

# II. Von der Verkündigung Jesu zum verkündigten Christus

**Stefan Schreiber**

Im Zentrum der Schriften der ersten Christen, die heute das Neue Testament bilden, steht die Person Jesu Christi. Die Bücher erzählen von Jesus und reflektieren über seine Bedeutung, entfalten aber keine systematische Christologie. Die ersten Christen sprechen über Jesus Christus, weil sie von seiner Bedeutung für die eigene Gegenwart überzeugt sind. Mit unterschiedlichen Modellen, die sich dem kulturellen Weltwissen des ersten Jahrhunderts verdanken, werden durch Anpassungen und Modifikationen Deutungen der Person Jesu erarbeitet. Die Entwürfe der einzelnen Bücher sind, je nach Entstehungssituation, durchaus unterschiedlich, weisen aber auch wesentliche gemeinsame Grundzüge auf, die auf die Überlieferung der ersten Christus-Gruppen in der Zeit nach Jesu Tod zurückgehen. Sie sind für die Christen bis heute grundlegend geblieben.

## **Neutestamentliche Christologie**

Eine Definition soll zu Beginn die Perspektive auf die Texte grundlegen und klären. Neutestamentlicher Christologie „geht es um die Anerkennung der Person Jesu und um dessen Relation zu Gott“, wobei sie eng mit der Soteriologie, der Bedeutung Jesu für die Menschen und seiner Beziehung zu ihnen, verbunden ist (Hahn, Theologie II 194f.).

Wer eine neutestamentliche Christologie darstellen will, ist mit mehreren Problemen konfrontiert. (1) Bei den Quellen, den Schriften der ersten Christen, handelt es sich um ganz unterschiedliche Texte, die alle keine systematische Christologie entfalten. Heutige Ausleger/innen stellen diese Christologie also erst her, was ein hohes Maß an Interpretation der Texte bedeutet. (2) Mit Ostern entstand eine neue Perspektive auf Jesus: Als der

Erweckte steht er in einer spezifischen Beziehung zu Gott, was zu Fortschreibungen der Deutung Jesu führte. Es stellt sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Verkündigung Jesu selbst und dem Bekenntnis zu Jesus nach Ostern. Besteht dabei eine Kontinuität und welche Rolle spielen die Erfahrungen von Ostern bei der Bekenntnisbildung? (3) Es ist in der Exegese umstritten, wie das Verhältnis Jesu zu Gott adäquat zu beschreiben ist. Kann man bereits von der „Gottheit“ Jesu sprechen, von „divine Christology“ (Tilling, Christology)? Wurde Jesus bereits so liturgisch verehrt, dass man an einen „binitarischen“ Monotheismus denken kann, der Christus als „göttlich“ versteht (so Hurtado, Lord)? Oder bleibt die Unterscheidung Jesu von Gott und die alleinige Gottheit Gottes, damit auch dessen Überordnung über Jesus leitend? Und soll man die philosophisch-ontologisch geprägte Sprache der ersten Konzilien (Nizäa 325 n. Chr., Chalcedon 451) übernehmen oder bei der umschreibenden, metaphorischen und narrativen Sprache der neutestamentlichen Texte bleiben?

Meine Darstellung der christologischen Prozesse und ihrer literarischen Niederschläge im Neuen Testament geht in drei großen Schritten vor. Zuerst werden die Anfänge der Jesus-Deutungen in den ältesten Überlieferungen gesichtet. Der zweite Schritt stellt einen Rückblick auf die Ansätze für diese Entwicklung beim historischen Jesus dar, bevor im dritten Teil wichtige Stationen der Darstellung Jesu in einzelnen Schriften des Neuen Testaments als Entfaltungen der ältesten Überlieferung betrachtet werden.

## **1. Anfänge und Grundlegung – die ältesten Überlieferungen**

---

### **1.1 Der historische Rahmen**

Kurz nach dem Tod Jesu, der um das Jahr 30 n. Chr. in Jerusalem als politischer Verbrecher gekreuzigt wurde, ereigneten sich bei einigen seiner Anhänger/innen visionäre Erscheinungen Jesu, die die Überzeugung vermittelten, dass Jesus von den Toten erweckt wurde. Diese Erfahrungen bewirkten eine neue Sammlung des Schülerkreises in Jerusalem, die sogenannte Urgemeinde, und ein vertieftes Verständnis Jesu auf der Basis der Tradition Israels und der Botschaft Jesu. Spuren dieses grundlegenden Deutungsprozesses haben sich in der urchristlichen

Überlieferung erhalten: Formeln und Titel enthalten die ersten „christologischen“ Überzeugungen.

Bald schlossen sich Juden mit griechischer Muttersprache und Herkunft aus den hellenistisch geprägten Städten des östlichen Mittelmeerraums, der Diaspora, der Gemeinde an („Hellenisten“). Die junge Christus-Bewegung breitete sich über Jerusalem hinaus aus und es entstand ein zweites Zentrum in der syrischen Großstadt Antiochia. Dort wurden auch die ersten Nichtjuden in die Gemeinde aufgenommen (Apg 11,20f.). Die Übergänge zwischen Jerusalem und Antiochia, zwischen jüdischer und hellenistischer Kultur waren fließend: Sprachlich verlagerte sich das Gewicht vom Aramäischen zum Griechischen. Wahrscheinlich sprachen jedoch bereits einige Schüler Jesu und vielleicht sogar dieser selbst etwas Griechisch. So verwundert es nicht, dass die ältesten christlichen Formeln in griechischer Sprache, aber mit jüdischen Denkkategorien überliefert sind. Die alttestamentlich-frühjüdische Grundlage der Jesus-Deutungen blieb jedenfalls in der Zeit der ersten christlichen Generationen bestimmend.

## 1.2 Formeln und Traditionen

Die Formeltradition spiegelt frühe Stationen auf dem Weg der Deutung Jesu, die auf so grundlegende Fragen antwortet wie: Wer ist Jesus wirklich? Was bedeutet er für uns?

Formeln sind kurze Aussagen oder Sätze, die ein Überzeugungssystem sprachlich auf den Punkt bringen. Meist handelt es sich um Bekenntnisse, die eine doppelte Funktion erfüllen: Sie geben Zeugnis vom Glauben an Jesus und artikulieren die persönliche Anerkennung Jesu, die eigene Beziehung zu ihm. Damit werden die zentralen Glaubensinhalte der ersten Christen weitergegeben. Solche Formeln dürften bereits in den ersten Jahren nach Jesu Tod entstanden sein. Sie wurden in den ältesten Schriften der Christen aufgegriffen, vor allem in den Briefen des Paulus, in denen sie die gemeinsame Überzeugung des Paulus und der Briefadressaten zum Ausdruck bringen. Einen deutlichen Hinweis darauf, dass Paulus eine Überlieferung aufgreift, finden wir in der Formulierung der Traditionsweitergabe in 1Kor 15,3: „Denn ich überlieferte euch als erstes, was auch ich übernahm“. Auch die auffällige sprachliche Gestaltung durch die Form eines Parallelismus (siehe unten) spricht für Tradition: Die Formel ist einprägsam und lässt sich gut memorieren. Nicht

jede Formel ist klar gekennzeichnet, so dass deren Identifizierung im Einzelnen in der Forschung diskutiert wird (Wengst, Formeln; Vielhauer, Geschichte 9–57). Da christliche Texte wie die Paulusbriefe die christologischen Grundgedanken, die sich in Formeln finden, aufgreifen, ist Trennschärfe in der Abgrenzung von Überlieferungsstücken nicht immer möglich. In vielen Fällen empfiehlt es sich, nicht von klar erkennbaren Formeln, sondern von sprachlich geprägten Traditionen auszugehen (wie z.B. „Gott erweckte Jesus“).

### 1.2.1 Die grundlegende Überzeugung: Gott erweckte Jesus

Die zentrale und grundlegende christologische Aussage nach Ostern lautet: Gott erweckte Jesus von den Toten. Beispiele sind:

Röm 4,24: Gott, „der erweckte Jesus, unseren Herrn, von den Toten“

Röm 8,11: „der Geist dessen, der Jesus von den Toten erweckte“

1Kor 15,4f.:

„Christus starb für unsere Sünden / nach den Schriften / und wurde begraben

und ist erweckt worden am dritten Tag / nach den Schriften / und erschien Kephas, dann den Zwölf.“

Apg 4,10b: Jesus, „den ihr gekreuzigt habt, den Gott erweckt hat von den Toten“ (vgl. auch Apg 2,23f.36; 3,13–15; 5,30; 10,39f.; 13,28–30)

Die zuletzt genannte Stelle Apg 4,10b, die als Kontrastformel bezeichnet wird, lässt noch den ursprünglichen Sitz im Leben in der ersten Verkündigung in Jerusalem erkennen. Der Anklage an die jüdischen Hörer/innen, Jesus zu Unrecht gekreuzigt zu haben, entspricht implizit der Aufforderung zur Umkehr, zur Anerkennung Jesu. Die Grundaussage bedient sich metaphorischer Sprache: Das griechische Verb *egeirō* meint eigentlich ‚wach machen‘, ‚wecken‘ und kann übertragen auch für ‚aufwecken‘ verwendet werden, d.h. der Tod wird mit der Metapher des Schlafes, die Überwindung des Todes mit der Metapher des Weckens beschrieben. In den schlichten Aussagen findet sich ein hohes Deutungspotenzial:

*Theozentrik:* Gott handelte an Jesus bei der Erweckung. Das bedeutet die Rehabilitation des von den römischen Behörden als Verbrecher gekreuzigten Jesus – sein Auftreten und seine Botschaft werden von Gott bestätigt. Die Basis bleibt das frühjüdische theozentrische Gottesbild.

*Äonenwende:* Erst wenn man die Vorstellung der „Erweckung von den Toten“ auf dem Hintergrund eines apokalyptischen Weltbildes versteht, kommt ihre ganze Bedeutung zum Tragen. Mit der Totenerweckung durch Gott beginnt die Endzeit, der neue Äon (Zeitalter), die Zeit der vollendeten Herrschaft Gottes über die ganze Schöpfung, die endgültige Gerechtigkeit bringt. Dazu trennt das Zorngericht Gottes gerechte Menschen und Strukturen von ungerechten und schafft so die Voraussetzung für heilvolles Leben. Laut den Formeln ist die Gottesherrschaft mit Jesu Erweckung in Gang gekommen, seine Erweckung bedeutet den Anfang vom Ende der durch Unheil, Krankheit und Tod bedrohten Geschichte. Die Äonenwende bringt Gal 1,1.4 deutlich zum Ausdruck: Gott, „der ihn (Jesus) von den Toten erweckte, [...] auf dass er uns herausreiße aus dem gegenwärtigen bösen Äon [...]“.

### 1.2.2 Jesus als Herrscher der Endzeit

Verstanden die ersten Schüler Jesu dessen Erweckung im apokalyptischen Deute-Modell, so schließt sich die Frage nach der Funktion des erweckten Jesus selbst im endzeitlichen Geschehen an. Der Erweckte besitzt eine besondere Stellung im eschatologischen Plan Gottes und verbürgt die Teilhabe der Glaubenden am endzeitlichen Heil.

*Teilhabe:* Die Zugehörigkeit zu Jesus setzt die Hoffnung frei, dass alle Anhängerinnen und Anhänger Jesu an der endzeitlichen Totenerweckung und der neuen Heilszeit Gottes Anteil erhalten werden. Die Metapher von Jesus als dem „Erstling“ bzw. „Erstgeborenen“ der Toten bringt diesen Gedanken zum Ausdruck:

1 Kor 15,20: „Jetzt aber ist Christus erweckt worden von den Toten als Erstling der Entschlafenen.“

Röm 8,29: „damit dieser (Jesus) der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern und Schwestern“

Röm 10,9:

„Denn wenn du bekenntest in deinem Mund / als Herrn Jesus  
und glaubst in deinem Herzen: / Gott erweckte ihn von den  
Toten, wirst du gerettet werden.“

Die metaphorische Rede vom „Erstgeborenen“ bezieht sich dabei nicht auf eine biologische Zeugung, sondern auf die Erhöhung und Einsetzung Jesu in die endzeitliche Sohnschaft Gottes (vgl. Ps 89,28 [LXX 88,28]). Das Bekenntnis zu Jesus als Herrn und die Überzeugung von seiner Erweckung von den Toten verbürgen die Rettung, wie die parallel strukturierte Formel in Röm 10,9 festhält. Die Glaubenden sind in Jesu himmlisches Herrsein hineingenommen. Rettung meint hier umfassend die Teilhabe an Gottes Heilszeit – bereits im Erdenleben und vollendet im neuen Äon.

*Jesus als himmlischer Herrscher:* Die Konzentration auf einen „Ersten“ ist innerhalb des apokalyptischen Denkens neu. Die besondere endzeitliche Funktion Jesu bei Gott wird zu einem wesentlichen Faktor, wie Paulus in seinem ältesten Brief zusammenfasst: „seinen (Gottes) Sohn aus den Himmeln zu erwarten, den er erweckte von den Toten, Jesus, der uns aus dem kommenden Zorngericht rettet“ (1Thess 1,10). Drei grundlegende Aussagen ergänzen sich: Jesus befindet sich nach der Erweckung in unmittelbarer Nähe zu Gott („Himmel“); er wird von dorthier seine eschatologische Funktion auf der Erde aufnehmen; diese besteht wesentlich in der endzeitlichen Rettung der Seinen, die im Zorngericht Gottes Heil und Gerechtigkeit erhoffen dürfen. Röm 8,34 verbindet Rehabilitation und Erhöhung Jesu mit seinem „Eintreten“ für die Seinen, was eine besondere Position bei Gott impliziert: „Christus Jesus, der Gestorbene, vielmehr aber der Erweckte, der auch zur Rechten Gottes ist, der auch für uns eintritt“. Eine Anspielung auf Ps 110,1 („Setze dich zu meiner Rechten“) ist hörbar. Der Königpsalm umschreibt Inthronisation und Legitimation des Königs Israels durch Gott. Wenn sich Jesus „zur Rechten Gottes“ befindet, ist die Teilhabe Jesu an Gottes Herrschaft, seine Stellung als himmlischer Mitherrscher Gottes, ausgesagt. Die Tradition in Röm 1,3f. verbindet diese himmlische Herrschaft mit der Bedeutung des irdischen Lebens Jesu und entwickelt eine Art „Stufen-Christologie“: (a) Der irdische Jesus erscheint aufgrund seiner Herkunft aus der Königsdynastie Davids (vgl. 2Sam 7,14) als Messias. (b) Die Erhöhung

nach Ostern zeigt Jesus darüber hinaus in einer himmlischen Machtposition, die als Einsetzung zum „Sohn Gottes“ hörbar wird. Ps 2,7 lässt Gott selbst zum König sprechen: „mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt“ (vgl. Ps 110,3). Jesus fungiert als endzeitlicher, königlicher Mitherrscher Gottes.

*Parusie*: Vom Himmel her konnten die ersten Christen auch die Parusie erwarten, das endzeitliche Wiederkommen Jesu, das die Verwirklichung der Herrschaft Gottes über die ganze Erde einleitet. Nach 1Thess 1,10; 2,19; 3,13; 4,15; 5,23 gehörte die Parusie zu den wesentlichen Überzeugungselementen der Christus-Gemeinde in Thessaloniki. Auch der alte aramäische Ruf „*maranatha*“ (1Kor 16,22; vgl. Did 10,6), der sich mit Offb 22,20 imperativisch als „Unser Herr, komm!“ übersetzen lässt, zeigt eine frühe Erwartung der baldigen Wiederkunft Christi. Diese Zukunftserwartung prägt das Leben und das Selbstverständnis der Gemeinde bereits in der Gegenwart, indem es ihre Wahrnehmung verändert: Die Welt erscheint in neuem, endzeitlichem Licht, weil die endzeitliche Wende unmittelbar bevorsteht – und die Gemeinde ist bereits jetzt Teil dieser neuen Wirklichkeit Gottes. Die *Naherwartung* der Parusie scheint für die Christen auch noch in der Zeit des Paulus selbstverständlich. Nach 1Thess 4,15–17 und 1Kor 15,51f. werden endzeitliche Totenerweckung und Parusie noch in der lebenden Generation erwartet.

### 1.3 Titel und christologische Modelle

In der zentralen Funktion Jesu in der Endzeit Gottes liegt der Ansatz für weiteres Nachdenken über seine Person, das in sogenannten Hoheitstiteln Ausdruck findet. Titel greifen auf umfassendere Konzeptionen zurück, die den Hörerinnen und Hörern aus ihrer frühjüdischen (und teilweise paganen) Umwelt bekannt sind und die durch die Verwendung eines bestimmten Titels wachgerufen werden. In erster Linie betreffen die Titel Jesu Verhältnis zu Gott und seine Stellung im Heilsplan Gottes für die Welt. Sie leisten religionsgeschichtlich eine Identifizierung Jesu mit frühjüdischen Mittlerfiguren, wobei das Spezifikum Jesu integriert wird. Die wichtigsten Titel sind Christus, Sohn Gottes, Menschensohn und Herr.

### 1.3.1 Christus

Der Titel „Christus“ (griechisch *christos*) ist das Übersetzungsäquivalent des hebräischen „Messias“ (*māschīʿah*, aramäisch *m<sup>e</sup>schichā*) und bedeutet wörtlich „Gesalbter“. Damit verbindet sich ein im Frühjudentum bekannter Vorstellungskern, der von etlichen Schriften (Qumran, Psalmen Salomos, apokalyptische Literatur, Andeutungen bei Josephus) aufgegriffen und variiert wird (dazu Schreiber, Gesalbter 537–554; ders., Anfänge 12–31). Auch wenn sicher nicht alle Juden um die Zeitenwende eine akute Messiaserwartung teilten, waren wohl die Grundzüge der Gesalbten-Konzeption allgemein bekannt. Das Grundgerüst der Messias-Vorstellung lässt sich so zusammenfassen:

- Der Messias wird als königliche Herrschergestalt im politisch-nationalen Raum der Geschichte zum Heil Israels zukünftig bzw. apokalyptisch-endzeitlich erwartet.
- Er wirkt als Repräsentant Gottes, der von Gott als alleinigem universalem König erwählt und mit Vollmacht begabt wird. Als Repräsentant partizipiert er an Gottes Macht und Eigenschaften wie Heiligkeit, Weisheit und vor allem Gerechtigkeit.
- Auf der Basis seiner einzigartigen Gottesbeziehung kann der Messias eine Friedensherrschaft zugunsten Israels aufrichten, die als ideales Gegenbild zu den aktuellen sozial-politischen Verhältnissen unter dem *Imperium Romanum* bzw. den jüdischen Herrschern (den Hasmonäern) fungiert.

Um diesen Vorstellungskern herum entstanden in verschiedenen Trägergruppen Variationen der MessiasKonzeption, die von einer ganz innergeschichtlichen Funktion (PsSal 17 und 18) über die endzeitliche Herrschaftsaufrichtung (äthHen 37–71; 4Esr 7; 12f.; syrBar 29f.; 39f.; 70–74) bis zu einer doppelten Erwartung eines königlichen *und* eines priesterlichen Messias (1QS 9,11; CD 12,23f.; 14,19; 19,10f.; 20,1) reichen. Wichtige Referenztexte aus den Schriften Israels, auf die immer wieder Bezug genommen wird, sind Gen 49,10; Num 24,17; 2Sam 7,14; Jes 11,1–5. Die Variabilität der Konzeption ermöglichte auch die Anwendung des Christus-Titels auf Jesus aus Nazaret.

Wenn seine Anhänger Jesus nach Ostern als Christus bekennen, heben sie seine Bedeutung als einzigartigen Repräsentanten Gottes hervor, der wie kein anderer in seinem Reden und Handeln, aber auch in Tod und Erweckung Gott sichtbar werden lässt. Die Ereignisse von Tod und Erweckung Jesu machten freilich einschneidende Modifikationen der frühjüdischen Messias-



Erwartungen notwendig, denn traditionell leidet und stirbt der frühjüdische Messias nicht, sondern setzt sich machtvoll durch. Um den Messias-Titel auf Jesus anwendbar zu machen, musste der Kreuzestod Jesu integriert werden. Dieser Prozess spiegelt sich in den Traditionen von 1Kor 15,3–5 und Röm 5,6.8, die den Titel „Christus“ mit einer soteriologischen Deutung des Todes Jesu verbinden („für unsere Sünden“, „für uns Gottlose/Sündigende“): Jesu Tod ist weder Unfall noch Schicksal, sondern absichtsvoller Ausdruck der eschatologischen Zuwendung von Gottes Liebe und Gerechtigkeit für sein Volk. In der Emmaus-Erzählung Lk 24,13–35 erklärt der „Unbekannte“ den beiden Schülern Jesu, dass der Christus gemäß der Schrift leiden und in die Herrlichkeit eingehen *muss*. In der Integration von Kreuzestod und Erweckung Jesu in die frühjüdische Messias-Konzeption besteht die entscheidende theologische Leistung der ersten Christen. Der Titel „Christus“ wird nun exklusiv auf die Person Jesus aus Nazaret bezogen, so dass er allmählich wie ein Eigenname für Jesus verwendet wurde. Dadurch aber veränderte sich das Angesicht der Christus-Gestalt: Sowohl in seinem Leiden und Sterben als auch in seiner himmlischen Herrscherposition ist Jesus der einzigartige Repräsentant Gottes. Das immer noch jüdische Gottesbild gewinnt die Komponente einer radikalen Nähe zu Menschen und Welt.

### 1.3.2 Sohn Gottes

Der Titel „Sohn Gottes“ steht in enger Beziehung zur Messias-Tradition und verdankt sich alttestamentlicher Königs-Theologie. In Ps 2,6f. spricht Gott zum König Israels bei dessen Inthronisation: „Mein Sohn bist du; ich habe dich heute gezeugt“. In 2Sam 7,12–16 verkündet Gott durch den Propheten Natan dem König David Beistand für seinen Nachkommen: „Ich will ihm Vater sein, und er soll mir Sohn sein“ (vgl. auch Ps 89,27f.; 110,3; Jes 9,5f.). Die nach dem Modell einer Adoption formulierte Beziehung des Königs zu Gott garantiert dem König einzigartige göttliche Legitimation, Vollmacht und Unterstützung (Schreiber, Gesalbter 497f.). Die lange nach dem Untergang des Königstums Israels entstandene Schrift 4Q174 III 10–13 deutete diese Worte auf einen zukünftigen Heilskönig, den Messias. Daran kann der christliche Gebrauch des Titels für Jesus anschließen.

In der schon genannten Tradition Röm 1,3f. wird der Christus Jesus als „Sohn Gottes“ bestimmt: „eingesetzt als Sohn Gottes in

Macht nach dem Geist der Heiligung aus der Auferstehung von den Toten“. Die alte Vorstellung der Königsintronisation, gedacht im Modell der Adoption durch Gott, wird nun auf die Erweckung Jesu als das entscheidende Ereignis der Einsetzung in die königliche Sohnes-Position bezogen. Mit der Erweckung steht Jesus als „Sohn“ in einem unmittelbaren Verhältnis zu Gott und ist durch ihn für seine Aufgabe legitimiert (vgl. Apg 13,33; Mk 9,7; Joh 1,49).

Die Verwendung des Titels für Jesus stellt vor allem seine ganz besondere Nähe zu Gott heraus. Als „Sohn“ hat er Zugang zur Welt Gottes und kann dessen Willen und Zuwendung zu den Menschen vermitteln. An dieser Beziehung erhalten alle Anhänger Jesu Anteil, wie durch die Anwendung von Familienmetaphorik auf alle Glaubenden zum Ausdruck kommt: Sie sind in Gottes Geist Söhne und Töchter Gottes (Röm 8,14; Gal 4,6f.). Nach dem Bild des Sohnes werden sie diesem „gleichgestaltet“, so dass er zum „Erstgeborenen“ vieler Geschwister wird (Röm 8,29).

Der Titel „Sohn Gottes“ war neben diesem jüdischen Hintergrund auch in der griechisch-römischen Kultur verständlich, weil dort die Vorstellung von „Göttersöhnen“ bekannt war. So galten antike Helden wie Theseus und Herakles als Söhne des Zeus (und einer menschlichen Mutter), auch Städtegründern schrieb man solche göttliche Abkunft zu (Romulus); Seher und Sänger der Vorzeit konnten als Söhne des Apollon oder des Hermes gepriesen werden, der Heilheros Asklepios galt als Sohn Apollons – besondere Kraft, Klugheit und Begabung fanden damit eine Erklärung. Der Mythos ließ sich auf geschichtliche Gestalten übertragen, wobei besonders der Gebrauch für den römischen Princeps, der göttliche Abstammung zur Legitimation nutzte, in der Lebenswelt der ersten Christen einschlägig war: Seit Augustus wird der römische Kaiser auf Münzen und Inschriften als *divi filius*, Sohn seines vergöttlichten Vorgängers, bezeichnet. Der römische Kaiser als bekannteste Persönlichkeit der damaligen Welt erscheint in seiner Bindung an den göttlichen Vorgänger und damit an die göttliche Welt als Gottessohn, und nur für ihn findet in der griechisch-römischen Kultur der Titel „Sohn Gottes“ (*divi filius*, *theou hyios*) ohne Nennung einer Gottheit Verwendung. Dabei spielte die Adoption in der Zeit des frühen Prinzipats eine wichtige Rolle bei der Nachfolgeregelung: Fehlten leibliche Söhne, wurde der kaiserliche Status der Familie durch die Adoption öffentlichkeitswirksam an den Sukzessor weitergegeben. Das bekannteste Beispiel bildet Augustus selbst als *divi filius*, adoptierter Sohn des Iulius Caesar (dazu Peppard,

Son of God 31–85). Damit stand auch in der griechisch-römischen Welt ein Denkmodell bereit, um den Titel „Sohn Gottes“ in Anwendung auf Jesus zu verstehen. Es ist kein Zufall, wenn ausgerechnet der *römische* Hauptmann unter dem Kreuz als erster Mensch im Markusevangelium Jesus als Sohn Gottes bekennt (Mk 15,39).

### 1.3.3 Menschensohn

Die Bezeichnung „Menschensohn“ wird vor allem in der Erzählüberlieferung der Evangelien auf Jesus angewandt. Sie verdankt sich der Tradition Israels: Im Ezechiel-Buch dient sie der Anrede des Propheten, in der apokalyptischen Literatur bezeichnet das Syntagma „(wie) der Sohn eines Menschen“ eine endzeitliche Herrscher- und Richtergestalt als Repräsentant Gottes gegenüber israelfeindlichen Herrschern (Dan 7,13f.; äthHen 37–71; 4Esr 13). Dabei werden Messias und Menschensohn bisweilen gleichgesetzt (äthHen 48,10; 52,4; vgl. 4Esr 13), so dass eine funktionale Überschneidung beider Titel vorliegt (Schreiber, Gesalbter 323–363).

Bei der christlichen Verwendung in den Evangelien fällt auf, dass an manchen Stellen Jesus als Sprecher mit dem Titel „Menschensohn“ auf einen Dritten, eine zukünftige Gerichtsgestalt im Sinne der frühjüdischen Tradition verweist, die in einer Beziehung endzeitlicher Bestätigung zu ihm steht (z.B. Mk 8,38). An anderen Stellen spricht Jesus mit diesem Titel in der dritten Person von sich selbst: So kann er mit Bezug auf den gegenwärtig auftretenden Menschensohn indirekt seine Vollmacht über Sünden und über den Sabbat behaupten (Mk 2,10.28) bzw. seine soziale Heimatlosigkeit erklären (Lk 9,58). Die Verwendung des Titels setzt dabei eine hintergründige Legitimation seines abweichenden Verhaltens durch Gott frei. Wenn Jesus vom leidenden, sterbenden und erweckten Menschensohn spricht, z.B. in den Leidensweissagungen Mk 8,31; 9,31; 10,33f., stößt man wieder auf das Phänomen der christlichen Modifikation einer frühjüdischen Vorstellung: Der Menschensohn, eigentlich eine machtvolle endzeitliche Richtergestalt, wird hier vom Geschick Jesu her umgedeutet.

Der Titel fehlt bei Paulus völlig und geht in der christlichen Tradition bald verloren, vielleicht weil er zu wenig spezifisch und zu offen, vielleicht weil er missverständlich oder im römischen Kulturkreis unverständlich war.

### 1.3.4 Kyrios

Allgemein dient „Kyrios“ (Herr) im griechischen Sprachgebrauch der Anrede einer höhergestellten Autoritätsperson; auch der römische Kaiser kann so angesprochen werden. Als Kyrios kann speziell ein göttliches Wesen angeredet werden, dem sich der antike Mensch im Gestus der Verehrung, besonders auch im Kult, nähert. In Anwendung auf Jesus bezeichnet Kyrios das Verhältnis der Jesus-Anhänger zu ihrem erhöhten Herrn. Die schon erwähnte Tradition in Röm 10,9, die den Titel „Herr“ mit der Erweckung Jesu von den Toten parallelisiert, zeigt, dass der Titel im Osterglauben wurzelt: Die Erweckung bedeutet die Aufnahme Jesu in die himmlische Herrscherstellung bei Gott. Die Überlieferung des aramäischen Rufes „*maranatha*“ („Komm, Herr“) in 1Kor 16,22 und Did 10,6 (übersetzt in Offb 22,20) – in einer Zeit, in der die Gemeinden längst Griechisch sprachen – deutet auf einen frühen Gebrauch des Titels hin, der wohl bereits auf die Urgemeinde in Jerusalem zurückgeht. Der Ruf drückt Naherwartung und Sehnsucht der Gemeinde aus, die sich auf den Herrschaftsantritt Jesu als ihres „Herrn“ richten.

Vorausgesetzt ist, dass der Erweckte als machtvolle himmlische Hoheitsgestalt zugleich der Herr der Gemeinde ist. Seiner Macht unterstellt sich der, der das Bekenntnis spricht: „Herr (ist) Jesus“ – so die Kurzformel in 1Kor 12,3. Die einzigartige Hoheit Jesu wird in Phil 2,10f. durch universale Verehrung ausgesagt: „jedes Knie beuge sich, der Himmlischen und Irdischen und Unterirdischen, und jede Zunge bekenne: Herr (ist) Jesus Christus“. Diese Hoheit Jesu impliziert zugleich ein Gegenbild zum römischen Kaiser und dessen universalem Machtanspruch; das Bekenntnis zum Kyrios Jesus erhält politisch-soziale Brisanz und lässt die Gemeinde nicht vergessen, dass sie unter einem anderen Herrn lebt – und selbst der „Vorposten“ dieser Herrschaft in der Welt ist.

### 1.4 Ergebnis

Die Christologie der ersten christlichen Generation hat sich in Formeln, Traditionen und Titeln für Jesus niedergeschlagen. Sie ist wesentlich von der Vorstellung bestimmt, dass Jesus als Christus, Sohn Gottes und Herr in einzigartiger, unmittelbarer Nähe zu Gott lebt und göttliche Funktionen in der bereits angebrochenen Endzeit übernimmt. Der Zugang zum Gott Israels öffnet sich speziell *in Jesus*. Ein apokalyptisches Weltbild bildet

den kulturgeschichtlichen Denkraum für dieses christologische Verständnis. Entscheidend für das Bekenntnis und die Identität der ersten Christen ist die Überzeugung, dass Jesu göttliche Macht nicht nur alle hellenistisch-römischen Götter und Kulte überbietet, sondern die Macht des *einzigsten* Gottes vermittelt und verkörpert – die paganen Götter sind nichtig, bestenfalls als Dämonen begreifbar (1Kor 8,4–6; 10,19f.). Nur so ist die Zugehörigkeit gerade zu *Jesus* sinnvoll. Dies impliziert auch von Anfang an eine Konkurrenz Jesu zum römischen Kaiser, denn beide beanspruchen die Weltherrschaft für sich.

In den Titeln dokumentiert sich eine Deutung Jesu mittels zeitgenössisch bekannter *Modelle*, die Jesu einzigartige Vollmacht und Nähe zu Gott profilieren. Das grundlegende theologische Modell, das besonders in der Christus-Konzeption sichtbar wird, ist das der *Repräsentanz*: Im Christus wirkt und offenbart sich der eine Gott Israels selbst. Wichtig ist, dass das Modell der Repräsentanz im Rahmen des Monotheismus Israels bleibt; es wird noch kein Gedanke an ein „göttliches Wesen“ Jesu (im ontologischen Sinne) erkennbar. Christus wird dabei gerade nicht mit JHWH, dem einen Gott Israels, identifiziert; er bleibt klar von JHWH unterschieden und ihm als Beauftragter und Bevollmächtigter untergeordnet. Mit der „Christus“-Vorstellung steht das entscheidende Modell bereit zur Beschreibung des Verhältnisses Jesu zu Gott, das für die ersten Generationen von Christen gültig bleibt. Das Christus-Modell wird später durch philosophisch orientierte, „ontologische“ Modelle fortgeschrieben, wofür der Streit um die christologischen Thesen des Arius zu Beginn des vierten Jahrhunderts und die Konzilien von Nizäa (325) und Chalcedon (451) Meilensteine setzen.

Bevor die neutestamentlichen Entfaltungen der Christologie betrachtet werden, soll der Blick zurück auf den historischen Jesus geworfen werden. Findet nach Ostern in den ältesten Christus-Deutungen ein Bruch mit dem Auftreten Jesu statt? Differenzen und Verbindungslinien zwischen der Verkündigung Jesu und dem verkündeten Christus sind zu diskutieren.

## 2. Rückblick – der Anspruch des historischen Jesus

---

Der geschichtliche Mensch Jesus von Nazaret ist uns heute nur noch durch die Schriften der ersten Christen, vor allem durch die Evangelien zugänglich. Diese sind aber weniger an den historischen „Tatsachen“ des Lebens Jesu als an seiner Bedeutung

für das Leben der ersten Christen interessiert, stellen also keine Protokolle, sondern Glaubenszeugnisse dar. Daraus ergeben sich die Berechtigung und die Notwendigkeit historischer Quellenkritik und Rückfrage (Theißen/Merz, Jesus 21–122; Schreiber, Begleiter 189–201). Nach über zweihundert Jahren Jesus-Forschung herrscht heute eine gewisse Übereinstimmung in der historischen Konstruktion der Verkündigung Jesu. Innerhalb seiner jüdischen Lebenswelt in Palästina initiierte Jesus eine innerjüdische Reformbewegung mit eschatologischer Ausrichtung. Jesus erwartete das Eingreifen des Gottes Israels in die Geschehnisse der Welt zugunsten Israels und damit das Ende der gegenwärtigen (Unheils-)Geschichte in naher Zukunft, ja er verstand es als bereits im Anbruch befindlich. Gott ist der gute König der Welt und das kann man jetzt schon erfahren. Mit dieser Botschaft zog Jesus durch Galiläa und suchte die Menschen dort auf, wo sie lebten.

## **2.1 Im Zentrum der Verkündigung Jesu: Gottes Königsherrschaft**

Im Frühjudentum zur Zeit Jesu war die theologische Vorstellung verbreitet, JHWH, der Gott Israels, ist König im Himmel. Dort steht sein Thron und dort umgeben ihn himmlische Heerscharen. Ein kleiner Abglanz seiner königlichen Majestät war bereits im Jerusalemer Tempel zu erahnen und hier konnte man am besten mit JHWH Kontakt pflegen. Manche Kreise erwarteten, dass Gott seine Herrschaft auch direkt auf der Erde aufrichten wird – aber erst in einer unbestimmten Zukunft. Von ihr ersehnte man sich Gerechtigkeit für Israel und bessere Lebensverhältnisse. Diese Sehnsucht stand mit den politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen in Israel in Verbindung: Zwischen Großgrundbesitzern und reichen Jerusalemer Priesterfamilien einerseits und der ärmeren Landbevölkerung andererseits bestand ein erhebliches soziales Ungleichgewicht. Zudem war der Einfluss Roms als fremde Besatzungsmacht gerade für die einfache Landbevölkerung als politische Unfreiheit und wirtschaftliche Abhängigkeit spürbar. In diesem Kontext gewinnt die Botschaft Jesu ihre Bedeutung.

Am Anfang stand vielleicht eine Vision Jesu: „Ich schaute den Satan wie einen Blitz aus dem Himmel stürzen“ (Lk 10,18). Wenn der Satan, der Urheber alles Bösen, bereits im Himmel überwunden ist, ist seine Entmachtung auch auf der Erde nur noch eine

Frage der Zeit – Gott wird bald auch auf der Erde vollendetes Heil schaffen. Entscheidend ist jedoch, dass Gottes Königsherrschaft (*basileia*) bereits in Israel begonnen hat, denn Jesus sagte Gottes Königsherrschaft nicht nur an, sondern *verwirklichte* sie punktuell in seinem Auftreten. Die Überzeugung, dass Gottes Königsherrschaft jetzt schon begonnen hat, bildete die zentrale Botschaft des Auftretens Jesu.

Diese gegenwärtige Erfahrungsdimension des eschatologischen Heils Gottes wird sichtbar, wenn Jesus Kranke heilt und Menschen von Dämonen befreit (Mk 3,24–27; 10,52; Lk 8,2; 10,9; 11,20). Jesus interpretiert dies als Handeln, das von Gott ausgeht und dem Menschen ohne vorausgehende Bedingung geschenkt wird. Darin wird JHWHs Heilswille für Israel konkret. Den Denkraum für diese „Theologie“ Jesu bildet das Gottesbild Israels: Im Bund mit den Vätern, in der Gabe der Tora am Sinai, in der Heilsgeschichte wie z.B. beim Exodus hat Gott seinen Heilswillen gezeigt. In Jesus wird er nun hier und jetzt heilende und rettende Wirklichkeit. Jesu Botschaft von der anbrechenden *basileia* Gottes erweist sich als grundlegend theozentrisch, denn Gott selbst wirkt im Auftreten Jesu.

Dabei stellte Jesus eine Verbindung zwischen Gegenwart und Zukunft der Gottesherrschaft her, wie besonders an den sogenannten Wachstums-Gleichnissen deutlich wird: Wie die Saat, das Senfkorn und der Sauerteig zunächst nur kleine Keimzellen darstellen, dann aber große Wirkung entfalten, so wird dies auch mit der Gottesherrschaft sein, die im Auftreten Jesu in kleinen Anfängen bereits begonnen hat (Mk 4,26–29; Mk 4,30–32 par; Mt 13,33/Lk 13,20f.). Die Vollendung der Königsherrschaft Gottes steht also noch aus. Hier denkt Jesus ganz in apokalyptischen Bahnen, die ein Neuwerden, eine Neuschöpfung der ganzen Welt, von Natur, Politik und Gesellschaft erwarten. Nur durch diese Neugestaltung durch Gott kann es letztgültig gerechte und gute Verhältnisse geben – und unverlierbares Leben jenseits der Todesgrenze. Jesus selbst scheint sich sicher gewesen zu sein, an der vollendeten *basileia* Gottes Anteil zu erhalten. Im Kontext des letzten Mahls Jesu ist seine Überzeugung überliefert: „Amen, ich sage euch: Sicher trinke ich nicht mehr von der Frucht des Weinstocks bis zu jenem Tag, wenn ich sie neu trinke in der Königsherrschaft Gottes“ (Mk 14,25). Jesus hat an der Vollendung der *basileia* teil, auch wenn er sich selbst dabei keine besondere Rolle zuschreibt.

## 2.2 Stelle sich Jesus als Messias dar?

Damit ist die Frage nach der Rolle der Person Jesu selbst innerhalb der *basileia* Gottes gestellt. Ein „Selbstbewusstsein“ oder „Selbstverständnis“ Jesu ist uns nicht mehr zugänglich, so dass genauer gefragt werden muss, ob sich Jesus bei seinem Auftreten in der jüdischen Öffentlichkeit oder vor seiner Schülergruppe selbst als Messias darstellte bzw. die Erwartung weckte, er würde als Messias die Römer gewaltsam aus dem Land treiben.

In der Evangelientradition bezieht der erzählte Jesus den Titel „Christus“ auffallend selten direkt (Mt 16,20; Joh 4,25f.; 17,3) oder indirekt (Mk 9,41; 14,61f.par; Mt 23,10; Lk 22,67; 24,26.46; Joh 10,24f.) auf sich selbst. Besonders drei Stellen werfen die Frage nach messianischen Erwartungen der Zeitgenossen an Jesus auf.

(1) Die Einführung zum Messiasbekenntnis des Petrus in Mk 8,27f. spricht gegen eine öffentliche Identifizierung Jesu als Messias in der Bevölkerung Palästinas, denn die referierten Meinungen deuten Jesus allesamt mit der Kategorie eines Propheten: Man denkt an Johannes den Täufer oder Elia (die beide wiedergekehrt sein müssten; vgl. Mal 3,23f.) oder an einen endzeitlichen Propheten (vgl. Dtn 18,15). Petrus spricht daraufhin in Mk 8,29f. für die Schülergruppe, wenn er bekennt: „Du bist der Christus“. Jesus wehrt in der Erzählung dieses Bekenntnis eher ab, indem er sein Leiden integriert und den Titel somit „korrigiert“ (8,31–33; vgl. auch Joh 6,15). Das aber entspricht einer nachösterlichen Perspektive. Historische Kritik wird auch die Möglichkeit erwägen, dass sich in der Figur des Petrus das Bekenntnis der ersten Christen nach Ostern niedergeschlagen hat. Der *historische* Wert des Messias-Bekenntnisses bleibt daher begrenzt, ohne dass ausgeschlossen wäre, dass manche Schüler Jesu über eine messianische Sendung Jesu nachdachten.

(2) Die Erzählung von der Königsakklamation Jesu vor dessen Einzug in Jerusalem in Mk 11,8–10 schildert eine symbolische messianische Inszenierung durch Jesus und eine mit ihm verbundene messianische Erwartung. „Viele“ auf dem Weg preisen ihn als den, der „im Namen des Herrn kommt“ und mit dem die „Königsherrschaft unseres Vaters David“ anbricht (11,9f.). Eine national-politische Hoffnung auf die Restauration des davidischen Reiches und einen messianischen Herrscher wird laut. Das Motiv des jungen Esels als Anspielung auf Sach 9,9f. lässt den Messias als demütigen Friedenskönig, für den Gott selbst die Herrschaft gegenüber den Feinden Israels durchsetzt, er-



scheinen. Dass man Jesus *nach Ostern* als Friedenskönig verstehen konnte, liegt auf der Hand. Daher fällt die *historische* Beurteilung der Erzählung schwer (kritisch Ebner, Jesus 194–199; positiv Theißen, Dimension 120; Schwemer, Jesus 219–221). Selbst bei positiver historischer Beurteilung bleibt offen, wer die „Vielen“ (11,8) sind, die ein messianisches Handeln Jesu erwarten – der Schülerkreis, jüdische Gruppen aus Jerusalem, Pilgergruppen aus anderen Landesteilen? Es bleibt möglich, dass in manchen Kreisen im Zusammenhang mit seinem Weg nach Jerusalem messianische Erwartungen mit Jesus verbunden wurden.

(3) Jesus wird von den römischen Behörden laut Mk 15,26 als „König der Juden“ hingerichtet, was nach 15,32 mit „Messias“ gleichzusetzen ist. Historisch muss man differenzieren: Jesus wird von der führenden Gruppe der Jerusalemer Priester-Aristokratie als potentieller Messias und damit als politischer Terrorist vor den römischen Behörden angeklagt, die diese Anklage aufnehmen und Jesus hinrichten (Theißen/Merz, Jesus 399–410). Die Frage des Pilatus, ob Jesus der „König der Juden“ sei (Mk 15,2), geht auf diese Anklage ein. Auf ein tatsächliches messianisches Auftreten Jesu lässt sich daraus nicht schließen, denn die Anklage kann rein pragmatisch formuliert sein. In diesem Zusammenhang versteht sich auch die von Jesus bejahte Messiasfrage des Hohenpriesters in 14,61f.: Die Häufung der Titel (Christus, Sohn des Hochgelobten, Menschensohn) und der Verhörkontext lassen die Szene als Spiegelung einer Bekenntnis-Situation der ersten Christen nach Ostern erscheinen.

*Fazit:* Eine historische Betrachtung der Texte lässt m.E. keinen messianischen Anspruch Jesu innerhalb seiner Schülergruppe erkennen. Die Jesusbewegung präsentierte sich nicht als messianische Bewegung, Jesu Auftreten zeigte keine nationalpolitischen Züge. Die Verkündigung Jesu von der angebrochenen Gottesherrschaft aus eigener (eher prophetischer) Vollmacht ohne Berufung auf einen Titel spricht dagegen, dass Jesus selbst messianische Ansprüche erhob. Vielleicht wurden in der Bevölkerung vereinzelt messianische Erwartungen an Jesu Auftreten herangetragen, doch blieben diese ein Randphänomen.

## Exkurs

### Wie hat Jesus sich selbst bezeichnet?

Es bleibt noch die Frage, ob Jesus sich als „Menschensohn“ bezeichnet hat. (1) Wo Leiden, Tod und Auferstehung des Menschensohnes angesagt werden (Mk 8,31; 9,31; 10,33f.), liegt eine Integration von Passion und Ostern in die traditionelle Menschensohn-Vorstellung vor, was auf nachösterliche Formulierung weist. (2) An einigen Stellen referiert der Titel „Menschensohn“ auf einen Dritten, eine zukünftige Gerichtsgestalt, wie sie in der frühjüdischen Tradition bekannt ist; dieser wird nach Mk 8,38 Jesu Botschaft bzw. Bedeutung im Endgericht bestätigen (vgl. Lk 12,8f.). Jesus unterscheidet hier seine Person vom endzeitlich kommenden Menschensohn, auch wenn er eine enge Beziehung zwischen seiner Verkündigung und ihrer eschatologischen Bestätigung durch den Menschensohn herstellt. Eine Identifizierung Jesu mit dem Menschensohn wird nicht deutlich. Diese konnten freilich die ersten Christen nach Ostern leisten (indirekt in Mk 14,62), da sie die Erhöhung Jesu vor-

aussetzten. (3) Schließlich überliefern die Evangelien noch einige Menschensohn-Aussagen, mit denen Jesus auf sich als gegenwärtig auftretenden Menschensohn verweist: seine Vollmacht über Sünden und über den Sabbat in Mk 2,10.28, seine soziale Heimatlosigkeit in Lk 9,58, seine Außenseiterrolle in Lk 7,34; 12,10. Darin drückt sich einerseits die besondere Sendung Jesu durch Gott aus, andererseits scheint die Bezeichnung eher generisch im einfachen Sinne von „Mensch“ verwendet. Der Mensch Jesus kann so seine Erwählung und Indienstnahme von Gott her ausdrücken (analog zur Anrede des Propheten Ezechiel als „Menschensohn“ in Ez 2–3), ohne die volle titulare Bedeutung des Menschensohnes als endzeitlich-himmlicher Richtergestalt zu evozieren. Es wird also durchaus ein besonderer Anspruch Jesu, etwa im Rahmen eines prophetischen Auftretens, aber keine Selbstinszenierung als himmlischer Menschensohn sichtbar.

### 2.3 Der Anspruch Jesu: Bote und Bevollmächtigter der Gottesherrschaft

Jesus hat den gegenwärtigen Anbruch der Gottesherrschaft an seine Person gebunden. In seiner Botschaft und seinem Wirken ist die Gottesherrschaft in Israel präsent. In Jesu Exorzismen wurde das Wirken Gottes als Überwindung der dämonischen Macht erfahrbar: „Wenn ich aber mit dem Finger Gottes die Dämonen hinauswerfe, kam also zu euch die Königsherrschaft Gottes“ (Lk 11,20). Jesus sagt die *basileia* Gottes nicht nur an, sondern seine Person ist selbst Teil ihrer Verwirklichung.

Diesen hohen Anspruch haben Jesu Zeitgenossen durchaus verstanden – und teilweise kritisch beantwortet. In der Beelzebul-Kontroverse ist der Versuch jüdischer Autoritäten überliefert, den Anspruch Jesu dadurch zu falsifizieren, dass man seine Exorzismen auf die Macht Beelzebuls, des Oberdämons, und damit letztlich auf den Satan zurückführte (Mk 3,22–30; dazu Ebner, Jesus 131–137). Jesus dagegen ordnet seine Exorzismen in den Raum der Gottesherrschaft ein, die durch die Überwindung Satans bereits begonnen hat, und bestimmt sein Wirken damit theozentrisch: Jesus wirkt in dem Anspruch, *Gottes* Bote und Bevollmächtigter zu sein. Er benutzt jedoch kein zeitgenössisches Modell, um diesen Anspruch einzuordnen. Für seine Zeitgenossen lag es daher nahe, sein Auftreten als das eines Propheten zu verstehen.

Seine Anhänger konnten den Anspruch, in göttlicher Sendung und Vollmacht zu wirken, in verschiedenen Handlungen und Worten Jesu wahrnehmen (dazu auch Theißen/Merz, Jesus 455–462; Hahn, Theologie II 198–204; Konradt, Vollmachtsanspruch 147–159):

- Jesus verkündet die *basileia* als endzeitliche Sammlung Israels und setzt den Schülerkreis der „Zwölf“ als Symbol dafür ein: Die (faktisch längst zerstreuten) zwölf Stämme Israels sind nun um Jesus im Land Israel wieder vereint. Die Restitution der zwölf Stämme stellt nach Jes 11,12 und Mich 2,12f. ein Kennzeichen der Endzeit Gottes dar. Jesus selbst zählt sich nicht zu den Zwölf, sondern versammelt sie, was seinen besonderen Anspruch dokumentiert.
- Jesus zeigt seine Vollmacht in Exorzismen und Heilungswundern (Lk 11,20) und gibt seine Sendung in Vollmacht an seine Schüler weiter (Mt 10,40). Er erhebt den Anspruch, dass mit ihm eine „neue Zeit“ beginnt, so dass seine Gruppe im Unterschied zur verbreiteten jüdischen Praxis nicht fastet – vielmehr ist Hochzeit, Neues hat begonnen; die neue Zeit fordert auch ein neues Verhalten und steht in Spannung zur alten Ordnung, im Bild: Ein neuer Stoffflicken zerreißt das alte Gewand, neuer Wein sprengt alte Schläuche – neuer Wein gehört in neue Schläuche (Mk 2,18–22).
- Zur Restitution Israels gehört für Jesus die Integration gesellschaftlich Ausgegrenzter: Zöllner und Sünder, die in den Augen der Frommen als Kollaborateure der römischen Besatzungsmacht galten und so die Identität Israels verletzten, erfahren durch Jesus Gottes Vergebung (Lk 15,1–32; 19,1–10). Jesus spricht Vergebung von Sünden allein durch sein *Wort* in

der Vollmacht Gottes zu – ohne Kultakt oder Ritus (Mk 2,16; Lk 7,34). Kranke und Besessene, die aus Angst vor Verunreinigung und unkontrollierbaren Einflüssen auf das Zusammenleben ausgegrenzt wurden, erfahren Heilung und soziale Reintegration (Mk 5,21–43). Jesus stellt Gottes Heilswillen für ganz Israel über die Beachtung der traditionellen Grenzen von Reinheit und Identität.

- Jesus beansprucht die Autorität zur endzeitlichen Auslegung der Tora. In Bezug auf kultisch-rituelle Gebote wie Sabbatobservanz oder Reinheitsvorschriften lehrt er eine weite, offene Anwendung (Mk 2,23–28; 3,1–6; 7,15; Mt 23,25f.), in Bezug auf zwischenmenschliche Gebote wie Eheregeln, Liebesgebot oder Tötungsverbot eine bewusst zugespitzte Anwendung (Mt 5,21f.27f.; Mk 10,11f.28–34; dazu Schreiber, Begleiter 264–268). Die Nöte und Bedürfnisse konkreter Menschen stellt Jesus über die traditionellen religiösen und rituellen Normen. In den Antithesen (Mt 5,21f.27f.) gibt Jesus seine Autorität zur Festsetzung von Torabestimmungen klar zu verstehen durch die Formulierung „ich aber sage euch“.
- Die Autorität Jesu zur Lehre in Gottes Vollmacht spiegeln auch die „Amen“-Worte als autoritative Bekräftigung seiner Botschaft (Mt 6,2.16; Mk 3,28 u.ö.). Wie ein Prophet spricht Jesus im Auftrag Gottes. Zudem zeigt sich Jesu Rede von Gott als „meinem Vater“ (z.B. Lk 10,22) als Ausdruck seines besonderen Gottesverhältnisses.
- Schließlich stellt Jesus die Funktion des Jerusalemer Tempels in Frage. Dieser bildete zur Zeit Jesu das religiöse, politische und wirtschaftliche Zentrum der jüdischen Welt. Dort hatte die Priesteraristokratie ihren Sitz, die zusammen mit den römischen Behörden die Geschicke des Landes lenkte. Jesu Tempelwort relativiert dieses sozio-religiöse Machtsystem: „Ich will diesen Tempel, der mit Händen gemacht ist, abbrechen und in drei Tagen einen anderen, nicht mit Händen gemachten, aufbauen“ (Mk 14,58; vgl. 11,15–17). In Jesu offener Kritik am Tempel wird sein Anspruch deutlich: Wenn Gott in *Jesu* Wirken Heil schenkt, wird die Funktion des Tempels, von Verfehlungen zu reinigen, letztlich überflüssig. Und wenn Gott selbst König für Israel ist, relativiert dies die Position der priesterlichen Machtelite.

*Fazit:* Jesus trat mit dem Anspruch auf, Bote und Bevollmächtigter der anbrechenden Gottesherrschaft zu sein. Die Konstituierung einer eigenen Endzeit-Gruppe und die Novellierung jüdi-

scher Traditionen belegen die von ihm beanspruchte Autorität, den Willen Gottes für Israel authentisch auszulegen. Jesus erhob diesen Anspruch, ohne sein Verhältnis zu JHWH, dem Gott Israels, theoretisch zu erklären. Sein Auftreten blieb dabei durchgehend im Rahmen des (monotheistischen) Gottesbildes Israels.

### Hinweis

Manche Autoren sprechen in diesem Zusammenhang von einer „impliziten Christologie“, die im Anspruch Jesu zu finden sei (z.B. Hahn, Theologie II 199). Bei einer solchen Bewertung ist zu berücksichtigen, dass es sich dabei um eine Rückprojektion handelt, die von einer entwickelten Christologie ausgeht und nach Ansätzen beim historischen Jesus sucht. Nur insofern ist die Rede von der „impliziten Christologie“ legitim. Fragt man jedoch in historischer Perspektive nach der Selbstpräsentation des historischen Jesus, trifft die Bezeichnung nicht zu und suggeriert zu Unrecht ein christologisches Selbstverständnis Jesu, das er noch zurückhielt, um das theologische Fassungsvermögen seiner Schüler nicht zu überlasten. Solche Konstruktionen werden der theozentrischen Orientierung Jesu nicht gerecht, der die anbrechende *Gottesherrschaft* vor die Deutung und Bedeutung seiner Person stellte.

## 2.4 Übergang und Neudeutung – Ansätze einer „Christologie“ nach Ostern

Für die christologischen Entwicklungen nach Ostern sind zwei Faktoren maßgeblich, die sowohl die Kontinuität zum Auftreten Jesu als auch einen Neuanfang der Deutung nach Jesu Tod einschließen: (1) die Ansätze im Auftreten des historischen Jesus; (2) der entscheidende Einfluss der Oster-Erfahrungen. Der Anspruch Jesu fließt in die ältesten christologischen Formeln und Titel ein, wo er jedoch im Licht von Ostern interpretiert wird. Als „Menschensohn“ bezeichnete sich Jesus selbst, vielleicht wurden bisweilen messianische Erwartungen an ihn herangetragen, und die Schuldangabe „König der Juden“ am Kreuz Jesu (Mk 15,26) konnte Reflexionen über die tiefere Bedeutung Jesu anregen, die in ihm tatsächlich Gottes „königlichen Gesalbten“, Gottes Christus sehen. Die mit den Titeln verbundenen Konzeptionen waren geeignet, um Jesu Bedeutung auszudrücken. Jesus,

der als Bote und Bevollmächtigter der anbrechenden *basileia* Gottes auftrat, wird nun selbst zum endzeitlichen Herrscher, zum Christus und Kyrios. Während Jesus vor Ostern eher als Prophet *Gottes* erscheint, wird er nach Ostern selbst zum Gegenstand des Überzeugungssystems.

Zahlreiche Texte des Neuen Testaments zeigen noch Spuren dieses Prozesses der Deutung Jesu nach Ostern. Zwei Gesichtspunkte sind entscheidend.

(1) Kontinuität zwischen vorösterlichem Jesus und nachösterlichem Christus. Paulus, der in seinen Briefen nur selten Interesse an Überlieferungen über den irdischen Jesus zeigt, hält gleichwohl die Kontinuität zwischen vorösterlichem Jesus und nachösterlichem Christus fest, wenn er in 1Kor 12,3 die Formel zitiert: „Kyrios (ist) Jesus“. Der irdische Jesus ist derselbe wie der erhöhte Kyrios. – Mk 1,22.27 spricht explizit aus, was Jesus selbst voraussetzte: dass er eine (neue) Lehre „in Vollmacht“ zu verkünden hat. Sowohl Paulus (Gal 4,4f.; Röm 8,3) als auch das JohEv (Joh 6,44.57; 12,49 u.a.) greifen den Gedanken der *Sendung* Jesu durch Gott auf und bauen ihn aus.

(2) Integration des Oster-Ereignisses in die Erinnerung an Jesus. Die oben erwähnte Formel in Röm 1,3f. fügt zum irdischen Leben Jesu seine Erhöhung hinzu: die Einsetzung Jesu zum Sohn Gottes aus der Auferstehung der Toten. Interessant ist, dass als Merkmal des irdischen Lebens Jesu gerade seine Abstammung aus dem Geschlecht Davids gewählt wird. Die messianische Herkunft des irdischen Jesus wird in nachösterlicher Perspektive zum Anknüpfungspunkt für den Gedanken der Erhöhung zum messianischen Sohn Gottes. Das Merkmal „Messias“ liefert die Kontinuitätslinie zwischen beiden Stufen in der Wahrnehmung des Christus Jesus. Sowohl das Geheimnismotiv im MkEv (siehe 3.6.2, Nr. 3) als auch direkte Aussagen im JohEv (z.B. Joh 2,22; 12,16) machen den Rezipienten klar, dass die volle Bedeutung Jesu erst nach Ostern, nach seiner Verherrlichung zu verstehen ist. Besonders deutlich spiegelt die Emmaus-Erzählung in Lk 24,13–35 die österliche Modifikation des Verständnisses Jesu: Während die beiden Schüler auf dem Weg Jesus in vorösterlicher Perspektive als Propheten beschreiben, bringt der Unbekannte den Titel „Christus“ als Deuteoption ins Gespräch und entfaltet dessen nachösterliche Anwendung auf Jesus (siehe 3.6.4, Nr. 3). Der Christus-Titel integriert nun Erweckung und Erhöhung Jesu.

### 3. Entfaltungen – Stationen neutestamentlicher Christologie

---

#### 3.1 Die endzeitliche Herrschaft des erhöhten Christus als Basis

Eine wesentliche Grundlage für die frühen Christologien bildet die Überzeugung von der Erhöhung und endzeitlichen Herrscherfunktion des Christus Jesus. Die Herrschaft des Erhöhten stellt dabei eine vom Osterereignis her gedachte Weiterentwicklung und Transformation der Verkündigung Jesu von der angebrochenen Gottesherrschaft dar, die unmittelbar mit seiner Person verbunden war. Diese Vorstellung kommt in den Schriften der ersten Christen nahezu durchgängig zum Ausdruck. Besonders deutlich wird sie in 1Kor 15,20–28, wo wesentliche Elemente der frühen Christus-Deutung, die sich in Formeln und Titeln niedergeschlagen hat, vereint sind. Die Darstellung des Ablaufs der Endzeitereignisse zeigt, wie die Gestalt Jesu darin mit zentraler Funktion eingeordnet werden konnte. Die Grundlage bildet das apokalyptische Denkmodell der Äonenwende, des Neuanfangs Gottes mit seiner Schöpfung.

Den Ausgangspunkt der Endzeitereignisse bildet dabei die Erweckung Jesu von den Toten (15,20). Daraus entsteht seine wesentliche soteriologische Funktion: Als „Erstling“ verkörpert er die begründete Hoffnung für alle Anhänger Christi auf ein Leben über den Tod hinaus (15,20–23). Das Modell, mit dem Jesu Endzeitherrschaft gedacht wird, ist das des „Messias“: Als Erhöhter fungiert er als endzeitlicher Stellvertreter und Bevollmächtigter Gottes, der die Aufrichtung der endzeitlichen Herrschaft Gottes verwirklicht – hier zeitlich begrenzt, denn schließlich übergibt er die vollendete Herrschaft Gott allein (15,24–28). Das Messias-Modell bleibt also theozentrisch fundiert und lässt die Christologie als eine Funktion des Gottesbildes verstehbar werden.

Bemerkenswert ist das Zitat aus Ps 110,1 in 1Kor 15,25. Ps 110,1 proklamiert die Einsetzung des „Herrn“ (gemeint ist der König Israels) zur Rechten Gottes und die Zusicherung des göttlichen Beistands gegen seine Feinde. Die Inthronisation des Königs als Stellvertreter Gottes auf Erden wird nun für den erhöhten Christus in Anspruch genommen, womit – unter der Prämisse einer christologischen Schrift-Hermeneutik – die endzeitliche Funktion Christi aus der Schrift legitimiert wird. Als solcher Herrscher wird der Christus die Vollendung der Endereignisse nach der von Gott festgesetzten Ordnung durchführen.

Die Überzeugung von der endzeitlichen Herrschaft des Christus bildete im Denken der ersten Christen eine wesentliche Voraussetzung für die Möglichkeit, von der Gegenwart Christi im Leben der Gemeinden auszugehen und von ihm her Gottes Zuwendung, Rettung und Erlösung zu erwarten. Erst die himmlische Vollmacht Christi gibt ihm die Möglichkeit, zugunsten der Seinen in der Welt zu wirken und bei ihnen gegenwärtig zu sein.

### 3.2 Paulus

Bei den Briefen des Paulus handelt es sich um Gelegenheitschriften, die mit einem bestimmten Anliegen an einzelne Gemeinden gerichtet sind. Eine systematische oder spekulative Christologie entfaltet Paulus darin nirgends. Charakteristisch für ihn ist, dass er die traditionellen christologischen Überzeugungen auf bestimmte Problemhorizonte anwendet. Im Zentrum stehen dabei Tod und Erweckung Jesu als die zentralen Heilsereignisse, während auf Erinnerungen an den irdischen Jesus nur sehr selten Bezug genommen wird (1Thess 4,15; 1Kor 7,10; 9,14; 11,23). Überblickt man die sieben echten Briefe des Paulus, erkennt man in ihnen eine grundlegende Einheit in der Christus-Deutung.

#### 3.2.1 Sterben und Erweckung Christi als Zuwendung Gottes

Die Bedeutung Christi erschließt sich für Paulus – in Übereinstimmung mit der urchristlichen Tradition –, indem er vom Sterben und der Erweckung Jesu als christologischen Zentralereignissen aus denkt. Für Paulus kulminiert darin Gottes heilvolle Zuwendung zu den Menschen: Im Sterben Jesu wird sichtbar, dass Gott das Heil (Glück, Wohlergehen) der Menschen will, weil er die Menschen liebt. In der Erweckung Jesu zeigt Gott, dass er die Verwirklichung dieses Heilswillens bereits begonnen hat. Das bedeutet auch, dass nur im Licht der Erweckung und Erhöhung durch Gott Jesu Sterben als Heilstod verstanden werden kann.

Wesentlich ist für Paulus die persönliche Anerkennung des Christus – darauf liegt in seinen Briefen das Gewicht, nicht auf theoretischen Klärungen christologischer Fragen. Die Probleme in den Gemeinden, mit denen sich Paulus auseinandersetzt, sind offenbar nicht oder nicht vorrangig christologischer Natur, so dass Paulus und die Gemeinden im Wesentlichen auf einem



gemeinsamen christologischen Fundament stehen. Dass die *Beziehung* zu Christus das Ziel ist, wird in der Verankerung christologischer Formeln im Bekenntnis deutlich; das Bekenntnis aktualisiert die Beziehung (so in Röm 10,9; 1Kor 12,3; Phil 2,10f.).

### 3.2.2 Der Tod Jesu als Heilsereignis

Paulus deutet den Tod Jesu mit Hilfe verschiedener Metaphern und Modelle, die er aus seiner kulturellen Welt aufgreift. Dabei verbindet sich die christologische Vorstellung der Repräsentanz Gottes durch Christus mit einem starken soteriologischen Impetus. Theologisch ist entscheidend, dass diese Deutungen nicht auf ein anthropologisches Defizit antworten (die Menschheit muss erlöst werden, daher musste Jesus sterben), sondern auf die Frage, wie sich Jesu Tod als Ereignis des Heilswillens Gottes verstehen lässt (dazu Wolter, Paulus 98).

*Zwei politische Metaphern: Loskauf und Versöhnung.* Die Deutung des Todes Jesu als „Kauf“ (*agorazein* 1Kor 6,20; 7,23) bzw. „Loskaufen“ (*exagorazein* Gal 3,13; 4,5; *apolytrōsis* 1Kor 1,30; Röm 3,24) greift bekannte römische Sozialformen auf: den Kauf von Sklaven bzw. den Freikauf von Kriegsgefangenen, die von ihren siegreichen Gegnern in aller Regel versklavt wurden. Diese Metaphorik vermittelt die rettende und befreiende Wirkung des Todes Jesu für die Menschen. Käufer ist im Bild Gott selbst, der Menschen unter seine Heilsherrschaft stellt und sie so aus der Gewalt der gottfeindlichen Mächte befreit. Gott bezahlt den höchsten Kaufpreis zugunsten der Menschen – im Tod seines einzigartigen Repräsentanten Jesus. Das betont den Wert jedes einzelnen Gekauften, aber auch seine ethische Verpflichtung, sich seinem Herrn gemäß zu verhalten.

Die Metapher der Versöhnung (*katallagē*) spielt auf Friedensschlüsse oder Friedensverträge zwischen politischen Parteien oder Völkern an, so in 2Kor 5,19: „Denn Gott war im Christus, als er die Welt mit sich selbst versöhnte, indem er ihnen ihre Übertretungen nicht anrechnete und hinstellte unter uns das Wort der Versöhnung“ (vgl. Röm 5,10f.; 11,15). Gott ist Subjekt des Handelns im Tod Christi, denn Christus erscheint als sein Repräsentant. Die Versöhnung bedeutet eine Neuwerdung des Menschen, eine „neue Schöpfung“ (2Kor 5,17) und damit die Erfahrung einer neuen, versöhnten Beziehung zu Gott.

*Ein hellenistisches Modell: Sterben für – aus Liebe.* An etlichen Stellen spricht Paulus davon, dass Christus „für (*hyper*) uns ge-

storben“ ist (1Thess 5,10; 2Kor 5,14f.; Röm 5,6.8; 14,15; vgl. 1Kor 11,24; Röm 8,11; 14,15) bzw. „sich für mich hingegeben hat“ (Gal 2,20; vgl. Röm 8,32). Die hellenistische Kultur kennt die Vorstellung, dass Menschen *für* andere Menschen (oder für die Stadt, das Vaterland) sterben, um Tod und Unheil von ihnen abzuwenden (Belege bei Wolter, Paulus 104; Schröter, Sterben 272–274.282f.). Eine besondere Motivation dafür greift der wichtige Text Röm 5,5–8 auf:

### Zitat

Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist. Denn Christus starb, als wir noch schwach waren, noch zu der Zeit für (uns) Gottlose. Denn kaum wird einer für einen Gerechten sterben; für das Gute wagt vielleicht auch einer zu sterben. Gott stellt aber seine Liebe zu uns dar, weil Christus für uns starb, als wir noch Sünder waren.

Das Motiv der „Liebe“ (vgl. auch in Gal 2,20; 2Kor 5,14) führt uns zu einem hellenistischen Denkmodell: die Vorstellung des Sterbens für die Freunde. Das klassische Ideal dafür stellt die Gestalt der Alkestis aus dem gleichnamigen Drama des Euripides dar, die aus Liebe bereit ist, für ihren Gatten Admetos zu sterben, dessen Tod die Schicksalsgöttinnen verlangt hatten. Doch kein Verwandter oder Freund war bereit, für Admetos zu sterben, so dass die einzigartige Tat der Alkestis die Größe ihrer Liebe zeigt. Im antiken Freundschaftsideal gilt es dann als höchster Ausdruck der Liebe, sein Leben für die Freunde zu lassen (Epikur, Epiktet, Cicero, Seneca; zum Hintergrund Schröter, Sterben 277.284; Wolter, Paulus 104).

Für Paulus wird in Jesu Sterben – entsprechend dem Gedanken der Repräsentanz – Gottes höchste Liebe *für uns* sichtbar. Und Gott überbietet das antike Freundschaftsideal sogar noch, indem Christus nicht für Freunde und Gerechte, sondern für Gottlose und Sünder sein Leben gibt. Eine größere Liebe ist unvorstellbar. Dieses vorbehaltlose Geliebtsein von Gott macht die christliche Würde und Identität der Glaubenden aus. Dies ist keine kultische Kategorie und hat nichts mit kultischer Sühne zu tun, sondern ist theozentrisch im Sinne der direkten Zuwendung Gottes gedacht: *Gott* nimmt aus engagierter Liebe die persönliche Beziehung zu den Menschen auf, indem er von seiner

Seite aus alle Hindernisse wegräumt, die dieser Beziehung im Weg stehen könnten.

Genau dieses Wegräumen des Trennenden ist gemeint, wenn Christus „für unsere Sünden“ gestorben ist (1Kor 15,3) bzw. sich hingegeben hat (Gal 1,4; vgl. Röm 4,25). Christi Sterben „für“ die Sünden *befreit* von diesen und wendet das Unheil der Sünde(n) ab (vgl. 2Kor 5,21; dazu 3.2.3). Das betrifft nicht nur einzelne Menschen in ihrer Qualität als Sünder, sondern hat umfassende Bedeutung, indem der „alte Äon“, die Gegenwart als Unheilszeit an sich, den Zugriff auf die Geretteten verliert (Gal 1,4).

## Definition

### Sühne

Der Begriff „Sühne“ kommt in den Quellen nicht vor, sondern gehört zur theologischen Beschreibungssprache. Er stammt aus dem germanischen Rechtswesen, wo er eine „Entstörung“ eines belasteten sozialen Verhältnisses bezeichnete. In der Theologie wird er aber häufig mit der Konnotation kultischer Opferhandlungen, die „Sühne“ (als Wiedergutmachung) vor Gott bewirken, verwendet. Letztlich bleibt der Begriff unscharf und eignet sich nicht, um die Sprache des Paulus (und der ersten Christen) adäquat wiederzugeben (vgl. Wolter, Paulus 102f.; Schröter, Sühne).

In der Forschung wird häufig der Begriff *hilastērion* in Röm 3,25 als „Sühneort“ verstanden und mit dem kultischen Ritus des Versöhnungstages nach Lev 16,11–16 LXX verbunden. Ein am *hilastērion*, der Deckplatte auf der Bundeslade im ersten Tempel (586 v. Chr. zerstört) vollzogener Blutritus wirkt dabei die *kultische* Reinigung des Priesters, seines Hauses und ganz Israels. Daran knüpft die typologische Deutung von Röm 3,25 an: Jesus tritt an die Stelle des „Sühneortes“ bzw. Sühnerituals und leistet so in seinem Tod ein für allemal Sühne für die Vergehen der Menschen (vgl. Hahn, Theologie I 213; Schnelle, Theologie 228f.). Doch lässt sich der Begriff auch anders verstehen: In einigen antiken Inschriften und Texten wird *hilastērion* für bestimmte „Weihegeschenke“ verwendet. Weihegeschenke gehören zu der verbreiteten antiken Praxis, einer Gottheit ein Gelübde (*votum*) in einem drängenden Anliegen wie Krankheit, Kinderwunsch oder einer gefährvollen Reise abzugeben, das bei glücklichem Ausgang mit der versprochenen „Votivgabe“, eben dem Weihegeschenk, einzulösen ist. Der Begriff *hilastērion* enthält dabei den Aspekt der Versöhnung, so dass man

von „Versöhnungsgeschenk“ oder „versöhnendem Weihegeschenk“ sprechen kann. Nimmt man diese Alltagspraxis als Metaphernbereich, bedeutet Röm 3,25 eine bezeichnende Umkehrung: *Gott* stellt im Tod Jesu ein Versöhnungsgeschenk für die Menschen hin. *Gott* nimmt die Menschen in ihren persönlichen Erfahrungen und Nöten *geschenkwiese*, d.h. ohne Voraussetzungen zu fordern, an und versöhnt sie trotz aller menschlichen Unzulänglichkeit mit sich (Schreiber, Weihegeschenk; ders., Anfänge 83–87).

### 3.2.3 Der Tod Jesu als Entmachtung der Sünde

Dass mit Jesu Tod nicht nur einzelne menschliche Verfehlungen getilgt sind, sondern die Macht der Sünde bereits endzeitlich gebrochen ist, hält Gal 1,4 fest: Christus, „der sich selbst für unsere Sünden gegeben hat, auf dass er uns herausreißt aus dem gegenwärtigen bösen Aon, nach dem Willen unseres Gottes und Vaters“. Der Heilstod Christi besitzt eschatologische Bedeutung, so dass Paulus ihn mit der Rettung vor dem „Zorn“ Gottes (seinem Gericht) verbinden kann (1Thess 5,9f.; Röm 5,9). Der liebende Heilswille Gottes, der sich im Sterben Jesu zeigt, bedeutet die *prinzipielle* Befreiung aus der Macht der Sünde. Das ist insofern universal gedacht, als Gottes Heilswille sowohl Juden als auch die Heidenvölker umfasst, sofern sie – und das ist die Einschränkung – die Befreiung annehmen („glauben“). Jesu Sterben für die Seinen eröffnet die neue, eschatologische Heilszeit, deren Angebot allen Menschen immer neu gilt (vgl. den „neuen Bund“ in Jesu Blut in 1Kor 11,25, der auf den eschatologischen neuen Bund aus Jer 31,31 anspielt).

Diese endzeitlich-übergreifende Bedeutung profiliert 2Kor 5,14–21, wo am Ende die Überwindung der Sünde ins Spiel kommt: Gott hat „den, der Sünde nicht kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir Gerechtigkeit Gottes werden in ihm“ (5,21). Der Text arbeitet mit einem starken Kontrast: Christus war wegen seiner Gottes-Beziehung an sich nicht von der Macht der Sünde betroffen, doch er stellte sich im Auftrag Gottes „für uns“ unter die Sündenmacht – so dass Gott gerade *in ihm* die Sünde an ihrem Wirkort selbst überwindet, von ihr befreit (vgl. Gal 3,13f.). Bezugspunkt des „zur Sünde Machens“ ist im Kontext (2Kor 5,14f.) der Kreuzestod Jesu, in dem Gott die Sünde für die Seinen wirkungslos macht. Auch in der sogenannten Adam-Christus-Typologie in Röm 5,12–21 wird die grundsätzlich universale Bedeutung des Todes Jesu sichtbar. Wie Adam, der erste Mensch, als Urbild des

Menschen die Sünde in die Welt brachte und seither alle Menschen davon betroffen sind, so befreite Christus ebenfalls für alle Menschen wirksam von der Macht der Sünde. Für die ersten Gemeinden als politisch ohnmächtige und sozial randständige Minderheiten in der dominierenden römischen Kultur wird das Bewusstsein, jetzt schon exklusiv an Gottes endgültiger Heilszeit teilzuhaben und als neue Existenz zu leben, grundlegendes Merkmal einer eigenen, unverwechselbaren Identität gewesen sein.

### 3.2.4 Das Kreuz als neuer Maßstab

Wenn Paulus an einigen Stellen vom *Kreuz* Jesu spricht, stellt er den Tod Jesu in einen speziellen Fokus. In der kulturellen Semantik der römischen Antike steht das Kreuz für einen unehrenhaften, schändlichen Tod: die „erbärmlichste“ (Josephus, *Bellum Iudaicum* 7,203) bzw. „grausamste und abstoßendste“ (Cicero, *In Verrem* 2,5,165) Todesart, die vor allem als Strafe für Sklaven in den Provinzen, die als Aufrehrer oder Gewaltverbrecher auffällig wurden, verhängt wurde. Nach Dtn 21,23 ist ein „Aufgehängter von Gott verflucht“. Paulus wendet das Kreuz auf die Opposition der Gemeinden zu den Leitwerten der gesellschaftlichen Mehrheit und damit auf die Bestimmung ihrer Identität an.

In 1Kor 1,10–2,5 stellt Paulus das „Wort vom Kreuz“ (1,18) gegen die für die Einheit der korinthischen Gemeinde bedrohlichen Spaltungen in konkurrierende Gruppen, von denen einzelne ihre geistige Überlegenheit gegenüber anderen ausspielen. Das Kreuz Christi durchbricht dieses Denken; es ist den Juden ein „Skandalon“ und den Heiden eine „Torheit“, aus der Perspektive der Glaubenden aber bedeutet es Rettung (1,21.23f.; vgl. Gal 5,11). Daher kann Paulus am Kreuz aufweisen, dass Gott gesellschaftliche Maßstäbe wie den hohen Stellenwert von Bildung und Redekunst („Weisheit“) und, damit verbunden, das Streben nach Ansehen und Statusgewinn radikal durchbricht. Darum muss sich das Gekreuzigtsein des Christus, das Paulus betont (1Kor 1,23; 2,2; Gal 3,1), in der konkreten Gestalt der Gemeinde spiegeln, in der gerade das in den Augen der Welt „Geringe“ und „Verachtete“ von Gott erwählt ist (1Kor 1,28).

Gal 6,12–16 nimmt das Kreuz zum „Maßstab“ (*kanōn*, 6,16), um den an der Beschneidung als Identitätsmerkmal festgemachten Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden zu relativieren.

Eine grundlegende Beschreibung christlicher Existenz liefert die metaphorische Vorstellung des „Mitgekruzigtseins“ mit

Christus (Röm 6,6; Gal 2,19). Im Röm ist es die Taufe, die die rituell erfahrbare Teilhabe der Getauften an Christi Tod und Erweckung ermöglicht, was eine Lebenswende bezeichnet: Die Glaubenden existieren nun in der „Neuheit des Lebens“ (Röm 6,3–6), d.h. sie sind von der Sündenmacht frei geworden und leben neu als befreite Existenz (6,6–11).

### 3.2.5 Erweckung, Erhöhung und Kommen des Christus

*Erweckung:* Die Erweckung Jesu vom Tod durch Gott bildet die Basis aller christologischen Aussagen des Paulus (z.B. 1Thess 1,10; 4,14; 1Kor 15,3–5.12; 2Kor 4,14; Röm 4,24; 8,11). Sie ist Voraussetzung des Glaubens (1Kor 15,14.17) und stets theozentrisch verstanden. Die Erweckung impliziert die göttliche Rehabilitation des Gekreuzigten und seine bleibende eschatologische Bedeutung. Mit ihm als „letztem Adam“ hat Gottes Endzeit und damit die Rettung der Seinen, die in ihm „alle lebendig gemacht werden“, begonnen (1Kor 15,21f.45). In der Erweckung Christi ist die Hoffnung der Christen auf persönliche Auferstehung verbürgt, wie die Metapher vom „Erstling der Entschlafenen“ in 1Kor 15,20 prägnant ausdrückt. Der Erweckte besitzt Macht über den Tod (Röm 14,9).

*Erhöhung:* Zur Erweckung Jesu gehört seine Einsetzung als himmlischer Herrscher der Endzeit, wie 1Kor 15,20–28 entfaltet (siehe 3,1; vgl. Röm 1,3f.). Röm 8,34 interpretiert die Erhöhung Christi als Inthronisation nach Ps 110,1 („zur Rechten“) und verbindet sie mit seiner Heilsfunktion als Fürsprecher bei Gott: „Christus ist der Gestorbene, vielmehr jedoch der Erweckte, der auch zur Rechten Gottes ist, der auch für uns eintritt“. Die himmlische Machtposition bildet die Voraussetzung für die bleibende Gegenwart und das heilvolle Wirken Christi im Leben der Seinen.

*Wiederkunft:* Die begonnene Heilsherrschaft Gottes wird in der Zukunft ihre Vollendung finden. In 1Thess 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; 1Kor 15,23 ist es die Erwartung der Parusie Christi, seiner Ankunft vom Himmel her, die die Verwirklichung der Herrschaft Gottes über den ganzen Kosmos einleitet; in 1Thess 5,2; 1Kor 1,8; 5,5; 2Kor 1,14; Phil 1,6.10; 2,16 spricht Paulus vom „Tag des Herrn“ oder „Tag Christi“. Nach Jesu Ankunft werden die Seinen „allezeit mit dem Herrn sein“ (1Thess 4,17; vgl. 5,10; Röm 14,8f.). Diese Erwartung prägt das Leben der Gemeinde bereits in der Gegenwart: Weil die endzeitliche Wende unmittelbar be-

vorsteht, erscheint die Welt in neuem, endzeitlichem Licht. In diesem Licht feiert die Gemeinde das Herrenmahl, „bis er kommt“ (1Kor 11,26). Zeitlich erwartete Paulus die Ankunft Jesu offenbar noch zu Lebzeiten seiner Generation (1Thess 4,15.17; 1Kor 15,51; 16,22; Phil 4,5; Röm 13,11).

### 3.2.6 Sendung und Präexistenz – die Herkunft Jesu von Gott

*Sendung*: Der Gedanke der Sendung betont die göttliche Herkunft und Funktion des Sohnes, wie Röm 8,3 zeigt: „Gott, der seinen Sohn sandte im Gleichsein des Fleisches der Sünde und wegen der Sünde, verurteilte die Sünde im Fleisch“. Gott selbst ist in der Sendung seines Sohnes in der Lebenswelt der Menschen präsent und entmachtet gleichsam vor Ort die Macht der Sünde. Nach Gal 4,4f. stellte Gott Jesus durch die Sendung unter die Bedingungen menschlicher (und speziell jüdischer) Existenz: „Als aber die Fülle der Zeit gekommen war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau, geboren unter dem Gesetz“ (4,4). Ziel ist der Freikauf derer, die „unter dem Gesetz (d.h. unter dem Urteil des Gesetzes) sind“ (4,5). Damit bedeutet die Sendung Jesu durch Gott, dass Jesus inmitten der menschlichen Existenz die Gegenwart Gottes repräsentiert und Gott in ihm inmitten der Welt Heil wirkt. Präexistenz und Sündlosigkeit Jesu werden dabei nicht thematisiert.

*Präexistenz*: Präexistenz bedeutet ein Sein Jesu bei Gott vor seinem menschlichen Leben; sie verdeutlicht die universale endzeitliche Bedeutung Christi, die in seinem göttlichen Ursprung gründet. Klar zum Ausdruck kommt der Präexistenz-Gedanke bei Paulus nur im Christus-Hymnus Phil 2,6–11, der drei Stufen des Christus-Geschehens beschreibt: 1. himmlische Existenz bei Gott (2,6); 2. Entäußerung und Erniedrigung ins Menschsein, sogar bis zum Tod am Kreuz (2,7f.); 3. Erhöhung durch Gott und Übertragung der endzeitlichen Herrschaft (2,9–11). Im Kontext von Phil 2,2–4 wird der Verzicht Christi auf seinen höchsten, himmlischen Status zum Vorbild für das Verhalten innerhalb der Gemeinde (vorausgesetzt ist Jesu Präexistenz auch in 1Kor 8,6; 10,4; 2Kor 8,9).

### 3.2.7 Divine Christology?

#### Definition

#### Divine Christologie

In der Exegese findet derzeit eine Diskussion um eine „divine Christology“, um die „Gottheit“ Jesu bei Paulus statt (Überblick bei Tilling, *Christology* 11–62; Schreiber, *Anfänge* 99–101). Genauer geht es um die Frage, ob Jesus auf der „göttlichen Seite“ der im monotheistischen Denken vorausgesetzten Trennungslinie steht, die Gott und Schöpfung trennt (so Tilling, *Christology* 1f.244). Besagt der Hymnus Phil 2,6–11, dass Christus „Gott gleichgestellt war“ (so Hahn, *Theologie I* 207)? Verlieh Gott Christus „den Status der Gottgleichheit“ (Schnelle, *Theologie* 200)? Als wichtiger Exponent einer „divine Christology“ geht Larry Hurtado von einer liturgischen Verehrung Jesu in den Gemeinden als entscheidendem Kriterium aus (Hurtado, *Lord* 3.47.137f.), wobei er sogar von „cultic worship“ spricht (ebd. 152). Diese Verehrung lasse an einen „binitarischen“ Monotheismus denken, da sie Christus quasi als „göttlich“ versteht (z.B. ebd. 31f.). Entsprechend deute auch die Bezeichnung Jesu als „Sohn Gottes“ auf Jesu transzendenten, göttlichen Status (ebd. 101–108.358–363). Andrew Chester sieht eine „high Christology“ bereits früh ausgeprägt (Chester, *Christology*). Nach Chris Tilling drücke Paulus bewusst die Christus-Beziehung „in terms of Jewish relational monotheism“ aus, also in der Sprache, die für die Beziehung zwischen JHWH und Israel verwendet wird (*Christology* 72f.), sodass man von „divine Christology expressed as relationship“ sprechen könne (244). Andere Forscher bleiben kritisch (Überblick bei Peppard, *Son of God* 21–26). „Sohn Gottes“ lässt sich z.B. gut aus der zeitgeschichtlichen Verwendung als Herrscher-Titel verstehen und setzt dann weder Präexistenz noch Inkarnation voraus (Dunn, *Christology* 19–21).

Entscheidend ist die Verwurzelung christologischer Aussagen bei Paulus im jüdischen Gottesbild seiner Zeit, in dem nur *einer* Gott ist, JHWH, zu dem freilich die ganze „himmlische Welt“ gehört. Tendenzen einer „Vergöttlichung“ von Menschen (z.B. des römischen Kaisers), wie sie in der hellenistisch-römischen Kultur durchaus geläufig waren, wurden daher gerade nicht auf



Jesus übertragen. Paulus denkt das Verhältnis Christi zu Gott in den frühjüdischen Modellen, die hinter den Titeln Christus, Kyrios und Sohn Gottes stehen. Zentral sind Jesu einmalige Nähe zu Gott („Sohn Gottes“), seine endzeitliche Herrschaft („Herr“) und seine Funktion einzigartiger Repräsentanz Gottes („Christus“; vgl. Christus als „Bild Gottes“ in 2Kor 4,4). Der Gedanke der Repräsentanz erklärt gut die Übertragung göttlicher Eigenschaften und Sprachmuster auf Jesus, ohne dass dieser selbst als „göttlich“ (d.h. im Wesen Gott) gedacht werden muss. Eine Gleichstellung oder gar Identifizierung Jesu mit Gott ist nicht im Blick.

Aufschlussreich ist 1Kor 8,6, wo Jesus als „Herr“ in größtmögliche Nähe zu Gott gestellt wird: „Aber für uns ist *ein* Gott, der Vater, aus dem das alles und wir auf ihn hin, und *ein* Herr, Jesus Christus, durch den das alles und wir durch ihn“. Für Gott und Jesus werden hier unterschiedliche Präpositionen („aus“/„auf ... hin“ und „durch“) zur Beschreibung verwendet. Das „durch“ zeigt den Herrn Jesus in der Rolle des *Mittlers* bei Schöpfung und Erlösung (frühjüdisches Vorbild: die Weisheit; siehe 3,7.1), der aber selbst ganz vom Wirken Gottes umgriffen ist, das *vor* der Schöpfung beginnt und in dem die eschatologische Zukunft ihr letztes Ziel findet. Israels Monotheismus bleibt gewährleistet: Christus fungiert als Gottes einzigartiger Repräsentant und Mittler.

Die theozentrische Rückbindung des Christus an Gott prägt auch die Schilderung der Endereignisse in 1Kor 15,23–28. Am Ende, wenn die eschatologische Funktion des Christus vollständig erfüllt ist, d.h. wenn Gott durch Christus seine Herrschaft gegen alle widergöttlichen Mächte endgültig aufgerichtet hat, wird Christus alle Herrschaft Gott zurückgeben und sich ihm unterwerfen (15,24.28). Die Herrschaft Christi, die mit Ostern ihren Anfang nahm, ist also zeitlich befristet und findet ihr Ende mit der Vollendung der Gottesherrschaft (dazu Wolter, Paulus 225f.).

Der Christus-Hymnus von Phil 2,6–11 beginnt in 2,6 mit der Aussage über Christus: „der in *morphē theou* war“. Das Lexem *morphē* bedeutet die „Gestalt“ als sichtbaren Ausdruck der Existenz; Status, Identität, Existenzweise drücken sich in der Gestalt aus. Dabei hat die Auslegung die Antithetik zu 2,7 („Gestalt eines Sklaven“) ebenso zu beachten wie den metaphorischen Charakter der Aussagen (Jesus war kein Sklave). Es geht dem Text also um die Sichtbarkeit zweier diametral entgegengesetzter Existenzweisen des Christus. Der präexistente Christus war dem-

nach in der Gestalt eines Wesens, das ganz der göttlichen Sphäre zugehört, an der göttlichen Wirklichkeit teilhat, Gott unmittelbar nahe ist (im frühjüdischen Denken vergleichbar den Engeln oder der personifizierten Weisheit). Mit dem einen Gott Israels identisch ist er dabei nicht. Auch die Erhöhung setzt Christus nicht mit Gott gleich, vielmehr bleibt Gott der Handelnde, der Jesus erhöht und ihm den höchsten Namen verleiht (2,9). In der Huldigung Gottes durch den ganzen Kosmos „im Namen Jesu“ und im Bekenntnis zu Jesus als „Herr Jesus Christus“ vollzieht sich letztlich die Verehrung Gottes, die das letzte Ziel darstellt: „zur Herrlichkeit Gottes, des Vaters“ (2,10f.).

### 3.3 Die deuteropaulinischen Briefe

Die deuteropaulinischen Briefe (Kol, Eph, 2Thess, 1/2Tim, Tit) greifen vielfach christologische Modelle und Motive des Paulus auf, setzen aber auch eigene Akzente. Hier können nur einige davon herausgegriffen werden.

(1) Eine Besonderheit im christologischen Denken des Kol (verfasst um 70 n. Chr.) tritt im Hymnus 1,15–20 hervor: Der Brief stellt die *kosmische Dimension* ins Zentrum (vgl. Schnelle, *Theologie* 506; Hahn, *Theologie I* 345). Der Hymnus führt zunächst breit Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft des „Sohnes“ aus (1,15–17). Seine Schöpfungsmittlerschaft umgreift alle kosmischen und politischen Herrschaften („Throne, Herrschaften, Mächte, Gewalten“, 1,16), doch seine Herrschaft konzentriert sich auf die Gemeinde, deren „Haupt“ Christus bildet (1,18) – anders als bei Paulus, wo Christus mit dem Leib der Gemeinde als Ganzem verbunden, nicht als Haupt exponiert ist (1Kor 12,12; Röm 12,4f.). Die Herrschaft Christi über die Gemeinde steht damit indirekt in Konkurrenz zur Herrschaft Roms bzw. des Kaisers als Haupt des Erdkreises (so bei Ovid, Tacitus, Seneca). Auch die Versöhnung Gottes in Christus zeigt kosmische Dimensionen, denn der im Kreuz geschenkte Friede umgreift Erde und Himmel (1,20). Darin wird ein konkurrierendes Bild zur *pax Romana*, dem umfassenden Frieden im römischen Imperium, hörbar. Christus steht über allen konkurrierenden Weltbildern der Antike, sei es in Politik, Philosophie oder „Volksfrömmigkeit“, die seinem Einfluss gegenüber bedeutungslos werden – was wichtig für die Identität der ersten Christen wird.

(2) Im Eph (etwa 80–90 n. Chr.) dominiert wie im Kol, seiner literarischen Vorlage, der Gedanke der kosmischen Herrschaft

Christi, der, von den Toten erweckt, zur Rechten Gottes sitzt und über die gesamte Schöpfung und jede Macht herrscht (Eph 1,20–23; vgl. 5,5).

Die Eigenart des Eph besteht in der gezielten Anwendung dieser Macht-Konzeption auf das Gemeindebild. Die Gemeinde wird im Eph bereits als über die lokale Gruppe hinausreichende Mehrzahl von Versammlungen vor Ort verstanden; sie partizipiert an Gottes bzw. Christi Herrschaft, d.h. Gott wendet seine Macht fokussiert der Gemeinde zu, die er bereits vor der Schöpfung erwählt hat (1,4f.). Grundlegend ist – wie im Kol – die Leib-Haupt-Metaphorik: Gott gab Christus „als Haupt mehr als allem der Gemeinde, die sein Leib ist, die Fülle dessen, der alles in allem erfüllt“ (1,22f.; vgl. 4,15f.; 5,23). Entscheidend ist dabei der Zusammenhang von (a) der überragenden kosmischen Macht Christi (Gott „legte alles unter seine Füße“, 1,22) mit (b) der Gemeinde als exklusiver Partizipantin (Haupt – Leib) – speziell die Gemeinde ist der lebendige *Ort* der Fülle Christi in der Welt. In Christus ist sie als lebendiger, im Wachsen begriffener Bau errichtet (2,20–22). Darin erfährt die Gemeinde in ihrem Selbstverständnis höchste Aufwertung – und weiß um ihre Bedeutung als überbietende Alternative zum römischen Kaiser und Imperium.

Im Sinne seines ekklesiologischen Akzents betont Eph die fortdauernde Beziehung Christi zu seiner Gemeinde: Er wohnt in den Herzen und im Bewusstsein der Glaubenden (3,17) und erleuchtet sie (5,14); sie empfangen Rettung und Anteil am Evangelium „in ihm“ (z.B. 1,7.11.13; 2,6.10; 3,6), sie sind Glieder seines Leibes, der Gemeinde (5,30), die durch ihn wächst (4,15f.) und die er nährt und umsorgt (5,29); er ist „Retter des Leibes“ (5,23).

Wie Paulus deutet auch Eph den Tod Jesu mit dem Motiv der Liebe, ergänzt es aber durch die *Metapher* des kultischen Opfers: „wie auch der Christus uns liebte und sich hingab für uns als Darbringung und Opfer für Gott zum Duft des Wohlgeruchs“ (5,2). Jesu Tod *war* kein kultisches Opfer, geschieht aber – wie der „Duft des Wohlgeruchs“ eines Opfers – in Gottes Nähe und unter seinem Wohlgefallen (Schreiber, Anfänge 113f.).

(3) 2Thess (nach 70 n. Chr.) verwendet bevorzugt den Titel „Herr“ für Jesus und hebt entsprechend seine Funktion als endzeitlicher Herrscher in Stellvertretung Gottes hervor. Bei seiner Offenbarung am Ende der Zeit wird der Herr Vergeltung üben an den Widersachern und Feinden des Evangeliums und der Gemeinden (2Thess 1,7–10); den „Gesetzlosen“, der als großer Widersacher Gottes auftritt (dahinter verbirgt sich wohl der politi-

sche Herrscher, der Kaiser), wird er vernichten (2,8). Der Herr wird sich letztlich als stärker erweisen als die verführerische Macht der gottfernen (römischen) Kultur (2,3–12). Die Erwartung dieses Herrn bestimmt und stärkt das Selbstverständnis der Gemeinden. Die „Erlangung der Herrlichkeit unseres Herrn Jesus Christus“, also die vollendete Christus-Gemeinschaft, verheißt 2,14 als Heilsziel. Doch schon jetzt sind die Gemeinden „vom Herrn geliebte Geschwister“ (2,13); das Leben in der Beziehung zu Christus bestimmt ihre Existenz. In ihnen wird „der Name unseres Herrn Jesus verherrlicht“ (1,12). Der Herr handelt in Gottes endzeitlicher Vollmacht, tritt aber nicht auf die Stufe Gottes (so ist 1,12 zu übersetzen: „durch die Gnade unseres Gottes und des Herrn Jesus Christus“).

(4) Die Pastoralbriefe (1/2Tim, Tit; um 100 n. Chr.) entwickeln keine ausgeprägte eigenständige Christologie, zeigen aber in der Verwendung von zwei christologischen Zentralbegriffen Profil: Retter (*sōtēr*) und Erscheinung (*epiphaneia*). Die Bezeichnung „Retter“ (2Tim 1,10; Tit 1,4; 2,13; 3,6) hebt die soteriologische Bedeutung Christi hervor. Da sonst in den Past Gott selbst als „Retter“ tituliert wird, tritt Jesus als Retter in eine wesentliche Funktion Gottes ein: Gerade er vollzieht den eschatologischen Heilswillen Gottes. Die „Erscheinung“ Jesu bezieht sich sowohl auf sein irdisches Leben (2Tim 1,10; 4,8; Tit 1,3; 2,11) als auch auf seine endzeitliche Wiederkunft (1Tim 6,14; 2Tim 4,1; Tit 2,13); die Funktion des Gerichts ist darin eingeschlossen (2Tim 4,1.8). Die Erscheinung meint das *gesamte* rettende Eingreifen Gottes in Christus, das nicht auf ein einzelnes Ereignis fokussiert wird (Schnelle, Theologie 546; Läger, Christologie 119). Hinter den Begriffen „Retter“ und „Erscheinung“ steht eine christologische Denkstruktur, die drei Aspekte in einen Zusammenhang bringt: den vorzeitigen Heilswillen Gottes, sein Rettungshandeln in Christus und die eschatologische Hoffnung (2Tim 1,9f.; Tit 2,11–14; 3,4–7).

Das ausgeprägte soteriologische Interesse der Christologie in den Past wird in 1Tim 2,5f. deutlich. Es handelt sich um ein Bekenntnis in geprägter, feierlicher Sprache (das an 1Kor 8,6 erinnert):

### Zitat

Denn einer ist Gott, einer auch Mittler zwischen Gott und Menschen, der Mensch Christus Jesus, der sich selbst gab als Lösegeld für alle.

In die theozentrische Grundstruktur dieses Bekenntnisses tritt Christus hier (mit einem gegenüber Paulus neuen Begriff; vgl. noch Hebr 8,6; 9,15; 12,24) als „Mittler“ zu den Menschen ein. Dazu war Jesus selbst Mensch, sein ganzes Leben und Auftreten geschah unter den Menschen. In der Selbsthingabe klingt zurückhaltend sein Sterben als Heilsereignis an. Die Metapher des „Lösegelds“ für die soteriologische Bedeutung Jesu greift auf ein paulinisches Modell zurück, verwendet jedoch den Begriff *antilytron*. Dieser bezieht sich in der antiken Verwendung auf Kriegsgefangene, Sklaven oder Verschuldete, die um einen „Lösepreis“ freigekauft werden können (Kertelge, *lytron* 901). Damit entspricht die Bildwelt jener, die bereits Paulus verwendete. Die universale Reichweite des Rettungsgeschehens ist betont („für alle“).

### 3.4 Katholische Briefe

Der Name „katholische (= allgemeine) Briefe“ wird seit der Zeit der Frühen Kirche für Jak, 1/2Petr, 1/2/3Joh, Jud verwendet, weil diese Briefe als nicht mehr an Einzelgemeinden, sondern an die Kirche als Ganze adressiert galten. In der Christologie setzen diese Briefe kaum eigene Akzente, doch bleibt für sie entscheidend, dass in Christus Gottes einzigartiges Heilswirken geschah und in ihm *der* Zugang zu Gott zu finden ist.

Ich greife als Beispiel **1Petr** heraus (um 90 n. Chr.). 1Petr 1,18–21 beschreibt die weite heilsgeschichtliche Linie des Christus-Ereignisses von der Präexistenz bis zur himmlischen Erhöhung, verbunden mit einer soteriologischen Deutung des Todes Jesu. Ziel ist die lebendige Beziehung zu Gott, die die christliche Identität ausmacht. 1,18f. hebt die einzigartige Bedeutung des Loskaufs durch Christus hervor: (a) Er geschieht nicht mit Silber oder Gold, sondern durch das wertvolle Blut Christi; die Zuwendung Gottes im Sterben Jesu ist wertvoller und weitreichender als alles Irdisch-Vergängliche. (b) Das Bild des Loskaufs (*lytroō*) verdankt sich der antiken Praxis des Freikaufs von Kriegsgefangenen, Sklaven oder Verschuldeten (siehe 3.3, Nr. 4); es dient der Abgrenzung gegenüber der traditionellen Lebensweise der hellenistisch-römischen Gesellschaft, von der die Christen losgekauft sind. (c) Der Vergleich („wie“) mit einem „untadeligen (*amōmos*) und makellosen Lamm (*amnos*)“ könnte auf die Vorstellung des fehlerfreien Opferlammes (z.B. Lev 23,12f.; Num 6,14; 19,2: *amōmos*) hinweisen, dürfte aber eher das Motiv des unschuldig

leidenden Gerechten wachrufen (dazu bei Joh 1,29 unter 3.6.5), das im Gottesknecht von Jes 52,12–53,12 verkörpert ist: Er wird wie ein wehrloses Lamm (*amnos*) zum Schlachten geführt (Jes 53,7 LXX) und ist unschuldig (hat keine Gesetzlosigkeit getan, in ihm ist kein Trug, Jes 53,9; vgl. die Zitate aus Jes 53 in 1Petr 2,22–25). Der Vergleich betont die Unschuld, die Sündlosigkeit Jesu und vielleicht auch seine Wehrlosigkeit, so dass *Gott* an ihm handelt.

Auch in 1Petr 2,23 liegt der Akzent auf dem Handeln *Gottes* in Christus: Christus „übergab (sc. seine Sache) dem gerecht Richtenden“. Die Figur des wehrlosen Gottesknechts verweist in sich auf den machtvollen Gott, der hinter ihm steht und in ihm handelt. Nur so kann Christi Leiden soteriologisch gefüllt sein (vgl. 3,18–22).

### 3.5 Hebräerbrief

Der Hebräerbrief (ca. 80–100 n. Chr.) entwickelt eine eigene christologische Sprache und Denkwelt, die auf bekannte Traditionen zurückgreift, aber auch ganz neue Elemente aufnimmt.

#### 3.5.1 Gottes Wort als Ermächtigung des Sohnes

Das Proömium in Hebr 1,1–4 arbeitet die höchste himmlische Stellung des Sohnes, seine einzigartige Bedeutung als Repräsentant Gottes und seine bleibende soteriologische Funktion heraus. Der Abschnitt Hebr 1,5–14 entfaltet dann eine besondere Christologie des „Sohnes“, der in Gottes Höhe und Erhabenheit hinaufrückt, und enthält urchristliche Spitzenaussagen zur Christologie. Der Text belegt die Überlegenheit des Sohnes über die Engel (vgl. 1,4) aus der Schrift mit zahlreichen Zitaten aus der Septuaginta. Bezeichnend ist die durchgängig angewandte Schrift-Hermeneutik: In den Schrift-Texten spricht Gott selbst, und er spricht den Sohn performativ an, d.h. das Gesagte wird an ihm wirksam.

Den Anfang bilden die beiden urchristlich einschlägigen Texte Ps 2,7 („mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt“) und 2Sam 7,14 („ich werde ihm zum Vater sein, und er wird mir zum Sohn sein“), die in der Königstheologie Israels die besondere Nähe des Königs zu Gott, seine Erwählung und Vollmacht artikulieren und so messianisch deutbar wurden. Am Ende steht Ps

110,1 (109,1 LXX; „Sitze zu meiner Rechten ...“), der in urchristlicher Tradition auf die Erhöhung Jesu bezogen wird. Das Modell der Königsintronisation und damit der Erhöhung des Sohnes durch Gott wird durch die Zitate eingblendet und bildet den christologischen Rahmen für die Aussagen, die dazwischen stehen. In 1,6a wird der Sohn als „Erstgeborener“, den Gott in den „Erdkreis“ (*oikoumenē*) einführt, angesprochen. Es handelt sich um eine Königstitulatur, wie Ps 89,28 zeigt: Dort nennt Gott Israels König seinen Erstgeborenen und erhöht ihn über die Könige der Erde. Der Zeitpunkt der Erhöhung bleibt in Hebr 1,6a offen. Ein politischer Beiklang wird hörbar, denn den Anspruch auf Weltherrschaft, auf Herrschaft über die ganze *oikoumenē*, erhebt eigentlich der römische Kaiser, zu dem der „Sohn“ so in implizite Konkurrenz tritt.

Herausragend sind die Prädikate, die der „Sohn“ in 1,8f. und 1,10–12 erhält. In der Darstellung von Hebr 1,8f. redet im Zitat aus Ps 45,7f. (44,7f. LXX) Gott selbst den Sohn als „Gott“ an und spricht ihm eine ewige und gerechte Herrschaft zu. Im Psalm diente das Prädikat „Gott“ gleichsam als Amtstitel des Königs Israels. In der hellenistischen Antike ist es weniger auffällig, da dort das *theos*-Prädikat häufiger für Menschen verwendet wird, in denen göttliche Macht überwältigend erscheint. Im jüdischen Kontext bleibt der Gebrauch auffällig, ja anstößig. Doch kann Ex 4,16; 7,1 auch Mose das Prädikat „Gott“ (*elohim*) beilegen. Eine indirekte Relativierung der politischen Machtverhältnisse des Imperium Romanum, in dem der Kaiser als „Gottessohn“ (*divi filius*) gelten kann, schwingt bei der Verwendung in Hebr 1,8f. mit. Hebr 1,10–12 verwendet im Zitat von Ps 102,26–28 (101,26–28 LXX) die Anrede des Sohnes mit Gottes eigenem Namen als *kyrios*/Herr und verbindet damit seine Schöpfungstätigkeit und sein ewiges Bleiben, auch wenn Himmel und Erde vergehen. An beiden Stellen rückt so der Sohn in die höchste, Gott ganz unmittelbare himmlische Position, er übernimmt Funktionen Gottes, in ihm wirkt und erscheint Gott selbst. Er hat teil an Gottes ewiger Herrschaft und damit am Gottsein Gottes selbst. Wichtig bleibt, dass Gott ihm diese Stellung durch seine Anrede, sein Wort *überträgt*; in Hebr 1,9 *salbt* ihn Gott, was auf den alten Ritus der Königssalbung anspielt.

Damit lässt sich die christologische Vorstellung zusammenfassen: Der Gedanke der *Teilhabe* hält die Unterscheidung zwischen Gott (dem einen Gott Israels) und dem Sohn fest, macht den Sohn jedoch zugleich zu Gottes einzigartigem Repräsentanten. Nach 8,1; 10,12; 12,2 sitzt Jesus zur Rechten Gottes (jedoch

nicht auf dem Thron Gottes selbst). Die Wirkweise dieses Geschehens stellt das göttliche *Wort* dar: Die Teilhabe an Gottes Möglichkeiten geschieht durch Gottes gestaltendes, schöpferisches Wort; er spricht dem Sohn die Teilhabe wirksam zu. *Ermächtigung durch Gottes Wort* ist also das christologische Grundmodell des Hebr (der damit noch nicht, wie dann die Christologie der Alten Kirche, ontologisch denkt; vgl. Karrer, Brief I 144).

### 3.5.2 Der himmlische Hohepriester als Zugang zu Gott

Spezifisch für die Christologie des Hebr ist die Inszenierung Jesu als des himmlischen Hohepriesters, die der ganze Briefteil 4,14–10,31 entfaltet. Thesenhaft formuliert 4,14–16 die Zusammenhänge: (1) Jesus, der Sohn Gottes, ist unser großer Hohepriester im Himmel. (2) Dieser fühlt dennoch mit den Seinen (Mitleiden) und hatte teil an den Schwächen der menschlichen Existenz. (3) Daher dürfen wir in Freimut (*parrësia*) zum Thron Gottes treten und empfangen Barmherzigkeit und Gnade.

(1) Mit dem „Hohepriester“ (vgl. 2,17; 3,1) bringt der Hebr ein neues Bild für die soteriologische Funktion Christi in den christologischen Diskurs ein (vgl. dann 1Clem 36,1; 61,3; 64; Anfang des 2. Jhs. IgnPhld 9,1). Als Bildspender dienen sowohl der Hohepriester im Jerusalemer Tempel als auch Hohepriester in hellenistisch-römischen Kulturen, besonders auch der römische Kaiser als *pontifex maximus* des Staatskultes. Die Aufgabe bestand in der Kontaktpflege des Gemeinwesens mit Gott bzw. den Göttern, wobei der Akzent auf dem korrekten Vollzug des Kults liegt, der die Götter gnädig stimmen und für die Anliegen der Gemeinschaft gewinnen sowie der Versöhnung bei Verfehlungen der Menschen dienen sollte. Der Hohepriester steht in seiner Funktion in besonderer Beziehung zu Gott und vollzieht den Kult zugunsten der Menschen des ihm anvertrauten Gemeinwesens.

Die Besonderheit des Hohepriesters Jesus bringt der Hebr durch Rückgriff auf Ps 110,4 zum Ausdruck, den er mehrmals zitiert: Jesus ist ewiger Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks (Hebr 5,6; 7,17.21; vgl. 5,10; 6,20). Jesu besondere Funktion als Hohepriester besteht demnach darin, dass er als eine himmlische Gestalt erscheint, die, anders als alle irdischen Priester, von Gott selbst durch das Wort ernannt und bevollmächtigt ist (Hebr 5,5.10). Wenn dazu in 5,5 noch die Königsenthronisation von Ps 2,7 zitiert wird, sind in Jesus herrscherliche



und priesterliche Würde vereint (eine Kombination, die wieder an den römischen Kaiser erinnert). Einen Zeitpunkt der Einsetzung legt Hebr nicht fest, doch fallen Tod und Erhöhung dabei zusammen (vgl. 5,8–10 und Hahn, Theologie I 434) – ähnlich wie im JohEv Kreuz, Erhöhung und Verherrlichung Jesu eine Einheit bilden. Unablässig und ohne zeitliche Begrenzung tritt der Hohepriester Jesus bei Gott für die Seinen ein (7,25).

(2) Hebr 2,14–18 und 5,1–10 akzentuieren das *irdische Leben* Jesu, das in Leiden und Sterben gipfelt. Jesus begab sich ganz unter die Bedingungen menschlicher Existenz, wurde selbst im Leiden versucht (2,18), kennt die Not der Menschen (5,7f.) – und kann so am Ort der Menschen selbst den Tod als größten Feind der Menschen und den Teufel als Verursacher des Todes überwinden (2,14f.). So wurde er ein „barmherziger und treuer Hohepriester auf Gott hin, damit er versöhne (*hilaskomai*) die Sünden des Volkes“ (2,17). Diese Versöhnung angesichts der Sünden geschieht in direkter, unvermittelter Zuwendung („barmherzig und treu“) – es steht also nicht, wie im antiken Kult üblich, die rituelle Korrektheit im Zentrum. Jesus als Hohepriester repräsentiert selbst das Handeln Gottes, der die Sünden gnädig wegnimmt.

(3) Der soteriologische Akzent tritt stark hervor, wenn in 2,10 Gott „den Anführer ihrer Rettung durch Leiden vollendete“ und in 5,9 Jesus nach seiner Vollendung als „Urheber der Rettung“ für die Seinen gilt (vgl. 2,9; 12,2; 13,12). Durch seinen Tod hat Jesus die frei gemacht (*apallassō*), die sonst „von der Furcht vor dem Tod“ versklavt sind (2,15). Rettung bedeutet, „Teilhaber des Christus“ zu sein (3,14). Daher besitzt die Gemeinde am Thron Gottes, bei Gott den ihr entsprechenden Ort; *dort* erfüllt sich für sie das antike Ideal der freien politischen Rede des Polis-Bürgers (*parrësia*, Rede in Freimut), das ihr in ihrer Lebenswelt gesellschaftlich verwehrt ist (4,16).

### 3.5.3 Das einmalige Opfer des Hohepriesters Jesus

Im Zentrum der Hohepriester-Inszenierung des Hebr steht der Tod Jesu als einmaliges Opfer vor Gott (7,27; 9,12; 10,10.19). Diese Einmaligkeit streicht der Hebr – gegenüber den täglich wiederholten Opfern irdischer Priester – stark heraus (*ephapax*/„ein für alle Mal“, 7,27; 9,12.26; vgl. 10,11f.14). Ebenso entscheidend ist, dass Jesus nicht irgendein Opfer, sondern *sich selbst* darbrachte (7,27; 9,14; 10,10). Damit überschreitet Hebr das kultische Op-

fer hin zur Hingabe der *Person* Jesu selbst. Voraussetzung dafür ist sein Freisein von Sünde und vom Bösen (7,26; er ist „untadelig“/*amōmos*, 9,14) – wieder im Unterschied zum irdischen Hohepriester, der auch für sich, für seine Sünden opfert (5,3; 7,27; 9,7,25). Durch sein unvergängliches Priestertum kann Jesus die Seinen für immer retten und für sie eintreten (7,24f.). Weil er in das himmlische Heiligtum Gottes selbst hineinging, erreichte er den ewigen Loskauf (*lytrōsis*) der Seinen (9,12) und die Reinigung ihres Gewissens (9,14; vgl. 10,22).

Die Metaphorik vom einmaligen Selbstopfer des himmlischen Hohepriesters Jesus bedeutet vor dem Hintergrund einer blühenden antiken Kultpraxis für die verschiedensten Gottheiten, dass in Christus alle anderen Opfer und kultischen Handlungen überflüssig und nichtig geworden sind. Die christlichen Gemeinden unterscheiden sich von ihrer religiösen Umwelt signifikant darin, dass sie *keinen* Kult, *keine* Opfer und *keine* Priester haben. Was aus der Sicht der römischen Kultur als Mangel erscheinen mag, stellt in Wirklichkeit die Stärke der Christen dar: Ihr Kult findet direkt bei Gott im Himmel statt, er ist wirklich wirksam und besitzt Geltung auch über die Todesgrenze hinaus. In Christus finden die Hörer/innen des Hebr einen festen, verlässlichen Fixpunkt bei Gott für die eigene Existenz. Der Bund Gottes mit Israel bleibt dabei die unaufgebbare Basis für das Verständnis des neuen Bundes, den der Hohepriester Jesus in seinem Tod vermittelt. Dazu wird die Tradition Israels neu interpretiert; die kultische Tradition wird auf den Hohepriester Jesus übertragen, der einen neuen, mit seiner Person verbundenen Zugang zu Gott eröffnet (Hebr 9,1–10,18; vgl. Schreiber, Anfänge 147–152). Das kultische Opferverständnis der antiken Welt wird gebrochen, indem in Christus als Hohepriester das göttliche Heilsgeschehen zum unmittelbaren Beziehungsgeschehen wird.

### 3.6 Synoptische Evangelien und Apostelgeschichte

#### 3.6.1 Erzählungen über Jesus

In den vier ältesten Jesus-Erzählungen, die man der antiken Gattung der *vita* (Biographie) zuordnen kann (dazu Ebner, „Evangelium“; Schreiber, Begleiter 34f.), passiert etwas christologisch Entscheidendes: Die einzigartige Bedeutung des erhöhten Christus als des vollmächtigen endzeitlichen Repräsentanten Gottes,

die die älteren Traditionen, aber auch Paulus an der österlichen Erhöhung Jesu festmachten, wird nun bereits im Leben, Wirken und Lehren Jesu gesehen und dargestellt. Charakteristisch für die ersten Jesus-Viten ist die Perspektive der rückblickenden Erinnerung, in der sie bereits im Leben des irdischen Jesus die Züge des erhöhten Christus erkennen und in ihrer Darstellung beides zur Deckung bringen. Die Überzeugung von der Erweckung und Erhöhung Jesu wirft Licht auf sein gesamtes Auftreten; das Glauben an Jesus als den einzigartigen Stellvertreter Gottes, als Christus und Sohn Gottes prägt die Erinnerung an sein Wirken. Christologische Überzeugungen sind als motivierende und mitgestaltende Kraft in die Erinnerung an das irdische Leben Jesu integriert, eine Entwicklung, die in den Jesus-Viten zu einer Gesamterzählung ausgebaut wird. Es entsteht eine narrative Christologie.

Die theologische Bedeutung dieser narrativen Integration der Christologie in die Biographie Jesu kann gar nicht hoch genug eingeschätzt werden: Das Leben des irdischen Jesus wird zur bleibenden und unhintergehbaren *geschichtlichen* Basis für die Christologie. Diese ist damit so fest in der Geschichte verankert, dass eine Enthistorisierung und rein spekulative Entwürfe (wie die Gnosis) theologisch äußerst fragwürdig werden. Speziell die einmalige, konkrete Geschichte des Menschen Jesus von Nazaret wird transparent für das Handeln Gottes in und durch Jesus.

### 3.6.2 Das Markusevangelium

Beim MkEv (um 70 n. Chr.) handelt es sich um die älteste Jesus-Vita, die auf vielfältige Traditionen (Erinnerungen) über Jesus zurückgreift und von grundlegenden christologischen Aussagen geprägt ist.

(1) *Jesus verkörpert Gottes endzeitliche Königsherrschaft*: Als Verkünder und Bringer der *basileia* wirkt Jesus in der Vollmacht Gottes; mit ihm hat die *basileia* punktuell bereits begonnen. Jesu Vollmacht (*exousia*) interpretiert seine Beziehung zu Gott so, dass er als umfassend Bevollmächtigter Gottes zur Verwirklichung der *basileia* erscheint (vgl. Mk 1,15.22.24.27). In Worten und Taten, in Lehre und Wundern übt Jesus diese Vollmacht im Rahmen der Gottesherrschaft aus. Im Zentrum der *Lehre* Jesu stehen die Gleichnisse, die nach 4,11 für den Schülerkreis das „Geheimnis der *basileia* Gottes“ vermitteln. Jesu *Wunder* sind Orte des Einbruchs der Gottesherrschaft in die bedrohte Welt. In

ihnen tritt Jesu göttliche Vollmacht besonders deutlich zu Tage (z.B. 3,10f.22–27). Heilungen und Exorzismen erscheinen als „Rettung“ vor bösen Mächten (3,4; 5,23.28.34; 6,56). Geschenkwunder wie die Brotvermehrung (6,35–44; 8,1–10), Rettungswunder wie die Stillung des Seesturms (4,35–41) und Epiphaniën wie der Seewandel Jesu (6,45–52) und die Verklärung (9,2–10) lassen die Präsenz göttlicher Vollmacht und Kraft in Jesus besonders augenfällig hervortreten.

(2) *Christologische Titel*: Die christologische Sinnlinie des *Sohnes Gottes* bildet die innere theologische Erzählachse des MkEv. Das einzigartige Verhältnis des messianischen Sohnes zu JHWH, dem Gott Israels, das der Titel traditionell konnotiert (siehe 1.3.2), gibt der Jesus-Gestalt des MkEv ihre christologische Tiefenschärfe. Bei der Taufe Jesu (1,9–11) proklamiert ihn eine Stimme aus dem Himmel als „Sohn Gottes“, was eine Übertragung von Status, Macht und Herrschaft des messianischen Königs bedeutet – die „Herrschaft“ Jesu beginnt. Hinter der Einsetzung zum Sohn steht die sowohl in der Königstheologie Israels als auch der römischen Kaiserlegitimation bekannte Konzeption der Adoption zum „Sohn“ (Peppard, *Son of God* 93–124). Bei der Verklärung Jesu wird seine göttliche Erwählung epiphan, und eine Himmelsstimme bezeichnet ihn als „Sohn Gottes“ (Mk 9,7). Zum ersten Mal im Bekenntnis eines *Menschen* fällt der Titel im Mund des römischen Zenturio unter dem Kreuz (15,39) – er hat die göttliche Präsenz im gekreuzigten Jesus erkannt. Wenn ein römischer Offizier dieses Bekenntnis spricht, werden zugleich wieder politische Untertöne hörbar: Nicht der römische Kaiser als *divi filius*, sondern Jesus ist der wahre Sohn Gottes.

Den Titel *Christus* nennt das MkEv eher selten. Er wird jedoch beim Petrus-Bekenntnis in 8,27–30 relevant und bestimmt dort Jesu Identität zutreffend: „Du bist der Christus“. Doch es fehlt noch etwas Wesentliches, denn Jesus fordert die Schüler zum Schweigen über diese Einsicht auf; der Weg Jesu führt nach Jerusalem – und lenkt damit die Perspektive auf den Kreuzestod (siehe Nr. 3). Messianische Konnotationen besitzt auch die Anrede Jesu als *Sohn Davids* (10,47f.; 11,10).

Der Titel *Menschensohn* schließlich signalisiert die endzeitliche Vollmacht Jesu, der frei über die Auslegung jüdischer Traditionen entscheidet (2,10.28). Die zukünftig-endzeitliche Funktion des Menschensohnes wird in 8,38; 13,26 und 14,62 zentral (siehe unten). Dazu tritt aber eine andere Sinnlinie, die das Leiden und den Tod des Menschensohnes hervorhebt (8,31; 9,9.12.31; 10,33.45; 14,21.41).

(3) *Integration der Passion*: Das MkEv als Vita Jesu ist als erinnerter Weg Jesu nach Jerusalem und damit auf die Passion hin angelegt. Darauf verweisen die drei Leidensweissagungen in Mk 8,31, 9,31 und 10,33f., die Ablehnung, Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu voraussagen. In Verbindung mit dem Titel „Menschensohn“ leisten sie die Integration des Kreuzestodes in die Christologie. Auffällig ist freilich die Reaktion der Schüler Jesu auf die Leidensankündigungen – sie verstehen diese nicht (8,32; 9,32; 10,32). Damit begegnet man einem literarischen Kunstgriff des MkEv, dem so genannten *Geheimnismotiv*. Dazu zählen Schweigegebote Jesu an Dämonen (1,25.34; 3,11f.), wunderbar Geheilte (1,44f.; 5,19), Zeugen eines Wunders (5,43; 7,36) und Schüler Jesu (8,30; 9,9). Die Intention des Schweigegebots verriet 9,9, denn dort soll es gelten, „bis der Menschensohn von den Toten auferstanden ist“ – das volle Verstehen Jesu ist erst nach Ostern möglich, Jesus ist als der *Gekreuzigte* und Erweckte der Menschensohn und Sohn Gottes. Zur hoheitlichen Christologie muss notwendig die Christologie des Kreuzestodes treten, will man Jesus richtig verstehen.

Durch die narrative Integration von christologischen Hoheitstiteln in die Passion, wo sie in krassem Kontrast zu Jesu menschlicher Ohnmacht, seinem Ausgeliefertsein an die politische Macht und seinem Tod am Kreuz stehen (Mk 14,61f.; 15,2.9.12.18.26.32), gelingt es dem Verfasser auf subtile Weise, die Semantik des traditionellen Messias-Titels – eine national-politische Herrschergestalt mit himmlischer Vollmacht – christologisch umzuprägen. Irdische Machtlosigkeit und himmlische Hoheit stehen in spannungsvoller Einheit, die sich für die Christologie des MkEv nicht auflösen lässt.

(4) *Deutungen des Todes Jesu*: In zwei Worten Jesu spielt das MkEv soteriologische Deutungen des Todes Jesu ein, die auf ältere urchristliche Tradition zurückgehen. Nach Mk 10,45 ist der Menschensohn gekommen, „zu dienen und sein Leben als Lösegeld (*lytron*) für viele zu geben“. Die Metapher des Lösegeldes stammt aus der antiken Erfahrungswelt, denn es bestand die Möglichkeit, sowohl Kriegsgefangene als auch Sklaven oder Verschuldete für einen „Lösepreis“ freizukaufen (Kertelge, *lytron* 901). Hinter der Hingabe des eigenen Lebens Jesu (*psychē*/Seele bedeutet hier ‚Leben‘) klingt die antike Vorstellung des „Sterbens für“ einen anderen als höchste Ausprägung menschlicher Liebe an (siehe 3.2.2). Durch die freiwillige Hingabe seines Lebens schafft der Menschensohn den Freikauf aus der Gefangenschaft der Sündenmacht. Er vermag dies freilich deswegen, weil

Gott selbst hinter ihm als Menschensohn steht (vgl. Mk 14,36). Mit den „Vielen“, für die Jesus sein Leben gibt, sind nur potentiell alle Menschen gemeint. Konkret ist an die aus Juden und den Völkern gesammelte Gemeinschaft derer, die in der Beziehung zu Jesus leben, gedacht.

Soteriologisch relevant ist auch das Modell, mit dem beim Abschiedsmahl Jesu in Mk 14,24 sein Tod als „Blut des Bundes“ gedeutet wird: das *Schließen eines neuen Bundes*. Das Syntagma „Blut des Bundes“ spielt auf Ex 24,8 an, den Bundesschluss JHWHs mit Mose am Sinai. Mose vollzieht auf menschlicher Seite den Bundesschluss, indem er JHWH an einem Altar das Blut von Opfertieren darbringt. Mit dieser intertextuellen Referenz wird der Tod Jesu als Bundesritus (nicht als *Sühnopfer*) gedeutet, mit dem Gott einen neuen Bund schließt. Die besondere Art dieses Bundes besteht darin, dass der Repräsentant Gottes selbst das Bundesblut liefert. Dadurch entsteht eine besondere, in Christus greifbare Nähe des bundesstiftenden Gottes zu seinem Bundesvolk. Gott selbst bringt gleichsam das Bundesblut dar und eröffnet im Bund die Beziehung neu. Dieser neue Bund steht in der Tradition der verschiedenen Bundesschlüsse Gottes mit Israel, erlangt jedoch eine „Endgültigkeit“ im Sinne *eschatologischer* Geltung (vgl. 14,25). An diesem eschatologischen Bund können nun – so ist zu implizieren – auch die Völker teilhaben.

(5) *Erweckung, Erhöhung, Parusie*: Die Erzählung vom leeren Grab Jesu in Mk 16,1–8 stellt die Aufnahme Jesu zu Gott dar. Die Botschaft des „jungen Mannes“ am Grab fasst diese urchristliche Überzeugung zusammen: Der gekreuzigte Jesus „wurde erweckt“ (Mk 16,6; vgl. 1 Kor 15,3–5). Die Bestätigung liefert das Motiv des fehlenden Leichnams („er ist nicht hier“, 16,6), das für antike Hörer/innen vielsagend war. Das klassische Modell dafür bietet Herakles, nach dessen Selbstverbrennung keine Knochen gefunden wurden; so konnte das Fehlen des Leichnams als Zeichen für die Entrückung und Erhebung eines Menschen unter die Götter verstanden werden (vgl. Diodorus Siculus 4,38,5; Livius 1,16; Plutarch, Romulus 27,4–8; Numa 2). Jesu Aufnahme bei Gott schließt die göttliche Legitimation des Gekreuzigten ein. Sie bedeutet zugleich ein Gegenbild zur Apotheose der römischen Kaiser; in Christus, dem eigentlichen „Sohn Gottes“ (*divi filius*), ist das den Tod überwindende Leben zu finden, das kein Kaiser geben kann.

Auch die zukünftige Bedeutung Jesu bringt das MkEv in seine Darstellung ein, indem es Jesus kurz vor seinem Tod in die Zukunft blicken lässt. In 13,24–27 spricht er vom endzeitlichen

Kommen des Menschensohnes „in Wolken mit viel Kraft und Herrlichkeit“ zur Sammlung der Erwählten, nachdem die Ordnung des Kosmos zusammengebrochen sein wird (vgl. 8,38; 14,62). Die Hörer/innen werden unschwer darin den Parusie-Christus erkannt haben. Die Naherwartung der Parusie wird einerseits festgehalten – ihr Kommen steht nahe bevor, noch in diesem Geschlecht (13,30) –, andererseits aber auch zeitlich relativiert – nur der Vater kennt den Termin (13,32).

(6) *Die bleibende Gegenwart Jesu*: Am Ende stehen nicht die Erhöhung und himmlische Herrscherstellung Jesu, sondern die Furcht und das Schweigen der Frauen nach der Begegnung am leeren Grab. Durch diesen offenen Schluss in 16,8 akzentuiert das MkEv die bleibende Gegenwart Jesu bei den Seinen. Denn zuvor hatte der junge Mann im Grab angekündigt, wo man den Erweckten finden kann: „er geht euch voran nach Galiläa“ (16,7). In Galiläa aber begann im MkEv das Auftreten Jesu; unwillkürlich werden die Hörer/innen an den Anfang der Jesus-Vita zurück verwiesen. Dort, in der erzählten Erinnerung des MkEv, wird die Begegnung mit dem erweckten Jesus in der Gegenwart möglich.

### 3.6.3 Das Matthäusevangelium

Das MtEv (etwa 80–90 n. Chr.) übernimmt die literarische und auch christologische Grundstruktur des MkEv, setzt jedoch im Vergleich zum MkEv eigene Akzente, die sich in drei Schlagworten andeuten lassen: Jesus als Sohn Davids, als Lehrer Israels und als bleibender Herr der Gemeinde.

(1) *Herkunft Jesu*: Die Geburtsgeschichte in Mt 1,2–2,23 klärt, wie in einer antiken Vita üblich, die Herkunft Jesu. Seine besondere göttliche Herkunft und Bevollmächtigung sieht das MtEv dabei bereits mit der Zeugung und Geburt Jesu gegeben (anders das MkEv: mit der Taufe). Der Stammbaum Jesu in Mt 1,2–17 beginnt mit Abraham und zeigt Jesus tief verwurzelt in der Heilsgeschichte Israels, andererseits aber in prinzipieller Offenheit für die Völker (dem entsprechen die nicht-jüdischen „Stammütter“ Tamar, Rahab, Rut und die Frau des Uria). Die Erzählung von Jesu Empfängnis in 1,18–25 hebt die Geistzeugung hervor – Maria war schwanger aus dem heiligen Geist (1,18.20).

Das Motiv der Geistzeugung entspricht dem Gottesbild Israels (der *Geist*, nicht Gott selbst handelt) und betont die besondere göttliche Herkunft Jesu. Mt 1,23 deutet es mit einem Zitat aus Jes

### Hinweis

Das Motiv der göttlichen Zeugung des Königs war in der antiken Welt allgemein bekannt. Zentral war es in der Hoftheologie Ägyptens (der Pharao galt als ohne Zutun eines menschlichen Vaters von einem Gott mit der Königin gezeugt), drang in griechische Mythen ein (Perseus) und wurde von herausragenden hellenistischen bzw. römischen Herrschern erzählt: Alexander d.Gr. und Augustus (dazu Schreiber, Begleiter 31).

7,14 LXX: Eine „Jungfrau“ wird schwanger werden und einen Sohn gebären, sein Name wird „Emmanuel“ sein, was Mt übersetzt: „Gott mit uns“. Von Anfang an wird also die Geschichte des irdischen Jesus transparent für das heilvolle Wirken Gottes. Diese Schrift-Hermeneutik ist für das MtEv grundlegend: Die Geschichte des Christus Jesus erweist sich als Erfüllung der Schriften Israels und ist damit in Gottes Heilsgeschichte verankert. Daher bietet das MtEv häufig „Reflexionszitate“, die oft speziell mit der Wendung „damit erfüllt wird“ eingeleitet werden (1,23; 2,6.15.18.23; 4,15f.; 8,17; 12,18–21; 13,35; 21,5; 27,9f.).

(2) *Der Lehrer der Himmelsherrschaft*: Wie im MkEv verkündet und repräsentiert Jesus im Wort und in Wundertaten die „Königsherrschaft der Himmel“ (*basileia tōn ouranōn* betont die Majestät des im Himmel thronenden Gottes; Mt 4,17.23; 9,35; 10,7). Dabei legt das MtEv den Akzent stärker als Mk auf die Offenbarung des Willens Gottes durch Jesus; das Geheimnismotiv tritt demgegenüber zurück. In fünf großen Reden tritt Jesus als Lehrer Israels in der Autorität Gottes hervor (Mt 5–7, 10, 13, 18 und 24f.). Die Fünffzahl erinnert an den Pentateuch, die fünf Bücher des Mose als Herzstück der Tora, so dass Jesu Reden den Anspruch einer neuen Auslegung der Tora erheben. Als vollmächtiger Lehrer vermittelt Jesus die grundlegende Weisung zum gelingenden Leben mit Gott, die über seinen Tod hinaus bleibende Gültigkeit besitzt (28,20).

(3) *Titel und Narration*: Christologische Hoheitstitel verwendet das MtEv ähnlich wie das MkEv. Jesu Bedeutung als Messias (*Christus*) wird ergänzt durch den Titel *Sohn Davids*, wobei das MtEv den Titel bevorzugt mit wunderbaren Heilungen in Verbindung bringt (9,27; 12,23; 15,22; 20,30f.), also das heilvolle Wirken des Messias Jesus hervorhebt (11,2: die „Taten des Christus“). Diese Verwendung bedeutet eine Modifizierung der königlichen Messias-Tradition von der Überlieferung des Wundertä-



ters Jesus her und damit eine christologische Umprägung des Messias von einer politischen zu einer heilenden Gestalt.

Wie Jesus seine Stellung als *Sohn Gottes* umsetzt, zeigt die Versuchungsgeschichte in 4,1–11: Nicht Machttaten und irdische Herrschaft bestimmen sein Wirken, sondern der schriftgemäße Gehorsam Gott und seinem Wort allein gegenüber. Nach 11,27 resultiert aus dem (messianischen) Vater-Sohn-Verhältnis Gottes zu Jesus die einzigartige Offenbarer-Funktion des Sohnes, der Gottes Willen authentisch und in Vollmacht auslegen kann. In der Fortsetzung 11,28–30 wird klar, dass diese Offenbarung in erster Linie ein Heilsangebot Gottes an die unter „Mühen und Lasten“ leidenden Menschen ist, eine Einladung, sich im Lernen der Lehre Jesu auf die heilvolle Beziehung zu Gott einzulassen. Von ihm zu lernen bedeutet, nach seinem Vorbild zu leben, der seine messianische Macht und Hoheit nicht ausspielt, sondern den anderen „dient“ (vgl. 20,28; 21,5).

Beim *Menschensohn* betont das MtEv das Kommen zum Gericht (13,41f.; 16,27f.; 24,39; 25,31f.). Die Gemeinde darf einerseits auf die endzeitliche Gerechtigkeit, die der Menschensohn im Gericht bringt, hoffen, soll aber andererseits wachsam und sich ihrer Verantwortung für das eigene Verhalten im Sinne der Lehre Jesu bewusst bleiben.

Im MtEv sind die christologischen Titel weniger stark als im MkEv mit Leiden und Tod Jesu verbunden, sondern bezeugen seine göttliche Herkunft und Vollmacht zur Offenbarung, was die Bedeutung des Leidens freilich nicht ausschließt.

(4) *Tod, Erweckung und bleibende Gegenwart*: Mt 26,28 ergänzt beim Becherwort das „Blut des Bundes“ durch den Zusatz „zum Nachlass von Sünden“, womit Sündenvergebung zur speziellen Wirkung des Todes Jesu wird. Folgerichtig lässt Mt 3,2 die Sündenvergebung als Wirkung der Johannestaufe (anders als Lk 3,3) weg. Die *Erweckung* Jesu profiliert das MtEv narrativ durch Erscheinungserzählungen (28,1–20). Es stellt auch die *Erhöhung* Jesu heraus (19,28; 25,31; 26,64; 28,18), die die unausgesprochene Voraussetzung für die *bleibende Gegenwart* Jesu bei den Seinen bildet. Diese akzentuiert das MtEv bei der abschließenden Erscheinung Jesu in 28,16–20: Der Erweckte offenbart seine umfassende Vollmacht im Himmel und auf der Erde (28,18); er erteilt den Auftrag, allen Völkern seine Botschaft zu verkünden, weitet also seine Herrschaft über das Judentum hinaus auf Menschen aus allen Völkern aus (28,19f.); er gibt den Seinen die Zusage bleibender Gegenwart: „Ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung der Weltzeit“ (28,20), wo-

mit sich der Kreis zur Emmanuel-Verheißung von 1,23 („Gott mit uns“) schließt.

### 3.6.4 Lukasevangelium und Apostelgeschichte

Das lukanische Doppelwerk (80–90 n. Chr.) setzt die Jesus-Vita (LkEv) durch eine historische Monographie über die Anfänge der christlichen Verkündigung (Apg) fort.

(1) *Die Geburt des Messias Jesus als Neubeginn in Israel*: Die Geburtsgeschichte in Lk 1–2 zeichnet die Geburt Jesu als messianischen Neuanfang innerhalb der Geschichte Gottes mit Israel. Dass seine neue Herrschaft eine bislang unerreichte Heilsqualität besitzt, zeigen die psalmartigen Texte, die die Geburtsgeschichte prägen: Es herrschen Friede (Lk 1,79; 2,14.29) und Freude (1,14; 2,10), leitende Prinzipien sind Heiligkeit und Gerechtigkeit (1,75), es geschieht Befreiung und Rettung für Israel und die Völker (1,47.68f.71.74; 2,11.30.38). Den roten Faden bildet dabei die Deutung des Jesus-Kindes als Messias Israels, als verheißenen davidischen Heilskönig: Das Kind ist „Sohn des Höchsten“, der den Thron seines Vaters David erhalten und ewiger König über das Haus Jakob sein soll (1,32f.; vgl. 1,27.69; 2,4.11). Zur Erklärung verweist der Engel auf die Zeugung Jesu durch den heiligen Geist, weswegen er „heilig“ und „Sohn Gottes“ genannt wird (1,34f.). Das Motiv der Geistzeugung (siehe 3.6.3) bringt die einzigartige Nähe Jesu zu Gott und seine königliche Bevollmächtigung zum Ausdruck. Im anschließenden Lied der Maria erhält die Herrschaft des Messias Jesus Konturen: Sie wird als Heilsherrschaft unter dem Vorzeichen politischer und sozialer Gerechtigkeit dargestellt (1,51–53).

Die Szene um die Geburt Jesu in 2,1–20 baut die messianischen Dimensionen weiter aus, indem der Engel gegenüber den Hirten das neugeborene Kind als „Retter“, „Christus“ und „Herr“ ankündigt (2,11). Als „Retter“ (*sōtēr*) und „Herr“ (*kyrios*) galt auch der römische Kaiser, doch nun kommt dem Kind die heilvolle Weltherrschaft zu. Die „Zeichen“ des Christus Jesus sind nicht die typischen Insignien der Macht, sondern Windeln und Futtertrog (2,12), womit sich bereits andeutet, dass Jesus auf eine ganz eigene Weise der Christus ist.

Liest man die Geburtsgeschichte auf dem zeitgeschichtlichen Hintergrund der politischen Konzeption eines Goldenen Zeitalters, das seit der Regierung des römischen Princeps Augustus (vgl. 2,1) als in der Herrschaft des römischen Kaisers verkörpert

gefeiert wurde, gelangt ihre politische Dimension in den Blick. Mit dem Goldenen Zeitalter verband man Frieden (*pax Romana*), Sicherheit und Wohlstand. Lukas baut den messianischen Neuanfang in Jesus als Konkurrenzmodell zu diesem Leitbild römischer Politik auf (Schreiber, Weihnachtspolitik 63–83).

(2) *Das Auftreten Jesu als Heilswirken Gottes in Israel*: Die Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu wird im LkEv besonders qualifiziert: Nach der misslungenen Versuchung weicht der Satan von Jesus (4,13), um erst mit dem Verrat des Judas wieder an ihm wirksam zu werden (22,3). Dazwischen besitzt Jesus – aus der Kraft Gottes – Macht über den Satan (11,14–23; 13,10–17; vgl. 10,18). Die Zeit Jesu wird so zum Inbegriff des heilvollen Wirkens Gottes in Israel. Eine programmatische Charakterisierung seines Wirkens bietet die Antrittsrede in Lk 4,16–30, die Jesus durch die Kombination der Prophetentexte Jes 61,1f. und 58,6 in prophetischer Vollmacht zeichnet. Als „Prophet“ erscheint Jesus häufig bei Lukas (Lk 7,16.39; Apg 3,22f.), wobei ein besonderer endzeitlicher Prophet „wie Mose“ nach Dtn 18,15.18 im Blick sein kann (Apg 7,37). Zur prophetischen Botschaft gehört Jesu Zuwendung zu den Armen, Sündern und Ausgegrenzten in der Gesellschaft, die einen wesentlichen Zug des lukanischen Christus-Bildes ausmacht (Lk 5,27–32; 6,20–45; 7,34.36–50; 15,1–32; 16,19–31; 19,10; 23,42f.). Die Deutung als Prophet erlaubt aber auch eine Interpretation des Todes Jesu: Lk 13,33f. und Apg 7,52 reflektieren die Ablehnung und Ermordung Jesu auf dem Hintergrund der deuteronomistischen Tradition Israels von der gewaltsamen Ablehnung und Verfolgung der Propheten (Neh 9,26; 1 Kön 19,10.14; 2 Chr 36,15f.).

Auch im LkEv verkündet Jesus die angebrochene Königsherrschaft Gottes als Evangelium (Lk 4,43; 8,1; 9,11; 16,16; 17,21). In seinen Heilungen und Exorzismen, die er in der Vollmacht Gottes wirkt (11,20; vgl. 17,20f.; Apg 2,22; 10,38), aber auch in seinen Mahlgemeinschaften mit Zöllnern und Sündern (5,27–32; 7,34; 15,2; 19,1–10) ist die *basileia* bereits heilvoll gegenwärtig. Jesu besonderes Verhältnis zu Gott hält Lukas mit den üblichen christologischen Titeln fest. Der Titel „Herr“ wird zur geläufigen Bezeichnung Jesu. Er impliziert Hoheit und göttliche Vollmacht (z.B. Lk 7,13.19; 10,1.39.41; 11,39) und wird auch für den Erhöhten verwendet (Apg 2,34–36; 7,55–59; Sitzen zur Rechten Gottes nach Ps 110,1 LXX). Interessant ist, dass Jesus im LkEv häufig zu Gott *betet*, also aus der Gebetsgemeinschaft mit Gott lebt (5,16; 6,12; 9,18.28f.; 22,41–45). Für Lukas gehören die göttliche Sendung Jesu und sein Menschsein selbstverständlich zusammen.

(3) *Österliche Christologie in der Emmaus-Erzählung*: Die Emmaus-Perikope in Lk 24,13–35 enthält ein kleines Kompendium lukanischer Christologie, das zugleich den Prozess der nachösterlichen Reflexion über die Bedeutung Jesu abbildet. Entscheidend ist dabei die Integration der Passion, die die Schüler in ihrer Überzeugung von Jesus massiv verunsicherte. Das Gespräch entwickelt sich in mehreren Schritten:

1. Jesus wird als Prophet charakterisiert, mächtig in Tat und Wort (24,19).
2. Von den Jerusalemer Hohepriestern und Vorstehern wurde Jesus zum Todesurteil übergeben und er wurde gekreuzigt – die Hoffnung auf den „Loskauf“ Israels wurde enttäuscht (24,20f.).
3. Die Erweckungsbotschaft wird durch Hinweise auf den fehlenden Leichnam Jesu und die Engelsbotschaft am Grab vorbereitet (24,22–24).
4. Die eigentliche „christologische“ Erklärung liefert Christus selbst: Die Notwendigkeit (*edei* „musste“) des Leidens und des Eingehens Christi in seine Herrlichkeit erschließt er als Auslegung der Schriften des Mose und der Propheten (24,25–27; vgl. das „Muss“ in Lk 9,22; 17,25; 24,7; Apg 17,3); wieder wird die grundlegende christologische Schrift-Hermeneutik sichtbar. Die Notwendigkeit des Leidens Jesu liegt im Entschluss und Vorauswissen Gottes, also in seinem Heilsplan begründet (Apg 2,23; 3,18). Der traditionelle Messias-Titel wird durch die Integration von Leiden, Tod und Erweckung/Erhöhung modifiziert (vgl. 1 Kor 15,3–5).
5. Die Möglichkeit bleibender Begegnung mit Jesus in der Schrift und im Ritus des Brotbrechens deutet sich an (24,30f.).

### Hinweis

Wenn die Schüler in Lk 24,21 die Hoffnung auf den „Loskauf“ (*lytrousthai*) Israels mit dem *gesamten* Auftreten Jesu verbinden, ist dies soteriologisch interessant. Es fällt auf, dass Lukas kaum eine soteriologische Aussage speziell mit Jesu Tod verbindet. Ausnahmen bilden lediglich das Sterben „für euch“ aus der Tradition vom letzten Mahl (Lk 22,19f.) und das traditionelle Loskauf-Motiv in Apg 20,28. Die Soteriologie konzentriert sich auf den *erweckten* und *erhöhten* Christus, in dem „Rettung“ (4,12) zu finden ist; er ist der „Retter“, der Israel Umkehr und Nachlass von Sünden bringt (5,31; vgl. 3,26; 13,38; Lk 24,47).

(4) *Erweckung, Erhöhung und bleibende Gegenwart Jesu in der Apg.* Häufig wird in den Missionsreden der Apg das Christus-Ereignis knapp zusammengefasst, wobei Jesu Erweckung in den Mittelpunkt tritt (vgl. Hahn, *Theologie I* 566; Schnelle, *Theologie* 459). Die christologische Bedeutung der Erweckung zeigt z.B. die Pfingstrede des Petrus in Apg 2,14–36:

1. Die Erweckung Jesu bedeutet die göttliche Legitimation des Gekreuzigten, was in einem Kontrast ausgedrückt wird: Die jüdischen Bewohner Jerusalems veranlassten die Tötung Jesu – Gott selbst erweckte ihn von den Toten (2,23f.36).
2. Die Erweckung Jesu bedeutet zugleich die grundsätzliche Überwindung des Todes für die Seinen: „Er löste die Wehen des Todes“ (2,24).
3. Die Erweckung wird als Erfüllung der Schrift verstanden (2,25–32).
4. Die Erhöhung Jesu „zur Rechten Gottes“ nach Ps 110,1 bedeutet eine endzeitliche Vollmachtsübertragung (Apg 2,34f.), die Lukas dadurch konkretisiert, dass Jesus den heiligen Geist vom Vater empfängt und nun aussenden kann (2,33). Der irdische Geiststräger Jesus wird nun selbst zum endzeitlichen Geber des Geistes. Durch den Geist, der in seinen Zeugen wirkt, bleibt Jesus präsent (Lk 24,49; Apg 1,8).
5. Die Erhöhung besitzt unmittelbare soteriologische Konsequenzen: „Jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden“ (2,21). Das bleibende Wirken des Erhöhten prägt die Apg, z.B. in der Präsenz Jesu in seinem „Namen“ (3,16; 4,10.30; 8,12.16). Die Taufe geschieht auf den Namen Jesu (2,38; 10,48), der Erhöhte ist im Gebet ansprechbar (7,59; 8,24 u.ö.).

(5) *Übergänge – Von der Himmelfahrt zur Wiederkunft:* Nur Lukas erzählt die Himmelfahrt Jesu, seine Aufnahme in den Himmel (Lk 24,51; Apg 1,9–11), womit er den abstrakten Gedanken der Erhöhung narrativ darstellt. Religionsgeschichtlich handelt es sich um eine Entrückung, wie sie in der antiken Welt bekannt war und bei der Apotheose römischer Kaiser politisch relevant wurde; prominent waren Romulus und Herakles (Diodorus Siculus 4,38,5; Livius 1,16; Plutarch, *Romulus* 27,4–8; Numa 2), aber auch Augustus (Sueton, *Augustus* 100,4). Weil Jesus mit der Entrückung Teil der göttlichen Welt ist, gilt ihm, dem endzeitlichen Stellvertreter und Mitherrscher Gottes, nun als Reaktion die Verehrung der Schüler (*proskynein*, Lk 24,52). In ihm als himmlischem Herrscher setzt sich der messianische Neuanfang von Lk 1–2 auch in der Zeit nach Jesu Tod fort.

Die Himmelfahrt verbürgt auch die Verlässlichkeit der Wiederkunft Jesu, denn er „wird so kommen, wie ihr ihn weggehen saht“ (Apg 1,11). Bleibt der Zeitpunkt auch im Wissen Gottes verborgen (1,7), so wird der (längere) Zeitraum dazwischen positiv gefüllt als Zeit des Geistwirkens und der Zeugenschaft für Christus (1,4f.8). Damit ist sowohl die Verzögerung der Wiederkunft theologisch aufgefangen, als auch die bleibende Bedeutung des Erhöhten für die Seinen betont.

### 3.7 Johannesevangelium und Johannesbriefe

Das JohEv lässt sich auf synchroner Ebene als literarisch und theologisch einheitlicher Text lesen (zu Modellen seiner Entstehung vgl. Kügler, *Johannesevangelium* 212–219; Theobald, *Johannes* 30–74), der ungefähr um 90 n. Chr. entstand. Die johanneische Christologie bietet im Vergleich mit den Synoptikern einen eigenständigen Entwurf, indem sie die Exklusivität Jesu als Offenbarer und Repräsentant des Gottes Israels stark herausarbeitet. Sie bleibt dabei freilich im Rahmen des frühjüdischen Gottesbildes und zieht zur Interpretation Jesu frühjüdische Modelle heran (Messias, Weisheit).

Im JohEv trifft man auf eine vielfältige Vernetzung christologischer Titel, Motive und narrativer Darstellungsmuster. Die Einheit von irdischem und erwecktem Jesus prägt die Erzählung noch stärker als bei den Synoptikern, die nachösterliche Perspektive der Erzählung auf Jesus wird wiederholt offengelegt (2,22; 12,16; 13,7; 14,26; 16,13). Die drei Johannesbriefe stehen in der Tradition des JohEv und werden daher hier mitbehandelt; v.a. 1Joh teilt wesentliche christologische Aspekte mit dem JohEv.

#### 3.7.1 Die Logos-Christologie im Prolog Joh 1,1–18

Der Prolog in Joh 1,1–18 dient als Verstehensschlüssel für das ganze Buch und gibt am Anfang der johanneischen Jesus-Vita die Herkunft Jesu an; darin sind seine Bedeutung und sein Geschick angedeutet. Der Prolog führt ein neues Modell in die frühe Christologie ein: den *Logos*. Der personifizierte himmlische Logos tritt in die Welt der Menschen ein, womit er der personifizierten Weisheit in der Weisheitstheologie Israels entspricht (Weish 9,1f.; 18,15; Philo, *Legum allegoriae* 1,65). Damit deutet der Prolog Jesu Herkunft auf dem Hintergrund des frühjüdi-

schen Weisheitsmythos (vgl. Weish 2; 7–9; Sir 24; Spr 1; 8; äth-Hen 42,1f.; Philo; dazu Wengst, Johannesevangelium I 37–39). Zum Weisheitsmythos zählen folgende Elemente: (a) Die Weisheit (der Logos) erscheint als erstes Geschöpf Gottes und wirkte selbst bei der Schöpfung der Welt mit (Schöpfungsmittlerschaft). (b) Daher besitzt sie einzigartige Nähe zu Gott und unmittelbare Vertrautheit mit ihm; sie kennt sowohl die Gesetze der Schöpfung als auch den Willen Gottes und kann Gott so gegenüber Israel offenbaren. (c) Sie wollte in Israel wohnen, erfuhr jedoch Ablehnung. (d) Wer sie aber annimmt, findet Orientierung zum gelungenen Leben.

Genau diese mythische Grundstruktur prägt auch den Prolog in Joh 1,1–18, freilich mit einer auffälligen Besonderheit: Der Logos wird „Fleisch“ (1,14; vgl. 1Joh 4,2; 2Joh 7), d.h. ein *Mensch*, eine *geschichtliche* Gestalt in ihrer Bedingtheit und Endlichkeit. Die Menschwerdung des himmlischen Logos in der Person Jesu ist eine christliche Innovation, die die Präexistenz und die göttliche Offenbarerqualität Jesu stark betont. Die Inkarnation beinhaltet die Überzeugung, dass Gott gerade *in Jesus* offenbar wird; Jesus erscheint als exklusiver Zugang zu Gott (vgl. 14,6; Schnelle, Theologie 636). Für die Christologie sind drei Aspekte wichtig:

(1) *Der umfassende Anspruch Jesu*: Der Beginn in 1,1 mit „im Anfang“ spielt auf Gen 1,1 LXX an und zeigt den Logos so bereits vor der Schöpfung bei Gott und als Mittler bei der Schöpfung, so dass er Relevanz für die ganze Schöpfung besitzt. Mit diesem Anspruch auf einen spezifischen Zugang zu Gott in Jesus verbindet sich eine neue Auslegung der Tora und der Tradition Israels, mit den Worten von 1,17: „Das Gesetz wurde durch Mose gegeben, die Gnade und die Wahrheit geschahen durch Jesus Christus“. Das Gesetz verliert keineswegs seine Gültigkeit, aber in Christus eröffnete sich eine neue Beziehung zu Gott („Gnade und Wahrheit“), von der aus neues Licht auf die Auslegung der Tora fällt.

(2) *Der personale Charakter der Offenbarung*: Der Logos erscheint, entsprechend der frühjüdischen Weisheit, als personifizierte Gestalt und trägt so *personalen* Charakter. So kann ihn 1,14–17 mit dem Menschen Jesus identifizieren. Die Personifizierung verweist auf die frühjüdische Weisheit als Denkmodell und spricht gegen eine Herleitung aus dem Vernunft-logos der griechischen Philosophie (so aber Schnelle, Theologie 649). Die Rede vom „Einigen (*monogenēs*) vom Vater“ (1,14) greift auf die urchristlich geläufige Sohn-Metaphorik zurück, spitzt diese aber zu auf die *Exklusivität* der Nähe des Logos zum Vater und seine einzigartige Offenbarerfunktion. Jesus wird zum „biographischen“ Ausleger Gottes (1,18:

*exēgēsato*/er legte aus), in seiner ganzen Existenz und Biographie offenbart er Gottes Gegenwart und Heilsintention.

(3) *Die Heilsintention*: Die Beziehung zu Jesus trägt soteriologischen Charakter: Es sind die „Glaubenden an seinen Namen“, denen er „Vollmacht gab, Kinder Gottes zu werden“ (1,12); diese sind „aus Gott geboren“ (1,13; vgl. 1 Joh 5,1.18) und dürfen sich des Heils bewusst sein: „aus seiner Fülle nahmen wir alle Gnade um Gnade“ (1,16).

### 3.7.2 Der „göttliche“ Logos und der eine Gott Israels

Gemäß dem Logos/Weisheits-Modell gehört der Logos zur himmlischen Sphäre Gottes und in dessen unmittelbare Nähe. Er ist engster Vertrauter Gottes, Gott wirkt und offenbart sich durch ihn. Wird Jesus damit selbst zu „Gott“? Der Prolog beginnt mit feinen Unterscheidungen in 1,1f.:

#### Zitat

<sup>1a</sup>Im Anfang war der Logos,

<sup>1b</sup>und der Logos war bei Gott (*pros ton theon*/bei dem Gott),

<sup>1c</sup>und Gott (*theos*) war der Logos.

<sup>2</sup>Dieser war im Anfang bei Gott (*pros ton theon*/bei dem Gott).

Der Text markiert deutlich, dass der Logos nicht mit Gott, dem einen Gott Israels, identisch ist („bei Gott“, 1,1b.2). *Theos* in 1,1c ist Prädikatsnomen und bezeichnet die *Qualität* des Subjekts Logos. Der Logos ist also von Gott unterschieden und hat zugleich Anteil an der himmlischen Qualität Gottes. Weiter hilft eine sprachliche Differenzierung, die sich auch bei Philo, *De somniis* 1,229f. findet: Nur der eine und einzige Gott ist *ho theos* (mit Artikel), *theos* (ohne Artikel) ist sein ältestes Wort, d.h. eine Wirkweise Gottes, die ganz eng mit Gott verbunden, aber dennoch klar von ihm unterschieden und ihm untergeordnet ist (vgl. Philo, *Legum allegoriae* 2,86; *De somniis* 1,239–241). Diese sprachlich feine, aber theologisch klare Unterscheidung zwischen dem einen Gott und dem Logos wird auch in Joh 1,1f. erkennbar.

Damit bleibt das monotheistische Gottesbild Israels in Geltung, aber der Logos rückt in größtmögliche Nähe, in Unmittelbarkeit zu Gott (zur Diskussion Schreiber, Anfänge 194–201). So



heißt es zugespitzt in Joh 10,30: „Ich und der Vater sind eins“. Die Einheit bedeutet weder, dass sie in einer Gestalt zusammenfallen, noch in gleicher Weise Gott sind, sondern sie ist funktional begründet und kennzeichnet ihr Wirken mit identischer Intention: die Möglichkeit authentischer Offenbarung und Repräsentanz (vgl. 3,34; 12,45; 14,9).

So sehr wird Gott im *erweckten* Jesus sichtbar, dass Thomas im Angesicht der österlichen Erscheinung Jesu in 20,28 das Bekenntnis spricht: „mein Herr und mein Gott“ (vgl. 1,18). In der Erweckung von den Toten kann Thomas nur die Macht Gottes am Werk sehen, die im erweckten Jesus unmittelbar sichtbar wird. Es handelt sich um eine Spitzenaussage neutestamentlicher Christologie (sonst nur noch in Hebr 1,8f.), die im Gesamtrahmen des Weisheits-Modells interpretiert werden muss und das Ringen um eine prägnante Sprache zur Beschreibung der Bedeutung Jesu zeigt. Diese Sprache steht vor der Herausforderung, die Einzigkeit Gottes einerseits, die Gottunmittelbarkeit des Logos andererseits zu erfassen. So ist in 1Joh 5,20 Jesus einerseits der „Sohn“, andererseits der „wahre Gott und ewiges Leben“. Das Bekenntnis zum einen Gott Israels spiegelt sich im Bekenntnis zu Jesus als einzigartigem Repräsentanten Gottes. Damit bleibt Gott die Ursache und das Zentrum von Offenbarung und heilvoller Zuwendung, entfaltet aber seine Wirksamkeit in Jesus. Eine gewisse Analogie bietet die frühjüdische Mose-Tradition: Um seine einzigartige Nähe zu Gott und seine Vollmacht als authentischer Mittler auszusagen, schreiben Ex 7,1 und Philo (*De vita Mosis* 1,158) Mose das Prädikat *theos* (Gott) zu. Mose repräsentiert in einmaliger Weise JHWH, den einen Gott Israels – gleichgesetzt wird er dabei nicht mit ihm. Anderen Juden zur Zeit des JohEv konnten die Spitzenaussagen über Jesus als Verletzung des Gottesbildes Israels gelten, wie die jüdischen Vorwürfe in 5,18 („er macht sich selbst Gott gleich“) und 10,33 („du, der du ein Mensch bist, machst dich selbst zu Gott“) zeigen.

Aber auch das Gefälle von Gott zu Jesus bleibt im JohEv präsent. In 5,19f. vermittelt der Sohn den Vater und bezieht seine gesamte Vollmacht nicht aus sich selbst, sondern vom Vater:

#### Zitat

Der Sohn kann nichts von sich aus tun, wenn er es nicht den Vater tun sieht; denn was immer dieser tut, dies tut gleicherweise auch der Sohn. Denn der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm alles, was er selbst tut [...].

Gott bleibt der „eine Gott“ (5,44; 17,3), der „Vater ist größer als“ der Sohn (14,28), Jesus betet selbst zum Vater (17,1), Gott ist ebenso der Gott und Vater Jesu wie der Glaubenden (20,17). Im gesandten Christus ist der sendende Gott präsent (17,3).

### Hinweis

Theologiegeschichtlich ist der Weg von den christologischen Spitzenaussagen im JohEv zu den trinitarischen Formulierungen der ersten Konzilien in Nizäa und Chalcedon nachvollziehbar. Er setzt ein verändertes Denkmodell voraus, das den Logos selbst als Teil Gottes denken kann. Statt des Weisheitsmythos wird die Philosophie des Neuplatonismus entscheidend, und auf dem Konzil von Nizäa (325) treten neue Kategorien wie „Wesen“ (*ousia*) und „wesensgleich“ (*homoousios*) hinzu. Im JohEv war das Verhältnis Jesu zu Gott noch nicht ontologisch, sondern offenbarungstheologisch reflektiert, und das monotheistische Gottesbild Israels blieb der selbstverständliche theologische Rahmen der Christologie.

### 3.7.3 Jesus als König, Lamm Gottes und erhöhter Menschensohn

(1) *Christus und König*: Was im Prolog mit dem Logos-Modell vorgezeichnet wurde, setzt das Christus-Modell in Joh 1,19–2,11 fort: Jesus wird als einzigartiger Repräsentant Gottes für Israel erkennbar. Die ersten Schüler Jesu bekennen sich zu Jesus als „Sohn Gottes“ (1,34), als „Messias, übersetzt Christus“ (1,41; vgl. 4,25), als den, „über den Mose im Gesetz schrieb und die Propheten“ (1,45), als „Sohn Gottes und König Israels“ (1,49).

Das Motiv des Königseins Jesu ruft die königlich-nationale Messias-Tradition auf, entfaltet aber das eigene Profil des Königs Jesus (4,42; 6,1–15; 10,1–18; 12,1–8.12–19; 18,1–11; 19,19–22.38–42). Jesu Antwort auf die Königs-Frage beim Verhör durch Pilatus bildet den Höhepunkt der Königs-Erzähllinie und enthält die zentrale Deutung: „Meine Königsherrschaft ist nicht aus dieser Welt [...]. Ich bin dazu geboren und in die Welt gekommen, damit ich Zeugnis gebe für die Wahrheit“ (18,36f.). Jesu messianisches Königsein besteht also nicht in der Durchsetzung seiner Macht, sondern im Zeugnis für die Wahrheit, d.h. in der Offenbarung Gottes in seiner ganzen Existenz. Gott beherrscht die Welt nicht mit Gewalt, er setzt sich nicht über alle Widerstände hinweg

durch, sondern offenbart sich in einem machtlosen Menschen. Wenn die Verspottung Jesu durch die Soldaten in 19,2f. als Krönungs-Persiflage erscheint, kann man den eigentlichen König nur hinter Spott und Demütigung erkennen; er ist ein „himmlischer“ König.

(2) *Lamm Gottes*: Die Integration des Todes Jesu in die Messias-Konzeption leistet am Anfang des JohEv die Metapher vom „Lamm“: Johannes der Täufer charakterisiert Jesus als „Lamm Gottes (*amnos tou theou*), das die Sünde der Welt wegnimmt“ (1,29; vgl. 1,36). Dabei ist wohl weniger an das Passalamm als Hintergrund zu denken, sondern an das Modell des *wehrlosen, leidenden Gerechten*, wo ebenfalls die Lamm-Metapher begegnet (mit Rusam, Lamm). Der Gottesknecht wird wie ein Lamm zur Schlachtbank gebracht, er trägt die Sünden der Welt (Jes 53,7; vgl. Jer 11,19f. LXX; PsSal 8,23). Das Modell beinhaltet (a) Unschuld und Verletzlichkeit/Wehrlosigkeit; (b) Verfolgung, Leiden, Tod; (c) Rehabilitation durch Gott. Damit lässt sich auch Jesu Todesgeschick als hintergründige Interpretation des machtvollen, königlichen Messias deuten: Als wehrloses Lamm wirkt Jesus Heil. Dabei *trägt* Jesus nicht nur die Sünden (wie der Gottesknecht in Jes 53,7), er *nimmt die Sünde der Welt weg*. Die Sünde als Unheils- und Todesmacht (im Singular als Kollektivum) ist gebrochen und damit schon in der Gegenwart eschatologisches Heil geschaffen.

(3) *Menschensohn*: Das JohEv zeichnet den Menschensohn als endzeitlichen Ort der Offenbarung und Gegenwart Gottes. In Joh 1,51 steht er über einen regen Engelverkehr in direkter Verbindung zum geöffneten Himmel; in ihm wird der Traum Jakobs von der Himmelsleiter aus Gen 28,12 wahr. In *Jesus* findet nun eine authentische Begegnung mit Gott statt und er besitzt nun die gleiche Funktion wie Jakob, die Tradition und das Gottesbild Israels (endzeitlich neu) grundzulegen. So übernimmt Jesus auch die Funktion des Tempels in Jerusalem, des religiösen Zentrums Israels und Ortes des Wohnens Gottes (der seit der Eroberung Jerusalems durch römische Truppen im Jahr 70 n. Chr. zerstört ist). Denn das Wort Jesu „Brecht diesen Tempel ab und in drei Tagen werde ich ihn aufrichten (*egerō*)“ (2,19), das die Tempelaktion (2,13–22) deutet, wird ausdrücklich auf den „Tempel seines Leibes“ bezogen (2,21) – nun ist die Person Jesu der Ort der Gegenwart Gottes. Jesu Erweckung (2,22) bestätigt und legitimiert seinen Anspruch auf Verkörperung der Gott-Gegenwart, zugleich ermöglicht sie die bleibende Präsenz Jesu bei den Seinen nach seinem Weggang.

Eng mit dem Titel Menschensohn verbunden ist ein weiterer wichtiger Vorstellungskomplex: *Erhöhung* bzw. *Verherrlichung* Jesu. In Joh 3,14 fallen Kreuz und Erhöhung zusammen, was mit einem Vergleich aus der Schrift dargestellt wird: Wie Mose nach Num 21,4–9 die Schlange in der Wüste erhöhte, so muss auch der Menschensohn erhöht werden. Das Kreuz, das untrennbar mit Jesu Erweckung verbunden ist, wird zum Ereignis der Erhöhung (vgl. 8,28; 12,32f.). Das hat soteriologische Konsequenzen, wie der Text fortfährt: damit jeder „Glaubende“ das ewige Leben hat (3,15). Ist die Vorstellung der Erhöhung sonst mit Jesu Erweckung (als Inthronisation) verbunden (Phil 2,9; Apg 2,32f.; 5,31), erscheint im JohEv bereits der *Tod* als End- und Zielpunkt der Sendung Jesu, so dass Jesus mit dem Wort sterben kann: „Es ist vollendet“ (19,30).

Die Erhöhung ist aber nicht auf den Tod Jesu beschränkt, sondern impliziert auch die Erweckung und die Rückkehr zum Vater (13,34), wie das Motiv des Hinaufgehens des Menschensohnes, wo er vorher war (6,62; vgl. 7,33; 14,28; 16,5.10.28; 17,11; 20,17), und das Motiv der *Verherrlichung* zeigen. In 12,27–33 sind Erhöhung und Verherrlichung verbunden. 12,23f. verknüpft die unmittelbar bevorstehende Verherrlichung des Menschensohnes im Bild des Weizenkorns mit seinem Sterben. Dies wird in 12,27f. theologisch präzisiert: Gott, der Vater, verherrlicht seinen Namen in „dieser Stunde“ (des Todes Jesu). Damit beginnt die endzeitliche Heilszeit, das Gericht über die Welt, bei dem der „Herrscher dieser Welt“ (der Satan) hinausgeworfen wird (12,31). Tod Jesu, Erweckung und Rückkehr zum Vater bilden im JohEv eine christologische Einheit, bei der Gottes Gegenwart in Jesus aufscheint.

### 3.7.4 Jesus als Offenbarer und Offenbarung

In der literarischen Fiktion des JohEv hält Jesus etliche lange Reden, in denen er vor allem *sich selbst* offenbart. Die narrative Stilisierung als Selbstoffenbarung erlaubt es, die Offenbarung auf Jesus als ihre innere Mitte zu konzentrieren. Inhaltlich steht dabei erstens das Verhältnis Jesu zum Vater als dessen exklusiver Gesandter und Repräsentant im Zentrum und zweitens die Beziehung des Menschen zu Jesus und über ihn zu Gott als Möglichkeit, ein gelungenes und vollendetes Leben zu finden (vgl. das Nikodemus-Gespräch in 3,10–21; die Lebensbrot-Rede in 6,26–58; die Hirtenrede in Joh 10,1–18). Theologie und Soteriologie finden ihren Schnittpunkt in der Christologie. Drei Eigen-

tümlichkeiten der johanneischen Christologie verdienen besondere Aufmerksamkeit.

(1) *Vater-Sohn-Metaphorik und Sendung*: Die im JohEv häufig verwendete Familien-Metaphorik von Vater und Sohn zielt auf die einzigartige Gemeinschaft beider, aus der sich Jesu Offenbarfunktion ergibt. Der Vater wirkt und offenbart sich im Sohn; der Sohn ist Repräsentant und Stellvertreter Gottes auf Erden (Hahn, Theologie I 629). Wichtig ist dabei das Motiv der *Sendung* des Sohnes durch den Vater (z.B. 4,34; 5,36f.; 8,16.18.29.42; 12,44f.49; 13,20; 17,3.8.21.23; 1 Joh 4,10.14), das sich häufig mit einem soteriologischen Fokus verbindet (3,17: „damit die Welt durch ihn gerettet wird“). Sendung (griechisch *apostellō* bzw. *pempō*) meint Beauftragung und Bevollmächtigung des Gesandten, der damit alle Befugnisse erhält, die für seinen Auftrag erforderlich sind. Im JohEv umfasst die Sendung Jesu die authentische Repräsentation Gottes, so in 12,44f.: „Der an mich Glaubende glaubt nicht an mich, sondern an den mich Sendenden, und der mich Sehende sieht den mich Sendenden“.

(2) *Ich bin-Worte*: Typisch für das JohEv ist die Sprachform der „Ich bin“-Worte, z.B.: Ich bin das Brot des Lebens (6,35.48), das Licht der Welt (8,12), der gute Hirte (10,11.14).

### Hinweis

Zur Sprachform der Ich bin-Worte existieren verschiedene religionsgeschichtliche Parallelen, die die Selbstoffenbarung einer Gottheit, eines göttlichen oder himmlischen Wesens ausdrücken, z.B. Ex 3,14 LXX: „Ich bin der Seiende“; Isis-Aretalogien: „Ich bin Isis, die Beherrscherin des ganzen Landes [...]“; die Weisheit in Sir 24,18; Spr 8,12–31 (Material bei Theobald, Johannes 464–466). Eine direkte Ableitung ist freilich nicht möglich, vielmehr handelt es sich um Analogien, und die Form im JohEv bleibt in ihrer Metaphorik spezifisch.

Die Ich bin-Worte dienen der Selbstoffenbarung Jesu und wollen die Beziehung zu ihm als einzigartiger Bezugsperson eröffnen. Dabei legen sie das Gewicht der Offenbarung auf die Person des Offenbarers selbst. Jesus offenbart sich als umfassender Vermittler von Heil, der als der einzigartige Stellvertreter des Vaters vom Himmel kommt und mit den Menschen in Beziehung tritt. Die verwendeten Metaphern umschreiben die heilvolle Bedeutung

Jesu für die Seinen. Besonders schön zeigt dies die Bildrede vom Weinstock und den Reben, die nur in enger Verbindung mit diesem Frucht bringen können (15,1–8).

(3) *Immanenzaussagen*: Das gegenseitige Bleiben der Seinen in Jesus und umgekehrt (sog. reziproke Immanenz) spricht das JohEv häufig an, z.B. in 6,56 („der bleibt in mir und ich in ihm“); 14,10.20; 15,4–7.9f.; 1Joh 2,24; 3,24. Dieses Bleiben gründet aber in der reziproken Immanenz von Jesus und dem Vater: Jesus ist im Vater und der Vater in ihm (Joh 10,38; 14,10). Dabei handelt es sich um eine *Beziehungsaussage* (keine ontologische Aussage), die die Offenbarungs-Einheit von Vater und Sohn bedeutet (17,6–8). Beide Formen des Bleibens, das der Seinen in Jesus und das Jesu im Vater (und jeweils umgekehrt), gehören zusammen (14,20; 17,11.21–23; 1Joh 2,24; 4,15). Diese doppelte Beziehung spricht 15,9–12 als Bleiben in der Liebe an und führt sie weiter im Gebot der gegenseitigen Liebe der Schüler Jesu.

### 3.7.5 Lebenshingabe für die Freunde aus Liebe

Mit Joh 13,1 beginnt der Eintritt Jesu in die Passion und sogleich erfolgt eine programmatische Deutung: In seinem Sterben gelangt Jesu Liebe zu den Seinen zur Vollendung, zu ihrem Höhepunkt (*eis telos*). Die Fußwaschung als symbolische Handlung demonstriert dann im Anschluss die Liebe Jesu (13,2–11). 15,9–17 vertieft das Motiv der Liebe: „Eine größere Liebe als die hat keiner, dass er sein Leben gibt für seine Freunde“ (15,13; vgl. 1Joh 3,16). Das Modell des „Sterbens für“ aus Liebe ist im antiken Freundschaftsideal bekannt (siehe 3.2.2). Damit erscheint Jesu Sterben für die Seinen nicht nur als höchste Form der Liebe, sondern spiegelt, da Jesus in seiner Person als Offenbarer und Stellvertreter Gottes auftritt, auch Gottes einzigartige Liebe zu uns. Bereits in Joh 3,16 heißt es: „denn so liebte Gott die Welt, dass er den einzigen Sohn gab“ (vgl. 1Joh 4,9). Wichtig ist, dass es sich beim Sterben Jesu aus Liebe um ein Beziehungsgeschehen handelt, das im Heilswillen Gottes begründet ist; eine Sühne- oder Opfervorstellung ist nicht im Blick.

In 1Joh 4,10 tritt ein weiteres Motiv hinzu. Gott liebte uns, obwohl wir ihn nicht geliebt haben, was sich in der Sendung des Sohnes als „Versöhnung (*hilasmos*) wegen unserer Sünden“ konkretisiert (vgl. 2,2). Sucht in der Regel der antike Mensch die Versöhnung mit einer Gottheit (durch Gebet, Opfer oder Weihe-

geschenke), so wird hier Gott selbst zugunsten der in Sünden verstrickten Menschen aktiv – was seine Liebe zeigt.

### 3.7.6 Bleibende Präsenz Jesu

Die Erscheinungserzählungen in Joh 20,1–21,23 gestalten die Zeitspanne zwischen dem Tod Jesu und seiner Rückkehr zum Vater (20,17). Die Erweckung ermöglicht die bleibende Präsenz Jesu bei den Seinen: Die Weitergabe der Sendung Jesu durch den Vater an die Schüler und die Verleihung des Geistes an diese, verbunden mit der Vollmacht zur Sündenvergebung, setzen ekklesiologische Akzente (20,21–23; vgl. 14,26). Der Geist fungiert als bleibende Wirkmacht Gottes in der Welt (3,5f.8; 4,24; 7,39). Jesus, selbst Geistträger von Anfang an (1,32f.), vermittelt den Geist, der vom Vater ausgeht (3,34; 6,63; 14,16f.26; 15,26; 16,7).

Stehen im JohEv das in der Gegenwart erfahrbare Heil und die andauernde Präsenz Jesu bei den Seinen (14,15–21) im Vordergrund, so liegt in deren Glauben, ihrer Annahme Jesu, auch die Hoffnung auf ein Leben über den Tod hinaus begründet (5,25–29; vgl. 6,39f.44.54; 11,25f.). In 14,2f. findet sich ein Hinweis auf Jesu eschatologisches Kommen: „dann komme ich wieder und werde euch zu mir holen“; zuvor aber hat er einen Ort im „Haus meines Vaters“ für die Seinen bereitet. Die urchristlich geläufige Erwartung des Wiederkommens Jesu bleibt also auch im JohEv lebendig, wobei der Aspekt des Heils für die Seinen dominiert (vgl. 12,32; 16,16–22; 17,24; 21,22; 1Joh 3,2). 1Joh verwendet den Begriff „Parusie“ (1Joh 2,28) und blickt auf den „Tag des Gerichts“ aus (4,17).

### 3.7.7 Narrative Christologie: Das Leben Jesu als Spiegel Gottes

Die Erzählung des Lebens Jesu im JohEv konzentriert die heilvolle Offenbarung des Gottes Israels in der Person Jesu. Die nachösterliche Perspektive und damit die Herrlichkeit des erhöhten Gottessohnes durchdringt stärker als bei den Synoptikern das Bild des irdischen Menschen Jesus. Präexistenz und nachösterliche Erhöhung, beides bei Paulus diskursiv ausgebildet, prägen in der narrativen Darstellung des JohEv die Vita Jesu selbst. Die unmittelbare Herkunft Jesu von Gott und die Möglichkeit des Menschen Jesus, *in seiner Person, seiner ganzen Exis-*

tenz Gott authentisch zu repräsentieren, stehen im Zentrum der johanneischen Christologie. Der Gedanke der *Sendung* Jesu durch den Vater tritt gegenüber den Synoptikern wesentlich stärker hervor. Ziel ist es, durch die Lektüre der Erzählung in ihrer repetitiven, umkreisenden und damit meditativen Gestalt in die persönliche Beziehung zu Jesus und darin zu Gott zu führen: christologisches Erzählen als Beziehungsstiftung.

### 3.8 Die Offenbarung des Johannes

In der Offb (90er Jahre des 1. Jhs.) steht die Christologie im Dienst der Kritik am kulturellen und politischen Einfluss des *Imperium Romanum* auf die jungen Christengruppen (zu den historischen Fragen Schreiber, Begleiter 71f., 180–188). Der himmlische Christus erscheint von Anfang an als Mittler eschatologischer Offenbarung (Offb 1,1), die er von Gott selbst empfangen hat. Sie vermittelt die Einsicht in verborgene Sinndeutungen der Weltgeschichte, die letztlich in Gottes endzeitlichem Handeln gründen. Christologische Akzente begegnen im Präskript und in den vier großen Christus-Visionen, die Christus als Menschensohn (1,9–20; 14,14–16), als Lamm (5,1–14) und als Reiter auf einem weißen Pferd (19,11–21) zeichnen.

(1) *Christus als Endzeitherrscher und Befreier in Offb 1,4–8*: Im brieflichen Präskript Offb 1,4–8 gibt Johannes ein kurzes Compendium seiner Christologie.

In 1,5a skizziert er die *eschatologische* Bedeutung des Christus durch die drei Prädikate „treuer Zeuge“, „Erstgeborener der Toten“ und „Herrscher der Könige der Erde“. Letzteres bezieht sich auf die endzeitliche himmlische Herrscherfunktion, die Christus seit seiner österlichen Erhöhung (Inthronisation) innehat. Zugleich ist er damit Herr über alle politischen Herrscher und auch über den römischen Kaiser, was in der Situation der Offb wichtig ist.

Die Doxologie in 1,5b.6 zeigt die *soteriologische* Relevanz des Christus in drei Motiven: (a) Christus „liebt uns“. (b) Er „löste uns aus unseren Sünden durch sein Blut“. Das Blut meint Jesu gewaltsamen Tod. Mit dem Verb *lyō* (losmachen, befreien) wird die Metapher des Loskaufs, der Befreiung auf dem antiken Hintergrund des Freikaufs von Kriegsgefangenen (und Sklaven) wachgerufen (vgl. 5,9; 14,4 mit *agorazō*/kaufen; dazu 3,3, Nr. 4): Seine Lebensgabe aus Liebe bedeutet den im Auftrag Gottes („für Gott“, 5,9) vollzogenen Loskauf aus der Versklavung durch die Sünden. (c) Er



„machte uns zu einer Königsherrschaft, zu Priestern für seinen Gott und Vater“. Damit ist der neue eschatologische Status der Gemeinden umschrieben: In ihrem Leben hat bereits die endzeitliche Herrschaft Gottes begonnen. Die Zusage Gottes an Israel nach dem Exodus aus Ägypten von Ex 19,6 (LXX) ist erfüllt. Der Zuspruch von Königsherrschaft und Priestersein bedeutet die Teilhabe der Glaubenden an der Herrschaft Christi, ein Motiv, das in der Offb wichtig ist (Offb 5,10; 20,4.6; 22,5). Man kann von einer „Demokratisierung“ der Christologie sprechen, die aus der Partizipation der Seinen an der Herrschaft Christi über die Könige der Erde und an seiner Nähe zu Gott hervorgeht und eine enorme Statusaufwertung der Christen bedeutet.

(2) *Der Menschensohn in Offb 1,9–20 und 14,14–16*: In der Beauftragungsvision in 1,9–20 sieht der Prophet eine Gestalt „ähnlich/gleich (*homoios*) einem Sohn eines Menschen“ (1,13). Die Schilderung in 1,13–16, die auf Dan 7,13 und 10,5f. zurückgreift, zeichnet den „Menschensohn gleichen“ als himmlische Herrschergestalt in Macht und Herrlichkeit, die in ihrer Majestät auch an Epiphanien Gottes selbst erinnert (dazu Huber, Schwert 42–45). Der Menschensohn repräsentiert und vergegenwärtigt also Gottes Majestät. In der kurzen Vision von Offb 14,14–16 erscheint er als endzeitlicher Richter, indem er eine scharfe Sichel als Instrument der (Getreide-)Ernte trägt (Huber, Schwert 49–51). Das Bild betont seine Vollmacht zum endzeitlichen Gericht über die Erde, das sich gegen alle gottfeindlichen Mächte durchsetzt und göttliche Gerechtigkeit schafft.

Dieses Bild des Menschensohnes als des endzeitlichen Herrschers und Richters entfaltet urchristliche Bekenntnisaussagen über die Erhöhung und himmlische Herrscherposition Jesu in apokalyptisch-prophetischer Bildsprache. Die Selbstoffenbarung des Menschensohnes in Offb 1,17f., die die erste Vision abschließt, setzt dabei einen speziellen Akzent auf seine Funktion als Herr über Leben und Tod: „Ich bin der Erste und der Letzte und der Lebendige“; „ich war tot, und siehe, ich bin lebend in die Äonen der Äonen“; „ich habe die Schlüssel des Todes und des Hades“.

(3) *Messias und Lamm in Offb 5*: Die Erzählfigur des Lammes (*arnion*) stellt mit 28 Belegen die häufigste bildliche Repräsentation des Christus in der Offb dar. Im Hintergrund dürfte, ähnlich wie in Joh 1,29.36, das Lamm als Bild für den unschuldig verfolgten, wehrlosen Propheten bzw. Gerechten stehen (siehe 3,7.3 und Schreiber, Lamm-Perspektive). Die Einführung dieser Erzählfigur in Offb 5,1–14 lässt sofort einen scharfen Kontrast

hervortreten: Im himmlischen Thronrat wird ein Bevollmächtigter zur Aufrichtung der endzeitlichen Herrschaft Gottes gesucht (5,1-4). Dabei denkt man an einen starken, siegreichen Messias, wie die Prädikate „Löwe aus dem Stamm Juda“ (vgl. Gen 49,9) und „Wurzel Davids“ (Jes 11,1.10) zeigen (Offb 5,5). Tatsächlich aber betritt in 5,6 ein Lamm „wie geschlachtet“ den Thronrat. Der Kontrast von geschlachtetem Lamm und siegreichem Löwen liefert die entscheidende christologische Weichenstellung.

Denn der Christus Jesus ist beides: In der Figur des Lammes verbinden sich der schändliche Tod Jesu am Kreuz und das frühjüdische Messias-Modell. Jesus bleibt der endzeitliche, mit herrscherlicher Macht begabte Messias (22,16), doch wird sein Tod zur Voraussetzung für die Übertragung endzeitlicher Vollmacht. In der Figur des Lammes bleibt Jesu Tod innerhalb seiner himmlischen Herrscherposition präsent. Zugleich erscheint das Lamm als bewusst stilisiertes Gegenbild zum „wildem Tier“ von Offb 13 (vgl. nur dessen Haupt „wie geschlachtet zum Tod“, 13,3), worin eine Umkehrung der politisch-gesellschaftlichen Machtverhältnisse durch Gottes Handeln entworfen wird: Anders als Roms Herrscher tritt das Lamm nicht als mächtiger Potentat auf, sondern empfängt seine endzeitliche Macht ausschließlich von Gott.

(4) *Der kriegerische Reiter in Offb 19,11-21*: Der martialische Reiter auf dem weißen Pferd in Offb 19,11-21 stellt eine ganz außergewöhnliche Christus-Vorstellung dar. Er verkörpert den endzeitlichen machtvollen Richter und siegreichen Feldherrn in der letzten, entscheidenden Schlacht. Im Krieg gegen das „Tier“ und sein endzeitliches Aufgebot, also gegen die gottfeindlichen politischen Mächte der Erde, erweist er sich als siegreich, denn der Krieg endet mit der Unterwerfung bzw. Vernichtung der Feinde (19,19-21). Dabei vollzieht er das wirkmächtige Wort Gottes, wie sein Name „das Wort Gottes“ (19,13) signalisiert.

Irritierend ist bei diesem Bild des glorreichen Siegers freilich sein Mantel „getaucht in Blut“ in 19,13. Damit könnte zwar das Blut der Gerichteten gemeint sein, doch tritt der Reiter bereits im blutigen Mantel auf, bevor er überhaupt Gericht hält oder die finale Schlacht schlägt. Daher dürfte das „Blut“ eher als Anspielung auf den gewaltsamen Tod Jesu zu deuten sein (Huber, Schwert 56f.), so dass auch hier wieder daran erinnert wird: Nur als der wehrlose Gekreuzigte kann Christus der endzeitliche Herrscher sein.

(5) *Der Gott Israels und das Lamm*: Die Offb beschreibt das Verhältnis von Christus zu Gott in Bildern im Rahmen ihrer metaphorischen Christologie. Den Denkraum bildet eine klare *Theozentrik*, die dem monotheistischen jüdischen Gottesbild entspricht: JHWH ist der eine und einzige Gott, der seine Herrschaft über den ganzen Kosmos beständig ausübt. So stellt die Thronsaal-Szene in Offb 4,1–11 den Thron Gottes ganz ins Zentrum und ordnet alle anderen himmlischen Wesen und kosmischen Gegebenheiten konzentrisch um diesen Thron an. Das Lamm wird in 5,1–14 zum *endzeitlichen Repräsentanten und Mit-herrscher Gottes*. Es bekommt die Vollmacht zur endzeitlichen Herrschaft übertragen und rückt in unmittelbare Nähe Gottes: Es steht „zwischen dem Thron und den vier Lebewesen“ (5,6), die Thronratsmitglieder fallen vor ihm in einer Geste königlicher Huldigung nieder (5,8), dem Lamm werden göttliche Eigenschaften zugesprochen (5,12), der Hymnus in 5,13 gilt ihm in gleicher Weise wie dem thronenden Gott. Unübersehbar entfaltet die Erzählung die Übertragung der höchsten Position im Himmel gleich nach Gott an das Lamm.

Andererseits bleibt das Lamm auch klar *von Gott unterschieden und ihm untergeordnet*: Es bekommt die endzeitliche Vollmacht erst mit der Urkunde von Gott übertragen (5,7). Gott allein ist in der Offb „Allherrscher“ (*pantokratōr*: 1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7,14; 19,6,15; 21,22). Christus spricht Gott als „meinen Gott“ an und unterstellt sich ihm damit (3,2,12). In der Ernte-Szene von 14,14f. kommt die Beauftragung durch Gott klar zum Ausdruck, indem ein Engel dem zur Ernte bereitstehenden Menschensohn erst den göttlichen Auftrag zuruft – *Gott* bestimmt, wann „die Stunde zu ernten gekommen ist“ (14,15).

Die Offb denkt in den Kategorien einer Funktions- und Wirkeinheit des Lammes mit Gott. So eng ist das Verhältnis, dass Christus am Ende des Buches in 22,13 das Gottesprädikat „Ich bin das Alpha und das Omega“ (1,8; 21,6) als Selbstprädikation beigelegt werden kann. Der Menschensohn handelt im Auftrag und in Funktionseinheit mit Gott, er ist auf Gott bezogen und von ihm her bestimmt. Das jüdische Gottesbild bleibt in der Offb auch am Ende des ersten Jahrhunderts noch leitend.

## 4. Rückblick und Entwicklung

---

Die ältesten christologischen Deutungen Jesu finden ihre Wurzeln im Auftreten des historischen Jesus als des Bringers und Bevollmächtigten der Königsherrschaft Gottes, der damit den Anspruch eines besonderen Gottesverhältnisses und besonderer Vollmacht verbunden hat, ohne sich mittels eines geprägten frühjüdischen Modells wie dem eines Messias in die religiöse Tradition seiner Zeit einzuordnen. Die Oster-Erfahrungen setzen einen Prozess der Interpretation Jesu in Gang. Frühe Bekenntnisse stellen die Erweckung Jesu durch Gott als christologisches Zentralereignis in den Mittelpunkt, das Jesu einzigartige Nähe zu Gott und seine einmalige Bedeutung als Mittler eschatologischen Heils einschließt. Daneben kommen die soteriologische Bedeutung seines Sterbens „für“ die Seinen sowie seine nachösterliche Einsetzung zum himmlischen Herrscher zur Sprache. Die Hoheitstitel Christus/Messias, Sohn Gottes und Kyrios (selten auch Menschensohn) bekennen Christus als *den* eschatologischen Repräsentanten und Bevollmächtigten des Gottes Israels.

Die Fortschreibung dieser Interpretationen in den Schriften der ersten Christen, die heute im Neuen Testament vereint sind, lassen zentrale Themen erkennen: (1) Die *Erweckung Jesu* bedeutet den Anbruch der Endzeit und zugleich die Einsetzung Jesu in die himmlische Herrscherposition an Gottes Seite. Von dort her lässt sich sein endzeitliches Kommen in die Welt zur Vollendung der Gottesherrschaft erwarten (Parusie). (2) Der *Tod Jesu* bleibt erklärungsbedürftig. Mit verschiedenen Modellen aus der religions- und zeitgeschichtlichen Umwelt (Freikauf, Sterben aus Liebe, Gottesknecht etc.) wird seine Heilsbedeutung plausibel gemacht. (3) Für das Verständnis des *Verhältnisses Jesu zu Gott* bleibt das Repräsentanz-Modell aus den frühjüdischen Messias-Traditionen grundlegend. Die entscheidende Modifikation durch die ersten Christen nach Ostern bestand keineswegs in einer Identifizierung Jesu als „Gott“, sondern in der Integration von Tod und Erweckung Jesu in das Messias-Modell. (4) Korrespondierend zur *Erhöhung Jesu* wird auch die Frage nach seiner *Herkunft* verstärkt gestellt. War in vielen Bekenntnissen Jesu endzeitliche Bevollmächtigung mit seiner Erweckung bzw. Erhöhung verbunden (z.B. Röm 1,3f.; Apg 2,32.36; 5,31; 13,32f.), so wurde diese auch immer weiter im Leben Jesu vordatiert: bei seiner Taufe (MkEv), bei seiner Zeugung/Geburt (MtEv, LkEv), oder bereits vor seinem Erdenleben (Präexistenz: Phil 2,6f.; Joh 1,1–18).

Dabei ist es m.E. nicht möglich, eine lineare Entwicklung christologischer Vorstellungen von einer einfachen zu einer „hohen“ Christologie (als Überhöhung oder Vertiefung, z.B. im Präexistenz-Gedanken) zu rekonstruieren. Es handelt sich eher um einen Kern an Deutemustern, die in verschiedenen neuen Gesprächssituationen ausbuchstabiert, neu formuliert oder durch neue Modelle erweitert wurden. Ein entscheidender christologischer Entwicklungsschritt wird dann ab der Mitte des zweiten Jahrhunderts erkennbar, wenn verstärkt philosophische Kategorien zur Interpretation Jesu aufgegriffen werden, was zu den Formulierungen der altkirchlichen Konzilien von Nizäa und Chalcedon führte.

Die Christologie der urchristlichen Schriften verbindet bis in die Spätzeit (Offb, Past) eine wesentliche theologische Gemeinsamkeit: Das monotheistische Gottesbild Israels bleibt die Grundlage, d.h. Jesus ist klar von JHWH, dem einen Gott Israels, unterschieden; Jesus wird nicht mit Gott auf eine Stufe erhoben, er hat nicht wie Gott keinen Anfang, er wird nicht im Wesen als Gott gleich gedacht (vgl. Hahn, Theologie I 600). Aber er wird als eschatologischer Mitherrscher und Vizekönig Gottes, als sein einzigartiger Repräsentant und Bevollmächtigter, der über aller Schöpfung und über allen himmlischen Wesen steht, begriffen. Diese einzigartige Stellung Jesu bildet die Voraussetzung für die ersten Christen, die eigene Identität spezifisch an Jesus festzumachen und sich allein in ihm auf die Beziehung zu dem einen Gott einzulassen.

Die hoheitliche Deutung Jesu besitzt auch politische Implikationen in einer Welt, deren politische Ordnung von einem Einzelnen, dem römischen Kaiser, bestimmt ist. Jesus wird als erhöhter endzeitlicher Herrscher über die himmlische und irdische Wirklichkeit gedacht. Unausweichlich tritt er damit in eine ideologische Konkurrenz zum Kaiser Roms, der als uneingeschränkter, von den Göttern legitimierter und begünstigter Herrscher des *Imperium Romanum* und damit als Herr der Welt auftritt. Diese Konkurrenz wirkt sich nicht als öffentliche Kritik oder gar Revolution seitens der ersten Christen auf der politisch-gesellschaftlichen Ebene, wohl aber im Selbstbewusstsein und bei der Identitätsbildung der ersten Christen aus.

Vor hermeneutische Herausforderungen stellen die Unterschiede der Jesus-Deutungen im Neuen Testament zu den späteren christologischen Bekenntnissen der altkirchlichen Konzilien. Es existieren Unterschiede in der Sprache, aber auch in den Modellen der Verhältnisbestimmung von Gott und Jesus. Für

das Verständnis ist entscheidend, dass dabei eine theologische Entwicklung des Bekenntnisses unter neuen philosophischen Prämissen vorliegt. Ein solches dogmenhermeneutisches Modell bietet den Rahmen für einen Diskurs mit anderen theologischen Disziplinen und dem Lehramt der Kirche.

Die Überlieferung neutestamentlicher Christologie ermöglicht die bleibende Bindung an den Anfang. Die Identität der ersten Christen basierte auf der Überzeugung, dass sich gerade in dem einmaligen geschichtlichen Geschehen von Auftreten und Sterben Jesu von Nazaret Gott selbst offenbart und einen neuen Zugang zu sich eröffnet hat. Dieser einmalige geschichtliche Anfang besitzt fundamentale Bedeutung für alle weitere Christologie.

---

## Literatur

---

- CHESTER, Andrew: High Christology – Whence, When and Why?, in: *Early Christianity* 2 (2011), 22–50.
- DUNN, James D.G.: *Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of Incarnation*, London <sup>2</sup>1989.
- EBERHART, Christian A.: *Kultmetaphorik und Christologie. Opfer- und Sühneterminologie im Neuen Testament (WUNT 306)*, Tübingen 2013.
- EBNER, Martin: *Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge (SBS 196)*, Stuttgart <sup>2</sup>2004.
- EBNER, Martin: „Evangelium“, in: EBNER, Martin/SCHREIBER, Stefan (Hg.): *Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6)*, Stuttgart <sup>2</sup>2013, 113–125.
- FIEDLER, Peter: *Das Matthäusevangelium (ThKNT 1)*, Stuttgart 2006.
- HAHN, Ferdinand: *Theologie des Neuen Testaments*, 2 Bde. (UTB 3500), Tübingen <sup>3</sup>2011.
- HUBER, Konrad: *Zweischneidiges Schwert, scharfe Sichel und blutgetränkter Mantel. Herausfordernde Züge in den Christusbildern der Johannesoffenbarung*, in: HEININGER, Bernhard (Hg.): *Mächtige Bilder. Zeit- und Wirkungsgeschichte der Johannesoffenbarung (SBS 225)*, Stuttgart 2011, 39–59.
- HURTADO, Larry W.: *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids 2003.
- KARRER, Martin: *Jesus Christus im Neuen Testament (GNT 11)*, Göttingen 1998.

- KARRER, Martin: Der Brief an die Hebräer, 2 Bde. (ÖTK 20/1.2), Gütersloh/Würzburg 2002/2008.
- KERTELGE, Karl: Art. *lytron*, in: EWNT 2 (²1992), 901–905.
- KONRADT, Matthias: Stellt der Vollmachtsanspruch des historischen Jesus eine Gestalt „vorösterlicher Christologie“ dar?, in: ZThK 107 (2010), 139–166.
- KÜGLER, Joachim: Das Johannesevangelium, in: EBNER, Martin/SCHREIBER, Stefan (Hg.): Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart ²2013, 210–231.
- LÄGER, Karoline: Die Christologie der Pastoralbriefe (HThSt 12), Münster 1996.
- PEPPARD, Michael: The Son of God in the Roman World. Divine Sonship in Its Social and Political Context, Oxford 2011.
- ROLOFF, Jürgen: Der erste Brief an Timotheus (EKK XV), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1988.
- RUSAM, Dietrich: Das „Lamm Gottes“ (Joh 1,29,36) und die Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium, in: BZ 49 (2005), 60–80.
- SCHNELLE, Udo: Theologie des Neuen Testaments (UTB 2917), Göttingen 2007.
- SCHREIBER, Stefan: Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenenerwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften (BZNW 105), Berlin/New York 2000.
- SCHREIBER, Stefan: Das Weihegeschenk Gottes. Eine Deutung des Todes Jesu in Röm 3,25, in: ZNW 97 (2006), 88–110.
- SCHREIBER, Stefan: Die Lamm-Perspektive. Bemerkungen zu Offb 5, in: Jesus als Bote des Heils. Heilsverkündigung und Heilserfahrung in frühchristlicher Zeit (FS Detlev DORMEYER) (SBB 60), Stuttgart 2008, 294–307.
- SCHREIBER, Stefan: Weihnachtspolitik. Lukas 1–2 und das Goldene Zeitalter (NTOA 82), Göttingen 2009.
- SCHREIBER, Stefan: Begleiter durch das Neue Testament, Ostfildern ³2014.
- SCHREIBER, Stefan: Die Anfänge der Christologie. Deutungen Jesu im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 2015.
- SCHRÖTER, Jens: Sterben für die Freunde. Überlegungen zur Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium, in: Religionsgeschichte des Neuen Testaments (FS Klaus BERGER), Tübingen/Basel 2000, 263–287.
- SCHRÖTER, Jens: Sühne, Stellvertretung und Opfer, in: FREY, Jörg/SCHRÖTER, Jens (Hg.): Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament (WUNT 181), Tübingen 2005, 51–71.

- SCHWEMER, Anna M.: Jesus Christus als Prophet, König und Priester. Das *munus triplex* und die frühe Christologie, in: HENGEL, Martin/SCHWEMER, Anna M.: Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie (WUNT 138), Tübingen 2001, 165–230.
- THEISSEN, Gerd/MERZ, Annette: Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen<sup>3</sup>2001.
- THEISSEN, Gerd: Die politische Dimension des Wirkens Jesu, in: STEGEMANN, Wolfgang/MALINA, Bruce J./THEISSEN, Gerd (Hg.): Jesus in neuen Kontexten, Stuttgart 2002, 112–122.
- THEOBALD, Michael: Das Evangelium nach Johannes. Kap. 1–12 (RNT), Regensburg 2009.
- THEOBALD, Michael: Haben die Christen Jesus nach Ostern „vergöttlicht“?, in: ThQ 193 (2013), 294–320.
- TILLING, Chris: Paul's Divine Christology (WUNT 11/323), Tübingen 2012.
- VIELHAUER, Philipp: Geschichte der urchristlichen Literatur, Berlin/New York 1975.
- WENGST, Klaus: Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums (StNT 7), Gütersloh 1972.
- WENGST, Klaus: Das Johannesevangelium, 2 Bde. (ThKNT 4/1.2), Stuttgart<sup>2</sup>2004/<sup>2</sup>2007.
- WOLTER, Michael: Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 2008.
- WOLTER, Michael: Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 2011.
- ZELLER, Dieter: Christus unter den Göttern. Zum antiken Umfeld des Christusglaubens, Stuttgart 1993.
- ZELLER, Dieter: Der erste Brief an die Korinther (KEK 5), Göttingen 2010.