

STUDIEN ZUM NEUEN TESTAMENT UND SEINER UMWELT (SNTU)

Serie A, Band 31

Herausgegeben von DDr. Albert Fuchs
Professor em. Theologische Universität Linz

Die „Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt“ (Serie A = Aufsätze) erscheinen seit 1976, mit Originalaufsätzen oder bearbeiteten Übersetzungen sonst schwer zugänglicher Artikel. Inhaltlich werden wissenschaftlich-exegetische Arbeiten bevorzugt, gelegentlich auch historische und philologische Fragen behandelt.

Alle Manuskripte, Korrekturen, Mitteilungen usw., die die Serie betreffen, werden an den Herausgeber, Prof. Albert Fuchs, Blütenstr. 17, A-4040 Linz, erbeten. Es wird darum ersucht, die Manuskripte weitgehend unformatiert (Textverarbeitung mit WinWord) sowohl auf PC-Diskette oder per e-mail als auch ausgedruckt einzusenden. Abkürzungen, Zitate und Schreibweise (Angabe von Untertiteln, Reihe usw.) sollten den bisher erschienenen Bänden entsprechen bzw. sich nach TRE richten. Hebräische Texte werden bevorzugt in Transkription gedruckt.

Anschriften der Autoren und Autorinnen:

Prof. Dr. Peter Dschulnigg, Ruhr-Universität Bochum
Prof. em. Dr. Albert Fuchs, Kath. Universität Linz
Prof. Dr. Heinz Giesen, Kölnstraße 415, D- 53117 Bonn
Prof. Dr. Klaus Scholtissek, Pestalozzistr. 7, D-64625 Bensheim
PD.Dr. habil. Rainer Schwindt, Kronprinzenstr. 18a, D-54295 Trier

Die von den Autoren und Rezensenten vertretenen Positionen decken sich nicht notwendigerweise mit denen des Herausgebers.

Copyright: Prof. em. DDr. A. Fuchs, Linz 2006. Alle Rechte vorbehalten.
Gedruckt mit Förderung des Bundesministeriums für Bildung, Wissenschaft und Kultur in Wien

Bestelladresse: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt
A-4020 Linz/Austria, Bethlehemsstraße 20
email: a.fuchs@ktu-linz.ac.at

INHALTSVERZEICHNIS

RAINER SCHWINDT

Zur Tradition und Theologie des Philipperhymnus 1-60

HEINZ GIESEN

Gottes Treue angesichts menschlicher Untreue 61-88

KLAUS SCHOLTISSEK

Jesus, der Christus, im Zeugnis des Neuen Testaments. Wegmarken einer sprachlichen und hermeneutischen Pionierarbeit 89-126

PETER DSCHULNIGG

Wann sind die katholischen Briefe und die Offenbarung des Johannes entstanden? 127-151

ALBERT FUCHS

Zum Stand der Synoptischen Frage – S. Hultgren 153-178

ALBERT FUCHS

Zum Stand der Synoptischen Frage – H.T. Fleddermann 179-201

ALBERT FUCHS

Zum Stand der Synoptischen Frage – H. Klein 203-241

ALBERT FUCHS

Zum Stand der Synoptischen Frage – A. Lindemann 243-256

ALBERT FUCHS

Zum Stand der Synoptischen Frage – R.A. Derrenbacker 257-269

ALBERT FUCHS

Zum Stand der Synoptischen Frage – E.-M. Becker 271-276

REZENSIONEN 271

Fenske W., Wie Jesus zum „Arier“ wurde (Fuchs) 281

Jaroš K., Das NT nach den ältesten griechischen Handschriften (Jaroš) 287

Löhr H., Studien zum frühchristlichen und frühjüdischen Gebet (Volgger) 272

Noel F., The Travel Narrative in the Gospel of Luke (Fuchs) 272

Nolland J., The Gospel of Matthew (Fuchs) 271

Poplutz U., Athlet des Evangeliums (Pichler) 276

Schlosser J. (Hg), The Catholic Epistles and the Tradition (Pichler) 277

Stare M., Durch ihn leben (Frey) 274

Jesus, der Christus, im Zeugnis des Neuen Testaments – Wegmarken einer sprachlichen und hermeneutischen Pionierarbeit

1. Einführung

Zu den charakteristischen Merkmalen der gegenwärtigen exegetischen Diskurse gehört eine auffällige Asymmetrie: Während nach einer Schätzung weltweit alle sechs Stunden ein neues *Jesusbuch* auf dem Buchmarkt erscheint,¹ gilt der Christologie im Neuen Testament keineswegs die gleiche Aufmerksamkeit.² Die sogenannte historische Rückfrage nach Jesus lebt bis heute von der Neugier bzw. dem emanzipatorischen Impetus, den ‚ursprünglichen‘ Jesus herauszufiltern und ihn gegenüber Übermalungen der verschiedensten Couleur zu rehabilitieren. Die Klappentexte der mediengerecht angepriesenen Jesusbücher sprechen hier eine deutliche Sprache. Dabei ist die Rückfrage nach Jesus hermeneutisch und theologisch unverzichtbar.³ Zugleich gilt aber auch, daß die auf David Friedrich Strauss (1808-1874) zurückgehende Entgegensetzung von Geschichte und Dogma („Die wahre Kritik des Dogmas ist seine Geschichte“⁴) unhaltbar ist. Im Sinne des biblischen Gottes- und Menschenbildes stehen Geschichte bzw. geschichtliche Entwicklung und Offenbarung eben nicht in exkludierender Weise gegenüber; im Gegenteil: Der Gott Israels handelt geschichtsmächtig in der Geschichte, er bedient sich geradezu der Menschen in ihren geschichtlichen Bedingtheiten.⁵

Auf je eigene Weise erzählen, erinnern und vergegenwärtigen alle vier kanonischen Evangelien die *vita Jesu* und schreiben - und darin liegt für sie keineswegs ein Widerspruch - in diese retrospektive Erzählung ihren österlichen Glauben an

¹ Vgl. *Backhaus*, Tauchen, 123f.

² Zur neutestamentlichen Christologie vgl. *Karrer*, *Jesus Christus* (Lit.); *C. C. Newman* et al., *Jewish Roots*; *Hurtado*, *Lord Jesus Christ* (Lit.); *ders.*, *Homage*.

³ Zum aktuellen Stand der methodischen und hermeneutischen Reflexion der Rückfrage nach Jesus vgl. *Brucker – Schröter*, *Jesus* (Lit.).

⁴ Vgl. *Strauss*, *Glaubenslehre*, I 71.

⁵ Vgl. auch *Hurtado*, *Lord Jesus Christ*, 8: „There is no obvious reason why, in principle, divine revelations could not come through thoroughly historical processes involving people and events of particular times and places and conditioned by particular cultures.“

die heilende Kraft der Sendung, des Todes und der Auferstehung Jesu ein. Der historische Jesus und der auferweckte, erhöhte Christus gehören zusammen, sie sind ein und dieselbe Person. Es gehört zu den faszinierenden Aufgaben der exegetischen Forschung, die sich im Licht des Osterglaubens vollziehende Erinnerung und Deutung der Gestalt und des Geheimnisses Jesu Christi in den verschiedenen Etappen der urchristlichen theologisch-christologischen Reflexion von der frühesten Osterverkündigung der Urgemeinde an über die paulinische Evangeliumsverkündigung bis hin den den vier Evangelien nachzuvollziehen und so weit wie möglich zu rekonstruieren.

Die folgenden Ausführungen wenden sich in einem ersten Schritt der sogenannten historischen Rückfrage nach Jesus von Nazaret zu (vgl. 2.) und handeln dann von der hermeneutischen Provokation, die Leben, Tod und Auferstehung Jesu darstellen (vgl. 3.). Es folgen knappe Blicke auf die Christologie des Paulus, sowie des Markus- und des Johannesevangeliums (vgl. 4,1-3.). Überlegungen zum Übergang vom neutestamentlichen Zeugnis zur systematisch-theologischen Reflexion schließen diesen Vortrag ab (vgl. 5.).

2. Jesus von Nazaret

Nach einem weitreichenden Konsens der heutigen Jesusforschung läßt sich zwar eine exakte Biographie Jesu von Nazaret nicht schreiben, die Grundlinien seines Lebens aber sind zuverlässig erkennbar.⁶ Die Verkündigung Jesu ist grundlegend von der Ansage und vollmächtigen Zusage der nahen und bereits in der Gegenwart Platz greifenden Königsherrschaft Gottes (*basileia tou theou*) bestimmt: *Das Kennzeichen des Wirkens Jesu schlechthin ist seine vollmächtige Verkündigung und wirksame Zusage der eschatologischen Basileia Gottes* (vgl. Mk 1,15; Lk 10,9.18; 11,14-23[bes. 20]; 12,8; 16,16; 17,20-21; vgl. die Saatgleichnisse in Mk 4,1-34). Charakteristisch dafür sind:

- seine Glaubens- und Umkehrforderung,
- seine Ethik,

⁶ Vgl. *Kümmel*, Jesusforschung; Schürmann, Jesus; *Gnilka*, Jesus; *Meier*, Jew I-III; *Theißen – Merz*, Jesus.; *Schröter*, Anfänge, hier 47: „Im Bereich der Jesusüberlieferung werden die christologischen Überzeugungen in enger Bindung an die Bewahrung und Interpretation des Wirkens Jesu entwickelt. Dies gibt Anlaß, die Entstehung der Christologie enger mit dem Wirken des irdischen Jesus in Verbindung zu bringen, als dies exegetische Forschung mitunter tut.“.

- seine Zeichenhandlungen⁷ (vgl. den Tempelprotest),
- der sich in der Berufung und Sendung der Zwölf manifestierende Anspruch, angesichts der herangenahen und Platz greifenden Königsherrschaft Gottes das endzeitliche Israel zu sammeln,
- seine Zusage der Sündenvergebung,
- seine radikale Theozentrik und das Beten Jesu,
- die „Amen“-Worte Jesu und sein „betontes Ich“,⁸
- sein Überbietungsanspruch gegenüber dem Täufer (vgl. Mt 11,9-11),
- die Selbstdeutung seiner Machttaten (bes. Lk 11,20),
- seine für das Bestehen im Gericht Verbindlichkeit beanspruchende Auslegung des Willens Gottes für die Gegenwart (vgl. Lk 12,8),
- seine Deutung und Annahme des bevorstehenden Todes besonders beim letzten Abendmahl (Mk 14,22-25 parr). Es sprechen gute Gründe dafür, daß Jesus seinen bevorstehenden Tod in den Abendmahlsworten und –gesten in ein positives Verhältnis zum Kommen der Basileia Gottes und damit zum Heil der Menschen gestellt hat.⁹

In all dem wird - so sehr die kontroverse exegetische Diskussion hierzu im einzelnen weitergeführt werden muß – nach meinem Urteil eine *implizite, zur Explikation drängende Christologie* erkennbar. Der Verkündigung Jesu in Wort und Tat liegt ein provozierend hoher Autoritätsanspruch zugrunde, der im unmittelbaren Zusammenhang mit der verkündigten Herrschaft Gottes steht. *J. Gnilka* spricht in diesem Zusammenhang treffend von der „Sendungsautorität Jesu“,¹⁰ die in ihrer Einzigartigkeit historisch unableitbar ist. „Jesus ist sich seiner Sendung von Gott, seines Auftrags und seiner Bevollmächtigung durch Gott, seiner in Gott gründenden Autorität bewußt“. ¹¹ Mit *H. Schürmann* läßt sich die Grundgestalt des Wirkens des historischen Jesus mit dem Stichwort *Proexistenz* zusammenfassen.¹² Die jesuanische Verbindung von zukünftiger und gegenwärtiger Eschatologie und

⁷ Schürmann spricht in diesem Zusammenhang präzisierend von „eschatologischen Erfüllungszichen“; vgl. *ders.*, Jesus, 136-156.

⁸ Vgl. *Theißen – Merz*, Jesus, 456-458.; vgl. *Gnilka*, Jesus, 251-267.

⁹ Vgl. *Schürmann*, Jesus, 136-265.

¹⁰ Vgl. *Gnilka*, Christen, 135-138.156-167; vgl. weiterführend *Frey*, Jesus, 299-319.

¹¹ *Schnackenburg*, . Person, 18.

¹² Vgl. *Schürmann*, Jesus, bes. 286-315.

der Anspruch Jesu, die Kräfte der herangenahen Gottesherrschaft in seinem Wirken schon jetzt wirkmächtig zu vermitteln, ist religionsgeschichtlich singular.

Bei der Zuschreibung einzelner *christologischer Hoheitstitel*¹³ für den historischen Jesus ist Zurückhaltung geboten. Die direkte Selbstverkündigung Jesu tritt sicher hinter die Verkündigung der nahen Königsherrschaft Gottes zurück. Dennoch bleibt eine ausschließlich nachösterliche Verwendung christologischer Hoheitstitel grundsätzlich fragwürdig. „Niemand wird zum Messias, zum Sohn Gottes oder zum Kyrios, weil er von den Toten aufersteht. Die Entstehung der Christologie wird erst verständlich, wenn schon vorösterlich ein (impliziter, evozierter oder expliziter) Hoheitsanspruch zur Debatte stand, der in der Auferweckung durch Gott befragt wurde“.¹⁴

Am ehesten ist mit der Verwendung des „Menschensohn“-Titels im Munde des historischen Jesus zu rechnen. Auch wenn Jesus sich nicht direkt selbst als Menschensohn bezeichnet haben sollte, sondern ‚nur‘ indirekt seine Person und seinen Anspruch mit dem kommenden Menschensohn in Verbindung gesetzt hat (vgl. Lk 12,8-9; so *Helmut Merklein*), wird hier ein hoheitlicher Anspruch artikuliert, mit dem Jesus definitiv das Verhalten ihm gegenüber mit dem eschatologischen Gericht des Menschensohnes korreliert.¹⁵ Der Schritt zur Identifikation Jesu mit dem Menschensohn ist dann sachlich nicht fern.

Hat Jesus von sich selbst als „Messias“ gesprochen und in diesem Sinne ein messianisches Selbstbewußtsein gehabt?¹⁶ Wenn Jesus sich selbst nicht expressis verbis als Messias bekannt haben sollte (für das Bekenntnis vor dem Synhedrium läßt sich dies immerhin diskutieren), „ein messianisches Selbstverständnis im weitesten Sinne“ kann ihm nicht abgesprochen werden.¹⁷ Jesus wußte sich „dazu bestimmt, Israel in die Herrschaft Gottes hineinzuführen“.¹⁸ Die Verbindung der

¹³ Vgl. hierzu das Standardwerk von *Hahn*, Hoheitstitel; vgl. auch *Hengel*, Titles, und zum Titel ‚Soter‘ vgl. *Jung*, Soter; *Karrer*, Retter.

¹⁴ Vgl. *Theißen – Merz*, Jesus, 480.

¹⁵ Vgl. die Diskussion bei *Merklein*, Botschaft, 152-164.

¹⁶ Vgl. *Evans*, Jesus, 437-456; *Hengel*, Jesus, the Messiah of Israel, 1-72; *ders.*, Debate, 323-349.

¹⁷ Vgl. *Theißen – Merz*, Jesus, 487; vgl. ebd. 469: „Jesus verhielt sich gegenüber dem ‚Messiasititel‘ so spröde, nicht weil er ihn ablehnte, sondern weil er mehr als ein Messias war“.

¹⁸ Vgl. ebd. 480.

manifesten Königsherrschaft Gottes mit einer Mittlergestalt, die in besonderer Gottesnähe steht, kennzeichnet schon die frühjüdische Gesalbtenervartung,¹⁹ die sich deshalb auch in dieser Hinsicht für die Deutung der Person Jesu eignete.

Weil eine erst nachösterliche Übertragung des Messiasititels auf Jesus historisch unwahrscheinlich ist – der Messiasititel eignet sich nicht dafür, „ein auf Kreuz und Auferstehung zielendes Leben zu interpretieren“²⁰ –, liegt es nahe, mit einer vorösterlichen Anwendung messianischer Erwartungen auf Jesus und einer Auseinandersetzung Jesu mit denselben zu rechnen.

Es kann nicht überraschen, daß Jesus selbst zu seinen Lebzeiten mit messianischen Heilserwartungen der verschiedenen Couleur konfrontiert wurde – auch in seinem eigenen Jüngerkreis.²¹ Diesen begegnete er wahrscheinlich mit einigen Reserven, weil sie allesamt in der Gefahr standen, ihn von seiner ureigenen Sendung und Erfüllung des Willens Gottes zu entfremden. Die zur Verfügung stehenden messianischen Heilserwartungen wurden durch Jesus eben nicht einfach ‚erfüllt‘.

3. Jesus Christus als hermeneutische und theologische Provokation

Jesus von Nazaret ist eine Provokation.²² Wenn es stimmt, daß Jesus „der Mann (ist), der alle Schemen sprengt“²³ (*Eduard Schweizer*), dann stehen wir vor einer erheblichen hermeneutischen Aufgabe: der *Versprachlichung* bzw. „Vertextung des Jesusphänomens“²⁴ (*Otto Schwankl*). Wie ist es möglich, diesen Jesus von Nazaret, der sich mitsamt seiner Botschaft vorhandenen Kategorisierungen *entzieht*, zu benennen, zu deuten und zu beschreiben? Faktisch läßt sich im NT beobachten, daß Jesus „nach kurzer Wirksamkeit die höchsten verfügbaren Kategorien des zeitgenössischen Denkens ... auf sich gezogen hat“.²⁵ In welchem Verhältnis aber ste-

¹⁹ Vgl. *Schreiber*, *Gesalbter*, 495f.

²⁰ Vgl. *Theißen - Merz*, *Jesus*, 469.

²¹ Vgl. ebd. 467-469.

²² Vgl. auch das mit „Provokation“ überschriebene Teilkapitel von „4 Der Sohn und sein irdisches Wirken“ bei *Karrer*, *Jesus Christus*, 263-279.

²³ Vgl. *Schweizer*, *Jesus Christus*, 18. In diesem Sinne auch *Frey*, *Jesus*, 323.

²⁴ *Schwankl*, *Christologie*, [19].

²⁵ Vgl. *Hofrichter*, Im Anfang war der „Johannesprolog“. Das urchristliche Logosbekenntnis – die Basis neutestamentlicher und gnostischer Theologie (BU 17), Regensburg 1986, 366; zitiert auch bei O. Schwankl, *Christologie*, [19].

hen der irdische Jesus und der verkündigte Christus des Glaubens? An dieser Grundfrage entzündeten sich verständlicherweise kontroverse Diskussionen.²⁶ Die urchristlichen Osterbegegnungen, deren Echo wir in den Osterevangelien und bei Paulus lesen können, haben sicher eine katalysatorische Wirkung kaum zu überschätzenden Ausmaßes gehabt.²⁷

Hans Weder sieht m. E. treffend, daß das Christusereignis „zu denken gibt“.²⁸ Es provoziert insbesondere zu einer Verhältnisbestimmung von Jesus und Gott, in neutestamentlicher Sprache: von Sohn und Vater. Gerade dieser Aspekt markiert die brisante Herausforderung der christologischen Reflexion zu allen Zeiten: Die Nähe und geradezu intime Verbundenheit zwischen Vater und Sohn im Sinne des neutestamentlichen Ursprungszeugnisses auszusagen, ohne einem Bruch mit dem monotheistischen Credo Israels und Jesu von Nazaret selbst bzw. der Blasphemie anheimzufallen. An dieser „sprachlichen und hermeneutischen Pionierarbeit“²⁹ ist das gesamte Urchristentum beteiligt.³⁰

Bei und in allen zeit- und gemeindegeschichtlichen Verortungen urchristlicher theologischer Reflexion gilt, daß Jesus selbst, seine Botschaft und seine Person, kaum je erschöpfend einzuholen ist. Der „Überschuß der Gestalt Jesu“³¹ (um noch einmal *Otto Schwankl* zu zitieren) treibt die christologische Reflexion je neu voran. Neben der Botschaft und dem Sendungsanspruch Jesu gehören zu den treibenden

²⁶ Vgl. hierzu die instruktiven Ausführungen von *Frey*, *Jesus*, (Lit.).

²⁷ Vgl. ebd. 324: „Die Entwicklung der urchristlichen Christologie lässt sich verstehen als ein immenser theologischer Sprachgewinn, der sich wesentlich aus den Traditionen des antiken Judentums speist und auf einer doppelten Grundlage beruht: der gedeuteten Ostererfahrung und der Erinnerung an das Wirken und das Geschick Jesu von Nazareth.“

²⁸ Für H. Weder legt die Geschichte des *JohEv* „Zeugnis ab von der fortschreitenden Reflexion, welche der Glaube in der christlichen Gemeinde ausgelöst hat“ (*Weder*, *Asymmetrie*, 437). Weders Intention ist es zu zeigen, „dass johanneische Theologie verstanden werden kann als ein Vorgang des Nachdenkens, in welchem entfaltet wird, was der christliche Glaube zu denken gibt. Auffallend ist dabei, dass nicht die Konfrontation mit dem Früheren gesucht wird ..., sondern dass das Frühere so ins Neue gewendet wird, dass sein Recht gerade nicht bestritten, sondern für die Deutung fruchtbar gemacht wird“ (ebd. 464).

²⁹ *Schwankl*, *Christologie*, [15].

³⁰ In diesem Sinne auch *Luz*, *Christusmythos*, 1250. U. Luz bespricht hier die Position von G. Theißen, *Religion*, 47-70, und führt die nachösterliche Christologie noch konsequenter als Theißen auf Ansätze beim vorösterlichen Jesus zurück. Insgesamt votiert Luz in Auseinandersetzung mit Theißen für eine „Öffnung“ des erzählten Christusmythos „zur Geschichte“ (1254).

³¹ *Schwankl*, *Christologie*, [19].

und provozierenden Faktoren der Tod Jesu selbst, die Deutung des Todes Jesu, die Auferstehung und Erhöhung Jesu sowie die Frage nach dem Verhältnis zwischen Jesus Christus und seinem Gott. Dieser Prozeß durchzieht das gesamte Neue Testament und ist auch im NT selbst nicht abgeschlossen: Dies zeigt beispielsweise die metaphorische Christologie des JohEv (vgl. nur die prädikativen Ich-bin-Worte Jesu; vgl. 4.3.).

Ein zentraler Sitz im Leben der urchristlichen Bekenntnisbildung ist der Gottesdienst der frühen Christen³²: Larry W. Hurtado, Neutestamentler in Edinburgh, hat sich in mehreren Veröffentlichungen intensiv und überzeugend mit der frühen und frühesten Verehrung bzw. Anrufung und Anbetung Jesu Christi im Urchristentum beschäftigt – unter dem Signet „devotion to Jesus“ (dazu zählen u.a.: das Gebet; die Anrufung und das Bekenntnis zu Jesus; die Taufe auf den Namen Jesu; die Feier des Herrenmahls; Christus-Lieder).³³ Seine jüngste umfangreiche Monographie „Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity“ (Grand Rapids – Cambridge 2003) stellt erneut heraus, daß es schon sehr früh im Urchristentum eine hohe Christologie (Präexistenz Jesu; Jesusanrede als Kyrios; exklusive Gottessohnschaft Jesu; Gottzugehörigkeit Jesu) gegeben hat, die sich – entgegen anderen Annahmen – nicht in kleinen evolutiven Schritten entfaltet hat, sondern in einer Art Explosion von Statten gegangen sei.³⁴ „But a veritable explosion of devotion to Jesus took place so early, and was so widespread by the time of his (Paul) Gentile mission, that in the main christological beliefs and devotional practices that he advocated, Paul was not an innovator but a transmitter of tradition“.³⁵

Religionsgeschichtlich gibt es zur urchristlichen Christologie nach der Überzeugung von L. W. Hurtado (auch im zeitgenössischen Frühjudentum) keine Analogien – weder für die Geschwindigkeit noch für die Intensität bzw. die tatsächliche Zuordnung des Auferstandenen zu Gott – eine Zuordnung, die den angestammten, jüdischen Monotheismus jedoch gerade nicht sprengen wollte.³⁶ Im deutlichen Wi-

³² Vgl. dazu jetzt die Studie von Wick, Gottesdienste.

³³ Vgl. Hurtado, One God; ders., Christ-Devotion; ders., Opposition; ders., Shape; ders., Lord Jesus Christ; vgl. auch Bauckham, Monotheism; C. C. Newman et al. (Ed.), The Jewish Roots.

³⁴ Vgl. Hurtado, Lord Jesus Christ, 2 (et passim).

³⁵ Ebd. 216 ; vgl. ebd.: "In short, the most influential and momentous developments in devotion to Jesus took place in early circles of Judean believers. To their convictions and the fundamental pattern of their piety all subsequent forms of Christianity are debtors."

³⁶ Vgl. ebd. 2f.7 et passim.

derspruch zu der klassischen, wirkungsgeschichtlich einflussreichen Studien von Wilhelm Bousset „Kyrios Christos“³⁷ (1. Auflage 1913) leitet Hurtado die christologische Bekenntnisbildung nicht religionsgeschichtlich aus hellenistischen Einflüssen – mithin als eine Art Synkretismus -, sondern weithin aus innerchristlichen Einflussfaktoren ab.

Als treibende Kräfte („forces and factors“) für die überraschend schnell einsetzende gottesdienstliche Verehrung Jesu benennt Hurtado ausdrücklich:

(1.) die Anerkennung und Verteidigung des exklusiven jüdischen Monotheismus (christlicher Glaube als binitarische Variante des exklusiven Monotheismus):

„... there are two distinguishable figures (God and Jesus), but they are posited in a relation to each other that seems intended to avoid a ditheism of two gods, and the devotional practise shows a similar concern (e.g., prayer characteristically offered to God *through/in the name of* Jesus)“.³⁸ Das NT hält an einer asymmetrischen Zuordnung zwischen Gott und Jesus fest: „Jesus functions as God’s principle agent, Jesus’ revelatory and redemptive actions consistently portrayed as done on God’s authority, as expressions of God’s will, and as serving God’s purposes and glory“.³⁹

(2.) das polarisierende Wirken des historischen Jesus, das sich in der polarisierenden Deutung der Identität Jesu spiegelt;⁴⁰

(3.) die Glaubenserfahrungen der ersten Christen (Geistererfahrungen; Erfahrungen mit dem Auferstandenen)⁴¹ und

(4.) die Begegnung und Auseinandersetzung mit der religiösen Umwelt des frühen Christentums insbesondere auch mit jüdischer Polemik gegen christliche Bekenntnisse.

Zugleich wendet sich Hurtado grundsätzlich gegen die auf David Friedrich Strauss zurückgehende These: „Die wahre Kritik des Dogmas ist die Geschichte.“⁴²

³⁷ Vgl. Bousset, *Kyrios Christos*. Zur direkten Kritik an Boussets Position vgl. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 19-24.

³⁸ Ebd. 53.

³⁹ Ebd. 53.

⁴⁰ Vgl. ebd. 53-64.

⁴¹ Vgl. ebd. 64-78; vgl. *ders.*, *Experience*.

⁴² Vgl. *Strauss*, *Glaubenslehre*.

Hier erkennt er – m. E. mit Recht – eine falsche Alternative von Geschichte und Glaubensbekenntnis bzw. Offenbarung: „There is no obvious reason why, in principle, divine revelations could not come through thoroughly historical processes involving people and events of particular times and places and conditioned by particular cultures“.⁴³

4. Christologie und Christologien im Neuen Testament

Gottes endzeitliche Offenbarung in Jesus Christus – dies ist das zentrale Thema nahezu aller neutestamentlichen Schriften. Entwickelt und eingebunden werden die jeweiligen christologischen Zeugnisse und Reflexionen in je unterscheidbaren theologischen Koordinatensystemen, inhaltlichen und pragmatischen Intentionen und sozialen, ekklesiologischen und politischen Kontexten.⁴⁴ Im Folgenden werden drei christologische Zeugnisse in knappen Aufrissen vorgestellt:

4.1. Paulus von Tarsus⁴⁵

Im Leben und in der Person des Paulus aus Tarsus, in etwa ein Altersgenosse Jesu von Nazaret, treffen jüdisch-pharisäische Schriftgelehrtheit und hoher existentieller Glaubenseinsatz, hellenistische Bildung und Kultur sowie seine Berufung zum christlichen Völkerapostel zusammen. Er ist der erste hochkarätige Theologe des Christentums, bei dem Biographie und Theologie, die persönliche Berufung durch den Auferstandenen und konfliktreiche Missionsarbeit eine unlösbare Einheit eingehen. Seine Briefe sind die ältesten erhaltenen schriftlichen Zeugnisse des Christentums überhaupt. In ihnen spiegelt sich für jeden aufmerksamen Leser die seine Existenz bzw. sein Selbstverständnis als gesetzeseifriger Pharisäer umstürzende „Offenbarung“ (vgl. Gal 1,16) bzw. „Erkenntnis“ (vgl. Phil 3,7-11) Jesu Christi. Die Wende vom Christenverfolger zum Christusverkünder und Heidenapostel hängt für Paulus zutiefst an der ihm in seiner Berufung zuteil gewordenen Offenbarungserkenntnis: Gott selbst wendet sich aller menschlichen Weisheit zum

⁴³ *Hurtado*, Lord Jesus Christ, 8.

⁴⁴ Auf eine systematische bibeltheologische Durchdringung der Unterschiede und der Einheit der neutestamentlichen Christologien zielt die Theologie des Neuen Testaments von *Thüsing*, Theologien.

⁴⁵ Zur paulinischen Christologie vgl. weiterführend *Scholtissek*, Christologie; *Kertelge*, Christologie; *Backhaus*, Mitteilhaber, 46-71); *Schnelle – Söding*, Paulinische Christologie.

Trotz in Jesus Christus, dem auferweckten Gekreuzigten, seinem Volk und allen Menschen endzeitlich-rettend zu.

(1) Die für Paulus unlösbar miteinander verbundenen und sich wechselseitig interpretierenden Hoheitstitel *Christus*, *Kyrios*, *Soter* und *Sohn Gottes* artikulieren gemeinsam, „daß er und kein anderer Inhalt und Träger des von Gott an der Welt vollbrachten Heiles ist“ (*Günter Bornkamm*). Paulus setzt die Einheit der Person Jesu Christi, die Selbigkeit des präexistenten, des irdischen und des durch die Auferweckung an die Seite Gottes erhöhten Jesus Christus voraus (vgl. Phil 2,6-11) und bezieht die verschiedenen Hoheitstitel auf diesen einen Jesus Christus (vgl. Röm 1,3-4). Auch der irdische Jesus gehört konstitutiv in das paulinische Christusbild (vgl. Gal 4,4-5; Phil 2,6-8; Röm 1,3-4; 8,3; 9,5; 15,7-9).⁴⁶

Wie sehr schon die frühesten Bekenntnisaussagen, für die ein gottesdienstlicher Gebrauch und eine liturgische Prägung mit hoher Wahrscheinlichkeit anzunehmen ist, eine hohe Christologie beinhalten, zeigt die vorpaulinische Übertragung der in der Septuaginta oft für Gott verwendeten Bezeichnung *Kyrios* auf den auferweckten und erhöhten Jesus. Der Philipperbriefhymnus⁴⁷ endet mit dem Ausblick auf die universale Doxologie: „... und jede Zunge wird bekennen: *Kyrios* (ist) Jesus Christus zur Ehre Gottes des Vaters“ (Phil 2,11). Bei Paulus findet sich diese ursprüngliche Akklamation „*Kyrios* (ist) Jesus Christus“ wiederholt (Röm 1,5.7; 5,1.11; 1 Kor 8,6; vgl. 2 Kor 4,5: „wir verkündigen nicht uns selbst, sondern Jesus Christus als *Kyrios*“).

Paulus steht und stellt sich bei aller betonten Unabhängigkeit seiner Berufung und seines Apostolats *in die frühe urchristliche Glaubensverkündigung*, die ihm in seiner vorchristlichen Zeit als Verfolger der Christen, in den weniger bekannten Jahren nach seiner Berufung, in Jerusalem und über Jahre hinweg in Antiochien immer tiefer vertraut wurde. Paulus „überliefert“ den von ihm neu gegründeten, mehrheitlich heidenchristlichen Gemeinden die Lehre, die er selbst „auch empfangen hat“ (1 Kor 11,23; 15,3). Aus den frühen urchristlichen Bekenntnisformeln ragt insbesondere die stellvertretende Sterbeaussage hervor:

1 Kor 15,3 Ich habe euch nämlich als erstes überliefert,
was auch ich empfangen habe:

⁴⁶ Vgl. dazu *Scholtissek*, Frau.

⁴⁷ Zur neuesten Diskussion um die Gattung ‚Hymnus‘ und ihre Anwendbarkeit auf Phil 2,6-11 sowie um die Infragestellung der Existenz eines vorpaulinischen Hymnus in Phil 2,6-11 vgl. *Brucker*, ‚Christushymnen‘.

- daß Christus gestorben ist für unsere Sünden gemäß den Schriften,
 15,4 und daß er begraben wurde,
 und daß er auferweckt wurde am dritten Tag gemäß den Schriften,
 15,5 und daß er erschien dem Kephas, danach den Zwölfen ...“

Am Anfang der urchristlichen Bekenntnisbildung steht der jüdische Hoheitstitel Christus, der hier als Name und als Titel für Jesus verwendet wird.

Inhaltlich bestimmt wird der Christustitel zunächst durch die Aussage in 1 Kor 15,3c: „gestorben für unsere Sünden gemäß den Schriften“, dann folgen symmetrisch zugeordnet die Aussagen über das Begräbnis, die Auferweckung und die Erscheinung *des Christus* vor Petrus und den Zwölfen. In dieser vorpaulinischen Tradition ist die spezifisch christliche Deutung der Messianität Jesu, die zeitgenössischen Messiaserwartungen zuwiderläuft, in dichter Sprache festgehalten: Jesus, der Messias, hat gerade in Erfüllung seiner messianischen Sendung gelitten, er ist stellvertretend „für unsere Sünden“ (wegen unserer Sünden, an unserer Stelle und uns zugute) gestorben und wirklich begraben worden. In der paulinischen Herrenmahlsüberlieferung, für die sich der Apostel sogar darauf beruft, sie „vom Herrn (*kyrios*) empfangen“ zu haben (1 Kor 11,23), findet sich ebenfalls die Stellvertretungsaussage: „Dies ist mein Leib, der für euch (hingegen) gegeben wird“ (1 Kor 11,24). Das stellvertretende Eintreten „für uns“ wird durch die Auferweckung und Erhöhung Christi Jesu an die Seite Gottes zur bleibend-fortdauernden Wirklichkeit (Röm 8,34; vgl. 2 Kor 5,14-15).

Der aus der Verlorenheit der Sündenverstrickung rettende Tod des Messias Jesus wie auch seine Auferstehung von den Toten „am dritten Tag“ werden in dieser Glaubensformel ausdrücklich als in den Schriften bezeugt gedeutet (vgl. die Wiederholung: „gemäß den Schriften“). Der Plural „den Schriften“ weist darauf hin, daß nicht nur die eine oder andere Einzelstelle im Blick ist (z. B. Jes 52,13-53,12; Ps 22; 68), sondern der gesamte Richtungssinn „der Schriften“ in Anspruch genommen wird (vgl. 2 Kor 1,19-20). 1 Kor 15,3-5 beinhaltet in nuce christologische und soteriologische Aussagen, die Paulus in seiner in den Gemeindef Konflikten gereiften Theologie entfaltet (vgl. hier den Streit um die Auferstehung der Toten in 1 Kor 15,1-58).

Das „Sterben Christi für uns (bzw. unsere Sünden)“ ist zusammen mit der Verkündigung der Auferweckung Jesu von den Toten die soteriologische Basisaussage des frühesten Christentums, in der der Christustitel mit der Deutung des Todes Jesu

als stellvertretend-sühnendes Eintreten signifikant vermittelt ist (vgl. 1 Thess 5,9-10; 1 Kor 8,11; 2 Kor 5,14-15; Gal 2,21; Röm 5,6-8; 14,9).

Die Verwendung des Doppelnamens „Jesus Christus“ läßt wichtige Schlußfolgerungen zu: So sehr der Doppelname durch die häufige Verwendung eine gewisse Selbständigkeit gewinnt, die titulare Bedeutung von *christos* schleift sich bei Paulus nicht ab.⁴⁸ Darauf weisen schon die Verwendung des bestimmten Artikels „der Christus“ (Röm 8,35; 9,3-5; 15,1-5.7-8; 1 Kor 12,12; 2 Kor 1,5; 12,9; Phil 3,18), die Kurzform „Christus“ (Röm 10,17; 1 Kor 11,3; 12,27; Gal 3,27; Phil 1,29) und die häufige umgekehrte Schreibweise des Doppelnamens bei Paulus (vgl. „Christus Jesus“ u.a. in: 1 Kor 1,1; 2 Kor 1,1) hin. Auch eine Aufteilung des Namens „Jesus“ für den Irdischen und des Namens „Christus“ für den auferweckten Erhöhten ist nicht erkennbar. Paulus geht es immer um den einen endzeitlichen Heilsbringer Gottes. Es verwundert deshalb auch nicht, daß Paulus den Titel und Namen Christus in nahezu allen theologischen Zusammenhängen verwendet. Seit seiner Christusoffenbarung (Gal 1,15-16; Phil 3,7-11; 1 Kor 15,1-11; 2 Kor 5,16) erkennt Paulus in dem Juden Jesus den Israel verheißenen davidischen Messias (Gal 4,4-5; Röm 1,3-4; Röm 9,5; 15,7-9): „Christus ist zum Diener der Beschneidung geworden um der Wahrheit Gottes willen, um zu bekräftigen die Verheißungen an die Väter“ (Röm 15,8). Bei aller inhaltlichen Neubestimmung des Mes-siasprädikates hält Paulus klar daran fest, daß dieser Jesus der in den Heiligen Schriften Israels verheißene Messias aus Israel ist, der sich in seiner Sendung und seinem Geschick als Messias für Israel und für alle Völker offenbart.

Für Paulus bleiben Israel und die christliche Ekklesia wechselseitig aufeinander verwiesen, auch und gerade da, wo sie der Glaube an Jesus, den Christus, trennt (Röm 9-11). „Der Retter aus Zion“ wird „ganz Israel“ bei seinem Kommen erretten (Röm 11,26-27) – Paulus umschreibt damit offensichtlich die Wiederkunft Jesu Christi.⁴⁹

(2) Die paulinische Theologie ist in ihrem Kern Kreuzestheologie: Die innere Achse der paulinischen Christologie ist das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem

⁴⁸ Vgl. Karrer, Gesalbte, 48-57; Schreiber, Gesalbter, 405f.

⁴⁹ Vgl. Karrer, M., Jesus Christus, 157: Christen können nicht umhin, „den kommenden, für Israel bereitstehenden, von uns hörend zu bekennenden Messias mit dem gekommenen christlich geglaubten Christus zu identifizieren.“

Gekreuzigten und Auferweckten. Gott offenbart sich endzeitlich in der „Torheit des Kreuzes“, um die „Weisheit der Welt zunichte zu machen“. Paulus formuliert und proklamiert sehr bewußt: „Wir aber verkünden Christus, den Gekreuzigten, für Juden ein Skandal, für Heiden eine Torheit“ (1 Kor 1,18-25; vgl. Gal 3,1.13; Phil 2,8). Er sieht das Grundparadox seines neuen christlichen Glaubens darin, daß Gottes Kraft sich gerade im gekreuzigten, gestorbenen und auferweckten Jesus Christus erweist „für alle, die gerettet werden“ (1 Kor 1,18). Paradoxerweise ist es gerade der Kreuzestod Jesu - nach jüdischem Verständnis Ausweis des Gottesfluches (vgl. Dtn 21,22-23; 11 Q19 LXIV,9-13), nach römischem Empfinden Signum äußerster Erniedrigung und Demütigung (vgl. Cicero, Pro Rabirio 5,16; Plinius d. J., Ep. X 96,8) -, der in der paulinischen Verkündigung zum Ort der heilschaffenden Gottesoffenbarung erklärt wird.

Paulus entfaltet diese Sicht zu Beginn des 1. Korintherbriefes (1 Kor 1,18-25), um von dieser Basis ausgehend die innergemeindlichen Konflikte angehen zu können. Indem Paulus den Kreuzestod Jesu als Ausweis göttlicher Weisheit bezeichnet, stellt er kulturelle Plausibilitäten seiner Umwelt auf den Kopf. „Die am Kreuz konstituierte Weisheit Gottes ist die Krisis aller weltlichen und menschlichen Weisheit. ... Gerade die Paradoxie des Kreuzes macht deutlich, daß Gott nicht den Bedingungen der Menschen gehorcht und nicht zu Bedingungen menschlicher Weisheit zu erreichen ist“.⁵⁰

Gleichwohl kann Paulus zur Deutung des Kreuzes als Heilsgeschehen die biblischen Konzeptionen der Stellvertretung und der Sühne aufgreifen (vgl. das vierte Gottesknechtslied in Jes 53) und diese noch zuspitzen: „Christus hat uns vom Fluch des Gesetzes freigekauft, indem er für uns zum Fluch geworden ist; denn es steht in der Schrift: ‚Verflucht ist jeder, der am Pfahl hängt‘“ (Gal 3,13). Und: „Er hat den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden“ (2 Kor 5,21). Der Gekreuzigte stirbt nach Paulus nicht nur an unserer Stelle (pro nobis), sondern auch als alter ego: Er ist für uns „zum Fluch geworden“, Gott hat ihn „für uns zur Sühne gemacht“. Weil Christus für uns in unsere sündige Existenz eintritt, können wir durch ihn „gerecht werden“ vor Gott. Am Kreuz werden für Paulus Gottes universale Gerechtigkeit (Röm 3,21-26), Gottes Gnade (Röm 3,24) und Liebe (Röm 5,8) offenbar.

An diesem christologischen Grundparadox des Kreuzes partizipieren der Apostel und letztlich alle Glaubenden: In ihrem Leben zeigen sich spannungsvoll zu-

⁵⁰ Vgl. *Merklein*, Paradox, hier 291f.

sammengebunden Leiden und Trost, Bedrängnis und Freude, Schmähung und Lob, Tod und Leben, Sünde und Gnade, Gegenwart und Zukunft, das Gegeneinander von Fleisch und Geist (vgl. 1 Kor 4,9-13; 2 Kor 1,3-11; 4,7-12; 6,8-10; 11,21-12,10; Phil 3,7-11).

(3) Charakteristisch für die paulinische Christologie sind die präpositionalen Wendungen: „mit Christus“; „durch Christus“, „in Christus“, die die Heilssituation der Glaubenden beschreiben. Dieser *paulinischen Christologie und Soteriologie der Präpositionen* liegt die Vorstellung der Teilhabe an der Person Jesu (an seiner Sendung, seinem Geschick und seiner Auferweckung) zugrunde. Die *partizipatorische Christologie und Soteriologie* des Paulus läßt sich an seiner Tauftheologie erhellen (vgl. Gal 3,27-28; Röm 6,1-14; 2 Kor 1,21-22):

- Röm 6,3 Oder wißt ihr nicht,
 daß wir, welche wir getauft wurden auf Christus Jesus,
 auf seinen Tod getauft wurden?
- 6,4 Wir wurden also *mit ihm begraben* durch die Taufe auf seinen
 Tod,
 damit, wie Christus von den Toten auferweckt wurde
 durch die Herrlichkeit des Vaters,
 so auch wir in der Neuheit des Lebens wandeln.
- 6,5 Wenn wir nämlich verbunden sind mit der Gleichgestalt seines
 Todes,
 werden wir es auch mit der (Gleichgestalt seiner) Auferstehung
 sein,
- 6,6 dieses wissend,
 daß unser alter Mensch *mitgekreuzigt wurde*,
 damit vernichtet wird der (von der) Sünde (bestimmte) Leib.
- 6,8 Wenn wir aber zusammen *mit Christus gestorben* sind,
 glauben wir,
 daß wir auch zusammen *mit ihm leben werden*.

Paulus deutet die Taufe „auf Jesus Christus“, die „Salbung“, „Versiegelung“ und Geistbegabung der Christen (= der „Gesalbten“) durch Gott (2 Kor 1,21-22), als „*Mitbegrabenwerden*“ bzw. „*Mitgekreuzigtwerden*“ mit Christus, dem ein eschatologisch neues „Leben *mit Christus*“ in der Gegenwart (Röm 6,4c) und in der Zukunft (6,8c) folgt (vgl. die Weiterführungen in Kol 2,12-14; 3,1-4; Eph 2,5-6). Die erfüllte Endzeit deutet er konsequent als vollkommene Gemeinschaft „mit“ dem Kyrios Jesus Christus (1 Thess 4,17; 5,10; Phil 1,23; 3,20-21).

Die soteriologische Christologie des Paulus entfaltet sich in der spezifisch paulinischen Adam-Christus-Typologie, die die Menschheit als ganze umgreifende Reichweite des Christuserignisses herausstellt: „Denn da durch einen Menschen der Tod (kam), (so) auch durch einen Menschen die Auferstehung der Toten. Denn wie *in Adam* alle sterben, so werden auch *in Christus* alle lebendig gemacht werden“ (1 Kor 15,21-22; vgl. Röm 5,12-21).

Der Wirkgrund für die Heilssituation der Getauften ist Gottes Handeln „*durch Jesus Christus*“ (vgl. 1 Kor 8,6; 2 Kor 1,5). Für die Gegenwart der Glaubenden entfaltet Paulus die Teilhabe der Christen an Jesus Christus eucharistietheologisch und ekklesiologisch in den Leib-Christi-Aussagen (1 Kor 6,15; 10,16-17; 12,12-27) und soteriologisch, ekklesiologisch und ethisch in den Immanenz-Aussagen: „Wenn jemand in Christus ist, (ist er) neue Schöpfung“ (2 Kor 5,17; vgl. 1 Kor 1,2.30; Gal 3,27-28; Röm 6,11.23; 8,1-2; 8,39; Phil 4,21 u.ö.). Seltener verwendet Paulus auch die reziproke Immanenz-Aussage: „Christus in mir/in uns“ (Gal 2,20; 4,19; 2 Kor 13,3.5; Röm 8,10).

4.2. Das Evangelium nach Markus⁵¹

Markus eröffnet sein Evangelium mit der programmatischen Überschrift: „Anfang des Evangeliums Jesu Christi, des Sohnes Gottes“ (1,1). Der hier schon in den Eigennamen aufgenommene Titel *Christus* trägt hoheitliche Bedeutung. Der Evangelist kann die Vertrautheit seiner Adressaten mit diesem Doppelnamen voraussetzen. Die sich anschließende (und textkritisch wohl ursprüngliche) Apposition „des Sohnes Gottes“ ist eine hinzutretende Deutung der Identität Jesu, dessen Evangelium im folgenden ausführlich vorgestellt wird. Das gesamte Evangelium wird zeigen, in welchem Sinne Jesus der „Christus“ bzw. der „Sohn Gottes“ ist. Schon von dieser Überschrift her wird die Absicht des Evangelisten erkennbar: Markus setzt sein Bekenntnis zur Messianität Jesu voraus, zugleich möchte er dieses urchristliche Bekenntnis im Gesamt seiner erzählerischen Linienführung inhaltlich entfalten und zur katechetischen Darstellung bringen. Dazu gehören ausweislich des Prologes 1,1-15 die heilsgeschichtliche Verankerung des Auftretens Jesu von Nazaret (vgl. das Mischzitat 1,2-3 aus Ex 23,20; Mal 3,1; Jes 40,3) und die Fülle der Schriftzitate bzw. -anspielungen in 1,1-15, seine Ankündigung und Präfiguration durch den Täufer, dessen Botschaft und Geschick (1,4-8.14), die Taufe und Geistbegabung Jesu, seine himmlische Legitimation und seine Ver-

⁵¹ Zur mk Christologie vgl. *Scholtissek*, Vollmacht (Lit.); *ders.*, Sohn Gottes.

suchung sowie seine programmatische Auftaktverkündigung, in der sich Jesus als endzeitlicher Freudenbote (vgl. Jes 52,7; 61,1-12), als Bote des „Evangeliums Gottes“ (Mk 1,9-15) erweist.

Schon in dieser feinsinnig gewobenen Komposition des Prologes wird die Erzählkunst und Leserführung des Evangelisten erkennbar, die insgesamt darauf zielt, in der gedeuteten Erzählung des „Anfangs des Evangeliums“ (1,1) die Person Jesu zu profilieren – als Christus und Sohn Gottes, der das Evangelium in seinem Leben verkündet und der in der Verkündigung seines Evangeliums durch den Evangelisten selbst zum Inhalt der Verkündigung wird. Das vollmächtige Wirken Jesu in Wort und Tat, das der Evangelist zunächst in 1,16-8,26 ausführlich schildert, bestimmt und füllt das markinische Verständnis der Messianität Jesu: Jesus von Nazaret erweist sich als der messianische Gottessohn, insofern er die herangenahte Königsherrschaft Gottes in seinem Wirken vollmächtig bezeugt: durch den Ruf in die Nachfolge (1,16-20; 2,14), durch seine vollmächtige Lehre in Wort und Tat (Mk 1,21-22.23-28), nämlich in den Streit- und Schulgesprächen (Mk 2,1-3,6; 3,20-35; 7,1-23; 8,14-21; 8,27-10,52), den Gleichnissen von der nahen und schon jetzt Platz greifenden Gottesherrschaft (4,1-34), durch seine die Schöpfung und Wunden der Menschheit heilenden und restituierenden Machttaten und Dämonenaustreibungen (vgl. Mk 7,37; Gen 1,31; Jes 35,5-6), durch die Zusage der Sündenvergebung und durch die endzeitlichen Zeichenhandlungen, bes. durch die Konstitution des Zwölferkreises, der seinen Anspruch auf die Sammlung ganz Israels dokumentiert. Der messianische Gottessohn und die herangenahte Königsherrschaft Gottes stehen in einer engen Vermittlungsrelation zueinander.⁵²

(2) Mit der programmatischen Jüngerbefragung und Jüngerkontroverse in 8,27-34 eröffnet Markus den zweiten Teil seines Evangeliums, der den Leidensweg Jesu als konstitutives Moment seiner messianischen Sendung darstellt und reflektiert (vgl. die Vorbereitungen in 1,14; 2,7; 3,6). Der Kontrast ist bewußt in aller Schärfe herausgearbeitet: Jesus selbst stellt hier zum ersten und einzigen Mal die Frage nach seiner Identität (8,27.29). Zuvor hatten das Volk bzw. die Jünger diese Frage gestellt (vgl. 1,27; 2,7; 4,41; 6,2-3). Anders als die Antworten aus dem Volk, die ihn mit dem wiedergekommenen Johannes den Täufer, Elija oder einen anderen der Propheten identifizieren möchten (8,28; vgl. schon 6,14-16), bekennt sich Petrus präzise zur Messianität Jesu: „Du bist der *Christus*“ (Mk 8,29). Das diesem Messiasbekenntnis folgende Schweigegebot Jesu weist das Bekenntnis nicht zu-

⁵² Vgl. dazu *ders.*, Sohn Gottes.

rück, sondern bindet seine öffentliche Proklamation an die Zeit nach der Auferstehung Jesu (8,30; vgl. 9,9).⁵³

In welchem Sinne Jesus der Christus ist, wird erst in der Tiefe erkennbar, wenn sein Leidensweg, seine Verwerfung und Verurteilung seitens der jüdischen Autoritäten, sein Tod und seine Auferstehung, als der von Gott selbst gewiesene Weg (vgl. Mk 8,31: „Der Menschensohn *muß* vieles leiden“; 14,36), wahr- und angenommen wird (im Gegenüber zu einer wie auch immer gearteten irdisch-politischen Messiaserwartung). Eben diesen Schritt verweigert Petrus unmittelbar nach seinem Bekenntnis und zieht sich deshalb den denkbar schärfsten Tadel Jesu zu (8,32-33). Diese Szene mit der sich anschließenden Aufforderung zur Kreuzesnachfolge (8,34-38) sowie die ‚Jüngerschule‘ auf dem ‚Weg‘ nach Jerusalem insgesamt (8,27-10,52) thematisieren den dienstbereiten, proexistenten ‚Weg des Messias‘ (vgl. die Zusammenfassung in 10,45), dem die Nachfolge seiner Jünger entsprechen muß (vgl. 9,33-50; 10,35-45).

Im Markusevangelium begegnet den Lesenden das sogenannte „Messiasgeheimnis“: Die Dämonen, die Geheilten und die Jünger werden von Jesus scharf aufgefordert, ihr Wissen nicht preiszugeben. Jesu Wirken und seine Identität sollen bis zur Auferstehung (Mk 9,9) geheim bleiben. Wilhelm Wrede wertete 1901 diese auffälligen Schweigegebote Jesu dahingehend aus, daß der Evangelist eine ursprünglich nichtmessianische Jesusüberlieferung geschickt messianisch übermalt habe. Tatsächlich ist jedoch mit einer viel komplexeren Entstehungsgeschichte der verschiedenen Schweigegebote Jesu zu rechnen. Auf der Ebene des MkEv geht es vor allem darum, den Bezug zur Auferweckung Jesu zu betonen: Wer Jesus wirklich ist, wird erst im Licht der Osterverkündigung und des Osterglaubens erkennbar. Das passionstheologische Gefälle seines Evangeliums dient dem Evangelisten nicht dazu, das irdische Leben Jesu mit einer unangemessenen Deutung zu überfremden, sondern die innere, sachgemäße Bezogenheit von Lebens- und Todesdienst Jesu (vgl. bes. 10,45) herauszuarbeiten.

Mit dem in messianischen Farben gezeichneten Einzug Jesu in Jerusalem (Mk 11,1-11; vgl. auch den Tempelprotest Jesu in 11,15-19 und den Bezug zu Sach 14,21) beginnt Markus die Darstellung der letzten Lebenstage Jesu. Der Empfang Jesu ist eines Königs würdig: Die Menschen huldigen ihm durch das Ausbreiten

⁵³ Bei Matthäus ist das Petrusbekenntnis erheblich ausgebaut: „Du bist der Christus, *der Sohn des lebendigen Gottes*“ (vgl. Mt 16,13-20, hier Vers 16; Lk 9,20 variiert noch einmal: „[Du bist] *der Christus Gottes*“). Das Schweigegebot Jesu an seine Jünger bezieht sich bei Mt ausdrücklich auf die Identität Jesu als „der Christus“ (16,20).

der Kleider (vgl. 2 Kön 9,13) und mit Büscheln und rufen aus: „Hosanna,⁵⁴ gepriesen sei der Kommende im Namen des Herrn! Gepriesen sei die kommende Königsherrschaft unseres Vaters David! Hosanna in den Höhen!“ (vgl. LXX Ps 117,25a.26a⁵⁵). Diesen Zeichen und Worten kontrastiert aussagekräftig das Reiten Jesu auf einem Fohlen (vgl. Sach 9,9-10). Der mittlere Vers des Zitates: „Gepriesen sei die kommende Königsherrschaft unseres Vaters David!“ ist biblisch nicht belegbar.⁵⁶ Er bringt hier jedoch nicht im Kontrast zur „Königsherrschaft Gottes“, die Jesus verkündet, die irrige, im Prozeß gegen Jesus geltend gemachte Deutung der Sendung Jesu als Wiederaufrichtung eines davidischen Königreiches zum Ausdruck.

In der Erzählung vom zeichenhaften Einzug Jesu in Jerusalem (Mk 11,1-11) kommt die für die gesamte Passionsgeschichte grundlegende Umkehrung und Neubestimmung messianischer Hoffnung zum Ausdruck: Jesus ‚erfüllt‘ seine messianische Sendung, er ‚erfüllt‘ messianische Hoffnungen, die sich auf ihn gerichtet haben, *sub contrario*: nicht als strahlender politisch-militärischer Anführer und König, nicht als Sieger über die römische Besatzungsmacht, sondern als Reiter auf einem gemeinen Esel, zugespitzt: als zu Unrecht zum Tode Verurteilter, als durch die Kreuzesstrafe in den Augen von Juden und Römern Verfluchter, als zum äußersten Gedemütigter (vgl. die Spottszenen).

Im Streitgespräch über die Frage nach der Davidsohnschaft des Messias (12,35-37; Mt 22,41-46; Lk 20,41-44) weist Jesus schriftgelehrt Ps 110,1 zitierend eine rein genealogisch verstandene Davidsohnschaft des Messias zurück. Auch mit der Warnung vor Christusprätendenten und Pseudopropheten (Mk 13,5-6⁵⁷.21-22 par) warnt Jesus vor zu kurz greifenden Identifikationen.

In beiden Verhören Jesu vor dem Hohenpriester (14,35-64) und vor Pilatus (15,1-15) steht seine messianische Identität im Mittelpunkt: Während der Hohenpriester in jüdischer Terminologie fragt („Bist du der *Christus*, der Sohn des Hoch-

⁵⁴ „Hosianna“ ist in biblischer Tradition eine an Jahwe gerichtete Bitte um Beistand (vgl. Ps 12,2; 20,10). „Im Hilferuf schwingt die Huldigung mit, die dem dargebracht wird, dem man Hilfe zutraut, z.B. dem König (2Sam 14,4; 2Kön 6,26)“ (Eckey, Markusevangelium, 284).

⁵⁵ Ps 118 gehört mit Pss 113-117 zu den Hallelsalmen, die zum Pascha- und Laubhüttenfest beim Einzug in Jerusalem gesungen wurden. Der Midrasch zu Ps 118 deutet ihn auf den Tag der messianischen Erlösung.

⁵⁶ Mt und Lk übernehmen diesen Vers bezeichnenderweise auch nicht.

⁵⁷ Mt 24,5 erweitert das mk „Ich bin (es)“ (Mk 13,6) zu: „Ich bin der Christus“.

gelobten?“) lautet die aus der Sicht eines römischen Statthalters entsprechende Frage des Pilatus: „Bist du der *König der Juden*?“. Jesus *bejaht* beide Fragen und macht sich dadurch in der Sicht des Hohenpriesters der Blasphemie, in der Sicht des Pilatus eines möglichen Staatsverbrechens schuldig.

In Mt 26,84 („Du hast es gesagt“) und Lk 22,67-68 („Wenn ich es euch sage, werdet ihr es nicht glauben. Wenn ich aber frage, werdet ihr nicht antworten“) klingen die Antworten Jesu ausweichend. Die Antwort Jesu auf die Pilatusfrage „Bist du der König der Juden?“, die in allen vier Evangelien identisch überliefert wird („Du sagst es“), ist offenkundig affirmativ gemeint.

Der Evangelist Markus gibt durch seine Erzählung zu erkennen, daß beide Blickweisen auf die Person Jesu unzutreffend sind: Jesus lästert weder Gott (vgl. Mk 2,1-12; 3,22-30), noch stellt er für den römischen Kaiser eine direkte machtpolitische Herausforderung dar (vgl. 12,13-17). Die wiederholte Frage des Pilatus „Wollt ihr, daß ich euch den König der Juden freigebe?“ (vgl. 15,9.12)⁵⁸, der Kreuzestitel: „Der König der Juden“ (15,26) und die Spottszene am Kreuz (15,16-20.29-32) zeigen, daß der politisch interessierte Vorwurf gegen Jesus unzutreffend ist. Den Spottszene beim Kreuz (Mk 15,16-20c.29-32 parr) eignet eine ironisch-tragische Hintergründigkeit: Indem eine bestimmte Messiaskonzeption (die des mit übergroßer irdischer Macht ausgestatteten, sich militärisch durchsetzenden Königs) am Kreuz Jesu scheitert, entsteht Platz für ein neues Verständnis der Messianität Jesu: Gerade hier, im Durchhalten seiner Sendung am Ort der äußersten Gottverlassenheit (15,34; vgl. Ps 22,2), offenbart sich die Messianität und Gottessohnschaft Jesu (vgl. 15,39). In äußerster Zuspitzung bringen diese Spottszene, die die Kreuzigung Jesu in 15,20d-28 rahmen (!), die Botschaft des Evangelisten zum Ausdruck: Der als „König der Juden“ (so die heidnische Soldateska; 15,18) bzw. als „der Christus, der König Israels“ (so die Hohenpriester und Schriftgelehrten; 15,32⁵⁹) Verspottete ist in Wahrheit genau der, als den ihn seine Gegner verhöhnern. Ohne es zu wollen und zu begreifen, bringt auch Pilatus mit dem von ihm gewählten *titulus crucis* „Der König der Juden“ (15,26) eben dies zum Ausdruck.⁶⁰ Diese Szenen wollen nicht einfach antijüdisch oder antirömisch interpretiert wer-

⁵⁸ Mt 27,17.22 variiert: „Wen wollt ihr, soll ich euch freilassen: Barabbas oder Jesus, der Christus genannt wird?“

⁵⁹ Mt 27,42-43 läßt den Christustitel aus, fügt jedoch den Anspruch Jesu hinzu, Sohn Gottes zu sein; Lk 23,35 formuliert: „wenn dieser der Christus Gottes ist, der Erwählte“.

⁶⁰ Schnackenburg meint allerdings, der Titel „König der Juden“ sei im Sinne des Markus und Matthäus ungeeignet, die Würde Jesu Christi auszudrücken; vgl. *ders.*, Person, 75f.124f.

den. Der Evangelist Markus weiß sehr genau darum, wie weit der Weg ist und sein kann, in diesem Leidensgeschick Jesu den Willen und Weg Gottes zu erkennen. Vorüberlich scheitern alle Jünger daran (8,27-10,52; 14,50-52); Petrus spielt bei diesem Scheitern eine prominente Rolle (8,31-38; 14,54.66-72).

Gerade durch diese zu kurz greifenden Vorwürfe und Mißverständnisse hindurch und nicht zuletzt durch die Verkündigung der Auferweckung „des Gekreuzigten“ durch Gott am leeren Grab (16,6) werden die aufmerksamen Leser und Hörer der Markuspassion zu der Botschaft geführt, daß Jesus auf diesem Leidensweg (in dem Verlust und Verrat seiner Jünger [14,50-52.54.66-72], in der Verkenning und Verspottung, in der Verwerfung und Verurteilung, in seiner Kreuzigung) entgegen allem Anschein „der Christus, der Sohn des Hochgelobten“ bzw. „der König Israels“ ist. Erstmals und einmalig bekennt Jesus sich öffentlich zu seiner Messiaswürde zu genau dem Zeitpunkt, wo ein Mißverständnis nicht mehr möglich ist.

Zusammenfassend: Das Markusevangelium erweist sich in seiner gesamten Anlage und erzählerischen Komposition als ein *katechetisches Lehrbuch*, das die messianische Identität Jesu nicht einfach nur als solche verkündet, sondern sie ausgehend vom irdischen Leben Jesu und seinem Leidensgeschick im Kontrast zu anderen, auch im Jüngerkreis Jesu konkurrierenden Messiaskonzeptionen inhaltlich profiliert. Für Markus ist Jesus von Nazaret „der Christus, der König Israels“, der sein Volk im Zeichen der nahen Gottesherrschaft sammeln will. Deshalb erzählt der Evangelist mit viel Geschick seine Sendung von Gott, sein heilendes und befreiendes Wirken in vollmächtigem Wort und vollmächtiger Tat, seine proexistente Todesbereitschaft, die in seiner stellvertretenden Lebenshingabe erworbene Erlösung.

4.3. Das Evangelium nach Johannes

Die joh Christologie⁶¹ bzw. Theologie erweist sich insgesamt als reifes Stadium urchristlicher Bekenntnisbildung. Als These sei hier dahingestellt: Innerhalb des Vier-Evangelien-Kanons führt das JohEv die christologische Reflexion, die

⁶¹ Zur joh Christologie vgl. *Scholtissek*, NEB ; *ders.*, Ich und der Vater (Lit.); *Hurtado*, Lord Jesus Christ, 349-426. Zur Beziehung zwischen dem historischen Jesus und dem johanneischen Christus vgl. die instruktiven Ausführungen von *Thompson*, Jesus; vgl. auch *Fortna – Thatcher*, Jesus.

schon zu Lebzeiten Jesu virulent war und seit seinem Tod und seiner Auferstehung in sehr kurzer Zeit erheblich vorangetrieben wurde, zu ihrem reifen Höhepunkt. Noch stärker als die drei synoptischen Evangelien konzentriert sich das JohEv auf die Christologie: Ihnen gegenüber fällt schon die massive Selbstverkündigung Jesu im JohEv ins Auge.

Der ursprüngliche Schluß des JohEv in 20,30-31 nennt in unmißverständlicher Deutlichkeit die Absicht des Evangelisten:

- | | | |
|-------|---|---|
| 20,30 | a | Noch viele andere Zeichen hat Jesus getan vor [seinen] Jüngern, |
| | b | welche nicht aufgeschrieben sind in diesem Buch. |
| 20,31 | a | Diese aber sind geschrieben, |
| | b | damit ihr glaubt, daß Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes, |
| | c | und damit ihr als Glaubende Leben habt in seinem Namen. |

Sinnziel der joh Evangelienschreibung ist der lebenvermittelnde Glaube an den Christus Jesus, den Sohn Gottes.

Wie Johannes die Messianität Jesu, wie er seine Gottessohnschaft versteht, das hat er im Prisma seiner Evangeliumsdarstellung in den vorausgehenden 20 Kapiteln ausführlich vorgestellt.

(1) Die erste maßgebliche religions- wie traditionsgeschichtliche Bezugsgröße des Bekenntnisses zu Jesus als dem Messias ist *die jüdische Mutterreligion* der frühen Christen und hier genauerhin die frühjüdischen Messiaserwartungen.⁶² Vor dem Hintergrund der komplexen frühjüdischen Messiaserwartungen ist auch die joh Christologie mit ihrem Ringen um die Identität Jesu als „Messias“ zu verorten. Das joh Bekenntnis zu Jesus als dem Christus beinhaltet die Überzeugung: Christen können Jesus von Nazaret nicht verstehen, wenn sie ihn nicht im Zusammenhang der Geschichte und der Heiligen Schriften Israels verstehen. Wie für das NT insgesamt ist auch für das JohEv die Sendung Jesu ein Teil der Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel.⁶³ Durch Jesus, den Christus, hat der Gott Israels selbst eschatologisch gehandelt. Dies gilt auch dann, wenn Jesus von Nazaret in

⁶² Die Forschungsergebnisse der letzten Jahrzehnte zeigen, wie vielschichtig, verzweigt und uneinheitlich frühjüdische Messiaserwartungen zur Zeit Jesu gewesen sind; vgl. hierzu die Ausführungen von *Fabry*, Messias; vgl. weiterführend *Schreiber*, Gesalbter.

⁶³ Vgl. dazu insgesamt *Busse*, Johannesevangelium.

einer überraschenden, ja Anstoß erregenden Weise als der messianische „König Israels“ (1,49) bzw. „der König der Juden“ (19,19) bezeichnet wird.⁶⁴ Wie die urchristliche Bekenntnisbildung insgesamt nimmt auch das JohEv selektiv bestimmte Aspekte der frühjüdischen Messiaserwartungen auf und entwickelt sie weiter. Damit liegt hier wie dort eine „sprachgeschichtliche Innovation um Christus“ vor, die sich durch „eine Transformation einer vorgegebenen Konzeption“ vollzieht.⁶⁵

(2) Wie alle anderen Evangelien setzt auch das JohEv den Glauben an Jesus, den Christus, voraus und erzählt das Leben Jesu im Licht dieses christlichen Glaubens. Dabei verwendet das JohEv *eine Vielfalt unterschiedlicher christologischer Hoheitstitel*. „Christus“, „Menschensohn“, „Kyrios“, „Sohn Gottes“, „Davidsohn“, „König Israels (bzw. der Juden)“ und „Logos“ ragen heraus. Im gemeinsamen Zeugnis dieser Titel spiegelt sich die titular ins Wort gebrachte Hoheit Jesu.

Diese Titel werden nicht gegeneinander ausgespielt, sie konkurrieren auch nicht miteinander, sondern sie interpretieren sich wechselseitig, so daß in ihrem Gesamtzeugnis die Identität dessen, auf den sie sich beziehen, aufleuchtet. Die christologischen Hoheitstitel im JohEv decken sich bei aller eigenständigen Verwendung und allen besonderen Akzentsetzungen (vgl. Logos, Lamm Gottes) weit hin mit dem urchristlichen Spektrum, wie es uns besonders in den synoptischen Evangelien entgegentritt (Sohn Gottes, Christus, Menschensohn, Kyrios für Jesus, König Israels).

Schon in den Berufungsgeschichten in Joh 1,35-51 finden sich christologische Hoheitstitel zu Hauf: Lamm Gottes, Rabbi (= Lehrer), Messias, Sohn Gottes, König Israels, Menschensohn. Die titulare Polyphonie ist Programm: Nur in der Vielzahl der titular angesprochenen Perspektiven und Motivzusammenhänge wird die vom Evangelisten angestrebte Identifizierung der Person Jesu möglich und vor Mißverständnissen geschützt.⁶⁶

⁶⁴ Zum Joh Verständnis des Titels „König der Juden“ vgl. *Schreiber*, Rätsel .

⁶⁵ Vgl. *Hahn*, Hoheitstitel, 467; vgl. ders., Messias-Erwartung, hier 141: ein „tiefgreifender Umschmelzungsprozeß“.

⁶⁶ Vgl. *Schwankl*, Christologie, [6]: „Die verschiedenen Titel widersprechen sich nicht, sondern müssen sozusagen zusammen helfen, die Gestalt Jesu zu erfassen, aber auch nicht so, daß die Summe der Titel mit der Gestalt identisch wäre, sondern daß sie gemeinsam auf den hinzeigen, der gemeint ist, ohne ‚erschöpfend‘ benennbar zu sein.“

(3) Die prädikativen Ich-bin-Worte Jesu, die nur im JohEv begegnen, beinhalten eine *metaphorische Christologie sui generis*.⁶⁷ In der Aufnahme und christologischen Adaption von Ursymbolen der menschlichen Religionsgeschichte (Licht, Leben, Brot, Wasser, Tür, Hirte, Weg; vgl. auch: Auferstehung, Wahrheit) werden kulturübergreifende „Grunderfahrungen und Elementarbedürfnisse des Menschen“⁶⁸ aufgerufen und angesprochen. In der feierlichen, absoluten Anwendung dieser Metaphern auf sich selbst beansprucht der joh Jesus, diese *Ursehnsüchte der Menschheit* in seiner Person zu erfüllen (vgl. Joh 6,35).

In einer Metapher wirken zwei Größen derart zusammen, daß sie ein metaphorisches Gespann bilden. Die Variabilität, Vitalität und Kreativität der Metapher begründet ein metaphorisches Potential, das Neuland erschließt. Die Metapher "ist eins der wichtigsten Mittel zur Schöpfung von Benennungen für Vorstellungskomplexe, für die noch keine adäquaten Bezeichnungen existieren"⁶⁹ (*O. Schwankl*). Die metaphorische Christologie der prädikativen Ich-bin-Worte im JohEv hat teil an dem urchristlichen Erschließungs- und Versprachlichungsprozeß, der durch das Christusereignis provoziert ist (vgl. 3.).

So wie in der Mathematik eine gefundene Formel „das ausgefeilte Produkt eines langen Forschungsweges“ ist, die „dem Denkprozeß kein Ende“, wohl „aber eine gültige Marke“ setzt, so läßt sich auch für die prädikativen Ich-bin-Worte Jesu sagen, daß sie das Heilsgeheimnis der Person Jesu metaphorisch ausleuchten, es damit aber nicht schlechthin und exklusiv auf eine bestimmte sprachliche Realisierung festlegen.⁷⁰ Dem widerspricht schon allein die innerjoh Vielfalt metaphorischer und symbolischer Christus-Aussagen.

(4) Charakteristisch für das JohEv sind seine *hohen christologischen Aussagen*, die entweder im Munde Jesu selbst begegnen, die Glaubende aussprechen oder die der Erzähler selbst formuliert. Der *Evangelist selbst* gibt seinen *point of view* schon in den rahmenden Versen des Prologes umiverstndlich zu erkennen:

⁶⁷ Vgl. hierzu die weiterführenden Reflexionen in: *Metaphorik und Christologie*, hier bes. die Beiträge: *Zimmermann*, Paradigmen; *ders.*, Ästhetik; *Schröter*, Metaphorische Christologie.

⁶⁸ *Schwankl*, Christologie, [10]. Vgl. auch: *Söding*, Wiedergeburt; *Koester*, Symbolism.

⁶⁹ *Schwankl*, Licht, 31. *Schwankl* zitiert hier *Paul*, Prinzipien, 94; vgl. insgesamt die metaphorentheoretische Einführung bei *Schwankl*, Licht, 8-37.

⁷⁰ Ebd. 15 Anm. 66.

- | | | |
|------|---|---|
| 1,1 | a | Im Anfang war das Wort, |
| | b | und das Wort war bei Gott/auf Gott hin, |
| | c | und Gott/von Gottes Wesen war das Wort. |
| | | |
| 1,18 | a | Gott hat niemand jemals gesehen. |
| | b | Der einziggezeugte Gott, ⁷¹ |
| | c | der ist an der Brust/im Schoß des Vaters, |
| | d | jener hat (ihn) ausgelegt. |

Die Klammer zwischen 1,1 („und Gott [= göttlichen Wesens] war das Wort“) und 1,18 (der „einziggeborene Gott“) zeigt deutlich, wie weit das JohEv Jesus Christus an Gott selbst heranrückt (vgl. 20,28) – freilich ohne ihn mit Gott zu identifizieren. Als Gesandter ist der Sohn bei Johannes sorgfältig von dem ihn sendenden Vater unterschieden. Wesensmäßige Zugehörigkeit und Einheit (vgl. 10,30) sind bei Johannes nicht Identität.

Eine weitere Rahmung, die das ganze JohEv zusammenschließt, ergibt sich durch das *Glaubensbekenntnis des Thomas*:

- | | | |
|-------|---|--|
| 20,28 | a | Thomas antwortete |
| | b | und sagte zu ihm: |
| | c | „Mein Herr und mein Gott (ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου)!“ |

Das breiteste Zeugnis für die hohe Christologie des JohEv sind *die hoheitlichen Selbstaussagen Jesu*: Hierzu gehören die absoluten und prädikativen Ich-bin-Worte⁷², die Einheits-Aussagen, die reziproken Immanenz-Aussagen, die Aussagen über die Handlungs- und Willenseinheit von Vater und Sohn, die Aussagen über die ‚Transparenz‘ Jesu für den Vater (vgl. 14,9: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“).

Die solchermaßen zurecht als hohe Christologie bezeichneten Aussagen des JohEv sollten nicht bestritten, sondern in ihren Stärken und Schwächen interpretiert werden.

⁷¹ Vgl. aber auch die varia lectio: „der einziggezeugte Sohn“.

⁷² Vgl. einführend *Gnilka*, Theologie, 247-254; vgl. auch: *Ball*, John's Gospel; *Cebulj*, Studien; *Williams*, I am He; *Hübner*, EN APXHI ΕΓΩ ΕΙΜΙ.

(5) *Die Frage nach der Identität Jesu von Nazaret im Sinne seiner Zugehörigkeit zu Gott* ist vielleicht die größte Herausforderung der joh Christologie. Bricht die hohe, johanneische Christologie mit dem ersten Gebot des Dekalogs (Ex 20,2-6; Dtn 5,6-10) bzw. dem Hauptgebot nach Dtn 6,4f, also dem biblischen Monotheismus und damit der Herzmitte der Gottesoffenbarung in Israel?⁷³ Im JohEv selbst wird dieser berechtigte und ernstzunehmende Einwand mehrfach thematisiert⁷⁴ in der Absicht, die eigene christologische Überzeugung so auszuarbeiten und zu versprachlichen, daß sie vor diesem berechtigten Einwand bestehen kann.⁷⁵ Interessanterweise sind es gerade jüdische Denk- und Sprachmöglichkeiten, die das JohEv aufgreift, um diesem Einwand zu begegnen.

Im Anschluß an die Heilung des Gelähmten am Teich Bethesda wird der Sabbatkonflikt überstiegen hin zu einer Anklage der Blasphemie gegen Jesus - ein justiziables Vergehen, das mit dem Tod zu ahnden ist:

- | | | |
|------|---|---|
| 5,17 | a | Er [Jesus] aber antwortete ihnen: |
| | b | „Mein Vater wirkt bis jetzt, |
| | c | und auch ich wirke.“ |
| 5,18 | a | Deswegen nun suchten ihn die Juden um so mehr zu töten, |
| | b | weil er nicht nur den Sabbat auflöste, |
| | c | sondern auch Gott den eigenen Vater nannte, |
| | d | <i>sich selbst Gott gleich machend.</i> |
| | | (ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ). |

⁷³ Kriener, „Glauben an Jesus“, greift die von K. Wengst vertretene These auf, das Johannesevangelium sei mit seinen scharfen und polemischen Aussagen gegen „die Juden“ aus einer spezifischen, historisch rekonstruierbaren jüdisch-judenchristlichen Konfliktsituation entstanden und religionsgeschichtlich in Auseinandersetzung mit rabbinischen Positionen zu interpretieren (ebd. 3f). Seine Hauptthese besteht in der Annahme, das JohEv wende sich in der Ausarbeitung seiner Christologie gegen den jüdisch-rabbinischen Einwand, die Christus-Verehrung verstoße gegen das zweite Gebot des Dekaloges, das jedwede Form des Götzendienstes untersage. Zu kritischen Rückfragen an Kriener vgl. die Rezension von Scholtissek, in: BiLi 76 (2003) 151.

⁷⁴ Ulrich Wilckens hat überzeugend aufgezeigt, daß sich das JohEv mit dem ernstzunehmenden jüdischen Einwand auseinandersetzt und ihm mit der Ausarbeitung der Christologie zu begegnen sucht: vgl. Wilckens, Johannes; ders., Monotheismus; ders., Gott. Vgl. weiterführend Theobald, Gott.

⁷⁵ So auch ausführlich Söding, „Ich und der Vater sind eins“. Nach J. F. McGrath steht in der joh Christologie nicht der Monotheismus im engeren Sinn, sondern die Überlegenheit der Sendung Jesu in Relation zu derjenigen des Mose zur Debatte; vgl. ders., Christology.

In der im parallelismus membrorum in 5,17bc von Jesus beanspruchten exklusiven Vaterschaft Gottes und der reklamierten Wirkgemeinschaft und –einheit von absolut verwendetem „Vater“ und „Sohn“ schließen die Gegner Jesu auf Blasphemie: Jesus mache sich selbst Gott gleich (vgl. 10,33; 19,7). Die in 5,19-47 folgende große Rede Jesu über seine Wirk- und Willensgemeinschaft mit dem Vater und die vom Vater ihm übertragene Gerichtsvollmacht (VV 19-30) sowie die vier Zeugnisse bzw. Zeugen, die für ihn sprechen (Johannes der Täufer; die Werke Jesu, der Vater, die Schriften; VV 31-47), entfalten detailliert die johanneische Antwort auf diesen Einwand.⁷⁶

Schon der die Verteidigung Jesu eröffnende Vers 5,19 nimmt mit dem Verb ποιέω den zugespitzten Vorwurf aus 18d ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ) auf und begegnet ihm:

5,19	a	Jesus antwortete nun
	b	und er sagte zu ihnen:
	c	„Amen, amen ich sage euch:
	d	Der Sohn kann nichts tun von sich aus (ποιεῖν ἄφ' ἑαυτοῦ οὐδέεν),
	e	wenn er nicht sieht
	f	den Vater tuend (ποιοῦντα).
	g	Denn was immer jener tut (ποιῆ),
	h	dieses tut (ποιεῖ) auch der Sohn gleicherweise.'

Indem Jesus explizit festhält, daß er „nichts von sich aus tun kann“ (19d), weist er auch den brisanten Vorwurf zurück, er würde „sich selbst Gott gleich machen“ (18d). Die restlose Abhängigkeit des Sohnes von seinem Vater hinsichtlich seines gesamten Wirkens und Willens verweist darauf, daß er selbst sich nicht etwas aus eigenem Antrieb nimmt, sondern daß er ausschließlich wirkt, was er bei seinem Vater „sieht“. M.a.W.: *Im Sohn handelt und offenbart sich der Vater als Vater*. Die joh Christologie benennt hier eine doppelte Strukturbestimmung des Verhältnisses von „Vater“ und „Sohn“:

(a) einerseits eine *asymmetrische Relation*: die vollständige, einseitige Abhängigkeit des Sohnes vom Vater, der nach der Aussage Jesu in 14,28 „größer ist als ich“.

⁷⁶ Vgl. weiterführend Kammler, Christologie, dessen präsentisch-eschatologische Deutung des gesamten Passus jedoch anfechtbar ist.

In 17,3 wird zudem unmißverständlich die monotheistische Auslegung des Vater-Sohn-Verhältnisses im Gebet Jesu festgehalten:

- | | | |
|------|----|---|
| 17,3 | a | Denn dies ist das ewige Leben, |
| | b | daß sie dich erkennen, den einzigen wahren Gott, und den, |
| | c | den du gesandt hast, |
| | b' | Jesus Christus. |

(b) andererseits eine *symmetrische Relation*: die exklusive Zugehörigkeit des Sohnes zum Vater führt zu einer Deckungsgleichheit des Willens und zu einer Ununterscheidbarkeit des Wirkens von Vater und Sohn – Aussagen, die auf eine Teilhabe des Sohnes am göttlichen Wesen des Vaters verweisen.

Der Evangelist Johannes entfaltet seine christologischen Aussagen unter Voraussetzung der Matrix des jüdischen Monotheismus und der Verheißungsgeschichte Israels *in biblischer Sprache*. Anzuführen sind hier die sendungschristologischen Aussagen, die den Urheber der Sendung sowie die Sendungstreue und die Sendungsautorität Jesu betonen (vgl. u.a. 5,30-32; 6,36-40; 7,28-29; 8,13-18.54-55; 12,44.49-50).⁷⁷

Diesem endzeitlichen Gesandten Gottes werden von Gott selbst göttliche Vollmachten und Privilegien übertragen – dazu gehören die Aussagen, daß der Vater dem Sohn „alles in die Hand gegeben hat“ (vgl. 3,34-35) sowie die Übergabe der Macht, Tote lebendig zu machen, und das endzeitliche Gericht zu halten (vgl. 5,20-23.26-27; vgl. 10,18.36-38):

- | | | |
|------|----|--|
| 3,34 | a | Denn der, |
| | b | den Gott gesandt hat, |
| | a' | spricht Worte Gottes, |
| | c | denn nicht nach Maß gibt er den Geist. |
| 3,35 | a | Der Vater liebt den Sohn |
| | b | und <i>alles</i> (πάντα) hat er in seine Hand gegeben. |
| 5,20 | a | Denn der Vater liebt den Sohn, |
| | b | und <i>alles</i> (πάντα) zeigt er ihm, |
| | c | was er selbst tut, |
| | d | und größere Werke als diese wird er ihm zeigen, |

⁷⁷ Vgl. *Gnilka*, Theologie, 255-261.

- e damit ihr staunt.
- 5,21 a Denn so wie der Vater die Toten erweckt und lebendig macht,
 b so macht auch der Sohn lebendig,
 c die er will.
- 5,22 a Denn der Vater richtet niemanden,
 b sondern hat das *ganze* (πᾶσαν) Gericht dem Sohn gegeben.
- 5,27 a Und Vollmacht hat er ihm gegeben,
 b Gericht zu halten,
 c weil er der Menschensohn ist.

Weitere Indizien für die Verortung seiner Christologie innerhalb der biblischen Gottesgeschichte mit Israel sind die durchgehende Kennzeichnung Jesu als Jude⁷⁸, das Schriftzeugnis, das der Evangelist für seinen Messias Jesus in Anspruch nimmt (vgl. nur 1,45.48; 5,39-40.46; 6,31-33.45),⁷⁹ die weisheitlichen Züge seiner Christologie⁸⁰ und die frühjüdisch-hellenistische Logoschristologie des Prologs. Auch die metaphorischen Bildfelder, der jüdische Festzyklus, der für maßgebliche Teile des JohEv grundlegend ist, und die Symbolsprache des Evangelisten sind bei aller eigenständigen Ausarbeitung grundlegend biblisch.

(6) Ein herausragendes Merkmal der johanneischen Christologie sind nicht zuletzt die *reziproken Immanenz-Aussagen*. Auch mit ihnen begegnet der Evangelist Johannes den aus jüdischer Perspektive vorgetragenen Einwänden gegen die von ihm vertretene hohe Christologie. Er versucht in seinem Evangelium eine Antwort zu geben, wie beides, der angestammte biblische Monotheismus und die hohen christologischen Aussagen, miteinander vereinbar sind.⁸¹ Zu dieser Antwort gehören die spezifisch joh Sendungschristologie, die joh Einheits-Aussagen (vgl. 10,30; 17,11.22) sowie die reziproken Einwohnungsaussagen. Die Einheits-Aussagen betonen in ununterscheidbare Übereinstimmung von Vater und Sohn hinsichtlich ihres Willens, ihrer Motivation und ihres Wirkens. Beide sind eins in der Liebe. Dennoch werden Vater und Sohn im JohEv nirgends miteinander identifiziert. Im

⁷⁸ Vgl. Söding, Nazaret.

⁷⁹ Zur joh Schriftauslegung und -theologie vgl. Scholtissek, Schrift, (Lit.). Vgl. jetzt auch Clark-Soles, Scripture.

⁸⁰ Vgl. Gnilka, Theologie, NN; Strotmann, Präexistenz.

⁸¹ Vgl. Anm. XX (U. Wilckens) .

Gegenteil: Vater und Sohn bleiben bei aller Zuordnung durchgehend unterschieden (*unio distinctio*).

Wie sich Johannes die enge, ihre Einheit begründende Relation zwischen Vater und Sohn vorstellt, wird in den reziproken Immanenz-Aussagen erhellt. Die Worte von der gegenseitigen Einwohnung werden mit „bleiben/wohnen“ (μένειν) oder mit „sein“ formuliert. Mitunter wird durch die Formelhaftigkeit das Verb auch ganz ausgelassen. Folgende Beispiele seien genannt:

- 10,38: „damit ihr erkennt und wißt, daß *der Vater in mir* (ist) und *ich im Vater* (bin).“
 14,10: „Glaubst du nicht, daß *ich im Vater und der Vater in mir* ist? ...
 Der Vater aber, *der in mir bleibt*, vollbringt seine Werke.“
 14,11: „Glaubt mir, daß *ich im Vater* (bin) und *der Vater in mir* (ist).“
 17,21: „damit alle eins sind, so wie du, Vater, in mir (bist) und ich in dir (bin)“

Der Evangelist sieht das Vater-Sohn-Verhältnis als voranfängliche, bleibende Hinordnung des Sohnes auf den Vater und als Partizipation des Sohnes am Wesen Gottes (1,1.18; 8,58; 20,28). Der Sohn, dessen Speise es ist, den Willen dessen zu tun, der ihn gesandt hat, und sein Werk zu vollenden (4,34), öffnet sich in rückhaltloser Ausrichtung auf Gott (Theozentrik). Er läßt sich ganz und gar von ihm bestimmen. Er gewinnt und konstituiert seine Existenz und Identität geradezu aus der Eingeborgenheit im Vater. Diese grenzenlose Offenheit des Sohnes für seinen Vater ist umgekehrt der geeignete Wirkraum für die Vergegenwärtigung des Vaters in seinem Sohn. Weil Jesus dem Wirken seines Vaters nichts entgegensetzt, kann sein Vater ebenfalls rückhaltlos in ihm und durch ihn wirken und sich so als liebender Vater offenbaren.

Die joh Immanenz-Aussagen ermöglichen zugleich eine *symmetrische* und eine *asymmetrische* Aussage: Die Symmetrie besteht darin, daß der Sohn ganz im Vater gegenwärtig ist (= „bleibt“, „wohnt“, „ist“), wie auch der Vater ganz im Sohn gegenwärtig ist. Zugleich gilt aber auch eine asymmetrische, unumkehrbare Relation: Der im Vater immanente Sohn wird nicht selbst zum Vater, er bleibt durchgehend der vom Vater Gesandte, der ganz und gar von ihm Bestimmte. Und umgekehrt: Der ganz im Sohn immanente Vater bleibt durchgehend der Vater, der sich in seinem Sohn und durch seinen Sohn vergegenwärtigt.

Der Evangelist konzipiert das Vater-Sohn-Verhältnis als eine wechselseitige *Communio*, die weder dem Vater noch dem Sohn etwas nimmt, sondern beide bereichert: Der Vater kann ganz im Sohn „wohnen“ bzw. „sein“ und sich durch ihn ungeteilt seiner Schöpfung zuwenden und der Sohn kann ganz im Vater „wohnen“ bzw. „sein“, ohne den Vater in seiner göttlichen Souveränität zu beschränken.

Die joh Immanenz-Aussagen zwischen Vater und Sohn beantworten die erste Frage, die die Johannesjünger an Jesus stellen: „Rabbi, *wo wohnst/bleibst du?*“ (1,38). Es wäre ein arges Mißverständnis, hier die relativ belanglose Frage nach der Adresse eines irdischen Wohnhauses angesprochen zu sehen. Die Jünger fragen vielmehr – und darin korrespondiert ihre Frage der vorausgehenden Frage Jesu nach ihrer Lebenssuche: „Was sucht ihr?“ – nach der Identität Jesu, nach seinem Wohnort in einem übertragenen Sinn, der das Geheimnis seiner Person ausmacht. Sie fragen nach dem Lebensgeheimnis Jesu, aus dem heraus er lebt und wirkt. Die auf den Vater und den Sohn bezogenen Immanenz-Aussagen des JohEv weisen darauf hin, daß Jesus „im Vater wohnt“, daß er aus einer unergründlichen Verwurzelung im Vater lebt, daß er vom Willen und der Liebe seines Vaters ganz und gar bestimmt ist und sich von diesem senden läßt. Diese existenzbegründende Eingeborgenheit im Vater gibt dem Vater zugleich die Möglichkeit sich ganz im Sohn mitzuteilen, ganz in ihm gegenwärtig zu sein. In der Sendung des Sohnes, in seiner Inkarnation öffnet sich die im Wirken Jesu sich offenbarende *Communio* und Immanenz von Vater und Sohn für die glaubenden Menschen. Sie können an dieser *Communio* teilgewinnen, indem sie „bei Jesus bleiben/wohnen“ (1,39).

5. Das biblische Zeugnis und die systematische Reflexion

Unter Berücksichtigung ihrer jeweiligen Eigenheiten sprechen die neutestamentliche Zeugnisse von Gottes eschatologischem, unhintergehbarem, verbindlichem, d.h. sich selbst bindendem und offenbarenden Sprechen und Handeln in Jesus von Nazaret, dem Christus.

(1) Im Wirken des historischen Jesus wird eine Zeitdiagnose (wirkmächtiger Anbruch der herangenahten Gottesherrschaft), ein zeichenhaftes Heilshandeln (vgl. besonders die Heilungen und Zeichenhandlungen Jesu) und verbunden damit eine autoritative Auslegung des Willens Gottes (endzeitliche Sammlung der zwölf Stämme Israel im Zeichen der nahen Gottesherrschaft; Ethos der nahen Gottesherrschaft) erkennbar, die auch den Boten der Basileia und ihres Anspruchs an die Hörenden und Sehenden *mitthematisiert*: Die Frage nach der Identität Jesu von Gott her bricht im Leben Jesu auf und spitzt sich gerade angesichts seines Weges

nach Jerusalem und seiner Bereitschaft um seiner Botschaft und seiner Sendung willen zu sterben, zu. Vorösterlich wird die eindeutige Anwendung von Hoheitstiteln, die die jüdisch-frühjüdische Tradition bereithält, auch deshalb problematisch, weil Jesus insbesondere durch seinen Weg ins Leiden vorgegebene Erwartungen sprengt.

(2) Das urchristliche Bekenntnis zu Tod und Auferstehung Jesu, das eingebettet ist in Glaubenserfahrungen - Erfahrungen des Auferstandenen und Geisterfahrungen -, treibt in kürzester Zeit einen Versprachlichungsprozeß voran, der die Identität Jesu als des Irdischen und des Auferweckten im Blick auf sein Gottesverhältnis bzw. seine Gottgehörigkeit näher zu bestimmen sucht. In diesem Prozeß, der in Umrissen rekonstruierbar ist, wird eine Vielzahl von Hoheitstiteln auf Jesus angewandt, die ihn als Ort und Medium von Gottes eschatologischer Selbstoffenbarung bestimmen. Zu dieser Absicht vollzieht sich eine Selektion bestimmter Aspekte frühjüdischer Heilmittlergestalten, eine kumulative und wechselseitig sich interpretierende Verwendung und nicht zuletzt eine Neucodierung⁸² von Hoheitstiteln. Die neutestamentlichen Zeugnisse erzählen und proklamieren nicht so sehr die ‚Erfüllung‘ bestimmter Heilbringererwartungen – so sehr dies im Einzelfall auch eine Rolle spielen mag -, in ihrer Gesamtinterpretation gehen sie von ihrer Deutung der Sendung Jesu als hermeneutischem Urdatum und Zentrum aus, die sie in Worte zu fassen versuchen.

Grundsätzlich ist die Unterscheidung zwischen dem im zeitgenössischen Judentum vielseitig verwendeten Begriff „Messias“⁸³ und der christlichen Füllung und Verwendung dieses Begriffs zu beachten. Es zeigt sich, daß die urchristliche Bekenntnisbildung, die mit Paulus am „Skandalon“ und an der „Torheit“ des Kreuzes (1 Kor 1,23) Maß nimmt, *selektiv* nur bestimmte Aspekte der frühjüdischen Messiaserwartungen aufgreift und weiterentwickelt.⁸⁴ Mutatis mutandis gelten diese Beobachtungen zur urchristlichen Verwendung des Messiasstitels auch für die anderen christologischen Hoheitstitel.

Im Urchristentum erhält der für sich genommen wenig präzise Messiasstitel neue inhaltliche Bestimmungen und wird nicht durch ‚konkurrierende‘ Hoheitstitel überboten, korrigiert oder relativiert. Die Forschungstendenz, die verschiedenen Hoheitstitel innerhalb einer einzelnen Schrift in ein Über- oder Unterordnungs-

⁸² So auch *Luz*, *Christusmythos*, 1251f.

⁸³ Vgl. *Fabry – Scholtissek*, *Messias*, passim.

⁸⁴ Vgl. Anm. (61).

verhältnis zu bringen, wird dem Anliegen der neutestamentlichen Autoren selbst nicht gerecht.

Ein charakteristischer Ausdruck dieses sprachlich-hermeneutischen Pionierprozesses ist die metaphorische Christologie, die besonders entfaltet im JohEv, grundlegend aber auch schon in dem Hoheitstitel „Sohn Gottes“ zu finden ist. Dabei schließt metaphorisches Sprechen den christologischen Reflexionsprozeß nicht ab, es setzt ihm rahmende Maßstäbe und treibt ihn zugleich voran.

(3) Kennzeichnend für die frühen und das ganze Neue Testament durchziehenden christologischen Aussagen ist die Übertragung von göttlichen Prädikationen auf Jesus, den Christus:⁸⁵ Er gehört schon vor aller Schöpfung zu Gott (Präexistenz) und wirkt als Schöpfungsmittler Gottes; in seinem irdischen Leben handelt er mit göttlicher Kraft (Wunderheilungen, Naturwunder, Totenaufweckungen); als Auferwecker und Erhöhter fungiert er als Herr über Leben und Tod; er erhält er die volle Gerichtshoheit für den „Tag des Herrn“. Am Anfang dieses Prozesses steht aller Wahrscheinlichkeit nach die bedeutende Übertragung des Gottesprädikats Kyrios (vgl. die Anrede Gottes mit Kyrios in der Septuaginta) auf den Auferstandenen. Ein gewisser Höhepunkt dieser sukzessiv ausgebauten Übertragungen ist die Verwendung der Bezeichnung Gott (*theos*) für Jesus (vgl. Joh 1,1.18; 20,28) – eine artikellose Bezeichnung die sehr genau abgegrenzt wird von dem Gebrauch von *ho theos* für Gott, den Vater.

(4) Mit diesem Heranrücken Jesu Christi an Gott selbst wird die Frage nach der Bewahrung des biblischen Monotheismus virulent. Innerchristlich geht es genauerhin darum, das christliche Bekenntnis so zu formulieren, daß der Glaube an den einen und einzigen Gott nicht aufgelöst oder auch nur relativiert wird. Im JohEv wird diese Intention in den Sendungs-, Einheits- und Immanenzaussagen erkennbar: Während die Sendungs- und Einheitssaussagen nicht eine Identität, sondern eine vollständige Willens- und Handlungseinheit von Vater und Sohn unter Bewahrung einer spezifischen Asymmetrie festhalten, leuchten die reziproken Immanenzaussagen die symmetrische Relation zwischen Vater und Sohn aus: die rückhaltlose Vergegenwärtigung des Vaters im Sohn und die ebenso rückhaltlose Einwohnung des Sohnes im Vater. Diese reziproken Immanenz-Aussagen überschreiten eine rein funktionale Interpretation, sie führen hin zu einer die Identität, das Sein betreffenden Aussage über den Sohn. Freilich verwendet das JohEv wie

⁸⁵ Vgl. hierzu weiterführend: Böttrich, Gott.

das gesamte Neue Testament dazu keine ontologischen Kategorien im Sinne der zeitgenössischen philosophischen Terminologie.

Die neutestamentlichen Zeugnisse, besonders das JohEv sprechen eine *relationale Sprache*: Gottes *Sohn* – ein familienmetaphorischer Begriff, der aber nicht ‚nur‘ metaphorisch zu verstehen ist – steht in einer einmaligen Beziehung zu Gott, seinem Vater, eine Beziehung, die ihn in seiner Identität totaliter prägt und bestimmt.

Das Neue Testament entwickelt – wenn ich richtig sehe – am Beispiel der Vater-Sohn-Beziehung – ohne den *terminus technicus* zu verwenden – einen Personbegriff, der seine Identität aus einer Relation konstituiert. So reflektieren die joh Immanenz-Aussagen eine in Gott selbst begründete und diese mitteilende Personalität, die ihre Identität durch eine *Lebensgemeinschaft* gewinnt, deren dichtester Ausdruck die wechselseitige Einwohnung ist. Darin erweist sich das JohEv als ein kaum zu überschätzender Ausgangs- und Bezugspunkt der theologischen und philosophischen Reflexion auf einen Personbegriff, der Individualität und personale Gemeinschaft als gleichursprüngliche Momente zusammenzudenken versteht, und so auch der trinitarischen Reflexion vorarbeitet.

Die Beispiele der metaphorischen Christologie und der reziproken Immanenz-Aussagen zeigen, wie neutestamentlich-christologische Aussagen in ihrer Vielgestaltigkeit ein Spektrum abdecken, das sich insgesamt als normative Vorgabe versteht und zugleich Platz lässt und gibt für ein Weiterdenken und Weitersprechen.

Literaturverzeichnis:

- Backhaus, K.*, „Mitteilhaber des Evangeliums“ (1 Kor 9,23). Zur christologischen Grundlegung einer „Paulus-Schule“ bei Paulus, in: Scholtissek, K., *Christologie in der Paulus-Schule*, 46-71
- Backhaus, K.*, „Nur ist das Tauchen in der Spur nicht schon das Ziel“. Ein Neutestamentler liest Patrick Roth, in: „Brennender Dornbusch und pfingstliche Feuerzungen“. *Biblische Spuren in der modernen Literatur*, hg. v. E. Garhammer – U. Zelinka, Paderborn 2003, 121-142
- Ball, D. M.*, ‚I Am‘ in John’s Gospel. Literary Function, Background and Theological Implications (JSNT.S 124), Sheffield 1996
- Bauckham, R.*, *Monotheism and Christology in the New Testament*, Grand Rapids 1998
- Belle, G. van – Van der Watt, J. G.* (Ed.), *Theology and christology in the fourth gospel. Essays by the members of the SNTS Johannine Writings Seminar (BETHL 184)*, Leuven 2005
- Böttrich, Ch.*, „Gott und Retter“. Gottesprädikationen in christologischen Titeln: NZStH 42 (2000) 217-236
- Bousset, W.*, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis zu Irenäus*, Göttingen (¹1913) ⁴1965
- Brucker, R. – Schröter, J.* (Hg.), *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung (BZNW 114)*, Berlin 2002
- Brucker, R.*, ‚Christushymnen‘ oder epideiktische Passagen? Studien zum Stilwechsel im Neuen Testament und seiner Umwelt (FRLANT 176), Göttingen 1997
- Busse, U.*, *Das Johannesevangelium. Bildlichkeit, Diskurs und Ritual. Mit einer Bibliographie über den Zeitraum 1986-1998 (BETHL 162)*, Leuven 2003
- Cebulj, Ch.*, *Ich bin es. Studien zur Identitätsbildung im Johannesevangelium (SBB 44)*, Stuttgart 2000
- Clark-Soles, J.*, *Scripture Cannot Be Broken. The Social Function of the Use of Scripture in the Fourth Gospel*, Leiden 2003
- Eckey, W.*, *Das Markusevangelium. Orientierung am Weg Jesu. Ein Kommentar*, Neukirchen-Vluyn 1998
- Evans, C. A.*, *Jesus and his Contemporaries (AGJU 25)*, Leiden 1995, 437-456
- Fabry, H. J.*, in: ders. – Scholtissek, K., *Der Messias. Perspektiven des alten und Neuen Testaments (NEB.Themen 5)*, Würzburg 2002, 11-54
- Fortna, R. T. – Thatcher, T.* (Ed.), *Jesus in Johannine Tradition*, Louisville 2001
- Frey, J.*, *Der historische Jesus und der Christus der Evangelien*, in: Brucker, R. – Schröter, J. (Hg.), *Der historische Jesus*, 273-336
- Gnilka, J.*, *Die frühen Christen (HThK.S 7)*, Freiburg 1999
- Gnilka, J.*, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*, Freiburg ⁴1995
- Gnilka, J.*, *Theologie des Neuen Testaments (HThK.S 5)*, Freiburg 1994

- Hahn, F.*, Christologische Hoheitstitel (UTB 1873), 5. erw. Auflage Paderborn 1995
- Hahn, F.*, Jüdische und christliche Messias-Erwartung, in: Das Ende der Tage und die Gegenwart des Heils. FS H.-W. Kuhn (AGAJU 44), Leiden 1999, 131-144
- Hengel, M.*, Christological Titles in Early Christianity, in: ders., Studies, 359-389
- Hengel, M.*, Jesus, the Messiah of Israel, in: ders., Studies, 1-72
- Hengel, M.*, Jesus, the Messiah of Israel. The Debate about the „Messianic Mission“ of Jesus, in: Authenticating the Activities of Jesus, ed. by B. Chilton – C. A. Evans, Leiden 1999, 323-349
- Hengel, M.*, Studies in Early Christology, Edinburgh 1995
- Hofrichter, P.*, Im Anfang war der „Johannesprolog“. Das urchristliche Logosbekenntnis – die Basis neutestamentlicher und gnostischer Theologie (BU 17), Regensburg 1986
- Hübner, H.*, EN ARCHI EGW EIMI, in: Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium, 107-122
- Hurtado, L. W.*, Christ-Devotion in the First Two Centuries. Reflections and a Proposal: TJT 12 (1996) 17-33
- Hurtado, L. W.*, Homage to the Historical Jesus and Early Christian Devotion: Journal for the Study of the Historical Jesus 1 (2003) 131-146
- Hurtado, L. W.*, Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity, Grand Rapids 2003 (Lit.);
- Hurtado, L. W.*, One God, One Lord. Early Christian Devotion and Ancient Monotheism (Philadelphia 1988), Edinburgh ²1998 (paperback 2003)
- Hurtado, L. W.*, Pre-70 C. E. Jewish Opposition to Christ-Devotion: JTS 50 (1999) 35-58
- Hurtado, L. W.*, The Binitarian Shape of Early Christian Worship, in: Newman, C. C. et al. (Ed.), Jewish Roots, 187-213
- Hurtado, L. W.*, Religious Exerience and Religious Innovation in the New Testament: JR 80 (2000) 183-205
- Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium.* FS J. Beutler, hg. v. M. Labahn – K. Scholtissek – A. Strotmann, Paderborn 2004
- Jung, F.*, Soter. Studien zur Rezeption eines hellenistischen Ehrentitels im Neuen Testament. (NTA.NF 39), Münster 2002
- Kammler, H.-Chr.*, Christologie und Eschatologie. Joh 5,17-30 als Schlüsseltext johanneischer Theologie (WUNT 126), Tübingen 2000
- Karrer, M.*, Der Gesalbte
- Karrer, M.*, Jesus Christus im Neuen Testament (GNT 11), Göttingen 1998
- Karrer, M.*, Jesus, der Retter (Sôtêr). Zur Aufnahme eines hellenistischen Prädikats im Neuen Testament: ZNW 93 (2002) 153-176
- Kertelge, K.*, Christologie bei Paulus, in: Scholtissek, K., Christologie in der Paulus-Schule, 37-43
- Koester, C. R.*, Symbolism in the Fourth Gospel. Meaning, Mystery, Community, Minneapolis (1995) ²2003

- Kriener, T.*, „Glauben an Jesus“ – ein Verstoß gegen das zweite Gebot? Die johanneische Christologie und der jüdische Vorwurf des Götzendienstes (NThDH 29), Neukirchen-Vluyn 2001
- Kümmel, W. G.*, Dreißig Jahre Jesusforschung (1950-1980) (BBB 60), hg. v. H. Merklein, Königstein 1985
- Luz, U.*, Der frühchristliche Christusmythos. Ein Gespräch mit Gerd Theißen zu seinem Verständnis der Religion des Urchristentums: ThLZ 128 (2003) 1243-1258
- McGrath, J. F.*, Change in Christology. New Testament models and the temporary task: Irish Theological Quarterly 63 (1998) 39-50
- Meier, P.*, A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus I-III (AncBRL), New York 1991.1994.2001
- Merklein, H.*, Das paulinische Paradox des Kreuzes (1997), in: Ders., Studien zu Jesus und Paulus II (WUNT 105), Tübingen 1998, 285-302
- Merklein, H.*, Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze (SBS 111), Stuttgart 1983 (³1989)
- Metaphorik und Christologie* (TBT 120), hg. v. J. Frey – J. Rohls – R. Zimmermann, Berlin 2003
- Newman, C. C.* et al. (Ed.), The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus (JSJ.S 63), Leiden 1999
- Paul, H.*, Prinzipien der Sprachgeschichte, Tübingen ¹⁰1995
- Schnackenburg, R.*, Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien (HThK.S 4), Freiburg 1993
- Schnelle, U.* – *Söding, Th.* (Hg.), Paulinische Christologie. FS H. Hübner, unter Mitarbeit von M. Labahn, Göttingen 2000
- Scholtissek, K.* (Hg.), Christologie in der Paulus-Schule. Zur Rezeptionsgeschichte des paulinischen Evangeliums (SBS 181), Stuttgart 1999
- Scholtissek, K.*, „Geboren aus einer Frau, geboren unter das Gesetz“ (Gal 4,4). Die christologisch-soteriologische Bedeutung des irdischen Jesus bei Paulus, in: Schnelle, U., – Söding, Th., Paulinische Christologie, 194-219
- Scholtissek, K.*, „Ich und der Vater, wir sind eins“ (Joh 10,30). Zum theologischen Potential und zur hermeneutischen Kompetenz der johanneischen Christologie, in: van Belle, G. – Van der Watt, J. G. (Ed.), Theology, 315-345
- Scholtissek, K.*, Der Sohn Gottes für das Reich Gottes. Zur Verbindung von Christologie und Eschatologie bei Markus, in: Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium (SBS 163), hg. v. Th. Söding, Stuttgart 1995, 63-90
- Scholtissek, K.*, Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie (NTA.NF 25), Münster 1992
- Scholtissek, K.*, in: ders. – Fabry, H., Der Messias. Perspektiven des alten und Neuen Testaments (NEB.Themen 5), Würzburg 2002, 57-100

- Scholtissek, K.*, „Die unauflösbare Schrift“ (Joh 10,35). Zur Auslegung und Theologie der Schrift Israels im Johannesevangelium, in: Das Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? Neue Standortbestimmungen (QD 203), hg. v. Söding, Th., Freiburg 2003, 146-177
- Schreiber, S.*, Rätsel um den König. Zur religionsgeschichtlichen Herkunft des König-Titels im Johannesevangelium, in: Johannes aenigmaticus. Studien zum Johannesevangelium für Herbert Leroy (BU 29), hg. v. St. Schreiber – A. Stimpfle, Regensburg 2000, 45-70
- Schreiber, St.*, Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenenerwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften (BZNW 105), Berlin 2000
- Schröter, J.*, Jesus und die Anfänge der Christologie. Methodologische und exegetische Studien zu den Ursprüngen des christlichen Glaubens (BThSt 47), Neukirchen-Vluyn 2001
- Schröter, J.*, Metaphorische Christologie. Überlegungen zum Beitrag eines metaphortheoretischen Zugangs zur Christologie anhand einiger christologischer Metaphern bei Paulus, in: Metaphorik und Christologie,
- Schürmann, H.*, Jesus – Geheimnis und Gestalt, hg. v. K. Scholtissek, Paderborn 1994
- Schwankl, O.*, Aspekte der johanneischen Christologie, in: van Belle, G. – Van der Watt, J. G. (Ed.), Theology, 347-375
- Schwankl, O.*, Licht und Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma (HBS 5), Freiburg 1995
- Schweizer, E.*, Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments (GTB 126), München ²1970
- Söding, Th.*, „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 10,30). Die johanneische Christologie vor dem Anspruch des Hauptgebotes (Dtn 6,4f): ZNW 93 (2002) 177-199
- Söding, Th.*, „Was kann aus Nazaret schon Gutes kommen?“. Die Bedeutung des Judeseins Jesu im Johannesevangelium: NTS 46 (2000) 21-41
- Söding, Th.*, Wiedergeburt aus Wasser und Geist. Anmerkungen zur Symbolsprache des Johannesevangeliums am Beispiel des Nikodemusgesprächs (Joh 3,1-21), in: Metaphorik und Mythos im Neuen Testament (QD 126), hg. v. K. Kertelge, Freiburg 1990, 168-219
- Strauss, D. F.*, Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft (1840/41), in: ders., Gesammelte Schriften I-XI, Bonn 1876-1878
- Strotmann, A.*, Relative oder absolute Präexistenz? Zur Diskussion über die Präexistenz der frühjüdischen Weisheitsgestalt im Kontext von Joh 1,1-18, in: Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium, 91-106
- Theißen, G. – Merz, A.*, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen (1996) ²1999
- Theißen, G.*, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2000

- Theobald, M.*, Gott, Logos und Pneuma. „Trinitarische“ Rede von Gott im Johannesevangelium, in: *Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum* (QD 138), hg. v. H.-J. Klauck, Freiburg 1992, 41-87
- Thompson, M. M.*, The Historical Jesus and the Johannine Christ, in: R. Alan Culpepper – C. C. Black (Ed.), *Exploring the Gospel of John*. FS D. M. Smith, Louisville 1996, 21-42
- Thüsing, W.*, Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments I-III, Münster (1981) ²1996.1998.1999
- Weder, H.*, Die Asymmetrie des Rettenden. Überlegungen zu Joh 3,14-21 im Rahmen johanneischer Theologie [frz. 1990], in: ders., *Einblicke in das Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze aus den Jahren 1980-1991*, Göttingen 1992, 435-465
- Wick, P.*, Die urchristlichen Gottesdienste. Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit (BWANT 150), Stuttgart ²2003
- Wilckens, U.*, Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen ²2000
- Wilckens, U.*, Der Sohn Gottes und seine Gemeinde. Studien zur Theologie der Johanneischen Schriften (FRLANT 2000), Göttingen 2003
- Wilckens, U.*, Gott, der Drei-Eine. Zur Trinitätstheologie der johanneischen Schriften (2001), in: *ders.*, *Der Sohn Gottes*, 9-28
- Wilckens, U.*, Monotheismus und Christologie (1997), in: *ders.*, *Sohn Gottes*, 126-135
- Williams, Catrin H.*, I am He. The Interpretation of Aní Hû in Jewish and Early Christian Literature (WUNT II 113), Tübingen 2000
- Zimmermann, R.*, „Du wirst noch Größeres sehen ...“ (Joh 1,50). Zur Ästhetik und Hermeneutik der Christusbilder im Johannesevangelium – Eine Skizze, in: *Metaphorik und Christologie*, 93-110
- Zimmermann, R.*, Paradigmen einer metaphorischen Christologie, Eine Leseanleitung, in: *Metaphorik und Christologie*, 1-34