

DER SOHN IM SCHOß DES VATERS

Eine motivgeschichtliche Notiz zu *Joh 1,18*

Joachim Kügler, Bonn

für Ulrike Bechmann zum Vierzigsten!

Es ist in der Johannesexegese immer wieder gefragt worden, wie denn die Logoschristologie des Prologs mit der Sohneschristologie zusammenhängt, die im Korpus des Evangeliums dominiert. Zwar ist kaum zu beantworten, warum Jesus nur im Prolog Logos genannt wird und sonst nicht mehr im Evangelium, aber es läßt sich immerhin zeigen, daß dem Logos in der hellenistisch-jüdischen Theologie die Qualität eines königlichen Gottessohnes zugeschrieben wird.¹ Von den zahlreichen Stellen, an denen Philo den Logos in diesem Sinne Sohn nennt, sei als Beispiel nur *agr. 51* angeführt, wo er den Logos als "*erstgeborenen Sohn*" bezeichnet.² Außerdem gehörte die Rede vom "Sohn" von Anfang an zu der weisheitlich geprägten Präexistenzchristologie, so daß auch für die johanneische Präexistenzchristologie eine feste inhaltliche Klammer zwischen der Rede von Jesus als Logos und der von Jesus als König und Sohn Gottes anzusetzen ist. Schon der zur Vorlage des Prologs, einem aus dem johanneischen Christentum stammenden Logoslied,³ gehörende V. 1 dürfte eine Vater-Sohn-Beziehung zwischen Gott und Logos voraussetzen. In V. 1 entsteht ja durch die Aussage, daß der Logos *Gott ist*, andererseits aber *bei Gott ist*, ein merkwürdiges Changieren zwischen Identität und Nichtidentität. Dieses

1 Vgl. TOBIN, Thomas H., Logos, *AncB.Dictionary* 4 (1992), 348-356: 350 f.

2 Vgl. z.B. auch *somn. 1,215; conf. 145-149*.

3 Zur Rekonstruktion des Logosliedes vgl. z.B. MERKLEIN, Helmut, Geschöpf und Kind. Zur Theologie der hymnischen Vorlage des Johannesprologs, in: R. Kampling / Th. Söding (Hg.), *Ekklesiologie des Neuen Testaments*. FS Karl Kertelge, Freiburg 1996, 162-183.

Problem klärt sich, wenn man hier eine Vater-Sohn-Relation ansetzt. Schließlich konnte in antiken Kulturen der Sohn als Abbild oder Wiederholung des Vaters begriffen werden. So kann auch der johanneische Jesus von sich sagen:

ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἓν ἑσμεν. | *Ich und der Vater sind eins.*
(Joh 10,30)

Vater und Sohn sind eins, aber eben nicht einer, wie schon Ernst HAENCHEN treffend feststellte: "*Jesus und der Vater sind nicht eine einzige Person - das würde εἷς erfordern -, sondern eins*".⁴

Dürfte schon die Vorlage des Prologs, die Sohnschaft des Logos vorausgesetzt haben, so läßt vollends die redaktionelle Fassung des Prologs kaum einen Zweifel zu, daß Gott zum Logos in einer Vaterbeziehung steht, und also der Logos als Sohn Gottes zu betrachten ist.

So läßt etwa der redaktionelle V.18 keinen Zweifel zu, daß Gott in einem Vaterverhältnis zum Logos steht. Er beschreibt den Logos als μονογενῆς θεός ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς. Die *Einheitsübersetzung* gibt diese Wendung mit "*der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht*" wieder. Und das *Münchener Neue Testament* formuliert: "*der einziggeborene Gott, der ist an der Brust des Vaters*". Die meisten Kommentare formulieren ähnlich und assoziieren damit entweder das Liegen des Kleinkindes an der Brust des Vaters oder das an der Brust Liegen des Freundes beim Gastmahl.

Schon 1977 hat aber Hartmut GESE gegen ein solches Verständnis protestiert und ist dafür eingetreten, statt dessen an das Bild des im Schoß ruhenden, mit den Armen gehaltenen Kindes zu denken.⁵ Otfried HOFIUS hat diesen Vorschlag 1989 unter Hinweis auf rabbinische Literatur unterstützt.⁶ Sprachlich ist diese Interpretation durchaus möglich, denn der griechische Begriff ΚΟΛΠΟΣ umschreibt wohl allgemein die Vertiefung in der Leibesmitte die beim Beugen des Körpers im Sitzen oder Liegen entsteht.⁷ Da es im Deutschen keinen umfassenden Begriff für diese Einbuchtung von den Knien bis zur Brust gibt, muß jeweils vom Kontext her ent-

4 HAENCHEN, Ernst, *Johannesevangelium. Ein Kommentar*, hg.v. U.Busse, Tübingen: Mohr 1980, 392. - Vgl. auch *Joh 17,11.21*, wo die Einheit von Vater und Sohn zum Vorbild johanneischer Ekklesiologie wird.

5 Vgl. GESE, Hartmut, *Der Johannesprolog*, in: *ders.*, *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge* (BEvTh 78), München: Kaiser 1977, 152-201: 169.

6 Vgl. HOFIUS, Otfried, "Der in des Vaters Schoß ist" *Joh 1,18*, ZNW 80 (1989) 163-171.

7 Deshalb ist auch die übertragene Bedeutung "Meeresbucht" möglich (*Apg 27,39*). Vgl. auch *LXX 1Kön 22,35*, wo ΚΟΛΠΟΣ das Innere des Streitwagens bezeichnet.

schieden werden, welche genauere Lokalisierung in der deutschen Wiedergabe zu wählen ist.

In der Septuaginta findet sich das Wort in Bezug auf den Schoß der Mutter (1Kön 3,20; 17,19), wie auch in Bezug auf den väterlichen Schoß (Num 11,12). Die Plazierung auf dem Schoß bedeutet eine enge Liebesbeziehung (2Sam 12,3). Diese Liebesbeziehung kann auch die besondere Bedeutung der Anerkennung der Elternschaft haben. So erzählt das Buch *Rut*, daß Noomi das neugeborene Kind ihrer verwitweten und wieder verheirateten Schwiegertochter Rut auf den Schoß nimmt (*Rut 4,16*). Obwohl keine biologische Verwandtschaft vorliegt, wird durch diese Geste der Annahme eine verwandtschaftliche Beziehung konstituiert. So können die Nachbarinnen dann (*Rut 4,17*) akklamieren: "*Der Noomi ist ein Sohn geboren!*"

Diese symbolische Bedeutung der Plazierung im Schoß hat eine uralte religionsgeschichtliche Tradition.

Ein sehr früher Beleg ist ein Totentext aus dem 3. Jahrtausend v.Chr., der dem Toten hymnisch den Status eines königlichen Gottessohnes zuweist. Dem Toten wird zugerufen:

*Er (= Chenti-menutef) nimmt dich herauf zum Himmel
zu deinem Vater Geb.
Er (= Geb) jubelt bei deinem Nahen,
er streckt seine Hände nach dir aus,
er küßt dich,
er nimmt dich auf den Schoß,
er setzt dich an die Spitze der Unvergänglichen Geister."*⁸

Hier wird die postmortale Existenz des Verklärten in der väterlichen Annahme durch Geb gesichert.

Umgekehrt kann auch der nichtkönigliche Grabinhaber seine jenseitige Existenz zu sichern versuchen, indem er seine Person mit dem königlichen Schoßkind in Verbindung bringt.

So sitzt im Grab des Kenamun König Amenophis II. als verkleinerter Erwachsener im Königsornat auf dem Schoß der Mutter des Kenamun. Sie war die Amme des Königs. Kenamun war sein Oberdomänenverwalter. Der Grabinhaber weist durch die Darstellung des Königs auf dem Schoß seiner Mutter auf seine enge Verbindung mit dem späteren König hin und wertet sich damit auf.⁹

8 Zitiert nach ASSMANN, Jan, Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, Stuttgart: Kohlhammer 1984, 111.

9 Vgl. KEEL, Othmar, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ⁵1996, 232 (Abb. 341).

Noch deutlicher ist diese Tendenz bei einer Darstellung im Grab des Hekaerneh, wo der Grabinhaber selbst Amenophis III. als kleinen König auf dem Schoß hält. Hekaerneh war Erzieher des Kronprinzen und betont durch die Schoß-Geste seine enge Verbundenheit mit dem späteren König.¹⁰

Ähnliche Intentionen dürften Senemut, den Vertrauten Königin Hatschepsut und Erzieher ihrer Tochter Nefrute geleitet haben, wenn er sich mit der Kronprinzessin auf dem Schoß darstellen ließ.¹¹

Wo derjenige, der auf dem Schoß hält, von höherer Würde ist als der, der auf dem Schoß gehalten wird, bezieht sich der Aspekt des Gewürdigt- und Angenommen-Werdens natürlich auf den Gehaltene(n).

So läßt sich etwa König Sethos I. in seinem Tempel in Abydos auf dem Schoß der Göttin Isis darstellen, die ihn stillt.¹² Bedeutet schon das Stillen die Annahme des Königs als Sohn durch die Göttin als Mutter, so gilt dies auch und gerade für die Schoß-Geste.

Auch der Geburtsmythos des Neuen Reiches, der den König als Gottessohn verherrlichte, kannte die Stellung des Sohnes auf dem Schoß einer Gottheit. In zwei Szenen des Mythos (*X.XI*)¹³ wird gezeigt, wie Amun, der göttliche Vater des Königs, den Neugeborenen auf den Schoß nimmt, ihn liebkost und so seine Vaterschaft anerkennt.

In der ersten der beiden Szenen (*X*) in der Luxorfassung präsentiert die Göttin Hathor das neugeborene Königskind seinem göttlichen Vater Amun. Das Reliefbild zeigt Amun, dessen vordere Hand erhoben ist und die Knie des Kindes berührt, welches die vordere Hand an den Mund gelegt hält¹⁴ und auf den nach vorne gestreckten Händen der Hathor sitzt.

Auch in der entsprechenden Szene der Hatschepsut-Fassung in Deir el-Bahari sitzt Hathor auf einem Thron. Die Szenenaufteilung in Deir el-Bahari ist einleuchtender: Erst kommt Amun zu Hathor, die auf dem Thron sitzt und ihm das Kind erstmalig präsentiert (*X*), in der nächsten Szene dann sitzen Hathor und Amun. Der Götterkönig hat seine Tochter auf den Knien und herzt sie, was einer öffentlichen Anerkennung der Vaterschaft gleichkommt. Dazu passen die Texte. Dagegen beruht die Lu-

¹⁰ Vgl. KEEL 1996, 233 (Abb. 342); VANDIER, J., Manuel d'Archéologie Égyptienne. Tome IV: Bas-Reliefs et Peintures. Scènes de la Vie Quotidienne, Paris: Picard 1964, 541 f (Abb. 293); vgl. auch ebd. 536 (Abb. 289).

¹¹ Vgl. LECLANT, Jean (Hg.), Ägypten II. Das Großreich (Universum der Kunst 27), München: Beck 1980, 152-155 (Abb. 135).

¹² Vgl. CAPART, Jean, Abydos. Le Temple de Sêti I^{er}, Bruxelles: Rossignol 1912, Planche XI.

¹³ Beschreibung bei BRUNNER, Hellmut, Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos (ÄA 10), Wiesbaden: Harrassowitz 21986, 107-121. Abbildungen ebd. Tafeln 10.11; Vgl. auch KEEL 1996, 229f (Abb. 338 f).

¹⁴ Es handelt sich bei dieser Geste um ein standardisiertes Zeichen der Kindlichkeit.

xorfassung offensichtlich auf einer schlechteren Vorlage, die die unterschiedliche Semantik der beiden Szenen verwischt, indem sie die Aufforderung, das Kind zu herzen, nach *Szene X* vorzieht, so daß *XI* nur mehr als eine Wiederholung erscheint.¹⁵

Hathor, die offensichtlich als göttliche Amme fungiert, spricht in *Szene X* der Luxorfassung zu Amun:

*"(Küsse ihn, umarme ihn,) nimm ihn auf den Schoß,
denn ich habe ihn liebgewonnen über (alle Maßen)."*

Und Amun spricht zu seinem Sohn:

*"Willkommen, willkommen in Frieden, leiblicher Sohn des Re (!),
Neb-Ma'at-Re, begabt mit Leben!"*

In *Szene XI* wird dann gezeigt, wie Amun das Kind liebkost. Diese Szene gehört eng mit der vorhergehenden zusammen. Darauf deutet die weitgehende Übereinstimmung der Dargestellten ebenso wie die thematische Kontinuität der Texte.

Links steht eine weibliche Person, welche durch Geierhaube und Doppelkrone als Göttin charakterisiert ist. Eine Inschrift gibt ihren Namen mit *Mut* an. In ihrer hinteren Hand hält sie eine Palmrippe, das Symbol langer Regierungszeit. Die vordere Hand hält das Zeichen für das Sedfest, welches im Idealfall nach 30 Regierungsjahren gefeiert wurde. Im Ellenbogen des rechten Armes hängt ein symbolisches Körbchen, welches zwei Palmrippen enthält, ein weiteres Sed-Zeichen, zwei Was-Szepter (= Heil und Wohlfahrt), ein Lebenszeichen, eine zerstörte Zeichengruppe, sowie einen *Heh-Mann* als Zeichen für unendlich große Anzahl. Vor *Mut* steht Hathor, welche ebenfalls nach rechts blickt. Der vordere (größtenteils zerstörte) Arm hängt nach unten, der hintere ist erhoben. Die Handfläche ist auf das Kind hin erhoben, welches auf den Armen des Amun sitzt. Es ist mit der Jugendlocke als Kind gekennzeichnet. Amun sitzt auf einem Thron und blickt auf die beiden Göttinnen und das Kind, das er so erhoben hält, daß seine Lippen das Gesicht des Kindes zum Kuß berühren. Die vordere Hand des Neugeborenen kreuzt den Götterbart Amuns und ruht auf seinem Halskragen. Amun begrüßt das Kind nochmals:

*"Willkommen in Frieden, mein Sohn meines Leibes Neb-Ma'at-Re!
Ich gebe dir, Millionen von Jahren zu verbringen wie Re."*

Die beiden Szenen beziehen sich eng aufeinander und zeigen in zwei Schritten die Anerkennung des Kindes durch seinen göttlichen Vater.¹⁶ Hathor präsentiert zu-

15 Genaueres bei BRUNNER 1986, 120 f.

nächst das Kind und fordert den Vater auf, es auf den Schoß zu nehmen und zu lieblosen. Amun begrüßt das Kind, wiederholt diesen Gruß in der nächsten Szene und führt die Aufforderung der Hathor aus. Er hält das Kind auf dem Schoß und küßt es. Daß es bei aller Zärtlichkeit hier nicht um eine idyllische Familienszene geht, machen vor allem die Texte deutlich, die das Kind immer mit dem königlichen Thronnamen benennen und von der Übergabe dauerhafter Herrschaft sprechen. Die symbolischen Gaben der Mut bekräftigen dies, indem sie eine unendliche Zahl von Sedfesten verheißen. Die liebevolle Annahme durch den Vater steht also eindeutig im Kontext der Zusage dauerhafter Herrschaft. Die väterliche Anerkennung der Vaterschaft und Zusage der Vaterliebe hat also herrschaftsfundierende Funktion.

Nun wäre freilich die altägyptische Königstradition schon allein wegen des zeitlichen Abstandes für die Auslegung des Neuen Testaments ohne jeden Belang, wenn es nicht Indizien dafür gäbe, daß die Geste auch in der alttestamentlichen Überlieferung eine Rolle spielte und später auch in neutestamentlicher Zeit bekannt war und praktiziert wurde.

Für die *biblische Tradition* wurde schon auf das Buch *Rut* hingewiesen.

Ein weiterer Beleg liegt wohl in *Spr* 8,30 vor, auch wenn die Septuagintafassung den Begriff ΚΟΛΠΙΟΣ nicht bringt. Hartmut GESE ist mit Nachdruck dafür eingetreten, den Ausdruck ׀מנן in *Spr* 8,30 als "Schoßkind" zu verstehen, so daß die Weisheit von sich selbst sagt: "Ich war bei ihm als ein auf dem Schoß gehaltenes Kind."¹⁷ *"Offensichtlich wird Gott gerade auch hier bei der Schöpfung als thronend vorgestellt, wobei er die Weltordnung auf seinem Schoß mitthronen läßt."*¹⁸

16 Der Textbestand von Deir el-Bahari ist reichhaltiger. Thematisch sind Unterschiede zu erkennen, die aus der oben beschriebenen Veränderung bei der Luxorfassung entstehen. Hier wie dort geht es aber um die väterliche Anerkennung, die dauerhafte Herrschaft verleiht.

17 Vgl. GESE 1977, 177; auch HOFIUS 1989, 167; BAUKS, Michaela / BAUMANN, Gerlinde, *Im Anfang war ...?* Gen 1,1, ff und Prov 8,22-31 im Vergleich, BN 71 (1994) 24-52: 31. Michael V. FOX hat jüngst (*Amon again*, JBL 115 (1996) 699-702) vorgeschlagen, 'amon als absoluten Infinitiv, der als adverbiale Ergänzung des Hauptverbs fungiert, zu begreifen. Inhaltlich schätzt er seinen Vorschlag als Variation der Bedeutung "Schoßkind" ein. Ein Widerspruch dieser Deutungsrichtung zu Othmar KEELs religionsgeschichtlicher Interpretation der spielenden Weisheit (*Die Weisheit spielt vor Gott. Ein ikonographischer Beitrag zur Deutung des mešahqet* in *Sprüche* 8,30 f, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1974) muß übrigens nicht gegeben sein. Gerade die ägyptischen Darstellungen zeigen ja immer wieder das Schoßkind als verkleinerten Erwachsenen. So kann die Weisheit wohl auch gleichzeitig als ruhendes Schoßkind und als spielende Jugendliche vorgestellt werden.

18 GESE 1977, 177.

Die Weisheit ist damit als königliche¹⁹ Tochter Gottes anerkannt, was dem Kontext gut entspricht, denn in 8,23 f war ja der göttliche Ursprung der Weisheit thematisiert worden.

Nun zum *Befund in neutestamentlicher Zeit*:

Der römische Historiker Sueton (* 70 n.Chr.) überliefert in seiner Biographie des Augustus (*Augustus* 94,8) den zweiteiligen Traum eines Quintus Catulus.

In der ersten Nacht sieht dieser, wie von mehreren Knaben, die um einen Altar des Jupiter Optimus Maximus herum spielten, einer vom Gott ausgesondert wird. Dieser Knabe, bei dem es sich natürlich um Augustus handelt, erhält von Jupiter das Bild des römischen Staates, welches er in Händen hielt, in den Schoß gelegt. Mit dem *signum rei publicae* wird Sueton eine Statuette der Roma meinen. Wenn diese dem zukünftigen Herrscher in den Schoß gelegt wird, so wird sie seinem väterlich-fürsorglichen Schutz anvertraut. Hier wird eine Beziehung zwischen Augustus und der Republik begründet, der sich später im Titel *pater patriae* ausdrückt.

In der nächsten Nacht sieht Quintus Catulus in seinem zweiten Traum, wie der Augustusknabe im Schoß des Kapitolinischen Jupiters sitzt. Als er befiehlt, den Knaben zu entfernen, wird er von den Göttern selbst daran gehindert und darüber belehrt, daß der Knabe zum Schutz des Staates erzogen werde.

Hier ist die römische Symbolik der väterlichen Anerkennung des Sohnes auf einen göttlichen Vater übertragen. Jupiter nimmt Augustus als Sohn an. Mit dieser Anerkennung der Vaterschaft ist, so sagt es der erste Traum, die Übergabe der Herrschaft über den Staat ausgesagt. Augustus als Sohn des Jupiter ist selbst ein neuer Jupiter und herrscht als Stellvertreter des Gottes auf Erden.

Die Jupiterchiffre wird von Augustus zwar nicht als offizielle Symbolik seiner Herrschaft benutzt, aber sie taucht in der Kunst als recht unverblümete Einladung zu einer bestimmten Wahrnehmung der kaiserlichen Herrschaft auf. So thront Augustus auf der berühmten Wiener *Gemma Augustea*²⁰ (und ähnlichen Darstellungen)²¹ in der Rolle Jupiters an der Seite der Roma. Und dieses Schema blieb nicht auf die Darstellungen der Kleinkunst beschränkt. Das bedeutet bei Augustus noch nicht, daß seine Verehrer ihn tatsächlich mit Jupiter gleichgesetzt hätten, oder daß er sich selbst als Wiedergeburt des Jupiter betrachtet hätte. Zu solchen Aufgipfe-

19 Zur herrscherlichen Funktion der Weisheit vgl. z.B. *Spr* 8,15.

20 Matthias-Inv. 900. Abbildung und Beschreibung: GESCHNITTENE STEINE. Die Prunkkameen der Wiener Antikensammlung. Beschrieben und fotografiert von W. Oberleitner, hg. v. G. Langthaler, Wien: Böhlau 1985, 40-44.

21 Vgl. auch Schatzkammer-Inv. 1750: GESCHNITTENE STEINE 1985, 45-48.

lungen hellenistischer Herrscherideologie ist es erst unter Caligula gekommen. Eher drückt sich in den augusteischen Darstellungen der Jupiterchiffre aus, wie die Untertanen die Herrschaft des Augustus wahrnehmen konnten und sollten. Für diese ist sie *"ein allegorisches Bild für seine Herrschaft, die sie als umfassend, gerecht und endgültig wie die des Göttervaters feiern. Augustus vertritt die Götter auf Erden."*²²

Von Kaiser Gaius (Caligula) wird berichtet, daß er seine Tochter Iulia Drusilla der Göttin Minerva auf den Schoß setzte, womit die Göttin symbolisch die Rolle einer göttlichen Amme für seine Tochter Iulia Drusilla übertragen bekommt (Sueton, *Gaius* 25), was auf ägyptische Traditionen zurückverweist. Dio Cassius erzählt darüber hinaus, daß Gaius das Kind auf das Kapitol brachte und es der Jupiterstatue auf die Knie setzte, um auszudrücken, daß es sich um die Tochter des Gottes handle (59.28.7).²³

Daß die Schoß-Geste auch in Bezug auf den natürlichen Vater von Bedeutung blieb, zeigt sich an einer anderen Notiz des Sueton. Über Kaiser Claudius und seinen Sohn Britannicus schreibt er:

Den Britannicus, der ihm am zwanzigsten Tage nach seiner Thronbesteigung während seines zweiten Konsulats geboren wurde, empfahl er schon damals noch als kleines Kind beständig sowohl den versammelten Soldaten, denen er ihn auf seinen Armen haltend zeigte, als auch anlässlich von Schauspielen dem Volk, indem er ihn auf seinem Schoß oder vor sich sitzen ließ und ihm unter dem Jubelruf der versammelten Menge Heil und Segen wünschte.

(*Claudius* 27)

Der Kontext macht klar, daß es hier nicht um eine harmlose Bekundung väterlicher Liebe geht. Die Adressaten der entsprechenden Gesten sind ja mit den Soldaten und der Plebs wichtige Machtfaktoren im Versuch, die Herrschaft der Dynastie zu sichern. Indem Claudius den Sohn auf den Armen hält, oder ihn auf seinem Schoß sitzen läßt, bestätigt er nicht nur die Vaterschaft, vielmehr wird der Kleine zugleich zum Thronfolger designiert. Hier ist die Verbindung der Schoß-Geste mit der Be-

²² ZANKER, Paul, *Augustus und die Macht der Bilder*, München: Beck 21990, 235. Zur Jupiterrolle des Augustus vgl. ebd. 232-239.

²³ Diese Information kann zwar einfach eine Übertragung der entsprechenden Augustuslegende auf Caligula sein, allerdings ist es weniger wahrscheinlich, daß der als monströser Unfall der römischen Kaisergeschichte eingestufte Gaius von Historikern mit Augustus, dem hehren Urbild römischen Kaisertums, in Verbindung gebracht wurde, als daß er selbst eine entsprechende Wiederaufnahme vollzog.

stätigung der Vaterschaft und der öffentlichen Designation zur Herrschaft überdeutlich.

Daß Domitian programmatisch Elemente hellenistischer Herrscherideologie aufgriff, ist in der Altertumswissenschaft gut bekannt. Es ist deshalb nicht überraschend, wenn der Topos bei ihm im Kontext der göttlichen Vaterschaft wieder auftaucht. Tacitus berichtet über den Kaiser:

Mox imperium adeptus Iovi Custodi templum ingens seque in sinu dei sacrauit.

hist. III,74

In dankbarer Erinnerung an seine Rettung während der Wirren nach dem Ende Neros soll also der Kaiser dem Jupiter als seinem Schützer einen mächtigen Tempel erbaut haben. Domitian selbst soll darin auf dem Schoß des Gottes sitzend dargestellt gewesen sein. Damit wäre, falls die literarische Notiz historisch zutreffend ist, eine Sohn-Vater-Relation zwischen dem Kaiser und dem höchsten Gott und zugleich eine Deutung des kaiserlichen Regiments als irdische Stellvertretung des Gottes ausgedrückt gewesen. Daß dies die Aussageabsicht eines entsprechenden Bildprogramms gewesen wäre, hat jedenfalls alle historische Wahrscheinlichkeit für sich. Dafür sind nicht nur die Rückbezüge des Motivs auf die entsprechende Augustuslegende ein Indiz, sondern auch das sonstige Programm domitianischer Herrschaftsideologie spräche ganz eindeutig dafür. Es drückt sich z.B. auch im numismatischen Befund aus: Das Münzbild Jupiters trägt des Kaisers eigene Züge.²⁴

Nun gibt es nicht nur pagane Belege für die Schoß-Geste. Sie findet sich auch in der *neutestamentlichen Überlieferung*: Bei Lukas darf der arme Lazarus, der sein Leben lang nur gelitten hat, nach seinem Tod den Ehrenplatz im Schoß Abrahams einnehmen (*Lk 16,22 f*). Genau dieser Platz wird dem ungerechten Reichen verwehrt, der nach seinem Tod in der Hölle leiden muß. Er wird zwar von Abraham als Sohn angesprochen und spricht diesen seinerseits als Vater an (*Lk 16,24 f*), aber der Platz im Schoß des Vaters bleibt ihm unzugänglich. Dort darf allein der Arme sitzen. Ohne daß der Aspekt der Herrschaftsübergabe hier eine Rolle spielen würde, ist damit der Arme als der wahre Sohn Abrahams anerkannt.

Aus diesen Befunden ergibt sich ganz eindeutig: Wenn der Logos im Schoß des Vaters ruht, dann ist entsprechend dem gängigen kulturellen Wissen damit eine Soh-

24 Vgl. ALFÖLDI, Andreas, Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche, Darmstadt: Wiss. Buchges. 31980, 221.

nesbeziehung zum Vater ausgedrückt, und zwar eine vom Vater anerkannte und bestätigte Sohnesbeziehung.

Die Frage ist allerdings, inwieweit der Aspekt der Designation zur Herrschaft in *Joh 1,18* eine Rolle spielt. Auch er scheint mir gegeben zu sein, denn die Sohneschristologie des Johannesevangeliums ist ja unbestreitbar eine Königschristologie. Schon im ersten Kapitel treffen die Lesenden auf das Christusbekenntnis des Natanaël: "*Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist der König von Israel!*" (*Joh 1,49*). Allerdings darf die königliche Würde Jesu nicht als politisch-messianischer Anspruch mißverstanden werden. Schließlich wird im Prozeß vor Pilatus feierlich betont, daß das Königtum Jesu nicht von dieser Welt ist (*Joh 18,36*). Jesus wird begriffen als ein himmlischer König, der aus seinem göttlichen Reich in die Welt der Menschen herabgestiegen ist, um hier Zeugnis abzulegen für die Wahrheit.

Aus der Tatsache, daß dem auf Erden wirkenden Jesus die Würde eines Königs zugeschrieben wird, der vom Himmel herabgestiegen ist, darf übrigens nicht geschlossen werden, daß der Platz im Schoß des Vaters zwischenzeitlich leer wäre. Eine solche Schlußfolgerung ist unzulässig, weil es sich bei der Aussage von *Joh 1,18* um eine ikonische Konstellation handelt, die nicht mythisch expliziert wird. "*Ikone sind zeitlos bzw. bezogen auf eine 'zeitlose Gegenwart'*".²⁵ In Form einer ikonischen, das heißt zeitlosen, immer gültigen Aussage wird die Beziehung zwischen Vater und Sohn ein für alle Mal festgeschrieben. Damit ergibt sich auch eine recht nahe liegende Erklärung für das Partizip Präsens $\omega\nu$ in *Joh 1,18*, das den Exegeten schon viel Kopfschmerzen bereitet hat.

Die eindeutige Betonung der Königswürde Jesu im Johannesevangelium unterstützt jedenfalls den interpretatorischen Schluß, daß der Platz im Schoß des Vaters die Würde des Logos als einziggezeugtem Gottessohn und damit zugleich die Übertragung der Würde eines himmlischen Königtums anzeigt, welches Macht über Menschen und Schöpfung impliziert. Dem entspricht auch, daß in der hellenistisch-jüdischen Logostheologie, wie sie Philo repräsentiert, der Logos als Schöpfungs- und Heilmittler königliche Qualität hat.

Zu beachten ist auch, daß Jesus im Johannesprolog als Exeget des Vaters in eine Opposition zu Mose gebracht wird (*Joh 1,17*). Damit werden Qualitäten, die das hellenistische Judentum für Mose reklamierte, als Kommunikationshorizont für die Lesenden aktiviert und potentiell auf Jesus übertragen. Hier ist daran zu erinnern, daß z. B. Philo in *Mos. 1,149-162* dem Mose Qualitäten zuschreibt, wie sie aus der

25 ASSMANN 1984, 135.

hellenistischen Königsideologie vertraut sind.²⁶ Zwar wird Mose vom üblichen Königtum abgehoben, zugleich wird aber darauf hingewiesen, daß Mose durchaus König war, und zwar durch den Willen Gottes. Gott hielt ihn für würdig, sein Freund (ΦΙΛΟΣ) und Teilhaber (ΚΟΙΝΩΝΟΣ) zu sein (*Mos. 1,155 f.*). Gott ist und bleibt bei Philo der eigentliche König, der als Herrscher der Welt dem Menschen Mose ein Königtum übertragen kann, das nicht nur wie das der römischen Kaiser die ganze Welt umfaßt, sondern darüber hinaus den gesamten Kosmos mit all seinen Elementen (*Mos. 1,155-157*). Als Partner Gottes und Erbe des gesamten Kosmos wird Mose von Philo in *Mos. 1,158* auch "*des ganzen Volkes Gott und König*" (ΘΕΟΣ ΚΑΙ ΒΑΣΙΛΕΥΣ) genannt. Dabei stehen biblische Texte wie *LXX Ex 7,1*, eventuell aber auch *LXX Ps 44,8*, im Hintergrund dieser kühnen Redeweise, die Mose zum königlichen Stellvertreter Gottes auf Erden macht und ihn in die Rolle des Logos rückt. Damit werden aber die Grenzen zwischen Gott und Mensch nicht verwischt. Gott bleibt stets der eigentliche König, der in unbeschränkter Souveränität den Menschen Mose erhöht und ihm den königlichen Status eines Mittlers zwischen Gott und den Menschen verleiht.²⁷

Als Beispiel dafür, wie weit hellenistisches Judentum in der Vergöttlichung der Mosegestalt gehen konnte, hat Pieter VAN DER HORST auf das Exodus-Drama des Tragikers Ezechiel hingewiesen.²⁸ In diesem, vermutlich im 2. Jh. v.Chr. in Alexandria entstandenen Werk, wird von einer Traumvision des Mose berichtet, in der er zum Thron Gottes entrückt wird. Dort übergibt ihm Gott sein königliches Szepter, läßt ihn auf dem Himmelsthron Platz nehmen, gibt ihm seine Himmelskrone und verläßt selbst den Thron. Hier regiert Mose das Universum an Gottes Stelle. Vermutlich ist eine solch kühne Aussage nur vor dem Hintergrund der im Hellenismus gängigen Vergöttlichung der Könige zu verstehen. Hier wäre dann eine (freilich strukturell gleiche) Gegenreaktion gegen solche Vergottungstendenzen zu sehen. Der hellenistisch-jüdische Text insistiert auf dem Heilsmonopol der bibli-

26 Vgl. zum folgenden MEEKS, Wayne A., *The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology* (NT.S XIV), Leiden: Brill 1967, 107-131; *ders.*, *Moses as King and God*, in: J. Neusner (Hg.), *Religions in Antiquity*. FS E. R. Goodenough (SHR 14), Leiden: Brill 1968, 354-371; BARRACLOUGH, Ray, *Philo's Politics. Roman Rule and Hellenistic Judaism*, ANRW II.21.1. (1984) 417-553: 468-506; BORGEN, Peder, *Moses, Jesus, and the Roman Emperor. Observations in Philo's Writings and the Revelation of John*, NT 38 (1996) 145-159: 147-152.

27 Vgl. MEEKS 1967, 110 f.; BORGEN 1996, 150-152.

28 Vgl. zum folgenden VAN DER HORST, Pieter W., *Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist*, in: *ders.*, *Essays on the Jewish World of Early Christianity* (NTOA 14), Göttingen: Vandenhoeck 1990, 63-71.

schen Tradition: Nur in und durch Mose (und sein Gesetz) kann Gott erkannt werden; nur durch ihn ist Gottes Königsherrschaft in der Welt präsent.

Neben solchen Mosestraditionen, hinter denen er allerdings deutlich zurückbleibt, spielen bei Philo vermutlich auch philosophische Überlegungen über die Göttlichkeit des Herrschers eine Rolle. So bezeichnet Philo Mose als ΝΟΜΟΣ ΕΜΨΥΧΟΣ ΤΕ ΚΑΙ ΛΟΓΙΚΟΣ (*Mos. I, 162*) und nimmt damit eindeutig Spekulationen über den König als Weltlogos und lebendes Gesetz auf, wie sie sich auch bei hellenistischen Philosophen wie Plutarch, Seneca und anderen finden.²⁹

Es ist also überaus naheliegend, zu schließen, daß die johanneische Christologie nicht einfach nur Vorstellungen der Weisheitsspekulation auf Jesus überträgt, sondern für ihn als menschengewordenen Logos auch Qualitäten reklamiert, die das hellenistische Judentum für Mose als lebenden Weltlogos beanspruchte. Jesus ist als Logos der einzige Sohn Gottes und konkurrenzlose König. Zu dieser Botschaft trägt die Schoß-Geste ihren Teil bei, indem sie ein kulturelles Hintergrundwissen aufruft, das den Lesenden sagt, daß der im Schoß des Vaters Seiende der anerkannte, geliebte und bevollmächtigte Sohn ist, der mit dem Vater eins ist. Das zeitgenössische Wissen, das so auf Jesus übertragen wird, erhält dabei die für das johanneische Christentum so typische christologische Engführung:

Nur in und durch Jesus und seine Botschaft kann Gott erkannt werden; nur durch ihn ist Gottes Königsherrschaft in der Welt präsent.

Es ist dies eine Botschaft, die Christen und Christinnen auch heute nicht einfach für unwesentlich erklären können, ohne Schaden an ihrer Glaubensidentität zu nehmen. Zugleich ist aber festzuhalten, daß die Radikalität der johanneischen Christologie einer biblischen Theologie nach Auschwitz die Frage nach der Bedeutung der Mosestradition als brennendes Problem mit auf den Weg gibt, ein Problem, das zwar noch lange nicht gelöst ist, dessen Bearbeitung aber glücklicherweise mindestens begonnen hat.³⁰

²⁹ Vgl. CHESNUT, Glenn F., *The Ruler and the Logos in Neopythagorean, Middle Platonic, and Late Stoic Political Philosophy*, ANRW II.16.2. (1978) 1310-1332: 1326-1329.

³⁰ Vgl. z.B. die Debatte zwischen Jacobus SCHONEVELD (*Die Thora in Person. Eine Lektüre des Prologs des Johannesevangeliums als Beitrag zu einer Christologie ohne Antisemitismus*, *KuI 6* (1991) 40-52) und Peter von der OSTEN-SACKEN (*Logos als Tora? Anfragen an eine neue Auslegung des Johannesprologs*, *KuI 9* (1994) 138-149).