

Jesus von Nazareth – Sohn Gottes

Zur Verkündigung des Apostels Paulus und der Evangelisten

HERBERT LEROY

Das Thema bezeichnet in der gewählten Form eine Spannung. Sie wird oft als Widerspruch empfunden: die menschliche Gestalt Jesu sei von der frühesten Verkündigung an mehr und mehr vergottet worden. So erscheint schließlich die Aussage vom Sohne Gottes der Gestalt Jesu unangemessen, weil sie Fremdes in das Jesusbild hereinbringe. Innerhalb des Neuen Testaments sieht man demzufolge den Grund zu solcher Entwicklung in der Verkündigung des Apostels Paulus, die nicht auf den historischen Jesus von Nazareth rekurriere. Die Evangelientradition gestatte dagegen, durch alle theologische Reflexion hindurch, die Gestalt Jesu zu erkennen, die als Kriterium für die Verkündigung zu gelten habe¹.

Die folgenden Überlegungen versuchen, diese oft variierte Sicht der neutestamentlichen Überlieferung zu überprüfen, indem zunächst nach der Bedeutung der Sohnesaussage in der Verkündigung des Apostels Paulus gefragt wird, hernach in der Darstellung der Evangelien. Nicht alles kann in diesem Rahmen erörtert werden. Doch steht das einzelne im Gefüge des Ganzen².

1. Zum Stand der Diskussion vgl. J. Roloff, Auf der Suche nach einem neuen Jesusbild. Tendenzen und Aspekte der gegenwärtigen Diskussion, in: ThLZ 98 (1973) Sp. 561–572; P. Fiedler – L. Oberlinner, Jesus von Nazareth. Ein Literaturbericht, in: Bibel und Liturgie 13 (1972) 52–74.

2. Einen Überblick über die Forschung vermitteln folgende Artikel:

M. Dibelius, Art. Christologie des Urchristentums, in: RGG² I, Sp. 1592–1607;

H. Conzelmann, Art. Jesus Christus, in: RGG³ III, Sp. 619–635;

J. R. Geiselmann, Art. Jesus Christus, in: HThG I, 739–770;

S. Morenz – J. Schreiber, Art. Sohn Gottes, in: RGG³ VI, Sp. 118–120;

R. Schnackenburg, Art. Sohn Gottes, Gottessohnschaft I, in: LThK² IX, Sp. 851–854;

E. Schweizer, Art. υἱός καὶ D. Neues Testament, in: ThWNT VIII, 364–395;

J. Jeremias, Art. παῖς θεοῦ, in: ThWNT V, 676–713;

G. Sevenster, Art. Christologie des Urchristentums, in: RGG³ I, Sp. 1745–1762;

P. Vielhauer, Art. Erlöser II. Im NT, in: RGG³ II, Sp. 579–584; ders., Erlösung III. Im NT, in: RGG³ II, Sp. 588–590;

A. Vögtle, Art. Jesus Christus nach den geschichtlichen Quellen, in: LThK² V, Sp. 922–932;

J. Kremer, »Sohn Gottes« – Zur Klärung des biblischen Hoheitstitels Jesu, in: Bibel und Liturgie 14 (1973) 3–21.

I. Das Zeugnis des Apostels Paulus

1. Die Offenbarung Jesu Christi

Nach Gal 1, 12 ist die »Offenbarung Jesu Christi« Begründung des paulinischen Evangeliums und damit Begründung des Apostolats des Paulus. Sein Evangelium ist nicht identisch mit der Tradition, die übernehmbar ist: »... denn ich habe es nicht von einem Menschen übernommen«; es ist auch nicht im Sinne einer Lehre erlernbar: »noch habe ich es erlernt«. Vielmehr ist es gebunden an die »Offenbarung Jesu Christi«, und es wird erkennbar, daß solche Offenbarung, indem sie Begründung des Evangeliums ist, zugleich dessen Inhalt bestimmt.

Nun erhebt sich freilich zunächst die Frage, was Paulus mit diesem Ausdruck meint. Zur Beantwortung dieser Frage ist es kaum abwegig, den grammatikalischen Charakter des Genitivs zu bestimmen: Handelt es sich um einen subjektiven Genitiv, dann wäre Jesus Christus Träger der Offenbarung, die dem Paulus zuteil wird, und es wäre zu fragen, was er ihm offenbar macht. Faßt man hingegen den Genitiv objektiv auf, so ist Jesus Christus der Inhalt der »Offenbarung« (ἀποκάλυψις), die dem Paulus zuteil wird, und es wäre zu fragen, wer der Träger der Offenbarung ist.

Die Entscheidung ist im vorliegenden Textzusammenhang nicht schwer. Paulus selbst beantwortet die aufgeworfenen Fragen eindeutig: »Als es aber dem gefiel, der mich vom Mutterschoß an ausgesondert und durch seine Gnade berufen hat, seinen Sohn in mir zu offenbaren, damit ich ihn unter den Völkern verkünden sollte etc.« (Gal 1, 15 f). Träger der Offenbarung ist: »der mich vom Mutterschoß an ausgesondert und durch seine Gnade berufen hat«. Inhalt der Offenbarung ist »sein Sohn« (ὁ υἱὸς αὐτοῦ)³. Dieser Inhalt aber ist angelegt auf das »Verkünden unter den Heiden«. Versuchen wir, die von Paulus selbst genannten *Elemente des Offenbarungsgeschehens* genauer zu bestimmen.

a) Der offenbarende Gott

Zunächst fällt auf, daß Paulus das zu erwartende Subjekt zu ἀποκαλύπτει, nämlich ὁ θεός, vermeidet und durch Umschreibungen ersetzt. Es wird noch zu fragen sein, was ihn dazu veranlaßt. Zunächst kann festgestellt werden, daß die Umschreibung sich an alttestamentliche, näherhin *prophetische Diktion* anlehnt: einmal an den Berufsbericht des Jeremia: »Ehe ich dich bildete im Mutterschoß, habe ich dich erkannt, und bevor du aus dem Mutterleib hervorgingst, habe ich dich geheiligt, zum Propheten für die Völker dich bestellt« (Jer 1, 5 LXX); zum anderen an das zweite Gottesknechtslied: »Aus dem Schoße

3. Vgl. F. Mußner, Der Galaterbrief (Herders theol. Kommentar z. NT IX). Freiburg-Basel-Wien 1974, 80-93.

meiner Mutter rief er meinen Namen« (Jes 49, 1b LXX). Der die Propheten beruft, hat in göttlicher Freiheit dem Paulus die Offenbarung zuteil werden lassen. Die Offenbarung Jesu Christi, insofern sie Begründung des Apostolats ist, trägt also das Stigma des Gottes, der Menschen zu Propheten beruft.

Bleiben wir zunächst noch bei dem berufenden Gott als dem Träger der Offenbarung. Paulus nennt ihn als den Begründer seines Apostolats, und zwar indem er ausdrücklich darauf hinweist, daß sein Evangelium nicht κατὰ ἄνθρωπον sei (Gal 1, 11). Er greift damit auf, was er bereits im Präskript des Briefes genannt hat: »Paulus, Apostel nicht von Menschen, noch durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott den Vater, der ihn aus den Toten erweckt hat« (Gal 1, 1). Es stehen somit parallel: »... sondern durch Jesus Christus und Gott den Vater, der ihn von den Toten erweckt hat« (Gal 1, 1) und: »... sondern durch die Offenbarung Jesu Christi« (Gal 1, 12). Aus Gal 1, 15 f konnte deutlich gemacht werden, daß der *Urheber der Offenbarung der berufende Gott der Propheten* ist. Das Präskript sagt: »... und von Gott dem Vater, der ihn aus den Toten erweckt hat.« Der Gott, der die Propheten beruft, ist derselbe, der Jesus von den Toten erweckt hat. Und dies, daß er ihn erweckte, kennzeichnet ihn als den Vater Jesu. Wenn nun dieser Gott die *Apokalypsis* Jesu Christi herbeiführt, so macht er den Gekreuzigten als den Erweckten offenbar und darin sich selbst als den Gott, der Jesus erweckt und so als der Vater Jesu Christi kund wurde. Dieser Vater Jesu Christi aber ist der Gott der Propheten, der Gott Israels.

b) Der geoffenbarte Sohn

Paulus erkennt den Gekreuzigten als den *υἱός*. Fragt man, was er darunter versteht⁴, so ist der oben dargestellte Sachverhalt hier wiederum mit zu veranschlagen, nun aber unter einem anderen Aspekt. Der *υἱός*, der geoffenbart wird, ist der gekreuzigte Jesus, den Gott von den Toten erweckt hat. Indem der Gekreuzigte zugleich der Erweckte ist, manifestiert er in seiner Gestalt das Vatersein Gottes, das sich gerade in der Erweckung bekundet. Ist Gott Vater Jesu, indem er ihn erweckt, so ist Jesus »Sohn Gottes« als der erweckte Gekreuzigte. Indem Paulus Jesus als den *υἱός* erkennt, wird ihm offenbar, daß das Kreuz nicht Fluch ist, der den Gekreuzigten als den von Gott Verworfenen erweist (Dt 21, 23 — Gal 3, 13). Vielmehr hat Gott selbst im Kreuz Jesu gehandelt an den Sündern und dieses sein Handeln durch die Erweckung Jesu bekräftigt. *Die Sohnschaft Jesu ist also ein Prädikat des Kreuzes, das in der Erweckung proklamiert wird.*

Auf solche Proklamation ist denn auch die Offenbarung des Sohnes angelegt: »damit ich ihn unter den Heiden verkünden sollte« (Gal 1, 16). Es geht darum, das Kreuz als Gottes Tat an den Sündern durch die Verkündigung Jesu als des Sohnes Gottes unter den Heiden — also Juden und Heiden in der Völkerwelt⁵ — als εὐαγγέλιον

4. Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund vgl. die Ausführungen zu Teil II, 1 dieses Beitrags: Die Verkündigung der Gottesherrschaft (s. unten S. 242 ff).

5. Vgl. H. Schlier, Der Brief an die Galater (MeyerK). Göttingen 1965, 56.

zu verkünden. Darin wird eben jenes Gottesverhältnis Jesu, das sich in der Vaterschaft des erweckenden Gottes und in der Sohnschaft des erweckten Gekreuzigten kundtut, als das neue Leben im gegenwärtigen Äon eröffnet. Das heißt aber dann: Menschen können in diese Beziehung hereingenommen werden. Sie werden im Bekenntnis zum Sohn selbst zu Söhnen: »ihr seid ja alle Söhne Gottes durch den Glauben in Christus Jesus« (Gal 3, 26). Das heißt aber dann, daß Gott für diejenigen, denen Anteil an der Sohnschaft Jesu gewährt ist, selbst Vater ist. Wenn er seine Vaterschaft in der Erweckung Jesu kundtut, dann umfaßt sie diejenigen, die solche Erweckung bekennen und im Glauben von ihrer Wirklichkeit als »Söhne Gottes« bestimmt sind⁶. So ist der berufende Gott, indem er der Vater Jesu Christi ist, zugleich »unser Vater«: »Gnade euch und Friede von Gott, unserem Vater« (Gal 1, 3).

c) Der bezeugende Geist

Der Segenswunsch des Paulus bringt in grüßender Zusage die gemeinsame Existenzbasis des Schreibers und der Empfänger zur Sprache: »Gnade und Friede« gehen aus von Gott »unserem Vater«. Dieses Heil aber ist die durch die Sohnschaft den Menschen eingestiftete Wirklichkeit des Geistes: »Weil ihr aber Söhne seid, hat Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen gesandt, der ruft: Abba, Vater« (Gal 4, 6). Das *Pneuma* des Sohnes »schreit« — redet in der dem Geist eigenen Sprache: »Abba«. *Im Abba-Ruf des Geistes artikuliert sich die Sohnschaft, die dem Menschen gegeben ist.* Es ist eine Wirklichkeit, die sein innerstes Wesen umgestaltet hat, so daß seine dem Kosmos zugehörige Existenz (Gal 6, 14) verwandelt ist in die pneumatische des Sohnes. Der Geist aber ruft aus dem Sohn Gott als den Vater und nennt ihn damit als den, der er für Jesus, den Gekreuzigten und Erweckten ist. Was Gott für Jesus ist, das ist er in der Verleihung des Geistes für den Glaubenden: Vater, der sich zu ihm bekennt und sich ihm in der Erweckung kundtut.

Nicht von ungefähr formuliert Paulus an dieser Stelle in der 1. Person Pluralis: diese Wirklichkeit des Geistes schafft Gemeinde — *ἐκκλησία*. Die Wirklichkeit des Sohnes wird leibhaftig in der Welt in der leibhaftigen *ἐκκλησία*. Und so ist einsichtig, daß Paulus seinen »Wandel im Judentum« als »Verfolgung der Kirche Gottes« (Gal 1, 13) dem »Offenbarmachen des Sohnes« gegenüberstellt. Indem er die Kirche verfolgt, verfolgt er den Sohn. Und die Offenbarung des Sohnes offenbart ihm die Wirklichkeit der Kirche. Das Wort des Erhöhten an Saul: »Warum verfolgst du mich?« (Apg 9, 4) trifft denselben Sachverhalt genau.

Diese *ekklesiologische Komponente* tritt noch deutlicher in den Blick Röm 8, 15 f, der anderen Stelle, die den Abba-Ruf in den Briefen des Apostels nennt: »Ihr habt nicht den Geist der Knechtschaft empfangen zur Furcht, sondern ihr habt empfangen den Geist der Sohnschaft, in dem wir rufen: Abba, Vater.« Hier ist deutlich vom pneumatisch bewirkten Ruf der Gemeinde die Rede, die in diesem Ruf ihre Sohnschaft vor Gott ausspricht und darin die Befreiung aus Sklaverei und Furcht bekundet. Der neue Stand der Kirche ist, weil er Teilhabe an der Sohnschaft ist, Stand der Frei-

6. Vgl. F. Mußner, Galaterbrief 260–262.

heit vor dem als Vater wirkenden Gott. Trägt der Ruf hier eindeutig den Charakter der Gemeindeakklamation⁷, so wird die Wirklichkeit, die sich in ihm bezeugt, doch auch in ihrem Bezug zum einzelnen in der Gemeinde gesehen: »Der Geist selbst bezeugt unserem Geiste, daß wir Kinder Gottes sind« (Röm 8, 16). Der in der Akklamation der Gemeinde wirkende Geist bekundet dem einzelnen die Sohnschaft, die er aus demselben Geiste, der ihm zuteil geworden ist, bereits erkannt hat. Es ist nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, daß υἱός = Sohn und τέκνον = Kind hier promiscue gebraucht werden.

2. Der Erstgeborene

Als Prädikat Jesu begegnet πρωτότοκος nicht gerade häufig in den neutestamentlichen Schriften. Bei Paulus sicher Röm 8, 29, wovon gleich zu handeln ist; dann noch Kol 1, 15. 18, vergleichbar Off 1, 5 und Hebr 1, 6. Die Evangelientradition kennt die Bezeichnung nur Lk 2, 7. Die wenigen Belege bezeichnen verschiedene Konzeptionen: auf den ersten Blick scheinen Röm 8, 29 und Lk 2, 7 am weitesten auseinanderzuliegen.

Wenden wir uns nach dem bisher zum υἱός-Prädikat in der paulinischen Verkündigung Gesagten zunächst Röm 8, 29 zu! Die Aussage hat die *Zuordnung der vom Pneuma Getriebenen zum Sohn* im Blick: »Die er im voraus erkannte, die hat er auch im voraus bestimmt, gleichgestaltet zu werden dem Bilde seines Sohnes, damit er Erstgeborener sei unter vielen Brüdern.« Die Vorherbestimmung des berufenden Gottes ist vom Sohn gezeichnet. Der aus der Ewigkeit in die Geschichte hereinreichende Plan Gottes mit den Berufenen zielt auf den υἱός, dem sie »gleichgestaltet« (σύμμορφοι) sein sollen⁸. Nomen und Verb begegnen im Neuen Testament nur bei Paulus: außer der hier zu erörternden Stelle Phil 3, 10. 21, wovon noch zu sprechen sein wird. Hier ist gesagt, daß der υἱός Urbild ist, dem die Vorherbestimmten gleichgestaltet werden, so daß sie dieselbe μορφή haben wie das sie prägende Urbild. Es kann kaum eine Frage sein, daß Paulus damit eine *Umwandlung des Gott entfremdeten Menschen in die Gestalt des Sohnes* ausspricht, wie er sie expressis verbis (Gal 4, 19) mit dem dazugehörenden Verbum nennt. Dieses Gleichgestaltetsein in der Sohnschaft hat demnach eine wesenhafte Gemeinsamkeit zum Ziel. Den Unterschied verdeutlicht der Apostel mit Hilfe des εἰκόν-Gedankens. Der υἱός ist als prägendes Urbild ewig; die ihm Gleichgestalteten sind nach dem Plan Gottes durch

7. Vgl. E. Käsemann, *An die Römer* (Handbuch z. NT VIIIa). Tübingen 1973, 218. — Ob in den paulinischen *Abba*-Worten Jesus-Tradition vorliegt, ist trotz sachlicher Übereinstimmung unsicher. Mk 14, 36, worauf in diesem Zusammenhang verwiesen wird, kann durchaus der Gebetssprache der Gemeinde entstammen, die sich als solche auf Jesus zurückführt. Darum trägt ein solcher Hinweis kaum den genannten traditionsgeschichtlichen Zusammenhang (vgl. dazu E. Käsemann, ebd. 217).

8. Vgl. W. Michaelis, Art. πρωτότοκος, in: ThWNT VI, 877–879.

ihn zu Söhnen gestaltet. Sie sind Söhne, weil er der Sohn ist. So ist er »Erstgeborener unter vielen Brüdern«.

Die schöpferisch-prägende Macht des Urbildes kommt dem υἱός zu, weil er selbst Sohn ist, indem er εἰκὼν τοῦ θεοῦ ist (2 Kor 4, 4). Wiederum meint εἰκὼν hier nicht Abbild, sondern wesenhafte Darstellung. Gott selbst stellt sich in Christus dar: er ist die Gestalt Gottes. Nicht Sichtbarkeit im welthaften Sinne steht dabei zur Diskussion. Sie gerade nicht: »Wir richten unseren Blick nicht auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare« (2 Kor 4, 18a). Hier ist die Grenze des Paradoxen erreicht: wie kann man seinen Blick auf Unsichtbares richten?⁹ Es ist nicht vom leiblichen Sehen die Rede und nicht vom Blick der Augen. Der Mensch ist vielmehr angelegt auf das Erfasstwerden von der Wirklichkeit Gottes, der ihm in dem ewigen εἰκὼν Christus entgegenkommt. Ein Sehen mit den Augen des Leibes vermöchte diese Wirklichkeit gerade nicht zu ergreifen: »denn das Sichtbare ist zeitlich, das Unsichtbare aber ist ewig« (2 Kor 4, 18b). Die Wirklichkeit, die den Menschen ergreift, bestimmt auch den Charakter des Ergreifens. »Und so kennen wir von jetzt an niemanden mehr auf fleischliche Weise. Wenn wir Christus auch auf fleischliche Weise erkannt haben, so kennen wir ihn jetzt nicht mehr so« (2 Kor 5, 16). Die Erkenntnis κατὰ σάρκα erfährt die Wirklichkeit Gottes nicht, wie Paulus selbst Christus κατὰ σάρκα nicht erfassen konnte. Erst die ἀποκάλυψις erschloß ihm die Wirklichkeit des Sohnes. Sie ist die der göttlichen Wirklichkeit entsprechende Weise der Erkenntnis¹⁰. Indem sie ihm aber zuteil wurde, hat sie ihn sich gleichgestaltet: »Wenn einer in Christus ist, so ist er neue Schöpfung. Das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist da« (2 Kor 5, 17). Das Erkennen des Sohnes fällt in eins mit dem Bekennen des Sohnes. Und dies ist nur möglich, weil die Offenbarung des Sohnes als die schöpferische Macht des Urbildes die Wandlung dessen, dem sie zuteil wird, in die Wirklichkeit Gottes bewirkt. Indem der Mensch den Sohn erkennt, steht er selbst als Sohn vor dem Vater.

Paulus bezeichnet dies als »neue Schöpfung«. Und er selbst hat die Offenbarung, die ihm zuteil wurde, so begriffen: »Gott, der gesprochen hat: Aus der Finsternis strahle Licht auf! Er ist leuchtend aufgegangen in unseren Herzen zum hellen Glanz der Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes auf dem Angesicht Christi« (2 Kor 4, 6). Die Erkenntnis, die ihm geschenkt wird, ist verglichen mit dem ersten Akt der Schöpfung! Gott ruft das Licht aus der Finsternis (Gn 1, 3). So geht er nun selbst strahlend auf in den Herzen zur Erkenntnis der δόξα Gottes auf dem Angesicht Christi. »Auf fleischliche Weise« wäre solche Erkenntnis nicht möglich. Nun aber ist aus dieser seiner Finsternis das Licht Gottes auf dem Angesicht Christi aufgeleuchtet. Die δόξα Gottes trägt die Züge Christi, der »Bild Gottes« ist.

Und nun setzt der Prozeß des bereits generell begründeten »Gleichgestaltens« ein. Die neue Schöpfung, die in der Offenbarung des Sohnes grundgelegt ist, ergreift den Menschen in seiner Geschichte und gestaltet sie zur Geschichte des Sohnes. Darum gibt es ein Ziel, an dem das μορφοῦσθαι (Gal 4, 19) vollendet ist, und einen Weg, auf

9. Vgl. H. Windisch, Der zweite Korintherbrief (MeyerK). Neudruck der Auflage von 1924 hrsg. v. G. Strecker. Göttingen 1970, 156; O. Cullmann, Die Christologie des Neuen Testaments. Tübingen 1966, 180 f.; K. H. Schelkle, Theologie des Neuen Testaments I. Düsseldorf 1968, 120 f.

10. Vgl. J. Blank, Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung (StANT 18). München 1968, 313–326, hier 325.

dem zu laufen Paulus für sich in Anspruch nimmt. Paulus spricht davon Phil 3, 10 f: »Ihn zu erkennen und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft mit seinen Leiden, gleichgestaltet zu werden seinem Tode, ob ich wohl gelangen möchte zur Auferstehung aus den Toten.«

Es ist auf den ersten Blick erkennbar, daß Paulus hier Elemente des urapostolischen Kerygmas nennt. Er zitiert aber kein Bekenntnis, wie das 1 Kor 15, 3–5a geschieht, sondern er spricht in Applikation des Bekenntnisses auf sich selbst und seine Geschichte¹¹. Das γινῶναι Χριστόν ist demnach ein Prozeß, in welchem das im Bekenntnis von Christus Genannte die Geschichte des Lebens des Paulus prägt. Dieser Prozeß setzt ein mit der Erkenntnis der »Kraft der Auferstehung«, die dem Paulus in der Offenbarung des »Sohnes« kund wurde. Von da ab erfährt er die »Gemeinschaft mit seinen Leiden« in seinem apostolischen Wirken (vgl. 2 Kor 1, 5–7; 11, 23–33) und sieht in ihnen seine »Gleichgestaltung« fortschreiten, die sich in seinem Tode vollenden wird. So darf er dann hoffen, selbst zur Auferstehung aus den Toten zu gelangen. Ausdrücklich betont der Apostel – wohl gegen andere, von denen er sich abhebt – »nicht als ob ich es schon erlangt hätte oder schon vollendet wäre« (Phil 3, 12a). Die Vollendung steht bei dem, der auch den Anfang gemacht hat. Der Sohn, den Gott ihm geoffenbart hat, gestaltet ihn sich gleich, indem er als der Leidende und Sterbende in seinem Leben und Sterben Gestalt annimmt und dadurch die Hoffnung auf die Auferstehung begründet.

Die Offenbarung des Sohnes ist also nicht das Offenbarwerden eines himmlischen Wesens, sondern des Jesus, der gekreuzigt wurde und den Gott erweckt hat. Deshalb drängt er in die Geschichte herein und nimmt Gestalt in ihr an in der Geschichte des Menschen, dem er geoffenbart wird.

3. Der Erhöhte und der Irdische

Es ist deutlich geworden, daß der Sohn im Verständnis des Paulus nicht vom irdischen Jesus gelöst werden kann. Nicht zuletzt die bereits vorpaulinisch im Kerygma bezeugte Geschichte des leidenden und am Kreuz sterbenden Jesus ist wesentlicher Bestandteil der Sohnesaussage. Denn an diesem Jesus erweist sich Gott als der Vater, indem er ihn von den Toten erweckt und als den Sohn kundtut.

a) Der präexistente Sohn

Nicht erst die Auferweckung begründet danach die Sohnschaft Jesu, sondern die Sohnschaft Jesu wird in der Auferweckung bestätigt. Darin ist begründet, daß Paulus – in Anlehnung an ältere Traditionen – vom Irdischen und Erhöhten zusammen unter dem Thema des *υἱός* sprechen kann: »... von seinem Sohne,

¹¹ Vgl. J. Gnllka, Der Philipperbrief (Herders theol. Kommentar z. NT X/3). Freiburg–Basel–Wien 1968, 195–197; auch: E. Schweizer, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern (ATHANT 28). Zürich 1962, 141 f; besonders: E. Güttgemanns, Der leidende Apostel und sein Herr. Studien zur paulinischen Christologie (FRLANT 90). Göttingen 1966.

aus dem Samen Davids stammend nach dem Fleisch, als Sohn Gottes eingesetzt in Macht nach dem Geist der Heiligung aus der Auferstehung der Toten, Jesu Christi unseres Herrn« (Röm 1, 3 f)¹². Der aus dem Samen Davids Stammende ist derselbe, der in der Auferstehung aus den Toten bestätigt wurde: *υἱός θεοῦ*. Die Abstammung aus dem Geschlecht Davids läuft also der Sohnschaft nicht zuwider. Jesus hat als der Sohn seinen Status in Gott, der sein Vater ist. Er hat diesen Status aber gerade *als einer, der in menschlicher Geschichte verwurzelt ist*. Damit ist im Prinzip die Ebene erreicht, auf der Markus sein Evangelium konzipieren kann.

Sie ist nicht erst im Römerbrief erreicht! »Als aber die Fülle der Zeit kam, sandte Gott seinen Sohn, geboren aus dem Weibe, getan unter das Gesetz, damit wir die Sohnschaft empfangen sollten« (Gal 4, 4 f). Die Formulierung klingt schematisch und folgt wohl auch einem Schema, das die Sendung des präexistenten Sohnes soteriologisch entfaltet¹³. Die Sendung ereignet sich in der Zeit, die so in das *πλήρωμα τοῦ χρόνου* geführt ist. Die Sendung des Sohnes ist also nicht abhängig vom Lauf der Geschichte, die aus sich selbst und in sich selbst ihr Vollmaß erreichen muß, damit die Sendung statthaben kann; die Geschichte wird nicht aus sich selbst reif für die Sendung des Sohnes. Vielmehr bringt die Sendung des Sohnes den Lauf der Geschichte in das Vollmaß, das Gott ihr gesetzt hat. Das geschieht durch ein geschichtliches Ereignis: der Sohn wird Mensch, und zwar konkret »Mensch unter dem Gesetz«: Jude. So gesehen ist also die Geschichte selbst auf die Sendung des Sohnes angelegt, weil der Sohn das Vollmaß der Geschichte darstellt, indem er selbst in die Geschichte eintritt. *Sohn Gottes meint also gerade nicht »Entgeschichtlichung« des irdischen Jesus, sondern bezeichnet das Eingehen Gottes in die Geschichte im Juden Jesus*. Die Geschichte dieses Jesus stellt demnach als die Entfaltung seiner Sendung Gottes Handeln an der Welt in der Welt dar. Und das Spezifikum der Gestalt Jesu ist seine Begründung in Gott selbst, die sich in seiner spezifischen Beziehung zu ihm als Sohnschaft darstellt. Ist der *υἱός* auf die Geschichte bezogen, so ist damit

12. Die von Paulus aufgegriffene Tradition verstand die Auferweckung als Inthronisation, trägt also adoptianischen Charakter. Paulus versteht den »Sohn« aber als den Präexistenten, deshalb kann er *τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* voranstellen. Das kommt einer Korrektur der Tradition gleich. Vgl. E. Käsemann, An die Römer 11; außerdem: F. Hahn, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum (FRLANT 83). Göttingen 1963, 251–259; dazu P. Vielhauer, Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie? Prüfungen der Thesen Ferdinand Hahns, in: Aufsätze zum Neuen Testament. München 1965, 141–198, hier 187.

13. W. Kramer, Christos Kyrios Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden (ATHANT 44). Zürich 1963, 108–111; E. Schweizer, Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der »Sendungsformel« Gal 4, 4 f; Röm 8, 3 f; 1 Joh 4, 9, in: Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments. Neutestamentliche Aufsätze 1955–1970. Zürich 1970, 83–95, hier 90–93; dazu: F. Mußner, Der Galaterbrief 271–274.

in einem gesagt, daß das Bekenntnis zum Sohn seine Geschichte kerygmatisch umfaßt und darum wiederum Geschichte prägt, wie Paulus es Phil 3 von sich selbst bezeugt. Dieses sich in der Geschichte ereignende Überführen des Menschen in die Sohnschaft, das sich im glaubenden Erkennen vollzieht, wird so als das sich je neu ereignende Überführen der Geschichte in »die Fülle« (πλήρωμα) erkennbar. Denn sie verwandelt den Menschen in einen υἱός θεοῦ, der Gott als seinen Vater anruft.

b) Der gekreuzigte Sohn

Aus dem bisher Gesagten geht hervor, daß der Sohn ans Kreuz geht. Paulus spricht ausdrücklich davon: »Der seines eigenen Sohnes nicht schonte, sondern ihn für uns alle hingegeben hat, wie sollte er uns nicht mit ihm alles schenken« (Röm 8, 32). Es darf hier festgehalten werden, daß die Formulierung ὑπὲρ ἡμῶν . . . παρέδωκεν alte Passionstradition ist, also die Hingabe Jesu in den Tod am Kreuz bezeichnet¹⁴. Der aber in den Tod geht, der Mensch Jesus, geboren aus dem Weibe, getan unter das Gesetz, ist der Sohn, in dem Gott das Vollmaß der Geschichte setzt, indem er Menschen durch den Glauben in die Sohnschaft führt. *Die Sendung kulminiert nach Paulus im Tod am Kreuz*. Der Sohn Gottes wird gekreuzigt, und zwar ὑπὲρ ἡμῶν πάντων, wobei Paulus bewußt — wie er auch sonst tut — das urchristliche Bekenntnis universalistisch entfaltet¹⁵. Das Sterben Jesu am Kreuz aber ist Hingabe des υἱός ἰδίου durch den Vater, der darin offenbar macht, daß er seines Sohnes »nicht schont« — οὐκ ἐφείσατο. Gott handelt als Herr an seinem Sohn um unseretwillen.

Leiden und Tod bestimmen die Gestalt des Sohnes, der eben dadurch, daß er sich in den Tod gibt, die Selbstherrlichkeit der Mächte des Kosmos entlarvt und die Herrschaft Gottes offenbar macht in der eschatologischen Schöpfung. »Wer wird uns scheiden von der Liebe Christi? Trübsal oder Angst oder Verfolgung oder Hunger oder Blöße oder Gefahr oder Schwert?« (Röm 8, 35). Dieser Peristasenkatalog — anders 2 Kor 11 — ist hier in den Rahmen der *endzeitlichen Auseinandersetzung* zwischen Gott und den Mächten um die Herrschaft über die Menschen gestellt. Die Mächte besetzen alle Bereiche der Welt, des Menschen und seiner Geschichte¹⁶. Geht ihr Bestreben dahin, sich als vom Schöpfer gelöste Herren zu gebärden, so *offenbart der Sohn in der Hingabe seines Lebens die unumschränkte Herrschaft Gottes*, der den Anspruch der Mächte als Lüge entlarvt: »Weder Tod noch Leben, weder Engel noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, noch Kräfte, weder Höhe noch Tiefe, noch irgendein

14. K. H. Schielke, Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments. Ein Beitrag zur Formgeschichte und zur Theologie des Neuen Testaments. Heidelberg 1949, 58.

15. Vgl. etwa 2 Kor 5, 14 mit 1 Kor 15, 3–5. Dazu: J. Blank, Paulus und Jesus 314 f.

16. Vgl. H. Schlier, Mächte und Gewalten im Neuen Testament (Quaestiones disputatae 3). Freiburg 1958, 18, 34 f.

anderes Geschöpf kann uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus, unserem Herrn, ist« (Röm 8, 38 f.).

Die Hingabe des Sohnes, die im Kreuz ihren unüberbietbaren Ausdruck findet, manifestiert die Herrschaft des Sohnes über die, für die er hingegeben ist. Solche Herrschaft offenbart sich als die Herrschaft Gottes in der *Überwindung der ver-sklavenden Mächte*. Sie ist »Freiheit« (ἐλευθερία).

Als solche wird sie offenbar in der Erweckung des Gekreuzigten. Komparativisch formuliert der Apostel: »Christus Jesus, der gestorben ist — mehr: der erweckt wurde, er ist nun zur Rechten Gottes« (Röm 8, 34). In der Erweckung ist der Gekreuzigte als *Kosmokrator* inthronisiert. Der Komparativ macht deutlich, daß es den Gekreuzigten jetzt nur in dieser Machtfülle gibt, die in seiner Hingabe offenbar geworden ist. Ist er aber »zur Rechten Gottes«, so ist er es als der, »der für uns eintritt« (Röm 8, 34). Seine Herrschaft manifestiert sich gerade darin, daß sie ὑπὲρ ἡμῶν vor Gott dem Ankläger wehrt und die Glaubenden dem Zugriff der Mächte entnimmt. Paulus spricht diese Wirklichkeit — sie sich selbst applizierend — aus: »Ich lebe, doch nicht mehr ich, es lebt vielmehr in mir Christus. Was ich aber jetzt im Fleische lebe, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat« (Gal 2, 20). Was in der Geschichtsmächtigkeit und -bezogenheit des Sohnes schon deutlich geworden ist, wird hier nun noch konkreter gefaßt. Diesmal ist es der Sohn selbst, der sich hingibt. Das ist nun freilich kein Widerspruch zu der Aussage, daß Gott den Sohn hingibt: in der Hingabe des Sohnes stellt sich die Hingabe Gottes in der Welt dar. Auffallender ist die singularische Formulierung, die indes kollektiv, d. h. ekklesiologisch verstanden sein will. Im Glauben an den Sohn, der sich hingegeben hat, ist der Glaubende selbst hingegeben, so daß nun das Leben des Sohnes seine Existenz begründet. Obgleich noch »im Fleisch«, ist er doch zuinnerst vom Sohn getragen!

Die Weltbezogenheit des Sohnes, die sich in seiner leibhaften Hingabe kundtut, und seine Herrschaft über die Welt begründet, äußert sich nun in der leibhaftigen Repräsentation seines Lebens im Glaubenden. Daß die Welt auf den »Sohn« hingeordnet ist, äußert sich in dem Seufzen und den apokalyptischen Wehen der Schöpfung und noch in dem Seufzen nach der Sohnschaft der mit dem Geist Begabten (vgl. Röm 8, 22 f.). Noch mehr: der *Kosmokrator* hat einen »Leib« (σῶμα). Er stellt sich in der Welt, in den Menschen und ihrer Geschichte dar: »der Leib ist für den Herrn da und der Herr für den Leib« (1 Kor 6, 13). Darum trägt Paulus die στίγματα τοῦ Ἰησοῦ an seinem Leibe (Gal 6, 17; vgl. 2 Kor 4, 10). Der ans Kreuz gegebene Sohn hält in den von seinem Tod Gezeichneten die Herrschaft Gottes in der Welt aufrecht¹⁷.

Die Präexistenzaussagen sind also bei Paulus wesentlich eschatologisch bestimmt. Die jüdische Weisheitsspekulation mag ein Vorstellungsmuster dafür bereitgestellt haben. Doch ist es nicht einfach übernommen. Die eschatologische Sicht des Sohnes setzt vielmehr die protologische aus sich heraus. Das ist schon

17. Das wird von Paulus sakramental gefaßt in seinen Aussagen über das Herrenmahl 1 Kor 11, 26–34. Dazu: H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* (MeyerK). Göttingen 1969, 226–240.

— wie an einzelnen Stellen deutlich wurde — vor Paulus so. Wenn Eschatologie auf die Schöpfung bezogen ist, dann heißt dies, daß die Schöpfung auf ihre eschatologische Neugestaltung angelegt ist. Wenn dem so ist, geht der eschatologische Aspekt in den protologischen ein, weil es derselbe Schöpfer ist, der im Anfang »schafft« und am Ende »neuschafft«¹⁸. Dieser Bezug kommt neutestamentlich gesprochen darin zum Ausdruck, daß der Sohn hingegeben wird. Im gekreuzigten Sohn offenbart sich Gott als der Schöpfer der neuen Schöpfung.

II. Die Evangelientradition

Bereits die von Paulus aufgenommene Tradition kennt — wie deutlich geworden ist — das Sohnesprädikat für Jesus, und es kommt dem Apostel Paulus zu, den Offenbarungscharakter des Sohnesbekenntnisses wie auch seine theologische Reflexion herausgestellt zu haben. Wir hatten schon darauf hinzuweisen, daß die Entfaltung der protologischen Komponente in der Sohneseschatologie die Charakterisierung der Geschichte Jesu als des Sohnes ermöglicht. Dies ist auch in der Evangelientradition zu beobachten.

Es ist kaum eine Frage, daß der irdische Jesus selbst den Titel des Sohnes nicht geführt hat und auch nicht so bezeichnet wurde¹⁹. Daß er aber schon in der den Evangelisten vorliegenden Tradition mit dem Sohnestitel bekannt werden konnte, gibt deutlich ein Verständnis seiner Gestalt wieder, das nun seinerseits charakteristische Züge Jesu bewahrt hat.

1. Die Verkündigung der Gottesherrschaft

Mit Recht ist darauf hingewiesen worden, daß das Zentrum der Botschaft Jesu die Proklamation der βασιλεία τοῦ θεοῦ ist²⁰. Ein Blick auf die Gleichnisse läßt dies ebenso erkennen wie die Sendungs- und Nachfolgeworte. In all dem wird deutlich, daß die Verkündigung der βασιλεία die eschatologische *Krisis* für den Menschen und seine Welt heraufführt. Jesus konfrontiert den Menschen mit der *Wirklichkeit, die er selbst ist*. Nur so ist verständlich, daß die Proklamation der βασιλεία die Nachfolge mit innerer Notwendigkeit aus sich heraussetzt. Das

18. Ausdrücklich von der Schöpfung der Welt durch Christus und in Christus sprechen: 1 Kor 8, 6; Kol 1, 15–20. Dazu: K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments* I, 37–40.

19. Vgl. R. Schnackenburg, *Art. Sohn Gottes*, in: LThK² IX, Sp. 851; J. Kremer, »Sohn Gottes«, a.a.O. 13.

20. Vgl. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen ³1958, 2–10. — Zur gegenwärtigen Diskussion: E. Gräßer, *Zum Verständnis der Gottesherrschaft*, in: ZNW 65 (1974) 1–26.

kommt zum Ausdruck in den Drohworten, die sich unmittelbar an die βασιλεία-Verkündigung anschließen, und in der Radikalität der Nachfolgeworte.

Doch nicht nur die Wortüberlieferung hat diesen eschatologischen Charakter bewahrt! Deutlicher noch — weil unmittelbar erfahrbar — spricht die Erzähltradition. Die Heilungstätigkeit Jesu zeigt deutlich — am deutlichsten in den Exorzismen, aber nicht nur da! — die in Jesus präsente Wirklichkeit des Schöpfers, der alles gut geschaffen hat und die gestörte Welt in ihm in die Gutheit des Anfangs erhebt. Die Heilung als Befreiung aus der Macht des Bösen ist Wandlung der Welt in die neue Schöpfung und als solche nicht nach zeitgenössisch-jüdischem Vorbild auf die besondere Frömmigkeit Jesu zurückgeführt; auch nicht auf eine besondere δύναμις des hellenistischen θεῖος ἀνὴρ, in dem sich die in der Welt waltenden *Numina* durchsetzen, sondern Repräsentation des Schöpfers und Herrn der Geschichte. Diese in der Gestalt Jesu präsent gewordene Wirklichkeit schafft die Situation der Entscheidung und offenbart in einem den Grund für den Anspruch Jesu: seine *Unmittelbarkeit zu Gott, die als Freiheit erscheint*²¹.

Diese als Freiheit sich darstellende Unmittelbarkeit ist auf dem Hintergrund überkommener Vorstellungen als Provokation verstanden worden. Die ungeschuldete Gewährung der Gemeinschaft mit Zöllnern und Sündern in der im Judentum von vorneherein eschatologisch akzentuierten Tischgemeinschaft macht dies schlaglichtartig sichtbar. Zugleich aber wird deutlich, daß die Proklamation der βασιλεία zugleich Einladung ist, diese Wirklichkeit als Gabe Gottes anzunehmen. *Die Annahme der Gabe* aber geschieht *in der Annahme des Gebers*. Diese Identität ist das Spezifikum der Gestalt Jesu. In seinen Worten beansprucht, in seinem Tun und seinem Verhalten erfahrbar, wird sie durch die Auferweckung des Gekreuzigten von Gott bestätigt und in ihrem den Menschen zum Glauben auffordernden Entscheidungscharakter herausgestellt.

Was im Vollzug des Wirkens Jesu statthat, geht durch Kreuz und Auferweckung auf der Ebene des Glaubensvollzuges weiter. Die *Identität von Gabe und Geber* stellt sich nun in neuer Gestalt dar *als Identität von Verkündigtem und Verkündiger*: als εὐαγγέλιον²². Was aber im jesuanischen Vollzug dargestellt ist, bleibt Inhalt des Evangeliums: die sich als Freiheit darstellende Unmittelbarkeit Jesu, die sich dem Menschen und seiner Welt öffnet. In der Sprache der Verkündigung ist dies der υἱὸς θεοῦ. Als solcher wird der Gekreuzigte in den Worten des Centurio bekannt (Mk 15, 39), und das Werk des Markus kann — auch wenn der Text Mk 1, 1 unsicher ist — zu Recht die Überschrift tragen: ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, υἱοῦ θεοῦ (Mk 1, 1 v. l.).

21. Vgl. E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, in: Exegetische Versuche und Besinnungen I. Göttingen 1964, 187–214, hier 206–212.

22. Vgl. H. Conzelmann, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments. München 1967, 163.

Ist die Sohnesaussage im Sprachgebrauch des Markus also inhaltlich von der Gestalt Jesu her gefüllt, so darf *die hellenistische Redeweise vom υἱὸς θεοῦ nicht im Sinne des Mythos* verstanden und der βασιλεία-Verkündigung gegenübergestellt werden. Vielmehr verkündigt das εὐαγγέλιον die βασιλεία τοῦ θεοῦ, indem es Jesus als den υἱὸς in der Verkündigung vergegenwärtigt. Die Herrschaft Gottes wird epiphany im Evangelium vom Sohne Gottes. Das heißt: die sich als Freiheit darstellende Unmittelbarkeit Jesu zu Gott für die Menschen und ihre Welt ist in der Geschichte präsent durch die Verkündigung des Evangeliums vom Sohne Gottes. Die Gefahr mythischer Verflüchtigung ist gegeben durch den Horizont, in dem der Terminus im Hellenismus beheimatet ist. Will man also versuchen, die neutestamentliche Aussage innerhalb dieses Horizontes zu verstehen, dann kann es zu einer Mythisierung der Gestalt Jesu und damit zu einem Bruch zwischen Jesus und dem Evangelium kommen. Doch wird nach dem eben Skizzierten ein solcher Versuch der Geschichte der urchristlichen Tradition nicht gerecht, die ihren Grund in dem geschichtlichen Ereignis »Jesus von Nazareth« hat und dieses Ereignis in hellenistischer Terminologie ausspricht.

Das hellenistische Judentum hat sich dem Terminus und der Vorstellung vom Gottessohn gegenüber längst nicht so spröde verhalten, wie dies im palästinensischen Judentum der Fall war. »Doch wird der Gottessohn Titel für den θεῖος ἀνὴρ nicht verwendet, wie er ja auch im Hellenismus kaum vorkommt«²³. Die alttestamentliche Überlieferung kennt die Vorstellung vom Gottessohn als Bestandteil der Jerusalemer Königstradition der Davididen (Ps 2, 7; 2 Sam 7, 14). Es darf aber nicht außer acht gelassen werden, daß der Verstehenshorizont der *Verheißung* ist, die die Legitimation des Herrschers durch Gott zum Inhalt hat. Dies geschieht aber gerade nicht durch die Vorstellung physischer Abstammung, sondern durch die Inthronisation und Einsetzung in das Amt des Gesalbten. Wiederum ist verständlich, daß die neutestamentliche Füllung der Sohnesaussage die messianische Davidssohnauffassung in der alttestamentlich vorgegebenen Sohnesvorstellung mitausgesprochen fand und aufnehmen konnte. Es ist jedoch wichtig zu sehen, daß sie von der Gestalt Jesu geprägt ist. Das wird noch deutlicher, wenn man in Rechnung stellt, daß das Judentum in vorneutestamentlicher Zeit den Sohnestitel nicht für den Messias in Anspruch nimmt. Und noch die Evangelientradition kann die Davidssohnprädikation von der Gottessohnaussage her kritisieren²⁴.

Überblickt man diese Situation, so tritt deutlich hervor, daß der Titel υἱὸς θεοῦ für Jesus seiner inhaltlichen Prägung nach nicht eine Übertragung hellenistischer bzw. hellenistisch-jüdischer oder gar palästinensisch-jüdischer Vorstellung auf Jesus darstellt. Der – wenn auch nicht breit – vorgegebene hellenistische Terminus wird vielmehr von der in der Überlieferung festgehaltenen Gestalt Jesu neu gefüllt und stellt so gefaßt einen der Grundbegriffe neutestamentlicher Verkündigung dar. Dabei ist zu beachten, daß gerade die Gestalt Jesu in ihrem eschatologischen Anspruch das prägende Element dieses Begriffes bleibt.

Es hieße den traditionsgeschichtlichen Befund verkennen, wollte man versuchen, den christologischen Titel des υἱὸς θεοῦ gegen die Gestalt Jesu von Naza-

23. E. Schweizer, Art. υἱὸς καὶ D. Neues Testament, in: ThWNT VIII, 355–357, hier 357.

24. Vgl. Mk 12, 35–37. – Dazu: R. Schnackenburg, Christologie des Neuen Testaments, in: *Mysterium salutis*. Hrsg. v. J. Feiner und M. Löhrer. Bd. III/1. Einsiedeln–Zürich–Köln 1970, 227–388, hier 281; ferner: K. Berger, Zum Problem der Messianität Jesu, in: ZThK 71 (1974) 1–30.

reth auszuspielen. Das bedeutet aber, daß die βασιλεία-Verkündigung Jesu nicht mit der Verkündigung des υἱὸς θεοῦ kontrastiert. Indem vielmehr Jesus als der υἱὸς θεοῦ verkündet wird, geschieht die Proklamation der βασιλεία τοῦ θεοῦ durch Jesus! »Die Sache Jesu geht weiter.«²⁵ Diese zutreffende Einsicht ist nur dadurch verstellt, daß nach unserem Empfinden »Sache« in diesem Kontext als von der dazugehörenden Gestalt ablösbar gilt. Gerade das aber ist in dieser Aussage nicht gemeint. Die Sache Jesu ist vielmehr die Gestalt Jesu selbst.

2. Ausfaltungen

Es kann in dem hier gesetzten Rahmen nicht erwartet werden, daß die verschiedenartigen Fassungen der υἱὸς-Vorstellung, die in den Evangelien ihren Niederschlag gefunden haben, dargestellt werden. Doch soll auf eine Thematik näher eingegangen werden, die im Rahmen der Überlegungen zum υἱὸς θεοῦ besondere Beachtung gefunden hat.

a) Gottessohn und Jungfrauensohn

Lk 1, 35 ist die einzige Stelle im Neuen Testament, die den υἱὸς θεοῦ ausdrücklich mit der Geistzeugung begründet: »Heiliger Geist wird über dich kommen und Kraft des Höchsten dich überschatten: darum wird das Heilige, das geboren wird (von dir), Sohn Gottes heißen.« Es ist aus dem Kontext der Verkündigungsgeschichte unschwer zu erkennen, daß diese Aussage ausdrücklich eine Interpretation des Wortes Lk 1, 32 f ist: »Dieser wird groß sein und Sohn des Höchsten heißen, und Gott der Herr wird ihm den Thron Davids, seines Vaters geben, und er wird König sein über das Haus Jakob in Ewigkeit und seiner Herrschaft wird kein Ende sein.« Es steht außer Frage, daß die lukanische Formulierung die Tradition des davidischen Gottessohnes aufnimmt.

Nicht in dieser Tradition verankert ist lediglich »dieser wird groß sein«. Doch ist leicht erkennbar, daß hier das von Johannes gesagte Wort (»denn er wird groß sein« [Lk 1, 15]), das dann im Canticum Zachariae konkretisiert ist (»Prophet des Höchsten wirst du heißen; denn du wirst vorausgehen dem Herrn, ihm Wege zu bereiten« [Lk 1, 76]), überboten wird — entsprechend der Konzeption der gesamten lukanischen

25. Dieser so umlaufende Satz wird zurückzuführen sein auf folgende Passage in W. Marxsen, Die Auferstehung Jesu von Nazareth (Gütersloh 1968, 81): »Allen Evangelisten liegt daran zu zeigen: Das Wirken Jesu geht weiter. Es geht trotz seines Kreuzestodes weiter; und es ist immer das Wirken dessen, der vorher auf Erden gewirkt. Die Schlüsse der Werke wollen also immer begründen, warum das, was über die Vergangenheit (über Jesu Reden und Wirken) erzählt wird, keine vergangene Sache ist, sondern ihre Gegenwart etwas angeht. Anders formuliert: Die Evangelisten wollen ihre Leser anreden — aber es soll dennoch Anrede durch Jesus bleiben!« (Hervorhebungen im Zitat vom Vf. dieses Beitrages.)

Vorgeschichte, die in den beiden Verkündigungs- und Geburtsgeschichten des Johannes und Jesu die Überbietung des Johannes durch Jesus unterstreicht²⁶.

Es verwundert nicht, daß die Davidssohn-Aussagen entpolitisiert sind: Jesus herrscht als Sohn des Höchsten über die Gemeinde; das Königtum, das kein Ende kennt, ist seine Herrschaft über die *ἐθνῇ*, die von Jerusalem ausgeht (Lk 24, 47). Der Sohn, den Maria gebären wird, ist also bereits in seiner Geburt der von Gott zum endzeitlichen Gesalbten Erwählte²⁷. So ist wohl auch das Futur der Aussage auf das Präsens der Geburtsverkündigung zu beziehen: »Geboren ist euch heute der Retter, der ist Christus der Herr, in der Stadt Davids« (Lk 2, 11). Von dieser Erwählung zum endzeitlichen Herrn und Gesalbten will Lukas reden. Jesus ist dieser *σωτήρ* von Anfang an. Er ist es nicht erst durch eine spätere Erwählung geworden, wodurch er in die Nähe hellenistischer Heilandsgestalten geriete, die in einer Apotheose ihre Würde empfangen²⁸. Die Erwählung Jesu fällt mit seiner Sendung zusammen. Er hat seinen Grund nicht in der Zeugungskraft des Menschen, sondern im schöpferischen Handeln Gottes. Darum kann sich an ihm die Begegnung des Sünders mit Gott ereignen. Der *πρωτότοκος* (Lk 2, 7) ist der durch den Geist Gezeugte²⁹.

Daß Lukas gerade dies betont, wird an dem latreutischen Charakter deutlich, den er der Begegnung der Menschen mit Jesus beimißt! Am stärksten ist dieser Eindruck im lukanischen Sondergut! Der Dank des zurückkehrenden Samaritaners für die Heilung vom Aussatz, den er in der Proskynese vor Jesus vollzieht, wird von Jesus gedeutet: »Es fand sich also keiner, der umkehrte, um Gott die Ehre zu geben, außer diesem Fremden« (Lk 17, 18). Und der mit ihm gekreuzigte Verbrecher spricht in der Form des Gebetes: »Jesu, gedenke mein, wenn du mit deinem Reiche kommst« (v. l. in dein Reich kommst!) (Lk 23, 42).

Die Begründung der Herrschaft Jesu in Gott von allem Anfang an ermöglicht Lukas die akzentuierte Darstellung Jesu als des einzigen *σωτήρ*, in dem die Armen und Verachteten Gott begegnen. Die Geistzeugung Jesu schirmt diesen inneren Bezug, der in der *υἱὸς θεοῦ*-Aussage enthalten ist, gegen bereits bekannte andere Auffassungen ab.

26. Vgl. A. Vögtle, Offene Fragen zur lukanischen Geburts- und Kindheitsgeschichte, in: Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung. Düsseldorf 1971, 43–56.

27. Vgl. R. Schnackenburg, Christologie des Neuen Testaments, a.a.O. 301 f.

28. Vgl. E. Schweizer, Art. *υἱὸς καὶ*, a.a.O. 384.

29. H. Schürmann, Das Lukasevangelium I. Teil: Kommentar zu Kap. 1, 1–9, 50 (Herders theol. Kommentar z. NT III). Freiburg–Basel–Wien 1969, 104 Anm. 44: »Freilich kann in einer ursprünglich isoliert tradierten Erzählung 2, 1–20 der Titel nicht im Rückblick auf 1, 32 f oder im Vorblick auf 2, 23 erklärt werden.«

Das spricht dafür, die Stelle nicht allein aus dem lukanischen Kontext zu verstehen, sondern als ein versprengtes Stück urchristlicher Tradition in neuem Zusammenhang und Verständnis anzusehen.

b) Gottessohn und Emmanuel

Anders als Lukas sieht die matthäische Vorgeschichte die Zuordnung von Geistzeugung und Gottessohnschaft Jesu. Es geht Matthäus nicht darum, die Gottessohnschaft in der Geistzeugung zu begründen — er kann die Geistzeugung als bekannte Tradition ja bereits voraussetzen (vgl. Mt 1, 18. 20). Es geht vielmehr darum, die Gottessohnschaft Jesu in ihrer soteriologischen Bedeutung auf dem Hintergrund der alttestamentlichen Prophetie zu entfalten. Darum gewinnen die Namen des Jungfrauensohnes an Bedeutung und sind aufeinander bezogen: Jesus und Emmanuel. Den Schluß der Vorgeschichte bildet (Mt 2, 23) der Beinamen Nazoräer, in dem der Wohnort Nazareth nach Auffassung des Evangelisten durchklingt. Dieser Schluß ist das Ende des Bogens, der sich von der Überschrift Mt 1, 1 »... des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams« über das Ganze spannt und den Christus als die *Erfüllung der Geschichte Israels* offenbar macht³⁰.

Deshalb ist Joseph — in der Vorgeschichte als »Sohn Davids« bezeichnet — als der vor dem Gesetz geltende Vater die Verbindung mit der Ahnenreihe, die die Abrahams- und Davidssohnschaft garantiert. Der rechtliche Gesichtspunkt ist dem Evangelisten offenbar bedeutsamer als der der physischen Abstammung. In Jesus geschieht die Erfüllung der Geschichte Israels, aber sie geschieht nicht einfach aus dieser Geschichte heraus, so als ob sie in Jesus ihr eigenes Ziel aus sich heraussetzte. Vielmehr tritt Gott selbst in Jesus in die Geschichte ein als ihr eschatologisches Ziel (vgl. Mt 1, 17). Die Nähe dieser Konzeption zu Gal 4, 4 ist augenscheinlich. Die hier genannte Erfüllung wird offenbar in der durch den Engel gegebenen Interpretation des Namens Jesu (Mt 1, 21), die sich an Ps 130, 8 anlehnt: »Er selbst wird Israel erlösen von all seinen Sünden.« Die Erfüllung der Geschichte Israels geschieht durch die eschatologische Sündenvergebung, die Jesus *seinem* Volke zuteil werden läßt³¹. Im endzeitlichen Herrn handelt Gott selbst an seinem Volk aus Juden und Heiden, wie die Magierperikope deutlich macht. Das Reflexionszitat (Mt 1, 23; Jes 7, 14) macht dies offenkundig. Wichtig ist dem Evangelisten der Name Emmanuel; er wird sogar übersetzt: »mit uns ist Gott«, und dies, obwohl Jesus sich nie so genannt hat und auch nie so genannt wurde.

Corrigendum

Leider ist uns im Heft 3/74 auf Seite 247 ein Druckfehler unterlaufen. Statt der letzten Textzeile:

nur von seiten Gottes her freie Willentlichkeit gegeben ist, sondern daß auch

muß es heißen:

Gott selbst präsent, »alle Tage bis zur Vollendung des Äons« (Mt 16, 16; 28, 20).

16, 16.
20).

Vorgeschichte, die in den beiden Verkündigungs- und Geburtsgeschichten des Johannes und Jesu die Überbietung des Johannes durch Jesus unterstreicht²⁶.

Es verwundert nicht, daß die Davidssohn-Aussagen entpolitisiert sind: Jesus herrscht als Sohn des Höchsten über die Gemeinde; das Königtum, das kein Ende kennt, ist seine Herrschaft über die *ἐθνῆ*, die von Jerusalem ausgeht (Lk 24, 47). Der Sohn, den Maria gebären wird, ist also bereits in seiner Geburt der von Gott zum endzeitlichen Gesalbten Erwählte²⁷. So ist wohl auch das Futur der Aussage auf das Präsens der Geburtsverkündigung zu beziehen: »Geboren ist euch heute der Retter, der ist Christus der Herr, in der Stadt Davids« (Lk 2, 11). Von dieser Erwählung zum endzeitlichen Herrn und Gesalbten will Lukas reden. Jesus ist dieser *σωτήρ* von Anfang an. Er ist es nicht erst durch eine spätere Erwählung geworden, wodurch er in die Nähe hellenistischer Heilandsgestalten geriete, die in einer Apotheose ihre Würde empfangen²⁸. Die Erwählung Jesu fällt mit seiner Sendung zusammen. Er hat seinen Grund nicht in der Zeugungskraft des Menschen, sondern im schöpferischen Handeln Gottes. Darum kann sich an ihm die Begegnung des Sünders mit Gott ereignen. Der *πρωτότοκος* (Lk 2, 7) ist der durch den Geist Gezeugte²⁹.

Daß Lukas gerade dies betont, wird an dem latreutischen Charakter deutlich, den er der Begegnung der Menschen mit Jesus beimißt! Am stärksten ist dieser Eindruck im lukanischen Sondergut! Der Dank des zurückkehrenden Samaritaners für die Heilung vom Aussatz, den er in der Proskynese vor Jesus vollzieht, wird von Jesus gedeutet: »Es fand sich also keiner, der umkehrte, um Gott die Ehre zu geben, außer diesem Fremden« (Lk 17, 18). Und der mit ihm gekreuzigte Verbrecher spricht in der Form des Gebetes: »Jesu, gedenke mein, wenn du mit deinem Reiche kommst« (v. l. in dein Reich kommst!) (Lk 23, 42).

Die Begründung der Herrschaft Jesu in Gott von allem Anfang an ermöglicht Lukas die akzentuierte Darstellung Jesu als des einzigen *σωτήρ*, in dem die Armen und Verachteten Gott begegnen. Die Geistzeugung Jesu schirmt diesen inneren

a:

21

E

2

21

21

tl

e

o

l

a

a

b) Gottessohn und Emmanuel

Anders als Lukas sieht die matthäische Vorgeschichte die Zuordnung von Geistzeugung und Gottessohnschaft Jesu. Es geht Matthäus nicht darum, die Gottessohnschaft in der Geistzeugung zu begründen — er kann die Geistzeugung als bekannte Tradition ja bereits voraussetzen (vgl. Mt 1, 18. 20). Es geht vielmehr darum, die Gottessohnschaft Jesu in ihrer soteriologischen Bedeutung auf dem Hintergrund der alttestamentlichen Prophetie zu entfalten. Darum gewinnen die Namen des Jungfrauensohnes an Bedeutung und sind aufeinander bezogen: Jesus und Emmanuel. Den Schluß der Vorgeschichte bildet (Mt 2, 23) der Beinamen Nazoräer, in dem der Wohnort Nazareth nach Auffassung des Evangelisten durchklingt. Dieser Schluß ist das Ende des Bogens, der sich von der Überschrift Mt 1, 1 »... des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams« über das Ganze spannt und den Christus als die *Erfüllung der Geschichte Israels* offenbar macht³⁰.

Deshalb ist Joseph — in der Vorgeschichte als »Sohn Davids« bezeichnet — als der vor dem Gesetz geltende Vater die Verbindung mit der Ahnenreihe, die die Abrahams- und Davidssohnschaft garantiert. Der rechtliche Gesichtspunkt ist dem Evangelisten offenbar bedeutsamer als der der physischen Abstammung. In Jesus geschieht die Erfüllung der Geschichte Israels, aber sie geschieht nicht einfach aus dieser Geschichte heraus, so als ob sie in Jesus ihr eigenes Ziel aus sich heraussetzte. Vielmehr tritt Gott selbst in Jesus in die Geschichte ein als ihr eschatologisches Ziel (vgl. Mt 1, 17). Die Nähe dieser Konzeption zu Gal 4, 4 ist augenscheinlich. Die hier genannte Erfüllung wird offenbar in der durch den Engel gegebenen Interpretation des Namens Jesu (Mt 1, 21), die sich an Ps 130, 8 anlehnt: »Er selbst wird Israel erlösen von all seinen Sünden.« Die Erfüllung der Geschichte Israels geschieht durch die eschatologische Sündenvergebung, die Jesus *seinem* Volke zuteil werden läßt³¹. Im endzeitlichen Herrn handelt Gott selbst an seinem Volk aus Juden und Heiden, wie die Magierperikope deutlich macht. Das Reflexionszitat (Mt 1, 23; Jes 7, 14) macht dies offenkundig. Wichtig ist dem Evangelisten der Name Emmanuel; er wird sogar übersetzt: »mit uns ist Gott«, und dies, obwohl Jesus sich nie so genannt hat und auch nie so genannt wurde.

Die Würde des eschatologischen Herrn über Himmel und Erde, der die Völker in die Jüngerschaft beruft (vgl. Mt 28, 19 f), ist bereits bei seiner Geburt proklamiert. Menschen erkennen sie nicht aus sich selbst, sondern nur durch die Offenbarung, die in der Vorgeschichte durch den Engel geschieht, im Hauptwerk des Evangeliums dem Simon Petrus nicht »von Fleisch und Blut«, sondern vom Vater im Himmel zuteil wird (vgl. Mt 16, 17). Im »Sohn des lebendigen Gottes« ist ~~nur von seiten Gottes her freie Willentlichkeit gegeben ist, sondern daß auch~~

Gott selbst präsent, »alle Tage bis zur Vollendung des Aons« (Mt 16, 16).

30. Vgl. A. Vögtle, Die Genealogie Mt 1, 2–16 und die matthäische Kindheitsgeschichte, in: Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung. Düsseldorf 1971, 57 ff.

31. Vgl. H. Thyen, Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen (FRLANT 96). Göttingen 1970, 139 f.

c) Der ewige Sohn

Das Vierte Evangelium hat das Verständnis der Gottessohnschaft bereits so weit vorangetrieben, daß der Titel »schon ein Chiffre geworden ist, die eine Wesenseinheit von Vater und Sohn voraussetzt, ohne sie näher zu bestimmen«³². Diese Einheit mit dem Vater prägt die Gestalt des johanneischen Jesus so durchgreifend, daß Jesus in all seinem Reden und Wirken als *der auf Erden wandelnde Gott* erscheint³³.

Der Verstehenshorizont solcher Konzeption ist fraglos der Dualismus³⁴, der nach Johannes das Licht als den göttlichen Bereich von der Finsternis als der Machtsphäre des Teufels klar scheidet. Der *Kosmos* ist in der Gottferne und unfähig, Gott in seinem Sohn zu erkennen. Wer seinen Ursprung in ihm hat und nicht im *Pneuma*, vermag Gott in seinem Sohn nicht anzunehmen. Er begegnet den Worten Jesu in permanentem Mißverständnis und steht angesichts der miraculösesten Wunder dem Geheimnis Jesu ungläubig gegenüber. Darum gilt es, aus dem *Kosmos* wegzugehen; hinüberzugehen in das Leben des Geistes. Da erst ist Glaube als Erkenntnis möglich; da erst werden die, die aus der Welt heraus dem Sohn gegeben sind, in seine Einheit mit Gott durch die Liebe geführt. Darum sind die Glaubenden die von Gott und seinem Sohn Geliebten: sie sind »Freunde« (φίλοι) Jesu³⁵. Sie stammen nicht aus der Welt, sind aber in ihr ihrem Haß ausgesetzt. Jesus betet nicht für die Welt, und die Seinen sollen es auch nicht tun (vgl. Jo 17, 9)³⁶. Die in ihnen präsente Wirklichkeit des Sohnes ist vielmehr das dauernde Gericht über den Kosmos. Daß Gott die Welt liebt, steht (obwohl dauernd zitiert) nur ein einziges Mal bei Johannes (Jo 3, 16) und hält den Gesamteindruck nicht auf.

In einem zeigt diese Stelle aber, daß die Schärfe der johanneischen Konzeption offenbar solcher in der urchristlichen Tradition fest verwurzelter Aussagen bedurfte, um überhaupt den Zusammenhang mit den kerygmatischen Grundaussagen festhalten zu können³⁷. Das Kerygma von Kreuz und Auferstehung und

32. E. Schweizer, Art. *υἱός τε*, a.a.O. 390.

33. Vgl. E. Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*. Tübingen 1971; H. Leroy, *Jesusverkündigung im Johannesevangelium*, in: W. Pesch (Hrsg.), *Jesus in den Evangelien* (SBS 45). Stuttgart 1970, 148–170; B. Rigaux, *Die Jünger Jesu in Johannes 17*, in: ThQ 150 (1970) 202–213.

34. Vgl. J. Becker, *Beobachtungen zum Dualismus im Johannesevangelium*, in: ZNW 65 (1974) 71–87.

35. Vgl. H. Leroy, *Nicht Knechte sondern Freunde* (Theologische Meditationen 33). Einsiedeln 1973.

36. Dazu: S. Schulz, *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4). Göttingen 1972, 216 f., 67–71.

37. Vgl. hierzu und zur gesamten Thematik den ausführlichen Exkurs »Der Sohn« als Selbstbezeichnung Jesu im Joh-Ev« von R. Schnackenburg (*Das Johannesevangelium II. Teil: Kommentar zu Kap. 5–12* [Herders theol. Kommentar z. NT IV/2]. Freiburg–Basel–Wien 1971, 150–168, hier 158 f.). – Der Andersartigkeit der Anlage meines Beitrages bin ich mir wohl bewußt, auch der sich damit neu stellenden traditionsgeschichtlichen Fragen.

die apokalyptischen Aussagen sowie die Form des Evangeliums überhaupt laufen eigentlich dieser Konzeption zuwider. Gerade dadurch aber verklammern sie die johanneische Christologie mit der Geschichte und halten das Abgleiten in den gnostischen Mythos auf. Wenn irgendwo, so wird gerade hier deutlich, worin die Bedeutung des Kerygmas für die Christologie zu sehen ist.

Kehren wir zur eingangs gestellten Frage zurück: Es galt, die Spannung zu überprüfen, die zwischen der Gestalt Jesu und der Verkündigung des Sohnes Gottes zu bestehen scheint. Es zeigt sich, daß *die Gestalt Jesu in die Sohnesaussage prägend eingeht*. Wird dieser Zusammenhang ernstgenommen, so können die in den herangezogenen Überlieferungen des Neuen Testamentes erkennbaren Reflexionen nicht nur die verschiedenartige Ausgestaltung, sondern auch die vor Überzeichnung bewahrende Kraft des Kerygmas demonstrieren. Dieser Zusammenhang verbietet nicht zuletzt, die paulinische Verkündigung in Gegensatz zu den Evangelien zu bringen. Paulus hat theologisch den Boden bereitet, auf dem Evangelien erst möglich sind.