

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 62 (2006)  
**Heft:** 2

**Artikel:** Das Gottesbild bei Jesus, Paulus und Johannes  
**Autor:** Zumstein, Jean  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-877888>

#### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

#### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

#### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 14.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Das Gottesbild bei Jesus, Paulus und Johannes\*

## 1. Einleitung

Zur Behandlung der Thematik «Das Gottesbild im Neuen Testament» sind zwei einleitende Überlegungen vorauszuschicken.

Die erste ist *hermeneutischer* Art. Zunächst geht es darum, sich zu fragen, wie Gott im Neuen Testament zur Sprache kommt, bzw. wie Gott in den ersten Dokumenten des christlichen Glaubens dargestellt wird. Diesbezüglich sind drei Beobachtungen in Erinnerung zu rufen:

Die erste Beobachtung besteht in einer Einschränkung des Untersuchungsfeldes. Der Gott der Bibel ist weder Gegenstand der natürlichen Theologie noch der spekulativen Erkenntnis. Er ist ein Gott, der sich jeglichem menschlichen Versuch, ihn zu erfassen, zu beschreiben oder zu objektivieren, entzieht. Er gibt sich durch seine freie Offenbarung in der menschlichen Geschichte zu erkennen.

Die zweite Beobachtung röhrt von der Überzeugung her, die das Ganze des neutestamentlichen Zeugnisses durchzieht, nämlich dass die Erkenntnis Gottes nicht von einer bestimmten Offenbarung zu trennen ist, bzw. von der Geschichte einer historischen und konkreten Person, nämlich derjenigen Jesu von Nazaret. Es gibt keine von der Rede über Jesus von Nazaret unabhängige neutestamentliche Rede von Gott. Es gibt keine Theologie, welche die Christologie aussparen könnte. Das Gottesbild im Neuen Testament ist unlöslich auf das Schicksal und die Lehre des Nazareners angewiesen.

Die dritte Beobachtung hebt die untrennbare Beziehung hervor, welche zwischen der Rede über Gott und der Rede über den Menschen besteht. Wenn Jesus von Gott spricht, geschieht dies jedes Mal, um seine Bedeutung für das Leben der Menschen zu betonen. Bereits Calvin schreibt zu Beginn seiner *Institutio Christianae Religionis*: «All unsere Weisheit, sofern sie wirklich den Namen Weisheit verdient und wahr und zuverlässig ist, umfasst im Grunde eigentlich zweierlei: Die Erkenntnis Gottes und unsere Selbsterkenntnis.»<sup>1</sup> Mit anderen Worten: Theologie und Anthropologie – oder besser: Soteriologie – stehen in einer untrennbaren Beziehung.

Die aus dieser kurzen hermeneutischen Überlegung hervorgehende Schlussfolgerung ist klar: Wer über das Gottesbild im Neuen Testament sprechen will, kann dies nur, indem er Theologie, Christologie und Anthropologie/Soteriologie dialektisch verbindet.

\* Für Rudolf Brändle in Dankbarkeit für die freundschaftliche Zusammenarbeit.

<sup>1</sup> J. Calvin, Unterricht in der christlichen Religion, Erstes Buch, Neukirchen-Vluyn 1963, 1.

Die zweite Überlegung ist *methodischer* Natur. Wie soll man vorgehen, um die wesentlichen Eigenschaften der Gestalt Gottes im Neuen Testament zu entdecken? Unsere Untersuchung bewegt sich auf zwei Ebenen.

Die erste drängt sich von selbst auf. Insofern das Gottesbild nicht von der Person Jesus von Nazaret und seiner Offenbarung zu trennen ist, fragen wir uns zuerst: Wie äussert sich Jesus in den Traditionen, die in den synoptischen Evangelien gesammelt sind, in Bezug auf Gott? Genauer gesagt, welches ist die zentrale Botschaft Jesu über Gott? Das ist die theologische Frage. Die anthropologische bzw. soteriologische Frage hingegen lautet: Was ist die Tragweite dieser Botschaft für die Menschen? Die christologische Frage lautet: Welche spezifische Verbindung besteht zwischen dem Anspruch Jesu und dem Gott, den er verkündet?

Die zweite Ebene versucht das Verhältnis des historischen Jesus zu seinen ersten Interpreten zu artikulieren. Von den grossen Interpreten Jesu haben wir zwei ausgewählt: Paulus und Johannes. Diese Wahl ist insofern gerechtfertigt, als der Leser und die Leserin bei diesen beiden Autoren eine klar und bewusst formulierte Betrachtung über das gesamte Schicksal des Jesus von Nazaret vorfinden.<sup>2</sup> Diese eigenständige Reflexion wird einerseits durch den Gebrauch einer Sprache und argumentativer Modelle bestätigt, die nicht von der Jesustradition vorgeformt oder geerbt sind.<sup>3</sup> Sie wird andererseits durch die Tatsache bestätigt, dass diese beiden Autoren sich in bewusster und überlegter Weise nachösterlich einordnen und auf retrospektive Weise den Sinn des christologischen Geschehens für die menschliche Existenz, im Speziellen für die glaubende Existenz, auszusagen versuchen.<sup>4</sup>

Sind sie aber vertrauenswürdige Interpreten? Um dies zu überprüfen, versuchen wir einzuschätzen, wie Paulus und Johannes das Wirken des Galiläers aufgegriffen und es von einem nachösterlichen Standpunkt her interpretiert haben. Sie haben dabei mehr über Jesus gesagt als Jesus selbst. Darin besteht der Vorteil derjenigen, die sich über das Ganze eines bereits vollendeten Werks äussern können. Aber diese retrospektive, sich auf das nachösterliche Kerygma stützende Sicht ist nicht allein entscheidend. Die eigentliche Frage

<sup>2</sup> Eine besonders von Rudolf Bultmann in seiner Theologie des Neuen Testaments verteidigte These (Theologie des Neuen Testaments [1948-1953] [UTB 630], Tübingen '1984).

<sup>3</sup> Auch wenn die synoptischen Evangelien von einer eigenständigen theologischen Konzeption zeugen, wie das zuerst die redaktionsgeschichtliche Schule, dann die Verfechter der narrativen Analyse gezeigt haben, arbeiten sie in erster Linie mit vorgegebenen Traditionen.

<sup>4</sup> Eindeutige Beispiele sind zum einen der Apostel Paulus, der die Gattung des apostolischen Briefes verwendet und bewusst darauf verzichtet, Jesustradition in seine Argumentation aufzunehmen, und zum anderen das Johannesevangelium, das sich einer neuen Sprache bedient und den Prozess der Christologisierung der Tradition zu Ende führt.

ist kritischer Art; sie kann auf drei Ebenen formuliert werden: a) Haben Paulus und Johannes dieselbe Auffassung der Gestalt Gottes wie Jesus vertreten? b) Waren sie Träger derselben Auslegung menschlicher Existenz? c) Haben sie der Bedeutung Rechnung getragen, die Jesus selbst seiner Person zuschrieb? Von der Antwort auf diese drei Fragen hängt die Richtigkeit ihrer Interpretation ab.

## 2. *Der Gott Jesu*

Jesus teilt den Glauben seiner Glaubensgenossen. Sein Gott ist der Gott, der Himmel und Erde gemacht hat, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott, der Israel gerufen und es im gesamten Verlauf seiner Geschichte begleitet hat, der Gott, von dem die jüdische Bibel Zeugnis ablegt. In diesem Sinn fügt sich das Gottesbild, welches der Jude Jesus vertritt, sehr genau in die Tradition seines Volkes ein. Auch wenn Jesus den in der Schrift, im Tempel oder in der Synagoge besungenen und bekannten Gott verehrt, spricht er dennoch in einer neuen Weise von der Präsenz und dem Heilsplan dieses Gottes. Diese Neuheit in der Art, Gott zu benennen, tritt sogar im Zentrum seiner Botschaft in Erscheinung, nämlich in der Ankündigung der Nähe des Gottesreiches. Unsere These ist somit die folgende: Das Gottesbild, dessen Träger Jesus ist, tritt in erster Linie in der Verkündigung der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* zutage. Der Gott Jesu ist der Gott, der sich nähert und kommt, um sein Reich aufzurichten.

### 2.1. Das Zentrum der Botschaft Jesu

Mehrere literarische Fakten unterstützen diese These. Zitieren wir zuerst die programmatische Zusammenfassung der Verkündigung Jesu in Mk 1,15: «Erfüllt ist die Zeit, und nahe gekommen ist das Reich Gottes. Kehrt um und glaubt an das Evangelium».⁵ Denken wir an die Seligpreisungen⁶, an die prophetischen Worte von Lk 11,20 oder Lk 17,20f.⁷ oder das Vaterunser.⁸ Erin-

<sup>5</sup> Zu dieser Stelle vgl. E. Cuvillier, *L'évangile de Marc* (Bible en face), Genève/Paris, 2002, 33-35; C. Focant, *L'évangile selon Marc* (Commentaire biblique: Nouveau Testament 2), Paris 2004, 76-80. V. 15 ist mit Sicherheit redaktionell, aber im Rückblick charakterisiert er auf typische Weise das eigentliche Zentrum der Botschaft Jesu.

<sup>6</sup> Vgl. Mt 5,3-10 par Lk 6,20-23. Der Kern der Seligpreisungen (Lk 6,20-21b) geht mit Sicherheit auf den historischen Jesus zurück. Zu diesem Punkt vgl. zum Beispiel U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, Bd. 1 (EKK 1/1), Düsseldorf/Zürich 1985, 52000, 271-272.

<sup>7</sup> Lk 11,20: «Wenn ich jedoch durch den Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist das Reich Gottes zu euch gelangt»; Lk 17,20f.: «Das Reich Gottes kommt nicht so, dass man es berechnen kann. Man wird auch nicht sagen: Siehe, hier! oder: dort! Denn

nern wir uns schliesslich an die Reich-Gottes-Gleichnisse.<sup>9</sup> Jesus hat nicht die Absicht, neue Wahrheiten zu lehren, indem er das bevorstehende Kommen des Gottesreiches ankündigt, sondern er beabsichtigt auszusagen, wer der Gott Israels ist. Er will mitteilen, wer dieser Gott für die Menschen ist und was er für ihre gegenwärtige Existenz bedeutet.

## 2.2. Der Paradigmenwechsel im Verständnis des Gottesreiches

Jesus teilt die Auffassung der Mehrheit seiner Glaubensgenossen, was das Kommen des Gottesreichs betrifft, nicht, nämlich eine Hoffnung mit nationaler und politischer Konnotation, die ihren Höhepunkt in der Befreiung von der römischen Besatzung und der Wiederherstellung Israels erreicht. Die neuen von Jesus eingebrachten Akzente sind die folgenden:

Zuerst geht es nicht an, einer nationalistischen Sicht des Reiches den Vorrang zu geben: Gott wendet sich nicht in erster Linie an eine bestimmte Nation, sondern an alle Menschen, sowohl an jene, die innerhalb des Bundes leben, als auch an jene, die ausserhalb stehen.<sup>10</sup>

Des weiteren distanziert sich Jesus von der Perspektive der Heilsgeschichte. Das Kommen des Gottesreiches wird weder mit den verschiedenen Epochen der Geschichte Israels in Verbindung gebracht noch mit den herausragenden Figuren dieser Geschichte. Der Rahmen, der das Kommen des Reiches bezeugt, ist nichts anderes als die Schöpfung.<sup>11</sup>

Schliesslich gerät die apokalyptische Perspektive in den Hintergrund. Gott setzt seine Macht nicht durch, indem er der Welt ein Ende setzt, sondern indem er mitten in der Welt präsent ist.

## 2.3. Das Kommen des Reiches

Die ständig wiederholte Aussage, nach der das Reich nahe und im Kommen ist, regt zu einem Perspektivenwechsel an. Während für Johannes der Täufer der gegenwärtige Augenblick der letzte Moment der menschlichen Geschichte vor dem Kommen des Gerichts ist, ist für Jesus der gegenwärtige Augenblick der erste Moment einer neuen Geschichte, die durch das Kommen Gottes geprägt ist.<sup>12</sup> Der gegenwärtige Augenblick wird nicht mehr durch eine

siehe, das Reich Gottes ist mitten unter euch.»

<sup>8</sup> Vgl. dazu J. Zumstein, Vater für uns. Das Gebet Jesu mitten in unserem Leben, Neukirchen-Vluyn 2002.

<sup>9</sup> Vgl. dazu jüngst J. Roloff, Jesus, München 2000, 2000, 81f.

<sup>10</sup> Dieser Punkt wurde besonders von Theissen hervorgehoben, vgl. G. Theissen, A. Merz, Der historische Jesus, Göttingen 1996, 226-253.

<sup>11</sup> Dieser Punkt wurde zu Recht hervorgehoben von J. Becker, Jesus von Nazareth, Berlin/New York 1996, 155-168.

<sup>12</sup> Zu diesem vielsagenden Paradigmenwechsel vgl. H. Weder, Gegenwart und Gottes-

verheerende Vergangenheit qualifiziert, sondern durch eine Zukunft verwandelt, der die schöpferische Liebe Gottes einwohnt. Jesus stellt keinen Gegensatz zwischen dem Jetzt des Glaubens und dem kommenden Reich her, sondern legt den Akzent auf die Dynamik der Zukunft, welche in die Gegenwart eindringt, um sie zu verändern. Er konzentriert sich auf dieses Kommen, ohne sich über Einzelheiten zur Art dieses Reiches zu äussern, welches nun im Leben seiner Zuhörerinnen und Zuhörer hervorbricht. Für den Nazarener ist der Hauptgesichtspunkt, dass das kommende Reich das Reich Gottes und nicht dasjenige des Menschen ist. Wer das Reich Gottes empfangen will, muss Gott Gott sein lassen. Das erwählte Volk muss seine eng nationalen Wünsche, das Individuum seine nur persönlichen Anliegen abschreiben.<sup>13</sup>

#### 2.4. Ein produktives und paradoxes Reich

Die Botschaft Jesu und seine Praxis verleihen dem kommenden Reich Sichtbarkeit. Zwei Aspekte sind zu erwähnen.

Zuerst erfolgt das Kommen des Reiches zugunsten des Menschen. Die Heilungswunder<sup>14</sup>, die in der Jesustradition, insbesondere im Markusevangelium, einen so wichtigen Platz einnehmen, haben eine klare Bedeutung. Sie zeigen, dass das erste Ziel der Praxis Jesu die volle Wiederherstellung der geschöpflichen Identität des Menschen ist. Die Krankheit muss bekämpft werden, weil sie Verlust und Erniedrigung der menschlichen Existenz und ihrer Würde ist. In derselben Weise zielen die symbolischen Handlungen Jesu<sup>15</sup>, besonders seine Mahlgemeinschaft mit Zöllnern, Prostituierten und Sündern daraufhin, diejenigen wieder in die Gemeinschaft der Kinder Gottes zu integrieren, die von ihr ausgeschlossen worden sind. Indem er sich mit den von der Gesellschaft Zurückgewiesenen an einen Tisch setzt, stellt Jesus das Beziehungsnetz mit dem Nächsten und mit Gott wieder her, was es den Menschen erlaubt, ihre volle geschöpfliche Identität zurückzugewinnen.

Schliesslich wird das Reich Gottes auch durch die von ihm herbeigeführte Umwertung der Werte sichtbar, die gewisse subversive Momente enthält. Jesus übt auf erstaunliche Weise Macht aus, nämlich indem er sich zum Diener aller macht (Mk 10,45). Diese Macht wird erkennbar, wenn sie im Dienst der anderen steht und es ihnen erlaubt, zu ihrer vollen geschöpflichen Identität zu gelangen. Die letzte Verwirklichung dieser Werteumkehrung ist mit der Passion und dem Tod Jesu gegeben. Indem Jesus sein Sterben akzeptiert, schafft er Lebensraum für die Seinen.

herrschaft. Überlegungen zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühen Christentum (BThSt 20), Neukirchen-Vluyn 1993, 24-64.

<sup>13</sup> Vgl. dazu Zumstein, Vater für uns, 39-45.

<sup>14</sup> Vgl. Theissen, Merz, Jesus, 279-283.

<sup>15</sup> Vgl. dazu Ch. Senft, *Jésus de Nazareth et Paul de Tarse*, Genève 1985, 45-49.

## 2.5. Ein befreiendes Reich

Jesu Zuhörerinnen und Zuhörer sind dazu aufgerufen, die gute Nachricht vom kommenden Reich zu empfangen, indem sie sich bekehren und dem Evangelium glauben. Wenn sie dies tun, sind sie ohne Gegenleistung und ohne vorgängig zu erfüllende Bedingung von der Last der Schuld befreit. Unter Schuld darf man nicht das mit dem Verstoss gegen moralische Pflichten verbundene Schuldgefühl oder Bedauern verstehen, sondern den Bruch der Beziehung zu Gott. Jesu Botschaft ruft die Hörerinnen und Hörer dazu auf, aus der in ihm selbst, dem Verkünder der guten Nachricht, offenbar gewordenen Verheissung und der Liebe Gottes zu leben. Durch dieses kommende Reich offenbart sich Gott als derjenige, der das Gute und das Glück für den Menschen will, sowie als derjenige, der das Leben in Fülle schafft.

## 2.6. Das Kommen des Reiches und die Person Jesu

Das Kommen Gottes stellt nicht eine allgemeine Wahrheit dar, die jeder Mensch zu jeder Zeit aufgrund seiner Weisheit und seiner Frömmigkeit entdecken könnte. Das Kommen des Reiches ist an die Person Jesu gebunden. Durch die Botschaft und die befreienden Taten Jesu wird Gottes heilsame Gegenwart mitten unter den Menschen zum Ereignis. Das Paradox ist unvermeidbar: Durch das Schicksal eines einzelnen Mannes gibt sich Gott ein Gesicht und wird zum ‹Wort› für die Menschen.

Wenn man den Streit um die christologischen Titel in Klammern setzt<sup>16</sup>, bemerkt man, dass Jesus eine unbeschränkte Autorität beansprucht: Jesus behauptet, unmittelbar im Namen Gottes zu sprechen und zu handeln, ohne sich auf irgendeine Vermittlung, Tradition oder Legitimation zu stützen.<sup>17</sup> Die Freiheit, mit der er das Gesetz<sup>18</sup> oder die Schrift auslegt, die Autorität, mit der er die Menschen in die Nachfolge ruft, die Vollmacht, mit der er beim Zusammensein den Sündern die göttliche Vergebung anbietet, die Gewissheit, das Reich Gottes geschehen zu lassen, indem er in Gleichnissen spricht oder die Kranken heilt, alle diese Elemente zeigen, dass Jesus überzeugt ist, im Namen einer unbedingten Autorität zu handeln. Dazu formuliert Conzelmann:

<sup>16</sup> Die Forschung tendiert dahin, anzunehmen, dass Jesus seinen unbeschränkten Anspruch nicht durch die Inanspruchnahme eines bestimmten christologischen Titels ausgedrückt hat, wie etwa durch die Würde des Messiastitels. Der einzige Titel, den er sich vielleicht verliehen hat, ist derjenige des Menschensohnes.

<sup>17</sup> Vgl. dazu E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. I, Göttingen 1967, 187-214; G. Bornkamm, Jesus von Nazareth (UB 19), Stuttgart 1967, 61f.159-161.

<sup>18</sup> Vgl. dazu die Antithesen in der Bergpredigt (Mt 5,21-48). Die erste, die zweite und die vierte Antithese gehen wahrscheinlich auf den historischen Jesus zurück.

«J. versteht sich als den letzten Rufer. Seine Stellung ist einzigartig, da nach ihm nichts mehr <kommt> – als Gott selbst.»<sup>19</sup>

### 3. Der Gott des Paulus<sup>20</sup>

#### 3.1. Paulus, der erste Interpret<sup>21</sup>

Der älteste Interpret der Person Jesu, dessen Zeugnis das Neue Testament aufbewahrt hat, ist der Apostel Paulus.<sup>22</sup> Besteht somit eine Kontinuität zwischen Jesus und Paulus, die uns versichern könnte, dass sich Paulus in den Fussstapfen Jesu bewegt und sein zuverlässiges Sprachrohr ist, und eben nicht, wie böse Zungen behaupten, Begründer des Christentums und Totengräber Jesu? Ist der Gott des Paulus also der Gott Jesu?

Diese Frage nach der Kontinuität zwischen Jesus und Paulus muss man zunächst verneinen. Es besteht keine historische Kontinuität zwischen Paulus und Jesus: Paulus ist dem historischen Jesus weder begegnet, noch hat er ihn gekannt. Er war nicht sein Jünger. Es gibt auch keine traditionelle Kontinuität: Paulus ist nicht Träger der Tradition des irdischen Jesus. Um sich davon zu überzeugen, genügt es, die Evangelien und die Briefe des Apostels zu vergleichen. Paulus bringt den christlichen Glauben zur Sprache, ohne sich auf Ereignisse aus dem Leben von Jesus zu beziehen und ohne Teile seiner Botschaft zu zitieren. Besteht jedoch eine theologische Kontinuität?

Diese Frage wird in dem Augenblick, wo man die zwischen Jesus und Paulus bestehende Diskontinuität bemerkt, in ihrer ganzen Vielschichtigkeit und Schwierigkeit erfasst. Jesus brachte Gott zur Sprache, indem er durch sein Wort und seine Taten das bevorstehende Kommen des Reichen Gottes verkündete. Paulus hingegen bringt Gott zur Sprache, indem er den Tod und die Auferstehung Christi als Heilsgeschehen verkündet.<sup>23</sup> Ist diese Verschiebung in der Formulierung der Botschaft eine Verfälschung oder handelt es sich im

<sup>19</sup> Vgl. Jesus Christus (H. Conzelmann), RGG<sup>3</sup> 3, Tübingen 1959, 633.

<sup>20</sup> Vgl. zum Apostel Paulus die klassischen Werke von J. Becker, Paulus. Der Apostel der Völker, Tübingen 1989 und G. Bornkamm, Paulus (UB 119), Stuttgart 1993; dazu auch Paulus (S. Vollenweider), RGG<sup>4</sup> 6, Tübingen 2002, 1035-1065.

<sup>21</sup> Zur Beziehung zwischen Jesus und Paulus vgl. J. Zumstein, Le protestantisme et les premiers chrétiens. Entre Jésus et Paul, Genève 2002, 125-131.

<sup>22</sup> Paulus schreibt seine Briefe zwischen 50 und 55 n.Chr., also noch vor dem ältesten Evangelium, dem Markusevangelium, das Ende der 60er oder Anfang der 70er Jahre zu datieren ist.

<sup>23</sup> Das Kerygma, d.h. die Verkündigung des Todes und der Auferstehung Jesu als Heile Ereignis, stellt den Ausgangspunkt der paulinischen Theologie dar; vgl. z.B. das Glaubensbekenntnis in I Kor 15,3-5.

Gegenteil um ein zutreffendes Erfassen des von Jesus vertretenen Gottesbildes?

Um diese Problematik auf begründete Weise anzugehen, sind folgende Fragen zu stellen: Hat der Apostel Paulus Jesus dieselbe Bedeutung zugeschrieben, wie Jesus sie selbst für sich beanspruchte? Hat Paulus die Gestalt Gottes und die Situation des Menschen in derselben Weise verstanden?

### 3.2. Jesus, das letzte Wort Gottes (das Kreuz, der Wendepunkt der Geschichte)

Der historische Jesus hat seinem Wirken eine eschatologische Bedeutung zugeschrieben. Er war der Ansicht, dass er durch seine Worte und Taten Gott auf entscheidende und letztgültige Weise für die Menschen offenbarte.

Paulus hat diesen entscheidenden und endgültigen Charakter des Kommens Jesu gut erfasst. Auch für ihn haben das Leben und mehr noch der Tod und die Auferstehung Christi eine eschatologische Bedeutung. Der Weg des Nazareners markiert eine entscheidende Wende in der Geschichte der Welt und im menschlichen Schicksal.<sup>24</sup> Er ist der Ort der letzten Offenbarung Gottes. Während die Zeit vor Jesus durch die Auflehnung und die Verlorenheit des Menschen gekennzeichnet ist, öffnet sein Kommen, vor allem das Kreuz, einen neuen Lebensraum. Alle sind von nun an ohne Ausnahme eingeladen, von der Gnade Gottes zu leben – und das in Freiheit und Verantwortung. Für Jesus und Paulus spricht Gott sein letztes Wort durch den Nazarener.

### 3.3. Der Gott Jesu und der Gott Paulus'

Jesus und Paulus bekennen sich zum gleichen Gott, zu dem Gott, dem die jüdische Bibel die Offenbarung an sein Volk Israel bescheinigt.<sup>25</sup> Dieses gemeinsame Bekenntnis artikuliert sich in drei Richtungen.

Zuerst ist Gott sowohl für Jesus als auch für Paulus Schöpfergott und Bundesgott. Er hat mit seinem Volk Israel einen Bund geschlossen. Er hat ihm das Gesetz geschenkt und ihm so den Raum für eine authentische Beziehung eröffnet, indem er auf diese Weise einen Ort in der Welt bestimmt hat, wo der Mensch sich von Gott in Anspruch genommen weiß.

Jesus und Paulus konstatieren jedoch, dass dieser Gott des Bundes weder von seinem Volk noch von der Gesamtheit der Schöpfung anerkannt oder bezeugt wird. Man lehnt ihn ab oder instrumentalisiert ihn. Die Sünde, d.h. die Trennung des Menschen von Gott, ist universal.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Zum paulinischen Geschichtsverständnis vgl. Ch. Dietzfelbinger, Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie (WMANT 58), Neukirchen-Vluyn 1989, 116-125.

<sup>25</sup> Zur Verwurzelung des Paulus in der jüdischen Tradition vgl. E.P. Sanders, Paulus. Eine Einführung (Universal-Bibliothek 9365), Stuttgart 1993.

Aber Gott wird – für Jesus und für Paulus – zum Gericht kommen. Dieses Gericht hat eine äusserst erstaunliche Form. Die gute Nachricht im Zentrum der Botschaft Jesu hat den folgenden Wortlaut: Gott kommt nicht, um die Welt zu vernichten, sondern um ihr eine neue Zukunft zu eröffnen. Seine Strafe besteht nicht in der Ablehnung der Sünder, sondern in ihrer unbedingten und befreienden Annahme.

Auch wenn Paulus nirgendwo die Ankündigung des Reichen Gottes erwähnt, die im Zentrum der Predigt Jesu stand, vertritt er dieselbe Auffassung von Gott. Dies zeigt sich besonders in der Verwendung zweier Paradigmen, der *Kreuzestheologie* und der *Lehre von der Rechtfertigung*.

Betrachten wir zuerst die Kreuzestheologie, die vorrangig in der korinthischen Korrespondenz entfaltet wird.<sup>27</sup> Der Ausdruck «Kreuzestheologie» muss im eigentlichen Sinn verstanden werden. Er bedeutet, dass das Kreuz nach Paulus vorzugsweise der Ort ist, wo Gott sich aussagt und offenbart. Die am Kreuz geschehene Offenbarung führt zu einer dreifachen Aussage.

Erstens geht es um *ein Gerichtswort*. Vor dem Kreuz zeigt sich die grundsätzliche Verlorenheit aller menschlichen Existenz. Insofern der Mensch den ihn befreien wollenden Gesandten Gottes ans Kreuz bringt, entlarvt er sich in seiner ganzen Torheit und Selbstgerechtigkeit.

Zweitens ist die Kreuzesbotschaft im strengen Sinn *theologisch*, d.h., dass sie ein Wort über Gott ist. Sie lässt einen freien und unerwarteten Gott erscheinen, der alle menschlichen Erwartungen in Frage stellt (I Kor 1; Gal 3,10-13). Insofern sich Gott in letzter Weise durch den Körper eines Gekreuzigten offenbart, lässt er alle Reden, die der Mensch in Bezug auf Gott ausarbeiten kann, scheitern. Es ist sowohl für die religiösen als auch für die philosophischen Erwartungen ein Skandal.

Drittens schliesslich hat die Kreuzesbotschaft eine *soteriologische* Tragweite: Sie offenbart und ermöglicht eine neue Existenzweise. Der von seinen Verirrungen und Illusionen befreite Mensch ist instand gesetzt, sein Leben von Gott zu empfangen und es als Gnade zu verstehen, die ihm verliehen ist.

Das zweite grosse Paradigma, das Paulus entfaltet, um den von ihm bezeugten Gott zur Sprache zu bringen, ist die Lehre von der Gerechtigkeit Gottes und von der Rechtfertigung – ein Paradigma, das er in erster Linie in den Briefen an die Galater und an die Römer entwickelt. Die grundlegende These ist, dass Gott seine Gerechtigkeit, d.h. seine Treue gegenüber sich selbst und gegenüber dem Bund, bekundet, indem er den Sünder durch reine Gnade und unabhängig von seinen Werken für gerecht erklärt. Das Kreuz und die Auferstehung sind der Ort, wo die Gnade Gottes hervorbricht.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Paulus legt diesen Standpunkt auf programmatische Weise in Röm 1,18-3,20 dar.

<sup>27</sup> Die korinthische Korrespondenz umfasst die beiden von Paulus an die Gemeinde von Korinth adressierten Briefe. Die klassische Stelle, in der der Apostel die Kreuzestheologie formuliert, ist I Kor 1,18-2,5.

So nimmt Paulus dasjenige, was Jesus in seiner Ankündigung des kommenden Reiches sagt, in seinem Evangelium von der Gerechtigkeit Gottes oder in seiner Kreuzestheologie wieder auf. Beide sind sich darin einig, dass sie in Gott denjenigen erkennen, der sowohl ein entschiedenes Nein zur menschlichen Verirrung und ihren verheerenden Konsequenzen spricht, als auch ein entschiedenes Ja zu jeder menschlichen Existenz, wo auch immer sie sich befindet und unabhängig von aller Qualität und Leistung.

### 3.4. Die glaubende Existenz nach Jesus und Paulus

Im Unterschied zu Johannes dem Täufer ist für Jesus die Ankündigung vom Kommen des Gottesreiches kein Auslöser von Furcht und Zerknirschung, sondern von Freude und Dankbarkeit. Sie öffnet den Zugang zu einem Leben, das im Zeichen der Freiheit und der Freude gelebt wird.

Ähnlich wissen sich die Glaubenden der paulinischen Gemeinden unter der Gnade der Rechtfertigung aus Glauben, ohne die Werke des Gesetzes. Sie sind befreit von der unmöglichen Suche nach religiöser oder ethischer Vollkommenheit, durch die sie den Beweis für ihre Vorzüglichkeit vor Gott erbringen wollten, um sein Wohlwollen zu verdienen. Sie sind aufgerufen zu einer Existenz in Freiheit. Sie sind befreit von der Angst vor dem Tod und ihrem zerstörerischen Wirken. Sie sind befreit von der Last der Schuld und der Knechtschaft des Gesetzes. Sie sind frei, sich in der Welt zu engagieren, frei für die anderen.

### 3.5. Der österliche Sprung

Dieses tief greifende theologische Einverständnis darf dennoch nicht eine bedeutende Verschiebung verschleiern: Das gesamte Wirken Jesu wird im Umfeld der Ankündigung der Nähe der Gottesherrschaft zur Sprache gebracht. Die paulinische Darstellung Jesu hat jedoch ihren Bezugspunkt im Kreuz. Jesus situiert sich in der Perspektive eines Gottes, der im Kommen ist, Paulus in der eines Gottes, der bereits gekommen ist. Was Jesus unter dem Aspekt der Verheissung sagt, verkündigt Paulus als geschehen. Er ist ein nachösterlicher Theologe. Er greift die Geschichte Jesu in der Situation österlicher Relecture wieder auf. Er benennt das Heil als ein für allemal in Jesus von Nazaret geschehen. Er wiederholt nicht Jesu Lehre, sondern macht aus ihr und insbesondere aus dem Kreuz die Botschaft, die dem Glauben angeboten ist.

<sup>28</sup> Zur paulinischen Kreuzestheologie vgl. J. Zumstein, Das Wort vom Kreuz als Mitte der paulinischen Theologie, in: A. Dettwiler, J. Zumstein (Hg.), Kreuzestheologie im Neuen Testament (WUNT 151), Tübingen 2002, 27-41.

#### 4. Der Gott des Johannes

Im Blick auf unsere Fragestellung ist die das vierte Evangelium beherrschende These die *Christologisierung der Gestalt Gottes*. Gott gibt sich durch eine Person und ein Schicksal zu erkennen: den inkarnierten Logos, Jesus von Nazaret. Diese These wird in auffallend differenzierter Weise entfaltet.

##### 4.1. Johannes, Urheber der österlichen Retrospektive

Der «österliche Sprung»<sup>29</sup>, der die gesamte Theologie in nachösterlicher Retrospektive umformt, ist der Ausgangspunkt der johanneischen Theologie. Auch wenn sich Gott ausschliesslich in der Person und dem Schicksal Christi zu erkennen gibt, weiss Johannes, dass der irdische Jesus die Welt der Seinen am Kreuz verlassen hat. Die Frage, die sich stellt, ist die Frage nach der Zukunft der Offenbarung: Wie ist Gott noch innerhalb der menschlichen Geschichte gegenwärtig, da doch sein Offenbarer von nun an in ihr abwesend ist? Diese Problematik ist Gegenstand eines konsequenten Nachdenkens in den «Abschiedsreden».<sup>30</sup> Diese Abschiedsreden behandeln die folgende Frage in erschöpfernder und gut durchdachter Weise: Wie ist eine Beziehung mit Christus, dem Bild Gottes, von nun an, da er der Abwesende ist, möglich? Wie kann der Abwesende gegenwärtig werden?

Um die Abwesenheit des irdischen Jesus zu verarbeiten, wird vom vierten Evangelium eine doppelte Vermittlung entworfen: Der Paraklet<sup>31</sup> und der Lieblingsjünger.<sup>32</sup> Beide werden als Vermittler dargestellt, die es erlauben, wieder eine dauerhafte Beziehung mit Christus aufzunehmen, auch wenn dieser die Geschichte der Menschen verlassen hat. Beide sind die Akteure einer notwendigen Anamnese. Der Paraklet erscheint als die Kraft der Erinnerung<sup>33</sup>, während der Lieblingsjünger als der Träger eines entscheidenden Zeugnisses beschrieben wird, das im vierten Evangelium zum Ausdruck kommt.<sup>34</sup> Beide werden als Subjekte extra nos geschildert, die auf gnadenhafte

<sup>29</sup> Detaillierte Argumentation bei J. Zumstein, «Erinnerung und Oster-Relecture», in: ders., *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium* (ATHANT 84), Zürich 2004, 47-63.

<sup>30</sup> Als Abschiedsreden bezeichnet man die Kap. 14-17 des Evangeliums, die über den folgenden Inhalt verfügen: 13,31-14,31 (erste Abschiedsrede), 15f. (zweite Abschiedsrede), 17 (Abschiedsgebet).

<sup>31</sup> Vgl. zuletzt den synthetischen Artikel: Paraklet im Neuen Testament (A. Dettwiler), RGG<sup>4</sup> 6, Tübingen 2002, 927f.

<sup>32</sup> Vgl. zuletzt den synthetischen Artikel: Lieblingsjünger (J. Frey), RGG<sup>4</sup> 5, Tübingen 2003, 366f.

<sup>33</sup> Vgl. insbesondere Joh 14,26: «Der Paraklet aber, der heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, er wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe.»

Weise den Weg zu einer erneuerten Beziehung mit Christus – und dadurch auch mit Gott – eröffnen, der sowohl abwesend als auch gegenwärtig ist.

Was ist der Inhalt dieser Erinnerung?

#### 4.2. Christus, letztes Wort Gottes (Die johanneische Eschatologie)

Der Evangelist trägt mithilfe seiner eschatologischen Konzeption der Bedeutung Rechnung, die Jesus seiner Person beimass. Er lässt nämlich die traditionelle Auffassung der apokalyptischen Eschatologie in den Hintergrund treten und vertritt eine präsentische Eschatologie. Für ihn geschieht in der Person und im Werk Jesu die letzte Offenbarung des Gerichts und des göttlichen Heils.<sup>35</sup> Die Inkarnation des Sohnes, seine Offenbarung und seine Erhöhung am Kreuz stellen das eschatologische Ereignis als solches dar: Sie sind das letzte Wort Gottes über die Geschichte und über die Menschen und lassen das apokalyptische Szenario als überholt erscheinen. Weshalb ist das so? Inwiefern ist die Inkarnation Christi Ausdruck des Endgültigen? Der Prolog, der den hermeneutischen Rahmen des Evangeliums festlegt, hilft, diese kühne Behauptung zu verstehen.

#### 4.3. Der Gott Jesu und der Gott des Johannes (von der Inkarnation zur Verherrlichung)

Dem Prolog (Joh 1,1-18) wohnt eine doppelte Bewegung inne.<sup>36</sup> Einerseits identifiziert er Jesus mit dem präexistenten Logos. Jesus wird als in einer einzigartigen Beziehung mit Gott stehend dargestellt: sowohl mit ihm identisch als auch unterschieden von ihm, aber ausserhalb aller menschlichen Notwendigkeit.<sup>37</sup> Es handelt sich hier um den absoluten Anfang, der in einem grundlegenden Sinn aller menschlichen Initiative vorangeht. Dieser Zusammenhang wird unter dem Konzept des schöpferischen und Leben bringenden

<sup>34</sup> Vgl. Joh 21,24, wo der Lieblingsjünger als der Verfasser des Evangeliums vorgestellt wird. Auch wenn diese Behauptung historisch anfechtbar ist, spiegelt sie die vertretene Konzeption in der Erzählwelt wider.

<sup>35</sup> Die klassischen, eine präsentische Eschatologie vertretenden Passagen sind Joh 3,16-21; 5,21-27.

<sup>36</sup> Vgl. J. Zumstein, «Niemand hat Gott gesehen». Das johanneische Gottesverständnis am Beispiel des Prologs, in: U.H. Körtner (Hg.), Gott und die Götter, Neukirchen-Vluyn 2005, 51-70.

<sup>37</sup> Was der Prolog auf mythologische Weise sagt, formuliert die die Erzählung beherrschende Sendungschristologie mit Hilfe einer im antiken Vorderen Orient bekannten Begrifflichkeit, die es ebenfalls erlaubt, vom Standpunkt der Offenbarung aus die Identität von Vater und Sohn zu behaupten und dennoch ihren Unterschied zu beachten. Ist nicht der Botschafter (= der Gesandte) derjenige, der durch sein Wort und seine Tat voll und ganz den König, der ihn gesandt hat, verkörpert und dennoch ganz von ihm unterschieden bleibt?

Wortes subsumiert. Die von Jesus beanspruchte Unmittelbarkeit zu Gott, sein Anspruch, direkt in seinem Namen zu sprechen, wird bei Johannes in der Thematik der Präexistenz und im Titel «Logos» (= Wort) verbalisiert.<sup>38</sup>

Die Bewegung, die den Prolog eigentlich beherrscht, ist dennoch die Bewegung der Inkarnation: Gott wird in der Person des Logos Mensch, wird göttliche Gegenwart unter den Menschen. Er wird Fleisch, um Leben, Licht, Gnade und Wahrheit zu den Menschen zu bringen. Die sich hier so zu erkennen gebende Gestalt Gottes ist die Liebe. Die Ankündigung vom Kommen des Gottesreichs in der Predigt des historischen Jesus, die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes bei Paulus und die Inkarnation des Logos bei Johannes legen von derselben Gestalt Gottes Zeugnis ab: einem Gott, der sich nähert und der seine Liebe auf unbedingte Weise anbietet.

Die Bewegung der Inkarnation ist jedoch zum Kreuz hin ausgerichtet.<sup>39</sup> Das letzte Wort des Gekreuzigten ist das berühmte «Es ist vollbracht» (Joh 19,30), und die beiden unverkennbar johanneischen Kategorien, welche das Kreuz entschlüsseln, sind die «Erhöhung» und die «Verherrlichung».<sup>40</sup> Die Schlussfolgerung drängt sich von selbst auf: Die Erfüllung der Offenbarung und der letzte Ausdruck der Wirklichkeit Gottes ereignen sich am Kreuz. Während sich das Reich in der Predigt Jesu als ein produktives und paradoxes Reich darstellt und das Kreuz nach Paulus für die Juden ein Skandal und für die Griechen Torheit ist, aber für die Glaubenden Kraft Gottes, ist für die johanneische Schule das Kreuz der Thron des Gekreuzigten. Die Dimension des Paradoxon durchzieht also alle drei Perspektiven.

#### 4.4. Die glaubende Existenz bei Jesus und bei Johannes

Wie es der Prolog verstehen liess, sind bei Johannes Theologie, Christologie und Soteriologie untrennbar. Man kann sogar einen Schritt weiter gehen und zeigen – was der Schluss des Evangeliums bestätigt<sup>41</sup> –, dass die Problematik des Lebens durch das ganze Evangelium hindurch die zentrale Frage ist. Was der historische Jesus mit dem Gottesreich verbindet, geht die johanneische Schule mit Hilfe des Konzepts «Leben» an.

<sup>38</sup> Zum Thema der Präexistenz und des Logos-Titels vgl. H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, bearb. v. A. Lindemann (UTB 1446), Tübingen 1997, 374-377.383-385.

<sup>39</sup> Zu diesem Aspekt vgl. J. Zumstein, *Die johanneische Interpretation des Todes Jesu*, in: ders., *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium* (ATHANT 84), Zürich 2004, 219-239.

<sup>40</sup> Zum Begriff der Erhöhung vgl. Joh 3,14; 8,28; 12,32.34, zur Verherrlichung Joh 7,39; 8,54; 12,16.23.28; 13,31f.; 14,13; 17,1.4.5.10.

<sup>41</sup> Vgl. Joh 20,30f. Der Schluss des Evangeliums formuliert auf klare Weise das pragmatische Ziel des Evangeliums, das darin besteht, zum Glauben an Christus zu rufen und von daher das Leben zu empfangen.

Diese Problematik des Lebens steht, wie es die «Ich bin»-Worte und die Wundererzählungen zeigen, im Zentrum der johanneischen Offenbarung.

Die «Ich bin»-Worte<sup>42</sup> bestätigen, dass der Evangelist auf grundlegende Weise die zwischen der Ankündigung des Reiches und seinem Sprecher bestehende Verbindung erfasst hat. Sprecher und Inhalt des Reiches bilden von nun an eine Einheit. Christus ist für seine Zuhörerinnen und Zuhörer in seiner Person, was er verkündigt, und er ist es im Moment der Verkündigung (er ist die Manifestation der göttlichen Wirklichkeit und dadurch ist er das Leben, ist er die Gegenwart des Heils). Das «ewige Leben», d.h. das von Gott gewollte Leben, wird im Hier und Jetzt in der Begegnung mit dem Offenbarer angeboten.<sup>43</sup>

Dieser Aspekt wird durch die in den «Ich bin»-Worten verwendete Semantik betont. Alle verwendeten Metaphern: «Brot des Lebens» (6,35), «Licht» (8,12), «Tür» (10,7), «guter Hirte» (10,11), «Auferstehung und Leben» (11,25), «Weg, Wahrheit und Leben» (14,6), «wahrer Weinstock» (15,1) konnotieren das Thema des Lebens. Was mit der Inkarnation geschieht, ist das Angebot eines Lebens in Fülle.

Die *Wundererzählungen*<sup>44</sup> enthüllen dieselbe Wirklichkeit; sie sind als Zeichen konzipiert, d.h. dass sie von Grund auf auf ihren Verfasser verweisen, um dessen Identität auszusagen. Die Semantik ist dieselbe wie bei den «Ich bin»-Aussagen: Der Weinüberfluss in Kana, die Heilung des Sohnes des königlichen Beamten, die Heilung des Gelähmten, die Gabe des Brots des Lebens, der Wandel auf dem Meer, die Heilung des Blindgeborenen, die Auferweckung des Lazarus – sie alle sind symbolische Erzählungen, die zu verstehen geben, wie es der inkarnierte Christus dem Menschen erlaubt, von einem durch Mangel geprägten, entstellten und entfremdeten Dasein zu einer erfüllten Existenz zu gelangen.

Die einzige Bedingung für den Zugang zum Leben ist der Glaube an die Person Jesu, der als der Gesandte des Vaters zu verstehen ist. Derjenige, der glaubt, ist vom Tod in das Leben übergegangen. Dagegen zieht der Unglaube das Gericht auf sich, das sich im Bleiben in der Finsternis verwirklicht.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Vgl. Joh 6,35.41.48.51; 8,12; 10,7.9.11.14; 11,25; 14,6; 15,1.5.

<sup>43</sup> Das klassische Beispiel dieser Verschränkung zwischen der christologischen Offenbarung und der Gabe des Lebens ist das von Christus bei der Auferweckung des Lazarus gesprochene Wort: «Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt; und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird in Ewigkeit nicht sterben» (11,25f.).

<sup>44</sup> Das vierte Evangelium enthält sieben Wundererzählungen: 2,1-11; 4,46-54; 5,1-9; 6,1-15; 6,16-21; 9; 11.

<sup>45</sup> Vgl. zu diesem Punkt Joh 3,16ff. Die Gabe des Lebens und die Offenbarung des Gerichts sind keine in einer apokalyptischen Zukunft liegenden Ereignisse, sondern ereignen sich im Hier und Jetzt in der Begegnung mit Christus.

### 5. Schluss

Die Problematik des Gottesbildes, wie sie bei Jesus, Paulus und Johannes auftritt, führt zu drei abschliessenden Überlegungen.

Erstens, der Leser/die Leserin der synoptischen Tradition, der paulinischen Briefe und des vierten Evangeliums<sup>46</sup> ist von der grossen *hermeneutischen Kreativität* beeindruckt, welche die Rede von Gott verursacht.

Diese grosse Kreativität ist zuallererst bei Jesus, dem Verkünder des Gottesreichs, belegt, der, um den kommenden Gott aussagen zu können, die Gleichnissprache verwendet und unerwartete Befreiungshandlungen wagt. Die absichtliche Wahl des Begriffs der *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, der die Identität Gottes zur Sprache bringt, weist darauf hin, dass Jesus in erster Linie an der konkreten Offenbarung der Wirklichkeit Gottes im Leben und der Geschichte der Menschen interessiert ist und dass er, um diese Wirklichkeit auszusagen, die Konzeption seiner Glaubensgenossen verwirft: Der nahende Gott kommt nicht, um der menschlichen Geschichte ein Ende zu machen, sondern um sie von vorne zu beginnen. Um dies zu tun, errichtet Jesus den notwendigen Raum für diesen Neubeginn. Diese Bewegung, die von der Zukunft in die Gegenwart verläuft, um sie für das Leben in Fülle zu öffnen, ist der charakteristische Grundzug der Botschaft des Nazareners.

Die theologische Leistung des Paulus, der Gott zur Sprache bringt, indem er vom Ort des scheinbaren Scheiterns Jesu ausgeht, nämlich dem Kreuz, ist ebenfalls eigenständig. Zugegeben, die von Paulus übernommenen kerygmatischen Traditionen erkannten bereits in Tod und Auferstehung Jesu das Heilsgeschehen. Das Genie des Paulus bestand aber darin, das Kreuz als den entscheidenden Ort der Offenbarung Gottes zu identifizieren und von diesem Ort aus die gesamte menschliche Wirklichkeit neu zu interpretieren.

Der Beitrag des vierten Evangeliums besteht darin, den Zusammenhang zwischen dem Schicksal Jesu und der Offenbarung Gottes gründlich zu bedenken. Die grundsätzliche Christologisierung der Gottesfrage im vierten Evangelium (ist nicht der johanneische Christus der Einzige, der Gott gesehen hat?<sup>47</sup> Ist er nicht der Gesandte des Vaters, d.h. sein Abbild unter den Menschen?) muss dennoch nicht missverständlich sein. Gerade weil er der inkarnierte Logos ist, enthüllt und verweist der johanneische Christus auf die Wirklichkeit Gottes. Sagt Christus nicht am Ende der ersten Abschiedsrede, die die Quintessenz der johanneischen Theologie ist: «Würdet ihr mich lieben, würdet ihr euch freuen, dass ich zum Vater gehe; denn der Vater ist größer als ich» (14,28)?

<sup>46</sup> Eine Ausweitung der Untersuchung auf andere neutestamentliche Zeugen würde diesen Standpunkt nur bestätigen.

<sup>47</sup> Vgl. Joh 1,18; 5,37; 6,46; 14,9.

Zweitens möchte ich den immer wieder festgestellten Zusammenhang zwischen der Rede von Gott und deren Sprecher, also zwischen Theologie und Christologie betonen. Vom Standpunkt des Urchristentums, wie es in der neutestamentlichen Literatur belegt ist, ist die Rede über Gott von nun an abgeschlossen. Es herrscht die allgemeine Überzeugung, dass die letzte Offenbarung Gottes durch den Nazarener eingebracht wurde und dass die nachfolgenden Zeugen allein den Auftrag haben, diese Offenbarung zu übertragen und zu interpretieren. Dieser endgültige Charakter der Offenbarung Jesu von Gott wird durch die Entstehung einer Schrift, die sowohl die Jesustradition als auch das literarische Werk seiner ersten Interpreten kanonisiert, bestätigt.

Schliesslich möchte ich drittens noch einmal die Positivität des Gottesbildes im Urchristentum und in der neutestamentlichen Literatur betonen. Sowohl bei Jesus als auch bei seinen Erben – Paulus und Johannes – verfügt das Gottesbild über eine starke soteriologische Konnotation. Gott wird als derjenige gesehen, der es dem Menschen erlaubt, mit ihm wieder Kontakt aufzunehmen und von daher Zugang zu einem Leben in Fülle zu haben.

### *Abstract*

Eine sachgemäße Behandlung der Thematik «Gottesbild im Neuen Testament» beruht auf der hermeneutischen Überlegung, dass – neutestamentlich gesehen – die Erkenntnis Gottes nicht von der Geschichte Jesu von Nazareth zu trennen ist. Von daher soll sich die Untersuchung auf zwei Ebenen bewegen. Einerseits ist zu fragen, wie sich Jesus in der synoptischen Tradition in bezug auf Gott äussert. Andererseits gilt es, das Verhältnis des historischen Jesus zu seinen ersten Interpreten zu artikulieren. Dazu werden Paulus und Johannes in Betracht gezogen, da diese beiden Autoren eine klare und bewusste Reflexion des ganzen Schicksals Jesu von Nazareth entfaltet haben. Schliesslich soll sachkritisch reflektiert werden, ob die beiden ersten grossen Interpreten Jesu von einem nachösterlichen Gesichtspunkt her die jesuanische Auffassung der Gestalt Gottes sachgemäß rezipiert haben.

*Jean Zumstein, Zürich*