

Hans-Joachim Eckstein

Die Anfänge trinitarischer Rede von Gott im Neuen Testament¹

Womit soll man Unvergleichliches vergleichen, und wie soll man Unbegreifliches auf den Begriff bringen? Wie kann man, „was kein Auge gesehen hat“, vor Augen stellen, „und was kein Ohr gehört hat“, zu Gehör bringen?² Es erscheint fast unglaublich, mit welcher Kreativität und Dynamik sich die im Christusgeschehen erschlossene „Weisheit“ in Aufnahme und Abwandlung von Traditionen, in Verfremdung und Vertiefung vertrauter Begriffe zu Wort meldete – und dabei zugleich dem jüdischen Vorwurf der Anstößigkeit und dem hellenistischen Vorwurf der Torheit zu begegnen wusste: „Wir aber predigen den gekreuzigten Christus, den Juden ein Ärgernis (σκάνδαλον) und den Griechen eine Torheit (μωρία); denen aber, die berufen sind, Juden und Griechen, predigen wir Christus als Gottes Kraft und Gottes Weisheit (θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία 1 Kor 1,23f)“.

I

Bedenkt man, dass zwischen der Kreuzigung Jesu um das Jahr 30 n.Chr. und dem ersten Aufenthalt des Paulus in Korinth um 50 n.Chr. gerade einmal 20 Jahre vergangen sind, muss die Geschwindigkeit der theologischen Entfaltung des „Wortes vom Kreuz“ (ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ) und der in Christus gekommenen und durch Gottes Geist offenbaren Weisheit Gottes als geradezu atemberaubend erscheinen (1 Kor 1,18 – 2,16). Selbst wenn man die Abfassung des Johannesevangeliums mit seiner hohen und breit entfalteten Christologie um 100 n.Chr. spät datieren wollte, hätte die Entwicklung der Anfänge trinitarischer Rede von Gott im Neuen Testament insgesamt gerade einmal den Zeitraum von 70 Jahren beansprucht.³

¹ Abgedruckt in: M. Welker / M. Volf, Der lebendige Gott als Trinität. J. Moltmann zum 80. Geburtstag, Gütersloh 2006, 85-113 (= in: Rudolf Weth (Hg.), Der lebendige Gott. Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens, Neukirchen 2005, 31-59). Überarbeitete Fassung eines Vortrags auf der Tagung der Gesellschaft für Evangelische Theologie im Februar 2005 in Erfurt mit dem Thema „Das biblische Bekenntnis zur Einzigkeit und Einheit Gottes und die Anfänge trinitarischer Rede von Gott“. – S. unter den Veröffentlichungen von Jürgen Moltmann zum Thema vor allem: Jürgen Moltmann, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, 6. Aufl., Gütersloh 1993 (1972); ders., Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, 3. Aufl., Gütersloh 1994 (1980).

² 1 Kor 2,9 in Aufnahme von Jes 64,3.

³ S. grundlegend W. Bousset, Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus, 6. Aufl., Göttingen 1967; O. Cullmann, Die Christologie des Neuen Testaments, 5. Aufl., Tübingen 1975; J.D.G. Dunn, Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation, 2. Aufl., London 1992; F. Hahn, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum, 5. Aufl., Göttingen 1995; M. Hengel, Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, 2. Aufl., Tübingen 1977; L.W. Hurtado, Lord Jesus Christ.

Zieht man zudem in Betracht, dass fast alle Verfasser der neutestamentlichen Schriften – vor allem aber und unbestreitbar der Heidenapostel Paulus selbst als Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων⁴ – geborene Juden waren⁵, dann fasziniert die Eindeutigkeit und Kühnheit, in der die erste Generation der christlichen – d.h. judenchristlichen – Theologen das biblische Bekenntnis zur Einzigkeit und Einheit Gottes mit ihrer analogielosen Christuserkenntnis zu verbinden vermochten. Der auferstandene Christus wird in den frühen Gemeinden als Kyrios, als „Herr“, bekannt (κύριος Ἰησοῦς [Χριστός] 1 Kor 12,3; Röm 10,9f; Phil 2,9-11) und in Akklamation und Gebet angerufen (1 Kor 1,2; 16,22; 2 Kor 12,8)⁶. Die „berufenen Heiligen“ der Ekklesia Gottes können an jedem Ort gerade dadurch identifiziert werden, dass sie „den Namen unseres Herrn Jesus anrufen“ (1 Kor 1,2; vgl. Act 9,14.21; 22,16). Ihm gilt der von der aramäisch sprechenden Urgemeinde übernommene Gebetsruf „Maranatha“, „Unser Herr, komm!“ (1 Kor 16,22).⁷ Mit hebr. יְיָ / aram. אֲרַמְתָּ⁸ / griech. (ὁ) κύριος⁹ haben offensichtlich bereits die aramäisch sprechenden wie die griechisch sprechenden Judenchristen der ersten Generation den von Gott auferweckten Gekreuzigten¹⁰ mit dem Titel benannt, der in den christlichen

Devotion to Jesus in Earliest Christianity, Grand Rapids u.a. 2003; M. Karrer, Jesus Christus im Neuen Testament, NTD.GNT 11, Göttingen 1998; W. Kramer, Christos Kyrios Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden, AThANT 44, Zürich 1963; P. Pokorný, Die Entstehung der Christologie. Voraussetzungen einer Theologie des Neuen Testaments, Stuttgart 1985; E. Schweizer, Art. Jesus Christus I, TRE 16 (1987), 671-726; K. Wengst, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums, StNT 7, 2. Aufl., Gütersloh 1973.

⁴ 2 Kor 11,22; Phil 3,5 (als am achten Tag beschnittener Jude von Geburt vom Stamme Benjamin war er also nicht nur Proselyt oder Gottesfürchtiger, sondern „Hebräer aus Hebräern“, der im Unterschied zu vielen Diasporajuden seine Stammesabkunft noch kannte und dessen Vorfahren aus Palästina stammten); vgl. Act 21,40; 22,2; 26,14.

⁵ Als Heidenchrist wird überwiegend der Verfasser des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte identifiziert. Bei den Verfassern des Matthäus-, des Markus- oder des Johannesevangeliums können die Begründungen für eine heidenchristliche Zuordnung m.E. in keinem Fall überzeugen; zur aktuellen Diskussion der Verfasserfrage und der zeitlichen Datierung der neutestamentlichen Schriften s. U. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament, 5., durchg. Aufl., Göttingen 2002, 240ff.513ff.

⁶ S. 2 Kor 12,8: ὑπὲρ τούτου τρίς τὸν κύριον παρεκάλεσα ἵνα ... mit Bezug auf Christus in der Antwort V. 9.10. Von „unserem Herrn Jesus“ erwartet er wie von „Gott, unserem Vater“, die Erhörung seiner Gebete: νυκτὸς καὶ ἡμέρας ὑπερεκπερισσοῦ δεόμενοι ... αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς κατευθύηαι τὴν ὁδὸν ἡμῶν πρὸς ὑμᾶς (1 Thess 3,10f).

⁷ Der Ruf μαρναναθά ist mit Rücksicht auf Apk 22,20 (ἀμήν, ἔρχου κύριε Ἰησοῦ) wohl im Sinne von aram. marān(a') ^{ta} als Bitte: „Unser Herr, komm!“ zu deuten. Vgl. zur neueren Diskussion H.P. Rüger, Art. Aramäisch II, TRE 3 (1978), 602-610, hier 607; M. Hengel, Der Sohn Gottes (s. Anm. 3), 120ff; ders., Abba, Maranatha, Hosanna und die Anfänge der Christologie, in: I.U. Dalferth / J. Fischer / H.-P. Großhans (Hg.), Denkwürdiges Geheimnis. Beiträge zur Gotteslehre (FS E. Jüngel), Tübingen 2004, 145-183, hier: 161ff; J.A. Fitzmyer, Art. κύριος κτλ, EWNT 2 (1981), 811-820, hier 816f.

⁸ Vgl. יְיָ „unser Herr“ (mit Suff. 1. Pl.) für hebr. יְיָיְיָ bzw. יְיָיְיָ.

⁹ Zu absolut gebrauchtem und determiniertem ὁ κύριος zur Bezeichnung Jesu Christi s. z.B. 1 Kor 4,5; 7,10.12; 9,14; 16,7; 2 Kor 10,8; 13,10; Phil 4,5; 1 Thess 3,12; 4,16.

¹⁰ Zum κύριος-Titel in den formelhaften Auferweckungsaussagen, die zum ältesten Bestand des neutestamentlichen Auferstehungszeugnisses gehören, s. Röm 4,24: τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν, Röm 10,9b: ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν [sc. τὸν κύριον Ἰησοῦν, V. 9a] ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, 1 Kor 6,14: ὁ δὲ θεὸς καὶ τὸν κύριον ἤγειρεν und 2 Kor 4,14: ὁ ἐγείρας τὸν κύριον Ἰησοῦν. Vgl. Hebr 13,20: ὁ δὲ θεὸς ... ὁ ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν τὸν ποιμένα τῶν προβάτων ... τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν, als Auferstehungsformel Lk 24,34: ὄντως ἠγέρθη ὁ κύριος καὶ ὤφθη Σίμωνι. S. zum Ganzen: H.-J. Eckstein, Die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu. Lukas 24,34 als Beispiel früher formelhafter Zeugnisse, in: Ders., Der aus Glauben Gerechte

LXX-Handschriften und in den neutestamentlichen Schriften in Umschreibung des Gottesnamens Jahwe für Gott, den Vater (ὁ θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν), gebraucht wurde.¹¹

Sind in den auf alttestamentliche Ausdrücke anspielenden Wendungen vom „Wort des Herrn“ (1 Thess 4,15; vgl. 2 Thess 3,1) und vom „Tag des Herrn“ (1 Kor 5,5; 1 Thess 5,2; vgl. 2 Thess 2,2) mit Kyrios der Vater oder der Sohn gemeint? Letzteres bestätigt sich im Fall von 1 Kor 1,8; 2 Kor 1,14 bzw. Phil 1,6 aufgrund der eindeutigen Ergänzungen ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ [Χριστοῦ] bzw. ἄχρι ἡμέρας Χριστοῦ Ἰησοῦ. Dass sich in 1 Kor 2,8 die jüdische Gottesprädikation „Herr der Herrlichkeit“ wirklich auf „Jesus Christus, den Gekreuzigten“, bezieht¹², belegt der Kontext unausweichlich: In Verkennung der Weisheit Gottes haben die Herrscher dieser Welt den κύριος τῆς δόξης *gekreuzigt!*

Die eschatologische Huldigung gegenüber dem Kyrios, dem „sich alle Knie beugen“ und den „alle Zungen bekennen sollen“, bezieht sich nach Jes 45,23f ausdrücklich auf Jahwe selbst, während sie nach dem Philipperhymnus „zur Ehre Gottes, des Vaters“, demjenigen gilt, dem Gott den Kyrios-Namen als „Namen über alle Namen“ gegeben hat – dem erhöhten Jesus Christus: ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πάντων γόνυ κάμψῃ ... καὶ πάντα γλῶσσαι ἐξομολογήσονται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστός (Phil 2,10f). – Nach Joel 3,5 soll derjenige am „Tag des Herrn“ errettet werden, der den Namen Jahwes / des Kyrios anrufen wird. Dieses rettende Anrufen des „Herrn“ konkretisiert sich nach Röm 10,8-17 darin, dass jemand mit seinem Munde bekennt κύριος Ἰησοῦς und in seinem Herzen glaubt, dass Gott ihn von den Toten auferweckt hat.¹³ So wird die Akklamation „Herr ist Jesus“ mit der im Prophetenzitat angesprochenen Anrufung Gottes identifiziert, und die Gottesbezeichnung „Herr aller“ erscheint in eindeutig christologischem Kontext: ὁ γὰρ αὐτὸς κύριος πάντων, πλουτῶν εἰς πάντα τοὺς ἐπικαλουμένους αὐτόν (Röm 10,12).¹⁴

wird leben. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments, BVB 5, Münster 2003, 152-176, hier: 160-163 (= Die Wirklichkeit der Auferstehung, H.-J. Eckstein / M. Welker (Hg.), 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn 2004, 1-30; hier: 9-13).

¹¹ Weder ist die Benennung *Gottes* mit dem κύριος-Titel traditionsgeschichtlich auf das *außerpalästinisch-hellenistische* Judentum oder gar auf die *nichtjüdisch-hellenistischen* Gemeinden zu beschränken, noch lässt sich die Bezeichnung des *erhöhten Christus* als „Herr“ (hebr. יְיָ / aram. ܢܪܝܢ) überlieferungsgeschichtlich den palästinisch-judenchristlichen Gemeinden absprechen; gegen die frühere These der religionsgeschichtlichen Schule z.B. bei W. Bousset, *Kyrios Christos* (s. Anm. 3), 77ff.83ff; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 9. Aufl., durchg. u. erg. v. Otto Merk, Tübingen 1984, 54f.126ff; mit M. Hengel, *Der Sohn Gottes* (s. Anm. 3), 120ff (s. ebd. zur Literatur); J.A. Fitzmyer, Art. κύριος κτλ (s. Anm. 7), 816f.

¹² S. zum Ganzen O. Hofius, „Einer ist Gott – Einer ist Herr“. Erwägungen zu Struktur und Aussage des Bekenntnisses 1 Kor 8,6, in: Ders., *Paulusstudien II*, WUNT 143, Tübingen 2002, 167-180, hier 179, und zu den Belegen der Gottesprädikation in der frühjüdischen Literatur ausführlich Anm. 49: grHen 22,14; 27,3.5; äthHen 22,14; 25,3.7; 27,3.5; 36,4; 40,3; 63,2; 75,3; 83,8; koptApocEl 19,11.

¹³ S. zum Ganzen H.-J. Eckstein, „Nahe ist dir das Wort“. Exegetische Erwägungen zu Röm 10,8, in: *Der aus Glauben Gerechte wird leben* (s. Anm 10), 55-72.

¹⁴ In diesem Zusammenhang erstaunt es dann nicht, dass Paulus bei seinem paränetischen Hinweis auf das eschatologische Offenbarwerden im Gericht einmal von dem Richterstuhl *Gottes* und einmal von dem Richterstuhl *Christi* sprechen kann – Röm 14,10: πάντες γὰρ παραστησόμεθα τῷ βήματι τοῦ θεοῦ, 2 Kor 5,10: ἡμᾶς φανερωθῆναι δεῖ ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ.

II

Wird mit alledem für die alttestamentlich-jüdische Gottesvorstellung bereits Unbegreifliches auf den Begriff gebracht und noch nicht Gesehenes vor Augen gestellt, so gilt dies umso mehr von den christologischen – und damit die Trinitätstheologie anstoßenden – Aussagen, die nicht erst bei dem in der Auferstehung erhöhten Kyrios Jesus einsetzen, sondern bereits bei dem präexistenten Sohn Gottes.¹⁵ In 1 Kor 8,6 erinnert Paulus seine korinthische Gemeinde in Abgrenzung zu den „sogenannten Göttern“, zu den θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί (8,5)¹⁶, an das Bekenntnis zur Einheit und Einzigkeit Gottes – εἷς ὁ θεός¹⁷ – im Anschluss an das alttestamentlich-jüdische Grundbekenntnis, das Sch^ema Jisrael aus Dt 6,4: ἄκουε Ἰσραὴλ κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστίν, „höre Israel, der Herr, unser Gott, ist *ein* Herr“. Obwohl es sich gar nicht um einen speziell *christo*-logischen, sondern um einen *theo*-logischen Kontext handelt¹⁸ und ohne dass Paulus seiner um 50 n.Chr. gegründeten Gemeinde dies ausdrücklich erläutern oder näher begründen müsste, kann er das Bekenntnis zu dem εἷς θεός bereits „binitarisch“ entfalten, indem er es auf „den *einen* Gott, den Vater“ und „den *einen* Herrn, Jesus Christus“ bezieht.

Mit seiner Auffächerung der theologischen Allmachtsaussage¹⁹ und der differenzierenden Zuordnung der auf den einen und selben Gott bezogenen θεός- und κύριος-Prädikation bringt das Bekenntnis Unerhörtes zu Gehör. Traditionell wird der *eine* und *einzig*e Gott, der Vater, als *Ursprung* (ἐξ οὗ) von allem und *Ziel* (εἰς αὐτόν) der ihn Anerkennenden bekannt: εἷς θεός ὁ πατήρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν. Jüdisch gesehen völlig unkonventionell wird dieses Bekenntnis zu dem *einen* „Gott aller Götter und Herrn über alle Herren“ (Dt 10,17) aber dann hinsichtlich des *Wirkens* Gottes (δι’ οὗ) zugleich *christologisch* auf die Schöpfungsmittlerschaft und Erlösungsmittlerschaft Jesu Christi hin expliziert; durch den „*einen* Herrn, Jesus Christus“ ist – nach der festen Überzeugung der Bekennenden (ἀλλ’ ἡμῖν)²⁰ – alles geschaffen worden, und durch ihn sind sie selbst geworden – „freigekauft“ (1 Kor 6,20), von Sünden „abgewaschen“, „geheiligt“ und „gerechtfertigt“ (1 Kor 6,11). Oder im

¹⁵ Zu den neutestamentlichen Belegen für die Präexistenz Christi insgesamt s. vor allem: Joh 1,1-3^o; 8,58*; 16,28*; 17,5^o.24^o; 1 Kor 8,6^o; 2 Kor 8,9*; Eph 1,3-14^o; Phil 2,6f*; Kol 1,15-17^o; Hebr 1,2f^o; Apk 3,14^o (^o = vor Schöpfung; * = vor Inkarnation [wohl auch: Röm 8,3; Gal 4,4f als „Sendungsformeln“; 1 Kor 10,3f]; Schöpfungsmittlerschaft).

¹⁶ S. zum Ganzen O. Hofius, „Einer ist Gott – Einer ist Herr“ (s. Anm. 12), 167-180; ders., Christus als Schöpfungsmittler und Erlösungsmittler. Das Bekenntnis 1 Kor 8,6 im Kontext der paulinischen Theologie, in: Ders., Paulusstudien II (s. Anm. 12), 181-192; J. Woyke, Götter, ‚Götzen‘, Götterbilder. Aspekte einer paulinischen ‚Theologie der Religionen‘, BZNW 132, Berlin / New York 2005, 158-214.

¹⁷ In 1 Kor 8,4 prononciert in negativer Formulierung: οἶδαμεν ὅτι ... οὐδείς θεὸς εἶ μὴ εἷς.

¹⁸ Vgl. J. Woyke, Götter, ‚Götzen‘, Götterbilder (s. Anm. 16), 196ff.211ff.

¹⁹ Zur *theo*-logischen Allmachtsaussage vgl. Röm 11,36: ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι’ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν τὰ πάντα (mit Bezug auf ὁ θεός [Röm 11,32.33] = κύριος [V. 34] als Subjekt). Zur speziell *christo*-logischen Entfaltung der Allmachtsformel s. den Christushymnus in Kol 1,15-18: ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ... τὰ πάντα δι’ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν ἔκτισται ... καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν, womit zum Ausdruck kommt, dass es Gott „gefallen hat, dass die ganze Fülle in ihm wohne“ Kol 1,19; vgl. Kol 2,9: ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς.

²⁰ Vgl. zu Bedeutung und Funktion des *Dativus iudicantis* O. Hofius, Christus als Schöpfungsmittler und Erlösungsmittler (s. Anm. 16), 181f.

Hinblick auf 2 Kor 4,6; 5,17 formuliert: Durch den *einen* Kyrios, Jesus Christus, durch den der Vater die ganze Welt erschaffen hat, sind die Christen zur Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes im Angesicht Jesu Christi neu erschaffen worden.

Indem hier sowohl das alttestamentlich-jüdische Bekenntnis zur Einzigkeit und Einheit Gottes des Herrn wie selbstverständlich „binitarisch“ auf Gott, den Vater, und Jesus Christus, den Herrn, hin entfaltet wird und indem dem Gekreuzigten und Auferstandenen sowohl die exklusive Erlösungsmittlerschaft als auch bereits die Schöpfungsmittlerschaft des Präexistenten zuerkannt wird, finden wir die entscheidenden Grundlagen für eine sogenannte „hohe Christologie“ nicht etwa am Ende, sondern bereits am Anfang des neutestamentlichen Entstehensprozesses zu Beginn der fünfziger Jahre des 1. Jh. Erkennt man in 1 Kor 8,6 wie in anderen christologischen Formeln ein bereits geprägtes Bekenntnis²¹, dann reichen die literarisch greifbaren Anfänge der trinitarischen Rede von Gott im Neuen Testament zumindest in die vierziger Jahre des 1. Jh. zurück.

Die Grundlage für die bekannten späteren Entfaltungen der Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi – im Christushymnus Kol 1,15-18, im Johannesprolog Joh 1,1-3 und im Proömium des Hebräerbriefs, Hebr 1,2f – sind in der „binitarischen“ Entfaltung des Bekenntnisses εἷς ὁ θεός in 1 Kor 8,6 in prägnantester und besonders prononcierter Form artikuliert. Dort wird Christus dann ausführlich als ὁ λόγος, „das Wort (Gottes)“ (Joh 1,1f.14) und als τὸ φῶς, „das Licht (der Welt)“ (Joh 1,4-9; vgl. 8,12) beschrieben werden, als μονογενῆς παρὰ πατρός, als „der Einziggeborene vom Vater“ (Joh 1,14); als θεός „Gott“ (Joh 1,2.18)²², als μονογενῆς θεός „der einziggeborene Gott“ bzw. „der Einziggeborene, Gott“ (Joh 1,18)²³, als εἰκὼν τοῦ θεοῦ, als „Ebenbild Gottes“ (Kol 1,15; vgl. 2 Kor 4,4), als πρωτότοκος πάσης κτίσεως, als „Erstgeborener aller Schöpfung“ (Kol 1,15), als ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, als „Abglanz seiner Herrlichkeit und Ausprägung / Abdruck seines Wesens“ (Hebr 1,2). Während wir *überlieferungsgeschichtlich* bei den ausgeführten Hymnen von einer *Weiterführung* des frühen, prägnanten Grundbekenntnisses 1 Kor 8,6 sprechen mögen, haben wir

²¹ Als geprägte Traditionsstücke bei Paulus gelten meist: 1 Thess 1,9f (Missionsformel); 1 Kor 11,23-25 (Abendmahlspäradosis / Einsetzungsworte, ausführlichste Jesus-Tradition bei Paulus); 1 Kor 15,3-5 (mehrgliedriges Christusbekenntnis); Röm 1,3f (Gottessohnformel); Röm 3,25.26 (von Paulus erweiterte soteriologische Formel, Abgrenzung umstritten: nur V. 25a oder V. 25a-26a); Röm 4,24.25 (eingliedrige Auferweckungsformel im Partizipialstil [V. 24]; zweigliedrige Dahingabe- / Auferstehungsformel [V. 25]); Gal 1,4 (soteriologische Formel); Phil 2,6-11 (Christushymnus); zudem Bekenntnisse / Homologien: κύριος Ἰησοῦς Χριστός (1 Kor 12,3; Röm 10,9); Glaubenssätze / Pistis-Formeln (Röm 10,9: πιστεύειν ὅτι, vgl. die Auferweckungsformeln mit ὅτι-Satz); Akklamationen: ἀββὰ ὁ πατήρ (stets aram. / griech.: Röm 8,15; Gal 4,6; Mk 14,36); Gebetsrufe: μαρναθά, der gemäß Apk 22,20 (ἀμήν, ἔρχου κύριε Ἰησοῦ) als Bitte: „Unser Herr, komm!“ zu deuten ist. Zu den Auferweckungsformeln und den Auferstehungsformeln s.o. Anm. 10 und H.-J. Eckstein, *Der aus Glauben Gerechte wird leben* (s. Anm. 10), 232-235.

²² Vgl. das Bekenntnis des Thomas angesichts des Auferstandenen, Joh 20,28: ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου, und 1 Joh 5,20, in dem von „seinem Sohn, Jesus Christus“, bekannt wird: οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος.

²³ Von äußerer Bezeugung (Ɑ⁶⁶ Ɑ⁷⁵ Ɑ B C) und inneren Kriterien her kann die Lesart (ὁ) μονογενῆς θεός kaum angezweifelt werden; vgl. B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2. Aufl., Stuttgart 1994, 169f.

es *traditions*geschichtlich gesehen bei den aufgeführten Prädikationen und Begriffsfeldern gerade umgekehrt mit den Denk- und Begriffsvoraussetzungen der Ausführungen zu Schöpfungsmittlerschaft und Präexistenz des gekreuzigten Christus als der „Weisheit Gottes“ (1 Kor 1,24.30) zu tun.

III

Wenn wir danach fragen, wie Paulus selbst und andere Judenchristen neben und mit ihm unter der Voraussetzung ihres unaufgebbaren Bekenntnisses zur Einzigkeit und Einheit Gottes eine solche Christologie nachvollziehen, ja selbst kreativ entfalten und begrifflich ausformulieren konnten, werden wir mit einer isolierten *Begriffsgeschichte* einzelner „messianischer“ Titel oder dem Versuch einer einseitigen *religionsgeschichtlichen Zuordnung* oder monokausalen Ableitung kaum zu einem befriedigenden Ergebnis gelangen. Zweifellos sind einerseits die begriffsgeschichtlichen Untersuchungen zum „Menschensohn“, zum „Messias / Christus“, zum „Kyrios“, zum „Gottesknecht“ und vor allem zum „Sohn Gottes“ in der alttestamentlichen, zwischentestamentarischen und frühjüdischen Literatur für die neutestamentliche Christologie von größter Bedeutung – und haben durch die deutlich erweiterte Quellenlage im letzten Jahrhundert nochmals an Dringlichkeit gewonnen²⁴. Unbestreitbar auch haben andererseits alle Verfasser der neutestamentlichen Schriften nicht nur in der griechischen Sprache geschrieben, sondern das Evangelium für Adressaten entfaltet, die – ob als Juden- oder Heidenchristen, ob in Jerusalem, Syrien, Kleinasien, Griechenland oder Rom – in jedem Fall von ihrer hellenistischen Umwelt geprägt waren und ihren Glauben in Auseinandersetzung mit philosophischen, religiösen und gesellschaftlichen Ansprüchen und Kontexten zu vertreten hatten.

Allerdings ist gegen Tendenzen der klassischen Religionsgeschichte hervorzuheben, dass Judentum und Hellenismus zur Zeit des Neuen Testaments und bereits seit dem 3. vorchristlichen Jahrhundert schon längst keine religionsgeschichtlich unvermittelten und gegensätzlichen Welten mehr bildeten, die sich nach dem Pendelschlag von aramäisch sprechender Urgemeinde und hellenistisch-heidenchristlicher Kirche erst auf eine frühkatholische bzw. spätneutestamentliche Vermittlung einpendeln mussten.²⁵ Wie sehr es sich bei dem postulierten Gegensatz von alttestamentlich-jüdischer Tradition und hellenistischer Sprache und Kultur in hellenistischer Zeit um ein Kunstgebilde handelt, erhellen neben den Schriften des Paulus selbst vor allem die über den Hebräischen Kanon hinausgehenden Schriften der Septuaginta

²⁴ S. die in Anm. 3 aufgeführten grundlegenden Werke und die klassischen Wörterbücher G. Kittel / G. Friedrich (Hg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, 10 Bde., Stuttgart 1933-1979 [Studienausgabe 1991]; H. Balz / G. Schneider (Hg.), Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, 3 Bde., 2., verb. Aufl., Stuttgart 1992; L. Coenen / K. Haacker (Hg.), Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, 3 Bde., neubearb. Ausg., Neukirchen 1997-2002; W. Bauer / K. u. B. Aland, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, 6., völlig neu bearb. Aufl., Berlin 1988; H.G. Liddell / R. Scott, A Greek-English Lexicon, Nachdr. d. 1940 vervollständigten 9. Aufl., Oxford 1996.

²⁵ S. zum Ganzen M. Hengel, Der Sohn Gottes (s. Anm. 3), vor allem 12-17.32-89; ders., Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v.Chr., WUNT 10, 3., durchg. Aufl., Tübingen 1988, hier 565-570.

(LXX), der Griechischen Bibel, die die nicht an Christus glaubenden Juden in der Diaspora, die frühen griechisch sprechenden Judenchristen innerhalb und außerhalb Palästinas und die Heidenchristen miteinander verbanden. Es handelt sich schon vorchristlich viel eher um einen lebendigen Prozess der Begegnung und Auseinandersetzung, der Rezeption und Abwehr.

Für die Entfaltung der neutestamentlichen Christologie und der Anfänge der trinitarischen Rede von Gott ergibt sich aus beiden Aspekten die Konsequenz, dass die Sprach- und Vorstellungswelt, in der das bisher Ungehörte – und größtenteils auch Unerhörte – der in Christus offenbarten Weisheit Gottes zu Gehör gebracht wird (1 Kor 1,18-25), gerade nicht als exklusiv und ausschließlich, sondern als denkbar umfassend und einschließend zu bestimmen ist. So lassen sich auf der traditionsgeschichtlichen Grundlage der *menschlichen* Repräsentanten Gottes gegenüber Israel und der Repräsentanten Israels Gott gegenüber an der Mose-Tradition, an der davidischen Gottessohnschaft, an den Messias-Verheißungen, an der Gottesknecht-Tradition oder der Menschensohnerwartung in Anlehnung und Überbietung bestimmte Aspekte der Person, des Wirkens und des Geschickes Jesu Christi verdeutlichen.²⁶ Aber in keiner dieser Überlieferungen finden wir eine der Christologie entsprechende *personale Präexistenz*, die *Schöpfungsmittlerschaft*, das *vorzeitliche Wohnen bei Gott* und die *Sendung auf die Erde* ausgesagt?

Umgekehrt lassen sich gerade diese in den christologischen Hymnen und Formeln zentralen Motive samt der aufgeführten spezifischen Begrifflichkeit (ὁ λόγος, τὸ φῶς, μονογενής, εἰκὼν, πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ἀπαύγασμα, χαρακτήρ, ὑπόστασις) im Kontext alttestamentlicher *Weisheitstraditionen* zur Qualifizierung des Wortes und der Weisheit Gottes finden (s. Prov 8,22-31; Sir 24,3-10; Sap 7,22-30; vgl. Gen 1,3; Ps 33,6.9; 104,24; Prov 3,19f).²⁷ Durch den λόγος Gottes sind Himmel und Erde geschaffen (Ps 33 [32 LXX],6; vgl. V. 9: αὐτὸς εἶπεν καὶ ἐγενήθησαν, Gen 1,3: καὶ εἶπεν ὁ θεὸς γενηθήτω ... καὶ ἐγένετο ...). Gottes Weisheit war bereits bei der Erschaffung der Welt bei Gott (συμπαρήμην αὐτῷ ... ἤμην παρ' αὐτῷ Prov 8,27.30), denn „Gott hat in Weisheit die Erde gegründet“ (ὁ θεὸς τῇ σοφίᾳ ἐθεμελίωσεν τὴν γῆν Prov 3,19) und alles in Weisheit geschaffen (πάντα ἐν σοφίᾳ ἐποίησας Ps 104 [103 LXX], 24). Sie wurde bei ihm auf dem Schoß gehalten (Prov 8,30 MT²⁸; vgl. Joh 1,18), sie gilt sogar als Beisitzerin, Mitthronende auf dem Thron Gottes (δός μοι τὴν τῶν σῶν θρόνων πάρεδρον σοφίαν Sap 9,4). Die Weisheit „wohnte“ bei Gott in der Höhe (ἐγὼ ἐν ὑψηλοῖς κατεσκήνωσα Sir 24,4), bis er sie auf der Erde in Israel einwohnen und Eigentum / Erbbesitz nehmen ließ (καὶ εἶπεν ἐν Ἰακωβ κατασκήνωσον καὶ ἐν Ἰσραὴλ κατακληρονομήητι Sir 24,8; vgl. Joh 1,10f.14). Von der Sophia Gottes kann gesagt werden, dass sie „einziggebo-

²⁶ Zu dem Ansatz einer in dieser Weise differenzierenden und biblisch-theologisch reflektierenden Traditionsgeschichte s. grundlegend die Beiträge von H. Gese, Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, 3., verb. Aufl., Tübingen 1989, darin vor allem: Das biblische Schriftverständnis, 9-30; Der Messias, 128-151; Der Johannesprolog, 152-201; ders., Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie, BEvTh 64, 3., durchg. Aufl., München 1990, darin vor allem: Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie, 11-30; Natus ex Virgine, 130-146.

²⁷ Vgl. zum Ganzen H. Gese, Der Johannesprolog (s. Anm. 26), 173-190.

²⁸ A.a.O., 177f.

ren“ / „einzigartig“ (μονογενές Sap 7,22; vgl. Joh 1,14.18) ist, „Hauch der Kraft Gottes“ (ἀτμός ... τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως Sap 7,25), „reiner Ausfluss / Ausströmung der Herrlichkeit des Allbeherrschers“ (ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινῆς Sap 7,25), „Abglanz des ewigen Lichts und makelloser Spiegel des Wirkens Gottes und Ebenbild seiner Güte“ (ἀπαύγασμα γὰρ ἐστὶν φωτὸς αἰδίου καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ Sap 7,26; vgl. 2 Kor 4,4.6); sie ist so herrlicher als die Sonne und verdient den Vorzug vor dem Licht (Sap 7,29; Joh 1,4ff; 8,12); „denn dieses übernimmt die Nacht, über die Weisheit aber trägt das Böse nicht den Sieg davon (τοῦτο μὲν γὰρ διαδέχεται νύξ, σοφίας δὲ οὐ κατισχύει κακία Sap 7,30; vgl. Joh 1,5).

Auf der Grundlage der Logos-Sophia-Tradition lassen sich ganz zweifellos viele der Aspekte der neutestamentlichen Christologie nachvollziehen, die Jesus Christus in Einheit mit Gott und aus seiner Gegenwart kommend, die ihn in Unterschiedenheit zu allen Menschen und zur Schöpfung insgesamt sehen. Aber hier stellt sich nun umgekehrt die grundlegende Frage: Wird die Weisheit Gottes – bei aller anschaulichen und ausmalenden Beschreibung – im alttestamentlich-jüdischen Kontext in der Weise als eigenständige „Person“ gedacht, wie es vom Mensch gewordenen Logos, Jesus von Nazareth, vom Sohn Gottes im Gegenüber zu Gott, seinem Vater, vorausgesetzt wird? Die Antwort wird aus jüdischer Sicht und in Respekt vor dem zitierten Grundbekenntnis zur Einzigartigkeit und Einheit Gottes in Dt 6,4 wohl eindeutig „Nein!“ lauten. Ob es um Gottes „Wort“ oder Gottes „Weisheit“ geht, ob es um Gottes „Namen“ oder sein „Angesicht“, seine „Herrlichkeit“ oder seine „Tora“ geht, bei aller Hochschätzung und trotz aller hypostasierender oder metaphorischer Redeweise wird der Respekt vor dem „Eins-Sein“ Gottes – unter Absehung der Christuserkenntnis – nicht von einer zweiten „Person“ in Gott sprechen, nicht von einem zweiten personalen Wesen, das an Gottes eigenem Wesen und Wirken unmittelbar teilhätte.

Das Geheimnis der Anfänge trinitarischer Rede von Gott im Neuen Testament erschließt sich also nicht durch eine begriffsgeschichtlich enggeführte Ableitung einzelner Hoheitstitel oder eine isolierte religionsgeschichtliche Herleitung einzelner Motive, sondern allererst durch die Gesamtperspektive, wie sie sich vom Ende des Offenbarungs- und damit Traditionsprozesses her ergibt. Erst die Zusammenschau und Überblendung der zu Gott als Schöpfer zugehörigen *Weisheit Gottes* einerseits und der zur Schöpfung gehörenden *menschlichen Repräsentanten* Gottes andererseits lassen das Geheimnis der in Jesus Christus, dem Gekreuzigten, erschienenen Weisheit Gottes begrifflich erfassen. Denn Wort und Weisheit Gottes werden schon traditionell als zu Gott gehörig erkannt, aber *nicht* als eigene „Person“; und die menschlichen Repräsentanten Gottes in Israel werden als „Personen“ wahrgenommen, aber gerade *nicht* als „Gott“. Dass Gott seinen einziggeborenen, himmlischen Sohn als Menschen auf die Erde sendet, um durch sein Wirken, Leiden und Auferstehen die Welt zu erlösen (Röm 8,3; Gal 4,4f; Joh 3,16; 1 Joh 4,9), dass Gottes eigener Logos sterblicher Mensch – „Fleisch“! – wird (Joh 1,14; 1 Joh 4,2), ist in dieser umfassenden Perspektive weder von der Logos-Sophia-Tradition an sich noch von einzelnen Verheißungen zum „Propheten“, zum „Gottesknecht“, zum „Davidsohn“, zum „Messias“ oder auch zum „Menschensohn“ isoliert abzuleiten.

Wer Jesus Christus ist und in welchem Verhältnis er zu dem einen und einzigen Gott steht, beantwortet sich für die neutestamentlichen Verfasser ganz offensichtlich nicht durch die Reduktion der Erkenntnis auf das in einzelnen „messianischen Texten“ von „Mose und den Propheten“ Gesagte, sondern umgekehrt gewinnt die – im breiten Spektrum der Überlieferung für sich gesehen mehrdeutige – Einzelaussage erst von der Christuserkenntnis her ihre christologische „Eindeutigkeit“. Oder um es mit dem – an die Decke vor dem Angesicht des Mose (Ex 34,33-35) anknüpfenden – Bild des Paulus in 2 Kor 3,12ff zu sagen: Nicht das Lesen der Tora nimmt für sich genommen schon die christologische Decke von den Augen, so dass das Ärgernis der im Gekreuzigten offenbaren Weisheit Gottes aufgehoben wäre und das bisher Ungesehene sichtbar würde, sondern in Christus, der als das Ebenbild und die Weisheit Gottes dessen Herrlichkeit unverdeckt widerspiegelt und zur Erkenntnis erleuchtet (2 Kor 4,4.6), wird die Decke des Nichterkennens beim Lesen der Schrift von den Augen genommen – ὅτι ἐν Χριστῷ καταργεῖται 2 Kor 3,14).²⁹

So entscheidet z.B. für die neutestamentliche Christologie nicht der Titel „Messias“ / „Christus“ darüber, wie Person und Wirken Jesu zutreffend zu bestimmen sind, sondern die Lehre Jesu und sein Weg durch Kreuz und Auferstehung erschließen, wie das Jünger-Bekenntnis: σὺ εἶ ὁ χριστός (Mk 8,29), angemessen zu interpretieren ist (ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ... καὶ ἀποκταθῆναι καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι Mk 8,31 im Kontext von Mk 8,27 – 10,45). – Nicht die „Davidssohn“-Tradition bestimmt darüber, wie der Kyrios-Titel in Hinsicht auf Christus zu begrenzen ist, sondern das Zeugnis der Schrift und des Evangeliums von Christus, dem „Herrn Davids“, verdeutlicht, inwieweit die Rede von Jesus als dem „Sohn Davids“ ihre Berechtigung und wo sie ihre Grenze hat (αὐτὸς Δαυὶδ λέγει αὐτὸν κύριον, καὶ πόθεν αὐτοῦ ἐστὶν υἱός; Mk 12,37; vgl. 12,35-37 in Aufnahme von Ps 110,1). – Nicht legen die alttestamentlichen und frühjüdischen „Menschensohn“-Traditionen und -Erwartungen für sich genommen fest, wie das Erscheinen Jesu Christi und seine Herrschaft zu entfalten sind, sondern Christus als der gegenwärtig wirkende, leidende und von Gott verherrlichte Menschensohn offenbart, was Sinn und Zweck seines Erscheinens ist: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν (Mk 10,45).³⁰

²⁹ Vgl. zum Ganzen H. Gese, Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie (s. Anm. 26), 11-30, hier 29f: „Es wäre ein Leichtes zu zeigen, wie in bezug auf dies *eine* Geschehen alles zum Abschluß, zur Einheit, zu einer Interpretation gelangt, die aber auch alles vorher Ausgesagte im Wesen ‚aufhebt‘. Die neutestamentliche Theologie, d.h. die Christologie, ist die Theologie des Alten Testaments, die das neutestamentliche Geschehen, d.i. das Einbrechen des Heils, die Realisierung des Eschaton, die Gegenwart Gottes beschreibt. Mit ihr nehmen die Zeugen der Auferstehung, die Apostel (und ihre Tradition) dieses Geschehen wahr. Das Neue Testament an sich ist unverständlich, das Alte Testament an sich ist mißverständlich.“

³⁰ Vgl. O. Hofius, Ist Jesus der Messias? In: Ders. Neutestamentliche Studien, WUNT 132, Tübingen 2000, 108-134, hier 133: „Der Sinn des auf Jesus bezogenen ‚Messias‘-Begriffs erschließt sich allererst im Lichte des apostolischen Christuszeugnisses; dagegen läßt sich das Persongeheimnis Jesu keineswegs angemessen von einem allgemeinen ‚Messias‘-Begriff her erfassen, der – vielleicht sogar erst durch Kombinationen und Konstruktionen – aus bestimmten alttestamentlichen und frühjüdischen Traditionen gewonnen worden ist.“

IV

Kommen wir nach diesen grundlegenden Beobachtungen nochmals auf die ältesten literarischen Zeugnisse zur Christologie des Neuen Testaments in den Paulusbriefen zurück, so kann es im weisheitlichen Kontext nicht mehr wundern, dass Paulus 1 Kor 10,4 den Fels in der Wüste, von dem Israel Wasser zu trinken empfing, mit dem präexistenten Christus in Verbindung bringt: ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας, ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός. Dementsprechend kann Philo, Det 115-118, den Fels mit der „Weisheit Gottes“ und dem „göttlichen Wort“ (λόγος θεῖος) verbinden und All 2,86 ausdrücklich formulieren: ἡ γὰρ ἀκρότομος πέτρα ἢ σοφία τοῦ θεοῦ ἐστίν. Auf dem weisheitlichen Hintergrund (Sap 9,9f.17; Sir 24,8) gewinnen auch die traditionellen Wendungen „Gott sandte seinen Sohn, damit ...“ in Gal 4,4f (ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ γενόμενον ἐκ γυναικός ... ἵνα) und Röm 8,3f (ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας ... ἵνα) eine Eindeutigkeit hinsichtlich der Präexistenz des Gesandten bei Gott³¹, die mit dem Begriff der „Sendung“ an sich noch nicht gegeben sein müsste: „Bei dir ist die Weisheit, die deine Werke kennt und zugegen war, als du die Welt erschufst ... (καὶ μετὰ σοῦ ἡ σοφία ... καὶ παροῦσα ὅτε ἐποίεις τὸν κόσμον). Sende sie [die σοφία] vom heiligen Himmel herab und schicke sie vom Thron deiner Herrlichkeit, dass sie ...“ (ἐξαπόστειλον αὐτήν ἐξ ἁγίων οὐρανῶν καὶ ἀπὸ θρόνου δόξης σου πέμψον αὐτήν ἵνα ... Sap 9,9f). Selbst der in Gal 4,4 und 6 vorausgesetzte Zusammenhang der Sendung des *Sohnes* und der anschließenden Sendung des *Geistes* seines Sohnes (ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν Gal 4,6) findet in dem Nebeneinander der Sendung der *Weisheit* und des *Heiligen Geistes* in Sap 9,10 und 17 sein Vorbild: ... εἰ μὴ σὺ ἔδωκας σοφίαν καὶ ἔπεμψας τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἀπὸ ὑψίστων.

Dass Christus als der Präexistente und Schöpfungsmittler wie – nein, *als* die σοφία θεοῦ (1 Kor 1,24.30) vor seiner Sendung und Menschwerdung bei Gott wohnte und an ihm, seinem Wesen und Wirken teilhatte (vgl. Prov 8,27.30; Sap 9,4.9), setzt auch der von Paulus in Phil 2,6-11 zitierte Christus-Hymnus voraus, der wiederum wie 1 Kor 8,6 den Stand der christologischen Entwicklung zumindest der fünfziger, wahrscheinlicher der vierziger Jahre des 1. Jh. n.Chr. literarisch belegt. Die Knechtsgestalt, die Jesus Christus mit seiner Kenosis annahm (ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών), ist die menschliche Gleichgestalt, das Erfundenwerden als ein Mensch (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὐρεθείς ὡς ἄνθρωπος Phil 2,7); und die Ausgangssituation, aus der heraus er kam und die er nicht wie einen Raub festklammerte, war seine „Gottesgestalt“ (ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων) und sein „Sein-wie-Gott“ (τὸ εἶναι ἴσα θεῷ Phil 2,6).³²

³¹ Wie dann später durch die Präexistenzaussagen des Kontextes unbestreitbar auch in Joh 3,16f; 1 Joh 4,9.

³² Auch in dem traditionellen hymnischen Abschnitt 1 Tim 3,16 wird – unabhängig von der Frage, ob die Lesart ΟΣ oder ΘΕΟΣ als ursprünglich zu gelten hat – von der Inkarnation des Präexistenten ausgegangen: „Er ist erschienen im Fleisch“, ἐφανερώθη ἐν σαρκί (1 Tim 3,16). Auffällig ist zudem die Rede von der „Rechtfertigung“ Christi (ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι, vgl. weisheitlich Lk 7,35: καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ...) und seine endgültige Aufnahme in die göttliche Herrlichkeit durch Gott (ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ). Zur Bevorzugung der Textlesart ὅς s. B.M. Metzger, A Textual Commentary (s. Anm. 23), 573f (ΘΕΟΣ könnte durch das unbeabsichtigte Verlesen von ΟΣ in ΘΣ als übliche Abkürzung des *nomen sacrum* entstanden sein oder auch durch bewusste Ergänzung eines Subjekts für die folgenden sechs Verben).

Mit all dem wird deutlich, dass die sogenannte „hohe Christologie“, wie sie sich dann unbestritten im Johannesevangelium deutlich zu Wort meldet, nicht etwa erst ein Spätprodukt neutestamentlicher theologischer Entwicklung ist, sondern bereits die ältesten literarischen Quellen und dort wiederum die als bereits bekannt und anerkannt vorausgesetzten Formeln, Bekenntnisse und Hymnen bestimmt. Dass Paulus diese frühen Zeugnisse der Anfänge trinitarischer Rede von Gott einerseits um ihrer soteriologischen Konsequenzen willen (Röm 8,3; 10,9ff; Gal 4,4f; 2 Kor 4,4.6) und andererseits – fast wie beiläufig wirkend – in ethischen Zusammenhängen (1 Kor 8,6; 10,4; 12,3; Phil 2,6-11) in Erinnerung ruft, nicht aber zum eigenen Thema der Auseinandersetzung macht, zeugt von einer überraschenden Selbstverständlichkeit der christologischen Voraussetzungen in den Gemeinden der Frühzeit. Umstritten ist nach 1 Kor 15,12ff die Frage der „Auferstehung der Toten“ (πῶς λέγουσιν ἐν ὑμῖν τινες ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν; 1 Kor 15,12), das von Paulus selbst schon übernommene und der Gemeinde beim Gründungsbesuch bereits überlieferte³³ Bekenntnis zu Sühnetod, Begräbnis, Auferstehung und Erscheinung Christi (1 Kor 15,3-5) dient hingegen als konsensfähige Grundlage für die Kontroverse. Strittig ist in 1 Kor 8 – 10 die Frage des angemessenen Umgangs mit dem „Götzenopferfleisch“; um eine Gott gegenüber verantwortliche und den „schwachen Bruder“ berücksichtigende Lösung zu finden, rekurriert der Apostel auf das literarisch wohl älteste neutestamentliche Bekenntnis zur Schöpfungsmittlerschaft Christi und zur „binitarischen“ Entfaltung des Bekenntnisses zur Einheit Gottes (1 Kor 8,6). Seine Gemeinde in Philippi will der Apostel aus gegebenem Anlass zur Einmütigkeit und wechselseitigen demütigen Annahme ermahnen (Phil 2,1-5); um ihren Sinn wieder auf das zu richten, „was in Jesus Christus“ – d.h. aufgrund seiner Lebenshingabe und in seiner Gemeinschaft – gilt, überliefert er der Nachwelt eines der schönsten frühen Zeugnisse für die Präexistenz und Inkarnation Christi, für seinen Gehorsam bis zum Kreuzestod und für seine Erhöhung zu höchster Würde und seine Einsetzung in die eschatologische Herrschaft durch Gott (Phil 2,6-11).³⁴

V

³³ Wie bei der Abendmahlsparadosis in 1 Kor 11,23ff kennzeichnet Paulus den Traditionsprozess auch hier mit den *termini technici* der verbindlichen Weitergabe von geprägter Überlieferung („empfangen von“ – „weitergeben an“ / παραλαμβάνειν ἀπό τινος – παραδίδόναι τινί 1 Kor 11,23; 15,[1-]3a; vgl. Abot 1,1 mit der Traditions-kette von Mose bis zu den Männern der Großen Synagoge).

³⁴ Entsprechend dem frühen Schema des Philipper-Hymnus wird der Sohn Gottes dann im Johannesevangelium als der aus der Gegenwart beim Vater in die Welt Gekommene, der aus dem Himmel Herabgestiegene und nach seiner Verherrlichung in Kreuz und Auferstehung zum Vater Zurückkehrende, Hinaufsteigende beschrieben: Präexistenz und Kommen Christi: Joh 1,1-3^o; 1,18; 6,62; 8,58; 16,28; 17,5^o.24^o; vgl. 3,13.31; 6,33.50f.58; 7,28f; 8,14.23.26.42; 10,36; 12,41; 13,3 (° = schon vor der Schöpfung; vor Inkarnation >beim Vater<; vom Vater / vom Himmel herabgestiegen [καταβαίνω], „gekommen“ [ἔρχεσθαι, ἔξ-]). – Die Verherrlichung (δοξάζειν/-σθῆναι) des Sohnes (in Kreuz und Auferstehung) 7,39; 8,54; 11,4; 12,16; 13,31f; 17,1.5.10 (unterscheide: ‚Erhöhung‘ *ans Kreuz* 3,14-16; 8,28; 12,32.34; 18,32). – Die Rückkehr des Sohnes zum Vater: 3,13; 6,62; 7,33.(35*); 8,14; 8,21.22; 13,1.3.33.36; 14,2*.3*.4.5.12*.28*; 16,5.7*.10.17.28*; 17,13; 20,17 (ἀναβαίνω, μετα- / ὑπάγω / * = πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα).

Blickt man im Wissen um die späteren dogmatischen Positionen bei der Verhältnisbestimmung von Vater und Sohn auf die neutestamentlichen Anfänge der trinitarischen Rede von Gott zurück, so wird man nach allem bisher Gesagten weder einen reinen *Modalismus* noch einen ontologischen *Subordinationismus* vorbereitet oder sogar ausdrücklich vertreten sehen. Ganz fraglos gilt, dass alle Verfasser der neutestamentlichen Schriften in ihrer Christologie uneingeschränkt um das Herausstellen der Würde und Hoheit des von Gott auferweckten und zu seiner Rechten erhöhten³⁵ Gekreuzigten bemüht sind.³⁶ Gerade die Bezeichnung Jesu Christi als „Sohn Gottes“ dient – weit über die traditionsgeschichtliche Vorgabe des Begriffes selbst hinaus³⁷ – durchgängig der Hervorhebung der Würde und Einzigartigkeit, der einmaligen Zugehörigkeit zu Gott und der unvergleichlichen Teilhabe an seinem Wesen und seiner Vollmacht – angefangen bei Paulus³⁸, über Markus³⁹ bis hin zum Johannesevangelium⁴⁰.

Die durchgängige Betonung der Gottesnähe Christi erklärt sich schon daraus, dass die uneingeschränkte Zugehörigkeit des Gottessohnes zu Gott selbst als Voraussetzung und Garant der universalen und endgültigen Verbindlichkeit des durch ihn bewirkten Heils erkannt wird, dass die *Soteriologie* also ganz in der *Christologie* gründet und die Christologie als verbindliche Entfaltung der *Theologie* gilt: „Gott war in Christus, die Welt mit sich selbst versöhnend ...“ (2 Kor 5,19) – „Wenn wir mit Gott versöhnt sind durch den Tod seines Sohnes ...“ (Röm 5,10) – „Wenn Gott für uns ist, wer kann dann gegen uns sein? Welcher auch seinen eigenen Sohn nicht verschont hat, sondern hat ihn für uns alle dahin gegeben ...“ (Röm 8,32) – „Wer will verdammen? Christus Jesus ist hier, der gestorben ist, ja vielmehr, der auch auferweckt ist, der zur Rechten Gottes ist und uns vertritt.“ (Röm 8,34). Die Hoffnung, dass die in Christus Geretteten nichts mehr von der Liebe Gottes scheiden kann (Röm 8,39), steht und fällt also mit der Gewissheit, dass es die Glaubenden „in Christus Jesus“ mit *Gott selbst* zu tun haben.

³⁵ Wie bereits bei Paulus (Röm 8,34: Χριστός [Ἰησοῦς] ὁ ἀποθανών, μᾶλλον δὲ ἐγερθείς, ὃς καὶ ἐστὶν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, vgl. 1 Kor 15,25) wird das „Sitzen zur Rechten Gottes“ in der Paulusschule (Kol 3,1; Eph 1,20), dem Hebräerbrief (Hebr 1,3; 8,1; 10,12; 12,2) und in breiter Aufnahme von Ps 110,1 bei den Evangelisten (Mk 12,36 par.; 14,62 par. [sek. Mk 16,19]; Act 2,24f) hervorgehoben. Vgl. neben Ps 110,1 die Bezeichnung der Weisheit als Beisitzerin, Mitthronende auf dem Thron Gottes in Sap 9,4 (δόξ μοι τῶν σῶν θρόνων πάρεδρον σοφίαν).

³⁶ Selbst im rein parännetischen Jakobusbrief, der keine ausgeführte Christologie enthält, sondern überhaupt nur zweimal auf Jesus Christus zu sprechen kommt (1,1; 2,1), wird dieser als „Herr der Herrlichkeit“ (τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης) qualifiziert (2,1).

³⁷ S. zum Ganzen E. Schweizer, Art. υἱός κτλ D, ThWNT 8, 364-395. Vgl. zur *Traditionsgeschichte* des Begriffs vor allem: 2 Sam 7,12-16; Ps 2,7; 89,27ff; 110,1; 1 Chr 17,11ff; 28,6.

³⁸ Röm 1,3.4.9; 5,10; 8,3.29.32; 2 Kor 1,19f; Gal 1,15f; 2,20; 4,4.6. Gerade bei Paulus erscheint der Titel Sohn Gottes in dezidiert *soteriologischen* Zusammenhängen. S. H.-J. Eckstein, *Verheißung und Gesetz. Eine exegetische Untersuchung zu Gal 2,15 – 4,7*, WUNT 86, Tübingen 1996, 74f.234ff.242ff; M. Hengel, *Sohn Gottes* (s. Anm. 3), 18ff.

³⁹ Der Sohn Gottes / ὁ υἱός τοῦ θεοῦ: (Mk 1,1 v.l.); Mk 1,11 (*vox Dei*); 3,11; 5,7; 9,7 (*vox Dei*); 14,61f („- des Hochgelobten“); 15,39; „Der Sohn“ (ὁ υἱός): 12,6 „geliebter Sohn“; 13,32 – vgl. 8,38 (Der Menschensohn kommt „in der Herrlichkeit seines Vaters“).

⁴⁰ Der Sohn Gottes / ὁ υἱός τοῦ θεοῦ: Joh 1,34.49; 3,18; 5,25; 10,36; 11,4; 11,27; 20,31. „Der Sohn“ / ὁ υἱός (18x): Joh 3,16.17.35.36a.b; 5,19b.c.20.21.22.23a.b.26; 6,40; 8,35.36; 14,13; 17,1 (*Vater-Sohn-Relation*). „Der Einziggeborene“ (ὁ μονογενής) 1,14.18; 3,16.18.

Könnte man in dieser nachdrücklichen Betonung der *Einheit* Jesu Christi mit Gott, dem Vater, bei Paulus oder Johannes Ansätze zu einem soteriologisch motivierten „Modalismus“ vermuten – also zu der Auffassung, Jesus sei (nur) eine Erscheinungsweise Gottes –, so verdeutlicht gerade die Rede von „Vater“ und „Sohn“ nicht nur die *Wesensgleichheit*, sondern zugleich ihre „personale“ *Unterschiedenheit* und *Unverwechselbarkeit*. Speziell im Johannesevangelium entsprechen den unüberbietbaren Hoheitsaussagen Jesu eindeutige Differenzierungen, die den Unterschied von „Einheit“ und „Identität“ herausstellen. So ist genau darauf zu achten, dass Joh 1,1: καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος, das Prädikat θεός – „Gott“ – lautet und somit nicht nur θεῖος – also „göttlich“. Aber auf der anderen Seite heißt es eben auch nicht determiniert ὁ θεός. Durch letzteres wäre im Kontext von Joh 1,1f die *Identität* des Logos mit dem Vater ausgesagt. Der einziggeborene und damit einzigartige Sohn ist *eines Wesens* mit dem Vater und von Anfang an bei ihm, er ist wie dieser θεός – „Gott“ – und nicht nur in einem abgeleiteten oder weiteren Sinne θεῖος – „göttlich“. Aber der Sohn ist *nicht* mit dem Vater *identisch*, der Logos ist *Gott*, aber nicht *Gott, der Vater*, sondern der *Einziggeborene vom Vater*, der μονογενῆς παρὰ πατρός (Joh 1,14) und als solcher der μονογενῆς θεός (Joh 1,18).

Den Aussagen zur Einheit und zum Einssein mit dem Vater (Joh 8,19; 10,15.30.38; 12,45; 14,7-11.20; 17,11.21-23) korrelieren gerade bei Johannes die dezidierten Ausführungen über das Angewiesensein und den Gehorsam des Sohnes gegenüber seinem Vater, der ihn gesandt hat und ohne den er nichts tun und sagen kann oder will (Joh 3,34; 5,19.30; 6,38; 7,17.28; 8,28; 12,49; 14,10). Und wenn das Johannesevangelium in einmaliger Weise davon spricht, dass der *Sohn selbst* die Vollmacht hat, „sein Leben dahinzugeben *und es wieder zu nehmen*“ (ἐξουσίαν ἔχω θείναι αὐτήν, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν Joh 10,18)⁴¹, beruht diese Teilhabe an dem Gott allein vorbehaltenen Recht und Vermögen, „das Leben in sich selbst zu haben“ (ὡσπερ γὰρ ὁ πατήρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ ... Joh 5,26) und Tote aufzuerwecken und lebendig zu machen (ὡσπερ γὰρ ὁ πατήρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζωοποιεῖ οὕτως καὶ ὁ υἱὸς οὗς θέλει ζωοποιεῖ Joh 5,21), auf der liebenden Zuwendung des gebenden Vaters und dem gehorsamen Hören, Sehen und Empfangen des Sohnes (ὁ γὰρ πατήρ φιλεῖ τὸν υἱὸν καὶ πάντα δέικνυσιν αὐτῷ ἃ αὐτὸς ποιεῖ Joh 5,20; ... οὕτως καὶ τῷ υἱῷ ἔδωκεν ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ 5,26; vgl. 5,19-30).

Von einem explizit vertretenen oder auch nur intendierten *Subordinatianismus* könnte man in diesem Fall wie überhaupt in der neutestamentlichen Literatur nur dann sprechen, wenn man den Begriff vordergründig auf die grundsätzliche Unverwechselbarkeit von „Vater“ und „Sohn“ und auf die Unterordnung und den Gehorsam des Sohnes gegenüber dem Vater beziehen wollte. Versteht man aber darunter im dogmatisch spezifischen Sinne die *wesentliche* Unterordnung des „göttlichen“ Sohnes unter den einen und einzigen Gott und die *wesentliche* Unterschiedenheit des „geschaffenen“ – nicht aus Gott „gezeugten“ – Logos von Gott als Ewigem, so ist er sowohl für Paulus und die Paulusschule wie für den Herbräerbrief und das Corpus Johanneum entschieden abzulehnen. Wenn diese Eindeutigkeit in den synoptischen

⁴¹ Vgl. Joh 2,19: λύσατε τὸν ναὸν τούτου καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν, und 2,21: ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ.

Evangelien und in der Apostelgeschichte des Lukas vermisst werden sollte, mag das einerseits daran liegen, dass die christologische Reflexion – aber das gilt auch für die soteriologische – nicht überall zu einer solchen Einheitlichkeit und Abgeschlossenheit gelangt ist wie etwa bei Paulus und Johannes. Es mag aber teilweise auch an einer Verkennung der Erzählstruktur der Evangelien liegen, die – in narrativer Kunst und pädagogischer Absicht – aus der Perspektive der abschließenden Erkenntnis die Anfänge noch einmal neu aufschließen und die sich aus der österlichen Bestätigung durch die himmlische Welt des vorösterlichen Zweifels und Nichtverstehens der irdischen Welt erinnern.

VI

Bei der Frage nach dem Beginn der Gottessohnschaft Jesu gilt es hinsichtlich des neutestamentlichen Zeugnisses und vor allem in der Darstellung der Evangelien zwischen der Perspektive der *ratio cognoscendi* und der *ratio essendi* zu differenzieren. Die Frage nach dem Beginn der *Erkennbarkeit* der Gottessohnschaft ist eine andere als die Frage nach dem Anfang seines *Seins* bei Gott und seiner Teilhabe am *Wesen* des Vaters; und die Frage nach der endgültigen Übertragung der eschatologischen Gottesherrschaft auf den Sohn ist wiederum eine andere als die nach dem Beginn seines Sohn-Seins.

Fragen wir zunächst nach der Eröffnung der *Christuserkenntnis* und somit nach dem *Erkenntnisgrund* der Gottessohnschaft, so lautet die Antwort nach dem einhelligen Zeugnis des Neuen Testaments, dass die Geburtsstunde der umfassenden menschlichen Christuserkenntnis in den Erscheinungen des gekreuzigten und auferstandenen Herrn zu sehen ist. Nicht nur für den vorigen Christusverfolger Paulus⁴² bedeutete die Erscheinung des Auferstandenen die Offenbarung seiner *Gottessohnschaft* (ὅτε δὲ εὐδόκησεν [ὁ θεὸς] ... ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί Gal 1,15) und das Widerspiegeln der Herrlichkeit Gottes im Angesicht Christi die Erkenntnis seines Wesens als εἰκὼν τοῦ θεοῦ (2 Kor 4,4.6). Wer Christus als den Auferstandenen sieht, *erkennt* und *anerkennt* ihn als *Kyrios* (1 Kor 9,1: οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα; Phil 3,8: ... τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου μου), und wer durch den Gekreuzigten berufen wird, *erkennt* und *verkündet* ihn als „Gottes Kraft“ und „Gottes Weisheit“ in Person (ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον ... Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν 1 Kor 1,23f).

Nach dem ältesten Evangelium, das den späteren formal wie inhaltlich als Vorlage diente, ist das Geheimnis der Person und des Wirkens Jesu nicht nur „jenen draußen“ (οἱ ἔξω) – seinen Gegnern, seiner Familie und seiner Heimatstadt – verborgen⁴³, sondern bis zu Kreuz und

⁴² Der sich in 1 Kor 15,8 als zeitlich (ἔσχατον) und hinsichtlich seiner persönlichen Würde (ἐλάχιστος 15,9) letzter Zeuge in die traditionelle Liste derer einträgt, denen der Auferstandene erschienen ist (1 Kor 15,5-7, nach Kephas und den Zwölfen, nach den 500 Brüdern, nach Jakobus und allen Aposteln).

⁴³ Pharisäer und Schriftgelehrte Mk 3,5f (vgl. 2,6f.16; 3,2ff); „die Seinen“ (οἱ παρ’ αὐτοῦ), seine Mutter und seine Geschwister 3,20f.31; „jene draußen“ (οἱ ἔξω) Mk 4,11f (vgl. Jes 6,9f); „seine Vaterstadt“, „seine Verwandten“, „sein Haus“ (πατρίς, οἱ συγγενεῖς, ἡ οἰκία V. 4) Mk 6,1-6a. Vgl. zum Ganzen H.-J. Eckstein,

Auferstehung verkennen ihn sogar seine eigenen Jünger, was nach dem Evangelisten Markus angesichts der evidenten Vollmachtserweise Jesu als Blindheit gegenüber dem Evidenten, als „Verstockung“ und „Verhärtung der Herzen“ zu verstehen ist (gemäß Jes 6,9f / Mk 4,11f und Jer 5,21 / Mk 8,17f).⁴⁴ Dementsprechend kann über das Persongeheimnis Jesu erst nach seiner Auferstehung angemessen gesprochen werden (Mk 8,30; 9,9; 9,30f). Bis hin zum vierten Evangelium – in dem die Offenbarung der Vollmacht des Gottessohnes in Reden und Handeln bereits für das irdische Wirken Jesu in unüberbietbarer Deutlichkeit dargestellt wird – gilt, dass die Jünger Jesus erst nach seiner Verherrlichung in Kreuz und Auferstehung umfassend verstehen⁴⁵, während sie zuvor von mangelndem Verstehen oder Missverstehen bestimmt sind.⁴⁶

Hinsichtlich des *Erkenntnisgrundes* wäre die Frage nach Beginn und Grundlage der Gottessohnschaft zutreffend mit den Erscheinungen des von Gott auferweckten Gekreuzigten beantwortet. Von der Auferstehungserkenntnis her wird rückblickend erschlossen, was bereits zuvor offenbar und wirklich war, aber aufgrund subjektiver Verblendung und Blindheit noch nicht wahrgenommen wurde. Die dramatische Spannung speziell des Markusevangeliums erwächst gerade aus der chronologischen Gegenläufigkeit der *ratio essendi* und der *ratio cognoscendi* des Persongeheimnisses Jesu von Nazareth und des Anbruchs der Gottesherrschaft. Denn der *Seinsgrund* des Christusbekenntnisses liegt nach allen Evangelien nicht erst im Kerygma der Gemeinde oder im Osterglauben, sondern in dem vollmächtigen Wirken des von Gott seit Anfang bestätigten Gottessohnes (Mk 1,11; 9,7 durch die *vox Dei*), mit dem die Königsherrschaft Gottes bereits zu seiner irdischen Lebenszeit wirksam angebrochen ist (Mk 1,15; vgl. Mt 12,28 par. Lk 11,20).⁴⁷ So spricht der römische Centurio unter dem Kreuz angesichts des sterbenden Jesus: „Dieser Mensch war in Wahrheit Gottes Sohn!“ (Mk 15,39).

Auch bei traditionellen Formulierungen wie Röm 1,3.4 und Act 2,36, denen man in isolierter und literarkritisch reduzierter Form den Gedanken einer erst mit der Auferstehung verbundenen „Adoption“ Jesu zum Gottessohn und Messias zuschreiben könnte, lässt der Überlieferungskontext keine Zweifel aufkommen. Wie Paulus sich die „Einsetzung zum Sohn Gottes in Kraft (τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει) nach dem Geist der Heiligkeit aus / seit der Auferstehung von den Toten (ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν)“ vorstellt, ergibt sich aus dem oben be-

Glaube und Sehen. Markus 10,46-52 als Schlüsseltext des Markusevangeliums, in: Ders., Der aus Glauben Gerechte wird leben (s. Anm. 10), 81-100; 228-231; hier 96-100.

⁴⁴ Vgl. zur Verkennung der Offenbarung Gottes in seinem Sohn bei seinen Jüngern (οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ): 6,52; 7,18; 8,17.18 (Jer 5,21).21; 8,32f; 9,6.19.32 (vgl. 14,18f; 14,27ff.37ff.50ff.66ff). S. als Kontrast zu Unverständnis und Blindheit die beiden – die Jüngerbelehrung rahmenden – Blindenheilungen 8,22-26 und 10,46-52).

⁴⁵ Vgl. Joh 2,22*; (8,28°); 12,16*.32f; 14,20°; 16,4*.23.25; 20,9 (mit Hilfe des Parakleten: Joh 14,26*; 16,7.12f) (* = „erinnern“; ° = „erkennen“).

⁴⁶ Vgl. das vorherige Missverstehen bzw. mangelnde Verstehen der Jünger: Joh 4,32f; 6,5ff; 9,1ff; 11,12.23ff; 12,16; 13,8ff.27ff; 13,36-38; 14,5ff; 16,12.29-32; 20,9 [21,18f.22f]; s. Joh 16,12: ἔτι πολλὰ ἔχω ὑμῖν λέγειν, ἀλλ' οὐ δύνασθε βαστάζειν ἄρτι.

⁴⁷ Vgl. im Einzelnen H.-J. Eckstein, Glaube und Sehen (s. Anm. 43), 96ff.

schriebenen Gesamtzusammenhang seiner Christologie⁴⁸: Es geht um die definitive Einsetzung des Sohnes in die eschatologische – d.h. sich „machtvoll“⁴⁹, herrlich und wirksam erweissende – Herrschaft durch Gott und die damit verbundene Übertragung des „Namens über alle Namen“ durch den Vater auf den Kyrios Jesus Christus. Dass diese Verherrlichung und Erhöhung des Sohnes durch den Vater für Paulus gerade nicht im „adoptianischen“ Sinne als die Erhöhung und Apotheose eines kreatürlichen Menschen zum göttlichen Wesen oder zum Gott-Sein mit der Auferweckung verstanden wird, zeigen die oben bezeichneten Aussagen zur Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft, zur Kenosis dessen, der zuvor in göttlicher Gestalt war, und zur Sendung des präexistenten Gottessohnes in die Welt (1 Kor 8,6; 10,3f; 2 Kor 8,9; Phil 2,6f; vgl. Röm 8,3; Gal 4,4). Gerade am Philipperhymnus, Phil 2,6-11, wird deutlich, dass der durch seine Erhöhung zum Kyrios über alles Eingesetzte nach Paulus und seiner Tradition der Mensch gewordene und sich im Gehorsam bis zum Tode am Kreuz erniedrigende *Präexistente* ist. Oder um es im Anschluss an 2 Kor 8,9 zu formulieren: Der, der die Gemeinde durch seine Armut reich gemacht hat, ist der, der aus Gnade um ihretwillen arm geworden ist, obwohl er selbst zuvor reich war (δι’ ὑμᾶς ἐπτώχευσε πλούσιος ὢν).

VII

Vom Kontext der Apostelgeschichte und des Lukasevangeliums her bleibt auch nicht offen, wie Lukas selbst die Auferweckungsaussagen in der Petrusrede Act 2,36 (2,34f in Aufnahme von Ps 110,1) und in der Paulusrede Act 13,30ff (13,33 in Aufnahme von Ps 2,7) verstanden wissen will. Geht er doch in seiner Darstellung⁵⁰ nicht nur wie Markus von der Evidenz der Gottessohnschaft Jesu seit Beginn seines öffentlichen Wirkens aus (Lk 3,21ff; 4,1ff; 4,21), sondern betont die Einzigartigkeit dieses „Davidssohns“, der nach himmlischem Zeugnis „Sohn Gottes“ (Lk 1,32f.35), „Retter“ und „Christus, der Kyrios“, (Lk 2,11.26) *von Geburt an* ist, bereits mit der Voranstellung der Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu. Wenn Petrus nach Lukas in Act 2,36 dem ganzen Haus Israel als gewiss kundgibt, ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός, τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε,⁵¹ dann gilt diese

⁴⁸ Den vergegenwärtigt er selbst bereits durch seine spezifische Einleitung der traditionellen zweigliedrigen Formel mit περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ... in Röm 1,3a: „von *seinem* Sohn, der nach dem Fleisch – d.h. hinsichtlich seiner menschlichen Natur – aus dem Geschlecht Davids hervorgegangen ist ...“ σὰρξ / „Fleisch“ ist in dieser traditionellen Formulierung wie in Röm 9,5 (ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα) nicht pejorativ gemeint, sondern bezeichnet die menschliche Natur, die irdische Herkunft (vgl. auf Menschen bezogen auch Röm 4,1; 9,3.8; 11,14). Zum Dual „Fleisch“ / „Geist“ im christologischen Zusammenhang s. auch 1 Tim 3,16: ὃς ἐφανέρωθη ἐν σαρκί, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι.

⁴⁹ S. zu der präpositionalen Bestimmung ἐν δυνάμει / „mächtig“, „machtvoll“ – die die eschatologische Wirklichkeit und offensichtliche Realität hervorhebt – Mk 9,1: ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει. Vgl. zur Kennzeichnung der machtvollen zukünftigen Erscheinung des Menschensohns die präpositionalen Bestimmungen: μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης / „mit viel Kraft und Herrlichkeit“ (Mk 13,26) oder ἐν δόξῃ / „in Herrlichkeit“ (Mk 8,38; 10,37).

⁵⁰ Entsprechendes gilt auch für die matthäische Darstellung im Anschluss an die Vorgeschichte in Mt 1 und 2, speziell Mt 1,20-24.

⁵¹ Mit dem hier vorliegenden, bei Lukas beliebten „Kontrastschema“ wird der Ton gerade auf den „Erkenntnisaspekt“ der Auferweckung Jesu durch Gott gelegt. Den, den Menschen zu Unrecht verworfen und getötet haben, hat Gott bestätigt und rehabilitiert, indem er ihn von den Toten auferweckt und ihn vor der Welt als den „Kyrios und Christus“ (Act 2,36), als den „Fürsten und Retter“ (Act 5,31) als den „Fürsten des Lebens“

Aussage im Sinne des eschatologischen Herrschaftsauftrages für den nunmehr zur Rechten Gottes, des Herrn, sitzenden Christus und Herrn – gemäß der vorangehenden Aufnahme von Ps 110,1 in Act 2,34: εἶπεν [ὁ] κύριος τῷ κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου. Und wenn Paulus im pisidischen Antiochien sich mit Bezug auf die Auferweckung Jesu durch Gott (Act 13,30.33.34) ausdrücklich auf die Zusage Gottes gegenüber dem davidischen König in Ps 2,7 bezieht: υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε, dann stellt das „Heute“ der Auferweckungsstunde für ihn keinen Gegensatz zu dem „Heute“ der Geburt Jesu, seiner Verkündigung des Evangeliums und seiner heilbringenden Einkehr bei Sündern dar (Lk 2,11; 4,21; 19,5.9, vgl. 23,43).

Wie wir bereits zur Traditionsgeschichte der Christologie insgesamt erkannten, wird das wahre Verständnis von Christus bei den neutestamentlichen Verfassern nicht von einzelnen alttestamentlich-jüdischen Überlieferungen her begrenzt, sondern umgekehrt wird der Reichtum der Tradition gerade von der Vollendung des Offenbarungsprozesses in Christus her – und speziell bei Lukas mit der Erschließung der Schrift durch den Auferstandenen selbst (Lk 24,25-27 und Lk 24,44-47) – verstanden: οὐχὶ ἡ καρδία ἡμῶν καιομένη ἦν [ἐν ἡμῖν] ... ὡς διήνοιγεν ἡμῖν τὰς γραφάς; (Lk 24,32). Nicht das traditionelle Verständnis des „Davidssohns“ (einschließlich der Schriftworte Ps 2,7 und Ps 110,1) oder des „Propheten“ (Lk 24,19) legt fest, inwieweit Jesus Christus als Gottessohn und Herr zu verstehen ist,⁵² sondern der in der Auferweckung durch Gott bestätigte Gottessohn belehrt seine Jünger darüber, wie alles das, was über ihn in der Schrift geschrieben steht – einschließlich seines Leidens und seiner Auferstehung am dritten Tage – vom Ende her „auszulegen“ und „zu erklären“ ist: διερμήνευσε αὐτοῖς ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ ἑαυτοῦ (Lk 24,27). In Hinsicht auf diesen vom irdischen und auferstandenen Herrn erschlossenen Sinn der Schrift gilt das göttliche δεῖ – die Notwendigkeit und göttliche Bestimmung – ihrer Erfüllung: ὅτι δεῖ πληρωθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως καὶ τοῖς προφήταις καὶ ψαλμοῖς περὶ ἐμοῦ (Lk 24,44).

Während der menschliche Nachkomme Davids von Geburt Davidide ist und gemäß Ps 2,7 am Tag seiner Inthronisation von Gott zum „Sohn Gottes“ und Repräsentanten seiner Herrschaft in Israel adoptiert und eingesetzt wird, gilt von Jesus Christus in Aufnahme und einzigartiger Überbietung umgekehrt, dass er gemäß Lk 1,32f.35 „Sohn Gottes“ *von Geburt* ist und in die Linie der „Davididen“ erst und nur durch die *Adoption* seines Ziehvaters Joseph, den durch Stammbaum erwiesenen Davididen, aufgenommen wird.⁵³ Denn beide Varianten des Stammbaums Jesu (Lk 3,23-38; Mt 1,1-17) laufen bekanntlich nicht in direkter Linie auf die leibliche Mutter Jesu zu, sondern enden über die männliche Linie bei Joseph, dem Adoptivvater

(τὸν δὲ ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς Act 3,15) dargestellt und erwiesen hat. S. zum „Kontrastschema“: Act 2,23f; 3,15; 4,10; 5,30; 10,39f; 13,28-30.

⁵² S. zu der die historischen Vorgaben „aufhebenden“ Überbietung der „Davidssohnschaft“ vor allem auch Lk 20,41-44 (par. Mk 12,37-37) mit V. 44: Δαυὶδ οὐδὲν κύριον αὐτὸν καλεῖ, καὶ πῶς αὐτοῦ υἱός ἐστιν; und aus der angesprochenen Petrusrede Act 2,29-36 die Gegenüberstellung des – gemäß der „prophetischen Verheißung“ des Davidpsalms (Ps 16,8-11 / Act 2,25-28; vgl. 2,30f) – *auferstandenen* Christus und des bis zu diesem Tage *im Grab befindlichen* „Patriarchen David“ (2,29).

⁵³ Vgl. H. Gese, Natus ex Virgine (s. Anm. 26), 130-146, hier 134.

Jesu, durch dessen Annahme an Kindes statt⁵⁴ er die Rechte eines leiblichen Nachkommen erhielt: Καὶ αὐτὸς ἦν Ἰησοῦς ἀρχόμενος ὡσεὶ ἑτῶν τριάκοντα, ὧν υἱός, ὡς ἐνομίζετο, Ἰωσήφ τοῦ Ἡλί (Lk 3,23).⁵⁵

VIII

Die Adoption und Apotheose eines gewöhnlichen Menschen zum Sohn Gottes ist auch bei Markus im Zusammenhang der Taufe (Mk 1,9-11) nicht vorausgesetzt.⁵⁶ So nimmt er – im Unterschied zu Lukas in Act 13,33 (vgl. Hebr 1,5; 5,5) – nicht einmal den Wortlaut von Ps 2,7 auf (υἱός μου εἶ σύ ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε), sondern formuliert in Anlehnung an das erste Gottesknechtslied: σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα (Jes 42,1)⁵⁷. Mit einer überraschenden, wenn auch – viele Jahre nach den bei Paulus zitierten Traditionsstücken – nicht unerklärlichen Selbstverständlichkeit kann er bereits in seinem Prolog, Mk 1,2, das Zitat aus Mal 3,1 von der 1. in die 2. Pers. Sg. wenden (ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου). So werden die Aussagen über das „Kommen Gottes“ (Mal 3,1f; Jes 40,3ff) auf das Kommen *Jesu* bezogen und dieser erscheint als *der Kyrios*, dessen Weg Johannes der Täufer als Bote bereiten soll (Mk 1,3 / Jes 40,3: „In der Wüste bereitet den Weg Jahwes ...“). Damit wird aber in Mk 1,2 wie auch in der messianisch-christologischen Kernstelle Mk 12,35-37 in Aufnahme von Ps 110,1 (Δαυὶδ εἶπεν ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ· εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου) nicht nur vorausgesetzt, dass Gott zur Zeit eines David, Jesaja oder Maleachi bereits *über* den später kommenden „Jesus von Nazareth in Galiläa“ (Mk 1,9) spricht, sondern auch, dass er ihn als den himmlischen Präexistenten und den Herrn über David unmittelbar *anspricht*: „Es sprach der Herr zu meinem Herrn ...“⁵⁸ Un-

⁵⁴ ὡς ἐνομίζετο / „er wurde gehalten“ im rechtlich verbindlichen Sinne.

⁵⁵ Vgl. dementsprechend auf „Joseph, den Mann der Maria“, zulaufend Mt 1,16: Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος χριστός.

⁵⁶ Vgl. dagegen exemplarisch die Position Ph. Vielhauers, Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, Nachdr. d. 2. Aufl. v. 1978, Berlin 1985, 343-345, der im Anschluss an ein altägyptisches Thronritual die Geschichte Jesu nach dem Markusevangelium als „Inthronisationsvorgang“ in drei Akten deuten will: Mk 1,11 die „Adoption“, Mk 9,7 die „Proklamation“ und Mk 15,39 die „Akklamation“ (a.a.O., 344). „Jesus wird bei der Taufe zum Sohn Gottes adoptiert; er wird bei der Verklärung himmlischen und irdischen Wesen in seiner Würde präsentiert und proklamiert; dem Gekreuzigten wird die Weltherrschaft übertragen“ (a.a.O., 344f). Während Lukas sogar die ursprünglich auf die Adoption des Davididen bezogene Formulierung von Ps 2,7 („heute habe ich dich gezeugt“) in Act 13,33 nicht etwa auf eine *Apotheose* und *Adoption* des Menschen Jesus bezieht, sondern auf die Herrschaftsübernahme des schon bei seiner Geburt als Sohn Gottes bezeichneten Auferstandenen (vgl. so auch Act 2,36 und Röm 1,3.4 im jeweiligen Kontext), deutet Ph. Vielhauer sogar die Jes 42,1 entlehnte Formulierung „Du bist mein geliebter Sohn, *an dir habe ich Wohlgefallen*“ in Mk 1,11 (so wörtlich auch Lk 3,22) auf die – von der Übertragung der Weltherrschaft ausdrücklich unterschiedene (!) – *Adoption* Jesu zum Sohn Gottes.

⁵⁷ S. zum Fortgang des Gottesknechtsliedes Jes 42,1 LXX (ἔδωκα τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἐξοίσει) das mit der *vox Dei* verbundene Herabsteigen des Geistes auf den Gottessohn (Mk 1,10) und die Hinwendung Jesu zu den ἔθνη / „Heiden“ nach Mk 13,10 (εἰς πάντα τὰ ἔθνη πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον, vgl. Mk 7,24ff.31ff; 15,39 u.ö.). S. zur an Gen 22,2 erinnernden Formulierung ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός neben Mk 12,6 (ἔτι ἓνα εἶχεν υἱὸν ἀγαπητόν· ἀπέστειλεν αὐτόν ...) vor allem das Zitat von Jes 42,1-4 in Mt 12,17-21: ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ἠρέτισα, ὁ ἀγαπητός μου εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχὴ μου ... (neben Mt 3,17 par. Mk 1,11).

⁵⁸ S. zum Ganzen H.-J. Eckstein, Glaube und Sehen (S. Anm. 43), 95ff.

ter dieser Voraussetzung gewinnen auch die – im Johannesevangelium dann bestimmend werdenden – Wendungen von der *Sendung* des geliebten Sohnes (Mk 12,6), vom *Gekommen-sein* Jesu als des Menschensohns (Mk 2,17; 10,45: καὶ γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ ...), und vom *Hingehen* des Menschensohns (Mk 14,21: ὁ μὲν υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑπάγει) einen eindeutigen Sinn.⁵⁹

So können wir zusammenfassend sagen, dass auf der Ebene der literarischen Überlieferung des Neuen Testaments die Auferstehung Jesu Christi sehr wohl gemäß der *ratio cognoscendi* als Ausgangspunkt der rückwirkenden Erkenntnis der Gottessohnschaft beschrieben wird, nicht aber gemäß der *ratio essendi* als Beginn und Begründung des Sohnesverhältnisses Jesu zu seinem himmlischen Vater. Gewiss kann verschiedentlich die Übertragung der eschatologischen Herrschaft vom Vater auf den Sohn mit dessen Auferstehung verbunden werden, nicht aber der Beginn der wesentlichen Zugehörigkeit des Sohnes zum Vater. Einen programmatischen *Adoptianismus* im Sinne der Annahme eines gewöhnlichen Menschen Jesus von Nazareth an Sohnes statt in der Auferweckung durch Gott vertritt kein neutestamentlicher Verfasser.⁶⁰ Vielmehr erscheint von der Erkenntnis des Auferstandenen her rückwirkend das Kreuz Jesu in einem völlig neuen Licht; und angesichts der Kreuzigung des von Gott bestätigten Gottessohnes wird das gesamte öffentliche Verkündigen und Wirken des irdischen Jesus von Anfang – d.h. von seiner Taufe – an erst umfassend verstanden. Mehr aber noch als das vollmächtige Wirken des „geliebten Sohnes“, zu dem sich Gott, der Vater, schon bei der Taufe (Mk 1,11) und auf dem Berg der Verklärung (Mk 9,7) ausdrücklich bekannt hat, erschließt die Auferstehungserkenntnis das *Persongehheimnis* Jesu Christi, der als der einzigartige Sohn Gottes seit seiner irdischen Geburt, ja darüber hinaus seit seiner Präexistenz, seiner Schöpfungsmittlerschaft und seinem Bei-Gott-Sein vor Grundlegung der Welt erkannt wird. Fragt man nach dem *Erkenntnisgrund* der Gottessohnschaft, dann bildet die Auferweckung des Gekreuzigten durch Gott den *Beginn*; fragt man nach dem *Realgrund*, dann bildet die Auferstehung Jesu Christi als Konsequenz und Wirkung der Beziehung Gottes zu seinem Sohn die Bestätigung und Vollendung.

IX

Kommen wir zum Abschluss unserer Untersuchung der Anfänge trinitarischer Rede von Gott im Neuen Testament noch auf die Aussagen über den „Heiligen Geist“ zu sprechen, so stoßen wir aus ganz verschiedenen Gründen auf eine gewisse Zurückhaltung. Dabei ist der vielleicht naheliegende Gedanke, dass in neutestamentlicher Zeit eben noch nicht von einem pneumatologischen Bewusstsein oder einer trinitätstheologischen Perspektive gesprochen werden

⁵⁹ S. Phil 2,6-11 und die Sendungsaussagen Röm 8,3; Gal 4,4f; Joh 3,16; 1 Joh 4,9 (vgl. 4,10.14).

⁶⁰ Da sowohl Paulus als auch Lukas (wie alle Evangelisten) die Gottessohnschaft bereits für den Gekreuzigten voraussetzen, könnte man eine mit der Auferweckung Jesu verbundene *adoptianische* Christologie, nach der der Mensch Jesus allererst aufgrund der Auferstehung als Sohn Gottes angenommen wird, nur hypothetisch für eine Vorstufe der Formulierungen von Röm 1,3.4 (bei zusätzlicher Streichung von ἐν δυνάμει V. 4) oder Act 2,32.36 postulieren.

kann, eher irreführend. Es hat vielmehr den Anschein, dass die Pneumatologie im Verhältnis zur Christologie weniger Anlass zu Widerspruch, Auseinandersetzung und Verteidigung gibt. Während hinsichtlich des Bekenntnisses zu dem gekreuzigten und auferstandenen Jesus von Nazareth als dem Christus und Sohn Gottes, als dem im Fleisch erschienen Logos Gottes, vor allem von jüdischer und heidnischer Seite (1 Kor 1,18 – 2,16), aber schon zu neutestamentlicher Zeit auch von Gegnern innerhalb der Gemeinde (1 Joh 2,22; 4,2f; 2 Joh 1,7; vgl. Joh 1,14) grundsätzliche Anfragen und Anfeindungen laut werden, bietet die Rede von der Existenz und dem Wirken des „Geistes Gottes“ zumindest im jüdischen wie im christlichen Kontext an sich noch wenig Anstoß.⁶¹ Sicherlich ist zu klären, in welcher Weise und in welchen Gaben sich Gottes Geist in der Gemeinde wirksam erweist (vgl. 1 Kor 12 – 14); und gewiss ist umstritten, welches Bekenntnis oder welche Akklamation sich auf den Heiligen Geist beziehen kann (1 Kor 12,3; 1 Joh 4,2f) – aber bei letzterem handelt es sich gerade wieder um die *theologische* und *christologische* Frage, ob *Gottes* Geist seinerseits zu dem Ἀνάθεμα Ἰησοῦς oder zu dem heilsentscheidenden Bekenntnis Κύριος Ἰησοῦς (1 Kor 12,3) bzw. Ἰησοῦς Χριστός ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς (1 Joh 4,2) inspiriert.

Auf der Grundlage der alttestamentlich-jüdischen Tradition kann nur fraglich sein, ob der seit Pfingsten unter den *Jüngern Jesu* wirksame Geist (Act 2,1-42) wirklich mit dem in Joel 3,1-5 zugesagten Geist *Gottes*⁶² identisch ist, ob der gekreuzigte Jesus als der von Gott Auferweckte und Erhöhte wirklich den verheißenen heiligen Geist vom Vater empfangen und über seinen Jüngern ausgegossen hat (Act 2,33: τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθείς, τὴν τε ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς, ἐξέχεεν τοῦτο, vgl. Lk 24,49, Act 1,4f)⁶³. Oder, um es mit Paulus zu formulieren: Ist der „Geist Christi“ wirklich mit dem „Geist Gottes“ identisch (Röm 8,9b: πνεῦμα θεοῦ / 8,9c: πνεῦμα Χριστοῦ)? Kann man sagen, dass *Gott* den *Geist* seines *Sohnes* in unsere Herzen gesandt hat (Gal 4,6: ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν)? Ist die Einwohnung des *Geistes* Gottes (Röm 8,9: πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, vgl. 8,11; 1 Kor 3,16) als Einwohnung *Christi* (Röm 8,10: Χριστὸς ἐν ὑμῖν, vgl. Gal 2,20; 3,14) zu verstehen? Kurzum, kann man wirklich formulieren: ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν (2 Kor 3,17), und damit den *Leben schaffenden Geist* des *lebendigen*

⁶¹ S. grundlegend E. Schweizer, Art. πνεῦμα κτλ E, ThWNT 6 (1959), 394-453; J. Kremer, Art. πνεῦμα, EWNT 3 (21992), 279-291.

⁶² Vgl. die prophetischen Heilsworte, in denen explizit die Verleihung des Geistes Gottes angekündigt wird: Hes 36,27; 37,14; 39,29; Jes 32,15; 44,3; 59,21; Sach 12,10; s. zum Ganzen R. Albertz / C. Westermann, Art. קָיָה, THAT 2 (1976), 726-753, hier 751f.

⁶³ So wird auch im Johannesevangelium neben der Sendung des Parakleten durch den *Vater* (Joh 14,16f.26) zugleich die Sendung und Zueignung des παρακλήτος / des πνεῦμα ἅγιον durch den *Sohn* hervorgehoben: ὁ παρακλήτος ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρὸς Joh 15,26, πέμψω αὐτὸν πρὸς ὑμᾶς Joh 16,7, und unter Aufnahme des Schöpfungsmotivs aus Gen 2,7 (vgl. Joh 1,3) heißt es Joh 20,22 vom Auferstandenen: ἐνεφύσησεν καὶ λέγει αὐτοῖς· λάβετε πνεῦμα ἅγιον.

Gottes (πνεῦμα θεοῦ ζῶντος 2 Kor 3,3, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ 3,6)⁶⁴ so unabdingbar und exklusiv mit dem *Kyrios Jesus Christus* verbinden?⁶⁵

Für Judenchristen jedenfalls hat die Rede von „Gottes Geist“ hinsichtlich des Bekenntnisses zur Einzigkeit und Einheit Gottes auf den ersten Blick weniger traditionsgeschichtliche Herausforderungen geboten als das Bekenntnis zu dem Mensch gewordenen Sohn Gottes und dem Fleisch gewordenen Logos, der als der gekreuzigte und von Gott auferweckte Jesus von Nazareth unweigerlich als eine zweite Person im Gegenüber zum Vater verstanden wird. Die Gefahr, neben Gott, dem Vater, gegen das Bekenntnis zur Einheit Gottes missverständlicherweise einen zweiten oder gar dritten Gott zu denken, legt sich traditionsgeschichtlich in der Pneumatologie noch weniger nahe, da Gottes Geist – wie seine Weisheit, sein Wort oder sein Name – schon alttestamentlich-jüdisch in personifizierender Rede ohne die Gefahr einer die Einheit bedrohenden Verselbständigung gedacht werden kann.

X

Umgekehrt ergibt sich in der frühchristlichen Pneumatologie deshalb auch nicht die Gefahr, den Geist Gottes nach Art einer Substanz oder als ein Gott selbst untergeordnetes Wesen zu denken. Der Geist Gottes existiert wie Gottes Wort und Weisheit selbstredend schon vor Pfingsten⁶⁶ und auch vor der Schöpfung bei Gott, er bedarf so wenig wie der präexistente Sohn Gottes einer göttlicher Adoption oder Apotheose, da er wohl in Menschen wohnt, aber selbstverständlich kein Mensch ist. Gilt schon von dem Mensch gewordenen Logos Gottes, Jesus Christus, dass er nicht nur θεῖος / „göttlich“, sondern im vollen Sinne θεός / „Gott“ ist – sowenig er auch als ὁ θεός, d.h. als mit „Gott, dem Vater“, identisch verstanden wird (Joh 1,1f) –, so kann dies umso leichter von Gottes eigenem πνεῦμα gesagt und bekannt werden. Wer es mit Gottes Geist zu tun hat, der hat es mit Gott selbst zu tun (Act 5,3.4).

Ungeachtet der noch folgenden Erwägungen, kann für die neutestamentliche Pneumatologie somit auf jeden Fall festgehalten werden: Der Heilige Geist ist *die Gestalt der persönlichen und wirksamen Gegenwart Gottes* – d.h. des Vaters und des Sohnes – bei den Gläubigen in der Welt. Durch seinen Geist wirkt der Vater persönlich den Glauben⁶⁷, die besonderen Gaben⁶⁸, Gottessohnschaft und Gotteserkenntnis, Freiheit und Gerechtigkeit und die Frucht des

⁶⁴ S. zur Verknüpfung von 2 Kor 3,6 und 17 auch die Bezeichnung des auferstandenen Christus in 1 Kor 15,45 als πνεῦμα ζωοποιούν, als „lebendigmachender, Leben schaffender Geist“, durch die ihm wiederum die eschatologische Neuschöpfung Gottes zugeordnet wird (vgl. 1 Kor 8,6; 2 Kor 5,17).

⁶⁵ S. zur christologischen Zuordnung des Kyrios-Titels in 2 Kor 3,17 den unmittelbaren Kontext 2 Kor 3,14.16: ὅτι ἐν Χριστῷ καταργεῖται ... ἐὰν ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον, περιαιρείται τὸ κάλυμμα, vgl. 3,3.4; 4,5.

⁶⁶ In Joh 7,39 (οὐπω γὰρ ἦν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη) ist nicht etwa von der *Nichtexistenz* des Geistes Gottes vor der Verherrlichung Jesu die Rede, sondern von dem Ausstehen seines Daseins bei den Menschen (s. Joh 16,7; 20,22. Zu εἰμί in der Bedeutung „dasein“, „vorhanden sein“ vgl. auch Act 19,2: ἀλλ' οὐδ' εἰ πνεῦμα ἅγιον ἔστιν ἠκούσαμεν).

⁶⁷ 1 Kor 2,4-16; vgl. 1 Thess 2,13; Kol 2,12.

⁶⁸ 1 Kor 12-14; Röm 12,4-8.

Geistes wie Liebe, Freude, Friede, Geduld ...⁶⁹ In seinem Geist wohnt Jesus Christus als der Sohn Gottes mitten in seiner Gemeinde und in den einzelnen Gläubigen⁷⁰ und bezeugt ihnen ihre Zugehörigkeit zu Gott.⁷¹ So erkennen und erfahren die Gläubigen Gott durch seine Gegenwart im Geist, obwohl sie Christus – anders als die Jünger vor Pfingsten – nicht unmittelbar sehen und „begreifen“ können.

Wenn wir auch hinsichtlich der Pneumatologie von „Anfängen trinitarischer Rede von Gott im Neuen Testament“ ausgehen, lassen sich dafür vor allem drei Gesichtspunkte geltend machen. Zunächst ist ganz offensichtlich, dass die Rede von Gottes Pneuma in den neutestamentlichen Schriften – gerade im Vergleich zu anderen traditionellen theologischen Begriffen wie ὄνομα, δύναμις, σοφία, δικαιοσύνη oder λόγος θεοῦ – eine auffällige *Dominanz* und *Selbstständigkeit* gewinnt. Während die anderen genannten Größen theologisch bzw. speziell christologisch zugeordnet werden, wird der Geist Gottes bzw. der Geist Christi in personifizierender Redeweise neben Gott, dem Vater, und dem Herrn, Jesus Christus, gesondert genannt – sei es in „triadischen Formeln“ oder in argumentativen bzw. erzählerischen Textzusammenhängen.⁷²

Auffällig ist zweitens, dass zumindest im Johannesevangelium wie in den Paulusbriefen in einer derart differenzierten – die Einheit Gottes wie die Unterschiedenheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist voraussetzenden – Weise vom Heiligen Geist mit personhaften Begriffen und Merkmalen gesprochen wird, dass die spätere dogmatische Reflexion sich auf eine breite Textbasis beziehen konnte. Dafür stehen einerseits die Abschiedsreden Joh 14 – 16 mit den Parakletsprüchen 14,16f; 14,26; 15,26f; 16,7b-11; 16,13-15, nach denen der Geist als „Beistand“, „Anwalt“ und „Tröster“ Jesus nach seinem Hingehen zum Vater bei den Jüngern auf der Erde persönlich vertritt⁷³, andererseits die pneumatologischen Ausführungen des Paulus speziell in Röm 8 oder in 1 Kor 12. Man betrachte nur die reflektierte Argumentation in Röm 8,1f.9-11, in dem das schöpferische Lebendigmachen Gottes durch seinen „Geist des Lebens in Christus Jesus“ in einer differenzierten Einheit und einheitlichen Unterschiedenheit von auferweckendem Gott, von diesem auferwecktem Christus und von dem – zugleich Gott, dem Vater, wie Christus zugeordneten (8,9) – Geist entfaltet wird. Könnte man das Zeugnis des göttlichen Geistes gegenüber dem menschlichen Geist noch traditionell erklären wollen (Röm 8,16), so trägt die Rede von dem Geist der Gotteskindschaft, der die Glaubenden „Abba, lieber Vater“ rufen lässt (Röm 8,15; vgl. Gal 4,6), der die von sich aus zum Beten Unfähigen im Gebet gegenüber Gott angemessen vertritt (Röm 8,26f: ... ὁ δὲ ἐραυνῶν τὰς καρδίας οἶδεν τί

⁶⁹ Röm 5,5; 7,6; 8,2.4.15; 14,17; 1 Kor 2,6-16; Gal 5,22f.

⁷⁰ Röm 8,9f; vgl. Joh 14,16-20.23.28.

⁷¹ Röm 8,15f.

⁷² Zur gemeinsamen Nennung von Vater, Sohn und Heiligem Geist im Neuen Testament s. die triadischen Formulierungen Mt 28,19 („trinitarische Formel“); Röm 8,9-11.15f; 1 Kor 12,4-6; 2 Kor 13,13; Eph 4,4-6; vgl. Mt 3,16f par.; Lk 4,18f.21; Joh 14,16-18.23.26; 15,26f; 16,7b-11.13-15; 20,21f; Act 1,4.8; Röm 1,4; 14,17f; 15,16.30; 2 Kor 1,21f; Gal 4,6; Eph 1,17; 2,18-21; 3,14-17; Tit 3,4-6; 1 Petr 1,2; Hebr 9,14; Judas 20f.

⁷³ S. zur Überlieferungsgeschichte und zum forensischen Kontext der Parakletsprüche vor allem Mk 13,9-13; Mt 10,19.20; Lk 12,11f. Vgl. zum Ganzen F. Porsch, Art. παράκλητος, EWNT 3 (1992), 64-67.

τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος, ὅτι κατὰ θεὸν ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἁγίων)⁷⁴ solch personale Züge, dass eine rein bildhafte oder hypostasierende Deutung schon Probleme bereiten könnte. Aber auch in dem Doppelwerk des Lukas, der sowohl für das Wirken des irdischen Jesus⁷⁵ wie vor allem für die Zeit der Gemeinde nach Pfingsten⁷⁶ zentral von dem Wirken des Geistes spricht, finden sich in pneumatologischen Zusammenhängen ausgesprochen personhafte Wendungen.⁷⁷

Drittens sind für die spätere Entfaltung der trinitarischen Rede von Gott – wie zuvor im Zusammenhang der Christologie – die *geprägten Wendungen* und *traditionellen Formeln* von besonderer Bedeutung. Sie gehören chronologisch – zumal in den Paulusbriefen der fünfziger Jahre des 1. Jh. n.Chr. – zu den ältesten literarischen Zeugnissen frühchristlicher Theologie und bieten vor allem in liturgischer, aber auch in argumentativer Verwendung einen Einblick in die Vorstellungen und Traditionen, die als allgemein anerkannt und grundlegend akzeptiert gelten konnten. Dies ist gerade im Hinblick auf die Wurzeln der trinitarischen Rede von Gott aufschlussreich, da sie offensichtlich im gottesdienstlichen Leben und in der katechetischen Belehrung zu suchen sind und nicht etwa im Bereich der abstrakten Spekulation.

So wird in der triadischen Wendung 1 Kor 12,4-6 angesichts der Vielzahl und Verschiedenheit der Geistesgaben von Paulus an die *Einzigkeit* und *Einheit* Gottes in seiner *dreifachen Gestalt* als „Geist“, als „Herr“ und als „Gott“ – d.h. Gott, der Vater – erinnert: τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα ... καὶ ὁ αὐτὸς κύριος ... ὁ δὲ αὐτὸς θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. In der Ermahnung zur Einheit des Geistes (σπουδάζοντες τηρεῖν τὴν ἐνότητα τοῦ πνεύματος Eph 4,3) kann auf dieser Grundlage auch der spätere Epheserbrief in einer Kette von Motiven die Trias: ἐν πνεῦμα ... εἰς κύριος ... εἰς θεός καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν (Eph 4,4-6) vergegenwärtigen und damit – analog zur binitarischen Entfaltung des Sch^ema von Dt 6,4f in 1 Kor 8,6 – gerade die *Einzigkeit* Gottes *dreifach* entfalten. Mit einer Einverständnis voraussetzenden Selbstverständlichkeit kann Paulus seinen abschließenden Segenswunsch in 2 Kor 13,13 triadisch ausführen, indem er seiner Gemeinde die χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, die ἀγάπη τοῦ θεοῦ und die κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος⁷⁸ wirksam zuspricht. Umgekehrt wird in 1 Petr 1,2 die Adressatenangabe im Präskript triadisch ergänzt mit: „ausgewählt ... nach dem Vorherwissen Gottes, des Vaters, in der Heiligung des Geistes, zum Gehorsam und zur Besprengung mit dem Blut Jesu Christi“. Von der Fülle der Erwähnungen von Gott als Vater, Jesus Christus als Kyrios und dem Pneuma Gottes bzw. Christi

⁷⁴ Das fürbittende Eintreten für die Heiligen vor Gott (ἐντυγχάνειν ὑπὲρ ἁγίων / ἡμῶν) wird also nach Röm 8,27.34 sowohl vom in den Herzen wohnenden Geist als auch vom zur Rechten Gottes sitzenden Christus wahrgenommen.

⁷⁵ Vgl. Lk 3,22 par. Mk 1,10; Lk 4,1.14.18 (Jes 61,1 LXX); vgl. Lk 1,35; 3,16; 12,10.

⁷⁶ Vgl. Lk 24,49; Act 1,4f.8; 2,1ff.38; 4,8.31; 6,5.10; 8,15ff; 9,17f; 10,44ff; 11,15; 19,2ff u.ö.

⁷⁷ S. die auf den Heiligen Geist bezogenen personhaften Wendungen in Lk 12,12 („er lehrt“); Act 5,32 („er ist Zeuge“); 8,29 („er spricht“; vgl. 10,19; 13,2); 13,4 („er sendet aus“); 15,28 („er beschließt“); 16,7 („der Geist Jesu lässt etwas nicht zu“); 20,28 („er setzt ein“).

⁷⁸ Ob man den *Genitivus* analog zu den beiden vorangehenden als *subiectivus* oder nach sonstigem paulinischen Gebrauch von κοινωνία mit Gen. (1 Kor 1,9; 10,16; Phil 3,10) als *obiectivus* versteht, sachlich geht es jedenfalls zunächst um die vom Geist gewährte und gewirkte Teilhabe an der Gemeinschaft mit dem Geist.

war oben bereits ausführlich die Rede (Röm 5,1-5; 8,9-11.15-17.26f.31-34; 2 Kor 1,21f; Gal 4,6 u.v.m.). Dabei braucht es nicht zu wundern, dass in den neutestamentlichen Schriften in triadischen oder „binitarischen“ Wendungen in der Regel nicht zugleich in einem Satz explizit vom *Vater* und vom *Sohn* gesprochen wird, da die Bezeichnungen (ὁ) θεός für Gott, den Vater, und (ὁ) κύριος für Jesus Christus, den Sohn Gottes, in zwei- oder dreigliedrigen Formeln (dann einheitlich mit πνεῦμα) als unmissverständlich gelten. Kontextbedingt kann aber sehr wohl entweder auf die Sohnschaft Christi oder auf die Vaterschaft Gottes hingewiesen werden: ἐξαπέστειλεν ὁ θεός τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ ... Gal 4,6 (mit anschließendem Abba-Ruf!) und κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρὸς ἐν ἁγιασμῶ πνεύματος εἰς ὑπακοήν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ 1 Petr 1,2.

Die Dreiheit πατήρ, υἱός und πνεῦμα kommt dann erstmalig in der Taufformel von Mt 28,19 zur Geltung, die in ihrer historischen wie theologischen Bedeutung kaum hoch genug eingeschätzt werden kann: βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.⁷⁹ Hier wird der Täufling dem *einzigen* und *einen* Gott in der Unterschiedenheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist übereignet. Und mit der Hervorhebung des auszurufenden *Namens* – nicht nur des Vaters und des Sohnes, sondern ausdrücklich auch – des *Heiligen Geistes*, wird die Anrufung des dreieinigen Gottes vorausgesetzt, die in dem späteren Nizänischen Glaubensbekenntnis zu der pneumatologischen Explikation führt: „Wir glauben an den heiligen Geist, ... der mit dem Vater und dem Sohn angebetet und verherrlicht wird“.

Veröffentlichungen von Prof. Dr. Hans-Joachim Eckstein in Auswahl:

Der Begriff Syneidesis bei Paulus. Eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum ‚Gewissensbegriff‘, WUNT 2/10, Tübingen 1983 (347 S.) (*fachwissenschaftlich = wiss*)

Glaube, der erwachsen wird, 6. Aufl., Holzgerlingen 2002 (1986; zuvor: Erfreuliche Nachricht – traurige Hörer?) (125 S.)

Verheißung und Gesetz. Eine exegetische Untersuchung zu Gal 2,15 – 4,7, WUNT 86, Tübingen 1996 (307 S.) (*wiss*)

Zur Wiederentdeckung der Hoffnung. Grundlagen des Glaubens, Holzgerlingen 2002 (142 S.) (= ZWDH)

Der aus Glauben Gerechte wird leben. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments, BVB 5, Münster u.a. 2003 (276 S.) (*wiss.*)

Du hast Worte des Lebens. Bibel-Lernsystem. Studienausgabe in Griechisch und Deutsch, Holzgerlingen 2005 (Gh., 24 S + 140 Lernkärtchen)

Glaube als Beziehung. Von der menschlichen Wirklichkeit Gottes, Grundlagen des Glaubens II, Holzgerlingen 2006 (176 S.)

Zu Person und weiteren Veröffentlichungen s.: www.uni-tuebingen.de/ev-theologie/eckstein

⁷⁹ Die Ursprünglichkeit dieser triadischen Taufformel in Mt 28,19 ist aufgrund ihrer einhelligen Bezeugung und durch die Parallele in Didache 7,1.3 (εἰς [τὸ] ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος) kaum anzufechten.