

## GOTT ALS VATER

### DAS ZENTRALE CHRISTLICHE GOTTESVERSTÄNDNIS?<sup>1</sup>

Unter den zahlreichen neutestamentlichen Texten, in denen von Gott als „Vater“ die Rede ist, kommt Eph 3,14-19 zweifellos eine herausragende Rolle zu: „Deshalb beuge ich meine Knie *vor dem Vater, der der rechte Vater ist* über alles, was da Kinder heißt im Himmel und auf Erden, dass er euch Kraft gebe nach dem Reichtum seiner Herrlichkeit, stark zu werden durch seinen Geist an dem inwendigen Menschen, dass Christus durch den Glauben in euren Herzen wohne und ihr in der Liebe eingewurzelt und gegründet seid. So könnt ihr mit allen Heiligen begreifen, welches die Breite und die Länge und die Höhe und die Tiefe ist, auch die Liebe Christi erkennen, die alle Erkenntnis übertrifft, damit ihr erfüllt werdet mit der ganzen Gottesfülle.“

### DAS VATERBILD ALS PROBLEM

Gott als *Vater* – hier sogar: Gott als der eine „rechte Vater“, d.h. als der Vater, von dem her alle *Vaterschaft* benannt wird und in dem alle *Vaterschaft* ihren Maßstab hat. Unter den verschiedenen Gottesbezeichnungen gehört die Anrede Gottes mit „Vater“ und das Verständnis Gottes als Vater zu den Vorstellungen, die in den letzten Jahrzehnten im weiteren Umfeld der Kirche und Gemeinden besonderen Anstoß erregt haben. Im Kontext der feministischen Theologie versuchten viele diese „Engführung“ aufzusprengen, und so mögen wir schon Gottesdienste erlebt haben, bei denen Gott bewusst nicht mehr als „Vater“, sondern stattdessen bzw. zusätzlich ausdrücklich als „Mutter“, als Mutter der Natur, der Erde, des Lebens oder allen Seins angesprochen wurde. Dies kann gelegentlich dann sogar das „Vaterunser“ oder geprägte Segenswünsche mit der dreifaltigen Erwähnung von Vater, Sohn und Heiligem Geist einschließen.

Ganz gewiss trifft es zu, dass die biblische Rede von Gott als Vater in eine Gesellschaft hinein erging, die selbst patriarchalisch organisiert war und lebte. Sowohl das Volk

---

<sup>1</sup> Abgedruckt in © Hans-Joachim Eckstein, Wenn die Liebe zum Leben wird. Zur Beziehungsgewissheit, Grundlagen des Glaubens 3, Holzgerlingen 2010, 49-87. Als Literatur zum Thema s. vor allem O. Hofius, Art. *ἄββᾶ* / Vater, TBLNT, NB, Wuppertal / Neukirchen 1997, 1721f; ders., Art. *πατήρ* / Vater, a.a.O., 1723-1728.1730; J. Jeremias; Abba, in: Ders. Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, 15-67; O. Michel, Art. *πατήρ* / Vater, EWNT III, Stuttgart 1983, 125-135. G. Schrenk / G. Quell, Art. *πατήρ κτλ.*, ThWNT V, Stuttgart 1954, 946-1024 (vgl. ThWNT X, Stuttgart 1979, 1225). – Zur Vertiefung der Ausführungen s. H.-J. Eckstein, Glaube, der erwachsen wird, 7. Aufl., Holzgerlingen 2008, 19ff. (Sachbuch); ders., Du liebst mich – also bin ich. Gedanken, Gebete, Meditationen, 13. Aufl., Holzgerlingen 2005 (allgemein verständlich); ders., Der aus Glauben Gerechte wird leben. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments, BVB 5, Münster 2003, 3ff. (fachwissenschaftlich).

Israel wie auch die Umwelt der Urgemeinde und des Neuen Testaments waren durch das Patriarchat – die „Vater-Herrschaft“ – bestimmt; sie hatten also eine Gesellschaftsordnung, in der der Mann die oberste Entscheidungs- und Verfügungsgewalt über alle Familienmitglieder und in den gesellschaftlich bestimmenden Strukturen hatte.

Für die Problematisierung der Bezeichnung Gottes als „Vater“ noch entscheidender mögen die Gründe sein, die wir eher dem psychologisch-seelsorgerlichen als dem historischen Bereich zuordnen. In der Seelsorge sind wir immer wieder mit Menschen im Gespräch, für die die Anrede Gottes mit „Vater“ traumatische Erinnerungen wecken können, weil sie in ihrer eigenen leiblichen Vaterbeziehung oder in der Begegnung mit väterlichen Persönlichkeiten ihrer Kindheit Schreckliches erlebt haben. Das Vater-Bild weckt dann nicht Gedanken an Verlässlichkeit und Treue, Zuneigung und Wärme, sondern eher Angst und Beklemmung, Misstrauen und Selbstzweifel. Eine Frau, die als Mädchen von ihrem Vater oder einer anderen männlichen Autoritätsperson schweres Unrecht erlebt hat, mag sehr wohl eine traumatische Blockade empfinden, sich Gott im positiven Sinne als Vater vorzustellen. Und wer als Junge seinen leiblichen Vater vor allem abwertend, ungerecht und gewaltsam erlebt hat, wird sich lange schwer tun, Gott als Vater anzusprechen.

Nun sind gewiss weder die gesellschaftlichen Kontexte, in die hinein das Evangelium historisch gesprochen worden ist, noch auch die eigenen biographischen Situationen, die durch erfahrenes Leid bestimmt sein können, für sich genommen schon lebensfördernd und von bleibender Gültigkeit. Sie können sich vielmehr auch als lebensabträglich und somit erlösungs- und veränderungsbedürftig erweisen. Dies gilt selbstverständlich auch für das Patriarchat und die Rolle oder das Bild des menschlichen Vaters.

Allerdings wäre es zu kurz gegriffen, wenn wir aufgrund gesellschaftlicher Fehlentwicklungen oder persönlicher Leiderfahrungen bestimmte Lebensbereiche einfach tabuisieren und den Vaterbegriff, das Vaterbild und all das, wofür Vaterschaft im besten Sinne stehen kann, nur pauschal verurteilen und ausblenden wollten. Gewiss wird man persönlich Betroffenen die lebensfördernden und beziehungsstärkenden Aspekte der Gottesvorstellung des Evangeliums zunächst mit anderen Beispielen, Bildern und Umschreibungen nahe bringen wollen als ausgerechnet mit der so negativ besetzten Vaterbezeichnung. Auf Dauer aber und für die Sprache der Gemeinde und der Gläubigen insgesamt, kann die Lösung – wie in fast allen Lebensbereichen – kaum in der radikalen Verdrängung und Tabuisierung des als bedrohlich Erlebten liegen. Einerseits gewinnt das angstvoll Abgewehrte nur noch an Bedrohung, wenn es im Dunkeln gehalten wird, und andererseits geht mit der Ausblendung eines ganzen Lebensbereiches zugleich all das verloren, was an Hilfreichem und Lebensförderndem in ihm liegen könnte. Grauenvolle Vaterbilder werden nicht durch Verdrängung

entmachtet, sondern durch die erlösende Erfahrung von verlässlicher, aufwertender und fürsorglicher Zuwendung.

## DIE GRENZE ALLER GOTTESBILDER

Freilich gilt es vor allem neuen Entdecken von Vaterschaft und Vaterbildern auf ein generelles Problem jeder Rede von Gott einzugehen. Nicht etwa aufgrund moderner Kritik und Aufklärung, sondern infolge des biblischen Zeugnisses seit den alttestamentlichen Propheten ist nachdrücklich festzuhalten, dass zwischen den eigenen Gottesvorstellungen und Gott selbst, zwischen den Bildern und Begriffen, die wir als Menschen mit Gott verbinden, und der Person des ewigen und transzendenten Gottes ein grundlegender Unterschied besteht. Sosehr wir als Menschen eine personale Beziehung gar nicht anders als in Analogie zu anderen, menschlichen personalen Beziehungen denken können, sosehr dürfen wir niemals Gottes prinzipielles Anderssein vergessen. Und sosehr wir Gottes Liebe nicht rein abstrakt aussagen können, sondern auf Analogien und Vergleiche aus der zwischenmenschlichen Erfahrung angewiesen sind, sosehr gilt: Gott ist nicht Mensch; und als Menschen können wir Gott von uns aus nie umfänglich verstehen und angemessen zum Ausdruck bringen. Unsere *Gottesbilder* sind grundsätzlich zu unterscheiden von *Gott selbst*; Gott steht über allen unseren Vorstellungen von ihm und geht niemals in ihnen auf.

Damit sind wir freilich in aller Seelsorge und Verkündigung, in allem theologischen Denken und persönlichen Glauben vor eine enorme Aufgabe gestellt: Wie sollen wir das Unbeschreibliche beschreiben und das Unbegreifliche auf den Begriff bringen? Wie können wir das Unsichtbare vor Augen stellen, und womit sollen wir das Unvergleichliche vergleichen? Angesichts dieser Herausforderung müssen wir sicherlich eingestehen, dass wir oft viel zu naiv und vielleicht auch viel zu profan von Gott geredet haben. Haben wir nicht häufig in unserem Denken und Reden den grundsätzlichen Unterschied zwischen unserer Vorstellung von Gott und Gott selbst vernachlässigt und unsere eigenen Gottesbilder mit Gott selbst identifiziert? Meinten wir nicht gelegentlich, Gott bereits genau zu kennen und über ihn „im Bilde“ zu sein? Es ist ja bekanntlich schon für unsere zwischenmenschlichen Beziehungen verhängnisvoll, wenn wir meinen, unsere Gegenüber genau zu kennen und sie auf unser Bild und unsere Vorstellung von ihnen festlegen zu können. Hier aber reden wir nicht nur von dem Geheimnis einer menschlichen Person, sondern von dem Geheimnis der Person des ewigen Gottes, des allen Geschöpfen gegenüberstehenden Schöpfers und Erlösers. So erweist es sich als notwendig, dass wir unsere eigene Gottesvorstellung immer wieder aufs Neue prüfen und korrigieren lassen, dass wir nach Gott selbst jenseits unserer Bilder und Vorstellungen fragen.

Gerade bei unserem Bekenntnis zu „Gott als Vater“ ergibt sich diese Herausforderung also sowohl aus *grundsätzlichen* wie auch aus konkret *inhaltlichen* Gründen. Denn sogar unsere so genannten „christlichen“ Anschauungen über Gott sind häufig viel stärker durch negative menschliche Erfahrungen und Traditionen bestimmt als durch Christus selbst. Weil wir zutiefst geprägt sind durch die Beziehungen und Begegnungen unserer Kindheit, trägt auch unser Bild von Gott als Vater allzu leicht die Züge unserer menschlichen Väter. Falls uns durch deren Zuwendung vor allem Geborgenheit, Zuversicht und Selbstwertgefühl vermittelt worden sind, kann uns das Erleben dieser menschlichen Zuneigung durchaus dazu verhelfen, dass wir die zentralen Inhalte des Glaubens besser verstehen und leichter nachvollziehen können. Unsere konkrete Erfahrung menschlicher Liebe, die zwar unvollkommen, aber „sichtbar“ ist, wird dabei zum Bild und Gleichnis für die Liebe Gottes, die zwar „unsichtbar“, aber vollkommen ist.

Wenn wir jedoch unsere Väter vorrangig als bedrohend, einschränkend und ablehnend erlebt haben, wird die unwillkürliche und unbewusste Verknüpfung unserer Vorstellungen und Empfindungen hingegen verheerende Folgen haben: Anstatt unsere menschlichen Beziehungen vom Glauben her neu zu gestalten und negative Erfahrungen mit menschlichen Autoritäten im Bewusstsein der Zuwendung Gottes zu uns allmählich zu bewältigen, werden wir aufgrund unserer Prägung alle Aussagen über Gott unserem eigenen Gottesbild entsprechend umdeuten und verdrehen.

Dann aber führt für uns kein Weg daran vorbei, uns ganz bewusst mit den verinnerlichten Botschaften und Forderungen unserer Väter auseinander zu setzen, damit wir uns wirklich von Gott und nicht von irgendwelchen menschlichen Gottesbildern bestimmen lassen. Dann gilt es, alle Stimmen und Gedanken, die „wie Eltern“ zu uns sprechen, kritisch zu hinterfragen, bis wir den Geist des Vaters Jesu Christi unterscheiden lernen von dem Geist ganz anderer Väter. Sogar wenn wir mit Hilfe der Guten Nachricht Christi wirklich auf *Gottes* Reden hören wollen, erhebt sich noch die Frage, ob wir nicht etwas anderes verstehen, als er sagt. Für viele von uns ist dementsprechend das „kindliche“, vorbehaltlose Vertrauen zu Gott durchaus nicht Kennzeichen des „jungen“ Glaubens, sondern vielmehr Ergebnis eines langen Entwicklungsprozesses und Ausdruck der Reife.

## DER „RICHTIGE“ VATER

Wir haben unsere Betrachtungen mit Eph 3,14ff eröffnet, weil hier das kritische Potential unserer Rede von Gott als Vater in dem positiven Bekenntnis zu ihm als dem „rechten Vater“ – d.h. zu dem Vater, von dem her alle Vaterschaft benannt wird und in dem alle Vaterschaft ihren Maßstab hat“ – aufleuchtet. Wenn es stimmt, dass nur *einer* im umfassenden und letztgültigen Sinne die Bezeichnung „Vater“ verdient, nämlich der Vater Jesu Christi und Schöpfer von allem, was im Himmel und auf der Erde ist, dann

sollten wir unsere Denkrichtung bei der Rede von der „Vaterschaft“ eigentlich umkehren. Gott ist nicht so, wie ein menschlicher Vater, sondern menschliche Väter müssen sich in ihrer Vaterschaft an der Barmherzigkeit und Treue, an der Geduld und Hilfsbereitschaft ihres himmlischen Vaters messen lassen. Oder um es mit den Worten Jesu zu sagen: „Seid barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist“ (Lk 6,36). – „Darum sollt ihr vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist“ (Mt 5,48).

Gott ist somit – nicht nur bei negativen eigenen Kindheitserfahrungen, sondern theologisch ganz grundsätzlich – keinesfalls als Verlängerung und Überhöhung menschlicher Vaterschaft zu denken, zu fühlen und zu beschreiben, sondern immer zugleich in klarer Abgrenzung und deutlicher Differenzierung. Gott ist nicht der „Übervater“, der alle menschliche Vaterschaft rechtfertigt, stützt und bestätigt, sondern er ist gerade darin der eine und einzige himmlische Vater, dass er selbst Maßstab und Wegweisung, aber auch Kriterium und Richter eines jeden „väterlichen“ Verhaltens unter den Menschen ist.

Jesus geht in Mt 23,8.9 hinsichtlich der übertragenen Ehrenanrede von menschlichen Autoritäten sogar so weit, dass er die „Vateranrede“ überhaupt nur für seinen himmlischen Vater gelten lässt, von dem er alle anderen als Geschwister auf gleicher Ebene grundsätzlich unterscheidet: „Aber ihr sollt euch nicht Rabbi nennen lassen; denn einer ist euer Meister; ihr aber seid alle Brüder. Und ihr sollt niemanden unter euch Vater nennen auf Erden; denn einer ist euer Vater, der im Himmel ist.“ Es kann keine Frage sein, dass dieses kritische Potential gerade für diejenigen, die von „Vätern“ in ihrem Leben viel Enttäuschung und Leid erfahren mussten, die also ein gebrochenes Vaterbild haben, von ganz enormer Bedeutung sein kann. Gott ist nicht wie mein Vater, sondern er ist grundsätzlich und wesentlich anders! Notwendig ist die Erkenntnis des Andersseins Gottes freilich auch für diejenigen, die sich bisher ganz ungebrochen in ihrem Gottesbild an Menschen orientierten, statt Menschen von Gott her zu schätzen und zugleich relativ und vorläufig sein zu lassen.

## DIE BIBLISCHE REDE VON GOTT ALS VATER

Wenn wir mit der biblischen Tradition in einer personalen Weise von Gott als „Vater“ reden, dann mag es uns fast als selbstverständlich erscheinen, was es in der Umwelt des Alten und Neuen Testaments aber in dieser Form gar nicht ist. In den Religionen des alten Orients und der griechisch-römischen Antike wird von der Vaterschaft Gottes eher in einem mythischen Sinne gesprochen, um eine naturhaft-physische Abstammung aller Menschen von Gott bzw. den Göttern zu bezeichnen. Durch die „Urzeugung“ aus Gott sind die Menschen ihm verwandte Kinder. Philosophisch gesprochen haben alle „Seienden“ an Gott als „Sein“ teil. So kann die Vateridee –

kosmologisch entfaltet – die Beziehung des „Allvaters“ zum gesamten Kosmos darstellen, der von ihm durchdrungen ist.

Im Alten und Neuen Testament freilich wird von der Vaterschaft Gottes nicht in kosmologischen oder naturhaft-physischen Zusammenhängen gesprochen, und von einer göttlichen Natur der Menschen ist im Gegenüber von Schöpfer und Geschöpf keineswegs die Rede. Auch wird mit den Begriffen des Vaterseins Gottes und des Kindseins von Menschen gerade nicht das Allgemeingültige, Universale und Selbstverständliche bezeichnet, sondern das Geheimnis der göttlichen Erwählung und Berufung von irdischen, vergänglichen Menschen durch den ewigen Gott. Es geht bei der „Vaterschaft“ Gottes nicht um die Kennzeichnung der natürlichen menschlichen Herkunft, sondern der erlösenden göttlichen Zuwendung und Annahme. Denken wir nur an den unvergleichlichen Zuspruch Gottes gegenüber dem Davididen am Tag seiner Inthronisation zum König über Israel in Ps 2,7; „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt.“ Gott, der Schöpfer, erwählt und beruft Menschen, die von ihm als Geschöpfe *wesentlich unterschieden* sind, und eröffnet durch sein Wort zu ihnen eine *personale Beziehung*, die mit der persönlichen und familiären Beziehung eines Vaters zu seinen Kindern verglichen werden kann.

#### GLAUBE ALS PERSONALER BEZIEHUNGSBEGRIFF

Gerade in der Bezeichnung Gottes als Vater wird die Besonderheit der biblischen Rede von Gott und der menschlichen Gottesbeziehung besonders deutlich. Das personale Verhältnis, das Gott durch seine Erwählung und Berufung eröffnet, übersteigt bei weitem eine allgemeine religiöse Verpflichtung eines Menschen gegenüber einer Gottheit, und es setzt ein Glaubensverständnis voraus, das sich in dieser exklusiven und personalen Zuspitzung von der antiken Umwelt eindeutig abhebt. Der „Glaube“, der hier begründet wird, besteht nicht nur in einem theoretischen „Für-wahr-Halten“ – einem „Glauben, dass“. Es geht auch nicht lediglich um die persönliche Anerkennung des Geglauten in Form eines moralischen Gehorsams gegenüber Geboten; denn Glaube ist mehr als nur das Erfüllen von ethischen oder rituellen Gesetzen, d.h. von religiösen Pflichten.

Sosehr auch die beiden Bestimmungen des Glaubens als „Für-wahr-Halten“ und als „Anerkennen“ bzw. „Gehorsam“ zum biblischen Glaubensverständnis mit hinzugehören, so wenig können sie doch schon als hinreichend gelten. Es ist nämlich als – für die christliche wie für die alttestamentlich-jüdische Tradition – wesentlich festzuhalten, dass der Glaube sich nicht nur auf eine Idee, eine Mitteilung oder einen Sachverhalt bezieht, sondern zunächst und vor allem auf eine *Person*, auf einen sich personhaft und persönlich offenbarenden Gott! Rein sprachlich spiegelt sich das darin wider, dass nicht

nur die Wendungen „glauben, *dass*“ und „*etwas* glauben“ erscheinen, sondern vor allem „*jemandem* glauben“ und „*an jemanden* glauben“.

Indem das Moment des „Vertrauens“, des „Sich-Anvertrauens“ und des „Sich-Verlassens“ auf ein Gegenüber in den Vordergrund tritt, erweist sich das Wort „Glaube“ – wie wir gesehen haben – als ein *Beziehungsbegriff*, ein Begriff also, der nicht nur die Überzeugung eines einzelnen für sich, sondern das Verhältnis einer Person zu einer anderen beschreibt. So wie der Begriff der „Liebe“ eine *personale Relation* voraussetzt, so wird hier mit „Glaube“ nicht nur die individuelle Haltung, Überzeugung und Zustimmung bezeichnet, sondern das „Sich-Verhalten“ und „Sich-bestimmen-Lassen“ hinsichtlich eines personalen Gegenübers.

Wer dem Gott Abrahams und Vater Jesu Christi seine Zusage und Verheißung glaubt und ihn beim Wort nimmt, der „vertraut“ auf ihn und seine Treue: „Abraham *glaubte dem Herrn*, und das rechnete er ihm zur Gerechtigkeit“ (Gen 16,6). Wer an den Gott glaubt, der die Gottlosen gerecht macht – d.h. begnadigt und freispricht (Röm 4, 5) –, der hat sich selbst, so wie er ist, diesem Gott vorbehaltlos „anvertraut“; und wer an Jesus Christus als den für ihn gestorbenen und auferstandenen Herrn glaubt und sich fortan im Leben und Sterben von ihm her versteht und auf ihn bezogen leben will, der *verlässt sich* – in des Wortes doppelter Bedeutung – mit seiner ganzen Existenz auf ihn. Von hier aus wird deutlich, dass die zunächst skizzierten Aspekte des Glaubens erst von dieser Perspektive des persönlichen „Vertrauens“ her ihre wesentlichen Konturen und ihre Eindeutigkeit gewinnen. Nur wenn der „Glaube“ als *personal* und *positiv* bestimmter Beziehungsbegriff erfasst wird, erscheinen die Gesichtspunkte des „Glaubenswissens“, des „Anerkennens“ und des „Gehorsams“ im rechten Licht.

Fragen wir schließlich nach der Qualität und Verbindlichkeit dieser Beziehung, so ergibt sich nicht erst vom Neuen Testament her, sondern bereits im breiten Zeugnis des Alten Testaments ein überraschend eindeutiges Ergebnis. Ob wir an die drei ersten der Zehn Gebote denken (2. Mose 20,1ff. 5. Mose 5,6ff. oder an das bis in die Gegenwart hinein von Juden gebetete „Höre Israel, der Herr ist unser Gott, der Herr allein“ (*Sch<sup>e</sup>ma Jisrael*) samt dem nachfolgenden Gebot der Liebe zu Gott (5. Mose 6,4f), die hier beschriebene Relation ist nicht nur eine von vielen personalen Beziehungen, sie zeichnet sich vielmehr durch ihre *Ganzheitlichkeit* und *Ausschließlichkeit* aus. Die Beziehung zu Gott ist den Menschen von Gott selbst als eine *ganzheitlich-personale* eröffnet, oder um es mit den Worten der „Zugehörigkeitsformel“ zu sagen, Gott spricht zu Israel: „Ich will unter euch wandeln und will *euer Gott* sein, und ihr sollt *mein Volk* sein“ (3. Mose 26,12; vgl. Hes 37,27; Offb 21,3).

Angesichts dieser herausragenden Bedeutung der *ganzheitlich-personalen Beziehung* für die gesamte biblische Tradition mag es zunächst verwundern, dass von den ca. 1180 Belegen für das Wort „Vater“ im Alten Testament nur 15 im spezifisch religiösen Sinne zu verstehen sind (auf das *Volk Israel* bezogen: 5. Mose 32,6; Jes 63,16 [2x]; 64,7; Jer 31,9; Mal 1,6; 2,10; auf den *König Israels* bezogen: 2. Sam 7,14 par. 1. Chr 17,13; 22,10; 28,6; Ps 89,27; vgl. Ps 2,7). Hinzu kommen noch einzelne Vergleiche mit dem irdischen Vater – wie in Ps 103,13 und Spr 3,12 – und Belege für die „Sohnschaft“ Israels wie Hos 11,1ff.; 5. Mose 1,31; 8,5. In dem vorsichtigen Gebrauch der Gottesbezeichnung „Vater“ kommt in alttestamentlicher und frühjüdischer Zeit durchaus eine respektvolle und ehrfürchtige Zurückhaltung zum Ausdruck, die um das Ungewöhnliche und Außerordentliche einer solch persönlichen und vertrauten Anrede Gottes weiß. Zudem wird die Bezeichnung auch nicht auf den einzelnen Gläubigen bezogen, sondern kollektiv auf das erwählte Volk insgesamt bzw. individuell nur auf den von Gott erwählten und gesalbten König. Untersucht man aber die wenigen Belege für den eindeutig religiösen Gebrauch, dann ist man von der Aussagekraft und Eindeutigkeit der Beschreibung Gottes als Vater beeindruckt.

Uns allen vertraut ist die Aussage in dem „Hohenlied der Barmherzigkeit Gottes“, Psalm 103, 13f.: „Wie sich ein Vater über Kinder erbarmt, so erbarmt sich der Herr über die, die ihn fürchten. Denn er weiß, was für ein Gebilde wir sind, er gedenkt daran, dass wir Staub sind.“ Im Wissen um das Angewiesensein der Menschen handelt Gott an ihnen mit väterlicher Nachsicht und verzeiht ihnen: „Denn so hoch der Himmel über der Erde ist, lässt er seine Gnade walten über denen, die ihn fürchten. So fern der Morgen ist vom Abend, lässt er unsre Übertretungen von uns sein“ (Ps 103,11f.). Gott verhält sich seinem Volk gegenüber wie ein Vater; doch worin bestehen seine väterlichen Eigenschaften und Verhaltensweisen? Was macht das Vatersein Gottes aus? Gott wird im 103. Psalm als derjenige gelobt und besungen, „der dir alle deine Sünde vergibt und heilet alle deine Gebrechen, der dein Leben vom Verderben erlöst, der dich krönet mit Gnade und Barmherzigkeit“ (V. 3f.).

Sosehr es bei diesem Vergleich selbstverständlich um ein Beispiel aus einer patriarchalen Gesellschaft geht und sosehr Gott in der gesamten biblischen Tradition selbstredend als die dem Menschen prinzipiell überlegene Autorität – nämlich als Schöpfer und Herr der ganzen Welt – bekannt wird; interessant ist hier jeweils die Frage, warum er gerade mit einem „Vater“ und eben nicht mit einem „König“ oder einem anderen menschlichen „Herrn“ oder „Gebieten“ verglichen wird. Im Gegensatz zu mancher menschlichen Erfahrung und Enttäuschung steht die „Vaterschaft“ hier für Gottes *Barmherzigkeit*, für seine *voraussetzungslose und bedingungslose Zuwendung*, die das Versagen und Angewiesensein, die Unzulänglichkeit und Hilfsbedürftigkeit seiner Kinder liebevoll im Blick hat und in seine Planungen einbezieht. Sowie ein kleines Kind seinen liebenden Vater mit seiner Schwachheit wohl kaum enttäuschen kann, weil er sich über dessen Voraussetzungen und Grenzen bewusst ist, so können



Gottes Kinder ihn mit ihren Sünden nicht überraschen oder „ent-täuschen“, weil er sie kennt und in seiner Barmherzigkeit umfassend trägt und bewahrt. Nicht Strenge, Leistungsforderung oder an Bedingungen geknüpfte Anerkennung finden sich in der Geborgenheit dieses Psalms, sondern eine für unser eigenes Vaterbild vielleicht überraschende Zärtlichkeit, Fürsorge und Wärme.

In Jeremia 3,19.22 spricht Gott zu seinem erwählten und aus Ägypten befreiten Volk Israel durch den Mund des Propheten: „Und ich dachte: Wie will ich dich halten, als wärst du mein Sohn, und dir das liebe Land geben, den allerschönsten Besitz unter den Völkern! Und ich dachte, du würdest mich dann ‚Lieber Vater‘ nennen und nicht von mir weichen... Kehrt zurück, ihr abtrünnigen Kinder, so will ich euch heilen von eurem Ungehorsam. Siehe, wir kommen zu dir; denn du bist der Herr, unser Gott.“ Was war der Zweck und was das Anliegen Gottes, als er Israel erwählte? Wir würden vermutlich antworten, dass er sich ein Volk erwählte, um unter ihnen und über sie als König zu regieren, oder dass er ein Volk segnete, um durch dieses Volk die anderen Völker zu erreichen und zu segnen. Hier aber werden als tiefster Wunsch und wahre Absicht Gottes bei seiner Erlösung und Begleitung Israels in der Wüste bis hin zum Einzug in das verheißene Land herausgestellt, dass Gott von seinen Kindern zärtlich und vertrauensvoll als „lieber Vater!“, „mein Vater!“ angerufen werden wollte. Zu dem Gott, der sich wie ein liebender Vater nach der Zuneigung seiner Kinder sehnt, soll sich Israel wieder in Treue hinwenden, um sich helfen zu lassen. Gottes eigentliche Absicht ist die Wiederherstellung einer wechselseitigen vertrauensvollen Beziehung auf der Basis unbedingter Liebe. Diese persönliche und vertrauensvolle direkte Anrede Gottes mit „lieber Vater!“, „mein Vater!“ in Jer 3,4 und 19 bildet innerhalb der alttestamentlichen Überlieferung einen Höhepunkt und lässt erstmalig den später in den christlichen Gemeinden verbreiteten, noch intimeren Gebetsruf „Abba, lieber Vater!“ vorahnen (Röm 8,15; Gal 4,6; vgl. Mt 6,9ff.; Lk 11,1ff.), zu dem Jesus selbst sie angeleitet und ermächtigt hat (Mk 14,36; s.u.).

Bei den Worten von Jer 3,19ff. werden wir zugleich an die bewegende Gottesrede in Hos 11,1ff. erinnert: „Als Israel jung war, hatte ich ihn lieb und rief ihn, meinen Sohn, aus Ägypten; aber wenn man sie jetzt ruft, so wenden sie sich davon und opfern den Baalen und räuchern den Bildern. Ich lehrte Ephraim gehen und nahm ihn auf meine Arme; aber sie merkten's nicht, wie ich ihnen half“ (Hos 11,1-3). Und trotz aller fehlenden Bereitschaft zur Umkehr hält Gott dennoch in „brennender Barmherzigkeit“ an Israel fest: „Wie kann ich dich preisgeben, Ephraim, und dich ausliefern, Israel? ... Mein Herz ist andern Sinnes, alle meine Barmherzigkeit ist entbrannt“ (Hos 11,8). Was wird auch hier wieder durch das Verhältnis von Vater und Sohn zum Ausdruck gebracht? Es ist Gottes unbedingte Liebe und zärtliche Hilfsbereitschaft, aufgrund deren er Israel einst erwählte und errettete, wie ein Vater seinem Sohn in fürsorglicher Begleitung das Laufen beibringt und ihn in Gefahrensituationen auf den Armen trägt. In seiner Zuneigung nahm Gott sie auf und trug sie den langen Weg der Wanderung

schützend auf seinem Arm (vgl. 5. Mose 1,31; Jes 63,9). Und es ist Gottes väterliche grenzenlose Treue zu seinem verirrt und uneinsichtigen Kind, aus der heraus das Herz über allen verständlichen Zorn siegt: „Mein Herz ist andern Sinnes, alle meine Barmherzigkeit ist entbrannt“.

Das Bild eines tröstenden, verständnisvollen und hilfsbereiten Vaters, dem angesichts des Elends seines Kindes fast das Herz bricht, leuchtet auch an Stellen wie Jer 31,9.20 auf: „Sie werden weinend kommen, aber ich will sie trösten und leiten. Ich will sie zu Wasserbächen führen auf ebenem Wege, dass sie nicht zu Fall kommen; denn ich bin Israels Vater, und Ephraim ist mein erstgeborener Sohn... Ist nicht Ephraim mein teurer Sohn und mein liebes Kind? Denn sooft ich ihm auch drohe, muss ich doch seiner gedenken; darum bricht mir mein Herz, dass ich mich seiner erbarmen muss, spricht der Herr.“ Und Jes 63,16 schließlich wird der Gott, der das Gottesvolk einst „erlöste, weil er sie liebte und Erbarmen mit ihnen hatte“ (Jes 63,9) unter Berufung auf seine „große, herzliche Barmherzigkeit“ um seine erneute Zuwendung gebeten: „Bist *du* doch unser Vater; denn Abraham weiß von uns nichts, und Israel kennt uns nicht. Du, Herr, bist unser Vater; ‚Unser Erlöser‘, das ist von alters her dein Name.“

## WIE EINEN SEINE MUTTER TRÖSTET

Schon im Alten Testament wird bei dem Vergleich der Zuwendung Gottes zu Israel mit der Zuneigung eines Vaters zu seinen Kindern auf Eigenschaften abgehoben, die nach unserer neuzeitlichen Tradition beim Vaterbild nicht unbedingt bestimmend sind: nicht emotionale Distanz, sondern liebevolle Zuneigung, nicht fordernde und an Bedingungen geknüpfte Zuwendung, sondern unbedingte Barmherzigkeit und zärtliche Hilfsbereitschaft, nicht strafende Härte gegenüber dem Irrenden, sondern Vergebungsbereitschaft und tröstende Annahme. Damit werden wir unweigerlich an die anfängliche Erkenntnis erinnert, dass nach dem biblischen Zeugnis nicht Gott wie unsere irdischen Väter ist, sondern wir als menschliche Väter bei Gott lernen sollen, was es heißt, Vater zu sein. Er ist der eine „rechte Vater“, von dem her alle Vaterschaft benannt wird und in dem alle Vaterschaft ihren Maßstab hat (Eph 3,14).

Noch stärker wird unser traditionelles Vaterbild freilich aufgebrochen, wenn Gott in der anschaulichen Sprache der Propheten und Psalmisten ausdrücklich Eigenschaften zugeschrieben werden, die nach herkömmlichen Vorstellungen als typisch „weiblich“ gelten: So findet der Beter in seinem Vertrauen zu Gott Geborgenheit, Befriedigung und Sicherheit – wie ein gestilltes Kind bei seiner Mutter (Ps 131,2). Zur Beteuerung der Treue Gottes wird auf die unbedingte Liebe einer Mutter zu ihrem eigenen Kind verwiesen, das sie unter keinen Umständen im Stich lassen würde – noch weniger will Gott sein eigenes Volk vergessen (Jes 49,15). Vielmehr wird er sich ihnen liebevoll zuwenden und sie trösten, wie eine Mutter ihr kleines Kind tröstet (Jes 66,13).

Dementsprechend werden Glück und Geborgenheit der uneingeschränkten Gemeinschaft Gottes mit den Menschen durch die Verheißung beschrieben, dass Gott alle Tränen von ihren Augen abwischen wird – dann, wenn er durch sein endgültiges Eingreifen alles Leiden, alle Schmerzen, alles Weinen, ja selbst den Tod aufheben wird (Jes 25,6–8; Offb 7,17; 21,3–5; vgl. Ps 126,5f.; 56,9).

Zwar wird Gott in der biblischen Überlieferung keineswegs als „Mutter“ angesprochen, jedoch gilt es desto nachdrücklicher festzuhalten, dass Gott keineswegs im menschlichen und traditionellen Sinne als „männlich“ verstanden wird – weil er eben kein Mensch, sondern Gott ist und schon von den Engeln im Himmel bezeugt wird, dass sie nicht der menschlichen Polarität von Männlich und Weiblich unterliegen (Mk 12,25).

## WIE SICH EIN BRÄUTIGAM ÜBER SEINE BRAUT FREUT

In nochmals ganz anderer Weise wird ein menschlich enggeführtes Gottesbild dort aufgebrochen, wo die Propheten und Apostel in ihrer kühnen Verkündigung das Verhältnis Gottes zu seinem Volk und das Verhältnis Christi zu seiner Gemeinde im Sinnbild der erotischen Liebe und der Hochzeitsfeier vor Augen stellen.<sup>2</sup> So verheißt Gott schon durch Hosea seinem Volk, dass er sich mit ihnen „verloben will“ und sie ihn „Mein Mann“ (Hos 2,18) nennen sollen: „Ich will mich mit dir verloben für alle Ewigkeit, ich will mich mit dir verloben in Gerechtigkeit und Recht, in Gnade und Barmherzigkeit. Ja, in Treue will ich mich mit dir verloben, und du wirst den Herrn erkennen“ (Hos 2,21f.“ In der erschütternden bildhaften Darstellung der Geschichte Jerusalems in Hesekeil 16 blickt Gott zunächst auf seine liebevolle Erwählung und Annahme des nach der Geburt ausgesetzten, unversorgten und nackten Säuglings zurück, dem er verbindlich zusprach: „Du sollst leben!“ Gegenüber der in Schönheit Herangewachsenen verhält sich Gott nach Hesekeil dann wie ein werbender Mann: „Da breitete ich meinen Mantel über dich und bedeckte deine Blöße. Und ich schwor dir's und schloss mit dir einen Bund, spricht Gott der Herr, dass du solltest mein sein“ (Hes 16,8). Die eindrücklichste und ausgeführteste Darstellung des Vergleichs Gottes mit einem Bräutigam findet sich wohl in Jes 62,4f., wenn Gott durch den Propheten seiner Stadt Jerusalem jenseits ihrer selbstverschuldeten Leiderfahrung zusagt: „Man soll dich nicht mehr nennen ‚Verlassene‘ und dein Land nicht mehr ‚Einsame‘, sondern du sollst heißen ‚Meine Lust‘ und dein Land ‚Liebes Weib‘; denn der Herr hat Lust an dir, und dein Land hat einen lieben Mann. Denn wie ein junger Mann eine Jungfrau freit, so wird dich dein Erbauer freien, und wie sich ein Bräutigam freut über die Braut, so wird sich dein Gott über dich freuen.“ An diese unübertroffenen Beschreibungen der leidenschaftlichen Zuneigung und verbindlichen Zuwendung Gottes zu seinem Volk können dann die Beschreibung

---

<sup>2</sup> S. im Alten Testament vor allem Jes 62,4f; Hes 16,4-8; Hos 2,18.21f; vgl. auch Jes 54,5-10; Jer 2,2f.; Hes 16,1-63.

der kommenden Heilszeit als Hochzeitsfest und die Bezeichnungen Christi als Bräutigam und der Gemeinde als seiner Braut im neutestamentlichen Zeugnis unmittelbar anschließen.<sup>3</sup>

## DIE GEFAHREN DER „MENSCHLICHEN“ REDE VON GOTT

Durch diese positiven Bilder und Vergleiche aus der menschlichen Wirklichkeit wird unseren einseitigen und verengten Anschauungen von Gott, wie sie sich durch negative menschliche Erfahrungen ergeben können, eindeutig und eindringlich entgegengewirkt. Allerdings müssen wir uns auch hierbei noch einer grundsätzlichen Grenze der bildhaften Rede von Gottes „väterlicher“ bzw. „mütterlicher“ Zuwendung zu uns bewusst werden.

Bei jeder positiven menschlichen Eltern-Kind-Beziehung ist es das erklärte Ziel der Erziehung, das Kind zu einer Selbstständigkeit anzuleiten, in der es von den Eltern unabhängig wird, es bei seinem Entwicklungsprozess so zu fördern, dass es auf die Hilfe der Eltern schließlich nicht mehr angewiesen ist. Der Vorsprung an Erfahrung und Reife soll so weit verringert werden, dass die Kinder selbst als „Erwachsene“ eigenverantwortlich leben können. Selbst bei dem Bild der erotischen Liebe und der Ehe ist die Gefahr des Missverständnisses noch nicht an sich ausgeschlossen, da auch in partnerschaftlichen Beziehungen gelegentlich die Symbiose der wechselseitig Abhängigen anstatt der ausgeglichenen Gemeinschaft der Eigenständigen gesucht und gelebt wird.

Nun fällt es Eltern nicht selten schwer, ihre Kinder in die Unabhängigkeit zu entlassen und sie als selbstständige Persönlichkeiten anzuerkennen. Anstatt eine neue, partnerschaftliche Beziehung zu ihnen anzustreben, versuchen sie in ihren erwachsenen Töchtern und Söhnen immer noch die unmündigen Kinder zu sehen. Sie beziehen ihre Bestätigung aus ihrer vermeintlichen Unentbehrlichkeit für andere und verstehen sich von der Schwachheit der anderen her.

Wenn wir uns an diesem Punkt des entscheidenden Unterschieds zwischen der Beziehung zu Gott und zu unseren Eltern nicht bewusst sind, hat es schlimme Konsequenzen für unser Gottesbild und für unsere Selbsteinschätzung. Während wir uns nämlich in menschlichen Beziehungen abgrenzen müssen, um unsere Selbstständigkeit und Reife zu gewinnen, gründet unsere Selbstentfaltung und Freiheit im Glauben gerade darin, dass wir unser ganzes Leben uneingeschränkt von Gott her verstehen und gestalten.

---

<sup>3</sup> S. im Neuen Testament Mk 2,18-20 par.; Mt 22,2; 25,1-11; Joh 2,1-12; 3,29; 1. Kor 6,14ff.; 2. Kor 11,2; Eph 5,23-27; Offb 19,7-9; 21,9.

Wie wir vom Leben selbst nie unabhängig werden, solange wir leben, so bleiben wir als Menschen auch stets angewiesen auf Gott – und zwar nicht infolge einer Fehlentwicklung, sondern grundsätzlich, weil er als Schöpfer Ursprung allen Lebens ist. Deshalb ist es durchaus als positiv und folgerichtig anzusehen, wenn wir Gott gegenüber eine immer vorbehaltlosere und offenere Haltung gewinnen, ihn – als das Leben und die Liebe – immer mehr beanspruchen, d. h. ihm immer „kindlicher“ vertrauen.

In Hinsicht auf dieses bleibende und prinzipielle Gefälle zwischen Gott als Vater und uns als seinen Kindern sind wir also an die Grenze aller menschlichen Vergleiche gestoßen. Denn Gottes Größe ist nicht in unserem Kleinsein begründet, und seine Stärke ergibt sich nicht erst durch unser Angewiesensein. Gott lebt nicht von unserer Schwachheit – aber er ist bereit, mit ihr zu leben.

## GOTT ALS DER VATER JESU CHRISTI

Doch kommen wir zunächst auf den biblischen Befund zurück. Während sich in der alttestamentlichen Überlieferung die Bezeichnung Gottes mit Vater also eher selten – wenn auch in gewichtigen Zusammenhängen – findet (15 von 1180 Belegen für den Begriff „Vater“), ändert sich dies im Neuen Testament ganz deutlich. Bei 414 Belegen insgesamt ist die Bezeichnung „Vater“ 245mal konkret auf Gott und also nicht auf einen menschlichen Vater bezogen, d.h. in weit über der Hälfte der Fälle. Und wenn wir uns bewusst machen, dass allein das Johannesevangelium 100mal von Gott als „Vater“ spricht, dann ahnen wir, dass für den Evangelisten Johannes wie für den Verfasser der Johannesbriefe die Bezeichnung „Vater“ geradezu zum Synonym für Gott und zur Gottesbezeichnung schlechthin wird. „Der Vater“ ist gleichbedeutend mit dem „Vater Jesu Christi“. Wie ist es dazu gekommen?

Die theologisch gewichtigste und zugleich historisch gesehen plausibelste Erklärung für die ungewöhnliche Steigerung der Anrede und Bezeichnung Gottes mit Vater ist in der Tatsache zu sehen, dass Jesus selbst während seines irdischen Wirkens seinen himmlischen Vater mit „Abba“ – „lieber Vater“, „mein Vater“ – im Gebet anrief und gegenüber seinen Jüngern von Gott als Vater sprach.<sup>4</sup> Die beeindruckendste Spur haben wir dafür sicherlich in Markus 14,36 zu sehen, weil der Evangelist hier beim Gebet Jesu in Gethsemane selbst für seine heidenchristlichen Leser, für die er ansonsten in Griechisch schrieb, die ursprüngliche aramäische Anredeform „Abba!“

---

<sup>4</sup> Vgl. dazu die erhellenden und unüberholten Darstellungen bei O. Hofius, Art. ἄββᾶ / Vater, TBLNT, 1721f; ders., Art. πατήρ / Vater, a.a.O., 1723-1728.1730; J. Jeremias; Abba, in: Ders. Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, 15-67.

noch mit überliefert. Abgesehen von dem Kreuzesruf Mk 15,34 par., in dem der Gekreuzigte mit den Worten des 22. Psalms betet, hat Jesus seinen himmlischen Vater wohl durchgängig mit „Vater“ angesprochen und überwiegend von ihm persönlich als Vater gesprochen, was der griechische Text der Evangelien und dementsprechend die deutsche Übersetzung variierend mit „Vater“, „der Vater“ oder „mein Vater“ überliefert (Mk 14,36 par. Mt 26,39.42 und Lk 22,42; Mt 11,25f. par. Lk 10,21; Lk 23,34.46; Joh 11,41; 12,27f.; 17,1.5.11.24f.).

Nicht nur die Aramäisch sprechende Urgemeinde, sondern offensichtlich die gesamte – auch heidenchristliche – frühe Kirche hat diese Gottesanrede von ihrem Herrn und auf seine Weisung hin übernommen, was wir sehr schön an den beiden anderen Abba-Belegen im Neuen Testament erkennen können. Sowohl in Gal 4,6 als auch in Röm 8,15 setzt Paulus nämlich in seinen Schreiben an überwiegend heidenchristliche Gemeinden voraus, dass sie Gott mit der geprägten zweisprachigen Wendung „Abba, lieber Vater!“ anrufen.

Indem sie als Christinnen und Christen Gott so ansprechen, wie es nur Jesus Christus in seiner einmaligen Beziehung zum Vater von sich aus tun konnte (Mk 14,36), handeln sie nicht allein in seinem *Sinne* – denn er hat seine Jünger gelehrt, Gott mit „Unser Vater“ anzurufen (Lk 11,1ff.; Mt 6,9ff.) –, sondern zugleich „in seinem *Geist*“ (Röm 8,15; Gal 4,6). Die Kindschaft der an Christus Glaubenden ist nämlich darin begründet, dass er selbst als der Sohn Gottes durch seinen Geist in ihnen wohnt und sie gerade dadurch ebenfalls zu Töchtern und Söhnen Gottes macht. So wird für sie wie für uns heute noch die persönliche Anrede Gottes mit Abba zum Zeichen dieser Gegenwart des Geistes seines Sohnes – und dessen Gegenwart in den Gläubigen zur Bestätigung und Garantie dafür, dass sie bleibend Gottes Kinder sind (vgl. Röm 8; 2. Kor 1,22; 5,5).

Grundlage für dieses einmalige Gottesverhältnis, das sich in der zärtlichen vertrauensvollen Gebetsanrede „Abba, lieber Vater!“ ausdrückt, ist nach dem Neuen Testament nun keineswegs ein gesteigertes Selbst- und Gottesbewusstsein eines gewöhnlichen Menschen Jesus von Nazareth, das sich seine Nachfolger zu eigen machen, sondern die einmalige Gottesbeziehung, die Jesus Christus nicht erst durch die Auferweckung von den Toten, sondern von Anfang an gehabt hat. Gerade die Schriften, die die enge Beziehung zwischen dem einen Gott als Vater und Jesus Christus als Sohn – und infolge die Gottesbezeichnung „Vater“ – besonders hervorheben, bezeugen zugleich in eindeutiger Klarheit, dass sie von der einzigartigen Gottessohnschaft Jesu seit Beginn seines Wirkens, ja seit seiner Geburt, ja sogar seit Grundlegung der Welt in der Präexistenz des Sohnes beim Vater ausgehen.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> S. Joh 1,1-3°; 8,58\*; 16,28\*; 17,5°.24°; 1 Kor 8,6°; 2 Kor 8,9\*; Phil 2,6f\*; Kol 1,15-17°; Eph 1,3-14°; Hebr 1,2f°; Offb 3,14° – (° = vor Schöpfung; \* = vor Inkarnation [wohl auch: Röm 8,3; Gal 4,4; 1 Kor 10,3f]; Schöpfungsmittlerschaft); vgl. zum Ganzen H.-J. Eckstein, Die Anfänge trinitarischer Rede

## GOTT ALS LIEBENDER VATER

Der theologische Zusammenhang, in dem gerade auf die enge Verbindung von Gott, dem Vater, und seinem Sohn, Jesus Christus, hingewiesen wird, ist auffallender Weise vor allem die Sendung des Sohnes in die Welt, um seinen Lebensweg bis zum Kreuz aus Liebe zu den Menschen und zu ihrem Heil zu gehen. Die neutestamentlichen Zeugen sehen im Kreuzesgeschehen den eindeutigen Erweis einer überwältigenden Liebe des himmlischen Vaters zu uns Menschen: Indem Christus nicht nur unverbindlich von der Liebe sprach, sondern bereit war, unter Einsatz seines eigenen Lebens konsequent an ihr festzuhalten, hat er gezeigt, wie grenzenlos und unbedingt seine Zuwendung zu uns ist (Joh 13, 1; 15,12 f; 1. Joh 3,16; vgl. Gal 2,20; Eph 5,2.25b; Offb 1,5b).

Da in dieser Bereitschaft Christi, das eigene Leben für andere einzusetzen, gerade auch die Einstellung seines *Vaters* dieser Welt gegenüber deutlich wird, kann im Neuen Testament in gleicher Weise auf die Liebe Gottes, des Vaters, zurückgeschlossen werden (Joh 3,16; 1. Joh 4,9f; Röm 5,8; 8,31f.; Eph 2,4ff.). Der Sohn kam ja nicht ohne das Einverständnis oder gar gegen den Willen des Vaters, sondern er wurde ausdrücklich von ihm selbst beauftragt und gesandt, die Schöpfung zurückzugewinnen. Aufgrund seiner *unbedingten* – d.h. uneingeschränkten – Liebe will Gott *unbedingt* – d.h. unter allen Umständen und um jeden Preis – mit seinen Menschen zusammen sein. Spätestens seitdem Gott nach allen „Boten“ sogar seinen „geliebten Sohn“ und damit das für ihn Wertvollste – gesandt hat, um uns zu erreichen (Mk 1,11; 9,7; vgl. Hebr 1,1ff.), ist dies zur Gewissheit geworden.

So spricht also gerade das Kreuz von der völligen Übereinstimmung zwischen dem Vater und dem Sohn, weil deren Einheit nirgendwo so anschaulich wird wie im Zusammenhang der Hingabe des Wertvollsten, des eigenen Lebens. Diese umfassende Liebe Gottes ist das tragende Fundament des Glaubens; sie ist es, die das „Wort vom Kreuz“ wirklich zur „guten Botschaft“ macht.

Nun reicht es nicht, anhand des Neuen Testaments aufzuzeigen, dass dieses Wort vom Kreuz als Wort von Gottes umfassender Liebe verstanden und entfaltet worden ist. Wir müssen vielmehr weiterfragen, welche Konsequenzen sich daraus für unser Verständnis von Gott ergeben. Denn häufig stehen ja gerade diese – durchaus vertrauten – biblischen Aussagen in Spannung zu unseren herkömmlichen Vorstellungen und inneren Bildern von Gott als Vater. Bestand nicht zwischen Gott und

uns vor dem Sterben Christi der Zustand beidseitiger Feindschaft, und galt uns nicht anstatt der Liebe Gottes vorher nur sein Zorn? Musste nicht Christus zunächst den Vater mit uns versöhnen, so dass die Zuwendung Gottes zu uns lediglich als das Ergebnis der Vermittlung Christi zu verstehen ist?

Betrachten wir zur Klärung dieser Widersprüche exemplarisch die beiden Stellen, an denen Paulus vom Versöhnungsgeschehen spricht, dann muss uns wundern, wie weit sich gängige Interpretationen von den Aussagen der Texte selbst entfernen können (Röm 5, 1–11; 2. Kor 5,14–21). Zunächst fällt auf, dass die im Kreuz vollzogene Versöhnung gar nicht Gott gilt, sondern *uns*. Christus musste nicht Gott, den Vater, mit uns versöhnen, sowenig der Vater selbst durch Christus *sich* mit uns versöhnen musste, sondern *uns* versöhnte der Vater von sich aus in Christus (2. Kor 5,18–20). Da somit die Versöhnung von Gott selbst ausgeht, kann von Feindschaft nur in Hinsicht auf unsere einseitige Ablehnung und Auflehnung Gott gegenüber gesprochen werden.

Die Einstellung des himmlischen Vaters zu uns erweist sich hingegen darin, dass Christus für uns sein Leben gelassen hat – für uns als die Schuldigen, die zum Frieden „Unfähigen“ und gegen Gott „feindlich“ Gesinnten (Röm 5,6–10). Wenn aber der Vater Jesu Christi selbst seine Feinde noch so grenzenlos liebt, dass er von sich aus alle Grenzen überwindet und unternimmt, was eigentlich den Schuldigen zukäme, dann ist seine Zuwendung nicht erst die *Folge* und das *Ergebnis*, sondern der eigentliche *Grund* und die *Voraussetzung* der Versöhnung. Denn nicht sich selbst musste Gott ändern, sondern *uns*; nicht *seine* Abneigung galt es zu überwinden, sondern *unsere* Feindschaft und *unsere* Trennung von ihm als dem Leben und der Liebe.

Von hier aus fällt auch Licht auf den – für uns heute leider recht missverständlichen – Begriff des „Zornes“ Gottes. Unter Gottes Zorn haben wir seine entschiedene Ablehnung der Sünde zu verstehen; er hat auch da, wo er als „leidenschaftlich“ beschrieben wird, mit menschlicher Wut und unbeherrschten Zornausbrüchen nichts gemeinsam. Gerade weil Gott den *Sünder* liebt, wendet er sich konsequent gegen die *Sünde*, die den Menschen von Gott trennt und damit Leben und Liebe zerstört. Gerade weil Gott als Schöpfer seine Schöpfung nicht aufgegeben hat, kann er unsere Lieblosigkeit und Ungerechtigkeit, unsere Gleichgültigkeit und Ichbezogenheit nicht einfach übergehen.

Die Lösung des grundlegenden Problems des Menschen kann also nicht darin bestehen, dass Gott sein „Nein zur Sünde“ aufgibt, denn dann hätte er damit auch den Sünder aufgegeben. Gott konnte sich nicht mit der *Sünde* versöhnen, aber er hat den *Sünder* mit sich versöhnt. So bedeutet Gottes Versöhnung in Christus, dass Gott in seinem „Ja zum Sünder“ ihn freigemacht hat von der Isolation und Feindschaft, um deretwillen Gottes „Nein“ erging.



## BEGREIFEN UND ERKENNEN

Kommen wir zum Abschluss auf unsere Einführung zurück; dort lasen wir aus Eph 3,14f die Worte : „Deshalb beuge ich meine Knie vor dem Vater, der *der rechte Vater* ist über alles, was da Kinder heißt im Himmel und auf Erden, – vor dem Vater, von dem her alle Vaterschaft benannt wird und in dem alle Vaterschaft ihren Maßstab hat ...“ Es mag sein, dass die Rede von Gott als Vater für viele von uns bisher selbstverständlich gewesen ist, dann sollten wir uns vom Evangelium und den Propheten her verfremden und neu überraschen lassen. Es gibt nämlich auch eine zu große Selbstverständlichkeit und Voreiligkeit, die das Geheimnis Gottes verschüttet.

Es kann auch sein, dass die Rede von Gott als Vater für andere unter uns bisher eher besorgniserregend und bedrückend gewirkt hat, weil wir uns weniger vom Vater Jesu Christi als von allgemeinen Gottesbildern und religiösen Vorstellungen haben prägen lassen. Dann gilt es ganz gewiss das Evangelium gegen alle anderen Botschaften in uns neu zu hören und unser ganzes inneres religiöses System durch den in uns wohnenden Christus neu begründen zu lassen.

Es wird für manche von uns auch so sein, dass sie Gott bisher als Vater gar nicht denken konnten, ohne durch die negativen eigenen biographischen Erfahrungen abgelenkt und blockiert zu werden. Dann sind wir dazu eingeladen, uns mit unseren menschlichen Vaterbildern kritisch auseinander zu setzen und in Gott als Vater den ganz anderen, den „rechten Vater“ in seiner alle Vorstellungskraft übersteigenden Liebe immer besser erkennen zu lernen.

In jedem Fall – und darin sind wir dann bei all unserer Verschiedenheit wieder zutiefst verbunden – liegt der Weg zu dem zentralen christlichen Gottesverständnis von „Gott als Vater“ in der Verwirklichung dessen, was der Apostel bereits als den Inhalt seines Gebetes für die Gemeinde in Ephesus formuliert hat: „...dass er euch Kraft gebe nach dem Reichtum seiner Herrlichkeit, stark zu werden durch seinen Geist an dem inwendigen Menschen, dass Christus durch den Glauben in euren Herzen wohne und ihr in der Liebe eingewurzelt und gegründet seid. So könnt ihr mit allen Heiligen begreifen, welches die Breite und die Länge und die Höhe und die Tiefe ist, auch die Liebe Christi erkennen, die alle Erkenntnis übertrifft, damit ihr erfüllt werdet mit der ganzen Gottesfülle.“

Abgedruckt in © Hans-Joachim Eckstein, Wenn die Liebe zum Leben wird. Zur Beziehungsgewissheit, Grundlagen des Glaubens 3, Holzgerlingen 2010, 49-87.

**Hans-Joachim Eckstein**

# **Glaube als Beziehung**

Von der menschlichen  
Wirklichkeit Gottes

**Reihe: Grundlagen des Glaubens 2**



Hc., Nr. 394458000, ISBN 3-7751-4458-7

Vorwort

– (noch in Arbeit) –

Gott wird Mensch

Vom menschlichen Gottesbild zum christlichen  
Menschenbild

– 2 –

Christus in uns

Eine voraussetzungslose, aber  
folgenreiche Beziehung

– 14 –

Gott ist es, der rechtfertigt  
Rechtfertigungslehre als Zentrum  
paulinischer Theologie?

– 36 –

Ich komme zu euch!

Von der Geistesgegenwart Gott

– 49 –

Vom Ich zum Wir

Die *eine* Kirche Jesu Christi

– 59 –

Verzeichnis der Fach- und Fremdwörter

– (noch in Arbeit) –

GOTT WIRD MENSCH  
VOM MENSCHLICHEN GOTTESBILD ZUM  
CHRISTLICHEN MENSCHENBILD<sup>1</sup>

Mit der Lehre von Christus, der sog. „Christologie“, haben in den letzten Jahrzehnten nicht nur der Kirche Fernstehende, sondern zunehmend auch in der Kirche Engagierte erhebliche Schwierigkeiten. Wie erklärt man einem modernen Menschen noch den Sinn des Kreuzes Jesu, der für die Seinen sein Leben gelassen hat? Wie kann man die urchristliche Freude an der leibhaftigen Auferstehung Jesu von den Toten und seiner Erscheinung vor den Jüngern heute noch teilen? Und wie soll man das Geheimnis von Weihnachten, dass Gott selbst in einem Stall zur Welt gekommen und in einem

---

<sup>1</sup> Nach Vorträgen auf dem „Christlich-Pädagogischen Symposium“ (CJD) zu dem Thema „Das christliche Menschenbild“, September 2002 in Schwäbisch Gmünd, und auf dem „Christlichen Pädagogenstag“ zu dem Thema „Gott wird Mensch. Konsequenzen für das christliche Menschenbild einer christlichen Erziehung“, Juni 2005 in Walddorfhäslach; vgl. ThBeitr 34 (2003), 270-278

Kind Mensch geworden ist, unter unseren Voraussetzungen der Neuzeit noch nachvollziehen?

Aber nicht nur das Geheimnis der Person, des Wirkens und der Passion Jesu Christi erscheint vielen eher rätselhaft; neben der „Christologie“ bereitet ihnen an den traditionellen Überlieferungen auch die dort vorausgesetzte „Anthropologie“ – d.h. die Lehre vom Menschen und das Menschenbild – ernste Probleme. Wenn der Mensch in der christlichen Tradition als „Sünder“ in den Blick kommt, dessen „Dichten und Trachten von Jugend auf böse ist“ und der deshalb auf Vergebung und Erlösung angewiesen ist, bringt das nicht wenige von uns in Verlegenheit. Gilt es inzwischen doch weithin zumindest als „unangemessen“ und „ungeschickt“, wenn nicht sogar als pädagogisch und theologisch „schädlich“ und „politisch inkorrekt“, den Menschen überhaupt auf seine *Unzulänglichkeit* und *Bedürftigkeit* anzusprechen. Haben wir nach dem vorherrschenden Menschenbild nicht vielmehr davon auszugehen, dass der Mensch an sich prinzipiell gut ist und nur durch negative soziale und politische Einflüsse und Umstände an seiner natürlichen Selbstentfaltung gehindert wird? Wie lässt sich die biblische Rede von dem Menschen als Sünder von Geburt – ja vom Anfang der Geschichte an – mit einer „gesellschaftsfähigen“

Vorstellung vom grundsätzlich lebensorientierten und liebesfähigen Menschen vermitteln?

Also beides, die Lehre von *Christus* wie die darin eingeschlossene und vorausgesetzte Lehre vom *Menschen* sind bei dem Gedanken von der „Menschwerdung Gottes“ für das neuzeitliche Denken schwer nachvollziehbar geworden. Dabei könnte man von „Gott“ an sich durchaus noch sprechen, und die Vorstellung von einem letzten Grund des Seins, von einem höheren Wesen, von dem Prinzip des Lebens oder dem Ideal der Liebe möchte wohl kaum jemand in seiner Weltanschauung missen. Im Dialog mit anderen Religionen ist die Rede von „Gott“, aber auch in ganz banalen Zusammenhängen wie bei der Floskel vom „Wettergott“ oder dem „Fußballgott“. Einem Trost und Geborgenheit suchenden Kind mag man noch vom „Lieben Gott“ erzählen und in der Stunde eigener Krankheit und Not sich auch durchaus selbst ein ungewohntes Gebet zum Himmel abringen. Im Allgemeinen aber ist unsere Rede von Gott in der Neuzeit eher unspezifisch und übertragen gemeint. Die Vorstellung von Gott als einer allmächtigen und in Raum und Zeit hinein handelnden Person, die in Jesus von Nazareth menschliche Gestalt angenommen hat, erscheint daneben eher als überholt und anstößig.

Nicht nur in Hinsicht auf unser *Gottes-* und *Welt-**bild*, unser Verständnis von Natur und Geschichte, hat sich seit der Aufklärung Entscheidendes geändert, sondern auch im Hinblick auf unser *Menschenbild*. Die alten Duale von Himmel und Erde, Gott und Mensch, Transzendenz und Immanenz wurden abgelöst durch ein Weltbild, das den Menschen selbst als Mittelpunkt der Welt und der Geschichte, der Vernunft und der Lebensgestaltung sieht. „Ich denke, also bin ich!“, „Ich handle, also bin ich!“, „Ich fühle, also bin ich!“ sind die Bekenntnisse des neuzeitlichen Menschen, der sich selbst als unabhängiges Subjekt seines eigenen Lebens erkannt hat. Nicht einen fremden Willen oder eine vorgegebene Bestimmung hat er zu verwirklichen, sondern vielmehr sich selbst und das von ihm als zuträglich Erkannte.

#### BEFREIUNG VON EINEM DÜSTEREN MENSCHENBILD?

Dass die Ablösung des alten Denkens mit seiner Vor- und Überordnung Gottes über den Menschen von vielen als Befreiung empfunden worden ist, erklärt sich zum Teil aus den traditionellen theolo-

gischen Verknüpfungen und anthropologischen Implikationen, die sich oft gerade bei ausgeprägter Frömmigkeit eingeschlichen hatten. Dann wurde aus dem Gegenüber von Gott und Mensch ein Dualismus von Gut und Böse, Licht und Finsternis, Kraft und Schwachheit, Wahrheit und Lüge, der den Menschen jeweils auf sein Unvermögen, seine Vergänglichkeit und Schuld reduzierte. Eine Erziehung in diesem Geiste konnte es sich zum Ziel nehmen, den Kindern den angeborenen Geist der Auflehnung auszutreiben und sie zur konsequenten Ein- und Unterordnung anzuhalten. Wenn das „Selbst“ des Menschen als das eigentliche Problem gesehen wurde, lagen in der Unterwerfung des „Ich“ und in der „Selbstverleugnung“ die wahren Ziele der Persönlichkeitsentwicklung. Und wenn der eigene Wille und die Selbständigkeit als Auflehnung verstanden wurden, dann galt es als erklärtes pädagogisches Ziel, dem Kind „den Willen zu brechen“ und es mit allen Mitteln – gegebenenfalls auch mit Anwendung von körperlicher Züchtigung – zum Gehorsam gegenüber einem übergeordneten Willen anzuhalten.

Angesichts einer solchen so genannten „schwarzen Pädagogik“ musste das Weltbild der Aufklärung und das Menschenbild der Neuzeit geradezu als Erlösung aus der Sklaverei und Befreiung von der

Unterdrückung erscheinen. Nicht eine fremde Macht, nicht ein Gott oder seine irdischen Stellvertreter prägten weiterhin die Geschichte und das eigene Leben, sondern der sich selbst erkennende und bestimmende Mensch. Dieser muss sich nun nicht mehr anderen Normen und Vorstellungen unterwerfen, muss nicht mehr Rücksicht nehmen auf vorgegebene Maßstäbe, sondern er kann sich selbst und seine Kriterien eigenständig schaffen und verwirklichen. An die Stelle des Schuldbewusstseins tritt der Durchsetzungswille, und an die Stelle der Rücksicht auf fremde Interessen die Selbstbehauptung. Der Mensch muss nicht länger als „böse“ und „schuldig“ beurteilt werden, denn er kommt mit guten Anlagen und unschuldig auf die Welt. Diese guten Anlagen gilt es in der Pädagogik lediglich zu *entfalten* und das eigentliche „Selbst“ gilt es zu *entwickeln*. Denn der Mensch wird als von seiner Anlage her gut bestimmt; alles, was er zu seiner Entfaltung braucht, ist bereits in ihm angelegt; es darf nur nicht behindert werden. Böse und unsozial machen ihn ausschließlich eine unangemessene, an alten Normen orientierte Erziehung und abträgliche soziale und politische Verhältnisse. An die Stelle, die in einem früheren Weltbild Gott einnahm, tritt nun der Mensch selbst, der zu erkennen meint, dass nicht Gott den Menschen zu seinem

Ebenbilde erschuf, sondern dass vielmehr er selbst, der Mensch, in seiner früheren Unreife und Ängstlichkeit die Vorstellung von Gott erschaffen habe.

#### SCHÖPFUNGSTHEOLOGIE STATT KREUZES- THEOLOGIE?

Freilich gibt es auch für eine Theologie im Geiste der Aufklärung noch Möglichkeiten, biblische Vorstellungen und traditionelle Muster für die neue Sicht vom Menschen auszuwerten und so die jüdisch-christliche Überlieferung auch für die eigene Sache noch fruchtbar zu machen. Dazu wurde *erstens* immer wieder die *Schöpfungstheologie* angeführt, da sie – im Unterschied zu einer erlösungs- und versöhnungsbetonten *Kreuzestheologie* – leichter mit dem ungebrochenen Selbstbewusstsein des modernen Menschen vermittelbar erscheint. Nach dieser Deutung geht es freilich bei der Schöpfungserzählung nun nicht um das Gegenüber von Schöpfer und Geschöpf, sondern vielmehr um den Menschen als das Ebenbild Gottes, und das heißt dann: als sein Stellvertreter und seine Verkörperung auf Erden, als Herrscher über die Schöpfung und das Leben. In der Rede von der „Gottebenbildlichkeit“ meint man die eigene Sicht

vom Gutsein und dem unverbrüchlichen „göttlichen“ Kern, den es nur freizulegen gilt, wiederzuerkennen. In der Zeit der Abwesenheit Gottes – oder wie es zugespitzt auch schon formuliert wurde: „nach dem Tode Gottes“ – tritt der „gottgewordene“ Mensch an dessen Stelle und übernimmt die Verantwortung für sich selbst, für die Schöpfung und die Geschichte. Während die biblische Schöpfungsgeschichte in 1 Mose 1-3 gerade die Widersprüchlichkeit des Menschen veranschaulicht, der in seinem Verlangen nach Gottgleichheit und Erkenntnis von Gut und Böse sein eigenes Menschsein und sein Leben gefährdet, propagiert eine Schöpfungstheologie ohne das Gegenüber von Gott und Mensch, von Schöpfer und Geschöpf letztlich die vertraute und verführerische Botschaft: „Ihr werdet sein wie Gott!“

Nun können wir ganz unbestreitbar gar nicht genug darauf aufmerksam machen, dass wir als Menschen selbst für unser Leben und diese Welt verantwortlich sind, dass wir uns nicht mit einer übergeordneten Wirklichkeit und mit vorgegebenen Normen entschuldigen dürfen. ‚Hier und jetzt‘ sollen wir leben, unsere Möglichkeiten ergreifen und unsere Ziele verwirklichen. Jedoch lässt uns die pathetische Rede von den unbegrenzten Möglichkeiten, der optimistischen Selbsteinschätzung und

der unbedingten Entscheidung auch gelegentlich ins Schlingern geraten. Dann torkeln wir zwischen illusorischen Allmachtsphantasien und unrealistischen Ohnmachtsgefühlen auf dem Boden der Wirklichkeit. Der Rausch des Machbaren hinterlässt bei uns einen schmerzhaften Kater des Versäumens, des Versagens und der verpassten Möglichkeiten. Denn wenn unsere ganze Zukunft ausschließlich in unserer Hand liegt, dann sind wir auch in Hinsicht auf unsere verfehlte Gegenwart, die wir als unerlöste Vergangenheit weitertragen, gänzlich auf uns allein gestellt.

#### DAS VORBILD JESU VON NAZARETH

Der *zweite* Bereich theologischer Umsetzung der neuzeitlichen Idee vom selbständigen und selbstbestimmten „göttlichen“ Menschen findet sich in der Orientierung an dem *vorbildlichen Menschen Jesus von Nazareth*. Dieser verkörpert in diesem Zusammenhang freilich nicht etwa den *Mensch gewordenen Gott*, sondern vielmehr den *Gott gewordenen Menschen*. Jesus repräsentiert den gegen alle falsche Rücksichten und überholte Normen sich auflehrenden Menschen, der sich selbst und seine Ideale verwirklicht und durchsetzt. In seiner

unbestechlichen Rede, in seinen radikalen ethischen Forderungen und in der Konsequenz seines ethischen Handelns kann er – auch ohne jeden religiösen Überbau – als Vorbild für das wahre Menschsein gelten. Ja als der erhöhte „Christus“, dessen Botschaft und Sache auch sein eigenes Sterben am Kreuz weit überlebte, kann er geradezu zur Chiffre für das „Selbst“ werden, das jeder in seinem eigenen Leben gegen alle Außenbestimmung, in Überwindung aller Entfremdung und trotz aller Leiderfahrung zu entfalten hat.

Freilich könnte man einräumen, dass eine Orientierung an dem *Menschen Jesus* so falsch ja nicht sein kann und wir uns für unsere heutige Gesellschaft gar nichts Besseres wünschen können, als dass sich möglichst viele Menschen die Ethik und das Verhalten Jesu zum Vorbild nähmen. Die Probleme beginnen aber auch hier wieder bei der Verkennerung der eigenen Voraussetzungen und der Überschätzung der eigenen Möglichkeiten. Im jugendlichen Überschwang mögen wir noch für unser vor uns liegendes Leben an die Machbarkeit des Unmöglichen und die grundsätzliche Veränderbarkeit der Welt glauben – und wer von uns wäre nicht voller Illusionen und guter Vorsätze aus seiner Ausbildungsphase in die Praxis gegangen? Aber spätestens bei der Umsetzung unserer Ideale im

Alltag wird uns bewusst, dass wir uns nicht nur hinsichtlich unserer eigenen Kraft und Möglichkeiten, sondern zugleich auch im Hinblick auf die Gebrochenheit und Widersprüchlichkeit der Realität – und damit auch der uns anvertrauten Menschen – Illusionen gemacht haben. Sollen wir unser einheitliches, ideales Weltbild unter Verleugnung unserer eigenen Wirklichkeit dennoch festhalten und unsere Erfahrung und Selbstwahrnehmung weiterhin durch Appelle und Durchhalteparolen übertönen? Oder wird der sprichwörtliche „Praxischock“ uns so abstumpfen lassen, dass wir nicht nur unsere überzogenen Ideale, sondern auf Dauer auch unsere notwendige berufliche Perspektive und uns selbst aufgeben?

Ob wir die Verpflichtung auf das Vorbild Jesu von Nazareth eher konservativ als konsequente „Leidenschaft“ und „Gehorsam“ Christus gegenüber bestimmen oder eher liberal bzw. neuhumanistisch von der Orientierung an dem wahren Menschen Jesus sprechen, in jedem Fall führen wir uns selbst und die Menschen, die uns anvertraut sind, in die *programmatische Selbstüberforderung*. Was ist mit der Erfahrung von Versagen und Schuld, was mit der Wirklichkeit der eigenen Grenzen und der Zwiespältigkeit selbst der gut gemeinten Handlungen? Wo bleibt unser Veränderungspathos,

wenn wir in unveränderten Situationen bei veränderungsmüden Menschen ausharren müssen? Wie können wir mit uns selbst und anderen umgehen, wenn die Orientierung an dem großen Vorbild eher die eigene Kleinheit und Inkonsequenz lähmend bewusst macht, als dass sie zu ethischer Größe und konsequenter Nachfolge motiviert?

#### DIE MENSCHLICHE WIRKLICHKEIT GOTTES

Nun liegt das Geheimnis dessen, was in den Evangelien des Neuen Testaments von Jesus von Nazareth berichtet wird, gerade nicht in der *Verklärung göttlicher Möglichkeiten eines Menschen*, sondern vielmehr in der *Verherrlichung der menschlichen Wirklichkeit Gottes*. Um es mit den Worten des bekannten Johannesprologs (Joh 1,1.14) zu sagen: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. ... Und das Wort ward Fleisch (d.h. ein vergänglicher, sterblicher Mensch) und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des einziggeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.“ Es mag manche überraschen, dass angesichts der Schwächen des neuzeitlichen Menschenbildes ausgerechnet eine dogmatisch „hohe“



Christologie die Lösung bringen soll. Aber in der Tat ist gerade die Christologie, die im Himmel beginnt, diejenige, die auch wirklich die Erde erreicht; und es ist die Botschaft von der Menschwerdung Gottes in seinem eigenen Sohn, die Menschen in der „Götterdämmerung“ der eigenen Entlarvung und Ernüchterung trösten und ermutigen kann.

Aber wie wird Jesus Christus verstanden, wenn er als das einzigartige Schöpfungswort und die Selbstmitteilung Gottes, wenn er als „der Sohn Gottes“ selbst bekannt wird? Wie in allen Erzählungen, Reden und Dialogen deutlich wird, soll er als eine *Person*, nicht aber als ein Mensch „wie du und ich“ erkannt werden. Er gilt vielmehr als die persönliche Gegenwart und Zuwendung *Gottes*. Denn alles, was von Christus im Evangelium bekannt wird, ließe sich von keinem Menschen, sondern theologisch gesprochen nur von *Gott selbst*, philosophisch gesprochen nur von „*dem Sein*“ und „*letzten Grund*“, „*dem Leben*“ und „*der Liebe*“ selbst aussagen. Christus ist nicht nur einer von Millionen Lebenden, sondern alles geschaffene Leben gründet in ihm und hat an seinem Leben teil, so dass er selbst als „*das Leben*“ (Joh 1,3f; 11,25f; 14,6) verstanden wird. Er hat nicht nur erhellende Worte und ist nicht nur eine lichtreiche

Persönlichkeit, sondern er ist selbst „*das Licht*“, in dem alles besteht und lebt (Joh 1,4; 8,12). Er spricht nicht nur die Wahrheit und lehrt nicht nur Verbindliches, sondern er ist selbst „*die Wahrheit*“ (Joh 14,6) und damit Maßstab und Kriterium der Wirklichkeit. Er ist nicht nur ein „*Seiender*“, sondern „*das Sein*“ selbst, nicht nur ein „*Liebender*“, sondern die „*Liebe in Person*“, denn „*Gott ist die Liebe!*“ (1 Joh 4,8.16).

Bei einer so tiefgründigen Bestimmung der Menschwerdung Gottes erscheint auch das Gegenüber von Gott und Mensch in einer völlig anderen Perspektive. Es geht bei dem Menschenbild des Evangeliums – speziell des Johannesevangeliums – nicht primär um ethisches Versagen und moralische Schuld, nicht um Minderwertigkeit und Unmündigkeit. Vielmehr wird das Angewiesensein des Menschen auf Gott als ein ganz grundsätzliches und prinzipielles verstanden. Der Mensch ist als Geschöpf auf Gott als seinen Schöpfer angelegt – und dies ganz selbstverständlich, und nicht nur aufgrund von Scheitern und aus Verlegenheit. Als Lebender bedarf er stets des Lebens und könnte ohne dies nicht einen Augenblick alleine leben. Die Seienden partizipieren am Sein; und die Liebenden verkörpern die Liebe.

So kommt das Gegenüber von Gott und Mensch

gerade nicht als lebenshinderlich und abwertend in den Blick, sondern umgekehrt als lebensfördernd und aufwertend. Der Mensch ist auf Beziehung hin angelegt und kann sich als das isolierte Ich gerade nicht in angemessener Weise selbst entfalten. In der Erfahrung von Liebe wird er liebesfähig und infolge von erlebter Zuwendung lernt er, sich selbst in ausgewogener Weise anderen zuzuwenden. Nicht dass er schwach und angewiesen ist, erscheint dann als das Grundproblem des Menschen, sondern vielmehr, dass er mit dieser Offenheit und eigenen Begrenztheit nicht wahrhaftig umgeht. Als „Sünde“ und „Verfehlung“ gelten somit nicht nur Abweichungen vom eigenen Selbstbild und Unzulänglichkeiten im eigenen Verhalten, sondern vielmehr die lebensabträgliche und liebeshindernde Verschllossenheit gegenüber dem Gott, der als *das* Leben und *die* Liebe selbst verstanden wird.

#### LIEBENSWÜRDIG ODER WÜRDIG GELIEBT?

Nun sind mit den Kategorien der „Beziehung“ und der „Liebe“ die Missverständnisse hinsichtlich der göttlichen Hinwendung zum Menschen und der menschlichen Relation zu Gott noch keineswegs alle ausgeschlossen. Auch „personale Beziehun-

gen“ können durchaus lebensabträglich sein, und es gibt Formen der Zuwendung, die alles andere als aufwertend und befreiend wirken. In der Sozialpsychologie und der Pädagogik haben wir die begriffliche Unterscheidung von „konditionierter“ und „nichtkonditionierter Annahme“ kennen gelernt. Wenn Zuwendung an das Wohlverhalten und die Wohlgefälligkeit des Gegenübers gebunden ist, dann sprechen wir von „bedingter“ Annahme, denn sie ist sowohl an „Vorbedingungen“ geknüpft als auch als solche „vorbehaltlich“. In Wahrheit bezieht sich eine solche Zuneigung nicht auf die Person selbst, sondern auf bestimmte Aspekte, Eigenschaften oder Qualitäten der Persönlichkeit. Die Wertschätzung gilt dann nicht dem Menschen an sich, sondern vielmehr seinen attraktiven Seiten und erwartungskonformen Verhaltensweisen. Da eine solche Art von Anerkennung und Liebe nicht bedingungslose Zuwendung ist, sondern in Wahrheit erarbeitet und erkaufte werden muss, enttäuscht sie nicht nur die „Ungeliebten“, sondern zugleich auch die vermeintlich „Geliebten“. Denn sie müssen „liebenswert“ sein, um die Zuwendung zu erlangen, die sie eigentlich voraussetzungslos brauchen; und sie müssen sich „liebenswürdig“ verhalten, um die Aufwertung zu erfahren, die sie doch unbedingt auf ihre eigene Person beziehen wollen.

Vielmehr gewinnen wir als Menschen unsere Zuversicht, unsere Sicherheit und unser Glück aus Beziehungen, in denen wir uns bedingungslos und umfassend geliebt und anerkannt wissen. Wenn wir erleben, dass wir uns nicht erst durch unser Verhalten als „liebenswert“ erweisen müssen, um Zuwendung zu empfangen, werden wir frei davon, uns nur von unseren Leistungen her zu verstehen und uns von unseren Erfolgen abhängig zu machen. Es gibt keine Voraussetzungen mehr, die wir in unserem Leben zuerst erfüllen müssen, um Anerkennung und Liebe zu gewinnen, sondern die Liebe selbst wird zur Voraussetzung und Grundlage unseres Lebens. Das „eigentliche“ Lebensglück steht dann nicht länger in eine unbestimmte Zukunft hinein aus, sondern es kann hier und jetzt gewonnen und gestaltet werden. Auf diese Weise müssen wir nicht fortwährend der Anerkennung nachjagen und ständig neue Bedingungen erfüllen, von denen wir unser Glück abhängig machen, sondern wir können anfangen zu *sein*.

Wenn wir erleben, dass die Liebe eines anderen nicht nur unseren „liebenswerten“ Seiten, sondern *uns selbst* umfassend gilt, bekommen wir den Mut, uns zunehmend auch mit unseren Schattenseiten auseinander zu setzen und uns zu sehen, wie wir wirklich sind. Wir müssen ja nicht länger fürchten,

durch unsere Wahrhaftigkeit und Offenheit die Zuwendung wieder zu verlieren. Im Gegenteil, weil *wir* geliebt werden und nicht nur die Rollen, die wir spielen, kann es die Beziehung nur vertiefen, wenn wir dem anderen und uns nicht länger etwas vormachen, sondern ehrlich werden.

So bewirkt gerade die Liebe, die uns bejaht, wie wir sind, dass wir uns verändern, und die unbedingte Annahme bringt uns dahin, dass wir ihr zunehmend auch durch unser Verhalten entsprechen. Nichts ist für uns überwältigender als die Erfahrung uneingeschränkter Liebe. Sie ist – gerade indem sie voraussetzungslos und bedingungslos gilt – für uns so *folgenreich* und *prägend* wie kein anderes Erleben.

#### VON DER UNBEDINGTEN ZUWENDUNG GOTTES

Wenden wir diese Differenzierung von „bedingter“ und „unbedingter Annahme“, von „konditionierter“ und „nicht konditionierter Zuwendung“ auf die verschiedenen Vorstellungen von Glauben und auf die unterschiedlichen Ausformungen des Gottes- und des Menschenbildes an, dann mögen die Beispiele für eine *vorbehaltlich* erlebte religiöse Anerkennung und eine *konditionierende* und gesetz-

lich *einschränkende* Frömmigkeit empirisch durchaus überwiegen. Wie soll ein fehlbarer Mensch sich auch gegenüber einem als vollkommen vorgestellten Gott so profilieren, dass er vor ihm als gerecht erscheint? Wie kann ein Mensch die anstrengende Rolle des Liebenswerten und Liebenswürdigen vor einem Gott durchhalten, dessen vornehme Eigenschaft es ist, selbst die Gedanken und das Herz der Menschenkinder zu durchschauen? Nicht befreiend, sondern erdrückend wie ein übermächtiger strenger Vater wirkt dann das Gottesbild auf den, der ihm entsprechen will. Und der Vergleich mit der Vollkommenheit und Vorbildlichkeit Jesu von Nazareth wird den, der sich aus eigener Kraft so redlich, aber aussichtslos um Nachahmung bemüht, in *Selbstbetrug* oder *Verzweiflung* treiben. Diese Art der Konditionierung hat die Frömmigkeit jahrhundertlang – und teilweise bis heute – gefesselt und gekettet.

Die grundlegende reformatorische Erkenntnis Martin Luthers von der „Rechtfertigung des Menschen durch Gott allein im Glauben, allein aus Gnade und allein in Christus“ lässt sich kaum treffender als mit dieser Differenzierung von konditionierter und nicht konditionierter Annahme entfalten. Es geht auch hier um die grundlegende Alternative: Wird der Mensch „gerechtfertigt“ und anerkannt,

weil er sich durch seine Gesinnung und sein Verhalten als „gerecht“ – d.h. den Vorgaben und Normen entsprechend – erwiesen hat, oder wird er durch Gottes Zuwendung und Gnade voraussetzungslos „freigesprochen“ und in das „richtige“ – d.h. „gerechte“ – Verhältnis zu Gott versetzt? Liebt Gott den Menschen, insofern sich dieser als liebenswürdig zeigt und liebenswert verhält, oder erkennt sich umgekehrt der Mensch als wertvoll und würdig, weil er sich von Gott geliebt und durch seine Zuwendung wertgeschätzt weiß?

Die Botschaft von der Menschwerdung Gottes und von der Inkarnation seines Wortes wurde von Anfang der Evangeliumsverkündigung an als unmissverständliches Zeugnis von Gottes voraussetzungsloser und unbedingter Zuwendung zur „Welt“ – d.h. zu einer Gott gegenüber verschlossenen und ihm nicht zugewandten Menschheit – verstanden. Oder um es wieder mit den bekannten Worten des Johannesevangeliums zu formulieren: „Denn also hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn gab, damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben. Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, dass er die Welt richte, sondern dass die Welt durch ihn gerettet werde“ (Joh 3,16f).

In dem Maße, wie wir andere wertschätzen, teilen

wir uns ihnen mit. Wir schenken denen, die wir lieben, Zeit, Aufmerksamkeit, Zuwendung und Vertrauen. Sosehr wir uns schon in jeder unserer Mitteilungen auch ein Stück selbst mitteilen, so sehr gilt es als herausragendes Merkmal einer unbedingten Zuneigung und unbegrenzten Liebe, wenn wir die Bereitschaft haben, jemandem nicht nur Zeit, Geld oder Worte zu schenken, sondern uns selbst offen und ungeschützt mitzuteilen. Wir erkennen die gegenseitige Liebe an der Bereitschaft zur persönlichen Hingabe. Und wenn jemand bereit ist, für die, die er liebt, sogar sein eigenes Leben einzusetzen, sprechen wir von einer grenzenlosen und unbedingten Liebe. Oder wie es Jesus zu seinen Jüngern als seinen Freunden beim Abschied vor seiner Gefangennahme formulierte: „Niemand hat größere Liebe als die, dass er sein Leben lässt für seine Freunde“ (Joh 15,13).

#### VON DER WÜRDE DES GELIEBTEN MENSCHEN

Worin liegt also die Bedeutung des zentralen christlichen Bekenntnisses von der Menschwerdung Gottes für das Menschenbild? Von vielen möglichen Gesichtspunkten kamen für uns vor allem zwei Aspekte in den Blick: *Erstens* wird die

Erfahrung der unbedingten und voraussetzungslosen Selbstmitteilung Gottes und seiner persönlichen, verbindlichen Hingabe an die Welt als Ausdruck einer grenzenlosen Zuwendung und Wertschätzung erfahren. Die Bereitschaft zur Menschwerdung Gottes steht für die vorbehaltlose und nicht konditionierte Liebe des Schöpfers zu seinen Geschöpfen, des himmlischen Vaters zu seinen Kindern, des Christus zu seinen Freunden. Die Frage, wie sich Gott als das Sein und die Liebe zu seinen Menschen in ihrem Angewiesensein und ihrer Bedürftigkeit verhält, ist nicht offen, sondern eindeutig und überwältigend zu unseren Gunsten entschieden.

Zugleich und *zweitens* ist mit der theologischen Erkenntnis, dass in Jesus von Nazareth Gott selbst in menschlicher – d.h. angewiesener und vergänglicher – Gestalt unter uns wohnte und unsere Schwachheit und Sterblichkeit mit uns teilte, eine grundlegende *Veränderung der menschlichen Situation* und des *Weltbildes* verbunden. Das Gegenüber von Gott und Mensch, Allmacht und Schwachheit, Liebe und Bedürftigkeit, Ewigkeit und Vergänglichkeit muss nicht länger verleugnet und kompensiert werden, weil die scheinbaren Gegensätze in der Selbsthingabe Gottes *versöhnt* sind. Selbstentfaltung des Menschen und Verherrlichung

Gottes bilden keinen Gegensatz mehr, weil sich der Schöpfer in der Lebensentfaltung seiner Geschöpfe verherrlicht und die Geschöpfe in ihrer Offenheit und Zugewandtheit gegenüber dem Schöpfer zu sich selbst finden. In der Christuserkenntnis kommen Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis des Menschen zu einer lebenseröffnenden *Vermittlung*. Gott kam zu den Menschen, damit die Menschen endlich zu Gott kommen; Christus wurde arm und verachtet, damit wir an seinem Reichtum und an seiner Herrlichkeit teilhaben können. Das Leben scheute den Tod nicht, so dass in Zukunft keiner mehr ohne Hoffnung auf sein Leben sterben muss. Das Licht scheint in der Finsternis, so dass die, die der Dunkelheit ausgeliefert waren, nunmehr inmitten ihrer Welt den Glanz und die Herrlichkeit – nicht nur eines Menschen, sondern – ihres Gottes sehen.

Was beide Aspekte – den der Offenbarung des Gottesbildes und den der Verwandlung des Welt- und Menschenbildes – verbindet, ist die Betonung einer ungekannten *Würde des Menschen*, die nicht erst durch die eigene Selbstentfaltung gewonnen werden muss und die auch durch die eigene Unzulänglichkeit nicht widerlegt werden kann. Indem Gott seiner Welt nicht nur Worte, sondern sein eines und entscheidendes Wort in Person mitgeteilt

hat, vermittelt er ihnen eine *Wertschätzung* und *Bedeutsamkeit*, die sie zuvor nicht ahnen konnten. In dieser Gestalt uneingeschränkter Selbsthingabe Gottes findet der Mensch gerade in der Wahrnehmung *Gottes* uneingeschränkt zu sich *selbst*.

Dass die Erkenntnis dieser voraussetzungslosen Zuwendung Gottes gleichwohl *nicht folgenlos* bleiben kann, sondern ihrerseits zur *Erwiderung* der Anerkennung und zur *Weitergabe* einer solchen Wertschätzung drängt, ist gerade das Geheimnis einer nicht konditionierten Liebe. Denn während die *bedingte* Liebe den Menschen daran hindert, so zu werden, wie es von ihm erwartet wird, bewirkt die *bedingungslose* Liebe, dass der Mensch ihr so entsprechen will, wie sie es gar nicht als Bedingung verlangt hat.

Freilich erscheint eine „Selbstentfaltung“ in diesem Sinne nicht mehr als Ausdruck einer verzweifelten Suche nach Anerkennung und Selbstbehauptung oder als Selbstüberforderung angesichts überzogener und gesetzlicher Normen, sondern als ein ganz neues und in Liebe und Einsicht gegründetes Gebot der Stunde: „Ein neues Gebot gebe ich euch, dass ihr euch untereinander liebt, wie ich euch geliebt habe, damit auch ihr einander lieb habt. Daran wird jedermann erkennen, dass ihr meine Jünger

seid, wenn ihr Liebe untereinander habt“ (Joh 13,34f). – „Darin wird mein Vater verherrlicht, dass ihr viel Frucht bringt und werdet meine Jünger. Wie mich mein Vater liebt, so liebe ich euch auch. Bleibt in meiner Liebe!“ (Joh 15,8f)

### **Bücher von Hans-Joachim Eckstein:**

Eine Trilogie zu den drei Wesensmerkmalen christlicher Existenz bilden die folgenden Bücher mit Gedanken, Gedichten und Meditationen:

#### **Ich habe meine Mitte in Dir**

Schritte des Glaubens

Hc.; 128 S., Nr. 393.538, ISBN 3-7751-3538-3

Zu den Themen: *Glaube* und *Alltagsbewältigung*

#### **Du liebst mich – also bin ich**

Gedanken – Gebete – Meditationen

Hc.; 160 S., Nr. 393.633, ISBN 3-7751-3633-9

Zu den Themen: *Liebe* und *Persönlichkeitsentfaltung*

#### **Du hast mir den Himmel geöffnet**

Perspektiven der Hoffnung

Hc.; 176 S., Nr. 393.787, ISBN 3-7751-3787-4

Zu den Themen: *Hoffnung* und *Lebensgestaltung*

#### **Lass uns Liebe lernen**

Briefe, Gebete und Meditationen

Hc.; 112 S., Nr. 393.599, ISBN 3-7751-3599-5

Was hat erotische Liebe mit Gott zu tun? Die persönlichen Gedanken regen dazu an, die Erfahrungen und Möglichkeiten der partnerschaftlichen Liebe wie auch des Glaubens neu zu entdecken.

# GOTTES LIEBE

H.-J. Eckstein

## 1) Wesen und Ausdruck der Liebe Gottes

### a) Gott ist die Liebe:

**1 Joh 4,8-10.16:** <sup>8</sup> ... **Gott ist die Liebe.** <sup>9</sup> Darin ist erschienen die Liebe Gottes unter uns, dass Gott seinen eingebornen Sohn gesandt hat in die Welt, damit wir durch ihn leben sollen. <sup>10</sup> Darin besteht die Liebe: nicht, dass wir Gott geliebt haben, sondern dass er uns geliebt hat und gesandt seinen Sohn zur Versöhnung für unsre Sünden... <sup>16</sup> Und wir haben erkannt und geglaubt die Liebe, die Gott zu uns hat. **Gott ist die Liebe;** und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm.

### b) Gottes grenzenlose und hingebungsvolle Liebe:

**Die Liebe Gottes, des Vaters:** Joh 3,16; 1 Joh 4,9f.; **Röm 5,8; 8,31f.**; Eph 2,4ff. – **Die grenzenlose und hingebungsvolle Liebe Jesu Christi:** Joh 13, 1; 15,12 f.; 1 Joh 3,16; vgl. **Gal 2,20**; Eph 5,2.25b; Offb 1,5b.

### c) Gottes voraussetzungslose und bedingungslose Liebe:

**Joh 3,16** (Denn also hat Gott *die Welt* geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn gab ...); 1 Joh 4,9f (s.o.); **Röm 5,6-10:** Denn Christus ist schon zu der Zeit, als wir noch *schwach waren*, für uns *Gottlose* gestorben. <sup>7</sup> Nun stirbt kaum jemand um eines Gerechten willen; um des Guten willen wagt er vielleicht sein Leben. <sup>8</sup> **Gott aber erweist seine Liebe zu uns darin, daß Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren.** <sup>9</sup> Um wieviel mehr werden wir nun durch ihn bewahrt werden vor dem Zorn, nachdem wir jetzt durch sein Blut gerecht geworden sind! <sup>10</sup> Denn wenn wir mit Gott versöhnt worden sind durch den Tod seines Sohnes, als wir noch *Feinde* waren, um wieviel mehr werden wir selig werden durch sein Leben, nachdem wir nun versöhnt sind.

### d) Gottes ganz gewisse, verlässliche und treue Liebe:

**Röm 8,31-39:** Was wollen wir nun hierzu sagen? Ist Gott für uns, wer kann wider uns sein? <sup>32</sup> Der auch seinen eigenen Sohn nicht verschont hat, sondern hat ihn für uns alle dahingegeben - wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken? <sup>33</sup> Wer will die Auserwählten Gottes beschuldigen? Gott ist hier, der gerecht macht. <sup>34</sup> Wer will verdammen? Christus Jesus ist hier, der gestorben ist, ja vielmehr, der auch auferweckt ist, der zur Rechten Gottes ist und uns vertritt. <sup>35</sup> Wer will uns scheiden von der Liebe Christi? Trübsal oder Angst oder Verfolgung oder Hunger oder Blöße oder Gefahr oder Schwert? ... <sup>37</sup> Aber in dem allen überwinden wir weit durch den, der uns geliebt hat. <sup>38</sup> Denn ich bin gewiss, dass weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, <sup>39</sup> weder Hohes noch Tiefes noch eine andere Kreatur uns scheiden kann von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserm Herrn.

• **Erwählung, Vorherbestimmung zum Heil: 5. Mose 7,6-8;** Ps 33,12; 66,5; **Jes 14,1; 41,8f;** 44,1-3; Sach 1,17; Lk 6,13; **Joh 6,37.44.65; 15,16** (vgl. 6,37.39; 15,19;

17,2.6.24); Apg 13,48; **Röm 8,28-30;** 9,11f.15f.23f; 11,5-7.28f. (vgl. 11,25-36); 1. Kor 1,27f.; **Eph 1,4-6.11;** 1 Thess 1,4; **2. Thess 2,13f.;** **2. Tim 1,9f.;** 1. Petr 1,2; 2,9f.

• **Heilsgewissheit – auf Gegenwart bezogen:** Joh 3,15f.36; **5,24; 6,37.**39f.47.54; 8,51; **11,25f.;** 17,2.6ff.; 20,31; Apg 16,30f.; **Röm 5,1** (vgl. 1,16f.; 3,21 – 4,25); 6,22f; **8,1.16f.28ff.;** 10,9-13; 2. Kor 1,21f.; 5,5-8; Eph 1,13f.; 1 Thess 1,4f; 1. Joh 3,1f.14.19f.; 4,13; **5,11-13;** Hebr 11,1.

• **Heilsgewissheit – auf die Zukunft bezogen** (*Perseveranz* / das Beharren im Heil): Ps 37,23f.; 89,31-36; 103,3f.8-13; 146,5f.; **Jes 54,10;** Hes 37,26; Mt 24,22.24; **Joh 10,27-30;** 17,9-11b.15; **Röm 3,2f.;** **8,28-29; 11,29;** 14,4; **1. Kor 1,8f.;** 10,13; **Phil 1,6;** 1. Thess 5,24; 2. Thess 3,3; **2. Tim 1,12; 2,13;** 1. Petr 1,5; 1. Joh 2,19.

• **Gottes Treue:** 1 Mose 32,11; 5 Mose 7,8f; 9,5; Ps 33,4.9; 78,72; 89,2f.31-36; 143,1f.; 145;13f; 146;5f; **Jes 42,3; 46;3f; 49,15f; 54,10;** Klage 3,22f; **Hos 2,21f; Röm 11,29; 1 Kor 1,9;** 10,13; **1 Thess 5,24;** 2 Thess 3,3; **2 Tim 2,13; 1 Joh 1,9;** Hebr 2,17; 10,23.

### d) S. die begrifflichen Unterscheidungen:

**Unbedingter Annahme, nicht konditionierter Liebe und Zuwendung / contra / bedingter Annahme, konditionierter Liebe und Zuwendung**

**Agape** (in der Zuwendung und Zuneigung des Liebenden selbst begründet. Die Agape liebt nicht nur, weil der andere wertvoll ist, sondern der Geliebte erkennt durch die Agape seinen Wert) / contra / **Eros** (durch die Beschaffenheit und den Wert des zu liebenden Menschen ausgelöst, vom Wert des Gegenübers bestimmt, durch die Attraktivität und Liebenswürdigkeit des Geliebten motiviert).

### e) Gottes Liebe – des Vaters und Jesu Christi:

5 Mose 7,7f; 32,9-12; 33,3; Ps 18,20; 103,13; Jes 43,4-7; 46,3f; 49,15; 54,5f; 62,4f; 63,9; **Jer 3,19; 31,3.20; 32,40f;** Hes 16; **Hos 2,21f;** 11,1-4.8; 14,5-9; **Zeph 3,17; Joh 3,16;** 13,1.34; 14,21.23; 15,9-14; 16,26f; 17,23-26; **Röm 5,5-8; 8,31-39; 2 Kor 5,14f;** 11,2; 13,13; Gal 2,20; Eph 1,4f; 2,4ff; 3,19; 5,1f.25-27; 1 Thess 1,4; 2 Thess 2,16; 3,5, 1 Joh 3,1.16; 4,7-21; Offb 1,5f; 19,7-9. <sup>1</sup>

## 2) Gottes Liebe in der bildhaften und ausmalenden Entfaltung der Bibel

### a) Gott liebt wie ein Vater:

**Ps 103,13f:** Wie sich ein Vater über Kinder erbarmt, so erbarmt sich der Herr über die, die ihn fürchten. <sup>14</sup> Denn er weiß, was für ein Gebilde wir sind; er gedenkt daran, daß wir Staub sind.

<sup>1</sup> S. zur Entfaltung **H.-J. Eckstein, Wenn die Liebe zum Leben wird.** Zur Beziehungsgewissheit, Grundlagen des Glaubens 3, 49ff.111ff; ders., Glaube als Beziehung. Von der menschlichen Wirklichkeit Gottes, Grundlagen des Glaubens 2, 9ff.33ff.71ff; ders., Du liebst mich, also bin ich. Gedanken, Gebete und Meditationen (insgesamt); ders., Lass uns Liebe lernen. Briefe, Gebete und Meditationen, 99ff.



**Jer 3,19,22:** Und ich dachte: Wie will ich dich halten, als wärst du mein Sohn, und dir das liebe Land geben, den allerschönsten Besitz unter den Völkern! Und ich dachte, du würdest mich dann »Lieber Vater« nennen und nicht von mir weichen...

<sup>22</sup> Kehrt zurück, ihr abtrünnigen Kinder, so will ich euch heilen von eurem Ungehorsam. Siehe, wir kommen zu dir; denn du bist der Herr, unser Gott. (vgl. Jer 3,4).

**Hos 11,1-4:** Als Israel jung war, hatte ich ihn lieb und rief ihn, meinen Sohn, aus Ägypten; <sup>2</sup> aber wenn man sie jetzt ruft, so wenden sie sich davon und opfern den Baalen und räuchern den Bildern. <sup>3</sup> Ich lehrte Ephraim gehen und nahm ihn auf meine Arme; aber sie merkten's nicht, wie ich ihnen half. <sup>4</sup> Ich ließ sie ein menschliches Joch ziehen und in Seilen der Liebe gehen und half ihnen das Joch auf ihrem Nacken tragen und gab ihnen Nahrung, <sup>5</sup> daß sie nicht wieder nach Ägyptenland zurückkehren sollten (vgl. 5 Mose 1,31; 8,5).

**Jes 63,9,16:** Er erlöste sie, weil er sie liebte und Erbarmen mit ihnen hatte. Er nahm sie auf und trug sie allezeit von alters her... <sup>16</sup> Bist du doch unser Vater; denn Abraham weiß von uns nichts, und Israel kennt uns nicht. Du, Herr, bist unser Vater; »Unser Erlöser«, das ist von alters her dein Name.

**Eph 3,14-19:** „Deshalb beuge ich meine Knie vor dem Vater, der der rechte Vater ist (d.h. vor dem Vater, von dem her alle Vaterschaft benannt wird und in dem alle Vaterschaft ihren Maßstab hat) über alles, was da Kinder heißt im Himmel und auf Erden, dass er euch Kraft gebe nach dem Reichtum seiner Herrlichkeit ...

S. zur Anrede „**Abba, lieber Vater**“ **Mk 14,36; Röm 8,15:** Ihr habt einen kindlichen Geist empfangen, durch den wir rufen: Abba, lieber Vater!; **Gal 4,6;** vgl. Mt 6,9ff; Lk 11,1ff.

#### **b) Gott liebt wie eine Mutter:**

**Ps 131,2:** Herr, mein Herz ist nicht hoffärtig, und meine Augen sind nicht stolz. Ich gehe nicht um mit großen Dingen, die mir zu wunderbar sind. <sup>2</sup> Fürwahr, meine Seele ist still und ruhig geworden wie ein kleines Kind bei seiner Mutter (d.h. wie ein gestilltes Kind bei seiner Mutter); wie ein kleines Kind, so ist meine Seele in mir.

**Jes 49,15:** Kann auch eine Frau ihres Kindleins vergessen, dass sie sich nicht erbarme über den Sohn ihres Leibes? Und ob sie seiner vergäße, so will ich doch deiner nicht vergessen.

**Jes 66,13:** Ich will euch trösten, wie einen seine Mutter tröstet; ja, ihr sollt an Jerusalem getröstet werden.

(S. Jes 25,6-8; Offb 7,17; 21,3-5; vgl. Ps 126,5f.; 56,9.)

**c) Gott liebt wie ein Bräutigam und liebevoller Ehepartner** (Sinnbild der erotischen Liebe): **Hes 16,4-8:** So spricht Gott, der Herr, zu Jerusalem: ... Bei deiner Geburt war es so: Am Tag, als du geboren wurdest, wurde deine Nabelschnur nicht abgeschnitten; auch hat man dich nicht mit Wasser gewaschen zur Reinigung, dich nicht mit Salz abgerieben und nicht in Windeln gewickelt. Denn niemand sah mitleidig auf dich und erbarmte sich, etwas von all dem an dir zu tun; sondern du wurdest aufs freie Feld geworfen, weil man dein Leben nichts achtete an dem Tage, als du geboren wurdest. Da ging ich bei dir vorüber und sah dich in deinem Blut zappeln und sprach zu dir, als du so in deinem Blut dalagst: „Du sollst leben!“ Ja, zu dir sprach ich, als du so in deinem Blut dalagst: „Du sollst leben und heranwachsen wie eine Blume auf dem Felde.“ Und du wuchsest heran und wurdest groß und kamst in die Jugendblüte. Deine Brüste wuchsen, und dein Haar sprossete

– aber du warst noch nackt und bloß. Da ging ich bei dir vorüber und sah dich an, und siehe, deine Zeit war da, die Zeit der Liebe. Ich breitete meinen Mantel über dich und bedeckte deine Blöße. Und ich band mich mit einem Schwur an dich und schloss mit dir einen Bund, spricht Gott, der Herr – und du wurdest mein

**Jes 62,4f:** So spricht der Herr zu Jerusalem: Man soll dich nicht mehr nennen „Verlassene“ und dein Land nicht mehr „Einsame“, sondern du sollst heißen „Meine Lust“ und dein Land „Vermählte“; denn der Herr hat Lust an dir, und dein Land hat einen lieben Mann. Denn wie ein junger Mann eine junge Frau freit, so wird dich dein Erbauer freien, und wie sich ein Bräutigam freut über die Braut, so wird sich dein Gott über dich freuen

**Hos 2,18,21f:** Alsdann, spricht der Herr, wirst du mich nennen „Mein Mann“ ... [Denn] ich will mich mit dir verloben für alle Ewigkeit, ich will mich mit dir verloben in Gerechtigkeit und Recht, in Gnade und Barmherzigkeit. Ja, in Treue will ich mich mit dir verloben, und du wirst den Herrn erkennen.

S. zur leidenschaftlichen und überschwänglichen Liebe Gottes:

**Zeph 3,17:** Denn der Herr, dein Gott, ist bei dir, ein starker Heiland. Er wird sich über dich freuen und dir freundlich sein, er wird dir vergeben in seiner Liebe und wird über dich mit Jauchzen fröhlich sein.

**Jer 31,3:** Der Herr ist mir erschienen von ferne: Ich habe dich von jeher geliebt, darum habe ich dich zu mir gezogen aus lauter Güte.

Vgl. zum Sinnbild auch Jes 54,5-10; Jer 2,2f; Hes 16,1-63; Mk 2,18-20 par; Mt 22,2; 25,1-11; Joh 2,1-12; 3,29; 1 Kor 6,14ff; 2 Kor 11,2; Eph 5,23-27 Offb 19,7-9; 21,9; das Hohelied Salomos als Beschreibung der erotischen Liebe wurde insgesamt von Israel und der Kirche zugleich als Sinnbild für Gottes Liebe für sein Volk verstanden (*Hld 8,6f*).

#### **d) Gott/Christus liebt wie ein wahrer Freund:**

**Joh 15,13-14** Niemand hat größere Liebe als die, daß er sein Leben läßt für seine Freunde. <sup>14</sup> Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch gebiete.

### **3) Liebe zu Gott**

5 Mose 6,4f; 7,9; 10,12; 30,6; **Ps 17,15; 18,2f;** 63,2-9; 73,23-26; 84,11; 91,14-16; 116,1f; Jer 2,2; 3,19; Hos 2,6-18; 6,6; **Mk 12,28-34** par; Lk 7,36-50; Joh 8,42; 14,15-23.28; 21,15-17; Röm 8,28; 1 Kor 2,9; 8,3; 13,1-13; Gal 4,9a; Eph 3,17-19; 6,23f; 1 Tim 1,5; 2 Tim 4,8; **1 Petr 1,8; 1 Joh 2,5; 4,10.** 16.19; 5,1-4; Offb 2,4.

### **4) Liebe zu anderen Menschen**

**3 Mose 19,18.**34; Spr 17,17; Micha 6,8; Mt 5,43-48 par; Mk 12,31.33 par; Lk 10,25-37; **Joh 13,34f;** 15,12.17; Röm 12,9f; 13,8.10; **1 Kor 8,1b; 13,1 – 14,1; 16,14.**24; Gal 5,6.13f.22; Eph 4,15f; Phil 1,8f; 2,1-4; **Kol 3,12-14;** 1 Thess 3,6.12; 4,9; 1 Tim 1,5.14; Phlm 5.7; 1 Petr 1,22; 2 Petr 1,5-7; 1 Joh 3,11ff; 4,7-21; Hebr 10,24; 13,1-3.

### **5) Erotische Liebe – Liebe in der Ehe**

1 Mose 1,27f; 2,18-25; 24,1ff; 29,18.20; 5 Mose 24,5; 1 Sam 1,5; Ps 45; Spr 5,18f; 18,22M 19,14M 30,18f; Pred 9,9; **Hohel 1,2-4.7; 2,3-7; 8,6.7;** Mt 5,27-32; 19,1-12 par; 1 Kor 7; Eph 5,25-33; **1 Tim 4,3.4.**

## „MEIN HERR UND MEIN GOTT!“

### Wie ein Zweifler den Auferstandenen „begreift“<sup>1</sup>

von Hans-Joachim Eckstein

Als Kinder der Neuzeit tun wir uns schwer, dem traditionellen Zeugnis von der Auferstehung Jesu Glauben zu schenken; und es fällt uns als aufgeklärten Menschen nicht leicht, die Osterfreude und Begeisterung der ersten Christen über den ihnen erschienenen Herrn zu teilen. Denn das Bekenntnis zur Auferstehung des gekreuzigten Jesus ist historisch so umstritten, wie es theologisch bedeutsam ist. Dass Gott den gekreuzigten und gestorbenen Jesus am dritten Tag auferweckt hat, ist nach aller menschlichen Erfahrung gewiss eine „unglaubliche“ Aussage.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Veröffentlicht in: H.-J. Eckstein, Wenn die Liebe zum Leben wird. Grundlagen des Glaubens 3, Holzgerlingen 2010, 89-110.

<sup>2</sup> Zur Auferstehung Jesu s. H.-J. Eckstein, Zur Wiederentdeckung der Hoffnung. Grundlagen des Glaubens, 2. Aufl., Holzgerlingen 2008, 87-122; 123-131 (allgemeinverständlich); ders., Die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu. Lukas 24,34 als Beispiel formelhafter Zeugnisse, in: ders., Der aus Glauben Gerechte wird leben. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments, BVB 5, 2. Aufl., Münster u.a. 2007, 152-176 (fachwissenschaftlich); ders., Leben nach Geist und Leib. Christologische und anthropologische Aspekte der Auferstehung nach Lukas, in: ders., Der aus Glauben Gerechte wird leben, 177-186 (fachwissenschaftlich).

### „UNGLAUBLICH!“

„Unglaublich“ ist diese Aussage deshalb, weil sie als ganz „unerhört“ und völlig „unwahrscheinlich“ erscheint. Es widerspricht ja allem, was man je gehört und erfahren hat, dass jemand, der gestorben und bereits begraben ist, aus seinem Grab heraus in ein gänzlich *neues* Leben aufersteht. Dafür gibt es in der bisherigen Geschichte der Menschheit weder beweiskräftige Analogien noch plausible innerweltliche Erklärungen. „Unglaublich“ ist die im Neuen Testament bezeugte Auferstehung des Gekreuzigten freilich auch in einer ganz anderen Hinsicht – nämlich insofern, als sie für die Geschichte der Menschheit und das Verständnis von Gott „sehr bedeutsame“, „sehr große“ Folgen hat. Wenn die Osterbotschaft stimmen sollte, dann erscheint das Kreuz Jesu nicht länger als die Widerlegung seines gesamten Lebenswerkes, dann steht sein schmachvolles Sterben nicht mehr im Widerspruch zu seinem viele provozierenden Autoritätsanspruch. Vielmehr erweisen sich das Leben, das Wirken und die Verkündigung Jesu im Licht seiner Auferweckung durch den himmlischen Vater als überwältigend bestätigt. Das, was Jesus während seines irdischen Wirkens seinen Jüngern als zukünftig verkündigt hat, ist mit seiner eigenen Auferstehung und in ihm nun bereits real erfüllt: die Verwirklichung der zugesagten Gottesgemeinschaft und die befreiende Teilnahme am ewigen Leben.

Nun mag es viele überraschen, dass unsere neuzeitlichen Zweifel an diesen „unglaublichen“ – d.h. „unerhörten“ wie „bedeutsamen“ – Konsequenzen des Ostergeschehens so modern und fortschrittlich nicht sind. Alle vier Evangelien wissen zu berichten,

dass selbst die engsten Vertrauten Jesu nach dem Kreuzesgeschehen verzweifelt waren und den ersten Zeuginnen der Osterbotschaft keinen Glauben schenken wollten. Erst als der Auferstandene sich selbst „sehen“ und „begreifen“ ließ (Lk 24,36ff.; Joh 20,19ff.), *begriffen* die Jünger seine wirkliche Bedeutung und erkannten den Sinn seines Weges bis hin zum Kreuzesgeschehen. Aus der Wirklichkeit der Auferstehung Jesu konnten sie auf die Realität seines einzigartigen Verhältnisses zu Gott und seiner einmaligen Zugehörigkeit zu seinem himmlischen Vater zurückschließen. Fragt man nach dem *Erkenntnisgrund* des Bekenntnisses zu Jesus Christus als dem einzigartigen – d.h. einziggeborenen – „Sohn Gottes“, so kann man die Erscheinungen des Auferstandenen in der Tat als die Geburtsstunde der umfassenden Christuserkenntnis angeben. Erst als der Auferstandene dem – sprichwörtlich – zweifelnden Thomas persönlich begegnet, kann dieser ihn als seinen „Herrn und Gott“ erkennen, anerkennen und bekennen (Joh 20,24-29). Und erst als der Auferstandene selbst den Emmausjüngern die Notwendigkeit seines Weges entfaltet und mit ihnen Tischgemeinschaft hat, kommt es zur umfassenden Christuserkenntnis (Lk 24,13-35).

## VON OSTERN AUS GESEHEN

In der Rückschau der Auferstehungserkenntnis erahnen die Jünger, wer dieser Jesus, den sie so lange begleitet haben, in Wahrheit schon zuvor gewesen ist. Denn sosehr Gott seinem

Sohn seine eigene Herrschaft mit der Auferstehung in besonderer Weise anvertraut hat,<sup>3</sup> sowenig wird Jesus nach neutestamentlichem Verständnis durch seine Auferweckung als ein normaler Mensch von Gott gleichsam „vergöttlicht“ oder zum Sohn Gottes „adoptiert“. Es ist gerade das zentrale Anliegen der Evangelien, zu zeigen, dass Gott Jesus Christus bereits in dessen irdischem Wirken seit der *Taufe* (Mk 1,9-11),<sup>4</sup> eigentlich von dessen *Geburt* an (Mt 1,18-25; Lk 1,32f.35), ja letztlich schon bei der *Schöpfung der Welt* durch sein „Wort“ (Joh 1,1-18)<sup>5</sup> als seinen eigenen Sohn erwiesen hat.

Wollen wir den *Beginn* der Gottessohnschaft und des Herrseins Jesu benennen, so sollten wir gemäß dem Osterzeugnis der ersten Christen genau unterscheiden. Fragen wir nach dem *Erkenntnisgrund* – nach der *ratio cognoscendi* –, so antworten die neutestamentlichen Zeugen einmütig: Seit seiner *Auferstehung* wird Jesus im umfassenden Sinne als „Sohn Gottes“, als „Christus“ und „Kyrios“ – das heißt als Herr der Welt und der Geschichte – erkannt und bekannt.<sup>6</sup> Fragen wir aber nach dem *Seinsgrund* dieser Erkenntnis – also nach der *ratio essendi* –, so ist das einmütige Zeugnis aller Evangelien, dass Gott sich schon lange vor Kreuz und Auferstehung zu Jesus von Nazareth als seinem Sohn bekannt und durch ihn gewirkt hat. Die Frage nach dem *Erkennt-*

<sup>3</sup> Zur Einsetzung in das „Amt“ des Gottessohns und Herrn s. Röm 1,3f.; Phil 2,9ff.; vgl. Apg 2,36; 13,32f.

<sup>4</sup> S. Mk 1,11 3,11; 5,7; 9,7; 14,61f.; 15,39; Mk 12,6; 12,35ff. (Ps 110,1).

<sup>5</sup> Zur „Schöpfungsmittlerschaft“ Jesu Christi s. Joh 1,3.10; 1. Kor 8,6; Kol 1,15-17; Hebr 1,2f.

<sup>6</sup> S. zum „Jüngerunverständnis“ vor Ostern Mk 6,52; 7,18; 8,17.18 (vgl. Jer 5,21).21; 8,32f.; 9,6.19.32 (vgl. 14,18 – 16,8).

*nisgrund* des Gottseins Jesu geht also von Ostern aus *zurück*, die Frage nach dem *Seinsgrund* führt von den Anfängen her auf Ostern *hin*.

So fehlt es im Neuen Testament auch nicht an ausdrücklichen Zeugnissen dafür, dass Jesus Christus schon als Sohn bei seinem himmlischen Vater war, bevor er überhaupt als Mensch existierte<sup>7</sup> – dass er also nicht etwa als Mensch *Gott* wurde, sondern vielmehr als *Gott Mensch!*<sup>8</sup> Als der *Mensch* gewordene Sohn Gottes wird er von seinem Vater nach seinem hingebungsvollen Leben und Sterben *aufgeweckt*, und als der von seinem Vater *Aufgeweckte* wird er als der „einziggeborene“ – d.h. in seinem Sein und Wesen einzigartige – *Sohn Gottes* erkannt. So beginnt das Johannesevangelium mit dem großen Christushymnus: „Im Anfang war das Wort; und das Wort war *bei Gott*, und *Gott* war das Wort ...“ (Joh 1,1f.; vgl. 1,14), und mündet nach Menschwerdung, Wirken und Erhöhung Jesu in das Osterbekenntnis ein: „Mein *Herr* und mein *Gott!*“ (Joh 20,28).

## AM ANFANG WAR ... DIE HOHE CHRISTOLOGIE

Fraglos wird diese „hohe Christologie“ – d.h. diese hochreflektierte und in der himmlischen Existenz bei Gott ansetzende „Lehre von Christus“ – unübertroffen im Johannesevangelium entfaltet. Und so fehlt es nicht an Einwänden, es handle sich hier um eine erst spät einsetzende dogmatische Entwicklung gegen Ende des 1. Jh. n.Chr., während das frühe Christentum Jesus noch keineswegs als Sohn Gottes und göttlichen Kyrios, sondern als „Lehrer“ oder „Propheten“ oder menschlichen „Messias“ angesehen habe. Nicht selten wird diese Entwicklung noch mit dem Übergang des Evangeliums von der *judenchristlichen*, aramäisch sprechenden Urgemeinde zu den von hellenistischer Kultur und Religion geprägten *heidenchristlichen* Gemeinden<sup>9</sup> verknüpft.<sup>10</sup>

Damit wird aber völlig verkannt, dass sich die historisch ältesten literarischen Zeugnisse für eine sogenannte „hohe Christologie“ nicht etwa am Ende, sondern zu *Beginn* der Entstehung der neutestamentlichen Schriften – und zwar in den Briefen eines *pharisäisch* geprägten *Judenchristen* finden.<sup>11</sup> Bereits in 1. Kor 8,6 erinnert Paulus seine um 50 n.Chr. gegründete korinthische Gemeinde in Abgrenzung zu den „sogenannten Göttern“ (8,5) an das Bekenntnis zur *Einheit* und *Einzigkeit* Gottes – und zwar im An-

<sup>7</sup> S. zur „Präexistenz“ – d.h. dem „Vorher-Dasein“ – Jesu Christi bei Gott vor seiner Menschwerdung Joh 1,1-3; 8,58; 16,28; 17,5.24; 1. Kor 8,6; 2. Kor 8,9; Phil 2,6f.; Kol 1,15-17; Eph 1,3-14; Hebr 1,2f. (vgl. Röm 8,3; Gal 4,4; 1. Kor 10,3f.).

<sup>8</sup> S. Joh 1,9-11.14.

<sup>9</sup> Dabei gilt es zu beachten, dass bis auf Lukas wohl sämtliche Verfasser neutestamentlicher Schriften selbst geborene *Juden* sind – und somit ganz unmittelbar in der *alttestamentlich-jüdischen* Tradition stehen.

<sup>10</sup> S. zum Ganzen H.-J. Eckstein, So haben wir doch nur einen Herrn. Die Anfänge trinitarischer Rede von Gott im Neuen Testament, in: H.-J. Eckstein, Kyrios Jesus. Perspektiven einer christologischen Theologie, Neukirchen-Vluyn 2010, 3-33 (fachwissenschaftlich).

<sup>11</sup> Auf seine jüdische und speziell pharisäische Herkunft legt Paulus als Apostel für die Heiden großen Wert (Röm 11,1; 2. Kor 11,22; Phil 3,5; vgl. Gal 1,14; Phil 3,5f.).

schluss an das alttestamentlich-jüdische Grundbekenntnis, das *Sch<sup>e</sup>ma Jisrael* aus 5. Mose 6,4: „Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist *ein* Herr!“ Ohne es näher erklären zu müssen, kann Paulus dieses Juden und Christen gemeinsame Bekenntnis zu dem „*einen* Gott und Herrn“ bereits „binitarisch“ – d.h. „zweifaltig“ und „zwei-einig“ – auf den *einen* Gott, den *Vater*, und den *einen* Herrn, *Jesus Christus*, beziehen. Traditionell wird der *eine* und *einzig*e Gott, der *Vater*, als *Ursprung* und als *Ziel* von allem bekannt: „ein Gott, der *Vater*, von dem alles ist und wir zu ihm“. Jüdisch gesehen völlig unerwartet wird dieses Bekenntnis zu dem *einen* „Gott aller Götter und Herrn über alle Herren“ (5. Mose 10,17) aber dann hinsichtlich des *Wirkens* Gottes zugleich auf die Schöpfungsmittlerschaft und Erlösungsmittlerschaft *Jesu Christi* hin entfaltet: durch den *einen* Kyrios, Jesus Christus, ist alles geschaffen, und durch ihn sind auch die Christen gerechtfertigt und neu erschaffen worden.<sup>12</sup>

Erkennt man in 1. Kor 8,6 – wie in anderen christologischen Formeln und Christusliedern<sup>13</sup> – bereits geprägte Formulierungen und Bekenntnisse, die die Gemeinden schon bei ihrer Gründung kennenlernten, dann reichen die literarisch greifbaren Anfänge der „hohen Christologie“ im Neuen Testament zumindest in die vierziger Jahre des 1. Jh. zurück. 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. ge-

rade einmal 20 Jahre vergangen sind, muss die Geschwindigkeit der theologischen Entfaltung des Evangeliums als geradezu atemberaubend erscheinen. Es ist beeindruckend, mit welcher Kreativität und Dynamik sich die im Christusgeschehen erschlossene „Weisheit Gottes“ in Aufnahme und Abwandlung von Traditionen zu Wort meldete – und dabei zugleich dem *jüdischen* Vorwurf der „Anstößigkeit“ und dem *hellenistischen* Vorwurf der „Torheit“ zu begegnen wusste (1. Kor 1,18 – 2,16).

#### DIE ANSTÖSSIGKEIT DES CHRISTUSBEKENNTNISSES

Worin bestand die *Anstößigkeit* des christlichen Bekennens und Betens für die nicht an Christus glaubenden Juden von Jerusalem und Judäa bis hin zur jüdischen Diaspora? Wenn das Grundbekenntnis zu dem *einen* und *einzig*en Gott zugleich auf Jesus Christus bezogen wird (5. Mose 6,4f.), wenn von ihm gesagt wird, dass er an der Schöpfung und Erlösung Gottes beteiligt war, dann wird von ihm gesagt und bekannt, was nach alttestamentlich-jüdischem Verständnis von *keinem Menschen* gesagt werden dürfte. Der Kyrios-Titel, den Jesus Christus bei seiner Erhöhung in der Auferstehung von Gott übertragen bekommt (Phil 2,9ff.), ist für jüdisches wie christliches Verständnis „der Name über alle Namen“ – d.h. der Name *Gottes* selbst. In ihm, dem erhöhten Christus, sollen sich nach Gottes Willen alle Knie beugen und alle Zungen bekennen: Kyrios Jesus – „Herr ist Jesus“! Denn so wie in 1. Kor 8,6; 12,3 oder Phil 2,9ff. der Titel Kyrios / „Herr“ verwendet

<sup>12</sup> Vgl. 1. Kor 6,11; 2. Kor 4,6; 5,17.

<sup>13</sup> Auch in 2. Kor 8,9 und in Phil 2,6ff. werden die Präexistenz und die Menschwerdung dessen vorausgesetzt, der zuvor „reich war“, der „in göttlicher Gestalt war“; vgl. Kol 1,15-17; Eph 1,3-14; Hebr 1,2f.

wird, ist er zuvor von griechisch sprechenden Juden als Umschreibung des Gottesnamens – Jahwe – gebraucht worden.

In diesem gefüllten Sinne wird der auferstandene Christus in den frühen Gemeinden also als Kyrios, als „Herr“, bekannt (1. Kor 12,3; Röm 10,9f.; Phil 2,9-11) und in Bekenntnis, Anbetung und Gebet wie Gott der Vater angerufen (1. Kor 1,2; 16,22; 2. Kor 12,8).<sup>14</sup> Die „berufenen Heiligen“ der Gemeinde Gottes können an jedem Ort gerade dadurch identifiziert werden, dass sie „den Namen unseres Herrn Jesus anrufen“ (1. Kor 1,2; vgl. Apg 9,14.21; 22,16). Ihm gilt der von der *aramäisch* sprechenden *Urgemeinde* übernommene Gebetsruf „Maranatha“, „Unser Herr, komm!“ (1. Kor 16,22; vgl. Offb 22,20). Damit haben also offensichtlich bereits die *aramäisch* sprechenden wie die griechisch sprechenden *Judenchristen* der ersten Generation – und nicht erst hellenistische *Heidenchristen* – den von Gott auferweckten Gekreuzigten mit dem Titel benannt, der in den biblischen Handschriften zur Bezeichnung von Jahwe selbst verwendet wurde: Kyrios / „Herr“.

Dass sich in 1. Kor 2,8 die jüdische Gottesbezeichnung „Herr der Herrlichkeit“ wirklich auf „Jesus Christus, den Gekreuzigten“, bezieht, belegt der Zusammenhang eindeutig: In Verknennung der Weisheit Gottes haben die Herrscher dieser Welt den „Herrn der Herrlichkeit“ *gekreuzigt!* Die endzeitliche und endgültige Anbetung gegenüber dem Kyrios bezieht sich nach Jes 45,23-25 ausdrücklich auf Jahwe selbst, während sie nach

dem Philipperhymnus zur Ehre Gottes, des Vaters, demjenigen gilt, dem Gott den Kyrios-Namen gegeben hat: dem erhöhten Jesus Christus (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“ geschieht nach Röm 10,8-17 dadurch, dass jemand mit seinem Munde bekennt „Kyrios Jesus“ / „Herr ist Jesus!“ und in seinem Herzen glaubt, dass Gott ihn von den Toten auferweckt hat.

#### GOTTES MENSCHLICHE REPRÄSENTANTEN – GOTTES WORT UND WEISHEIT

Wenn wir danach fragen, wie Paulus selbst und andere Judenchristen unter der Voraussetzung ihres Bekenntnisses zur Einzigkeit und Einheit Gottes solche hohen Bekenntnisse über Christus nachvollziehen und begrifflich entfalten konnten, werden wir mit einer isolierten Untersuchung einzelner „messianischer“ Titel oder einer einseitigen Ableitung aus dem Alten Testament oder der Umwelt kaum weiterkommen. Zweifellos lassen sich – auf der Grundlage der *menschlichen* Repräsentanten Gottes gegenüber Israel – an der Mose-Tradition, an der davidischen Gottessohnschaft, an den Messias-Verheißungen, an der Gottes-Knecht-Tradition oder der Menschensohnerwartung bestimmte Aspekte der Person, des Wirkens und des Geschickes Jesu verdeutlichen. Aber in keiner dieser Überlieferungen finden wir eine der Christologie entsprechende *persönliche Präexistenz*, eine *Schöpfungs-*

<sup>14</sup> Der „Herr“, den Paulus in 2. Kor 12,8 dreimal anruft, ist – wie die Antwort in V. 9.10 erweist – Christus! Von „unserem Herrn Jesus“ erwartet er wie von „Gott, unserem Vater“, die Erhörung seiner Gebete (1. Thess 3,10f.).

*mittlerschaft, das vorzeitliche Wohnen bei Gott und die Sendung auf die Erde* ausgesagt.

All diese Aspekte kennt die alttestamentlich-jüdische Tradition zwar, aber nicht im Zusammenhang einer *menschlichen Person*, sondern wenn sie von Gottes eigenem „Wort“ – dem *Logos* – und von seiner „Weisheit“ – der *Sophia* – spricht. Begriffe wie „das Wort“, „das Licht“, „einziggeboren“, „Ebenbild“, „Erstgeborener“, „Abglanz“ beschreiben in den Weisheitsschriften des Alten Testaments<sup>15</sup> Gottes eigene Weisheit, die schon vor der Erschaffung der Welt bei ihm gewohnt hat und durch die Gott alles geschaffen hat<sup>16</sup>.

So war Gottes Weisheit bereits bei der Erschaffung der Welt bei Gott (Spr 8,27.30), denn „Gott hat in Weisheit die Erde gegründet“ (Spr 3,19) und alles in Weisheit geschaffen (Ps 104,24). Sie wurde bei ihm auf dem Schoß gehalten (Spr 8,30; vgl. Joh 1,18), sie gilt sogar als Beisitzerin, Mitthronende auf dem Thron Gottes (Weish 9,4). Die Weisheit „wohnte“ bei Gott in der Höhe (Sir 24,4), bis er sie auf der Erde in Israel einwohnen und Eigentum / Erbesitz nehmen ließ (Sir 24,8; vgl. Joh 1,10f.14). Von der Weisheit Gottes kann gesagt werden, dass sie „einziggeboren“ / „einzigartig“ ist (Weish 7,22; vgl. Joh 1,14.18), „Hauch der Kraft Gottes“ (Weish 7,25), „reiner Ausfluss / Ausströmung der Herrlichkeit des Allbeherrschers“

<sup>15</sup> Dabei enthielt die griechische Bibel, die die Verfasser des Neuen Testaments und ihre Gemeinden voraussetzten, auch die Schriften, die wir in der evangelischen Tradition als „Apokryphen“ bezeichnen – also z.B. Jesus Sirach und Weisheit Salomos.

<sup>16</sup> S. Spr 8,22-31; Sir 24,3-10; Weish 7,22-30; vgl. 1. Mose 1,3; Ps 33,6.9; 104,24; Spr 3,19f.

(Weish 7,25), „Abglanz des ewigen Lichts und makelloser Spiegel des Wirkens Gottes und Ebenbild seiner Güte“ (Weish 7,26; vgl. 2. Kor 4,4.6). Sie ist herrlicher als die Sonne und verdient den Vorzug vor dem Licht (Weish 7,29; Joh 1,4ff; 8,12): „denn dieses übernimmt die Nacht, über die Weisheit aber trägt das Böse nicht den Sieg davon“ (Weish 7,30; vgl. Joh 1,5).

Doch stellt sich hier nun umgekehrt die grundlegende Frage: Wird die Weisheit Gottes im alttestamentlich-jüdischen Zusammenhang in der Weise als eigenständige „Person“ erkannt, wie es vom Mensch gewordenen Logos, Jesus von Nazareth, vom Sohn Gottes im Gegenüber zu seinem Vater, vorausgesetzt wird? Aus *jüdischer* Sicht und in Respekt vor dem zitierten Grundbekenntnis zur Einzigartigkeit und Einheit Gottes in 5. Mose 6,4f. lautet die Antwort wohl eindeutig „Nein!“

## UND DAS WORT WURDE FLEISCH

Ob es um Gottes „Wort“ oder Gottes „Weisheit“ geht, ob es um Gottes „Namen“ oder sein „Angesicht“, seine „Herrlichkeit“ oder sein „Gesetz“ – d.h. seine „Tora“ – geht, bei aller Hochschätzung und trotz aller übertragener Redeweise wird der jüdische 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. Die Verehrung und Anrufung Jesu Christi mit den Worten: „Mein Herr und mein Gott!“, ergibt sich nicht allein aus dem Studium der Schrift Alten Testaments

ments, sondern aus der Begegnung mit dem *Auferstandenen*, dem Kyrios und Sohn Gottes, der den an ihn Glaubenden selbst die Schrift auslegt und erhellt (vgl. Lk 24,25ff.32.44ff.). Denn 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 eigenes „Wort“ sterblicher Mensch – „Fleisch“! – wird (Joh 1,14; 1. Joh 4,2), ist in dieser umfassenden Perspektive weder allein von der Weisheits-Tradition noch isoliert von einzelnen Verheißungen zum „Propheten“, zum „Gottesknecht“, zum „Davidssohn“, zum „Messias“ oder auch zum „Menschensohn“ abzuleiten. Erst die *Zusammenschau* der Aussagen über die zu Gott als Schöpfer gehörende *Weisheit Gottes* einerseits und über die zur Schöpfung gehörenden *menschlichen Repräsentanten* Gottes andererseits lassen das Geheimnis der in Jesus Christus erschienenen Weisheit Gottes für die frühen Christen begrifflich erfassen und beschreiben.

Wer Jesus Christus ist und in welchem Verhältnis er zu dem einen und einzigen Gott steht, beantwortet sich für die neutestamentlichen Verfasser also ganz offensichtlich nicht durch die Reduktion der Erkenntnis auf das in einzelnen „messianischen Texten“ von „Mose und den Propheten“ Gesagte. Vielmehr gewinnt die Einzelaussage erst von der Christuserkenntnis her ihre letzte Tiefe und „Eindeutigkeit“. Oder um es mit dem – an die Decke vor dem Angesicht des Mose (2. Mose 34,33-35) anknüpfenden – Bild des Paulus in 2. Kor 3,12ff. zu sagen: Nicht das Lesen des Alten Testaments 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. Vielmehr wird die Decke des Nichterkennens beim Lesen der Schrift durch die *Christuserkenntnis* von den Augen genommen – „denn sie wird in Christus abgetan“ (2. Kor 3,14). Er spiegelt nämlich als das Ebenbild und die Weisheit Gottes dessen Herrlichkeit unverhüllt wider und erleuchtet so zur Erkenntnis Gottes (2. Kor 4,4.6).

## DIE ERHELLENDE CHRISTUSERKENNTNIS

Nun ergibt sich aber die dringliche Frage, warum es den frühen Christen bereits in den ersten zwei Jahrzehnten nach dem Ostergeschehen so wichtig war, in Jesus von Nazareth nicht nur einen Lehrer oder Propheten oder auch einen messianischen König zu erkennen, sondern den menschengewordenen und zur Rechten Gottes erhöhten Sohn Gottes und Kyrios. Warum bekannten, verehrten und besangen sie nicht nur Gott, den Vater, als ihren Schöpfer und Herrn der Welt und Geschichte, sondern mit ihm zugleich dessen Sohn, Jesus Christus? Warum taufte sie – als Zeichen der Anerkennung und Übereignung – „auf Christus“ (Röm 6,3; Gal 3,27), d.h. „auf den Namen Jesu Christi“ (Apg 2,38; 8,16; 10,48; 19,5)? Warum beteten sie zu ihrem Herrn Jesus Christus oder brachten ihre Anliegen im Namen Jesu vor ihren himmlischen Vater?



Sie hatten als ehemalige Zweifler und Nichtglaubende seit jenen ersten Erscheinungen des Auferstandenen an Ostern „begriffen“, dass ihnen in Jesus nicht nur „ein Mensch wie du und ich“ erschienen ist, sondern *Gott selbst!* Oder um es mit Paulus – dem wohl letzten unmittelbaren „Osterzeugen“ (1. Kor 9,1; 15,8-10; Gal 1,11ff.) – auszudrücken: „Denn Gott, der sprach: Licht soll aus der Finsternis hervorleuchten, der hat einen hellen Schein in unsre Herzen gegeben, dass durch uns entstände die Erleuchtung zur Erkenntnis der Herrlichkeit *Gottes* in dem Angesicht *Jesu Christi*“ (2. Kor 4,6).

Ob Gott ist und ob er mächtig ist, wie er der Schöpfung und den Menschen gegenüber eingestellt ist und was er in Zeit und Ewigkeit mit ihnen vorhat und von ihnen erwartet, dies alles ergab sich für die ersten Christen – wie für uns heute – noch nicht aus einem abstrakten Gottesbegriff oder einer allgemeinen Religiosität. Denn es gab – nicht anders als heute – unzählige Gottesbilder und die verschiedensten religiösen Vorstellungen und Kulte. Im Namen eines „Gottes“ konnten Kriege geführt und Völker unterworfen werden; im Namen „Gottes“ konnten eigene Ansprüche gegen Fremde durchgesetzt und Fremdstämmige sowie Andersdenkende ausgegrenzt werden. Weder die *Schöpfung* noch die *Geschichte* noch auch die *eigene Erfahrung* konnte den verfolgten und oft leidenden Christen die Gewissheit und die Zuversicht vermitteln, die allein im Angesicht Jesu Christi eindeutig zu erkennen waren.

Dass Gott wirklich existiert und dass er „für uns“ ist, dass er sich dieser Welt zugewandt hat und sie bis zur Selbsthingabe bedingungslos liebt, das alles ergab sich nicht aus einem allgemeinen Gottesglauben, sondern aus dem Zeugnis des Lebens, Lehrens und Leidens Jesu Christi, der Gott als seinen Vater anrief (Mk 14,36). Gerade in dem zunächst rätselhaften Kreuzesgeschehen erkannten die ersten Christen von Ostern her den eindeutigen Erweis einer überwältigenden Liebe Gottes zu seinen Menschen: Indem Christus nicht nur unverbindlich von der Liebe sprach, sondern bereit war, unter Einsatz seines eigenen Lebens konsequent an ihr festzuhalten, hat er gezeigt, wie grenzenlos und unbedingt seine Zuwendung zu ihnen ist.<sup>17</sup>

Da in dieser Bereitschaft Christi, das eigene Leben für andere einzusetzen, gerade auch die Einstellung seines *Vaters* dieser Welt gegenüber greifbar wird, konnte in gleicher Weise auf die Liebe Gottes, des *Vaters*, zurückgeschlossen werden.<sup>18</sup> Der Sohn kam ja nicht ohne das Einverständnis oder gar gegen den Willen seines *Vaters*, sondern er wurde ausdrücklich von ihm selbst beauftragt und gesandt, die Schöpfung zurückzugewinnen. Aufgrund seiner *unbedingten* – d.h. uneingeschränkten – Liebe wollte Gott *unbedingt* – d.h. unter allen Umständen und um jeden Preis – mit seinen Menschen zusammensein. Spätestens seitdem Gott nach allen „Boten“ sogar seinen „geliebten Sohn“ und damit das für ihn Wertvollste gesandt hat, um uns zu erreichen (Mk 1,11; 9,7; vgl.

<sup>17</sup> Joh 13,1; 15,12f.; 1. Joh 3,16; vgl. Gal 2,20; Eph 5,2.25b; Offb 1,5b.

<sup>18</sup> S. Joh 3,16; 1. Joh 4,9f.; Röm 5,8; 8,31f.; Eph 2,4ff.

Hebr 1,1ff.), ist dies zur Gewissheit geworden. Diese umfassende Liebe Gottes ist das tragende Fundament des frühchristlichen Glaubens; sie ist es, die das „Wort vom Kreuz“ wirklich zum Evangelium – zur „guten Nachricht“ – macht.

Das ist der Grund, warum die ersten Christen keinen anderen Gott mehr denken und glauben wollten als den Vater Jesu Christi; und das ist die Erklärung, warum sie sich im Leben und Sterben dem für sie gestorbenen und auferstandenen Sohn Gottes, Jesus Christus, anvertrauen wollten und von ihm und seinem Wesen überwältigt waren. Denn wer von Ostern her das Kreuzesgeschehen versteht und von der Selbsthingabe Gottes am Kreuz her die Wirklichkeit und Bedeutung der Auferweckung Jesu „begreift“, der wird – mag er zuvor auch noch so sehr gezweifelt haben – wie der „ungläubige Thomas“ in der Begegnung mit dem Auferstandenen „begreifend“ anerkennen: „Mein Herr und mein Gott!“ Denn es ist gerade die *hohe Christologie*, die den Menschen in seiner *Niedrigkeit* erreicht, und es ist die *Konzentration* auf den *menschgewordenen Gottessohn*, Jesus Christus, die uns die Existenz und das Wesen Gottes, seines himmlischen Vaters, erschließt und erhellt.

*Auszug aus H.-J. Eckstein, Wenn die Liebe zum Leben wird. Grundlagen des Glaubens 3, Holzgerlingen 2010, 89-110.*



## Wenn die Liebe zum Leben wird

### Zur Beziehungsgewissheit

#### Reihe: Grundlagen des Glaubens 3

Hc., 234 S., Nr. 395.180, ISBN-13 978-3-7751-5180-1

SCM Hänssler Verlag, Holzgerlingen 2010

#### BEZIEHUNGSGEWISSHEIT

Nur die Liebe kann uns glaubhaft vermitteln,  
dass wir einzigartig und bedeutsam sind.

Kennen wir diese Liebe, dann können wir unser  
Gegenüber und uns selbst erkennen.

Aber wie schwer ist es, andere anzuerkennen,  
wenn wir selbst nicht erkannt worden sind.

Wenn die Liebe zum Leben wird – dann wird das Leben zur Liebe!  
Wenn die Beziehungen, die unser Leben begründen, stärken und erfüllen für uns wirklich und erfahrbar werden, dann entwickelt sich in uns zunehmend die Fähigkeit, unser eigenes Leben in der Realität der Liebe zu erkennen und zu gestalten. Denn unsere Befähigung zur Beziehung erwächst aus unserer eigenen Beziehungsgewissheit, und unsere Beziehungsgewissheit gründet in unserer selbst erfahrenen Beziehungswirklichkeit.

Die Einführungen in die „Grundlagen des Glaubens“ wenden sich sowohl an diejenigen, die sich aus einer interessierten Distanz mit den Wurzeln des Christentums beschäftigen wollen, wie an die, die das Fundament ihres eigenen Glaubens und persönlichen Erlebens gedanklich noch klarer zu entdecken suchen. Ob es um die Grundbestimmung und Erfahrbarkeit des Glaubens geht oder um das zentrale Gottesverständnis, ob es sich um das „Begreifen“ der Bedeutung Jesu Christi handelt oder um das Erfassen dessen, was Liebe überhaupt ist und sein kann, jeweils kommt der Glaube als zum Leben befähigende und ermutigende Beziehung in den Blick. Dass es sich bei diesem Glaubensverständnis um ein durchaus realistisches Ideal handelt und die gewonnene Glaubensgewissheit als solche auch zur Wahrnehmung und Anerkennung anderer führt, entfalten die beiden abschließenden Beiträge zu Gerechtigkeit und Toleranz.

Mit den „Grundlagen des Glaubens 3“ setzt der Professor für Neues Testament und Bestseller Autor Hans-Joachim Eckstein seine brillanten Entfaltungen zentraler theologischer Themen fort. Für seine ansprechenden, lebensbejahenden und allgemeinverständlichen Veröffentlichungen wurde er 2008 mit dem Sexauer Gemeindepreis ausgezeichnet.

In derselben Reihe der „Sachbücher“ sind bisher erschienen:

**Zur Wiederentdeckung der Hoffnung.** Grundlagen des Glaubens, 2. Aufl., Holzgerlingen 2008 (2002)

**Glaube als Beziehung.** Von der menschlichen Wirklichkeit Gottes, Grundlagen des Glaubens 2, 2. Aufl., Holzgerlingen 2006 (2006)

**Gesund im Glauben,** Grundlagen des Glaubens 4, Holzgerlingen 2011

HANS-JOACHIM ECKSTEIN

# Kyrios Jesus

Perspektiven einer  
christologischen Theologie

NEUKIRCHENER

## **Kyrios Jesus Perspektiven einer christologischen Theologie**

176 S., Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2010, ISBN 978-3-7887-2424-5

**24,95 €**

Wie soll man Unbegreifliches auf den Begriff bringen, und womit soll man Unvergleichliches vergleichen? Es fasziniert, mit welcher Kreativität und Dynamik die ersten Zeugen ihre Glauben stiftende und Leben eröffnende Christuserkenntnis beschreiben konnten. Dabei orientiert sich ihre Rede von Gott durchgängig an dem Evangelium von der Identität und Bedeutung Jesu Christi. Und der Blick auf ihren Herrn erschließt den Glaubenden zugleich die heilvollen Auswirkungen für sie und für die Welt als Ganzes. Theologie wird hier konsequent als Christologie entfaltet; und Christologie als Soteriologie – als Lehre von der Erlösung.

# Inhalt

Kyrios Jesus Perspektiven einer christologischen Theologie Eine Einführung .....	1
So haben wir doch nur einen Herrn Die Anfänge trinitarischer Rede von Gott im Neuen Testament .....	3
Das Evangelium Jesu Christi Die implizite Kanonhermeneutik des Neuen Testaments .....	35
Durch ihn ist alles geworden und wir durch ihn Schöpfung aus neutestamentlicher Perspektive .....	59
Gott ist es, der rechtfertigt Rechtfertigungslehre als Zentrum paulinischer Theologie? .....	75
Zur Freiheit hat uns Christus befreit Das innovative Konzept der Freiheit bei Paulus .....	87
Ein Herr, ein Leib – doch viele Kirchen? Einheit und Vielfalt der Kirche aus neutestamentlicher Sicht .....	103
Wer wird ihn mehr lieben? Aspekte einer lukanischen Anthropologie am Beispiel von Lukas 7,36-50 .....	119
Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Zur Verborgenheit des in Christus offenbaren Gottes .....	135
Nachweis der Erstveröffentlichungen .....	153
Stellenregister.....	155
Wort- und Sachregister.....	x

# Kyrios Jesus

## Perspektiven einer christologischen Theologie Eine Einführung

Wie soll man Unbegreifliches auf den Begriff bringen, und womit soll man Unvergleichliches vergleichen? Es fasziniert, mit welcher Kreativität und Dynamik die ersten Zeugen ihre Glauben stiftende und Leben eröffnende Christuserkenntnis beschreiben konnten.

In Aufnahme und Abwandlung von alttestamentlich-jüdischen wie hellenistischen Traditionen wird zu Gehör gebracht, was kein Ohr gehört hat. Und in Verwandlung und Vertiefung vertrauter Begriffe wird vor Augen gestellt, was zuvor kein Auge gesehen hat.

Dabei bilden Erkennen, Anerkennen und Bekennen des auferstandenen Christus als Kyrios – als „Herrn“ der Welt und des eigenen Lebens – nicht etwa den Abschluss der neutestamentlichen Entwicklung, sondern vielmehr deren Grundlage und Voraussetzung. Die sogenannte „Hohe Christologie“, die in der späteren Entwicklung der Dogmatik prägend sein sollte, findet ihren literarischen Ausdruck nicht erst in den späten Schriften des Neuen Testaments, sondern bereits in deren ältesten – d.h. kaum mehr als zwanzig Jahre nach dem skandalösen Ereignis der Kreuzigung Jesu von Nazareth.

Bei aller Differenzierung der theologischen Entfaltung des Evangeliums in den neutestamentlichen Schriften besteht an einem Punkt Einheit in der Verschiedenheit der Entwürfe und Übereinstimmung in der argumentativen Vielstimmigkeit: Die Rede von Gott orientiert sich durchgehend und letztgültig an dem Evangelium von der Identität und Bedeutung Jesu Christi. Und der Blick auf den gekreuzigten und auferstandenen Kyrios eröffnet den Glaubenden zugleich die heilvollen Auswirkungen für sie selbst und für die Welt als Ganzes. *Theologie* wird hier konsequent als *Christologie* entfaltet, und Christologie als *Soteriologie* – als Lehre von der Erlösung des Menschen.

So wird das alttestamentlich-jüdische Bekenntnis zu dem „einen Gott und Herrn“ bereits *binitarisch* – d.h. im Hinblick auf Gott, den Vater, und auf den Kyrios, Jesus Christus – entfaltet (1Kor 8,6). Dies hat Konsequenzen für die Verbindlichkeit des Evangeliums und die implizite Kanonhermeneutik der neutestamentlichen Schriften. Dies erlaubt aber auch schöpfungstheologische wie erlösungstheologische Rückschlüsse im Hinblick auf das analogielose Geschehen von Kreuz und Auferstehung des Gottessohnes. Die Zugehörigkeit zu

diesem erhöhten Herrn eröffnet nicht nur eine neue anthropologische Perspektive und ein innovatives Konzept von Rechtfertigung und Freiheit, sondern zugleich eine soziale Verantwortlichkeit und Verbindlichkeit in der Einheit und Vielfalt der frühchristlichen Gemeinden.

Im Blick auf den in Christus offenbaren Gott gewinnen die Glaubenden Zuversicht und Gewissheit – sogar angesichts der in Leiden und Verfolgung erfahrenen Verborgenheit Gottes. Denn sie leben als Hoffende bereits mit der Realität ihres erhöhten Herrn, und mitten in der bedrängenden Wirklichkeit nehmen sie schon die Gegenwart des Kommenden wahr.

Ob die neutestamentlichen Schriften insgesamt in den Blick kommen oder ob die Briefe des Paulus bzw. einzelne Evangelien fokussiert werden – was die Untersuchungen des vorliegenden Bandes thematisch miteinander verbindet, sind also die „Perspektiven einer christologischen Theologie“, aus der heraus sich die Einheit in der Vielfalt und die Gemeinsamkeit in der Verschiedenheit der neutestamentlichen Überlieferungen wahrnehmen lässt. Die verschiedenen Beiträge sind in sich abgeschlossen und selbständig zu lesen. Wo es für das Verständnis als notwendig erscheint, finden sich vereinzelt Überlappungen. Ansonsten können die Verknüpfungen und Querverbindungen leicht durch Hinweise in den Anmerkungen und durch die abschließenden Register nachvollzogen werden.

Vielmals danke ich meinem Assistenten, Herrn Dr. Jens Adam, sowohl für die zahlreichen inhaltlichen Anregungen über die Jahre der Zusammenarbeit als auch für die Mühe der technischen Bearbeitung der Manuskripte. Für Anregungen und Mithilfe bei den Korrekturen der verschiedenen Beiträge und der Buchfassung danke ich unserem Mitarbeiter, Herrn Simon Schäfer, und Frau Katharina Blondzik. Mein Dank gilt auch dem Neukirchener Verlag und namentlich Herrn Dr. Volker Hampel für ihr großes Interesse an und die Förderung bei der Publikation des vorliegenden Bandes.

Tübingen, September 2009

Hans-Joachim Eckstein

## So haben wir doch nur einen Gott

### Die Anfänge trinitarischer Rede von Gott im Neuen Testament<sup>1</sup>

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?<sup>2</sup> Es erscheint fast unglaublich, mit welcher Kreativität und Dynamik sich die im Christusgeschehen erschlossene „Weisheit“ in Aufnahme und Abwandlung von Traditionen, in Verwandlung 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 1Kor 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 (1Kor 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

---

<sup>1</sup> Jürgen Moltmann zum 80. Geburtstag. 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: *J. 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).

<sup>2</sup> 1Kor 2,9 in Aufnahme von Jes 64,3.



Anfänge trinitarischer Rede von Gott im Neuen Testament insgesamt gerade einmal den Zeitraum von 70 Jahren beansprucht.<sup>3</sup>

Zieht man zudem in Betracht, dass fast alle Verfasser der neutestamentlichen Schriften – vor allem aber und unbestreitbar der Heidenapostel Paulus selbst als Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων<sup>4</sup> – geborene Juden waren<sup>5</sup>, 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] 1Kor 12,3; Röm 10,9f.; Phil 2,9-11) und in Akklamation und Gebet angerufen (1Kor 1,2; 16,22; 2Kor 12,8)<sup>6</sup>. Die „berufenen Heiligen“ der Ekklesia Gottes können an jedem Ort gerade dadurch identifiziert werden, dass sie

<sup>3</sup> 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., erw. 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. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids u.a. 2003; *M. Karer*, *Jesus Christus im Neuen Testament*, 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, Berlin u.a. 1987, 671-726; *K. Wengst*, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, StNT 7, 2. Aufl., Gütersloh 1973.

<sup>4</sup> 2Kor 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. Apg 21,40; 22,2; 26,14.

<sup>5</sup> 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*, *Einführung in das Neue Testament*, 6., neubearb. Aufl., Göttingen 2007, 240ff.283ff. 505ff.

<sup>6</sup> S. 2Kor 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 Erhöhung seiner Gebete: νυκτὸς καὶ ἡμέρας ὑπερεκπερισσοῦ δεόμενοι ... αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς κατεύθυναι τὴν ὁδὸν ἡμῶν πρὸς ὑμᾶς (1Thess 3,10f.).

„den Namen unseres Herrn Jesus anrufen“ (1Kor 1,2; vgl. Apg 9,14.21; 22,16). Ihm gilt der von der aramäisch sprechenden Urgemeinde übernommene Gebetsruf „Maranatha“, „Unser Herr, komm!“ (1Kor 16,22).<sup>7</sup> Mit hebr. מְרַנָּה / aram. מְרַנָּה<sup>8</sup> / griech. (ὁ) κύριος<sup>9</sup> haben offensichtlich bereits die aramäisch sprechenden wie die griechisch sprechenden Judenchristen der ersten Generation den von Gott auferweckten Gekreuzigten<sup>10</sup> mit dem Titel benannt, der in den christlichen LXX-Handschriften und in den neutestamentlichen Schriften in Umschreibung des Gottesnamens Jahwe für Gott, den Vater (ὁ θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν), gebraucht wurde.<sup>11</sup>

Sind in den auf alttestamentliche Ausdrücke anspielenden Wendungen vom „Wort des Herrn“ (1Thess 4,15; vgl. 2Thess 3,1) und vom „Tag des Herrn“ (1Kor 5,5; 1Thess 5,2; vgl. 2Thess 2,2) mit Kyrios der Vater oder der Sohn gemeint? Letzteres bestätigt sich im Fall von

<sup>7</sup> Der Ruf μαραναθά ist mit Rücksicht auf Apg 22,20 (ἀμήν, ἔρχου κύριε Ἰησοῦ) wohl im Sinne von aram. *marān(a)ʿaṯa* als Bitte: „Unser Herr, komm!“ zu deuten. Vgl. zur neueren Diskussion H.P. Rüger, Art. Aramäisch II, TRE 3, Berlin u.a. 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, 2., verb. Aufl., Stuttgart u.a. u.a. 1992, 811-820, hier 816f.

<sup>8</sup> Vgl. מְרַנָּה „unser Herr“ (mit Suff. 1. Pl.) für hebr. מְרַנָּה bzw. מְרַנָּה.

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

<sup>10</sup> 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, 1Kor 6,14: ὁ δὲ θεὸς καὶ τὸν κύριον ἤγειρεν und 2Kor 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: ὅντως 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 wird leben. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments, BVB 5, 2. Aufl., Münster u.a. 2007, 152-176, hier 160-163 (= H.-J. Eckstein / M. Welker [Hg.], Die Wirklichkeit der Auferstehung, 3. Aufl., Neukirchen-Vluyn 2007, 1-30, hier 9-13).

<sup>11</sup> 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. מְרַנָּה / aram. מְרַנָּה) 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. O. 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.

1Kor 1,8; 2Kor 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 1Kor 2,8 die jüdische Gottesprädikation „Herr der Herrlichkeit“ wirklich auf „Jesus Christus, den Gekreuzigten“, bezieht<sup>12</sup>, belegt der Kontext unausweichlich: In Verkenntung 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 πάν γόνου κάμψη ... καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται 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.<sup>13</sup> 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 πάντας τοὺς ἐπικαλουμένους αὐτόν (Röm 10,12).<sup>14</sup>

## II

Wird mit alldem für die alttestamentlich-jüdische Gottesvorstellung bereits Unbegreifliches auf den Begriff gebracht und noch nicht Ge-

<sup>12</sup> S. zum Ganzen O. Hofius, „Einer ist Gott – Einer ist Herr“. Erwägungen zu Struktur und Aussage des Bekenntnisses 1Kor 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 ebd., 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.

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

<sup>14</sup> In diesem Zusammenhang erstaunt es dann nicht, dass Paulus bei seinem paränethischen 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, 2Kor 5,10: ἡμᾶς φανερωθῆναι δεῖ ἐμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ.

sehenes 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.<sup>15</sup> In 1Kor 8,6 erinnert Paulus seine korinthische Gemeinde in Abgrenzung zu den „sogenannten Göttern“, zu den θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί (8,5)<sup>16</sup>, an das Bekenntnis zur Einheit und Einzigkeit Gottes – εἷς ὁ θεός<sup>17</sup> – im Anschluss an das alttestamentlich-jüdische Grundbekenntnis, das Sch<sup>e</sup>ma Jisrael aus Dtn 6,4: ἀκούε 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 handelt<sup>18</sup> 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 Allmachtsaussage<sup>19</sup> 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 οὐ) von allem und *Ziel* (εἰς αὐτόν) der ihn Anerkennenden bekannt: εἷς θεός ὁ πατήρ ἐξ οὐ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν. Jüdisch gesehen völlig unkonventionell wird dieses Bekenntnis zu dem *einen* „Gott aller Götter und Herrn über alle Herren“ (Dtn

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

<sup>16</sup> S. zum Ganzen O. Hofius, „Einer ist Gott – Einer ist Herr“ (s. Anm. 12), 167-180; ders., Christus als Schöpfungsmittler und Erlösungsmittler. Das Bekenntnis 1Kor 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.

<sup>17</sup> In 1Kor 8,4 prononciert in negativer Formulierung: οἶδαμεν ὅτι ... οὐδεὶς θεός ἐι μὴ εἷς.

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

<sup>19</sup> 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.

10,17) aber dann hinsichtlich des *Wirkens* Gottes (ὁ ὄν) zugleich *christologisch* auf die Schöpfungsmittlerschaft und Erlösungsmittlerschaft Jesu Christi hin expliziert; durch den „*einen* Herrn, Jesus Christus“ ist – nach der festen Überzeugung der Bekennenden (ἅλλ’ ἡμῶν)<sup>20</sup> – alles geschaffen worden, und durch ihn sind sie selbst geworden – „freigekauft“ (1Kor 6,20), von Sünden „abgewaschen“, „geheiligt“ und „gerechtfertigt“ (1Kor 6,11). Oder im Hinblick auf 2Kor 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 1Kor 8,6 wie in anderen christologischen Formeln ein bereits geprägtes Bekenntnis<sup>21</sup>, 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

<sup>20</sup> Zu Bedeutung und Funktion des *Dativus iudicantis* vgl. O. Hofius, Christus als Schöpfungsmittler und Erlösungsmittler (s. Anm. 16), 181f.

<sup>21</sup> Als geprägte Traditionsstücke bei Paulus gelten meist: 1Thess 1,9f. (Missionsformel); 1Kor 11,23-25 (Abendmahlsparedosis / Einsetzungsworte, ausführlichste Jesus-Tradition bei Paulus); 1Kor 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 (1Kor 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 (ἄμήν, 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.

1,2f. – sind in der „binitarischen“ Entfaltung des Bekenntnisses εἰς ὁ θεός in 1Kor 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 1,1.18)<sup>22</sup>, als μονογενῆς θεός, „der einziggeborene Gott“ bzw. „der Einziggeborene, Gott“ (Joh 1,18)<sup>23</sup>, als εἰκὼν τοῦ θεοῦ, als „Ebenbild Gottes“ (Kol 1,15; vgl. 2Kor 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 1,3). Während wir *überlieferungsgeschichtlich* bei den ausgeführten Hymnen von einer *Weiterführung* des frühen, prägnanten Grundbekenntnisses 1Kor 8,6 sprechen mögen, haben wir es *traditionsgeschichtlich* 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“ (1Kor 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

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

<sup>23</sup> Von äußerer Bezeugung (P<sup>66</sup> P<sup>75</sup> N 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.

nochmals an Dringlichkeit gewonnen<sup>24</sup>. 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.<sup>25</sup> 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 (LXX), 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

---

<sup>24</sup> 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 u.a. 1992; *L. Coenen / K. Haacker* (Hg.), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, 3 Bde., neubearb. Ausg., Neukirchen-Vluyn 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 u.a. 1988; *H.G. Liddell / R. Scott*, *A Greek-English Lexicon*, Nachdr. d. 1940 vervollständigten 9. Aufl., Oxford 1996.

<sup>25</sup> 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. v.Chr.*, WUNT 10, 3., durchg. Aufl., Tübingen 1988, hier 565-570.

das bisher Ungehörte – und größtenteils auch Unerhörte – der in Christus offenbarten Weisheit Gottes zu Gehör gebracht wird (1Kor 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.<sup>26</sup> Aber in keiner dieser Überlieferungen finden wir eine der Christologie entsprechende *personale Prä-existenz*, 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. Spr 8,22-31; Sir 24,3-10; SapSal 7,22-30; vgl. Gen 1,3; Ps 33,6.9; 104,24; Spr 3,19f.).<sup>27</sup> 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 θεός· γενηθήτω ... καὶ ἐγένετο ...). Gottes Weisheit war bereits bei der Erschaffung der Welt bei Gott (συμπαρήμην αὐτῷ ... ἤμην παρ' αὐτῷ Spr 8,27.30), denn „Gott hat in Weisheit die Erde gegründet“ (ὁ θεὸς τῆ σοφίᾳ ἐθεμελίωσεν τὴν γῆν Spr 3,19) und alles in Weisheit geschaffen (πάντα ἐν σοφίᾳ ἐποίησας Ps 104 [103 LXX], 24). Sie wurde bei ihm auf dem Schoß gehalten (Spr 8,30 MT<sup>28</sup>; vgl. Joh 1,18), sie gilt sogar als Beisitzerin, Mitthronende auf dem Thron Gottes (δός μοι τὴν τῶν σῶν θρόνων πάρεδρον σοφίαν SapSal 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 /

<sup>26</sup> 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.

<sup>27</sup> Vgl. zum Ganzen H. Gese, *Der Johannesprolog* (s. Anm. 26), 173-190.

<sup>28</sup> A.a.O., 177f.



Erbbesitz nehmen ließ (καὶ εἶπεν ἐν Ἰακωβ κατασκήνωσον καὶ ἐν Ἰσραηλ κατακληρονομήθητι Sir 24,8; vgl. Joh 1,10f.14). Von der Sophia Gottes kann gesagt werden, dass sie „einziggeboren“ / „einzigartig“ (μονογενές SapSal 7,22; vgl. Joh 1,14.18) ist, „Hauch der Kraft Gottes“ (ἀτμίς ... τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως SapSal 7,25), „reiner Ausfluss / Ausströmung der Herrlichkeit des Allbeherrschers“ (ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινῆς SapSal 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 SapSal 7,26; vgl. 2Kor 4,4.6); sie ist so herrlicher als die Sonne und verdient den Vorzug vor dem Licht (SapSal 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 SapSal 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 Dtn 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 *Weis-*

heit 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; 1Joh 4,9), dass Gottes eigener Logos sterblicher Mensch – „Fleisch“! – wird (Joh 1,14; 1Joh 4,2), ist in dieser umfassenden Perspektive weder von der Logos-Sophia-Tradition an sich noch von einzelnen Verheißungen zum „Propheten“, zum „Gottesknecht“, zum „Davidssohn“, 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 2Kor 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 (2Kor 4,4.6), wird die Decke des Nichterkennens beim Lesen der Schrift von den Augen genommen – ὅτι ἐν Χριστῷ καταργεῖται (2Kor 3,14).<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> 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.“

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:  $\sigma\upsilon\ \epsilon\acute{\iota}\ \delta\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$  (Mk 8,29), angemessen zu interpretieren ist ( $\acute{\omicron}\tau\iota\ \delta\epsilon\acute{\iota}\ \tau\acute{\omicron}\nu\ \upsilon\acute{\iota}\delta\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon\ \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}\ \pi\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\nu\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \acute{\alpha}\pi\omicron\delta\omicron\kappa\iota\mu\alpha\sigma\theta\eta\acute{\nu}\alpha\iota\ \dots\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \acute{\alpha}\pi\omicron\kappa\tau\alpha\iota\theta\eta\acute{\nu}\alpha\iota\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\ \tau\rho\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \eta\acute{\mu}\epsilon\rho\alpha\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\alpha\sigma\tau\eta\acute{\nu}\alpha\iota$  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 ( $\acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \Delta\alpha\upsilon\acute{\iota}\delta\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\ \acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\nu\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\nu,\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \pi\acute{\omicron}\theta\epsilon\upsilon\ \acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \upsilon\acute{\iota}\acute{\omicron}\varsigma$ ; 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:  $\delta\ \upsilon\acute{\iota}\delta\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon\ \omicron\upsilon\kappa\ \eta\acute{\lambda}\theta\epsilon\nu\ \delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\eta\theta\eta\acute{\nu}\alpha\iota\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}\ \delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\eta\sigma\alpha\iota\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \delta\omicron\upsilon\nu\alpha\iota\ \tau\eta\nu\ \psi\upsilon\chi\eta\nu\ \acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \lambda\acute{\upsilon}\tau\rho\nu\ \acute{\alpha}\nu\tau\acute{\iota}\ \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\omega}\nu$  (Mk 10,45).<sup>30</sup>

#### 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 1Kor 10,4 den Fels in der Wüste, von dem Israel Wasser zu trinken empfing, mit dem prä-existenten Christus in Verbindung bringt:  $\acute{\epsilon}\pi\iota\nu\omicron\nu\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\epsilon}\kappa\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\omicron\upsilon\sigma\eta\varsigma\ \pi\acute{\epsilon}\tau\rho\alpha\varsigma,\ \eta\ \pi\acute{\epsilon}\tau\rho\alpha\ \delta\acute{\epsilon}\ \eta\nu\ \delta\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ . Dementsprechend kann Philo, Det 115-118, den Fels mit der „Weisheit Gottes“ und dem „göttlichen Wort“ ( $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma$ ) verbinden und All 2,86 ausdrücklich formulieren:  $\eta\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\alpha}\kappa\rho\tau\omicron\mu\omicron\varsigma\ \pi\acute{\epsilon}\tau\rho\alpha\ \eta\ \sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ . Auf dem weisheitlichen Hintergrund (SapSal 9,9f.17; Sir 24,8)

<sup>30</sup> 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.“

gewinnen auch die traditionellen Wendungen „Gott sandte seinen Sohn, damit ...“ in Gal 4,4f. (ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικὸς ... ἵνα) und Röm 8,3f. (ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας ... ἵνα) eine Eindeutigkeit hinsichtlich der Präexistenz des Gesandten bei Gott<sup>31</sup>, 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 ἐποίησες 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 ... SapSal 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 SapSal 9,10 und 17 sein Vorbild: ... εἰ μὴ σὺ ἔδωκας σοφίαν καὶ ἔπεμψας τὸ ἄγιόν σου πνεῦμα ἀπὸ ὑψίστων.

Dass Christus als der Präexistente und Schöpfungsmittler wie – nein, *als* die σοφία θεοῦ (1Kor 1,24.30) vor seiner Sendung und Menschwerdung bei Gott wohnte und an ihm, seinem Wesen und Wirken teilhatte (vgl. Spr 8,27.30; SapSal 9,4.9), setzt auch der von Paulus in Phil 2,6-11 zitierte Christus-Hymnus voraus, der wiederum wie 1Kor 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 μορφήν δούλου λαβῶν), 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“ (ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων) und sein „Sein-wie-Gott“ (τὸ εἶναι ἴσα θεῷ Phil 2,6).<sup>32</sup>

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

<sup>32</sup> Auch in dem traditionellen hymnischen Abschnitt 1Tim 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. 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 übli-

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.; 2Kor 4,4.6) und andererseits – fast wie beiläufig wirkend – in ethischen Zusammenhängen (1Kor 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 1Kor 15,12ff. die Frage der „Auferstehung der Toten“ (πῶς λέγουσιν ἐν ὑμῖν τινες ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν; 1Kor 15,12), das von Paulus selbst schon übernommene und der Gemeinde beim Gründungsbesuch bereits überlieferte<sup>33</sup> Bekenntnis zu Sühnetod, Begräbnis, Auferstehung und Erscheinung Christi (1Kor 15,3-5) dient hingegen als konsensfähige Grundlage für die Kontroverse. Strittig ist in 1Kor 8 – 10 die Frage des angemessenen Umgangs mit dem „Götzenopferfleisch“; um eine Gott gegenüber verantwortliche und den „schwachen Bruder“ berücksichtigende Lösung zu finden, recurriert der Apostel auf das literarisch wohl älteste neutestamentliche Bekenntnis zur Schöpfungsmittlerschaft Christi und zur „binitarischen“ Entfaltung des Bekenntnisses zur Einheit Gottes (1Kor 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).<sup>34</sup>

---

che Abkürzung des *nomen sacrum* entstanden sein oder auch durch bewusste Ergänzung eines Subjekts für die folgenden sechs Verben).

<sup>33</sup> Wie bei der Abendmahlsparedosis in 1Kor 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 – παραδίδοναι τινί 1Kor 11,23; 15,[1-]3a; vgl. Abot 1,1 mit der Traditionskette von Mose bis zu den Männern der Großen Synagoge).

<sup>34</sup> Entsprechend dem frühen Schema des Philipper-Hymnus wird der Sohn Gottes dann im Johannesevangelium als der aus der Gegenwart beim Vater in die Welt Ge-

## V

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 *Subordinatianismus* 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 erhöhten<sup>35</sup> Gekreuzigten bemüht sind.<sup>36</sup> Gerade die Bezeichnung Jesu Christi als „Sohn Gottes“ dient – weit über die traditionsgeschichtliche Vorgabe des Begriffes selbst hinaus<sup>37</sup> – durchgängig der Hervorhebung der Würde und Einzigartigkeit, der einmaligen Zugehörigkeit zu Gott und der unvergleichlichen Teilhabe an seinem Wesen und seiner Vollmacht – angefangen bei Paulus<sup>38</sup>, über Markus<sup>39</sup> bis hin zum Johannesevangelium<sup>40</sup>.

---

kommene, 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<sup>o</sup>; 1,18; 6,62; 8,58; 16,28; 17,5<sup>o</sup>.24<sup>o</sup>; vgl. 3,13.31; 6,33.50f.58; 7,28f.; 8,14.23.26.42; 10,36; 12,41; 13,3 (<sup>o</sup> = schon vor der Schöpfung; vor Inkarnation ‚beim Vater‘; vom Vater / vom Himmel ‚herabgestiegen‘. [καταβαίνειν] ‚gekommen‘ [ἔρχεσθαι, ἐξ-]). – Die Verherrlichung (δοξάζειν / δοξασθῆναι) 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 (ἀναβαίνειν, μετα- / ὑπάγειν / \* = πορεύεσθαι πρὸς τὸν πατέρα).

<sup>35</sup> Wie bereits bei Paulus (Röm 8,34: Χριστὸς [Ἰησοῦς] ὁ ἀποθανὼν, μᾶλλον δὲ ἐγερθεὶς, ὃς καὶ ἐστὶν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, vgl. 1Kor 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]; Apg 2,24f.) hervorgehoben. Vgl. neben Ps 110,1 die Bezeichnung der Weisheit als Beisitzerin, Mitthronende auf dem Thron Gottes in SapSal 9,4 (δόξ μοι τὴν τῶν σῶν θρόνων πάρεδρον σοφίαν).

<sup>36</sup> Selbst im rein paränetischen 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 2,1) qualifiziert.

<sup>37</sup> S. zum Ganzen E. Schweizer, Art. υἱός κτλ D, ThWNT 8, Stuttgart 1969, 364-395. Vgl. zur *Traditionsgeschichte* des Begriffes vor allem: 2Sam 7,12-16; Ps 2,7; 89,27ff.; 110,1; 1Chr 17,11ff.; 28,6.

<sup>38</sup> Röm 1,3.4.9; 5,10; 8,3.29.32; 2Kor 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.

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 ...“ (2Kor 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 *aufgeweckt* 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.

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 Prädikatsnomen 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 Lo-

<sup>39</sup> Der Sohn Gottes / ὁ υἱὸς 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“).

<sup>40</sup> Der Sohn Gottes / ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ: Joh 1,34.49; 3,18; 5,25; 10,36; 11,4; 11,27; 20,31. „Der Sohn“ / ὁ υἱός (18×): 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 μονογενης): 1,14.18; 3,16.18.

gos 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)<sup>41</sup>, beruht diese Teilhabe an dem Gott allein vorbehaltenen Recht und Vermögen, „das Leben in sich selbst zu haben“ (ὥσπερ γὰρ ὁ πατήρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ ... Joh 5,26) und Tote aufzuerwecken und lebendig zu machen (ὥσπερ γὰρ ὁ πατήρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζωοποιεῖ οὕτως καὶ ὁ υἱὸς οὓς 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 δείκνυσιν 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 *Subordinationismus* 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 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

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



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 Paulus<sup>42</sup> bedeutete die Erscheinung des Auferstandenen die Offenbarung seiner *Gottessohnschaft* (ὅτε δὲ εὐδόκησεν [ὁ θεός] ... 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 (2Kor 4,4.6). Wer Christus als den Auferstandenen sieht, *erkennt* und *anerkennt* ihn als *Kyrios* (1Kor 9,1: οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐώρακα; 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 δυνάμιν καὶ θεοῦ σοφίαν 1Kor 1,23f.).

Nach dem ältesten Evangelium, das den späteren formal wie inhaltlich als Vorlage diente, ist das Geheimnis der Person und des Wir-

<sup>42</sup> Der sich in 1Kor 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 (1Kor 15,5-7, nach Kephas und den Zwölfen, nach den 500 Brüdern, nach Jakobus und allen Aposteln).

kens Jesu nicht nur „jenen draußen“ (οἱ ἔξω) – seinen Gegnern, seiner Familie und seiner Heimatstadt – verborgen<sup>43</sup>, sondern bis zu Kreuz und Auferstehung verkennen ihn sogar seine eigenen Jünger, was nach dem Evangelisten Markus angesichts der offensichtlichen Vollmächterweise 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.).<sup>44</sup> 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 verstehen<sup>45</sup>, während sie zuvor von mangelndem Verstehen oder Missverstehen bestimmt sind.<sup>46</sup>

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 Wir-

<sup>43</sup> Pharisäer und Schriftgelehrte Mk 3,5f. (vgl. 2,6f.16; 3,2ff.); „die Seinen“ (οἱ παρ’ αὐτοῦ), seine Mutter und seine Geschwister Mk 3,20f.31; „jene draußen“ (οἱ ἔξω) Mk 4,11f. (vgl. Jes 6,9f.); „seine Vaterstadt“, „seine Verwandten“, „sein Haus“ Mk 6,1-6a (πατρις, οἱ συγγενεῖς, ἡ οἰκία V. 4). Vgl. zum Ganzen *H.-J. Eckstein*, Glaube und Sehen. Markus 10,46-52 als Schlüsseltest des Markusevangeliums, in: *Ders.*, Der aus Glauben Gerechte wird leben (s. Anm. 10), 81-100; 228-231, hier 96-100.

<sup>44</sup> Vgl. zur Verkennung der Offenbarung Gottes in seinem Sohn bei seinen Jüngern (οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ): Mk 6,52; 7,18; 8,17.18 (Jer 5,21); 8,21.32f.; 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.

<sup>45</sup> 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“).

<sup>46</sup> 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 βασιτάζειν ἄρτι.

ken 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).<sup>47</sup> 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 Apg 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 beschriebenen Gesamtzusammenhang seiner Christologie<sup>48</sup>: Es geht um die definitive Einsetzung des Sohnes in die eschatologische – d.h. sich „machtvoll“<sup>49</sup>, herrlich und wirksam erweisende – 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 (1Kor 8,6; 10,3f.; 2Kor 8,9; Phil 2,6f.; vgl. Röm 8,3; Gal 4,4). Gerade am Philipperhymnus, Phil 2,6-11, wird deutlich, dass

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

<sup>48</sup> 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 1Tim 3,16: ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι.

<sup>49</sup> 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 ἐληλυθῆσαν ἐν δυνάμει. Vgl. zur Kennzeichnung der machtvollen zukünftigen Erscheinung des Menschensohns die präpositionalen Bestimmungen: μετὰ δυνάμειος πολλῆς καὶ δόξης / „mit viel Kraft und Herrlichkeit“ (Mk 13,26) oder ἐν δόξῃ / „in Herrlichkeit“ (Mk 8,38; 10,37).

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 2Kor 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 ἐπτώχευσεν πλούσιος ὢν).

## VII

Vom Kontext der Apostelgeschichte und des Lukasevangeliums her bleibt auch nicht offen, wie Lukas selbst die Auferweckungsaussagen in der Petrusrede Apg 2,36 (2,34f. in Aufnahme von Ps 110,1) und in der Paulusrede Apg 13,30ff. (13,33 in Aufnahme von Ps 2,7) verstanden wissen will. Geht er doch in seiner Darstellung<sup>50</sup> 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 Apg 2,36 dem ganzen Haus Israel als gewiss kundgibt, ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός, τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε,<sup>51</sup> dann gilt diese 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 Apg 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 (Apg 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 Ver-

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

<sup>51</sup> 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“ (Apg 2,36), als den „Fürsten und Retter“ (Apg 5,31) als den „Fürsten des Lebens“ (τὸν δε ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς Apg 3,15) dargestellt und erwiesen hat. S. zum „Kontrastschema“: Apg 2,23f.; 3,15; 4,10; 5,30; 10,39f.; 13,28-30.

kündigung 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,<sup>52</sup> 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: διερμήνευσεν 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 δέι – die Notwendigkeit und göttliche Bestimmung – ihrer Erfüllung: ὅτι δέι 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.<sup>53</sup> 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,

<sup>52</sup> 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 οὐκ κύριον αὐτὸν καλεῖ, καὶ πῶς αὐτοῦ υἱὸς ἐστίν; und aus der angesprochenen Petrusrede Apg 2,29-36 die Gegenüberstellung des – gemäß der „prophetischen Verheißung“ des Davidpsalms (Ps 16,8-11 / Apg 2,25-28; vgl. 2,30f.) – *auferstandenen* Christus und des bis zu diesem Tage *im Grab befindlichen* „Patriarchen David“ (2,29).

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

sondern enden über die männliche Linie bei Joseph, dem Adoptivvater Jesu, durch dessen Annahme an Kindes statt<sup>54</sup> er die Rechte eines leiblichen Nachkommen erhielt: Καὶ αὐτὸς ἦν Ἰησοῦς ἀρχόμενος ὡσεὶ ἑτῶν τριάκοντα, ὧν υἱός, ὡς ἐνομιζέτο, Ἰωσήφ τοῦ Ἠλί (Lk 3,23).<sup>55</sup>

### 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.<sup>56</sup> So nimmt er – im Unterschied zu Lukas in Apg 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)<sup>57</sup>. Mit einer überraschenden, wenn auch – viele Jahre nach den bei Paulus zitierten Traditionsstücken – nicht unerklärlichen Selbstverständlichkeit kann

<sup>54</sup> ὡς ἐνομιζέτο / „er wurde gehalten“ im rechtlich verbindlichen Sinne.

<sup>55</sup> 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.

<sup>56</sup> 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 Apg 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 Apg 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.

<sup>57</sup> S. zum Fortgang des Gottesknechtsliedes Jes 42,1 LXX (ἔδωκα τὸ πνεῦμά μου ἐπ’ αὐτόν, κρίσω τοὺς ἔθνησιν 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 ἕνα εἶχεν υἱὸν ἀγαπητόν ἀπέστειλεν αὐτὸν ...) vor allem das Zitat von Jes 42,1-4 in Mt 12,18-21: ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ἠρέτισα, ὁ ἀγαπητός μου εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχὴ μου ... (neben Mt 3,17 par. Mk 1,11).

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 ...“<sup>58</sup> Unter dieser Voraussetzung gewinnen auch die – im Johannesevangelium dann bestimmend werdenden – Wendungen von der *Sendung* des geliebten Sohnes (Mk 12,6), vom *Gekommensein* 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.<sup>59</sup>

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.<sup>60</sup> Vielmehr erscheint von der Erkenntnis des

<sup>58</sup> S. zum Ganzen *H.-J. Eckstein*, Glaube und Sehen (s. Anm. 43), 95ff.

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

<sup>60</sup> 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 Apg 2,32.36 postulieren.

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 *Persongheimnis* 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 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 erschienenen Logos Gottes, vor allem von jüdischer und heidnischer Seite (1Kor 1,18 – 2,16), aber schon zu neutestamentlicher Zeit auch von Gegnern innerhalb der Gemeinde (1Joh 2,22; 4,2f.; 2Joh 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.<sup>61</sup> Sicherlich ist zu klären, in welcher Weise und in welchen Gaben sich Gottes Geist in der Gemeinde wirksam er-

<sup>61</sup> S. grundlegend E. Schweizer, Art. πνεῦμα κτλ. E, ThWNT 6, Stuttgart 1959, 394-453; J. Kremer, Art. πνεῦμα, EWNT 3, 2., verb. Aufl., Stuttgart u.a. 1992, 279-291.



weist (vgl. 1Kor 12 – 14); und gewiss ist umstritten, welches Bekenntnis oder welche Akklamation sich auf den Heiligen Geist beziehen kann (1Kor 12,3; 1Joh 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 (1Kor 12,3) bzw. Ἰησοῦς Χριστός ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς (1Joh 4,2) inspiriert.

Auf der Grundlage der alttestamentlich-jüdischen Tradition kann nur fraglich sein, ob der seit Pfingsten unter den *Jüngern Jesu* wirksame Geist (Apg 2,1-42) wirklich mit dem in Joel 3,1-5 zugesagten Geist Gottes<sup>62</sup> identisch ist, ob der gekreuzigte Jesus als der von Gott Aufgeweckte und Erhöhte wirklich den verheißenen heiligen Geist vom Vater empfangen und über seinen Jüngern ausgegossen hat (Apg 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; Apg 1,4f.)<sup>63</sup>. 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; 1Kor 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 (2Kor 3,17), und damit den *Leben schaffenden Geist* des *lebendigen Gottes* (πνεῦμα θεοῦ ζῶντος 2Kor 3,3, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ 3,6)<sup>64</sup> so unabdingbar und exklusiv mit dem *Kyrios Jesus Christus* verbinden?<sup>65</sup>

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

<sup>63</sup> So wird auch im Johannesevangelium neben der Sendung des Parakleten durch den Vater (Joh 14,16f.26) zugleich die Sendung und Zueignung des παράκλητος / des πνεῦμα ἅγιον durch den Sohn hervorgehoben: ὁ παράκλητος 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.

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

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

Für Judenchristen jedenfalls hat die Rede von „Gottes Geist“ hinsichtlich des Bekenntnisses zur Einzigkeit und Einheit Gottes auf den ersten Blick weniger traditions- und geschichtliche 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 traditions- und geschichtlich 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 Pfingsten<sup>66</sup> und auch vor der Schöpfung bei Gott; er bedarf so wenig wie der präexistente Sohn Gottes einer göttlichen 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 θεός / „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 (Apg 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

<sup>66</sup> 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 εἶναι in der Bedeutung „dasein“, „vorhanden sein“ vgl. auch Apg 19,2: ἀλλ’ οὐδ’ εἰ πνεῦμα ἄγιον ἔστιν ἠκούσαμεν).

Glauben<sup>67</sup>, die besonderen Gaben<sup>68</sup>, Gottessohnschaft und Gotteserkenntnis, Freiheit und Gerechtigkeit und die Frucht des Geistes wie Liebe, Freude, Friede, Geduld ...<sup>69</sup> In seinem Geist wohnt Jesus Christus als der Sohn Gottes mitten in seiner Gemeinde und in den einzelnen Gläubigen<sup>70</sup> und bezeugt ihnen ihre Zugehörigkeit zu Gott.<sup>71</sup> 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 *Selbständigkeit* 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.<sup>72</sup>

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 ver-

<sup>67</sup> 1Kor 2,4-16; vgl. 1Thess 2,13; Kol 2,12.

<sup>68</sup> 1Kor 12-14; Röm 12,4-8.

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

<sup>70</sup> Röm 8,9f.; vgl. Joh 14,16-20.23.28.

<sup>71</sup> Röm 8,15f.

<sup>72</sup> 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.; 1Kor 12,4-6; 2Kor 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.; Apg 1,4.8; Röm 1,4; 14,17f.; 15,16.30; 2Kor 1,21f.; Gal 4,6; Eph 1,17; 2,18-21; 3,14-17; Tit 3,4-6; 1Petr 1,2; Hebr 9,14; Jud 20f.

tritt<sup>73</sup>, andererseits die pneumatologischen Ausführungen des Paulus speziell in Röm 8 oder in 1Kor 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 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 τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος, ὅτι κατὰ θεὸν ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἁγίων)<sup>74</sup>, 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 Jesus<sup>75</sup> wie vor allem für die Zeit der Gemeinde nach Pfingsten<sup>76</sup> zentral von dem Wirken des Geistes spricht, finden sich in pneumatologischen Zusammenhängen ausgesprochen personhafte Wendungen.<sup>77</sup>

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

<sup>73</sup> S. zur Überlieferungsgeschichte und zum forensischen Kontext der Parakletsprüche vor allem Mk 13,9-13; Mt 10,19f.; Lk 12,11f. Vgl. zum Ganzen F. Porsch, Art. παράκλητος, EWNT 3, 2., verb. Aufl., Stuttgart u.a. 1992, 64-67.

<sup>74</sup> 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.

<sup>75</sup> 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.

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

<sup>77</sup> S. die auf den Heiligen Geist bezogenen personhaften Wendungen in Lk 12,12 („er lehrt“); Apg 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“).

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 1Kor 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 πνεύμα ... εἰς κύριος ... εἰς θεὸς 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<sup>e</sup>ma von Dtn 6,4f. in 1Kor 8,6 – gerade die *Einzigkeit* Gottes *dreifach* entfalten. Mit einer Einverständnis voraussetzenden Selbstverständlichkeit kann Paulus seinen abschließenden Segenswunsch in 2Kor 13,13 triadisch ausführen, indem er seiner Gemeinde die χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, die ἀγάπη τοῦ θεοῦ und die κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος<sup>78</sup> wirksam zuspricht. Umgekehrt wird in 1Petr 1,2 die Adressatenangabe im Präskript triadisch ergänzt mit: „auserwählt ... 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 war oben bereits ausführlich die Rede (Röm 5,1-5; 8,9-11.15-17.26f.31-34; 2Kor 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 θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ ... Gal 4,6 (mit anschließendem Abba-Ruf!) und κατὰ

<sup>78</sup> Ob man den *Genitivus* analog zu den beiden vorangehenden als *subiectivus* oder nach sonstigem paulinischen Gebrauch von κοινωνία mit Gen. (1Kor 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.

πρόγνωσιν θεοῦ πατρὸς ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ 1Petr 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.<sup>79</sup> Hier wird der Täufling dem *einzigsten* 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“.

---

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