

Zur Geschichte der christologischen Hoheitstitel¹

Von Wilhelm Koester S.J.

Daß eine theologische Dissertation von einem Fachmann als „großartige Arbeit“, „die neutestamentliche Christologie unserer gegenwärtigen deutschen kritischen Forschung“² bezeichnet wird; daß darin über 800 Bücher und Artikel nicht nur genannt, sondern weithin auch diskutiert werden; daß davon trotz 442 Seiten Umfang in sechs Monaten 1200 Stück verkauft werden — all das ist durchaus ungewöhnlich. Als Vorarbeit zu einer Theologie, d. h. vor allem einer Christologie des Markus, will H. hier zunächst die bei Mk (auch Mt, Lk) verarbeiteten Traditionen untersuchen. Die ältesten Gemeinden haben ihre Christologie vornehmlich in den Hoheitstiteln ausgedrückt.

Menschensohn

*nōš, bar *nōš, bar nōšā können nach Fiebig, Joach. Jeremias, Sjöberg alle im selben Sinne verwendet werden; der Ausdruck ist zwar nicht betont, kann aber Titel werden und ist in der ganzen synoptischen Tradition Titel, der einen bestimmten Einzelnen bezeichnet (griechisch zweimal Artikel!) (gegen T. W. Manson, trotz semitischer Korporativvorstellungen und Dan 7). „Die urchristlichen Aussagen setzen einen breiten, uns gar nicht mehr zureichend erkennbaren Traditionsstrom voraus“ (19). In einem kritischen Überblick über die reiche Literatur möchte H. nur eine sehr gebrochene Verbindung zum „Urmenschen“ zugeben. Jedenfalls sei die Menschensohn-Vorstellung nicht allgemein verbreitet gewesen und durchaus angepaßt worden (13—23). Nicht die Sprüche vom Erdenwirken des Menschensohns seien die ursprünglichsten, auch nicht die Erhöhungsaussagen (24 f., gegen Ed. Schweizer: ZNT Wiss 50 [1959] 197 u. a.), auch sei es kein Rätselwort (Fiebig, Percy, Schweizer).

Dagegen seien die Sprüche vom „Kommenden Menschensohn“ nicht alle unecht (27 ff., gegen Käsemann, Conzelmann und besonders Vielhauer, der sagt, Menschensohn stünde unverbunden neben Jesu Hauptthema „Gottesreich“; aber [sagt H.] das gelte nicht für Q und Traditionsgut in Mk). Lk 12, 8 („wer mich bekennt“) wird Jesus unterschieden vom Menschensohn, und dieser ist Richter, nicht nur Zeuge, wie Tödt und andere wollen; das sei nicht Theologie der Urgemeinde, sondern echtes Jesuswort: schon in Jesu Verkündigung beginnt das Gericht. Auch Lk 17, 24 26 f. („wie der Blitz“) ist echt (gegen Schweizer), vielleicht auch Lk 11, 30 (Jonaszeichen); dagegen seien Gemeindebildungen: Mt 10, 23; 19, 28; 24, 44. Alle Menschensohn-aussagen sind in der 3. Person und nur in Jesu Mund. Nach Ostern wird Jesus dem Kommenden Menschensohn gleichgesetzt, das Endzeitliche wird ausgemalt: Mk 13, 26 f.; 14, 62 (aus der Schriftforschung); Mt 13, 41; 16, 27 f. Bei Joh ist 1, 51 ein alter Spruch vom Kommenden Menschensohn, bezogen auf das gegenwärtige Ge-

¹ F. Hahn, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum (Forschungen z. Religion u. Lit d. A. u. NT, 83). gr. 8° (442 S.) Göttingen 1963, Vandenhoeck & Ruprecht. 28.— DM, geb. 32.— DM.

² E. Käsemann, auf dem Schutzumschlag des Werkes.

richt, doch eschatologisch (39 f. Anm. 6); Joh 5, 27 ff.: Die Gegenwärtigkeit des Heils (gegen Bultmann) schließt die letzte Vollendung ein (23—42).

Das *Erdenwirken* des Menschensohnes: Jesu Vollmachtsanspruch wird bestimmt durch den Menschensohntitel in Q (Tödt). In Mk 2 sei V. 6—10 zwar Einschub, aber die Vergebung V. 5 ist eng verbunden mit der Heilung; 2, 28 sei christologische Umdeutung von 27: Der Sabbat ist um des Menschen willen da. Mt 12, 32 par. („Wort gegen den Menschensohn“) sei Gemeindebildung wegen der heilsgeschichtlichen Periodisierung. Lk 6, 22 sei wohl erst in der Verfolgungszeit entstanden. Allenfalls seien echt: Mt 8, 20 par. („wohin sein Haupt“), aber es sei nur allgemeine Sentenz, solche christologische Nachfolge gebe es erst seit Ostern; und Mt 11, 18 f. par. („Fresser“), doch gemeindegeformt; Lk 19, 10 („Verlorenes retten“) sei wohl hellenistisch-judenchristliche Bildung, denn σῶζεν bezeichne sonst zukünftiges Heil (42—46).

Die Worte vom *Leiden* und *Auferstehen* des Menschensohnes sind wohl die jüngste Gruppe: keine in Q, viele in Mk, der wenige hat vom Kommenden. Sie sind einheitlich geprägt von einer starken christologischen Konzeption der Urgemeinde. Im 1. Typ, angelehnt an die Sprüche vom Erdenwirken, wird der Hoheit des Menschensohnes seine Verwerfung durch die Menschen entgegengestellt (sie sind also nicht „Niedrigkeits“-Sprüche): Mk 14, 41b (Die Stunde ist da); 9, 32 (2. Leidensansage; „töten“ deutet hin auf die Prophetenmorde, dazu vergleicht Schoeps 1950: Jer 26, 20 ff.; 2 Chron 24, 20 f.; 1 Kg 19, 10 u. a.; siehe auch 1 Thess 2, 14 f.; Röm 11, 3 [nicht 13]); Mk 10, 33 f. sei Weiterbildung nach dem Passionsbericht. — Der 2. Typ, angelehnt an die Passionstradition, betont die Schriftnotwendigkeit: Mk 14, 21 par. (Verratsansage, „wie geschrieben steht“); 10, 45 (Lösegeld). Endlich hellenistische Weiterbildungen: Mk 8, 31 (erste Leidensansage: δεῖ im NT öfter bei hellenistischen Schriftstellern); auch πάσχειν (vgl. Lk 24; Apg; 1 Petr) ist griechisch ohne semitische Entsprechung; „verworfen werden“ nach Ps 118, 22; fast gleich ist Mk 9, 12b mit eingearbeiteter alter Elia-Tradition (46—53).

1. Den *Menschensohntitel* hatten schon zwei Bornkamm-Schüler untersucht: G. Iber (1953, ungedruckt) und H. E. Tödt 1959, dem H. oft zustimmt (vgl. Schol 36 [1961] 585—588). Richtig erkennt H. in diesen Sprüchen die christologische Konzeption der Urgemeinde; sie war beherrscht von der Naherwartung. Es bleiben einige Fragen. Wenn nur der Spruch vom Bekennen-Verleugnen echt ist (Lk 12, 8 f., vielleicht der vom Blitz 17, 28; ähnlich schon Tödt — gegen ihn bestreitet Vielhauer erneut die Echtheit aller Menschensohnsprüche, ZThK 60 [1963] 133—177), wäre das nicht eine etwas schmale Basis für „Menschensohn“ als Selbstbezeichnung Jesu? Wenn „in seiner, seines Vaters und der heiligen Engel Herrlichkeit“ spät ist: ist es vielleicht auch „der kommt“ und „Menschensohn“ selbst? — Mt 10, 32 f. hat einfach „mich“, „ich“, obwohl doch Mt ausführlich das Weltgericht schildert, aber er bezeichnet da Jesus meist als „König“ (188).

2. Die *Apokalyptik* war nur wenigen Zuhörern Jesu vertraut (so schon Dalman, Worte Jesu 204, anders Fiebig 94 ff.); selbst Daniel gehörte nicht zu den Prophetenlektionen (Dalman 392) und wurde von den Sadduzäern (Kaiphäs) nicht anerkannt (Héring, Royaume ²1959, 117). Mit „Menschensohn“ konnte also Jesus sein Wesen nicht offenbaren.

3. Nach *Dan 7, 27* (wie es damals und heute lautet, auch wenn es Glosse sein sollte) mußten die Zuhörer den „Menschensohn“ (trotz der „Wolken des Himmels“) verstehen als Symbol des „Volkes der Heiligen des Höchsten“: eines Reiches auf Erden (wo auch das Gericht stattfindet) entsprechend den vier Weltreichen vorher; ein Reich, dem alle Mächte dienen müssen (vgl. 2, 44: zermalmt alle), also fast noch anspruchsvoller und gefährlicher als ein politischer Messias. (Die vielen Deutungen können hier nicht diskutiert werden; vgl. noch H. Kruse, VerbDom 37 [1959] 196—211; P. Gaechter, ZKathTh 86 [1964] 208 zu Coppens-Dequeker; J. de Fraine,

Adam et son lignage 1959, 176; F. Noetscher, *Echter Bib. zu Dan 7, 13 f.*; Ed. Schweizer, *Neotestamentica*, 75 [1963], dazu H. Wenz in: *TheolZeitschr Basel*, 20 [1964] 365).

4. Nach Fiebig, dessen „Lösung weitgehend akzeptiert worden ist“ (15), können $\epsilon^{\text{nō}}\xi$, $\epsilon^{\text{nō}}\xi\alpha$, $\text{bar nō}\xi$, $\text{bar nō}\xi\alpha$ auch bedeuten: „jemand, ein Mensch“ (vgl. Dalman, *Worte* 387f. 393; P. Joüon, *L'évangile... substrat sémitique* 1930, 602 ff.: antithetisch zu Gottessohn; P. Gaechter zu Mt 8, 20; 26, 64, S. 274 885: „er, dieser Mensch“ aus der Umgangssprache; vgl. M.-J. Lagrange, *Marc 71942*, CL: „L'homme que je suis“, anders zu 14, 62, CLI, 402).

Hat also Jesus vielleicht so von sich in der 3. Person gesprochen, und hat die Urgemeinde es nach Dan 7 verstanden und Jesu Hoheit, gottverliehene Richtervollmacht und ewiges Königtum durch diesen Titel auszudrücken gesucht — sachlich sehr treffend —, ihn als Haupt und Herrscher des letzten, ewigen, religiösen Reiches bezeichnet, von dessen Naherwartung sie beherrscht war?

5. Aber Formulierung und Titel sind überhaupt nicht wesentlich. Das Bekenntnis zum irdischen Jesus oder seine Verleugnung, d. h. die Stellung zu seiner *Person*, so wie Er auftritt: als „Mensch“ und doch mit einer Lehre in Vollmacht, durch Taten die neue Zeit, die Wende, Gottes Heil bringend (Mt 11, 6 19 ff.; 12, 28), bedeutet mehr als das Hören oder Nichtbeachten eines Prophetenrufs. Es entscheidet für das Endgericht. In diesem Fall hat Jesus die Bedeutung, die der Titel „Menschensohn“ im Sinne von Weltenrichter aussagt. Aufruf zur Entscheidung für oder wider Jesus sind auch die meisten Gleichnisse (Dodd und Jeremias), wenn auch „Herr“ = Jesus manchmal erst später so präzisiert wurde. Machten nicht diese Worte und Taten einen unvergleichlich tieferen Eindruck als die Inanspruchnahme so undeutlicher oder mißverständlicher Titel wie „Menschensohn“, „Messias-König“?

Im *Exkurs I* über den stellvertretend leidenden Gottesknecht (vgl. Jeremias, *ThW V* 676 ff.) betont H.: „Knecht Gottes“ ist häufiger Titel für Patriarchen, Propheten, Könige, auch Israel. Nicht sprechen von stellvertretender Sühne: Mt 8, 17; Mk 14, 61; 15, 5 (Schweigen); Lk 22, 37; Apg 8, 32; Apk 5 (Lamm), doch vielleicht Joh 1, 29 (Lamm sicher nicht Tamid; das Passalam war nicht sündentilgend; Doppelsinn von ṯalja [junges Lamm — Knecht] ist hier fraglich; in Is 53, 7 wird Lamm nur bildlich nebenbei erwähnt; dafür ist Strathmann, NTD, 48). Die Ansicht, Sterben sei Sühne für eigene Sünden und stellvertretend, war im Spätjudentum sehr verbreitet (Lohse 1955), aber nur für Israel, nicht universal „für die Vielen“ wie Is 53, auf das im Spätjudentum „Sühne“ nie bezogen wird. Wahrscheinlich wurden zuerst „Sühne“ und „Schrifterfüllung“ zueinanderbezogen wie in der sehr alten Bekenntnisformel 1 Kor 15, 3 ff.; danach erst hat Is 53 eingewirkt. Mk 10, 45b (Deutung von „dienen“ V. 45a durch die Urgemeinde) ist λύτρον Sachparallele zu āšām Is 53, 10, ebenso „für die Vielen“. Die Einsetzungsworte spielten auf Is nur an durch „Blut vergossen“ = töten: Is 53, 12b er goß aus = $\text{hā}^{\text{cā}}\text{rāh}$ und „für die Vielen“ (Mk, Mt). Die Sühneaussage „für euch (hingegen)“ (bei Lk; 1 Kor ist es konstitutiv) sei aramäisch so nicht möglich und wohl liturgische Angleichung. „Ausgegossen“ wird Opferausdruck erst durch „Bund“ (doch ist „Bund“ sekundär); „Sühne“ besagt nicht immer „Opfer“ (gegen Jeremias, vgl. Lohse); also waren mit dem „vergossenen Blut“ zwei ganz verschiedene Aussagen verbunden: stellvertretende Sühne und bundesstiftendes Opfer. — Jesus wurde (von Gott) „ausgeliefert“ (Gerichtsausdruck): spielt vielleicht an auf Is 53, 12, zitiert Röm 4, 25 und Is 53, 6b, zitiert Röm 8, 32, aber nach LXX, denn MT hat „er trat ein“ bzw. „ließ ihn treffen“; Jesus „lieferte sich aus für...“: vgl. Gal 2, 20; Eph 5, 2; 1 Tim 2, 6; vielleicht ist „ausgeliefert“ und „für euch“ 1 Kor 11, 23 f. zu einer Formel verbunden worden. Daß Jesus selbst seine Aufgabe erfaßt habe, als Knecht zu sühnen nach Is 53, dafür fehlen wirklich erkennbare Beziehungen (gegen H. W. Wolff, Jeremias, Cullmann, Fischer, Maurer, Lohmeyer); denn 1. älteste Traditionsbeweise noch nicht

Jesuswort, 2. Leidensweissagungen und Abendmahls Worte bei Mk seien in der heutigen Form nicht authentisch, 3. die Sühnevorstellung war verbreitet, 4. eindeutige Beweis für Sühne im Sinn von Js 53 wären nur Universalität und *ašām*, in etwa „ausgeliefert für...“; 5. „Gottesknecht“ steht auch außerhalb Dt-Is. Ähnlich urteilt Morna Hooker 1959, doch fehle dort die Traditions-geschichte der Logien (66 Anm. 2) (54—66).

Kyrios

= der rechtmäßige Herr; hellenistisch für Isis, Serapis, auch = „mächtig, göttlich“; für Herrscher seit Alexander, für Kaiser seit Caligula; in LXX-Übersetzung von „Jahwe“, im NT in LXX-Zitaten. Wertvoll ist H.s Parallele: *διδάσκαλος* = *rabbî* in Mk, Joh (in Mt nur für Schriftgelehrte); sicher wurde Jesus so angeredet (Lk öfter, auch *ἐπιστάτα*!); *rabbî* (mit —î) auch auf Grabschriften; totale Bindung wie Mt 23, 8 und einzigartige Vollmacht wie Mk 14, 14 sind schon christologisch; Joh 3, 2: von Gott als Lehrer, wunderwirkend; 11, 27 f.: Gottessohn. Ähnlich ist nur *κύριος* zunächst allgemeine Anrede und wird allmählich absolut. „*Mārê*“ heißt Gott selbst Dan 2, 47; 5, 23; *mārî* ist Anrede für Höher- und Gleichgestellte; ebenso *κύριε* Mk 7, 28; Mt 8, 8 in Heiden-, 18, 21 in Petri Munde; Lk hat es oft ergänzt, es sagt Überordnung, bei Mt 8, 2 25; 15, 22 25 göttliche Hoheit (vgl. L. Cerfaux, *DictBiblSupplV*, 218). Absolut: bei Lk 15 mal, mehrfach von Lk ergänzt; 16, 8 ist Jesus der Herr, der lobt. Jesus hat sich nicht selbst so genannt (gegen Frövig 1928, Foerster, Cullmann, v. Dobschütz, Stauffer: wohl Vollmacht Jesu, aber nicht königlich, 91 Anm. 2—4). Die Einzigartigkeit des Auftretens und Anspruchs Jesu war maßgebend für die Ausbildung der Bezeichnung *ὁ κύριος*, aber im Bereich der Gemeinde bei Bestimmung der Person Jesu (91). Paulus gebraucht gern „Brüder, Worte des Herrn“ (1 Kor), Joh hat es als Anrede und absolut, besonders 13, 13 f. Anrede des Weltenrichters ist es: Lk 13, 25 f.; Mt 7, 22 f. (in Palästina, apokalyptisch, also früh); Mt 7, 21: „Herr, Herr!“ (= Gebetsruf der Christen) und im Jungfrauen-gleichnis (Mt 25, 11); dies ist zwar palästinisch wegen der Hochzeitssitten, doch wegen der Parusieverzögerung und Allegorie wohl Gemeindebildung (mit Bornkamm, Grässer, Bultmann, Strobel gegen Kümmel, Meinertz, Michaelis, auch Dodd, Jeremias: „umgedeutet“). Im Weltgericht (Mt 25, 37 44, vgl. 186) ist es abgeschwächt gegenüber „Menschensohn, Messias-könig“.

„*Maranatha*“ ist (nach Peterson, Moule, Bornkamm) Abwehrspruch heiligen Rechts und Mahnung, jedenfalls imperativisch, eschatologisch (vgl. 1 Kor 11, 26 f.), aber noch nicht kultische Verehrung mit Erhöhung und Göttlichkeit, auch nicht Erlebnis der Gegenwart des Herrn (gegen Cullmann). In Geistwirkungen erfuhr man die Nähe des Endes (das bereitete die Erhöhungsvorstellung vor), aber man fragte nicht, was Jesus jetzt tue (gegen Schweizer), rief ihn nicht um seinen Schutz an. Das Perfektverständnis (Er ist da) kam erst durch den Wandel der Christologie und das Sakramentenverständnis. Bei Paulus wirkt der ältere Gebrauch kräftig nach in Parusieaussagen, Anrufungen, beim Herrenmahl; „unser Herr“ ist wohl liturgisch bestimmt, meist formelhaft, steht oft in Briefeingang und -schluß (Tabelle bei Foerster 128 f., doch überbetone dieser den Dienst für den Herrn 206 f. 225 ff.). In den jüngeren Talentengleichnissen wurde der „Herr“ umgedeutet auf den Weltenrichter (Mt 25, 21 23 30), ähnlich 24, 42 par. So ist *κύριος* der irdische und der mit Hoheit und Vollmacht Wiederkehrende. Ursprünglich wurden Messias- und Königswürde erst endzeitlich übertragen („bis ich lege“); infolge der Parusieverzögerung wurden von Ps 110, 1 aus („Setze dich...“) „Herr“ und „Erhöhung“ verbunden, und zwar im hellenistischen Judenchristentum nach Ps 110 (LXX); in Palästina las man zweimal *adōn(ā)*, das wurde kaum auf Jesus angewandt, auch kaum ersetzt durch *mārî* (so Dalman, Cerfaux); Mk 12, 35 ff. sei also nicht palästinische Gemeindefradition, erst recht nicht Jesuswort. Im Heidenchristentum spricht Phil 2, 9 ff. noch von Amts-

einsetzung, aber auch Anbetung wie für Jahwe Is 45 und gottgleicher Präexistenz; 1 Kor 8, 5 ff.: Herr des Kosmos; der Titel steht gegen den Kaiserkult (vgl. Apk), entstand aber nicht durch den Kontrast. Joh 20—21 steht er 14mal; 20, 28 entspricht 1, 1.

Exkurs II. Psalm 110, 1, oft im NT variierend zitiert, schildert Jesu Inthronisation, Einsetzung in Macht (aber nicht einfach als die „des Gerechten“, gegen Schweizer); ähnlich Mk 14, 62, verbunden mit „Menschensohn auf Wolken“, und Apg 2, 34 ff. (aus Tradition, aber nicht notwendig palästinisch, gegen Dodd; V. 36 ist nach Wilkens von Lk); Apg betont oft Gottes Machttat. Die Übersetzung *māri* = *κύριος* drängte dann weiter: unter Einfluß der LXX wird die Gottesbezeichnung übertragen auf Jesus; als Weltenrichter galt er schon in Palästina; nun bedeutet der atl. „Tag des Herrn“ auch Jesu Gericht (1 Thess 5, 2 u. ö.); ähnlich „Weg des Herrn“ (Mk 1, 2 ff.) und das Bekenntnis: „Herr ist Jesus“ (1 Kor 12, 3 u. a.). Die Herrenwürde kam vom Amt her, aber LXX und Kultruf leiteten hin zum Verständnis der Göttlichkeit. Die Auferstehung galt zunächst nur als Vorwegnahme eines Endereignisses, aber infolge der Parusieverzögerung betonten die hellenistischen Judenchristen die Erhöhung zum Messias, zur Rechten, zum Herrscher schon jetzt (Phil 2, 9 f.; 1 Tim 3, 16; 1 Petr 3, 18; Hebr 1, 4 u. ö.; Joh 3, 14). Die Auferstehung, gelöst von der Eschatologie, wurde verbunden mit der Passion, doch bleibt die Eschatologie 1 Kor 15, 25 f.; Eph 1, 20 u. a.

Dem Rezensenten scheint: 1. Während Foerster den „Dienstgedanken“ überbetont, dürfte H. ihn zuwenig bewerten. Kyrios ist der rechtmäßige Gebieter: Jesu Jünger waren keine Gelehrtenschüler, die bei aller Ehrfurcht vor ihrem Lehrer doch dasselbe werden wollten und von ihm lernten, was er von seinen Vorgängern erlernt hatte. Sie waren meist einfache Leute, herausgerufen zu einer ungewöhnlichen, schon in Jesu Erdenleben unbedingten Nachfolge und tief beeindruckt nicht nur von einer „Lehre mit Vollmacht“ (Mk 1, 22), die sich nicht auf Tradition berief, sondern neben ihr stand, manchmal gegen sie, ja gegen die Tora selbst; nicht nur von der „Einzigartigkeit des Auftretens und Anspruchs Jesu“ (91), sondern mehr noch von seinen Taten, die jene bestätigten (Mk 1, 23 ff.: 1, 22; Mt 8—9 nach 5—7). H. zeigt gut, wie Jesu Anerkennung als „Wundertäter“ vorbereitet war durch die Schätzung der atl. „Gottesmänner“ und die hellenistischen θεῖοι ἄνθρωποι, würdigt aber über den literarischen Zusammenhängen m. E. zuwenig die psychologischen im Evangelium selbst. Die Jünger kannten die Wundererzählungen des AT, hörten in den Lektionen und besangen in den Psalmen immer wieder Gottes Machttaten für sein Volk bei der Befreiung aus Ägypten und in der Wüste (mögen auch die Parallelen zum Ex. in Joh erst später herausgearbeitet sein). Jetzt erlebten sie selbst Ähnliches. Begreiflicherweise sind wir Heutigen im Banne der „Naturgesetzmäßigkeit“ gegenüber „Wundern“ sehr zurückhaltend (obwohl wir die schmale erkenntnistheoretische Basis nicht vergessen sollten, vgl. W. Heisenberg, Universitas, 16, Stuttgart 1961, 375), und die Berichte im Evangelium sind, wenn auch von Augenzeugen, doch nicht so eingehend exakt, wie es für historische Kritik erwünscht wäre. Aber zur psychologischen Erklärung, warum und in welchem Sinne Jünger und Urgemeinde Jesus Kyrios nannten, müßten sie m. E. stärker eingerechnet werden, als es bei H. geschieht. Eichrodt sucht den atl. Glauben an den Schöpfer und Weltherrn abzuleiten aus Israels Erfahrungen mit Jahwes Herrschaft über die Natur am Schilfmeer und in der Wüste (vgl. Theol. AT 1 [1957] 149; 2—3 [1961] 108 ff.; W. Foerster, ThW III 1005; G. Bornkamm, Überlieferung . . . im Matthäusevangelium [1961]: Sturmstillung 53, Anm. 2). Allerdings sieht der Jude Gottes Allmacht in allen Naturvorgängen unmittelbar am Werk (Ps 147, 16 ff.; Job 38, 25 ff. u. ö.); in den außerordentlichen Vorgängen, den „Wundern“, sieht er dann seine Güte. Ähnliches erfuhren nun die Jünger in Jesu Taten, Dämonenaustreibungen, Krankenheilungen, besonders den Seewundern: eine Macht über die Natur, die sie in Staunen und Schrecken versetzte, zumal

Jesus nicht bat, beschwor, sondern befahl (Mk 1, 27; Lk 5, 9; 7, 7 f.; 8, 25 u. ö., auch wenn später formuliert; wie ist die „Beschwörung“ [313] gemeint? Wie soll ein Charisma wirken auf Sturm und Wogen?). Das sieht auch H. (86). Die Austreibung der Dämonen erweist Jesus für Mk als „Sohn Gottes“, Beauftragten, Bevollmächtigten im Kampf Gottes gegen Satan, für Mk natürlich noch mehr (vgl. G. Hartmann, Der Aufbau des MkEv, NtAbh 17, 2/3 [1936], bei H. leider nicht erwähnt), als Bringer der Gottesherrschaft (R. Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich 79 ff.). So ist Phil 2, 10 schon vorbereitet.

2. Ähnliches gilt insbesondere von der *Auferstehung*. Diese ist das ganz große Erlebnis, der eigentliche Umschlag im Leben der Jünger, wie H. W. Bartsch sehr gut betont (Kirche in der Zeit, 19, Düsseldorf Febr. 1964, 58—62). Darum spricht ja die Forschung, auch Tödt und Hahn und schon Joh, so oft von vorösterlichem (Nicht-)Verstehen und nachösterlichem Interpretieren und Formulieren. Die Auferstehung, nicht die Erhöhung ist das Grunddogma der ältesten Glaubensbekenntnisse (1 Kor 15, 4; Röm 10, 9); die Kurzformel „Κύριος Ἰησοῦς“ (1 Kor 12, 3) ist doch wohl Gegenwart, nicht Zukunft. Ein so frühes Gebet zu Jesus wie 1 Thess 3, 11 läßt ähnliche Übung auch in Antiochien (χριστιανοί) und in Jerusalem vermuten. Treffend sagt auch H., Jesu Auferstehung sei für die Jünger der Anbruch des neuen Äons gewesen, allerdings nur die Vorwegnahme eines Endereignisses (107, 129), aber doch eine alles umwälzende, so wie die Damaskuserscheinung und die Erfahrung des neuen Lebens für Paulus und das „Leben“ für Johannes (5, 24). Sie war ja nicht nur Rückkehr ins irdische Leben, wie bei Jairus' Tochter, sondern Auferstehung zu einem Dasein völlig neuer, fremder, fast unheimlicher Art (Lk 24; Joh 20f.). Wohl ist es Gott, der erweckt, aber das heißt doch: Hier geschah eine Machttat Gottes, eine unerhörte (vgl. Eph 1, 19), ein Sieg über die Hohenpriester und Pilatus wie einst über den Pharao. H. zeigt, fein unterscheidend (54—66), daß die universale Bedeutung des Sühnetodes erst allmählich verstanden wurde; aber die Auferstehung wurde doch sofort erkannt als höchste Bestätigung des „geistlichen Königtums“ Jesu: all seiner Ansprüche und Forderungen, nach seinen Weisungen zu leben, ihm nachzufolgen, von seinen Worten und Taten Zeugnis abzulegen; die Gemeinden in Jerusalem, Antiochia und die Pauli sind Beginn seiner κυριότης.

3. Allerdings ist er noch nicht „Herr der Welt“ — das wird er erst bei der Parusie (1 Kor 15, 25 f.; Ps 110, 1; Hebr 2, 8). Aber dieselbe Spannung haben wir im AT: Ps 93; 96 ff. u. a.: „Der Herr ist König“; nach andern: „ist K. geworden“ durch seinen Sieg über die Chaosmächte, Sünder, Heiden, wie Ps 110, 5 f.; Ex 15; Ez 38 f.; Dan 7; Apk 15, 3; 19, 6; PsSal 17; der Grund ist Gottes Recht auf Anerkennung als Schöpfer. Jesus erhielt das Recht auf allgemeine Anerkennung durch die Auferweckung; Apg 2, 33—36 kommt m. E. bei H. nicht ganz zur Geltung; daß die Geistausgießung schon als Tätigkeit Jesu gelte, gibt er erst für später zu (107); wenn auch die Reden in Apg im Wortlaut umstritten sind, so stehen doch Geistwirkungen am Anfang (vgl. auch Gal 3, 2 und 1 Kor 12, 3).

4. Gewiß ist bei Naherwartung die Frage nach der derzeitigen Tätigkeit Jesu nicht so aktuell (108), aber die Tatsache, daß bei Ausbleiben der Parusie der Glaube an Jesus nicht brach (Stauffer in: Background . . . in hon. Dodd 1956, 281), zeigt doch, daß er ihm schon vorher der lebendige Herr war.

5. Wenn Markus Jesus darstellt als „Gottessohn“: Messiaskönig im christlichen Sinn und auch schon „göttlich“ — gerade deshalb konnten ihn seine Jünger nicht verstehen — und dann mit der Auferstehung abbricht, so sieht er offenbar diese als den Umschwung zum Glauben an, der ihm und seinem teilweisen Gewährsmann Petrus (Taylor, Mk 148 u. ö.) sicher noch besser bewußt war, als wir ihn rekonstruieren können. Ebenso betrachten die andern Evangelien die Auferstehung als die Wende.

5. Die Diasporajuden waren zwar aufgeschlossener für Hellenistisches, aber genauso strenge Monotheisten wie die in Palästina; eine Anbetung Jesu als κύριος im Sinne von Js 45 (Phil 2, 10) war für sie etwas Ungeheures (das spürt auch Bousset, 99). Die Urgemeinde hätte noch ganz anders Alarm geschlagen als gegen die Tischgemeinschaft (Gal 2, 12), auch Paulus selbst. H. versucht auch keine Kausalklärung wie Bousset, sondern will nur die verschlungenen Linien der wachsenden Jesus-Erkenntnis an den Hoheitstitel aufzeigen. Den Heidenchristen mag die Anbetung Jesu näher gelegen haben als den Judenchristen (die Herrscherverehrung war übrigens nicht eben sehr „religiös“), aber der Glaube an Jesu Gottgleichheit muß tiefere Wurzeln gehabt haben. — Die Bedeutung von Wundern und Auferstehung für die Glaubensbegründung *heute* und das Wesen des Glaubens selbst ist hier nicht zu untersuchen; der „Weissagungsbeweis“ nach alter Art sagt uns ja nicht zu.

Christos

1. *Die Verheißungen* gründen in Israels Königsvorstellung mit altorientalischem Hintergrund. Jahwe sagt durch Nathan der Dynastie Davids Adoption, Bestand und Weltherrschaft zu (Ps 2; 72). Seit dem 8. Jahrhundert kommt Gerichtsdrohung hinzu und Ankündigung eines ganz Neuen (Jes 11), auch ständiges Charisma (aber nicht Göttlichkeit, gegen Procksch); Jer 22, 24 richtet sich gegen Davids Haus. Neu belebt wird die Hoffnung in Serubbabel (Agg 2, 20), neben ihm steht Josua; in P. Chron ist sie verdrängt, Zach 9, 9 (3. Jahrhundert) wieder lebendig, 1 und 2 Makk sind unmessianisch, die Apokalypitik ist hocheschatologisch, 1 QSa II 12—21 spricht von zwei „Messias“, PsSal 17 vom Messiaskönig; ähnlich das 18-Bitten-Gebet. Im ganzen ist die Hoffnung national, wie auch bei den Zeloten; allgemeiner Hoheitstitel war „Messias“ nicht. Daneben steht die universale Eschatologie der Apokalypitik und der „Menschensohn“ (nur im äth. Hen ist dieser auch Messias, so mit Sjöberg gegen Vielhauser). Erst in 4 Esra und syr. Bar ist das Messiasreich *zwischen* Diesem und dem Kommenden Äon (133—158).

2. *In Leben Jesu*. Die nationale Idee wurde korrigiert und mit „Menschensohn“ und Leiden verbunden erst durch die Urgemeinde (so schon Wellhausen, gegen Jeremias, ThW V 653 ff.) (162 Lit.-Übersicht). Mit den Zeloten hatte Jesus nichts zu tun, trotz Simon und Mt 10, 34; 11, 12 βιάζεται = „wird bekämpft“; die Tempelreinigung ist eher prophetische Gleichnishandlung für die Heiden nach Mk 11, 17 (gegen Jeremias). Der Einzug war nicht messianisch, sonst hätten die Römer sofort eingegriffen (gegen Taylor und Kümmel); Mk 11, 1b—6 ist nach Zach 9, 9 (LXX) eingefügt. „Werke des Messias“ (Mt 11, 2) ist christliche Deutung. Mk 9, 27a 29b 33: Jesus weist jede Hoffnung auf ein Messiasreich zurück, gebietet Schweigen. In den Versuchungen lehnt er irdische Weltherrschaft ab. Anklage und Antwort im Prozeß Mk 14, 62 par. sind geprägt von der Verkündigung, namentlich vom Weissagungsbeweis, und können im Wortlaut nicht mehr festgestellt werden. Mk 15 1—20 ist „König“ entfaltet von der Urgemeinde (159—179).

3. *In der ältesten Überlieferung*. Wegen Jesu Haltung und der falschen Anklage wurde „Messias“ zunächst gemieden (gegen J. Weiß, Bultmann, H. Braun; Gewiefé. Dodd), dann umgeformt: erst bei der Parusie erscheint Jesus königlich vor aller Welt, also in Verbindung mit „Menschensohn“; so zuerst Mk 14, 61 f. (vgl. 13, 21 26): Jesus bejaht, auch bei Mt (gegen Héring, Cullmann, Merx; allerdings nicht ANI HU, gegen Stauffer); so konnte man dem Judenvolke Jesus als Messias verkünden (nicht spiritualisiert); ähnlich Apg 3, 19 ff.: „Erquickung, Wiederherstellung“ ist die Heilszeit nach den Wehen. Die Weltgerichtsschilderung Mt 25, 31—46 „König“ ist wohl zum Teil formuliert von der Urgemeinde und Mt. Das „Tausendjährige Reich“ (Apk 20, 4 ff.), der Versuch einer Wiederaufnahme der ursprünglichen rein diesseitigen Gestalt, habe sich nicht durchgesetzt (179—189).

4. *Der Erhöhte*. Die Parusie verzögerte sich, die Naherwartung erlosch, aber dank Jesu Auferstehung und der Geisterfahrung betrachteten die hellenistischen Judenchristen Jesus als den schon nach der Auffahrt „erhöhten“ König (Ps 110, s. o.), anerkannt von den Seinen (Phil 2; Mk 12, 35 ff.; Röm 1, 4; Apg 2, 36; 13, 33; 1 Kor 15, 25; Kol 1, 13; Hebr 1, 5); jetzt ist „Messias“ = *κύριος* (189—193).

5. *Der Passionsbericht* kam nicht aus der Predigt, sondern der Gottesdienstlesung: das unfaßbare Leiden wurde aus dem AT erwiesen als gottgewollt, aber Leitidee ist nicht die des „Gottesknechts“ trotz „Schweigen“, auch nicht die Sühnevorstellung, eher der „Leidende Gerechte“; so Schweizer. Keine Christustitel finden sich in der ältesten Schicht von Mk 14 und 15, zu der die Kreuzinschrift gehört; diese wird entfaltet 15, 1—20 32. „Messias“, zunächst als politisch gemieden, gilt jetzt als theologisch bedeutsam. Mk 8, 27—33 wird jetzt neu gedeutet: Petrus versteht das Leiden nicht; auch der „Menschensohn“ muß leiden (s. o. 46 ff.). Das Bekenntnis 1 Kor 15, 3—5 ist wohl schon aramäisch in der Urgemeinde geformt (Jeremias, Kümmel und viele); „nach den Schriften“ = „nach Gottes Ratschluß“ ist älteste Deutung der Passion, dann „für unsere Sünden“, erst später Js 53; „ist erweckt worden“ (von Gott; perfekt!), und so „wurde er sichtbar“ (*r'h Niphal*; nicht Vision, gegen Harnack; nicht „offenbar“, gegen Michaelis); also wurden Sühne und Auferstehung noch in Palästina in den Passionsbericht und Weissagungsbeweis einbezogen, der Christus-Titel angepaßt (ähnlich Bousset, Cullmann, Dahl). Für Paulus (Stellen 210 Anm. 3, 202 Anm. 5) ist „Χριστός“ (Messiaskönig christlich verstanden: der von Gott für uns in den Tod Geführte und Erweckte) nicht nur Eigename, sondern voll Heilsbedeutung. Auch 1 Petr, Hebr, die Reden Apg 2—13 betonen die Passion Christi und deren Schriftgemäßheit (193—218).

6. Als *Eigenname*. Der Messias war nach jüdischen Begriffen nicht Wundertäter, wohl der „neue Moses“. Jesu Taten wurden sicher aus christologischem Interesse überliefert: Mt 11, 2 ff. ist nun ausdehnbar auf das ganze Erdenwirken, später mit „Gottessohn“ verbunden. Lk, an Mk anschließend, setzt es dem jüdischen „Messias“ entgegen; Joh hat es besonders 1, 35 ff.; 7, 27 ff.; 20, 31; auch 1 Jo. Also: 1) „Messias“ fehlte zuerst, wurde 2) nur eschatologisch gebraucht, 3) umgeprägt zum „Erhöhten“, 4) mit der Passion verbunden, 5) erweitert und Eigenname. — Doch all das soll nur ein Versuch sein, die Modifikationen zu erfassen (218—225).

Exkurs III analysiert Mk 8, 27—33: Kern sind *Petri Bekenntnis* 8, 29b und die Abweisung jeder diesseitig-politischen Auffassung (8, 33); die Gemeinde hat dann den Messiasitel umgeformt (Schulgespräch 8, 27b—29) und durch die Leidensweisung umgedeutet. Das Schweigegebot 8, 30 ff. ist von Mk; er hat die Szene zusammengefügt und in das Zentrum seines Evangeliums gestellt (226—230).

Exkurs IV. Der „*hobepriesterliche Messias*“ (Lit. 231 Anm. 1): begegnet in Zach, Test XII, Damaskusschrift, Qumran (wo er über dem königlichen steht!), aber Hebr „nach der Ordnung des Melchisedek“; Fürbitte Christi schon Röm 8, 34, „Heiliger Gottes“ Mk 1, 24; Joh 6, 69; so hieß schon Elisa als Charismatiker, Moses u. a.; Friedrichs Beobachtungen (ZThZ 53 [1956] 265—311) beweisen nicht alle (231 bis 241).

H. sieht richtig, daß Jesus alles Politisch-Messianische sorgfältig mied (wie auch Joh 6, 15; 18, 37 betont); die Anklage deswegen war sicher falsch und die Verurteilung ungerecht. Ebenso hat H. recht, daß die Gläubigen wegen der Kreuzigung zunächst den Messiasitel mieden, aber, als sie einmal aus der Schrift das Leiden als gottgewollt erkannt hatten, den Juden nun Jesus als den gottgesandten und -gesalbten Heilsmittler (Messias) zu erweisen suchten (und da waren nun große Verheißungen mit dem Königtum verknüpft). Der Inhalt des Titels wurde von selbst gewandelt: Jesu Persönlichkeit bestimmte die Christologie, nicht die Titel ihn. Nun wurde auch in der Passion Jesu Königtum herausgestellt: in Anklage und Antwort vor dem Hohen Rat und Pilatus, Verspottung durch Soldaten und Herodes, Schächer und

Hohepriester, Kreuzestitel. Das Tausendjährige Reich (Apk 20, 4) ist allerdings wohl bildlich, freilich schwierig.

Davidsson

Wenn auch die Stammbäume nicht in allem einzelnen echt sind (Lit. 242 Anm. 1), so kann doch Jesu davidische Herkunft nicht bestritten werden. 1. *Die ältere Tradition*. Eschatologisch sind die Hoffnung auf Wiedererrichtung der Herrschaft, die Perioden 3mal 14 (= 2mal 7) Mt 1, das Benedictus, das siegelöffnende Lamm und der „Wurzelsproß“ Apk 5; 22 (vgl. Qumranfunde). „Gottessohn“ Lk 1, 32 ist adoptianisch, dagegen 1, 35 durch wunderbare Zeugung (242—251).

2. *Im hellenistischen Judenchristentum*. Röm 1, 4 (Traditionsstück): „eingesetzt zum Sohne Gottes (nicht physisch, sondern Würde, Funktion, Ps 2, 7) in Macht in der himmlischen Sphäre“, im Bereich göttlicher Kraft (mit Schweizer, Kuß, Boisnard; Adoption und Messiasenthronisation fallen zusammen) „seit der Auferstehung“ = Wende von Niedrigkeit zur Hoheit: die Amtsübernahme wird ent-eschatologisiert; das ist ein Umbruch gegenüber Palästina, doch noch nicht Präexistenz wie Phil 2. Dieselbe *Zwei-Stufen-Christologie* auch Mk 12, 36: der Davidsson ist nach Auferstehung und Erhöhung auch Messias-Kyrios. In der Blindenbitte Mk 10, 48 ist Jesu historisches Wunderwirken (Palästinatradition) noch Vorstufe seiner Messias-herrlichkeit. Mk 11, 9f.: „der da kommt“ (Jesus; Ps 118, 26) ist als Davidsson auch König: irdisch vorläufig, vom himmlischen Messias-königtum her, nicht politisch wie Zach 9, und wird offenbar (mit Wrede; nicht „Verborgenheit“, so Schniewind, Lohmeyer, Cranfield) (251—268).

3. *In den Vorgeschichten*. Lk 2 ist alt, doch nicht palästinisch, außer 2, 14; ob ursprünglich hebräisch? (272 Anm. 4 Lit.); es entfaltet „Bethlehem“ und die Heilsbotschaft. Σωτήρ ist vielleicht „Richter“ (Ri 3, 9); „Christos-Kyrios“ ist wohl Deutung des Lk. Mt 1 hebt die Erwählungen im Stammbaum hervor und die rechtliche Davidssohnschaft durch Joseph. Lk 1, 26—38: Jesus ist Gottessohn durch besondere Empfängnis, Gottes Schöpfermacht; die bisher eschatologisch-messianischen Titel „groß“, „Sohn des Höchsten“, „Thronerbe Davids“, „König in Ewigkeit“ werden übertragen auf den irdischen; aber noch nicht physische Gottessohnschaft, keinesfalls hellenistischer Mythos. Mt 2, 1—12: Herodes und Mich. 5 ist wohl Erweiterung des Ursprünglichen 2, 1 2 9b—10 11 (268—279).

Dem Rezensenten scheint: Lk 1, 32 ist wohl mehr Vorbereitung von 1, 35 als in Spannung dazu: die Königswürde („Gottessohnschaft“) wird dem wunderbar Gezeugten übertragen werden. Lk 2 bildet mit Lk 1 eine Einheit, und in Palästina hatte man doch an diesen Dingen eher Interesse als außerhalb, zumal H. den hellenistischen Mythos sehr richtig ausschließt (vgl. jetzt zu den Kindheitsgeschichten A. Vögtle in: *BiblZ* 8 [1964] 45—58; M. Krämer in: *Biblica* 45 [1964] 1—50).

Gottessohn

1. *Voraussetzungen*. Wie „Messias“, „Davids-“, „Menschensohn“, „Kyrios“ zu nächst den Wiederkommenden bezeichnen, so ist auch „Gottessohn“ = Messias-könig (vgl. 4 Q Flor 11 f.; nicht äth. Hen, 4 Esr) nicht sofort mit der Auferstehung verbunden, wie J. Weiß, Bultmann, Kümmel, Schweizer, H. Braun wollen.

2. Für den *Wiederkommenden* und *Erhöhten*. Die Frage: Messias = Gottessohn (Mk 14, 62) nimmt Jesus an, aber erklärt sie durch „Menschensohn“: eschatologisch wird er eingesetzt als Heilsbringer; auch Mt 26, 64 bedeutet „Du sagst es“ soviel wie ja, denn für Mt ist schon der irdische Jesus Messias und Gottessohn; Lk unterschei-

det: Messias werde ich als Erhöhter sein, Gottessohn bin ich: ja. 1 Thess 1, 9 ist Jesus Retter als der apokalyptische Weltenrichter; aber es wurde umgeformt: er ist der Erhöhte, adoptiert und in sein himmlisches Amt eingesetzt wie Apg 13, 33; Hebr 1, 5 = Ps 2, 7. Manchmal ist Gottessohn bei Paulus umfassender Würdetitel Christi.

3. Im *hellenistischen Judenchristentum*. Schon in Palästina galt Jesus als der neue Mose und Wundertäter, besonders in Dämonenaustreibungen: „Der Heilige, Sohn des Höchsten“ (Mk 1, 24; 5, 7), „durch Gottes Finger, Geist“ (Lk 11, 20; Mt 12, 28), doch Verkoppelung mit „Gottessohn“ wäre unmöglich gewesen. Aber in der Diaspora wurde er bereits als der Erhöhte und himmlische Gottessohn angesehen, und schon die Juden hatten die atl. Geistesmänner den θεῖοι ἄνθρωποι gleichgesetzt. S. 296 Anm. 2 wird Mk 5, 1 ff. analysiert, S. 298 Anm. 1 Mk 3, 22—30, S. 299 f. Anm. 5 Mk 3, 28 f. par. (ursprünglich wohl nachösterliche Prophetie). In der Taufe wird Jesus der Heilige Geist für ständig verliehen, er wird eingesetzt als „Messias-Gottessohn“ (Adoption, nicht mehr königlich); Sinn der Versuchung: Geistesmacht ist nur im Gehorsam zu üben. Lk 1, 26 ff. sei sicher nicht altpalästinisch (1 QSa II, 11 sagt nur Adoption), denn 1) Vokabular nach LXX, besonders Js 7, 14 παρθένοσ statt 'almā; 2) Vorstellung einer Zeugung ohne Mann sei nur im *hellenistischen Judentum* nachweisbar; 3) das *spätere Judenchristentum* habe sie leidenschaftlich abgelehnt (Dibelius); „Davidsthron“ ist spiritualisiert; also: „Gottessohn“ durch Geistesmacht, Erwählung, Aussonderung (nicht physisch).

4. Im *Heidenchristentum*. In der Verklärung (Mk 9, 2 ff., Lit. 310 Anm. 3) ist die Metamorphose hellenistisch: Jesus läßt sein göttliches Wesen sichtbar werden (ähnlich in Mysterien- und Zaubertexten), so auch 1 Kor 15, 44; Röm 8, 29; Phil 3, 21; 1 Joh 3, 2; mehr noch 2 Kor 3, 18. Die Kraftübertragung Mk 5, 30 ist nur mangelhafter Ausdruck des Christologischen. Die Sturmstillung (Mk 4, 39) ist wohl zunächst charismatische Beschwörung (6, 48), Epiphanie Mt 14, 33. Hier ist wesenhafte Gottessohnschaft vorausgesetzt, zunächst als Geistdurchdringung von der Taufe her, später als naturgemäße Veranlagung durch jungfräuliche Zeugung und Präexistenz (317 Anm. 2 zu Bienecks Methode und zu Cullmann). „Präexistenz“ erwuchs in der hellenistischen Gemeinde in Anknüpfung an die „Weisheit“; Übergang war „Sendung“ (Beauftragung) (Gal 4, 4; Röm 8, 3; Phil 2, 6; Mk 12, 6; Joh oft). Sie richtet sich gegen allen Doketismus, in Anlehnung an Denkformen der Umwelt, aber in eigener Gestaltung als ein Versuch, der Wirklichkeit der Offenbarung gerecht zu werden. Bei Mk und Lk ist für wesensmäßige Gottessohnschaft maßgebend die Einsetzung und Geistdurchdringung bei der Taufe (Lk 1, 26 nicht physische Gottessohnschaft), bei Mt und Joh ist diese begründet in Geburt bzw. Präexistenz (309 bis 319).

5. „Der Sohn“. Diese Bezeichnung ist zu unterscheiden von „Gottessohn“. „Abba“ (Kindersprache) war sicher Jesu Redeweise („unser im Himmel“ ist Mt-Zusatz aus jüdischer Liturgie), doch ist es öfter, besonders bei Mt, sekundär. Es bleibt Mt 11, 27 (hellenistisch nach Norden u. a., Kümmel, Wilkens); „übergeben“, d. h. nicht nur Lehren übergeben, sondern „alles“; gegenseitige Erkenntnis: ist auch griechisch möglich; Offenbarung nur durch den Sohn (nicht hellenistische Schau). Der Sohn ist dem Vater völlig untergeordnet, aber repräsentiert ihn und hat einzigartige Vollmacht; das paßt zwar gut zur Menschensohnchristologie, aber dort wird „Vater“ nicht so verwendet. Auch die Messianologie ist wohl nicht die Quelle. „Mein Sohn“ heißt es zwar bei Taufe und Verklärung, auch enthält die Messiaswürde Vollmacht, aber betont weder Offenbarung noch Bindung an den Vater. Also ist „der Sohn“ vornehmlich zu erschließen aus „Abba“ (Bieneck, Cullmann) und eigenständige Konzeption der Urgemeinde wie „der Lehrer“, „der Herr“. — Im Johannesevangelium heißt es sehr oft „der Vater“, „der Sohn“ (verschmolzen mit „Gottessohn“); er allein vermittelt die Erkenntnis des Vaters. Ähnlich ist in Hbr „der Sohn“ = Gottessohn.

Mt 28, 18 spricht die Macht des Erhöhten aus, 28, 19 steht neben dem Vater und dem Sohn noch der Heilige Geist. Das vielschichtige Material darf man nicht nivellieren (319—333).

Exkurs V. Die Verklärung (Mk 9, 2—8). Sie ist zentral und gebildet aus älteren („weiße Kleider“; entscheidende Verwandlung) und jüngeren Teilen: Strahlen des Gesichts (Mt, Lk), Moses, Elias: Jesus wird als eschatologischer Prophet den himmlischen gleichgestellt; Wolkenstimme „Mein Sohn“ (hellenistisch: wesenhafter Sohn, doch ursprünglich palästinisch wohl nur: *abdī*, Is 42, 1; Dt 18, 15, nicht Königsvorstellung). — *Taufe* (Mk 1, 9—11): endzeitlich: die Heilszeit bricht an, der „Gottesknecht“ wie im AT vom Heiligen Geist ergriffen, kann in Vollmacht sein Wort und Werk verrichten. Hellenistisch wurde das zurückgedrängt durch „Gottessohn“ (Ps 2, 7) und den Geist „leibhaftig“. Die Versuchung (Mk 1, 13) ist zu verstehen aus apokalyptischer Tradition und dem eschatologischen Kampf zwischen Gott und Satan (334—346).

Rückblick. *I. Die älteste, palästinische Christologie* ist 1. zunächst *eschatologisch*: Jesus ist der kommende Menschensohn, der wiedererwartete Herr, der endzeitlich zum Messias Einzusetzende (die „Erhöhung“ wird erst vorbereitet durch Geisterfahrung als Anbruch des Endes). — 2. Dann heißt auch der *irdische Jesus* „Meister“, „Herr“, auch Menschensohn, Sohn, Lehrer und Wundertäter (ähnlich den atl. Charismatikern), der neue Mose. — 3. Er ist *leidender Messias* „nach der Schrift“ = nach Gottes Willen als „König der Juden“ gekreuzigt. — 4. Er gilt als *stellvertretend sühnend* nach den Abendmahlsworten und Is 53, „Menschensohn hingegeben . . .“ — 5. Die *Auferstehung wurde mit dem Leiden verbunden* (1 Kor 15, 3 f.). — *II. Das hellenistische Judenchristentum* sieht unter dem Eindruck der Parusieverzögerung Jesus schon jetzt als Erhöhten wirkend, als Kyrios eingesetzt (Ps 110, Kulte), geisterfüllt; als Davidssohn und durch Jungfrauengeburt geworden. — *III. Das Heidenchristentum* nennt ihn vor allem Kyrios (im Gegensatz zum Kaiser und den Mysterien) als Weltherrscher; sieht ihn als präexistent und inkarniert (gegen Dokerismus) (347—50).

H. hat recht: *Gottessohn* zunächst besagt Auserwählung, Annahme (Adoption) zum (Messias-)König; das dürfte sicher sein aus Ps 2, 7; 89 (88), 29 = 2 Sam 7 (vgl. J. de Fraine, *L'aspect religieux de la Royauté Israélite* 1954, 273—276; Van Iersel, *Der Sohn* 83 f.: heilsgeschichtlich, doch nicht adoptianisch wie bei den Ebioniten). Ob die Gottessohnschaft nicht doch schon von der Urgemeinde mit der Auferstehung angesetzt bzw. als bestätigt angesehen wurde, wäre nach dem Obigen zu überprüfen; auch Tauf- und Verklärungsgeschichte (selbst mit *abdī*) weisen in diese Richtung. Die Begabung mit dem Heiligen Geist für ständig in der Taufe wird von H. gut betont; aber ist Geistdurchdringung schon maßgebend für wesenhafte Gottessohnschaft? Daß die Vorstellung einer Zeugung ohne Mann nur im hellenistischen Judentum nachweisbar ist, schließt die Vorstellung und das Faktum für Palästina nicht unbedingt aus. Ein Strahlen findet sich auch bei Moses (Ex 34, 29), braucht also nicht hellenistisch zu sein. Präexistenz = „Versuch, der Wirklichkeit der Offenbarung gerecht zu werden“ (317), ist gut gesagt; das gilt eigentlich von der ganzen Christologie der Urkirche, ja von aller Theologie. Daß Mt 11, 27 das „Übergeben“ wirklich alles meint, ist gut erkannt. Statt „untergeordnet“ vielleicht besser: völlig abhängig vom Vater.

Anhang: Der eschatologische Prophet

Die Erwartung im Spätjudentum ging nach Verschwinden der Propheten auf Elia oder einen Mann wie Mose (Dt 18, 15); der Ebed (Dt-Is) ist wohl individuell, Prophet, nicht König (Lit. 357 Anm. 2—9; 358 Anm. 1—6). — H. behandelt noch

1. die Unruhestifter, den Ta'eb, Rabbinenansichten, Prophetensalbung und -morde, den „Lehrer der Gerechtigkeit“; 2. den Täufer als endzeitlichen Elia (351—380); 3. Jesus als den „neuen Mose“ in Apg 7 (vorlukanische Mosetypologie); Apg 3, 12 bis 26; Lk 24, 13—35 (alt, erweitert); als Propheten. Wunder als Prophetenbeglaubigung wie Mk 8, 11 par. finden sich schon Dt 13, 1; Jer 23; vgl. Apg 5, 36 (Theudas); Mk 6, 35 par. (Brotvermehrung); Joh 6, 30 f. (Manna), doch Jesus wehrt ab: Joh 6, 15; Lk 7, 16 (Naim); Wunder wie die der atl. Charismatiker Mt 11, 2—6 nach Is 29, 18; 35, 5 f. und der Sinaizeit als Typos („der kommen soll“ ist kein fester Terminus). Auch Lk 4, 16—30 (Analyse!) ist „salbte“ = setzte ein ins Prophetenamt. Bei Joh 7, 40 ff.; 4, 19 ff.; 3, 2 (wunderwirkender Lehrer); 9, 17 heißt Jesus „Prophet“. Bei Mt entsprechen die 5 Reden den 5 Büchern Mose; Jesus bringt die neue Tora in den Antithesen, auch Mt 23, 2 8—10 (Kathedra); zu den Seligkeiten — Wehe vgl. Dt 28; Jesu Jugend ist wie die des Mose (Mt 2, 13—23). Lk entfaltet Dt 18, 15 in Apg 3, 12—26, den Mose-Typos in Apg 7. Joh wendet die Erwartung des endzeitlichen Propheten auf Jesu Verhältnis zum Parakleten an (380—404).

Abschließend zum Ganzen

Käsemanns Urteil, das Werk sei „die ntl. Christologie unserer gegenwärtigen deutschen kritischen Forschung“ (siehe Anm. 2), scheint mir, wörtlich genommen, nicht übertrieben, wie Bartsch und Kee (JournBiblLit 83 [1964] 192) meinen. Es ist wirklich souveräne Zusammenfassung, besonnene Beurteilung, geschickte Sichtung der vielen Entwicklungsmotive und verschlungenen Fäden, selbständige Weiterführung der gegenwärtigen Forschung; allerdings ist die Forschung selbst ja noch nicht abgeschlossen, und das Bild wäre durch stärkere Auswertung von Paulus, Johannes usw. wesentlich zu ergänzen. Ob man die *κρίσις* beginnen läßt mit der Parusie oder schon mit der Auferstehung, ist zwar im Grunde kein so großer Unterschied. Aber wie Jesu Tod und Erweckung Kern und zugleich Gipfel aller Evangelien ist, so hat die Botschaft vom Gekreuzigten und Erweckten die Welt erobert (1 Kor 1, 21; 15, 1 ff.), der Glaube an ihn die Welt überwunden (1 Joh 5, 4—6). All diese Titel: Menschensohn usw., bezeichnen nicht einen großen Ethiker, Weisheitslehrer, sondern den „Herrn“, an den der Gläubige sich hingibt (Eph 4, 5), den Stammvater eines neuen Volkes, einer Menschheit, in den er eingefügt wird (Gal 3, 28; Röm 6, 3 ff.), in dem er lebt (Gal 2, 20; Joh 15, 1 ff.). H.s Buch zeigt, welche Anstrengung die Urkirche machte, um von Jesus von Nazareth nicht nur Sprüche, Gleichnisse, Geschichten weiterzuerzählen, sondern seine Heilsbedeutung für „die Vielen“ und sein Sein einigermaßen auszudrücken mit den verfügbaren Kategorien. Es zeigt, wie unvollkommen diese Christologie bleiben mußte, wie die üblichen Hoheitstitel einen ganz neuen Sinn erhielten durch jene einzigartige Persönlichkeit, die alle Kategorien sprengt (vgl. Taylor, Names 71). All unser Reden vom Göttlichen bleibt ein Stameln, selbst noch die Formel von Chalkedon.

Somit ist das, was wir in den Synoptikern haben, auch in Mk, schon „Theologie“, besser Verkündigung, Lehre der Kirche; ist „Überlieferung, Tradition“: nicht nur als Weitersagen, sondern Deutung dieses Lebens und Sterbens — doch wohl mit Vollmacht, denn wie könnte sie sonst als „Gottes Wort“ angeboten und Glaube an Gott dafür verlangt werden? Es ist also schon vor und in den Schriften des NT so etwas wie ein „kirchliches Lehramt“ an der Arbeit; es gab nie eine „sola scriptura“ sozusagen als Diktat des Heiligen Geistes, ohn-kirchlichen, frei schwebenden Weckruf zum Glauben. Nicht ein abstraktes Evangelium wird verkündet, sondern die Kirche hat diese Heilsbotschaft geformt; in des Paulus und Johannes Deutung des Heilstodes Jesu wird das noch viel greifbarer als in den Evangelien. Und Petrus, Paulus, Johannes usw. verkünden diese Botschaft. H.s Geschichte des Werdens und

der Entwicklung der christologischen Hoheitstitel ist der überzeugende Tatsachenbeweis für die Existenz eines vollmächtigen kirchlichen Lehramtes in der Urkirche.

Hinter dieser sorgfältigen und sauberen Untersuchung taucht nun eine Reihe von Fragen auf, die die Grundlagen des christlichen Glaubens und jeder „Kirche“ berühren und eben im Mittelpunkt der Diskussion stehen: *Wer* in der Urgemeinde und den hellenistischen Gemeinden hatte die Vollmacht, diese Hoheitstitel auf den Menschen Jesus von Nazareth zu übertragen, ihn Weltenrichter und -herrn zu nennen und als Gottessohn anzubeten? (Die von Namenlosen geschaffene „Gemeinde-theologie“ der liberalen Schule nimmt ja wohl niemand mehr an.) Gewiß haben die urchristlichen Propheten eine Rolle gespielt: sie regen an und warnen (Apg 13, 1 f.; 11, 28; vielleicht Mt 10, 23; Mk 13, 14 ff. u. a.), erhalten Offenbarungen (1 Kor 14, 26) — warum nicht Inspiration zu einem Gebet zu Jesus, zu einer Anrufung mit einem Hoheitstitel? Allerdings unterliegen sie der Kritik (14, 29). Und wenn Paulus in einer Frage wie der seines gesetzesfreien Evangeliums die Zustimmung der „Maßgebenden“, der „Säulen“ in Jerusalem, des Jakobus, Kephas und Johannes, sucht (Gal 2, 2 ff.), so wird diesen erst recht die Deutung der Person Jesu am Herzen gelegen haben, der der Inhalt ihres neuen Lebens und ihrer Augen- und Ohrenzeugenpredigt war; des Kephas Auffassung war kaum ganz ohne Einfluß auf die Theologie seines „Sohnes“ und „Dolmetschen“ Markus. Der Eindruck der Persönlichkeit Jesu und seiner Auferstehung und das inspiratorische Pneuma (Jo 14, 26; 16, 13) sind wohl noch stärker in Rechnung zu stellen als die θεῖοι ἄνθρωποι für die Entwicklung zur „Hochchristologie“, wie G. M. Styler sie nennt (NTSt 10 [1964] 402e). — Und dann folgt die Frage (vgl. Käsemann I 51 und Asmussen, Warum noch lutherische Kirche?, 1949, 27): *Wer ist heute Träger der kirchlichen Lehrtradition?* Wer kann heute mit Vollmacht entscheiden über Berechtigung und Sinn dieser Hoheitstitel („Gottessohn“ in der Formel von Amsterdam)? Kann die Kirche auch dem Europa und Asien von heute noch Jesus verkünden als den „Herrn“, zu dem jeder Stellung nehmen muß, von dem das ewige Schicksal jedes einzelnen abhängt? H.s Buch hat also nicht nur „historischen“ Wert, sondern führt mitten hinein in die Lebensfragen, die die Christenheit auf der ganzen Linie bewegen. — Nach allem ist es klar, daß eine Durcharbeitung dieses Buches nicht nur dem Exegeten, sondern auch dem Fundamentaltheologen, dem Dogmatiker und auch dem Seelsorger reichen Gewinn bringen wird, auch wenn er nicht mit allen Einzelheiten übereinstimmt.