und *ἀνακεφαλαιοῦσθαι* zu. Der Begriff *κεφαλή* bringt hier sowohl die grundlegende Herrschaft der *κεφαλή* über den ihr zugehörigen Leib als auch deren Einheit mit ihm zum Ausdruck. Man darf dabei jedoch nicht an ein somatisches Haupt-Leib-Verständnis denken, sondern muß für die Interpretation vielmehr die Verwendung des Bildes im hellenistisch-agnostischen Aion-Mythos zugrunde legen, worin der Begriff *κεφαλή* mit dem Begriff *ἀρχή* sehr verwandt ist und außerdem eine Beziehung der *κεφαλή* zum Sein derer bezeichnet, die durch sie bestimmt sind. Neben der Aussage, daß Christus, der erhöhte Herr, Haupt seines Leibes, der Kirche, ist, wird aus den angeführten Belegen aus dem Epheser- und Kolosserbrief deutlich, daß Christus auch das Haupt der Schöpfung ist, die in ihm Grund und Bestand hat (Kol 2, 10 und 1, 15 ff) bzw. (im Hinblick auf die konkrete heilsgeschichtliche Situation) in dem Haupte Christus ihren Grund und Bestand zurückgewinnt. Damit, daß sowohl die Schöpfung wie auch die Kirche auf Christus als auf ihr Haupt bezogen sind, wird schließlich auch die soteriologische Bedeutung des Leibes Christi, der Kirche, und der Anspruch Christi und der Kirche auf den Kosmos zum Ausdruck gebracht (→Heilsgeschichte; →Stellvertretung). Was der Begriff *κεφαλή* hier aussagt, wird durch das in seiner Grundbedeutung an sich schwer zu fixierende *ἀνακεφαλαιοῦσθαι* in Eph 1, 10 unterstützt, das hier offenbar im Zusammenhang mit dem *διδόναι ... κεφαλήν* von Eph 1, 22 zu interpretieren ist. Danach erfolgt die Zusammenfassung des Alls (Zusammenfassung im Sinne einer abschließenden und sich selbst wiederholenden Summierung) in der Unterordnung des Alls unter (das Haupt) Christus (1, 10), und die Unterordnung des Alls unter das Haupt erfolgt in der Zuordnung des Hauptes zur Kirche (1, 22; vgl. zu dieser Stelle H. Schlier, *κεφαλή, ἀνακεφαλαιοῦμαι*, in: ThW III [1938], 672–682).

c) *Das Erlöserwirken Christi im einzelnen.* Im Zusammenhang damit, daß man den Fall des Menschen in einer dreifachen Verwundung ausgeprägt sieht (Verdunkelung des Verstandes, Schwächung des Willens, Verlust der heiligmachenden Gnade) und daß Christus gekommen war, um diese Verwundung zu heilen,

und unter Berufung auf Jo 14,6 (Weg, Wahrheit, Leben) spricht man von einer dreifachen Erlöseraufgabe Christi: von seinem *Lehr- oder Prophetenamt*, das das Denken, also den Verstand ergreift, von seinem *Königs- oder Hirtenamt*, das das Wollen erfaßt, und von seinem *Priesteramt*, das die Beziehung des Menschen zu Gott auch seinsmäßig wieder herstellt. Für diese Lehre kann man sich auf Schrift und Tradition berufen; die systematische Ausbildung der *Drei-Ämter-Lehre* (→Amt) erfolgte jedoch erst gegen Ende des 18. Jh unter dem Einfluß der protestantischen Theologie. Daß diese Ämter und ihre Funktionen weder sachlich noch zeitlich im eigentlichen Sinne zu trennen sind, versteht sich von selbst. Sie kreuzen und durchdringen sich gegenseitig.

Die entscheidende Funktion des Erlöserwirkens Jesu liegt darin, daß er *Priester und Opfer des Neuen Bundes* ist (→Priestertum). Durch sein Opferleben, dessen Höhepunkt der Opfertod am Kreuze war, hat Jesus Christus die objektive Wiederversöhnung der gefallenen Menschheit mit Gott herbeigeführt, die durch die Sünde gestörte Ordnung wiederhergestellt und uns die Möglichkeit eröffnet, von neuem in aktuelle Lebensgemeinschaft mit Gott zu treten. Daß der göttliche Logos selbst unser Hoherpriester geworden ist, als er Mensch wurde, gehört zur Glaubensverkündigung des Konzils von Ephesus (D 122). Die klassischen Ausführungen über das Priestertum Christi im NT enthält der Hebräerbrief. Die Einzigartigkeit des Hohenpriestertums Christi und seine Erhabenheit über das Priestertum des Alten Bundes beruhen auf der Person Christi (der göttliche Logos), auf der Opfergabe (Christus selbst) und auf der Art und Weise des Opfern: Das Opfer Christi wurde ein für allemal dargebracht und braucht nicht wiederholt zu werden wie die Opfer des Alten Bundes; das priesterliche Wirken Christi begann schon im Augenblick seiner Empfängnis und dauert ewig fort. Christus hat nach allgemeiner Lehre der Theologen durch sein Opfer Gott nicht nur eine vollwertige, sondern überfließende stellvertretende Genugtuung für die Sünden der Menschheit geleistet. Diese Genugtuung erstreckt sich nicht nur auf die Prädestinierten (→Prädestination) und auch nicht nur auf alle Gläubigen, sondern auf alle Menschen (D 319, 794, 795, 1096, 1294; zur biblischen Begründung vgl. Jo 3, 16f; 11, 51f; Röm 5, 18; 2 Kor 5, 15; 1 Tim 2, 6; 1 Jo 2, 2); sie erstreckt sich jedoch nicht auf die gefallenen →Engel (D 211). Es ist nicht von ungefähr, daß die Wiederherstellung der Ordnung zwischen Gott und den Menschen durch Christus Gott gegenüber durch ein Opfer, also durch einen freien Akt der Anbetung geschah: Dadurch wurde die Verweigerung, die Oberhoheit Gottes anzuerkennen, deren sich die Stammeltern schuldig gemacht hatten, in vollkommener Weise aufgehoben (→Gehorsam).

Im Zusammenhang mit dem Hohenpriestertum Christi steht die Aufgabe Christi als *Lehrer der →Wahrheit und des gerechten Lebens*. Dabei ist grundsätzlich zu beachten, daß das Lehren Christi sich nicht in seinem gesprochenen Lehrwort erschöpfte, sondern sich auch in seinem Leben kundtat, das für die an ihn Glaubenden zu einem in seiner Weise verbindlichen Beispiel wurde (vgl. Jo 13,

12–15), weshalb auch der →Glaube des Christen durch entsprechendes Tun sich bewähren muß (vgl. Jak 2, 14.18). Aus dem Inhalt der Lehre Jesu sind als wesentlich hervorzuheben seine Botschaft von Gott als dem Vater (→Gott IV) und die von ihm vorgenommene Zusammenfassung der Gebote der Gottes- und der Nächstenliebe zum Zentralgebot des Gottesreiches (→Reich Gottes).

Bestandteil sowohl der kirchlichen Glaubensverkündigung (→Verkündigung) wie auch der →Liturgie (besonders der Advents-, Weihnachts- und Epiphanieliturgie) ist der Gedanke vom *Königtum Christi*. Wie das Königtum Gottes im AT, so ist auch das Königtum des Messias im AT und im NT bezeugt (z. B. Pss 2, 6; 72, 8–12]; Is 9, 6f; 11, 1–9; Dn 7, 14; Lk 1, 30–33; Mt 2, 1–3. 11–18; Jo 1, 49; 18, 33–40). Im Anschluß an das AT, das die Könige häufig mit Hirten vergleicht (Is 49, 9–11; Ps 78 [77, 52]; Mich 2, 12 u. a.), wird auch das Königtum Christi als Hirtenamt verstanden und von der Schultheologie besonders mit der Willensverwundung des gefallen Menschen in Verbindung gebracht. Seinem Bereich sind auch Gesetzgebung und →Gericht zugeordnet. Die allumfassende Bedeutung des Königtums Christi wird besonders deutlich, wenn man es von dem Gedanken aus zu interpretieren sucht, daß Christus das Haupt der gesamten Schöpfung ist. Aus 1 Petr 2, 9 ergibt sich, daß alle, die an Christus glauben, auch an seinem königlichen Priestertum teilhaben.

d) *Der Abschluß und die Vollendung des Erlösungswerkes*. Glorreichen *Abschluß* erfuhr das Erlöserwirken Christi durch den Abstieg in die Unterwelt, die Auferstehung, die Himmelfahrt und die Sendung des →Hl. Geistes; seine *Vollendung* wird bei der Wiederkunft erfolgen. Daß die Seele Christi nach seinem Tode *in die Unterwelt hinabgestiegen* ist, gehört zur biblisch begründeten kirchlichen Glaubensverkündigung (D 40, 385, 429; Mt 12, 40; Apg 2, 24; 2, 31; Röm 10, 6; Kol 1, 18). Obwohl z. T. in der Sprache des →Mythos redend, knüpft diese Lehre an die atl. Vorstellungen von dem Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung an, in dem die Seelen der Verstorbenen auf die Erlösung warten (→Unsterblichkeit). Die Lehre selbst hat ein Dreifaches zum Inhalt: Sie ist ein →Bekenntnis zum wahren Menschsein Christi, das auch jenen Zwischenzustand mit den anderen Menschen geteilt hat; sie läßt ferner das Erlöserwirken Jesu ausdrücklich die Seelen der Unterwelt umfassen (1 Petr 3, 19) und bekundet schließlich, da der Glaube an den Abstieg Christi in die Unterwelt untrennbar mit dem Glauben an seine Auferstehung verbunden ist, den Glauben an den Sieg Christi über den Tod.

Neben der Tatsache, daß sich in der →*Auferstehung* Christi der Sieg selbst über den Teufel manifestiert, wird durch sie am Auferstandenen deutlich gemacht, was Erlösung letztlich ist. Die Auferstehung Christi ist Einleitung und Bürgschaft unserer eigenen Auferstehung (vgl. M. Schmaus, Dogmatik ⁵II, 834 ff). Die Tatsache, daß der Gekreuzigte und Auferstandene als der erhöhte Herr erschienen ist, daß er herrschend an der Macht Gottes teilhat und einst wiederkommen

wird, sind die Grundbestandteile der Glaubenslehre von der *Himmelfahrt Christi*. Den einstweiligen Abschluß des Erlöserwirkens Christi bildet die *Sendung des Hl. Geistes*, deren Voraussetzung Auferstehung und Himmelfahrt sind. Der →Hl. Geist soll am Leibe Christi wirken, was er am Haupte schon gewirkt hat. Die letzte Vollendung wird erst die *Wiederkunft Christi* bringen, bei der Christus sich als Herr der Geschichte und endgültiger Sieger über den Teufel, den Tod und das →Leid erweisen wird.

3. *Erlösung und Menschwerdung*. Da noch keine autoritative Stellungnahme der Kirche vorliegt, ist die Frage offen, ob der Sohn Gottes auch Mensch geworden wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte, oder ob die Menschwerdung nur um der Erlösung willen geschah. Von den Thomisten und vielen anderen Theologen wird unter Berufung auf viele Schrift- und Väterzeugnisse die These vertreten, daß die Erlösung das eigentliche und einzige Motiv der Inkarnation gewesen ist (hamartiozentrische Auffassung). Heute gewinnt jedoch die Meinung immer mehr Zustimmung, welche sich vor allem auf Duns Scotus stützt, daß Christus auch Mensch geworden wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte (christozentrische Auffassung).

Möglichst weit zurückreichende Traditionszeugnisse für die christozentrische These sind schon deshalb schwer zu erbringen, weil die Kernfrage, wie sie der Kontroverse zugrunde liegt, erst verhältnismäßig spät gestellt wurde. Die ältesten Glaubensurkunden der Kirche und die Theologie des ersten Jahrtausends begnügten sich im allgemeinen damit, die Menschwerdung Christi nur im Zusammenhang mit der Erlösung und infolgedessen auch nur in der Notwendigkeit der Erlösung begründet zu sehen. Auch die Väterexegese zweier Schriftstellen, auf die sich die Verfechter der christozentrischen These gern berufen (Spr 8, 22f und Kol 1, 15–17), wird man kaum ernsthaft in jenem christozentrischen Sinne deuten dürfen. Diese Feststellungen brauchen jedoch nicht unbedingt gegen die Berechtigung der These selbst zu sprechen; denn kennzeichnend und ausschlaggebend für die Theologie der Kirchenväter war ihr konkretheilsgeschichtliches Denken. Auf Grund dessen interessierte sie weniger die theologische Spekulation darüber, was auch möglich gewesen wäre, als vielmehr das tatsächliche Handeln Gottes, das wir Menschen erfahren haben. Darüber hinaus darf kaum unberücksichtigt bleiben, daß die Väter jeweils zumeist in Auseinandersetzungen standen und ganz bestimmte Anliegen zu verfechten hatten, die es nicht selten notwendig machten, den Schwerpunkt auf eine ganz bestimmte theologische Sicht zu legen (das ungeschmälerte Gottsein wie das ungeschmälerte Menschsein Christi wurde vielfach Häretikern gegenüber mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit der Erlösung begründet), wobei auch durchaus die Frage offenbleiben kann, ob den Vätern überhaupt der nötige geistige Spielraum gelassen war, die Dinge auch von einer anderen Seite her anzugehen bzw. andere Gesichtspunkte mit in Betracht zu ziehen. Man kann also mit Recht sagen, daß wir es bei den Vätern bestenfalls mit einer unverbind-

lichen Theorie der Menschwerdung zu tun haben, zu deren widerspruchsloser Annahme keine Glaubensregel zwingt (vgl. Pohle-Gummersbach, Lehrbuch der Dogmatik II, Paderborn 1956, 241).

Nach der patristischen Zeit führte die Entwicklung zu jenen beiden eingangs erwähnten, voneinander verschiedenen Antworten auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Menschwerdung und Erlösung. Thomas von Aquin, Bonaventura und die Mehrzahl der späteren Theologen sind im Gegensatz zu Duns Scotus und seinen Anhängern der Ansicht, daß die Erlösung der einzige Grund für die Menschwerdung war. Dabei ist jedoch zu beachten, daß Thomas und Bonaventura diese Meinung keineswegs so scharf verfechten wie spätere Thomisten (vgl. Thomas von Aquin, S. th. III, 1, 3; noch deutlicher In Sent. III, d. 1, q. 1, a. 3; Bonaventura, In Sent. III, d. 1, a. 2, q. 2). Die Polemiker beider Richtungen tun sicher gut daran, die Bemerkung des hl. Bonaventura zu beherzigen, die sich übrigens auch in ähnlicher Form beim hl. Thomas findet, daß die Antwort auf die Frage nach dem Motiv der Menschwerdung letztlich nur derjenige kenne, welcher selbst Mensch geworden ist (beide In Sent. III, aaO.).

Bisher kennen wir keine Zeugnisse, daß vor dem 12. Jh irgendein Autor ausdrücklich die Frage nach dem Motiv der Inkarnation im Sinne der christozentrischen These gestellt hat. Dies geschah, soweit bekannt, erstmalig durch Rupert von Deutz († 1135), seine Antwort erfolgte jedoch nicht eindeutig im Sinne der absoluten Prädestination Christi. Diese eindeutige Antwort gab etwa zwanzig Jahre später Honorius von Autun, der allerdings die Frage unter einem anderen Gesichtspunkte anging als später Duns Scotus. Für die christozentrische These spricht sich Robert Grosseteste († 1253) aus; Albert der Große († 1280) entscheidet sich nicht definitiv; nicht klar auszumachen ist auch die Position Alexanders von Hales († 1245); Odo Rigaldi vertritt einen ähnlichen Standpunkt wie Bonaventura. Wirkliche Vorläufer der scotischen Lehre sind Matthäus von Aquasparta und Wilhelm von Ware. Duns Scotus selbst hat zwar die Frage nur mehr nebenbei berührt, diese aber präzisiert und kurz und klar die Prinzipien für die Begründung der christozentrischen These aufgestellt (Rep. Par. III, d. 7, q. 4; Ord. III, d. 7, q. 3). Er zählt mehrere Gründe auf, daß die Sünde nicht die *conditio sine qua non* für die Menschwerdung gewesen sein kann; als adäquaten Beweggrund für die Inkarnation betrachtet er, daß Gott von einem außer ihm Existierenden *summe* geliebt werden wollte.

Obwohl sich Duns Scotus selbst nicht ausdrücklich auf Kol 1, 15–20 beruft (der Grundgedanke dieser Stelle klingt jedoch in seiner Argumentation an), dürfte das theologische Urteil über die christozentrische These nicht zuletzt doch davon abhängen, wie Kol 1, 15–20 interpretiert werden muß, näherhin, ob Christus als *Verbum incarnatum* Subjekt der ganzen Perikope ist.

R. GUARDINI, Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung. Düsseldorf 1921; H. SCHLIER, *κεφαλή, ἀνακεφαλαίωμα*, in: ThW III (1938), 672–682; A. GRILLMEIER, Der Gottessohn im Totenreich, in: ZKTh 71 (1949), 1–53, 184–203; B. BRINKMANN, Die kosmische Stellung des Gottmenschen

in paulinischer Sicht, in: *WiWei* 13 (1950), 6–33; G. SÖHNGEN, Die biblische Lehre von der Gottebildlichkeit des Menschen, in: *Die Einheit in der Theologie*. München 1952, 173–211; K. ADAM, Der Christus des Glaubens. Düsseldorf 1954; W. DETTLOFF, Die Lehre von der *acceptatio divina* bei Johannes Duns Scotus mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre. Werl 1954; B. STOECKLE, Die Lehre von der erbsündlichen Konkupiszenz in ihrer Bedeutung für das christliche Leibethos. Ettal 1954; O. SIMMEL, Abgestiegen zu der Hölle, in: *StdZ* 156 (1954/55), 1–6; A. BENGSCHE, Heilsgeschichte und Heilswissen. Eine Untersuchung zur Struktur und Entfaltung des theologischen Denkens im Werke *Adversus haereses* des hl. Irenäus von Lyon. Leipzig 1957; M. SCHMAUS, Ämter Christi, in: *LThK* I (21957), 457–459; C. ANDRESEN, Erlösung (dogmengeschichtlich), in: *RGG* II (21958), 590–594; W. DETTLOFF, Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Christologie des Johannes Duns Scotus, in: *WiWei* 22 (1959), 17–28 (Lit.); J. GEWISS – F. LAKNER – A. GRILLMEIER, Erlösung, in: *LThK* III (21959), 1016–1030 (Lit.); W. HILLMANN, Erhöhung Christi, in: *LThK* III (21959), 989–990; A. GRILLMEIER, Höllenabstieg Christi, Höllenfahrt Christi, in: *LThK* V (21960), 450–455; F. J. SCHIERSE – J. RATZINGER, Himmelfahrt Christi, in: *LThK* V (21960), 358–362.

W. Dettloff