



Bilder Jesu Christi im Neuen Testament

Plan der Vorlesung im Wintersemester 2008/09

30. 10 1. „Das Bild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15)
 1.1 Der Kolosserhymnus, ein Zeugnis früher Christologie
 1.2 Christologie in Bildern – Neutestamentliche Facetten
- 6.11 1.3 Das Bilderverbot und die Darstellung Jesu im Neuen Testament
 1.4 Die Gleichnisse Jesu als Verkündigung Gottes
- 13.11 2. „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh 14,9)
 2.1 Die johanneische Perspektive in der Abschiedsrede
 2.2 Ansichten Christi im Neuen Testament
 2.3 Die Gottesfrage im Blick auf Jesus
 2.4 Die Jesusfrage im Blick auf Gott
- 20.11. 3. „Und er wurde vor ihnen verwandelt“ (Mk 9,2)
 3.1 Die Verklärung Jesu
 3.2 Jesusportraits in Geschichten
 3.2.1 Erscheinungen
- 27.11. 3.2.2 Wundergeschichten
- 4.12. 4. Die Hoheitstitel
 4.1. Der Messias
 4.2 Der Davidsson
- 11.12. 4.3 Der Gottessohn
 4.4 Der Menschensohn
18. 12. 4.5 Der Kyrios
 4.6 Der Logos
- 8.1. 5. Die johanneischen Ich-bin-Worte
- 15.1 *Antrittsvorlesung*
- 22.1. 6. Metaphorische Christologie bei Paulus

- 29.1. 7. Die Symbolsprache der Apokalypse
 - 7.1 Das geschächtete Lamm
- 5.2. 7.2 Die Christusbilder der Sendschreiben
 - 7.3. Der Morgenstern

Ziel der Vorlesung

Nirgendwo wird im Neuen Testament beschrieben, wie Jesus ausgesehen hat. Aber von Jesus heißt es: „Er ist das Bild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15). Jesus macht Gott sichtbar - als Unsichtbaren.

Diese dialektische Bildtheologie zeigt sich in einer Vielzahl von Texten, die nach prägenden Begriffen, charakteristischen Geschichten, erhellenden Titeln Jesu suchen. Das Neue Testament kennt keine Uniformität, sondern eine bestimmte Vielfalt der Bilder: nicht nur ein Evangelium, sondern gleich vier Evangelien mit jeweils charakteristischen Farben; nicht nur einen verbindlichen Eindruck, sondern ein Spektrum verschiedener Eindrücke, die immer ebenso viel über Jesus wie über den Betrachter sagen; nicht nur die Evangelien, sondern auch die Briefe mit christologischen Bekenntnissen und Reflexionen, zudem die Johannesoffenbarung, die einen ganzen Bilderteppich ausrollt.

Die Vorlesung stellt kennzeichnende Jesus-Bilder aus allen Teilen des Neuen Testaments vor.

Die Vorlesung gehört zum Master of Education Modul „Jesus Christus“.

Sprechstunden:

Mi 12-13 Uhr und Do 12-13 Uhr im Raum GA 6/151

Tel.: 0234-33204 (Sekretariat)

Fax:

Web: www.rub.de/nt

Email: Thomas.Soeding@rub.de

Bilder Jesu im Neuen Testament

Einführende Literatur

1. Theologien des Neuen Testaments:

- Berger, K.*, Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des neuen Testaments, Tübingen 1994
- Bultmann, R.*, Theologie des Neuen Testaments, 9. Aufl. / durchges. und erg. von Otto Merk, Tübingen 1984
- Caird, C.B.*, New Testament theology, Oxford 1995
- Childs, B.S.*, Theologie der einen Bibel (Übers. aus d. Engl. v. Chr. Oeming), Freiburg i.Br. 2003
- Conzelmann, H.*, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments. 6., verb. Aufl. / seit der 4. Aufl. bearb. von Andreas Lindemann – Tübingen 1997
- Gnilka, J.*, Theologie des Neuen Testaments, Freiburg i.Br. 1999
- Goppelt, L.*, Theologie des Neuen Testaments, Göttingen (3. Aufl.) 1980
- Hahn, F.*, Theologie des Neuen Testaments (2Bd.), Tübingen 2002
- Hübner, H.*, Biblische Theologie des Neuen Testaments (3 Bd.), Göttingen 1990-1995
- Kieffer, R.*, Die Bibel deuten - das Leben deuten. Einführung in die Theologie des Neuen Testaments, Regensburg 1987
- Kümmel, W.-G.*, Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus, Paulus, Johannes, Göttingen (4. Aufl.) 1980
- Lob-Hüdepohl, A.*, Wie das Christentum entstand, 3.Bd: Theologie des Neuen Testaments, Freiburg i.Br. 2004
- Lohse, E.*, Das Neue Testament als Urkunde des Evangeliums. Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments (3 Bd.), Göttingen 2000
- Lohse, E.*, Grundriss der neutestamentlichen Theologie, Stuttgart (5. Aufl.) 1998
- Niederwimmer, K.*, Theologie des Neuen Testaments. Ein Grundriss, Wien (3. Aufl.) 2004
- Porsch, F.*, Kleine Theologie des Neuen Testaments, Stuttgart 1995
- Schelkle, K.H.*, Theologie des Neuen Testaments (4 Bd.), Düsseldorf 1968-1976
- Schmithals, W.*, Theologiegeschichte des Urchristentums. Eine problemgeschichtliche Darstellung, Stuttgart 1994
- Schnelle, U.*, Theologie des Neuen Testaments, Göttingen 2007
- Segalla, G.*, Teologia Biblica del Nuovo Testamento, Turin 2006
- Strecker, G.*, Theologie des Neuen Testaments, Berlin 1996
- Stuhlmacher, P.*, Biblische Theologie des Neuen Testaments (2 Bd.), Göttingen 1992.1997

- Thüsing, W.*, Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments. Bd.2: Programm einer Theologie des Neuen Testaments mit Perspektiven für eine Biblische Theologie, Bd. 3: Einzigkeit Gottes und Jesus-Christus-Ereignis, Münster 1998.1999
- Vouga, F.*, Une théologie du Nouveau Testament (Le monde de la Bible 43), Genève 2001
- Weiser, A.*, Theologie des Neuen Testaments (2 Bd.), Stuttgart 1993
- Wilckens, U.*, Theologie des Neuen Testaments (2 Bd.), Neukirchen-Vluyn 2002ff.

2. Zur neutestamentlichen Christologie:

- Chester, A.*, Messiah and exaltation. Jewish messianic and visionary traditions and new testament christology (WUNT 207), Tübingen 2007
- Cullmann, O.*, Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen (5. Aufl.) 1975
- Ernst, J.*, Anfänge der Christologie (SBS 57), Stuttgart 1972
- Fabry, K.-H.; Scholtissek, K.*, Der Messias. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB.Themen), Würzburg 2002
- Gnilka, J.*, Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens, München 1970
- Hahn, F.*, Bekenntnisbildung und Theologie in urchristlicher Zeit (WUNT 192), Tübingen 2006
- Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum (UTB 1873), Göttingen (5. Aufl.) 1995
- Kennard, D.W.*, Messiah Jesus. Christology in his days and ours, New York 2008
- Longenecker, R.*, Contours of christology in the New Testament, Grand Rapids 2005
- Marshall, I.H.*, Die Ursprünge der neutestamentlichen Christologie. Aus d. Engl. übers. von Jochen Eber, Gießen 1985
- Niebuhr, K.-W.*, Jesu Wirken, Weg und Geschick : zum Ansatz einer Theologie des Neuen Testaments in ökumenischer Perspektive, in: Theologische Literaturzeitung 127 (2002), 1 - 22
- Pokorný, P.*, Die Entstehung der Christologie : Voraussetzungen e. Theologie d. Neuen Testaments, Berlin 1985
- Schnackenburg, R.*, Jesus Christus im Spiegel der vier Evangelien (HThKNT Suppl. 4), Freiburg-Basel-Wien 1993
- Schneider, G.*, Jesusüberlieferung und Christologie. Neutestamentliche Aufsätze 1970-1990, Leiden u.a. 1992
- Söding, Th.*, Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament, Freiburg-Basel-Wien 2006
- Zimmermann, H.*, Jesus Christus. Geschichte und Verkündigung, Stuttgart 1973

1. „Das Bild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15)

Im Corpus Paulinum wird ein doppelter Ansatzpunkt für eine Ikonen-Christologie markiert:

2Kor 4,4

Er ist das Bild Gottes

ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ

Kol 1,15

Er ist das Bild des unsichtbaren Gottes. ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου

Eine Parallele zieht die johanneische Tradition:

Joh 14,9

„Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen.“

So wichtig im Neuen Testament das Hören ist, weil eine Frohe Botschaft verkündet wird, so wichtig ist auch das Sehen, weil es einen Verkünder gibt, der das Evangelium verkörpert.

1.1 Der Kolosserhymnus, ein Zeugnis früher Christologie

a. Das paulinische Motiv, dass Jesus Gottes „Ikone“ ist (2Kor 4,4), wird im deutero-paulinischen Kolosserbrief ausgedeutet und zum Zentrum der Christologie (Kol 1,15). Es begegnet am Beginn des Hymnus Kol 1,15-20, der die entscheidende theologische Aussage des Briefes trifft.

b. Der Brief an die Kolosser setzt sich mit einer sogenannten „Philosophie“ auseinander (Kol 2,8). Es handelt sich um eine esoterische Lehre, die ein besonders ambitioniertes Christentum aus der synkretistischen Verbindung verschiedener religiöser Traditionen zu entwickeln versucht. Obwohl die Kolosser im Glauben fest verwurzelt sind (1,4ff.), scheinen einige dieser „Philosophie“ zu sympathisieren.

- Sie übernimmt einige jüdische Elemente wie die Beachtung von Speiseverboten (2,16.21), des Neumondes und Sabbats (2,16f), vielleicht auch die Beschneidung (Kol 2,11).
- Sie hat als Leitidee aber nicht den Gesetzesgehorsam, sondern den Dienst an den „Weltelementen“ (2,8; vgl. Gal 4,3.9) – wohl Feuer, Wasser, Erde, Luft, deren wechselseitige Verhältnisse nach pythagoreischer Lehre den Lauf der Welt bestimmen.

Die „Philosophen“ berufen sich auf ihre „Weisheit“ (2,23), die sie in Visionen und im Kontakt mit Engeln erfahren haben (2,18). Sie ist aber vielleicht weniger eine Theorie als eine Praxis

- mit Speisetabus, wahrscheinlich religiös motiviertem Vegetarismus und Antialkoholismus (2,21)

- mit – temporärem – Sexverbot (2,21),
- mit Askese und Selbstkasteiung (2,23).

Diese religiösen Praktiken sind Ausdruck eines besonderen Glaubenseifers, aber verbunden mit einer defizitären Schöpfungstheologie und Christologie: Durch den Dienst der Weltelemente sollen metaphysische Störungen in der Kommunikation mit Gott ausgeräumt werden.

c. Die entscheidende Antwort wird mit Paulus in der Christologie gesucht, die Schöpfung und Erlösung verbindet (vgl. 1Kor 8,6). Um sie zu formulieren, wird ein Lied zitiert, das wahrscheinlich nicht ad hoc entstanden ist, sondern bereits in Gebrauch gewesen ist.

d. Der Kolosserhymnus hat drei Strophen:

- Kol 1,15f. Christus als Mittler der Schöpfung
- Kol 1,17f. Christus als Erhalter der Schöpfung
- Kol 1,18ff. Christus als Erlöser der Schöpfung

Die theologische Grundlinie zeigen die Präpositionen an:

- | | |
|---|-----------|
| Kol 1,16f. „in ihm“ – „durch ihn“ – „auf ihn hin“ | Schöpfung |
| Kol 1,17 „in ihm“ | Erhaltung |
| Kol 1,19f. „in ihm“ – „durch ihn“ – „auf ihn hin“ | Erlösung |

- Jesus Christus der Ort, „in“ dem die Welt erschaffen, erhalten und erlöst wird.
- Jesus Christus ist der Grund, „durch“ den die Welt erschaffen und erlöst wird.
- Jesus Christus ist das Ziel, „auf“ das „hin“ die Welt erschaffen und erlöst wird.

e. Der Eingangsvers des alten Christusliedes Kol 1,15-20 bezieht sich auf den prä-existenten Gottessohn, der eins mit dem menschengewordenen, dem gekreuzigten und dem erhöhten Jesus Christus ist. Das Attribut „unsichtbar“ ist ein jüdisch-hellenistischer Reflexionsbegriff der Transzendenz Gottes. „Bild“. „*eikon*“ (*imago*) ist im griechischen Urtext *artikellos*; im Deutschen steht am besten der bestimmte Artikel, damit klar wird, dass eine singuläre Aussage von absoluter Positivität getroffen wird.¹

f. Der basale Referenztext ist Gen 1,26f., die Erschaffung des Menschen als (griech.: nach) Gottes „Bild“, ihm „ähnlich“ (*kath' homoiosin – similitudinem*). Als Ebenbild Gottes ist der Mensch Gottes Sachwalter auf Erden; an der Spitze der Schöpfung, ist er für sie verantwortlich. Gottes „Bild“ ist er, sofern Gott sich in ihm darstellt, „ähnlich“ (theologisch wird später präzisiert werden: bei je größerer Unähnlichkeit) ist er Gott, insofern Gott ihn an seiner Gottheit, seiner „Herrlichkeit und Ehre“ (Ps 8), teilhaben lässt. Gen 1,26f trifft eine Wesensaussage über den Menschen als Kind Gottes.

g. Als „Bild ... Gottes“ (2Kor 4,4) ist Jesus der Zweite Adam (1Kor 15,20ff; 43ff; Röm 5,21-21). Er ist aber Gott nicht nur „ähnlich“, sondern „gleich“ (*isos – aequalem Deo* - Phil 2,6; vgl. Joh 5,18); denn er ist vor aller Zeit vollkommen zu Gott gehörig und immer schon göttlichen Wesens teilhaftig. Der Gottessohn ist nicht erschaffen, sondern ewig; er ist nicht erlösungsbedürftig, sondern der Erlöser; er ist es als wahrer Mensch, der wahrer Gott ist.

h. Kol 1,15 setzt die jüdisch-hellenistische Bild-Theologie (Weisheit Salomos; Philo von Alexandrien) voraus, die sich um Umfeld des Platonismus gebildet hat: Gott stellt sich bildhaft dar, sodass er wahrnehmbar wird; da die Wahrnehmbarkeit aber Sinnlichkeit bedeutet, ist sie von geringerer Substanz als die unsichtbare Idealität (Timaios

¹ Vgl. *Helmut Merklein*, Christus als Bild Gottes im Neuen Testament, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 13 (1998) 53-75.

92c). Kol 1,15 stellt den Platonismus vom Kopf auf die Füße. Die Menschwerdung des Gottessohnes wahrt den Unterschied zwischen Gott und Welt, aber macht ihn, den Abgrund von Leid und Schuld, zum Grund der Erlösung. Das „Bild“ ist ein Original, keine Kopie; es ist real, nicht virtuell.

e. Jesus Christus hebt als „Bild“ die Unsichtbarkeit Gottes nicht auf, sondern stellt Gott als den unsichtbaren, den einen, heiligen, einzig wahren Gott dar. Das gilt für den irdischen wie den Gekreuzigten und Erhöhten. Umgekehrt: Gott stellt sich in Jesus Christus ganz als er selbst dar, und zwar zum Heil der Welt. Die Bild-Theologie fasst die Beziehung des Sohnes zum Vater, in der seine Schöpfungs- und Heilsmittlerschaft begründet ist. „Nach“ dem Bild des Präexistenten wird der Mensch erschaffen.

Literatur:

Ulrich Luz, Bild des unsichtbaren Gottes – Christus, in.: *Bibel und Kirche* 63 (2008) 13-17

1.2 Christologie in Bildern – Neutestamentliche Facetten

a. Bilder gehören zu den elementaren Ausdrucksformen der Christologie, neben Erzählungen, Bekenntnissen, Gebeten und Liedern. Sie gewinnen im Zuge der Suche nach einer „metaphorischen“ Christologie neues Gewicht. Allerdings führt diese Christologie nur dann weiter, wenn die volle Bedeutung der Metaphern gewürdigt wird:

- nicht „uneigentliche“ Rede zu sein (wie in der aristotelischen Rhetorik),
- nicht Schatten der Urbilder (wie in der platonischen Ästhetik),
- sondern analoge Rede von Gott (wie in der biblischen Theologie).

b. Die Orthodoxie hat im Bilderstreit eine starke Ikonen-Christologie entwickelt. Der Streit zwischen den Ikonoklasten (Bilderstürmern) und den Ikonodulen (Bildverehrn) ist in der christlichen Antike – inmitten aller Machtkämpfe zwischen Soldaten und Mönchen, Kaisern, Patriarchen und Päpsten, Männern und Frauen – ein Streit um die Christologie der wahren Gottheit und Menschheit Jesu und ein Streit um die wahre Liturgie. Darin ist ein medientheoretischer Streit einbeschlossen, der das Verhältnis sowohl zwischen dem Dargestellten und seiner Darstellung als auch zwischen dem Bild und seinem Betrachter berührt.² Gemeinsame Voraussetzung ist, dass nicht Gottvater, sondern nur der Gottessohn, und dieser nicht in seiner Gottheit, sondern nur seiner menschlichen Gestalt nach bildlich dargestellt werden könne.

- Der Vorwurf der Ikonoklasten besteht darin, dass Bilder die Menschlichkeit Jesu auf Kosten seiner Göttlichkeit hervorheben. Im Hintergrund steht der Monophysitismus, der die menschliche Natur in der göttlichen aufgehoben sieht; dem entspricht die Idee, dass das Bild eines Wesens mit dem Abgebildeten wäre – und mit hin Bilderverehrung Idololatrie.
- Die Ikonodulen machen die Inkarnationstheologie des Konzils von Chalkedon 451 stark (DH 300-303: „wahrer Gott und wahrer Mensch“ - „ungetrennt, ungeändert, ungemischt, ungeteilt“); die Darstellung des Menschen Jesus zeige den menschgewordenen Gott. Das „Abbild“ verweise aufs Urbild, weil das Urbild das ihm ähnliche Abbild präge. Die Anbetung gelte nicht dem Abbild, sondern dem Urbild.

² Vgl. *Bazon Brock*, Bildersturm und stramme Haltung. Aufsätze 1968-1996, Dresden 2002.

Das 2. Konzil von Nikaia³, das Motive aus einem Brief Papst Gregors II. an den byzantinischen Kaiser Leo III. aufnimmt, zunächst aber im karolingischen Westen bekämpft wurde, führt am 13. Oktober 787 wichtige Klärungen herbei (DH 600-603), die vom Vaticanum II (Lumen Gentium 51) im Prinzip bestätigt wurden.

- Dargestellt werden nur „das Bild unserer Herrn und Gottes und Erlösers Jesus Christus, unserer unbefleckten Herrin, der heiligen Gottesgebälerin, der ehrwürdigen Engel und aller heiligen und frommen Menschen“ (DH 600).
- Die Bilder haben die Wirkung, dass „diejenigen, die sie betrachten, emporgereicht werden zur Erinnerung an die Urbilder und zur Sehnsucht nach ihnen und dazu, dass sie diesen einen Gruß und achtungsvolle Verehrung zuwenden, nicht jedoch die nach unserem Glauben wahre Anbetung, die alle der göttlichen Natur zukommt“ (DH 601).

die Bilder dürfen nicht angebetet, sie sollen verehrt werden, so dass „die Verehrung der Bilder übergeht auf die Urbilder“ (Basilius der Große, *De Spiritu Sancto* 18,45). Die Bilder sind einerseits Fenster in die Welt Gottes, andererseits Spiegel, in denen sich die Betrachter erkennen können, erhellt vom Licht Gottes, das sie ausstrahlen.

Die christliche Bilderverehrung, wenn sie orthodox ist, wahrt das Bilderverbot, indem sie Christus als „Bild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15) ins Bild setzt.⁴

c. In der Bilder-Christologie kommt die Ästhetik der Offenbarung zum Ausdruck:

- das Verhältnis von Zeigen und Sehen, aber auch von Verhüllen und Ahnen.
- das Verhältnis von Anschauung und Begriff.
- das Verhältnis von Leiblichkeit und Geistigkeit,
- das Verhältnis von Konkretion und Transzendenz.

Ikonen sind Christologie für die Augen.

Literatur:

Alex Stock, *Poetische Dogmatik I.IV*, Paderborn 1995-2007

³ Vgl. *Hans-Georg Thümmel*, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jh.: Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787 (Konziliengeschichte A: Darstellungen)*, Paderborn 2005.

⁴ Vgl. *Robin Margaret Jensen*, *Face to Face. Portraits of the Divine in Early Christianity*, Minneapolis 2005.

1.3 Das Bilderverbot und die Darstellung Jesu im Neuen Testament

a. Das Bilderverbot gehört zum Dekalog.

Ex (2Mos) 20,4

Du sollst dir kein Bild machen
und keine Gestalt dessen im Himmel droben, auf Erden drunten
oder im Wasser unter der Erde.

Dtn (5Mo) 5,8

Du sollst dir kein Bild machen,
keine Gestalt dessen im Himmel droben, auf der Erde drunten
oder im Wasser unter der Erde.

Das Bilderverbot ist eine Konkretion des ersten Gebotes: „Du sollst keine fremden Götter neben mir haben“ (Ex 20,3; Dtn 5,7).⁵

b. Für „Bild“ steht im Hebräischen *pæsaël*, im Griechischen *eidolon*. Gemeint ist ein „Kultbild“, eine Götterstatue, die kultisch verehrt wird (vgl. Ex 20,5 und Dtn 5,9). Auch die Parallelen (z.B. Ex 32-34: Goldenes Kalb) weisen diese Richtung. Für „Statue, Skulptur“ gibt es einen anderen Ausdruck (z.B. hebräisch: *šælæm*; griechisch: *eikon*, lateinisch: *imago*). Der zweite Teilsatz unterstreicht, dass es am Himmel, auf der Erde und im Meer nichts Geschaffenes gibt, das als Kultbild taugt.

Das Bilderverbot spricht also kein Kunstverbot aus, sondern ein Verbot sublimer Götzendienstes, dass Jahwe, der Gott Israels, wie Baal verehrt wird.

c. Ein Götterbild⁶ ist kein Kunstwerk, sondern ein heiliger Gegenstand der Verehrung, ausgegrenzt aus dem Profanen, oft geschützt vom Tempel, der es wie ein Schrein birgt. Das Bild repräsentiert, ja manifestiert die Gottheit; die Gottheit setzt sich im Bild gegenwärtig. Die Gottheit wird verehrt, indem das Bild verehrt wird; das Bild wird verehrt, damit die Gottheit verehrt wird. Dem Bild eignet göttliche Kraft; durch die Bilderverehrung gewinnt die Gottheit Kraft.

d. Israel setzt sich – vor allem in der Prophetie – nicht nur vom Vielgötterglauben ab, sondern deshalb auch vom Bilderkult (vgl. Jes 40,10-31; 41,21-29; 44,9-20). Der Monotheismus markiert den qualitativen Unterschied zwischen Gott und Welt, die pagane Bilderverehrung setzt die Osmose des Göttlichen und Weltlichen voraus. Im Jerusalemer Tempel steht kein Gottesbild. Gottesbilder, die es in Israel gegeben hat, werden prophetisch-theologisch bekämpft. Der orthodoxe Jahwekult ist bilderlos. Die Bilderlosigkeit entspricht der Einzigkeit und Transzendenz Gottes.

e. Das Bilderverbot weiß von der religiösen Macht der Bilder und will sie im Interesse der Macht des einen Gottes brechen, der sich durch seine Offenbarung selbst ins Bild setzt. Dadurch schafft er seine eigene Bilderwelt, die biblische Metaphorik. Die Biblische Theologie schafft die Voraussetzung menschlicher Kunst.

⁵ Vgl. Christoph Dohmen, Exodus 19-40 (HThK.AT), Freiburg - Basel - Wien 2004, 106-113.

⁶ Vgl. Tanja Susanne Scheer, Die Gottheit und ihr Bild. Untersuchungen zur Funktion griechischer Kultbilder in Religion und Politik (Zetemata 105), München 2000; Simona Bettinetti, La statua di culto nella pratica rituale greca, Bari 2001.

f. a. In den Evangelien findet sich – aus christologischen Gründen? - kein Portrait Jesu, obgleich idealisierte Beschreibungen der Protagonisten durchaus zum Standard hellenistischer Biographien gehören. Die Evangelien betonen, dass Jesus ein Mensch aus Fleisch und Blut ist und als Auferstandener einen „pneumatischen“ („geistigen“) Leib hat, der noch die Wundmale trägt (Joh 20). Dass der Irdische verklärt wird, sodass seine Kleider strahlend weiß werden (Mk 9,2-8 parr.), zeigt gerade, dass Jesus im Alltag seines Lebens ganz und gar menschlich agiert – weil er nur so auf menschliche Weise das göttliche Heil vermitteln kann.⁷

b. Die christliche Ikonographie folgt nicht nur in den Christussymbolen (ChiRho, Alpha – Omega, Hirt, Kreuz ...) biblischen Vorgaben, sondern auch in den Christusbildern:

- der königliche Bräutigam nach Ps 45 (44), 3:
Du bist der Schönste aller Menschenkinder,
ausgegossen ist die Anmut über deine Lippen,
darum hat dich Gott gesegnet bis in Ewigkeit.
- der Schmerzensmann nach Jes 53,3:
... sein Aussehen war entehrt, ausgelöscht bei allen Menschen,
ein Mensch im Schmerz war er und wusste Krankheit zu tragen,
denn abgewendet wurde sein Gesicht,
es ward geschmäht und nicht erkannt.
- der göttliche Menschensohn nach Dan 7 im Spiegel von Offb 1:
¹²Und als ich mich umwandte, sah ich sieben goldene Leuchter
¹³und inmitten der Leuchter einen wie den Menschensohn,
gekleidet in einen Mantel,
gegürtet mit einem goldenen Riemen bis an die Brust,
¹⁴sein Haupt aber und seine Haare gleißten wie schneeweiße Wolle
und seine Augen wie Feuerflammen
¹⁵und seine Füße wie libanesisches Gold, das im Ofen geläutert wurde,
und seine Stimme schwoll an wie das Donnern der Sturmflut,
¹⁶und in seiner Rechten hielt er sieben Sterne
und aus seinem Mund ragte ein zweischneidiges Schwert,
und sein Angesicht strahlte wie die Sonne in all ihrer Kraft.

Offb 1,13 greift Dan 7,13 auf, wo der Menschensohn; Offb 1,14 hingegen Dan 7,9, wo der „Hochbetagte“ beschrieben wird. Das ist Ausdruck christologischer Programmatik: Jesus Christus ist nicht ein Funktionär Gottes, er ist selbst göttlich. Offb 1,15 bezieht Ez 1,34 (Engel) und 43,2 (Gottes Herrlichkeit) ein.

Literatur:

Joseph Ratzinger, Unterwegs zu Jesus Christus, Augsburg 2003, 11-40.

⁷ Vgl. *Th. Söding, Das Bild Jesu Christi*, in: Johannes Röser (Hg.), *Mehr Himmel wagen. Spurensuche in Gesellschaft, Kultur, Kirche, Freiburg – Basel – Wien 1999, 75-79.*

1.4 Die Gleichnisse Jesu als Verkündigung Gottes

a. Die Gleichnisse Jesu erheben einen starken theologischen Anspruch. Auch Propheten, Pharisäer und Rabbinen bedienen sich ihrer didaktischen Möglichkeiten wegen der Gattung der Gleichnisse in der Lehre. Jesus steht also in einer prophetischen und gelehrten Tradition. Allerdings sind von ihm besonders viele Gleichnisse überliefert, von denen die Gattungsgeschichte bis heute geprägt ist. Überdies beansprucht er, gültige Aussagen über Gott und seiner Herrschaft zu treffen.

b. Die Gleichnisse sind eine Grundform religiöser Rede unter zwei Aspekten:

- die Bildrede (die der Ähnlichkeit und größeren Unähnlichkeit Gottes geschuldet ist)
- das Erzählen (das dem Ereignischarakter der Offenbarung geschuldet ist).

Die Gleichnisse sind fiktive Bild-Geschichte, die sichtbar machen, wo und wie Gott in dieser Welt seine Spuren hinterlässt.

c. Die Gleichnisse sind keine Bildgeschichten, die das Glück der Vollendung im Himmelreich beschreiben. Jesus benutzt zwar die alttestamentlich geprägten, archetypischen Bilder des Mahles⁸ und der Hochzeit⁹; aber er verzichtet auf jede Ausmalung. Die Gleichnisse erzählen Alltags- und Festtagsgeschichten aus der Welt der Hörer sowie Episoden aus dem Buch der Natur,

- um einerseits im Glück und Unglück der Menschen einen Vorgeschmack des Kommenden zu erkennen zu geben und in der gegenwärtigen Schöpfung eine Verheißung der Erlösung,
- andererseits aber aufzudecken, in welchen Situationen die Gottesherrschaft bereits gegenwärtig wird – so wie auf andere Weise in den Exorzismen (Lk 11,20 par. Mt 12,28) und durchgängig in der Gegenwart Jesu (Lk 17,20f.)

d. Weil sie kleine Dramen – Tragödien und Komödien – erzählen, machen die Gleichnisse den dynamischen Prozess des Kommens der Gottesherrschaft (Mk 1,15) deutlich:

- in den „Natur“-Geschichten ihre schöpferische,
- in den Menschen-Geschichten ihre kritische, versöhnende, verwandelnde Kraft.

e. Die Gleichnisse informieren nicht nur über die Gottesherrschaft, sondern verkünden sie. Die Verkündigung ist ein „Sprechakt“ (Austin): Er bewirkt, was er besagt, dadurch, dass er es sagt. Die Gleichnisse nutzen die Möglichkeit, eine erzählte Welt erstehen zu lassen, um die Augen für die verborgene Wirklichkeit Gottes zu schärfen und die Hörer durch Identifikation in sie hineinzuziehen.

f. Die Gleichnisse haben einen Erzähler, Jesus, an dem allein es liegt, die Erzählungen als Metaphern der Gottesherrschaft zu identifizieren. Die Gleichnisse sind indirekte Christologie. Nicht wenige setzen den Prozess der nahekommenden Gottesherrschaft ins Bild, wie er in Jesu Wort und Tat sich ereignet.

g. Die Hörer der Gleichnisse werden

- in den „Natur“-Gleichnissen auf ihr Vor-Wissen,

⁸ Jes 25,6ff und äthHen 62,13f sind Vorgaben, die dann auch Jesus in Gleichnissen (Lk 14,15-24 par Mt 22,1-10; Lk 15,22f), in Logien (Mk 2,18f parr; Mt 8,11f par Lk 7,29; 13,29; vgl. Lk 6,21 par) und auch in seinen Festessen mit Zöllnern und Sündern (vgl. Mk 2,15ff parr; Lk 7,36-50; 19,1-10; vgl. Lk 15,2; Mt 11,19 par Lk 7,34), schließlich im letzten Abendmahl (Mk 14,22-25) aufnimmt.

⁹ Mk 2,19f. parr.; Mt 22,1-12; 25,1-13; vgl. Joh 2,1-11; 3,29; ferner Offb 19,7; 21,2.

- in den Menschen-Gleichnissen meist auf ihr Ethos angesprochen.

Die Gleichnisse sind so erzählt, dass es schwerfällt, ihrer Logik sich zu entziehen.

h. Die Gleichnisse sind als metaphorische Geschichten nicht beliebig, aber vielfältig zu deuten – immer im Bezug auf ihr Thema, die Gottesherrschaft, und ihren Sprecher, Jesus, aber abhängig von den Dispositionen der Hörer und von der Tradierung der Gleichnisse in neue Kontexte.

Literatur:

Thomas Söding, Die Gleichnisse Jesu als metaphorische Erzählungen. Hermeneutische und exegetische Überlegungen, in: B. Janowski – N. Zchomelidse (Hg.), Die Sprache der Bilder. Zur Korrelation und Kontradiktion von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel (AGWB 3), Stuttgart 2003, 81-118

- Gottes Geheimnis sichtbar machen. Jesu Gleichnisse in Wort und Tat, in: Bibel und Kirche 63 (2008) 58-62

Ruben Zimmermann (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2008.

2. „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh 14,9)

a. Ein Pendant zu Kol 1,15 („Er ist das Bild des unsichtbaren Gottes“) findet sich im Johannesevangelium: „Wer mich sieht, sieht den Vater“ (Joh 14,9). Der Unterschied liegt in der Gattung: dort ein nachösterliches Bekenntnis der Kirche, hier eine nachösterliche Erinnerung an ein Jesuswort.

b. Im Johannesevangelium selbst gibt es eben so starke Wort- wie Bildtheologie.

- Nach Joh 1,1-18 ist Jesus das fleischgewordene Wort Gottes. Er hat „Kunde gebracht“ (ἐξηγήσατο) von dem, den niemand „gesehen“ hat.
- Nach Joh 1,14 haben aber „wir“ die „Herrlichkeit“ des inkarnierten Logos „geschaut“ (ἐθεασάμεθα).

Zwischen der optischen und der akustischen Präsenz Jesu Christi gibt es keinen Widerspruch, weil Jesus als Person, als Mensch aus Fleisch und Blut, für Gott eintritt und mit allen Sinnen erfahren werden kann.¹⁰

2.1 Die johanneische Perspektive in der Abschiedsrede

a. Nach Johannes hält Jesus eine mehrteilige Abschiedsrede (Joh 14-16), nachdem er seinen Jüngern die Füße gewaschen hat (Joh 13); sie klingt mit einem Gebet Jesu aus. (Joh 17). Die Abschiedsrede richtet sich an die im Abendmahlssaal versammelten Jünger. Die Zuwendung speziell zu ihnen setzt die öffentliche Verkündigung des Wortes Gottes voraus (Joh 2-12) und steht bereits im Schatten der Passionsgeschichte wie aber auch im Licht der Auferstehung.

b. Die Abschiedsrede ist eine Gattung, die auch aus dem Alten Testament, aus dem Frühjudentum und aus der antiken Profanliteratur bekannt ist. Sie hat testamentarischen Charakter; sie dient regelmäßig:

- der Bilanz eines gelebten Lebens angesichts des nahen Todes,
- der Bestimmung des Erbes und der Erben,
- der Vorbereitung auf die kommende Zeit nach dem Tode.

Diese Elemente prägen auch die erste Abschiedsrede Joh 14.

- Jesus bringt seine gesamte Sendung auf die Formel: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6).
- Jesu Erben sind seine Jünger; sie erhalten als Erbe den Heiligen Geist, der ihnen die Wahrheit Jesu erschließt (Joh 14,15f.26).
- Jesus weiß, der er „aus dieser Welt hinübergehen wird zum Vater“ (Joh 13,1f.) Seine Jünger sind von der namenlosen Angst geprägt, dass Jesu sie verrät, indem er sich aus diesem Leben zurück zu Gott rettet und sie allein, als Waisen, zurücklässt (Joh 14,18).

In dieser Rede kommt das johanneische Jesusbild besonders klar zum Ausdruck.

¹⁰ In 1Joh 1,1-4 kommt zum Hören und Sehen das Tasten; die Brotrede Joh 6 verweist auf das Schmecken, die Salbungsgeschichte Joh 12,1-11 auf das Riechen.

2.2 Ansichten Christi im Neuen Testament

a. Philippus bittet Jesus, den Jüngern – und der Welt – den Vater zu „zeigen“ (δείξον), heißt: zu offenbaren (Joh 14,8). Das ist einerseits ein Wunsch, der genau ins Schwarze trifft, weil er (so Johannes) sowohl die heimliche Sehnsucht aller Menschen aufgreift, Gott zu erkennen, als auch die ureigene Aufgabe Jesu, des eingeborenen Sohnes Gottes, den Vater zu offenbaren (Joh 1,18). Andererseits aber ist es Ausdruck eines tiefen Missverständnisses, weil Jesus schon zeit seines Lebens Gott offenbart hat; sein Tod ist nur die „Vollendung“ dieses Werkes (Joh 19,30: „Es ist vollendet.“) und seine Auferstehung vergegenwärtigt die Offenbarung seines Lebens (Joh 14,26).

Deshalb muss Jesus Philippus kritisieren, um ihm seine Bitte erfüllen zu können. Joh 14,9 ist im Perfekt formuliert: Das Wort weist auf eine definitive Vergangenheit zurück (die des öffentlichen Wirkens Jesu), die bleibenden Eindruck gemacht hat – oder hätte machen sollen. Wer auf Jesus schaut, schaut Gott – weil Jesus der Sohn ist, der „im“ Vater ist, wie der „Vater“

b. Das Neue Testament kennt kein Jesusportrait. *Wie* Jesus genau ausgesehen hat, ist offenbar kein wesentlicher Aspekt der Christologie. *Dass* er ausgesehen hat, ist wesentlich: nämlich als ein Mensch. Nach Johannes ist Jesus wahrhaft Mensch, aber deshalb wird er in seiner Gottheit verkannt: „Mitten unter euch steht, den ihr nicht kennt“ (Joh 1,26). Gott bleibt denen verborgen, die ihn nicht in Jesus erkennen; Jesus, der Mensch, bleibt denen verborgen, die in ihm nicht Gott erkennen. Jesus offenbart Gott durch seine Zeichen, das er selbst das Zeichen Gottes ist.

2.3 Die Gottesfrage im Blick auf Jesus

a. Die johanneische Bilderchristologie schärft die Gottesfrage des Neuen Testaments an:

- Wie nahe kommt Gott den Menschen, wenn der Vater „in“ Jesus ist?
- Wie tritt er in Erscheinung, wenn er sich in Jesus als er selbst offenbart?
- Wie wahrt er seine Gottheit durch die Offenbarung des Vaters im Sohn?

b. Die johanneische Antwort auf die Gottesfrage lautet: Nur weil Jesus ganz Mensch ist, kann er die Gottesfrage definitiv beantworten – und zwar nicht nur als Information über Gott, sondern als Anteilgabe an seiner Wahrheit. Und nur weil in Jesus Gott gegenwärtig ist, wird die Gottesfrage radikal gestellt, als Frage nicht nach Meinungen, sondern nach der Wahrheit.

2.4 Die Jesusfrage im Blick auf Gott

a. Die johanneische Bilderchristologie schärft die Jesusfrage:

- Wie nahe kommt Jesus Gott?
- Welchen Eindruck von Gott hinterlässt Jesus?
- Wie kommt der Unterschied zwischen Vater und Sohn zum Ausdruck und welche Bedeutung hat er?

b. Die johannesche Antwort auf die Jesusfrage lautet: Weil Gott Gott bleibt, kann Jesus den Weg zu ihm bahnen und dadurch den Glaubenden jetzt schon das Leben schenken – nicht ohne den Vater um das Heil der ganzen Welt zu bitten.

3. „Und er wurde vor ihnen verwandelt“ (Mk 9,2)

3.1 Die Verklärung Jesu

a. Die Erzählung von der Verklärung Jesu (Mk 9,2-8 parr.) ist nicht nur ein beliebtes Motiv von Ikonen, sondern selbst eine Geschichte, die ein Bild Jesu Christi zeichnet: das Bild einer Verwandlung (Metamorphose).

b. Die Verklärungsgeschichte steht bei den Synoptikern mitten im Evangelium. Markus, der die Vorgabe macht, lässt sie auf die erste Leidens- und Auferstehungsansage folgen (Mk 8,31), die auf das Unverständnis Petri stößt (Mk 8,32) und den Ruf zur Kreuzesnachfolge begründet (Mk 8,34).

Unmittelbarer Anknüpfungspunkt ist die Verheißung der Parusie Mk 9,1.

c. Die Versuchungsgeschichte wird in der Exegese unterschiedlich interpretiert:

- als eine vorweggenommene Ostererscheinung,
- als Vorgriff auf die Parusie,
- als Symbol der Gottessohnschaft Jesu.
- als Vision der Jünger im Leben Jesu.

Eine Antwort muss zuerst die Ebenen unterscheiden:

- der Gattung der Geschichte im Rahmen der Evangeliienerzählung,
- und das historische Geschehen, das ihr – vielleicht – zugrundeliegt.

Im Kontext der synoptischen Evangelien ist Mk 9,2-8 eine Epiphanieerzählung, die in die irdische Geschichte Jesu gehört: Jesus wird als Sohn Gottes epiphan.

- Die Unterschiede zu den Ostergeschichten sind signifikant: Dort muss der Auferstandene als Jesus identifiziert, hier Jesus als Verherrlichter erkannt werden; dort finden sich regelmäßig Sendungsaufträge an die Adresse der Jünger, hier müssen sie den Weg hinab vom Berg mit Jesus weitergehen.
- Die Parusie ist nach Mk 13 parr. ein Ereignis, das Himmel und Erde in den Grundfesten erschüttern und Jesus auf dem Weg herab vom Himmel auf die Erde zeigt; hier aber führt der Weg hinauf auf den Berg und dann wieder hinunter in die Ebene des täglichen Lebens (an dessen Ende der Tod stehen wird).
- Eine Symbolisierung des Christusdogmas – die Theorie geht davon aus, dass eine solche Verklärung gar nicht passiert sein kann – stößt sich mit der Betonung der Leiblichkeit Jesu.
- Visionsberichte der Jünger – wie sie vor allem die Apostelgeschichte kennt – sprechen außerhalb der Ostergeschichten von der Offenbarung bestimmter Ansichten und Eindrücke, nicht aber von der Erkenntnis Jesu Christi. Mk 9,2-8 ist aber nicht als Erscheinung erzählt (Mk 9,4: ὄφθη), als Geschehen, das sich „vor ihnen“ oder „ihnen gegenüber“ (ἐμπροσθεν αὐτῶν) ereignet.

Inwieweit die Epiphanie der Göttlichkeit im irdischen Leben Jesu ein geschichtliches Ereignis sein kann, ist Gegenstand einer fundamentaltheologischen Reflexion über das Verhältnis von Offenbarung und Geschichte. Die Synoptiker haben ein geschichtliches Geschehen zu erzählen geglaubt. Der neuzeitliche Historismus lässt eine Verklärung nicht zu. Der Schluss, daraus folge, es könne sie nicht gegeben haben, ist unzulässige Schlussfolgerung, die von der Normativität eines säkularistischen Weltbildes ausgeht.

d. Zeit und Ort sind genau markiert.

- „Nach sechs Tagen“, also am siebten Tag, einem Sabbattag, spielt die Geschichte. Die Frage eines möglichen Sabbatverstoßes wird aber nicht gestellt. Die Verklärung ist eine Krönung der Arbeit Jesu.
- Der Berg gemahnt an den Sinai (Horeb), der mit Mose, aber auch mit Elija verbunden ist.
- Die drei Jünger, die Jesus mitnimmt, (Simon) Petrus, Jakobus und Johannes (die beiden Söhne des Zebedäus), gehören zu den Zwölf, Es sind dieselben, die auch bei der Erweckung der Tochter des Jairus von den Toten dabei sind (Mk 5,37) und im Garten Gethsemane mit Jesus wachsen sollen (Mk 14,33). Hier werden Zusammenhänge mit der Vollmacht und der Ohnmacht Jesu sichtbar.

e. Die entscheidende Aussage steht gleich zu Beginn: Jesus „wurde vor ihnen verwandelt“ (Mk 9,2: καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν). Die „Metamorphose“ meint einen Gestaltwandel, der mehr ist als ein Kleiderwechsel. „Morphe“ ist eine Form, in der sich der Inhalt ausprägt. Eine Metamorphose ist eine neue Erscheinung, in der ein neues Wesen sichtbar wird: Jesus wird in seiner Zugehörigkeit zu Gott offenbart; als Sohn Gottes (Mk 9,7). Dafür steht das strahlende Weiß seiner Kleider (Mk 9,3). Umgekehrt zeigt sie, dass Jesus in unverklärter Gestalt als Mensch unter Menschen gelebt hat, und dass seine Gottessohnschaft nicht nur eine Idee ist, sondern sich verleiblicht.

Die Jünger sind die Adressaten.

- „Vor ihren Augen“ geschieht es, nicht „in“ ihren Augen.
- Es geschieht vor „ihren“ Augen, weil Jesus sich nur denen in seiner Gottessohnschaft offenbart, die er ausgewählt hat und die dem Nachfolger folgen, weil ihr „Geist willig“ ist, auch wenn ihr „Fleisch schwach“ ist (Mk 14,38).

f. Mose und Elija „erscheinen ihnen“ (Mk 9,4)

- als Repräsentanten von Gesetz und Propheten?
- als Träger messianischer Verheißungen?

In jedem Fall markieren sie den Zusammenhang, in dem Jesu Gottessohnschaft zu sehen ist:

- mit der Verheißung eines Propheten „wie“ Mose Dtn 18,15 (Mk 9,7).
- mit der Wiederkunft Elija in Gestalt des Täufers Johannes (Mk 9,10-13).

g. Den Höhepunkt bildet die Himmelsstimme. Sie variiert Mk 1,11: von direkter Anrede („Du bist ...“) in die dritte Person („Dieser ist ...“).

- Es bleibt der Rekurs auf Ps 2,7 und die königliche Messias-theologie des Alten Testaments.
- Es wechselt der Bezug auf Jes 42,1, die Anrede an den prophetischen Gottesknecht („an dir habe ich Gefallen gefunden“), zum Bezug auf Dtn 18,15, die Verheißung eines Propheten „wie Mose“ – die bislang nicht in Erfüllung gegangen ist (Dtn 34,1ff.).

h. Die Jünger, Petrus an der Spitze, haben zwar ein Gespür für das Besondere der Situation, sind aber nicht in der Lage, angemessen zu reagieren. Petrus will drei Hütten bauen und den Moment festbannen. Beim Abstieg diskutieren sie über die Auferstehung und Elija, ohne etwas zu verstehen.

Das Schweigegebot Jesu deckt diese Probleme auf und nennen den Lösungsschlüssel: die Auferstehung Jesu.

Literatur:

Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Jesus von Nazareth I: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg - Basel - Wien 2008 (2007)

3.2 *Jesusportraits in Geschichten*

a. Für die Evangelien, besonders die synoptischen, ist typisch, dass sie Jesus in charakteristischen Situationen darstellen:

- als Lehrer, der seine Jünger erzieht, mit Gegnern diskutiert und in Gleichnissen dem Volk die Gottesherrschaft nahebringt,
- als Arzt, der Kranke heilt, Besessene befreit, Tote erweckt,
- als Gottessohn, der seine göttliche Macht und Herrlichkeit; aber auch seine Ohnmacht und Niedrigkeit offenbart.

b. Von diesen Situationen muss erzählt werden, weil etwas passiert ist: Jesus hat gelebt und gewirkt, bevor er gestorben und auferstanden ist. Seine Taten haben bleibende Bedeutung. Sie müssen im Gedächtnis bleiben, wenn der Glaube Substanz haben soll. Erzählungen sind deshalb eine elementare Form der Theologie. Theologie ist nicht nur Bekenntnis (weil sie mit Glauben zu tun hat) und Reflexion (weil sie den Verstand anspricht), sondern auch Erzählung, weil sie die Erinnerung schärft.

c. Ereignisse durch Erzählen zu erinnern, ist eine Kunst. Zu ihr gehört das Sammeln von Stoffen, das Weglassen von Nebensächlichkeiten und vielem Interessanten, das Arbeiten mit Spannungsbögen, Leerstellen, Brüchen und Harmonien, insgesamt die sprachliche Gestaltung, die nicht nur dem Gegenstand gerecht wird, sondern auch denen, deren Gedächtnis geschärft werden soll.

d. Keine der Episoden zeigt den ganzen Jesus, jede zeigt ganz und gar ihn.

- Alle Erzählungen bilden starke Ausschnitte; keine Geschichte macht eine andere Geschichte überflüssig. Es ist gerade die Vielzahl der Geschichten, die wenigstens einen schwachen Eindruck von der Facettenvielfalt Jesu vermittelt.
- Jede einzelne Geschichte soll – im Ausschnitt – Jesus sichtbar machen, wie er lebt und leidet. Das setzt voraus, Charakteristisches zu betonen, Typisches herauszuarbeiten, auch das Besondere einer Situation sichtbar zu machen.

e. Die Erzählperspektive ist die derer, die an Jesus glauben – und wissen, dass sie keineswegs von Anfang an, aber im Nachhinein, unter dem Eindruck nicht schon seiner Worte und Taten, aber letztlich erst seines Todes und seiner Auferstehung, zum Verstehen durchgedrungen sind – wie Jesus selbst es vorausgesagt habe. Deshalb sind die einzelnen Perikopen immer so gestaltet, dass auch die Zusammenhänge mit anderen deutlich werden; sie sind immer geöffnet für die Krise seines Todes und seiner Auferstehung. Umgekehrt sorgen sie dafür, dass der Glaube geerdet bleibt, konzentriert auf Jesus von Nazareth.

Literatur:

Hermann Lübbe, *Bewusstsein in Geschichten*, Freiburg 1972

Harald Weinrich, *Narrative Theologie*, in: *Conc (D)* 9 (1973) 329-334

Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977, 181-194

Reinhart Kosellek – Wolf-Dieter Stempel (ed.), *Geschichte – Ereignis und Erzählung (Poetik und Hermeneutik V)*, München 1973, darin besonders (allerdings ohne Berücksichtigung der spezifisch neutestamentlichen Zeiterfahrung und Weltsicht): *Reinhart Kosellek*, *Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen*, pp. 211-222; im Verein mit benachbarten Beiträgen wieder abgedruckt in: ders. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/Main 1979

Thomas Söding, Verkündigung als Erzählung. Hermeneutische Beobachtungen im Neuen Testament, in: *Lebendige Katechese* 16 (1994) 13-19

Klaus Berger, Formen und Gattungen im Neuen Testament (UTB 25322), Tübingen 2005

3.2.1 Erscheinungen

a. Die Frage des Aussehens und Ansehens Jesu wird nicht nur in ausdrücklicher Bild-Theologie, sondern auch in Erzählungen behandelt, die zur Gattung der Epiphanien gehören.

b. „Epiphanien“ (Erscheinungen) sind Geschichten, die

- in der paganen Literatur von Auftritten von Göttern unter den Menschen handeln (komplementär zu Geschichten, die von der Apotheose von Menschen berichten, ihrer Aufnahme in den Himmel, z.B. Herakles/Herkules),
- in der alttestamentlichen und frühjüdischen Literatur von Begegnungen von Menschen mit Gott oder seinen Engeln handeln.

c. In polytheistischer Religiosität ist die Gattung der Epiphanie unproblematischer als in monotheistischer.

- Wenn die „Welt voll von Göttern“ ist, kann es kein unüberwindliches Problem sein, dass Götter unter den Menschen erscheinen. Solche Erscheinungen gibt es sowohl in spektakulären Einzelfällen (z.B. den Amouren des Zeus oder dem Eingreifen der Götter in trojanischen Krieg) als auch in rituellen Wiederholungen (z.B. im heilenden Herabkommen des Asklepios in Epidauros¹¹)

Die Probleme liegen dort,

- wo Menschen die Götter als solche erkennen müssen, um ihren guten Rat anzunehmen und ihre Gaben zu empfangen oder um ihre Warnungen zu beherzigen und ihrer Rache zu entgehen, in jedem Fall aber ihren Nimbus zu achten,
- und wo Götter darauf achten müssen, Abstand zu wahren, um nicht ihre Verbindung zum Himmel zu gefährden.

Das erste Problem wird immer wieder nicht gelöst; dann enden die Epiphaniegeschichten tragisch. Das zweite Problem wird (so gut wie) immer gelöst, weil die Götter auf Abstand achten.

- Wenn es aber nur den einen Gott gibt, stellt sich das äußerst schwerwiegende Problem,
 - wie Gott, ohne seine Einzigkeit zu verletzen, in der Welt der Menschen erscheinen kann
 - und wie die Menschen, ohne Götter zu sein, ihn erkennen können.

Das erste Problem wird so gelöst,

- dass es nicht allzu viele Epiphaniegeschichten im Alten Testament gibt
- und dass Gott entweder durch Boten wie Engel (Gen 18) oder in natürlich wunderbaren Phänomenen (Ex 3: brennender Dornbusch;: 1Kön 19: Säuselwind) oder in einer Wolke verborgen (Ex) erscheint.

Das zweite Problem wird in den alttestamentlichen Epiphaniegeschichten

- zuerst aufgedeckt, dadurch dass die Menschen, denen die Erscheinung zuteil wird, nicht erkennen, verstehen, begreifen
- dann gelöst, dadurch dass Gott selbst das Sehen, Verstehen, Erkennen bewirkt, indem er den Menschen anspricht, ermahnt, verändert.

d. Pagane Epiphaniegeschichten haben einen mythischen Hintergrund. Mythen sind „Göttergeschichten“, die den Urgrund der Welt nicht nur beschreiben und besprechen,

¹¹ Vgl. Bernd Kollmann, Halbgott in Weiß. Asklepioskult im Christentum, in: Welt und Umwelt der Bibel 25 (2002) 28-35.

sondern wiederholen. Epiphanien zeigen Schritte dieser Götter auf die Menschen zu – sei es im Guten, sei es im Bösen.

Biblische Epiphaniegeschichten haben einen heilsgeschichtlichen Sinn. Sie erzählen von Situationen, in denen Gott handelt, um der Geschichte Israels einen Stoß, eine Wendung zu geben.

e. In polytheistischen wie in monotheistischen Religionen gehört zu den Epiphaniegeschichten immer die Geheimhaltung: Ihr Kern besteht darin, dass oft Arkandisziplin herrscht, weil nicht alles auf dem offenen Markt ausgetragen werden muss, sondern darin, dass die Gottheit, die erscheint, den Menschen – und im Polytheismus sich selbst – schützen muss. Die Dialektik von Offenbarung und Verbergung, die der Bild-Theologie eingeschrieben ist, prägt auch die Epiphanie-Theologie.

f. Alle Evangelien des Neuen Testaments können insgesamt als Epiphaniegeschichten gelesen werden, weil sie Jesus als Offenbarer des Vaters zeigen. So gilt besonders das Markusevangelium seit der „formgeschichtlichen Schule“ als „Buch der geheimen Epiphanien“ (Martin Dibelius), und für Johannes ist der offenbarungstheologische Ansatz nach Joh 1,18 ohnedies klar.

Das hindert aber nicht, bestimmte Erzählung speziell als „Epiphanien“ zu klassifizieren – nämlich solche, die im Laufe der erzählten Jesusgeschichte ihn, den Menschen, als Gott zeigen, ohne dass der Unterschied zwischen Gott und Mensch aufgehoben würde.

g. Durch die Christologie des Neuen Testaments gewinnt die Gattung der Epiphanieerzählung ein besonders scharfes Profil.

- Gott offenbart sich durch diesen Menschen Jesus von Nazareth und seine Taten, von denen berichtet wird, als er selbst, ohne sein göttliches Geheimnis einzubüßen, weil gerade dieses Geheimnis von Jesus offenbart ist, das er selbst ist (Mk 4,11).
- Menschen können Jesus als einen Menschen sehen, der nicht nur über Gott spricht, auf ihn verweist, von ihm handelt, sondern ihn darstellt, weil Gott sich mit ihm identifiziert.

Die Erzählungen der Evangelien rufen Jesus als *den* Propheten der Gottesherrschaft in Erinnerung. Sie lassen ihn als den hervortreten, der er – wie die Glaubenden erkennen – in Wahrheit ist. Sie berichten von einem Offenbarungsvorgang und wollen den so darstellen, dass deutlich wird, wie Gott im erzählten Geschehen durch Jesus sichtbar wird.

Literatur:

Michael Wolter, Inscriptliche Heilungsberichte und neutestamentlichen Wundergeschichten. Überlieferungs- und formgeschichtliche Beobachtungen, in: Klaus Berger u.a., Studien und Texte zur Formgeschichte (TANZ 7), Tübingen 1992, 135-175

Florian Mayr, Epiphanien und Heilungen. Zur Konfiguration von Wundererzählungen im Markusevangelium, in: Münchener Theologische Zeitschrift 59 (2008) 113-136

h. In den Evangelien lassen sich verschiedene Typen von Epiphanieerzählungen unterscheiden.

- Eine eigene Gruppe bilden die Ostererscheinungen, die bei Matthäus, Lukas und Johannes (sowie im sekundären Markusschluss Mk 16,9-20) erzählt werden. Das Wort „Erscheinen“ (ὠφθῆναι) ist aus der Wortüberlieferung als theologischer Begriff bekannt, der visionäre Erlebnisse auf den zurückführt, der sich sehen lässt. Das entspricht dem Erzählmodus. Die Erscheinung muss denen, die Jesus als Auferstandenen erkennen sollen, erst die Augen öffnen.
- Auch vorösterlich gibt es eine Gruppe von Erzählungen, die epiphanen Charakter haben: Sie sind im wesentlichen aus dem Grund erzählt worden, um die Gottessohnschaft des Irdischen hervortreten zu lassen. Die Epiphanie wird in der erzählten Welt der Evangelien als reales Geschehen geschildert, damit die Leserschaft die Realität der Gottessohnschaft Jesu erkennt. Ihre Gemeinsamkeit besteht darin, dass Gott oder ein Engel die Stimme erhebt, um über Jesus Aussagen zu treffen, oder dass Jesus selbst sich in göttlichem Glanz offenbart.

i. Vorösterliche Texte mit Epiphanie-Charakter sind

- christologischen Szenen, in denen der Himmel sich öffnet oder die Hölle, um Jesus darzustellen,
 - von der Ankündigung der Geburt Jesu
 - über die Geburt Jesu (Lk 2,1-20)
und die Anbetung der Magier (Mt 2,1-12),
 - bis zur Taufe (Mk 1,9-11 parr.),
Versuchung (Mk 1,12f.; Mt 4,1-11 par. Lk 4,1-11)
und Verklärung Jesu (Mk 9,2-8 parr.).

Eng verwandt sind Szenen, die gleichfalls der Christologie dienen, aber menschliche Akteure haben, die allerdings inspiriert sind,

- wie beim Einzug Jesu in Jerusalem (Mk 11,1-11 parr.)
- oder der Salbung Jesu in Bethanien (Mk 14,3-9 parr.)

Offenbarungscharakter, der durch übernatürliche Phänomene angezeigt wird, hat auch die Kreuzigung Jesu, besonders nach Matthäus (Mt 27,45-56). Durch sie wird deutlich, dass nicht nur Jesu Herrlichkeit, sondern auch seine Niedrigkeit als Ausdruck seiner Gottessohnschaft offenbart wird.

- christologische Szenen, in denen Jesus nach heutiger Wahrnehmung Naturgesetze durchbricht, nah antiker aber innerhalb der Schöpfungsordnung seine Verbundenheit mit dem Vater demonstriert und dadurch in der Welt den Vorschein des ewigen Lebens erweckt.

Texte:

- Mk 4,35-43 parr. (Stillung des Seesturmes);
- Mk 6,35-44 parr. (Speisung der Fünftausend);
- Mk 6,45-52 parr. (Seewandel Jesu);
- Mk 8,1-10 par. (Speisung der Viertausend);
- Mt 11,12-14 (Verfluchung des Feigenbaumes):

Joh 2,1-10 (Weinwunder zu Kana)

j. In der Neuzeit wurden diese Epiphaniengeschichten als „Naturwunder“ erklärt und dann entweder

- deshalb als Demonstrationen der Göttlichkeit Jesu gefeiert,
- oder als Ammenmärchen abqualifiziert.

Auf das ungelöste Problem der Realitätsfrage reagiert

- die Exegese des 19. Jh. mit einer tiefgreifenden Symbolisierung,
- die Exegese des 20. Jh. mit der Gattungsbezeichnung „Geschenk Wunder“.

Beide Reaktionen sind nicht unproblematisch:

- Symbolik setzt Realität voraus, um sie transzendieren zu können.
- Geschenke werden wirklich gemacht oder sind keine. Speisungs- und Weinwunder sind als Geschenke fast noch zu schwach beschrieben; die Stillung des Seesturms kann als Rettung aus der Not erscheinen. Aber der Seewandel behebt weder einen Mangel noch lässt er an einem Gut der Überfülle teilhaben.

Charakteristisch ist aber der – von Johannes eigens betonte und auf die anderen „Zeichen“ ausgedehnte – Offenbarungscharakter. Zu fragen ist, was die Erzählungen von Jesus ins Bild setzen.

- Die Stillung des Sturmes zeigt Jesus – im kleinen Ausschnitt – als Herrn der Elementarmächte.¹² Wäre er es nicht, könnte die Gottesherrschaft, die er vertritt und verkörpert, nicht eine neue Schöpfung sein.
- Der Seewandel offenbart Jesus als Gott auf Erden, der über den Wassern einherschreitet.¹³
- Die Speisungs- und das Weinwunder machen die Überfülle irdischer zu eichen göttlicher Gaben.
- Die Verfluchung des Feigenbaumes stellt die Verstrickung der Natur in die irdischen Katastrophen, auch die von Menschen gemachten, dar.

k. Die Epiphanien sind schlüssig in der erzählten Welt der Evangelien. Sie sind nicht schlüssig in einem mechanistischen Weltbild. Ob sie mit dem heutigen Weltbild der Physik kompatibel sind, ist wieder eine offene Frage. Die Kulturgeschichte analysiert die Relativität des westlich-nördlichen Denksystems. Dass „mehr zwischen Himmel und Erde geschieht“, als Menschen sich erklären können, ist ein offenes Geheimnis. „Sag’ niemals nie“ ist ein Grundsatz jeder Wissenschaft. Umgekehrt kann auch ein positiver Beweis für die Realität von Epiphanien durch geschichts- oder naturwissenschaftliche Methoden geführt werden.

Literatur:

Klaus Berger, Sind die Berichte des Neuen Testaments wahr? Ein Weg zum Verstehen der Bibel, Gütersloh 2002

¹² Ps 74,13. Mit deiner Macht hast du das Meer zerspalten, die Häupter der Drachen über den Wassern zerschmettert.“, Ps 144,7: „Streck deine Hände aus der Höhe herab, und befreie mich; / reiße mich heraus aus gewaltigen Wassern, aus der Hand der Fremden!“

¹³ Ps 29,3: „Die Stimme des Herrn erschallt über den Wassern. Der Gott der Herrlichkeit donnert, der Herr über gewaltigen Wassern.“²

3.2.2 *Wundergeschichten*

a. Die neutestamentlichen Wundergeschichten stellen aus der Perspektive der an Jesus Christus Glaubenden dar, was an den Heilungen, Exorzismen und Totenerweckungen sowie den „Naturwundern“ den Glauben an Jesus weckt, begründet, vertieft. Sie spiegeln das Ganze des Evangeliums im Fragment. Sie sind deshalb stark stilisiert. Sie folgen Gattungsmustern, die im Alten Testament vorgeprägt sind (Elija/Elischa: 1Kön 17; 2Kön 2-8) und viele Parallelen in der Umwelt haben, aber auf das gesamte Evangelium Jesu zugeschnitten sind.¹⁴ Sie enthalten weder genaue Anamnesen (trotz Mk 9,20-26) noch beschreiben sie die Therapien (trotz Mk 7,33; 8,23; Joh 9,6: Speichel). Sie konzentrieren sich auf die Begegnung zwischen Jesus und den Kranken resp. Besessenen. Es sind ganz einfache Worte und Gesten Jesu, die heilen und helfen. Eine eigene Gattung bilden Heilungssummarien (Mk 1,32ff. parr.; 6,53-56 parr.; Mt 15,29-31; 22,14f).

b. Krankenheilungen

Die häufigste Gattung sind Krankenheilungsgeschichten.

- Typisch ist, dass die Initiative von den Kranken oder den Begleitern ausgeht (Ausnahme: Joh 5,1-9) und dass es Widerstände gibt, die überwunden werden.
- Oft spricht Jesus die Heilung dem Glauben der Kranken zu.
- Die befreiende Kraft der Heilungen besteht nicht nur in der Linderung des körperlichen Gebrechens und der seelischen Not, sondern auch in der Überwindung sozialer und kultischer Ausgrenzung (besonders beim Aussatz [Lepre]).

Die Heilungen sind paradigmatische Konkretionen des schöpferisch-neuen Heiles, das die Gottesherrschaft bringt – für Leib und Seele, Körper und Geist.

Texte:

Mk 1,29ff parr. (Fieberheilung der Schwiegermutter des Petrus),

Mk 1,40-45 parr. (Aussätzigenheilung),

Mk 2,1-12 parr. (Heilung des Gelähmten mit Sündvergebung);

Mk 3,1-6 (Sabbatheilung eines Mannes mit verdorrter Hand);

Mk 5,25-34 (Heilung der blutflüssigen Frau);

Mk 7,34-30 par. (Heilung der Tochter der Syrophönizierin);

Mk 7,31-37 par. (Heilung eines Taubstummen);

Mk 8,22-26 (Heilung eines Blinden);

Mk 10,46-52 parr. (Heilung des blinden Bartimäus)

Mt 8,5-13 par. Lk 7,1-10 (Heilung des Knechtes des Hauptmanns von Kapharnaum; vgl. Joh 4,46-53);

Mt 9,32ff par. Lk 11,14f (Heilung eines Stummen)

Mt 9,27-31 (Heilung zweier Blinder)

Lk 14,1-6 (Heilung eines Wassersüchtigen am Sabbat);

Lk 17,11-19 (Heilung von zehn Aussätzigen)

Joh 5,1-9 (Heilung des Lahmen am Teich Bethesda);

Joh 9 (Heilung des Blinden am Teich Schiloach)

¹⁴ Die Gattungsschemata hat beschrieben *Gerd Theißen*, *Urchristliche Wundergeschichten*. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien (StNT 8), Gütersloh 1974.

c. Totenerweckungen

Totenerweckungen sind gesteigerte Heilungen. Sie folgen demselben Gattungsschema. Sie verweisen voraus auf die Auferstehung der Toten. Sie zeigen, dass die Gottesherrschaft die Grenze des Todes durchbricht.

Texte:

Mk 5,21-24.35-43 parr. (Erweckung der Tochter des Jairus),
Lk 7,1-11 (Jüngling von Nain),
Joh 11 (Auferweckung des Lazarus)

d. Dämonenaustreibungen

Anders als bei Heilungswundern sind die Besessenen Objekte, die zu Subjekten werden. Der Auftritt des Exorzisten führt zu einer Krise, die mit dem Ausfahren der Dämonen gelöst wird. Die Exorzismen sind dramatische Befreiungsaktionen; sie zeigen, dass die Macht des Satans ein für allemal gebrochen ist.

Texte:

Mk 1,20-28 (Heilung eines Besessenen in der Synagoge von Kapharnaum);
Mk 5,1-20 parr. (Heilung des Besessenen von Gerasa/Gadara);
Mk 9,14-29 parr. (Heilung eines besessenen Jungen)

e. Dass Jesus Heilungen, Totenerweckungen und Exorzismen als „Machtthaten“ und „Zeichen“ vollzogen hat, duldet keinen ernsthaften Zweifel.

- Die Überlieferungen sind breit und alt; Wort- und Erzählüberlieferung konvergiert; Jesu Wunder werden besprochen – auch kontrovers. .
- „Wundertaten“ sind aus der Briefliteratur und der Apostelgeschichte bezeugt; sie sind im Kulturkreis Jesu bekannt; die Religionssoziologie weiß von charismatischen Therapeuten und Exorzisten. Mediziner kennen Analogien vor allem bei psychogenen Erkrankungen (Schizophrenie, Epilepsie, Lähmungen, Menstruationsprobleme, Neurodermitis ...).
- Die Wortüberlieferung bezeugt die sog. „Naturwunder“ allerdings nicht.

Welche Machtthaten Jesus gewirkt hat, ist schwer zu sagen. Die Wundererzählungen sind so stark stilisiert, dass sie den Rückgang auf ein bestimmtes historisches Ereignis erschweren. Dennoch kann beim Großteil der Exorzismus-, Heilungs- und Totenerweckungserzählungen mit großem Vertrauen ein historischer Haftpunkt angenommen werden, insbesondere wenn Namen, Orte und Zeiten genannt werden (Personal- und Lokaltraditionen). Den Epiphaniawundern würden mystische Erfahrungen entsprechen.

f. Die Wunder im Rahmen der Reich-Gottes-Botschaft Jesu

Die Heilungen und Exorzismen sind Ausdruck des Mitleids Jesu mit der körperlichen, psychischen, sozialen und religiösen Not, die ihm begegnen. Sie sind damit zugleich machtvolle Manifestationen der nahekommenden Gottesherrschaft, in der das eschatologische Heil besteht. Das Heil der Basileia erneuert den ganzen Menschen. Die Wunder verweisen auf die Vollmacht Jesu. Sie rufen die Frage nach Jesus hervor.

Literatur:

Thomas Söding, Lehre in Vollmacht, in: *Communio* 36 (2007) 3-17

4. Die Hoheitstitel

a. Die Hoheitstitel bringen auf den Begriff, was die Christusbilder zeigen und die Christusgeschichten in Erinnerung rufen. Alle Titel wurzeln im Alten Testament. Alle sind mit intensiven Gotteserfahrungen und messianischen Hoffnungen verbunden, wie sie wenigstens in Teilen des zeitgenössischen Judentums präsent waren. Alle rufen deshalb mehr oder weniger starke Erwartungen und Vorstellungen wach, die nicht einheitlich gewesen sein müssen, sondern eine bestimmte Bandbreite haben können; alle werden mit der konkreten Geschichte, der konkreten Person und Verkündigung, dem konkreten Geschick Jesu konfrontiert und dadurch nicht einfach bestätigt (oder negiert), sondern in einen spannungsvollen Prozess der Kritik und Bejahung, des neuen Verstehens integriert, der Jesus gerecht wird und ihn im Horizont der biblischen Gotteserfahrung erkennen lässt.

Um diese Spannungsbögen nachzuzeichnen, bedarf es religionsgeschichtlicher Untersuchungen, besonders in der Welt der frühen Judentums und seines Verständnisses der Bibel Israels, aber auch der möglichen Assoziationen dieser Titel im paganen Hellenismus. Diese Forschungen können nur dann Ergebnisse zeitigen, wenn sie auf die Gottesfrage bezogen werden. Sie führen dazu, sowohl die Schriftgemäßheit der erzählten Christologie in den Evangelien zu studieren als auch die Unterscheidung vom Judentum vorzunehmen, das sich, soweit es in der übergroßen Mehrheit den Christusglauben verweigert, mit anderen Ergebnissen auf dieselben Schrifttexte bezieht.

b. Die Hoheitstitel haben einen urchristlichen „Sitz im Leben“ im Bekenntnis, das seinen ursprünglichen Ort in der Taufe hat. Beispiele:

- | | |
|------------|--|
| 1Kor 12,3 | „Herr ist Jesus“ |
| Röm 10,9f. | „Wenn du mit deinem Mund bekenntst:
„Jesus ist der Herr“,
und in deinem Herzen glaubst:
,Gott hat ihn von den Toten erweckt’,
wirst du gerettet werden.“ |
| Röm 1,3f. | „Geboren als Sohn Davids dem Fleische nach,
offenbart als Sohn Gottes in Macht dem Geist der Heiligkeit nach
durch die Auferstehung der Toten.“ |

Als Bekenntnistexte fungieren die Hoheitstitel wie Kurzformeln des Glaubens:

- Sie haben einen prägnanten Gehalt, der durch die alttestamentliche Grundierung, die Neuausrichtung in Jesu Leben, Tod und Auferstehung und durch den Gebrauch in der Urkirche entsteht.
- Sie heben die Person Jesu hervor, nicht nur sein Programm, seine Taten, sein Geschick und entsprechen so der Personalität des Heilsgeschehens.
- Sie sind so knapp und einfach formuliert, dass alle sie sich einprägen können, lassen aber Spielräume, ihren Sinn zu entdecken.
- Sie dienen der innergemeindlichen Verständigung, indem sie auf den Punkt bringen, was alle glauben.
- Sie tragen zur Aufklärung des Glaubens bei: weil er nicht nur Tradition ist, son-

dern Überzeugung, nicht nur Vertrauen, sondern Zeugnis, nicht nur eine ungefähre Ahnung, sondern eine klare Ansicht.

c. In den Evangelien begegnen die Hoheitstitel als Teil der Erzählung über Jesus. Deshalb ist genau darauf zu achten,

- wer,
- wann,
- wo,
- wem gegenüber
- und mit welchen Reaktionen
- welchen Titel
- wie gebraucht.

Im Vergleich zeigt sich,

- dass Jesus nach den Synoptikern relativ selten Hoheitstitel selbst im Munde führt (was die wenigen Stellen, an denen er es doch tut, desto bedeutsamer macht), während er nach Johannes häufiger sich selbst auch mit Hoheitstiteln vorstellt,
- dass Jesus nach alle Evangelien recht oft mit verschiedenen Hoheitstiteln konfrontiert wird,
 - teils fragend und skeptisch,
 - teils zustimmend,sei es von Seiten seiner Jünger oder seiner Gegner oder des Volkes, dass er aber auf diese abgelegten oder verweigerten Bekenntnisse nicht einfach mit Lob oder Tadel reagiert, sondern durch verschiedene Interventionen (Streit- und Schulgespräche, Schweigebote, Schriftexegesen) zu einer Vertiefung der Christologie führen will.

d. In den verschiedenen Überlieferungssträngen der Evangelien (Markus, Matthäus, Lukas, Redenquelle, Johannes) haben die Hoheitstitel unterschiedliches Gewicht und unterschiedlichen Zuschnitt. Gemeinsam ist aber, dass nie nur ein einziger, sondern eine Fülle von verschiedenen Hoheitstiteln begegnet – weil alle in der erzählten Situation und aus der Perspektive derer, die sie im Munde führen, ein relatives Recht auf ihrer Seite haben, aber nie eine definitive, komplette, fraglos gültige Ansicht Jesu Christi liefern können.

In den Evangelien wie den Briefen sind die Hoheitstitel nicht die einzigen Ausdrucksformen der Christologie, sondern nur eine wichtige neben anderen, die ihr eigenes Recht haben.

e. In der historisch-kritischen Exegese herrscht ziemlich einhellig die Auffassung, dass Jesus keinen einzigen Hoheitstitel in den Mund genommen habe, allenfalls habe er vom Menschensohn gesprochen, jedoch in der 3. Person. Diese Überzeugung ist aber nicht an den Texten gewonnen, sondern resultiert aus dem von Ernst Käsemannes in den 50er Jahren definierten „Kriterium der Unähnlichkeit“, dass aus der Rückfrage nach Jesus auszuschneiden habe, was sich den Interessen der Urgemeinde verdanken könne. Eine Hermeneutik der Erinnerung schafft hier größere Möglichkeiten eines differenzierten Urteils.

Literatur

Ferdinand Hahn, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum (FRLANT) 85, Göttingen ³1995 (¹1963)

4.1 Der Messias

a. „Jesus Christus“ klingt wie ein Eigenname, ist aber ein Bekenntnis. „Christus“, „Gesalbter“, ist der griechische Name für „Messias“. Paulus hat zuweilen die Wendung „Christus Jesus“, was in etwa meinen kann: der Messias Jesus.

Die theologische Spannung wird deutlich, wenn man den Satz von seinen beiden Seiten aus betrachtet:

- *Jesus* ist der Christus (Messias), kein anderer als er, auch wenn es viele andere geben mag, die sich als Messias ausgeben oder die als Messias erwartet werden. Sowohl die Kritik anderer Messiasvorstellungen (Joh 7) als auch die am Auftritt von Antichristen (Mk 13 parr.) spiegelt sich im Neuen Testament.
- Jesus ist der *Christus*. Er kann zwar auch mit guten Gründen als Prophet bezeichnet werden, aber die Herrschaft Gottes verwirklicht er als Messias. Wenn er andererseits als Davidsohn, Kyrios, Gottessohn, Menschensohn bekannt wird, dann immer in diesem messianischen Grundsinn.

b. Der „Messias“ ist eine Gestalt, die im Alten Testament keineswegs so oft begegnet, wie man aus christlicher Warte annehmen könnte.

Gleichwohl zeigt sich ein differenziertes Bild, wenn man von Salbungen ausgeht. Gesalbt wird

- der König, z.B. vom Propheten (1Sam 9,16) oder vom Priester (1Kön 1,34 u.ö.),
- der Hohepriester im Rahmen der Priesterweihe (Ex 29,4.9), die der Heiligung dient, der Zuordnung zur Sphäre Gottes (vgl. Dan 9),
- der Prophet (vgl. Jes 61,1f.; 1Kön 19,16; Ps 105,15).

Die Salbung ist ein Ritus, der göttliche Kraft zum Amt der Regierung, Versöhnung und Verkündigung verleiht, gleichzeitig aber die Person für sakrosankt erklärt.

Der Grundsinn dieser Texte ist nicht messianologisch. Es werden bestimmte Personen auf einem von Gott bestimmten Weg auserkoren, ein wesentliches Amt im Gottesvolk zu übernehmen, um es auf dem Weg der Tora zu leiten.

Die messianische Deutung knüpft aber an diese drei Typen an und setzt ein eschatologisches Verständnis ihrer voraus.

- Nach 2 Sam 7 wird der gesalbte König aus Davids Geschlecht ein „ewiges Reich“ regieren. Diese Verheißung geht in einer noch so langen Königsdynastie nicht auf. Auch nach dem babylonischen Exil und dem Ende der davidischen Monarchie blieb die Hoffnung lebendig. In den Königspsalmen, an der Spitze Ps 2 (V. 7: „Mein Sohn bist du!“), findet diese Hoffnung zum Gebet.
- Nach Sach 4 sieht der Prophet neben dem himmlischen *alter ego* des davidischen Königs (Serubbabel) eine andere Gestalt, wahrscheinlich einen Priester.
- Die messianischen Prophetien im Jesajabuch (Jes 25; Jes 7 – 9 – 11) sind im Licht der vier Gottesknechtslieder (Jes 42 – 49 – 50 – 53) auf den Propheten selbst gedeutet worden, der dann Gottes Recht und Gerechtigkeit durch sein Wirken wie sein Leiden verwirklichte.

Im Frühjudentum sind – an verschiedenen Stellen und in verschiedenen Kombinationen – alle drei Typen ausgeprägt.

- Die Königsgestalt ist die dominante, nicht nur in der militanten Form der Zeloten, sondern auch in der aggressionsfreien der Pharisäer (PsSal 18).
- In den Qumran-Schriften tritt eine Doppelfigur hervor: Der Messias ist König und Priester (1QS 5-9; 4Q 174; CD 7,18-21 u.ö.).
- Das Prophetische betont wiederum die pharisäische Bewegung, insofern der Messias der Lehrer der Tora ist und „durch die Macht seines Wortes“ alle Widersacher Gottes ausschaltet.

c. In der Jesustradition der Evangelien hat der Christustitel eine besonders starke Position.

- In der Kindheitsgeschichte ist er verbunden mit der Geburt Jesu in der Davidsstadt Bethlehem (Lk 2,11; Mt 2,1-12 – Mi 5,1f.).
- In der synoptischen Lebensgeschichte Jesu ist der Christustitel besonders betont in der Schlüsselszene bei Caesarea Philippi (Mk 8,27 -38): mit der Jesusfrage, den Volksmeinungen, dem Petrusbekenntnis, dem Schweigegebot, der Leidensankündigung (die den Menschensohntitel einführt), dem Widerspruch Petri und dem Aufruf zur Kreuzesnachfolge.

In der johanneischen Lebensgeschichte Jesu taucht der Messiasstitel hingegen bereits bei der Gewinnung der ersten Jünger Jesu auf (Joh 1.41).

- In der markinischen und matthäischen Leidensgeschichte Jesu spielt der Messiasstitel im Prozess vor dem Hohen Rat die entscheidende Rolle, weil Jesus sich vor dem Hohenpriester als Christus bekennt und damit das Todesurteil heraufbeschwört (Mk 14,61-65).

In allen Leidensgeschichten resultieren messianische Züge aus der Kreuzigungszüge – freilich *sub contrario* durch die Travestie einer Königsproklamation in der Verspottung Jesu und den Kreuzestitel „König der Juden“.

- In der lukanischen Ostergeschichte arbeitet das Emmaus-Gespräch rückblickend das „Muss“ des Leidens Jesu als Weg zur Herrlichkeit Gottes auf (Lk 24,26). In den Missionsreden der Apostelgeschichte wird dieses Thema gegenüber Juden von Petrus wie von Paulus herausgearbeitet.

d. In der Briefliteratur ist es vor allem der Apostel Paulus, der den Christustitel in großer Breite auslegt, indem er ihn auf das Grundgeschehen des Todes wie der Auferstehung bezieht.

- In 1Kor 15,3-5 wird der Christustitel durch das Credo der Urgemeinde von Jerusalem (resp. der paulinischen Heimatgemeinde Antiochia) ausgelegt.
- In der Genesis-Exegese von Gal 3 erklärt Paulus, dass der „Same“ Abrahams, an dem der Segen für alle Völker hängt, der Messias sein muss – den er dann mit Jesus identifiziert, dem auferstandenen Gekreuzigten.
- In Röm 9-11 arbeitet Paulus heraus, dass Jesus, der als Messias dem Fleische nach aus dem Judentum stammt, der verheißene Retter ist, der „ganz Israel“!, aber auch der Vollzahl der Heiden das Heil bringt.
- Die Christen werden auf Christus und seinen Tod wie seine Auferstehung getauft (Röm 6,1-11) und haben dadurch Anteil an dem Heil seiner Proexistenz.

e. Das königliche, priesterliche und prophetische Moment kommen in der neutestamentlichen Christologie zusammen.

Alle drei sind sachgemäß und notwendig,

- weil der König das Reich Gottes errichtet und regiert, und zwar als messianischer das ewige,
- der Priester die Versöhnung wirkt, und zwar als messianischer Hoherpriester ein für allemal,
- der Prophet das Evangelium Gottes bringt, und zwar als messianischer das definitive, unbedingt wahre Wort Gottes.

Das radikal Neue der neutestamentlichen Christologie liegt auf zwei Seiten

- auf der Kreuzigung, die Jesus nicht als Gesalbten, sondern Verfluchten ausweist (Gal 3,13f. – Dtn 21,23)
- auf der Einheit Jesu mit Gott, die den Vorwurf der Blasphemie begründet, weil sie die Vorstellung eines messianischen Funktionärs Gottes sprengt.

4.2 Der Davidsson

a. Der Titel Davidsson ist eng mit dem Messiasstitel verwandt, ist aber nicht mit ihm identisch.

- Die Verwandtschaft resultiert aus der Nathan-Verheißung 2 Sam 7, dass der „Sohn“ Davids der messianische „Sohn“ Gottes ist, der ihm Vater sein wird.
- Die Differenz liegt darin, dass sich Israel – unter dem Eindruck schlechter Königssöhne und geschichtlicher Katastrophen – vom genealogischen Prinzip angekehrt und alles auf die Karte der eschatologischen Schöpfermacht Gottes gesetzt hat.

Die Verbindung beider Motive arbeitet Mt 1 heraus.

- Jesus ist „Sohn Abrahams, Sohn Davids“ (Mt 1,1): Als Messias Israels bringt er den Völkern den Segen Abrahams.
- Der Stammbaum Mt 1,2-17., eine kurzgefasste Geschichte Israels, verbindet Jesus genealogisch mit (Abraham und) David, führt die Linie aber über Josef, der nicht der Erzeuger, sondern der Adoptivvater Jesu ist, der aus Gerechtigkeit Maria und ihr Kind zu sich aufnimmt (Mt 1,18-23).
- Jesus ist Sohn der Jungfrau Maria, weil er der Immanuel ist, „Gott mit uns“ (Mt 1,23).
 - Die „Jungfrau“ begegnet in der Septuaginta-Version von Jes 7,14.
 - In der Septuaginta gewinnt der jungfräulich geborene „Immanuel“ messianische Bedeutung, passend zu Jes 9, wo das Kind als königlicher Friedensfürst und „starker Gott“ gefeiert wird¹⁵, und Jes 11, wo der „Spross“ Isais das neue Paradies heraufführt.

b. In den Evangelien begegnet Jesus als „Davidsson“ vor allem an vier Stellen.

- in der Weihnachtsgeschichte, verbunden mit Bethlehem (Lk 2,1-20),
- in Heilungsgeschichten, da sein Erbarmen angefleht wird (Mk 10,46-52 parr.; Mt 9,27-31; 12,22 15,22;),
- beim Einzug in Jerusalem, da er mit Hosianna begrüßt wird (Mk 11,1-11 parr.; vgl. Mt 21,15).
- in der Schriftauslegung Jesu, da er Ps 100 messianisch deutet (Mk 12,35ff.).

c. In der Briefliteratur ist der – stark jüdisch geprägte – Davidssontitel seltener, aber bei Paulus und in der Paulusschule prominent vertreten.

- Paulus baut im Präskript des Römerbriefes einen synthetischen Parallelismus zwischen der Davidssohnschaft und der Gottessohnschaft Jesu auf (Röm 1,3f.)¹⁶
- Der Zweite Timotheusbrief rekapituliert für den Musterschüler des Apostels das paulinische Evangelium, indem er das Grundbekenntnis zum Heilstod Jesu mit

¹⁵ Im Kommentar von *Willem A. Beuken* (Jesaja 1-2 [HThKAT], Freiburg - Basel - Wien 2003, 253f.) wird auf die Bedeutung der theophoren Funktionsnamen verwiesen, zu denen auch „Immanuel“ (Jes 7,14) gehört: „Sie geben an, wie Gott in der Regierung des Königs wirksam wird“. Doch reicht der Funktionalismus der Exegese nicht aus, den Textsinn zu erschließen; er referiert ja eine Anrede oder Anrufung, die der Person gilt. Jes 9 lässt wie Jes 7 und Jes 11 eine Frage offen: Welcher König kann den paradisischen Frieden herbeiführen? Welche Beziehung zu Gott muss er haben, damit die Identifizierungen möglich werden?

¹⁶ Vgl. *Th. Söding*, Davidsson und Gottessohn. Zur paulinischen Christologie von Röm 1,3f, in: A. v.Dobbeler - K. Erlemann - R. Heiligenthal (Hg.), *Religionsgeschichte des Neuen Testaments*. FS K. Berger, Tübingen – Basel 2000, 325-356.

seiner Davidssohnschaft.¹⁷

In der Christologie der Briefe ist der Davidsohntitel ein starkes Signal für die jüdischen Wurzeln des Christentums, die zumal den Heidenchristen vor Augen geführt werden sollen.

In der Johannesoffenbarung wird dieses Motiv aufgegriffen und weiter vertieft:

Offb 5,5 „Gesiegt hat der Löwe aus dem Stamm Juda,
der Spross aus der Wurzel Davids.“

Offb 22,16 „Ich bin die Wurzel und der Stamm Davids,
der strahlende Morgenstern.“

Literatur:

Heinz-Josef Fabry – Klaus Scholtissek, Der Messias. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB. Themen 5), Würzburg 2002

¹⁷ Vgl. Hanna Stettler, *Die Christologie der Pastoralbriefe (WUNT II/105)*, Tübingen 1998..

4.3 *Der Gottessohn*

a. „Gottessohn“ ist zu dem wichtigsten Hoheitstitel geworden, abgelehnt bei Juden, weil sie das Erste Gebot verletzt sehen, und bei Muslimen, weil sie an sexuelle Zeugung denken. Im Neuen Testament hat der Titel besondere Bedeutung,

- weil er Jesu unendliche Nähe zu Gott, dem Vater, zeigt (vgl. Hebr 1-2).
- und seine unendliche Nähe zu den Menschen, die allesamt Kinder Gottes sind.

Im hellenistischen Kontext ist beim „Gottessohn“ die Verwechslungsgefahr mit allerlei Halbgöttern groß und mit Nachfahren der Urgottheiten in Göttergenealogien. Das Koordinatensystem des Monotheismus ist aber in der neutestamentlichen Christologie der Gottessohnschaft stark genug, so dass der qualitative Unterschied gewahrt bleibt.

b. Die Evangelien pflegen einen sorgfältigen Umgang mit dem Hoheitstitel.

- Bei Markus erscheint er zunächst nur schrittweise in der erzählten Welt: Anfangs hört nur Jesus ihn (Mk 1,9ff), dann die drei auf den Berg der Verklärung mitgenommen Jünger (Mk 9,2-8), die nichts verstehen und schweigen sollen bis zur Auferstehung. Zwar schreien die Dämonen den Titel heraus (Mk 3,11; 5,7), müssen aber verstummen. Erst vor dem Hohen Rat bekennt Jesus sich als Gottessohn (Mk 14,62f), und der heidnische Hauptmann nimmt den Titel in den Mund, als er sieht, wie Jesus stirbt (Mk 15,39).
- Nach Matthäus fallen die Jünger nach dem Seewandel vor dem Gottessohn nieder (Mt 14,33) und Petrus nimmt bei Caesarea Philippi auch dieses Bekenntnis auf, wenn er Jesus als Messias anspricht (Mt 16,17). Doch Jesus selbst nimmt zwar das absolute „der Sohn“ in den Mund (Mt 11,23 par. Lk 10,22; Mk 13,32; vgl. Joh 5,20-27; 6,40; 8,35f; 14,13; 17,1), aber nicht „Sohn Gottes“.
- Nach Johannes aber nimmt Jesus den Gottessohntitel explizit für sich in Anspruch (Joh 10,36; vgl. Joh 3,16f sowie 19,7) und stößt damit auf ein Echo, besonders deutlich bei Martha (Joh 11,27).

c. Paulus nimmt den Gottessohntitel aus der ältesten christlichen Bekenntnstradition auf (1Thess 1,9f.) und stellt ihn ins Zentrum seiner Evangeliumsverkündigung (Röm 1,3f.; Röm 5,8), weil gerade Jesu Gottessohnschaft seine universale Heilsmittlerschaft erkennen lässt-

d. Die Basis des Gottessohntitels ist das Gebet Jesu zu seinem Vater (Mk 14,36f.), entsprechend zu seiner Selbstvorstellung als „Sohn“ in Gleichnis (Mk 12,1-12) und Jüngerbelehrung (Mt 11,25ff.).

Literatur:

Thomas Söding, Der Gottessohn aus Nazareth 266-272

4.4 Der Menschensohn

a. Der Menschensohntitel hat in den Evangelien hohe, in den Briefen keine Bedeutung, allerdings wieder in der Apokalypse.

b. Die traditionsgeschichtlichen Verbindungen führen an zwei Stellen des Alten Testaments:

- zu Ezechiel, der sich selbst „Menschensohn“ nennt,
- und zu Daniel, der in der Gestalt des endzeitlichen Richters, der Gottes ewiges Reich herbeiführen wird, einen „wie einen Menschensohn“ sieht (Dan 7,13f.).

c. In der synoptischen Tradition ist der „Menschensohn“ Jesus selbst in dreifacher Dimension:

- als endzeitlicher Retter (M 13,24-.27) und Richter (Mk 14,62),
- als vollmächtig wirkender (Mk 2,10..28),
- als ohnmächtig Leidender (Mk 8,31; 10,45).

Die christologische Pointe: Jesus ist nicht einmal dies, einmal jenes, sondern immer all dies zusammen: Vollmacht, Leiden und Gerechtigkeit gehören bei ihm zusammen. Deshalb verbindet der Titel das Menschliche und Göttliche der Sendung Jesu.

c. Im Johannesevangelium ist der Menschensohn die Verbindung von Himmel und Erde:

- in Jesu Anspielung auf Jakobs Traum von der Himmelsleiter Joh 1,51,
- in der Rede von der Erhöhung des Menschensohnes in Joh 3,13f.; 8,28; 12,34 (vgl. 6,62)¹⁸.

Von dort her erhellt Johannes

- das Leiden des Menschensohnes als Verherrlichung (Joh 13,31), und zwar indem die Passion als Liebeserweis gedeutet ist,
- und seine Vollmacht als Vergegenwärtigung Gottes (Joh 9,35).

¹⁸ Vgl. *Thomas Söding*, Kreuzerhöhung. Zur Deutung des Todes Jesu nach Johannes, in: *ZThK* 103 (2006) 2-25

4.5 Der Kyrios

a. „Kyrios“ ist die griechische Übersetzung des Gottesnamens JHWH, der im Judentum nicht ausgesprochen und durch *adonaj* ersetzt wurde – ein Unikat, das nur für Gott Verwendung fand. Er hat die Grundbedeutung „Herr“. Deshalb steht das griechische Kyrios.

Allerdings ist diese Gottesbezeichnung kein semantisches Alleinstellungsmerkmal mehr, weil auch eine Respektsperson „Kyrios“, „Herr“ genannt werden kann, ähnlich wie im Deutschen. Dadurch entsteht eine Bedeutungsbreite auch im neutestamentlichen Griechisch.

b. Den stärksten Akzent trägt der Kyrios-Name für Jesus in Phil 2,6-11.

- Paulus zitiert wahrscheinlich einen Hymnus aus der Liturgie.
- Die erste Strophe besingt die Erniedrigung des Präexistenten (Phil 2,6ff.), die zweite Strophe die Erhöhung des Gekreuzigten (Phil 2,9ff).
- Zur Erhöhung Jesu gehört die Verleihung des „Namens, der über allen Namen ist“, durch Gott. Das kann nur der Gottesname „Kyrios“ selbst sein.
 - Die Verleihung des Gottesnamens ist nicht nur eine äußerliche Ehre, sondern eine innerliche Anteilgabe: Jesus, der Erhöhte, partizipiert an der Gottheit des Vaters.
 - Die Namensverleihung zielt auf Anrede, Anrufung, Gebet. Die Verleihung des Kyrios-Namens, die mit der Erhöhung (der Erhebung auf den Thron) zusammenhängt, macht Jesus nicht zu etwas, was er vorher nicht war, sondern offenbart sein Kyrios-Sein.
 - Die Namensverleihung zielt auf die kosmische Anerkennung der Gottheit Jesu Christi, der von allen Mächten und Gewalt im Himmel, auf Erden und in der Unterwelt mit dem Gottesnamen angeredet (werden) wird: Bild der eschatologischen Vollendung.
- Die den Hymnus singende Gemeinde stimmt mit dem Schlussvers „Herr ist Jesus“ in diesen kosmischen Lobpreis ein und nimmt ihn vorweg, sofern noch nicht alles mitsprechen.
- Ob „zur Ehre Gottes, des Vaters“ sich auf das letzte Ziel der Christusverehrung oder auf das Kyrios-Sein Jesu selbst bezieht (der sein Leben nach Röm 6,10 „Gott lebt“, ist strittig, kann aber auch offenbleiben.

c. In 1Kor 12,3 ist gleichfalls das Kyrios-Bekenntnis als christliches Grundbekenntnis angeführt, aber auf den Heiligen Geist zurückgeführt, so dass alle Christen als „Geistliche“ ausgewiesen werden, was für die spätere Charismenlehre in 1Kor 12 wichtig sein wird.

In Röm 10,9f. sind das Kyrios-Sein und die Auferstehung Jesu von den Toten als zwei Seiten einer Medaille sichtbar. Wichtig ist in all diesen Formeln:

- *Jesus* ist der Kyrios: nicht erst der Auferstandene, sondern schon der Irdische, wiewohl erst durch die Auferstehung seines Kyrioswürde offenbart wird. Jedes Kyrios-Bekenntnis, das der Heilige Geist wirkt, ist ein Bekenntnis zu Jesus.
- Jesus ist der *Kyrios*. Er erhebt nicht nur Ansprüche – in ihm begegnet Gott selbst den Menschen (2Kor 5,19: „Gott war in Christus [anders als EÜ]).

Der Kyriostitel besagt¹⁹: Jesus hat Anteil an der Gottheit des Vaters, der ihn ihm verliehen und soll – und wird – darin volle Anerkennung finden. Mit dem Kyrios-Namen ist gegeben, dass ein Gebet zum erhöhten Jesus Christus möglich ist – am besten in der Perspektive von Phil 2,11: „zur Ehre Gottes, des Vaters“.

d. In den Evangelien hat der Kyriostitel eine große Bandbreite an Bedeutungen, auch wenn Jesus gemeint ist: von höflichen Anreden, die im Kontext des gesamten Evangeliums sehr tiefgründig werden, bis zu Glaubensbekenntnissen, die gut geerdet sind.

- „Herr, erbarme dich“ („Kyrie eleison“) ist – besonders bei Matthäus – ein Hilfeschrei derer, die vielleicht nur beeindruckt sind von der Vollmacht des Wundertäters, aber in ihrer Not ihre ganze Hoffnung auf den setzen, der tatsächlich zu helfen vermag.
 - wie der Aussätzige, den Jesus heilt (Mt 8,1-4 par. Lk 5,12-16 und Mk 1,40.45),
 - wie der Hauptmann von Kapharnaum (Mt 8,5-13 par. Lk 7,1-10; vgl. Joh 4,49), der sich an Jesus mit einem Glauben wendet, den er in Israel nicht gefunden hat („Herr, ich bin nicht würdig, dass du eintrittst unter mein Dach, aber spricht nur ein Wort, dann wird mein Knecht gesund“).
 - wie die heidnische Frau, die um ihre Tochter bittet (Mt 15,21-28 par. Mk 7,24-30),
 - wie Petrus, den Jesus vor dem Ertrinken rettet (Mt 14,28ff.),
 - wie der Vater des besessenen Jungen, dem die Jünger nicht helfen konnten (Mt 17,14-21 par. Mk 9,14-29),
 - wie der blinde Bartimäus, den die Menge nicht zu Jesus lassen will (Mt 20,29-34 par. Mk 10,46-52),

„Herr, Herr“ zu schreien, reicht aber nicht aus; es gilt, den Willen Gottes zu tun (Mt 7,21 par. Lk 6,46).

- Im Johannesevangelium ist der Kyrios-Titel nach dem Prinzip der Steigerung angeordnet:
 - Die Frau am Jakobsbrunnen (Joh 4) wahrt in der Anrede „Herr“ die Form, stößt aber zur Erkenntnis vor, dass Jesus „Prophet“ ist (Joh 4,19).
Kranke flehen zum „Herrn“ um Hilfe (Joh 4,39; 5,8; vgl. 6,34).
Der Blindgeborene fällt nach seiner Heilung vor dem „Herrn“ nieder (Joh 9,36ff.).
Martha, die Schwester des Lazarus, bekennt sich im Vollsinn zum Herrn Jesus, dem Spender ewigen Lebens (Joh 11,27).
 - Petrus bekennt sich in der Krise der Jüngerschaft zum „Herrn“, der „Worte ewigen Lebens“ hat (Joh 6,68).
Thomas spricht das höchste aller Christusbekenntnisse des Neuen Testaments: „Mein Herr und mein Gott“ (Joh 20,28), nachdem er den gekreuzigten Jesus als Auferstandenen und den Auferstandenen als gekreuzigten Jesus erkannt an seinen Wundmalen erkannt hat.

Der „Herr“ ist allerdings, der seinen Jüngern den Sklavendienst der Fußwaschung leistet und dadurch seine Macht als seine Liebe offenbart (Joh 13).

¹⁹ Vgl. *Friedrich-Wilhelm Horn*, Kyrios und Pneuma bei Paulus, in; Udo Schnelle u.a. (Hg.), *Paulinische Christologie*. Festschrift für Hans Hübner, Göttingen 2000, 59-75.

4.6 Der Logos

- a. Als Hoheitstitel begegnet „Logos“ (Wort) nur in Joh 1,1-18, dort aber mit stärkstem Gewicht, weil die Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft, die heilsgeschichtliche Offenbarungstätigkeit des *logos asarkos* und die Inkarnation, aber auch das geschichtliche Offenbarungswirken Jesu, des Exegeten Gottes, angesprochen werden.
- b. In den Umkreis des Logos-Christologie im johanneischen Prolog gehören:
- die Theologie der Wort-Offenbarung im Prooemium des Hebräerbriefes (Hebr 1,1-4).
 - die Christologie der „Weisheit“ Gottes bei Paulus (1Kor 1,24; 2,1 - 3,4)²⁰.
- c. Vorgaben der johanneischen Logos-Christologie sind:
- die Genesis (vgl. Gen 1,1 mit Joh 1,1), die im ersten Schöpfungsbericht (Gen 1,1 2-4,) alles auf das kreative Wort Gottes abstellt,
 - die Weisheitsspekulation, die in der *Chokma* resp. *Sophia* eine Mittlerin zwischen dem einen Gott und der Welt sieht, die er erschaffen hat:
 - in Spr 8,22-31 ist sie „das erste aller Werke“ Gottes: das Muster, nach dem Gott aus Freude die Welt ins Leben gerufen und sinn voll geordnet hat,
 - in Sir 24 ist sie, aus Gottes Mund hervorgegangen, wie der Geist Gottes, der über der Urflut schwebte (Gen 1,2),
 - in Weish 7,22 - 8,1 ist sie präexistent und die göttliche Güte selbst, die das All hervorbringt und durchwaltet, so dass Menschen, wenn sie weise sind, menschlich in ihm leben können.
- d. Eine Parallele zieht die Logos-Theologie Philos von Alexandrien²¹, der die spätalttestamentliche, jüdisch-griechische Weisheitstheologie mit dem Mittelplatonismus verbindet, um den biblischen Monotheismus philosophisch-theologisch zu rechtfertigen. Dabei führt er den „Logos“ als entscheidende Größe ein. Er übernimmt die Aufgabe der Sophia (fug. 50; virt. 62) und gewinnt in einem neuen Bezugssystem neue Bedeutung (quaest. in Ex 4,110f.).
- Philo sieht das Problem, wie der eine Gott, ohne seine Einzigkeit zu verletzen, die Welt erschaffen haben kann. Er beantwortet die Frage mithilfe einer platonisierenden Urbild-Abbild-Theorie, die Abstufungen der Realität kennt: vom ewigen Gott bis zur vergänglichen Welt.
 - Der Logos ist die Brücke. Er ist „zweiter Gott“. Als solcher vermittelt der Gottes Göttlichkeit der erschaffenen Welt (quaest. in Gen 2,62). Der Logos ist keine Person, sondern eine Idee, die höchste aller Substanzen, insofern ist er göttlich.
 - Menschliche Gotteserkenntnis funktioniert vorzüglich in der Weise der Ekstase: dass der menschliche Leib und Verstand ausgeschaltet werden, damit der Logos

²⁰ Vgl: Hermann von Lips, Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament (WMANT 64), Neukirchen-Vluyn 1990.

²¹ Vgl. Folker Siegert, Der Logos, „älterer Sohn“ des Schöpfers und „zweiter Gott“. Philons Logos und der Johannesprolog, in: Jörg Frey – Udo Schnelle (eds.), Kontexte des Johannes-evangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditions-geschichtlicher Perspektive (WUNT 175), Tübingen 2004. 277-293.

Wissen generieren kann.²²

e. Im Johannesprolog ist die entscheidende Leistung die Personalisierung des Logos im Verein mit der Identifizierung Jesu als Logos.

- Resonanzboden ist die erzählte Logos-Theologie der Verkündigung Jesu, die Selbstoffenbarung des Vaters durch den Sohn.
- Hintergrund ist die Schrifttheologie, die ein inspiratorisches Prophetenmodell entwickelt.
- Die Pointe ist die Zusammenschau von Präexistenz und Inkarnation, die auf der Linie von Phil 2,6-11 liegt.
 - Allerdings steht nicht nur Jesu Tod im Blick, sondern auch sein Leben,
 - und nicht nur die Unterwerfung des Kosmos unter die Herrschaft des Kyrios, sondern die Vermittlung und Erhaltung der Schöpfung.

Dadurch wird der Zusammenhang zwischen Schöpfung und Erlösung noch klarer als in Phil 2,6-11.²³

²² Vgl. *Gerhard Sellin*, Gotteserkenntnis und Gotteserfahrung bei Philo von Alexandrien, in: H.-J. Klauck (Hg.), *Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum* (QD 138), Freiburg - Basel - Wien 1992, 17-40.

²³ Vgl. *Th. Söding*, Die Offenbarung des Logos. Biblische Theologie und Religionsgeschichte im johanneischen Spektrum, in: M. Labahn – K. Scholtissek - A. Strotmann (Hg.), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium*. Festgabe Johannes Beutler, Paderborn 2003, 387-415.

5. Die johanneischen Ich-bin-Wort

a. Die sieben Ich-bin-Worte des Johannesevangeliums sind Spitzensätze neutestamentlicher Christologie. Sie akkumulieren aber keine Hoheitstitel, sondern beschreiben in starken Worten und klaren Symbolen die Heilsbedeutung Jesu.

6,35	Ich bin das Brot des Lebens (vgl. 6,41.48.51)
8,12	Ich bin das Licht der Welt.
10,7.9	Ich bin die Tür.
10,11.14	Ich bin der gute Hirt.
11,25	Ich bin die Auferstehung und das Leben.
14,6	Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben.
15,1	Ich bin der wahre Weinstock.

Überdies findet sich absolutes *ego eimi* in 6,20; 8,24.58; 13,19; 18,5.6.8.

b. Die Basis der Ich-bin-Worte ist die alttestamentliche Offenbarungsformel Gottes: „Ich bin“. Sie begegnet entweder in der absoluten Form oder in einer kennzeichnenden Ergänzung. Das Pathos der alttestamentlichen Offenbarungsformel liegt darin:

- dass Gott sich offenbart (was alles andere als selbstverständlich ist), also sich erkennbar, ansprechbar, auch verwundbar macht;
- dass er sich als er selbst offenbart, also nicht nur etwas von sich zu erkennen gibt, sondern seine Identität.

Die Kernaussage ist Ex 3,14: „Ich bin, der ich bin“.

Im griechischen Judentum ist aus der alttestamentlichen Offenbarungsformel abgeleitet worden, dass Gott allein alles Sein gebührt, dass nur er im vollen Sinn des Wortes „Ich“ sagen kann (Philo von Alexandrien).

c. Schon vorjohanneisch ist die Ich-bin-Formel – gerade in ihrer absoluten Form – christologisch appliziert worden, so in der Selbstoffenbarung Jesu beim Seewandel Mk 6,50 par. Joh 6,20 (im Griechischen steht *ego eimi*). Die Pointe: Jesus ist die Epiphanie Gottes. In Jesus offenbart Gott sich selbst. (Gerade die Orthodoxie hat dieses Moment besonders stark betont.)

d. Johannes baut die synoptischen Vorgaben aus. Die „Ich-bin-Worte“ müssen nicht *ipsissima verba* im historisch-kritischen Sinn des Wortes sein, sondern sind „Herrenworte“, in denen sich die Erinnerung an typische Redeformen, den messianischen Anspruch und signifikante Sprach-Bilder wie Verkündigungsthemen Jesu mit christologisch stimulierter Erinnerungsarbeit mischt. Die Ich-bin-Worte sind eminente Selbst-Identifikationen Jesu (Joh 8,58), die seine Gottessohnschaft voraussetzen und seine absolute Heilsbedeutung zur Sprache bringen. Sie offenbaren sowohl seine Einheit mit dem Vater (10,30) als auch die radikale Hingabe seines ganzen Lebens für die Rettung der Verlorenen und, mehr noch: für ihre Anteilgabe am ewigen Leben Gottes.

e. Im Gegensatz zu den Gleichnissen Jesu, die mit einer Fülle farbiger Bilder aus der Alltagswelt arbeiten, konzentriert sich die Metaphorik des Johannesevangeliums und speziell der Ich-bin-Worte auf ganz wenige, aber zentrale Symbole wie „Brot“, „Licht“, „Tür“, „Hirt“, „Weg“, „Weinstock“ und Urworte wie „Leben“ und „Wahr-“

heit“. Diese Symbole sind als Archetypen tief in der Religionsgeschichte verwurzelt, haben aber allesamt auch starke Anklänge in der alttestamentlichen Theologie. Die Archetypik macht die Ich-bin-Worte zu Brücken zwischen Religionsgeschichte und Biblischer Theologie; sie schafft Anknüpfungspunkte zum Verstehen für Menschen, die nicht schon durch die Schule biblischer und neutestamentlicher Theologie gegangen sind, lässt sie aber nicht im „Vorhof der Heiden“ stehen, sondern geleitet sie bis ins „Allerheiligste“ des Neuen Testaments.

f. Die Ich-bin-Worte sind jeweils genau auf den Kontext und in ihrer Abfolge auf das Gesamt des Evangeliums abgestimmt.

- „Brot“ (6,35.52) nimmt nicht nur die „wunderbare Brotvermehrung“, d.h. die Speisung des Gottesvolkes mit den überreichen Lebensgaben Gottes auf (6,1-15), sondern auch die Brotrede, die beim Hunger des Volkes beginnt und über das Manna (6,49) bei der Eucharistie endet (6,52-58). Jesus gibt nicht nur etwas, sondern sich selbst - zum Leben der Welt.
- „Licht“ (8,12) bereitet nicht nur die Offenbarungsrede über die Blindheit des Unglaubens wie der Sünde und die Helligkeit des Glaubens wie der Liebe vor (8,12-59), sondern auch das Wunder der Heilung des Blindgeborenen (Joh 9). Jesus stößt diejenigen, die die Finsternis mehr lieben als das Licht (3,19; vgl. 1,5), nicht in die absolute Dunkelheit zurück, sondern spendet ihnen das Lebens-Licht Gottes.
- „Tür“ und „Hirte“ (10,7.9.11) ist Jesus als derjenige, der Juden wie Heiden das Tor zum Reich Gottes öffnet und ihnen seine Gemeinschaft schenkt. Er öffnet nicht nur die Tür, sondern ist diese Tür, weil er das Heil nicht nur zeigt, sondern bringt.
- „Auferstehung“ und „Leben“ (11,25) ist Jesus als derjenige, der Lazarus aus dem Grabe holt und damit nicht nur die endzeitliche Auferstehung der Toten antezipiert, sondern die Gegenwart des Heiles mitten im Leben der Glaubenden verheißt: Der Tod hat schon jetzt keine Macht mehr über sie, weil Jesus die Glaubenden und Liebenden auf die Seite des Lebens zieht.
- „Weg“ (14,6) ist Jesus als derjenige, der seine irdische Sendung durch den Weg ans Kreuz und über das Kreuz durch seinen Hinübergang zum Vater vollendet (vgl. 13,1f). Als „Weg“ ist Jesus „Wahrheit“, weil er nicht nur mit seinen Worten, sondern mit seinem ganzen Lebens-Geschick Zeugnis ablegt von der Liebe Gottes; als „Weg“ ist Jesus Leben, weil er zum Vater geht, um die Jünger durch seinen Tod und seiner Auferstehung Anteil nehmen zu lassen an jener Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn, die zur Sendung Jesu geführt hat (3,16) und alles Heil in sich birgt.
- „Weinstock“ (15,1) ist Jesus als derjenige, der in Gemeinschaft mit den Jüngern, seinen „Freunden“ lebt (15,1); so wenig die Jünger, losgelöst von Jesus irgend etwas tun können, so sehr gibt Jesus ihnen die Lebenskraft, die sie brauchen.

g. Die Ich-bin-Worte des Johannesevangeliums sind allesamt einladend und anspruchsvoll zugleich. Sie geben zu erkennen, dass Jesus von Gott her und auf Gott hin mehr als genug, nämlich alles zum Heil der Welt getan und dass er davon in einer klaren, einfachen, verständlichen Sprache handelt, die durch sein Tun gedeckt ist. Sie fordern aber auch heraus, diesem Jesus Folge zu leisten und sich von ihm die Gemeinschaft mit Gott, dem Vater, schenken zu lassen.

Silke Petersein, Die Ich-bin-Worte als Metaphern am Beispiel der Licht-Metaphorik, in: Jörg Frey (Hg.), *Imagery in the Gospel of John* (WUNT 200), Tübingen 2006 121-138.

6. Metaphorische Christologie bei Paulus

- a. Paulus gibt seiner Christologie begriffliche Schärfe und argumentatives Profil.
- Die begriffliche Schärfe – z-B. der Hoheitstitel – ist um der Klarheit des Bekenntnisses willen notwendig.
 - Das argumentative Profil ergibt sich daher, dass der Christusglaube seine Gründe hat und die darstellen kann: um seine Kohärenz zu erhellen und zu verteidigen,
- b. Paulus konnte zwar nicht Gleichnisse erzählen, wie Jesus es konnte. Aber er verwendet einzelne Bilder, um dem Christusglauben Ausdruck zu verleihen. Beispiele:
- Jesus ist auferstanden als „Erstling der Entschlafenen“ (1Kor 15,20). „Erstling“ heißt im sakralen Agrarrecht Israels die erste Garbe, die auf dem Feld geschnitten und als Opfer Gott dargebracht wird²⁴ – als Repräsentantin der ganzen Ernte und als „Unterpfund“ (ἀρραβών) eines reichen Ertrages (cf. 2Kor 1,22; 5,5). Die Metapher ist christologisch präzise. Jesus ist wirklich „entschlafen“; aber er ist es nicht für sich selbst, sondern für diejenigen, deren Schuld er trägt und deren Tod er überwindet. Seine Auferstehung begründet die allgemeine Auferstehung der Toten.
 - Jesus Christus ist das „Fundament“, auf dem das Haus der Kirche erbaut wird (1Kor 3,10-17).
 - Typologisch ist die Identifikation Jesu mit dem „Fels“, aus dem nach Num 20,7-11 Mose das Wasser geschlagen hat, um das Volk in der Wüste zu tränken, in 1Kor 10,1-13.

Die Metaphorik paulinischer Christologie signalisiert keine uneigentliche Rede, sondern macht etwas sichtbar, was durch ein Bildwort deutlicher werden kann als durch einen Begriff oder einen Hoheitstitel.

In der Forschung wird bisweilen diskutiert, ob auch „Sohn“ (Gottes) – wie „Vater“ – eine Metapher sei. Dafür spricht, dass Vater und Sohn der Familienmetaphorik zugeordnet werden können, die für die neutestamentliche Theologie und Ekklesiologie typisch ist, weil sie Nähe zu Gott und die enge Gemeinschaft untereinander anzeigt. Allerdings ist „Sohn“ als Titel früh – und schon vor dem Neuen Testament – verfestigt.

- c. Paulus hat eine ausgeprägte Bild-Christologie.
- Ihr Kernsatz ist 2Kor 4,4. Im näheren Kontext wird er offenbarungstheologisch und apostolatstheologisch erhellt (2Kor 4,4f.).²⁵ Jesus ist so das Bild Gottes, dass er die Herrlichkeit Gottes ausstrahlt, die sich auf seinem Antlitz widerspiegelt. Das setzt das Motiv der Gottesschau voraus, das Paulus in 2Kor 3 am Beispiel des Mose aufgenommen hatte: Jesus schaut den Vater und ist sein Bild, nicht weil er als Ebenbild Gottes geschaffen wäre, sondern weil er die Unmittelbarkeit zu Gott, die Nähe von Angesicht zu Angesicht, erfährt, die keinem Menschen gegeben ist, er müsste denn sterben. Dieser Glanz Gottes auf dem Antlitz Christi hat dem Apostel eingeleuchtet, der seinerseits eine ähnliche Glaubenserfahrung durch seine Verkündigung initiiert.

²⁴ Ex 23,19; Lev 23,10-14; Num 18,12; Dtn 26,2.10; cf. Lev 2,12; Num 15,20s.; Dtn 12,6.17; 18,4. Paulus (der in 1Kor 15 oft an Saat und Ernte denkt) ist die Metapher vertraut; cf. Röm 11,16; 1Kor 16,15; Röm 16,5. Nach Röm 8,23 ist das Pneuma die „Erstlingsgabe“.

²⁵ Vgl. Robert Vorholt, *Der Dienst der Versöhnung. Studien zur paulinischen Apostolatstheologie* (WMANT 118), Neukirchen-Vluyn 209-225.

Die Verkündigung wird mit der Verstockung kontrastiert, die allerdings zeitlich befristet ist, wie immer in der biblischen Theologie. Dieser Kontrast entspricht dem Gegensatz von Altem und Neuen Bund in 2Kor 3.

- Die soteriologische Pointe der Bildtheologie arbeitet Paulus sowohl präsentisch- wie auch futurisch-eschatologisch aus.
 - Die präsentisch-eschatologische Variante findet sich in 2Kor 3,18, im vorausliegenden Kontext von 2Kor 4,4. Der Geist bringt die Freiheit, weil er mit Christus verbindet. Die Verbindung mit Christus bringt 2Kor 3,18 in Kategorien der Ästhetik zur Sprache: Ausdruck und :Eindruck entsprechen einander. Die Christen spiegeln in der Freiheit des Glaubens die Gnade Gottes wider. Widerspiegelung ist immer auch Brechung und Trübung –wie die Glaubenden Gott gegenwärtig nur durch einen Spiegel in einem dunklen Bild schauen (1Kor 13,12). Aber es ist doch ihr Status als Freie, dass sie kraft des Geistesdadurch Gemeinschaft mit Christus haben, dass sie in sein Bild verwandelt werden – durch den Tod zum Leben, von der Erde zum Himmel, als Menschen zu Gott. Jesus ist nicht nur Vorbild, das es nachzuahmen gilt, sondern Urbild, das abfährt.
 - Die futurisch-eschatologische Variante findet sich in 1Kor 15 und Röm 8. In 1Kor 15,44-49 baut Paulus eine Adam-Christus-Parallele auf, um den Korinthern zu zeigen, dass sie als gläubige Menschen zwar alle wie Adam sterben müssen, aber wie Christus auferstehen werden.
 - Alle müssen wie Adam sterben, weil durch Adam der Tod in die Welt kommen ist und auf alle Adamskinder überspringt. Alle werden wie Christus auferstehen, weil er für alle gestorben ist und auferstanden en
 - Alle Menschen tragen als Geschöpfe Adams Bild, heißt: sind vom ihm geprägt – nach Gen 5,3 (patriarchalisch dacht) durch Zeugung, Alle Gläubigen tragen in der Vollendung durch die Auferstehung Christi Bild, weil sie durch den Tod hindurch vom Geist ihm nachgeschaffen werden.

In Röm 8,29 bringt Paulus seine Rechtfertigungslehre zum Abschluss, indem er die Hoffnung derer beschreibt, die glauben – unter dem Aspekt göttlicher Vorherbestimmung, die des Menschen Freiheit und Verantwortung nicht beschneidet, sondern in Anspruch nimmt. Die Vollendung besteht darin, „mit dem Bild“ des Sohnes Gottes gestaltet zu werden (συμμόρφους τῆς εἰκόνης τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ), also neu geschaffen zu werden – nicht „nach“ dem Bild Gottes (Gen 1,26), sondern „mit“ dem Bild Jesu Christi, heißt: christusförmig zu werden, weil die Identität ganz durch ihn bestimmt wird. Dann ist die Gotteskinderschaft jenseits des Todes vollendet, und Jesus, der Sohn Gottes, ist als „Erstgeborener vieler Brüder“ erwiesen.

Die Bild-Christologie dient Paulus dazu, schöpfungstheologisch und soteriologisch sowohl die universale Heilsmittlerschaft Jesu Christi als auch die Partizipation der Glaubenden an seiner Gottesbeziehung zum Ausdruck zu bringen, und zwar in einer biblischen Neuinterpretation der platonischen Ideenlehre, die nicht mit Abstufungen des Seins vom Himmlischen hernieder zum Irdischen arbeitet, sondern mit der Anteilnahme Gottes am Leben der Menschen und deshalb der Teilhabe vom Menschen am Leben Gottes selbst.

Literatur zu Paulus:

Udo Schnelle, Paulus. Leben und Denken, Berlin 2003

7. Die Symbolsprache der Apokalypse

- a. Die Johannesoffenbarung rollt einen riesigen Bilderteppich aus, der nach den Sendeschreiben (Offb 2-3) das Drama zeigt, wie durch das Gericht hindurch die Gottesherrschaft vollendet wird, und zwar in kosmischen Dimensionen.
- b. Johannes von Patmos kreiert keine neuen Bilder, sondern komponiert eine Collage, die alttestamentliche Motive in ein neues Bild überträgt.

7.1 Das geschächtete Lamm

- a. Die Vision des Lammes öffnet sich aus der Thronsaalvision. Nachdem er den himmlischen Lobgesang (Offb 4,11) gehört hat, sieht Johannes das Buch mit sieben Siegeln in der Hand Gottes (Offb 5,1). Während in der Thronsaalvision alles Lobgesang war, bricht in der Vision des Lammes eine bedrückende Frage auf: „Wer ist würdig, das Buch öffnen und seine Siegel zu brechen?“ (Offb 5,2). Dadurch ist Platz für die Tränen des Propheten (Offb 5,4), in denen sich nicht nur die Erschütterung über das Gesehene Bahn bricht, sondern zugleich das Leid der Welt zeigt.
- b. Die Lammvision beginnt im Zentrum: dem Thron Gottes, wo die Frage aller Fragen aufbricht, und führt von dort in immer weiter ausgreifenden Kreisen nach außen, über den Thronsaal hinaus.

5,1	Die Vision des Buches in der Hand Gottes
5,2-4	Die Frage nach dem, der das Buch öffnen kann
5,5	Die Antwort des Ältesten: Der Löwe aus dem Stamm Juda
5,6f.	Die Vision des Lammes
5,8ff.	Die Huldigung der Lebewesen und der Ältesten
5,11f.	Die Huldigung der Engelschöre
5,13f.	Die Huldigung aller Geschöpfe

- c. Das „Buch mit sieben Siegeln“ (Offb 5,1) ist nicht identisch mit der Schrift des Johannes. In ihm sind die Namen der Menschen aufgeschrieben, die Gott retten will. Das Buch kann erst gelesen werden, wenn als Siegel aufgebrochen worden sind. Das Aufbrechen der Siegel ist das Heilsdrama, das Johannes darstellt.
- d. Mit der Übergabe des Buches an den, der es zu öffnen würdig ist, nimmt die Geschichte ihren Lauf, die „geschehen muss“ (Offb 4,1). Die Übergabe des Buches ist ein hoheitlicher Akt. Parallel steht im Lobgesang der Engel das Empfangen von „Macht und Reichtum und Weisheit und Kraft und Ehre und Herrlichkeit und Lob“ (Offb 5,12). Das Buch zu empfangen, ist eine Frage der Ehre. „Würde“ verweist einerseits zum Göttlichen (Offb 4,11): Alle Würde und Ehre gebührt Gott. Andererseits ist „Würde“ eine Frage der Authentizität. Wer das Buch öffnet, muss mit dem zu tun haben, wovon es handelt: mit dem Leid der Menschen und ihrer Erlösung (vgl. Offb 3,4; 16,6).
- e. Würdig, das Buch zu empfangen, ist „niemand im Himmel und auf Erden und in der Unterwelt“ (Offb 5,3), auch keines der Lebewesen, der Ältesten und der Engel, die den Thronsaal füllen – kein geschaffenes Wesen. Denn das Buch enthält keine Informationen, die weitergegeben, und Anweisungen, die ausgeführt werden müssten. Es ist das

Buch Gottes selbst, das nur Gott öffnen kann.

Die freudige Entdeckung des Propheten ist, dass es deshalb aber nicht ungelesen bleibt.

- Einer der Ältesten gibt die Antwort:
 - Würdig ist, wer „gesiegt hat“ (Offb 5,5). Gemeint ist: den Tod besiegt. Der „Sieger“ ist der, der selbst gestorben und von den Toten auferstanden ist. Im Griechischen steht Aorist: Der Sieg ist bereits geschehen. Die Öffnung des Buches steht aber noch bevor. In Offb 5,9 wird die „Würde“ Jesu Christi unmittelbar auf seinen Erlösungstod bezogen.
 - Der Sieger ist „der Löwe aus dem Stamme Juda, die Wurzel Davids“. Damit werden – via Gen 49,9 und Jes 11,10 – die stärksten Traditionen der messianischen Königserwartung Israels herangezogen: Es bedarf der größten Macht, um Gottes Willen zu verwirklichen. Diese Macht ist aber keine Willkür, sondern ein Ausbund der Treue Gottes zu seinem Volk.
- Was Johannes dann aber sieht, ist der denkbar größte Kontrast: ein geschlachtetes, genauer: geschächtetes Lamm – Opferlamm, Unschuldslamm, Gotteslamm.
 - Dass das Lamm geschächtet wurde, verweist auf den Kreuzestod Jesu. Dass es „wie“ geschächtet stand, meint kein „Als ob“, sondern ein „Als“.
 - Dass das geschächtete Lamm „steht“, verweist auf die Auferstehung Jesu von den Toten. Die sieben Hörner und Augen sind Sinnbilder göttlicher Allmacht und Allwissenheit
 - Das griechische Wort *arníon* wird von einigen mit „Widder“ wiedergegeben, weil sie die Macht des Lammes betont sehen. Tatsächlich spielt das Sternzeichen des Widders eine Rolle im religionsgeschichtlichen Umfeld, weil der Widder, das Sternzeichen des Frühjahrsäquinoktiums, bei den Griechen für den Kriegsgott Ares steht und ein Jahr, das im „Haus“ des Widders beginnt, im Frühjudentum als ein Jahr apokalyptischer Katastrophen erwartet wird (vgl. TrSem 1,1-13). Aber „Widder“ entspricht weder der lexikalischen Bedeutung noch dem starken Bild-Kontrast. „Lamm“ ist die korrekte Übersetzung.
 - Eine traditionsgeschichtliche Spur führt zurück zum Paschalamm. Nach Ex 12,6f. soll das Blut des geschlachteten Lammes die Israeliten vor dem Würgeengel schützen, der die Erstgeburt der Ägypter schlägt, damit Gottes Volk aus dem Sklavenhaus Ägypten ziehen kann.
 - Eine Verbindung zu königlichen Traditionen zeichnet sich ab, weil in der äthiopischen Henochapokalypse sowohl David als auch Salomo als „Lamm“ vorgestellt werden, das Gott zu einem „Widder und Anführer der Schafe“ gemacht hat (äthHen 89,42-49).

Die tragende Aussage: Kosmische Macht hat Jesus Christus, der „Löwe aus dem Stamm Juda“, als das geschlachtete Lamm, weil es Tod und Auferstehung Jesu sind, die das heilsentscheidende Ereignis bilden.

f. Weil das Lamm Gottes das Buch mit sieben Siegel öffnet, steht das Gericht über das Böse, das Johannes prophezeit, von vornherein im Zeichen des Heiles; denn Jesus ist ja gestorben, um aus Israel und allen Völkern Gott ein heiliges, priesterliches, königliches Volk zu erwerben. Die folgenden Kapitel erzählen, wie dies geschieht.

Literatur:

O. Hofius, ARNION - Widder oder Lamm? Erwägungen zur Bedeutung des Wortes in der Johannesapokalypse (1998), in: ders., Neutestamentliche Studien (WUNT 132), Tübingen 2000, 241-250.

7.2 Die Christusbilder der Sendschreiben

a. Das Bild des Sternenträgers in Offb 2,1 hat bereits die Schreibvision gezeigt (Offb 1,16), ebenso das der sieben Leuchter (Offb 1,12f), die an die Menora gemahnen, den siebenarmigen Leuchter, der nach Ex 25,31-40 und Ex 37,17-24 im Allerheiligsten stehen soll. Nach Offb 4,5 lodern sieben Fackeln um den Thron Gottes, die für die „sieben Geister“ stehen: nämlich den Heiligen Geist, der von Gott aus die Kirche erfüllt. Die sieben Sterne und Leuchter stehen nicht nur für die sieben kleinasiatischen Gemeinden, die von Johannes Post erhalten, aber symbolisieren auch die Ganzheit der Kirche – wie auf andere Weise die Zwölfzahl, die Johannes von den Aposteln ableitet und in den zwölf Aposteltoren des himmlischen Jerusalem wiederfindet (Offb 21,12.14).

b- Der „Botenspruch“ verbindet zwei Aspekte der Christologie in ihrem Verhältnis zur Ekklesiologie:

- Christus hält die sieben Sterne in seiner Rechten; er ist der Herr der Kirche; ohne ihn könnte sie nicht leben; die Kirche ist in seiner Hand.
- Christus wandelt inmitten der sieben Leuchter: Jesus ist in ihr gegenwärtig; er ist ihre Mitte, um seines willen gibt es sie.

Beide Aspekte sind wesentlich.

- Der erste verweist auf den Erhöhten, der als Kyrios angerufen wird, aber dann auch auf den Irdischen, der seine Jünger in die Nachfolge gerufen und dauernd an sich gebunden hat;
- der zweite verweist auf das Immanuel-Motiv, das bereits Matthäus sowohl auf die Geburt und irdische Existenz (Mt 1,23 – mit Jes 7,14) bezogen hat als auch auf den Auferstandenen, der seine Jünger zur Mission sendet (Mt 28,16-20). Wenn Jesus nach Mt 18,20 den Jüngern verheißt, mitten unter ihnen zu sein, so zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind, ist dies eine Sachparallele zum Bild der sieben Leuchter.

Da sie aber zugleich auf die sieben Fackeln im Thronraum Gottes verweisen, verbindet der sich offenbarende Christus Himmel und Erde, die triumphierende und die kämpfende, leidende Kirche.

7.3. Der Morgenstern

a. Die Vision des Sehers spiegelt wider, was der heidnische Prophet Bileam nach Num 24,17 geschaut hat: „Ein Stern geht auf in Jakob, ein Zepter erhebt sich in Israel.“ Bileam prophezeit den Sieg Israels über seine Feinde. Das passt zum Thema der Apokalypse. Im Frühjudentum ist der Stern Bileams oft als Stern des Messias gedeutet worden (TestLevi 18,3; TestJud 24,1; CD 7,19f; 1Qb 5,27; 4QTest 9-13). In dieser Tradition steht Johannes (vgl. Ignatius, Eph 19,2). Als Empfänger einer Offenbarung kann er ein „Selbstportrait“ des erhöhten Messias zitieren. Der „Morgenstern“ verweist nicht nur auf den Messias; der Messias ist der strahlende Morgenstern, der die glückliche Zukunft des Gottesvolkes beleuchtet.

b. Dies eröffnet einen zweiten Interpretationshorizont, auf den im Neuen Testament 2Petr 1,19 hindeutet: Der Morgenstern leuchtet auf am Jüngsten Tag. Das passt zur Parusie-thematik der Apokalypse, ist aber ein merkwürdiges Bild, da in dem traditionellen Szenario die Sterne vom Himmel fallen, wenn das Ende kommt. Nicht so der Messiasstern. Er wird heller strahlen denn je. Er ist anders als alle anderen Sterne. Nach

dem Zweiten Petrusbrief geht er in den „Herzen“ der Glaubenden auf. Die messianische Zukunft hat schon begonnen. „Petrus“ blickt auf die Verklärung zurück (2Petr 1,17f). Johannes verkündet den definitiven Heilszuspruch schon jetzt. Der messianische Morgenstern strahlt bereits – dadurch, dass Johannes bezeugen darf, was Jesus von Gott, dem Vater, offenbart.

c. Hier erst zeigt sich der wichtigste Referenztext des Morgensternbildes. Er findet sich am Anfang des Neuen Testaments, bei der Suche der „Weisen aus dem Morgenland“ (Luther) nach dem „neugeborenen König der Juden“, dessen „Stern“ sie im Osten haben aufgehen gesehen (Mt 2,1-12). Die „heiligen drei Könige“, wie der Volksmund sie nennt, sind Vorboten der Völker, die zum Zion strömen werden, um Gott zu huldigen (vgl. Mt 8,11f par.). Gerade dieses Hoffnungsbild Israels, die eschatologische Wallfahrt der Völker (Jes 2,1-5; 18,7; 45,14; 60,6.9; Mi 4,1ss.; Ps 68,32), hat Johannes im Schlussbild seiner Offenbarung, der Herabkunft des ewigen Jerusalem aus dem Himmel auf die Erde, aufgenommen und mit christologischen Farben gefüllt (Offb 21,24; Jes 60,3.11; Ps 72,10).

d. Das Christusbild des Morgensterns gewinnt in der Johannesoffenbarung freilich auch politische Ausstrahlung. Auf den Münzen antiker Herrscher prangt oft über ihrem Portrait ein Stern als Zeichen ihres göttlichen Königtums.²⁶ Venus, der Morgenstern, ist den Römern die Göttin des Sieges. Statius, römischer Hofpoet, vergleicht in einem Jubelgedicht Kaiser Domitian, da er am 1. Januar 95 sein 17. Konsulat antritt, mit diesem Morgenstern. Da Johannes unter diesem Herrscher, dem Gottgleichheit attestiert werden sollte, geschrieben und in seinem Buch sich kritisch mit Erscheinungsformen des Kaiserkultes auseinandergesetzt hat, die er als teuflische Politisierung menschlicher Heilshoffnung entlarvt, kann der Kontrast nicht übersehen werden: Das Original ist Jesus Christus, der gottgleiche Sohn des Vaters. Die Herrscher-Attribute sind allesamt billige Kopien. Freilich ist diese johanneische Politik im Namen Jesu, die den Kaiserkult entmythologisiert, nur möglich, weil in Jesus tatsächlich das Licht Gottes, das Licht des Heiles und des Lebens aufstrahlt. (Eph 5,14 zieht tauftheologisch die ekklesiologische Konsequenz.)

e. Die johanneischen Evangelientraditionen liegen besonders nahe. Auch nach den Synoptikern hat Jesus sein messianisches Amt ausgeübt, indem er Blinden das Augenlicht geschenkt hat (vgl. Lk 4,18; Mt 11,5; Jes 35,5; 61,1f). Aber nur nach Johannes sagt Jesus von sich selbst (Joh 8,12; 9,5; vgl. 12,46): „Ich bin das Licht der Welt.“ Auf derselben Reflexionshöhe der Christologie steht Offb 22,16 – nur dass die alttestamentliche Verwurzelung der Heilssendung Jesu noch deutlicher wird. In beiden Tradition ist das Licht die „Metapher der Wahrheit“ (Hans Blumenberg) – und die Möglichkeit, sie zu gebrauchen, in Jesu Wirken, seinem Tod und seiner Auferstehung begründet.

Die Kapitel 7.2 und 7.3 basieren auf:

Thomas Söding, *Der Gottessohn aus Nazareth* 156ff. 152ff.

²⁶ Vgl. *Michael Albani*, *Stars und Sterne – Der Stern des Messias und die Sterne der Könige: Welt und Umwelt der Bibel* 26 (2002) 26-33