

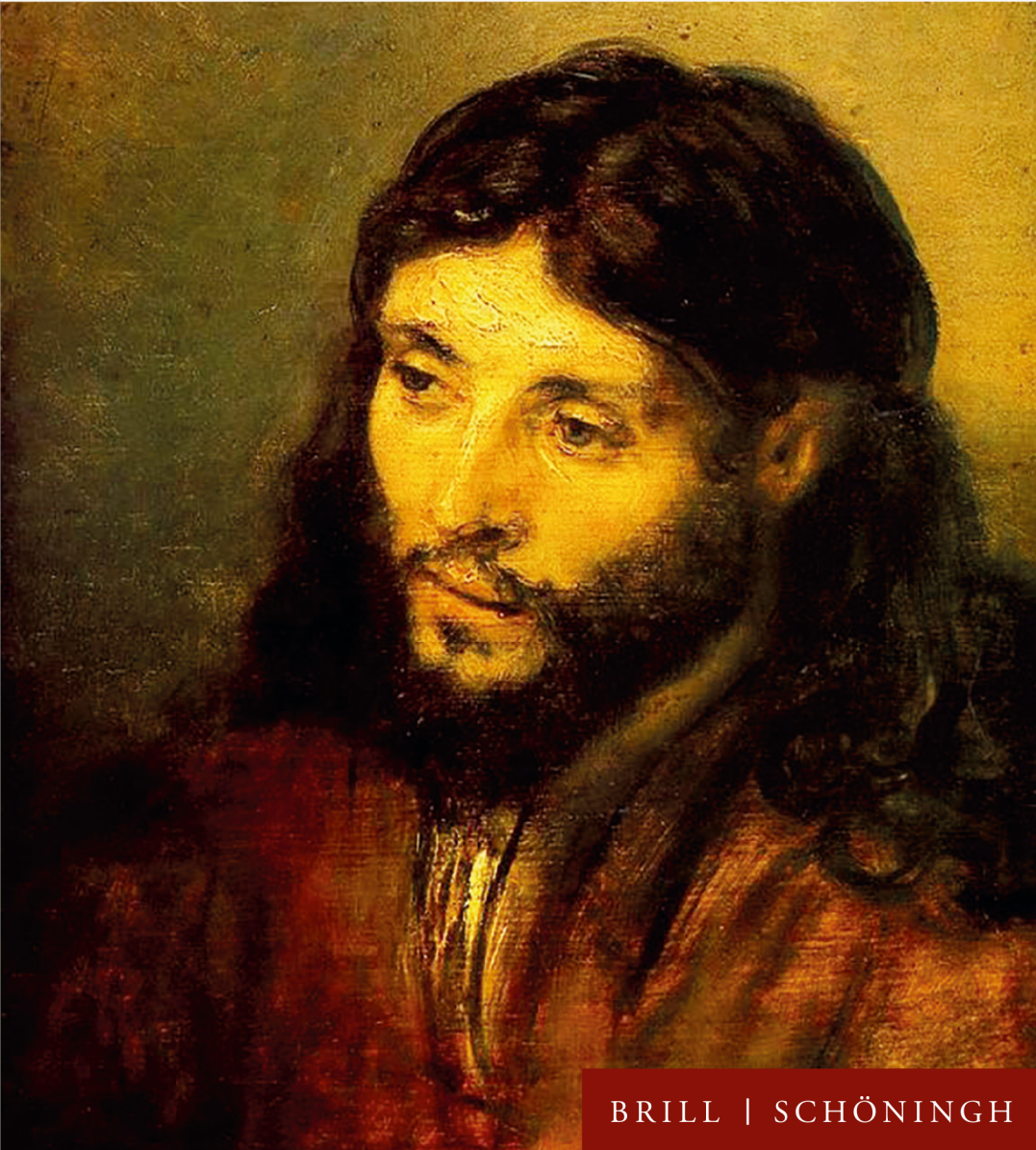
Personal Christology

New Testament Positions and Perspectives

Aleksandra Brand | Thomas Söding (Eds.)

BAND 7

BIBLISCHE ZEITSCHRIFT SUPPLEMENTS



BRILL | SCHÖNINGH

Personal Christology

Biblische Zeitschrift Supplements

Editors

Matthias Ederer (Luzern)
Christoph Gregor Müller (Fulda)

Advisory Board

Prof. Dr. David Álvarez Cineira (Valladolid),
Prof. Dr. Christoph Dohmen (Regensburg),
Prof. Dr. Meira Z. Kensky (Cedar Rapids),
Prof. Dr. Paul-Gerhard Klumbies (Kassel),
Prof. Dr. Juha Pakkala (Helsinki),
Prof. Dr. Elena di Pede (Nancy),
Prof. Dr. Dr. Bernd U. Schipper (Berlin),
Prof. Dr. Karl Matthias Schmidt (Gießen)

Aleksandra Brand, Thomas Söding (Eds.)

Personal Christology

New Testament Positions and Perspectives



BRILL | SCHÖNINGH

Diese Publikation wurde durch den Open Access Publikationsfonds und die Theologische der Universität Luzern unterstützt.



This is an open access title distributed under the terms of the CC BY-NC-ND 4.0 License, which permits any non-commercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided no alterations are made and the original author(s) and source are credited. Further information and the complete license text can be found at <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

The terms of the CC license apply only to the original material. The use of material from other sources (indicated by a reference) such as diagrams, illustrations, photos and text samples may require further permission from the respective copyright holder.

DOI: <https://doi.org/10.30965/9783657796571>

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data available online: <http://dnb.d-nb.de>

© 2026 by the Editors and Authors. Published by Brill Schöningh, Wollmarktstraße 115, D-33098 Paderborn, an imprint of the Brill-Group (Koninklijke Brill BV, Leiden, The Netherlands; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Germany; Brill Österreich GmbH, Vienna, Austria)
Koninklijke Brill BV incorporates the imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau und V&R unipress.

www.brill.com

E-Mail: info@schoeningh.de

Brill Schöningh reserves the right to protect the publication against unauthorized use and to authorize dissemination by means of offprints, legitimate photocopies, microform editions, reprints, translations, and secondary information sources, such as abstracting and indexing services including databases. Requests for commercial re-use, use of parts of the publication, and/or translations must be addressed to Brill Schöningh.

Cover illustration: Rembrandt van Rijn, *A Christ after life*, 1648, oil on oak wood, 25 × 21,5 cm.

Cover design: Evelyn Ziegler, Munich

Production: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISSN 2700-0516

ISBN 978-3-506-79657-8 (hardback)

ISBN 978-3-657-79657-1 (e-book)

In dankbarer Erinnerung an Christine Söding.

Table of Contents

Introduction	IX
--------------------	----

TEIL I

Begriffliche Klärungen / Clarification of Concepts

1. Dynamics of Faith Communication. New Testament Perspectives of Personal Christology	3
<i>Thomas Söding</i>	
2. Encountering the Risen Lord. Theological and Philosophical Perspectives	12
<i>Thomas Schürtl</i>	

TEIL II

Personale Aspekte der Christologie / Personal Aspects of Christology

3. Die Namen des Messias. Erinnerung und Verheißung im Matthäusevangelium	37
<i>Boris Repschinski Sj</i>	
4. The Radiant Face. Jesus on the Mount of Transfiguration	52
<i>Nicole Oesterreich</i>	
5. Der Anblick des Gekreuzigten. Die Facetten der Passionsgeschichten	68
<i>Christoph Gregor Müller</i>	
6. Personaler Christusglaube und Personalisierte Christologie im Johannesevangelium. Die komplementären Glaubenswege von Martha und Maria von Bethanien	92
<i>Stefan Zorn</i>	

7. **The Encounter With Christ Who Died “For Me”, “For Us”,
“For All”. Personal Christology in the Letters of Paul** 124
Philippe Van den Heede
8. **Personal Christology in Phil 2,5–11. The Communicative
Potential of the Concept in the Letter to the Philippians** 140
Aleksandra Brand

TEIL III

Personale Glaubenszeugnisse / Personal Witnesses of Faith

9. **A Witness in Trouble and Grace. Peter’s Portrait in
Luke-Acts** 155
Mark W. Elliott
10. **Christologie der Beziehung – Begegnungen mit Frauen im
Markusevangelium** 169
Andrea Taschl-Erber, Saskia Breuer
11. **Die Geburt der glaubenden Person im Galaterbrief** 187
Friederike Portenhauser
12. **Called Witness – Appointed Man. Paul as Preacher of Jesus
in Romans and Acts** 208
Robert Vorholt
13. **Apokalyptisches Glaubenszeugnis. Zur Christologie der
Johannesoffenbarung** 220
Hans-Georg Gradl
- Autorinnen- und Autorenverzeichnis** 240
- Index of Modern Authors** 242
- Index of Subjects** 247
- Index of Biblical Names** 253
- Index of Biblical References** 255

Introduction

The New Testament brings together a multitude of Christological statements, motifs, images, narratives and confessions, all of which open up different perspectives on Jesus from different positions. Personal Christology is a hermeneutical concept that focuses on this diversity by reflecting the human factor of Divine revelation: Who testifies to Jesus in the confessions, narratives, reflections, petitions and prayers of the New Testament? What images, names, gestures are attributed to Jesus as a person, as “you”, as friend, as brother, as Lord, as Savior, as Messiah? What correlations arise between those who speak according to the New Testament testimonies and the portraits they draw of the person of Jesus?

Personal Christology is a hermeneutical concept aiming:

- (1) to reconstruct, through philological analyses, the correlations between the various positions and perspectives of New Testament Christology,
- (2) to identify, through historical-critical analyses, the constellations in which Christological testimonies have formed, and
- (3) to stimulate, through hermeneutical analyses, the communication between conversations of faith then and now.

The New Testament characterizes God as a “you” who should and can be loved; it describes Jesus as a person not only of the past, but also of the present and the future, in the light of the resurrection faith and the expectation of *parousia*. This personal dimension corresponds to the fact that in the New Testament writings there are people who have become witnesses to the faith because they have experienced God’s love in Jesus. In stylized biographies, in stories told and in long meditated confessions, New Testament writings make it clear how challenging and critical, how exhilarating and inspiring encounters with God through encounters with Jesus are. They record characteristic encounters with Jesus in creative memories and thus invite all who read to create their own encounters of faith with Jesus as Christ in the communion of the Church.

Because refracted through concrete personalities, it is assured that, biblically speaking, faith is not the approval of an idea, but the trust in a person based on a personal relationship, on the insight into his God-ordained mission and on the knowledge of the truth that he expresses. It is likewise ensured that faith’s object is not an event, a theme or a drama, but Jesus, a person who comes in the name of God to establish, awaken, maintain, and strengthen faith.

The study of these personalizations enables exegesis to emphasize, beyond historicism, the human factor of faith and to convey, beyond uniformism, the unity of faith that lies in its reference to Jesus Christ with the diversity of

faith perspectives. Shedding light on the personal dimension of Christology relieves exegesis of the pressure to either supply or criticize a given concept of dogmatic Christology; it gives exegesis the opportunity to pursue original Christology in a reflective way: that which has been incorporated into the New Testament so that it can be read from the Scriptures.

The volume clarifies the guiding concept of the “person” and paradigmatically illuminates, on the one hand, significant aspects of New Testament Christology with regard to the circumstances depicted in the Scriptures as people saw them, and, on the other hand, the witnesses of faith with regard to the Christological insights attributed to them. This biblical-theological concept is in dialogue with a fundamental-theological perspective that reflects on the subjectivity and transcendence of human beings.

Thomas Söding opens the field of hermeneutical tasks by reflecting their biblical dimensions. The question is whether a concept of “person” can help to identify the witness of the biblical texts. Söding substantiates this claim by analyzing the language of the biblical source and highlights the interdisciplinary dimension of the biblically rooted concept of personal communication. As it turns out clearly, that the biblical perspective with a special focus on faith, clearly enriches the concept of person.

Thomas Schärfl shows how the Easter narratives can be interrogated with a view to truth and normativity in fundamental-theological perspective comes in sight. His thesis is that readers are meant to participate in and reenact the stories. He discusses epistemological and normative aspects of testimony and the dynamics of divine manifestation through reading of biblical texts, which consider a ‘personal knowledge’ of God, following Eleonore Stump. This leads him to the biblical texts of the lake of Tiberias and the road to Emmaus (Jn 21:3–8; Lk 24:28–34), where this system of knowledge can be a clue to interpretation.

The personal aspects of faith are mapped by six contributions treating synoptic, Johannine and Pauline texts.

Boris Repschinski SJ looks at the role of the names of Jesus in the Gospel of Matthew, the first canonical gospel. Taking up the memory theory, he postulates that these writings are representations of faith founded in the past and in the continuing relevance of the life and death of Jesus, which is not just a faded memory. The role of the names of Jesus becomes central here because they are programmatic: Jesus is the Redeemer and the presence of God among human beings. But at the same time, the story of Jesus Immanuel is a story for a church that carries on Jesus’ mission, makes disciples of people, baptizes them and teaches them what Jesus taught. Immanuel remains alive in the church.

Nicole Oesterreich’s contribution focuses on Mark, the oldest Gospel in order to interpret the transfiguration scene in terms of vision theory, including a cognitive-narratological dimension. In doing so, she succeeds in clarifying

the constellation of characters in the pericope, which brings together a large number of interpretations of the person of Jesus against the background of the Hebrew Bible. From allusions to the Son of Man in Dan 7 and its reception via Ps 2:7, to the first servant song in Isa 42:1 and the “Mosaic” prophecy of Deut 18:15 to the beloved Son (of God) who is sacrificed according to Gen 22, Mark interprets the person of Jesus against the background of the above as the fulfiller of messianic hopes, which, however, have no direct political dimension but go much further. These interpretations transcend the political dimension of messianic expectation. The resulting vision also shows who Jesus is not – namely, Moses or Elijah in some form.

Christoph Gregor Müller expands the hermeneutical view by including ancient (biographical) literature. In a differentiated reflection on character and characterization, various persons (groups) are considered throughout the four Gospels, whose speeches and actions are examined. When going through the canonical gospels, he evaluates the diversity of approaches of individuals and groups in Christological terms. The subjects of investigation include the group of soldiers, in particular the centurion and his witness of faith (Mk 15:39; cf. Mt 27:54; Lk 23:47) in Mark’s Gospel, the characters of Simon Peter and Judas in Matthew’s Gospel, the guards and the lamenting women of the Passion narrative in Luke’s Gospel and Joseph of Arimathea and Nicodemus in John’s Gospel.

Stefan Zorn examines the Johannine faith in Christ from the perspectives of paths of faith. He shows how much the Christology of the Fourth Gospel opens up when the perspectivity of the faith journeys of narrative characters forms the hermeneutical framework. He focuses on the sisters Martha and Mary of Bethany. The sisters’ relationship-based faith in Christ demonstrates in a special way the paradigmatic connection between personal faith in Christ and shapes the concept of personalized Christology in the Gospel of John. As complementary mirror figures (“komplementäre Spiegelfiguren”) and concrete bearers of faith in Christ, they are exemplary for the mediated faith in Christ in the mediated diversity of confessions of Christ.

Philippe Van den Heede gives a Pauline perspective on the personal aspects of Christology by pointing out three privileged *loci*: the personal, pro-existent and personalizing. All three dimensions are linked to the calling of Paul. It is personal, because it is addressed to a specific person and transforms them – the persecutor Paul becomes the apostle. It is pro-existent, because it sends Paul to proclaim the gospel of Christ to the nations, which requires an intensive mediation of content. And it is personalized, because through his relationship with Christ Paul becomes an “I”.

Aleksandra Brand’s research interest is the hymn in Phil 2,5–11, as the christological core of the Pauline theology in the Letter to the Philippians.

Considering this passage within the broader contexts of the Pauline epistles, ancient epistolary conventions, and the personal missionary aims of the apostle himself, it uncovers a strong bond with the community of Philippi. In a hard situation in life Paul finds strength in remembering the strong relationship with his beloved through the concept of being and living in Christ.

The third part of this volume focuses the concept of the personal witness of biblical characters or authors in the New Testament literature. Five contributions on the Synoptic Gospels, Pauline Epistles, Acts and the Book of Revelation map a wide field of characters, metaphors and genres.

Friederike Portenhauser emphasises the potential of metaphorical speech for the personal faith. For Paul the metaphor of birth is linked to the process of receiving salvation, of coming to faith, and of entering into communion of filiation with God, who is father and mother. The birth of the believing person means not only coming into new life, but a change of subject. This new life is characterized by the fact that it is lived in the mode of faith and has not only a soteriological and ecclesiological but even a creation-theological dimension.

Mark Elliot's approach via recent and historical research highlights the person of Peter, the Apostle. With a review of recent studies on Peter in Acts, Elliot offers a critique of a form of continuing to relativize Peter's contribution, before considering Markus Bockmuehl's and Finn Damgaard's studies. Elliot considers Peter's identity in Acts as set by his relationship to his task and his active instrumentality, in as much Peter is clearly portrayed as a servant of the plot. The epistles of Peter build an arc of tension between subjective and objective aspects by linking eyewitness and knowledge together.

Andrea Taschl-Erber and Saskia Breuer highlight the position of women in the Gospel of Mark as persons of relationship. Drawing on Carter Heyward's study on the "Feminist Theology of Relationship", the authors cast into relief importance of relationship and acting in relationship for the question of personal Christology. The question is whether a Markan Christology can be derived from aspects of personal encounter. A focus on miracle stories of healing, lessons with "strangers", and the pericope of the anointing, let the dynamics of faith come to surface. These relationships shape the image of Jesus Christ, who breaks with the hegemonical ideals of masculinity, for his power does not consist in form of hierarchy, but in a relationship, which makes God present.

The personal relationship to Christ is an important topic for Paul, the "Apostle of the Gentiles"; he himself is a believer. Robert Vorholt points out, drawing on the Epistle to the Romans and the Acts of the Apostles, that the new self-understanding, which is based on trust in Christ, does not lead to unworldliness, but to a committed, world-spanning mission. Paul gained God's

grace at the gates of Damascus with a very personal vision, and the Lucan recollection of this event shows that Paul experienced this existentially.

In his contribution to personal Christology, Hans-Georg Gradl examines the hermeneutical potential of the Book of Revelation. He proceeds from the thesis that the location and history of the author have a palpable effect on the presentation and content of Christology. This is because John hears and sees and presents himself as a witness of faith for the content of his writing, which is fundamentally personal and perspectival. This must be seen in a diachronic perspective: John expresses his faith in the language and with the means at his disposal. The interplay of individual areas, such as visions, creates an unmistakable and uniquely personal testimony of faith in Christ.

The aim of this volume is to explore the opportunities and limits of a hermeneutical concept that examines the reciprocal connection between Christology and faith, so that genesis and validity are reflexively reconstructed. In this way, an exegetical contribution to the current discourse can succeed in thinking about personality relationally and communication soteriologically. Person, personality and personalisation are not philosophical constructs imposed on the Bible but concepts inherent in the Bible itself, which can, however, be better explored in dialogue with philosophy than in isolation. The exegesis that pursues personal and personalised Christology is not committed to the specific personalisms of Martin Buber, Max Scheler, Romano Guardini or Robert Spaemann, but does benefit from the debate on personalism and God, truth and subject, hermeneutics and metaphysics. Conversely, with the help of the Bible, exegesis can bring out the vividness of persons, the characteristics of their faces and the transcendence of their gaze, into the conversation of philosophy about the dignity of the human being in faith.

Bochum/Lucerne, Autumn 2025

Aleksandra Brand, Thomas Söding

TEIL I

Begriffliche Klärungen / Clarification of Concepts

Dynamics of Faith Communication

New Testament Perspectives of Personal Christology

Thomas Söding

According to the Synoptic Gospels, the blind beggar Bartimaeus, sitting by the roadside from Jericho to Jerusalem, cries out: “Jesus, Son of David, have mercy on me”, and hears the reply, “Go, your faith has saved you” (Mk 10:46–52 *parr.*). According to the Gospel of John, Martha, the sister of the dead Lazarus, comes to a personal confession at the end of her conversation with Jesus, her friend: “Yes, Lord, I have come to believe that you are the Messiah, the Son of God, the one, who has come into the world” (Jn 11:27). According to St. Paul, the core of the theology of justification is the elementary confession: “We believe in Jesus Christ” (Gal 2:16). According to the First Letter of Peter the faithful should remember their way of faith thanking Jesus Christ: “Through him you now have faith in God, who raised him from the dead and gave him glory for this very purpose, so that your faith and hope should be in God” (1 Pet 1:21).

It is a hallmark of the New Testament that faith is the central response of all people who are invited to become hearers of the Gospel of God.¹ The early Christian concept of faith is deeply rooted in the history of Israel (cf. Hebr 11); but it takes on new significance together with love and hope (1 Thess 1:3; 5:8; 1 Cor 13:13), it gains significant weight because the Good News of God’s kingdom coming near (Mk 1:15) and of Jesus being raised from the dead (1 Cor 15:4) can only be received in the mode of faith. Faith is not self-evident nor necessary. Faith is grace – and freedom, as Paul made clear by reflecting on the call and outcome of the Apostolic Council (Gal 2:4). Faith is always a gift of God, and faith is always a personal decision, a personal responsibility and a personal experience. At the same time, faith is a social – or, better, an ecclesial – reality.² As such, faith has the ability to transcend the boundaries between Jew and Greek, slave and free, man and woman (Gal 3:26–28; cf. 1 Cor 12:13; Col 3:11). It also has the ability to create a new unity of humanity by participation in Christ (Gal 3:28; Eph 4:4–5).

¹ Cf. Frey et al. (eds.), *Glaube*.

² Cf. Brand et al. (eds.), *Holy Scripture in the Catholic Church*.

1. The Exegetical Approach of Personal Christology

It is the crucial challenge of New Testament theology to find ways of interpreting the texts that respect their “Gattung”, identify their positions and reconstruct their perspectives. Therefore, a hermeneutics of faith is needed.³ The texts of the New Testament are written in the spirit of faith (cf. 2 Cor 4:13 – Ps 116:10 LXX); they are written to strengthen the faith of the readers (cf. Jn 20:30–31); they are written to testify to the origins, forms, contents and effects of faith (cf. Acts 5:14; 6:7 et al.).

Christology is the touchstone of this hermeneutics of faith. Personal communication becomes evident. Jesus himself is not a thing, but a person. It is not only an event that calls faith but Jesus himself, who asks Bartimaeus: “What do you want me to do to you?” (Mk 10:51). In the eyes of faith, this Jesus is not only a person of the past, but also of the present and the future; he is the one “who died, even more, who was raised from the dead, who is at the right hand of God and intercedes for us” (Rom 8:34). Jesus, the Son of God, reveals the saving truth of the gospel not to dominate people but to set them free; they are called to become his disciples (Mk 1:16–20 par.; Lk 5:1–11), his partners (Hebr 3:1), his friends (Jn 15:14–16).

In leading studies of New Testament theology⁴, the focus of interest is on the content, on the genesis and on the profile of a given Christology, whether Paul’s, John’s, Mark’s, Matthew’s or Luke’s, or that of other writings.⁵ This interest fits well the expectation of church teaching to identify the truth of faith as the bond of church fellowship and the distinguishing criterion for setting it apart from others.

Indeed, according to the New Testament, there is no *fides qua* without *fides quae*. The inspired confession, “Jesus is Lord” (1 Cor 12:3), which expresses full participation in the body of Christ (1 Cor 12:12–27), and the faith that justifies (Gal 2:16), presupposes a single gospel. This gospel excludes all who would want to exclude others by denying that faith is necessary and sufficient for the justification of sinners, for membership in the Church, and for participation in the fullness of salvation (Gal 1:6–9). It is not possible to really trust in Jesus Christ without affirming his incarnation, his teaching, his healing, his ministry, his resurrection and his exaltation to the right hand of the Father (Mk 12:35–37 parr.). There is a charisma of teaching in the earliest communities (1 Cor 12:28;

3 Cf. Söding, *Bekennen und Bezeugen*.

4 Cf. Schnelle, *Theologie*; Dunn, *Theology*; Segalla, *Teologia*; Vouga, *théologie*.

5 Significant and meritorious is the series “New Testament theology”, published by CUP.

Rom 12:7); teaching and learning constitute the basic processes of mission and discipleship (Mt 28:16–20).

But while the Creed of the Church expresses the common outcome of conversions and conflicts, of convictions and consents, the New Testament collects the stories of people coming to faith. In this way, faith itself is recognised in its personal dynamics; and the human being is recognised as a faithful image of God. In the New Testament writings, it becomes clear what is believed and how; but it becomes equally clear who comes to faith, under what circumstances, with what blind spots and with what bright prospects. In this perspective, faith takes on the colours of life. If we follow stories, reflections, and prayers of faith in the New Testament, it becomes clear that no one has an Archimedean point from which it would be possible to recognize God on earth in the same way that every person is recognized by God (1 Cor 13:12; Gal 4:9). At the same time, it becomes clear that faith is not just opinion or tradition, but a knowledge that unites logos and ethos in the power of grace.

In the New Testament many different perspectives of faith are displayed. In the Synoptic Gospels and in the Acts of the Apostles, small episodes of great significance recall, condense and profile how people become happy and blessed because they listen to Jesus and his messengers, overcome their inner resistance to God's love and open their hearts to the truth of salvation. In the Gospel according to John, a reflective selection of critical dialogues shows that there is no place in life from which a path to God could not begin, that there is no path to God that would not have to pass through a deep valley of death, and that there is no crisis of faith that God could not be transformed into the promise of eternal life.⁶ In his letters, the Apostle Paul exhorts the Christian communities to nourish their faith by recounting the story of their conversion (1 Thess 1:2–10; 1 Cor 2:1–7; Gal 3:1–5) and sharing the apostolic faith with them (1 Thess 2:9–13; Gal 2:15–16; 1 Cor 15:1–11). With a similar object he tells the story of his own conversion (1 Cor 15:8–10; 2 Cor 4:4–6; Gal 1:10–24; Phil 3:8–11).⁷ In his communication he identifies the subjectivity of his own mission, which belongs to the mission of the whole Church. This transparency allows him to qualify the profound communion between him and them, inspired by the Holy Spirit “in Christ” (cf. 2 Cor 1:13; Phil 4:15). In the Letter to the Romans he anchors their reciprocal relationship in the Gospel which is the power of salvation through faith (Rom 1:1–17). The Pauline School and the First Letter of Peter describe similar communication dynamics that build bridges between regions and generations through faith in Jesus Christ.

⁶ Cf. Söding, *Ecce homo*.

⁷ Cf. Vorholt, *Dienst der Versöhnung*.

In this hermeneutics of faith, the New Testament testimonies of Jesus Christ appear as inspired and inspiring sources for the faith of the Church and of every believer. Following this hermeneutics, exegesis can explore the fields of literary voices and historical developments which, in their plurality and transformational dynamics, realise the unity of faith. It should be possible to identify the specific point of view of each text, its specific perspective, its specific focus and relevance, its characteristic communication with other texts, and its unique features. Only exegesis is methodologically capable of discovering this network of faith communication; and in this undertaking, exegesis itself is theological.

2. The Hermeneutical Task of Personal Christology

Although a hermeneutics of faith may be a way of combining academic scholarship and contemporary faith, ecclesial catechesis and social relevance, historical-critical analysis, narrative criticism, and theological orientation, many critical enquiries about the concept arise that need to be answered. Perhaps the most important problem is how to understand the key category of “person”. It has been debated whether Trinitarian theology provides the decisive impetus to overcome the understanding of the “person” as a mask that allows an actor to be someone else on stage and to design a philosophical-theological concept that correlates individuality and communicability.⁸ Even if such an impetus were granted, there would remain the question whether such a concept of “person” could help identify the witness of the biblical texts.

A better alternative is the orientation towards the biblical language itself. In the Septuagint and the New Testament, *πρόσωπον*⁹ is an important medium of both revelation and communication— that is, of both veiling and discernment.¹⁰ It is missing in the Corpus Johanneum, but it is significant in Pauline literature, especially in the Second Epistle to the Corinthians. In an apology, of his Apostolic ministry, Paul writes a midrash on Ex 34 (2 Cor 3:6–17), the veiled revelation of God to Moses on the summit of Mount Sinai and the communication of God’s will through the human mediator to the people of God. Paul follows exactly the literal sense of the Tora.¹¹ He reads that Moses’ face

8 Cf. Spaemann, *Personen*.

9 In English translations sometimes you find “face” and sometimes “presence”.

10 Cf. Janowski, *Art. Angesicht*; Berger, *Art. Πρόσωπον*.

11 Cf. Dohmen, *Exodus II* 374f.

was illuminated because God looked at him. Moses had to protect Israel from perishing in God's radiance by putting a veil over his face. But Paul was seen by Jesus, the image of God, with the eyes of God (2 Cor 4:4). Therefore, he died to live (cf. Gal 2:19–20), and he lives to let the radiance of the Gospel shine on his face, so that others might be enlightened and recognise in Jesus the image of God (2 Cor 4:4–6). The final phrase ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ does not only the background of faith or the objective instance of a personal account; on the contrary, Jesus Christ is the subject of a personal revelation which seeks a personal response and finds it “in Christ” (cf. 2 Cor 2:10; Vulgata: *persona*). In the Pauline Song of Songs, looking at each other “face to face” is an aspect of accomplished communication with God (cf. Rev 22:4) which goes beyond looking into a mirror, an indicator of faith (1 Cor 13:12) in the way of life (2 Cor 5:7).

This Pauline theology of revelation as face-to-face communication is not without parallels. According to Acts, Peter preaches in the temple courtyard to interpret the purpose, power and meaning of the healing of the lame beggar at the Beautiful Gate (Acts 3:1–10). He remembers the death and proclaims the resurrection of Jesus in order to invite the audience: “Repent therefore and turn to God so that your sins may be wiped out and times of comfort may come from the face of the Lord (ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου) and that he may send the Messiah appointed for you, that is, Jesus” (Acts 3:19–20). Here, the face of God radiates his holiness and grace – and Jesus personally realises God's eschatological and saving will (cf. Act 2:28 – Ps 16:11). The Letter to the Hebrews points to Jesus' priestly ministry by reflecting on his revelation of God: “For Christ did not enter a sanctuary made by human hands, a mere copy of the true one, but he entered into heaven itself, now to appear in the face of God on our behalf” (Hebr 9:24).

The Gospel of Mark quotes “Isaiah” when the Evangelist introduces the mission of John the Baptist (Mk 1:2; cf. Mt 11:10 par. Lk 7:27). He is sent “before your face (πρὸ προσώπου σου)” to prepare the way of the Messiah addressed by the prophetic word of God. Jesus, who comes to proclaim the Gospel of God (Mk 1:14f.), sees his predecessor before him and affirms, fulfils and transcends his mission because he is the beloved Son of the heavenly Father (Mk 1:11 parr.; cf. Mk 12:1–12 parr.).

This brief overview shows that in the broad spectrum of revelation's verbal instruments, the “face” of God, the “face” of Jesus, the “face” of the apostle and the “face” of the believers is a privileged medium. The focus is less on an acoustic than on a visual communication. The “face” (“Antlitz”) clearly shows who communicates with whom; it shapes the how and the what, the why and the wherefore of communication; it stands for the fact that revelation is a personal

communication: from God in Jesus Christ, through people who discover their own selves in the face of God and can therefore form a community with others based on freedom and seek the unity with God that is promised to them.

In this horizon, “personal” has the sense not only of “individual” but also of “communal” in both aspects: in relationship to God and in relationship to the neighbourhood, especially to other members of the community of faith. “I” believe together with all who have accepted their personal invitation; “we” believe because a community of individuals affirm the fellowship given by Jesus Christ to share in his love (1 Cor 10:16–17).

In the search for the “personal Christology” of the New Testament, the biblical concept of “person” forms a good foundation. It is fully compatible with a philosophical understanding of person¹²: here as there, in an anthropological perspective, it is about the unmistakable individuality of each person; here as there, identity is understood relationally; here as there, personality develops in a dynamic process of self-orientation; here as there, each individual person not only refers to themselves, but communicates with other beings without dissolving into them; here as there, “person” is conceivable not only as an anthropological, but also as a theological attribute. The only difference in the biblical approach is just the perspective of faith. This biblical faith is certainly also a human ability to recognise phenomena that exceed human comprehension, as can be said in Platonic terms (Platon, *Politeia* VI 511e); faith, however, is far beyond this, the ability and willingness to let God determine one’s whole life, recreated by the Holy Spirit. In the perspective of faith, the biblical concept of “person” correlates both: the person of God, his “face”, and the person of human beings, the “face” of each individual as *imago Dei* (Gen 1:26–27), and the “faces” of all human beings as creatures of God.¹³ In biblical soteriology, faith is a true expression of humanity in the face of God. Therefore, living in faith is the realisation of the call to participate in his life, together with others who, be they faithful or not, are beloved in the eyes of God and in the heart of Jesus, the Son of Man, who “gives his life a ransom for many” (Mk 10:45; Mt 20:28).

12 Quante, *Person*.

13 At this point, a discussion with Friederike Portenhaus, 2020, is worthwhile. She brings reflected types of modern “person” and “identity” concepts into dialogue with the letters of St. Paul, but without reframing the hermeneutical task through the original biblical concept of “person”.

3. The Methodological Implications of Personal Christology

From the perspective of biblical theology and anthropology, personal Christology is interested in characterizing the face-to-face communication in which faith discovers in, through, and with Christ the mystery of God in the life of the world, the call to humanity in every human being and the mission of Jesus in the eschatological *kairos* of the ages (Mk 1:15; 2 Cor 6:2; Gal 4:4). From the perspective of personal Christology, exegesis aims both at relating a person's self-understanding in faith in Jesus Christ to the recognition they receive from others and at reconstructing the social relationships in which a person lives in faith in Christ as essential dimensions of their identity; in the same breath, exegesis analyses and interprets the literally represented constellations and transformations in which Jesus, as a true human being, fulfilled his ministry in God's name in order to reveal God's love to the world (Jn 3:16).

The methods of an exegesis that seek to discover the dynamic dimensions of personal Christology are in close contact with recent approaches in historical and cultural disciplines. Classical studies takes an interest not only in biography but also in prosopography – namely, in characterising persons who maintain close relationships with others and can only be seen in these relationships¹⁴. The specific task of New Testament exegesis and early Christian historiography is to answer the question of which relationships are created or influenced by faith and in what way the personality of a believer is shaped by the relationship to Jesus Christ, to other believers and to fellow human beings.¹⁵ This reconstruction of the social and spiritual constellations in which the New Testament emerged makes it possible to describe in differentiated ways the faith stories, faith confessions and faith reflections that bear witness to Jesus as the Christ in their diversity. The formative social relationship of any Christology of faith is the Church in the world; the formative spiritual relationship is listening to the Word of God, praying and celebrating the liturgy in the name of the Father, the Son and the Holy Spirit (cf. 2 Cor 13:13).

In cultural studies the hermeneutics of memory helps to overcome a subjectivism on the part of both the authors and the readers of texts.¹⁶ The concept of social memory asks about the relationships between situations and traditions. In the New Testament the role of the believing communities is not only decisive in the reception of the biblical texts but as well in the processes

¹⁴ Keats-Rohan (ed.), *Prosopography*.

¹⁵ Theißen, *Erleben und Verhalten der ersten Christen*.

¹⁶ Halbwachs, *La mémoire collective*.

of collecting, selecting and building traditions as well¹⁷. The New Testament describes memory as an activity of God, who creates his real presence in time and space wherever two or three are gathered in Jesus' name (Mt 18:20); believers for their part, perceive this self-presentation, both in their hearts and in their ecclesial community. They share in the *martyria*, *diakonia* and liturgy of the whole people of God, whose shepherd is Jesus Christ. In this community, the New Testament Scriptures are born out of faith to serve the faith of the individual and of the whole Church. They thus indirectly serve the community's mission.

Personal Christology tries to find a way between the Scylla of historicism and the Charybdis of constructivism¹⁸. It respects real life, real persons and the real Jesus, "born of a woman, born under the law" (Gal 4:4). It reconstructs the creativity of memory inspired by the Holy Spirit (cf. Jn 14:26) to see Jesus through the eyes of his first believers and to see those believers through the eyes of Jesus, whom they believed to have recognised and, therefore, loved them, who die with him and are raised with him (cf. Rom 6:1–11).

Personal Christology attempts to make contact with the most influential receptions of Jesus that exist; whether in music, between and beyond Johann Sebastian Bach's "Jesu meine Freude" (BWV 227) and Depeche Mode's parody "Personal Jesus", or in art, between and beyond Albrecht Dürer's *Salvator Mundi* and Andy Warhol's *Last Supper* variations; or in literature, between and beyond Dante's *Divina Commedia* and J. M. Coetzee's *Jesus Trilogy*. Personal Christology is an intercultural and interdisciplinary project that drives New Testament exegesis to develop the dynamics of faith communication.

Bibliography

- Berger, Klaus, Art. *Πρόσωπον*, in: EWNT III (1983) 435–438.
- Brand, Aleksandra/ Pidel, Aaron/ Söding, Thomas (ed.), *Die Heilige Schrift in der katholischen Kirche. Ekklesiale Dimensionen biblischer Exegese/ Holy Scripture in the Catholic Church. Ecclesial Dimensions of Biblical Exegesis* (HBS 102), Freiburg im Breisgau 2025.
- Byrskog, Samuel, *Story as History – History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History* (WUNT 123), Tübingen 2019.
- Dohmen, Christoph, *Exodus 19–34* (HThKAT), Freiburg i. Br. 2004.

¹⁷ Byrskog, *Story as History*; Huebenthal, *Das Markusevangelium*.

¹⁸ Essen/ Frevel, *Theologie der Geschichte – Geschichte der Theologie*.

- Dunn, James D. G., *New Testament Theology* (The Oxford Handbook of Biblical Studies), Oxford 2009.
- Essen, Georg/ Frevel, Christoph (eds.), *Theologie der Geschichte – Geschichte der Theologie* (QD 294), Freiburg i. Br. 2018.
- Frey, Jörg u.a. (ed.), *Glaube. Das Verständnis des Glaubens im frühen Christentum und in seiner jüdischen und hellenistisch-römischen Umwelt* (WUNT 373), Tübingen 2017.
- Halbwachs, Maurice, *La mémoire collective* (1939), Paris 1950.
- Huebenthal, Sandra, *Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis* (FRLANT 253), Göttingen 2014.
- Janowski, Bernd, Art. Angesicht. Schauen Gottes, in: Angelika Berlejung/ Christian Frevel (eds.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*, Darmstadt 2016 (2006), 89–90.
- Keats-Rohan, Katharine Stephanie Benedicta (ed.), *Prosopography, Approaches and Applications. A Handbook* (Prosopographica and Genealogica 13), Oxford 2007.
- Portenhauser, Friederike, *Personale Identität in der Theologie des Paulus* (HUTh 79), Tübingen 2020.
- Quante, Michael, *Person*, Berlin ²2012 (2007).
- Schnelle, Udo, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen ³2016 (2007).
- Segalla, Giuseppe, *Teologia Biblica del Nuovo Testamento*, Turin 2006.
- Söding, Thomas, *Ecce homo. Die johanneische Ikone des Menschen*, in: ZThK 114 (2017) 119–137.
- , *Bekennen und Bezeugen. Perspektiven personalisierter Christologie im Neuen Testament*, in: ZThK 116 (2019) 133–152.
- Spaemann, Robert, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen “etwas” und “jemand”*, Stuttgart 2006.
- Theißen, Gerd, *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloh 2007.
- Vorholt, Robert, *Der Dienst der Versöhnung. Studien zur Apostolatstheologie bei Paulus* (WMANT 118), Neukirchen-Vluyn 2008.
- Vouga, François, *Une théologie du Nouveau Testament* (Le monde de la Bible 43), Genève 2001.

Encountering the Risen Lord

Theological and Philosophical Perspectives

Thomas Schärtl

The more recent tradition of systematic treatises on the resurrection of Christ has been wrapped around a rather apologetic strategy – evaluating the possibilities and the probabilities of reading the *Easter Narratives* as historical testimony.¹ But at the end of the day, such discussions result in a stalemate between two rivaling approaches: While one side claims the probability of divine intervention and the possibility of ‘corporeal revivification’ of the crucified Jesus of Nazareth, the other side points towards OT patterns of storytelling and mythological structures, which can be also found in late antiquity, in order to emphasize that the Easter narratives are context-dependent and theologically laden interpretations of certain religious experiences which may have Christ and the promise of the dawn of the Kingdom of God at the very center.² Additionally, the so-called *Gabriel Revelation* (a textual witness to messianic patterns of suffering and resurrection – apparently predating Jesus of Nazareth and his followers)³ forces us to accept specific patterns of story-telling that emphasize the hopes attached to the ‘Chosen One’. Thus, for the second camp the Easter narratives entail nothing unique or religiously exclusive – the only surprise being their reference to Jesus of Nazareth. Not *what* they tell about him, but *that* these narratives refer back to him, seems to be of historical interest. Moreover, it could very well be that the Easter Narratives have been a vehicle to promote an intriguing and popular eschatological message which as a new kind of hope, but not a hope unheard of, was catering to the Graeco-Roman world which – despite some philosophical elitists who bound personal identity to the continuity of an immortal soul – depicted the continuity of a person’s life or her return from the grave in physical terms.⁴ But this would also mean that the Easter narratives must rather be seen as illustrations of a culturally accommodated eschatological hope (the accommodation would explain the increase in emphasizing the physicality of the resurrection once we arrive

1 See Licona, Resurrection of Jesus, esp. 582–610. Craig, Assessing the New Testament; Swinburne, Resurrection of God Incarnate.

2 Cf. Crossan, The Historical Jesus.

3 Cf. Knohl, Messiah and Resurrection, 85–93.

4 Cf. Endsjø, Greek Resurrection Beliefs, 159–211.

at the Gospel of Luke) than being 'reports' of historical events which can serve as the foundation of that very hope.

For the fundamental-theological endeavor both approaches are highly unsatisfying: On the one side, we are thrown back into the business of mere apologetics, defending so-called historical events and truths against the odds that have been presented to us by rather naturalistic worldviews. Along these lines we seem to be forced to treat certain parts of the gospels (if not larger parts of them) as something akin to *New York Times* reports, etc. However, if we lean towards the other side, as described above, we might eventually arrive at mere patterns of story-telling – confronting us with various options in narratives and leaving us with a rather broad-brush impact on human beings' relationship to God. If offering options to flesh out possible relations to the transcendent realm is what mythology does, then the Gospels would just add another flavour to the mix. Of course, from a purely literature or philosophy of religion-based point of view, this approach is legitimate, but it does not cross the barrier where fundamental theology and its question of truth and normativity comes in sight. Thus, if there is something like a middle ground between mere apologetics – defending claims of historicity against the odds – on the one side and sheer 'mytho-poetical' hermeneutics – offering insights of patterns to envisage the presence of the divine – on the other side we should direct our attention towards the mode of narration presented by the Gospels themselves, and the Easter narratives especially:⁵ The Easter narratives want to 'engage us' in a certain way, for we are meant to become integral parts of the story as such; so a variety of story-related characters serve as figures to be 'avatars' in our stead. We are meant to participate in these stories, we are offered to reenact these stories – filled with signs and meaning we contemporarily can decipher – and to be recipients and actors of these story patterns at the same time.⁶ In other, and somewhat simpler words: The Easter narratives tell us where to find the Risen Lord – and they offer a variety of forms to reenact the Easter experiences: through reading and proclaiming (as in the Gospel of Mark), through sharing the Eucharist (as in the Gospel of Luke), through mission and kerygma (as in the Gospel of Matthew), or through homily and insight (as in the Gospel of John).⁷

5 Cf. Schärfl, *Revelation, Reading, and Transformation*, 415–418.

6 Cf. Schärfl, *Ostern und Einsicht*, 164–167.

7 Cf. Schärfl, *Auferstehung Jesu*, 25–30.

1. Getting Immersed by Reading

Now, if we underline this specific mode of narration – and getting immersed into the narrations – wouldn't such an account, at the end of the day, just reiterate Bultmann's famous insistence on the difference between history on the one side and the kerygmatic word of God on the other side?⁸ But this difference is not at the heart of the above-mentioned proposal. Rather, the more important problem should not be projected back onto the trajectories of the oppositions between a so-called critical and a so-called anti-critical theology (being at each others' throats over so-called truths to be found in ancient texts) but should be approached by a merely fundamental-theological view: What do we make of the distance between Jesus of Nazareth as the Christ on the one side and *us* (as receiving readers) on the other side? This is, indeed, a fundamental-theological problem insofar as one of the most important ingredients of the event of *divine revelation* (let us call it: the insight into the fact that the Risen Lord *is* the Christ) clearly claims to be normative for the present – but is *apparently* seated in a distant past. How can something be normative and, even, be soteriologically relevant if it is just a distant historical event? In principle, it is, of course, not logically self-contradictory to say that some event in the past can have a distant, widespread, or universal effect. But if this is the only way to connect to the Gospels, we are ontologically left with securing a causal chain between the original event on the one side and the nowadays' effect on the other side, whereas we are epistemologically forced to deal with the problem of approaching a distant event merely through testimony. But only if we reframe the epistemology of testimony and move it out from under the burden of Humean skepticism, we might arrive at the same conclusion as Mats Whalberg:

The first thing we realize is that too skeptical an attitude can prevent us from acquiring historical knowledge. It may be the case that the Gospels make available knowledge of Jesus that can only be had by trusting the Gospel records, treating them as testimony. Suppose, for example, that the author of one of the Gospels knew, and reported in the Gospel, that Jesus had said that *p*. Then a reader of that Gospel has a satisfactory justification for believing that Jesus said that *p*. and is thereby in a position to know that Jesus said that *p*. It may very well be the case, however, that the author's report about what Jesus said does not receive any support from evidence other than the author's assertion. In such a case, a skeptical reader may refuse to believe that Jesus said that *p*. He may, for instance, require that an independent source confirm that Jesus said that *p*

8 Cf. Schärfl, *Auferstehung Jesu*, 13f.

before he is willing to believe that he did. If the reader acts in this way, he misses a chance to acquire a piece of historical knowledge.⁹

Three aspects of Whalberg's proposal deserve a closer look: First of all, it seems to be crystal clear that Whalberg prefers a concept of revelation that somehow repolishes the notion of a 'propositional revelation' and prefers this notion over a mere – what he calls – 'manifestation-oriented' mode of revelation; Whalberg is also criticizing a rather experience- or awareness-based concept of revelation¹⁰ and also steers away from a notion of revelation which is closely connected to what 20th-century theology called the paradigm of the 'history of salvation'.¹¹ Thus, unsurprisingly, Whalberg argues in favor of a *speech act-centered* notion of revelation¹² – which ultimately leads him to Nicholas Wolterstorff's adaptation of speech act theory.¹³

But overall, his assessment follows a rather traditional approach and is entrapped in a predominantly epistemological understanding of revelation which inherits its crucial, but one-sided focus from contemporary analytic philosophy of religion and philosophical theology respectively – that are still dominated by the problems of justifying religious belief, i. e. justifying relying on and referring back to revelation. But, as Jean-Luc Marion has shown convincingly, this approach overlooks other very important aspects of divine revelation¹⁴ and is in danger of subjecting the 'exceeding' phenomenon of revelation to the mechanisms of human reason. Instead, Marion is digging deeply into the 'phenomenology' presented by the Biblical writings in order to uncover the peculiarities and nuances of divine revelation:

Revelation consists only in the attraction by the Father toward the Son, in order to see the Father in him: *'Ista revelatio, ipsa est attractio'*. Whether this attraction is felt as gentle or violent changes nothing: revelation exerts these two effects, simply because it brings itself to bear. We believe in God when we will it, clearly;

9 Wahlberg, *Revelation*, 190.

10 Cf. Whalberg, *Revelation*, 68–79, 97 f.

11 Cf. Whalberg, *Revelation*, 62–68.

12 Cf. Wahlberg, *Revelation*, 122: "This model of revelation can, as I will attempt to show, be given a credible explication in terms of insights from contemporary philosophy of testimony. Understood in the right way, the divine testimony model is not at all an embarrassment to the contemporary theological mind. [...] I need an analysis of what it means to say that God speaks. God is not a physical entity, so it is not immediately clear in what sense God could be said to speak. Second, I need an understanding of what is involved in testimonial knowledge – that is, knowledge acquired by hearing the linguistic utterances of other persons."

13 Cf. Whalberg, *Revelation*, 122–128; see also Wolterstorff, *Divine Discourse*.

14 Cf. Marion, *Givenness*, 22–26.

but we will it only when we love that which we desire [...]. Revelation assumes a plot, in which the attraction acts first on the will, which then makes the reason choose to see what it would otherwise not will to see. Seeing is the result of the decision to see, and this decision, made by me, nevertheless comes to me from elsewhere. I must make the decision to make a decision, will to be willing, in order to arrive at seeing. Revelation comes to me *from elsewhere*. [...] Nevertheless, the attraction holds as revelation only because it allows seeing Jesus as the Christ, that is to say, as the Son of the Father, as the visibility of the invisible.¹⁵

Mere speech-act theory won't help us here; of course, language plays an important part as a theo-poetical way to witness and proclaim what is 'seen' in revelation, but it would not do justice to a broader understanding of revelation if the voice of prophets or rather human topics of discourse became revelatory¹⁶ because God had appropriated them as means to express his illocutionary intent and arrive at a certain perlocutionary effect. Marion's point here is that we are drawn to the revelatory phenomena – while 'seeing' God through Christ – and become something akin to first degree witnesses¹⁷ rather than becoming acquainted with the testimony of first-degree witnesses that are, so to speak, long gone.

The second observation is, in a way, an addendum to the first one. The history of Catholic theology has advocated a much broader notion of revelation – to a certain extent also opposing the overemphasis on propositions, texts, and language – in favor of an overall more sacramental interpretation of revelation which underlines the entanglement of 'words' and 'deeds'; such a view can incorporate elements of speech act theory but it might also present a different picture of us as addressees of God's words and actions.¹⁸ In analogy to sacramental realities, we get immersed in the salvific reality of divine self-revelation in order to become sanctified and transformed. From a systematic theological point of view, it is of utmost importance to realize the alignment of our transformation with God's overall goodness and sovereignty, because it is this alignment that encapsulates our mediated, nonetheless immediate, connection to divine revelation. A sacramental understanding of revelation moves beyond the limitations of a mere propositionally or textually oriented approach without neglecting the textual and speech-related side of revelation. It can acknowledge what Jean-Luc Marion has emphasized over and over again, i. e. that revelation lets us 'see' the Father through the Son, who is the word incarnate. If this is true, the 'texts' we rely on are meant to 'open our eyes'

15 Cf. Marion, *Givenness*, 40 f.

16 Cf. Wahlberg, *Revelation*, 123–128.

17 Cf. Marion, *Givenness*, 43–60, esp. 59 f.

18 Cf. O'Collins, *Revelation*, 39–55.

so that we can see the invisible. But if that is also the case, then these texts cannot merely be approached as messages arriving at us through the ages by the hands of trustworthy eyes- and earwitnesses. Rather, as already pointed out, the texts in question are meant to immerse us and to render us witnesses in the first place.

This brings us to the third problem: It seems, to a certain extent, that the historical gap cannot be bridged without any kind of ontological causal chain, which is paralleled by a trustworthy chain of witnesses epistemologically. Therefore, testimony – and the role of witnesses – have to be defended against various forms of skepticism that are eager to undermine the values of testimony as such. To do that Whalberg refers to the overall epistemological value of trust. While this sort of defense clearly has some merit, it is also not fine-grained enough to establish a more specific trust. In other words: Although epistemology is well-advised to take the necessary complement of faith and trust into account – against, let's say, an over-emphasis on evidentialism in combination with skepticism –, it does not follow, however, from the general appraisal of trust that we are entitled, let alone obliged, to have faith in the Easter narratives. While I may, for instance, have faith in my regional government to obtain social order, I may not be entitled to trust one specific member of that government – unless I have sufficient reason to do so. It seems that Whalberg wants to somehow bridge the gap between general and specific trust by indicating that ultimately it is God who is at the receiving end of faith, trust, and belief. But still, this might also turn out to be less fine grained as the prospect would have demanded it to be. For to have faith in the Gospels, we would need to have an initial reason to see God (and Christ) represented in them and our trust validated by the ways in which the Gospels (and the Easter narratives, to take our initial example into account) connect ourselves to God (and Christ).

The fundamental theological problem remains almost unsolvable if we only had the epistemological tool of defending our connection to the normativity of, for instance, the Easter narratives while relying on the more general trustworthiness of testimony. Instead, we need to come to terms with the fact that even those who could, based on the differences of times and generations, never have been eyewitnesses of certain events or direct recipients of testimony, nevertheless, need access¹⁹ to revelation and its salvific as well

19 The problem of God providing revelation for only a selected group of human beings – during a specific period of time or in a peculiar region of the world – has been famously discussed by Schellenberg, *Divine Hiddenness*, 83–92.

as experiential dimension,²⁰ for the sake of God's love²¹ and goodness. The working hypothesis of the following considerations consists of the idea that, ultimately, the connection between God and us is established by *reading* and the performative aspects of reading: Insofar as our 'selves' can be transformed, even 'constituted' by reading²² and become immersed in the (for instance: liturgical) performance of reading, we become akin to first degree addressees of divine revelation. Clearly, the difference between the historical eyewitnesses of the Lord on the one hand, and the readers and recipients on the other hand, does not disappear; nevertheless, this very difference is overwritten by how God connects to us through Christ: in the perdurance of Christ's being as the one that touches us by reading.

2. Getting in Touch With God through Christ

Doesn't it seem somewhat preposterous to claim that we have access to Christ (in reading, for instance, the Gospels)? There are, at least, two main indications which might help us to understand theologically what is entailed by such a peculiar claim: What we had said previously about the constitution of the self 'through' reading needs a complement on the side of the read text and the practice of reading. If the texts and the further traditions of reading the texts in question are such that they permit the immersion of the reader, this would be the first and most basic step towards a theological understanding of reading: If we find, so to speak, ourselves in these texts, if we become participants of the text and of the narrated plot, the transformative effect can set in. The Biblical texts – and, of course, the Easter narratives we pointed at for an initial and paradigmatic example – are meant to open themselves up to us.

Despite some significant differences – and despite the extensive emphasis on testimony²³ etc. – we find a similar idea in Karl Barth who gives us a theological reason to regard the divine word as something that surpasses the written text; for Barth, the *Word* of God is and has to become the *Word of God* pointing us towards a dynamics that is couched in the doctrine of the Trinity:

20 Cf. Verweyen, *Gottes letztes Wort*, 263–267. On these pages, Verweyen famously has introduced a very strong notion of 'tradition' – meaning that revelation in Christ happens (insofar as Christ himself is the true image of the Father) through the ongoing imaging process of ourselves' becoming images of Christ throughout the passages of times.

21 Cf. Schellenberg, *Divine Hiddenness*, 17–43.

22 Cf. Schärtl, *Revelation, Reading, and Transformation*, 434–436; with emphasis on Iser, *Der Akt des Lesens*, 214–217; Ricœur, *Time and Narrative*, 166–179.

23 Cf. Barth, *Church Dogmatics I.1*, 108–118.

The revealed Word of God we know only from the Scripture adopted by Church proclamation or the proclamation of the Church based on Scripture.

The written Word of God we know only through the revelation which fulfils proclamation or through the proclamation fulfilled by revelation.

The preached Word of God we know only through the revelation attested in Scripture or the Scripture which attests revelation.

There is only one analogy to this doctrine of the Word of God. Or, more accurately, the doctrine of the Word of God is itself the only analogy to the doctrine which will be our fundamental concern as we develop the concept of revelation. This is the doctrine of the trinity of God. In the fact that we can substitute for revelation, Scripture and proclamation the names of the divine persons Father, Son and Holy Spirit and *vice versa*, that in the one case as in the other we shall encounter the same basic determinations and mutual relationships, and that the decisive difficulty and also the decisive clarity is the same in both – in all this one may see specific support for the inner necessity and correctness of our present exposition of the Word of God.²⁴

In addition to the Trinitarian framing of the understanding of the divine Word as something that surpasses the mere text without erasing the ‘written’ and readable aspect of the text as such Karl Barth points us towards another powerful theological notion to explain why the Biblical texts cannot just be treated like historical documents or reports passed on us through generations of more or less reliable witnesses. While Barth, as already mentioned, still holds testimony in high esteem, he also underlines the trans-historical nature of the divine word. He uses the Biblically substantiated term ‘act’ which seems to cover the classical notions of divine aseity and actuality as well:

According to all that we have said about the contingent contemporaneity of the Word of God and its power of rule, the Word of God is also historical, temporal event. But if it were only event, its character as act or decision would be as hypothetical as is the case with all the other things we usually allege to be such. The Word of God is not to be understood as history first and then and as such as decision too. It is to be understood primarily and basically as decision and then and as such as history too. If we think in terms of an act that might be interpreted equally well or even better as a mere event, an act which takes place out of a higher necessity and which is conditioned by other acts on the right hand and the left, we are thinking of the ambivalent thing that is usually called an act in the human sphere; we are not thinking of the Word of God. If we let ourselves be blinded by the circumstance that the Word of God is also, of course, a human act in Jesus Christ, in the Bible and in proclamation, and conclude from this that it is only a human act and is thus implicated in the unavoidable dialectic of human act and mere event, if we see it in the half-light of this dialectic, then *eo ipso* we are not thinking of the Word of God. [...] It is also human act, and as such it is

24 Barth, Church Dogmatics I.1, 118 f.

also event, but as act and event it is free, as free as God Himself, for indeed God Himself is in the act. God is the Lord. There is no one and nothing above Him and no one and nothing beside Him, either on the right hand or the left, to condition Him or to be in a nexus with Him.²⁵

We can take Karl Barth's theological extrapolation a step further and adapt his ideas to our case: If in what seems to be a product of a certain period of time, at first glance, is also – at the very same time – a manifestation of divine actuality and aseity, the fundamental theological hope might not be futile which holds that we can, indeed, connect to divine revelation as something akin to first degree witnesses – insofar as divine actuality and decision allow us to participate in the dynamics of the Word of God. Although Barth might not be too optimistic about the humans' position in contributing anything substantial when immersed into the 'text' by reading, his remarks help us to uncover a second aspect of a more theological understanding of 'reading' as a means to connect in a, paradoxically speaking, immediately mediated way to divine revelation: He is clearly pointing towards the Hypostatic Union as the key paradigm to understand how God's actuality works in and through mere historical events. Barth's considerations are very important for the overall problem laid out in the previous paragraph: Although we have to acknowledge that God, so to speak, manifests himself in events that are connected to specific points in time (what Barth called the historical side), we can also say that thanks to God's eternal actuality his manifestation does not stop at or with the historical point in time.

Although it might be quite obvious that Karl Barth's model of revelation differs from the manifestational model of revelation alluded to in the previous sections,²⁶ Barth's emphasis on the ongoing actuality of the Word of God can be combined with our fundamental-theological quest for the ongoing accessibility of divine revelation. At the level of Biblical texts, we have already underlined that they provide an openness for their actualization (through reading). While Barth seems to connect this possibility predominantly to the ongoing proclamation of the word of God (and so to the *kerygma*),²⁷ introducing as a well-known side-effect the unsurpassable asymmetry between proclaimer and 'proclaimee', the idea of an immersion into the Word of God by 'reading' follows comparable lines, although the asymmetrical dispositions might be nuanced differently insofar as the reader as the recipient is – in a way – permitted to bring prefigurative dispositions to the table. Despite these differences,

25 Barth, *Church Dogmatics I.1*, 154.

26 For basic trajectories see Schärtl, *Religionen und die Grammatik des christlichen Glaubens*, esp. 184–189.

27 Cf. Barth, *Church Dogmatics I.1*, 44–69.

the primary implication might nevertheless be the same: If God's manifestation participates in God's actuality, then revelation 'must' become actualized for us, which brings us back to the original idea which had been presented as a certain way to read the Easter narratives: These narratives – like the Biblical narratives as such – are meant to introduce us into an immersion by reading and by performance. They are doing that not just because we are trying to squeeze our foot in the door of a distant world of the text, but rather because they are already written and are presenting themselves in a way that is aiming at a mode of reading in order to become immersed. For, they picture the reader as someone who is trying to find and who is trying to encounter the Risen Lord (Mk 16,6 and Joh 20,11–18)²⁸ – and they offer the ever-actualizable means to find him: in the proclamation of the Good Friday (Mk 15,39), in being sent to the nations (Mt 28,16–20), in breaking the eucharistic bread (Lk 24,13–35), in baptism (Mk 16,5 connected to Mk 9,3) and in re-reading the gospel.²⁹

But in order to understand that we really encounter Christ in reading, proclaiming, and performing the Gospel we need a theological addendum that moves beyond the above-mentioned basic insights into the transformative power of reading. The narratives as such must be seen as an extended mode of Christ's own presence and, thus, of Christ's real connectedness with us. How can this be fleshed out theologically?

One main aspect of our response would be to underline what Eleonore Stump has argued for: There is a crucial difference between personal knowledge and the knowledge of facts or states of affairs respectively. Furthermore, narratives are a perfect way to accomplish personal knowledge.³⁰ But what are the specifics of personal knowledge in contrast to propositional knowledge or the knowledge of facts? Elenore Stump invites us to visit the landscapes of contemporary epistemology:

So, for example, some philosophers have contrasted knowing *that* with knowing by acquaintance. Examples often given of what we are said to know by acquaintance have included colors, the contents of consciousness, and sense data. But philosophical discussion of what we are supposed to know by acquaintance is sparse and undeveloped, and the nature of knowledge by acquaintance has also not been well worked out. Sometimes it has just been taken as a primitive. The notion of knowledge by acquaintance therefore is useful mainly for prompting us to reflect on the claim that there is more to knowing than knowing *that*.³¹

28 Cf. Schärtl, *Ostern und Einsicht*, 165.

29 Cf. Schärtl, *Ostern und Einsicht*, 164 f.; cf. also Schärtl, *Auferstehung Jesu*, 24–26.

30 Cf. Stump, *The Image of God*, 142–168.

31 Stump, *Knowledge of Persons*, 250.

Eleonore Stump offers some examples from Biblical writings and Greek mythology (and from other sources) to show that there is a kind of 'knowing' (knowing by acquaintance and the knowledge of persons) that is different from propositional knowledge or the knowledge of facts – just think of the stories that talk about the Biblical Joseph (son of Jakob) who immediately sees his father and his brothers, recognizes and knows them instantly. Or think of the story of Odysseus who was recognized by an old nurse.³² In these as in other examples the knowledge in question is non-inferential, basic but also, in a way, non-propositional:

So there is a broad array of knowledge commonly had by human beings which cannot be formulated adequately, or at all, as knowledge that but which is at least as important for human understanding and well-being as any knowledge *that*. Such nonpropositional knowledge is provided by some first-person experiences, especially those in which the qualia of the experience are among the salient parts of what is known. Such knowledge also encompasses some kinds of knowledge of persons, including certain sorts of knowledge of oneself. One important species of such knowledge of persons is acquired in second-person experiences. And although that sort of knowledge is not reducible to knowledge *that*, [...] it can be made available to others who lack the experience in question by means of a story that re-presents the experience. Experience and stories thus play a role with regard to this sort of knowledge analogous to the role played by postulates and arguments with regard to knowledge that. Each is a device for the acquisition or transfer of knowledge, although the kind of knowledge acquired or transferred and the sort of acquisition or transfer involved differ.³³

Stump's points are immediately relevant to our questions: If we consider divine revelation to be God's second person perspective on us which invites us to share this very perspective with him, this specific kind of 'personal knowledge' of God would be of utmost importance. It could not be replaced by third person perspective-based knowledge (as some would try to find by natural theology) and it could not adequately be reached by first person perspective-based knowledge either (which might conceive of God and his presence as the ultimate ground of the transcendental self etc.). If the personal knowledge of God is the peak of getting in touch with God, Stump's considerations offer sound reasons for the necessity of narratives and storytelling insofar as narratives can become the most important means to pass on the personal knowledge of God to others. In contrast to Stump, we should nevertheless emphasize that stories

32 Cf. Stump, *Knowledge of Persons*, 252 f.

33 Stump, *Knowledge of Persons*, 258 f.

and narratives have that disposition only if they are woven in a way that allows us to become immersed in and transformed by these narratives.

So, the deeper meaning of revelation (especially with regard to its salvific aspects), thus, would be to get us in touch with God, i. e. to convey personal 'knowledge' of God for us.³⁴ For atonement – the innermost aim of revelation – is achieved especially through a mutual, second-person-perspective based, awareness between God and human beings.³⁵ It seems somewhat exaggerated to say that (Biblical) narratives per se provide us with personal knowledge and are, therefore, a means to be 'in touch' with God. Apparently, narratives can have the disposition to immerse and transform us; but it is not *a priori* the case that (Biblical) narratives can offer us what Stump might call 'personal knowledge' of God or a second person perspective on God. Rather, it is *a posteriori* the case – based on experience and a tradition of exemplary re-telling the stories in question – that (some) Biblical narratives are opening up to us to encounter the Lord. We might need some helping hands from narration theory and narrative theology to spell out why some narratives have the revelatory criteria we have suggested. Theologically, they have to be composed in a way to allow the experience of divine actuality as well as the reshaping of our identities as soon as we find ourselves being characters in the story in question. *A posteriori* the Easter narratives are working precisely like that: They offer an insight into divine actuality. And they introduce a variety of named and unnamed characters that can serve as *our* avatars to participate in the story.

Eleonore Stump has emphasized that Christ himself is meant to turn his empathy toward us and to get into a stage of mutual attention with us (which can be understood as a circumscription of our participation in the salvation offered through Christ). She is using a somewhat psychological vocabulary (and relies on a somewhat science fiction lookalike model) to underline that Christ is the universal manifestation of God's second person perspective – inviting us to join a stage of mutual awareness and intimacy with him:

In the same sort of way, in his human nature, Christ can mind-read in ways not possible for mere human persons. When he does, it is the human nature employed in the mind-reading; but the person doing the mind-reading is divine and has access to divine power. It is therefore possible that Christ has the ability to mind-read human beings deeply, or even miraculously, in a way that mere human persons could not do. [...]

So, the Chalcedonian formula for the incarnate Christ gives a way of explaining and defending God's knowledge of persons through mind-reading and the

34 Cf. Stump, *Image of God*, 84–115.

35 Cf. Stump, *Atonement*, 128–138.

presence with a human person that God's mind-reading enables God to have. And if the mind-reading of Christ can occur in miraculous ways, employing the power of God to extend greatly the ordinary human capacity for mind-reading, then in the incarnate Christ God can have at once, with respect to all human persons, the unilateral personal presence brought about in empathy and mind-reading.³⁶

Maybe we should, for the time being, not be hung up too much on the mind-reading analogy and it's too psychological a notion of encountering God or Christ respectively. From a mere systematic theological point of view we can, indeed, say that the person of Christ is co-extensional with 'being a relation,' i. e. being the relation of mutual awareness between God and humankind. But it is still an open question how and why we are actually related to Christ ourselves. Stump uses psychological analogies that invoke examples of intersubjective plausibility in order to flesh out what theologians of the last century might have said, rather in abstract terms, when they pointed to Christ being God's unconditional affirmation of humankind and creation. Her use of analogies dealing with the second person perspectives also puts some flesh on the bones of our theologies of salvation and healing and is able to explain the experience of a re-centered existence living in the presence of God. Stump also helps us to explain the epistemological side of experiencing divine love:

So, to accept God's forgiveness, a person has at least to will to will to be healed – and in this requirement she will find the basis for a knotty, tangled resistance to the very love and forgiveness she longs for. The love of God expressed in the suffering and death of Christ, with all the vulnerability shown by the stories of Christ's birth and life, is God's giving of himself in human life to help allay a human person's resistance to him.

The one thing needful for salvation, then, is not an acceptance of Christian theological doctrines or a commitment to a set of Christian beliefs, but rather coming to Christ. [...]

Because it is ultimately up to a human person Paula whether or not she surrenders to God's love, and because surrender is not submission, surrender remains in Paula's control; it does not deprive her of her free will and self-determination, as submission might well do. For this very reason, however, Paula can at any time close herself up again in resistance to love; she can always withdraw her surrender to love and return to self-willed loneliness.³⁷

But still, Stump does not really tell us how it comes about that Christ's empathy is turning truly toward us so that we can join the stage of mutual awareness,

36 Stump, *Atonement*, 134 f.

37 Stump, *Atonement*, 289.

indwelling, and intimacy with God; instead, Stump is rather illustrating a second person perspective interpretation of the effects the Hypostatic Union might have on the consciousness of Christ:

When Christ does so, the mind-reading occurs in Christ's human mind. But the person doing the mind-reading is divine and has access to divine power, and so Christ can have the ability to mind-read human beings in a way that mere human persons could not do. In fact, since [...] God is present to every time and space, Christ can use his human mind and the power of his divine nature to mind-read at once the entire mind of every human being existing at every time and space. The power of the divine person in the incarnate Christ can give the human mind of Christ the power of having within himself in the mind-reading way the minds of all human persons at one and the same time.³⁸

But although this might be an accurate description of the divine-human constitution of the consciousness of Christ and the inner aims of the person of Christ to be connected to us, we need to pay closer attention to the ways in which Christ is mind-reading and, moreover, encountering us such that we turn towards him and, in the same way, turn towards God. We have to re-think *the means and the quality* of such instances that are disposed to turn us towards Christ.

Moreover, Stump's analogies are influenced, as already pointed out, by some rather psychological parallels – which is understandable given her emphasis on empathy and mutual awareness³⁹ – but there is, of course, an inter-personal and social side to the problem of getting in touch with God as well. But Eleonore Stump is rather concerned with the problem of being overwhelmed by God's awe and presence – and this is mostly a problem for her mere psychological description of what it could mean to be in touch with God (through Christ).⁴⁰ We might nevertheless add that to get in touch with God is

38 Stump, *Atonement*, 164.

39 See for example Stump, *Image of God*, 68: "On Aquinas's account, therefore, God is personally present to every person of faith in maximally responsive ways, communicating, counseling, and comforting, able to share rejoicing, as one friend does with another. And the relationship between God and a person is not only a relationship of close friendship but is in fact the kind of joyful intimacy that makes a person feel like dancing."

40 Cf. Stump, *Image of God*, 71: "Consider the doctrine that in God's union with a human person, the Holy Spirit comes to indwell that person. On that doctrine, in even an incipient union with God in this life, in the person of the Holy Spirit God himself enters the psyche of a human being when she comes to faith. Because of the greatness of God, it can seem as if such divine indwelling would constitute an overwhelming of the human person involved. After God comes to indwell in a human person, she might remain the same metaphysical self (or the same narrative self) she was before, but it seems that she will have lost her true self in virtue of being taken over by God."

not only done and achieved on the basis of our cognitive or emotional facilities (which are called for in directing our awareness and empathy) but also in our *embodiment*: as embodied consciousness and awareness. The main hypothesis of the following considerations can be summed up in the idea that the access to Christ, which is closed up by reading (however mediated and not just testified), is actually made possible thanks to the dimension of mutual awareness which is constituted as embodied 'pathos' and memory.

Along the lines of comparable considerations, Eleonore Stump has herself pointed to the fact that we can find a (Latin) tradition of reenacting the Easter narratives in plays. She sees this kind of playwriting as a justification for arriving at a Christian metanarrative that is permitted to take different perspectives of the Gospels into account in one overarching plot.⁴¹ Although it might be worth discussing the use and presumed benefits of creating meta-narratives, it is much more interesting that writing and reenacting became means of 'reading' the Easter narratives. It is not so much about the creation of a somewhat synthetic meta-story but of connecting – based on certain means of embodied consciousness and action – to the 'world of the text' presented in the original Easter narratives and reconfigured in the Easter plays and their performances.

3. The Extended Body of Christ

A very first step to arrive at a solution would be to introduce a specific model of the incarnation which has been discussed by James Arcadi and has been developed by Katherine Rogers:

Rogers' move is to describe the Incarnation as an action composite. That is, the Incarnation ought to be conceived of more like a state of affairs than a

The loss of one's true self in consequence of the incursion into a human psyche of a greater mind is a staple of stories meant to frighten readers, both in science fiction narratives and in stories about demon possession. Someone's unilaterally entering the psyche of a human being is an alien invasion, and stories depicting such an invasion prompt loathing and dread in their audiences. [...]

So, awe before the greatness of God, which is part of the attitude of worship, can appear to be an obstacle to a person's willingness to come to God. But even if a person does come to God, it seems that he will then be overtaken by God, whose greatness inspires the awe of worship. Consequently, it seems that the attitude of worship is destructive of a person's thriving in union with God. For these reasons, awe before God or the greatness of God which inspires that awe seems to lead to the loss of a human person's true self."

⁴¹ Stump, *Knowledge of Persons*, 119–159.

mereological sum; thus, the Incarnation is God doing something, God performing actions.⁴²

But unlike Rogers, who compares the action-composition to a person and her character in a video game (which might come close to either Docetism or Nestorianism, depending on the life and liberty we are willing to grant the fictional character within the video game), Arcadi introduces the so-called *Extended Mind View* to illustrate what the human nature of Christ actually does for the eternal Word; Arcadi combines the Extended Mind View with the notion of a causal link between the divine and human nature of Christ, i. e. instrumental or efficient causality, as we can find it in Aquinas or Scotus:

The human nature in Christ enables the Word to act in the human sphere as a human, something the Word as divine cannot do. Because of this efficiently causal or instrumental unity, the human nature in Christ and the Word form one entity, that is, the composite Christ. [...] The act of extension is the relation of efficient causality obtaining between the agent and the instrument. [...] Thus, we can see parallel instances of extension and parallel instances of unities forming for various extended entities and enabling entities in the execution of specific activities [...].⁴³

Although this extension of mind and embodiment seems to be somewhat loose and brings us back to the scholastic notion of Christ's human nature being rather an instrument for the divine nature, we can – as Arcadi points out – conceive of different degrees of intimacy between a person and her means to be bodily extended.⁴⁴

Furthermore, based on some basic premises of the so-called *Extended Mind View*⁴⁵ these forms of being extended surpass the purely biological parameters of embodiment and are capable of encompassing all possible instances that, so to speak, belong to the worldliness and world-interwovenness of a finite mind such that natural as well as artificial objects and even other minds and persons can become ingredients of these various forms of extended embodiment.

In addition to the above-mentioned causal analogies, instrumental causality especially, the action composition model of the Hypostatic Union can help us to understand the fact that the eternal Word ultimately proceeds from the eternal Father and that the incarnation is, in a way, a prolongation of this very procession. Thus, if the very nature of the eternal Word is – in Karl Barth's

42 Arcadi, *Eucharist*, 170; see furthermore Rogers, *The Incarnation*.

43 Arcadi, *Eucharist*, 183 f.

44 Cf. Arcadi, 185 f.

45 For further discussions and the groundbreaking ideas see Menary, *The Extended Mind*.

terms – eternally and always what the Word of God ever has been: namely the proclamation and the manifestation of the Lordship and actuality of God, we should be prepared to detect this very performance of the eternal Word in Christ and in the extended embodiment of Christ. Moreover, the extended embodiment of Christ could be the systematic-theological basis to include the storytelling, the reading and the transformation through reading into the ways in which Christ is and remains embodied in the world. But what would count as evidence or justification to say that? The narratives in question and the ways in which we perform these narratives must carry what we might call Christ's character (as the proclamation of God's actuality, love, and transformative power). The evidence of Christ's ongoing embodiment which touches us and makes us akin to first degree witnesses is precisely the way in which we get transformed and in which we, ourselves, become transparent to the divine actuality and love.

This touches also our very own embodiment; how can we actually participate in the extended embodiment of Christ? To answer this question, we are well advised to turn to the *phenomenology* of embodiment. Bernhard Waldenfels analyses the various aspects of memory (and its opposition: forgetting). Waldenfels is eager to convince us to steer away from the very dominant and seductive 'painting and picture collection' view of memory – which has become known as an implication of what is called 'representationalism' in other camps of epistemology. Rather, memory is not an airy collection of mental imagery, but is embodied and is actualized in our embodied approach to the world:

The dynamics of memory, which are characterized by constant learning and relearning, are not compatible with the idea of storehouses and treasure chambers. Learning, however, is not a free-floating process, it presupposes a being capable of learning and of being malleable. What is such a creature like? Philosophers who have gone through the school of Descartes or Locke are all too quick to call for a soul, a spirit, an ego or a subject. The question of a bearer or an author of memory, however, can only be answered from the experience of memory. If the past affects us sensually before we imagine and process it, and if the experiencer only becomes someone and the experienced only becomes something as soon as such experiences are repeated, then any initiative would come too late to set the process of remembering and forgetting in motion spontaneously and on its own. Searching for an entity that does not precede their experiences, but is involved in them from the outset and learns from them, we come across the body, which functions as the body of a bodily self.⁴⁶

46 Waldenfels, *Hyperphänomene*, 147 [Translation, TS].

If that is true, our connection to the extended embodiment of Christ is accomplished by bodily performance. Our immersion through reading – i. e. the Easter narratives – is bodily mediated.

It is interesting that Waldenfels adds his very own version of an *Extended Mind View* to his analysis of embodied memory. Theologically, this will become very important once we try to understand how the presence of the embodied Christs ‘touches’ our bodies:

Part of being embodied is the outsourcing of bodily functions into things, so that an intermediate sphere of signs, images, symbols, tools and automatons arises which can be attributed neither to the what nor to the who of experience, rather they modulate the how of experience. Memory also benefits from this. In addition to the functioning memory, which merges with the body and carries traces of the past, there are separate *memory objects* such as monuments, pledges, relics, insignia, calendar pages and documents of all kinds [...].⁴⁷

Waldenfels also underlines the dialectics of presence and absence when it comes to memory. What he says about the peculiarities of everyday memory is also theologically significant. For the connection to Christ we might gain by performative reading does not lead to a full-fledged personal *perception of Christ* which is possible only within an eschatological realm. If we listen closely to the main parts of the Easter narratives, we can identify the ‘seeing’ of the Risen Lord as the ‘re-identification’ of the Lord which is also the remembering of Christ. So, it is not surprising that some very important plot details of our well-known Easter narratives reveal elements that are typical for the instantiation of remembering – along the lines described by Waldenfels:

The pathos by which we are struck and to which we respond before we pursue our own goals does not really leave us, even while just remembering. It returns in the primary form of *instantaneous remembrances*. These have a complex form in which the riddle of memory is doubled many times. Instantaneous remembrances are not immediate perceptions in which we encounter something bodily, such as the heat of the sun, the terror of danger, the closeness of a lover, they are memories of the present and the absent [...] In the midst of what touches or speaks to us from the bodily present, we are touched by something else that is far away or gone. The absence of the present, which is part of the primordial oblivion of pathos, shifts into a *presence of the absent*, which we call remembrance.⁴⁸

47 Waldenfels, *Hyperphänomene*, 148 [Translation, TS].

48 Waldenfels, *Hyperphänomene*, 152 [Translation, TS].

We have to be theologically cautious and should not jump to conclusions all too quickly. We had underlined above that fundamental theological considerations somehow force us to think that we are not just recipients of a far gone remembrance of Christ through testimony but that we become akin to first degree witnesses. However, connected to Christ by reading and performance we won't be able to become first degree witnesses in too literal a sense; for we do not have perceptual knowledge of the historical Jesus of Nazareth. Nevertheless, our connection to Christ is still based on *some* form of knowledge; but, clearly, our personal knowledge of Christ (in Elenore Stump's conceptualization of personal knowledge) cannot supervene on perceptual immediacy and acquaintance with now distant events, but rather on (extended-embodied) memory which is opened up to us by becoming immersed in the narratives that are, in a way, themselves extensions of the embodiment of Christ.

Will this demote our faith-relevant positions as disciples and 'witnesses'? It is interesting to realize that especially the Easter narratives can be reread as treatises of a personal knowledge of Christ that is predominantly based on memory. Most revealing is John 21, 3–8 which points to the embodied memory of fishing and encountering Jesus at the shores: λέγει αὐτοῖς Σίμων Πέτρος· ὑπάγω ἀλιεύειν. λέγουσιν αὐτῷ· ἐρχόμεθα καὶ ἡμεῖς σὺν σοί. ἐξήλθον καὶ ἐνέβησαν εἰς τὸ πλοῖον, καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ νυκτὶ ἐπίασαν οὐδέν. Πρωΐας δὲ ἤδη γενομένης ἔστη Ἰησοῦς εἰς τὸν αἰγιαλόν, οὐ μέντοι ἤδεισαν οἱ μαθηταὶ ὅτι Ἰησοῦς ἐστίν. λέγει οὖν αὐτοῖς [ὁ] Ἰησοῦς· παιδία, μή τι προσφάγιον ἔχετε; ἀπεκρίθησαν αὐτῷ· οὐ. ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· βάλετε εἰς τὰ δεξιὰ μέρη τοῦ πλοίου τὸ δίκτυον, καὶ εὐρήσετε. ἔβαλον οὖν, καὶ οὐκέτι αὐτὸ ἐλκύσαι ἴσχυον ἀπὸ τοῦ πλήθους τῶν ἰχθύων. λέγει οὖν ὁ μαθητῆς ἐκεῖνος ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς τῷ Πέτρῳ· ὁ κύριός ἐστιν. Σίμων οὖν Πέτρος ἀκούσας ὅτι ὁ κύριός ἐστιν τὸν ἐπενδύτην διεζώσατο, ἦν γὰρ γυμνός, καὶ ἔβαλεν ἑαυτὸν εἰς τὴν θάλασσαν, οἱ δὲ ἄλλοι μαθηταὶ τῷ πλοιαρίῳ ἦλθον, οὐ γὰρ ἦσαν μακρὰν ἀπὸ τῆς γῆς ἀλλ' ὡς ἀπὸ πηχῶν διακοσίων, σύροντες τὸ δίκτυον τῶν ἰχθύων. We can read this story on the basis of what we can decipher in the Gospels as such: Christ is seen and encountered in the ways he has appeared to the disciples before – as the encouraging proclaimer and as the one who invites the disciples to his meal and breaks his bread with them. St Peter's eagerness to jump into the sea can be deciphered as the performance of embodied memory which instantaneously, almost like a gift, 'sees' Christ in those performances in which Christ had embodied himself previously. Taken literally, the disciples are not eye-witnesses themselves – if we connect being a witness to a knowledge of perceived or, at least, perceivable facts exclusively –; rather, the disciples as pictured in our story gain or increase their personal knowledge of Christ, while this knowledge not so much supervenes on perception but on instantaneous remembrance.

The same is true for the story of the disciples on the road to Emmaus; the memory of breaking bread leads the disciples into the presence of the allegedly absent Christ – as we can see in Luke 24, 28–32: Καὶ ἤγγισαν εἰς τὴν κώμην οὗ ἔπορεύοντο, καὶ αὐτὸς προσεποιήσατο πορρώτερον πορεύεσθαι. καὶ παρεβιάσαντο αὐτὸν λέγοντες· μείνον μεθ’ ἡμῶν, ὅτι πρὸς ἑσπέραν ἔστιν καὶ κέκλικεν ἡδὴ ἡ ἡμέρα. καὶ εἰσῆλθεν τοῦ μείναι σὺν αὐτοῖς. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ κατακλιθῆναι αὐτὸν μετ’ αὐτῶν λαβῶν τὸν ἄρτον εὐλόγησεν καὶ κλάσας ἐπέδιδου αὐτοῖς, αὐτῶν δὲ διηνοίχθησαν οἱ ὀφθαλμοὶ καὶ ἐπέγνωσαν αὐτόν· καὶ αὐτὸς ἄφαντος ἐγένετο ἀπ’ αὐτῶν. καὶ εἶπαν πρὸς ἀλλήλους· οὐχὶ ἡ καρδία ἡμῶν καιομένη ἦν [ἐν ἡμῖν] ὡς ἐλάλει ἡμῖν ἐν τῇ ὁδῷ, ὡς διήνοιγεν ἡμῖν τὰς γραφάς; The connecting moment – i. e. what connects ourselves to Christ – is, however, condensed in some sort of phenomenal quality which is called ‘pathos’ (to use a term coined by Bernhard Waldenfels⁴⁹): The *pathos* of Christ – insofar as pathos combines experiencing, acting, awareness and remembering in one tight knot – is what is approached by us and touched by us through performative memory.⁵⁰ The Easter narratives are themselves using the language of presence and absence and of a certain time dilation to indicate that the disciples’ encounter with the Risen Lord is not simple perception but realizing his presence while performatively remembering him. So, what we have said about our position as second-degree witnesses that might become akin to first degree witnesses is, in a more or less reversed way, true for

49 Cf. Especially Waldenfels, *Geburt des Ethos*, 44: “What befalls us comes to fruition in the response, when we respond with our heart and soul, with everything we have, when we flinch or get dizzy, when we complain or keep ourselves under control. Such a response must be strictly distinguished from a reaction that is causally induced and from a behavioural interpretation. Due to its reference to the libation or drink offering, Latin *sponsio* [a solemn promise], the *responsio* evokes a ritual sense, similarly to the word answer, which echoes the solemn act of swearing. The patient who suffers something thus corresponds to a respondent, that is, someone who only reveals who he or she is in the course of answering.” (Transl. D. Schumann).

50 For the performative side of memory see Waldenfels, *Hyperphänomene*, 154 f.: “Wir haben es mit einer performativen Erinnerung zu tun, die unser Verhältnis zur Vergangenheit auf ähnliche Weise verändert, wie das performative Versprechen auf unsere Zukunft Einfluß nimmt. Das Wiedererinnern, das sich von Verganem angerührt weiß, impliziert ein Widersagen und ein Wiedertun, ein *redire* im Sinne von Levinas und ein *refaire*, von dem Gedenkrituale ihren Sinn empfangen. Dasselbe wiederholt sich, aber niemals völlig als dasselbe. Sofern auch das Erinnern eine Form des Antwortens darstellt, unterliegt es der responsiven Differenz, die das Geben der Antwort von den gegebenen Antworten scheidet. Gedenkfeiern oder Gedenktage würden auf neutrale Geschichtslektionen zusammenschumpfen, wenn das Erinnern sich auf die Wiedergabe eines propositionalen Gehaltes beschränken und auf jede appellative Wirkung verzichten würde. Man kann sich und Andere nicht an ein gegebenes Versprechen erinnern, ohne erneut in die Pflicht genommen zu werden.”

the disciples as well: They are not perceiving Christ literally any longer, rather they get immersed in his presence by modes of embodied memory.

Pathos, to a certain extent, is like an atmosphere that contains, surrounds and overwhelms us; it affects our awareness and, in a way, colors it; furthermore, it results in an ongoing appeal which invites us to respond, react and act.⁵¹ But what could be said, content-wise, about the more specific pathos of Christ which is enclosed and opened up by the performative reading of the Biblical narratives? The litmus test which tells us why we are not just encountering a fictional character or why we are not just dealing with the broken memories of a distant past must be connected to what Christ is and will always have been for us: the proclamation of the actuality and love of God.

Bibliography

- Arcadi, James M., *An Incarnational Model of the Eucharist*, Cambridge 2018.
- Barth, Karl, *Church Dogmatics I.1: The Doctrine of the Word of God. The Word of God as the Criterion of Dogmatics*. London/ New York 2009.
- Craig, William L., *Assessing the New Testament Evidence for the Historicity of the Resurrection of Jesus*, Lewiston: Mellen 1989.
- Crossan, John D., *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Edinburgh 1991.
- Endsjø, Dag Øistein, *Greek Resurrection Beliefs and the Success of Christianity*, New York 2009.
- Iser, Wolfgang, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, Paderborn 1984.
- Knohl, Israel, *Messias and Resurrection in 'The Gabriel Revelation'*, New York 2009.
- Licona, Michael, *The Resurrection of Jesus. A New Historiographical Approach*, Downers Grove 2009.
- Marion, Jean-Luc, *Givenness and Revelation*, Oxford 2016.
- Menary, Richard (ed.), *The Extended Mind*, Cambridge (Mass.)/ London 2010.
- Nicholas, Wolterstorff, *Divine Discourse. Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*, Cambridge 1995.
- O'Collins, Gerald, *Revelation. Towards a Christian Interpretation of God's Self-revelation in Jesus Christ*, Oxford 2016.
- Ricoeur, Paul, *Time and Narrative*, Vol. 3, Chicago/ London 1988.
- Rogers, Katherine A., *The Incarnation as an Action Composite*, in: *Faith and Philosophy* 30 (2013) 251–270.

51 Cf. Waldenfels, *Pathos*, 64–70.

- Schärtl, Thomas, Die Auferstehung Jesu denken. Ostern zwischen Glaubensgrund und Glaubensgegenstand, in: *ThPh* 95 (2020) 1–37.
- , Ostern und Einsicht. Bildung im Lichte der Deutung der Auferstehung Jesu, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 35 (2020) 153–168.
- , Religionen und die Grammatik des christlichen Glaubens. Zu einer Offenbarungstheologie der Religionen, in: *MThZ* 75 (2024) 176–191.
- , Revelation, Reading, and Transformation, in: *MThZ* 75 (2024) 413–438.
- Schellenberg, John L., *Divine Hiddenness and Human Reason. With a New Preface*, Ithaca/ London 1993 [RP 2006].
- Stump, Eleonore, *Atonement*, Oxford 2020.
- , *The Image of God. The Problem of Evil and the Problem of Mourning*, Oxford 2022.
- , *Philosophical Theology and the Knowledge of Persons*, Eugene (Oregon) 2023.
- Swinburne, Richard, *The Resurrection of God Incarnate*, Oxford 2003.
- Verweyen, Hansjürgen, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 1991.
- Wahlberg, Mats, *Revelation as Testimony: A Philosophical-Theological Study*, Grand Rapids, MI 2014.
- Waldenfels, Bernhard, *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*, Berlin 2012.
- , *Geburt des Ethos aus dem Pathos. Wege einer responsiven Phänomenologie*, Birgit Weyel/ Florian Zacher (ed.) Tübingen 2024 (Transl.: D. Schumann).

TEIL II

*Personale Aspekte der Christologie /
Personal Aspects of Christology*

Die Namen des Messias

Erinnerung und Verheißung im Matthäusevangelium

Boris Repschinski SJ

Die Evangelien sind Erinnerungstexte.¹ Sie rufen Ereignisse aus dem Leben, Sterben und der Auferstehung Jesu ins Gedächtnis. Als solche sind sie Texte, die in die Vergangenheit gerichtet sind. Traditionellerweise ist es die historisch-kritische Exegese, die diese Vergangenheit herauszuarbeiten sucht. Allerdings wird selbst bei kursorischer Lektüre der Evangelien schnell klar, dass die in ihnen festgehaltene Erinnerung an Jesus von Nazareth selektiv ist. Jesu Aussehen, sein Aufwachsen, seine alltäglichen Beschäftigungen finden keinen Eingang in die Erzählungen, und selbst die Texte von seiner Geburt oder seinem Aufwachsen in Nazareth sind so deutlich von erzählerischen Interessen geprägt, dass sie wohl kaum als historisch informativ gelten können.

Die einzelnen Evangelien halten mit den Interessen, die ihre Erinnerungen an Jesus bestimmen, nicht hinter dem Berg. Markus will eine Geschichte von Jesus erzählen, die ein *εὐαγγέλιον* vom Messias und Sohn Gottes ist (Mk 1,1). Matthäus erzählt mit einem Blick auf die alttestamentlichen Traditionen eine Art neuen Schöpfungsbericht, ein *βίβλος γενέσεως* vom Messias, der auch Sohn Davids und Sohn Abrahams ist (Mt 1,1). Der Schluss des Evangeliums nimmt dies in der Referenz auf die Vollendung der Welt (*συντέλεια* in 28,20) wieder auf. Lukas will Ordnung unter den vielen ihm bekannten Jesustraditionen schaffen, damit sein Leser Theophilus von der Zuverlässigkeit seines Glaubens genauestens überzeugt werde (*ἐπιγνώσ*, Lk 1,4). Johannes schließlich will an das schöpferische Wort in der Ewigkeit erinnern, das Fleisch geworden ist (Joh 1,1–18).

Schon die Einleitungen machen also deutlich, dass es in diesen Schriften nicht nur um das Wachhalten einer verblassenden Vergangenheit geht, sondern um die Darstellung eines in der Vergangenheit begründeten Glaubens an die weiterführende Relevanz des Lebens und Sterbens Jesu. Generalisierend lässt sich sagen: Der Glaube an die Auferstehung Jesu bestimmt die Erinnerung an den irdischen Jesus als das Symbol für Gottes Heil in der Gegenwart der Leser:innen. Anders formuliert: Die tatsächlichen Ereignisse sind demnach

¹ Zur Einführung in die moderne Erinnerungsforschung siehe Huebenthal, *Gedächtnistheorie* 2022.

nur über die vom Glauben geprägte Erinnerung rekonstruierbar.² Michel de Certeau schreibt dazu:

In der Tat ist der Ruf [Jesu] ... ja nur in der Antwort bekannt, die auf ihn gegeben wird. Er hat keinen eigenen Ausdruck. Jesus ist uns nur zugänglich durch Texte, die, indem sie von ihm sprechen, erzählen, was er wachgerufen hat, und also lediglich ihren eigenen Status als gläubige oder rückwärtsgewandte Schriften beschreiben.³

Das Anliegen dieses Aufsatzes ist es, eine spezifisch matthäische Erinnerungsperspektive aufzudecken. Die These ist, dass das erste Evangelium schon mit der Namengebung Jesu eine Strategie offenlegt, die den Leser:innen einen Interpretationshorizont zu der innerhalb der Erzählung noch ungeborenen Figur Jesu eröffnet. Die Erinnerung an Jesus, sein Leben, Leiden und seine Auferstehung nimmt schon in der Ankündigung seiner Geburt eine klar vorgezeichnete Gestalt an.

1. Mt 1,18–23: Die Namensgebung

Schon in der Genealogie (Mt 1,2–16) drückt Matthäus⁴ eine besondere Vorliebe für Eigennamen aus, die in einer Zusammenfassung (1,17) noch einmal betont wird. Die Genealogie erzählt nicht nur vom Ursprung Jesu, sie erzählt auch von der Gegenwart Gottes mit seinem Volk Israel in der Betonung von Abraham und David und der dreifachen Erwähnung des babylonischen Exils.⁵ Mit der Genealogie wird Jesus in diese Geschichte eingebunden. Die Formulierung ὁ λεγόμενος Χριστός in 1,16 als Rückverweis auf 1,1 bildet den Rahmen für diese Kurzfassung der Geschichte Gottes mit Israel.

Am Ende der Genealogie (1,17) werden allerdings Fragen aufgeworfen, die die Beziehung Josefs zu Jesus betreffen. Zum einen wird das repetitive ἐγέννησεν bei Josef durch ἐγεννήθη⁶ ersetzt, zum anderen wird durch ἐξ ἧς der Blick auf Maria gelenkt (1,16). Die Formulierung zielt zurück auf ἐκ τῆς in 1,3,5,6 und

2 Siehe Söding, Verkündigung, 680.

3 de Certeau, GlaubensSchwachheit, 264.230. Eine ausgezeichnete Darstellung von de Certeaus spiritueller Theologie findet sich bei Bruckner, Gesten des Begehrens.

4 „Matthäus“ bezeichnet das Buch, nicht einen oder mehrere mögliche Autor:innen.

5 Kupp, Matthew's Emmanuel, 53–54. Dem entspricht auch, dass die matthäische Genealogie nach Jesus bezeichnet wird und nicht wie im AT üblich nach dem Stammvater (vgl. Gen 5,1).

6 Dabei dürfte es sich um ein *passivum divinum* handeln, das das Wirken des Heiligen Geistes mit einschließt, ohne dass der Geist als männlicher Begatter missverstanden werden kann; vgl. Brown, The Birth of the Messiah, 591.

somit auf die anderen Frauen in der Genealogie. Ähnlich wie sie zeigt Maria den außergewöhnlichen Weg der Geschichte Jesu auf, in der Josef nicht der Erzeuger ist.⁷ Obwohl Jesus in die Geschichte Israels eingebettet ist und in ihrer Tradition steht, deutet sich in seiner Geburtsgeschichte auch ein Neubeginn an, der im „Buch des Ursprungs“ (1,1) nachgezeichnet wird.

Zur Lösung dieses Paradoxons erzählt das Evangelium die Geschichte vom Traum Josefs und seiner Erfüllung (1,18–23).⁸ Josef, der sich zunächst als rechtschaffener⁹ Mann von der schwangeren Maria im Stillen trennen möchte, wird von einem im Traum erscheinenden Engel geboten, Maria zu sich zu nehmen, dem Kind einen Namen zu geben und ihn so zu adoptieren.¹⁰ Am Ende des Abschnitts erfüllt Joseph das Gebot des Engels.

Die Perikope erhält ihre Verknüpfung zur Genealogie nicht nur durch die verbindende Figur Josefs. Die Dreierstruktur der Genealogie wird gleich zwei Mal wieder aufgenommen. Zum einen erfolgt die Prophezeiung des Engels als Begründung für den Auftrag an Josef in einem Arrangement von drei Verben im Futur: τέξεται – καλέσει – σώσει (1,21). Zum anderen wird auch die

7 Vgl. Weren, *The Five Women*, 288–305, besonders 290: „... to map out alternative pathways to the future.“

8 Möglicherweise lehnt sich das Evangelium dabei an die Geschichte von Josef dem Träumer in Gen 37–50 an. Die kunstvoll arrangierte Kindheitsgeschichte enthält nach der Genealogie drei Traumsequenzen Josefs (1,18–25; 2,13–15; 2,19–23), die auch sprachlich eng miteinander verwandt sind. Dazwischen rücken 2 Szenen (2,1–12; 2,16–18), in denen Herodes Leute nach Bethlehem schickt (in der ersten Szene die Weisen, in der zweiten die Soldaten). Alle fünf Szenen enthalten ein Erfüllungszitat. Die Träume des alttestamentlichen Josef rücken zudem das Motiv der Proskynese in den Mittelpunkt, wie sie im Evangelium ja später auch Jesus zuteil wird, beispielsweise durch die Magier in 2,10 oder die Jünger in 28,17. Siehe auch Ebach, *Josef und Josef*, 165. Allerdings ist der alttestamentliche Vergleich nur bedingt tauglich, da auch die Magier von einem Traum angeleitet werden (2,12) und der neutestamentliche Josef im Gegensatz zu seinem Pendant Anweisungen erhält, die es zu erfüllen gilt.

9 Offen bleibt, was genau Joseph zum rechtschaffenen Mann macht. Möglich sind seine Treue zur Tora oder das Verlangen, Maria einen Scheidungsprozess zu ersparen; siehe Spicq, „Joseph, son mari, étant juste ...“, 206–214 und in neuerer Zeit auch Wucherpfennig, *Josef der Gerechte*. Wahrscheinlicher scheint allerdings, dass Joseph zögert, sich zwischen Maria und den Heiligen Geist zu stellen, da der Text die Überlegungen Josefs direkt an das Wirken des Geistes anschließt: εὐρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου (1,18); vgl. von Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, 13; Léon-Dufour, *L'annonce à Joseph*, 65–81. Die hier übernommene Interpretation vermeidet einen Konflikt zwischen einer Rechtschaffenheit in Toratreue und dem Wirken des Heiligen Geistes.

10 Durch die Namensgebung und Adoption wird Jesus auch legal in die Linie Davids aufgenommen. Die Kombination von Adoption durch Joseph und Zeugung durch den Heiligen Geist etabliert Jesus als Sohn Davids einerseits und Sohn Gottes andererseits; vgl. besonders Brown, *Birth*, 133–143.

Benennung des Kindes in einer dreifachen Struktur erzählt, die den zweiten Namen Immanuel in das Zentrum rückt:

τέξεται δὲ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν (1,21)
τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ (1,23)
ἔτεκεν υἱόν· καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν (1,25)

Die beiden Dreiermuster sind untereinander inhaltlich miteinander verbunden, indem sie beide die Namensgebung des Kindes in den Mittelpunkt rücken. Offensichtlich misst das Evangelium der Namensgebung des Kindes besondere Bedeutung zu. Dem soll in den folgenden Abschnitten genauer nachgegangen werden.

2. Jesus

Die Anrede des Engels ist eine Antwort auf das Zögern Josefs. Sie enthält drei Teile.¹¹ Der erste Teil enthält die Ermutigung (μὴ φοβηθῆς), Maria als Ehefrau anzunehmen. Der zweite Teil gibt eine Begründung für diesen Auftrag: Das Kind in ihr ist gezeugt vom Heiligen Geist. Das Partizip *γεννηθέν* nimmt hier die Genealogie mit ihrem wiederkehren *ἐγέννησεν* wieder auf (1,20). Der dritte Teil (1,21) schließlich enthält die dreifache Prophezeiung des Engels. Maria wird einen Sohn gebären (*τέξεται*), Josef wird ihm den Namen Jesus geben (*καλέσεις*),¹² und Jesus wird sein Volk von seinen Sünden erlösen (*σώσει*). Innerhalb der Perikope wird diese Prophezeiung des Engels auch teilweise wörtlich eingelöst (1,25: *ἔτεκεν υἱόν· καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν*).

Mit dieser teilweisen Einlösung der Prophezeiung wird die Aufmerksamkeit der Leser:innen auf die Frage gelenkt, wie das Evangelium die dritte Ansage zu erfüllen sucht. Der Fokus wird also von Maria und Josef weg auf die Hauptfigur Jesus gelenkt.

Die dritte Prophezeiung ist zunächst einmal eine Deutung des Namens Jesu. Dabei bedient sich das Evangeliums eines Wortspiels, das den Namen Jesu als eine hellenisierte Form des Hebräischen Josua interpretiert und auf die Wurzel

11 Matthäus verwendet Triaden sehr häufig; vgl. Luz, Matthäus, 20. Teile der folgenden Argumentation finden sich schon bei: Repschinski, „For He Will Save His People From Their Sins“.

12 Damit erkennt Josef das Kind als legitim an und bringt in so auch in die davidische Linie. Siehe Wilson, Matthew I, 45. Die Formulierung ist ungewöhnlich (Brown, Birth, 131, sieht einen Semitismus), jedoch wohl von Isa 7,14 entlehnt.

γψ⁷ (erretten) anspielt.¹³ Zudem spezifiziert das Evangelium die Errettung in zweifacher Hinsicht. Sie ist zunächst eine Errettung, die „sein Volk“ betrifft. Dass mit dieser Spezifizierung das Volk Israel gemeint ist, geht aus der Anfrage der Magier (2,2) und dem begleitenden Erfüllungszitat (2,6) hervor.¹⁴ Offen bleibt zunächst, was die Sünden des Volkes konkret ausmacht.¹⁵

Gleichzeitig ist die Erlösung von Sünden eng mit dem Namen Jesu verbunden. Die Prophezeiung des Engels erklärt den Namen mit genau dieser Aktivität. Damit ist Sündenvergebung nicht nur eine Aktivität Jesu unter anderen, wie beispielsweise Lehre oder Heilungen. Der Umgang mit Sündern wird zum *proprium* der Hauptfigur der Erzählung, wird somit zu einem identitätsdefinierenden Merkmal Jesu. Der Name selbst wird in der Beschreibung des Engels schon zu einem zentralen christologischen Motiv erhoben, das in der weiteren Erzählung genauer entfaltet wird.

3. Erlösung in Vergebung

Wird das Heilshandeln Jesu in der Vergebung der Sünden greifbar, ist die Predigt von Johannes dem Täufer die erste Erinnerung an diese Tatsache. Matthäus berichtet in 3,7–12 von der Predigt des Johannes und stellt ihr eine Szene an den Ufern des Jordan voran. Er weist darauf hin, dass Menschen aus Ἱεροσόλυμα καὶ πᾶσα ἡ Ἰουδαία καὶ πᾶσα ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου (3,5) kommen, um Johannes zuzuhören und in der Taufe ihre Sünden zu bekennen (ἔξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν). Doch bleibt die Taufe des Johannes und das mit ihr einhergehende Sündenbekenntnis am Jordan eine Statusbeschreibung des sündhaften Zustandes des Volkes. Eine Vergebung der Sünden bewirkt die Taufe jedenfalls nicht.¹⁶ Die Predigt des Johannes wird stattdessen zur

13 Brown, Birth, 131. Das Matthäusevangelium ist das einzige Evangelium, das den Namen Jesu mit einer expliziten Erklärung versieht. Philon von Alexandria (*mut. nom.* 121), kennt dieses Wortspiel ebenfalls.

14 Wilson, Matthew I, 45, deutet die Problematik dieser Identifikation an, indem er auf die heidnischen Charaktere innerhalb der Kindheitsgeschichte hinweist. Allerdings ist bei den Magiern keine Sünde erkennbar, von der sie erlöst werden müssten. Der These von Novakovic, Messiah, 65–66, hier sei schon die Kirche im Blick, fehlt Evidenz aus dem Kontext.

15 Blanton, Saved by Obedience, versucht, Sünde als mangelnden Toragehorsam zu definieren, doch scheint diese Erklärung zu eng geführt, zumal ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν im Plural erscheint. Auch das Motiv der Prophetenverfolgung (5,17; 23,29–31) geht wohl über Toragehorsam hinaus.

16 Dies ist matthäische Redaktion von Mk 1,4 (vgl. Lk 3,3): βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

Plattform für die Vorhersage des Gerichts über die jüdische Führung, weil sie nicht die von ihr erwartete Frucht bringt. Im Rahmen der Beschreibung des Gerichts, das über die Schlangenbrut hereinbricht (3,7), lässt Matthäus Johannes den Zweck der Taufe beschreiben: Sie ist ein Zeichen der Umkehr (εἰς μετάνοιαν) für diejenigen, die sie empfangen, aber darüber hinaus hat sie keine Wirkung (3,11). Sie ist Vorbereitung für den, der nach Johannes kommt und mit dem Heiligen Geist und mit dem Feuer taufen wird, welches das Gericht über die Ungerechten und die Endzeit sein wird (3,11–12). Der mit Geist und Feuer tauft, ist Jesus. Matthäus erklärt dies mit der kleinen Szene zwischen Jesus und Johannes, in der Johannes eine Taufe von Jesus für angemessener hält (3,14).

Die Szene am Jordan zeigt zum einen, dass Umkehr alleine nicht zur Vergebung führt. Diese ist erst durch den zugänglich, der mit dem Heiligen Geist und mit Feuer tauft. Insofern ist Johannes tatsächlich der Vorläufer, der die Erlösung lediglich ankündigen kann, ohne sie selbst anbieten zu können. Doch Johannes deutet auch schon an, dass es für die Vergebung nicht genügt, sich auf die Nachkommenschaft aus Abraham zu berufen, denn Gott selbst kann sich ein Volk aus Steinen erschaffen (3,9). Die Metaphorik von Spreu und Weizen (3,12) dient noch einmal der christologischen Fokussierung auf Jesus, der nun als eschatologischer Richter angekündigt wird.

In Mt 9,2–8 beleuchtet eine Kontroverse mit den Schriftgelehrten die Vergebung der Sünden erneut. Die Vergebung wird begleitet von einem Wunder, das die Autorität Jesu den Gegnern gegenüber legitimieren soll.¹⁷ Jesus spricht das Wort der Vergebung zu einem Gelähmten. Matthäus lässt Jesus die Vergebung jedoch nicht in der ersten Person formulieren, sondern wählt das Passiv, ἀφίενται σου αἱ ἁμαρτίαι (9,2.5). Dabei dürfte es sich um ein *passivum divinum* handeln, das Gott zum eigentlichen Autor der Vergebung macht. Dies macht auch den Vorwurf der Blasphemie durch die Pharisäer verständlich. Sie erkennen, dass hier die Autorität Jesu mit der Autorität Gottes gleichgesetzt wird.

Die Richtigkeit dieses Vorwurfs wird in 9,6 verdeutlicht: Jesus spricht nicht direkt von sich selbst, sondern verwendet eine Formulierung, die die Autorität des Menschensohnes zur Sündenvergebung ausdrückt. Damit schließt Matthäus an die Täuferperikope und die dortige Identifikation zwischen Jesus und dem Menschensohn an. Gleichzeitig birgt der Ausdruck υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου die Anspielung auf Dan 7,13–14 und das dort beschriebene eschatologische

¹⁷ Für die Leser:innen ist Jesus schon legitimiert, da in in der vorausgehenden Episoden (8,18–9,1) als „someone through whom sacred power over the forces of nature is manifested“ dargestellt wird (Wilson, Matthew I, 191).

Gericht.¹⁸ Göttliche und christologische Autorität werden hier zur eschatologisch geprägten Realität. Was im *passivum divinum* ausgedrückt wird, trifft auch auf Jesus zu.

Das Evangelium geht in dieser Geschichte noch einen Schritt weiter, indem es andeutet, dass die Macht, Sünden zu vergeben, nicht nur dem Menschensohn, sondern auch der Gemeinschaft, die in seinem Namen lebt, zugesprochen wird. In 9,8 unterstreicht Matthäus das Erstaunen der Menschenmenge über die Macht, die τοῖς ἀνθρώποις gegeben wurde. Damit bereitet es schon vor, was in der Gemeinderede genauer expliziert wird. In 18,15–18 behandelt Matthäus den Fall eines sündigen Gemeindemitglieds. Innerhalb der Gemeinde ist es jedoch möglich, von dieser Sünde befreit zu werden. Die Binde- und Lösegewalt, die zunächst Petrus eher unspezifisch zugesprochen wird (16,19) wird nun konkret innerhalb der Gemeinde auf das Problem von Sünden angewandt (18,18). Versöhnung mit Sündern wird zum Auftrag der gesamten Gemeinde. Dass sich die Gemeinde in dieser Vorgehensweise auf die Autorität Jesu selbst berufen kann, wird im Spruch von der Gegenwart Jesu unter seinen Jünger:innen (18,20) noch einmal bestätigt.

Die Gemeinde als der Ort, an dem Vergebung erbeten und gewährt wird, wird auch in der Frage des Petrus und dem Gleichnis vom bösen Knecht (18,21–35) thematisiert. Petrus will wissen, wie oft er einem sündigen Mitglied der Gemeinde vergeben muss (18,21). Jesus antwortet mit der Zahl 77 und dem Gleichnis vom Knecht, der eine Schuld nicht vergeben kann und dem deshalb selbst nicht vergeben wird. Das Gleichnis schließt mit der Aussage, dass Gott wie der König gegen alle vorgehen wird, die einem Gemeindemitglied nicht vergeben können. Hier ist es nun explizit Petrus, stellvertretend für die Gemeindemitglieder, der in der Nachfolge Jesu nun selbst vergeben soll und kann.

Eine weitere Entwicklung zeigt sich beim letzten Abendmahl (26,26–29). Hier verbindet Matthäus die Vergebung der Sünden mit dem Zweck des Todes Jesu. Sein Blut soll für viele vergossen werden εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν; der Tod Jesu ist fest mit der Vergebung der Sünden verknüpft.¹⁹ Gleichzeitig sind die Zeichen des Leibes und des Blutes Jesu Zeichen für das eschatologische Fest im Reich Gottes, wenn Jesus im Kreise seiner Jünger wieder Wein trinken wird (26,29). Die kultische Sprache ist offensichtlich: Das Wort ἐκχυννόμενον ist

18 Siehe Luz, Matthäus II, 69–70. Der Titel „Menschensohn“ ist im Evangelium im Kontext des eschatologischen Gerichts gut verankert: 16,27–28; 19,28; 24,30; 25,31; 26,64.

19 Diese Interpretation des Todes Jesu ist eine matthäische Entwicklung, die in Mk 14,22–25 oder Lk 22,15–20 nicht enthalten ist. Sie findet sich sonst noch im Hebräerbrief (vgl. 9,28).

Opfervokabular, das nicht nur einen Zusammenhang mit einem gewaltsamen Tod, sondern auch mit dem Passahfest suggeriert.²⁰

Ein Vergleich mit Ex 24,1–11 verdeutlicht dies. Die Exodusparallele beschreibt ein vollständiges Opferritual: den Aufbau des Altars, die Auswahl und Trennung junger Männer für die rituellen Handlungen, das Ausgießen des Blutes um den Altar und das Verbrennen des Opfers. Zudem wird die Hälfte des Blutes auf die anwesende Menge gesprengt. Dies ist ungewöhnlich, weil dies die einzige Stelle im Alten Testament ist, an der das Blut eines Opfertieres für einen solchen Reinigungsritus für das gesamte Volk verwendet wird. Das Besprengen kommt eher bei einer Priesterweihe vor, wie in Exodus 29 oder Levitikus 8. Außerdem schließt der Bericht mit einem Mahl, das die Erneuerung des Bundes feiert. All diese Elemente tauchen auch im matthäischen Bericht vom letzten Mahl auf. Das ausgegossene Blut, das zur Vergebung der Sünden dient, bekräftigt den neuen Bund, der bei einem Mahl abgeschlossen wird. Somit wird der Abendmahlsbericht zu einer Exegese von Mt 1,21 mit Hilfe von Ex 24,1–8. Die rettende Tat Jesu ist sein Tod am Kreuz als Opfer für die Vergebung der Sünden und die Stiftung des neuen Bundes in seinem Blut. Jetzt wird deutlich, warum die Taufe des Johannes zwar das Bekenntnis der Sünden ermöglichte, nicht aber ihre Vergebung. Erlösung von Sünden geschieht in der Passion Jesu als dem entscheidenden Moment des Heils.

Zwei Figuren der matthäischen Erzählung illustrieren die Sündenvergebung im Tod Jesu. Die erste Figur ist Judas Iskariot (27,3–10). Nachdem er Jesus verraten hat, bekommt er Gewissensbisse und möchte seine Tat rückgängig machen. Der Text selbst lässt keine Zweifel an der Aufrichtigkeit der Reue des Judas aufkommen. Trotzdem ist sein Bekenntnis, gesündigt und unschuldiges Blut vergossen zu haben (27,4), nicht effektiv und endet mit dem selbstgewählten Tod. Ähnlich wie die Menschen am Jordan vergeblich bei Johannes Vergebung suchen, so sucht Judas sie vergeblich im Tempel bei Priestern, die sich für Vergebung nicht interessieren.²¹

20 Der stark kultische Kontext der Sprache deutet nicht auf eine Verbindung mit Jer 31,34 hin (Davies, *The Sermon on the Mount*, 59; Gundry, *Matthew*, 528–529). Die Formulierung legt eher einen Zusammenhang mit Ex 24,8 und der in Hebr 9,19–22 und den Targumim vorhandenen Tradition des Sinai-Opfers als Sühneopfer (Davies/ Allison, *Matthew III*, 475). Schließlich zieht Gnlika, *Matthäusevangelium II*, 402, eine Parallele zum Osteropfer. Für einen Überblick zum rituellen Gebrauch von Blut in Reinigungsopfern siehe Eberhart, *Opfer im Alten Testament*, 222–288. Diese Interpretation widerspricht Versuchen, die Sendung Jesu unabhängig von seinem Tod zu definieren (vgl. Luomanen, *Entering the Kingdom*, 226).

21 Dies ist eine ironische Wendung in der Erzählung, da der Tempel ja eigentlich der Ort ist, an dem Versöhnung und Vergebung erfahrbar werden sollte. Für Matthäus hat der Tempel

Eine zweite Figur versucht ebenfalls vergeblich, sich reinzuwaschen. Pontius Pilatus benutzt ein an Dtn 21,1–9 angelehntes Ritual, um sich für schuldlos zu erklären (ἀθῶός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τούτου, 27,24).²² Auch hier steht wiederum das Blut Jesu im Mittelpunkt, doch ironischerweise versucht Pilatus abzuwaschen, was ihm Vergebung bringen könnte. Pilatus sucht in seiner eigenen Handlung, was nach Dtn 21,8 Gott vorbehalten ist. Der heidnische Pilatus versucht sich an einem jüdischen Ritual, das ihm letztlich misslingt.

Diese beiden Figuren bereiten vor, was zu einem der Höhepunkte der Erzählung wird, der Blutruf des Volkes (27,25).²³ Das Evangelium zieht die Aufmerksamkeit auf diesen Blutruf, indem nicht mehr die bisherige Menschenmenge (ὄχλος, 27,15.20) vor Pilatus protestiert, sondern nun das gesamte Volk (πᾶς ὁ λαός) auftritt, um den Tod Jesu zu fordern. Das Evangelium formuliert das Verlangen des Volkes, dass Jesu Blut über sie und ihre Kinder kommen möge. Während Pilatus sich selbst vom Tode Jesu reinwaschen möchte, übernimmt das gesamte Volk hier die Verantwortung. Die bisherige Erzählung von Sündenvergebung und vom Blut der Vergebung deutet auch einen Subtext an, der die Erzählung entscheidend prägt.

Die Leser:innen werden sich daran erinnern, dass das Ziel der Mission Jesu, dargelegt in 1,21, darin besteht, sein Volk von seinen Sünden zu erlösen. Außerdem wird diese Rettung durch den Tod Jesu herbeigeführt, in dem sein Blut zur Vergebung der Sünden vergossen wird (26,28). Wenn der Pöbel vor dem Gericht des Pilatus die Kreuzigung Jesu fordert, wird gleichzeitig das Heil für das ganze Volk Israel eingefordert.²⁴ Die Situation des Pöbels vor Pilatus, der den Tod Jesu fordert, bleibt erhalten. Gleichzeitig ermöglicht der Wechsel von ὄχλος zu λαός, die Leser:innen zu der Erkenntnis zu führen, dass der Tod Jesu für das ganze Volk Israel von heilsgeschichtlicher Bedeutung ist. So wie die Leser:innen Exodus 24 zur Auslegung von Mt 26,28 heranzogen, werden sie hier wieder an Exodus 24,3 erinnert und daran, wie dort die Verheißung

ausgedient, an seine Stelle tritt Jesus selbst; siehe Repschinski, Judas Iscariot. Oft wird die Figur des Judas mit Petrus kontrastiert, der trotz seiner Verleugnung anscheinend Vergebung erfährt, da er unter den Zeugen der Auferstehung ist. Der Vergleich bietet sich an, wird jedoch von Matthäus nicht ausgearbeitet.

22 Luz, Matthäus IV, 276–277.

23 Repschinski, Jüdische Kollektivschuld am Tod Jesu, 201–207.

24 Cargal, „His Blood Be Upon Us and Our Children“; Sullivan, New insights into Matthew, 453–457; Repschinski, Kollektivschuld. Für Davies und Allison, Matthew III, 592, ist diese Interpretation zu subtil. Aber die Unterscheidung zwischen der Ebene der Handlung und der Ebene dessen, was die Leser:innen in der Geschichte erkennen können, ist der entscheidende Punkt dieser Interpretation, die durch den Kontext gestützt wird, insbesondere durch den Wechsel von ὄχλος zu λαός.

formuliert wird, dass „das ganze Volk“ den Bund halten wird. Das Blut des Bundes, mit dem Israel in der Wüste besprengt wurde, findet seine Erfüllung in dem Ruf des ganzen Volkes nach dem Blut Jesu, das über sie kommen soll. So geht die Prophezeiung des Engels in 1,21 schließlich in Erfüllung. Die Ereignisse vor dem Gericht des Pilatus bestätigen die Vorhersage beim letzten Abendmahl, dass sein Blut zur Vergebung der Sünden vergossen wird. Wiederum spielt Matthäus mit unterschiedlichen Bedeutungen auf verschiedenen Ebenen: So wie *λαός* auf der Ebene der Handlung die Menge vor Pilatus und auf der Ebene der Erzählung das Volk Israel bezeichnet, so signalisiert *τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ’ ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν* auf der Ebene der Handlung die Schuld der Menge vor Pilatus, während es auf der Ebene der Erzählung die Rettung Israels bekräftigt.

Dieser Eindruck vertieft sich mit der Szene auf Golgatha, wo das Evangelium das Thema der Erlösung in den Vordergrund stellt. Die Beschreibung der Inschrift über dem Kreuz bei Matthäus erinnert deutlich an den Namen „οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς...“ (27,37). Diese bei den Synoptikern einzigartige Formulierung mit dem Namen lenkt die Aufmerksamkeit auf die Bedeutung des Todes Jesu, indem sie an die Nennung seines Namens und die damit verbundene Anspielung auf seine Beziehung zur Erlösung in 1,21 erinnert. Der Spott über den am Kreuz hängenden Jesus (27,39–43) vertieft das Gefühl der Erfüllung von 1,21. Wiederum wird das Verb *σῶζω* verwendet. Zuerst rufen ihn die Vorübergehenden an: „rette dich selbst“ (27,40). Dann werden die Hohenpriester, Schriftgelehrten und Ältesten als besondere Zeugen genannt: „andere hat er gerettet, sich selbst kann er nicht retten“ (27,42). Die dreifache Erwähnung von *σῶζω* in Verbindung mit der expliziten Namensnennung der Inschrift auf dem Kreuz zeigt, dass die letzte Prophezeiung des Engels in 1,21 endgültig eingetroffen ist. Wiederum findet sich ein ironischer Subtext. Wenn die Umstehenden spotten, dass Jesus andere gerettet hat, sich selbst aber nicht, so ist dies eben auf einer tieferen Ebene auch wahr: Tatsächlich hat Jesus am Kreuz sein Volk errettet.

Die Errettung wird deutlich in den Zeichen, die das Evangelium mit Jesu Tod verbindet. Als erstes zerreißt der Vorhang des Tempels, in dem Judas Vergebung suchte. Die Heiligen, die auferstehen, sind die Vorbotsen der Auferstehung Jesu, und schließlich erkennt der römische Hauptmann, dass in Jesus Gottes Sohn erschienen ist (27,51–54).

4. Immanuel

Für Matthäus definiert die Sündenvergebung, wer Jesus ist. Doch das Evangelium gibt ihm auch noch einen zweiten Namen, Immanuel. Wiederum scheint

der Name so wichtig, dass ihm eine Etymologie beigefügt wird: Gott mit uns (Mt 1,22–23). Die zweite Namensgebung ist ein Erzählerkommentar,²⁵ der das Wort des Engels bestätigt durch das „vom Herrn“ (1,22) in einem Prophetenwort Gesagte. Gott selbst bezeugt seine Gegenwart im Neugeborenen und führt so aus, was in der Genealogie schon angedeutet wurde. Die Adoption durch Josef wird legitimiert, denn die Prophezeiung Jes 7,14 betrifft einen Spross der davidischen Linie. Darüber hinaus deutet der futurische Plural „sie werden ihn Immanuel nennen“ auf zwei Dinge hin. Zum einen deutet sich eine eschatologische Perspektive an, zum anderen deutet der Plural auf die Leser:innen des Evangeliums.²⁶ In Jesus dem Erlöser wird die Gottesgegenwart der angebrochenen Endzeit erlebbar.

Dies wird im Laufe des Evangeliums weiter ausgeführt. In 18,20 spricht Jesus von seiner Gegenwart unter Jüngern, die im Gebet versammelt sind. Zwei Merkmale dieser Stelle weisen auf die Kindheitsgeschichte zurück. Zum einen spricht Jesus von seiner Gegenwart im Zusammenhang mit der Frage nach der Vergebung innerhalb der Gemeinde (18,15–19). Zum anderen verweist die Verortung der Gemeinderede als an die nachösterliche Gemeinschaft gerichtet auf das in 1,23 verwendete Futur im Plural.²⁷

Auch die versprochene Gegenwart des Auferstandenen (28,20) richtet sich an die Jünger:innen, die im Auftrag Jesu unterwegs sind. Sie bildet zusammen mit 1,23 einen Rahmen, der zum Verständnishorizont des Evangeliums wird.²⁸ Die Jünger, die unter den Nationen nun selbst Jünger werben sollen, die taufen sollen und lehren, was Jesus geboten hat, werden der Gegenwart Jesu versichert. Am Ende des Evangeliums wird deutlich, dass die in der Genealogie beschriebene Gegenwart Gottes unter seinem Volk Israel mit der Gegenwart Jesu unter seinen Jüngern bei der Völkermission miteinander verschmelzen. Damit wird auch deutlich, dass ein Verständnis der matthäischen Konzeption

25 In der Auslegung des Zitats werden zumeist Fragen nach der Textvorlage von Jes 7,14, nach der Übersetzung von *παρθενος* als Jungfrau oder junges Mädchen und nach der möglichen Verwendung vormatthäischen Materials gestellt. Eine ausführliche Darstellung findet sich bei Brown, *Birth*, 143–153. Chung, *Gottes Weg mit den Menschen* 472, 68–88, zeigt auf, wie Matthäus das Zitat einer eigenen Sinnbildung unterwirft, die die Vorlage weit hinter sich lässt.

26 Siehe Kupp, *Matthew's Emmanuel*, 175; Claudel, *Joseph*, 339–374. Die starke Verbindung zwischen Christologie und Ekklesiologie legt dies ebenfalls nahe; siehe Chung, *Gottes Weg*.

27 Luz, *Theology of the Gospel of Matthew*, sieht die fünf großen Reden bei Matthäus adressiert an die nachösterliche Gemeinde.

28 Michel, *Der Abschluß des Matthäusevangeliums*, 16–26; Bornkamm, *Der Auferstandene und der Irdische*, 171–192.

der Gegenwart Gottes in Jesus das gesamte Evangelium gelesen werden muss. Matthäus definiert nicht, wer Jesus ist, sondern er erzählt es.²⁹

Die Verbindung der beiden Namen verschränkt Erlösung in Vergebung mit der Gegenwart Gottes. In der Vergebung wird die Gegenwart Gottes besonders erfahrbar. Wenn die Pharisäer Jesus der Gotteslästerung bezichtigen, weil er Sünden vergibt (9,3), so erkennen die Umstehenden in der Heilung des Gelähmten Gottes Macht gegenwärtig in Jesus. Doch über die Vergebung hinaus finden sich auch andere Charakteristika in der Darstellung Jesu, die den Eindruck der Gegenwart Gottes im Wirken Jesu bestätigen. Besonders zwei Aspekte dieser Gegenwart Jesu sollen kurz angerissen werden.

Der erste Aspekt betrifft die Neuinterpretation des Königsgedankens. König David war schon in der Genealogie von einiger Bedeutung. Die Verheißung der endlosen davidischen Linie in 2 Sam 7,5–16 führte in der zwischentestamentlichen Zeit zu einer Erwartung des Sieges eines militaristischen Messias, wie er in den Psalmen Salomos oder der Kriegsrolle aus Qumran auftaucht. Doch der matthäische Davidsson erzählt eine neue Geschichte.³⁰ Jesus zieht demütig in Jerusalem ein (21,9), sein Thron ist das Kreuz,³¹ seine universale Herrschaft beginnt auf einem Berg in Galiläa mit dem Missionsbefehl an seine Jünger (28,16–20).

Dem entspricht, dass der Titel Davidsson fast ausschließlich mit Heilungen assoziiert ist.³² Jesus heilt Blinde (9,27; 20,30), das Volk in Galiläa assoziiert die Heilungen mit David (12,23), die kanaanäische Frau erfährt seine Hilfe (15,22). Die Heilungen Jesu sind für viele Menschen Zeichen messianischer Hoffnungen. Daher sind auch die Rufe an den Sohn Davids oft begleitet von der Bitte, „Hab Erbarmen!“ (9,27; 15,22; 20,30.31). Auch der König auf dem Thron seiner Herrlichkeit bemisst im Gleichnis vom letzten Gericht sein Urteil nach den Taten der Barmherzigkeit (28,31,46). Während der Davidssohntitel in der Passion und Auferstehung nicht mehr auftaucht, bleibt der Königstitel zentral (27,11.37.42). Der Sohn König Davids, der König der Juden, tritt nicht mit großer Macht auf, sondern sein Königtum zeigt sich in Mitleid (9,36; 14,4; 15,32; 18,27; 20,34) und Barmherzigkeit für die Schwachen und in der Erlösung am Kreuz.

Ein zweiter Aspekt betrifft das Zentrum der Lehre Jesu. Sein öffentliches Auftreten beginnt mit dem Ruf zur Umkehr und zur Nähe des Himmelreichs (4,17). Tatsächlich ist Jesus mehr als in den anderen Evangelien der Kündiger des unmittelbar bevorstehenden Himmelreichs. Konzentriert finden sich

29 Luz, *Eine thetische Skizze der matthäischen Christologie*, 224.

30 Zacharias, *Matthew's Presentation of the Son of David*.

31 Marcus, *Crucifixion as Parodic Exaltation*; Hare, *Matthew*, 320–321.

32 Duling, *The Therapeutic Son of David*; Novakovic, *Messiah*.

Gleichnisse zum Himmelreich in Mt 13, doch im gesamten Evangelium tauchen immer wieder Hinweise auf das Himmelreich auf. Gleichzeitig bezieht sich Jesus immer wieder auf Gott als himmlischen Vater. Damit ist die Verkündigung vom Himmelreich gleichzeitig immer auch ein Verweis auf Gott selbst.

Das Himmelreich selbst hat in der Beschreibung des Matthäus dezidiert eschatologischen Charakter. Es liegt in der Zukunft, auch wenn seine Unmittelbarkeit in den Forderungen an die Jünger:innen zu Glaube und ethischem Handeln deutlich wird.³³ In der Gegenwart Jesu wird das Himmelreich fast schon gegenwärtig, im Gleichnis ist er der Bräutigam, dem die Jungfrauen mit ihren Lampen entgegengehen (25,1). Diese Gegenwart setzt sich in der Kirche fort (18,20). Die Jünger:innen sollen die Verkündigung fortsetzen und so Salz der Erde und Licht der Welt sein (5,13–16). So wie Jesus Jünger gesammelt hat, sollen es auch die Jünger:innen unter den Nationen tun (μαθητεύσατε, 28,19) und sie das lehren, was Jesus gelehrt hat.

In dieser kurzen Skizze wird deutlich, dass das Immanuel-Motiv nicht nur ein Verweis auf die Gegenwart Gottes in Jesus ist, sondern dass dieser zweite Name Jesu seine Verkündigung vom Vater und Reich der Himmel bündelt und zu einer Aufgabe der Kirche macht, in der Nachfolge barmherzig und gütig wie Jesus selbst (11,29) zu sein.

5. Abschließende Beobachtungen

In den wenigen, äußerst kunstvoll ausgeführten Zeilen der Verkündigung des Engels benennt das Matthäusevangelium den Angelpunkt seiner Sicht auf das Christusereignis. Die Namen sind Programm: Jesus ist der Erlöser, und er ist die Gegenwart Gottes unter den Menschen. Doch gleichzeitig ist die Erzählung von Jesus Immanuel auch eine Erzählung für eine Kirche, die den Auftrag Jesu weiterträgt, die Menschen zu Jünger:innen macht, sie tauft und lehrt, was Jesus gelehrt hat. In der Kirche bleibt der Immanuel lebendig.

Damit wird das Evangelium zu einer Erzählung, die auf der einen Seite zurückblickt auf die Geschichte Jesu, der in seinem Blut einen Bund zur Vergebung der Sünden stiftet. Gleichzeitig ist es die Erzählung vom Immanuel, die in der Kirche bis an das Ende der Zeiten fortgeschrieben wird. Das Evangelium erzählt die Geschichte Gottes mit den Menschen von der Schöpfung bis in das zukünftige Himmelreich. Die spezifische Erinnerungsperspektive

33 Hasitschka, „Nahe gekommen ist das Reich der Himmel“; Blumenthal, Basileia im Matthäusevangelium. Tatsächlich findet sich der Begriff sehr viel häufiger als beispielsweise das „Reich Gottes“ bei Markus.

des Matthäus ist von diesem doppelten Blick geprägt und vereint Theologie, Christologie und Ekklesiologie. Die Geschichte Gottes mit dem Volk Israel wird in der Vision von einem Himmelreich vollendet, in dem Jesus als der Menschensohn auf dem Thron seiner Herrlichkeit sitzt, um zusammen mit seinen Jünger:innen Israel und die Völker zu richten (19,28; 25,31). Matthäus antwortet auf den Anruf Jesu mit einem Bekenntnis, das nicht nur die Grenzen zwischen Israel und den Heiden sprengt, sondern auch die Grenzen der Zeit. Die Erinnerung an den irdischen Jesus in Galiläa und Judäa ist gleichzeitig die Verheißung der universalen Gegenwart des Immanuel.

Bibliographie

- Blanton IV, Thomas R., *Saved by Obedience: Matthew 1:21 in Light of Jesus' Teaching on the Torah*, JBL (2013) 393–413.
- Blumenthal, Christian, *Basileia im Matthäusevangelium*, Tübingen 2019.
- Bornkamm, Günther, *Der Auferstandene und der Irdische: Mt. 28, 16–20*, in: Erich Dinkler (Hg.), *Zeit und Geschichte* (FS Rudolf Bultmann), Tübingen 1964, 171–192.
- Brown, Raymond E., *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, New York 1993.
- Bruckner, Isabella, *Gesten des Begehrens: Mystik und Gebet im Ausgang von Michel de Certeau*, Innsbruck 2023.
- Cargal, Timothy B., *„His Blood Be Upon Us and Our Children“: A Matthean Double Entendre?*, NTS 37 (1991) 101–112.
- Chung, Jin Man, *Gottes Weg mit den Menschen: Zur Verbindung von Christologie und Ekklesiologie im Matthäusevangelium*, Würzburg 2017.
- Claudiel, Gérard, *Joseph, figure du lecteur modèle du premier évangile*, in: Donald Senior (Hg.), *The Gospel of Matthew at the Crossroads of Early Christianity* (BETL 243), Leuven 2011.
- Davies, William D./ Dale C. Allison, *The Gospel According to St. Matthew*, Edinburgh 1988.
- Davies, William D., *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1964.
- de Certeau, Michel, *GlaubensSchwachheit*, Stuttgart 2009.
- Duling, Dennis C., *The Therapeutic Son of David. An Element in Matthew's Christological Apologetic*, NTS 24 (1977) 392–410.
- Ebach, Jürgen, Josef und Josef: *Literarische und hermeneutische Reflexionen zu Verbindungen zwischen Genesis 37–50 und Matthäus 1–2*, München 2009.
- Eberhart, Christian, *Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament: Die Signifikanz von Blut- und Verbrennungsriten im kultischen Rahmen*, Neukirchen-Vluyn 2002.
- Gnilka, Joachim, *Das Matthäusevangelium*, Freiburg 1986.

- Gundry, Robert H., *Matthew. A Commentary On His Handbook For A Mixed Church Under Persecution*, Grand Rapids, MI 1994.
- Hare, Douglas R. A., *Matthew*, Louisville 2009.
- Hasitschka, Martin, „Nahe gekommen ist das Reich der Himmel“. Faszinierende und zugleich „unbequeme“ Botschaft Jesu nach dem Matthäusevangelium, in: Willibald Sandler/ Nicolaus Wandinger (Hg.), *Der unbequeme Gott. Vorträge der zweiten Innsbrucker Theologischen Sommertage 2001 (theologische trends 1)*, Thaur 2002, 35–46.
- Huebenthal, Sandra, *Gedächtnistheorie und Neues Testament: Eine methodisch-hermeneutische Einführung*, Tübingen 2022.
- Kupp, David, *Matthew's Emmanuel. Divine Presence and God's People in the First Gospel*, Cambridge 1996.
- Léon-Dufour, Xavier, L'annonce à Joseph, in: Xavier Léon-Dufour, *Études d'évangile*, Paris 1965, 65–81.
- Luomanen, Petri, *Entering the Kingdom of Heaven: A Study on the Structure of Matthew's View of Salvation*, Tübingen 1998.
- Luz, Ulrich, *Das Evangelium nach Matthäus*, Neukirchen-Vluyn 1985.
- , Eine thetische Skizze der matthäischen Christologie, in: Cilliers Breytenbach und Henning Paulsen (Hg.), *Anfänge der Christologie*, Göttingen 1991, 221–235.
- , *The Theology of the Gospel of Matthew*, Cambridge, New York 1995.
- Marcus, Joel, Crucifixion as Parodic Exaltation, *JBL* 125 (2006) 73–87.
- Michel, Otto, Der Abschluß des Matthäusevangeliums, *EvTh* 10 (1950) 16–26.
- Novakovic, Lidija, *Messiah, Healer of the Sick*, Tübingen 2003.
- Repschinski, Boris, 'For He Will Save His People From Their Sins' (Matt 1:21). A Christology For Christian Jews, *CBQ* 68 (2006) 248–267.
- , Jüdische Kollektivschuld am Tod Jesu? Der „Blutruf des Volkes“ (Mt 27,25) als Beispiel für Antisemitismusvorwürfe gegen das Neue Testament, in: Thomas Hieke/ Konrad Huber (Hg.), *Die Bibel falsch verstanden*, Stuttgart 2020, 201–207.
- , Judas Iscariot in the Temple, *Proceedings of the Irish Biblical Association* 45 (2023) 14–32.
- Söding, Thomas, *Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung*, Freiburg i. Br. 2011.
- Spicq, Ceslas, „Joseph, son mari, étant juste ...“ (Mt. I, 19), *RB* 71 (1964) 206–214.
- Sullivan, Desmond, New insights into Matthew 27.24–5, *NBl* 73 (1992) 453–457.
- von Schlatter, Adolf, *Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbstständigkeit: Ein Kommentar zum ersten Evangelium*, Stuttgart 1929.
- Weren, Wim J. C., *The Five Women in Matthew's Genealogy*, *CBQ* (1997) 288–305.
- Wilson, Walter T., *The Gospel of Matthew Vol. 1–2*, Grand Rapids, MI 2022.
- Wucherpfennig, Ansgar, *Josef der Gerechte. Eine exegetische Untersuchung zu Matthäus 1–2*, Freiburg 2008.
- Zacharias, H. Daniel, *Matthew's Presentation of the Son of David: Davidic Tradition and Typology in the Gospel of Matthew*, London 2017.

The Radiant Face

Jesus on the Mount of Transfiguration

Nicole Oesterreich

ἽΟτι ὁψόμεθα αὐτόν, καθὼς ἔστιν.

(1Joh 3,2)

Wer war eigentlich Jesus Christus und wie ist es zu begreifen, dass er gleichzeitig Mensch war und Gottes Sohn? Um diese zentrale Frage drehen sich mehrere Abschnitte des Markusevangeliums. Die wohl erzählerisch interessanteste und gleichzeitig zentralste Perikope zu diesem Thema ist Mk 9,2–9: Die engsten Jünger Jesu und damit die Leserinnen und Leser erleben eine christologische Vision auf dem Berg. Mit zahlreichen Anklängen an die hebräische Bibel wie auch außerbiblische Literatur löste und löst sie bei vielen westlichen Exegetinnen und Exegeten Befremdungsgefühle aus.¹ Dabei bildet sie das narrative Zentrum des Markusevangeliums und gemeinsam mit Mk 8,38 und 9,1 das erzählte Summarium der markinischen Christologie. Die Verklärungserzählung erschließt die doppelte Persönlichkeit Jesu für Leserinnen und Leser und verbindet den ersten Teil des Evangeliums, wo Jesus in weiten Teilen als Wundertäter geschildert wird, mit dem zweiten Teil, wo Leiden und Sterben und damit die Ohnmacht des Gottessohns thematisiert werden.²

Durch die Art des Erzählens schafft der Autor eine Nähe zwischen Jüngern und Lesern, die die Leser hineinnimmt in das Offenbarungsgeschehen am Berg und mit dem Wissen von Tod und Auferstehung die Deutung der Person Jesu aufschließt. In der Folge soll daher die Verklärungserzählung mithilfe einer kognitiv-narratologischen Analyse untersucht werden, um die Theologie hinter den Mechanismen des Erzählens aufzuzeigen.

-
- 1 Z.B. „Die Verwandlungserzählung ist schwierig zu deuten. Sie enthält eine Menge von Assoziationsmöglichkeiten und Erinnerungen an biblische und jüdische Stoffe. Aber es gibt keinen Schlüssel in der Tradition, der sie ganz erschließt.“ (Luz, Matthäus (EKK I/2), 506.) Vgl. Bovon, Lukas (EKK III/1), 492; Puig i Tàrrach, *The Glory on the Mountain*, 158 sowie Gnlika, Markus (EKK II/2), 30f. Rudolf Pesch (Pesch, *Das Markusevangelium II*, 69) spricht von einer „schwierigen, bislang nicht befriedigend gedeuteten Perikope“. Eduard Schweizer (Schweizer, Markus (NTD 1), 102) urteilt sogar entschieden: „Die Traditionsgeschichte ist nicht mehr aufzuhellen.“ Vgl. außerdem Klein, *Das Lukasevangelium* (KEK I/3), 344.
 - 2 Vgl. von Bendemann, *Das Markusevangelium als Herausforderung für die Theologie*, 35.

In der deutschsprachigen Exegese ist die kognitive Narratologie bereits etabliert.³ Diese ursprünglich literaturwissenschaftliche Perspektive beschäftigt sich mit der Anwendung kognitionswissenschaftlicher Erkenntnisse auf Textproduktion und Textrezeption. Sie fragt nach den kognitiven Vorgängen während der Rezeption eines Textes, wobei sie reader-response-Studien, Erkenntnisse aus den Filmwissenschaften sowie die kognitionswissenschaftliche Schematheorie aufnimmt, nutzt jedoch auch klassische erzählwissenschaftliche Analysen in der Tradition von Gérard Genette u.a. Finfern und Rüggemeier unterscheiden vier Analysen von Teilen der Erzählung: die Figurenanalyse, die Perspektivanalyse, die Analyse des Raumes sowie die Handlungsanalyse.⁴ Für die Verklärungserzählung ist die Handlungsanalyse nur von untergeordneter Bedeutung. Zur kognitiv-narratologischen Analyse sollen die intertextuellen Verweise eine Rolle spielen, um möglichst viele Elemente der in der Verklärungserzählung erzählten Christologie zu erfassen.

1. Die Verklärung als Visionserzählung

Die traditionellen Titel der Perikope („Verklärung“, *transfiguratio*, μεταμόρφωσις) verengen die Erzählung auf den ersten von drei wichtigen Erzählteilen, wobei eigentlich der dritte Teil – die Erscheinung der Wolke und die Worte der Himmelsstimme – den Höhepunkt bildet (9,7). Der Aufbau der Visionserzählung folgt dem traditionellen Schema von Initiationsvisionen, die üblicherweise als Berufungserzählungen bezeichnet werden, und aus der Hebräischen Bibel und frühjüdischer Literatur bekannt sind.⁵ Zu diesem losen Gattungsschema gehören unter anderem Hinweise auf religiöse Praktiken zur Vorbereitung wie Fasten, sensorische Deprivation, Schlafdeprivation, Gebet, o.ä., die Schilderung des Visionsinhalts, Ort und Zeit, wobei beide in der Regel symbolische Angaben sind, ein konkreter Auftrag an den oder die Protagonisten, die Erwähnung von körperlichen Folgeerscheinungen der Vision sowie

3 Die ersten, die die kognitive Narratologie für die deutsche Exegese fruchtbar gemacht haben, waren Sönke Finfern und Jan Rüggemeier. Sie haben ihre Erkenntnisse in einem Arbeitsbuch zur Exegese niedergelegt, das eine kognitiv orientierte mit der klassischen Exegese zusammenbringt. Vgl. Finfern, Narratologie und biblische Exegese; Rüggemeier, Poetik der markinischen Christologie; Finfern/ Rüggemeier, Methoden der neutestamentlichen Exegese.

4 Vgl. Rüggemeier, Poetik, 7–102.

5 Vgl. Ex 3,1–4,17; Jes 6,1; Ez 1,1–3,15; Mk 9,2–9; Apg 9,3–9; 22,6–11; 26,12–18; 2Hen 1; u.a. Zum Gattungsschema „Initiationsvision“ vgl. Oesterreich, Kognitionswissenschaftliche Perspektiven, 262–273.

häufig die Aufrichtung durch einen Engel.⁶ Nicht alle Elemente kommen in jeder Form einer solchen Gattung vor.

Die Verklärungserpikope enthält eine symbolische Ortsangabe: der hohe, einsame Berg, der in der Tradition der antiken Gottesberge steht, zu dem der Zion und der Sinai gehören. Mk 9,2 bietet darüber hinaus die Zeitangabe „nach sechs Tagen“. Analog zum Gattungsschema sind die sechs Tage nicht wörtlich als Anschluss an die vorherige Perikope zu verstehen, sondern als möglicher Hinweis auf eine sechstägige Vorbereitung der Jünger und Jesu auf die Vision.⁷

Inhalte von Visionen sind in der Regel Offenbarungen höheren Wissens, die jedoch in der Regel für die Visionsempfänger und -empfängerinnen erklärungsbedürftig sind. Die Rolle übernimmt häufig ein so genannter Deuteengel, manchmal auch Gott selbst (z.B. in 4Esra). Die Erklärungsbedürftigkeit trifft für die Jünger auf Mk 9,2b–7a zu. Die Himmelsstimme deutet das Gesehene in 9,7b und formuliert zugleich eine klare Botschaft an die Jünger sowie die Leser.

Die Inhalte der Vision sind für den antiken Leser eingebettet in ein Gattungsschema, das die Inhalte der Vision in einen traditionellen Kontext stellt und das Erleben der Jünger als vom Himmel und damit von Gott selbst kommend autorisiert. Wie auch die Prophetinnen und Propheten der antiken jüdischen Literatur von Gott selbst ins Amt gesetzt wurden, so erfahren die Jünger von Gott selbst etwas über Jesus.

2. Die Verklärungserzählung als apokalyptische Erzählung

Gleichwohl der Begriff „apokalyptisch“ schwierig ist,⁸ soll er an dieser Stelle für antike jüdische Schriften verwendet werden, die sich selbst als Offenbarungen nichtirdischen Wissens verstehen. Die Verklärungserzählung wie auch andere Teile des Markusevangeliums bauen auf dem motivischen Fundus dieser Schriften und deutet damit das Geschehen um Jesus auf diesem Hintergrund.⁹ Die antiken Rezipientinnen des Markusevangeliums kannten von diesen Schriften sicherlich mindestens das Danielbuch,¹⁰ vermutlich auch andere wie Teile des äthiopischen Henochbuches.

Die Verklärungserzählung in Mk 9 wird durch zwei Worte Jesu, die über seine Auferstehung und Wiederkunft sprechen, gerahmt. Mk 8,38 verheißt das

6 Vgl. Oesterreich, *Kognitionswissenschaftliche Perspektiven*, 274–275.

7 Vgl. Oesterreich, *Kognitionswissenschaftliche Perspektiven*, 281–286.

8 Vgl. Tilly, *Apokalyptik*, 9–12.

9 Vgl. Bendemann, *Markusevangelium*, 30.

10 Vgl. Ziera, *Die Danielrezeption im Markusevangelium*, 313–321.

Kommen des Menschensohnes in der Herrlichkeit des Vaters mit den Engeln. In Mk 9,9, einer von Markus selbst gestalteten Überleitung von der Verklärung zur nächsten Perikope, gebietet Jesus den Jüngern so lange über die Begebenheit zu schweigen, bis der Menschensohn von den Toten auferstanden sei.

Im weiteren Kontext befindet sich das Petrusbekenntnis (Mk 8,27–29). Nachdem die Jünger wie später in 9,9 aufgefordert werden, über das Gesehene und Gehörte zu schweigen (8,30), belehrt Jesus sie über das Leiden und Auferstehen des Menschensohnes nach drei Tagen (8,31). Die Verklärungserzählung ist also mehrfach narrativ verklammert und insbesondere von zwei Menschensohn-Sprüchen gerahmt. Liest man Mk 8,38 als Einleitung zur Verklärungserzählung, folgt darauf eine narrative Explikation der Menschensohnthematik unter christologischer Perspektive.

Der Menschensohntitel gehört zu den zentralen christologischen Titeln des Markusevangeliums. Er wird dort nur von Jesus selbst verwendet, nicht als Zuschreibung von anderen, sodass es Thesen gibt, die davon ausgehen, dass der Menschensohntitel kein messianischer Hoheitstitel sei¹¹ oder überhaupt kein Titel, sondern nur ein aramaisierender Ausdruck für „ich“. ¹² Diese These ist hinreichend widerlegt.¹³ Für die Verklärungserzählung gewinnt der Titel insofern an Bedeutung, da er sich im Kontrast mit dem Titel „Sohn Gottes“ in Mk 9,7 bewegt. Bis zur Verklärungserzählung hat keiner von Jesu Zeitgenossen diesen Titel verwendet oder auch nur Jesus in die Nähe davon gerückt.¹⁴ Einzig für die Leserinnen und Leser wird der Titel in 1,11 bei Jesu Taufe bereits transparent gemacht.¹⁵ Nur die Dämonen erkennen Jesu wahre Natur¹⁶ und unmittelbar nach dem Kreuzestod Jesu der Zenturio, der die Szene beobachtet (Mk 15,39). Gleichzeitig wird der Anspruch Jesu der Sohn Gottes zu sein im Markusevangelium als Ursache seines Todes dargestellt. Auf die Frage des Hohepriesters, ob er der Sohn des Hochgelobten sei, antwortet Jesus in Mk 14,61–62 mit einer Anspielung auf Dan 7,13.

Unabhängig vom Menschensohntitel verweist Mk 8,38 ebenso auf Dan 7 und seine Rezeption im Frühjudentum und sendet damit ein Signal an die Leserinnen und Leser diese und die folgende Perikope unter einem bestimmten

11 Vgl. Breytenbach, *The Gospel According to Mark*, 302.

12 Vgl. z.B. Casey, *Idiom and Translation*.

13 Z.B. Burkett, *The Nontitular Son of Man*; Goulder, *Psalm 8 and the Son of Man*, 22.

14 Vgl. Rügge-meier, *Poetik*, 231.

15 Folgt man Nestle-Aland nicht bei ihrer Auffassung, dass $\nu\iota\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ in Mk 1,1 eine spätere Einfügung ist, dann würde das Genannte schon seit der Überschrift des Markusevangeliums gelten.

16 Mk 3,11; 5,7.

literarischen Vorzeichen zu deuten, nämlich unter der Thematik einer endzeitlichen himmlischen Figur¹⁷ auf der Folie von Dan 7.

Die Danielvision 7,13–14 hat eine bedeutende Rezeptionsgeschichte in der frühjüdischen Literatur erlebt, wo sie insbesondere in den Bilderreden des äthiopischen Henoch,¹⁸ aber auch in 4 Esra (insbesondere in Kap. 13)¹⁹ sowie in der Johannesoffenbarung (Apk 1,13; 14,14) prominent verarbeitet wurde. Auch wenn die Bilderreden 4 Esra und Mk 9 nicht zeitgleich entstanden sind, nehmen sie Ideen auf, die aus einer ähnlichen Zeit stammen und können daher als Vergleichstexte dienen.

Der Menschensohn (**ወልደ ሰብእ** [wäldä säb']) wird in den Bilderreden des äthiopischen Henoch vor allem in Kapitel 46–47 thematisiert, die eine explizite Bezugnahme auf Dan 7 bieten, z.B. **ርእሰ ሙዋዕል** (rə'əsä mäwa'əl) „Haupt der Zeit“ und **ወርእሱ ስሙ ፀምር ጸዕዳ** (wärə'əsu kämä šämər šā'ada) „und sein Kopf wie weiße Wolle“. Die Wendung **ወልደ ሰብእ** (wäldä säb') ist dort jeweils mit einem Personalpronomen (46,3) oder einem Demonstrativpronomen (46,2.4; 48,2) determiniert. Es handelt sich demnach nicht um irgendein menschliches Wesen, sondern um genau dieses, das in 46,1 eingeführt wird.

In Kapitel 13 des 4 Esra erfolgt der Höhepunkt der Visionen Esras. Er sieht, wie ein Mensch aus dem Meer entsteigt und auf den Wolken des Himmels kommt, der in der Folge als endzeitlicher Gottessohn gedeutet wird.

Beide Werke verbindet die Gerichtsthematik, die aus Dan 7,10 entnommen ist und ein zentrales Element der Texte bildet. In der Weiterentwicklung des Daniel-Textes fließt dessen Motivik mit anderen biblischen Traditionen zusammen wie der Gottesknechtstradition (Jes 42,1–4; 49,1–6) und den Texten vom Gesalbten Gottes (Ps 2; Jes 11). Auch bestimmte Aspekte der Sophia-Figur der Weisheitsliteratur, wie z.B. die Präexistenz (Sir 24,9; Spr 8,22–26), das Thronen (Sir 24,6) und die Schöpfungsmittlerschaft (Spr 8,27–29) werden übernommen.²⁰

17 Vgl. dazu Slater, *One Like a Son of Man*.

18 Vgl. VanderKam, *Daniel 7 in the Similitudes of Enoch* (1 Enoch 37–71), 291; Die Bilderreden (1Hen 37–71) des äthiopischen Henochbuches werden üblicherweise später datiert als der restliche Teil des Buchs (vgl. Uhlig, *Das äthiopische Henochbuch*, 574). Die meisten Forscherinnen und Forscher datieren die Bilderreden in das 1. Jh. n. Chr. Mit Stuckenbruck wird hier eine Datierung vor oder um die Zeitenwende bevorzugt (vgl. Stuckenbruck, *Messianic Ideas*, 98). Ähnlich VanderKam, *Daniel*, 292; Hannah, *The Elect Son*, 135f.

19 Die Entstehung des 4. Esra-Buchs liegt freilich etwas später als das Markusevangelium, folgt man der Identifikation der drei Köpfe des Adlers in 4 Esra 1f. (bzw. 13f.) mit den flavischen Kaisern Vespasian, Titus und Domitian, von denen der letzte 96 n. Chr. ermordet wurde. Nichtsdestotrotz nimmt es Gedanken und Traditionen aus dem 1. Jh. n. Chr. auf. Vgl. Stone, *Apocalyptic Literature*, 412.

20 Vgl. Grabbe, „Son of Man“, 184; Niemand, *Sophia*, 229.

Verschiedene Elemente der Verklärungserzählung verweisen ebenfalls auf apokalyptische Themen. Der Auftritt von Mose und Elia ist am wahrscheinlichsten so zu deuten, dass sie als zwei Vertreter der himmlischen Gerechten erscheinen.²¹ Die Stimme Gottes in 9,7 ist ein zentrales Topos in zahlreichen apokalyptischen Schriften (z.B. 3Bar, 4Bar, ApkEsra).

3. Kognitiv-narratologische Analyse

(1) *Analyse des Raumes*

Der Berg, als Ort, auf dem die Verklärungserzählung spielt, ist nicht näher benannt. Mit den begleitenden Adjektiven „einsam“ (κατ' ἰδίαν μόνους Mk 9,2) und „hoch“ (ὄρος ὑψηλός) rufen für den Leser Assoziationen von Bergen auf, die er oder sie kennen. Dazu gehören in Kenntnis der alttestamentlichen Geschichten der Sinai²² und der Horeb²³ als besonders herausgehobene Berge der Gottesbegegnung. Vermutlich kennen sie auch die altorientalische Tradition des Weltenberges. Hellenistische Leser dachten vielleicht an den Olympe als Gottesberg.

Die Verklärung wird seit Origenes auf den Berg Tabor verortet. Als weitere Möglichkeit wurde der Hermon²⁴ genannt. Beides ist für das 1. Jh. n. Chr. jedoch kaum wahrscheinlich.²⁵ Die beiden frühesten Interpretationen der Verklärung, 2Petr 1,16–18 und PetrApk 15–17, weisen in eine andere Richtung. Sie fügen dem Berg jeweils das Attribut „heilig“ hinzu und verweisen damit auf den Zion.²⁶ Freilich hätte der tatsächliche Zion im 1. Jh. kaum die Eigenschaft „einsam“ besessen, war er doch mit dem Tempel bebaut und später eine Ruine. Der Verweis zielt vielmehr auf die Assoziationen rund um den Zion.²⁷ Dieser wurde im Laufe der Traditionsentwicklung vom Hügel in Jerusalem zum Weltenberg,²⁸ Wohnsitz Gottes,²⁹ Ort der Begegnung mit Gott³⁰ und des Gerichts,³¹ sogar Ort

21 Vgl. Öhler, Die Verklärung, 205–207.

22 Vgl. Ex 19; 34 u.ö.

23 Vgl. Ex 3,1; 17,6; Dtn 4,10.15; 1Kön 19,8; ApkAbr 12,3.

24 Diesen kennt Eusebius als Ort der Verklärung. Vgl. Müller, Tabor.

25 Vgl. Foerster, ὄρος, 485; Oesterreich, Kognitionswissenschaftliche Perspektiven, 289–293.

26 Vgl. ActPetr 20,11. Vgl. Körting, Zion – Heiliger Berg, 33.

27 Vgl. Fohrer/ Lohse, Σιών, Ἱεροσολήμ, Ἱεροσόλυμα, Ἱεροσολυμίτης, 315.

28 Ein Beispiel dafür bietet das Jubiläenbuch, dessen geographischer Aufbau den Zion als Mittelpunkt der Darstellung setzt (z.B. Jub 8,19). Vgl. Berger, Das Buch der Jubiläen, 284. Vgl. Ez 38,12; 5,5; 1Hen 26,1.

29 Vgl. Joel 4,17.

30 Vgl. TestLevi 2,5; ApkAbr 12; syrBar 13,1.

31 Vgl. Berlejung, Zion, 434.

des Paradieses.³² Entgegen den tatsächlichen Gegebenheiten wird dieser als hoch angesehen (vgl. Ez 20,40, in der LXX sogar ὄρους ὑψηλοῦ; Ps 78,69; 68,30; Apk 21,10), was auf die Höhe des Himmels verweist.³³ Im Rahmen des apokalyptischen Settings erscheint es wahrscheinlich, dass die intendierten Leser den mythischen Zion als Ort der Vision deuten sollten.

Verweisen die Worte der Stimme in Mk 9,7 auf Ps 2,7, wäre es nicht unwahrscheinlich, dass der Beginn der Verklärungserzählung Ps 2,6 erzählerisch ausführt: ἐγὼ δὲ κατεστάθην βασιλεὺς ὑπ' αὐτοῦ ἐπὶ Σιων ὄρος τὸ ἅγιον αὐτοῦ – „Ich aber wurde eingesetzt als König durch ihn auf seinem heiligen Berg Zion.“³⁴ Die Jünger werden Zeugen einer Proklamation von Jesus als Gottessohn in Aufnahme verschiedener messianischer Motive, u.a. auch der Weiterentwicklungen von Dan 7.³⁵ Die Proklamation des Menschensohnes bietet auch 1Hen 46,2, der dort den Königen und Mächtigen gegenüber gestellt wird, die er als „wahrer“ König von ihren Thronen verstoßen wird und richten wird.

(2) *Figurenanalyse*

Analysiert man die Figurenkonstellation der Verklärungserzählung werden den Jüngern drei himmlische Personen gegenüber gestellt. Petrus fungiert als Sprecher der Jüngergruppe. Jakobus und Johannes sind stumme Nebenfiguren. Jesus spricht in dieser Perikope nicht zu den Jüngern bzw. Lesern, sondern dies wird nur indirekt erzählt. Seine Gesprächspartner sind Mose und Elia. Die Gruppe der himmlischen Figuren agiert demnach nicht mit der Jüngergruppe. Sie sind Anschauungsmaterial für die Jünger und die Leser.

Näher beschrieben wird in der Perikope nur Jesus. Diese Leerstelle füllt die Petrusapokalypse mit der Beschreibung von Mose und Elia als wunderschön und gut duftend (vgl. ApkPetr 16).

Zentral für die Verklärungsgeschichte in den synoptischen Evangelien ist die Verwandlung Jesu sowie die erläuternden Worte der Stimme. Für die

32 Vgl. Fohrer and Lohse, Σιών, 316.

33 Vgl. Körting, Zion, 31.

34 Vgl. die auffällige Veränderung der Perspektive zum hebräischen Text: „Ich aber habe meinen König eingesetzt auf meinem heiligen Berg Zion.“ In 4Esra 13,35 findet sich ein ähnliches Motiv, freilich in etwas anderem Kontext: „Er [der Menschensohn] wird sich auf den Gipfel des Berges Zion stellen.“ (Schreiner, Das 4. Buch Esra, 397), vgl. Offb 14,1.

35 Ein ähnliches Motiv bietet 4Esra 13,35: „Er [der Sohn Gottes, N. Oe.] wird sich auf den Gipfel des Berges Zion stellen.“ (Schreiner, Das 4. Buch Esra, 397). Ebenso wie in der Verklärung ist der Zion in 4Esra leer, denn der Tempel ist zerstört und Jerusalem gefallen. Auch Apk 14,1 kann man als Aufnahme des Motivs des Stehens des Gottessohnes auf dem Zion deuten, dort ist es allerdings das Lamm, das sich auf dem Berg befindet.

Verwandlung werden unterschiedliche Vergleiche durch die Evangelisten gezogen. Bei der genauen Beschreibung der Umgestaltung Jesu ist vor allem das Partizip $\sigma\tau\acute{\iota}\lambda\beta\omicron\nu\tau\alpha$ in Mk 9,3 zu beachten, dessen Grundform in der LXX das Reflektieren von Licht auf Metall ausdrückt (Vgl. Esr 8,27; 1Makk 6,39; Nah 3,3; Ez 21,33; 40,3; Dan 10,6) und dessen Kombination mit $\acute{\iota}\mu\acute{\alpha}\tau\iota\alpha$ – Kleidung in Mk 9,3 auf die Besonderheit der Sinneseindrücke hinweist. Die benachbarten Kulturen Israels fertigten für ihre Götterstatuen besondere Kleidung mit metallenen Applikationen oder metalldurchwirkten Stoffen, die bei Prozessionen in der Sonne funkelten.³⁶ Das traf nun auf Israel selbst nicht zu, dort trug derartige Kleidung jedoch der Hohepriester (Ex 28,4–7).³⁷ Es ist davon auszugehen, dass Leser der Evangelien mindestens den Exodustext kannten, viele vermutlich auch den Anblick derartiger Prozessionen. Für den verwandelten Jesus ist das Vergleichsmoment also nicht weniger als eine Götterstatue, die die Präsenz des jeweiligen Gottes oder der Göttin repräsentiert. Dabei kommentiert der Erzähler der Geschichte, dass dieses Gewand jedoch über die Vergleichskleidung hinausgeht. Denn sie ist so weiß, wie kein Mensch zu dieser Zeit weiße Kleidung herstellen konnte (Mk 9,3). Der himmlische Ursprung wird dadurch besonders betont.

In den beiden synoptischen Parallelen sind diese Beschreibungen verändert worden. Matthäus übernimmt von der markinischen Vorlage nur $\acute{\iota}\mu\acute{\alpha}\tau\iota\alpha$, $\acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$ und $\lambda\epsilon\upsilon\kappa\acute{\alpha}$: $\kappa\alpha\iota \acute{\epsilon}\lambda\alpha\mu\psi\epsilon\nu \tau\omicron \pi\rho\acute{o}\sigma\omega\pi\omicron\nu \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon \acute{\omicron}\ \acute{\omega}\varsigma \acute{\omicron} \acute{\eta}\lambda\iota\omicron\varsigma, \tau\acute{\alpha} \delta\grave{\epsilon} \acute{\iota}\mu\acute{\alpha}\tau\iota\alpha \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon \acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron \lambda\epsilon\upsilon\kappa\acute{\alpha} \acute{\omega}\varsigma \tau\omicron \phi\acute{\omega}\varsigma$. „Und es wurde umgestaltet sein Angesicht wie die Sonne, seine Kleider aber wurden weiß wie das Licht (Mt 17,2).“

Bei Matthäus verändert sich nicht nur die Kleidung Jesu, sondern auch sein Angesicht, was ein recht deutlicher Hinweis auf den $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$ -Glanz des Mose in Ex 34,29f. ist. Im Gegenzug zu den Israeliten sind die Jünger jedoch nicht geblendet und ertragen den Anblick unverdeckt, sie werden also eher mit Mose parallelisiert, der ebenfalls unverdeckt im Zelt der Begegnung die Gottesnähe erträgt. Die matthäischen Vergleichspunkte Sonne und Licht sind klassische Elemente vom Hoheitsprädikationen der Hebräischen Bibel (Dtn 33,2; Hab 3,3f.; Ps 13,4 u.ö.), die wiederum aus dem Umfeld Israels stammen und aus den Attributen der Sonnengottheiten dem jüdischen Gott zugeordnet wurden.³⁸

36 Vgl. Podella, Das Lichtkleid JHWHs, 36.

37 Vgl. die Beschreibung des Auftritts von Simon, Sohn des Onias, in hohepriesterlichem Gewand in Sir 50,5–11.

38 Vgl. Podella, Lichtkleid, 22; Lauber, Sonne. Dabei gibt es einen engen Zusammenhang zwischen König und Gottheit, der sich ikonografisch in der Darstellung der Flügelsonne auf den Abbildungen vieler Könige zeigt. Vgl. Podella, Lichtkleid, 162.

Lukas (9,29) notiert ebenfalls eine zusätzliche Veränderung des Angesichts, jedoch ohne weitere Beschreibung. Er verwendet für die Charakteristik der Kleidung anstelle von $\sigma\tau\acute{\iota}\lambda\beta\omicron\nu\tau\alpha$ das eine Bewegung des Lichtes wie lodern des Feuer oder eine blitzende Reflexion ausdrückende $\acute{\epsilon}\xi\sigma\tau\rho\acute{\alpha}\pi\tau\omega\nu$.

Die Verklärung weist an etlichen Stellen die erzählerische Verarbeitung von Erfahrungen während veränderter Bewusstseinszustände auf. Die Motive der blitzenden und strahlenden Kleidung gehören zur typischen Erfahrungskategorie der Lichterscheinungen, die bereits während leicht veränderter Bewusstseinszustände auftreten können.³⁹

Die Veränderung des Aussehens Jesu wird so einerseits aus der Überbietung bereits bekannter ähnlicher Beschreibungen wie aus Erfahrungen aus veränderten Bewusstseinszuständen, die vielen antiken Menschen als wahrhafte göttlich verursachte Erlebnisse galten, gestaltet. Den Jüngern und damit auch den Leserinnen und Lesern wird damit himmlisches Wissen über die Natur Jesu offenbart, die über das Bekannte hinaus geht. Er glänzt mehr als Mose oder die Götterstatuen. Aber auch die Jünger werden an dieser Stelle herausgehoben: Sie ertragen den $\delta\acute{o}\xi\alpha$ -Glanz Jesu, ohne zu sterben oder geblendet zu sein.

Mit der Erscheinung von Mose und Elia als himmlische Gerechte ändert sich die Figurenkonstellation. Standen zunächst die drei Jünger dem sich himmlisch verändernden Jesus gegenüber, gibt es nun zwei Dreiergruppen. Dem Leser wird erzählerisch nicht vermittelt, woran die Jünger die beiden neuen Protagonisten identifizieren können. Dies ist eine Leerstelle, die wiederum die Petrusapokalypse (16) füllt, indem sie einen kleinen Dialog zwischen Jesus und Petrus integriert. Petrus fragt dort Jesus, wer diese Personen seien und bekommt von Jesus die Namen zur Antwort. Er wundert sich, wo die anderen gerechten Väter seien, woraufhin Jesus den Paradiesgarten erscheinen lässt mit den Scharen der Gerechten darin. Jesus und die Jünger bekommen diese Existenz für ihre Zukunft und diejenigen, die wegen des Namens Christi verfolgt werden, verheißen. Ihnen wird Ehre und Herrlichkeit versprochen. Beides bekommt Jesus in der kleinen Nacherzählung der Verklärung in 2Petr 1,17 verliehen durch die Stimme. Der Autor der Petrusapokalypse deutet die zwei himmlischen Figuren also als Typen für die himmlischen Gerechten, die sich in der Nähe des himmlischen Gottessohnes und Gottes selbst befinden als Lohn für ihr gerechtes Leben. Die Leserinnen und Leser des Markus sehen gleichzeitig einen Rückbezug zur Frage Jesu an die Jünger in Mk 8,27: „Wer sagen die Jünger, wer ich bin?“ Elia oder einer der Propheten, z.B. Mose ist Jesus eben nicht, sondern der Sohn Gottes.

39 Vgl. Oesterreich, Kognitionswissenschaftliche Perspektiven, 299–300.

Elia und Mose sprechen mit Jesus (Mk 9,4). Die Jünger und die Leserinnen und Leser hören den Inhalt nicht, aber das gemeinsame Sprechen verbindet die Figuren miteinander. Sie gehören als Gruppe zusammen. Lukas füllt diese Leerstelle, indem er die in Herrlichkeit (ἐν δόξῃ 9,31) erscheinenden himmlischen Gerechten als Boten deklariert, die Jesus sein Schicksal in Jerusalem mitteilen. Die Jünger könnten bei Lukas Zeugen des Beginns des sich entwickelnden Dramas werden, das über die Erzählung als göttlich entschieden deklariert wird. Jedoch sind es nur die Leserinnen und Leser, die bei Lukas dieser Unterredung beiwohnen, denn die Jünger sind wie später in der Gethsemaneperikope eingeschlafen und verpassen daher diese wichtige Information (Lk 9,32). Bei ihrem Aufwachen sehen sie nur noch die drei in Herrlichkeit versammelten Himmlischen, bevor Mose und Elia in 9,33 abtreten.

Die drei Jünger werden in dieser Perikope sowohl bei Markus als auch bei Matthäus nicht näher charakterisiert. Sie sind zunächst stumme Zeugen der Verwandlung Jesu und des Auftritts von Mose und Elia. Erst in Mk 9,5 antwortet (ἀποκριθεὶς) Petrus auf das Gesehene, indem er vorschlägt drei Zelte (σκηνάς) zu bauen. Über den Sinn dieser Frage ist in der Forschung viel gerätselt worden.⁴⁰ Über den Bau von drei Tempeln hin zu Anklängen an ein endzeitliches Sukkot-Fest konnte keiner der Vorschläge überzeugen. Bedeutsam ist die Dreizahl der zu errichtenden Zelte oder Hütten. Im eschatologischen Kontext der Verklärungserzählung ist wohl am wahrscheinlichsten an die Zelte der Gerechten zu denken, die in einem der Himmel deren Aufenthaltsort in der Nähe der Engel und Gottes markieren.⁴¹ Klärung in dieser Frage ist zunächst bei den frühesten Interpretationen der Perikope zu suchen. In 2Petr 1,13f. impliziert der Autor durch seine Formulierung vom Ablegen dieses (irdischen) Zeltes (ἐν τούτῳ τῷ σκηνώματι) die Existenz eines anderen, himmlischen Zeltes. ApkPetr 16 schreibt den Tadel durch den Erzähler in Mk 9,6 fort: „[Es gibt] eine Hütte (ἁλήτ : 𐤆𐤃𐤁𐤀𐤃𐤁𐤃 ⁴² [’ahätti məšlal]), die nicht von der Hand des Menschen gemacht ist, sondern die mein himmlischer Vater für mich und die Erwählten

40 Einen guten Überblick bietet Nützel, Die Verklärungserzählung im Markusevangelium, 127–133.

41 Belege dafür finden sich z.B. in 1QH 20,1–3=4Q427 Frg. 2; 1Hen 39,7; 41,2 (𐤌𐤍𐤃𐤁𐤁𐤎𐤎𐤍 : 𐤀𐤎𐤁𐤃𐤁𐤃 : 𐤎𐤌𐤍𐤃𐤁𐤁𐤎𐤎𐤍 : 𐤀𐤎𐤁𐤃𐤁𐤃 [maḥdärihomu lä-ḥəruyan wä-maḥdärihomu lä-qeddusan]: die Wohnungen/Zelte der Auserwählten und die Wohnungen/Zelte der Heiligen); 60,2; 61,12; 71,16; 2Hen 61,2f.; Joh 14,2 (μοναὶ πολλαί); 4Esr 7,121–124; 5Esr 2,11. Vermutlich lässt sich ebenfalls die Verwendung des Verbums σκηνώ in der Apk dahin deuten (vgl. 12,12; 13,6).

42 𐤆𐤃𐤁𐤀𐤃𐤁𐤃 leitet sich ab von der Wurzel 𐤀𐤎, was „beschatten“, „Schatten spenden“ oder „verdunkeln“ bedeutet. 𐤆𐤃𐤁𐤀𐤃𐤁𐤃 wird jedoch auch für die Stiftshütte bzw. das Zelt der Begegnung verwendet. Vgl. Leslau, 𐤀𐤎𐤁, 223.

gemacht hat.“ Die Einzahl der Hütte ist durch den Gebrauch des Numerals **አሓት** (?ahätti, vgl. Hebräisch **אחת**) besonders betont.⁴³ Petrus wird also einmal für die Dreizahl der geplanten Bauwerke gescholten, gleichzeitig aber auch für die Durchführung durch einen Menschen. Die Anspielung kann mit Apg 7,48f. sowie 17,24 auf den himmlischen Tempel gedeutet werden.⁴⁴ Verwiesen werden könnte außerdem auf den Zion. Bis 70 v.Chr. stand dort der Tempel. Die Vorstellung einer Art parallelen himmlischen Tempels auf dem mythischen Zion existierte jedoch bereits aus der Exilszeit.⁴⁵ Einen Tempel oder gar drei Zelte werden nicht benötigt, wenn man sich bereits in unmittelbarer Gottesnähe auf dem Zion befindet (vgl. Apk 21,22).

Daraus ergeben sich verschiedene Ebenen der Interpretation: Petrus hält die Situation für den Eingang der drei Jünger an den Ort der Gerechten, also in den Himmel.⁴⁶ Die in diesem Setting fehlenden Aufenthaltsorte der Gerechten will er vielleicht selbst errichten, deren Urheberschaft liegt jedoch bei Gott selbst. Andererseits braucht es keine Bauwerke, die als Ort der Gottesbegegnung fungieren, denn die Jünger befinden sich in Modus der größtmöglichen Gottesnähe. Petrus überschätzt damit zum einen sich selbst, verkennt die Situation und verleugnet weiterhin Leiden und Sterben Jesu als notwendigen Weg für den Gottessohn. Denn noch ist die Begegnung auf dem Berg nur von kurzer Dauer. Das Eingehen in die finale Gottesnähe erfordert die Vorgänge, die im zweiten Teil des Evangeliums geschildert werden. Die Antwort von Petrus wird entsprechend durch die markinische Überleitung in Mk 9,9 wieder aufgegriffen. Für die markinische Christologie ist an dieser Stelle zentral, dass dem Leser vor Augen gestellt wird, dass Jesus nicht nur ein beispielhafter Gerechter, der den Weg zum ewigen Leben durch die Auslegung der Tora und richtiges Handeln zeigen kann, sondern der Sohn Gottes ist, durch dessen Tod und Auferstehung das ewige Leben zugänglich wird.

Ein sekundärer Einschub⁴⁷ in Mk 9,6 entschuldigt Petrus an dieser Stelle und schreibt der Figur in gewisser Weise Unkenntnis zu, die durch die Furcht der (drei!) Jünger bedingt sei. Es scheint, dass die Bedeutung des Petruswortes in 9,5 schon recht früh verloren gegangen ist, sodass der Autor des Markusevangeliums sich zu einem Eingriff genötigt sah. Der Kommentar bleibt seltsam unverbunden, denn schon im nächsten Vers wandelt sich die Vision

43 Das Ge'ez nutzt häufig den Singular anstelle des Plurals für ein Kollektivum.

44 Vgl. Mk 14,58 par. sowie ähnlich 4Esra 10,53; Hebr 11,10.

45 Ex 25,40; Apg 7,44; Hebr 8,5; TestLevi 5,1. Vgl. Greene, Jesus as the Heavenly Temple, 425–426.

46 Vgl. Schweizer, Markus, 103.

47 Die Argumentation mit Literaturhinweisen findet sich in Oesterreich, Kognitionswissenschaftliche Perspektiven, 309–310.

und die Jünger finden sich im Schatten einer plötzlich entstehenden oder erscheinenden Wolke.

Die Wolke ist ein textueller Verweis auf die Exodusgeschichten, insbesondere natürlich zu den Sinaiperikopen. Die antiken Leser verbinden die Wolke sofort mit der Epiphanie auf dem Sinai. Anders als jedoch in der Sinai-Erzählung, wo allein Mose in die Wolke geht (Ex 24,16.18), erleben dies in der Verklärungsgeschichte die drei Jünger. Sie werden erzählerisch auf eine Stufe mit Mose gestellt. Hat die Stimme in der Wolke am Sinai Mose viele Dinge mitzuteilen, ist es in der Verklärungsgeschichte nur der eine Satz: „Dieser ist mein geliebter Sohn, hört auf ihn!“ Bezugnehmend auf Ps 2,7 und in Rückbezug auf Mk 1,11, klingt an dieser Stelle vermutlich auch Gen 22 an.⁴⁸ Abraham ist bereit seinen geliebten Sohn zu opfern für Gott (καὶ οὐκ ἐφείσω τοῦ υἱοῦ σου τοῦ ἀγαπητοῦ δι' ἐμέ; Gen. 22,16), was im letzten Moment verhindert wird. Gott selbst wird seinen geliebten Sohn opfern für sein Volk, um ihnen umso größere Treue zu erweisen, als Abraham ihm gegenüber zeigte. Das Leiden und Sterben gehört für Markus von Beginn an zum unabwendbaren Schicksal des Gottessohnes.

(3) *Perspektivanalyse*

Die Verklärung wird im Gegensatz zu vielen apokalyptischen Visionserzählungen von einem heterodiegetischen Er-Erzähler erzählt. In den Bilderreden und 4Esra handelt es sich beispielsweise um den eher typischen homodiegetischen Ich-Erzähler, die dann auch intern fokalisiert sind. Dort werden häufig auch Gefühle und Gedanken des Protagonisten geschildert. Der heterodiegetische Erzähler dagegen erzeugt für die Leser eine gewisse Distanz zum Geschehen. Die Geschichte ist in der markinischen Version extern fokalisiert. Die Leser wissen über das Geschehen genauso viel wie die Jünger sehen. Außer in V. 6 erfahren sie nichts über das Innenleben der Figuren. Damit sticht die Verklärungserzählung aus der üblichen Nullfokalisierung der synoptischen Evangelien heraus, wo der Erzähler hier und da das Geschehen kommentiert und Einblick in das Innenleben sowie das weitere Geschick bestimmter Figuren geben.

Der Erzählerstandort befindet sich fast ausschließlich nahe bei den Jüngern, was eine Identifikation der Leser mit den Jüngern ermöglicht. Als würden sie neben den Jüngern stehen, sehen sie das Geschehen vor sich. Jesus wird wie die beiden anderen himmlischen Figuren Teil der Vision. Der Erzählerstandort wechselt in 9,6, wo plötzlich die drei Jünger in den Blick kommen und in 9,8 mit dem Bericht des Endes der Vision.

48 Vgl. dazu unentschieden in Bezug auf das gleiche Zitat in Mk 1,11 Runggemeier, Poetik, 228.

Die Leserinnen und Leser werden mithilfe des Erzählers, der Fokalisierung und des Erzählerstandortes in der Verklärungserzählung erzählerisch auf eine Stufe mit den drei Jüngern gestellt. Sie erleben Jesus als den Gottessohn und damit das, was der Glaube an Jesus Christus den Jüngern und ihnen für die Zukunft dauerhaft verheißt. Nach dem Jüngsten Tag und dem Gericht werden sie den Gottessohn sehen können, wie er ist (vgl. 1Joh 3,2) und sich in unmittelbarer Gottesnähe befinden. Voraussetzung dafür ist allerdings die Wahrnehmung und Befolgung der Worte der Gottesstimme in Mk 9,7: „Auf ihn hört!“ Unter der Bedingung, dass die Leserinnen und Leser Jesus als den Gottessohn anerkennen, werden Sie durch Markus aufgefordert, seiner Botschaft zu folgen. Gleichzeitig nimmt die Aufforderung Dtn 18,15 LXX auf, die für das Volk Israel eine zukünftige Prophetengestalt verheißt.⁴⁹ Der Autor der Verklärungserzählung betrachtet mit Jesus damit eine weitere messianische Hoffnung als erfüllt.

4. Zusammenfassung

Die wichtigsten Figuren der Verklärungserzählung sind im Gegensatz zu dem, was der traditionelle Titel der Perikope vermittelt, die Jünger. Sie sind die Empfänger der Vision, zu dessen Teil Jesus wird, und damit auch der direkten Offenbarung Gottes über die Natur seines Sohnes. Die Leserinnen und Leser nehmen die Perspektive der Jünger ein und erhalten ihr Wissen, aber anders als die Jünger können sie es richtig interpretieren, weil sie von der Auferstehung schon wissen.

In dieser Perikope ist eine große Menge an Deutungen der Person Jesu auf dem Hintergrund der Hebräischen Bibel versammelt. Von Anspielungen auf den Menschensohn in Dan 7 und deren Rezeptionen über Ps 2,7, das erste Gottesknechtlied in Jes 42,1 und Dtn 18,15 zum geliebten (Gottes)Sohn, der geopfert wird in Gen 22. Markus interpretiert die Person Jesu auf dem Hintergrund des Genannten als Erfüller der messianischen Hoffnungen, die aber keine unmittelbare politische Dimension haben, sondern viel weiter gehen. Die Vision zeigt außerdem, wer Jesus nicht ist, nämlich Mose oder Elia in irgendeiner Form.

Die Verklärung verbindet die Rede über den Menschensohn und den Gottessohn. Bis zur Verklärung wissen nur die Dämonen, dass Jesus der Sohn Gottes ist, ab 9,7 auch die ausgewählten drei Jünger. Jesus war immer beides,

49 Vgl. Davies/ Allison, Matthew, 702–703; France, Matthew, 650; Radl, Lukas, 635; Gnllka, Markus II, 96; Wolter, Lukasevangelium, 354.

wenn auch seine Gottessohnschaft nur für wenige ausgewählte Menschen vor der Auferstehung sichtbar war. Die menschliche Seite Jesu musste leiden und geopfert werden (Mk 8,31; 9,12), damit die Menschen gerettet werden konnten (10,45). Es ist aber auch die menschliche Seite Jesu, die von Gott auferweckt wird, nicht nur die göttliche (8,31; 9,9.31; 10,33f.). Die Gottessohnseite markiert Jesu himmlische Herkunft und seine Vollmacht. Bei seiner Wiederkehr wird er wiederum menschliche Gestalt annehmen, aber seine göttliche Identität, seine $\delta\delta\xi\alpha$, die er den Jüngern auf dem Berg offenbarte, wird dann für alle sichtbar sein (Mk 8,38; 13,26).

Bibliographie

- Berger, Klaus, Das Buch der Jubiläen (JSHRZ II/3), Gütersloh 1981.
- Berlejung, Angelika, Zion, in: Berlejung, Angelika/ Frevel, Christian (Hgg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament (HGANT), Darmstadt 2015, 434–435.
- Bovon, François, Das Evangelium nach Lukas (EKK III/1), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1989.
- Breytenbach, Cilliers (Hg.), The Gospel According to Mark as Episodic Narrative (SNT 182), Leiden 2021.
- Burkett, Delbert, The Nontitular Son of Man: A History and Critique, NTS 40/04 (1994) 504–521.
- Casey, Maurice, Idiom and Translation: Some Aspects of the Son of Man Problem, NTS 41/2 (1995), 164–182.
- Davies, William D./ Allison, Dale C., A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew, Edinburgh 1998.
- Finnern, Sönke, Narratologie und biblische Exegese: Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus 28 (WUNT II 285), Tübingen 2010.
- Finnern, Sönke/ Runggemeier, Jan, Methoden der neutestamentlichen Exegese: Ein Lehr- und Arbeitsbuch (UTB 4212 Theologie), Tübingen 2016.
- Foerster, Werner, $\zeta\theta\omicron\varsigma$, in: ThWNT, Band 5, 475–486.
- Fohrer Georg/ Lohse, Eduard, $\Sigma\iota\omega\acute{\nu}$, Ἱεροσολαλήμ , Ἱεροσόλυμα , Ἱεροσολμίτης , in: ThWNT, Band 7, 291–338.
- France, Richard Thomas, The Gospel of Matthew (NIC 1), Grand Rapids, MI/ Cambridge 2007.
- Gnilka, Joachim, Das Evangelium nach Markus (EKK II/2), Leipzig 1982.
- Goulder, Michael, Psalm 8 and the Son of Man, NTS 48/1 (2002) 18–29.

- Grabbe, Lester L., „Son of Man“: Its Origin and Meaning in Second Temple Judaism, in Loren T. Stuckenbruck/ Gabriele Boccaccini (Hgg.), *Enoch and the Synoptic Gospels: Reminiscences, Allusions, Intertextuality* (Early Judaism and its Literature 44), Atlanta/GA 2016, 169–197.
- Greene, Joseph R., Jesus as the Heavenly Temple in the Fourth Gospel, *Bulletin for Biblical Research* 28/3 (2018), 425–446.
- Hannah, Darell D., The Elect Son of Man of the Parables of Enoch, in: Larry W. Hurtado/ Paul Owen (Hgg.), *Who is this Son of Man?: The Latest Scholarship on a Puzzling Expression of the Historical Jesus* (Library of New Testament Studies 390) London 2011, 130–158.
- Klein, Hans, *Das Lukasevangelium* (KEK I/3), Göttingen 2006.
- Körting, Corinna, Zion – Heiliger Berg, in: Markus Witte/ Tanja Pilger (Hgg.), *Zion: Symbol des Lebens in Judentum und Christentum. Beiträge der 13. Christlich-jüdischen Sommeruniversität in Berlin vom 17.–20. Juli 2011* (SKINF Band 4), Leipzig 2013, 27–41.
- Lauber, Stephan, Sonne, WiBiLex, <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/30046/>.
- Leslau, Wolf, **ጸሐጸ** in: Wolf Leslau (Hg.), *Concise Dictionary of Ge'ez* (Classical Ethiopic), Wiesbaden 1989.
- Luz, Ulrich, *Das Evangelium nach Matthäus* (8–17) (EKK I/2), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1990.
- Müller, Monika, Tabor, WiBiLex, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/32198/>.
- Niemand, Christoph, Sophia – Die erste zweite göttliche Person: Christologische und trinitarische Überlegungen auf biblischer Grundlage, *Protokolle zur Bibel* 32/2 (2023) 224–252.
- Nützel, Johannes M., *Die Verklärungserzählung im Markusevangelium: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (fzb 6) Würzburg 1973.
- Oesterreich, Nicole, *Kognitionswissenschaftliche Perspektiven auf biblische Visionserzählungen: am Beispiel der Verklärung* (Mk 9,2–9) (BibIntS 196), Leiden 2021.
- Öhler, Markus, *Die Verklärung* (Mk 9:1–8): Die Ankunft der Herrschaft Gottes auf der Erde, *NT* 38/3 (1996) 197–217.
- Pesch, Rudolf, *Das Markusevangelium II. Teil: Kommentar zu Kap. 8,27–16,20*, Freiburg i.Br. 1980.
- Podella, Thomas, *Das Lichtkleid JHWHs* (Zugl.: Heidelberg, Univ., Habil.-Schr., 1993/94), Tübingen 1996.
- Puig i Tàrrach, Armand, The Glory on the Mountain: The Episode of the Transfiguration of Jesus, *NTS* 58/2 (2012) 151–172.
- Radl, Walter, *Das Evangelium nach Lukas: Kommentar*, Freiburg i. Br. 2003.
- Rüggemeier, Jan, *Poetik der markinischen Christologie: Eine kognitiv-narratologische Exegese* (WUNT II 458), Tübingen 2017.
- Schreiner, Josef, *Das 4. Buch Esra* (JSRZ 5,4), Gütersloh 1983.

- Schweizer, Eduard, *Das Evangelium nach Markus* (NTD 1), Göttingen¹³1973.
- Slater, Thomas, *One Like a Son of Man in First-Century CE Judaism*, NTS 41/2 (1995) 183–198.
- Stone, Michael E., *Apocalyptic Literature in: ders. (Hg.), Jewish writings of the Second Temple period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran sectarian writings, Philo, Josephus (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum Sect. 2, The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud, Volume 2)* Assen/ Philadelphia 1984, 383–441.
- Stuckenbruck, Loren T., *Messianic Ideas in the Apocalyptic and Related Literature of Early Judaism*, in: Stanley E. Porter (Hg.), *The Messiah in the Old and New Testaments*, Grand Rapids, MI/Cambridge 2007, 90–113.
- Tilly, Michael, *Apokalyptik* (UTB Profile 3651), Tübingen/ Basel 2012.
- Uhlig, Siegbert, *Das äthiopische Henochbuch* (JSRZ 5,6), Gütersloh 1984.
- VanderKam, James C., *Daniel 7 in the Similitudes of Enoch (1 Enoch 37–71)*, in: Charlotte Hempel and Judith M. Lieu (Hgg.), *Biblical Traditions in Transmission: Essays in Honour of Michael A. Knibb* (JSJSupp, 11), Leiden 2006, 291–307.
- von Bendemann, Reinhard, *Das Markusevangelium als Herausforderung für die Theologie*, ZNT 24/47 (2021) 23–39.
- Wolter, Michael, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen 2008.
- Ziera, Sebastian, *Die Danielrezeption im Markusevangelium* (WMANT 177), Leipzig 2019.

Der Anblick des Gekreuzigten

Die Facetten der Passionsgeschichten

Christoph Gregor Müller

Je mehr man in den Evangelien liest, desto stärker scheint durch das menschliche Antlitz Christi die göttliche Person hindurch, genauso wie man, je länger man den Himmel betrachtet, immer mehr Sterne darin entdeckt.¹

Zu den „Sternen“ am Himmel der Evangelien können auch die individuellen Zugänge gezählt werden, die in Menschen erkennbar werden, die auf der letzten Strecke des Weges Jesu in Beziehung zu ihm treten.² Darauf möchten die folgenden Ausführungen den Blick lenken, eben nicht allein auf die Hauptperson der Evangelien, Jesus Christus selbst, sondern auch auf die individuellen, spezifischen Zugänge, die sich in den neutestamentlichen Passionsgeschichten (im Rahmen des Prozesses Jesu, seines Kreuzwegs, seiner letzten Worte etc.) beobachten lassen und darin orientierende Ausdrucksformen finden.

In biographischer Literatur der Antike, die vielfältige Vergleichbarkeiten mit den Evangelien aufweist, folgt auf die Darstellung der Herkunft oder Erzählungen aus der Kindheit, Erziehung und Jugend in der Regel ein lockerer Haupt- oder Mittelteil, der sich auf Worte und Taten konzentriert, die im politischen, militärischen, philosophischen oder privaten Bereich anzusiedeln sind.³ Dabei kommen Autoren häufiger auch auf den Lebensstil und die Umgangsformen der Dargestellten zu sprechen. Den Schlussteil biographisch

1 Green, Tagebücher, 575f.

2 Vgl. auch Marguerat, Jesus, 157: „Eine Person spiegelt sich in ihren Beziehungen. ‚Sag mir, wer deine Freunde sind, sag mir, wer deine Feinde sind, und ich sag dir, wer du bist.‘ Mit wem trifft sich Jesus?“

3 Als erhellend kann z.B. Plutarch, Pompeius 8, gelten, wo Plutarch über die frühen Taten und Leistungen des Pompeius schreibt: „Sie verdienten eine wie die andere Ruhm, aber sie stehen doch im Schatten der späteren zahllosen herrlichen Kämpfe und Kriege. Deshalb muss ich sie hier übergehen, denn wenn ich mit seinen Anfängen zu viel Zeit verliere, so bleibt mir nachher kein Raum für seine gewaltigen Leistungen und Erlebnisse, die doch das hellste Licht auf seinen Charakter werfen“. Vgl. zum „Mittel-Teil“ auch John, Jesus-Vita, 56: „Der Hauptteil beinhaltet Taten und Aussprüche sowie soziale Interaktionen des Porträtierten [...] (es) dominieren meist aneinandergereihte Anekdoten [...], die von Summarien oder Metakomentaren unterbrochen werden können. Der darzustellende Stoff lässt sich

angelegter Texte, der meist recht ausführlich ausfällt, bildet die Beschreibung der letzten Lebenszeit und der Todesart.⁴ Mit Christian Gnilka kann betont werden, dass in der Antike viele von der Überzeugung geprägt waren, dass „die Art des Sterbens dem Leben das letzte, gültige Siegel aufdrücke“⁵.

Für die Charakterzeichnung finden in der antiken Literatur und Rhetorik vor allem die Begriffe *ἠθοποιία* und *προσωποποιία* Verwendung. Hermogenes gibt folgende Definition: „ἠθοποιία ἐστὶ μίμησις ἠθῶν ὑποκειμένου προσώπου“⁶. Es geht dabei um die darstellende Mimesis des Charakters einer bestimmten Person.⁷ Folgende Aspekte sind von besonderem Gewicht: der Name; die Herkunft bzw. Abstammung (Eltern; *εὐγένεια* etc.); die Erziehung; Taten und Worte⁸; die Beziehung zu anderen⁹ sowie die Art und Weise der Lebensführung. Diese kleine Zusammenstellung zeigt, dass natürliche Vorgaben nur eine

entweder in chronologischer Reihenfolge oder nach thematischen Gesichtspunkten blockweise anordnen“.

- 4 Vgl. z.B. Plutarch, Cicero 54 (5): „Was schließlich dann das Ende der beiden betrifft, so kann man mit dem einen nur Mitleid haben, wenn man sieht, wie er, ein hochbetagter Mann, sich aus feiger Schwäche von seinen Sklaven hin- und hertragen ließ, vor dem Tod floh, sich vor denen zu verstecken suchte, die der Natur nicht einmal viel zuvorkamen, und endlich doch hingeschlachtet wurde. An dem andern hingegen – mag er sich auch erst ein wenig aufs Bitten verlegt haben – ist die Beschaffung und Aufbewahrung des Giftes bewundernswert, bewundernswert auch die Art seiner Anwendung, dass er, als der Gott ihm nicht mehr Asyl gewährte, gleichsam zu dem Altar eines Höheren seine Zuflucht nahm, dem Ring der Waffen und Wächter sich entzog und der Grausamkeit des Antipatros spottete“ oder Plutarch, Marius 46. Zur Bedeutung des Lebensendes in den Biographien Plutarchs vgl. u.a. Scardigli/Affortunati, Tod; Collins, Death, 484. Vgl. in diesem Kontext auch Cicero, De inventione I,25: „[...] etiam quali morte sit affectus, erit considerandum“.
- 5 Gnilka, *Ultima verba*, 5; vgl. auch Kechagia, *Dying*, 181: „[...] describing the last moments and recounting the ‚famous last words‘ became a *topos* in the biographies of ancient philosophers“; Fögen, *Ars moriendi*, 46: „Die Art und Weise des Sterbens ist also ein Spiegel der Wesenszüge eines Menschen und seiner Lebensform; dies gilt für die Selbsttötung ebenso wie für andere Formen des Todes“.
- 6 Für Theon ist die Charakterzeichnung Grundbestandteil der Erzählung (vgl. *Progymnasmata* V, 4–6); er ordnet die *Ethopoie* der *Prosopopoie* (Theon, *Progymnasmata* VIII, 1–3) unter; vgl. Theon, *Progymnasmata* VIII, 75f. „Τούτο δὲ τὸ γόμνασμα μάλιστα ἠθῶν καὶ παθῶν ἐπιδεικτικὸν ἐστίν“.
- 7 Vgl. auch die Arbeitsdefinition von De Temmerman/ van Emde Boas; *Character*, 2: „We define ‚character‘ very roughly as the *relatively stable* moral, mental, social and personal traits which pertain to an individual“.
- 8 Vgl. z.B. Quintilian, *Institutio oratoria* IX, 2,58: „Imitatio morum alienorum, quae ἠθοποιία vel, ut alii malunt, μίμησις dicitur, iam inter leniores adfectus numerari potest: est enim posita fere in eludendo, sed versatur et in factis et in dictis.“
- 9 Vgl. dazu u.a. Darr, *Narrator*, 51; Theißen/ Merz, *Jesus*, 216.

Komponente des „Charakters“ in der Antike sind. Die individuellen Verwirklichungen sind es, die die besondere Gestalt des Charakters erkennen lassen.

Wer die Passionserzählungen des Neuen Testaments miteinander vergleicht, trifft dabei auf Ambivalenzen in der Reaktion auf¹⁰ bzw. in der Positionierung gegenüber dem verurteilten Jesus. Um eine entsprechende Wahrnehmung zu stützen, werden im Folgenden jeweils zwei – zuweilen markant widersprüchliche – Positionen in den Blick genommen. Dabei sollen auch sogenannte „kleine“ oder „kleinere“ Erzählfiguren Berücksichtigung finden, die in der Exegese des Neuen Testaments in den vergangenen Jahrzehnten eine zunehmende Aufmerksamkeit gefunden haben.¹¹

In antiker Literatur erfolgt die Charakterzeichnung eines Menschen in der Regel indirekt, vor allem durch das Erzählen von Worten und Taten¹² vorgestellter Personen. Nach Albrecht Dihle macht sich dabei „ein alter Grundsatz bei der Abfassung eines Enkomions“ bemerkbar.¹³ Häufig werden Einzel-episoden aus dem Leben der Darzustellenden erzählt¹⁴, aber auch einzelne Aussprüche oder Reden, so dass die Charaktere (ἦθη) von Menschen in ihren Taten (πράξεις) ansichtig werden.¹⁵ Das ist auch für die biblische Literatur zu beobachten, auch hier erfolgt die Charakterzeichnung – wie in weiten Teilen antiker Literatur überhaupt – nicht nur in direkter Weise durch die Benennung von Fähigkeiten und Eigenschaften, sondern vor allem durch die Darstellung von Worten und Taten sowie von Erfahrungen des Erleidens. Dazu bemerkt Dennis L. Stamps: „Character and characterization refer to the way persons are presented in the story. Presentation includes what a person says and the way a person acts. Characterization is also developed by what others say about

10 Vgl. zu diesem Thema auch Dschulnigg, Jesus, bes. 320–327, unter der Überschrift „Personen als Beispiele der Reaktion auf Jesus und als unterschiedliche Identifikationsangebote an LeserInnen“.

11 Vgl. u.a. Williams, Other Followers; Dickerson, Character; Ebner, Schatten; zahlreiche Beiträge in dem von Hunt/Tolmie/Zimmermann herausgegebenen Sammelband „Character Studies“.

12 Vgl. Leo, Biographie, 189; Burridge, Gospels, 177; De Temmerman/ van Emde Boas, Character, 20.22f.

13 Vgl. Dihle, Literatur, 204: „Daß man den Charakter, oder, wie man auf Griechisch und Latein stets in pluralischer Form sagte, die Verhaltensweisen eines Menschen mit Hilfe der Beschreibung seiner Handlungen darstellen müsse, war ein alter Grundsatz bei der Abfassung eines Enkomions“.

14 Vgl. dazu auch Quintilian, Institutio oratoria IV, 2,52: „Credibilis autem erit narratio ante omnia, [...] si personas convenientes iis, quae facta credi volumus, constituerimus“.

15 Vgl. z.B. Aristoteles, Rhetorik I, 9,32f. (1367b); ders., Poetik 1449b.1454a; vgl. zu diesem Prinzip bei Aristoteles auch Dihle, Studien, 60–61, 64.

them, how they function in the plot and what the narrator says about them.¹⁶ Neben der Einführung von Charakteren mit Namen und erster, häufig direkter Kennzeichnung erfordert also die Charakterisierung in indirekter Art eine besondere Aufmerksamkeit.

1. Markus

In der markinischen Passionsgeschichte spielen römische Soldaten eine markante Rolle; die benannte Ambivalenz kann an ihnen besonders deutlich aufgezeigt werden.

Relativ breiten Raum nimmt die auf die Verurteilung Jesu als Todeskandidat folgende Verspottungsszene durch die Soldaten (Mk 15,16–20) ein, die sich im Hof oder Innenhof des Prätoriaums¹⁷ abspielt und dem Weg zum Kreuz unmittelbar vorausgeht.¹⁸ „Leitmotiv der Szene ist die Rede vom ‚König der Juden‘. Nur Nicht-Juden führen sie im Munde: Pilatus und die römischen Soldaten in der Schlussepisode (15,2.9.12.18).“¹⁹ Die Szene Mk 15,16–20 inszeniert das Leitmotiv, wenn die von den Soldaten vor der „ganzen Kohorte“²⁰ (Mk 15,16: *σπειρα*)²¹ genutzten Requisiten von dem Huldigungsruf „Sei begrüßt, König der Juden!“ und einer Proskynese begleitet werden. „Beim König ist die Chlamys purpurn. Der violettrote Königspurpur wird von anderen roten Farben streng geschieden.“²² Die Soldaten sehen in Jesus einen „messianischen Prätendenten [...] Für diese Rolle haben sie ihn kostümiert und in ihr ihn verhöhnt.“²³ Ihr Ruf und das damit verbundene Anspucken (V. 19) machen „die Entehrung

16 Stamps, *Criticism*, 231.

17 Vgl. Gerladini, *Christus*, 438: „Mit dem Prätorium ist der Wohnsitz des Präfecten gemeint, oder einer davon, und konkret, vermutlich der am Westhügel gelegene ehemalige Herodespalast“.

18 Vgl. Gielen, *Passionserzählung*, 181: „Als Brückenszene der schlussendlichen Freigabe Jesu zur Kreuzigung (15,15) und ihrer Vollstreckung (15,20b-32) fügt Markus in 15,16–20a eine Erzähleinheit von der Verspottung und Misshandlung Jesu durch die Soldaten des Exekutionskommandos ein“; vgl. auch die ausführlichen Analysen bei Lau, *Triumphator*, 317–368.

19 Theobald, *Prozess*, 382.

20 Damit wären 500 (bis 1000) Soldaten im Blick, was den „parodistischen Charakter der Szene“ (Theobald, *Prozess* 387, Anm. 453) unterstreicht.

21 Vgl. hierzu auch Gerladini, *Christus*, 438.

22 Delbrueck, *Antiquarisches*, 125.

23 Delbrueck, *Antiquarisches*, 127, vgl. auch 128: „Gemeint ist bei der Verspottung des Messias-Königs selbstverständlich die königliche Chlamys“; vgl. auch Gielen, *Passionserzählung*, 182: „[...] stellt auch die markinische Verspottungsszene eine Persiflage auf Jesu messianischen Königsanspruch dar (vgl. Mk 14,61f.; 15,2)“.

des Verhöhten in schmerzlicher Weise anschaulich“²⁴. Allerdings kann in dieser Szene der Erniedrigung und Misshandlung Jesu auch eine Tiefendimension erkannt werden, „in welcher sich für die Leser und Leserinnen des Markusevangeliums die vermeintliche *Königspersiflage* als zutreffende *Königsproklamation* zu erkennen gibt“²⁵.

Deshalb sei der Blick nun auf eine spezielle Person aus dieser Truppe gerichtet, den Centurio²⁶ nämlich, der als „positives Widerlager“²⁷ verstanden werden kann. Dieser Soldat spricht angesichts des von ihm erlebten²⁸ Sterbens respektvoll von Jesus als „Sohn Gottes“ (Mk 15,39; vgl. Mt 27,54; Lk 23,47). Die ausführliche exegetische Diskussion dieser Stellungnahme²⁹ legt hinsichtlich eines Begriffs wie „Bekenntnis“³⁰ zwar eine gewisse Zurückhaltung nahe, da der Centurio seinen Vorstellungen entsprechend Jesus im Rückblick („Wahrhaftig, dieser Mensch war ein Sohn Gottes“)³¹ als einen Gottessohn (bzw. Göttersohn) unter anderen einordnet, dennoch liegt in diesem Wort in der markinischen Passionserzählung ein ganz besonderer Verweis.³² „Sohn Gottes“ wird in Mk 1,1 als der entscheidende Hoheitstitel rezeptionsleitend eingeführt und in der ersten wirklichen Szene der Erzählung (1,9–11) sogleich bestätigt. An drei Stellen (1,11; 9,7; 12,6) wird die Bezeichnung Jesu als υἱός um das emotional aufgeladene Verbaladjektiv ἀγαπητός erweitert“³³. So kann mit Adrian Wypadlo gefolgert werden, dass „der aufmerksame Rezipient in erster Linie an die Himmelsstimme der Taufe und die Wolkenstimme der Verklärung zurückdenken“³⁴

24 Theobald, Prozess, 388. Vgl. auch Gerladini, Christus, 438: „Die Niederlage Jesu gegenüber den römischen Truppen wird vom Bezwingen in Form eines Spotttriumphes inszeniert und zelebriert“.

25 Gielen, Passionserzählung, 183.

26 Einem römischen Centurio sind etwa 80 Männer zugeteilt; vgl. Lau, Legio, 356 Anm. 26: „Eine kaiserliche Legion (4800 Mann) bestand aus zehn Kohorten, jede Kohorte (480 Mann) setzte sich aus sechs Zenturien zusammen. In einer Zenturie dienten 80 Männer“.

27 Gielen, Passionserzählung, 183.

28 Vgl. Söding, Mk, 445: „er hat den besten Blick, steht er doch Jesus buchstäblich und übertragen ‚gegenüber‘, von Angesicht zu Angesicht“.

29 Vgl. neben den Kommentaren auch Álvarez Cineira, Statement; Wypadlo, Mensch.

30 So aber Gielen, Passionserzählung, 219. Vgl. zur Diskussion Wypadlo, Mensch, 206, mit der Schlussfolgerung: „Gleichwohl ist in Abrede zu stellen, dass seine Aussage mit dem Wort ‚Bekenntnis‘ richtig erfasst ist“.

31 Vgl. auch Söding, Mk, 446.

32 Vgl. Wypadlo, Mensch, 197: „womit auf dem Höhepunkt der Sterbeszene der für die mk Gemeinde wohl doch wichtigste christologische Hoheitstitel platziert ist“.

33 Wypadlo, Mensch, 197, Anm. 81.

34 Wypadlo, Mensch, 203.

wird. Der Centurio gewinnt damit „eine christologische Orientierungsfunktion für die Leser des Textes“³⁵.

2. Matthäus

Für das Matthäusevangelium wird man sagen können, dass auf dem Messiasbekenntnis des Simon Petrus in Mt 16,16 (vgl. hierzu auch Mt 1,18–25; 14,33; 22,41–46, bes. V. 42) besonderes Gewicht liegt.³⁶ „Hat Matthäus Petrus in V. 16 sozusagen die volle christologische Erkenntnis aussprechen lassen, so wird im nachfolgenden Kontext allerdings schon in 16,21–23 deutlich, dass diese Erkenntnis nur dem Wortlaut nach eine volle Erkenntnis ist, nicht aber im Blick auf Petrus' Verständnis der Messianität und Gottessohnschaft Jesu.“³⁷ Innerhalb der mt Passionserzählung wird Petrus vor allem als Suchender³⁸ und Verweigerer präsentiert.³⁹

Simon Petrus nimmt nicht nur an Jesu Weg Anstoß, er gerät als nachfolgender Jünger in Irritation und in Infragestellung. Das lässt sich in besonderer Weise in Mt 26,57ff beobachten, wo Jesus nach seiner Ergreifung zunächst Kajaphas, den Schriftgelehrten und Ältesten (V. 57) vorgeführt wird. „Petrus aber folgte ihm von weitem bis zum Palast des Hohenpriesters und ging hinein und setzte sich zu den Dienern, um den Ausgang (ἰδεῖν τὸ τέλος) zu sehen“ (V. 58). In den VV. 62–63 fordert der Hohepriester Jesus auf, sich klar zu positionieren, ob er der Messias (vgl. auch Mt 26,68), der Sohn Gottes, sei. „Auf der Ebene der Erzählung nimmt diese Frage zum einen im Blick auf den Messiasitel die Davidsohnakklamation und Jesu Reaktion auf den Protest der Autoritäten in 21,9,15 auf, zum anderen hinsichtlich der Gottessohntitels 21,37–44, wo Jesus

35 Wypadlo, Mensch, 207.

36 Vgl. u.a. Poplutz, Fels, 212: „Das Christusbekenntnis des Petrus (Mt 16,16) übernimmt Matthäus aus Mk 8,27–30. Im Kontext des Matthäusevangeliums kommt ihm die Bedeutung des Höhepunktes einer sich immer mehr entfaltenden Messiaserkenntnis der Jünger zu“; Konrad, Mt, 257–264, mit der Überschrift „Das Gottessohnbekenntnis des Petrus und die Verheißung an ihn“.

37 Konrad, Mt, 421.

38 Vgl. auch Böttrich, Petrus, 110: „Wenn man überhaupt ein Charakterbild aus den verschiedenen Darstellungen der Evangelisten erheben will, dann ist Petrus hier der Suchende, der sich mit seinen Erwartungen zu Wort meldet und der sich dabei als lernfähig erweist.“

39 Vgl. Böttrich, Petrus, 123: „Einen Höhepunkt unter den Petrusepisoden der Passionsgeschichte stellt diese zugleich letzte Szene dar. Sie ist bereits durch die Ankündigung der Verleugnung erzählerisch vorbereitet worden und richtet nun ausschließlicher als je zuvor das volle Scheinwerferlicht auf die Gestalt des Petrus.“

erstmalig öffentlich von sich selbst, wenngleich indirekt, als Sohn Gottes geredet hat.⁴⁰ Erzählerisch kann hier auch eine Analepse zu Mt 16,16 erkannt werden, die durch die Schwuraufforderung mit der Rede vom „lebendigen Gott“ gestützt wird; in Mt 16,16 war der Messiasstitel ebenfalls durch den Gottessohnstitel ausgelegt worden.⁴¹ Doch aus der dort beobachtbaren „Nähe“ zwischen Simon Petrus und Jesus ist nun eine „Distanzierung“ geworden, die sich in der dreimaligen Verleugnung in Mt 26,69–75 eindrücklich niederschlägt. Lesern und Leserinnen wird damit durch den „Scheinwerfer auf Petrus“⁴² vor Augen geführt, dass ein christologisches Bekenntnis – so zutreffend es auch formuliert sein mag – auch lebensgeschichtlich eingeholt werden will.⁴³ In Mt 26,75 geht der hinaus, „der beteuert hat, sogar, wenn es sein muss, mit Jesus zu sterben, [...] nachdem er bestritten hat, Jesus überhaupt zu kennen“⁴⁴. Seine bitteren Tränen, seine Reue, vor allem aber die Begegnung mit dem Auferstandenen in Mt 28,16–20 eröffnen später einen neuen Weg.

Neben Petrus verdient die Gestalt des Judas in der matthäischen Passionserzählung besondere Aufmerksamkeit. „Beide Jünger erleben in den Jerusalemer Erschütterungen ein besonders schmerzliches Scheitern. Doch Petrus findet den Weg zur Umkehr, während Judas hingeht und sich erhängt“⁴⁵. Mit Erschrecken werden Leserinnen und Leser des Matthäusevangeliums (27,3–10) das Ende des Judas aufnehmen, das hier in einer anderen Darstellung als in der Apg (1,16–20;⁴⁶ Tod durch Sturz)⁴⁷ präsentiert wird; so konstatiert Apg 1,18: „Mit dem Lohn für seine Untat kaufte er sich ein Grundstück. Dann aber stürzte er vornüber zu Boden, sein Leib barst auseinander und alle seine Eingeweide quollen hervor“.⁴⁸

40 Konradt, Mt, 421.

41 Vgl. auch Konradt, Mt, 421; vgl. auch ders., Israel, 312–319.

42 Konradt, Mt, 420.

43 So betont Gnilka, Petrus, 15, das Petrusbild des Matthäusevangeliums lasse „Petrus als exemplarischen Jünger hervortreten“, und konstatiert (ebd., 16): „Seine Wiederannahme ist also Gnade. Das von jeder Beschönigung freie Petrusbild deutet an, daß die Anfänge des Christentums jedem Personenkult abhold waren“.

44 Konradt, Mt, 425.

45 Böttrich, Petrus, 128.

46 Vgl. hierzu u.a. Meiser, Judas, 108–111.

47 Eine weitere eigenständige Fassung bietet Papias von Hierapolis im 2. Jh. (Tod durch eine schreckliche Krankheit).

48 Nach meiner Wahrnehmung bietet der matthäische Text den einzigen erzählten Suizid im NT, auch wenn das Thema an anderen Stellen der biblischen Schriften prominent auftaucht. Zur Selbsttötung in Verzweiflungssituationen militärpolitischer Art vgl. 1 Sam 31,4f (Saul); 2 Sam 17,23 (Ahitofel); 1 Kön 16,18 (Simri); 2 Makk 10,13 (Makron); 14,37–46 (Rasi).

Dem historischen Judas brachte Jesus das gleiche Vertrauen entgegen, das auch für die anderen im Zwölferkreis galt. „Und es gibt keinen Hinweis darauf, dass Judas vor den Passionsereignissen dieses Vertrauen missbraucht hätte.“⁴⁹ Das wirft die Frage auf, weshalb Judas Jesus an die jüdischen Autoritäten auslieferte. Da der matthäische Text keine persönlichen Gründe benennt, legen sich nur Vermutungen⁵⁰ nahe. „Vielleicht war er enttäuscht, dass Jesus die politischen Implikationen seiner Gottesreichbotschaft nicht deutlich nach außen hin gegenüber der verhassten römischen Besatzungsmacht geltend machte. Möglicherweise wollte Judas daher die Erfüllung seiner eigenen messianischen Erwartungen, die er mit Jesu Wirken verband, forcieren“⁵¹.

Die persönlichen Gründe für den Verrat bzw. die Auslieferung verbleiben im Letzten im Dunkeln.⁵² Was allerdings vom Matthäusevangelium betont wird, ist die Erkenntnis des Judas gegenüber seinem Versagen; er bekennt: „Ich habe gesündigt, indem ich unschuldiges Blut vergossen habe“ (Mt 27,4). Das Erleben der Verurteilung Jesu lässt ihn seine Tat bereuen. Das setzt ihn positiv von den Jerusalemer Autoritäten ab, die Jesus aus dem Weg räumen wollen; sie lassen „die ihnen durch die Reue und Schuldbekennnis des Judas eröffnete letzte Chance verstreichen, ihr Willkürurteil gegen Jesus zu revidieren“⁵³.

In den neutestamentlichen Texten begegnet uns in der Gestalt des Judas ein Mensch, der sich in einer bestimmten Phase seines Lebens gegen Jesus entscheidet.⁵⁴ Das Matthäusevangelium hütet sich allerdings davor, ihn – wie es die spätere Tradition häufig getan hat – nur in dunklen Farben zu zeigen. Auch wenn einerseits gilt: „[...] seine Schuld lastet schwer auf ihm. So sieht er für sich, als die Vertreter des Hohen Rates ihn abgewiesen haben und er die Tat nicht mehr ungeschehen oder rückgängig machen kann, nur den Ausweg, die fällige

49 Gielen, *Passionserzählung*, 146.

50 Vgl. z.B. Marguerat, *Jesus*, 221: „Entweder belässt man die Geste des Judas geheimnisumwittert, oder man riskiert eine Erklärung. Wer für die Erklärung optiert, *der sollte in Richtung der eschatologischen Botschaft Jesu suchen*. Die messianische Ovation beim Einzug in Jerusalem könnte die Vorstellung bestätigen, dass Jesus vorgab, der Messias zu sein. Hat Judas gedacht, die Gefangennahme Jesu würde den machtvollen Einbruch seiner himmlischen Macht auslösen, an der er teilhaben würde? Oder war er von dem Mangel an Macht des Messianismus-Kandidaten enttäuscht und verriet ihn aus Verdruss?“

51 Gielen, *Passionserzählung*, 146.

52 Vgl. für viele andere Marguerat, *Jesus*, 218: „Weshalb hat Judas seinen Meister verraten? Auch auf diese Frage geben die Texte keine Antwort“; vgl. auch Meiser, *Judas*, 27: „Das Motiv für seine Tat bleibt im Dunkeln“; ebd., 57: „*Wir wissen nichts*“.

53 Gielen, *Passionserzählung*, 147.

54 Vgl. hierzu Klauck, *Judas*, 139: „Man sollte Judas wie jedem Menschen das Recht zugestehen, sich gegen Jesus zu entscheiden.“

Strafe (vgl. Dtn 27,25) an sich selbst zu vollstrecken⁵⁵, so bleibt andererseits seine Reue und sein klares Schuldeingeständnis anderen Erzählfiguren voraus.

3. Lukas

In der lukanischen Passionserzählung wird Jesus nicht nur – wie bereits bei Markus gesehen – von römischen Soldaten erniedrigend behandelt (vgl. auch Lk 23,35–37); die kurze Szene Lk 22,63–65 spricht von Wachpersonal (V. 63: „Männer, die ihn festhielten“) im Haus des Hohenpriesters (vgl. Lk 22,54).⁵⁶ Diese „trieben ihren Spott mit ihm“ (ἐνέπαιζον αὐτῷ)⁵⁷. Sie „quälten/schlügen⁵⁸ ihn“ (V. 63). Dabei kommt ein sadistisches Spiel⁵⁹ zum Einsatz, das im Onomastikon des Julius Pollux (9,129) für die Antike belegt ist, das sog. κολληβαζίζειν.⁶⁰ Zugespielt ist die Szene der Verachtung auf eine christologische Kennzeichnung, die für das lukanische Doppelwerk eine zentrale Rolle spielt: Jesus, der Prophet⁶¹. So befragen sie den mit verbundenen Augen maltraitierten Jesus: „Prophezeie: Wer ist es, der dich geschlagen hat?“. „Mit ihren Taten und Worten werfen die Folterer Jesus vor, er sei nur ein falscher Prophet.“⁶²

Dabei entsteht in der lukanischen Präsentation dieser Szene eine Spannung zwischen Leser- und Erzählfigurenperspektive: „Während Jesu Wächter der Meinung sind, ihn als falschen Propheten entlarven zu können (s. auch 7,39), hat Lukas seine prophetische Kompetenz mit Hilfe der unmittelbar

55 Konradt, Mt, 429.

56 Traditionsgeschichtlich ist wohl von Mk 14,65 auszugehen. Aber auch die Minor Agreements verdienen Beachtung, vor allem die Frage τίς ἐστίν ὁ παίζας σε; (Lk 23,64 // Mt 26,68); vgl. auch Soards, Account, 113f.

57 Vgl. auch Miller, ΕΜΠΑΙΖΕΙΝ.

58 Beachte den Hinweis von Klein, Lk, 692: „Lk setzt wohl bewußt δέροντες voraus, weil es nicht nur das Versteckspiel betrifft. In Mk 14,65 hatte er die Reihenfolge gelesen: Ausspeien, Bedecken des Hauptes, Schlagen, Aufforderung zum Raten, Backenstreiche“.

59 Bovon, Lk IV, 355, gibt ἐμπαίζω bzw. παίζω mit „spielen“/„es lustig haben“ wieder und konstatiert: „Der Spaß artet in Grausamkeit aus“. Die, die Jesus bewachen, sprechen nach V. 65 auch Lästerungen und Verfluchungen gegenüber Jesus aus; vgl. dazu Bovon, Lk IV, 357.

60 Wolter, Lk, 733, bietet folgende Übersetzung: „Wenn der eine mit den flachen Händen seine Augen zuhält, der andere aber schlägt und dann fragt, mit welcher (Hand) er gehauen hat“.

61 Vgl. Bovon, Lk IV, 356: „Lukas hat [...] in seinem ganzen Evangelium das prophetische Charisma des Nazareners herausgestellt“ – mit Verweis auf Lk 4,24; 7,16.39; 9,8.19; 13,33; 24,19.

62 Bovon, Lk IV, 355.

vorausgehenden Verleugnung, die er zuvor angekündigt hatte (22,34), noch einmal eindrucksvoll unter Beweis gestellt.“⁶³

In der lukanischen Darstellung des Kreuzwegs Jesu wird dieser nicht nur von einem römischen Exekutionskommando und in spezieller Hinsicht von Simon von Kyrene (23,26) begleitet, sondern auch von einer größeren Volksmenge. „Darunter befinden sich auch Frauen, die in der Funktion von Klageweibern bereits die Totenklage für Jesus anstimmen, insofern er als zum Tod Verurteilter auf dem Weg zur Hinrichtung schon als gesellschaftlich Ausgestoßener und damit sozial Toter gilt“⁶⁴. Ihr Verhalten kann freilich noch einen weiteren Aspekt in sich bergen – sie bleiben „Sympathisanten Jesu“⁶⁵, sie „stehen zu ihm“ auch in der ausweglosen Situation, in der er seinen bitteren Weg geht. Sie legen damit ein Statement ab, vor allem, wenn es „nicht gestattet (war), einen zum Tode Verurteilten zu betrauern“⁶⁶.

In Lk 23,28 werden sie (Lk 19,41–44 entsprechend) zu Repräsentantinnen Jerusalems, die Jesus als „Töchter Jerusalems“ anspricht, um ihnen in einem prophetischen Drohwort „eine geradezu paradox anmutende Seligpreisung“⁶⁷ anzuvertrauen: *μακάριοι αἱ στείροιαι*. In diesem Wort (vgl. auch Lk 21,23) wird die Dramatik kommender Tage in Aussicht gestellt.

4. Johannes

Durch die zeitliche Angabe *μετὰ δὲ ταῦτα* ist in der johanneischen Passionserzählung mit Joh 19,38 deutlich ein neuer Textabschnitt markiert; die hier einsetzende Szene vom Begräbnis Jesu schließt die Passionsgeschichte ab und hat bei den Synoptikern deutliche Parallelen. In allen neutestamentlichen

63 Wolter, Lk, 733; vgl. auch Soards, Account, 116: „The readers of this story enjoy a privileged position. If they take their cues from Luke, they move to the higher level of the narrative form which they gain a new perspective on the events of the Passion. From this vantage point, it is possible to know what the members of the group have yet to discover, i.e., *Jesus is a prophet*“.

64 Gielen, Passionserzählung, 203.

65 Klein, Lk, 705. Vgl. auch Schnackenburg, Person, 229f.: „Die Fähigkeit der Frauen, Unrecht und Leid mitzuempfinden, wird in der Szene auf dem Kreuzweg offenbar, wo Frauen um ihn klagen und weinen [...] In der Gegenüberstellung mit Simon von Cyrene, der Jesus das Kreuz tragen hilft, sind sie diejenigen, die das Geschehen stärker erfassen: Der König Israels (23,37f) wird in den Tod getrieben [...] Neben den Frauen, die Jesus von Galiläa nach Jerusalem begleiten (23,49) sind sie die Vertreterinnen der Stimme des Volkes, die Jesu Geschick tief empfinden“.

66 Klein, Lk, 705; ablehnend Wolter, Lk, 754.

67 Gielen, Passionserzählung, 204.

Evangelien spielt dabei die Person des Josef von Arimathäa eine besondere Rolle⁶⁸, im Johannesevangelium darüber hinaus der bei sukzessiver Lektüre schon aus Joh 3 bekannte Nikodemus.

Zunächst zu Josef aus Arimathäa, der in allen neutestamentlichen Evangelien für die Bestattung Jesu Sorge trägt und eine enorme Wirkungsgeschichte entfaltet hat⁶⁹; allerdings wird er in den einzelnen Evangelien, was die Darstellung seines Charakters angeht, recht unterschiedlich gekennzeichnet. Einer historischen Analyse seines Lebensweges sind relativ enge Grenzen gesteckt; dazu bemerkt beispielsweise Wolfgang Reinbold: „Wer dieser Joseph aus Arimathia, der Jesus begraben hat, freilich war und was aus ihm geworden ist, wissen wir nicht. Deutlich ist lediglich, daß er nicht zu den Jüngern Jesu gehörte, die mit der ganzen Angelegenheit nichts mehr zu tun hatten.“⁷⁰

Der von Joh 19,38 an Vorgestellte trägt den im Judentum der Antike häufig anzutreffenden⁷¹ Namen „Josef“. Damit wird dieser – im Unterschied zu anderen „kleinen“ oder „kleineren“ Erzählfiguren – wie in den anderen Evangelien des Neuen Testaments auch (vgl. Mt 27,57-59; Mk 15,43-46; Lk 23,50–56) mit seinem Namen vorgestellt, was für die Charakterzeichnung in Erzähltexten von nicht unerheblicher Bedeutung ist. Nach Roland Barthes⁷² ist der Eigenname der erste entscheidende Punkt jeglicher Charakterisierung.⁷³ Der Name wird vom Erzähler ergänzt durch die Angabe seines Herkunftsortes, in diesem Fall die „jüdische“ Stadt „Arimathäa“: ἀπὸ Ἀριμαθαίας. In der exegetischen Forschung wird Arimathäa (vgl. auch Mk 15,43; Lk 23,50) zuweilen mit der

68 Vgl. zur Darstellung des Josef von Arimathäa im Johannesevangelium auch Lang, Johannes, 252–259; Lyons, Joseph.

69 Vgl. u.a. Müller, Josef, bes. 195–197.

70 Reinbold, Bericht, 280.

71 Vgl. zur Verbreitung des Namens „Josef“ in dieser Zeit auch Bauckham, Paul, 212f.

72 Barthes, S/Z, 71. Zur Bedeutung des Namens bei der Charakterzeichnung vgl. auch Cicero, De inventione I, 24. Zu dieser Thematik vgl. vor allem Genette, Erzählung, 283; Rimmon-Kenan, Narrative Fiction, 40; Burnett, Characterization, bes. 17.20; Billault, Characterization, 123: „The name comes first [...] Name, however, is essential for character-portraying most of the time.“ Für das lukanische Erzählwerk vgl. auch Müller, Prophet, 12.18.48.51.

73 Ein besonders schönes Beispiel im Bereich der antiken Literatur bietet Plutarch in seiner Biographie des Gaius Marcius 11,1–4: „[...] Lasst uns beschließen, dass er von nun an Coriolanus heißen soll, wenn nicht seine Tat ihm diesen Ehrentitel schon vor uns verliehen hat! Seitdem führte Gaius Marcius seinen dritten Namen: Coriolan. Daraus geht deutlich hervor, dass von seinem Namen der erste, Gaius, sein Eigenname war, der zweite, Marcius, der Familien- oder Geschlechtsname. Einen dritten Namen pflegten die Römer erst nachträglich anzufügen, um etwas Besonderes zu bezeichnen, eine Tat, einen Glücks- oder Unglücksfall, ein körperliches Merkmal, eine Tugend. Ähnlich die Griechen.“

Stadt „Ramatajim“ (1 Sam 1,1), östlich von Jaffa, identifiziert⁷⁴, doch verbleiben erhebliche Unsicherheiten.

Der Autor des Johannesevangeliums wählt in der Präsentation des Josef aus Arimathäa⁷⁵ einen zweifachen Weg, die direkte Kennzeichnung und die indirekte Präsentation. Mit Shlomith Rimmon-Kenan können bei der Charakterzeichnung von Erzählfiguren unterschiedliche Komplexitätsgrade unterschieden werden.⁷⁶ Dabei kommt den textuellen Indikatoren entscheidende Bedeutung zu.⁷⁷ Diese werden auf zwei unterschiedliche Weisen eingesetzt: in der direkten Definition und in der indirekten Präsentation⁷⁸. Bei der direkten Präsentation werden Eigenschaften einer Figur konkret benannt. Von Josef aus Arimathäa heißt es in Joh 19,38 dass er ein μαθητής τοῦ Ἰησοῦ war (vgl. auch Mt 27,57)⁷⁹, allerdings κεκρυμμένος δὲ διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων. Das Partizip κεκρυμμένος ist das Pf. Ptz. Pass. von κρύπτω „verbergen, verhüllen; verheimlichen; geheim halten“. Josef wird damit als ein „heimlicher“ Jünger Jesu präsentiert. Mit seinem Barmherzigkeitswerk⁸⁰ des Begräbnisses Jesu ist er allerdings „gerade dabei, diesen Status der Heimlichkeit und der Furcht vor den Juden hinter sich zu lassen“⁸¹. Vielleicht können die Gestalten Josef und

74 Vgl. z.B. Görg, Art. „Arimathäa“, in: NBL I, 167.

75 Vgl. zu den Spezifika der joh Darstellung auch Lyons, Joseph, 650: „In the sparse account in John 19:39–42, Joseph is certainly not described as a Sanhedrin member (a label occurring only in Mark and Luke); nor is he described as ‚wealthy‘ (Matthew only) or as ‚respected‘ (Mark only)“.

76 Vgl. Rimmon-Kenan, Fiction, 43.

77 Vgl. a.a.O. 59.

78 Vgl. ebd; vgl. auch Powell (mit Bezugnahme auf Booth), Narrative Criticism, 52: „The implied author can reveal characters either by telling the reader about them or by showing the reader what the characters are like within the story itself [...] Even in the Gospels, however, the preferred method of characterization seems to be the technique of *showing*“. Zur Unterscheidung von *telling* und *showing* vgl. auch Chatman, Terms, 113. Vgl. zur indirekten Charakterzeichnung außerdem Müller, Prophet, 12–48; Ebner/ Heininger, Exegese, 87–91.

79 Das Markusevangelium und das Lukasevangelium unternehmen eine solche Kennzeichnung nicht; in diesen beiden Evangelien wird Josef als Ratsherr (Mk 15,43; Lk 23,50f.), d.h. wohl als Synedriumsmitglied, vorgestellt.

80 Vgl. die eindrücklichen Beispiele im Buch Tobit. Tod und Begrabenwerden sind im Buch Tobit ein zentrales Thema, das immer wieder aufgenommen wird; vgl. Tob 1,16–20; 2,3–8; 4,3–4; 6,15; 14,10–13. Zur Sorge um die Toten vgl. auch 2 Sam 21; Sir 7,33: „Schenk jedem Lebenden deine Gaben und auch dem Toten versag deine Liebe nicht.“ Die ordentliche bzw. ehrwürdige Bestattung ist – so Schüngel-Straumann, Tobit, 63 – „der letzte gute Dienst, den man einem Menschen erweisen kann. Besonders wird dies den nächsten Familienangehörigen eingeschärft, wo es zu den wichtigsten Pflichten eines Sohnes gehört, Eltern (oder Schwiegereltern) anständig zu begraben.“

81 Thyen, Joh, 753.

Nikodemus auch als Ermutigung zu einem entsprechenden „Outing“ gelesen werden, heimliche Sympathisantenschaft (vgl. Joh 12,42f) hinter sich zu lassen und sich offen zu Jesus zu bekennen.

Die indirekte Präsentation eines Charakters erfolgt durch die Darstellung der Taten⁸², der Worte⁸³, der äußeren Erscheinung oder der Umgebung⁸⁴ einer Figur. In diesem Zusammenhang kann auch das Gegenüber zu anderen Figuren in der Charakterzeichnung wichtig werden⁸⁵, sei es aus der Perspektive der Vergleichbarkeit oder auch in der Wahrnehmung eines deutlichen Kontrasts der Figuren, die in der Erzählung zur Darstellung kommen. Das wird auch in Joh 19,38 erkennbar, wenn dieser Josef als einer vorgestellt wird, der gegenüber einer nicht näher gekennzeichneten Gruppe „von Juden“ Furcht entwickelt hat.

Verschiedene Aspekte der indirekten Präsentation⁸⁶ spielen also für die Darstellung des Josef aus Arimathäa eine besondere Rolle, vor allem die Präsentation seines Tuns, seine Sorge für das Begräbnis Jesu, aber auch der angedeutete Kontrast zu anderen.

Durch Stichwörter ist der Textabschnitt Joh 19,38–42 mit dem vorausgehenden geschickt verknüpft. Da ist einerseits gleich zu Beginn das Verb ἐρωτάω, das an die Bitte/den Antrag der Juden in Joh 19,31 erinnert, die Leiber nicht über den Sabbat/das Fest am Kreuz hängen zu lassen. In beiden Fällen ist Pilatus⁸⁷ der entsprechende Ansprechpartner, derjenige, der über den gestellten Antrag zu befinden hat. Auch die Wörter ἀῖρω (in diesem Fall „abnehmen“) und σῶμα werden wie in Joh 19,31 verwendet. Joh 19,38 spricht ausdrücklich von einer Gewährung des Antrags durch Pilatus: καὶ ἐπέτρεψεν ὁ Πιλάτος (ἐπιτρέπω im Sinne von „gewähren; gestatten; erlauben“), „dass er den Leib Jesu abnehmen dürfe“ (vielleicht auch „dass er abnehmen lasse“). Von einer Rückfrage des Pilatus (vgl. Mk 15,43–45) ist im Johannesevangelium nicht die Rede. Josef kommt und setzt sein Anliegen sofort in die Tat um – viel Zeit verbleibt ja auch nicht angesichts des unmittelbar bevorstehenden Festes. Unterstützt

82 Vgl. Rimmon-Kenan, Fiction, 61–63.

83 Vgl. a.a.O. 63–65. Auch die Präsentation innerer Gedanken kann eine wichtige Rolle spielen.

84 Vgl. a.a.O. 65–67.

85 Vgl. dazu Müller, Prophet, 49–64.

86 Vgl. dazu Powell, Narrative Criticism, 52: „The technique of showing is less precise than that of telling but it is usually more interesting. The reader must work harder, collecting data from various sources and evaluating it in order to figure out the implied author's view of characters.“

87 Zur Charakterzeichnung des Pilatus im Johannesevangelium vgl. neben den Kommentaren v.a. Tolmie, Pontius Pilate; Herzer, Pontius Pilatus, 193–205.

wird Josef durch einen anderen Mann mit Namen Nikodemus⁸⁸; so Joh 19,39: „Es kam aber auch Nikodemus, der früher einmal/das erste Mal bei Nacht zu ihm gekommen war, und brachte eine Mischung von Myrrhe und Aloë, ungefähr hundert Litra/Pfund.“ Dieser Nikodemus ist Leserinnen und Lesern des Johannesevangeliums – im Unterschied zu Josef – aus dem in Kap. 3 erzählten Gespräch⁸⁹ sowie aus Joh 7,45–52, bes. V. 50–52,⁹⁰ bereits bestens vertraut.⁹¹

Die für Josef von Arimathäa und Nikodemus kennzeichnende Tat, die nach den Regeln antiker Erzählkunst zugleich ihren Charakter erkennen lässt⁹², besteht in der Sorge für das Begräbnis Jesu. Durch die beiden, die nach allem, was wir von ihnen wissen, nicht zur Verwandtschaft Jesu⁹³ gehörten, wird Jesus ein ehrenvolles Begräbnis zuteil. Jesus wird nicht wie andere Gekreuzigte am Kreuz hingelassen⁹⁴ und auch nicht in einem Massengrab für Kriminelle⁹⁵ verscharrt. So erzählt Johannes – wie die anderen neutestamentlichen

88 Zur Figur des Nikodemus vgl. neben den Joh-Kommentaren bes. Dschulnigg, *Jesus*, 106–121; Culpepper, *Nicodemus* (vor allem zur Forschungsgeschichte).

89 Vgl. bes. Schmidl, *Jesus und Nikodemus*.

90 Vgl. bes. Culpepper, *Nicodemus*, 257f. Culpepper konstatiert für diese Passage (ebd. 257): „Nicodemus reminds the other Pharisees that ‚our law‘ by the negative answer implied by the syntax of the question, does not judge (or condemn) a person without first making ‚a thorough inquiry‘ and giving the accused a fair hearing“.

91 Vgl. Culpepper, *Nicodemus*, 249: „In the case of Nicodemus, we find that the character is tied to the theme of birth from above and the related themes of recognizing Jesus' true identity, knowledge of God, the Spirit, and the Kingdom of God“; zur „Geburt von oben“ vgl. vor allem Kaiser, *Rede*, 245–276 (für Joh 3).

92 Vgl. dazu u.a. Müller, *Prophet*, 25–48.

93 Die Bestattung der Toten erfolgte im Judentum dieser Zeit vor allem und zuerst durch die Verwandten; vgl. dazu u.a. Am 6,10; Josephus, *Ant* V,8,12 § 317 (Bestattung des Samson).

94 Vgl. Reinbold, *Bericht*, 278f.: „Eine Einschätzung der diesbezüglichen römischen Praxis in Palästina zur Zeit Jesu ist nicht einfach. Einerseits ließen die Römer Gekreuzigte oft so lange am Kreuz hängen, bis sie von Raubtieren gefressen wurden; in vielen, wenn nicht den meisten Fällen wurde den Hingerichteten eine ordentliche Bestattung verweigert. Andererseits ist uns ein zeitgenössischer Fall aus Alexandria bekannt, wo der Statthalter die Leichen Gekreuzigter anlässlich des Geburtstags des Kaisers den Verwandten zur Bestattung übergeben hat (Philo, *In Flacc.* 10 [83]), und die späteren Juristen traten explizit für diese humanere Praxis ein. D.h.: die römische Praxis war offenbar nicht einheitlich geregelt, konnte vielmehr je nach Fall und je nach persönlichem Entscheid des Verantwortlichen so oder so ausfallen.“ Vgl. zum Hängenlassen der Gekreuzigten, die auf diese Weise zum Fraß der Vögel wurden, auch Bösen, *Tag*, 326.328, der auf Artemidor (*Traumbuch* II 53; IV 49) und Sueton (*Augustus* 13) verweist. Demandt, *Hände*, 175, kommentiert: „Die Verweigerung des Grabes verschärft die Strafe des Gekreuzigten, wie die makabre Erzählung von der Witwe aus Ephesus in Petrons ‚Satyrika‘ (111) belegt, doch ist ein Gnadenerweis unverdächtig. Philos Schrift gegen Flaccus (83) bestätigt das.“

95 Vgl. auch Lüdemann, *Auferstehung*, 63: „Schließlich bezeichnen Mt 27,60, Lk 23,53 und Joh 19,41f. das Grab als neu, womit eine Ehrenbezeugung Jesu ausgedrückt und fernerhin ausgeschlossen wird, daß Jesus z.B. in einem Grab für Verbrecher beigesetzt wurde.“

Evangelien auch⁹⁶ –, dass Josef sich mit einer entsprechenden Bitte an Pilatus wendet. Er bittet um den Leib bzw. Leichnam Jesu (τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ), um ihn herunterzunehmen bzw. zu bestatten⁹⁷ (vgl. auch Flavius Iosephus, Vita 75 § 42of).⁹⁸ Die Erlaubnis zur Abnahme der Gekreuzigten wird nach Joh 19,38 ohne Schwierigkeiten von der römischen Staatsgewalt gewährt.⁹⁹

Das Begräbnis der Toten gilt gerade im Judentum als klassisches Liebeswerk, als „Werk der Barmherzigkeit“ (vgl. Tob 1,16–19), „grundsätzlich als fromme Pflicht gegenüber jedermann“¹⁰⁰. In antiker Literatur finden sich – neben den zahlreichen archäologischen Zeugnissen – viele Beispiele einer ausgeprägten Sorge um eine würdige Bestattung von Toten, man denke nur an das Beispiel der Antigone¹⁰¹. In Plutarchs Biographie des Lucullus (43) wird ein eindruckliches Beispiel für das Erbitten eines Leichnams erzählt, das zur Veranschaulichung

96 Im Markusevangelium (15,43–45) wird die Bitte um den Leichnam allerdings breiter ausgeführt. Vgl. auch Mt 27,58; Lk 23,52.

97 Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang ein Blick ins Markusevangelium. Die Jünger Johannes des Täufers sorgen nach Mk 6,29 für eine würdige Bestattung ihres Lehrers. Auch in diesem Fall gilt ihre Sorge einem Hingerichteten. In der Apostelgeschichte sind es nach Apg 8,2 „fromme Männer“, die den hingerichteten Stephanus bestatten; „und sie machten ein großes Klagen um ihn“.

98 Zur Vielfalt der Bestattungssitten in der hier in den Blick genommenen Zeit bemerkt Triebel, Jenseitshoffnung, 283: „Obwohl Grabformen und Bestattungssitten in den meisten Kulturen und in den verschiedensten Zeiten gewöhnlich sehr konservativ und langelig sind, gibt es in der jüdischen Bestattungskultur Eretz Israels in hellenistischer und römischer Zeit massive Veränderungen. Von einheitlichen Bestattungssitten kann nicht einmal für Jahrhunderte gesprochen werden. Soweit überhaupt solche – bestattungsgeschichtlich recht kurze – Zeiträume für uns betrachtbar sind, zeigen sie ein vielfältiges Bild jüdischer Bestattungsformen.“

99 Zur Ablehnung einer entsprechenden Bitte vgl. den von Sueton in seiner Augustus-Vita (13,1f.) geschilderten Fall: „[...] So soll er einem Mann, der kniefällig um eine Bestattung bat, geantwortet haben, diese zu besorgen, werde den Vögeln vergönnt sein“.

100 Reinbold, Bericht, 279. Zu verweisen ist auf Dtn 21,23: „[...] so soll sein Leichnam nicht über Nacht an dem Pfahl bleiben, sondern du sollst ihn noch am selben Tag begraben [...]“; Tob 1,17f.; 2,3–8; Philo, De spec leg III,28 (152); Iosephus, Bell III 8,5 (377f.): „Wir halten es für Pflicht, selbst Feinde zu bestatten.“; IV 5,2 (317); MSanh 6,5; Sifre Dtn 221. Vgl. in diesem Zusammenhang auch Cohn, Prozeß, 318f.: „Es war gleichgültig, welches Verbrechens ein Verurteilter von den Römern für schuldig befunden worden war [...] Joseph erfüllte seine schlichte Pflicht als die eines Juden gegenüber einem Mitjuden.“ In der Apg wird auch Leuten wie Hananias und Saphira eine ordentliche Bestattung zuteil; vgl. Apg 5,6,9–10.

101 Vgl. bes. Sophokles, Antigone (übersetzt von Willige, überarbeitet von Bayer), 21–25: „Vom Grab schließt Kreon einen unsrer Brüder aus! Den einen ehrt er und den andren ächtet er. Eteokles zwar, wie sie sagen, senkte er nach heiligem Gesetz und altem Brauch hinab ins Erdreich: dort ist er bei Toten hochgeehrt.“ Vgl. auch die Beschreibungen ehrenvoller Trauerritten und Bestattungssitten in Homers Odyssee.

der Bitte des Josef in Joh 19,38 wiedergegeben sei: „Als er (Lucullus) aber dann starb, trauerte das Volk um ihn, wie wenn er auf der Höhe seines Wirkens als Feldherr und Staatsmann hingegangen wäre, sammelte sich in Massen, und als der Leichnam von den edelsten Jünglingen auf das Forum getragen wurde, wollte es durchsetzen, dass er auf dem Marsfeld beigesetzt würde, wo auch Sulla begraben lag. Da aber niemand damit gerechnet hatte und es nicht so leicht war, die nötigen Zurüstungen zu treffen, so erwirkte sein Bruder durch Bitten und Zureden, dass man ihm gestattete, die vorgesehene Bestattung des Toten auf seinem Landgut bei Tusculum vorzunehmen.“

Wer im johanneischen Text die Grabstätte für den Toten zur Verfügung stellt, bleibt unklar. Wenn es sich um Josef oder Nikodemus handelt, wird deren Güte in der Gestalt von Freigebigkeit noch zusätzlich unterstrichen. Von einem Stein vor dem Grab ist bei Johannes – im Unterschied zu Mk 15,46 – nicht die Rede. Auffällig ist, dass hier ein Mann um den Leichnam Jesu bittet, der mit diesem nicht verwandt ist. Er stellt – mit Nikodemus¹⁰² – auf diese Weise eine Brücke zu „den anderen“ dar, die unter dem Kreuz mit der Mutter Jesu, seiner Tante und den anderen zur neuen „Familie“ Jesu konstituiert werden.

Die erneute Erwähnung des Nikodemus in Joh 19,39 unternimmt narratologisch eine Analepse zu dem in den Kap. 3¹⁰³ und 7 Erzählten.¹⁰⁴ Nikodemus wurde in der Erzählung des Johannesevangeliums (3,1–2) so eingeführt: „Es war aber ein Mann aus den Pharisäern, Nikodemus (war) ihm (der) Name, ein Vorsteher (ἄρχων) der Juden; dieser kam zu ihm bei Nacht und sprach zu ihm: ‚Rabbi, wir wissen, dass du von Gott gekommen bist als Lehrer. Denn niemand kann diese Zeichen tun, die du tust, wenn nicht Gott mit ihm ist.‘“ Nikodemus wird mit seinem Namen eingeführt. Zudem wird in direkter Weise an seiner Charakterzeichnung dadurch gearbeitet, dass er einerseits als Pharisäer vorgestellt wird und andererseits als ein besonders einflussreicher Vertreter der Juden, als Führungspersonlichkeit.¹⁰⁵

Auffällig ist, dass Nikodemus nach Joh 3,2 im Schutz der Nacht zu Jesus kommt. Er scheint seinen Besuch bei Jesus, von dem nicht näher gesagt wird, wo er sich in Jerusalem aufhält, nicht dem hellen Tageslicht aussetzen zu wollen. Nikodemus eröffnet den Dialog mit der Anrede „Rabbi“¹⁰⁶. „Damit wird Jesus [...] den autorisierten religiösen Autoritäten in Israel zugeordnet, obwohl

102 Nikodemus wird bei den Synoptikern nicht erwähnt.

103 Vgl. neben den Kommentaren vor allem Schmidl, Jesus und Nikodemus.

104 Vgl. zur Charakterzeichnung des Nikodemus auch Bennema, Theory, 148–155.

105 Vgl. auch Bennema, Theory, 148: „Nicodemus therefore appears to be a wealthy, leading Pharisaic scholar in Jerusalem and a member of the Sanhedrin“.

106 Das hebräische Wort „Rabbi“ erfährt hier keine Übersetzung (vgl. Joh 1,38) – durch die Verwendung von διδάσκαλος im gleichen Vers allerdings schon.

er ihre Ausbildung zum Schriftgelehrten nicht durchlaufen hat (7,15). Im Joh wird Jesus [...] mehrfach als Rabbi angesprochen und als Lehrer bezeichnet – dies nicht nur von Jüngern und Jüngerinnen, sondern auch von anderen Leuten sowie vom Schriftgelehrten Nikodemus.¹⁰⁷ Nikodemus schließt eine Art Bekenntnis an, das schon dadurch eigenartig wirkt, dass es in der 1. Person Plural, nicht – wie man leicht vermuten könnte – in der 1. Person Singular, formuliert ist: οἴδαμεν. Offensichtlich soll nicht nur die private Entdeckung eines Nikodemus vorgeführt werden, sondern die bei ihm und anderen einsetzende Breitenwirkung Jesu: „Rabbi, wir wissen, dass du von Gott gekommen bist als Lehrer. Denn niemand kann diese Zeichen tun, die du tust, wenn nicht Gott mit ihm ist.“ Was dieser Lehrer allerdings zum Thema „Wiedergeburt“¹⁰⁸ (Joh 3,3–8) zu sagen hat, damit tut sich Nikodemus in dieser (ersten) Nacht schwer.

Bevor Nikodemus im Rahmen der johanneischen Passionserzählung in das Licht der Öffentlichkeit tritt, war im Johannesevangelium nur noch in Joh 7,45–52, bes. VV. 50–52 von ihm die Rede. „Da hatte sich Nikodemus mit seinem Eintreten für Jesus, ebenso wie jetzt im Verein mit Joseph, als toratreuer Jude erwiesen, als er seine Kollegen aus dem Synhedrium daran erinnert hatte, dass sie mit ihrer Verurteilung Jesu, ohne ihn selbst zuvor angehört zu haben, gegen die Tora verstießen. Sie hatten aber nichts auf sein Wort gegeben und ihn als einen ‚Galiläer‘ verspottet.“¹⁰⁹ Nun taucht Nikodemus im Johannesevangelium ein drittes Mal auf – nach dem Tod Jesu –, jetzt allerdings nicht mehr – wie in Joh 3 – im Schutz der Nacht, sondern „mehr als offen“¹¹⁰. Ein Erzählerkommentar in Joh 19,39 bringt das klar und deutlich in Erinnerung, was vorweg von ihm erzählt wurde: „Es kam aber auch Nikodemus, der früher einmal/das erste Mal (τὸ πρῶτον) bei Nacht zu ihm gekommen war“. Hier nun bringt (φέρων) Nikodemus das mit, was für ein ehrenvolles Begräbnis hinsichtlich der Aromata erforderlich ist, ja viel mehr als das Notwendige: „und brachte eine Mischung von Myrrhe und Aloë, ungefähr hundert Litra/Pfund.“ Eine

107 Dschulnigg, *Berufung*, 438. Dieser Titel wird zuerst von den beiden Täuferjüngern in Joh 1,38, dann von Nathanael in 1,49 „und zuletzt durch Maria aus Magdala bei der Begegnung mit dem Auferstandenen ausgesprochen. Als sie Jesus erkennt, nennt sie ihn [...] Rabbuni (20,16)“ (ebd. 439). In Joh 3,26 kann auch Johannes der Täufer als Rabbi angesprochen werden.

108 Vgl. vor allem Kaiser, *Rede*, 245–276.

109 Thyen, *Joh* 753.

110 Vgl. demgegenüber die Zurückgezogenheit und Angst der Jünger nach Joh 20,19. Im Blick auf Nikodemus (und Josef von Arimathäa), könnte man auch von einem „outing“ sprechen; vgl. Dschulnigg, *Jesus*, 118: „Mit ihrer Bestattung Jesu wird es vielmehr öffentlich, daß sie zu Jesus stehen und sich aus großer Verehrung um den Gekreuzigten sorgen“.

Reihe von Handschriften verwendet nicht $\mu\acute{\iota}\gamma\mu\alpha$ („Mischung“), sondern $\xi\lambda\iota\gamma\mu\alpha$ („Gewundenes; Knäuel“), wobei freilich auch an eine Aromata-Mischung¹¹¹ gedacht ist. Die Mischung besteht aus Myrrhe ($\sigma\mu\acute{\upsilon}\rho\nu\alpha$), einem wohlriechenden Harz arabisch-afrikanischer Herkunft, und Aloë ($\acute{\alpha}\lambda\acute{o}\eta$), ein Harz eines Baumes aus der Familie der Thymelaceen.¹¹² Das besondere Aufmerksamkeit Heischende ist freilich die Mengenangabe: „ungefähr hundert Litra/Pfund“. Das Wort $\lambda\acute{\iota}\tau\rho\alpha$ ist abgeleitet von lat. libra. Rechnet man für eine entsprechende Einheit 327,45 g ergeben sich etwa 33 kg!¹¹³ Josef und Nikodemus versehen (vermutlich in zerstoßener oder pulverisierter Form [„bestreuen“]) nach Joh 19,40 den Leichnam Jesu mit den bereits erwähnten Aromata, um dem Leichen Geruch entgegenzuwirken, und hüllen den Gekreuzigten in Leinentücher aus Leinen (vgl. auch Lk 24,12).¹¹⁴ Diese Tücher werden im Osterkapitel Joh 20 wieder erwähnt (vgl. vor allem VV. 5–7); das gilt auch für die topographische Angabe in Joh 19,41: „Es war aber an dem Ort, wo er gekreuzigt wurde, ein Garten“. Das Besondere dieses Gartens besteht in der dort angelegten Grabanlage, in der noch niemand beigesetzt worden war: „und im Garten (war) ein neues

111 Vgl. dazu u.a. Bieberstein, Jüngerinnen, 237f.: „Dieses Bereiten der Salben entspricht den Erfordernissen eines regulären Begräbnisses. Nach jüdischer Sitte wurden einem oder einer Toten zunächst die Augen geschlossen. Sodann wurde die Leiche gewaschen und gesalbt, und, seit römischer Zeit, meist unter Beifügung weiterer Spezereien, in Leinentücher gehüllt. Auf einer Bahre wurde sie dann, unter Einhaltung verschiedener weiterer Trauerbräuche, zum Grab getragen. Ähnlich sind die Bräuche im griechisch-römischen Bereich [...] Als Aufgabe der weiblichen Angehörigen galt es, die Leiche zu waschen, zu salben und zu kleiden. Das Tun der Frauen Lk 23,56 muß damit in den Rahmen der üblichen Totenfürsorge eingeordnet werden, die eben aufgrund der Hinrichtung Jesu nicht in den geordneten Bahnen verlaufen können. Wenn die Frauen Spezereien und Salben bereiten, um sie zum Grab zu bringen, kann damit ein vollständiges oder teilweises Beträufeln des Leichnams intendiert sein oder auch ein allgemeineres Niederlegen oder Verstreuen dieser Gaben im Grab.“

112 Zu beiden Pflanzen vgl. die Angaben bei Zohary, Pflanzen, bes. 200.204.

113 Für diese Angabe empfiehlt sich ein Blick in die Salbungserzählung in Joh 12,3–8 (Salbung durch Maria). Thyen, Joh, 754, kommentiert: „Damals hatte Judas sich über die Verschwendung des kostbaren Salböls empört und erklärt, daß man es doch für dreihundert Denare hätte verkaufen und das Geld den Armen geben sollen, und Jesus hatte ihm entgegen: Laß sie doch gewähren, denn sie hat das Öl für den Tag der Bereitung meines Leichnams aufbewahrt [...] Statt einer Litra, deren Wert Judas auf dreihundert Denare schätzte, verwenden sie nun deren hundert! Und wenn schon der Duft der einen Litra des Salböls das ganze Haus erfüllte (12,3), wie müssen dann die Hundert das Grab erfüllt haben!“

114 Leinentücher aus dem entsprechenden Kulturraum und der entsprechenden Zeit sind leider nur selten erhalten geblieben; vgl. dazu Wenning, Anmerkungen, bes. 146.148.

Grab, in dem noch nie jemand beigesetzt worden war“.¹¹⁵ Wem diese Grabanlage gehört, wird nicht gesagt.¹¹⁶ Man ist von Joh 19,38–39 her geneigt, an Josef (vgl. Mt 27,60)¹¹⁷ oder Nikodemus zu denken.

Die Wahl einer neuen Grabstätte (vgl. auch Mt 27,60) unterstreicht den bei Johannes deutlich ausgeprägten Aspekt der ehrenvollen Bestattung.¹¹⁸ Der „König der Juden“ wird beigesetzt; den Beseitigungsbestrebungen aus Joh 19,31 stellt Johannes kontrastierend ein „königliches Begräbnis“¹¹⁹ gegenüber (vgl. als Beispiel eines königlichen Begräbnisses auch 2 Chr 16,14).

Der Erzähler scheint nach Joh 19,42 unterstreichen zu wollen, dass alles noch vor Beginn des Feiertags zum Abschluss kommt. Die Nähe des Gartens bzw. des Grabes (τὸ μνημεῖον) zum Kreuzigungsort ermöglicht einerseits ein ehrenvolles Begräbnis Jesu, andererseits können Josef von Arimathäa und Nikodemus die gebotenen Feiertagsvorschriften einhalten. Die Charakterzeichnung des Nikodemus gewinnt nach Cornelis Bennema für Leserinnen und Leser eine besondere Qualität: „Nicodemus thus represents those who are religious, sympathetic, and attracted to Jesus (‘seekers’) but whose allegiance to Jesus remains ambiguous“¹²⁰.

5. Rückblick

„Alle Evangelisten bemühen sich, den Messias Jesus durch zusätzliche Prädikate in seinem Verhältnis zu Gott, zum Volk Israel und zu den Menschen näher zu beleuchten“¹²¹. Der vorgelegte kleine Streifzug durch die kanonischen Evangelien hat vor allem beim dritten Aspekt einsetzen wollen, um die Vielfalt der Zugänge Einzelner und von Gruppen in christologischer Hinsicht auszuwerten.

Die in den Blick genommenen Begegnungen sind nicht allein Elemente biographischen Erzählens über Jesus von Nazareth, sondern zeigen gerade in

115 So auch das Lukasevangelium (23,57), das gegenüber dem Markustext eine Ergänzung vorgenommen hat.

116 Von einem „Stein“ erzählt im Johannesevangelium freilich erst die erste Ostererzählung in Joh 20,1. Zum „Verschlussstein“ vgl. auch Mt 27,60; Mk 15,46.

117 Auch nach den Acta Pilati (12) gehörte das Grab dem Josef von Arimathäa. Vgl. auch EvPetr 6,23–24.

118 Vgl. in diesem Zusammenhang auch Suhl, Beobachtungen, 375: „Daß er Jesus in ein Felsengrab legt, in dem noch nie jemand gelegen hatte, unterstreicht Jesu Hoheit und entspricht der Tatsache, daß er auch Lk 19,30 auf einem bisher noch nicht benutzten Reittier sitzt.“

119 Vgl. auch Dschulnigg, Jesus, 199f.322; Bennema, Theory, 151f.

120 Bennema, Theory, 153.

121 Schnackenburg, Person, 341.

ihrer Unterschiedlichkeit, dass die Person Jesu Christi „sich nicht anders als aus seiner Gottbezogenheit und Gottverbundenheit begreifen lässt“¹²². So kann François Bovon gewissermaßen zusammenfassend kommentieren: „um Gott zu erkennen, muss man auf Jesus Christus schauen“¹²³. Dabei legen alle neutestamentlichen Evangelien einen spezifischen Blick nahe, den John Henry Newman so umschrieb: „[...] Ja wir alle zu Wohl oder Wehe werden eines Tages sehen jenes heilige Antlitz, welches Menschen geschlagen und entehrt haben; wir werden sehen jene Hände, die an das Kreuz angenagelt wurden; jene Seite, die durchbohrt wurde. Wir werden all dieses sehen; und es wird der Anblick des lebendigen Gottes sein.“¹²⁴

Bibliographie

- Álvarez Cineira, David, *The Centurion's Statement (Mark 15:39): A restitutio memoriae*, in: Petra von Gemünden/ David G. Horrell/ Max Küchler (Hgg.), *Jesus – Gestalt und Gestaltungen. Rezeptionen des Galiläers in Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft (FS Gerd Theißen) (NTOA 100)*, Göttingen 2013, 153–168.
- Barthes, Roland, *S/Z (1970)* (übers. von J. Hoch, Taschenbuchausgabe), Frankfurt a.M. 1994.
- Bauckham, Richard, *Paul and Other Jews with Latin Names in the New Testament*, in: Alf Christophersen et al. (Hgg.), *Paul, Luke and the Graeco-Roman World (FS Alexander J. M. Wedderburn) (JSNT.S 217)*, Sheffield 2002, 202–220.
- Bennema, Cornelis, *A Theory of Character in New Testament Narrative*, Minneapolis 2014.
- Bieberstein, Sabine, *Verschwiegene Jüngerinnen – vergessene Zeuginnen. Gebrochene Konzepte im Lukasevangelium (NTOA 38)*, Freiburg i.Ue./ Göttingen 1998.
- Billault, Alain, *Characterization in the Ancient Novel*, in: Gareth Schmeling (Hg.), *The Novel in the Ancient World (Mn.S 159)*, Leiden u.a. 1996, 115–129.
- Bösen, Willibald, *Der letzte Tag des Jesus von Nazaret. Was wirklich geschah*, Freiburg i. Br. et. al. ³1995.
- Böttrich, Christfried, *Petrus. Fischer, Fels und Funktionär (Biblische Gestalten 2)*, Leipzig 2001.

122 Schnackenburg, *Person*, 353.

123 Bovon, *Gott*, 101.

124 Newman, *Mysterium*, 48ff. Vgl. auch Leo der Große, *Sermo de Passione Domini* 66 Cap. 3: „Wer das Leiden des Herrn aufrichtig verehrt, wird mit dem Auge des Herzens auf den gekreuzigten Jesus schauen und dabei im Leib des Gekreuzigten seinen eigenen Leib erkennen“.

- Bovon, François, *Das Evangelium nach Lukas*. 4. Teilband: Lk 19,28–24,53 (EKK III/4), Neukirchen-Vluyn/ Düsseldorf 2009.
- Brown, Raymond E., *The Death of the Messiah. From Getsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the four Gospels*, 2 Bde., New York 1994, ²1998.
- , *Gott bei Lukas* (1981), in: ders., *Lukas in neuer Sicht. Gesammelte Aufsätze*, übers. von E. Hartmann/ A. Frey/ P. Strauss (BThSt 8), Neukirchen-Vluyn 1985, 98–119.
- Burnett, Fred W., *Characterization and Reader Construction of Characters in the Gospels*, in: *Semeia* 63 (1993) 3–28.
- Burridge, Richard A., *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography* (MSSNTS 70), Cambridge u.a. 1992.
- Chatman, Seymour, *Coming to Terms. The Rhetoric of Narrative in Fiction and Film*, Ithaca/ London 1990.
- Cohn, Chaim, *Der Prozeß und Tod Jesu aus jüdischer Sicht, aus dem Englischen von Ch. Wiese und H. Liron* (Taschenbuchausgabe), Frankfurt a.M./ Leipzig 2001.
- Collins, Adela Yarbro, *From Noble Death to Crucified Messiah*, in: *NTS* 40 (1994) 481–503.
- Culpepper, R. Alan, *Nicodemus: The Travail of New Birth*, in: Steven A. Hunt u.a. (Hgg.), *Character Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to Seventy Figures in John* (WUNT 314), Tübingen 2013, 249–259.
- Darr, John A., *Narrator as Character: Mapping a Reader-Oriented Approach to Narration in Luke-Acts*, in: *Semeia* 63 (1993) 43–60.
- De Temmerman, Koen/ van Emde Boas, Evert, *Character and Characterization in Ancient Greek Literature. An Introduction*, in: Dies., *Characterization in Ancient Greek Literature. Studies in Ancient Greek Narrative, Volume Four* (MnS 41), Leiden/ Boston 2018, 1–23.
- Delbrueck, Richard, *Antiquarisches zu den Verspottungen Jesu*, in: *ZNW* 41 (1942) 124–145.
- Demandt, Alexander, *Hände in Unschuld. Pontius Pilatus in der Geschichte* (Taschenbuchausgabe), Freiburg i. Br. u.a. 2001.
- Dickerson, Patrick L., *The New Character Narrative in Luke-Acts and the Synoptic Problem*, in: *JBL* 116 (1997) 291–312.
- Dihle, Albrecht, *Die griechische und lateinische Literatur der Kaiserzeit. Von Augustus bis Justinian*, München 1989.
- , *Studien zur griechischen Biographie*, 2., durchgesehene Aufl. (AAWG. PH; dritte Folge, Nr. 37), Göttingen 1970.
- Dschulnigg, Peter, *Die Berufung der Jünger Joh 1,35–51 im Rahmen des vierten Evangeliums*, in: *FZPhTh* 36 (1989) 427–447.
- , *Jesus begegnen. Personen und ihre Bedeutung im Johannesevangelium* (Theologie; Bd. 30), Münster 2000.

- Ebner, Martin, Im Schatten der Großen. Kleine Erzählfiguren im Markusevangelium, in: BZ NF 44 (2000) 56–76.
- , / Heininger, Bernhard, Exegese des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis (UTB 2677), Paderborn u.a. (2005) 42018.
- Fögen, Thorsten, Ars moriendi: Literarische Portraits von Selbsttötung bei Plinius dem Jüngeren und Tacitus, in: Antike und Abendland 61 (2015) 21–56.
- Genette, Gérard, Die Erzählung (aus dem Französischen von A. Knop, mit einem Vorwort hg. von J. Vogt), München 1994.
- Gerladini, Gabriella, Christus Militans: Studien zur politisch-militärischen Semantik im Markusevangelium vor dem Hintergrund des ersten jüdisch-römischen Krieges (NT.S 165), Leiden/ Boston 2016.
- Gielen, Marlis, Die Passionserzählung in den vier Evangelien. Literarische Gestaltung – theologische Schwerpunkte, Stuttgart 2008.
- Gnilka, Christian, Ultima verba, in: JAC 22 (1979) 5–21.
- Gnilka, Joachim, „Tu es Petrus“. Die Petrus-Verheißung in Mt 16,17–19, in: MThZ 38 (1987) 3–17.
- Görg, Manfred, Art. „Arimathäa“, in: NBL I, 167.
- Green, Julien, Tagebücher 1990–1996, übertr. von E. Edl, München 1999.
- Guttenberger, Gudrun, Das Evangelium nach Markus (ZBK.NT 2), Zürich 2017.
- Herzer, Jens, Pontius Pilatus. Henker und Heiliger (Biblische Gestalten 32), Leipzig 2020.
- Hunt, Steven A./ Tolmie, D. Francois/ Zimmermann, Ruben (Hgg.), Character Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to Seventy Figures in John (WUNT 316), Tübingen 2013.
- John, Felix, Eine Jesus-Vita aus flavischer Zeit. Das Markusevangelium im narratologischen Vergleich mit den Biographien Plutarchs (WUNT 480), Tübingen 2022.
- Kaiser, Ursula Ulrike, Die Rede von „Wiedergeburt“ im Neuen Testament. Ein metaphorentheoretisch orientierter Neuanatz nach 100 Jahren Forschungsgeschichte (WUNT 413), Tübingen 2018.
- Kechagia, Eleni, Dying Philosophers in Ancient Biography: Zeno the Stoic and Epicurus, in: Koen De Temmerman/ Kristoffel Demoen (Hgg.), Writing Biography in Greece and Rome. Narrative Technique and Fictionalization, Cambridge 2016, 181–199.
- Klein, Hans, Das Lukasevangelium (KEK I/3), Göttingen 2006.
- Klauck, Hans-Josef, Judas – ein Jünger des Herrn (QD 111), Freiburg i.Br./ Basel/ Wien 1987.
- Konradt, Matthias, Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium (WUNT 215), Tübingen 2007.
- , Das Evangelium nach Matthäus (NTD 1), Göttingen 2015.

- Lang, Manfred, Johannes und die Synoptiker. Eine redaktionsgeschichtliche Analyse von Joh 18–20 vor dem markinischen und lukanischen Hintergrund (FRLANT 182), Göttingen 1999.
- Lau, Markus, Die *Legio X Fretensis* und der Besessene von Gerasa. Anmerkungen zur Zahlenangabe „ungefähr Zweitausend“ (Mk 5,13), in: Bib. 88 (2007) 351–364.
- , Der gekreuzigte Triumphator. Eine motivkritische Studie zum Markusevangelium (NTOA/StUNT 114), Göttingen 2019.
- Leo, Friedrich, Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form (Leipzig 1901), unveränderter Nachdruck: Hildesheim 1965.
- Lüdemann, Gerd, Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie, Göttingen 1994.
- Lyons, William John, Joseph of Arimathea: One of „the Jews,“ but with a Fearful Secret!, in: Steven A. Hunt u.a. (Hgg.), *Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to Seventy Figures in John* (WUNT 314), Tübingen 2013, 646–657.
- Marguerat, Daniel, Jesus aus Nazaret. Heimatloser, Heiler, Poet des Gottesreiches (aus dem Französischen von Elisabeth Mainberger-Ruh), Zürich 2022.
- Meiser, Martin, Judas Iskariot. Einer von uns (Biblische Gestalten, 10), Leipzig 2004.
- Miller, David L., EMPIAIZEIN: Playing the Mock Game (Luke 22:63–64), in: JBL 90 (1971) 309–313.
- Müller, Christoph Gregor, Mehr als ein Prophet. Die Charakterzeichnung Johannes des Täufers im lukanischen Erzählwerk (HBS 31), Freiburg i.Br. u.a. 2001.
- , Josef von Arimathäa und die Grablegung Jesu (Lk 23,50–56), in: Ders. (Hg.), „Licht zur Erleuchtung der Heiden und Herrlichkeit für dein Volk Israel“. Beiträge zum lukanischen Doppelwerk (FS Josef Zmijewski) (BBB 151), Hamburg 2005, 179–198.
- Mutschler, Bernhard, Die Verspottung des Königs der Juden. Jesu Verspottung in Jerusalem unter dem Blickwinkel einer parodierten Königsaudienz (BThSt 101), Neukirchen-Vluyn 2008.
- Poplutz, Uta, Der Fels der Kirche. Petrus im Gewand des Matthäusevangeliums, in: BiKi 67 (2012) 209–214.
- Powell, Mark A., *What Is Narrative Criticism?*, Minneapolis 1990.
- Reinbold, Wolfgang, Der älteste Bericht über den Tod Jesu. Literarische Analyse und historische Kritik der Passionsdarstellungen der Evangelien (BZNW 69), Berlin/ New York 1994.
- Rimmon-Kenan, Shlomith, *Narrative Fiction: Contemporary Poetics*, London/ New York 1983.
- Scardigli, Barbara/ Affortunati, Monica, Der gewaltsame Tod plutarchischer Helden, in: Barbara Kühnert/ Volker Riedel/ Rismag Gordesiani (Hgg.), *Prinzipat und Kultur im 1. und 2. Jahrhundert*, Bonn 1995, 229–250.
- Schmidl, Martin, Jesus und Nikodemus: Gespräch zur johanneischen Christologie. Joh 3 in schichtenspezifischer Sicht (BU 28), Regensburg 1998.

- Schüngel-Straumann, Helen, Tobit. Übersetzt und ausgelegt (HThK AT), Freiburg i. Br. 2000.
- Soards, Marion L., A Literary Analysis of the Origin and Purpose of Luke's Account of the Mockery of Jesus, in: BZ NF 31 (1987) 110–116.
- Söding, Thomas, Das Evangelium nach Markus (ThHK 2), Leipzig 2022.
- Stamps, Dennis L., Rhetorical and Narratological Criticism, in: Stanley E. Porter (Hg.), Handbook to Exegesis of The New Testament (NTTS 25), Leiden u.a. 1997, 219–239.
- Suhl, Alfred, Beobachtungen zu den Passionsgeschichten der synoptischen Evangelien, in: Rudolf Hoppe/ Ulrich Busse (Hgg.), Von Jesus zum Christus. Christologische Studien (Festgabe für Paul Hoffmann) (BZNW 93), Berlin/ New York 1998, 321–377.
- Theißen, Gerd/ Merz, Anette, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 1996.
- Theobald, Michael, Der Prozess Jesu. Geschichte und Theologie der Passionserzählungen (WUNT 486), Tübingen 2022.
- Thyen, Hartwig, Das Johannesevangelium (HNT 6), Tübingen 2005.
- Tolmie, D. Francois, Pontius Pilate: Failing in More Ways Than One, in: Steven A. Hunt/ D. Francois Tolmie/ Ruben Zimmermann (Hg.), Character Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to Seventy Figures in John (WUNT 314), Tübingen 2013, 578–597.
- Triebel, Lothar, Jenseitshoffnung in Wort und Stein. Nefesch und pyramidales Grabmal als Phänomene antiken jüdischen Bestattungswesens im Kontext der Nachbarkulturen (AGJU 56), Leiden/ Boston 2004.
- Wenning, Robert, Anmerkungen zu palästinensischen Textilien in hellenistischer, römischer und byzantinischer Zeit aus archäologischer Sicht, in: Gisela Völger/ Karin von Welck/ Katharina Hackstein (Hgg.), Pracht und Geheimnis. Kleidung und Schmuck aus Palästina und Jordanien (Ethnologica NF, Bd. 13), Köln 1987, 144–149.
- Williams, Joel F., Other Followers of Jesus. Minor Characters as Major Figures in Mark's Gospel (JSNT.S 102), Sheffield 1994.
- Wolter, Michael, Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 2008.
- Wypadlo, Adrian, „Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn“ (Mk 15,39). Überlegungen zur Funktion des Centuriobekenntnisses im christologischen Entwurf des Markusevangeliums, in: BZ NF 55 (2011) 179–208.
- Zohary, Michael, Pflanzen der Bibel, Stuttgart 1983.

Personaler Christusglaube und Personalisierte Christologie im Johannesevangelium

Die komplementären Glaubenswege von Martha und Maria von Bethanien

Stefan Zorn

Wie kein anderes der vier kanonischen Evangelien betont das Johannesevangelium die personale Dimension des Christusglaubens.¹ An prominenter Stelle, nämlich im ursprünglichen Buchschluss, wird dieser Christusglaube als intendiertes Lektüreziel explizit benannt (Joh 20,31): Die Leserinnen und Leser sollen zu dem Glauben gelangen, dass der johanneische Jesus der Christus und Gottessohn ist und sich dabei die johanneische Perspektive auf die Christusfigur zu eigen machen. Diese Perspektivübernahme durch das Lesepublikum bildet also die zentrale Buchintention des vierten Evangeliums. Ziel und Folge des Glaubens an Jesus als Christus ist der Empfang des Lebens (ζωή), der dem glaubenden Lesepublikum verheißen wird.

Zugleich bindet der Buchschluss den Christusglauben der Lesenden an die Erzählfiguren des Evangeliums zurück. Denn die Lesenden sollen aufgrund der im Evangelium erzählten σημεία zum Glauben kommen (Joh 20,30) und sich dabei an den Glaubenswegen der Erzählfiguren orientieren. Vor allem die Jüngerinnen und Jünger fungieren dabei als narrative Zeuginnen und Zeugen der öffentlichen und österlichen Zeichenhandlungen Jesu, wie sie sowohl in Joh 2–11 als auch in Joh 20 dargestellt werden. Als Erzählfiguren haben die Jüngerinnen und Jünger – wie noch zu zeigen sein wird – für den Glauben der Leserschaft identifikatorischen Charakter, das heißt, sie werden als Identifikations-, Ideal- und Modellfiguren gezeichnet, die Glauben hervorrufen und vertiefen sollen.²

Den johanneischen Christusglauben und damit verbunden die spezifische Christologie des vierten Evangeliums erschließen sich die Leserinnen und Leser also anhand der Glaubenswege von Erzählfiguren. An zwei Figuren lassen sich diese Glaubenswege besonders gut nachvollziehen, weil es sich um

1 Dieser Beitrag ist angelehnt an die Forschungsergebnisse meiner Dissertation, *Die narrative Entwicklung der Jüngerinnen und Jünger und ihre hermeneutischen Voraussetzungen im vierten Evangelium (WUNT II)*, Tübingen 2025.

2 Das schließt freilich keinesfalls aus, dass die Jüngerinnen und Jünger, aber auch andere Erzählfiguren, auch Widerspruch hervorrufen können und sollen, etwa, wenn Judas Iskariot als Verräter dargestellt wird.

zwei exemplarische Jüngerinnen handelt, die ausschließlich im Erzählbogen von Joh 11,1–12,11 in Erscheinung treten: Martha und Maria von Bethanien. Anhand ihrer Entwicklungsschritte und Glaubenswege kann sich das Lesepublikum unterschiedliche Aspekte der johanneischen Christuskonzeption erschließen. Zudem kann an den bethanischen Schwestern Martha und Maria der Zusammenhang von beziehungsbasiertem Christusglauben und personalisierter Christologie im vierten Evangelium aufgezeigt werden. Insofern eignet sich das Schwesternpaar in besonderer Weise, um paradigmatisch die Verbindung von personalem Christusglauben und personalisierter Christologie für das Johannesevangelium nachzuvollziehen. Denn die johanneische Christologie des Evangeliums wird stets perspektivisch präsentiert, nämlich über die individuellen Entwicklungsprozesse der Erzählfiguren, die im „Bekennen oder Bezeugen“³ ihres Christusglaubens münden.

1. Der Erzählbogen von Joh 11,1–12,11: Christusglaube angesichts von Leben und Tod

Die Begegnungen zwischen Martha und Maria von Bethanien und dem johanneischen Jesus, in denen von der Entwicklung ihres Christusglaubens erzählt wird, sind in den Erzählbogen von Joh 11,1–12,11 integriert. Dieser Erzählbogen lässt sich in drei Abschnitte differenzieren:⁴

- Joh 11,1–45: Die Totenerweckung des Lazarus
- Joh 11,46–57: Der Tötungsentschluss gegen Jesus
- Joh 12,1–11: Das Freundschaftsmahl und der Tötungsentschluss gegen Lazarus

Die beiden Abschnitte Joh 11,1–45 und 12,1–11 sind durch vielfältige Bezüge verbunden, nämlich über die Erzählfiguren Martha, Maria und Lazarus, aber auch über Bethanien als Schauplatz, das Motiv des Geruchs (Joh 11,39; 12,3) sowie über die Themen Tod und Überwindung des Todes, genauer den Tod des

3 Vgl. Söding, Bekennen und Bezeugen.

4 Anders gliedert Theobald, der in Joh 10,40–11,54 einen Erzählbogen sieht, dem er die Überschrift „Die Auferweckung des Lazarus und ihre Folgen“ verleiht (vgl. Theobald, Johannes, 705) und einen weiteren Erzählbogen für Joh 11,55–12,36 ausmacht und mit dem Titel „Vor dem Pascha-Fest. Letzte Begegnungen Jesu mit dem Volk in Jerusalem“ überschreibt (vgl. ebd., 761). Gegen Theobalds Überschriften spricht jedoch, dass die Folgen der Auferweckung des Lazarus keineswegs bis Joh 11,54 erschöpft werden, sondern erst in Joh 12,9–11 zu einem Abschluss kommen. Noch gewichtiger ist, dass in Joh 12,1–8 gerade nicht von einer Begegnung mit der Volksmenge erzählt wird, sondern von einem Festmahl im Kreis von Vertrauten Jesu, die bereits in Joh 11,1–45 vorkamen.

Lazarus und seine Totenerweckung in Joh 11,1–45 sowie die Salbung für Jesu Begräbnis und der Duft des Lebens in Joh 12,1–11.⁵

Joh 11,1–45 und 12,1–11 rahmen den dazwischenliegenden Abschnitt Joh 11,46–57. Dieser Zwischenteil steht in deutlichem Kontrast zu den beiden anderen Abschnitten: Das Synedrium aus Pharisäern und Hohepriestern agiert gegen Jesus und seine Anhängerschaft und wird somit als opponierende Figurengruppe dargestellt. Dennoch ist Joh 11,46–57 ebenfalls mit den beiden Erzähleinheiten verbunden, denn das Zeichen an Lazarus führt den Tötungsentschluss gegen Jesus (Joh 11,53) und gegen Lazarus herbei (Joh 12,10–11). Tod, Tötungsvorhaben, Überwindung des Todes und damit das Leben sind also die thematischen Verknüpfungen, die den gesamten Erzählbogen durchweben und miteinander verbinden.

In diese existenzielle Spannung von Leben und Tod schreibt das Johannesevangelium die beiden Glaubenswege von Maria und Martha hinein. Entsprechend wird zu zeigen sein, dass die christologischen Aspekte, die Maria und Martha erschließen, auch aus der mit dem Tod verbundenen Erfahrung von Trauer, Verlust und Abschied verbunden sind und daher den johanneischen Jesus in seiner christologischen Bedeutung für den Tod präsentieren. In einem ersten Schritt soll der christusbezogene Glaubensweg von Martha vorgestellt werden, bevor die Glaubenseinsicht von Maria herausgearbeitet wird und dann in einem weiteren Schritt die beiden Glaubensprofile der Schwestern zueinander in Beziehung gesetzt werden, bevor abschließend nach der Bedeutung für eine Personalisierte Christologie im Johannesevangelium gefragt wird.

2. Marthas Glaubensweg im Auferstehungsgespräch von Joh 11,21–27

Bereits vor der Begegnung mit dem johanneischen Jesus in Joh 11,21–27 wird Marthas Glaubensweg zu Beginn des Erzählbogens in Joh 11,3–5 vorbereitet. Der Erzählerkommentar in Joh 11,5 stellt die gesamte narrative Entwicklung der bethanischen Geschwister unter das Vorzeichen der Liebe Jesu: ἡγάπα δὲ ὁ Ἰησοῦς τὴν Μάρθαν καὶ τὴν ἀδελφὴν αὐτῆς καὶ τὸν Λάζαρον. Zum ersten Mal wird damit explizit die Liebe Jesu zu konkreten Erzählfiguren ausgesagt. Auf diese Liebe verweisen die beiden Schwestern auch in ihrer Nachricht an Jesus: κύριε, ἴδε ὃν φιλεῖς ἀσθενεῖ (Joh 11,3).

⁵ Vgl. Hirsch-Luipold, Gott, 195–199.

Die dann in Joh 11,21–27 ausführlicher dargestellte Begegnung zwischen Martha und Jesus ist von Joh 11,3–5 herkommend folglich nicht als Erstbegegnung zu verstehen, sondern basiert auf einer bereits bestehenden und von Liebe geprägten Beziehung zwischen Jesus und Martha. Von dieser positiven Figurenbeziehung ausgehend ist das nachfolgende Gespräch zwischen Martha und Jesus in Joh 11,21–27 auszuwerten, das aufgrund des darin verhandelten Inhalts als Auferstehungsgespräch bezeichnet wird.

Legt man dabei das Gewicht auf die von Martha verfassten Aussagen hinsichtlich ihres Erkenntnisgehalts, so stellt man fest, dass alle drei Redebeiträge von Martha in diesem Gespräch (Joh 11,21–22; 11,24; 11,27) mit Verben des Wissens bzw. Glaubens verbunden werden. In Joh 11,22 formuliert Martha eine Wissensaussage (οἶδα ὅτι), in Joh 11,24 ebenfalls (οἶδα ὅτι) und in Joh 11,27 eine Glaubensaussage (ἐγὼ πεπίστευκα ὅτι). Daher sind diese drei Aussagen für den vorliegenden Beitrag von besonderem Interesse.

Zu Beginn des Gesprächs wird deutlich, dass mit der Verbindung, die Martha zu Jesus hat, ein konkretes Wissen um die Fähigkeiten Jesu einhergeht. Martha weiß: Wäre Jesus anwesend gewesen, als Lazarus zwar bereits erkrankt war, aber noch lebte, hätte er den Tod des Bruders abwenden können (Joh 11,21). Aber auch angesichts des erfolgten Todes weiß Martha, dass es Jesus noch immer möglich ist, bei Gott für Lazarus einzutreten (Joh 11,22). Martha versteht Jesus also bereits zu Beginn der Begegnung als zeichenwirkenden Heiler und als exklusiven Fürsprecher bei Gott. Dazu passt, dass der johanneische Jesus seit seinem ersten Zeichen in Joh 2,1–11 im Vierten Evangelium bereits mehrfach als Wunderheiler in Erscheinung getreten ist. Im Buchschluss wird zudem deutlich, dass die entfaltenen Zeichenerzählungen lediglich eine Auswahl darstellen (Joh 20,30). Es entspricht also der Erzähllogik des vierten Evangeliums, dass der johanneische Jesus vielfach zeichenhaft gewirkt hat und auch Martha aufgrund ihrer Beziehung zu Jesus um dieses Zeichenhandeln und um seine besondere Gottesbeziehung weiß.

Dennoch erfolgt Marthas Wissensaussage für das Lesepublikum überraschend, weil Martha dieses Wissen angesichts des Todes ihres Bruders formuliert. Denn, so macht Martha deutlich: Gerade weil Jesus nicht anwesend war, ist Lazarus verstorben. Viel verständlicher wären daher ganz entgegengesetzte Reaktionen wie Wut oder Resignation. Entsprechend ist von einem Teil der Johannesforschung Marthas Begrüßung in Joh 11,21 auch als Ausdruck von Vorwurf oder Resignation interpretiert worden.⁶ Dagegen ist nach meinem Dafürhalten mit der Mehrheit der Forschung Marthas Aussage als

6 Vgl. exemplarisch Rahmsdorf, *Zeit*, 295: „Ähnlich wie das Verhalten in der Interaktion zuvor ist auch Marthas Vorwurf an Jesus an der ablaufenden biographischen Zeit ausgerichtet.“

Vertrauensbekundung zu deuten.⁷ Eine solche Deutung legt sich nicht nur aufgrund der positiven Beziehung nahe, von der die Leserschaft aus Joh 11,3–5 weiß, sondern auch durch die Lektüre von Joh 11,22, da Martha hier explizit eine Wissensaussage formuliert, aus der ihr Vertrauen hervorgeht, nämlich dass Jesus beim Vater betend intervenieren könnte und Gott dieses Gebet auch erhören würde.

Für die Frage nach Marthas Glaubensweg ist ihre Wissensaussage aus Vers 22 – *καὶ νῦν οἶδα ὅτι ὅσα ἂν αἰτήσῃ τὸν θεὸν δώσει σοι ὁ θεός* – auch insofern interessant, als Jesus in Joh 11,41–42 tatsächlich in der von Martha verstandenen Weise eingreifen und Gott um die Totenerweckung des Lazarus bitten wird. Somit wird Marthas Wissen um die besondere Beziehung von Jesus zu Gott durch das Gebet Jesu nachträglich bestätigt. Auch der semantische Gehalt von *οἶδα* in Joh 11,22 macht deutlich, dass das Verb entsprechend seiner Grundbedeutung mit ‚wissen‘ oder ‚kennen‘ zu übersetzen ist,⁸ wohingegen *γινώσκω* in seiner Grundbedeutung mit ‚erkennen‘ und ‚verstehen‘ wiederzugeben ist.⁹ Ignace de la Potterie hat herausgearbeitet, dass im Johannesevangelium mit *γινώσκω* stärker der Prozesscharakter des Verstehens betont wird, wohingegen *οἶδα* einen Kenntnis- bzw. Wissensstand angibt.¹⁰

Marthas Wissen ist daher keineswegs zu deskreditieren, sondern im Blick auf die Identität Jesu als basaler, aber wichtiger Kenntnis- und Wissensstand zu Beginn ihres Glaubensweges zu beschreiben.¹¹ Das vierte Evangelium will also keinesfalls die christologische Identität Jesu als exklusiver Fürsprecher bei Gott bestreiten, sondern bestätigt vielmehr diese Fürsprechertätigkeit Jesu

7 Vgl. entsprechend Rubel, Erkenntnis, 186; Zumstein, Johannesevangelium, 425; Ueberschaer, Theologie, 206.

8 Vgl. Wolter, Schriftkenntnis, 351.

9 Dabei ist im griechischen Denken zu differenzieren zwischen dem erstmaligen Erkennen und dem Verstehen als Resultat eines Erkenntnisprozesses, vgl. Meyer, Kommt, 270.

10 Vgl. de la Potterie, der *γινώσκω* als Prozess von Wissenserwerb und fortschreitender Entdeckung der Wahrheit kennzeichnet („le processus d'acquisition de la connaissance“ und „la découverte progressive de la vérité“, de la Potterie, *οἶδα*, 725), hingegen *οἶδα* als Bewusstsein und Gewissheit, die sich als Intuition oder Überzeugung ausdrücken können, („c'est moins la connaissance elle-même que son caractère de prise de conscience, de certitude possédée: tantôt intuition, tantôt conviction de foi inébranlable“, de la Potterie, *οἶδα*, 725). Ähnlich Meyer, Kommt, 279: „Positiv bezeichnet *οἶδα* ein absolutes, göttliches Wissen um die Offenbarung und – ganz wichtig – negativ ein Verharren in vermeintlich sicherem, traditionellem Wissen, das als absolut ausgegeben wird (Voreingenommenheit). Dagegen bezieht sich *γινώσκω* eher auf den natürlichen Verstehensprozess, der in der Empirie seinen Ausgangspunkt hat und zu einem ganzheitlichen personalen Kennen führt.“

11 Gegen Hofius, Auferweckung, 25: „Dieser durch *οἶδα ὅτι* eingeleitete Satz ist im Sinne des Evangelisten nicht eine Äußerung des Glaubens, sondern im Gegenteil ein Wort, das zutiefst erkennt, wer Jesus ist.“

bei Gott am Ende der Zeichenerzählung. Zugleich wird der weitere Gesprächsverlauf deutlich machen, dass zu dieser Christusidentität noch weitere Aspekte gehören, die Jesus sukzessive preisgibt und die Martha entsprechend nach und nach erkennt.

Am Anfang dieses sukzessiven Erschließungsprozesses steht Jesu Verheißung an Martha, dass ihr Bruder Lazarus auferstehen werde (Joh 11,23: ἀναστήσεται ὁ ἀδελφός σου). Das Futur lässt offen, auf welchen Zeitpunkt sich Jesus bezieht. Genau diese Offenheit ist es, die Martha zu der Deutung führt, dass die Auferstehungsverheißung für Lazarus den letzten Tag, also den eschatischen Zeitpunkt der Auferstehung, meint und formuliert entsprechend ihre zweite Wissensaussage: οἶδα ὅτι ἀναστήσεται ἐν τῇ ἀναστάσει ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ (Joh 11,24). In seiner Antwort in Joh 11,25–26 bringt Jesus diese Auferstehungsverheißung mit sich selbst in Verbindung, spitzt sie dadurch christologisch zu und vertieft sie dadurch weiter. Erst an dieser Stelle wird für Martha und die Lesenden deutlich, dass ein Missverstehen zwischen Martha und Jesus vorliegt.

Diese für das Johannesevangelium typische Technik des Missverständnisses hat Johanna Rahner entgegen anderer Forschungspositionen¹² explizit als einen positiven Vorgang, nämlich als einen Erkenntnisprozess, charakterisiert. In überzeugender Weise zeigt sie, dass Missverständnisse zwischen Jesus und den mit ihm interagierenden Erzählfiguren nicht einfach als Gegenstück zur Christuserkenntnis zu verstehen sind, wie sie etwa in Bekenntnisaussagen zum Ausdruck kommen. Vielmehr sind sie integraler Bestandteil eines narrativen Verstehensprozesses, der vielfach erst eine Erkenntnis der christologischen Identität Jesu ermöglicht.¹³ Denn ohne ein anfängliches Missverstehen bliebe dem johanneischen Jesus die Gelegenheit vorenthalten, das Gesagte zu explizieren und dadurch weiter zu vertiefen.¹⁴ Insofern ist Rahner zufolge das Missverständnis keineswegs „als ein – eigener Beschränktheit unterliegendes – fehlgeleitetes Element des Verstehensvorgangs“ zu werten, sondern „gerade

12 Rahner wendet sich in ihrem Aufsatz u.a. gegen Bultmann, Johannes, 95 Anm.2; Leroy, Rätsel, 167ff.188ff und Stimpfle, Blinde, 273ff, vgl. Rahner, Mißverstehen, 213 Anm. 4,7,8.

13 Vgl. Rahner, Mißverstehen, 217. Darüber hinaus differenziert Rahners Beitrag sehr gut zwischen Missverstehen und Nichtverstehen bzw. ‚Nichtglauben‘. Das Missverständnis stehe eher dem vorläufigen Nichtverstehen nahe. Erst die Verweigerung, in einen Lernprozess einzutreten, führe zu Nichtglauben und Dialogabbruch wie im Falle des Lebensbrotgesprächs (vgl. Rahner, Mißverstehen, 215). Folglich liege das Nichtglauben dem Missverständnis keinesfalls von Anfang an zugrunde und desavouiere die missverstehenden Erzählfiguren nicht als prinzipiell ungläubig (vgl. Rahner, Mißverstehen, 218). Vielmehr könne das Missverständnis sowohl Ausgangspunkt von Erkenntnis als auch von Nichtglauben sein.

14 Vgl. Rahner, Mißverstehen, 218; vgl. zudem Culpepper, Anatomy, 152.

weil das Mißverständnis als Medium des Verstehens selbst funktionalisiert wird (das ja Verstehen als vom Mißverstehen voranschreitendes, argumentativ abgesichertes Vorgehen die Erkenntnis zum Ziel hat)“ könne das Missverstehen „tatsächlicher Ausgangspunkt von Verstehen sein“.¹⁵

Im Blick auf die Erzählstrategie des vierten Evangeliums ist nach Rahner auffällig, dass Missverständnisse gerade in Bezug auf christologische Streitfragen vorkommen und „das eigentlich Problematisch-Kontroverse ins Auge und in Worte“¹⁶ fassen. Damit erfüllen die narrativ inszenierten Missverständnisse auch eine lesepragmatische Funktion im vierten Evangelium: Sie tragen bei den Lesenden zu einer Vertiefung ihrer Christuserkenntnis bei. Daher fungiere das Missverständnis für das Lesepublikum als „christologisches Signal“, arbeite „an der Vertiefung des christologischen Themas“ mit und stelle somit eine „performative Ausdrucksform“ für die „christologische Aussageintention“ des vierten Evangeliums dar.¹⁷ „Denn es ist ja zunächst das Mißverständnis selbst, das die Eröffnung der christologischen Tiefendimension erst ermöglicht und den Anlaß gibt, diese Tiefendimension *prozeßhaft-dialogisch* zu entwickeln. Verstünden die Beteiligten alles auf Anhieb, gäbe es keinen Grund zur vertiefenden Erläuterung oder Weiterführung“.¹⁸

Insgesamt lässt sich mit Rahner festhalten, dass Missverständnisse im Johannesevangelium in dreifacher Hinsicht bedeutsam sind, nämlich erstens für die dialogische Entfaltung johanneischer Christologie, zweitens für den Erkenntnisfortschritt der Erzählfiguren und drittens für den intendierten Verstehensprozess der Lesenden. Über Rahner hinaus erfüllen die Missverständnisse aber noch eine vierte Funktion: Sie verhindern eine vorschnelle Daueridentifikation der Leserschaft mit den Erzählfiguren. Das Lesepublikum soll sich zwar an vielen, aber keineswegs allen Stellen mit den Erzählfiguren identifizieren. Durch die Momente der Distanz können die Erzählsituationen genauer wahrgenommen und der eigene Glaube im Kontrast zu den Figuren reflektiert werden.¹⁹

Rahners Ausführungen zur johanneischen Technik des Missverständnisses als dialogischer Prozess mit dem Ziel der Vertiefung von christologischer Erkenntnis treffen auch auf das Auferstehungsgespräch zwischen Jesus und Martha in Joh 11,21–27 zu.²⁰ Auch hier steht eine christologische Frage im

15 Rahner, Mißverstehen, 218.

16 Rahner, Mißverstehen, 219.

17 Rahner, Mißverstehen, 217.

18 Rahner, Mißverstehen, 218.

19 Vgl. Dettwiler, *Compréhension*, 377.

20 So auch Rahner, Mißverstehen, 216.

Hintergrund, nämlich welche Rolle der johanneische Jesus im Blick auf den Zugang zum ewigen Leben und zur Teilhabe an der Auferstehung am letzten Tag spielt. Eingedenk der positiven, weil erkenntnismöglichenden und erkenntnisfördernden Funktion des johanneischen Missverständnisses, ist Joh 11,24 entsprechend nicht als defizitäre Aussage zu verstehen, welche zwar mit frühjüdischen und frühchristlichen Auferstehungshoffnungen kongruent ist (vgl. 2Makk 7,14; 1Kor 15,51–53), aber im Gegensatz zur johanneischen Theologie stände. Vielmehr knüpft das Johannesevangelium an Marthas Auferstehungszuversicht positiv an und verbindet ihr Wissen um die Auferstehung mit der johanneischen Christologie, indem Jesus Marthas Einsicht christologisch zuspitzt und vertieft.²¹

Das Selbstoffenbarungswort von Joh 11,25–26 macht deutlich: Jesus selbst ist es, der jene Auferstehung und das damit verbundene ewige Leben zu geben vermag. Aber in welcher Hinsicht liegt hier eine christologische Präzisierung der (futurischen) Eschatologie vor? Das Ich-bin-Wort ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ einschließlic der Verheißung ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ κἀν ἀποθάνῃ ζήσεται, καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμέ οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα ist nach meinem Dafürhalten als christologischer Schlüssel zur futurischen Dimension johanneischer Eschatologie zu verstehen, die das vierte Evangelium neben dem präsentischen Aspekt seiner Eschatologie ebenfalls kennt. Was Jesus Martha verheißt, kommt nämlich erst nach dem Tod zur Erfüllung und Vollendung. Das Gewicht des Ich-bin-Worts liegt also auf der postmortalen Zukunft, wie an den futurischen Verheißungen ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ κἀν ἀποθάνῃ ζήσεται und οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα abgelesen werden kann.²²

Dieser futurisch-eschatologische Schwerpunkt des Ich-bin-Worts ist nach meinem Kenntnisstand in der Johannesforschung bislang so noch nicht vertreten worden.²³ Der vorliegende Beitrag bestreitet dabei keinesfalls, dass das

21 Vgl. auch Theobald, Johannes, 734: „die Theozentrik der traditionellen Auferstehungsvorstellung wird christologisch umgeformt“.

22 Auch eine metaphorische Verwendung von οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα ist denkbar (vgl. Ueberschaer, Theologie, 221). Doch auch dann läge der Schwerpunkt auf der futurischen Eschatologie und wäre mit der Vorstellung eines zweiten Todes verbunden, wie er sich etwa in der Apokalypse findet (Apk 2,11; 20,6; 21,8), vgl. dazu Zimmermann, Hermeneutics, 89 Anm. 29.

23 Viele Exegeten vertreten einen Mittelweg von präsentischer und futurischer Eschatologie, vgl. Zumstein, Johannesevangelium, 428: „Für Joh ist das Leben das Auferstehungsleben, das der joh Jesus in Fülle schenkt, ein anderes und neues, im Glauben angenommenes Leben. Für den natürlichen Menschen ist der Tod die Vernichtung seiner Person. Für Joh hat der physische Tod keinen Einfluss auf das von Jesus geschenkte und im Glauben empfangene Auferstehungsleben.“ Ähnlich Moloney, Faith, 477: „People die physically (11,25b), but faith in Jesus ensures a life which transcends death. Thus, Jesus insists that faith in

vierte Evangelium den präsentischen Lebensempfang für zentral erachtet, wie auch bereits die anfänglichen Anmerkungen zu Joh 20,31 angedeutet haben, sondern es wird lediglich bestritten, dass dies der thematische Schwerpunkt in Joh 11,25–26 ist.²⁴

Stattdessen verknüpft der johanneische Jesus in seinem Ich-bin-Wort Marthas vorangegangene Wissensaussage mit seinem christologischen Selbstanspruch: Die Vollendung des ewigen Lebens nach dem Tod und die Auferstehung am letzten Tag sind in dem Glauben gegründet, dass Jesus die Auferstehung und das Leben ist. Der Christusglaube führt also zu der Erkenntnis, dass die Macht Jesu größer ist als die Macht des Todes. Deshalb brauchen die Christusbekennenden den Tod nicht mehr zu fürchten, sondern sterben in der Gewissheit des von Christus verbürgten ewigen Lebens.

Der intendierte Erkenntnisfortschritt des Auferstehungsgesprächs besteht demnach darin, dass Martha den Christusglauben als Zugang zum Leben nach dem Tod und zur Auferstehung von den Toten am letzten Tag erkennt. Darauf zielt auch die Frage Jesu in Joh 11,26 (πιστεύεις τούτο). An dieser Stelle fragt Jesus nicht mehr nach Marthas Wissen, sondern nach ihrem Glauben. Indem Martha die Frage Jesu bejaht, wird ein Erkenntnisfortschritt sichtbar: Sie glaubt, dass Jesus der in die Welt gekommene Christus und Gottessohn ist, der die Verstorbenen nicht dem Tod überlässt. Entsprechend greift Martha zu Beginn ihres Bekenntnisses das von Jesus verwendete Verb πιστεύω auf.

Das nachfolgende Christusbekenntnis Marthas macht deutlich, dass mit πιστεύω hier wie auch sonst im vierten Evangelium in erster Linie der Christusglaube zur Sprache gebracht wird.²⁵ Das Glauben und Verstehen

him produces a spiritual life both now and hereafter. Jesus' words claim: the believer, even if he dies physically, will live spiritually (v.25).“ Gegen Hofius, Auferweckung, 28, der den präsentisch-eschatologische Akzent des Ich-bin-Worts zu stark macht und darin die futurische Vollendung der Verheißung nicht genug betont: „Das Futur ζήσεται spricht dabei nicht von einem erst in der Zukunft liegenden Sachverhalt, sondern – wie ζήσεται und ähnliche futurische Wendungen in anderen Heilsaussagen des vierte Evangeliums – von dem, was bereits gegenwärtig und eben damit auch ewig gilt.“

24 Anders Ueberschaer, Theologie, 223, der zufolge ζάω an dieser Stelle verwendet wird, „um die präsentische soteriologische Gabe des Lebens aussagen zu können, ohne damit eine Auferstehung am letzten Tag zu negieren und dennoch seine Adressaten zugleich zu vergewissern, dass sich das im Glauben inaugurierte Auferstehungsleben qualitativ nicht von dem Auferstehungsleben unterscheidet, von dem das Johannesevangelium im Zusammenhang mit einer Auferstehung (ἐν) τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ spricht.“ Anders als im vorliegenden Beitrag legt Ueberschaer den Schwerpunkt auf den präsentischen Sinn von ζάω, der nach meinem Dafürhalten an dieser Stelle nicht im Vordergrund steht.

25 Noch stärker Schnackenburg, dem zufolge im vierten Evangelium „Jesus Christus der einzige ‚Gegenstand‘ und ‚Inhalt‘ des Glaubens“ ist. (Schnackenburg, Johannes I, 513.) Anders dagegen Ueberschaer, der zufolge Glaube im Johannesevangelium „Glaube an

der christologischen Würde des johanneischen Jesus wird dabei vor allem durch die Verbindung πιστεύω εἰς mit Akkusativobjekt sowie πιστεύω mit anschließendem ὄτι-Satz formuliert, an einigen Belegstellen aber auch durch πιστεύω mit Dativobjekt und das absolut stehende πιστεύω. Das vierte Evangelium kennt demnach eine gewisse Bandbreite an Formulierungen, um den Christusglauben zur Sprache zu bringen. Als Grundbedeutung von πιστεύω kann eine „vertrauende Verbundenheit“ festgehalten werden, die in Bezug auf Jesus sowohl eine relational-personale als auch inhaltlich-christusbezogene Dimension aufweist.²⁶ Mit πιστεύω als Christusglaube wird demnach sowohl ein Erkenntnisvorgang bezeichnet, der die Christusidentität des johanneischen Jesus erschließt, als auch die Einbindung dieses Erkenntnisvorgangs in ein Beziehungsgeschehen, das aus einer erstmaligen oder neuen Begegnung mit dem johanneischen Christus resultiert. Folglich ist Ferdinand Hahn darin zuzustimmen, dass πιστεύω im vierten Evangelium „schlechterdings nichts mit Fürwahrhalten zu tun hat, sondern auf Überzeugtsein, Erkenntnis und lebendiger personaler Beziehung beruht.“²⁷

Diese Verbindung von Erkenntnis und Beziehung spiegelt sich in Marthas Christusbekenntnis wider: Sie verfügt über eine positive Beziehung zu Jesus, die mit konkreten Wissensgehalten einhergeht und die aufgrund des Auferstehungsgesprächs zu einem Christusglauben führt, der sowohl personal als auch inhaltlich ausgerichtet ist. Glaubte Martha zu Gesprächsbeginn bereits an die Totenaufweckung am letzten Tag, erkennt sie im Gesprächsverlauf, dass der Christusglaube Voraussetzung für diese futurisch-eschatologische Hoffnung ist. Marthas Glaube ist also ein im Gespräch erschlossener und somit Ergebnis eines Erkenntnisprozesses.

Martha formuliert ihren Christusglauben im Perfekt: *καὶ κύριε, ἐγὼ πεπίστευκα*. Das Tempus bringt dabei jedoch nicht zum Ausdruck, dass Martha auf einen bereits erkannten Glaubensbestand rekurriert, sondern dass sie

Jesus *in seiner Relation* zu Gott“ ist. (Ueberschaer, Glaubensvermittlung, 458.) Aufgrund dieser Definition hält Ueberschaer gegen Schnackenburg fest, dass „dass Glauben an den Gesandten nach Johannes untrennbar zusammenhängt mit Glauben an Gott“. (Ueberschaer, Glaubensvermittlung, 470.) Beide Positionen müssen sich nicht ausschließen, denn der johanneische Jesus erhält seine theo-christologische Identität aus der exklusiven Beziehung zu Gott, die bereits in Joh 1,1 für den präexistenten Logos ausgesagt wird und das gesamte vierte Evangelium bestimmt. Dies zeigt sich nicht nur an den Stellen, in denen der Christusglaube mit Gotteserkenntnis verbunden wird (Joh 12,44–45; 14,1.20; 17,3), sondern auch dort, wo Gottesprädikate auf Jesus übertragen werden (etwa bei den Ich-bin-Worten oder dem sendenden und rekreatorischen Handeln des Auferstandenen in Joh 20,21–22).

26 Frey, Glauben, 12.

27 Hahn, Glaubensverständnis, 69.

im Austausch mit Jesus einen Erkenntnisweg gegangen ist, an dessen Ende eine neue Glaubensüberzeugung steht. Insofern erweist sich Martha im Auferstehungsgespräch als Glaubende, Lernende und Neuglaubende. Folglich ist Jörg Frey in seiner Einschätzung Recht zu geben, dass es sich hierbei um ein *perfectum intensivum* handelt.²⁸ Michael Theobald übersetzt das Perfekt entsprechend mit „ich glaube fest“,²⁹ Georg Rubel paraphrasiert das Perfekt mit: „Ich bin zum Glauben gekommen und nun fest im Glauben verwurzelt“.³⁰ Ebenso ist es möglich, das Perfekt resultativ zu übersetzen. Christian Dietzfelbinger übersetzt entsprechend: „Ich bin den Weg des Glaubens gegangen, der mich zu der Erkenntnis geführt hat“.³¹ Ob der intensive oder resultatative Aspekt in Marthas Christusbekenntnis im Vordergrund steht, bleibt offen: Der resultatative Aspekt hebt den Erkenntnisprozess hervor, der intensive das Prozessergebnis.

Obwohl also Marthas Aussage in Joh 11,27 als Glaubensaussage zu werten ist, sind in der Johannesforschung auch Gründe angeführt, dass ihre Aussage defizitär und inadäquat zu deuten sei.

- (1) Marthas Bekenntnis in Joh 11,27 antwortet nicht adäquat auf die Aussage Jesu in Joh 11,25–26. Jesus fragt sie, ob sie glaube, dass er die Auferstehung und das Leben sei, wohingegen Martha antwortet, er sei der Christus und Gottessohn, ohne die Begriffe *ἀνάστασις* und *ζωή* aufzunehmen.
- (2) Martha formuliere ein typisch johanneisches Bekenntnis, das nicht direkt aus dem Auferstehungsgespräch hervorzugehen scheint, daher kontextuell nur lose verankert ist und vielmehr eine Grundüberzeugung des vierten Evangeliums zum Ausdruck bringt.³²
- (3) Das Perfekt *πεπίστευκα* könne den Eindruck erwecken, dass sich Martha nicht auf Joh 11,25–26 bezieht, sondern einen Erkenntnisstand zum Ausdruck bringt, zu der sie bereits vor dem Gespräch gelangt ist.
- (4) Im darauffolgenden Vers 28 spricht Martha gegenüber ihrer Schwester von Jesus als *διδάσκαλος*, nicht als Christus und Gottessohn. Die Bezeichnung scheint im Widerspruch zu Joh 11,25–26 zu stehen und wirft die Frage auf, warum Martha gegenüber ihrer Schwester kein Christuszeugnis ablegt.
- (5) Schließlich interveniert Martha bei der Totenerweckung ihres Bruders Lazarus mit dem Hinweis, dass bereits Verwesungsgeruch von ihm

28 Vgl. Frey, *Eschatologie* III, 436.

29 Vgl. Theobald, *Johannes*, 736.

30 Rubel, *Erkenntnis*, 205.

31 Dietzfelbinger, *Johannes* I, 347.

32 Vgl. Dietzfelbinger, *Johannes* I, 348.

ausgehe (Joh 11,39). Diese Aussage scheint zu bestätigen, dass Martha das Ich-bin-Wort nicht richtig verstanden hat.³³

Allerdings sind die Gegenargumente nicht zwingend und lassen sich bei genauer Betrachtung widerlegen.

Zu (1): Da das Ich-bin-Wort mit der Frage nach dem Christusglauben abschließt, ist der Glaube Voraussetzung für den Zugang zum ewigen Leben und zur Totenauferstehung am letzten Tag. Martha bejaht diese Frage mit der Partikel *καί* und bestätigt dadurch das zuvor Gesagte. Hinzu kommt, dass sie das Verb *πιστεύω* aus der Frage Jesu aufgreift und die Formulierung *σὺ εἶ* mit dem *ἐγώ εἰμι* Jesu korrespondiert.³⁴ Marthas positive Glaubensantwort verhält sich also im Blick auf Jesu Selbstoffenbarungsanspruch als eine Art „Echo auf seine Selbsterschließung“.³⁵

Zu (2): Vergleicht man Marthas Christusbekenntnis mit dem vorangegangenen Christusbekenntnissen von Petrus und Nathanael (Joh 6,69; 1,49), so wird deutlich, dass auch diese Bekenntnisse sich nicht unmittelbar aus dem zuvor Gesagten ergeben. Vielmehr weisen beide johanneische Bekenntnissprache auf, die durchaus mit der frühchristlichen Bekenntnissprache übereinstimmt und daher nicht genau an die Aussagen des Gesprächsverlaufs anschließt. Diese Beobachtung gilt jedoch für das Johannesevangelium insgesamt und ist kein Alleinstellungsmerkmal des Auferstehungsgesprächs in Joh 11,21–27.

Zu (3): Marthas Christusglaube ist ein im Gespräch erschlossener und damit Ergebnis eines Erkenntnisprozesses. Insofern bringt das Perfekt keine Grundüberzeugung zum Ausdruck, sondern ist als resultatives oder intensives Perfekt zu verstehen, dass den Erkenntnisprozess bzw. dessen Ergebnis betont.

Zu (4): Der Umstand, dass Martha gegenüber ihrer Schwester kein Christuszeugnis ablegt, diskreditiert keineswegs ihren Christusglauben und steht auch nicht im Widerspruch zu Jesu Selbstoffenbarungswort. Vielmehr führt sie den Auftrag Jesu aus, Maria umgehend zu ihm zu rufen. Die Christuspräsenz erhält hier Vorrang vor dem Christuszeugnis.

Zu (5) Das Christusbekenntnis in Joh 11,27 steht nicht in direktem Verhältnis zu Joh 11,39. Beide Aussagen beziehen sich auf Unterschiedliches: Das Christusbekenntnis auf die Christusidentität Jesu und den Christusglauben als Zugang zum futurisch-eschatologischen Heil, die Ermahnung am Grab auf die von Martha implizit infrage gestellte Verheißung, dass die Krankheit des Lazarus zur Herrlichkeit Gottes beitragen werde (Joh 11,4.40).

Neben den vorgetragenen Argumenten gegen die Vollgültigkeit von Marthas Bekenntnis und den hier angeführten Widerlegungen lassen sich jedoch auch noch einmal weitere theologische und kompositorische Gründe vortragen, die für die Glaubensfülle und Bedeutung von Marthas Christusbekenntnis

33 Vgl. zu den Gegenargumenten insgesamt Zimmermann, *Hermeneutics*, 92.

34 Vgl. Ueberschaer, *Theologie*, 201.

35 Theobald, *Johannes*, 736.

sprechen. Dazu ist der Vergleich zwischen Marthas Christusbekenntnis und dem ursprünglichen Buchschluss notwendig:

Joh 11,27: Marthas Christusbekenntnis

λέγει αὐτῷ·
ναὶ κύριε,
ἐγὼ πεπίστευκα
ὅτι σὺ εἶ ὁ χριστὸς
ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ
ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος.

Joh 20,31: Das Buchschlussfinale

ταῦτα δὲ γέγραπται
ἵνα πιστεύ[σ]ητε
ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστὸς
ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ,
καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε
ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.

Marthas Bekenntnis und der Buchschluss sind durch ihre prominente kompositorische Stellung innerhalb des vierten Evangeliums verbunden: Das Christusbekenntnis geht mit der letzten und größten öffentlichen Zeichenhandlung Jesu einher, der Buchschluss am Ende des Evangeliums nimmt auf die Zeichenhandlungen explizit Bezug (Joh 20,30) und greift verschiedene Stichworte aus dem Marthabekenntnis auf. So binden das Stichwort πιστεύω und die gleiche, aufeinanderfolgende Reihung der Christusprädikate ὁ χριστὸς und ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ das Marthabekenntnis und den Buchschluss eng zusammen. Dabei wirkt Marthas Christusbekenntnis wie eine individuelle Adaption und vorweggenommene Bejahung des Buchschlusses. Hierdurch tritt Martha als wichtige Identifikationsfigur des Johannesevangeliums hervor. Warum aber wird gerade Marthas Christusbekenntnis mit dem Buchschluss korreliert und nicht etwa das Christusbekenntnis von Nathanael (Joh 1,49), Petrus (Joh 6,68–69) oder das unmittelbar vorausgegangene von Thomas (Joh 20,28)?

Der Grund liegt im spezifischen Profil ihres Christusbekenntnisses: Als erste Jüngerfigur spricht Martha ein Bekenntnis, das im Unterschied zu den vorherigen Bekenntnissen von Nathanael und Petrus ausschließlich auf der Wortoffenbarung Jesu (Joh 11,25–26) beruht. Dadurch wird Marthas Situation mit der Lebens- und Erfahrungswelt der Leserinnen und Leser verbunden: Auch sie glauben nicht aufgrund der Zeichen, sondern aufgrund der (tradierten) Christusworte. An Martha wird deutlich, dass der wortbasierte Christusglaube der Lesenden völlig ausreichend ist. Insofern können sich die Seliggepriesenen aus Joh 20,29, mit denen sich die Lesenden identifizieren sollen, am Christusglauben und am Christusbekenntnis der Martha in Joh 11,27 orientieren. Mit ihrem ausschließlich wortbasierten Christusglauben präfiguriert Martha die Lebens- und Glaubenssituation der Lesenden und erweist sich darin als Repräsentantin für die Leserschaft des vierten Evangeliums.

Umgekehrt bedeutet das für die Deutung des Buchschlusses: Die Christuserkenntnis der Lesenden soll sich aus der Christuserkenntnis der Erzählfiguren speisen. Martha ist hierbei eine wichtige Identifikationsfigur, die

freilich von anderen Jüngerinnen und Jüngern, etwa von den Osterzeuginnen und -zeugen in Joh 20,1–29, flankiert wird. Insofern zielt der Buchschluss nicht darauf, Marthas Christusglauben über den der anderen Jüngerinnen und Jünger zu erheben, sondern Martha durch ihren zeichenlosen Christusglauben als wichtige Vorbildfigur für die Leserschaft zu profilieren, worauf im Buchschluss noch einmal implizit verwiesen wird.

Martha ist darüber hinaus die einzige Jüngerin, die ein Christusbekenntnis im Johannesevangelium formuliert und es ist genau jenes Christusbekenntnis einer weiblichen Jüngerfigur, das als Identifikationsangebot am Ende des Buches prominent platziert wird. Es wäre jedoch verfrüht, von Marthas Christusbekenntnis direkt auf die frühchristliche Gemeindepraxis zu schlussfolgern. Vielmehr ist mit Judith Hartenstein darauf hinzuweisen, dass dieser Befund nicht zwingend Spiegel frühchristlicher Realität ist, sondern möglicherweise ein Korrektiv für die realen Gemeinschaftsstrukturen und somit ein johanneisches Ideal darstellt. Insofern kann die kompositorische Verbindung von Joh 11,27 und 20,31 auch als „Gegenprogramm gegen eine hierarchischer strukturierte Gemeinde“³⁶ verstanden werden, wodurch die Möglichkeit einer vorbildhaften, Orientierung gebenden Frauenrolle „durch die Erzählung überhaupt erst aufgebaut wird.“³⁷ Insofern hätte Marthas Christusbekenntnis sowohl eine orientierende als auch eine korrigierende Funktion für die Leserschaft des vierten Evangeliums und die frühchristliche Gemeindepraxis.

3. Marthas Glaubensfrage am Grab in Joh 11,39

Nach dem Auferstehungsgespräch in Joh 11,21–27 trennen sich Martha und Jesus, weil Martha zu Maria läuft, um sie mit Jesus in Kontakt zu bringen (Joh 11,28). Als Jesus nach der Begegnung mit Maria gemeinsam mit der Trauergesellschaft zum Felsengrab aufbricht (Joh 11,34–38), kommt es dort zu einem erneuten Gespräch zwischen Jesus und Martha. Als Jesus die Trauergäste auffordert, den Verschlussstein zu entfernen, erhebt Martha dagegen Einspruch. Sie verweist auf den Verwesungsgeruch des Verstorbenen, der schon vier Tage im Grab liege (Joh 11,39). Jesus erinnert Martha daraufhin an die vorausgegangene Zusage der Herrlichkeit Gottes (Joh 11,40). Damit endet das Gespräch. Da Martha Jesus nicht nochmals widerspricht, liegt es nahe, davon auszugehen, dass Martha Jesus gewähren lässt.

36 Hartenstein, *Erzählfiguren*, 433.

37 Hartenstein, *Erzählfiguren*, 432f.

Für das Auferstehungsgespräch war herausgearbeitet worden, dass Martha sich als Wissende, Lernende und Neuglaubende erweist. Von diesen Figurenmerkmalen herkommend überrascht es, dass Marthas Verstehen am Grab an eine Grenze gelangt. Erneut kommt es zu einem Missverständnis. Wie schon zuvor die ‚Judaioi‘ nimmt wahrscheinlich auch Martha an, dass Jesus zum Grab kommt, um zu trauern. Sein Weinen (Joh 11,35) und seine Erschütterung (Joh 11,33,38) legen diese Vermutung zumindest nahe. Dass Jesus zum Grab geht, um Lazarus von den Toten zurückzuholen, liegt daher nicht im Horizont des Erwartbaren. Vielmehr hatte sich Jesus im Auferstehungsgespräch als Garant eines vollendeten Lebens *nach dem Tod* zu erkennen gegeben. Dieses Erkenntnismoment des Auferstehungsgesprächs macht es für Martha plausibel, dass die Toten allesamt erst am letzten Tag von Toten erweckt werden. Insofern bedarf Martha keines Zeichens als Grundlage ihres Glaubens – und erwartet es entsprechend auch nicht. Auch für die Lesenden ergibt sich das bevorstehende Zeichen einer Totenerweckung im Hier und Jetzt der erzählten Welt nicht aus dem zuvor Gesagten.³⁸ Dass hingegen eine Totenerweckung grundsätzlich in Marthas Denkhorizont liegen könnte, darauf verweist möglicherweise Joh 11,22: Martha hält – auch im Unterschied zu Maria in Joh 11,32 – fest, dass Jesus auch nach dem Tod des Bruders Lazarus alles von Gott empfangen wird, worum er ihn bittet, worin auch eine Totenerweckung eingeschlossen sein könnte.

Aber warum vollbringt der johanneische Jesus dennoch ein Zeichen, wenn Marthas Glaubensweg doch bereits in Joh 11,27 sein Ziel hat? Die Antwort gibt der johanneische Jesus in Joh 11,42: Es ist die *Menge*, die erkennen soll, dass Jesus der Gesandte Gottes ist. Nach dem finalen Zeichen kommen viele der anwesenden ‚Judaioi‘ zum Christusglauben (Joh 11,45) und darüber hinaus gelangen im weiteren Erzählverlauf weitere ‚Judaioi‘ (Joh 12,11) und die Menge (Joh 12,18) aufgrund der Totenerweckung des Lazarus zum Christusglauben. Glaubenserkenntnis soll das Zeichen also nicht in erster Linie bei Martha, sondern bei der Menge und den ‚Judaioi‘ hervorgerufen.

Doch auch für Marthas Glauben hat das Zeichen Konsequenzen. Dabei geht es nicht darum, dass sie einen neuen Aspekt des Christusglaubens erschließt, etwa die präsentische Seite der christologischen Eschatologie. Vielmehr kann

38 Vgl. Schenke, Johannes, 229. Anders dagegen Frey, Eschatologie III, 453 und Ueberschaer, Theologie, 201 Anm. 41, die beide zwar an der Vollgültigkeit des Christusbekenntnisses der Martha in Joh 11,27 festhalten, ihr hier aber Unglauben attestieren. Dass eine solche Deutung vor der Schwierigkeit steht, den Glauben der Martha mit ihrem vermeintlichen Unglauben zu korrelieren, darauf verweist Dietzfelbinger, Johannes I, 353: „Soll bei Martha ein Ungenügen ihres Glaubens sichtbar gemacht werden? Aber das ist von V. 27 her ganz unwahrscheinlich.“

Martha das Zeichenhandeln Jesu als Bekräftigung seiner Christusworte verstehen: Weil Jesus im Hier und Jetzt einen Toten wieder zum irdischen Leben zu erwecken vermag, kann er auch am letzten Tag die Toten zum ewigen Leben erwecken. Damit erfüllt sich im Zeichen an Lazarus die an Martha in Joh 11,4 ergangene Verheißung, dass die Krankheit nicht zum Tod, sondern zur Herrlichkeit Gottes (δόξα τοῦ θεοῦ) führen werde. In Joh 11,40 erinnert Jesus Martha nun an die Herrlichkeit Gottes (δόξα τοῦ θεοῦ). In seiner Antwort an Martha nimmt Jesus also nicht auf das Auferstehungsgespräch, sondern auf Joh 11,4 Bezug. Durch das Aufscheinen der Herrlichkeit Gottes im Zeichenhandeln Jesu soll Martha in ihrem Glauben gestärkt werden, zu dem sie im Auferstehungsgespräch gelangt ist: Der johanneische Jesus wird am Ende der Zeit die Toten auferwecken, weil er die Auferstehung und das Leben ist und daher auch schon als Inkarnierter Tote zum Leben zu erwecken vermag.

4. Marthas Bewirtung beim Freundschaftsmahl in Joh 12,2

Anlässlich des Passahfestes kehrt Jesus nach Bethanien zurück, um von dort aus weiter nach Jerusalem zu ziehen (Joh 12,1). Wie groß der zeitliche Abstand zur Totenerweckung des Lazarus ist, lässt der Text offen. Der Kontext des Festmahls macht jedoch deutlich, dass es sich zum einen um ein „Freundschaftsmahl“³⁹ im vertrauten Kreis von Freundinnen und Freunden handelt und Jesus zum anderen als Ehrengast geladen ist: ἐποίησαν οὖν αὐτῷ δεῖπνον ἐκεῖ (Joh 12,2). Dabei ist es ein „besonderer Ehrerweis für den Gast, wenn ein Hausherr bzw. eine Hausherrin oder deren Kinder die Aufwartung durchführen.“⁴⁰ Indem Martha das Holen und Auftragen der Speisen übernimmt, wird sie in der Rolle der „Hausherrin und Gastgeberin“ dargestellt.⁴¹ Martha bringt mit dem für Jesus veranstalteten Fest und durch den von ihr vollzogenen Dienst wahrscheinlich sowohl ihre Dankbarkeit und Freude über das wiedergewonnene Leben ihres Bruders als auch ihre Liebe zu Jesus, der ihren Bruder ins Leben zurückgerufen hat, zum Ausdruck.

Mit διακονέω wird das Aufwarten bei Tisch, nicht jedoch das Vorbereiten der Mahlzeit bezeichnet.⁴² Martha begibt sich durch das Aufwarten der Speisen jedoch nicht in die Rolle einer Sklavin⁴³ und steht auch nicht am Ende

39 Bienert, Abendmahl, 443.

40 Hentschel, Fußwaschungserzählung, 205.

41 Hentschel, Fußwaschungserzählung, 207.

42 Vgl. Hentschel, Diakonia, 246.

43 Vgl. Hentschel, Fußwaschungserzählung, 207.

der sozialen Hierarchie,⁴⁴ denn ihr Dienen am Tisch führt nicht zu einem Statusverlust.⁴⁵ Vielmehr ist Marthas Dienst als Zeichen von Ehrerbietung gegenüber dem Ehrengast Jesus zu verstehen. Indem Martha aus der Rolle der Gastgeberin und Hausherrin heraus handelt, steht sie in Analogie zu Jesus, der die Fußwaschung an den Jüngerinnen und Jüngern ebenfalls in der Rolle des Tischherrn und Gastgebers vollzieht (Joh 13,4–12). Insofern antizipiert Martha ein mit Jesus verbundenes Handlungsideal des vierten Evangeliums.

Marthas Glaubensweg findet im Johannesevangelium also nicht seinen Abschluss im Bekenntnis (Joh 11,27) oder gar in der Infragestellung ihres Glaubens (Joh 11,39), sondern in der Dankbarkeit und Freude über das Handeln Jesu, die sie im Aufwarten bei Tisch in der Rolle der Hausherrin zum Ausdruck bringt. An Martha können die Leserinnen und Leser des Johannesevangeliums nachvollziehen, dass Christusglaube und Handeln eine organische Einheit bilden und nicht auseinanderdividiert werden dürfen.

5. Erstes Zwischenfazit: Marthas Glaubensweg und Liebeshandeln

Marthas Glaubensweg erstreckt sich auf den Erzählbogen Joh 11,1–12,11. Als erste aus dem Kreis der Jüngerinnen und Jünger gelangt Martha allein aufgrund der Christusworte zu einem eigenen Christusbekenntnis. Im Auferstehungsgespräch von Joh 11,21–27 erweist sie sich als wissende, lernende und neuglaubende Jüngerin: Zunächst bringt Martha ihr Vertrauen in Jesu Heilungskräfte und Gottes Handlungsmöglichkeiten zum Ausdruck, obwohl ihr Bruder vor wenigen Tagen verstorben ist (Joh 11,21–22). Auch der Verheißung Jesu, dass ihr Bruder auferstehen werde, stimmt Martha zu, formuliert eine Auferstehungszuversicht für das Ende der Zeit und erweist sich darin ebenfalls als wissend (Joh 11,24).

Diese futurisch-eschatologische Hoffnung wird von Jesus christologisch präzisiert: Der Christusglaube ist Zugang für die Anteilhabe am ewigen Leben, das sich nach dem Tod vollendet und in der Totenauferstehung am letzten Tag

44 Gegen Wagener, Figuren, 423: „Worin Marthas Dienst in 12,2 besteht, bleibt unbestimmt. Durch diese Handlung ordnet sie sich jedoch den Anwesenden unter. So entfaltet sich in der Figurenkonstellation eine soziale Hierarchie. Wie in Joh 2 die Diener, nimmt hier Martha die unterste Position ein. Jesus, dem das Mahl gilt, steht an der Spitze der Rangordnung.“ Mit Hentschel Fußwaschungserzählung, 207, wird dagegen deutlich, dass sich Marthas Dienen auf den Tischdienst bezieht und Martha keineswegs die unterste Position in der Hierarchie einnimmt, sondern vielmehr aus der Rolle und im Status der Gastgeberin und Hausherrin agiert.

45 Vgl. Hentschel, Fußwaschungserzählung, 207.

vollzieht (Joh 11,25–26). Damit kommt dem Missverständnis zwischen Martha und Jesus eine produktive Funktion zu, da sie zu einer christologischen Vertiefung führt. Indem Martha dieser christologisch zugespitzten Eschatologie Jesu zustimmt, erweist sie sich als Lernende und Neuglaubende, die ein eigenes Bekenntnis formuliert. (Joh 11,27). Dabei erschließt sie einen neuen Aspekt der Christuserkenntnis: Jesus ist der in die Welt gekommene Christus und Gottessohn und der Glaube an ihn ist Voraussetzung für die Anteilhabe an Leben und Auferstehung.

Am Grab ihres Bruders erhebt Martha einen Einwand gegen Jesu Vorgehen (Joh 11,39), der Ausdruck eines Missverständnisses ist: Da Martha ohne Zeichen zu glauben vermag, erwartet sie auch kein Zeichen von Jesus und versteht folglich sein Handeln nicht. Jesus will hingegen die an Martha ergangene Verheißung erfüllen: Die Krankheit ihres Bruders wird zum Erweis der Herrlichkeit Gottes führen (Joh 11,4.40). Obwohl also Martha kein Wunder zur Versicherung ihres Christusglaubens braucht, bestätigt es die an sie ergangene Verheißung und verdeutlicht zugleich zeichenhaft, dass Jesus die Auferstehung und das Leben ist und daher schon jetzt die Lebenden von den Toten zurückzuholen vermag und am Ende der Zeit die Toten auferwecken wird.

Aber nicht nur Marthas Christusglaube, auch ihre Beziehung zu Jesus zeichnet sich durch ein besonderes Profil aus. Gemeinsam mit ihren Geschwistern ist Martha die erste Erzählfigur, der die Liebe Jesu gilt (Joh 11,5). Umgekehrt spiegelt sich Marthas Liebe zu Jesus und ihre Dankbarkeit ihm gegenüber im Festmahl wider, das sie nach der Totenerweckung des Lazarus für Jesus als Ehrengast veranstaltet. Durch das Holen und Auftragen der Speisen agiert Martha als Hausherrin und Gastgeberin, die Jesus eine besondere Ehre zuteilwerden lässt (Joh 12,1–2). Allerdings gibt sich Martha dadurch weder in die Rolle einer Sklavin noch vermindert sie ihre Position in der sozialen Hierarchie. Indem Martha als Gastgeberin dient, handelt sie analog zu Jesus, der bei der Fußwaschung ebenfalls als Tischherr und Gastgeber agiert. Dadurch antizipiert und verwirklicht Martha ein johanneisches Handlungsideal. Marthas Glaubensweg mündet also in einen Liebesdienst an Jesus. Dabei haben sowohl ihr Glaube als auch ihr Handeln paradigmatischen Charakter und lassen sie als Vorbildfigur hervortreten.

6. Marias symbolische Fußsalbung und der Duft des Lebens in Joh 12,3

Maria von Bethanien tritt in Joh 11,1–45 weniger deutlich in Erscheinung als ihre Schwester. Während Martha den Kontakt mit Jesus sucht, bleibt Maria im Haus sitzen (Joh 11,20). Erst durch Martha wird auch eine Begegnung zwischen

Maria und Jesus vermittelt (Joh 11,28). Jedoch werden in Joh 11,2 zwei Figurenmerkmale platziert, die das Augenmerk der Leserschaft auf die Fußsalbung lenken. Zum einen wird Maria in Joh 11,2 durch den Erzähler als erste der drei bethanischen Geschwister genauer vorgestellt, nämlich als diejenige, die Jesu Füße gesalbt und mit ihren Haaren wieder abgetrocknet hat. Zum anderen markiert der Erzähler in Joh 11,32 anhand eines kleinen Details einen Unterschied in der Begrüßung Jesu zwischen Martha und Maria. Anders als bei Martha wird von Maria erzählt, dass sie Jesus zu Füßen fällt. Auch hier wird die Aufmerksamkeit bereits auf die Füße Jesu gelenkt, die in der Fußsalbung eine wichtige Rolle spielen.

In der Antike konnte das Waschen von Füßen mit einem Salben der Füße einhergehen.⁴⁶ Zudem wurde das Wasser auch mit Ölen versetzt.⁴⁷ Von einer solchen, mit einer Fußwaschung verbundenen Fußsalbung unterscheidet sich die Handlung in Joh 12,3 allerdings. Denn in Joh 12,3 wird nicht davon erzählt, dass Jesus als Ausdruck der Begrüßung vor der Mahlzeit die Füße gewaschen und gesalbt werden, sondern dass die Fußsalbung während der Mahlzeit stattfindet. Analog zur Fußwaschung, die der johanneische Jesus am Abschiedsabend an seinen Jüngerinnen und Jüngern vollzieht (Joh 13,1–20), tritt in Joh 12,3 somit die Symbolhaftigkeit der Handlung hervor und fordert die Leserinnen und Leser heraus, ihr auf den Grund zu gehen.

An Marias Handlung fällt dabei zunächst auf, dass sie Jesu Füße mit ihren Haaren abtrocknet.⁴⁸ Auf diese Besonderheit hatte bereits der Erzählerkommentar in Joh 11,2 hingewiesen. Indem Maria für das Abtrocknen ihre Haare benutzt, gelangt das Salböl darauf, wodurch sich der Duft des Öls weiter ausbreitet. Sodann wird das Salböl als besonders wertvoll gekennzeichnet, nämlich als ein Pfund Nardenöl, dessen Wert einem durchschnittlichen Arbeitslohn von dreihundert Tagen⁴⁹ bzw. dem Jahresgehalt eines Tagelöhners entsprach.⁵⁰ Diese Beobachtung unterstreicht die Annahme, dass es sich bei den bethanischen Geschwistern um eine wohlhabende Familie handelt, denn auch das Felsengrab (Joh 11,38) und die Sozialbeziehungen nach Jerusalem (Joh 11,18–19) deuten in diese Richtung.⁵¹ Es sind also neben dem Vollzug der Fußsalbung während des Essens vor allem das Abtrocknen der Haare und der Wert des Salböls, die auffällig an Marias Handlung sind.

46 Vgl. Hentschel, Fußwaschungserzählung, 208.

47 Vgl. Hentschel, Fußwaschungserzählung, 226.

48 Vgl. Hentschel, Fußwaschungserzählung, 208.

49 Vgl. Dietzfelbinger, Johannes I, 378.

50 Vgl. Schenke, Johannes, 239.

51 Vgl. Theißen, Lokalkoloritforschung, 491.

Darüber hinaus wird in Joh 12,3 das wertvolle Salböl dahingehend funktionalisiert, dass der von ihm ausgehende Duft das gesamte Haus erfüllt. Mit der Johannesforschung lässt sich der Duft als Lebensgeruch bzw. Lebensduft näher bestimmen.⁵² Dies ergibt sich zum einen aus dem Kontrast zum Todesgeruch in Joh 11,39 und zum anderen aus dem narrativen Kontext von Joh 11,1–12,11. So vertritt Hirsch-Luipold die These, „dass durch die von Johannes hergestellte Verknüpfung von Auferweckungs- mit der Salbungsgeschichte (Joh 11 und 12) und durch den im Beisein des Lazarus sich ausbreitenden Lebensgeruch der Narde die Todesgeschichte des Lazarus (und damit mittelbar auch die Todesgeschichte Jesu) von vornherein als Lebensgeschichte in den Blick genommen wird.“⁵³ Insofern wird das theologische Thema von Tod zum Leben, das für den Erzählbogen von Joh 11,1–12,11 als zentral heraus gestellt worden war, in der erzählten Welt olfaktorisch anhand des Verwesungsgeruchs und des Salböl-dufts inszeniert. Indem das gesamte Haus mit dem Duft der wohlriechenden Narde erfüllt wird, ist der Todesgestank des verstorbenen Lazarus (Joh 11,39) einem Wohlgeruch gewichen, der von Jesus ausgeht und die Überwindung des Todes symbolisiert (Joh 12,3).⁵⁴ Das Trauerhaus (Joh 11,31) wird dadurch zu einem „Ort des Wohlgeruchs“,⁵⁵ der auf die Kraft des Lebens verweist.

Darüber hinaus deutet Hentschel Marias Anteilhabe am Salböl wie folgt: „Maria selbst wird, gemeinsam mit Jesus, zum Medium dieses Lebensduftes. Im Fortgang der Erzählung wird Jesus mit seiner zu Marias Salbung auffallend analog gestalteten Fußwaschung ‚Teilhabe an sich‘ ermöglichen, die darauf zielt, dass die Seinen wie Jesus selbst Füße waschen (Joh 13,8). Maria nimmt hier als Jüngerin vorweg, was Jesus später von den Seinen fordert.“⁵⁶ Maria antizipiert also mit ihrer Fußsalbung die spätere Fußwaschung Jesu an seinen Jüngerinnen und Jüngern. Dieses Figurenmerkmal der Antizipation ist eine auffällige Parallele in der Figurendarstellung zwischen Maria und Martha, die es in der Reflexion auszuwerten gilt.

Durch das Salben der Füße und das Abtrocknen der Haare kommt es zu intimen Berührungen zwischen Maria und Jesus. Vielfach ist das Abtrocknen mit den Haaren daher als erotische Geste interpretiert worden, weil es vor dem Hintergrund der antiken Konventionen zu einer für die Öffentlichkeit ungewöhnlichen Nähe komme,⁵⁷ wobei der gemeinsame Duft die Einheit

52 Vgl. Hirsch-Luipold, Gott, 199; Hentschel, Fußwaschungserzählung, 209.

53 Hirsch-Luipold, Gott, 199.

54 Vgl. Gruber, Gegenseitigkeit, 651.

55 Escaffre, Marta, 347.

56 Hentschel, Fußwaschungserzählung, 209.

57 Vgl. Hirsch-Luipold, Gott, 249; Wick, Liebe, 126f.

der Liebenden zum Ausdruck bringe.⁵⁸ Jedoch stellt die Fußsalbung keineswegs eine unangebrachte Handlung mit erotischen Untertönen dar, sondern vollzieht sich „im geschützten familiär-freundschaftlichen Rahmen einer von gegenseitiger Liebe geprägten Gemeinschaft“.⁵⁹ Zudem macht die Deutung der Fußsalbung durch Jesus in Joh 12,7–8 klar, dass „die Handlung Marias der Situation und der Beziehung zu Jesus völlig angemessen ist, denn sie hat ihr kostbares Öl aufbewahrt für den Tag der Vorbereitung Jesu auf sein Begräbnis“.⁶⁰

Neben der erotischen Missdeutung ist auf eine zweite Fehlinterpretation hinzuweisen, nämlich dass Maria von Bethanien nicht in der Rolle einer Sklavin handelt.⁶¹ Stattdessen agiert Maria als „verständnisvolle Schülerin“ und „vertraute Freundin Jesu“, die „Jesus durch die Salbung mit dem kostbaren Öl ihre Liebe erweist“ und damit das umsetzt, „was Jesus im Anschluss an die Fußwaschung detailliert erläutern und von den Seinen fordern wird.“⁶² Marias Fußsalbung enthält also einen Vorausblick auf Jesu Fußwaschung,⁶³ die ebenfalls nicht als Sklavendienst, sondern als Ausdruck von Liebe und Ehrerbietung zu verstehen ist.⁶⁴ Neben der bereits herausgestellten Interpretation des Nardenöls als Lebensduft ist damit eine weitere Sinnenebene der Fußsalbung erschlossen: Sie ist eine symbolische Liebeshandlung, die die Liebe zu Jesus ausdrückt. In der Fußsalbung spiegelt sich also Marias Christusbeziehung wider.

58 Vgl. Berger, Kommentar, 378.

59 Hentschel, Fußwaschungserzählung, 226.

60 Hentschel, Fußwaschungserzählung, 227.

61 Gegen Thyen, Johannesevangelium, 550.

62 Hentschel, Fußwaschungserzählung, 211.

63 Vgl. Miller, Women, 92: „Her action of service to Jesus foreshadows the service of Jesus to his disciples.“

64 In der Antike überbietet die Fußwaschung des Gastgebers den Dienst der Versklavten noch an Ehrerbietung und Gastfreundschaft, wie Esther Kobel deutlich macht: „In cases of extreme devotion or deep love, a host might perform the footwashing himself, thereby demonstrating extreme affection or servitude, or both.“ (Kobel, Dining, 203). Ähnlich Hentschel, Fußwaschungserzählung, 196: „Eine vom Gastgeber persönlich durchgeführte oder besonders komfortable Fußwaschung sind Möglichkeiten, dem Gegenüber eine besondere Ehre zu erweisen.“ Dass Jesus nicht etwa als Versklavter, sondern als Gastgeber agiert, zeigt sich an der Freiwilligkeit seiner Handlung. Die Fußwaschung ist kein Sklavendienst, sondern Ausdruck seiner Liebe und der Zurückstellung seiner hierarchischen Privilegien. Dass die Fußwaschung die Zuneigung Jesu zum Ausdruck bringt, legt bereits die Handlung selbst nahe: „Eine Fußwaschung war über die Reinigung hinaus eine wohltuende Angelegenheit. Wenn man sie nicht selbst durchführte, war sie mit einer Berührung durch eine andere Person verbunden“ (ebd., 195), weshalb die „in der Regel als angenehm empfundene Reinigung“ und „Berührung geeignet war, um Ehrerbietung oder liebevolle Zuneigung auszudrücken“ (ebd., 197).

Vom narrativen Kontext läge es näher, Marias symbolische Liebeshandlung auch aus der Dankbarkeit gegenüber Jesus für die Totenerweckung des Lazarus zu interpretieren.⁶⁵ Folgt man wie Zumstein dieser Deutung, wäre die Joh 12,2 betonte „Anwesenheit des Lazarus“ als „Wirklichkeit seiner Rückkehr zum Leben und damit die Wirklichkeit des in Kapitel 11 erzählten Wunders“ aufzufassen: „Die Gäste sind versammelt, um dieses freudige Ereignis zu feiern.“⁶⁶ Dagegen hat Cosgrove für den antiken Mittelmeerraum nachgewiesen, dass die geöffneten Haare ganz unterschiedliche Interpretationsmöglichkeiten zulassen: „When a woman wears her hair unbound/unbinds her hair, this can be a sexually suggestive act, an expression of religious devotion, a hairstyle for unmarried girls, a sign of mourning, a symbolic expression of distress or proleptic grief in the face of impending danger (and a way of pleading with or currying the favor of those in power, whether gods or men), a hairstyle associated with conjury, a means of presenting oneself in a natural state in religious initiations, and a precaution against carrying demons or foreign objects into the waters of baptism.“⁶⁷

Frauen wollten Cosgrove zufolge mit dem Tragen geöffneter Haare in bestimmten Situationen die sozialen Konventionen unterlaufen und einen provokanten Gegenakzent setzen, „to express a state of extremity or liminality.“⁶⁸ Cosgrove deutet die geöffneten Haare Marias in Joh 12,3 als „act [...] of devotion, a gesture of loving, self-giving affection.“⁶⁹ Dagegen interpretieren Beirne, van Tilborg und Miller Marias geöffnete Haar als Trauerritual um eine geliebte, verstorbene Person und damit als Verweis auf den bevorstehenden Tod Jesu.⁷⁰ Mit Cosgroves Kategorisierungen ließe sich diese Deutung näherbestimmen als „proleptic grief in the face of impending danger“.⁷¹ Folgt man der Deutung von Beirne, van Tilborg und Miller, führt die Salbung auf einer Feier, die aus Dankbarkeit und Freude zu Jesu Ehren ausgerichtet wird, eine deutliche Stimmungsänderung herbei. Zugleich ist die Deutung der Salbung als

65 Vgl. Miller, *Mary*, 480.

66 Zumstein, *Johannesevangelium*, 442.

67 Cosgrove, *Hair*, 691.

68 Cosgrove, *Hair*, 691.

69 Cosgrove, *Hair*, 688.

70 Vgl. Beirne, *Women*, 154: „a mourning rite for a loved dead person, an interpretation which points directly to Mary’s intentions and as such is affirmed by the Johannine Jesus (12.7)“; van Tilborg, *Love*, 198: „the loose hair – untended – as a sign of mourning for a dear departed person“; Miller, *Mary*, 481: In our narrative Mary’s appearance suggests that she is taking the role of one who mourns Jesus and who has knowledge of his imminent death.“

71 Cosgrove, *Hair*, 691.

Traueritual mit dem sich ausbreitenden Lebensduft zu verbinden: Von Jesu bevorstehendem Tod geht ein Lebensduft aus, an dem Maria partizipiert und der das gesamte Haus erfüllt, wodurch ihre Trauer um die bevorstehende Trennung in die im Duft symbolisierte Lebenskraft eingebettet ist.

Ob sich in Marias Symbolhandlung in erster Linie der Dank für das Leben des Bruders Lazarus ausdrückt oder auf den bevorstehenden Tod Jesu verwiesen wird, lässt sich nicht klar entscheiden und hängt davon ab, ob eher das narrative Setting des Freundschaftsmahls betont wird oder die Deutung der Fußsalbung durch Jesus in Joh 12,7. Dass Maria von Bethanien ihrer Salbung keine eigene Deutung beifügt, sondern es der durch sie gesalbte Jesus ist, der ihr Handeln deutet, spricht dafür, dass das Gewicht der Handlung auf der Vorausdeutung des Todes Jesu liegt. Folglich bringt Marias Fußsalbung ein Paradox zum Ausdruck: In Vorbereitung auf das bevorstehende Begräbnis Jesu breitet sich im Haus der bethanischen Geschwister der Duft des Lebens aus.

7. Jesu Deutung der symbolischen Fußsalbung in Joh 12,7–8

Die nachträgliche Deutung der Fußsalbung durch Jesus in Joh 12,7–8 bringt ein Erkenntnismoment zum Vorschein. Allerdings bereitet der Versteil ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τηρήσῃ αὐτό Probleme, insbesondere die unklare Bedeutung von τηρέω: „Dem Nebensatz ist – für sich genommen – kaum eine sinnvolle Bedeutung zu entnehmen: wie kann die Frau ‚aufbewahren‘, was sie eben – zum Ärger des Judas – über Jesu Füße ausgegossen hat?“⁷² Am ehesten kann die Verwendung von τηρέω durch die Einleitung mit ἵνα erschlossen werden. Moloney übersetzt ἵνα mit „the purpose was that“⁷³ und den Versteil entsprechend mit „The purpose was that (ἵνα) she might keep this for the day of the preparation for my burial.“⁷⁴

Das Lexem ἐνταφίασμος ist am ehesten mit ‚Vorbereitung für die Beerdigung‘ wiederzugeben.⁷⁵ Zudem legt es die Logik des Erzählverlaufs nahe, dass ἐνταφίασμος „hier nicht das Begräbnis bezeichnen“ kann, sondern „Ausdruck der

⁷² Hirsch-Luipold, Gott, 256.

⁷³ Moloney, Everybody, 525.

⁷⁴ Moloney, Everybody, 525. Eine andere Deutung findet sich bei Rahmsdorf, Zeit, 307: „Hier ist ein weiteres Paradoxon angesprochen, das sich aus der Doxa des Todes Jesu ergibt. Indem Maria das Öl jetzt an den lebendigen Jesus verschwendet, bewahrt sie es für sein Begräbnis.“

⁷⁵ Vgl. Hentschel, Fußwaschungserzählung, 210. Auch Moloney, John, 357 übersetzt ἐνταφίασμος nicht mit „burial“ but „laying out for burial“.

ihm vorausgehenden Einbalsamierung sein“ muss⁷⁶ und insofern proleptischen Charakter hat.⁷⁷ Der Sinn von *ἐνταφιάσμος* besteht also darin, dass Maria „die Bestattung Jesu *hic et nunc* vor der Passion vorbereitet hat.“⁷⁸ Jesus thematisiert seinen eigenen Tod, wenn er einen Bezug zwischen der Salbungshandlung Marias und seinem eigenen Begräbnis herstellt.⁷⁹

Dabei stehen Joh 12,3.7 und die Begräbnisaussage in Joh 19,40 in einem Verhältnis von Vorwegnahme⁸⁰ und Vollendung: „Was Maria in Bethanien proleptisch an Jesus getan hat, das vollenden nun Joseph und Nikodemus. Statt einer Litra, deren Wert Judas auf dreihundert Denare schätzte, verwenden sie nun deren hundert!“⁸¹ Die jüdischen Begräbnisrituale werden entsprechend in Joh 19,40 eigens erzählt, wonach „Jesus nach jüdischem Brauch mit der Beigabe wohlriechender Harze bestattet“ wird.⁸² Folglich findet sich auch in Joh 19,40 das zum Partizip *ἐνταφιάσμος* entsprechende Verb *ἐνταφίζω*.⁸³ Insofern vollzieht sich die eigentliche Totensalbung Jesu erst durch Nikodemus und Joseph von Arimathäa.⁸⁴ Zugleich wirft Joh 19,40 auch ein neues Licht auf Joh 12,3.7: Die besondere Menge der für das Begräbnis verwendeten Aromen kennzeichnen die Totensalbung als Bestattung eines messianischen Königs.⁸⁵ Was in Joh 12,7 durch den johanneischen Jesus nur angedeutet wird, erschließt sich vollends vom Tod Jesu: Marias Symbolhandlung ist auch als Dienst an Jesus als Messias zu verstehen, der für seinen bevorstehenden Tod bereits eine vorbereitende Salbung erhält.

Jesu Reaktion auf Marias Handeln in Joh 12,7 ist mit Frey als Lob zu verstehen.⁸⁶ Dieses Lob bezieht sich auf den Vorgang der Handlung: Anders als von Judas Iskariot behauptet, ist die Salbung keine Verschwendung, sondern erfüllt einen christusbezogenen Zweck, nämlich Jesus im Blick auf den bald bevorstehenden Tag seines Begräbnisses zu salben. In diesem Sinn ist Marias

76 Thyen, Johannesevangelium, 553.

77 Vgl. Zumstein, Johannesevangelium, 444, demzufolge die Fußsalbung Marias an Jesus „als Prolepse seines Begräbnisses zu verstehen“ ist.

78 Zumstein, Johannesevangelium, 444.

79 Vgl. Hentschel, Fußwaschungserzählung, 206.

80 Entsprechend spricht Frey, Eschatologie III, 411, im Blick auf Joh 12,7 von einer „vorweggenommenen Totensalbung“. Wengst, Johannesevangelium II, 51, leitet von der Vorwegnahme auch ab, weshalb Maria „Jesus nur die Füße salbt: Sie lässt gleichsam Platz für das Tun der beiden, die das Begräbnis Jesu besorgen.“

81 Thyen, Johannesevangelium, 754.

82 Schnelle, Johannes, 199.

83 Vgl. Hirsch-Luipold, Gott, 257.

84 Vgl. Hirsch-Luipold, Gott, 255.

85 Vgl. Thyen, Johannesevangelium, 755.

86 Vgl. Frey, Eschatologie III, 438.

Symbolhandlung eine Vorwegnahme der Totensalbung. Jesu Lob verbindet das Handeln Marias zugleich mit einem christologischen Erkenntnisvorgang. Indem Maria von Bethanien das wertvolle Salböl für den Tag der Vorbereitung für das Begräbnis aufbewahrt hat, weiß sie auch, dass dieser Tag bald bevorsteht.⁸⁷ Neben der Figurenrede Jesu gibt es ein zweites Indiz, dass Marias Symbolhandlung Ausdruck eines Erkenntnisvorganges ist: ihre geöffneten Haare, die Zeichen einer vorweggenommenen Trauer angesichts einer bevorstehenden Gefahr sind.⁸⁸ Schließlich lässt sich auch von Vers 8 her ein drittes Indiz für Marias erkenntnisgeleitetes Handeln ausmachen: Maria weiß darum, dass Jesus nicht allezeit (οὐ πάντοτε) unter den Jüngerinnen und Jüngern weilen wird und seine Salbung daher dringlicher ist als die Armenfürsorge.⁸⁹ Damit erkennt Maria von Bethanien als erste Erzählfigur, dass Jesus sterben wird: „Mary’s anointing makes her the first character in the narrative to recognise the uniqueness of Jesus’ death.“⁹⁰ Sie versucht seinen Tod nicht zu verhindern, sondern vorzubereiten. Insofern zeigt die Fußsalbung: Maria hat „a knowledge of what needs to be done without first having to ‚see‘ it done by Jesus.“⁹¹ Die Verbindung aus prospektiver Erkenntnis und daraus resultierender Symbolhandlung lässt Maria in der Rolle einer Prophetin auftreten.⁹²

87 Schenke, Johannes, 240: „Maria ist sich der Bedeutung ihres Tuns und somit des kommenden Todesgeschicks Jesu offensichtlich bewußt. Darum kann Jesus sagen, daß sie das Öl dafür aufbewahrt hat. Sie weiß, was sie tut; als wahre Jüngerin weiß sie um das Heilssterben Jesu und stimmt ihm zu.“; vgl. Hysten, Believers, 85: „Yet Jesus suggests that Mary knows of Jesus’ death and is preparing for it already.“ Eine noch stärkere Deutung bietet Beirne, Women, 158: „The nature and extravagance of her action indicate that she recognizes that Jesus’ death will be the price of her brother’s restoration to life.“

88 Vgl. Cosgrove, Hair, 691 sowie die Ausführungen zu Joh 12,3.

89 Vgl. Hentschel, Fußwaschungserzählung, 227: Jesus deutet Maria von Bethaniens Verhalten dahingehend, dass sie „die Zeichen der Zeit erkannt hat und ihn für den bevorstehenden Tod salbt, der jedoch gerade keinen Verwesungs- oder Todesgeruch (Joh 11,39) verbreitet, sondern einen Duft des neuen Lebens. Die Jesus erwiesene Liebe und Verehrung ist in dieser Stunde angesichts der bevorstehenden Erhöhung Jesu wichtiger als alles andere, auch wichtiger als die Nächstenliebe im Sinne der Fürsorge für Arme (12,7f.).“

90 Moloney, Faith, 493. Vgl. auch Ders., Everybody, 525: „For the first time in the narrative, Jesus’ proximate death is recognized. [...] Jesus’ supportive explanation of Mary’s gesture in v. 7 indicates that, at last, one of the characters in the story has ‚got it right‘.“

91 Scott, Sophia, 212.

92 Vgl. Gruber, Gegenseitigkeit, 652. Vgl. auch Miller, Mary, 480: „Jesus’ reply suggests that Mary carries out a prophetic action to prepare his body for burial ahead of time.“ Entsprechend hält Miller resümierend fest: „Jesus interprets Mary as a prophetic figure who anoints him as the Messiah before his death“ (ebd.).

8. **Zweites Zwischenfazit: Marias symbolisches Handeln als Ausdruck von Trauer, Vorbereitung und Erkenntnis**

Maria von Bethanien wird im vierten Evangelium als erkennende und liebende Jüngerin gekennzeichnet. Ihre Christuserkenntnis und Christusliebe gewinnen dabei in der Fußsalbung beim Freundschaftsmahl plastisch Gestalt. Als erste Erzählfigur erkennt sie den bevorstehenden Tod Jesu und will Jesus daher für den Tag seines Begräbnisses salben. Für diesen Zweck hat sie wertvolles Nardenöl aufbewahrt (Joh 12,7). Der sich dabei ausbreitende Salbölduft kontrastiert den Verwesungsgeruch am Grab des Lazarus (Joh 11,39) und ist folglich als Lebensduft zu interpretieren, der das vormalige Trauerhaus der bethanischen Schwestern in einen Ort der Lebenskraft verwandelt. Indem dieser Lebensduft nicht nur vom gesalbten Jesus, sondern durch das Abtrocknen des Öls mit ihren Haaren auch von Maria ausgeht, erhält auch sie Anteil an seiner Lebensmacht und Lebensfülle (Joh 12,3).

Die Intimität zwischen Maria und Jesus, die sich in der Salbung und der Berührung mit den Haaren vollzieht, ist nicht als Beleg einer erotischen Szene zu interpretieren (Hirsch-Luipold; Wick; Berger), sondern als Ausdruck einer freundschaftlichen Beziehung (Hentschel). Mit der Fußsalbung bringt Maria wohl einerseits ihre Dankbarkeit für das wiedergewonnene Leben ihres Bruders zum Ausdruck. Dabei handelt sie nicht als Sklavin (Thyen), sondern als Gastgeberin, die dem Ehrengast Jesus einen besonderen Dank erweist (Zumstein). Andererseits sind ihre geöffneten Haare möglicherweise auch Zeichen einer vorweggenommenen Trauer angesichts einer bevorstehenden Gefahr (Cosgrove). Der Lebensduft verbindet beide Dimensionen: Die Dankbarkeit bezieht sich auf das wiedergeschenkte Leben, das Lazarus zuteilgeworden ist, die vorbereitende Salbung zeigt an, dass der Tod Jesu mit einer lebensspendenden Wirkung verbunden ist. In der vorbereitenden Symbolhandlung für den Tag des Begräbnisses Jesu wird Maria in der Rolle einer Prophetin dargestellt. Als erste und einzige erkennt sie das Schicksal, das Jesus in Jerusalem erwartet. Entsprechend lobt Jesus Marias Symbolhandlung und deutet sie – in Abgrenzung zur Fehldeutung des Judas – für die anderen Gäste (Joh 12,7): Sie stellt keine Verschwendung von Ressourcen dar, die den Armen zur Verfügung gestellt werden könnten, sondern erfüllt einen christusbezogenen Zweck, nämlich die Vorwegnahme der königlich-messianischen Totensalbung, die durch Nikodemus und Joseph von Arimathäa vollendet wird (Joh 19,40).

9. Die Figurenbeziehung der bethanischen Schwestern – Parallelität, Partnerschaftlichkeit und Komplementarität

Martha und Maria treten im Johannesevangelium sowohl als Parallelfiguren als auch als komplementäre Spiegelfiguren in Erscheinung. Unter Parallelfiguren werden in diesem Beitrag Erzählfiguren verstanden, die sich durch ähnliche Figurenmerkmale auszeichnen.⁹³ Eine Unterkategorie zu den Parallelfiguren bilden die komplementären Spiegelfiguren. Dieser von mir verwendete Terminus wird neu in die Forschung eingeführt. Bei komplementären Spiegelfiguren ergänzen sich thematisch verbundene Figurenmerkmale zu einem komplexen Gesamtbild.

Die Figurenbeziehung der bethanischen Schwestern ist nicht von Konkurrenz, sondern von Parallelität, Partnerschaftlichkeit und Komplementarität geprägt. Gemeinsam stehen die Schwestern mit Jesus in Fernkorrespondenz über den Zustand des erkrankten Bruders (Joh 11,3–4), mit fast identischen Worten bringen sie ihr Vertrauen in Jesus zum Ausdruck (Joh 11,21.32) und beide verstehen sich als Jüngerinnen ihres gemeinsamen Lehrers Jesus (Joh 11,28). Ihre Freude über den wiedergewonnenen Bruder zeigt sich im Ausrichten des Mahles, bei dem ihre Liebesdienste an Jesus und den Gästen einander ergänzen (Joh 12,2–3): Marthas Tischdienst und Marias Fußsalbung sind jeweils Ausdruck der Wertschätzung und Ehrerbietung für den Ehrengast Jesus. Zugleich nehmen beide Schwestern mit ihrem Verhalten jeweils ein johanneisches Handlungsideal vorweg: Martha dient bei Tisch in ihrer Rolle als Gastgeberin und Tischherrin, so wie Jesus beim Abschiedsmahl seinen Jüngerinnen und Jüngern als Gastgeber und Tischherr die Füße als Ausdruck seiner Ehrerbietung waschen wird. Maria salbt die Füße Jesu als Ausdruck ihrer Liebe, so wie dieser den Jüngerinnen und Jüngern ihre Füße als Ausdruck seiner Liebe waschen wird. Somit ist die Antizipation eines mit Jesus verbundenen Handlungsideals das entscheidende Figurenmerkmal, das die bethanischen Schwestern verbindet und sie nicht nur als vorbildliche Jüngerinnen kennzeichnet, sondern auch ihre Figurenbeziehung als partnerschaftlich und ergänzend hervortreten lässt.

Folglich lässt sich keine Präferenz einer Schwester erkennen.⁹⁴ Vielmehr ist vor dem Hintergrund des gesamten Erzählbogens Joh 11,1–12,11 festzuhalten: Martha wird als bekennende Jüngerin charakterisiert, die ein Christusbekenntnis formuliert (Joh 11,27), das für die Leserinnen und Leser am Ende des Evangeliums als Maßstab johanneischen Glaubens benannt wird (Joh 20,31). Maria

93 Vgl. Finnem, *Narratologie*, 145.

94 Vgl. auch Hentschel, *Fußwaschungserzählung*, 212.

vollzieht mit ihrer Symbolhandlung eine auf den Tod ausgerichtete Geste, die ebenfalls ein entscheidendes Erkenntnismoment enthält: Als erste Jüngerin und als erste Erzählfigur überhaupt erkennt sie, dass Jesu Tod bevorsteht. Auch darin sind die Schwestern Martha und Maria von Bethanien miteinander verbunden: Sie legen einen neuen Aspekt der Christuserkenntnis frei. Beide Aspekte sind jeweils mit den zentralen Themen Leben, Tod und Überwindung des Todes verbunden, die für den Erzählbogen Joh 11,1–12,11 zentral sind: Sie zeigen den johanneischen Jesus als die Auferstehung und das Leben, der den Christusgläubenden Zugang zur Vollendung des ewigen Lebens nach dem Tod ermöglicht und als denjenigen, der für seinen eigenen Tod vorbereitend gesalbt wird und dabei paradoxerweise den Duft des Lebens verströmt.

10. **Personaler Christusglaube und Personalisierte Christologie im Johannesevangelium – Abschließende Reflexion**

Für die beiden johanneischen Erzählfiguren Martha und Maria von Bethanien lässt sich ein personaler Christusglaube festhalten, also ein Glaube, der auf Jesus als Christus ausgerichtet ist und individualisierte Züge trägt, die aus den unterschiedlichen Figurenprofilen resultiert und verschiedene, einander ergänzende Aspekte der johanneischen Christuskonzeption aufdeckt. Treffend beschreibt Söding: Das Neue Testament „hat die Christologie perspektivisch personalisiert, indem es [...] charakteristische Prozesse vergegenwärtigt, in denen Glaube entsteht, und Menschen charakterisiert, die zum Glauben oder zur Ablehnung Jesu gekommen sind“.⁹⁵

Wie Thomas Söding in seinem gleichnamigen Aufsatz völlig richtig herausstellt, sind es das „Bekennen und Bezeugen“, das zu einer Perspektivierung und Personalisierung der neutestamentlichen Christologie beiträgt. Die Besonderheit der Evangelien besteht im Vergleich zu den Paulusbriefen darin, dass den Leserinnen und Lesern keine historische Person gegenübertritt, die wie Paulus den Christusglauben bekenntnishaft formuliert (Röm 10,9), sondern die Jüngerinnen und Jünger sind Erzählfiguren einer narrativen Welt, die gegenüber anderen Erzählfiguren Zeugnis ablegen und ihren Glauben bekennen. Dabei ist jedoch für das vierte Evangelium markant, dass die Vorgänge des Bekennens und Bezeugens zentral sind: Martha legt in Joh 11,27 ein Christusbekenntnis ab, das als personale Adaption des Buchschlusses erscheint (Joh 20,31). Dass es sich bei den bethanischen Schwestern – unabhängig von

95 Söding, *Bekennen und Bezeugen*, 151.

ihrer traditionsgeschichtlichen Plausibilität – in narratologischer Perspektive um Erzählfiguren handelt und nicht zwingend um historische Personen handeln muss, macht keinen Unterschied im Blick auf die Rezeption durch die Leserschaft. Denn sowohl Personen als auch Figuren werden von den Rezipierenden als mentale Modelle wahrgenommen.⁹⁶ Personalierter Christusglaube und personalisierte Christologie können sich also in antiken Erzähltexten wie den Evangelien genauso nachweisen lassen wie in antiker Briefliteratur.

Zusammenfassend lässt sich konstatieren: Personalisierte Christologie hängt nicht an historischen Personen, sondern an den Vorgängen des Bekennens und Bezeugens. Damit ist das Johannesevangelium ein zentrales Glaubensdokument personalisierter Christologie. Personalisierung ist also eine zentrale Strategie, wie das Johannesevangelium den Christusglauben anhand von Erzählfiguren perspektiviert, anschaulich auf konkrete Trägerinnen und Träger des Christusglaubens zuspitzt und dadurch an seine Leserinnen und Leser vermittelt. Den Christusglauben soll sich die johanneische Leserschaft also nicht anhand von dogmatischen Lehrsätzen erschließen, obwohl die Komplexität der johanneischen Christologie dazu einladen könnte, sondern das vierte Evangelium vermittelt den Christusglauben in der perspektivierten Vielfalt von Christusbekenntnissen, Christuszeugnissen und Symbolhandlungen. Christusbekenntnis und Symbolhandlung konnten exemplarisch an Martha und Maria von Bethanien aufgezeigt werden. Martha erkennt die Christusidentität Jesu im Gespräch und formuliert sie als Bekenntnis, Maria bringt ihre Erkenntnis in einer Salbung zum Ausdruck, die Marthas wortzentriertem Bekenntnis um einen sinnlichen Zugang ergänzt und damit deutlich macht: Nicht nur die Erkenntnisaspekte, also Inhalte des Christusglaubens, nämlich Jesus als die Auferstehung und das Leben, der den Zugang zum ewigen Leben ermöglicht und als für sein Sterben Vorbereiteter, von dem der Lebensduft ausgeht, ergänzen einander, sondern auch die Zugänge zu dieser Erkenntnis werden im Johannesevangelium personal perspektiviert und komplementär konzipiert. Erst in der Gesamtlektüre des vierten Evangeliums verbinden sich die verschiedenen Aspekte und Zugänge, die von den Erzählfiguren freigelegt werden, für die Lesenden zu einem reichhaltigen Panorama, nämlich einem Christusglauben, der sie ins Leben führt (Joh 20,31).

96 Vgl. Jannidis, *Figur*, 179: „Es besteht in der kognitionswissenschaftlichen Leserforschung weitgehende Einigkeit darüber, daß aus dem Text aufgrund der im Text gegebenen Informationen und dem Weltwissen des Lesers ein mentales Modell der Figuren und Situationen konstruiert wird, d.h. eine dynamische kognitive Repräsentation der in einem Ausdruck explizit oder implizit angesprochenen Objekte, Relationen und Mengen, in die weitere Textinformationen integriert werden.“

Bibliographie

- Beirne, Margaret, *Women and Men in the Fourth Gospel. A Discipleship of Equals*, London, New York 2003.
- Berger, Klaus, *Kommentar zum Neuen Testament*, Gütersloh 2011.
- Bienert, David C., *Das Abendmahl im johanneischen Kreis. Eine exegetisch-hermeneutische Studie zur Mahltheologie des Johannesevangeliums*, Berlin 2020.
- Bultmann, Rudolf, *Das Evangelium des Johannes*, ²¹Göttingen 1986.
- Cosgrove, Charles H., *A Woman's Unbound Hair in the Greco-Roman World, with Special Reference to the Story of the 'Sinful Woman' in Luke 7:36–50*, in: *JBL* 124,4 (2005) 675–692.
- Culpepper, R. Alan, *Anatomy of the Fourth Gospel. A study in Literary Design*, Philadelphia 1983.
- Dettwiler, Andreas, *Fragile Compréhension: L'herméneutique de l'usage johannique du malentendu*, in: *RThPh* 131 (1999) 371–384.
- Dietzfelbinger, Christian, *Das Evangelium nach Johannes Teilband 1: Johannes 1–12*, Zürich 2001.
- Escaffre, Bernadette, *Marta*, in: Mercedes Navarro Puerto/ Marinella Perroni (Hgg.), *Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie* (Bd. 2.1 Evangelien. Erzählungen und Geschichte), Stuttgart 2012, 340–361.
- Finnern, Sönke, *Narratologie und biblische Exegese. eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus 28*, Tübingen 2010.
- Frey, Jörg, *Die Johanneische Eschatologie III. Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten*, Tübingen 2000.
- , *Glauben und Lieben im Johannesevangelium*, in: Christina Hoegen-Rohls/ Uta Poplutz (Hgg.), *Glaube, Liebe, Gespräch. Neue Perspektiven johanneischer Ethik*, Göttingen 2018, 1–54.
- Gruber, Margaretha, *Die Zumutung der Gegenseitigkeit. Zur johanneischen Deutung des Todes Jesu anhand einer pragmatisch-intratextuellen Lektüre der Salbungsgeschichte Joh 12,1–8*, in: Gilbert van Belle (Hg.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel*, Leuven 2007, 647–660.
- Hahn, Ferdinand, *Das Glaubensverständnis im Johannesevangelium*, in: Erich Gräßer (Hg.), *Glaube und Eschatologie* (FS Werner Georg Kümmel), Tübingen 1985, 51–69.
- Hartenstein, Judith, *Männliche und weibliche Erzählfiguren im Johannesevangelium: Geschlechterperspektiven*, in: Mercedes Navarro Puerto/ Marinella Perroni (Hgg.), *Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie*, Bd. 2.1 Evangelien. Erzählungen und Geschichte, Stuttgart 2012, 421–433.
- Hentschel, Anni, *Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen*, Tübingen 2006.

- , Die Fußwaschungserzählung im Johannesevangelium. Ein Beitrag zur johanneischen Ekklesiologie, Tübingen 2022.
- Hirsch-Luipold, Rainer, Gott wahrnehmen. Die Sinne im Johannesevangelium, Tübingen 2017.
- Hofius, Otfried, Die Auferweckung des Lazarus. Joh 11,1–44 als Zeugnis narrativer Christologie, in: *ZThK* 102 (2005) 17–34.
- Hysten, Susan E., *Imperfect Believers. Ambiguous Characters in the Gospel of John*, Louisville 2009.
- Jannidis, Fotis, *Figur und Person (Narratologia 3)*, Berlin u.a. 2004.
- Kobel, Esther, *Dining with John. Communal Meals and Identity Formation in the Fourth Gospel and its Historical and Cultural Context*, Leiden 2011.
- Leroy, Herbert, *Rätsel und Mißverständnis. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangeliums*, Bonn 1968.
- Meyer, Annegret, *Kommt und seht. Mystagogie im Johannesevangelium ausgehend von Joh 1,35–51*, Würzburg 2005.
- Miller, Susan, *Mary (of Bethany): The Anointer and the Suffering Messiah*, in: Steven A. Hunt A./ Francois D. Tolmie/ Ruben Zimmermann (Hgg.), *Character Studies in the Fourth Gospel*, Tübingen 2013, 473–486.
- , *Women in John's Gospel*, London 2023.
- Moloney, Francis J., *Can Everybody be Wrong? A Reading of John 11.1–12.8*, in: *NTS* 49 (2003) 505–527.
- , *The Faith of Martha and Mary. A Narrative Approach to John 11:17–40*, in: *Bib.* 75,4 (1994) 471–493.
- , *The Gospel of John*, Collegeville 1998.
- Potterie, Ignace de la, *οἶδα et γινώσκω. Les deux modes de la connaissance dans le quatrième évangile*, in: *Bib.* 40,3 (1959) 709–725.
- Rahmsdorf, Olivia, *Zeit und Ethik im Johannesevangelium. Theoretische, methodische und exegetische Annäherung an die Gunst der Stunde*, Tübingen 2019.
- Rahner, Johanna, *Mißverstehen, um zu verstehen. Zur Funktion der Mißverständnisse im Johannesevangelium*, in: *BZ(NF)* 43 (1999) 212–219.
- Rubel, Georg, *Erkenntnis und Bekenntnis. Der Dialog als Weg der Wissensvermittlung im Johannesevangelium*, Münster 2009.
- Schenke, Ludger, *Johannes. Kommentar*, Düsseldorf 1998.
- Scott, Martin, *Sophia and the Johannine Jesus (JSNT.S 71)*, Sheffield 1992.
- Söding, Thomas, *Bekennen und Bezeugen. Perspektiven personalisierter Christologie im Neuen Testament*, in: *ZThK* 116 (2019) 133–152.
- Stimpfle, Alois, *Blinde sehen. Die Eschatologie im Traditionsgeschichtlichen Prozeß des Johannesevangeliums*, Berlin/ New York 1990.

- Theißen, Gerd, Lokalkoloritforschung in den Evangelien. Plädoyer für die Erneuerung einer alten Fragestellung, in: *EvTh* 45 (1985) 481–500.
- Theobald, Michael, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12*, Regensburg 2009.
- Thyen, Hartwig, *Das Johannesevangelium*, Tübingen 2015.
- van Tilborg, Sjeff, *Imaginative Love in John*, Leiden 1993.
- Ueberschaer, Nadine, „... damit ihr glaubt, dass Jesus der Christus ist, der Sohn Gott ...“ (Joh 20,31). Das Johannesevangelium als Medium der Glaubensvermittlung, in: Jörg Frey/ Benjamin Schliesser/ Nadine Ueberschaer (Hgg.), *Glaube. Das Verständnis des Glaubens im frühen Christentum und seiner jüdischen und hellenistisch-römischen Umwelt*, Tübingen 2017, 451–471.
- , *Theologie des Lebens bei Paulus und Johannes. Ein theologisch-konzeptioneller Vergleich des Zusammenhangs von Glaube und Leben auf dem Hintergrund ihrer Glaubenssummarien*, Tübingen 2017.
- Wagener, Fredrik, *Figuren als Handlungsmodelle. Simon Petrus, die samaritische Frau, Judas und Thomas als Zugänge zu einer narrativen Ethik des Johannesevangeliums*, Tübingen 2015.
- Wengst, Klaus, *Das Johannesevangelium. 2. Teilband: Kapitel 11–21*, Stuttgart 2001.
- Wick, Peter, *Liebe – Freundschaft – Eros im Johannesevangelium*, in: Hartmut Schröter (Hg.), *Weltentfremdung – Weltoffenheit. Alternativen der Moderne. Perspektiven aus Wissenschaft – Religion – Kunst*, Berlin 2008, 123–140.
- Wolter, Michael, *Schriftkenntnis. Anmerkungen zu Joh 20,9*, in: Kerstin Schiffner/ Klaus Wengst/ Werner Zager (Hgg.), *Fragmentarisches Wörterbuch*, Stuttgart 2007, 343–352.
- Zimmermann, Ruben, *The Narrative Hermeneutics of John 11: Learning with Lazarus How to Understand Death, Life and Resurrection*, in: Craig R. Koester/ Reimund Bieringer (Hgg.), *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John*, Tübingen 2008, 75–101.
- Zumstein, Jean, *Das Johannesevangelium (KEK II)*, Göttingen 2016.

The Encounter With Christ Who Died “For Me”, “For Us”, “For All”

Personal Christology in the Letters of Paul

Philippe Van den Heede

1. Personal Faith and Personal Christology

In 1939, Jean Mouroux,¹ a forgotten precursor of French personalism, published an article in the French journal *Recherches de science religieuse* titled: “La structure ‘personnelle’ de la foi”.² The originality of this publication lay in the adjective “personal”, which had been inspired by a well-known text of St Thomas Aquinas:

Everyone who believes assents to someone’s words; and thus, in any form of belief, it seems that it is *the person to whose words the assent is given*, who is of principal importance and, as it were, the end; while the individual truths through which one assents to that person are secondary.³

Mouroux understood that the “excessively analytical and abstract way of thinking about the Christian faith” had to be enriched by an understanding of faith as “*an organic body of personal relations*”⁴. Faith, Mouroux wrote, must be studied “above all as a concrete whole” in order to penetrate “its existential structure and that ‘personalism’ which is essential to it”⁵, an idea which contrasted with the theology of the time. In fact, the First Vatican Council had made it clear that faith is neither a feeling nor a subjective movement, but an objective knowledge⁶: it is a matter of believing in something⁷.

1 For an introduction to the life and thought of Mouroux, see Alonso, Jean Mouroux, 37–70; Tanzella-Nitti, E con Jean Mouroux.

2 Mouroux, Structure « personnelle » de la foi. This article was subsequently published in book form under the title: *Je crois en Toi. La rencontre avec le Dieu vivant*, Cerf, Paris 1965. English translation: *I believe. The Personal Structure of Faith*, Sheed and Ward, New York 1959.

3 Thomas Aquinas, *Summa Theologica* IIa IIae, q.XI, art. 1, (quoted in Mouroux, *I Believe*, 6).

4 Mouroux, *I believe*, 9.

5 We translate from French: “Nous envisagerons ainsi la foi avant tout comme totalité concrète, nous dégagerons sa structure existentielle et ce ‘personnalisme’ qui lui est essentiel” (Mouroux, *Je crois*, 8–9).

6 Cf. Tanzella-Nitti, E con Jean Mouroux.

7 Conc. Vat. I: Const. dogm. *Dei Filius*, chap. 3, *Conc. Œc. Decr.* 3.

Mouroux, for his part, repeats the adage of St. Augustine, taken up by St Thomas Aquinas, that faith consists in believing in an object (the mystery of God; *credere Deum*), but it can only do so because it is founded on a personal witness (*credere Deo*) and because it is nourished by a unitive personal relationship (*credere in Deum*)⁸. “It is because God speaks to me that I believe. [...] the reason I believe is that God bears witness to himself, and by this means calls me to faith and to salvation”⁹.

To sum up the personalist approach of Mouroux in one sentence, we can say, with new clarity, that “*faith is faith in Someone and not in something* [...]]; or rather, if it is faith in something, it is because that something is said by Someone”¹⁰. Faith is indeed knowledge, but it is knowledge generated by love: “love is the gateway to faith”¹¹. Mouroux saw in the Johannine dialogue between Jesus and the man who had been cured of his blindness the synthesis of his thinking¹²: to Jesus’ question “Do you believe in the Son of God?” (Joh 9,35)¹³, the man replied: πιστεύω, κύριε (Joh 9,38). Faith is the center of a set of personal relationships whose two poles are: the call of God (as personal Being) and the response of the human being.

Mouroux focused on the person’s response – on personal faith as a response to divine initiative (“Lord, I believe”). The present essay takes as its starting point the other side of the same coin, personal Christology or, in other words, the person of Christ who goes out to meet every person in order to call him (“Do you believe in the Son of God?”). Jesus’ personal encounter with the healed blind man is a call; the man’s personal response is faith, the object of which is “the one who speaks to him,” the Son of God (Joh 9,38). If this vital encounter between two people – Christ and the healed blind man – still resonates today, it is due to the Johannine narrative, which introduces the reader to its living testimony of the Jesus event.

The letters of Paul are also the living testimony of a man who has been seized by Christ and has put his faith in him. God’s revelation *in him* (ἐν ἐμοί) of the identity of his Son (Gal 1:15–16) is matched by the faith of Paul, expressed concretely, according to Phil 3, by his rejection of the advantages given him by

8 Cf. Tanzella-Nitti, E con Jean Mouroux.

9 Mouroux, I Believe, 19.

10 Cf. Tanzella-Nitti, E con Jean Mouroux.

11 Mouroux, I Believe, 43.

12 “Tout notre propos est impliqué dans ce drame, cet appel et cette réponse” (Mouroux, Je crois en toi, 7).

13 Mouroux uses the variant “Son of God” attested in A L Θ ψ. But the manuscripts in which the reading ἀνθρώπου is found carry more weight (P⁶⁶, P⁷⁵, Ξ, B, D, W *al.*) and it is the *lectio difficilior* (σὺ πιστεύεις εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου).

the law in order to know Christ alone. This response, however, does not simply consist in acquiring a new knowledge of God, but is above all an adherence to a person, Christ, an adherence that engages the whole of existence. This is why the divine personal call, to which personal faith acting through agape responds, is also and always a vocation: God revealed his Son in Paul, so that he might proclaim him to the nations (Gal 1:15).

The call, we might say, is at once *personal*, *pro-existent* and *personalizing*. It is *personal* because it is addressed to a particular person and transforms him (from persecutor, Paul becomes apostle, see § 3). The call is *pro-existent* in that it sends Paul to the nations to announce the Gospel of Christ, which requires a great deal of work to transmit the content of the Gospel through proclamation (as an example, the expression “death for” will be analyzed, see § 4). The call is also *personalizing* (see § 2): in fulfilling his vocation as apostle to the Gentiles, Paul himself becomes a person who can say “I” thanks to his relationship with the person of Christ: “the life which I now live in the flesh I live by faith in the Son of God” (Gal 2:20). The person of Christ now structures his existence: “it is no longer I who live, but Christ lives in me” (Gal 2:20). This last aspect is revealed in the prescripts of his letters and in the way he presents himself (and thus understands himself).

2. “I Paul” and the Person of Christ

Paul is a subject who dares to assert himself and to say “I” (“I, Paul”, cf. 2 Cor 10:1; Gal 5:2; Phlm 19). This is the consequence of his encounter with Christ, which marked a turning point in his life and led him to reflect on who he was. Compared to the prescript used in most ancient letters (mention of the sender in the nominative, the addressee in the dative, a brief greeting), the letters of Paul are characterized by several developments: a more developed characterization of the sender (*superscriptio*) and the addressee (*adscriptio*) and by a development of the greeting.¹⁴ In the *superscriptio*, Paul offers a brief self-reflection on how he understands himself. With the exception of the two letters to the Thessalonians,¹⁵ Paul uses various *intitulatio* to introduce himself to the community to which he is writing:

14 Cf. Burnet, *Les adresses pauliniennes*, 29–42.

15 The absence of an *intitulatio* in the two letters to the Thessalonians seems to be due to the fact that Paul's apostolic authority was not in question, as it was in the letters to the Corinthians and especially in the letter to the Galatians. Cf. Doering, *Ancient Jewish letters*, 393–399.

- Παῦλος κλητὸς ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ (1 Cor 1:1)
- Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ (2 Cor 1:1)
- Παῦλος ἀπόστολος οὐκ ἀπ’ ἀνθρώπων οὐδὲ δι’ ἀνθρώπου ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν (Gal 1:1)
- Παῦλος καὶ Τιμόθεος δούλοι Χριστοῦ Ἰησοῦ (Phil 1:1)
- Παῦλος δούλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, κλητὸς ἀπόστολος ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ (Rom 1:1)
- Παῦλος δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ (Phlm 1)

Reading these prescripts, one constant emerges: two names recur systematically, Paul and Christ Jesus. Paul does not simply mention his own name, but systematically links it (and therefore his person) to Christ: to say who Paul is can only be done by considering his relationship to Christ. Moreover, by telling the community who he is in relation to Christ (cf. *intitulatio*) he defines the communicative relationship with the community. By using the title of apostle, Paul underlines his apostolic authority both to the communities that question it (1 Cor; 2 Cor¹⁶; Gal) and to the Romans, to whom he wishes to introduce himself.

In both letters to the Corinthians, the word apostle is followed by the genitive Χριστοῦ Ἰησοῦ, which expresses his total belonging to Christ. In fact, God Himself called him to be an apostle of Christ (1 Cor 1:1; cf. Rom 1:1) and God has set him apart to proclaim the Gospel: the word *ἠγιασμένος* (Rom 1:1) is a perfect participle indicating the permanence of the state. It is in the passive (*passivum divinum*) which by analogy evokes the prophetic vocation (cf. Is 49:1; Jer 1:5; cf. also Gal 1:15) and the divine origin of his mission.

The self-designation as δούλος Χριστοῦ Ἰησοῦ (Rom 1:1; Phil 1:1; cf. Gal 1:10) is a characterization of his apostolate that underlines his absolute subordination to Christ. For Paul, being a slave of Christ is a “way of being” by imitating Christ himself in his kenosis (cf. Phil 2:5–8// 1 Cor 9). In the Letter to Philemon Paul presents himself as a prisoner of Christ, as a consequence of his apostolate and his relationship with him. These two terms change the communicative aspect: Paul no longer presents himself to his addressees under his apostolic authority, but in the humility of his condition as a believer in Christ, which reinforces the personal aspect of his relationship with his addressees: a “believer” among believers in Philippians (Paul considers the Philippians as partners); a believer in Christ who writes to another, Onesimus, to ask him for a favor in Philemon.

16 For 2 Corinthians, this position is controversial (see Schmeller, 12Kor I, 51).

3. The Personal Encounter With Christ: Seizure, Enlightenment, Knowledge, Revelation

“This discovery of the ‘I’ as a personal subject and as a constitutive element of every human being is the result of a personal experience”¹⁷, an experience that goes back to his encounter with Christ. Paul is the only author in the New Testament who communicates to us the reality and the content of his personal encounter with the Risen one. In Phil 3:12, Paul declares that he has been laid hold of by Christ (*κατελήμφθην ὑπὸ Χριστοῦ*). The passive voice of the verb *κατελήμφθην* indicates that an action is presupposed. It is an event – the seizure – that surprises Paul, namely a force or an unexpected experience that is characterized by suddenness.

In 2 Corinthians 4:4–6 Paul mentions the revelation that he has received within himself as *enlightenment*.¹⁸ It is expressed by the aorist verb *ἔλαμψεν*, which expresses a unique event in time. In this passage, Paul compares the unbelievers, who do not see, and the believers – the first person plural (“our”), which includes Paul – in whose hearts God has shone (*ἔλαμψεν*). The enlightenment has a revelatory character (cf. *φωτισμός* in 2 Cor 4:4, 6), the content of which is emphasized twice by Paul: in v. 4, where he says what the unbelievers should have seen, and in v. 6, in which he emphasizes the action of God (*ἔλαμψεν*) in the hearts of the believers:

τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, ὃς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ. (v.4)
πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ [Ἰησοῦ] Χριστοῦ. (v.6)
 the light of the Gospel of the glory of Christ, who is image of God (v.4)
 the light of the knowledge of the glory of God in the face of Christ (v.6)

In both cases, the light reveals (through the *εὐαγγέλιον*) or is recognized through the knowledge (cf. *γνώσεως*) that Christ is the true and perfect expression of God: in v.4 Christologically – Christ is the image (*εἰκὼσεως*) of God, hence His glory; in v.6 theologically – the glory of God is manifested in the face (*προσώπῳ*) of Jesus Christ.

The enlightenment of God is not to be understood simply as knowledge of the identity of Christ that leads to the conversion of the person. It is more radical: it is the action of God himself, who shines forth in the depths of the

17 Vouga, *Le moi et l'autre*, 162.

18 Cf. Robert Vorholt (*Der Dienst der Versöhnung*, 217) has carefully analyzed the reasons according to which 2 Cor 4:6 refers to the Damascus incident.

person – ἐν ταῖς καρδίαις¹⁹. The Pauline understanding of *καρδία* is linked to the Old Testament and early Jewish use of the heart. The heart is a term that refers to the center or the innermost part of the human being (cf. Rom 10:9f.; 2 Cor 5:12). It is also the place where God acts (Rom 2:26–29; 5:5; 2 Cor 1:22; 3:3; Gal 4:6; Phil 4:7). In 2 Corinthians 4:6 this aspect is especially emphasized by the act of creation: “let light shine out of darkness!” (cf. Gen 1:3; Is 9:1; Ps 112:4; Job 38:15). Enlightenment makes the believer a new creation (cf. 2 Cor 5:17; Gal 6:16); he or she has become a new person (cf. Gal 2:19f.). A new life begins for them, as Paul himself describes with radicality, for example in Phil 3:7–10.

In Phil 3:8, Paul characterizes the encounter with Christ as a *knowledge* that surpasses everything: τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου μου (Phil 3:8). The word *γνώσις* must be understood in a biblical context.²⁰ The meaning of *γνώσις* in the LXX is mainly relational (e.g. in the context of the covenant [Hos 4:1.6, 6:6; Jer 31:34]). It is against this background that the Pauline combination of words *γνώσις Χριστοῦ Ἰησοῦ* must be interpreted: Paul points to the decisive moment of his personal and relational knowledge of Jesus.²¹ The word *γνώσις* is to be understood here not so much as a concept of an objective and reflected knowledge of the person of Jesus, but above all as an act of knowledge through the presence of Jesus, which creates a relationship and opens up the divine world. At this point we can speak of “knowledge by acquaintance,”²² that is, a subjective knowledge that puts the knower in direct contact with the known person. Paul acknowledges Christ as Lord (*κύριος*), whom he calls “my Lord” (Phil 3:8). The expression *τοῦ κυρίου μου* is unique in the Pauline letters. The personal character of their relationship is particularly emphasized by the possessive pronoun.

The revelation (*ἀποκάλυψις*) of Christ in Paul (*ἐν ἐμοί*) leads him to a radical and new understanding of the relationship of the crucified one with God: not the one whom the law condemns as cursed (Gal 3:13; cf. Dtn 21:23), but God’s Son (Gal 1:15). Consequently, the one whom he believed to be most distant from God, the cursed one, turns out in reality to be his Son, the one who has the closest relationship with him. This revelation of the Son therefore requires a complete rethinking of who God is, since he allows himself to be found in his Son in a place where no one thought he could be found: on the Cross. The

19 Behm, Art. *καρδία*, 612: “[...] the heart is supremely the one centre in each person to which God turns, in which the religious life is rooted, which determines moral conduct.”

20 Cf. Koperski, *The Knowledge of Christ Jesus*, 20–65.

21 “[...] for Paul this was [...] a personal encounter, the beginning of a personal relationship, which became the dominating passion of his life” (Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament*, 205). Cf. also Borrell, *El coneixement de Jesucrist*, 55–67.

22 Cf. Engberg-Pedersen, *Cosmology and Self in the Apostle Paul*, 155.

sign of God's curse becomes the place where God allows himself to be met and known in Jesus; the place where God comes in Jesus to meet and save the sinner in their distance from God. Paul does not deny the provocation of the "word of the cross" (it is a scandal for the Jews and madness for the pagans [1Cor 1:23]), but he knows that such a word requires a decision: the decision to believe, because only by entering into the logic of faith can we grasp the logic of God's love, which is expressed in the salvation he gives us through the death of Christ "for us".

4. Christ Died "For Me", "For Us", "For All"

The expression ὑπὲρ ἡμῶν (and its derivatives: "for me", "for all", "for godless people", "for sinners"), which Paul frequently uses (especially with the verb ἀποθνήσκειν), indicates some aspects of the concept of personal Christology. With the expression "for us", Paul certainly wants to make his addressees understand the relationship that exists between the soteriological action of Christ (or God) and the sinful "we": this relationship can be that of atonement, substitution, substitutionary atonement, representation, or in the sense of "in favor of", as many exegetical studies have pointed out,²³ without always finding agreement between these different possibilities.²⁴ From the perspective of personal Christology, it is not a matter of deciding this question. The emphasis lies elsewhere: it is based on the fact that through this personal ὑπὲρ ἡμῶν ("for us") Paul wants to reveal the existential aspect of Christ's action for each and every one of us: his love "for me" gives rise to faith, which is fundamentally a personal relationship with the person of Christ. Since Christ's love "for me" is also Christ's love for the neighbor and "for all", his love is also the foundation of the community of believers (ὑπὲρ ἡμῶν as ἐκκλησία) and its ethics.

4.1 From the Death of Christ "For Our Sins" to the Death of Christ "For Us Sinners"

Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς
 Christ died for our sins according to the Scriptures (1 Cor. 15:3)

²³ See the various commentaries on Paul's letters.

²⁴ In Gal 3:13 ("Christ redeemed us from the curse of the Law, having become a curse for us [ὑπὲρ ἡμῶν]"), some interpret ὑπὲρ ἡμῶν "in our favor", emphasizing Christ's solidarity with the human condition (he takes on the curse pronounced by the Law, and does so in our favor). Others prefer to interpret ὑπὲρ ἡμῶν as "in our place" emphasizing the impossibility for man to save himself.

The tradition that Paul received in 1 Cor 15:3 (see also Gal 1:4) links “the death of Christ” to “our sins” with the preposition ὑπέρ: the meaning of the preposition seems to be final, in that he died “for [the removal of] our sins.”²⁵ Given the literary genre of this passage – a profession of faith – the manner of expression is more “impersonal” and “objective”: it is faith in its first concepts that needed to be emphasized.²⁶

But in Rom 5:8 Paul changes the formula slightly and *personalizes* this traditional confession of faith when he writes:

God shows his love for us [εἰς ἡμᾶς] in that while we were yet sinners [ἀμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν] Christ died for us [Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν].

“The genitive absolute ἀμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν clearly shows that in the statement ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν [...], the prepositional phrase ὑπὲρ ἡμῶν means “for us sinners”²⁷. We move from the object “sin” (1 Cor 15:3) to the person “sinners” (Rom 5:8). This shift towards the personalization of the confession of faith is found in several other expressions:

By specifying that Christ died “for us/for you” (Rom 5:8; 8:31; 1 Cor 1:13; 11,24; 2 Cor 5:21; 1 Thess 5:10), “for us all” (Rom 8:32), “for all” (2 Cor 5:14–15), “for me” (Gal 2:20; 3:13), “for him” (1 Cor 14:15), and [...] “for the ungodly” (Rom 5:6), [Paul emphasizes] a personal relationship of Christ with people rather than with their sins.²⁸

All these expressions emphasize the death of Christ in relation to sinful humanity. From the perspective of personal Christology, what matters is the existential aspect of this relationship (through agape), whatever its modality (atonement, substitution, etc.). This agape relationship is emphasized by Christ’s pro-existence for us: through the gift of his life, salvation is offered to all.

4.2 *Died “For Me” (Gal 2:19f.): The Personal Love of Christ*

In Gal 2,19f. Paul uses existential terms such as “death” and “life” to express the personal reception of the divine act of justification in his life of faith:

25 Bieringer, *Dying and Being Raised*, 167.

26 “He died for us according to the Scriptures”. The scriptures in question probably refer to the Suffering Servant (Is 53 LXX). The reference to Isaiah serves to affirm that Jesus’ death was in accordance with the Scriptures, and that God had planned to integrate it into his plan of salvation as a step toward glorification. “For our sins” was thus originally an element of Christological justification, explaining how the death of Jesus fulfilled God’s plan according to the Scriptures (cf. Is 53 LXX). See Grelot, *Les poèmes du Serviteur*, 141–145.

27 Bieringer, *Dying and Being Raised*, 166.

28 Penna, *Romani I*, 434.

The life I now live in the flesh I live by *faith* in the Son of God, who *loved* me and gave himself for me [τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ]

Paul lives in the flesh like any human being, but the principle of what constitutes him, namely his faith, has completely changed: the relationship with the law is broken (v.19a: “For through the Law I died to the Law”), from now on he lives from his relationship with “the Son of God”. In fact, through his encounter with Christ, Paul understands the law, which reveals his guilt to him. Discovered as a sinner, he realizes that he has died to the law (v. 19a). Having died to the law, however, he experiences that he is loved by the Crucified One (τοῦ ἀγαπήσαντός με) who has justified him.

Love is always personal: Paul trusts in this love of Christ, which he has shown him through the gift of his life (παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ). Love is the only reason for salvation, which underlines the absence of prerequisites for salvation on the part of human beings. Love is also the creative power (2 Cor 4:6) that overcomes human guilt and already gives them salvation.²⁹

4.3 “He For Whom Christ Died” (1 Cor 8:11; Rom 14:15): the Person of Christ and the Ethics of the Believer (Love of Neighbor)

The love of the Son of God, revealed in his pro-existence until death, is expressed not only by the fact that the person of Christ gave himself “for me”, but also by the fact that he gave himself “for him”, that is, for the one “for whom Jesus died” (ὁ ἀδελφὸς δι’ ὃν Χριστὸς ἀπέθανεν, 1 Cor 8:11)³⁰. In 1 Corinthians 8, Paul affirms the believer’s ἐξουσία (freedom or authority) to eat the meat of ritually slaughtered animals (or “meat sacrificed to idols”). However, he subordinates this ἐξουσία to an even higher value, namely, consideration for the weakest, which is an expression of love of neighbor. In 1 Corinthians 8:9, Paul exhorts the believers be careful that their “ἐξουσία does not offend the weak”: the right (ἐξουσία) to eat the sacrificial meat is justified for Paul; but it becomes wrong if it offends the conscience of the weak (cf. 8:13). Consequently, ἐξουσία is not an absolute value to be enforced at the agape’s expense.³¹ Paul serves as a model in this sense when he declares his willingness in 1 Corinthians 8:13 to abstain completely from meat, if necessary, in order not to offend “my brother” (τὸν ἀδελφόν μου). He thus illustrates the highest expression of freedom, which

29 Söding, Art. Liebe, 1318–1326.1329–1331.

30 To express “death for”, Paul uses in 1 Cor 8:11 διὰ + accusative, instead of the more common formula with ὑπὲρ + genitive (found in the parallel verse of Rom 14:15). “This formulation is less in line with tradition (compare also 15:3). It is less polysemous and more directional than the formula with ὑπὲρ: it was in favor of this brother, for the benefit of this brother, that Christ died” (Quesnel, 1 Cor, *in loco*).

31 Schrage, 1Kor/II, 261.

includes the willingness to renounce the exercise of rights if love of neighbor requires it. In this way, Paul exhorts the strong:

By recalling that Christ died for this brother as he died for all people, Paul underlines the gravity of the act committed by the addressee, whose knowledge is his only guide: [...] sin enters the scene (verb hamartanō), not only sin against brothers or sisters, but sin against Christ himself who died for them.³²

Paul underlines the solidarity of Christ with each person, whatever his or her limitations, whatever his or her understanding of the Christ event. When the strong offend the conscience of the weak, they sin against Christ,³³ for Christ died for them. This makes it clear that he does not understand love as a subjective feeling. Love is determined by the redemptive work of Christ.³⁴ For this reason, it is the love of Christ that must guide the relationship of the strong to the weak, whom Paul calls “my brother” (τὸν ἀδελφόν μου). We note the tone of genuine familiarity thanks to the possessive pronoun “my”, “which twice in verse 13 emphasizes the personal aspect of the relationship with each of members of the community.”³⁵

The same reasoning is found in Romans 14:15:

For if because of food your brother is hurt, you are no longer walking according to love [κατὰ ἀγάπην]. Do not destroy [ἀπόλλυε] with your food him for whom Christ died [ὑπὲρ οὗ Χριστὸς ἀπέθανεν].

In v. 14 we see once again how the personal encounter, adherence to and union with Christ completely transformed the Pharisee Paul. In fact, he forcefully proclaims a conviction that stands in stark contrast to the Jewish tradition, to which he belonged, concerning what is pure and what is impure: “I know and am convinced *in the Lord Jesus* that nothing is unclean [κοινὸν]³⁶ in itself” (v. 14). The certainty on this subject is based “in the Lord Jesus”, a formula that denotes

32 Quesnel, 1 Cor, ad loco.

33 This statement recalls Luke’s account of Paul’s experience of the Risen Christ on the road to Damascus (Acts 9:4–5): “I am Jesus, whom you are persecuting” (cf. Fitzmyer, *First Corinthians*, 348).

34 Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, 185.

35 Penna, *Romani III*, 181. See also Fee, 1 Cor 388: “Paul tries to combat their fascination with wisdom, he brings them back to the cross. Both their lives as individuals and together as a community are predicated on the fact that each of them is someone ‘for whom Christ died!’”

36 Cf. Moo, *Romans*, 852: “‘Unclean’ translates a word that means ‘common’. But Jews began using the word to denote those things that, by virtue of what they considered inappropriate contact with the ordinary, secular, world, were ritually defiled or unclean.”

the existential situation of the believer as united to him (e.g., through baptism, cf. Rom 6:11.23). The impurity referred to in v.15 is ritual since it concerns the consumption of food. Paul is the herald of the strong. But if *your* brother is convinced (τῷ λογιζομένῳ) on subjective reasons that the same food is unclean,³⁷ it is really unclean to him (who is weak). From then on, it is not the objective fact of the food's non-impurity that should guide the believer in Christ, but the ἀγάπη toward this brother (ἀγάπη is, moreover, according to 1 Cor 13:8, the rule of life in the community). If this is lacking, the (weaker) faith of the brother could be wounded by the attitude of the stronger, to the point of causing him to fall or be scandalized (v. 13b). There is therefore a risk of losing someone "for whom Christ died" because of food. In the words of Paul (Gal 2:19): the one whom Christ loved by giving himself for that person. As Penna points out, "the motivation given to avoid any harm inflicted on one's neighbor is particularly strong: it is the reminder of the salvific fruitfulness of Christ's death, which is all the more effective in that it is personalized to the individual."³⁸ The harshness of the verb ἀπόλλυμι (to destroy) in Rom 14:15, deliberately chosen by Paul, is intended to make the strong face their responsibility and realize the seriousness of what is at stake: the salvation of this brother whom Christ has loved. Paul contrasts the incomparable gift (self-giving) of Christ for this brother with the carelessness of the strong, who, by simply eating a type of food, could obstruct in him the grace obtained by the death of Christ.

4.4 "Died For All" (2 Cor 5:14): The Universal Love of Christ

For Christ's love compels [συνέχει] us, having concluded this, that one died for all [εἰς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν], therefore all died. And he died for all [καὶ ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν], that those who live should no longer live for themselves but for him who died and rose again on their behalf [τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι] (2 Cor 5:14–15)

The love of Christ was revealed in the event of the cross (see the verb ἀπέθανεν in the aorist): εἰς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν. The association of εἰς with πάντων recalls the antithesis of Adam-Christ: just as sin and death entered the world through one man (Rom 5:12) and all sinned in Adam, so the event of the death of Christ (the new Adam according 1 Cor 15:45) has universal validity. Although sin is not directly mentioned in this passage, it is implicitly included: "He

37 "There is no impurity except for the one who, in his conviction, affects such an object (in this case, such a food)" (Légasse, Romains, 874).

38 Penna, Romains III, 182–183.

died for all". This is a universalization of what Paul said in Gal 2:19f:³⁹ [...] καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ (Gal 2:20). If Christ died for all, Paul concludes that all are dead. In the context of judgment (cf. Rom 5:10), this death must be understood in the same perspective as in Gal 2:19: death corresponds to condemnation for sin or for transgressing of the law that makes sin manifest. Since no one can fulfill the law (cf. Gal 3:11), death is generalized: ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον; all believers, like Paul, are crucified with Jesus (cf. Gal 2:19).

In 2 Corinthians 5:15 Paul repeats: καὶ ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν. By dying on the cross, cursed according to the law (Gal 3:13; cf. Dtn 21:23), he frees them all from the condemnation of the law. This is the consequence of his love (cf. v. 15b) or his death for the living (οἱ ζῶντες), that is, for those who have come to faith: "no longer to live for themselves" by trying to fulfill the law,⁴⁰ but "to live for the Crucified and Risen Lord"⁴¹ who died for all.

4.5 "Died For Godless People", "For Sinners": The Person of Christ and the Gratuitousness of Love (Rom 5:6–8)

For while we were still weak [ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν], at the right time [κατὰ καιρὸν], Christ died for godless people [ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν]. For hardly ever will someone die for a righteous person [ὑπὲρ δικαίου]; although for a good person [ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ] one might dare to die. But God commends his own love for us, in that while we were still sinners [ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν] Christ died for us [ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν].

In Rom 5:1–11 we read that God, out of pure love, saves the man who is his enemy because he is a sinner (cf. Rom 5:6–8). The result of justification by faith, which gives access to grace, is therefore peace with God. Peace is not to be understood as an inner peace, but rather as the peace that comes after a war,⁴² because God gives it to his enemies: sinners and godless people. This result, as Paul emphasizes in v. 1b, owes everything to the redeeming mediation of "our Lord Jesus Christ".

Aware of what Christ has done "for us", believers face tribulation with a perseverance that originates (v. 2) and culminates (v. 4) in the hope of God's glory, that is, of participation in the divine glory. This hope is not a *subjective* illusion, "it does not disappoint", Paul adds; the proof is "the love of God" (a subjective

39 Cf. Portenhaus, *Die personale Identität*, 452–453.

40 See the parallel with Gal 2:19: "For through the Law I died to the Law."

41 See the parallel with Gal 2:19–20: "that I might live to God" and the life I now live in the flesh I live by faith in the Son of God.

42 Cf. Légasse, *Romains*, 339.

genitive) for us: “because the love of God has been poured out [ἐκκέχυται] within our hearts through the Holy Spirit who was given to us” (Rom 5:5). The verb ἐκκέχυται speaks of the prodigality of the gift (the love of God) in the human heart, which is the seat, the center, the intimacy of the person to which the Spirit, given to us through Christ, has access.

Verses 6–8 explain (γάρ) the statement in v. 5 about the love of God being *objectively* manifested in the historical event of the death of a concrete person, Jesus. For while we were still weak [ἀσθενῶν], at just the right time [κατὰ καιρὸν] Christ died for godless people [ὑπὲρ ἀσεβῶν]. The καιρός probably refers to the moment when “we were still weak”, unable to come out of the sinful state we were in.⁴³ It was then that Christ “died for godless people”.

This expression (ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν) does not first of all express the modality of this redemptive death (expiatory or through great benevolence towards others⁴⁴), but above all it emphasizes “one of the qualities” of God’s love in the person of Christ: gratuitousness. This love is gratuitous because human beings have contributed nothing to it, neither deserved it nor causing it,⁴⁵ by saving us when “we were still weak”. It is the unilateral initiative of God for humanity. The extent of his love is revealed by the fact that it is given to his enemies: the godless people.

In order to emphasize the extraordinary nature of God’s action, Paul illustrates his statement in verses 7–8 with a reasoning *a fortiori* based on the observation of human realities. It is extremely rare for one person to agree to die for another, even a righteous person (ὑπὲρ δικαίου).⁴⁶ For this to happen, it would have to be a good person (ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ)⁴⁷ (cf. v.7). From the context we can see that Paul wants to suggest a progression between the two masculine adjectives (δικαίου – ἀγαθοῦ), thus preparing the incredible contrast he is about to reveal in v. 8. In this verse the extreme and gratuitous love of God is revealed (culminating in his love for his enemies): not only did Christ die for us, but he

43 The expression ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν is parallel to ἀμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν which gives the word “weak” its moral meaning close to the word sinner (cf. Légasse, *Romains*, 344-354). Another interpretation sees weakness as that which characterizes the time when the Spirit had not yet been given to them (cf. 8:26) (cf. Wolter, *Römer* (EKK VI/1), 329).

44 Penna, *Romans I*, 433.

45 “The love of God falls on a negative situation, without asking for anything as a precondition” (Penna, *Romani I*, 433).

46 The recognition that one could die for a good person was well supported in the Hellenistic world and culture and was regarded as deed of love (cf. the mythological account of Alcestis who died for her husband Admetus. See Breytenbach, “Christus starb für uns”, 447-475).

47 See Wolter, *Römer I*, 330-331 for the different interpretations of the two adjectives δικαίου – ἀγαθοῦ.

did so not for good people but “while we were still sinners” and therefore his “enemies” (cf. v. 10: ἐχθροί).

It is this love of enemies that manifests and reveals the gratuitousness of Christ’s action and distinguishes it from the Hellenic ethic of friendship.⁴⁸ Certainly, for them, the greatest love is to die for one another, but however sublime this act may be, it is motivated by the value of the one for whom a person is willing to die (or by a higher principle for which one is willing to sacrifice one’s life). But as Thomas Söding points out, here we find “in a highly sublimated form, the *do ut des*”: “a value is to be gained or protected by the sacrifice [Einsatz] of life”, what most people consider to be their most precious thing. “The death of Jesus, however, was for the weak, the ungodly and sinners, who are dead according to law and justice.”⁴⁹

In V.8, the phrase ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν (general term) is now replaced by “ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν” (ἡμῶν, personal pronoun). On the one hand, the expression ὑπὲρ ἡμῶν reminds everyone personally (the sender, addressee, and reader of the letter) of the sin they were in before meeting Christ (cf. κατὰ καιρὸν in v.6). On the other hand, ὑπὲρ ἡμῶν emphasizes the personal aspect of the pro-existent action of Christ, through which the Agape of God is revealed.

5. “God is For Us”: The Person of Christ, Gift of the Father (Rom 8:31–32.35.39)

What then shall we say to these things? If God is for us [ὑπὲρ ἡμῶν], who is against us? He who did not spare his own Son, but delivered him up for us all [ὑπὲρ ἡμῶν πάντων], how will He not also with him freely give us all things? [...] Who shall separate us from the love of Christ [...] [nothing] shall be able to separate us from the love of God which is in Christ Jesus [ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ] our Lord.

In these verses we find some of the themes we have discussed: the identity of the One who dies for us: the Son (cf. Gal 2:20); the universality of the soteriology “for us all”, that is, for all sinful humanity; the love that reveals the existential and personal reality of the expression “for us”. But this passage also addresses another fundamental aspect: that personal Christology can only be understood in its *theo*-logical framework. The self-giving of Christ reveals God’s total commitment to humanity. He is “for us” (that is, on our side), because he did not spare his *own* Son (the adjective “own” underlines the unique bond between them) but gave him up for us all.

48 Cf. VanHenten/ Avemarie, *Martyrdom and Noble Death*.
49 Söding, *Sühne*, 387.

By not sparing his own Son and giving him up, God in Christ shows that he wanted to save sinful humanity, not as a *deus ex machina*, but by having Jesus participate in our very lives, in order to save us. “God wanted to condemn sin where it reigns: in the flesh of human beings.”⁵⁰

Agape unites God and Christ Jesus to such an extent that we cannot speak of the love of the one without recognizing the love of the other: “[Nothing] shall be able to separate us from the love of God, which is in [ἐν] Christ Jesus our Lord.” The preposition ἐν has a local dimension, to say that the personal love of God is present in him. “[...] the Christian does not know the love of God except through that of Christ, and vice versa, the love of Christ cannot be conceived apart from that of God himself who reveals himself in him”.⁵¹ In both cases, it is in the *person* of Christ that the love of Christ himself and the love of God for us are manifested.

Bibliography

- Alonso, Juan, Jean Mouroux, *téologo de la experiencia cristiana. Con ocasión del XXV aniversario de su muerte* († 1973), in: *Scripta Theologica* 31 (1999/1) 37–70.
- Baumgärtel, Friedrich/ Behm, Johannes, Art. καρδία κτλ. in: Gerhard Kittel/ Gerhard Friedrich (eds.), trans. G. W. Bromiley, *Theological Dictionary of the New Testament III*, Grand Rapids, MI, Eerdmans 1966, 605–614.
- Bieringer, Reimund, *Dying and Being Raised For: Shifts in the Meaning of ὑπέρ in 2 Cor 5:14–15*, in: Reimund Bieringer et al. (eds.), *Theologizing in the Corinthian Conflict: Studies in the Exegesis and Theology of 2 Corinthians*, Leuven/ Paris/ Walpole MA 2013, 163–175.
- Borrell, Agustí, *El coneixement de Jesucrist, bé suprem* (Fl 3,8). *La visió paulina de la vida cristiana com a relació personal amb Crist*, in: Armand Puig i Tàrrach (ed.), *Pau, fundador del cristianisme?* Barcelone 2012, 55–67.
- Breytenbach, Cilliers, “Christus starb für uns”. Zur Tradition und paulinischen Rezeption der sogenannten “Sterbformeln”, in: *NTS* 49 (2003) 447–475.
- Burnet, Régis, *Les adresses pauliniennes: simple adaptation ou véritable “christianisation”?* in: *SemBib* 102 (2001) 29–42.
- Conzelmann, Hans, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK V), Göttingen¹²1981.
- Doering, Lutz, *Ancient Jewish letters and the Beginnings of Christian Epistolography*, (WUNT 298), Tübingen 2012.
- Dunn, James D. G., *Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*, London³2006.

50 Söding, Sühne, 391.

51 Penna, Romani II, 220.

- Engberg-Pederson, Troels, *Cosmology and Self in the Apostle Paul: The Material Spirit*, Oxford 2010.
- Fee, Gordon D., *The First Epistle to the Corinthians (NICNT)*, Grand Rapids/MI 1987.
- Fitzmyer, Joseph A., *First Corinthians, a New Translation with Introduction and Commentary (Anchor Yale BibleNew)*, Haven/ London 2008.
- Focant, Camille, *Les lettres aux Philippiens et à Philémon*, Paris 2015.
- Grelot, Pierre, *Les poèmes du Serviteur. De la lecture critique à l'herméneutique (Lectio Divina 103)*, Paris 1981.
- Koperski, Veronica, *The Knowledge of Christ Jesus my Lord. The High Christology of Philippians 3:7–11*, Kampen 1996.
- Légasse, Simon, *L'épître de Paul aux Romains (Lectio Divina 10)*, Paris 2002.
- Moo, Douglas J., *Epistle to the Romans (NICNT)*, Grand Rapids/MI 1996.
- Mouroux, Jean, *Structure "personnelle" de la foi*, in: *Recherches de Science religieuse* 29 (1939) 59–107.
- , *Je crois en Toi. La rencontre avec le Dieu vivant*, Cerf, Paris 1965 (English translation: *I believe. The Personal Structure of Faith*, Sheed and Ward, New York 1959).
- Penna, Romano, *Lettera ai Romani I, Rm 1–5. Introduzione, versione, commento*, Bologna 2004.
- , *Lettera ai Romani III, Rm 12–16. Versione e commento*, Bologna 2008.
- Portenhauser, Friederike, *Die personale Identität in der Theologie des Paulus (HUTH 79)*, Tübingen 2020.
- Quesnel, Michel, *La première épître aux Corinthiens*, Cerf, Paris 2018.
- Schmeller, Thomas, *Der zweite Brief an die Korinther I-II (EKK VIII/1-2)*, Neukirchen-Vluyn – Ostfildern 2010.2015.
- Schrage, Wolfgang, *Der Erste Brief an die Korinther (1 Kor 6,12–11,16) (EKK VII/2)*, Neukirchen-Vluyn 2015.
- Söding, Thomas, *Art. Liebe*, in: Lothar Coenen et al. (eds.), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament 2*, Wuppertal 2000, 1318–1326.1329–1331.
- , *Sühne durch Stellvertretung. Zur zentralen Deutung des Todes Jesu im Römerbrief*, in: Jörg Frey/ Jens Schröter (eds.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament (WUNT 181)*, Tübingen 2005, 375–396.
- Tanzella-Nitti, Giuseppe, *E con Jean Mouroux la fede tornò a essere un incontro*, in: *Avvenire* (13 oct. 2023).
- VanHenten, Jan Willem/ Avemarie, Friedrich, *Martyrdom and Noble Death. Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity*, London 2002.
- Vorholt, Robert, *Der Dienst der Versöhnung. Studien zur Apostolatstheologie bei Paulus*, Neukirchen-Vluyn 2008.
- Vouga, François, *Le moi et l'autre*, in: Marie-Françoise Baslez (ed.), *Les premiers temps de l'Eglise de saint Paul à saint Augustin*, Paris 2004.
- Wolter, Michael, *Der Brief an die Römer (Röm 1–8) (EKK VI/1)*, Neukirchen-Vluyn 2014.

Personal Christology in Phil 2,5–11

The Communicative Potential of the Concept in the Letter to the Philippians

Aleksandra Brand

A central text of Christology in the Pauline literature is the hymn in Phil 2:6–11. The hymn contains a theology of incorporation which is remarkable within the Pauline literature because it places two different aspects of Christology next to each other: the concept of preexistence and humiliation on the one hand and crucifixion and resurrection on the other.¹ For the theological debate and research the important question is how the process of incorporation can be understood in Philippians. Especially disputed is the concept of kenosis². It has consequences for understanding both the preexistence of Jesus Christ and the relation between divinity and humanity in his person. Beyond this, the text raises a genre-theoretical question. One of the most discussed aspects in the other, more recent scholarly debate is whether the ethical-parenetic aspect is to be understood as a community-collective or as a personal-individual ethical concept.³ Some even say there is a stalemate⁴ in the discussion.

1 Cf. Standhartinger, *Philippenerbrief*, 151. She sketched two main theological positions of this text: Position A, which focuses the divinity of the son, who veiled his divinity by absencing, or position B, which focuses on the humanity and personhood of the son. Cf. Reinhardt, *Die Einzigartigkeit der Person Jesu Christi*, for a wider theological perspective on the Christological debate of Jesus's being human and divine. One of the latest monographs on the topic is Saskia Wendel's *Die "Leib-Christi" – Metapher*. Wendel points out that the philosophical-theological reflection and reception focuses on Christ as flesh but not body (81), thereby effacing his personal side – affect, feelings and desires (83).

2 Cf. Hofius, *Christushymnus*, 59f. and Söding, *Wort vom Kreuz*, 117f.

3 Cf. Blumenthal, *Paulinische Mahnungen in Phil 2,4.12*. Markus Bockmuehl argues for a community-collective understanding from the context of the letter (Bockmuehl, *Philippians*, 151). Fee is convinced that salvation clearly has a personal component and is always a personal event. (Fee, *Paul's Letter*, 235, note 23). Christian Blumenthal argues from a text-critical point of view, matching it with his understanding of the syntagma ἡ ἑαυτῶν σωτηρία, for binding the aspects of community-collectivity and personal-individually together. His approach goes into the heart of the christological-functional determination of the "Mahnung" in the Hymn (Blumenthal, *Paulinische Mahnungen in Phil 2,4.12*, 123).

4 Cf. Blumenthal, *Paulinische Mahnungen in Phil 2,4.12*, 104, who uses the German term "toter Punkt".

This study tries to enrich the different debates through a *personal* approach to the theological topic of Christology.⁵ First, and from a genre-theoretical perspective, it contends that the genre of a hymn leads to the perspective of collective community, which is linked to the person of Paul (Phil 1–2). The hymn, as part of the letter, is probably not just an individual confession, but rather a joint act of communication a faith community, whose language is Greek and which cultural background is pagan.⁶ It is presumed to be a heritage or an invention of the people of Philippi (Phil 2:5).⁷ Paul, as an apostle who writes this very personal letter in the face of his death sentence,⁸ adopts this hymn and makes his own additions. The hymn becomes the Christological core of the letter and tells the story of humiliation. This is remarkably linked to crucifixion and resurrection, which is confessed as exaltation, and may hint at the personal situation of Paul. The second part of this paper will focus on the aspect of incarnation, which is an integral part of Jesus Christ being a human being. The incarnation highlights the embodiment with the name Jesus, who should be praised as the ruler over the whole cosmos (Phil 2:10c.11). This is Paul's personal confession and a form of personal Christology. The third and last point of this paper will treat hymn's ethical dimension. Because the hymn is part of the collective resource of the Philippians and contains a perspective of preexistence, it argues, it shapes their existential space:⁹ Jesus Christ determines the whole

-
- 5 Cf. Söding, who tries to emphasize the personal dimension of the New Testament proclamation of salvation in context of the development of historical-critical exegesis of Bultmann and his task of the "Entmythologisierung" of the New Testament: "Überdies darf bei aller berechtigten Kritik an individualistischen Verengungen der existenzialen Theologie die Aufgabe nicht aus den Augen geraten, die neutestamentliche Heilsverkündigung auch in ihrer anthropologischen Gestalt vor Augen zu stellen und in ihrer personalen Dichte wahrzunehmen." (Söding, *Das Wort vom Kreuz*, 106). Reinhardt points this out clearly: "Aber zumindest fehlt doch nach Auffassung der traditionellen Christologie Jesus die seiner Menschheit eigene Personalität. Fehlt ihm damit nicht der eigentliche Kern des Menschseins?" (Reinhardt, *Die Einzigartigkeit der Person Jesu Christi*, 209).
- 6 Cf. Söding, *Das Wort vom Kreuz*, 112: "Phil 2,6–11 dürfte eines der ältesten Zeugnisse heidenchristlicher Theologie und Frömmigkeit sein."
- 7 Cf. Standhartinger, *Philippenerbrief*, 156.
- 8 Beyer, *Determined by Christ*, 45: "We may speak of Paul's personal experiences, his beliefs, his perceptions and conceptions, or how immediate and intimate his relationship to Christ appears."
- 9 Cf. Standhartinger, 147: "Dabei wird ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ als ein durch das Christusereignis aufgespannter Raum verstanden, in dem sich die Glaubenden nunmehr befinden" as one example for many, who prefer a local or spatial interpretation of the hymn. Barbara Beyer especially sketches a detailed "map" of the field, providing an informative account of the previous scholarly opinions on ἐν Χριστῷ (Beyer, *Determined by Christ*, 46) and a whole research history on the term (Beyer, *Determined by Christ*, 7–45).

existence of those who believe, framing the very lives of these persons. The link and key term here is “ἐν Χριστῷ”, which marks the personalized form of faith as being shaped and anthropologically determined by Christ.

1. The Genre – The Personal Letter from Paul to the Community of Philippi

The ancient letter as a genre is a common form and medium of communication.¹⁰ The vast majority of letters from antiquity are private. There are copies of diplomatic notes that were stored in archives. A few letters have literary pretensions: Cicero (fam. II 4:1) distinguishes between letters of friendship, which serve to maintain communication, and political-philosophical letters, which serve the intellectual conversation over long distances. The New Testament knows gospels as a genre as well as letters. Though the Pauline letters are not the only ones, but their canonical status is linked to their theological heritage.¹¹ The Pauline letters are addressed either to the people of specific communities (1Thess 1:1; Phil 1:1; Gal 1:2; 1Cor 1:2; 2Cor 1:1; Rom 1:7) or to individuals in their households (Phlm 1:4). This is also related to the position of the text as teaching, admonition and instruction: very often, the apostle Paul frequently responds to questions from congregations, – for example, on moral issues regarding marriage (1Cor 6–7.), sexuality (1Cor 5:1f.) or living together in heterogeneous social community structures (1Cor 1:26–29; 8–9).

The hymn follows a reminder by the Apostle on how to live as a community: The Philippians should live according to the gospel, stand firm in the spirit, fight for faith in the ecclesial communion, and should not be intimidated (Phil 1:27–2:4). Paul (whether being absent or present himself, Phil 1:27) hopes to hear about their faith and unity. The leadership of Paul is a kind of ‘proof of stock’ but he empowers the community with the hymn, which is well known

10 Cf. Becker/ Fürst (eds.), *Brief und Bildung*. Eve-Marie Becker focuses on the Letter to the Philippians in her *Anthology*, cf. Becker, *Transformational Leadership*, 231–298. She highlights the personal situation: “By using his own person as an example of how the transformation of the whole person into the destiny of Christ can take place, Paul – in other words – illustrates, visualises, exemplifies, yet performs transformation as such” (233). Traditional collection of sources Hercher, *Epistolographi Graeci*. Aramaic and Hebrew sources: cf. Lindenberger, *Ancient Aramaic and Hebrew Letters*.

11 Cf. Schröter, *Sammlungen der Paulusbriefe und die Entstehung des neutestamentlichen Kanons*.

in the community (Phil 2:5).¹² The reminder of unity is given by the term “in Christ”, a fruitful metaphor for bringing the community together.¹³

Because Philippians 2:5–11 lacks the stylistic elements of a “classic” hymn¹⁴, the academic discussion about the hymn’s genre focuses primarily on its beginning (Phil 2:5,6) and on its ending (Phil 2:11).¹⁵

Phil 2:1–5 suggests a certain political context.¹⁶ The lack of a typical calling ether in the beginning or in the prayer at the end shows more the Philippians’ vivid sense of community than an ignorance of stylistic form. Standhartinger argues that the Philippians know and love “their” hymn¹⁷. It is likely that Paul picks up on the heritage of the community. Thus the rather untypical elements in the text of Phil 2:6–11 hint at the spirituality of the people in Philippi. Maybe the hymn is even a composition of the Philippians themselves¹⁸ and the theologian Paul repurposes it for his own letter and situation. He may even have “sung” this hymn to the obedient and exalted during his imprisonment, taking courage from it.

Framed in a socio-parenetic style of Phil 2:5, the hymn creates a space of communication: “Evidently, Paul’s usage of the body metaphor is not only able to create new meaning, but also refers to a real spiritual entity. The body of Christ is the universal collective of Christ’s people—transcending geographical location (and time).”¹⁹

Paul has a particular point of view because he writes as an apostle. His perspective now integrates not only God into his thinking, but also Christ. This is Christology in the beginnings: The person cannot be separated from his theology. As an event *ad personam*, the calling in Damascus determines Paul’s entire existence as a servant (Rom 1:1, Phil 1:1) of Christ, whose passion

12 Cf. Becker, Transformational Leadership, 232.

13 With a focus on solidarity between the weak and strong, cf. Söding, “Ihr aber seid der Leib Christi” (1 Kor 12,27), 280.

14 Cf. Kennel, Frühchristliche Hymnen?; Brucker, Studien zum Stilwechsel im Neuen Testament.

15 Cf. Standhartinger brings the different perspectives together (Standhartinger, Philipperbrief, 150.155).

16 Cf. Standhartinger, Philipperbrief, 147: “Er selbst und die Gemeinden brauchen Trost, Zuspruch, Gemeinschaft und herzliches Mitgefühl. Mit einer stabilen Struktur nach innen, in Einheit und gemeinsamem Miteinander, kann die Gemeinde Gottes Mitarbeiterin sein und Paulus’ Freude vollkommen machen. Im Werben um Eintracht greift Paulus die politische Sprache seiner Umwelt auf und setzt einige neue Akzente”. Nevertheless, pastoral leadership is needed; the Apostle is the paradigm. Cf. Brand, Bottom-Up und Top-Down.

17 Cf. Standhartinger, Philipperbrief, 156.

18 Cf. Standhartinger, Philipperbrief, 156.

19 Campbell, Union with Christ, 78.

and resurrection reinterprets Paul's personal sufferings. "Paul becomes (a) Christ".²⁰ This means that Paul's life is fundamentally shaped by his faith in Christ. His person is transformed by faith, his theology is shaped by this personal event, his commitment is motivated by personal encounters, and his mission is closely linked to his person.²¹ These dimensions of Pauline anthropology relate to the human condition.

The letter to "his" beloved (αγαπητός, Phil 2:12, 4:1) Philippians, his "Lieblingsgemeinde"²² (cf. Act 16), is may be Paul's most personal letter. He portrays his situation in prison and his biography (Phil 1:12), relating these to the strength of his consolation "in Christ" (Phil 2:1). This epistle is written in the genre of a friendship letter and is likely written by Paul himself.²³ The aim of his letter is to deepen the relationship to the believers in the Macedonian city Philippi in times of imprisonment (e.g., Phil 1:14: "my bonds"; Phil 1:12: "the things which happened unto me"). It also provides a deep personal insight into Paul's way of dealing with the challenges and struggles of his life as a witness of the gospel. It is unsurprisingly characterized by his ambivalent mood: Phil 1:18 shows his (positive) perspective on the challenges posed by the lies and deceptions of people all around, inasmuch as he can see these things quite clearly from the perspective of Christ. It makes him "happy" (καὶ ἐν τούτῳ χαίρω ἄλλὰ καὶ χαρήσομαι), because the good news is being spread throughout the world: This is deep "conviction".²⁴ Pauls sees not everything in "rosy-tinted glasses", but in "light of the bigger picture; and in that bigger picture, fully emblazoned on our screen at Calvary, there is nothing that does not fit"²⁵ – even death.²⁶ His imprisonment in Rome²⁷, Ephesus²⁸ or Cesarea²⁹ is the local and emotional

20 Heininger, *War Paulus ein Mystiker?*, 21 (Translation A. B.).

21 Cf. According to Michael Wolter (Paulus, 28), Paul was given a "neue Existenzgewissheit ..., deren Mitte nicht mehr Israels Erwählung aus den Völkern bzw. das Gegenüber von Israel und den Völkern war, sondern Jesus Christus, den Gott von den Toten auferweckt und als Sohn und Kyrios eingesetzt hat und den er dadurch mit einem universalen Herrschaftsanspruch ausgestattet hat". But this is a false alternative. Faith in Christ includes the affirmation of Israel's mission of salvation. That is why Paul does not deny his Jewishness, but rediscovers it anew from an eschatological perspective (Phil 3:3–9).

22 Pesch, *Paulus und seine Lieblingsgemeinde*.

23 Cf. Standhartinger, *Philippenerbrief*, 3.

24 Fee, *Paul's Letter*, 125.

25 Fee, *Paul's Letter*, 125.

26 Cf. the "personal crucifixion" in Gal 2,19–21: "I am crucified with Christ: nevertheless I live; yet not I, but Christ liveth in me: and the life which I now live in the flesh I live by the faith of the Son of God, who loved me, and gave himself for me." (KJV)

27 Cf. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, 157–160.

28 Cf. Standhartinger, *Philippenerbrief*, 35.

29 Cf. Vorholt, *Philippenerbrief*, 4.

context of the hymn. The scholarly debate even discusses if suicide should be the foil of the text (Phil 1:23).³⁰

The ambivalence of his mood is showcased best in how he relates to his imminent death. Paul's life is in danger. The quote from Job (Job 13:16) gives an idea of what the apostle feels. A "trial" seems to have already taken place (cf. Phil 1:7), but a judgment has not yet been passed (cf. Phil 2:23). So Paul lives between the hope of freedom and the expectation of the worst (Phil 1:19–24). But he is not at all lost: The letter reminds him of the relationship of love he maintains with the Philippians and with Christ. Even though he actually wants to die and be with the Lord (Phil 1:22–26; 3:10f.), Paul still looks forward to the future because he sees his apostolic task as following and glorifying Christ not only in life but also in death (Phil 1:18–23). For him, dying is gain because it brings him to Christ, who is life for Paul (Phil 1:21). Paul is not afraid of death he rather desires it. But he also wishes to live in the present "bodily" form for the Philippians even though the pain is enormous (Phil 1:24).

Picking up elements of the Philippians' hymn for his personal communication system, he forms a unique piece of theology that culminates in the expression "ἐν Χριστῷ": Nowhere else does Paul offer a synthesis of preexistence, humiliation, crucifixion and exaltation in a single text; nowhere else he treats resurrection and enthronement together. The religious, historical and political environment gives a hint for understanding this synthesis.³¹ The context of this early complex christological text can be found in early Jewish and Roman-Hellenistic literacy.³² Most of the scholars see Hellenistic and Roman texts as background, especially poetic and dramatic texts.³³ Analyzing these pagan background texts, Barbara Beyer's research points out, how "ἐν Χριστῷ" is to be interpreted. Her results support the thesis of the communicative potential of Phil 2,5–11. Paul uses ἐν Χριστῷ knowing the potential for his message.

[I]t turns out, the Greek phrase ἐν τινι εἶναι is strikingly similar to Paul's ἐν Χριστῷ phrases: it expresses that a person or thing (sentence subject) depends on someone or something else (the object of ἐν) is in their power, or is determined by

30 Cf. Standhartinger, *Philippenerbrief*, 117: "Aber die moderne Vorstellung eines Freitods in der alleinigen Verantwortung des sich tötenden Subjektes geht hier fehl."

31 Cf. Standhartinger, *Philippenerbrief*, 167: "Der Hymnus reflektiert also vielfältige Einflüsse aus seiner jüdischen und hellenistisch-römischen Umwelt und bietet in all diesen Traditionskreisen Anknüpfungspunkte für seine Rezeption.", cf. Beyer, *Determined by Christ*, 75f.

32 Cf. Standhartinger, *Philippenerbrief*, 151f.

33 Beyer results: "Esp. Reitzenstein, Bousset, Winkenhäuser, Deissmann (in the second edition of his book on Paul from 1925), and Meier. Schweitzer denied the origin in Greek or Jewish sources but saw Paul's mysticism grounded in his eschatology." (Beyer, *Determined by Christ*, 370, reference 3).

them. While it is frequently attested in literature from the Classical period [...], later references prove that it was still in use in Paul's time, making it likely that he knew and intentionally used this Greek expression when referring to the believers being in Christ.³⁴

According to Paul, Jesus Christ is the one who comes from God and guides to him; the power is love, the determination is liberation. To be "in Christ" is to live the love of God in the faith which is grace that frees.

2. The Confession of Jesus, whose Story the Hymn Tells

The first formal observation of the text, especially the context of the hymn in the letter to the Philippians leads to the heart of the theory of Personal Christology: "Let this mind be in you, which was also in Christ Jesus" (Phil 2:5). The connection between context and hymn is established through the term "in Christ Jesus" (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, Phil 2:5). By using the preposition ἐν Paul focusses on the localization of belief in different dimensions: Jesus Christ as a place, where (his/Paul's) faith finds home (Phil 3:20).³⁵ In other texts the Pauline soteriology contains the terms *because of* (διὰ c. acc), *through* (διὰ c. gen.), or *with* (σύν). "He encourages the faithful to recognize that all their relationships and their behaviour towards one another are framed by their shared existence in Christ's hands."³⁶ The Philippians hymn does not have the soteriological "code of faith"—namely, that Jesus died and was raised "for" others (like 1 Cor 15:3–5). But this doesn't mean that the term in Phil 2,5 would not be relevant for the soteriology: the central aspect is the change of affiliation. In 1 Cor 15:20–28 there is a form of *basileia* theology in the affirmation, Christ "is risen from the dead and become the first fruits of them that slept. [...] And when all things shall be subdued unto him, then shall the Son also himself be subject unto him that put all things under him, that God may be all in all." The dynamics of the saviour's action are formulated in the hymn³⁷. It's not the story of a "common and known god", but all anti-divine and inhuman powers are

34 Beyer, *Determined by Christ*, 371.

35 Cf. Beyer, *Determined by Christ*, 274.

36 Morgan, *Being In Christ*, 77.

37 Cf. Gradl, *Kommunikative Kontraste*, 213. For Gradl σωτήρ and τὰ πάντα (Phil 3:21) are special words of interest. They bring the soteriology into the Pauline concept of christology and mark a communicative potential in a heterogenous environment: "Die Begriffe werden in der Septuaginta, aber auch in der Literatur der griechisch-römischen Antike verwendet und gehören zum Grundwortschatz der griechischen Übersetzung des AT und der griechisch-römischen Kultur. Ihr Begriffsumfang und -inhalt ist in dezidiert jüdischen, aber auch in paganen Sprach-Kontexten vorkonturiert und vorgeprägt. Die

eliminated so that God comes to reign (Phil 2:9–11). The preposition *in* marks the space of the saving action *of* and saving experience *in* Jesus Christ, which is filled with life by the love of God. This is a soteriological term, even though the typical Pauline soteriological language is missing,³⁸ because the person Jesus gave his life as a free subject for the life of men (2Cor 5:14)³⁹. This term enriches the Pauline soteriology.

The hermeneutics of personality are grounded in the central object of the hymn's praise: this, about whom the text is written about, exists in godlike form (Phil 2:6a), but changes into the form of human beings (Phil 2:7a), who are characterized as enslaved ones (Phil 2:7c). He was recognized as a human (Phil 2:7d), because he looked like one. The personality of Jesus is qualified as active; he emptied himself of his godlikeness. His activity on behalf of the people encompasses death and pain (Phil 2:8c). Because of this God exalted him.

The naming is fundamentally, because now he is somebody who can be praised. The Name is Jesus (Phil 2:10a). In other writings, "Christ" can stand for "Jesus" (cf. 1Cor 15:3–5) but here "Jesus" stands for the Kyrios, the godlike one, who becomes like men and, therefore, should be praised. By naming, the term ἐν Χριστῷ is now 'filled' with the person of Jesus⁴⁰.

3. Ethical Aspects

The interdependences are significant. Like a "prayer for politicians"⁴¹ the hymn shows the socio-political aspects of the community, even though it is a primarily letter to the community of Philippi. In Phil 2:15 he encourages the readers to be "stars in the world" (cf. Matt 5:13–16) but thereby marking the responsibility

Begriffe bieten sich als Kommunikationsbrücken an" (Gradl, Kommunikative Kontraste, 205).

38 Against this interpretation: Fee, *Paul's Letter to the Philippians*, 197, reference 15: "Those who deny that Paul's concern is paradigmatic (see preceding n.) also argue that the point of the 'hymn' is soteriology, a position that seems especially difficult to sustain, in comparison with the profusion of semi-creedal soteriological texts in Paul which use actual soteriological language. True, Christ's death on the cross is ultimately soteriological for Paul – and even indirectly so here (i.e., the one whose 'mindset' carried him to the cross is also the one whose death effected their salvation) – but when the cross is mentioned in soteriological contexts there is always a 'saving verb' and usually some form of the preposition 'for us' – both of which are missing here."

39 The aspect of the personhood of Jesus is portrayed in Backhaus, *Hebräer*, 314.325.

40 Beyer, *Determined by Christ*, 369: "Formally, [Paul A. B.] refers to ἐν Χριστῷ, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, or ἐν τῷ Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν, ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ; ἐν αὐτῷ, ἐν τῷ, or ἐν τῷ Χριστῷ – but never to ἐν Ἰησοῦ."

41 Cf. Standhartinger, *Philippenerbrief*, 147. This leads to a new form of leadership, cf. Becker, *Transformational Leadership*.

of those who get the letter, of the persons who read, hear, and live in faith. The light which comes from their faith should enlighten the life of others and illuminate the way of faith that the Philippians themselves are traveling. It is the path down which Jesus has gone, which Paul follows, and on which Paul reflects in his theology of the personal Christ. The Philippians can confess it very personally in their preaching with this hymn, which glorifies Jesus Christ. It is now written in the third person singular/plural, so others can see and hear what the Philippians see and hear (Phil 4:9). Now the Jesus of the gospel is glimpsed through Paul's eyes.

Jesus' full participation in human life and death is a soteriological act pure and simple, and it opens the possibility of *imitatio Christi* for his followers. This consists not only in ethics, but first in liturgy – giving glory to God in Christ – and in faith, which means seeing God through the eyes of Jesus, seeing God as Jesus sees him. This leads to a testimony of faith (Phil 2:11) and the doxological finale of the hymn: Naming Jesus Christ the Kyrios. In Philippians this praying for the Philippians is framed by $\chi\alpha\rho\acute{\alpha}$ (Phil 1:4), which should be also the ground of the faith of Paul (Phil 2:2) and of the Philippians themselves (Phil 1:25; 4:1).

This Pauline theology is a reflection by orientation, criticism and stimulation. It addresses the believers in Philippi by portraying Paul's personal situation and correlating his life with the story of Christ. He can react in his epistle to conflicts and questions with the multi-layered and multifaceted form of the portrait of Christ. In doing so, he gains personal strength to be an example for the people in the Colonia Philippi.

Paul is convinced, that the gift of God to the people is the gospel and that through faith it can be built up. This gift comes together with Jesus Christ, in virtue of whom the life of the people changes fundamentally. Paul strengthens the ethics of giving and receiving in connection with the promotion of unity. The specific argumentation in Phil is ethico-mimetic, departing from the personal Christ, who stands in continuity of the person Paul⁴², who has the power to bring light and joy into the world of his friends' lives. In the synoptic gospels the motive of the opening of the eyes is a leitmotif of faith: "opening of eyes" by healing blindness (Mk 8:22–26; 10:46–52), or acquiring luminous eyes that enlighten the whole body (Mt 6:22; Lk 11:34). Eyes play a substantial role in articulating the Old Testament theology of faith too – e.g., evoking a widened perspective (Ps 31:10) and a vision of the truth (Job 13:1; Prov 20:12). Paul uses this rich metaphor too. 1Cor 2,9 points out, with an open reference to Isa 64:3, that no eye has seen, no ear has heard, and in no heart has arisen what God

42 Cf. Becker, *Mimetische Ethik im Philipperbrief*, 234.

gives to those who love him. But if you love, he will give (1 Cor 22:9–10). But the Philippians should “beware” (βλέπετε, Phil 3:2) of dogs and evil workers, and should consult Epaphroditus (Phil 2:28).

The Philippians are a community in Christ, who perhaps even give Paul a part of his theology by developing the hymn. Paul uses the hymn of the Philippians to formulate the Christological heart of the whole letter. The hymn in the Deutero-Pauline Letter to the Colossians takes this central element, “being in Christ,” up into its core-text and widens it cosmologically (Col 1:28): ἐν Χριστῷ is the hinge for the community, their Apostle, and the communities throughout the whole world.

Paul remembers in the darkest times of his life how his beloved Philippians preached or even what they taught him. If the hymn truly is a Philippian tradition antedating Paul’s letter, the theological dynamic between the Apostle and the community shines forth in this letter’s composition. The genre of the letter makes it possible to detect personal dimensions revealed through its dynamic communicative structure. In the theory of a Personal Christology Paul is like a teacher. By writing a theology of joy and friendship which based on the relationship between God, his Son, and this world, Paul has also created relationship between himself and his friends in Philippi. The point of departure is the reading of the letters: in this mode of reading the dynamics of faith(s) are evoked and the moment of the joy opens to the fullness of life. The communicative potential of both Philippians and the Deutero-Pauline letters was thus enhanced by the “verastile employment of ἐν Χριστῷ”⁴³.

Paul is sure, that the gospel is the gift of God, and that through preaching faith will be manifested. Paul’s concept is that the gospel is salvation in itself and that faith in it is a prerequisite for this salvation to become effective. Accordingly, faith is not called forth by the proclamation; but the proclamation already manifests itself in the communication of faith and the experience of salvation. Through this faith, which is the salvific action of God through Jesus Christ, the life of the believer changes visibly and his perspective on life changes recognizably. “The Christ event marks the beginning of a universal-cosmological transformation process that affects the whole of reality”.⁴⁴ This is not only a pneumatological or an eschatological perspective, but also an ethical and ecclesiological one as well: “Through the gift of pneuma, the church has not only become part of the new creation, but has also entered into a special

43 Beyer, *Determined by Christ*, 250.

44 Cf. Schirr, *Die Gemeinde als kosmische Größe*, 405: „Das Christusereignis markiert den Beginn eines universal-kosmologischen Transformationsprozesses, der die gesamte Wirklichkeit betrifft.“ (Translation is my own with help of DeepL). However, not the event but the person of Jesus Christ is in focus of Pauline theology.

relationship with creation as a whole”.⁴⁵ But the ethical consequences are far-reaching: “The church and creation, reunited in their focus on God, are eagerly awaiting redemption from transience.”⁴⁶ According to Sabine Bieberstein, the ethical implications are even more poignant when we consider that the the Philippians whom Paul addresses were likely slaves in a roman colony. Solidarity and unity ensure the very lives of these people.⁴⁷

If it should be right, that the children of the light or the people of the stars were just waiting for being to be with Christ in the eschatological perspective⁴⁸, and thus passively waiting for the world to be overcome, it would be hard to understand why and how Paul finds motivation for life. On ethical interpretation proposed above, however, it would now be possible to live in this world and to draw strength and comfort from the cosmic-eternal promise, even amidst present worries and afflictions. The eschatological-cosmic dignity of the Philippians shapes its self-understanding.⁴⁹ Paul uses other prepositions for marking this eschatological point, as, for example when he contrasts living with Christ/ *σὺν Χριστῷ* (Phil 1:23).⁵⁰

The universal cosmological dimension is realized in Christ, who was sent from God. In him there is the connection to all the Pauline communities.⁵¹ The Corinthians are in need of soteriology, just like the Philippians or the Romans are.⁵² This is the ultimate communicative clue: by using “*ἐν Χριστῷ*” Paul implies the success of his mission. Paul’s understanding of “being in Christ” is spatial, but from that comprehension other meanings arise.⁵³ It is “concise and

45 Cf. Schirr, *Die Gemeinde als kosmische Größe*, 409. (Translation is my own with help of DeepL).

46 Cf. Schirr, *Die Gemeinde als kosmische Größe*, 409. (Translation is my own with help of DeepL).

47 Cf. Bieberstein, *Brief des Paulus nach Philippi*, 9.

48 Cf. Söding, *Das Wort vom Kreuz*.

49 Cf. Schirr, *Die Gemeinde als kosmische Größe*, 411.

50 Cf. Standhartinger, *Philippenerbrief*, 120: “Mit Christus sein’ ist keine Sonderexistenz, sondern Hoffnung aller, sowohl Entschlafenen, als auch der jetzt noch Lebenden (*σὺν αὐτῷ ζήσωμεν*, 1Thess 4,17; 5,10; 2Kor 13,4; Röm 6,8; 14,8). Dabei ist der Kern der Aussage eine Weiterexistenz in Beziehung (Röhser*) [...] Zugleich ist aber auch deutlich, dass Phil 1,23 ‘mit Christus sein’ als Gegensatz zum Weiterleben formuliert.”

51 Cf. Schirr, *Die Gemeinde als kosmische Größe*, 416: “Wichtig für die Fragestellung nach der Bedeutung der kosmologischen Perspektive dieser Untersuchung ist aber, dass Theologie nicht einfach unabhängig von kosmologischen Anschauungen betrieben werden kann, denn Gottesbild und Weltbild sind untrennbar miteinander verbunden.”

52 Cf. Schirr, *Die Gemeinde als kosmische Größe*, 416 reference 37: “Der kosmologisch-universale Anspruch des Christuserignisses hat dieses Weltbild unabhängig von jeder konkreten Gemeindesituation verändert.”

53 Cf. Beyer, *Determined by Christ*, 378.

catchy”⁵⁴ but is coined by Paul to express a belonging arising in “association with this new Christian faith”⁵⁵. He was able to rearrange the notes of different songs, even a whole composition, to build a new song. His theology takes up motifs with communicative potential. But in the end, Phil 2:5–11 is a spiritual meditation for himself in hard and crucial times and an invitation for hearers all over the world to pray with him.

Bibliography

- Backhaus, Knut, *Der Hebräerbrief (RNT)*, Regensburg 2009.
- Becker, Eve-Marie, *Die Person des Paulus*, in: Friedrich W. Horn (ed.), *Paulus Handbuch*, Tübingen 2013, 107–119.
- , *Mimetische Ethik im Philipperbrief. Zu Form und Funktion paulinischer exempla*, in: Ulrich Volp/ Friedrich W. Horn/ Ruben Zimmermann (ed.), *Metapher – Narratio – Mimesis – Doxologie: Begründungsformen frühchristlicher und antiker Ethik (WUNT 356)*, Tübingen 2016.
- , *Transformational Leadership in Phil 1–3. How Paul educates his followers through idealised influence*, in: Eve-Marie Becker/ Alfons Fürst et al. (eds.), *Brief und Bildung. Von der Antike bis zur Moderne (Epistula Bd. 1)* Berlin/Bristol 2024, 231–298.
- Becker, Eve-Marie/ Fürst, Alfons et al. (eds.), *Brief und Bildung: Von der Antike bis zur Moderne (Epistula Bd. 1)*, Berlin/ Bristol 2024.
- Beyer, Barbara, *Determined by Christ. The Pauline Metaphor “Being in Christ” (Novum Testamentum / Suppl. 191)*, Leiden/ Boston 2024.
- Bieberstein, Sabine, *Der Brief des Apostels Paulus nach Philippi. Eine vielschichtige Kommunikation mit einer vielleicht doch nicht ganz idealen Lieblingsgemeinde*, in: *BiKi 1/2009* 2–10.
- Blumenthal, Christian, “... sondern auch das der anderen”– Beobachtungen zur Deutung und argumentationsstrategischen Funktion der paulinischen Mahnungen in Phil 2,4.12. *Zugleich ein Beitrag zur Funktionsbestimmung des Philipperhymnus im Brieftext*, in: *ZNT 111,1*, (2020) 100–123.
- Bockmuehl, Markus, *A Commentary on the Epistle to the Philippians*, London 1997.
- Brand, Aleksandra, *Bottom-Up und Top-Down: Begründungsstrukturen von Macht und Autorität in den Synoptischen Evangelien*, in: Jürgens, Benedikt/Sellmann, Matthias, *Wer entscheidet, wer was entscheidet? Zum Reformbedarf kirchlicher Führungspraxis*, Freiburg i.Br. 2020, 91–105.
- Brucker, Ralf, “Christushymnen” oder “epideiktische Passagen”? *Studien zum Stilwechsel im Neuen Testament und seiner Umwelt (FRLANT 176)*, Göttingen 1997.

54 Beyer, *Determined by Christ*, 378.

55 Beyer, *Determined by Christ*, 378.

- Campbell, Constantine R., Metaphor, Reality, and Union with Christ, in: Constantine R. Campbell/ Michael J. Thate et al. (eds.), "In Christ" in Paul. Explorations in Paul's Theology of Union and Participation, Tübingen 2014, 61–86.
- Fee, Gordon D., Paul's Letter to the Philippians, Grand Rapids, MI 2009.
- Gradl, Hans-Georg, Kommunikative Kontraste: Ein Beitrag zur Sprachfähigkeit des Urchristentums, in: BZ 66,2 (2022) 203–228.
- Heiniger, Bernhard, War Paulus ein Mystiker? Neutestamentliche Spurensuche, in: Welt um Umwelt der Bibel (WUB) Nr. 81, 2016, 18–21.
- Hercher, Rudolf, Epistographi Graeci, Paris 1873 (reprint 1965).
- Hofius, Otfried, Der Christushymnus Philipper 2,6–11: Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms (WUNT 17), Tübingen 1991.
- Kennel, Gunter, Frühchristliche Hymnen? Gattungskritische Studien zur Frage nach den Liedern der frühen Christenheit (WMANT 71), Neukirchen-Vluyn 1993.
- Lindenberger, James M., Ancient Aramaic and Hebrew Letters (Writings from the Ancient World 14), Atlanta, GA 2003.
- Morgan, Teresa, Being 'in Christ' in the Letters of Paul: Saved through Christ and in His Hands (WUNT I 449), Tübingen 2020.
- Pesch, Rudolf, Paulus und seine Lieblingsgemeinde. Drei Briefe an die Heiligen von Philippi, Freiburg i. Br. 1985.
- Reinhardt, Klaus, Die Einzigartigkeit der Person Jesu Christi: Neue Entwürfe, in: Internationale Katholische Zeitschrift Communio, 2,3 (1973) 206–224.
- Schnelle, Udo, Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), Göttingen 2007, 157–160.
- Schröter, Jens, Sammlungen der Paulusbriefe und die Entstehung des neutestamentlichen Kanons, in: Jens Schröter/ Simon Buttica/ Andreas Dettwiler (eds.), Receptions of Paul in Early Christianity: The Person of Paul and His Writings Through the Eyes of His Early Interpreters, Berlin/ Boston 2018, 799–822.
- Schirr, Lennart, Die Gemeinde als Kosmische Größe. Eine Untersuchung zum Selbstverständnis der paulinischen Gemeinde im Diskurs antiker Kosmologien, Leipzig 2021.
- Söding, Thomas, Das Wort vom Kreuz. Studien zur Paulinischen Theologie (WUNT 93), Tübingen 1997.
- , „Ihr aber seid der Leib Christi" (1Kor 12,27). Exegetische Beobachtungen an einem zentralen Motiv paulinischer Ekklesiologie, in: *ibid.* (ed.), Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie (WUNT 93), Tübingen 1997.
- Standhartinger, Angela, Der Philipperbrief (Handbuch zum Neuen Testament, Bd. 2,1), Tübingen 2021.
- Vorholt, Robert, Der Brief an die Philipper, WiBiLex 2023, <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/53879/> (zuletzt eingesehen 20.04.2025).
- Wendel, Saskia, Die "Leib-Christi"-Metapher. Kritik und Rekonstruktion aus gender-theoretischer Perspektive, Bielefeld 2023.
- Wolter, Michael, Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Göttingen 2021.

TEIL III

*Personale Glaubenszeugnisse /
Personal Witnesses of Faith*

A Witness in Trouble and Grace

Peter's Portrait in Luke-Acts

Mark W. Elliott

1. Attention to Peter in Luke-Acts: Recent Studies

Although Peter is often overshadowed by the Paul of Acts, there has been an increasing sensitivity towards his importance as the one whose character spans Luke's Gospel and his Acts.¹ What convinced Peter to include the Gentiles in the church was not scriptural argument but rather the example of the resurrected Jesus appearing to him (much as he has to Paul in the previous chapter) as “un tournant du livre des Actes”.² Peter had had his mind changed before, at a number of places in the Gospel, but “now” in Acts 10–11 was “big enough” to change his mind, whereas Acts 15:9 (“God ... purified their hearts by faith”) simply confirms this change of view, although some basic lack of purity among the Gentiles is avoided through the conditions reported in Acts 15:29 of a “bipolarité de l'intime et du social”.³ *Codex Bezae's* specifying the golden rule instead of proscribing strangled meat in the standard codices takes Petrine thought even further in the direction of reconciliation with Pauline thought and Gentile inclusion. Yet Paul is only *apostolos* occasionally, as in Acts 14:4, and in the alternative sense of the ‘Antiochene’ definition, not one of the apostles as those sent out by Jesus in Luke 10. Even if the honorary apostle (Paul) starts to steal the show, Peter remains *the* apostle, especially since by Acts 15 he is the only one of the Twelve named.

However, there are places in recent Anglophone scholarship where Peter features in his own right as one of the characters in the Luke-Acts story. Yet there is less interest in his character since it does not seem to ‘develop’ from crisis to crisis, which some (such as Thomas Söding) take to be constitutive of a personal story. Peter does appear to undergo one ‘crisis’ when his vision at Joppa determines how he will treat ‘God-fearers’ like Cornelius and his friends. But this is not quite the same as a green light for mission to the Gentile world.

1 See Marguerat, Paul. François Bovon has of course offered us *De vocatione gentium* (Histoire de l'interprétation d'Actes 10,1–11,18 dans les six premiers siècles. Mohr, 1967), which is centred on Peter's mission.

2 Marguerat, *L'historien de Dieu*, 243.

3 Marguerat, *Les Actes des Apôtres*, 104; also at *L'historien de Dieu*, 245.

One might argue it is covered by the programme of Acts 2:9 (“visitors from Rome, both Jews and proselytes”), and needs more a nudge than a conversion.

Peter is one who receives the pre-Ascension promise of Jesus to send the Holy Spirit in Acts 1:5 and 1:8 (cf. Lk 24:47–49). If we view Acts 1:11b ‘This Jesus, who has been taken up from you into heaven, will come in the same way as you saw him go into heaven.’ Many think the traditional explanation, that this refers to the Second Coming, as summed up by Beda, to be valid: *in eadem forma carnis et substantia veniet iudicaturus in qua venerat iudicandus*, or at least in visible form on the cloud.⁴ ‘Into the sky’ is mentioned four times. “The ascension of Elijah leads to the endowment of his successor Elisha with Spirit.”⁵ The Parousia is anticipated, but it is something for some time ahead, so that there is no point sky-watching. Once the Spirit comes, Peter just gets on with it, witnessing.

Now, there is a bit of slippage in what recent scholars have meant by ‘character’. There is an interest in the reception of characters as they develop in the plot in the sense of how “implied readers” would be shaped by them. Hence in Coleman Baker’s *Identity, Memory and Narrative*⁶, the author argues for model for reading texts as identity-forming documents: social identity, memory, narrative, not least since Ricoeur’s theory concerns the reader’s character, not the character of the “characters”. One wonders how relevant it is to speak of the cultural memory that becomes unassailable because built on original communicative memory. What can that *kulturelles Gedächtnis* offer for the shaping of our readerly character?, demands Baker. The formation of the characters serves and is caught up in the identity formation of reader, especially as the reader stays interested in tracing the plot in a “godlike” manner so that (s)he can see the correspondence of characterization and emplotment, as Henry James put it, while tracing the line from collective to cultural memory. But, to answer Baker, of course it is hard to be god-like critic and a disciple-character at the same time. Why not just pay attention to the development of Simon Peter character?

In Acts Peter is leader (“prominence”⁷); he interprets scripture concerning Judas in Acts 1:16,⁸ and so Peter was ‘taking over a major function of the departed Jesus.’ So Peter is credited with almost-divine initiative taking. “Like

4 Barrett, Acts 1–14, 84. The reference is to Beda Venerabilis, *Expositio actuum apostolorum* (CPL 1357), cap.: 1, l. 103.

5 Pervo, Acts, 45.

6 Baker, *Identity, Memory and Narrative*.

7 Baker, *Identity, Memory and Narrative*, 79.

8 Cf. Tannehill, *Narrative Unity*, 20.

Jesus in his inaugural address (Luke 4), Peter addresses the crowd by quoting from the Septuagint and proclaiming the fulfilment of prophecy.⁹ Peter is Jesus' disciple not least in that after declaring at Pentecost that Jesus is God's Messiah who has risen again, fills this out in Acts 10: 8 (Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ, ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἀγίῳ καὶ δυνάμει, ὃς διήλθεν εὐεργετῶν καὶ ἰωμενος πάντας τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου, ὅτι ὁ θεὸς ἦν μετ' αὐτοῦ). With an account of a Jesus in whose conscious imitation the early church, Peter included, was moving to emulate. Acts 10:38 ascribed the main activity to be "doing good" (principally healings and exorcisms), so too Peter, by Holy Spirit already in Acts 4:8–9 and through the shadow as extension of Peter's soul (Acts 5:15)¹⁰; and there will even be a 'resurrection' of Peter from prison in Acts 12. "On earth is not his fellow".

Baker helpfully reminds us of Luke's account of Peter's being formed in his following of Jesus. Now, just how this has anything to do with the formation in turn with the reader's character given Peter's "vicaring" of Christ, at least directly, is hard to say. Yet Peter does, if not quite change his mind, show readiness to vary course. Part of his strength is his adaptability.

Yet this seems to pass many scholars by. When we consider Frank Dicken and Julia A. Snyder,¹¹ we can soon see that this collection has a lot to do with (e.g.) the identity of Jesus, women in Luke-Acts, the prodigal, the rich and the poor. To take the last for instance, Cornelis Bennema writes:

we can classify each character along three continua (complexity, development, inner life), and the plot the character on a continuum representing the degree of characterization involved (from agent to type to personality to individuality)... the author communicates his particular perspective or point of view through the characters in the story, implicitly leading the reader to evaluate the characters, thus creating various degrees of affinity with these characters. This has two implications. First, characters are potential change agents – they have the ability to effect transformation in the reader.¹²

In other words, for Bennema, just what happened to Peter as character and possibly as historical person (which might be glimpsed through that literary character) is nowhere as important as Luke's point of view about fixed social realities (even if those are to be challenged), and the hoped-for transformation of the reader.

9 Baker, *Identity, Memory and Narrative*, 87.

10 See van den Horst, *Peter's Shadow*, 204–212.

11 Dicken/ Snyder, *Characters and Characterization in Luke-Acts*.

12 Bennema, 'The rich guys are the bad guys', 108. Bennema here relies much on Darr, *On Character Building*.

In the same volume Steve Walton's "Jesus, Present and/or Absent?,"¹³ briefly touches on the personal value of the speeches of Peter and Paul. "Petrine and Pauline testimony is clearly of high value, for these are people full of the Spirit, whereas the testimony of opponents (e.g., in 17:7) needs handling with care, as I have sought to do above."¹⁴ This is interesting in that he privileges apostolic witness even as or perhaps not least as communicated through Luke. With focus on Acts 8 and the actions and speeches of Peter and John, on the question of baptism in the Spirit rather than baptism in Jesus' name (Acts 8:15–16), Walton concludes:

Jesus himself is a person in Acts. Hence the implication of Acts 8:15–20 is that for Luke to record that Jesus, having received the Spirit from the Father, now pours out the Spirit, is to place Jesus in the same category as YHWH, and thus to invite worship of Jesus.¹⁵

Actually, the text might be saying something else. The Samaritans had already had the baptism of Jesus, but what Peter and John are doing is facilitating a baptism in the Spirit. Jesus is not mentioned as part of the present action, let alone given a part to play in the Spirit's transmission, except for to say that a past baptism in his name (water baptism) isn't enough. Yet later, Walton claims: "Aeneas is healed by Jesus the Messiah himself, not merely in Jesus' name (9:34)."¹⁶ But when it says "Aeneas, Jesus Christ heals you", it would seem the name carries power when used by a faithful apostle, in contrast to the seven sons of Sceva (Acts 19:14–15) who not have that warrant, but try to use the name of Jesus. One might not want to distinguish those two things (Jesus and Jesus' name), but it could be that Jesus' name being invoked is precisely what makes the difference in the moment. Perhaps it would be better to ask what Peter thought. He says "Jesus heals you", hence, while taking no claim for that healing in that very present moment, he instructs Aeneas to get up and to turn outwards. As Peter invokes Jesus so too are people directed to the Lord God; baptism in his name should also open up access to God himself.

This is part of the issue of a scholarly avoidance – in support of a principle of divine monergism – of the intentions and character of the faithful persons in the New Testament, especially since the faithful (Peter, John then Luke) are the ones who compose the story out of their characters and deeds. In Acts 10:35–36 (ἀλλ' ἐν παντί ἔθνει ὁ φοβούμενος αὐτὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην δεκτὸς

13 Walton, *Jesus, Present and/or Absent?*, 123–140.

14 *Ibid.*, 134.

15 *Ibid.*, 137.

16 *Ibid.*, 139.

αὐτῷ ἐστίν. τὸν λόγον [δὲν] ἀπέστειλεν τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὗτός ἐστιν πάντων κύριος) this seems deliberately vague with the divine name as Lord of all, but again it is now the name of Jesus *on the lips of Peter* that makes the difference. The message of Jesus “preaching” is “He is Lord of all” but the “he” here is God surely. This message he sent to children of Israel surely came through the preaching of peace through Jesus Christ (εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὗτός ἐστιν πάντων κύριος) so that it is ‘preached peace through Jesus Christ’ not “peace preached by Jesus Christ.” And this then was extended to the Gentiles, as prophesied that everyone who believes in him receive the forgiveness of sins through his name (ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβεῖν διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ πάντα τὸν πιστεύοντα εἰς αὐτόν, Act 10:43). And this requires someone to preach it: that is the point of “through his name” or “proclaiming peace through Jesus Christ”.

2. A Counter-Example to the Comparative Neglect of Peter Can Be Seen in the 2010 Work of Markus Bockmuehl, *The Remembered Peter*¹⁷

While Frank Mußner¹⁸ and others suggest that Paul seems to “swallow up” Peter as Acts goes on, it may be more appropriate to conceptualize the Peter-Paul creative tension as one of “poles of unity”. Indeed Bockmuehl is happy to use the heading “a tense but vital partnership” to describe the Peter-Paul relationship, adding: “there is some validity in his [Baur’s] insight that Luke’s Paul looks surprisingly Petrine, and his Peter somewhat Pauline”.¹⁹ Indeed one aspect of this is the shared theological language as Marguerat observed.²⁰ From 1 Clement 5:1–6 we learn that the two Apostles jointly laid foundations of churches at Antioch and Rome. According to James Dunn, appreciatively mentioned here by Bockmuehl, Peter is even portrayed as the bridge-builder *extraordinaire* (*pontifex maximus*) between James and Paul. In the Ps-Clementine Homilies Peter does not take on Simon Magus as an *alter Paulus*, but as one who completely refuses to be a disciple of Christ (Hom. 17.20.1) since his proto-Gnosticism is above all that.²¹ Peter always remains

17 Bockmuehl, *The Remembered Peter*.

18 Mußner, *Petrus und Paulus*, 74f. 133.

19 Bockmuehl, *The Remembered Peter*, 67.

20 Marguerat, *L’historien de Dieu*, 247: “C’est ainsi qu’il prête à l’apôtre Pierre, entre Ac 2 et Ac 15, un langage saturé de sémitismes où les citations scripturaires abondent.”

21 Bockmuehl, *The Remembered Peter*, 110, with reference to Dunn, *Jesus Remembered*.

the disciple of Jesus, whatever else he becomes. Moreover, the later we go into early Christian literature, “the Pseudo-Clementines continue the understanding of this literate and learned apostle as the advocate and personal guarantor of *memory* for authentic Christianity – containing an emphasis found as early as 2 Peter and elsewhere in the New Testament. Simon Peter in other words, is the personal locus of the apostolic tradition.”²² Simon Peter is not Paul, and that is OK.

One might add here the essay Bockmuehl wrote as a postscript to the proceedings of the Edinburgh conference.²³ According to Hans Urs von Balthasar,²⁴ Peter’s greater love issuing in his own crucifixion, as forecast by Jesus as per John 21 is what qualifies him to be the vicar of Christ. This gets reinforced by Luke 22:32: ‘and when you have turned back, strengthen your brothers.’ For this reason Balthasar claims “The transfer of Christ’s pastoral ministry to Peter cannot be expurgated from the Gospel”.²⁵ Peter’s ministry simply needs to be qualified and tempered and supported by others: Mary, Paul, John, James and their successors. Balthasar starts with Peter as he is today and tries to redraw some of the lines, connecting Rome and Antioch as inspired by the New Testament. The whole figure of Peter speaks in favour of a ‘second-chance for grace’ type of discipleship.

Bockmuehl admits that the second-century remembered Peter is clearly shaped by a scriptural *persona*, which in turn is already indebted to a corporate ecclesial memory (cf. Clement Alex., *strom* 1.1.11.3) But in concluding he scolds Balthasar’s ecclesial allegorizing, according to which the post-biblical, modern reality sees itself as the fuller meaning of the sketchy, insufficient hints about Peter’s position in the church of his own time.

At the same time it would seem that, in reading Scripture’s Peter and his ongoing task and office in the church, abstract ecclesial allegorizing may be no more exegetically useful or faithful than a more specifically personal typology – documenting and expounding leaders past and present who exemplify this apostle’s discipleship, his faith, and his pastoral call. Perhaps the authority in Peter’s office of shepherding and guarding the mission of Christ’s flock subsists first and foremost in the faith, the love, and the hope of all believers, from which individual leaders derive their contingent task. An office of Peter so construed might grant more tangible meaning and authority to that other scripturally grounded title of the pope: “the servant of the servants of Christ”.²⁶

22 Bockmuehl, *The remembered Peter*, 100–101.

23 Bockmuehl, *Scripture’s Pope*.

24 von Balthasar, *The Office of Peter*.

25 Quoted by Bockmuehl, *Scripture’s Pope*, 332.

26 Bockmuehl, *Scripture’s Pope*, 340.

In other words, there is no need to seek a *sensus plenior* in the historical Peter, since that very figure ‘already’ has full authority. What does seem appropriate to Bockmuehl is to see Peter’s faith, hope and love as figurative of all Christian leaders through the ages and on that ground allow church leaders to claim authority. Yet that doesn’t seem any less allegorical for all that it might be called personal typology: as if a scriptural figure could be just an object for inspiration. If tradition is a steadily growing and developing and mutating stream then we shouldn’t be surprised that there is an amount of ecclesial allegorizing. This is why I appreciate Rudolf Pesch’s criterion of the trajectory of this figure of Peter: “inwieweit der spätere Gebrauch des Petrusbildes in bezug auf das Papsttum übereinstimmt mit der Zielrichtung des Neuen Testaments.”²⁷ Pesch concludes that it is the *Faith* of Peter that was the Rock. And that’s just it: it’s not Peter’s ‘serviceability’ but rather Peter’s personal Christology, even if that then became something quite quickly objectified a few decades later in terms of “die lebendige Weiterglaube des Glaubens der Apostel”,²⁸ it is the word taking shape in personal form, even “die lebendige Gegenwart des Wortes in der personalen Gestalt der Zeugen”.²⁹ But on that basis of a historical continuity of faith and on that alone can there be an office which seeks to preserve unity: if each Pope is to be Peter then each must look to Christ with the eyes of the Confessor.

3. Critique of Luke for ‘Whitewashing Peter’

In the same volume from the Edinburgh conference mention should be made of a useful study on Peter in Luke-Acts. Of course. In his ‘Moving the People to Repentance: Peter in Luke-Acts’, Finn Damgaard argues that in comparison with his synoptic parallels, Luke airbrushes Peter’s picture.

The Lukan Peter does not protest against Jesus’ passion predictions (Luke 9:21–22), so Jesus has no need to reprimand him. Luke also comes to Peter’s rescue in the transfiguration story by claiming that the disciples fell asleep; as a consequence, Peter could not have known of the previous conversation between Jesus, Moses, and Elijah when he suggested making three dwellings, and in case a former reader of Mark or Matthew might hold Peter responsible for such an ill-timed remark, Luke explains that Peter was still heavy with sleep, clarifying that Peter “did not know what he said” (Luke 9:33). Luke also whitewashes Peter

²⁷ Pesch, *Simon-Petrus*, 168.

²⁸ *Ibid.*, 169.

²⁹ The words are those of Ratzinger, *Primat, Episkopat und Successio Apostolica*, 52.

at the Mount of Olives. While Peter is singled out by Jesus and reproached for his sleeping in the Gethsemane story in both Mark and Matthew (Mark 14:37; Matt 26:40), the Lukan Jesus, by contrast, reproaches the disciples as a group, and the reproach is softened by the note that the disciples were “sleeping because of grief” (Luke 22:45).³⁰

In the light of Dietrich’s detailed work, which I shall mention below, I think the thesis that Luke is whitewashing Peter is not quite on point. In fact, Peter must decrease because Jesus must increase (as John the Baptist and Paul of Philippians 3 also learned). However the emphasis in Damgaard’s essay on Peter as the one who turns, in order to model “turning”, is valid, not least because it is Christ to whom he turns.

Luke’s recasting of Peter’s denial and subsequent turning reflects the people’s involvement in Jesus’ crucifixion and their subsequent repentance and returning. Luke thus turns Peter’s denial and turning into a paradigmatic experience for repentance and “conversion” similar to Paul’s “conversion ... When Peter commands the people to “turn” (ἐπιστρέψατε, Acts 3:19) it might also be read as Luke’s subtle reference to Peter’s own turning (see *σύ ποτε ἐπιστρέψας*, Luke 22:32).³¹

For Luke Peter is the model penitent and pilgrim, but perhaps by the time of Acts he is less penitent.

While Mark’s portrayal of Peter time and again focuses on Peter’s misunderstanding of Jesus’ person and mission (Mark 1:35–38; 8:31–33; 9:5–7) and his weakness and fear (Mark 14:37–41, 54, 66–72) and only hints at his remorse and perhaps repentance at the end (Mark 14:72; 16:7), Luke has moved Peter’s “conversion” and acknowledgment of Jesus’ holiness forward to his call as a disciple, as Peter’s words indicate: “Go away from me, Lord, for I am a sinful man” (Luke 5:8). Luke’s portrayal of Peter focuses accordingly on Peter’s life after his “conversion,” and this might explain why he writes an embellished version of the Peter narrative.³²

Hence Peter is not absent at the crucifixion, at least by implication in Lk 23:49, was the first at the tomb (24:12) and to meet the Risen Christ (24:47).

But most importantly, he would carry on Jesus’ mission in Luke’s Gospel by moving the people to repentance (see also Luke 24:47).

I think Damgaard fails to spot the discontinuity or caesura that Pentecost marks between Luke and Acts, however: Peter moves from someone in the Gospel who needs to repent again and again to one whose life is consistently

30 Damgaard, *Moving the People to Repentance: Peter in Luke-Acts*, 121.

31 *Ibid.*, 122.

32 *Ibid.*, 126.

turned. Acts does not so much present Peter as continuously penitent as one who is continuously faithful. Pilgrim, but not penitent.

So one might want to qualify this otherwise very clear and compelling argument by wondering whether Peter in Luke 22:54–62 is really given any white-washing treatment at all, when compared with the two gospel parallels. More importantly this emphasis on Peter's character (repentant, self-aware) comes at the expense of viewing the preaching by Peter of Christ and salvation as more central to Peter's purpose in the book (again, with Dietrich). The accent is on the authority of the apostle-preacher, not of the person-saint.

4. The Subjective Devotion: Peter's Confessing and Being Moved by, But Not Following Jesus

As Larry Hurtado once answered his own question: What accounted for Jewish monotheism becoming Jesus-monotheism?

“The most plausible factor for this is the effect of powerful religious experiences in early Christian circles experiences that struck the recipients as having revelatory validity and force sufficient to demand such a significant reconfiguring of monotheistic practice.”³³

Inherent in this approach is that something is received according to the measure of the one receiving it. This does not mean overcoming any distinction between object and subject as in German Idealism, but it does mean starting and ending with the latter, the subject. *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur: Summa Theologiae*, 1a, q. 75, a. 5; 3a, q. 5. In the *Summa Theologiae*, 1a, q. 12, a. 4, a more specific application of this principle is proposed in terms which say that “a thing known exists in a knower according to the mode of a knower.” (*Cogitum ... est in cognoscente secundum modum cognoscentis.*) Yet “the meat in the sandwich” is the risen body of the Lord. What one receives is given, even if how received and known can vary. One starts and ends by acknowledging that the Gift that is given is larger and all-embracing, existing before and enduring after any “reception”.

Peter is of course often “Simon” in Luke's gospel as much as he is “Peter”. However as Peter he is the faith-filled one who declares his personal commitment to Jesus after the wavering of the rich young man (Lk 18:28). This is in keeping with the disciple's spontaneity as far back as Chapter 5. The human Simon relates to a familiar human Jesus who comes to his home, then gets into

33 Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 64.

his Simon's own boat, to use it to teach and to express his powerful authority. His outburst after the miraculous catch of fish (Lk 5:8) might have been spurred by impatience at having had his boat commandeered at a point he still had to catch anything. The human Jesus has the even more human, all too human Peter as a foil. Peter is 'divine' in as much as he is the foil to the One he mirrors, for better and for worse, that is Jesus the Christ. The Peter of Luke 9:20 who presents an expression of faith ("The Messiah of God") anchored in the pre-Easter reality (the confessed faith of the disciples up to that point in Jesus' ministry) is sandwiched by the Peter who will tell the master (ἐπιστάτα) his own business in 8:45 where Peter is trying to explain his being touched and his acting foolishly at 9:34 on the mount of Transfiguration when he seems worried the glory would depart, with a readiness for pre-eschatological camping, but failing to realise that Jesus himself was the tabernacle. (Bovon emphasises more Peter's avoidance of the cross as a necessary part of the history of salvation.³⁴) Dietrich argues that Peter is spared the "Satan" appellation of Mark 8:32 in Luke not in order to keep Peter's status elevated but to keep Jesus in the spotlight: "sondern aus der Aufriß des Lukasevangeliums her zu begreifenden christologisch akzentuierten Komponente des Petrusbekenntnisses".³⁵ It's not really about *Peter* at all, but "Peter and Jesus Christ".

Peter's high status in Acts can hardly be attributable to his performance in the Gospel, but to his moments of self-abasement as at Luke 5:6–7, simultaneous with the elevation of Jesus from 'master' to 'Lord' on Peter's lips.³⁶ Whereas the Matthean parallel (Matt 16:16f–19) views Peter's confession as attributable to the Spirit of prophecy, Luke is silent about that in Luke 9: there will be no such illumination until after Pentecost. Jesus's teaching in the rest of the gospel swings between addressing the lawyers and Pharisees and addressing the disciples. Peter is their shop steward or "porte-parole"³⁷, who represents the others to Jesus; yet with his desertion the rest will follow (22:31–34—"Simon"; 54–60) and perhaps for that reason it is Cleopas and friend (Luke?), not Peter who ran to the tomb on his own (24:2) who supply the main witness, while the Lord "also appeared to Simon" (24:34), *as one untimely appeared to*, as one might put it, and yet the 'last but not least'.

Moving into Acts, the Petrine gospel is about resurrection (Acts 2:23–24). Jesus was the preordained good man wrongly (outside the law) put to death

34 Bovon, *L'Évangile de Luc I*, 487, with reference to Dietrich, *Das Petrusbild*, 112–116.

35 Dietrich, *ibid.*

36 See Rowe, *Early Narrative Christology*, 86. Also Nave, *The Role and Function of Repentance*.

37 Bovon, *Luc I*, 467.

so God could resurrect him as one who couldn't be consigned to death forever since he was Messiah. Something very similar is found with Paul (Acts 13: 26–34), with a bit more emphasis on the Jewish leaders not understanding the prophecy. Peter wants to get on to talk about the Spirit and see things happen “near and far off” (3:25). Paul is preaching a few years later, when the situation has moved on. As Dietrich comments, any possible high estimation of Peter runs up against his having let Jesus down through lacking the bigger picture, and also that Luke “drops” him after Acts 12.³⁸ In Acts Peter's function does admittedly end rather abruptly. Yet as a rock-like foundation his proclaimed faith is crucial to getting things started. Peter is “der Apostel Jesu schlechthin”,³⁹ and in that sense in functioned (again “funktioniert”) as an intermediary, on the basis of his closeness to Jesus in as much as he had the confessional faith of Luke 9:20.

It could be argued that in Acts, although not totally lacking personal agency, Peter is more an instrument, being one part of a whole soteriological process which has Christ's death, resurrection and exaltation as high point, than a friend of the Lord. As Providence worked with him in the Gospels, despite his own errors, in Acts it is the Holy Spirit “directly”, who leads and teaches him to help others. Simon Magus in Acts 8 does ask Peter to ‘pray for me to the Lord’. Likewise in Acts 5 his probing the financial probity of Ananias then Sapphira, as one who speaks on behalf of the Holy Spirit, – this presupposes a close personal connection with God. There is an authority in his peremptory and summary judgement on them, although they are given a chance to admit their guilt. Peter does seem to be seized by the Spirit, so as to be the Spirit's instrument.

A development in Peter's own soteriology might be traced, with Acts 10 being in continuity with his earlier stated beliefs, and Acts 15 in continuity with Acts 10. Peter also would plausibly have had time to become literate and even learned.⁴⁰ A familiarity with Jesus seems to give way to a certain distance from the Ascended Lord even while continuing the work and mission of Jesus. This seems to happen up to the point of the vision at Joppa and the resulting sermon of Acts 10:34–43, where Acts 10:9 emphasizes the voluntaristic nature of uncleanness: *kashrut* rules served God's looking for obedience but are not part of everlasting natural order. This gives the impression that unlike Paul in

38 Dietrich, *Petrusbild*, 327: “Einer möglichen Überbewertung seiner Person treten zum einen personbedingte Momente wie etwa das Verhalten gegenüber Jesus und das Erfordernis dauernder Horizonterweiterung, zum anderen die zeitliche Begrenzung seiner nicht zum Abschluß gebrachten Tätigkeit entgegen”.

39 *Ibid.*, 329.

40 See Adams, *The Tradition of Peter's Literacy*.

Acts who continues to see the imitation of Christ one that takes him down into suffering and journey, the Christology of the Lukan Peter in Acts is very much one of an exalted cosmic Lord and Peter's contribution to the mission one of penance done and witness lived powerfully. However the vision is intensely personal.

5. Coda

Perhaps as a coda in place of a conclusion it is not inappropriate to conclude by summing up the gist of what faith meant for 1 and 2 Peter.

1 Peter 1:8 speaks of 'not seeing him' but believing him with love and joy because getting salvation of souls. 1:13 then calls them to 'set all your hope on the grace that Jesus Christ will bring you when he is revealed.' 1:16, to be holy in conduct as in the image of God. 1:19 introduces the notion of being 'redeemed by precious blood of lamb without blemish'; and to trust in God who raised him. And correspondingly to be renewed by the Isaianic word (40:6–8); but also Isaiah 53 in 2:22–24. which reads like a sermon on that text: "bore our sins". At 3:15 we read: "but in your hearts sanctify Christ as Lord. Always be ready to make your defence to anyone who demands from you an accounting for the hope that is in you". In Chapter 3 he thinks of Christ as in spirit a preacher of his own gospel. There is a present identification with Christ's sufferings (5:1 "Now as an elder myself and a witness of the sufferings of Christ"). Christ is very much the mediator. In identification with him, (not in imitating his character alone) lies the path of salvation.

This means Peter was looking at Jesus even where he (Peter) is the active one: following from behind as in John's epilogue. And in 2 Peter what he does know are things about Jesus, a memory which he uses to refresh those of the one who were not there, since he was 'an eyewitness of majesty' (2 Peter 1:12–16) and he wants that *ἐπίγνωσις* to be shared (2:8), with the idea that knowledge of Jesus (1:2) is a step beyond faith and relates to the way of righteousness, that is the discipleship of being delivered into another world (2:20). At the end it is "grow in the grace and knowledge of our Lord and Saviour Jesus Christ" (3:18). There is a pleasing objectivity about this vision, combining saintliness with the doctrinal pressure of presence.

Bibliography

- Adams, Sean, *The Tradition of Peter's Literacy: Acts, 1 Peter and Petrine Literature*, in: Helen K. Bond/ Larry W. Hurtado (eds.), *Peter in early Christianity*, Grand Rapids, MI 2015, 130–145.
- Baker, Coleman, *Identity, Memory and Narrative in Early Christianity. Peter, Paul and Recategorization in the Book of Acts*, Eugene, Or. 2011.
- Balthasar, Hans Urs, *The Office of Peter And the Structure of the Church* (2nd Edition), San Francisco 2007.
- Barrett, Charles K., *A critical and exegetical commentary on the Acts of the Apostles. 1. Preliminary introduction and commentary on Acts I–XIV*, Edinburgh 1994.
- Bennema, Cornelis, "The rich guys are the bad guys". *Lukan Characters and Wealth Ethics*, in: Frank Dicken/ Julia Snyder (eds.), *Characters and Characterization in Luke-Acts*, London 2016, 95–107.
- Bockmuehl, Markus, 'Scripture's Pope meets von Balthasar's Peter', in: Helen K. Bond/ Larry W. Hurtado (eds.), *Peter in early Christianity*, Grand Rapids, MI 2015, 321–340.
- , *The Remembered Peter: in ancient reception and modern debate*, Tübingen 2010.
- Bond, Helen K./ Hurtado, Larry W. (eds.), *Peter in early Christianity*, Grand Rapids, MI 2015.
- Bovon, François, *De vocatione gentium: histoire de l'interprétation d'Act. 10, 11–18, dans les six premiers siècles*, Tübingen 1967.
- , *L' évangile Selon Saint Luc I (1,1–9,50)* (Commentaire du Saint Luc, Sér. 2, 3a), Genève 1991.
- Darr, John A., *On Character Building: the Reader and the Rhetoric of Characterization in Luke-Acts*, Louisville 1992.
- Dicken, Frank/ Snyder, Julia (eds.), *Characters and Characterization in Luke-Acts*, London 2016.
- Dietrich, Wolfgang, *Das Petrusbild der lukanischen Schriften* (BWANT 94), Stuttgart 1972.
- Dunn, James D. G., *Jesus Remembered. Christianity in the Making*, Grand Rapids, MI 2003.
- Hurtado, Larry W., *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids, MI, 2005.
- Marguerat, Daniel, *Paul in Acts and Paul in His Letters* (WUNT 310), Tübingen 2013.
- , *Les Actes des Apôtres (13–28): Commentaire du Nouveau Testament* (Ser. 2.5b), Geneva 2015.
- , *L'historien de Dieu, Luc et les Actes des apôtres*, Geneva 2018.
- Mußner, Franz, *Petrus und Paulus, Pole der Einheit* (QD 76), Freiburg i. Br. 1976.
- Nave, Guy D., *The Role and Function of Repentance in Luke-Acts*, Leiden 2002.

- Pervo, Richard, *Acts. A Commentary*, Minneapolis 2009.
- Pesch, Rudolph, *Simon-Petrus: Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Jesu Christi (Päpste und Papsttum)*, Stuttgart 1980.
- Ratzinger, Joseph, 'Primat, Episkopat und Successio Apostolica', in: Karl Rahner/ Joseph Ratzinger (eds.), *Episkopat und Primat (QD 11)*, Freiburg i. Br. 1961.
- Rowe, C. Kavin, *Early Narrative Christology: The Lord in the Gospel of Luke*, Berlin 2012.
- Tannehill, Robert C., *Narrative Unity. Luke-Acts: A Literary Interpretation (Vol. 2, The Acts of the Apostles)* Minneapolis 1990.
- van den Horst, Peter, *Peter's Shadow: the Religio-Historical Background of Acts 5:15*, NTS 23 (1977) 204–212.
- Walton, Steve, *Jesus, Present and/or Absent? The Presence and presentation of Jesus as a Character in the Book of Acts*, in: Frank Dicken/ Julia Snyder, *Characters and Characterization in Luke-Acts (eds.)*, London 2016.

Christologie der Beziehung – Begegnungen mit Frauen im Markusevangelium

Andrea Taschl-Erber, Saskia Breuer

1. Einleitung

Frauenfiguren begegnen im Markusevangelium als Akteurinnen mit tragenden Rollen. Bereits am Beginn des Wirkens Jesu richtet sich der Fokus nicht nur auf die ersten Jünger, die Jesus für seine Reich-Gottes-Bewegung sammelt, sondern lässt auch deren weibliche Familienmitglieder in den Blick treten: Als erste Frau übernimmt die Schwiegermutter des Simon (Petrus) einen aktiven Part, indem sie Jesus nach ihrer Heilung „dient“ (Mk 1,29–31). Wenn Jesus in Mk 3,31–35 seine Familie neu definiert, sind es explizit Brüder und Schwestern¹, die sich im Kreise seiner Nachfolgenden finden.² Insbesondere treten im weiteren Verlauf des Evangeliums in den Wundererzählungen in Mk 5,21–43 und 7,24–30 Frauen als Hauptcharaktere auf, die sich durch ihren Glauben (die Frau mit Blutfluss in Mk 5) und ihre argumentative Überzeugungskraft (die syrophönizische Mutter in Mk 7) auszeichnen. In Mk 12,41–44 rückt Jesus eine arme Witwe mit ihrem vorbildlichen Opfer in das Scheinwerferlicht. An der Schwelle zur Passion nimmt eine Frau eine prophetische Zeichenhandlung vor, indem sie Jesus mit wertvollem Nardenöl salbt (Mk 14,3–9).³ Am Ende sind es Frauen, die als Erste die Osterbotschaft vernehmen (Mk 16,1–8). Es handelt sich um die galiläischen Jüngerinnen, die Jesus bereits von Anfang an begleiten, wie die Notiz in Mk 15,41 nachträgt, und als Zeuginnen seiner Kreuzigung und Grablegung fungieren (15,40.47). In diesem knappen Panorama zeigt sich, dass

1 Die ausdrückliche Hervorhebung der „Schwester“ in der singularischen Formulierung von Mk 3,35 zeigt, dass auch der Pluralbegriff *οἱ ἀδελφοί* „Brüder und Schwestern“ – Jünger und Jüngerinnen – meint.

2 Im Unterschied zu den späteren Evangelien kommt der in Mk 6,3 namentlich erwähnten Maria, Jesu Mutter, auf der Erzählebene keine tragende Rolle zu. Sie ist auch nicht Teil der Gemeinschaft um Jesus.

3 Mit der Magd des Hohepriesters, die Petrus während der Verurteilung Jesu als dessen Anhänger identifiziert (Mk 14,66f.69) und seine Verleugnung hervorruft, kommt eine weitere Frau zu Wort, allerdings tritt sie nicht in Kontakt zu Jesus.

Frauenfiguren mit Jesus vielfach in Beziehung treten bzw. stehen und dabei auch signifikante Rollen einnehmen.⁴

Carter Heyward hebt in ihrer Studie zur „feministischen Theologie der Beziehung“⁵ die Bedeutung von Beziehung und des Handelns in Beziehung hervor. Sie spricht Menschen – und hier bezieht sie Jesus ein – die Fähigkeit zu, Gott in Beziehungen spürbar werden zu lassen.⁶ Dabei setzt sie bei der Begegnung von Jesus und der Frau mit Blutfluss in Mk 5,25–34 als geradezu prototypischer Erzählung an, wenn sie die im Heilungsgeschehen fokussierte göttliche *δύναμις* als jene „Kraft in der Beziehung“⁷ bezeichnet, in der sich Gottes Heil wirkende Anwesenheit in der Welt ereignet.⁸ Beziehungen sind für Heyward also Ort der Erfahrung Gottes: In der Dynamis als „Macht der Beziehung ist Gott hier, ist Gott jetzt.“⁹

Die von Heyward anhand von Mk 5 aufgezeigte Bedeutung der Beziehung lässt sich im Markusevangelium insbesondere auch an Jesu Dialog mit der Syrophönikerin in Mk 7, der zur Heilung ihrer Tochter und zur Entgrenzung seines Heilswirkens führt, sowie an der prophetischen Salbung in Mk 14, die ihn in seiner messianischen Rolle bestärkt, verdeutlichen: Im Unterschied zu anderen Erzählungen, die Frauen ins Zentrum rücken, zeichnen sich die Begegnungen Jesu mit den namenlosen, aber dennoch herausragenden Frauenfiguren in Mk 5,25–34; 7,24–30¹⁰ und 14,3–9 – in Zweierkonstellationen – zum einen dadurch aus, dass diese Frauen eine Beziehung zu Jesus initiieren und aus dieser Beziehung heraus beispiellose Handlungen im Evangelium in Bezug auf Jesus setzen, zum anderen dadurch, dass er ihr Handeln an ihm kommentiert. Dabei erweist sich seine durch das Beziehungshandeln der Frauen ausgelöste Reaktion durchweg positiv und bestätigt dieses somit. In dieser Fokalisierung dient die Stimme und Perspektive Jesu als Sprachrohr, um markinische Christologie zu transportieren. Es erscheint daher lohnenswert, einen genaueren Blick darauf zu werfen, inwiefern gerade diese Frauenfiguren zu Jesus in

4 Mit der Bedeutung von Frauen im Markusevangelium setzten sich bereits Fander, *Die Stellung der Frau*; Melzer-Keller, *Jesus und die Frauen*, 13–103; Miller, *Women in Mark's Gospel*; Navarro Puerto, *Jüngerinnen bei Markus? vertieft auseinander*. Vgl. außerdem Levine/ Blickenstaff (Hg.), *A Feminist Companion to Mark*; Carter, *Mark*. Hentschel, *Diakonia im Neuen Testament*, 199–235, untersucht die einschlägigen Passagen in Markus in Parallele zu zum Lukasevangelium.

5 Heyward, *Kleid*.

6 Siehe ihre sprachliche Neuschöpfung „to god“: vgl. Heyward, *Kleid*, 87.

7 Heyward, *Kleid*, 93.95.

8 Vgl. auch Metternich, „Sie sagte ihm die ganze Wahrheit“, 207.

9 Heyward, *Kleid*, 90.

10 Die Ausführungen zu den Wundererzählungen in Mk 5 und Mk 7 fußen in Teilen auf den Ergebnissen der Dissertation von Breuer, *Die Wundererzählungen*.

Beziehung treten und welche Aspekte sich aus der personalen Begegnung für eine markinische Christologie der Beziehung ableiten lassen.

2. Mk 5,25–34: Glaube in personaler Beziehung

2.1 *Eingeschränktes Leben vor der Begegnung mit Jesus*

Die Erzählung von der Frau mit Blutfluss in Mk 5 ist fest in die sie rahmende Erzählung von der Tochter des Jäirus eingebunden. Verbindungslink ist die Jesus auf seinem Weg zur im Sterben liegenden Tochter des Synagogenvorstehers begleitende Menschenmenge (V. 24), als deren Teil die Frau in V. 25–27 in das Geschehen eingeführt wird, die nun zum Hauptcharakter der Erzählung wird. Die ausführliche Schilderung ihrer Not in V. 25f. charakterisiert sie in ihrem 12 Jahre währenden Leiden als Objekt – fehlgeschlagener – ärztlicher Behandlungen.¹¹ Über den ihr dadurch entstandenen wirtschaftlichen Schaden hinaus kulminiert die Darstellung ihrer Notlage in der damit einhergehenden Verstärkung ihres Leidens (V. 26).

Als Frau, die aufgrund ihrer physischen Situation keine Kinder gebären kann, hat ihr Zustand soziale Folgen. Ist sie kinderlos, kann sie die ihr in der Gesellschaft zugemessene soziale Rolle nicht erfüllen. Wird darüber hinaus durch die Krankheitsschilderung in V. 25 ein Bezug zu Lev 15,19–33 angenommen,¹² wo neben der Menstruation unspezifische Blutungen beschrieben werden, dann hat die Krankheit auch kultische Beschränkungen für die Frau zur Folge.¹³ Diese gesellschaftlichen und kultischen Konsequenzen ihrer Krankheit schränken ihr gesamtes Leben ein. Das erlaubt Rückschlüsse auf ihre Motivation, selbst aktiv zu werden (vgl. V. 27), nämlich die Hoffnung und das glaubende Vertrauen (vgl. πίστις in V. 34), durch Jesus, von dem sie gehört hat, Heilung zu erfahren.

2.2 *Heilende Berührung*

Dies bestätigt die folgende, aus der Perspektive der Frau erzählte Handlung. Da sie sich – nun nicht länger Teil der Volksmenge – in Bewegung setzt, von hinten

11 Vgl. Jochum-Bortfeld, Die Verachteten stehen auf, 173f.: Die Frau hat aufgrund der Krankheit ihr Subjektsein verloren.

12 Zum Blutfluss in Mk 5,25 (καὶ γυνή οὖσα ἐν ῥύσει αἵματος ...) vgl. Lev 15,19 (LXX: Καὶ γυνή, ἣτις ἐὰν ἦ ῥέουσα αἵματι, ἔσται ἡ ῥύσις αὐτῆς ...), Lev 15,25 (LXX: Καὶ γυνή, ἐὰν ῥέῃ ῥύσει αἵματος ...).

13 Vgl. dazu etwa Selvidge, Mark 5:25–34 and Leviticus 15:19–20. Gegen eine antijüdische Lektüre: Kahl, Jairus und die verlorenen Töchter Israels. Zu Lev 15 siehe Erbele-Küster, Körper und Geschlecht; dies., Geschlecht und Kult.

auf ihn zukommt und sein Gewand berührt¹⁴ (V 27), befreit sie sich aus ihrem passiven Objektstatus und tritt in ihrem Handeln an Jesus in Beziehung zu ihm. Ihr innerer Monolog in V. 28 als nachträgliche Reflexion dieses Handelns gewährt Einblick in ihr Inneres und begründet ihre Aktion, indem sie ihre Heilungserwartung formuliert. Das Futur „ich werde *gerettet* werden“ (σωθήσομαι) im Hauptsatz des Konditionalgefüges bringt über ihr Vertrauen hinaus den Rettungsaspekt des Wirkens Jesu zum Ausdruck. Mit dem Verb σώζω (retten/heilen)¹⁵ gebraucht sie einen Terminus, der die *Gesamtheit des Lebens* deutet – abgesehen vom Synagogenvorsteher, der aufgrund der Todesgefahr seiner Tochter von „retten“ spricht, als die erste Erzählfigur des Evangeliums. Außerdem ist sie die erste von fünf Frauen, der Markus eine Stimme verleiht. Ihre Aussage expliziert das soteriologische Wirken Jesu – in seiner den Menschen vollständig erlösenden Dimension – in der Beziehung zu ihm.

Ihre konkrete Vorstellung, dass für ihre Heilung allein das Berühren von Jesu Gewand ausreicht, ohne dessen aktives Zutun, realisiert sich unmittelbar. Die Frau spürt das Versiegen „der Quelle ihres Blutes“ (V. 29, vgl. Lev 12,7 LXX). Dass in der Konstatierung der am Leib erkannten Heilung der Begriff „Plage“ (μάστιξ, siehe auch V. 34)¹⁶ verwendet wird, hebt die Schwere ihres Leidens nachdrücklich hervor – und im Umkehrschluss die Wirkmacht Jesu, ohne ein bewusstes Heilshandeln zu retten, sodass sein „Heilungserfolg“ kontrastiv zu den ärztlichen Behandlungen in V. 26 steht.

In einem Wechsel der Erzählperspektive beschreibt der Erzähler in V. 30 Jesu Reaktion auf das Geschehen. Die durch die parallele Wendung καὶ εὐθύς erzeugte (simultane) Unmittelbarkeit stellt eine Verbindung zwischen der Wirkung („Und sofort vertrocknete die Quelle ihres Blutes“, V. 29) und Jesu Bemerkung („Und sofort erkennend bei sich ...“, V. 30) her. Jesus spürt die Berührung seines Gewandes nicht am Körper, doch nimmt er eine von ihm ausströmende Kraft (δύναμις) wahr.¹⁷ So verspüren beide die sich im

14 Die viermalige Verwendung von ἅπτομαι (Mk 5,27.28.30.31) lässt eine leitmotivische Bedeutung des Kontaktverbs erkennen.

15 Als Polysem eröffnet σωζω beide Bedeutungen, die sich aus dem Kontext heraus generieren und die eine Leserschaft entsprechend in den Text einträgt, vgl. Bosenius, „Retten“ oder „heilen“, 166–185.

16 „Plague is explicitly mentioned in relation to ‚a woman suffering from her menstruation,‘ thus equating flow of blood with a plague“, wie Weissenrieder, *The Plague of Uncleaness? 215*, aufzeigt. Sie sieht in der Verwendung von ἡ πηγὴ τοῦ αἵματος (vgl. Lev 12,7 LXX) und μάστιξ (vgl. z.B. Ps 38,11 LXX) auch einen möglichen Bezug zur Unreinheitsthematik in Lev 12–15 (ebd., 215f.). Vgl. auch Weissenrieder/ Dolle (Hg.), *Körper und Verkörperung*, 745–747; Söding, *Evangelium*, 158f.

17 Gnllka, *Markus (EKK II/1)*, 215, zufolge entspricht dies der antiken Vorstellung einer den Wundertäter umgebenden heilenden Kraft. Jesu Kraft sei als gottgegebene δύναμις zu

Beziehungsraum zwischen ihnen ausbreitende Kraft, die Heil(ung) und Leben schafft. Diese Dynamis, die aus dem Beziehungsgeschehen erwächst, das die Frau initiiert hat, ist die ihr zuteilwerdende lebensstiftende Kraft Gottes als Quelle ihrer umfassenden Heilung. Mit Jesus in Beziehung zu treten heißt, Anteil an der durch ihn vermittelten göttlichen Dynamis zu erhalten, die das umfassende Heil(sein) bewirkt. Das Heilswirken trägt hier per se die Dimension der Beziehung, wie auch der folgende Gesprächsteil herausstellt.

Als Jesus die von ihm ausströmende Kraft spürt, wird er aktiv: Auf der Suche nach der Person, die ihn berührt hat, wendet er sich in der Menge um und stellt eine an niemanden direkt gerichtete Frage (V. 30), von der Wirkung auf das initiierte Beziehungsgeschehen schließend. In der drängenden Menge eine Person auszumachen, die ihn berührt und so Anteil an der Dynamis erhalten hat, dieses Ansinnen weisen die Jünger und Jüngerinnen¹⁸ als unmöglich zurück (vgl. V. 31) – und trotzdem blickt Jesus suchend umher (V. 32). Die Identifizierung der Person scheint ihm wichtig zu sein, sodass seine vorherige Frage zur Einladung wird, die Beziehung zu ihm offenbar zu machen und „von Angesicht zu Angesicht“¹⁹ zu vertiefen.

2.3 *Rettender Glaube*

Die Frau tritt also – erneut Subjekt – aus der Menge heraus und gibt sich zu erkennen. Ihre Heilungserfahrung motiviert diesen Entschluss „im Wissen, was ihr geschehen ist“ (V. 33) und begründet auch ihre Furcht und ihr Zittern als Ausdruck der direkten Begegnung mit Gottes Kraft in Jesus,²⁰ korrespondierend mit ihrer in V 28 formulierten Erwartung. Damit einher geht ihr Kniefall (προσέπεσεν) als Reaktion auf die Erfahrung göttlichen Wirkens, der als öffentlicher Akt ihre Heilung und damit das Beziehungsgeschehen bestätigt. Wenn sie Jesus „die ganze Wahrheit“ sagt, legt sie aus ihrer personalen Erfahrung heraus ein existentielles Bekenntnis ab. Mit V. 33f. verschiebt sich der inhaltliche

denken, die sich anderen mitteile. Von einer „Aura an Heilkraft“ spricht Söding, Evangelium, 158; Jesus „ist mit Heilenergie aufgeladen“ (ebd., 159). Metternich, Wahrheit, 202, versteht die δύναμις bei Markus als „wirksame und in der Gegenwart spürbare Kraft“, die die Frau als „heilende Kraft“ erlebt, als „göttliche ‚Dynamik‘“ (ebd., 203), die „für die Erfahrbarkeit göttlicher Wirklichkeit“ steht (ebd.).

18 Die Relektüre des Markusevangeliums, insbesondere von Mk 15,40f., gibt zu erkennen, dass sich unter den Nachfolgenden Jesu Frauen und Männer befinden, sodass die Gruppe der „Jünger“ inklusiv zu denken ist.

19 Vgl. auch Söding, Evangelium, 159.

20 Vgl. Kahl, Glauben lässt Jesu Wunderkraft heilsam überfließen, 283; Metternich, Wahrheit, 215f.; Söding, Evangelium, 159.

Schwerpunkt der Erzählung von der Quelle des Heils auf die Erfahrbarkeit der Wirkkraft Gottes in der Beziehung zu Jesus.

Indem Jesus in V. 34 zu Wort kommt, wird die Erzählung zu ihrem Ziel geführt. Bereits in der Anrede „Tochter“ bejaht er die Beziehung zur Frau und benennt den Grund ihrer Heilung: „Dein *Glaube* (ἡ πίστις σου)²¹ hat dich gerettet (σέσωχέν σε).“ Mit dem Verb σῶζω weist er die in V. 28 ebenso formulierte Erwartung der Frau als richtig aus. Der Glaube zeigt sich ihm in ihrer Aktion und bringt ihr umfassende Heilung. Das bekräftigt Jesus mit dem traditionell-jüdischen Entlassungssegen („geh in *Frieden*“, vgl. z.B. Ri 18,6; 1 Sam 1,17), als einem den ganzen Menschen umfassenden dauerhaften Heilszuspruch, den seine Zusage „sei gesund von deiner Plage“ (V. 34; vgl. V. 29) bestätigt.

Die von Jesus in V. 34 formulierte soteriologische Zuspitzung bestimmt die christologische Ausrichtung der Erzählung: Nicht die Kraft und Macht Jesu ist Voraussetzung für die Heilung, sondern der Glaube mit seinem beziehungsstiftenden Moment als ein Glaube an die durch ihn vermittelte göttliche Wirkmacht. Deshalb ist keine (aktive) Wunderhandlung Jesu nötig. Die *Rettung* vollzieht sich trotz eines passiven Jesus aufgrund des durch den Glauben motivierten Handelns der Frau an Jesus, mit dem sie die Beziehung mit ihm initiiert und so die lebensstiftende Kraft der göttlichen δύναμις erfährt.²²

3. Mk 7,24–30: In und aus Begegnungen heraus wachsen

Wie in Mk 5 ist auch in 7,24–30 der Glaube in der Beziehung zu Jesus herausgefordert, wenn wiederum eine Frau die Initiative ergreift und nun in eine diskursive Auseinandersetzung mit Jesus tritt.

3.1 *Die Bitte einer nichtjüdischen Frau an einen jüdischen Wundertäter*

Mit einer Reisenotiz wird in Mk 7,24 Tyrus als Wirkungsgebiet Jesu eingeführt. Offenbar ohne seine Jünger und Jüngerinnen (vgl. demgegenüber Mt 15,23) geht er in ein Haus hinein. Gegen seinen Willen bleibt seine Anwesenheit jedoch nicht verborgen. Aus der Perspektive einer Frau, die als Mutter einer besessenen Tochter vorgestellt wird und wie die Frau in Mk 5 von Jesus *hört*,

21 In πίστις „Glaube“ zu lesen, liegt aufgrund der im inneren Monolog (V. 28) formulierten Erwartung nahe. Böttrich, *Glaube im lukanischen Doppelwerk*, 407, zeigt auf, dass der Erzähler nicht explizit macht, wem der Glaube der Frau gilt, ob er Gott oder Jesus zum Gegenstand hat. Jesus erscheine deshalb in einer Art Funktionseinheit mit Gott, sodass der Glaube in letzter Instanz Gott und dessen Wirken durch Jesus gilt.

22 So ist die Frau „nicht nur Objekt seines Heilshandelns [...], sondern Subjekt ihrer Heilung“ (Söding, *Evangelium*, 159).

erzählt Mk 7,25, dass diese *kommt* und ihn im Haus aufsucht. Anders als bei der heimlichen Aktion der Frau in Mk 5 tritt sie direkt auf Jesus zu, fällt vor ihm auf die Füße (προσέπεσεν in V. 25 wie in 5,33)²³ und bittet für ihre Tochter (V. 26). Resultiert der Fußfall in Mk 5 aus der Heilungserfahrung der Frau, geht er in Mk 7, verbunden mit der Bitte, einer Aktion Jesu voraus. Als Ausdruck ihres glaubenden Vertrauens auf eine Heilung durch Jesu Wirken ist dieses Auftreten der Frau ihm gegenüber umso bemerkenswerter, als sie nicht nur als *Frau*, sondern als Hellenin und Syrophönizierin „der Abstammung (nach)“ charakterisiert wird (V. 26). Der Verweis auf ihre nichtjüdische Herkunft²⁴ hebt (frei von moralischer Bewertung) die Besonderheit ihrer Handlung hervor: Sie trägt als *nichtjüdische Frau* eine Bitte an einen *jüdischen Wundertäter* heran und tritt trotz ihrer anderen ethnisch-religiösen Identität Jesus gegenüber selbstbewusst und mündig auf.²⁵

3.2 Die Überzeugungsarbeit und Argumentationsleistung der Frau

Jesus weist ihre Bitte jedoch mit dem Bild vom Brot, das „den Hunden aus Verantwortung für die Kinder verweigert“²⁶ wird, zurück (Mk 7,27). Dass „zuerst“ die Kinder satt werden sollen, schließt eine Erfüllung ihrer Bitte nicht generell aus. Durch die Gegenüberstellung von „Kindern“ und „Hündchen“²⁷ ist allerdings eine Hierarchisierung erkennbar, die aus jüdischer Innenperspektive den Vorrang in der „Kindschaft“ gegenüber den nichtjüdischen Anderen festhält. Dieser Vorzug der „Kinder“ vor den „Hündchen“ (als Konkurrenten) ist

23 Angesichts des folgenden Dialogs über die Kinder und Hündlein (τὰ κυνάρια von κύων) ist bemerkenswert, dass zur Bezeichnung des Kniefalls der Frau nicht προσ-κυνέω (vgl. Mk 5,6) gebraucht wird (das aber auch der erzählerischen Situation nicht ganz angemessen wäre).

24 Zur ethnischen Zugehörigkeit vgl. Guttenberger, Ethnizität im Markusevangelium, 147, sowie zur Beheimatung in der hellenistischen Kultur Gerber, Es ist genug für alle da!, 315f.

25 So hängt die relationale Verbindung von ihrer Initiative ab, vgl. Swartley, The Role of Women in Mark's Gospel, 16–22: 17.19. Zur Charakterisierung und der besonderen Rolle der Frau vgl. Kowalski, Generosity, Courage and Faith, 606–608.

26 Theißen, Lokalkolorit und Zeitgeschichte, 202–206, der darin eine moralische Anstößigkeit ausmacht.

27 Der Diminutiv κυνάριον kommt innerhalb des neutestamentlichen Kanons nur in Mk 7,27 par. Mt 15,6 vor, wobei diese Stellen von ihrem Kontext her auf den Stubenhund abzielen. Demgegenüber gilt als κύων der gemeine Straßenhund, ein überwiegend verächtliches Tier (vgl. z.B. 1 Sam 17,43; Koh 9,4; 2 Petr 2,22), das durch die Gegend streift und sich von Abfall ernährt – und von dem auch Gefahr ausgeht (siehe etwa 1 Kön 14,11; Ps 22,17.21; 59,7.15; Jer 15,3). Entsprechend wird der Begriff zur negativen Charakterisierung von Menschen (vgl. u.a. 2 Sam 16,9; 2 Kön 8,13; Jes 56,10f.), für Grenzziehungen (z.B. Mt 7,6: „Gebt nicht das Heilige den Hunden“; Offb 22,15: vom Heil Ausgeschlossene) oder Gegnerpolemik (Phil 3,2) verwendet.

im Bildwort angesichts der begrenzten Ressource Brot der natürliche Vorzug, sodass Jesu Aussage, welche mittels des Bildes die Grenzen seines Heilswirkens aufzeigt, gerechtfertigt erscheint.²⁸ Steht das Sattwerden vom Brot metaphorisch für die Erlangung des Heiles Gottes, richtet sich das durch ihn vermittelte Heil in der Argumentation Jesu also vorrangig an das erwählte Gottesvolk.²⁹ Von diesem dürfe es nicht genommen werden, um es im Bild „den Hündchen hinzuwerfen“. Jenen, die aus jüdischer Sicht das Gesetz nicht kennen und damit vom Heil ausgeschlossen sind, kommt zu, was übrigbleibt. In dieser Grenzziehung liegt die Zurückweisung der Bitte begründet; nicht, weil die Bitte von einer Frau stammt, sondern weil das Heilswirken Jesu von einer nichtjüdischen Mutter für ihr nichtjüdisches Kind erbeten wird.

In ihrer Antwort – dadurch hervorgehoben, dass ihr als zweiter Frau im Evangelium überhaupt eine Stimme verliehen wird – nimmt die Syrophönikierin das Bild auf (V. 28). Mit der höflichen Anrede Jesu als „Herr“ drückt sie ihren Respekt aus und startet ihre Überzeugungsstrategie, indem sie sein Bildwort in Bezug auf die Bevorzugung der Kinder vor den Hündchen wesentlich abändert.³⁰ Deren Privileg keineswegs bestreitend, betont sie vielmehr die Zusammengehörigkeit beider, sodass sie die von Jesus gezeichnete Konkurrenzsituation aufhebt, wenn ihrem Bildwort entsprechend auch die Hündchen von dem Brot der Kinder essen, das für sie vom Tisch abfällt. Entscheidend ist, dass in ihrer Aussage sowohl der zeitliche Faktor aufgehoben als auch die Ressource Brot unbegrenzt sind. Dadurch fokussiert sie das *gemeinsame Essen* und kreiert eine Tischgemeinschaft von „Kindern“ und „Hündchen“, von Juden und Nichtjuden, sodass sie die im jesuanischen Bild aufgezeigten Grenzen überwindet und verbindet, was Jesus getrennt hat: Die Kinder sind es, die durch ihr Brot zugleich die Hündchen nähren. Sie argumentiert also für den Heilsanspruch an Juden *und* Nichtjuden, die beide erlösungsbedürftig und -fähig sind. Zwar bleibt die jüdische Heilsprärogative bestehen, aber auch nichtjüdische Menschen haben Anteil am Heil. Motiviert durch ihr Vertrauen in sowie ihre Hoffnung auf Jesu vollmächtiges Wirken und darauf, am Heil zu partizipieren, setzt sich die Frau für ihre Überzeugung ein und hilft Jesus durch

28 Vgl. Guttenberger, Markus, 177.

29 Expliziert in Mt 15,24: Seine Sendung gilt ausschließlich „den verlorenen Schafen des Hauses Israel“.

30 Sie modifiziert Jesu Rede auch sprachlich, indem sie z.B. anstatt von τέκνα von παιδία, also von „kleinen Kindern“ spricht. Damit ist ein Begriff gewählt, der im Alten Testament nicht für das Gottesvolk verwendet wird, sodass sie die Analogie von Juden und Nichtjuden aufbricht. Den Akzent auf die Bedürftigkeit im Ausdruck παιδία setzend (dass es ihnen eben an nichts fehlen wird): Söding, Evangelium, 213.

ihre Argumentation dabei, seinen Auftrag zu erfüllen (V. 29). Indem sie ihn überzeugt, wird sie zur „Kerygma-Katalysatorin“.³¹

3.3 *Jesus lernt von der syrophönizischen Frau*

Jesu Antwort nennt den Grund, ihrer Bitte letztlich nachzugeben (Mk 7,29: „wegen dieses Wortes“): Die Argumentation der Frau erweist sich als überzeugend, weshalb er sie auffordert, zu ihrer Tochter zu gehen. Der Dämon sei aus dieser ausgefahren.³²

Anders als in Mk 5 konstatiert Jesus nicht den im Hintergrund stehenden Glauben der Frau oder deutet die Beziehung. Er nimmt einzig Bezug auf ihre Rede,³³ um die Überschreitung ethnisch-religiöser Grenzen im Wirken an ihrer Tochter zu begründen. Schließlich wird in der Argumentation der Frau und Jesu folgender Zustimmung sein Wirken im nichtjüdischen Gebiet legitimiert (vgl. Mk 7,31–37; 8,1–9). Auch wenn Jesus sie nicht wie in Mk 5 mit „Tochter“ anspricht und ihren Glauben aufzeigt, gründet sein zustimmendes Heilshandeln in der persönlichen Auseinandersetzung, also in der personalen Beziehung zur syrophönizischen Frau. Aufgrund ihrer „mäeutischen“ Tätigkeit kann sie dann Jesu Handeln an ihrer Tochter als einer (ersten) nichtjüdischen Person feststellen (Mk 7,30). Mit ihrer Überzeugungsleistung liefert sie die Legitimation seines Wirkens auch für nichtjüdische Menschen, sodass Jesus es daraufhin im Sinne eines universalen, Juden wie Nichtjuden zukommenden Heilswirkens neu ausrichtet.³⁴ Auf diese Weise erfüllt sie die in V. 25f. angedeutete besondere Rolle, indem sie als Initiatorin des Beziehungsgeschehens in ihrer Überzeugungsarbeit Jesus in seinem messianischen Handeln voranbringt.

4. **Mk 14,3–9: Handeln in personaler Beziehung in gegenseitiger Anerkennung**

In die Reihe der bisher gezeichneten Begegnungen Jesu mit Frauen gesellt sich in Mk 14 eine an der Schwelle zur Passion: Eine weitere namenlose Frau nimmt

31 Vgl. Alonso, *The Woman Who Changed Jesus*, 296, mit Bezug auf Sonnet, *Reflecteurs*, 369f.377.

32 Zur Deutung in Bezug auf den Glauben vgl. Strube, „Wegen dieses Wortes ...“, 68f.

33 Demgegenüber bestimmt z.B. Mt 15,21–28 die Handlung der (kanaanäischen) Frau als Glauben (siehe die Deutung im Schlussvers). Die im Markusevangelium singuläre Fernheilung in Mk 7,29 dient erzählerisch dazu, den narrativen Fokus auf dem Dialog zu belassen.

34 Von einer bewussten Neuorientierung spricht Feldmeier, *Syrophönizierin* 225.

mit ihrer prophetischen Salbung Jesu eine entscheidende Handlung an ihm vor, die ihn in der markinischen Erzählung buchstäblich zum „Christus“, zum „Gesalbten“, macht.

4.1 *Messianische Salbung Jesu durch eine anonyme Prophetin*

In Betanien findet im Hause eines nicht weiter bekannten Simon, der aussätzig war, ein Gastmahl statt (Mk 14,3). Aus dem vorhergehenden Kontext lässt sich auch ein zeitlicher Rahmen erschließen: Die Erzählung wird knapp vor dem Pesachfest verortet (das nach Mk 14,1 zwei Tage danach stattfindet). Zugleich ragt die Todesbedrohung Jesu (vgl. V. 1f.) in sie hinein.

Wie in Mk 5,27 und 7,25 *kommt* eine nicht namentlich genannte Frau – diesmal um eine ehrende Salbung an Jesus zu vollziehen (14,3).³⁵ Dafür bringt sie ein Alabastergefäß mit kostbarem echtem Nardenöl (ἀλάβαστρον μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς) mit.³⁶ Sie zerbricht es und gießt das Öl über Jesu Haupt (κατέχεεν αὐτοῦ τῆς κεφαλῆς).

Ebenso nimmt Samuel in 1 Sam 10,1 (= 1 Kön 1,10 LXX) einen Krug mit Öl, um dieses über Sauls Haupt zu gießen (für einen Textvergleich bietet sich die Septuaginta an: ἐπέχεεν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ). Damit vollzieht er im Auftrag JHWHs die Salbung Sauls zum Herrscher und Retter seines Volkes, wie die griechische Textüberlieferung ergänzend erläutert. Die Salbungshandlung wird hier (zweimal) mit dem Verb χρίω beschrieben (mit Gott als Subjekt der Salbung: κέχρικέν/ἔχρισέν σε κύριος [...] εἰς ἄρχοντα).³⁷ Analog salbt Samuel später David in 1 Sam 16,13 (1 Kön 16,13 LXX: ἔχρισεν αὐτόν). Auf diese Salbung nimmt auch Ps 89 Bezug, wo Gottes Treue gegenüber dem davidischen Thron besungen wird (Ps 88,21 LXX: ἐν ἐλαίῳ ἀγίῳ μου ἔχρισα αὐτόν, „mit meinem heiligen Öl habe ich ihn gesalbt“). Bei Salomos Inthronisation in 1 Kön 1,32ff. wird dieser wiederum von dem Priester Zadok und dem Propheten Nathan zum König gesalbt (in der erzählerischen Wiedergabe durch Jonatan in 3 Kön 1,45 LXX: ἔχρισαν αὐτόν Σαδωκ ὁ ἱερεὺς καὶ Ναθαν ὁ προφήτης εἰς βασιλέα).

35 Guttenberger, Markus, 325, verweist auf Salbungen als übliches Procedere im Rahmen griechisch-römischer Gastmähler, die vereinzelt auch im jüdischen Bereich belegt sind (JosAs 8,5; 15,5; bChul 9,4).

36 Hingegen ist in Mt 26,7 bloß unspezifisch von kostbarem Salböl (ἀλάβαστρον μύρου βαρυτίμου) die Rede. In Lk 7,37 bringt die – die markinische Prophetin ersetzende – Sünderin ein Alabastergefäß mit nicht näher bestimmtem Salböl (ἀλάβαστρον μύρου) mit.

37 In sprachlicher Parallelität in 2 Kön (= 4 Kön LXX) 9,3,6 von Elisas Schüler und Jehu erzählt (siehe auch die deutenden Worte in der Septuaginta: Κέχρικά σε εἰς βασιλέα [ἐπὶ λαὸν κυρίου] ἐπὶ [τόν] Ἰσραηλ). Vgl. außerdem die priesterliche Salbung Aarons in Ex 29,7 (LXX: καὶ ἐπιχεῖς αὐτὸ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ καὶ χρίσεις αὐτόν).

Die Parallelität zur Königssalbung durch Propheten taucht die markinische Szene in messianische Farben: Mit ihrer prophetischen Zeichenhandlung salbt die anonyme Frau Jesus nach seinem königlichen Einzug in Jerusalem (Mk 11,1–11)³⁸ zum *χριστός* (vgl. z.B. Ps 2,2 LXX), zum davidischen Messias – in der gerade vor dem Pesachfest mit seinem Befreiungsnarrativ politisch aufgeheizten Stimmung (vgl. Mk 14,2) ein couragierter subversiver Akt.³⁹

Dass es sich bei dem von ihr verwendeten Öl um wertvolle Narde handelt, erregt den Unmut einiger⁴⁰ im Publikum, die die Bedeutung ihrer Handlung nicht erfassen – anstatt dieser Verschwendung hätte das teure Öl verkauft werden und der Erlös den Armen zugutekommen sollen (Mk 14,4f.). Die dabei als Wert genannten 300 Denare entsprechen dem Jahreslohn eines Tagelöhners.

Narde (*νάρδος*) taucht in der griechischen Bibel neben Mk 14,3 par. Joh 12,3 nur in Hld 1,12; 4,13f.⁴¹ auf. Aufgrund der ähnlichen Erzählsituation bietet Hld 1,12, wo während des königlichen Mahls die Narde der Liebenden ihren Duft verströmt, einen interessanten Intertext, der die messianisch-königlichen Konnotationen und zugleich die Beziehungsebene unterstreichen könnte. Der in Mk 14,3 ebenfalls beim Mahl liegende Jesus (*κατακακίμενου αὐτοῦ*) tritt so erneut als messianischer König hervor. Zudem fällt vor dieser Hintergrundfolie Licht auf den Liebesdienst der Salbenden, in welchem geradezu eine zärtliche Nähe mitschwingt.⁴²

Verstärkt durch die intertextuellen Bezüge, verweist die Salbung der namenlosen Frau prophetisch auf Jesus als Messias. Doch führt der Weg in bzw. über seinen Tod. So entspricht auch die hier dargestellte messianische Salbung nicht einer üblichen Königssalbung, sondern steht im Kontext seiner

38 Dazu vgl. neben Sach 9,9 und Ps 118,26 gerade auch Salomo in 1 Kön 1,38–40.

39 Vgl. Carter, Mark, 380,384f., die auf den historischen Kontext hinweist: „Only Rome had the power to appoint local or client kings.“ (Ebd., 384.)

40 Gegenüber den anderen Evangelien bleiben die Antagonisten der Frau unbestimmt (Mk 14,4: *τινες*).

41 Eine ähnliche Duftmischung wie hier verströmt die Weisheit in Sir 24,15 (mit kultischen Assoziationen; vgl. die Vorschriften zum heiligen Salböl in Ex 30,22–38). In der jüdischen Literatur des Zweiten Tempels verweist die Narde auch auf das Paradies (siehe 1 Hen 32,1; ApkMos 29,6), vgl. das Gartenmotiv in Hld 4,13–15. Generell sind mit aromatisch duftendem Salböl Harmonie (Ps 133,2), Freude (Hld 1,3; Ps 48,8f.) und festlich-heilszeitliche Fülle (Jer 25,10 LXX als Negativfolie) konnotiert.

42 Vgl. auch Collins, Mark, 641f. Joh 12,3 verstärkt mit dem Duftmotiv die Anspielung: dazu Taschl-Erber, Die Familie in Betanien, 43–46; dies., Der messianische Bräutigam, 345–353. Für die messianische Interpretation des Hohelieds hat der (in Hebr 1,7f. zitierte) Ps 45, wo die Hochzeit des gesalbten Königs besungen wird, eine Katalysatorfunktion (zur Salbung vgl. Ps 44,8 LXX: *ἔχρισέν σε ὁ θεός ὁ θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιάσεως*, „deshalb hat dich[,] Gott, dein Gott[,] mit Freudenöl gesalbt“; unterschiedliche Lesarten je nach Interpunktion).

bevorstehenden Passion, wie sich insbesondere auch im anschließenden Jesuswort zeigt.

4.2 *Jesus verteidigt die Frau*

Jesus reagiert auf die nur untereinander wie auch die gegenüber der Frau offen artikulierten Vorwürfe, indem er sie in Schutz nimmt: „Lasst sie! Was macht ihr ihr Mühe?“ Gegenüber dem Tadel der Verschwendung anerkennt er ihre Tat als „gutes Werk“ (καλὸν ἔργον) an ihm (Mk 14,6). Wie in Mk 2,20 im Bildwort vom Bräutigam (hier im Zusammenhang mit der Fastenfrage) verweist er im begründenden Argument in 14,7 auf eine bevorstehende Zeit der Trennung – und kritisiert zugleich die ins Feld geführte Armenfürsorge als Heuchelei: „Denn immer habt ihr die Armen bei euch und sooft ihr wollt, könnt ihr ihnen Gutes tun, mich aber habt ihr nicht immer.“⁴³ Der beiderseitige Einsatz soll nicht gegeneinander ausgespielt werden. Thematisiert dieses Wort damit bereits die Passion, expliziert V. 8 den Bezug, indem Jesus die Salbungshandlung als vorweggenommene Totensalbung deutet – den Kairos erkennend,⁴⁴ tat die Frau, „was sie konnte“.⁴⁵ Wenn im unmittelbaren Anschluss an die Salbungsperikope der Verrat des Judas erzählt wird (V. 10f.), der den Hohepriestern als herrschender Machtelite die von ihnen gesuchte Gelegenheit, Jesus zu ergreifen (V. 1f.), bietet,⁴⁶ wird der rahmende Passionskontext deutlich. Mit Ps 23,5 als Intertext lässt sich die Salbung durch die Frau auch als ermutigende und stärkende „Wohltat“ angesichts der feindlichen Bedrohung verstehen.⁴⁷

Zuletzt setzt Jesus der anonymen Prophetin ein bemerkenswertes Denkmal für die Zukunft (Mk 14,9): „Wo immer das Evangelium verkündet wird auf der ganzen Welt, wird auch von dem, was diese getan hat, geredet werden zu ihrem Gedächtnis.“ Was die Erinnerung an diese und andere Frauen in der Nachfolgemeinschaft Jesu betrifft, besteht freilich (im Vergleich zu Judas etwa oder Petrus) ein Desiderat.

43 Im Umkehrschluss wird die Gemeinde, die sich nach Jesu Tod vorfindet, dazu aufgefordert, mit Jesu Vision des Gottesreiches, das den Armen verheißen ist, in Solidarität ernst zu machen.

44 Vgl. Söding, *Evangelium*, 392.

45 In Mk 16,1 wird für die im Kontext der Bestattung intendierte Salbung (als Akt der ehrerbietigen Wertschätzung) das Verb ἀλείφω gebraucht.

46 Indem Judas die Suche nach der passenden Gelegenheit übernimmt, zeigt sich durch die motivische Verklammerung (Mk 14,1: ἐζήτουν ... πῶς αὐτὸν ... κρατήσαντες ἀποκτείνωσιν; vgl. 11,18: ἐζήτουν πῶς αὐτὸν ἀπολέσωσιν/14,11: ἐζήτει πῶς αὐτὸν ... παραδοί) der von der Todesbedrohung geprägte Rahmen der Salbungserzählung am Beginn der Passionsgeschichte.

47 Vgl. Donahue/ Harrington, *The Gospel of Mark*, 389. Zur wohltuenden Wirkung des sprichwörtlichen „Balsams auf dem Haupt“ vgl. auch Ps 141,5.

4.3 *Beziehung im Handeln füreinander und in gegenseitigem Dienst*

Mit ihrer prophetischen Zeichenhandlung bekennt die Frau wortlos-implizit ihren Glauben an Jesus als Messias, indem sie ihn auf der Erzählebene öffentlich zum „Gesalbten“, zum „Christus“ macht, dessen Weg in die Passion führt. Die Salbung als „Empowerment“ Jesu für seine messianische Rolle⁴⁸ weist auf ihre innere Verbundenheit mit Jesus hin, welche ihr einen hohen Einsatz wert ist.

Im Kontrast dazu schließt sich an das explizite Messiasbekenntnis des Petrus in Mk 8,29 ein Unverständnis seines Weges an: Nach Jesu Leidensweissagung tadelt Petrus ihn und erntet seinerseits wiederum scharfe Kritik von Jesus, da seine Intention sich nicht mit jener Gottes deckt (8,31–33). Die Perspektive des Petrus spiegelt Messiasvorstellungen und Projektionen, denen Jesus entgegentritt. Nachfolge definiert er als Kreuzesnachfolge (8,34) und Dienst (9,35; 10,43–45). Wie demgegenüber jedoch Jesu Deutung der Handlung der Frau zeigt, ist sie es, die vorbildhaft den Weg des leidenden und dienenden Messias versteht und anerkennt – und ihn dabei, gerade im Angesicht des Todes, unterstützt.⁴⁹ So kommt in ihrer Beziehung zu Jesus mit ihrer stärkenden Solidarität die Gegenwart Gottes zum Ausdruck.⁵⁰ In Jesu Todesstunde sind es erneut Frauen, die dem Gekreuzigten die Treue halten und sich als wahre Nachfolgerinnen und Jüngerinnen erweisen, deren Dienst beim Kreuz nicht endet (Mk 15,40f.), sodass sie in weiterer Folge zu Osterzeuginnen werden (Mk 16,1–8).

An der Schwelle zur Passion zeigt sich damit deutlich, dass personale Beziehung im wechselseitigen Handeln füreinander (und nicht in hierarchischen Machtkonstellationen) besteht. Mit seinem Dienst und seiner Hingabe, die am Kreuz kulminiert, weist der markinische Christus seiner Nachfolgergemeinschaft den Weg. Dabei sind es auf der Erzählebene allein Frauen, die neben Jesus tatsächlich als Dienende beschrieben werden (vgl. Mk 1,31; 15,41).

5. **Markinische Christologie der Beziehung – die Frauen als Katalysatorinnen des messianischen Wirkens Jesu**

Markinische Christologie ist von ihrer personalen Dimension her zu denken, wie das in Mk 5,25–34; 7,24–30; 14,3–9 beleuchtete Beziehungsgeschehen zeigt.

48 Nach Dewey, *The Gospel of Mark*, 501, übernimmt die Salbende „the prophetic function of choosing and empowering Jesus for his messianic role“.

49 Vgl. Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis*, 12; Melzer-Keller, *Jesus*, 42f.

50 Vgl. Bieberstein, *Eine Prophetin salbt Jesus beim Mahl*, 172.

Schließlich ist (biblischer) Glaube personal, Personalität wiederum relational zu verstehen.

In allen drei Erzählungen initiieren die Frauenfiguren die Beziehung zu Jesus, indem sie *kommen*⁵¹ und vertrauens- und hoffnungsvoll in Kontakt mit ihm treten. In unterschiedlichen Erzählsituationen handeln sie an Jesus in und aus dieser Beziehung heraus, tragen verschiedene Erwartungen an ihn heran und eröffnen so auch verschiedene Perspektiven auf ihn als Messias.

Eindrücklich wird dies z.B. durch die Erzählführung in Mk 5. Der innere Monolog der Frau mit Blutfluss, deren Leben auf allen Ebenen eingeschränkt ist, gibt Einblick in ihre Glaubensperspektive (V. 28: „Wenn ich auch nur seine Gewänder berühre, werde ich gerettet werden“). Implizit liefert er die Motivation ihrer Handlung an Jesus mit, dessen Kommentar zu ihrer Aktion in V. 34 ihren Glauben explizit macht. Die Bedeutsamkeit der personalen Beziehung zu Jesus wird in V. 30 mit Dynamis, der heilenden Kraft der Beziehung, auf den Begriff gebracht.

In Mk 7 findet zwar keine interne Fokalisierung statt, doch steht die argumentative Beharrlichkeit der für ihre besessene Tochter bittenden Syrophö-nizierin im Dialog mit Jesus im Vordergrund, während die nicht erzählte Wunderhandlung als Fernheilung in den Hintergrund tritt. Der Fokus liegt auf der Interaktion – hier insbesondere einer nichtjüdischen Frau mit einem jüdischen Wundertäter. In ihrem Anliegen und ihren Worten lässt auch sie ihren Glauben an Jesu Heil(ung)smacht – jenseits ethnisch-kultureller Differenzen – erkennen und erweist sich in der Diskussion gleichzeitig als verständige und klug argumentierende Theologin, deren Wort zur Entgrenzung seines Heilswirkens führt.

Gegenüber diesen beiden Heilungsgeschichten ist es in Mk 14 umgekehrt die – ebenso namenlose – Prophetin, die etwas für Jesus tut. Ihre wortlose Handlung an Jesus offenbart implizit ihren Glauben an ihn, den sie in einem subversiven Zeichen zum Messias eines alternativen Reichs salbt und zugleich auf dem Weg in die Passion stärkt. In der szenisch dargestellten körperlichen Nähe drückt sich ihre innere Verbundenheit aus, die aus dem Verstehen seiner Person und Mission resultiert. Ihr Dienst für Jesus geht im erzählerischen Kontext seinem ultimativen Liebesdienst in der Hingabe seines Lebens voraus.

51 Während die Frauen in Mk 5,27 und 7,25 davor von Jesus *gehört* haben, sodass sie nun kommen (vgl. die Grundstruktur ἀκούσασα [...] περὶ αὐτοῦ [...] ἐλθοῦσα), um Kontakt mit ihm aufzunehmen, lässt dies die Erzählung in Mk 14 offen – möglicherweise besteht hier bereits eine längere Verbundenheit.

Die Handlungen der Frauen, seien es der durch den Glauben motivierte bewusste Kontakt und das Heraustreten aus der Menge,⁵² die schlagkräftige Gegenargumentation oder die Einwänden ausgesetzte prophetische Aktivität, beweisen ihren mutigen Einsatz, wobei sie vielfach Barrieren überwinden müssen. Mit ihrem aktiven Engagement überschreiten sie physische, soziokulturelle, insbesondere auch genderspezifische, sowie ethnische und „religiöse“ Grenzen und erfahren schließlich in der personalen Begegnung mit Jesus umfassendes Heil – von der körperlichen Heilung (der eigenen oder der Tochter), der das gesamte Leben betreffenden Erlösung bis zu Jesu rettendem Heilswirken in der Passion. Dabei verändern sie auch Jesus selbst, der von den Frauen lernt und sich im Beziehungsgeschehen weiterentwickelt.

Jesu Kommentare bestätigen das Handeln der Frauen – ihren rettenden „Glauben“ (Mk 5,34), ihr überzeugendes „Wort“ (7,29), ihr „gutes Werk“ (14,6). Seine Stimme bringt einen Perspektivenwechsel zum Ausdruck: anstatt eine beinahe magisch wirkende Macht(tat) des Wundertäters zu fokussieren, den beziehungsstiftenden Glauben ins Zentrum zu rücken; anstatt exklusivistisch auf Grenzziehungen zu beharren, das Heil inklusiv und universal zu denken; anstatt die stärkende Wohltat an Jesus als Verschwendung zu diffamieren, hier eine prophetische Zeichenhandlung (mit Blick auf die Passion) wahrzunehmen.

Mit ihrer engagierten Beziehungs- und Überzeugungsarbeit helfen die Frauen Jesus seine Mission zu erfüllen und bringen ihn auf seinem Weg voran. So erweisen sie sich als „Katalysatorinnen“ seines messianischen Wirkens – im Sinne markinischer Christologie:

- In der personalen Begegnung mit Jesus lässt sich die göttliche Dynamis erfahren als lebensstiftende Kraft der Beziehung, in der sich Gottes heilvolle Anwesenheit ereignet.
 - Sein Heilswirken überschreitet Grenzen.
 - Der markinische „Gesalbte“ gibt sein Leben hin im Dienst an den Menschen.
- Jesu partnerschaftliche Begegnung mit den Frauen auf Augenhöhe sprengt klassische antike Rollenbilder und Geschlechterstereotypen auf. Weder die Frauenfiguren agieren im Rahmen gängiger Geschlechterrollen noch Jesus. Entgegen der hegemonialen Männlichkeitsideale besteht seine Macht nicht in Hierarchie, sondern in Beziehung, die Gott gegenwärtig macht. Seine Messianität erweist sich nicht in Herrschaft, sondern in dienender Hingabe. Es sind auch nicht mächtige oder wohl situierte Figuren, die in Beziehung zu

52 Im Rahmen einer zweistufigen Handlung folgt auf die zunächst heimliche Aktion der Frau mit Blutfluss innerhalb der Menge auf Jesu suchendes Herumblicken hin der offenkundige Kontakt zu ihm.

ihm stehen, sondern jene an den Rändern der Gesellschaft, von Krankheit gezeichnet, oder die „Anderen“, die mit ihm in einer „Christologie von unten“ die Vision einer alternativen Gegenwelt entwerfen, Gottes Basileia als nicht-imperiale Heterotopie mit grenzenlosem Heil, in der Jesus als königlicher Gesalbter Rettung wirkt.

In Erinnerung an Frauengestalten auf Jesu Weg und Glaubenszeuginnen dienen die Erzählungen „zu ihrem Gedächtnis“, das weiterhin aufgegeben ist. Im Rahmen der soteriologischen Kommunikation markinischer Christologie lädt die Begegnung mit den namenlosen Frauen dazu ein, mit Jesus in die Beziehung zu treten, die Heil verheißt.

Bibliographie

- Alonso, Pablo, *The Woman Who Changed Jesus: Crossing Boundaries in Mk 7,24–30* (BToSt 11), Leuven 2011.
- Bieberstein, Sabine, *Eine Prophetin salbt Jesus beim Mahl* (Mk 14,3–9), in: Urs Eigenmann (Hg.), *Agape-Feiern: Grundlagen und Modelle*, Luzern 2002, 171–173.
- Bosenius, Bärbel, „Retten“ oder „heilen“ – welchen *frame* aktiviert σῶζειν in Mk 5,21–43? Überlegungen zur „Bedeutung“ eines Wortes aus der Perspektive der kognitiven Semantik, in: David S. Du Toit/ Christine Gerber/ Christiane Zimmermann (Hgg.), *Sōtēria: Salvation in Early Christianity and Antiquity. Festschrift in Honour of Cilliers Breytenbach on the Occasion of his 65th Birthday* (NovT.Sup 175), Leiden 2019, 166–185.
- Böttrich, Christfried, *Glaube im lukanischen Doppelwerk*, in: Jörg Frey/ Benjamin Schliesser/ Nadine Ueberschaer (Hgg.), *Glaube. Das Verständnis des Glaubens im frühen Christentum und in seiner jüdischen und hellenistisch-römischen Umwelt* (WUNT 373), Tübingen 2017, 399–421.
- Carter, Warren, *Mark* (Wisdom Commentary 42), hg. v. Sarah J. Tanzer, Collegeville 2019.
- Collins, Adela Yarbro, *Mark. A Commentary* (Hermeneia. A Critical and Historical Commentary on the Bible), Minneapolis 2007.
- Dewey, Joanna, *The Gospel of Mark*, in: Elisabeth Schüssler Fiorenza (Hg.), *Searching the Scriptures. Vol. 2: A Feminist Commentary*, New York 1994, 470–509.
- Donahue, John/ Harrington, Daniel, *The Gospel of Mark* (SaPaSe 2), Collegeville 2002.
- Erbele-Küster, Dorothea, *Körper und Geschlecht. Studien zur Anthropologie von Leviticus 12 und 15* (WMANT 121), Neukirchen-Vluyn 2008.
- , *Geschlecht und Kult. „Rein“ und „Unrein“ als genderrelevante Kategorien*, in: Irma Traud Fischer/ Mercedes Navarro Puerto/ Andrea Taschl-Erber (Hgg.), *Tora* (Die Bibel und die Frauen 1/1), Stuttgart 2010, 347–374.

- Fander, Monika, Die Stellung der Frau im Markusevangelium. Unter besonderer Berücksichtigung kultur- und religionsgeschichtlicher Hintergründe (MThA 8), Altenberge 1989.
- Feldmeier, Reinhard, Die Syrophönizierin (Mk 7,24–30) – Jesu „verlorenes“ Streitgespräch?, in: Ders./ Ulrich Heckel (Hgg.), Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden (WUNT 70), Tübingen 1994, 211–227.
- Gerber, Christine, Es ist genug für alle da! (Die Heilung der Tochter der Syrophönizierin) – Mk 7,24–30, in: Ruben Zimmermann (Hg.), Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Bd. 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013, 313–322.
- Gnilka, Joachim, Das Evangelium nach Markus (EKK II/1). Studienausgabe, Neukirchen-Vluyn 2015.
- Guttenberger, Gudrun, Das Evangelium nach Markus (ZBK.NT 2), Zürich 2017.
- , Ethnizität im Markusevangelium, in: Petra von Gemünden/ Annette Merz/ Helmut Schwier (Hgg.), Jesus – Gestalt und Gestaltungen. Rezeptionen des Galiläers in Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft. Festschrift für Gerd Theißen (NTOA 100), Göttingen 2013, 125–152.
- Hentschel, Anni, Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen (WUNT II/226), Tübingen 2007.
- Heyward, Carter, Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung. Mit einer Einleitung von Dorothee Sölle, Stuttgart 21987.
- Jochum-Bortfeld, Carsten, Die Verachteten stehen auf. Widersprüche und Gegenentwürfe des Markusevangeliums zu den Menschenbildern seiner Zeit (BWANT 18), Stuttgart 2008.
- Kahl, Brigitte, Jairus und die verlorenen Töchter Israels. Sozioliterarische Überlegungen zum Problem der Grenzüberschreitung in Mk 5,21–43, in: Luise Schottroff/ Marie-Theres Wacker (Hgg.), Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Auseinandersetzung mit Antijudaismus (BIS 17), Leiden 1996, 61–78.
- Kahl, Werner, Glauben lässt Jesu Wunderkraft heilsam überfließen (Die Tochter des Jairus und die blutflüssige Frau) – Mk 5,21–43, in: Ruben Zimmermann (Hg.), Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Bd. 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013, 278–293.
- Kowalski, Beate, Generosity, Courage and Faith of Women Following Jesus in the Gospel of Mark, in: Geert van Oyen (Hg.), Reading the Gospel of Mark in the Twenty-first Century. Method and Meaning (BETL 301), Leuven 2019, 595–616.
- Levine, Amy-Jill/ Blickenstaff, Marianne (Hgg.), A Feminist Companion to Mark (Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings 2), Sheffield 2001.
- Melzer-Keller, Helga, Jesus und die Frauen. Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Evangelien (HBS 14), Freiburg 1997.

- Metternich, Ulrike, „Sie sagte ihm die ganze Wahrheit“. Die Erzählung von der „Blutflüssigen“ – feministisch gedeutet, Mainz 2000.
- Miller, Susan, *Women in Mark's Gospel* (JSNTSup 259), London 2004.
- Navarro Puerto, Mercedes, Jüngerinnen bei Markus? Problematisierung eines Begriffs, in: dies./ Marinella Perroni (Hgg.), *Evangelien. Erzählungen und Geschichte*. Deutsche Ausgabe hg. v. Irmtraud Fischer und Andrea Taschl-Erber (*Die Bibel und die Frauen* 2/1), Stuttgart 2012, 140–166.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*. Aus dem amerikanischen Englisch übersetzt von Christine Schaumberger, Gütersloh 21993.
- Selvidge, Marla, *Mark 5:25–34 and Leviticus 15:19–20: A Reaction to Restrictive Purity Regulations*, in: *JBL* 103/4 (1984) 619–623.
- Sonnet, Jean-Pierre, *Reflecteurs et/ou catalyseurs du Messie. De la fonction de certains personnage secondaire dans le récit de Marc*, in: *Regard croisés sur la Bible. Études sur le point de vue*. Actes du III^e colloque international du Réseau de recherche en narrativité biblique, Paris 8–10 juin 2006 (LD, Hors Série), Paris 2007, 365–377.
- Söding, Thomas, *Das Evangelium nach Markus* (ThHK.NT 2), Leipzig 2022.
- Strube, Sonja Angelika, „Wegen dieses Wortes ...“ Feministische und nichtfeministische Exegese im Vergleich am Beispiel der Auslegungen zu Mk 7,24–30 (TFFE 3), Münster 2000.
- Swartley, Willard M., *The Role of Women in Mark's Gospel: A Narrative Analysis*, in: *BTB* 27/1 (1997) 16–22.
- Taschl-Erber, Andrea, *Die Familie in Betanien (Joh 11,1–12,19) als narrativ inszenierte Modellgemeinde*, in: *PZB* 25 (2016) 25–52, online: <https://www.protokollezbibel.at/index.php/pzb/article/view/2699/2313>.
- , *Der messianische Bräutigam. Zur Hohelied-Rezeption im Johannesevangelium*, in: Ludger Schwienhorst-Schönberger (Hg.), *Das Hohelied im Konflikt der Interpretationen* (ÖBS 47), Frankfurt a. M. 2017, 323–375.
- Theißen, Gerd, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition* (NTOA 8), Göttingen 21992.
- Weissenrieder, Annette, *The Plague of Uncleaness? The Ancient Illness Construct „Issue of Blood“ in Luke 8:43–48*, in: Wolfgang Stegemann (Hg.), *The Social Setting of Jesus and the Gospels*, Minneapolis 2002, 207–227.
- , / Dolle, Katrin (Hgg.), *Körper und Verkörperung. Biblische Anthropologie im Kontext antiker Medizin und Philosophie. Ein Quellenbuch für die Septuaginta und das Neue Testament* (FoSub 8), Berlin 2019, 745–747

Die Geburt der glaubenden Person im Galaterbrief

Friederike Portenhauser

1. These

Wie entsteht Glaube? In welchem Verhältnis stehen der glaubende Mensch und der Gott, an den er glaubt, zueinander? In welcher Weise verändert sich das Leben eines Menschen durch seinen Glauben? Im Neuen Testament begegnet gelegentlich die Vorstellung von einer Geburt als Metapher für den Vorgang der Heilszueignung, des Zum-Glauben-Kommens, des Eintretens in die Gemeinschaft mit Gott und mit den Menschen, die zu Gott, dem Vater Jesu Christi, gehören. In dieser Weise wird das Bild der Geburt im Neuen Testament verwendet in Joh 3,3–7 (γεννηθῆναι ἄνωθεν, ‚von oben / von Neuem geboren werden‘); Tit 3,5 (die Taufe als λουτρὸν παλιγγενεσίας, als ‚Bad der Wiedergeburt‘). Paulus lässt in Gal 4 eine ähnliche Vorstellung erkennen: Er erleidet (zum wiederholten Mal) Geburtswehen um seiner ‚Kinder‘, der Galater, willen, bis Christus in ihnen Gestalt angenommen hat (τέκνα μου, οὐς πάλιν ὠδίνω μέχρις οὗ μορφωθῆ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, V. 19). Und in V. 21–31 deutet er die Geburt der beiden Söhne Abrahams, Isaak und Ismael, durch die freie Frau Sara und die Sklavin Hagar allegorisch als Zugehörigkeit zu Freiheit und Knechtschaft. Paulus arbeitet zwar die Metapher der (Wieder-)Geburt nicht weiter aus. Dennoch, so meine These, lässt sich mithilfe der Metapher der Geburt angemessen beschreiben und besser verstehen, wie Paulus zufolge Glaube entsteht und welche Konsequenzen dieser für die Identität der Glaubenden hat. Um dies zu erläutern, werde ich zunächst eine allgemeine Bemerkung zum Charakter des Glaubens in den Paulusbriefen machen (2.) und anschließend bei einem Durchgang durch den Galaterbrief, in dem Paulus die Metapher der Geburt verwendet, einige einschlägige Stellen zur Entstehung des Glaubens auf ihre möglichen Verbindungen zur Geburtsmetaphorik hin untersuchen (3.–8.).¹ Am Ende wird ein kurzes Resümee stehen (9.).

1 Dass es dabei „nur“ um die „Geburt“ der *glaubenden* Person geht und nicht um Personen allgemein, ist der spezifischen Perspektive des Paulus geschuldet. Der Apostel verfasst seine Briefe, weil er sich herausgefordert sieht, die neue Identität der an Christus Glaubenden zu bestimmen. Er hat also ganz überwiegend die Glaubenden im Blick und bezieht die gesamte Menschheit, die nicht an Christus Glaubenden etc. nur ein, insofern dies für die Identität der Glaubenden relevant ist.

2. Glauben als personales Geschehen in den Paulusbriefen

Glauben ist ein personales Geschehen. Dies gilt für die gesamte biblische Überlieferung und auch für die Briefe des Paulus, und zwar in zweierlei Hinsicht: Einerseits geht es um die glaubenden Personen als (grammatische) Subjekte, die sagen: „Ich glaube“ oder „Wir glauben“. Andererseits ist auch das grammatische Objekt des Glaubens personal, ist christlicher Glaube doch eine Beziehung zu Gott als Person, geht es also um ein „Ich glaube an dich“, „Ich vertraue dir“, „Ich setze mich und mein Leben in Relation zu dir“.² In den Paulusbriefen werden diese beiden Dimensionen des Glaubens als eines personalen Geschehens in besonderer Weise zueinander ins Verhältnis gesetzt. Paulus reflektiert, wie sich die Identität der Glaubenden durch ihre Beziehungen zu verschiedenen Personen herausbildet: 1. durch ihre Beziehung zu Gott, der wiederum als Vater und Sohn mit sich selbst in Beziehung ist und durch seinen Geist die Beziehung zu den Glaubenden vermittelt; 2. durch ihre Beziehung zu Paulus und seinen Mitarbeitern, die aus ihrer eigenen Beziehung zu Gott heraus deren Gottesbeziehung mitprägen; 3. durch ihre Beziehungen untereinander in der konkreten christlichen Gemeinde und der über diese hinausgehenden Gemeinschaft der Glaubenden; 4. durch ihre Beziehungen zu Menschen außerhalb der christlichen Gemeinde.³ Weil Gott in Jesus Christus Mensch und als Person erfahrbar geworden ist und weil Jesus Christus als Gottes Sohn in seinem Verhältnis zu seinem Vater auch Gott als Person hat erfahrbar werden lassen, deshalb können Menschen an diesem Gegenüber ihre eigene Identität als glaubende Personen finden. Glaube entsteht aus der Beziehung zu Gott und wird durch diese Beziehung inhaltlich bestimmt.

Während in modernen und spätmodernen gesellschaftlichen Diskursen Personsein hauptsächlich von der Individualität her gedacht wird und während Personalisierung und Individualisierung als „Megatrends der Gegenwart“⁴ Hand und Hand gehen, sind für Paulus (wie für weite Teile der biblischen Überlieferung) die Erkennbarkeit einer Person als Individuum und die Identität dieser Person wesentlich gebunden an die beschriebenen Beziehungen. Wer oder was für Paulus eine Person ist, entsteht und zeigt sich also gerade in diesem Beziehungsgeschehen des Glaubens.

2 Zu Glauben als personalem Geschehen in diesen zwei Hinsichten vgl. Söding, *Bekennen und Bezeugen*, 134.

3 Diese Beziehungsstrukturen in ihrer Bedeutung für die personale Identität der Glaubenden habe ich exemplarisch dargestellt anhand von 1Thess 1 in Portenhauser, *Identität*, 241–272. Zu meinem Verständnis von Identität in identitätstheoretischer Hinsicht vgl. a.a.O., bes. 199–215.

4 Söding, *Bekennen und Bezeugen*, 133.

3. Die Lebenswende des Paulus (Gal 1,11–17)

In seinem Brief an die Galater beschreibt und verteidigt Paulus die christliche Freiheit (vgl. Gal 5,1,13), die seiner Auffassung nach den Kern des Evangeliums von Jesus Christus bildet. Einer ausführlichen theologischen Argumentation zur Freiheit (3,1–5,12) und einer sich daraus ergebenden Konkretion dieser freiheitlichen Identität im Handeln der Glaubenden (5,13–6,10) stellt Paulus einen autobiographischen Bericht voran (1,11–2,21). Dieser ist bedeutsam für die theologische Argumentation des Apostels, da Paulus seine eigene Existenz als paradigmatisch für die Identität der von ihm angeschriebenen Glaubenden versteht. Er spricht seine Adressatinnen und Adressaten an verschiedenen Stellen in seinen Briefen als seine Nachahmer (μιμηταί) an und stellt sich als ihr Vorbild (τύπος) dar.⁵ Zu Beginn dieses autobiographischen Berichts im Galaterbrief schildert Paulus seine Lebenswende (1,11–17).⁶ Anhand eines Einst-Jetzt-Schemas stellt er dabei sein früheres Leben als pharisäischer Eiferer und Verfolger der christlichen Gemeinde (1,13f.) seinem jetzigen Leben als Verkündiger des Evangeliums von Jesus Christus (V. 15–17) gegenüber. Einst und Jetzt werden dabei in einen scharfen Kontrast gebracht. Paulus entwirft eine radikale Diskontinuität zwischen seiner vorchristlichen und seiner christlichen Existenz. Den Wendepunkt bildet eine Offenbarung Gottes: „Als es aber Gott gefiel, der mich vom Leib meiner Mutter an ausgesondert hat und durch seine Gnade berufen hat, mir seinen Sohn zu offenbaren, damit ich ihn verkündige unter den Völkern, [...]“ (Ἅφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν ..., V. 15f.). Paulus bezieht sich hier auf die Schilderungen der Berufung des deuterojesajani-schen Gottesknechts in Jes 49,1 LXX und des Propheten Jeremia in Jer 1,5 LXX. Er versteht seine eigene Berufung also ausdrücklich vor dem Hintergrund alttestamentlicher Prophetenberufungen.⁷ Die an dieser Stelle von Paulus

5 Zur Paulus-Mimesis der Glaubenden, die eng mit der Christus-Mimesis sowohl des Paulus als auch aller Glaubenden verbunden ist, vgl. 1Thess 1,6; 1Kor 4,16; 11,1; Gal 4,12; Phil 3,17; 4,9. Zu Paulus als τύπος der Glaubenden vgl. Phil 3,17.

6 Neben Gal 1,11–17 geht Paulus auch in Phil 3,2–11 ausführlicher auf seine Lebenswende ein. Zudem klingt das Ereignis in 1Kor 9,1; 15,8; 2Kor 4,6 und in den Präskripten der Korintherbriefe sowie des Römerbriefs (1Kor 1,1; 2Kor 1,1; Röm 1,1) an. Je nach Kontext stellt Paulus diese Lebenswende mit unterschiedlichen Akzentuierungen dar. In Gal 1 dominiert der Aspekt der Berufung, in Phil 3 der der Bekehrung. Zudem berichtet Lukas in der Apostelgeschichte ausführlich vom Damaskusereignis (vgl. Apg 9,1–22; 22,3–21; 26,9–20). Zu Gal 1,11–17 vgl. ausführlicher Portenhauser, Identität, 404–411.

7 Vgl. Sandnes, Paul, 48–70; Schnelle, Paulus, 79f.

verwendete Terminologie ist zwar dem Anschluss an diese Prophetenberufungen geschuldet. Dennoch zeigt sich darin, dass Paulus hier den Topos der Aussonderung von Mutterleib an aufnimmt, eine erste Verbindung zur Metapher der Geburt. Und auch wenn Paulus seine Berufung und die damit einhergehende radikale Lebenswende nicht ausdrücklich als Geburt bezeichnet, so schildert er sie doch als einen Vorgang, der sich als Geburt beschreiben lässt, insofern er eine gänzlich neue Identität hervorbringt. Diese Schilderung seines eigenen Identitätswechsels bildet die Grundlage dafür, wie Paulus im Folgenden die Identität der Glaubenden entwirft.

4. Der Subjektwechsel in den Glaubenden (Gal 2,19f.)

Ausgehend von seiner eigenen Identität, die durch die in Gal 1,11–17 geschilderte Lebenswende völlig umgestaltet worden ist, entwirft Paulus im weiteren Verlauf des Galaterbriefes die Identität derer, die wie er an Christus glauben. An der Schnittstelle von biographischem Bericht und grundlegender theologischer Argumentation, von erstem (1,11–2,21) und zweitem Hauptteil (3,1–5,12) befindet sich der Abschnitt 2,19f.⁸ Dieser trifft grundlegende Aussagen darüber, wie die Beziehung des Glaubens entsteht und wer der glaubende Mensch ist. Paulus spricht hier von sich selbst, erweitert das biographische Ich aber zu einem paradigmatischen, für alle an Christus Glaubenden gültigen Ich, wenn er in Gal 2,19f. sagt:

^{19a} ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον,

^b ἵνα θεῷ ζήσω.

^c Χριστῷ συνεσταύρωμαι·

^{20a} ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ,

^b ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός·

^c ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί,

^d ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ

^e τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ.

^{19a} Denn ich bin durch das Gesetz dem Gesetz gestorben,

^b damit ich für Gott lebe.

^c Mit Christus bin ich gekreuzigt;

^{20a} aber nicht mehr *ich* lebe,

⁸ Zur Scharnierstellung von Gal 2,15–21 zwischen dem autobiographischen Bericht und der theologischen Entfaltung des Freiheitsmotivs vgl. Eckstein, Verheißung, 3–5.

- ^b sondern Christus lebt in mir.
^c Was ich aber jetzt im Fleisch lebe,
^d lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes,
^e der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat.⁹

Das sprechende ἐγώ ist aus dem seine bisherige Existenz fundamental bestimmenden Machtbereich von Gesetz, Sünde und Tod¹⁰ befreit worden, um nun für Gott zu leben (Gal 2,19). Diese Befreiung aus dem Machtbereich von Gesetz, Sünde und Tod, die Paulus als ein Sterben gegenüber dem Gesetz bezeichnet,¹¹ ist paradoxerweise durch das Gesetz geschehen, und zwar insofern das Gesetz des Mose Paulus zufolge die Funktion hat, den Menschen ihre Übertretungen vor Augen zu halten, bis Christus kommt (Gal 3,19–25), den Fluch des Gesetzes stellvertretend auf sich nimmt und so die unter dem Gesetz Versklavten zu freien Söhnen und Töchtern Gottes macht (Gal 4,4–7). Das auf diese Weise geschenkte neue Leben für Gott zeichnet sich durch zweierlei aus (V. 20): durch einen Subjektwechsel und dadurch, dass es im Modus des Glaubens gelebt wird.

Von einem *Subjektwechsel* in der glaubenden Person lässt sich sprechen, insofern das frühere ἐγώ gestorben ist (V. 19a), nicht mehr selbst lebt (V. 20a) und an seine Stelle Christus tritt, der in der glaubenden Person lebt (V. 20b).¹² Aufschluss über dieses frühere Ich gibt Röm 6,6, neben Gal 2,19 die einzige neutestamentliche Stelle, an der vom Mitgekreuzigtwerden des Menschen mit Christus in einem nicht auf eine physische Kreuzigung bezogenen Sinne die Rede ist. Dort spricht Paulus davon, ‚dass unser alter Mensch [mit Christus] mitgekreuzigt ist‘ (ὅτι ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη). Das ἐγώ aus Gal 2,19a.20a meint also das, was Paulus auch als den ‚alten Menschen‘ bezeichnen kann: den in der Schicksalsgemeinschaft mit Adam stehenden Menschen, der von Sünde und Tod beherrscht ist (vgl. Röm 5,12–21). Mit diesem mitgekreuzigten und gestorbenen ἐγώ ist kein selbstbestimmtes Ich im Blick, da es für Paulus im Rahmen seines antiken Welt- und Menschenbildes

9 Zur ausführlicheren Exegese von Gal 2,19f. vgl. Portenhauser, *Identität*, 435–450.

10 Zu dem nach Paulus unlöslichen Zusammenhang von Gesetz, Sünde und Tod vgl. Röm 3,20; 6,23; 7,7–25.

11 Bei ἀποθνήσκειν νόμῳ in v. 19a handelt es sich um einen Dativus incommodi, vgl. BDR § 188; Eckstein, *Christus*, 65. Dem Dativus incommodi entspricht der Dativus commodi ζῆν θεῷ in v. 19b.

12 Zur Rede vom Subjektwechsel in den Glaubenden vgl. Portenhauser, *Identität*, 443–447; Landmesser, *Geist*, 145; Ebeling, *Wahrheit*, 206f.; Vollenweider, *Geist*, 168; Marguerat, *Mystic*, 89f. Der Sache nach ähnlich, allerdings ohne explizite Rede von einem Subjektwechsel, urteilt etwa Söding, *Kreuzestheologie*, 172.

selbstbestimmtes Leben gar nicht geben kann und der Mensch vielmehr immer von einer externen Macht bestimmt ist: entweder von dem unlöslichen Zusammenhang von Gesetz, Sünde und Tod oder von Gott (vgl. Röm 6,20–23; 8,1–11). Ein aus sich selbst heraus leben wollendes Ich ist für Paulus immer ein in die Macht der Sünde verstricktes, von Gott getrenntes Ich. Ist der Mensch hingegen von Gott bestimmt, so kommt er zu seinem wahren Selbst. Denn dann lebt er das Leben, das seiner von Gott gewollten Bestimmung entspricht. Sein wahres Selbst entfaltet sich also gerade nicht in der Ichbezogenheit, sondern in der Beziehung zu Gott, dem Vater Jesu Christi. Wie eng diese Beziehung ist und wie grundlegend der glaubende Mensch von Gott bestimmt ist, veranschaulicht Paulus mit dem Subjektwechsel: Es lebt nicht mehr das Ich im Menschen, sondern Christus lebt in ihm. Ganz genauso spricht Paulus in Röm 8 von diesem Subjektwechsel: Hier ist es der Geist Gottes, der in den Glaubenden wohnt (V. 9–11) und in ihnen in Beziehung zu Gott, dem Vater, tritt (v. 15; vgl. Gal 4,6). Dass einmal Christus und einmal der Geist Gottes als Subjekte in den Glaubenden genannt werden, ist kein Widerspruch, sondern zeigt die enge Verbindung zwischen Christus und dem Geist, der in Gal 4,6 sogar τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (‘der Geist seines [sc. Gottes] Sohnes’) genannt wird. Dass Christus im glaubenden Menschen lebt (Gal 2,20) und also in ihm das Subjekt ist, ist gleichbedeutend damit, dass Christus in ihm Gestalt annimmt (Gal 4,19), was Paulus durch den Hinweis auf die Geburtswehen im selben Vers als Geburtsvorgang beschreibt.¹³

Wenn das Ich mit Christus gekreuzigt (V. 19c) und durch einen Vorgang des Sterbens aus dem Zusammenhang von Gesetz, Sünde und Tod herausgelöst ist (V. 19a) und wenn dieses Ich folglich nicht mehr lebt (V. 20a), dann ist es auf den ersten Blick missverständlich, dass Paulus weiterhin von einem ‚ich lebe‘ (ἴνα ... ζήσω, V. 19b; ζῶ, V. 20c.d) spricht und es weiterhin ein ‚in mir‘ (ἐν ἐμοί, V. 20b), ein ‚mich‘ (με) und ein ‚für mich‘ (ὑπὲρ ἐμοῦ, V. 20e) gibt. Dennoch lässt sich tatsächlich von einem Subjektwechsel sprechen, wenn auch nach diesem Wechsel noch ein Ich als grammatisches Subjekt (und Objekt) besteht. Denn gestorben ist das ἐγώ, das gleichbedeutend mit dem ‚alten Menschen‘ aus Röm 6,6 ist. Das in V. 19b.20b–e sprechende grammatische Subjekt zeichnet sich hingegen nicht mehr dadurch aus, dass es für sich selbst leben will, sondern für Gott lebt (ἴνα θεῷ ζήσω, V. 19b; vgl. auch 2Kor 5,15) und untrennbar mit Christus verbunden ist. Es geht aber andererseits auch nicht in Christus auf, so dass es von ihm gar nicht mehr zu unterscheiden wäre und nicht mehr als eigenes Subjekt angesprochen werden könnte. Vielmehr kann es von Christus

13 S. dazu u. 6 (S. 198–200).

unterschieden, aber nicht von ihm getrennt werden. Diese Verbindung, in welcher der glaubende Mensch von Christus unterschieden, nicht aber von ihm getrennt werden kann, ist es, in der der Mensch Paulus zufolge erst zu seinem wahren Selbst im Sinne eines seiner Bestimmung entsprechenden Lebens findet.

Für Paulus ist das neue, durch den Subjektwechsel zustande gekommene Leben dadurch gekennzeichnet, dass es *im Modus des Glaubens* gelebt wird: Die irdische Existenz, das Leben ‚im Fleisch‘ (ἐν σαρκί, V. 20c) ist fortan ein Leben ‚im Glauben an den Sohn Gottes‘ (ἐν πίστει ζῶ τῆ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, V. 20d). Die πίστις bezeichnet hier die untrennbare Verbindung der glaubenden Person mit Christus. Diese Verbindung hat ihren Ursprung in der Liebe Christi, die in seiner Hingabe am Kreuz kulminiert (V. 20e). Der Subjektwechsel im Menschen und der Übergang zum neuen Leben im Modus des Glaubens geschieht durch das Mitgekreuzigtwerden mit Christus (Χριστῷ συνεσταύρωμαι, V. 19c), also durch das Einbezogenwerden des Menschen in das Geschehen von Tod und Auferstehung Jesu Christi. Indem der Mensch in das Geschehen der Hingabe Christi (V. 20e) hineingenommen wird, gibt er sein selbstbestimmtes Ich hin und empfängt sich selbst aus und in der Beziehung zum Anderen, zu Christus. Dieser Vorgang lässt sich angemessen als Geburt beschreiben, insofern es sich um einen Übergang von einem Leben in ein anderes handelt, etwas Altes aufhört und etwas Neues beginnt, die Person als Glaubende eine neue Identität erhält.

5. Gotteskindschaft und Taufe (Gal 3,26–29)

Die enge Verbindung mit Christus, in der der Mensch von Christus unterschieden, aber nicht getrennt werden kann, beschreibt Paulus noch einmal prägnant im folgenden Kapitel. In Gal 3,26–29 heißt es:

²⁶ Πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ·

^{27a} ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε,

^b Χριστὸν ἐνεδύσασθε.

^{28a} οὐκ ἐν Ἰουδαίῳ οὐδὲ Ἕλλην,

^b οὐκ ἐν δοῦλῳ οὐδὲ ἐλεύθερος,

^c οὐκ ἐν ἄρσεν καὶ θήλυ·

^d πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

^{29a} εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ,

^b ἄρα τοῦ Ἀβραάμ σπέρμα ἐστέ,

^c κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι.

²⁶ Denn alle seid ihr Söhne Gottes durch den Glauben in Christus Jesus.

^{27a} Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft worden seid,

^b habt Christus angezogen.

^{28a} Es ist nicht Jude noch Grieche,

^b es ist nicht Sklave noch Freier,

^c es ist nicht Mann und Frau;

^d denn ihr seid alle einer in Christus Jesus.

^{29a} Wenn ihr aber zu Christus gehört,

^b seid ihr folglich Same Abrahams,

^c gemäß der Verheißung Erben.¹⁴

Den Ausgangspunkt bildet hier nicht wie in 2,19f. das biographische Ich des Paulus, das zum Paradigma für alle Glaubenden wird. Vielmehr spricht Paulus an dieser Stelle die Adressatinnen und Adressaten seines Briefes direkt an. Wieder geht es um den Vorgang des Zum-Glauben-Kommens, also um die „Geburt“ der glaubenden Person. Zwar ist auch hier wie in Gal 2,19f. nicht explizit von einer Geburt die Rede, jedoch weist das Motiv der Gotteskinderschaft in 3,26 eine enge inhaltliche Verbindung zur Metapher der Geburt auf.

5.1 *Die Gotteskinderschaft der Glaubenden*

Paulus bezeichnet die an Christus Glaubenden mehrfach als ‚Söhne Gottes‘ oder ‚Kinder Gottes‘ (υἱοὶ θεοῦ in Gal 3,26; 4,6f.; Röm 8,15; τέκνα θεοῦ in Röm 8,16f.; Phil 2,15) oder spricht von ihrer ‚Sohnschaft‘ Gott gegenüber (υιοθεσία in Gal 4,5; Röm 8,15,23).¹⁵ Im Kontext des Galaterbriefes kann man die Aussage über die Gottessohnschaft der Glaubenden in 3,26 sogar als „den zentralen Satz über die in Frage stehende Identität der galatischen Christen“¹⁶ verstehen. Diese Gotteskinderschaft ist gleichbedeutend mit der Zugehörigkeit zu Christus, von der in v. 29 die Rede ist. Beides, die Gotteskinderschaft und die

14 Zur Exegese von Gal 3,26–29 vgl. Portenhauser, Identität, 339–346.

15 Die Zugehörigkeit zur Familie Gottes ist eine der wichtigsten sprachlichen Ausdrucksformen des Paulus für die neue Identität der Glaubenden, vgl. dazu Portenhauser, Identität, 237–239. Beim Begriff υιοθεσία steht die griechisch-römische Rechtsinstitution der Adoption im Hintergrund (vgl. Wülfing von Martitz/Schweizer, υιοθεσία, 400f.; Wenger/Oepke, Adoption, 99–102; Johnson Hodge, Sons, 69 mit Anm. 2). In der alttestamentlich-jüdischen Tradition wird mit der Bezeichnung Israels als Sohn bzw. Söhnen (und Töchtern) oder Kindern das Verhältnis des Volkes zu seinem Gott beschrieben. Vgl. Ex 4,22f.; Dtn 14,1; 32,19; Jes 43,6; 45,11; Jer 3,19,22; 31,9,20 (38,9,20 LXX); Hos 2,1; 11,1 u.ö. Paulus hat bei seiner Rede von der Gotteskinderschaft und Gottessohnschaft der Glaubenden sicher beide Traditionsbereiche vor Augen.

16 Zimmermann, Gott, 75.

Zugehörigkeit zu Christus, bezeichnet ein personales Beziehungsgeschehen. Die Personalität der Glaubenden hängt an der Personalität Gottes sowie an der Beziehung Gottes zu seinem Sohn Jesus Christus und zu denen, die an ihn glauben, d.h. die Gottes Söhne sind, weil sie im Rahmen ihrer Partizipation am Christusgeschehen auch in die Gottessohnschaft Jesu Christi einbezogen sind.¹⁷

Die Gotteskindschaft kommt durch den Glauben (διὰ τῆς πίστεως, V. 26) zustande. Durch den Glauben sind die Adressaten und Adressatinnen des Paulus Kinder Gottes ‚in Christus Jesus‘ (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Die Wendung ἐν Χριστῷ bzw. ἐν Χριστῷ εἶναι verwendet Paulus häufiger zur Bezeichnung der christlichen Identität (vgl. etwa 1Kor 1,30; 2Kor 5,17; Röm 8,1; 16,7.11). Er beschreibt damit die Zugehörigkeit zu Christus, das Leben in dem durch das Christusgeschehen eröffneten Raum der Freiheit. Wie oben zu Gal 2,19f. dargestellt, erscheint die Wendung in Gal 2,20 und Röm 8,10 (sowie darüber hinaus in 2Kor 13,5) reziprok als Sein Christi in den Glaubenden. Diese reziproke Verwendung unterstreicht, wie eng die Verbindung zwischen Christus und den Glaubenden ist.¹⁸ Im Zusammenhang mit dem ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ in Gal 3,26 spricht Paulus in V. 28d davon, dass alle Glaubenden in Christus einer sind (... εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Dieser Gedanke des In-Christus-Seins wird gleich darauf in V. 29a expliziert als Zugehörigkeit zu Christus (ὑμεῖς Χριστοῦ). In V. 28d verwendet Paulus im Zusammenhang mit dem ἐν Χριστῷ εἶναι das maskuline Zahlwort εἷς: ‚Ihr seid alle *einer* in Christus.‘ Das In-Christus-Sein ist also nicht als eine unpersönliche All-Einheit, sondern als *personale* Identität gedacht. Dies kommt durch die Verwendung des maskulinen Zahlworts anstelle des Neutrums ἓν zum Ausdruck. Es geht aber auch nicht um eine Identifikation mit Christus, sondern um die enge Zugehörigkeit zu ihm und zugleich um die enge Verbindung der Glaubenden untereinander, die durch diese gemeinsame Zugehörigkeit zu Christus im gemeinsamen Einbezogensein in das Christusgeschehen geschaffen wird. Die Einheit der Glaubenden, ihr gemeinsamer

17 Dass Paulus neben den ‚Kindern Gottes‘ (τέκνα θεοῦ) häufiger auch explizit die männliche Form ‚Söhne Gottes‘ (υἱοὶ θεοῦ) und ‚Sohnschaft‘ (υιοθεσία) verwendet, ist zum einen der patriarchalen Gesellschaftsordnung geschuldet, in der er sich selbstverständlich bewegt, zum anderen der Männlichkeit Jesu, in dessen Gottessohnschaft die Glaubenden Paulus zufolge einbezogen werden. Da Paulus aber mit seiner Rede von den ‚Söhnen‘ und der ‚Sohnschaft‘ Frauen nicht ausschließen will, vielmehr den Unterschied zwischen den Geschlechtern im Hinblick auf das Christusgeschehen und die dadurch eröffnete gemeinsame Identität der Glaubenden für bedeutungslos erklärt (vgl. Gal 3,28), spreche ich im Folgenden allgemein von der Gotteskindschaft der Glaubenden und von Kindern Gottes.

18 Zum ἐν Χριστῷ εἶναι vgl. Portenhauser, Identität, 220–225.

Bezug auf Christus, durch den alle sozialen, ethnischen und geschlechtlichen Unterschiede in soteriologischer und ekklesiologischer Hinsicht bedeutungslos geworden sind, scheint Paulus im unmittelbaren Kontext mit dem Gedanken der Einheit und Einzigkeit Gottes und Christi zu verbinden: Wie Christus einer ist (V. 16) und Gott einer ist (V. 20), so sind auch die Glaubenden einer in ihrem Bezug auf diesen Gott (V. 28d).

Paulus beschreibt in Gal 3,26–29 die Gotteskindschaft als Zugehörigkeit zu Christus, als Leben im Raum des durch Tod und Auferstehung Jesu Christi eröffneten Heils, als Einheit im gemeinsamen Bezug auf Christus und als Überwindung aller Statusunterschiede. Das Motiv der Kindschaft unterstreicht er in V. 29b.c durch die Folgerung der Abrahamskindschaft der Glaubenden und ihres Status als Erben. Das τοῦ Ἀβραάμ σπέρμα (V. 29b) ist in alttestamentlich-jüdischer Tradition auch ganz konkret physisch gedacht. Indem dieses Konzept auf die Kindschaft der aus den Völkern stammenden Glaubenden übertragen wird, korrelieren ein physischer Prozess und eine geistliche Dimension. Ebenso überträgt auch die Metapher der Geburt einen physischen Vorgang auf ein geistliches Geschehen.

5.2 *Zur Bedeutung der Taufe für die Identität der Glaubenden*

Anders als in Gal 2,19f. erwähnt Paulus in 3,27 im Zusammenhang mit der Gotteskindschaft der Glaubenden auch deren Taufe und verbindet diese mit der Metapher des Anziehens: Getauft worden zu sein bedeutet, Christus angezogen zu haben.¹⁹ Hier zeigt sich das die antike Bekleidungsmetaphorik weithin bestimmende Motiv der Identifizierung der Kleidung mit ihrem Träger.²⁰ Bei Paulus lässt sich die Bekleidungsmetaphorik als „a symbol for union with Christ“ verstehen.²¹ Sie wird also in derselben Aussageabsicht verwendet wie die Rede von der Gotteskindschaft und die Wendung ἐν Χριστῷ εἶναι: Es geht jeweils um die enge Zugehörigkeit zu Christus, bei der Christus und die Glaubenden nicht mehr voneinander zu trennen sind, aber unterscheidbar bleiben.

Die neue Identität der Galater, die der Apostel als Gotteskindschaft bezeichnet, wird durch den Glauben bewirkt (διὰ τῆς πίστεως, Gal 3,26) und besteht in der Zugehörigkeit zu Christus (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, V. 26.28d; ὑμεῖς

19 Die traditionelle Metapher des Anziehens bzw. Bekleidetwerdens ist bei Paulus neben Gal 3,27 auch in Röm 13,12.14; 1Kor 15,53f. und 2Kor 5,2–4 belegt.

20 Vgl. Kim, Significance, 207. Vgl. in der alttestamentlich-frühjüdischen Tradition z.B. Jes 51,9; 61,10; Ps 35,26; 93,1; Hi 29,14; 2Chr 6,41; Sir 27,8; Ps Sal 11,7; Bar 5,1; 1Hen 62,15f.; 2Hen 22,8; im Neuen Testament etwa Lk 24,49; Offb 3,4f.18.

21 Campbell, Metaphor, 76; vgl. a.a.O., 75f.84.

Χριστοῦ, V. 29a). Diese Zugehörigkeit zu Christus gründet jedoch nicht in der in V. 27 erwähnten Taufe, sondern im Christusgeschehen, das dem Menschen im Modus des Glaubens zugeeignet wird. Dies zeigt sich im unmittelbaren Kontext daran, dass die durch den Glauben gewirkte Gotteskindschaft in V. 26 vor der Taufe in V. 27 genannt wird. Zudem bildet der Glaube im gesamten Argumentationszusammenhang ab Gal 3,1 das Zentrum: In V. 2,5 erinnert Paulus die Galater daran, dass sie den Geist aus der den Glauben wirkenden Verkündigung empfangen haben. Ab V. 6 rekurriert er auf den Glauben Abrahams. Der Glaube stellt diejenige Größe dar, die die neue Identität, die Zugehörigkeit zu Christus, begründet. Diese neue Identität findet dann ihren Ausdruck in der Taufe (V. 27). Die Taufe spielt jedoch in der Argumentation von Gal 3 keine tragende Rolle und wird an keiner anderen Stelle im Galaterbrief erwähnt.²²

Ähnlich verhält es sich mit Röm 6,1–11, einem für die – insgesamt wenigen – paulinischen Tauffassungen zentralen Text. In der Taufe, so legt Paulus hier dar, erfährt der einzelne Mensch seine Partizipation an Jesu Christi Tod und Auferstehung (V. 3–6). Es ist jedoch nicht die Taufe, die die neue Identität der Glaubenden konstituiert.²³ Vielmehr steht Röm 6 in engem Zusammenhang mit dem vorangehenden Kapitel Röm 5, in dem das Heilsgeschehen geschildert wird. Röm 6 ist zuerst als Explikation dieses Heilsgeschehens und erst von dort her als Aussage über die Taufe zu verstehen. Die neue Identität wird durch das Christusgeschehen bewirkt und den einzelnen Glaubenden im Glauben und in der Taufe zugeeignet.²⁴ Auch in 1Kor 12,13 führt Paulus aus, dass die neue Identität der Glaubenden, die hier als Zugehörigkeit zum Leib Christi, als Glieder-Sein an diesem Leib beschrieben wird, in der Taufe leibhaft fassbar wird. Das Geschehen, durch welches diese neue Identität grundgelegt wird, ist jedoch bei Paulus stets das Christusgeschehen und nicht die Taufe.

Wie die Rede von der Gotteskindschaft, so lässt sich auch die von Paulus in Gal 3,27 auf die Taufe angewendete Bekleidungsmetaphorik mit der Metapher der Geburt in Verbindung bringen. Ein nacktes neugeborenes Kind muss bekleidet werden. Und bei beiden, bei der Geburt und beim Bekleiden, wird eine neue äußere Erscheinung sichtbar. Das Motiv der Neuheit, das in beiden aufscheint, wird im weiteren Verlauf des Galaterbriefes in 6,15 expliziert.

22 Vgl. Eckstein, Verheißung, 85f.; Betz, Gal, 321.328–331.

23 So aber etwa Schnelle, Taufe, 332.337; Schlier, Gal, 173–175.

24 Vgl. Frankemölle, Taufverständnis, 124. Zur Kritik an der häufig anzutreffenden Überbewertung der Taufe für die Theologie des Paulus vgl. insgesamt Rehfeld, *Ontologie*, 268–276; Portenhauser, *Identität*, 331f.341f.446f.

6. Die Metapher der Geburt (Gal 4,19)

Nachdem Paulus in Gal 3,19–4,7 die Befreiung der Kinder Gottes von der Herrschaft des Gesetzes dargestellt hat, warnt er die Galater in 4,8–20 davor, sich erneut dem Gesetz unterzuordnen. Das würden sie tun, wenn sie sich beschneiden ließen, wozu in den galatischen Gemeinden auftretende judenchristliche Missionare sie überreden wollen (vgl. Gal 5,1–12; 6,12). Diese Beschneidungsforderung widerspricht nicht nur der beschneidungsfreien Völkermission des Paulus (Gal 2,1–10; vgl. Apg 15,1–29), sondern auch dem von ihm verkündigten Evangelium (Gal 1,6–10) und der in diesem enthaltenen christlichen Freiheit (5,1,13). Wenn die Galater sich beschneiden lassen, dann begeben sie sich wieder unter die Knechtschaft des Gesetzes und fallen in die alte Zeit zurück (4,9), so dass Paulus befürchtet, seine Missionsarbeit in den galatischen Gemeinden sei vergeblich (εἰρη, V. 11) gewesen. Darum bittet er sie eindringlich, sich erneut an ihm zu orientieren (V. 12). In diesem Zusammenhang erinnert der Apostel seine Adressatinnen und Adressaten an ihre Bekehrung (V. 9) und an die enge Beziehung, die zwischen Paulus und den Gemeinden entstanden ist. In V. 19 spricht er sie als ‚meine Kinder‘ (τέκνα μου) an (vgl. auch 1Kor 4,14).²⁵ Reziprok bestimmt Paulus sein Verhältnis zu den Glaubenden in den von ihm gegründeten Gemeinden mehrfach als das eines Vaters oder einer Mutter zu seinen bzw. ihren Kindern (vgl. 1Thess 2,7,11; 1Kor 4,15; 2Kor 12,14). Dadurch verleiht er seiner Liebe und Fürsorge für seine Gemeinden Ausdruck und betont die enge wechselseitige Bindung zwischen ihm und seinen Adressaten. Bisweilen schwingt auch der Aspekt der Unmündigkeit und Unverständigkeit von Kindern mit (vgl. 1Kor 3,1; 2Kor 6,13). Paulus verwendet an vielen Stellen seiner Briefe Familienmetaphern zur Kennzeichnung christlicher Identität.²⁶ Anders als aber etwa die häufige Anrede der Glaubenden als Geschwister (ἀδελφοί, vgl. allein im Galaterbrief in 1,11; 3,15; 4,12.28.31; 5,11.13; 6,1,18) impliziert die Rede von Vater bzw. Mutter und Kindern die Zeugung, die in 1Kor 4,15 explizit erwähnt wird,²⁷ bzw. die Geburt, die hier in Gal 4,19 angesprochen wird. In dieser Situation, in der die Galater in ihre vorchristliche Existenz zurückzufallen drohen und Paulus wie schon bei seiner früheren Missionstätigkeit, so jetzt erneut um sie werben muss, um sie für den christlichen Glauben zurückzugewinnen, erleidet

25 In einer textkritischen Variante ist statt τέκνα μου sogar von τεκνία μου (‚meine Kindlein‘) die Rede, was den liebevollen und vertrauten Charakter der Anrede nochmals unterstreicht (vgl. Bauer/Aland, Wörterbuch, 1611f. s.v. τεκνίον).

26 Vgl. Portenhauser, Identität, 237–239.

27 Vgl. auch Phlm 10, wo Paulus ausführt, dass er Onesimus als sein Kind gezeugt hat.

der Apostel um ihretwillen Geburtswehen: ‚Meine Kinder, um derentwillen ich erneut Geburtswehen erleide, bis Christus in euch Gestalt annimmt‘ (τέκνα μου, οὐς πάλιν ὠδίνω μέχρις οὗ μορφωθῆ Χριστός ἐν ὑμῖν, V. 19). Das Bild der Geburtswehen wird von Paulus wie auch an anderen neutestamentlichen Stellen in Aufnahme alttestamentlich-jüdischer Tradition als Metapher für die eschatologische Endzeit bzw. die apokalyptische Zeitenwende gebraucht.²⁸ Πάλιν nimmt darauf Bezug, dass Paulus sie schon einmal ‚geboren‘ hat, nämlich als sie durch seine Evangeliumsverkündigung zum Glauben an Christus gekommen sind (vgl. Gal 3,2; 4,13: Hier wird die erste Evangeliumsverkündigung und die damit verbundene „erste Geburt“ mit τὸ πρότερον bezeichnet). Diese Vorstellung, dass Paulus die Galater in ihre neue Identität als zu Christus Gehörende hineingeboren hat und jetzt noch einmal gebären muss, verschränkt sich in der zweiten Hälfte von V. 19 mit der reziproken Vorstellung, dass Christus in den Glaubenden Gestalt gewinnt (μορφωθῆ Χριστός ἐν ὑμῖν), oder, so könnte man auch sagen, in ihnen geboren wird.²⁹ Dies ist das Ziel der Geburtswehen, wie die Präposition μέχρις deutlich macht.³⁰ Das Hapaxlegomenon μορφῶν kann in außerneutestamentlichen Texten durchaus auf die Entwicklung eines Embryos im Mutterleib bezogen gebraucht werden.³¹ Insofern fügt sich die Rede von Christus, der in den Glaubenden Gestalt gewinnt, zusammen mit der von Paulus, der mit den Galatern in Geburtswehen liegt, in die Geburtsmetaphorik ein. Das Verb μορφῶν verweist auf die Vorstellung des Paulus von der Transformation der Glaubenden.³² Diese vollzieht sich als Partizipation der Glaubenden an der in Kreuz und Auferstehung geschehenen Transformation Jesu Christi. Die Transformation Jesu Christi hat sowohl die individuelle Transformation der zu ihm gehörenden Menschen als auch die Transformation der gesamten Schöpfung, deren Teil die Menschheit ist, in Gang gesetzt. Da die individuelle Transformation der Glaubenden Teil der umfassenden kosmischen Transformation ist und sich bereits gegenwärtig in

28 Vgl. de Boer, Gal, 284; Vouga, Gal, 111f. Vgl. bei Paulus 1Thess 5,3; Röm 8,22f. sowie in der weiteren neutestamentlichen Überlieferung Mk 13,8 par. Mt 24,8; Apg 2,24; Offb 12,2. Zur alttestamentlich-jüdischen Tradition vgl. Jes 13,8; 45,10 LXX; Jer 6,24; Mi 4,10; 1Hen 62,4; 1QH XI,7–12. Der apokalyptische Hintergrund der Metapher wird ausführlich herausgearbeitet von Gaventa, Maternity; Martyn, Gal, 426–431.

29 So Oepke, Gal, 145. Zur Komplexität der von Paulus in Gal 4,19 verwendeten Metapher vgl. Gaventa, Maternity; Martyn, Gal, 426–431.

30 Vgl. Vouga, Gal, 112.

31 Vgl. Bauer/Aland, Wörterbuch, 1069 s.v. μορφῶν unter Verweis auf Galen (19, S. 181 in der Edition von Kühn) und Philo, spec. III 117; vgl. auch Vouga, Gal, 112.

32 Paulus beschreibt die Transformation der Glaubenden auch in 2Kor 3,18; Röm 8,29; 12,2; Phil 3,10.21 mithilfe des Wortstamms μορφ-. Vgl. zur Transformationsvorstellung des Paulus Portenhauser, Identität, 476–481.

der Gemeinschaft der Glaubenden vollzieht, meint ἐν ὑμῖν in Gal 4,19 sowohl ‚in euch‘, d.h. im Inneren der einzelnen Glaubenden, als auch ‚unter euch‘, d.h. in der christlichen Gemeinde als Leib Christi.³³

Mit der Verbindung der beiden Bilder in Gal 4,19, der Geburt der Galater durch die Evangeliumsverkündigung des Paulus und des Geborenwerdens Christi in ihnen, nimmt Paulus die reziproke Struktur des ‚ich in Christus‘ – ‚Christus in mir‘ auf, die ich bereits im Zusammenhang mit dem ἐν Χριστῷ εἶναι in Gal 3,26–29 und dem Subjektwechsel in 2,19f. beschrieben habe. Die bereits geschehene und nun erneut notwendige Geburt der Galater führt zu ihrer Zugehörigkeit zu Christus, zu ihrem In-Christus-Sein. Das hier von Paulus angegebene Ziel, dass Christus in den Glaubenden Gestalt annimmt, entspricht dem ‚Christus lebt in mir‘ (ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός) aus Gal 2,20b.³⁴ Das lässt sich geradezu als ‚Wesensmerkmal der neuen Existenz der Gläubigen‘³⁵ bezeichnen.

In den auf Gal 4,19 folgenden Versen nimmt Paulus noch einmal auf das Motiv der Geburt Bezug. Diesmal geht er dabei jedoch von zwei physischen Geburten aus. In V. 21–31 deutet er die Geburt der beiden Söhne Abrahams allegorisch (vgl. V. 24: ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα). Isaak, der von der freien Sara geborene Sohn, wurde aufgrund der Verheißung in die Freiheit hineingeboren und zum Erben eingesetzt. Ismael als Sohn der Sklavin Hagar wurde in die Knechtschaft hineingeboren und blieb vom Erbe ausgeschlossen. Zielpunkt dieser Schriftauslegung ist die Aussage in V. 28 und V. 31. So wie Isaak nach der Verheißung (und das heißt für Paulus: nach dem Geist) geboren wurde, so sind auch jetzt die nach dem Geist Geborenen Kinder der Verheißung und Erben des Heils. Zu diesen Kindern der Verheißung und Erben des Heils rechnet Paulus neben sich selbst auch die Galater, da auch sie den Geist Gottes empfangen haben (vgl. Gal 3,2f.5) und als aus Glauben Gerettete Kinder Abrahams sind (3,7). Innerhalb dieser allegorischen Schriftauslegung bewirkt die Geburt eines Menschen seine Zugehörigkeit. Dieses Motiv fügt sich gut in das Verständnis des Paulus vom Glauben ein, besteht dieser doch in der Zugehörigkeit zu Christus.

33 Anders aber Martyn, Gal, 425; Schlier, Gal, 151f., die die individuelle zugunsten der ekklesiologischen Dimension vernachlässigen möchten. Beide gehören jedoch bei Paulus stets eng zusammen und bedingen einander, wie der Apostel besonders in 1Kor 12,12–31 unter Verwendung des Bildes von Leib und Gliedern eindrücklich zeigt.

34 Zur Interpretation des μέχρις οὗ μορφωθή Χριστός ἐν ὑμῖν in Gal 4,19 von 2,20 her vgl. auch Martyn, Gal, 424.

35 Eckstein, Christus, 147f.

7. Die Freiheit der Kinder Gottes (Gal 5,1.13)

Das in der allegorischen Schriftauslegung in Gal 4,21–31 bereits ausgeführte Motiv der Freiheit ist das entscheidende Stichwort für das folgende Kapitel Gal 5. Hier entfaltet Paulus Freiheit als ein wesentliches Charakteristikum christlicher Identität. Die Lexeme ἐλευθερία, ἐλεύθερος und ἐλευθεροῦν finden sich bei Paulus so oft und so zentral wie nirgends sonst im Neuen Testament.³⁶ Paulus kann zu Recht als der große neutestamentliche Theologe der Freiheit bezeichnet werden.³⁷ Welch zentrale Bedeutung der Freiheit in der Theologie des Apostels für die christliche Identität zukommt, zeigt sich neben den zentralen Versen Gal 5,1.13 etwa auch in 1Kor 9,1; 2Kor 3,17; Röm 8,2.21. In Gal 5,1–12 stellt Paulus im Anschluss an die allegorische Schriftauslegung in Gal 4,21–31 noch einmal die Freiheit aus dem Evangelium und die Knechtschaft unter dem Gesetz, die mit der von seinen Gegnern in den galatischen Gemeinden geforderten Beschneidung der Galater verbunden wäre, als unvereinbare Gegensätze einander gegenüber. In 5,13 beginnt dann, wie in 5,1 wiederum mit dem Stichwort Freiheit als Überschrift versehen, ein neuer, dritter Hauptteil des Galaterbriefes. Nach dem autobiographischen Bericht des Paulus (1,11–2,21) und der grundlegenden theologischen Argumentation zur Freiheit (3,1–5,12) widmet Paulus sich nun der Frage: Wie konkretisiert sich die bisher beschriebene neue Identität der Glaubenden, die in ihrer Zugehörigkeit zu Christus, in dem Subjektwechsel in ihnen, in ihrer Gotteskindschaft, in ihrer Geburt und dem Geborenwerden Christi in ihnen besteht, im Handeln der Glaubenden? Es geht also hier um die ethische Dimension christlicher Identität.

Die Freiheit, die Paulus in Gal 5 als wesentliches Charakteristikum christlicher Identität darstellt, ist zum einen eine Freiheit von etwas, nämlich von dem Bestimmtsein des Menschen durch den Zusammenhang von Gesetz, Sünde und Tod (vgl. Gal 5,18; Röm 8,2). Dieses Bestimmtsein beschreibt Paulus als Sklaverei (Gal 5,1). Zum anderen ist die von Paulus dargestellte Freiheit eine Freiheit, die in der Beziehung zu Gott besteht und sich in und nur in dieser Beziehung entfaltet. Dies beschreibt Paulus, wenn er in Gal 5,13–25 die christliche Freiheit als Bestimmtsein durch den Geist Gottes darstellt.³⁸ Dabei

36 Vgl. ἐλευθερία in 1Kor 10,29; 2Kor 3,17; Gal 2,4; 5,1.13 [2x]; Röm 8,21; ἐλεύθερος in 1Kor 7,21.22.39; 9,1.19; 12,13; Gal 3,28; 4,22.23.26.30.31; Röm 6,20; 7,3; ἐλευθεροῦν in Gal 5,1; Röm 6,18.22; 8,2.21.

37 Vgl. Schnelle, Freiheit, bes. 20; Vollenweider, Freiheit, 394f.; Horn, Freiheit, 43–54; Landmesser, Freiheit, bes. 39.

38 Vgl. dazu ausführlich Portenhauser, Identität, 537–549.

bedient er sich der Antithese von *σάρξ* und *πνεῦμα*, von Fleisch und Geist. Erneut begegnet hier die Vorstellung, die bereits in Gal 2,19f. sichtbar wurde.³⁹ Paulus zufolge steht der Mensch immer unter der Herrschaft einer sein Leben bestimmenden Macht: Entweder wird seine Existenz bestimmt von der Macht der Sünde, die den eschatologischen Tod zur Folge hat, oder von Gott, der dem Menschen durch das Christusgeschehen die Fülle des eschatologischen Lebens zuteilwerden lässt (vgl. Röm 6,23). Durch Kreuz und Auferstehung Jesu Christi wird der Mensch befreit von dem unheilvollen Zusammenhang von Gesetz, Sünde und Tod (vgl. Röm 8,2). Der Geist Gottes, der nun sein Leben bestimmt, vermittelt seine Beziehung zu Gott, dem Vater, und seinem Sohn Jesus Christus. Nicht in der Freiheit von allen Bindungen, sondern nur in der engen Bindung an Gott, die Paulus in Gal 2,19f. mit dem Subjektwechsel beschrieben hatte, ist der Mensch frei. Es ist also eine *bestimmte Freiheit*, in die die Glaubenden hineingestellt sind.⁴⁰ Diese Freiheit ist auch eine Freiheit von sich selbst, insofern sie den Menschen aus der Verstrickung in sich selbst, aus seinem Für-sich-selbst-Leben löst (vgl. 2Kor 5,15), sodass Christus in ihm lebt (Gal 2,20) bzw. der Geist Gottes in ihm wohnt (Röm 8,9,11). Der Geist Gottes bewirkt im Menschen sowie zwischen den Menschen Frieden (Gal 5,22; vgl. Röm 5,1; 8,6) und Liebe, die als den Glaubenden geschenkte Liebe Gottes in Christus (Gal 2,20; vgl. Röm 5,5.8; 8,35.39) auch das zwischenmenschliche Verhalten prägt (Gal 5,13f.22; vgl. V. 6). Diese Freiheit, die die Existenz der Glaubenden bereits gegenwärtig bestimmt, hat als futurisch-eschatologisches Ziel die Befreiung der gesamten Schöpfung *εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ* („zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes“, Röm 8,21).

Auch das Motiv der Freiheit lässt sich zumindest in Teilen inhaltlich mit dem der Geburt als Metapher für das Zum-Glauben-Kommen verbinden. Die Geburt „befreit“ das Kind aus dem Mutterleib, in dem es nicht mehr weiterleben kann, und führt es in die Weite eines neuen Lebens, das durch eine neue Qualität in der Beziehung zur Mutter gekennzeichnet und Voraussetzung für die Entfaltung seines Seins ist.

39 S. dazu o. 4.

40 Vgl. zur Rede von der bestimmten Freiheit Bauspieß/Beck/Portenhauser, *Freiheit*, 8: „Für die biblische Tradition ist Freiheit freilich nicht einfach nur Autonomie. Die Vorstellung, dass Menschen überhaupt ‚ohne Bindungen‘ existieren würden, erscheint ihr – darin liegt ihr tiefer Realismus – als eine wirklichkeitsfremde Abstraktion. Freiheit ist vielmehr jeweils *bestimmte* Freiheit, und sie entfaltet sich gerade dann, wenn sie in solchen Bindungen steht, die ihr Raum zugestehen und ermöglichen.“

8. Die neue Schöpfung (Gal 6,15)

Am Ende des Galaterbriefes macht Paulus innerhalb des Briefschlusses (Gal 6,11–18) noch ein weiteres Motiv explizit, das sich mit der Metapher der Geburt verbinden lässt: das der *καινή κτίσις*, der neuen Schöpfung. Dass christliche Identität Paulus zufolge etwas grundlegend Neues darstellt, ist bereits mehrfach angeklungen. Paulus bezeichnet diese neue Existenz, die am Christusgeschehen teilhat, als ‚Wandeln in der Neuheit des Lebens‘ (ἐν καινότητι ζωῆς περιπατεῖν, Röm 6,4) und als ‚Dienen in der Neuheit des Geistes‘ (δουλεῦειν ἐν καινότητι πνεύματος, Röm 7,6), als neuen Bund (καινή διαθήκη, 2Kor 3,6; vgl. in Bezug auf das Herrenmahl auch 1Kor 11,25) und eben als neue Schöpfung (καινή κτίσις, Gal 6,15; 2Kor 5,17).⁴¹ Diese von Paulus entwickelte „Neuheitsterminologie“⁴² ist an die Metapher der Geburt anschlussfähig, da unmittelbar einleuchtet, dass durch eine Geburt etwas Neues in die Welt gebracht wird. Das Motiv der neuen Schöpfung ist in besonderer Weise geeignet, die Metapher der Geburt auszulegen, da die Neuschöpfung an Schöpfungsmotivik anschließt und die Schöpfung eines Menschen durch Gott in der menschlichen Geburt sichtbar wird.

In 2Kor 5,17 setzt Paulus die neue Schöpfung mit dem In-Christus-Sein gleich: ‚Wenn nämlich jemand in Christus ist, ist er eine neue Schöpfung; das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden.‘ (ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινή κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρήλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά.) Die Rede von der *κτίσις* stellt den Bezug zur Erschaffung der Welt und des Menschen her (vgl. Gen 1,1–2,4a; 2,4b–3,24). Mit dem Motiv der *neuen* Schöpfung knüpft Paulus an die alttestamentlich-jüdische Erwartung einer endzeitlichen Neuschöpfung an (vgl. Jes 43,18f.; 65,17; 66,22). Diese enthält sowohl kosmologische als auch anthropologisch-soteriologische Aspekte und wird von Paulus in 2Kor 5,17 dem In-Christus-Sein zugeordnet. Auch in Gal 6,15 beschreibt der Apostel mit dem Motiv der *καινή κτίσις* die christliche Identität. Im unmittelbaren Kontext verweist er in V. 14 auf das Kreuz und die Teilhabe des glaubenden Ich am Christusgeschehen. Damit nimmt er den Gedanken des Mit-Christus-Gekreuzigtseins aus 2,19 nochmals auf. Dann fährt er in V. 15 fort: οὐτε γὰρ περιτομή τί ἐστιν οὐτε ἀκροβυστία ἀλλὰ καινή κτίσις. (‚Denn es gilt weder Beschneidung etwas noch Unbeschnittenheit, sondern eine neue Schöpfung.‘) Die Nomina *περιτομή* und *ἀκροβυστία* stehen als *abstracta pro concreto* für die beschnittenen und unbeschnittenen Menschen, also Juden und Nichtjuden. Im Hinblick auf das Christusgeschehen,

41 Zum Motiv der Neuheit christlicher Identität vgl. Portenhauser, Identität, 234–237; zur neuen Schöpfung vgl. a.a.O., 450–465.

42 Hoegen-Rohls, Schöpfung, 153 Anm. 45.

so Paulus, verliert die Unterscheidung von Juden und Völkern, die die gegenwärtige soziale, ethnische und religiöse Lebensordnung seiner Adressatinnen und Adressaten noch bestimmt, ihre Gültigkeit (vgl. Gal 3,28). Die neue Schöpfung kommt dadurch in die Welt, dass Menschen Kinder Gottes werden (3,26), den Geist empfangen (4,6) und Christus bzw. der Geist in ihnen lebt (2,20; 5,25; vgl. Röm 8,9–11).⁴³

9. Zur Verbindung der Geburtsmetapher mit anderen Redeweisen des Paulus von der Entstehung des Glaubens

In Gal 4,19 verwendet Paulus die Metapher der Geburt, um zu beschreiben, wie Menschen zum Glauben an Jesus Christus kommen. Dabei handelt es sich um eine komplexe Metapher: In der Rede von den Geburtswehen des Paulus ist die Vorstellung erkennbar, dass er als Verkündiger des den Glauben wirkenden Evangeliums diejenigen, die durch seine Verkündigung zum Glauben kommen, gebiert. Gleichzeitig spricht er aber auch davon, dass Christus in den Glaubenden Gestalt gewinnt oder, so könnte man sagen, in ihnen geboren wird. Es ist also eine zweifache Geburt im Blick. Zudem nimmt Paulus in Gal 4,21–31 in einer allegorischen Auslegung auf die Geburt der Söhne Abrahams Bezug, wobei Geburt hier sowohl im physischen als auch im übertragenen Sinne Zugehörigkeit stiftet.

Die komplexe Metapher der Geburt weist zahlreiche inhaltliche Verbindungen zu anderen paulinischen Sprachformen für die Entstehung des Glaubens bzw. der christlichen Identität auf. Im Galaterbrief, in dem Paulus die Metapher der Geburt verwendet, zeigt sich dies bereits am Anfang innerhalb der Schilderung der Berufung des Apostels (Gal 1,11–17), die er als Aussonderung durch Gott von Mutterleib an beschreibt (V. 15). Diese Lebenswende des Paulus hat paradigmatische Bedeutung für alle an Christus Glaubenden. In Gal 2,19f. beschreibt Paulus sodann die Heilszueignung als Subjektwechsel im glaubenden Menschen und als Leben im Modus des Glaubens. Erst in der engen Verbindung mit Christus, in der der Mensch von Christus noch unterschieden, aber nicht mehr getrennt werden kann, kommt er zu einem seiner von Gott gewollten Bestimmung entsprechenden Leben und damit zu seinem wahren Selbst. Diese untrennbare Verbindung der glaubenden Person mit Christus, die durch die Partizipation in Christi Tod und Auferstehung entsteht, wird von Paulus als πίστις bezeichnet. Die Parallelität der Formulierungen,

43 Vgl. Vouga, Gal, 157.

dass Christus ‚in mir lebt‘ (2,20) und in den Glaubenden ‚Gestalt gewinnt‘ (4,19), schließt den Subjektwechsel in 2,19f. aufs Engste mit der Metapher der Geburt in 4,19 zusammen.

Auch die Motive der Gotteskindschaft und des Bekleidetwerdens in der Taufe, die Paulus in Gal 3,26–29 entfaltet, weisen inhaltliche Verbindungen zur Metapher der Geburt auf. Durch den Glauben entsteht eine in der Gotteskindschaft zum Ausdruck kommende Zugehörigkeit zu Christus, die auch die Glaubenden untereinander zu einer Einheit verbindet.

Das Motiv der Freiheit (Gal 5,1.13), das sowohl für den Galaterbrief als auch für die gesamte Theologie des Paulus zentrale Bedeutung hat, unterstreicht noch einmal die bereits im Subjektwechsel und in der Geburtsmetapher zum Ausdruck kommende Pointe, dass Freiheit nach Paulus nicht in Autonomie besteht, sondern sich gerade in der Bindung an Christus bzw. den Geist ereignet, die in der glaubenden Person leben.

Am Ende des Galaterbriefs macht Paulus mit der Bezeichnung christlicher Identität als einer neuen Schöpfung (Gal 6,15) zwei Aspekte explizit, die ebenfalls in der Metapher der Geburt enthalten sind: dass mit dem Zum-Glauben-Kommen eines Menschen etwas völlig Neues entsteht und dass sich darin das schöpferische Wirken Gottes ereignet.

Bibliographie

- Bauer, Walter, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, hg. von Kurt Aland/ Barbara Aland, Berlin/ New York 1988.
- Bauspieß, Martin/ Beck, Johannes U./ Portenhauser, Friederike, Bestimmte Freiheit. Zur Einführung, in: Dies. (Hgg.), Bestimmte Freiheit (FS Christof Landmesser zum 60. Geb.) (ABIG 64), Leipzig 2020, 5–9.
- Betz, Hans Dieter, Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien, aus dem Amerikanischen übersetzt und für die deutsche Ausgabe redaktionell bearb. von Sibylle Ann (Hermeneia), München 1988.
- Blass, Friedrich/ Debrunner, Albert, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearbeitet von Friedrich Rehkopf, Göttingen 182001.
- Boer, Martinus C. de, Galatians: A Commentary (NTLi), Louisville, KY 2011.
- Campbell, Constantine R., Metaphor, Reality, and Union with Christ, in: Michael J. Thate/ Kevin J. Vanhoozer/ Constantine R. Campbell (Hgg.), „In Christ“ in Paul: Explorations in Paul’s Theology of Union and Participation (WUNT II/ 384), Tübingen 2014, 61–86.

- Ebeling, Gerhard, *Die Wahrheit des Evangeliums. Eine Lesehilfe zum Galaterbrief*, Tübingen 1981.
- Eckstein, Hans-Joachim, *Christus in euch. Von der Freiheit der Kinder Gottes. Eine Auslegung des Galaterbriefs (Neukirchener Theologie)*, Göttingen/ Bristol, CT 2017.
- , *Verheißung und Gesetz. Eine exegetische Untersuchung zu Galater 2,15–4,7 (WUNT 86)*, Tübingen 1996.
- Frankemölle, Hubert, *Das Taufverständnis des Paulus. Taufe, Tod und Auferstehung nach Röm 6 (SBS 47)*, Stuttgart 1970.
- Gaventa, Beverly R., *The Maternity of Paul: An Exegetical Study on Galatians 4:19*, in: Robert T. Fortna / Beverly R. Gaventa, (Hgg.), *The Conversation Continues: Studies in Paul and John in Honor of J. Louis Martyn*, Nashville, TN 1990, 189–201.
- Hoegen-Rohls, Christina, *Wie klingt es, wenn Paulus von Neuer Schöpfung spricht? Stilanalytische Beobachtungen zu 2 Kor 5,17 und Gal 6,15*, in: Peter Müller/ Christina Gerber/ Thomas Knöppler (Hgg.), „... was ihr auf dem Weg verhandelt habt“. Beiträge zur Exegese und Theologie des Neuen Testaments (FS Ferdinand Hahn zum 75. Geb.), Neukirchen-Vluyn 2001, 143–153.
- Horn, Friedrich W., „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“. Neutestamentliche Perspektiven, in: Martin Laube (Hg.), *Freiheit (Themen der Theologie 7; UTB 3771)*, Tübingen 2014, 39–58.
- Johnson Hodge, Caroline, *If Sons, Then Heirs: A Study of Kinship and Ethnicity in the Letters of Paul*, Oxford u.a. 2007.
- Kim, Jung Hoon, *The Significance of Clothing Imagery in the Pauline Corpus (JSNTS 268)*, London/ New York 2004.
- Landmesser, Christof, *Der Geist und die christliche Existenz. Anmerkungen zur paulinischen Pneumatologie im Anschluß an Röm 8,1–11*, in: Ulrich H. J. Körtner/ Andreas Klein (Hgg.), *Die Wirklichkeit des Geistes. Konzeptionen und Phänomene des Geistes in Philosophie und Theologie der Gegenwart*, Neukirchen-Vluyn 2006, 129–152.
- , *Freiheit als Konkretion von Wahrheit. Eine exegetische Skizze zum Lebensbezug des Evangeliums in der paulinischen Theologie*, in: Wilfried Härle/ Matthias Heesch/ Reiner Preul (Hgg.), *Befreiende Wahrheit (FS Eilert Herms zum 60. Geb.) (MThSt 60)*, Marburg 2000, 39–56.
- Marguerat, Daniel, *Paul the Mystic*, in: Jan Krans u.a. (Hgg.): *Paul, John, and Apocalyptic Eschatology: Studies in Honour of Martinus C. de Boer (NTS 149)*, Leiden/ Boston, MA 2003, 76–93.
- Martyn, G. Loius, *Galatians: A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 33A)*, New York u.a. 1998.
- Oepke, Albrecht, *Der Brief des Paulus an die Galater*, bearb. von Joachim Rohde (ThHK. 9), Berlin ⁵1984.
- Portenhauser, Friederike, *Personale Identität in der Theologie des Paulus (HUTH 79)*, Tübingen 2020.

- Rehfeld, Emmanuel L., *Relationale Ontologie bei Paulus. Die ontische Wirksamkeit der Christusbezogenheit im Denken des Heidenapostels* (WUNT II/326), Tübingen 2012.
- Sandnes, Karl Olav, *Paul – One of the Prophets? A Contribution to the Apostle's Self-Understanding* (WUNT II/43), Tübingen 1991.
- Schlier, Heinrich, *Der Brief an die Galater* (KEK 7), Göttingen ¹²⁽³⁾1962.
- Schnelle, Udo, *Taufe als Teilhabe an Christus*, in: Friedrich W. Horn (Hg.), *Paulus Handbuch*, Tübingen 2013, 332–337.
- , *Paulus. Leben und Denken* (De Gruyter Studium), Berlin/ Boston, MA ²2014.
- , *Freiheit – mehr als nur ein Wort*, in: Martin Bauspieß/ Johannes U. Beck/ Friederike Portenhauser (Hgg.), *Bestimmte Freiheit* (FS Christof Landmesser zum 60. Geb.) (ABIG 64), Leipzig 2020, 17–37.
- Söding, Thomas, *Bekennen und Bezeugen. Perspektiven personalisierter Christologie im Neuen Testament*, ZThK 116 (2019) 133–152.
- , *Kreuzestheologie und Rechtfertigungslehre. Zur Verbindung von Christologie und Soteriologie im Ersten Korintherbrief und im Galaterbrief*, in: Ders., *Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie* (WUNT 93), Tübingen 1997, 153–182.
- Vollenweider, Samuel, *Der Geist Gottes als Selbst der Glaubenden. Überlegungen zu einem ontologischen Problem in der paulinischen Anthropologie*, ZThK 93 (1996) 163–192.
- Vollenweider, Samuel, *Freiheit*, in: Friedrich W. Horn (Hg.), *Paulus Handbuch*, Tübingen 2013, 394–399.
- Vouga, François, *An die Galater* (HNT 10), Tübingen 1998.
- Wenger, Leopold/ Oepke, Albrecht, *Art. Adoption*, RAC 1 (1950) 99–112.
- Wülfing von Martitz, Peter/ Schweizer, Eduard, *Art. υἱός, υἰοθεσία. υἰοθεσία*, ThWNT, Band 8 (1969) 400–402.
- Zimmermann, Christiane, *Gott und seine Söhne. Das Gottesbild des Galaterbriefs* (WMANT 135), Neukirchen-Vluyn 2013.

Called Witness – Appointed Man

Paul as Preacher of Jesus in Romans and Acts

Robert Vorholt

The New Testament describes Adonai, the Holy One of Israel, as a counterpart to believers – one who may and should be loved. It presents Jesus Christ not only as a character of the past but also of the present and future, precisely in the light of the Easter faith in resurrection. Correspondingly, the New Testament writings introduce individuals who have become witnesses of faith because they have experienced God's love in Jesus Christ.

Through stylized biographies, narrated stories, and reflective confessions, their testimonies highlight how encounters with God through encounters with the Kyrios Jesus are both challenging and profoundly fulfilling. Examining this personalization allows for uncovering the human dimension of faith beyond mere historicism and for conveying the unity of faith -rooted in its reference to Jesus Christ – while embracing the diversity of faith insights and perspectives, beyond rigid uniformity.

Hardly anyone else in the New Testament exemplifies this transformative faith insight and certainty as much as Paul of Tarsus, the “Apostle to the Gentiles”. His reflection on his calling and conversion – whether through his own writings or as portrayed in Luke's Acts of the Apostles – reveals that this faith is not merely assent to an idea. Rather, it is a trust in God based on a personal relationship, an awareness of a divine mission, and a recognition of the truth that this mission proclaims.

1. Romans

After Paul reflects on his successful missionary work in Asia Minor and Greece, he sees no further sufficient field of work for himself in that region (Rom 15:23). He plans to extend his preaching of the Gospel westward, specifically to Spain (cf. Rom 15:24.28). Before that, however, he intends to travel to Jerusalem to deliver a collection from Achaia and Macedonia to the early Christian community there as a sign of ecclesial solidarity (cf. Rom 15:28–29). It is at this

biographical crossroads – likely in the winter of 56/57 AD in Corinth¹ – that Paul writes his letter to the Christians in Rome.

1.1 *The Prescript of the Letter to the Romans*

At the beginning of the letter, Paul introduces himself not primarily as an apostle but as a “slave of Christ Jesus” (Rom 1:1). He is addressing a congregation that was not founded through his apostolic mission. This may explain the formal restraint evident in Romans 1:1, which characterizes the entire letter. Since Paul must establish his apostolic authority – though not in a defensive manner – he emphasizes his divine calling as the “apostle to the Gentiles” (Rom 1:5). This explains why he expands the sender’s introduction, which is usually brief in his other letters.

Paul’s apostleship is defined by his commission to proclaim the Gospel. He summarizes the content of this Gospel using traditional formulas² to ground his authority as an apostle of the Gentiles, appointed by the Lord. Paul identifies himself as a “called apostle” because God himself, through the risen Kyrios – who appeared to him in divine authority as the Son of God (Gal 1:12–15; 1 Cor 15:8–10; 9:1) – has made him an apostle and integrated him into the apostolic community (cf. 1 Cor 15:5–7).

The purpose of this calling is the proclamation of the Gospel, for which he has been chosen by God. Paul bases his authority on this Gospel, which serves as the common foundation between him and the Roman congregation, whom he has not yet met in person. It is also the decisive criterion for assessing the authenticity of his preaching. Paul underscores that the Gospel he proclaims is in continuity with the promises of the prophets (Rom 1:2). Since the Christ event was already foretold in the words of the prophets, the entirety of Scripture stands as the supreme witness to apostolic Gospel proclamation – particularly in relation to his message of justification by faith for both Jews and Gentiles (cf. Rom 1:17; 4:1–25)³. The apostolic proclamation, therefore, does not

1 Cf. Schnelle, *Einleitung*, 130; Achtemeier/ Green/ Thompson, *Introducing the New Testament*, 306.

2 Wilckens, *Röm* (EKK VI/1), 62.

3 Wilckens, *Röm* (EKK VI/1), 64: „indem die Schrift die Erwählung Israels enthält (9,4f), bezeugt sie den Christen die Vorgeschichte ihres Glaubens, der die Heiden ebenso zugehören wie die Juden (4,9ff; vgl. 1,16; 9,24; 15,7ff), wodurch aber andererseits die Heiden ihren heilsgeschichtlichen Ort wesentlich an der Seite der Juden haben (11,13ff); der Gott Israels ist der eine, wahre Gott für alle Menschen (3,29f).“

appear as Paul's private opinion but as an interpretation of the salvific event in Christ that is fundamentally rooted in Scripture itself.

Paul received "grace and apostleship" from God (Rom 1:5). The term *charis* here refers to the divine power realized in the soteriological core event of Christ's death and resurrection (cf. Rom 3:24; 5:15, 17, 20f.), which Paul now proclaims with God's authority (Rom 15:15; 1 Cor 15:10). Paul owes both his identity as a Christian and his role as an apostle to this grace (cf. 1 Cor 3:10; Gal 1:15). The success of his preaching ministry testifies to the reality and effectiveness of the grace he received at his calling. Since the power of Christ's resurrection is manifested in the apostolic Gospel⁴, the apostle serves as a minister of God's reconciliation with humanity (cf. 2 Cor 5:19f.). This grace of God not only acts upon Paul but also – founding churches – works through him.

1.2 *Romans 7: Experienced Grace*

Nowhere else does Paul depict the human condition as soberly, plainly, and honestly as in Romans 7:14–24. This passage forms the foundation of his anthropology⁵. Paul describes the fundamental human situation as an inescapable paradox, which he anchors in the experience of anthropological self-alienation: that ultimately, humans are not masters of themselves because they live in an internal conflict – seeing and desiring the good yet failing to do it, and instead following evil despite knowing better.

Although humans are given freedom, they lose it precisely where they seem to exercise it. Neither willpower nor reason can escape this desire; instead, everything fatally leads to the opposite outcome. The "law of sin in my members" triumphs over the "law of my mind," making humans prisoners of sin (Rom 7:23). From this, Paul arrives at his central theological conviction: the weight of human sin is so great that even the Mosaic Law cannot break or undo its consequences. Thus, Romans 7:24 culminates in a desperate human cry for God⁶. This cry is an expression of his hopelessness: "Sin has dispossessed the self, turning it into a non-self."⁷ While the characterization of the self as a non-self does not imply its absolute negation, it does signify that the self experiences itself as trapped in the conflict between wanting to do good and failing to accomplish it – overwhelmed by the force of its own radical insufficiency. The self is helplessly at the mercy of the powers of the old age – more than that, it even works against its own will in their favor. Thus, the self becomes the

4 Cf. Schrage, 1Kor (EKK VII/4), 70.

5 Cf. also Hübner, *Theologie des Paulus*, 291–306.

6 Paul does not address the many possibilities for the justification of the sinner within the framework of the Law that are available in Jewish tradition throughout his argument.

7 Kertelge, *Paulinische Anthropologie*, 178.

epitome of unfreedom before or apart from Christ. A human being could not be more unfree or helpless. His cry for redemption fades into nothing – unless God opens a way out of this lostness.

For Paul, this ultimate hope is tied to God's righteousness, which takes shape and finds expression in Jesus Christ. He is God's "Yes" (2 Cor 1:20) to all that lives. He breaks chains and leads into freedom.

Paul presents faith in Jesus Christ as the decisive factor – the only power capable of saving the human being bound under the dominion of sin and alienated from himself (cf. Rom 7:24f.). When a person opens himself or herself to this faith, he or she stands in the state of God's grace and love (cf. 1 Cor 1:4) and is free. For in the Christ event, the entanglement under the power of sin has been overcome (cf. Rom 5:15); grace triumphs over the power of death: "Just as sin reigned through death, so also grace reigns through righteousness to eternal life through Jesus Christ, our Lord" (Rom 5:21).

Paul had already introduced this thought in his letter to the Christians in Galatia. Foundational to this idea are Galatians 5:17 and 3:13f. Galatians 5:17 once again describes the human condition, portraying human (volitional) freedom as being completely nullified by the power of sin: "The flesh desires what is contrary to the Spirit, and the Spirit what is contrary to the flesh; they are in conflict with each other so that you do not do what you want."

The parallel to Romans 7:14–25, is unmistakable. The human being is fundamentally "flesh" in the sense that he is created as a physical being. His fleshly nature is an essential characteristic of his humanity. Precisely because of this, he is susceptible to sin and inevitably subject to death. But the human being is also spirit – he is God's creation. Yet, imprisoned and held down by the power of sin, he lives in a profound conflict between "flesh" and "spirit." He does not what he truly wants to do – namely, the good. Instead, he carries out what he does not truly want: evil. The saving way out of this captivity is paved by God's Spirit. This is what Galatians 5:16 speaks of: "Walk by the Spirit, and you will not gratify the desires of the flesh." The desire of the flesh still remains, but the internal conflict is broken open, and the chains are loosened. This explains Galatians 3:13–15, and distills in a Christological focus what Romans 7 unfolds from an anthropological perspective: "Christ redeemed us from the curse of the Law by becoming a curse for us, for it is written: 'Cursed is everyone who hangs on a tree,' so that the blessing of Abraham might come to the Gentiles in Christ Jesus and so that we might receive the promised Spirit through faith."

This verse has sometimes been misinterpreted as anti-Judaic⁸. However, Paul does not deny the inherent dignity of the Mosaic Law. Rather, he dares

8 Cf. Bachmann, *Antijudaismus im Galaterbrief?*

to think that even the fundamentally holy, just, and good Mosaic Law, as the divine revelation of the Creator's will, becomes entangled in the vicious cycle of sin, because it is unable to prevent humans from surrendering themselves to the power of sin⁹.

Galatians 3:13 points the way to freedom – a radical path of Jesus' self-giving, in which he takes upon himself and removes the curse of sin on the cross "*for us*" (Gal 3:13). 2 Corinthians 5:14b-15 captures this idea in a concise formula: "One died for all; therefore, all died. And he died for all so that those who live should no longer live for themselves, but for him who died for them and was raised."

In this way, the power of the Spirit is opened up to believers (Gal 3:14). And this is precisely the work of that righteousness, which can only be God's righteousness: "He who did not spare his own Son but gave him up for us all, how will he not also with him graciously give us all things?" (Rom 8:32).

Paul creates a striking contrast: whereas Romans 7:17–20 characterizes sin as the true destructive power that binds and divides the self, Romans 8:9,11 counters sin with the Spirit of God, which "*dwells in you.*" The mythological language of the self-alienated *ego* in Romans 7:17,18,20 reappears in the reflection on the Spirit in Romans 8¹⁰ to emphasize the transformative power of the Spirit in the self that has been redeemed through Christ.

Exegetical scholarship has long debated whether the "*I*" in Romans 7 refers to the ego of a believer already justified in Christ (a position traditionally held by St. Augustine and Martin Luther¹¹) or rather to that of the "*old Adam*" (as the broad majority of contemporary commentators argue). The latter seems to be the most plausible interpretation.

This is supported by the broader context of Romans 5–8, as well as the wording of Romans 7 itself. After all, the "*I*" that is "*sold under sin*" can hardly be the "*I*" of a believer who, according to Galatians 3:13 (cf. Romans 7:6), has been freed from the curse of the Law and, according to 2 Corinthians 5:21, has been made "*the righteousness of God.*" Furthermore, the desperate cry to God (Rom 7:24) does not align with the experience of a believer who has already been saved in Christ. Instead, Romans 7 gives voice to a person who has not yet been redeemed in Christ but is still bound to the Law.

9 Cf. Söding, *Zur Freiheit befreit*, 103.

10 Of course, the first-person singular discourse in Chapter 8 reappears in the form of *we* or *you* discourse, which can likely be understood as an indication of the ecclesiological implications of Paul's anthropology. Cf. Kertelge, *Paulinische Anthropologie*, 182.

11 Cf. also Dunn, *Romans 1–8*, 398f.

However, this person does not speak as they would have understood themselves in their own time but rather as they can now perceive their former state in light of the Christ event. Thus, the previously unredeemed state of this “I” should be considered a *pre-conscious* one. By bringing to mind their former condition, the “I” gains clarity about their new reality in the Spirit-filled present of the new age. As one scholar puts it: “The believer’s reflection on their pre-Christian self serves to make them aware of that very self – now coming into its true identity through the redemption in Jesus Christ.”¹² Thus, when Paul lets the “*old Adam*” speak in Romans 7, this does not exclude but rather includes the idea that he is narrating the “*ideal-typical story of every person*” who struggles toward faith¹³.

Can Romans 7:7–25 also be understood as an autobiographical note from the apostle, representative in its soteriological perspective? In other words, does Paul’s own experience of grace serve as an expression of the salvation from guilt and entanglement promised to all people in Christ¹⁴? Does Romans 7 provide a soteriological interpretation of Paul’s Damascus conversion, implying that his doctrine of the justification of the sinner was already established at that moment?

Undoubtedly, Paul’s personal biography influences the formulation of this passage¹⁵. However, it would be incorrect to conclude that Paul is speaking exclusively about himself here. Instead, he understands his personal turning point as symbolic and prototypical for all believers. By addressing the life of people under Jewish law in Romans 7, Paul not only touches on a central aspect of both Jewish and Christian identity but also demonstrates that his calling transformed not only his way of life but also his theological thinking. The apostle Paul evaluates the question of the meaning and significance of the law and obedience to it in a radically different way than he had as a Pharisee (cf. Phil 3:6). Thus, Romans 7 stands as a powerful document of personal Christology within Paul’s dynamic proclamation.

In his letters, Paul speaks both of Christ’s presence in the believer (cf. Gal 2:20a; Gal 4:19; Rom 8:10; 2 Cor 13:5) and of the believer’s existence in Christ (cf. 1 Thess 4:16; 1 Cor 1:30; 15:18, 22; 2 Cor 5:17; Gal 2:17; 3:26–28; Rom 3:24; 6:11, 23; 8:1; 12:5). In doing so, he expresses his understanding that a believer’s

12 Kertelge, *Paulinische Anthropologie*, 182.

13 Cf. Söding, *Der Mensch im Widerspruch*, 373.

14 Cf. Gundry, *The Moral Frustration of Paul Before His Conversion*; Seifried, *Justification by Faith*, 146–152.

15 Insofar as the apostle’s calling undoubtedly also has a psychological dimension, it is reasonable to assume that Romans 7 reflects some of this in retrospect. Cf. Hübner, *Theologie des Paulus*, 294. Cf. Theißen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, 181.

existence is entirely shaped by Christ¹⁶. The inner structure of this being in Christ becomes clear in the light of Galatians 2:20: Communion with Christ unfolds in such a way that the self-articulating ego of the believer can say, "I live," and also, "Christ lives in me." The new being of a believer is such that the "I" is not diminished by communion with Christ but is instead newly grounded. Otherwise, it could not say, "I live," nor could it say, "Christ lives in me."

That the believer's ego is reconstituted in communion with Christ is evident in the fact that it can distinguish itself from its old self, which existed outside of Christ's community, and can say, "I live, but no longer I." Life in faith is an entirely new life in which the "I" no longer relies on itself but on Christ, who leads the believer's ego into freedom by relieving it of the endless burden of relying on itself in a cycle of self-disappointment (cf. Rom 7:24–25)¹⁷. While the final completion of salvation is still awaited, this does not diminish the conviction that the transition into the new existence has already taken effect¹⁸. The foundation of this self-understanding, revealed through the Spirit, is the presence of Christ within the believer. However, this presence does not remove believers from the world; rather, it leads them back into it, just as Jesus did not escape the world but entered into it to manifest God's grace within it¹⁹.

Paul stands as a witness to this with his life. But it is not about self-glory. He only boasts in Christ Jesus and before God (Rom 15:17; cf. Rom 4:2; 5:11; 1 Cor 1:31; 2 Cor 10:17; Gal 6:14). When Paul speaks or acts as an apostle, it is the Lord Jesus Christ speaking or acting through him (Rom 15:18). Ultimately, it is Christ's work when the Gentiles come to faith through apostolic proclamation. The word and work of the apostle serve, from the very origin of his apostleship, to articulate the will of salvation of God before the nations. It is God Himself who confirms and brings to fruition the apostolic ministry He Himself has initiated, through signs and wonders and in the power of His Spirit (Rom 15:19; cf. 1 Cor 2:4–5; 4:20; Gal 3:5; 1 Thess 1:5; 2:13).

2. Acts

The Acts of the Apostles is the second part of a two-part work, the first volume being the Gospel of Luke. Its author, "Luke," is convinced that God's story

16 Cf. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, 433.

17 Cf. *Ibid.*, 485.

18 Cf. Schnelle, *Paulus. Leben und Wirken*, 515.

19 Söding, *Zur Freiheit befreit*, 97.

with humanity did not end with Jesus but rather begins anew, and that the Church of all times must take the early Church as its model. Thus, the Acts of the Apostles serves as a bridge between the Gospels and the New Testament letters, especially the Pauline letters, because it tells the history of the mission that points toward the story of Jesus and is discussed in the letters.

For the spread of the message and for the hearers of the Word, who should be able to perceive it in the same truth and directness as if they had heard it from the mouth of the messenger himself, Luke's belief is that the commissioning and sending of witnesses of Jesus Christ, the risen Crucified, is necessary.

The narrative of the Acts of the Apostles focuses on Peter and Paul. From the 15th chapter onward, Paul becomes the decisive protagonist. His calling and conversion are celebrated as a milestone in church history, which, from Luke's perspective, is always also a history of the work of the Holy Spirit.

2.1 *Dramaturgy of Events*

Paul himself does not elaborate much on the life-changing event of his calling in his letters; he does not delve into the background but establishes a decisive connection: He, who sought to destroy the Church, was revealed to by God's Son, thereby receiving the crucial impetus to change his life (Gal 1:13–16). The Acts of the Apostles provides a vivid picture of this²⁰. Saul, who had already played a murderous role in the stoning of Stephen (Acts 7:58–8:3), makes the persecution of the "Church" (Acts 8:3) and the "disciples of the Lord" (Acts 9:1) his mission. He has the high priest issue him "letters to the synagogues in Damascus" in order to have the "authority" (Acts 26:10,12) to arrest Christians – "men and women of the Way" – and bring them bound to Jerusalem (Acts 9:1f.; cf. 22:5). On the way, he encounters a heavenly light (cf. Acts 22:6; 26:13), falls to the ground (cf. Acts 22:7), hears the voice of Jesus (cf. Acts 22:8–10), becomes blind, is led by his companions by hand to Damascus (cf. Acts 22:11), lives there for three days without eating or drinking, and is then baptized by Ananias (cf. Acts 22:16), regains his sight (cf. Acts 22:13), and soon begins to preach (Acts 9:3–22; cf. 26:19f.).

2.2 *Called Apostle of Jesus Christ*

Regarding the interpretation of Paul's "life-changing" event before Damascus, it is important to note that, even in light of its Lucan portrayal, this was by no means a conversion in the sense of a change of religion²¹: Paul remained

20 Cf. Kollmann, *Die Berufung und Bekehrung*.

21 Cf. Neubrand, *Paulus*, 15,19–24.

a Jew until his death, although his relationship to Judaism was reinterpreted in many ways; there was no Christianity distinguishable from Judaism at that time. However, two aspects of Paul's life change can be identified that align with the concept of conversion. In terms of his group affiliation, Paul certainly undergoes a change, as he now joins the group of Christians whom he had previously persecuted relentlessly. At the same time, this change involves a revaluation that casts his past in a completely new light. Step by step, however, it becomes clear in the Acts of the Apostles that the apostle's conversion is essentially a calling.

Acts 9 narrates the event. Acts 22 and 26 allow Paul himself to speak and reflect on his life change in the context of defense speeches, which circumstances forced him to make²². The core of the fundamental narrative in Acts 9 is that the persecutor becomes the persecuted, who will use the process as a testimony for Christ. According to Acts 22, Paul himself heard the words of the risen Christ, with God calling him to be a witness, "of what you have heard and seen" (Acts 22:15–16). This is stated in the same way as the apostles' testimony – only Paul has not seen and heard the earthly Jesus, but through the Damascus revelation, he has participated in the living memory of Jesus as it was kept in the early church. Acts 26 strengthens the motif of testimony threefold: through the motif of election, through the connection to the motif of the servant, and through reference to what Paul will yet see after Damascus: in the history of the Church, which in itself has a revelatory character.

Had he not been converted, Paul would not have been able to become a universal witness of Jesus Christ. His conversion occurs not only to turn Paul away from his delusion and to protect the early church, but also to pursue the goal of witnessing the gospel to the ends of the earth. What is common to all three Lucan accounts regarding the apostle's life change is that, at its core, it is an epiphany based on revelation, that it exposes and overcomes the fundamental error of the persecutor regarding the crucified one – viewing him as nothing but a scandal – and that it diverts Paul from violent actions against Christians and sets him on a radical peace mission. Regarding the calling of the apostle, it is simultaneously made clear in unison that it is rooted in the will of God, that it aims at the universal mission to the nations, and that it consists in the proclamation of Christ. According to Acts 26:17–18, Paul tells Festus and King Agrippa II the story of his blindness and healing from complementary perspectives: His blindness aims at healing; thus, he becomes the prototype for all

22 Cf. Bechtler, *The Meaning of Paul's Call*.

whose blindness is to be cured so that they may see God in Jesus Christ, and in Jesus Christ, see God.

3. Changed Perspective

For the former persecutor of Christians, Paul, the idea of a crucified Messiah must have been unacceptable, not least because of his Pharisaic background. The concept would have appeared utterly absurd to him. This is still evident in his First Letter to the Corinthians, where he describes the proclamation of the Crucified One as a scandalous offense to Jews (1 Cor 1:23). For Israel, the coming of the Messiah was associated with the hope that he would free them from all bondage and establish a new Kingdom of God on Earth. The fact that he was executed as a criminal by the Roman occupiers was unimaginable to them. In the Torah, specifically in the Book of Deuteronomy, there is a note that anyone who is hanged on a tree – meaning the cross – was cursed not only by men but by God as well (Dtn 21:23). Therefore, he could not be considered the Messiah of God. Paul's aversions were likely even more far-reaching. Jesus' laxity regarding the rules of the oral and written law, particularly the dietary and purity laws of the Halakha, must have been an abomination to the devout Pharisee Paul, who believed that strict adherence to the Torah was the only path to sanctification and, thus, to God. During his earthly ministry, Jesus had already caused offense to the devout and the scribes, as repeatedly noted in the New Testament gospel accounts. A man who did not follow the laws of God could not be the Son of God, the Messiah; he could only be a godless heretic, which seemed to be confirmed by his failure on the cross. It was out of this conviction that Paul had persecuted Christians. But then that very Jesus appeared to him. He died on the cross – not as a failed rebel or religious heretic, but had been glorified and exalted in divinity. God Himself revealed to Paul the glory of Christ's face in Damascus. This led Paul to the insight that Christ belongs to the divine realm. He could suddenly recognize: Christ took upon Himself the curse of the law and thus redeemed humanity from this curse. God did not curse Christ; rather, as the innocent sufferer, Christ took the curse of the law upon Himself for all. This became the central focus of Paul's gospel – a realization he gained by God's grace at the gates of Damascus.

The name "Jesus" means "God saves." The Lucan recollection of the Damascus event shows just how profoundly and existentially Paul experienced this. He was not disappointed in his hopes and expectations of Jesus. This experience and knowledge of his faith he shared with strength and conviction with others. Everything in his life was aimed at living in intimate connection with Jesus

Christ, Jesus and His gospel remain the foundation for a Christian life in everyday life. This is also the essence of Paul's conversion. Many people think of conversion only as the dramatic event of a one-time occurrence. But this is not the case. Paul experienced that his conversion was the beginning of an entirely new life. Since Damascus, his focus has been on Jesus and His gospel. This is the core of his conversion, which from now on shapes his new path in life. It is also the core of his proclamation, which from then on drives him "to the ends of the earth."

Bibliography

- Achtemeier, Peter/ Green, Joel B./ Thompson, Marianne M., *Introducing the New Testament. Its Literature and Theology*, Grand Rapids 2001.
- Bachmann, Michael, *Antijudaismus im Galaterbrief? Exegetische Studien zu einem polemischen Schreiben und zur Theologie des Apostels Paulus (NTOA 40)*, Fribourg/ Göttingen 1999.
- Bechtler, Steven R., *The Meaning of Paul's Call and Commissioning in Luke's Story: An Exegetical Story of Acts 9, 22, and 26*, in: *SBT* 15/1 (1987) 53–77.
- Donald A. Hagner/ Murray J. Harris (eds.), *Pauline Studies (FS Frederick F. Bruce)*, Grand Rapids 1980.
- Dunn, James D. G. *Romans 1–8 (WBC 38A)*, Dallas 1988.
- Goppelt, Leonhard, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 31981.
- Gundry, Robert H., *The Moral Frustration Robert of Paul Before His Conversion. Sexual Lust in Romans 7:7–25*, in: Donald A. Hagner/ Murray J. Harris (eds.), *Pauline Studies (FS Frederick F. Bruce)*, Grand Rapids 1980, 228–245.
- Hübner, Hans, *Biblische Theologie des Neuen Testaments: Die Theologie des Paulus (Bd. 2)*, Göttingen 1993.
- Kertelge, Karl, *Paulinische Anthropologie nach Römer 7*, in: *ibid.*, *Grundthemen paulinischer Theologie*, Freiburg i. Br. 1991.
- Kollmann, Bernd, *Die Berufung und Bekehrung zum Heidenmissionar*, in: Friedrich W. Horn, *Paulus Handbuch*, Tübingen 2013, 80–90.
- Neubrand, Maria, *Paulus – bekannt und umstritten zugleich – Eine Glaubensbiografie*, in: Konrad Schmidt (ed.), *Paulus. Ein unbequemer Apostel. Fragen und Impulse*, Paderborn 2009, 9–28.
- Schnelle, Udo, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 2024.
- , *Paulus. Leben und Wirken*, Berlin 2003.
- Schrage, Wolfgang, *Der erste Brief an die Korinther (EKKVII/4)*, Neukirchen-Vluyn 2001.
- Seifried, Mark, *Justification by Faith. The Origin and Development of a Central Pauline Theme (NTS 68)*, Leiden 1993.

- Söding, Thomas, Der Mensch im Widerspruch (Röm 7), in: Friedrich W. Horn, Paulus Handbuch, Tübingen 2013, 371–374.
- , Zur Freiheit befreit (Gal 5,1). Paulus und die Kritik der Autonomie, in: *Communio* 37 (2008) 92–112.
- Theißen, Gerd, Psychologische Aspekte paulinischer Theologie (FRLANT 131), Göttingen 1983.
- Wilckens, Ulrich, Der Brief an die Römer (EKK VI/1), Neukirchen-Vluyn 1978.

Apokalyptisches Glaubenszeugnis

Zur Christologie der Johannesoffenbarung

Hans-Georg Gradl

Im Kanon des Neuen Testaments stellt die Johannesapokalypse eine so markante wie herausfordernde Stimme dar.¹ Dies gilt nicht zuletzt auch für die personale Verankerung und das besondere Profil der Christologie.² Diese ist geprägt von der alttestamentlichen Prophetie und der frühjüdischen Apokalyptik, aber auch von der griechisch-römischen Kultur des Mittelmeerraums am Ende des 1. Jahrhunderts.³ Vor allen Dingen aber drückt sich in der Christologie der Johannesoffenbarung die Glaubensüberzeugung des Autors aus: Johannes – wie sich der Verfasser wohl orthonym nennt – verleiht der Christologie ihr unverwechselbares Gepräge. Sein Glaube, sein kultureller Hintergrund und seine religiöse Beheimatung drücken sich in den christologischen Bildern und Farben, Motiven und Inhalten aus. Seine Sicht und Überzeugung bestimmen den Darstellungsmodus, aber auch den Inhalt und die Funktion der Christologie. Johannes bezeugt, was er gesehen und gehört hat (Offb 1,2; 19,10), und nennt seine Schrift ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ (Offb 1,1). Die Ich-Form der Darstellung, der visionäre Vermittlungsmodus, die ekphratischen Beschreibungen und die funktionale Verwurzelung des Buchs in der Lebenswelt der Adressaten machen die Christologie der Johannesoffenbarung unverwechselbar.

Die These lautet: Hintergrund und Herkunft, das Selbstverständnis und die Glaubensüberzeugung von Johannes sind der Wurzelgrund und Nährboden für das christologische Bekenntnis der Johannesapokalypse: „Die Persönlichkeit des Glaubens bedingt die Perspektivität der Christologie“⁴. Oder anders: Standort und Geschichte des Autors wirken sich auf die Darstellung und den Inhalt der Christologie aus. Diese ist – weil Johannes hört und sieht und sich

1 Vgl. dazu Gradl, Herausfordernd anders.

2 Als guter Einblick in die christologischen Darstellungsformen und Aussagen der Johannesapokalypse empfiehlt sich Karrer, Sprechende Bilder. Die Forschungspositionen und Auslegungsansätze zur Christologie der Johannesapokalypse verdeutlicht Huber, Der Gott der Apokalypse, 116–126.

3 Zur Datierung der Johannesapokalypse an das Ende der Regentschaft von Kaiser Domitian und für eine kritische Auseinandersetzung mit anderen Früh- bzw. Spätdatierungen vgl. Mucha, Ein flavischer Nero, 83–105 und Mumbauer, Visionen von Gut und Böse, 30–36.

4 Söding, Bekennen und Bezeugen, 135.

als Glaubenszeuge für den Inhalt seiner Schrift präsentiert – fundamental *personal* und *perspektivisch*. Die Christologie der Johannesapokalypse gibt es nur als „personale Christologie“.

Im Folgenden soll die Christologie der Johannesapokalypse als Ausdruck eines personalen Glaubenszeugnisses verstanden werden. Es geht um die Frage, „aus welchem Grund und in welcher Weise personaler Glaube an Jesus als Christus entsteht.“⁵ In einem ersten Schritt ist dazu (1) die Person des Sehers Johannes in den Mittelpunkt zu rücken. In einem zweiten Schritt sollen einige wesentliche (2) christologische Perspektiven der Johannesapokalypse verdeutlicht werden. In einem letzten Schritt geht es schließlich um (3) die synthetische Frage nach der Funktion bzw. dem besonderen Gepräge dieser „personalen Christologie“ der Johannesapokalypse.

1. Person

1.1 Situation

Johannes datiert den Offenbarungsempfang – ὅσα εἶδεν (Offb 1,2) – auf den Herrentag (Offb 1,10). Er befindet sich auf der Insel Patmos (1,9). Der von ihm genannte Grund – διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ (Offb 1,9) – wirft Fragen auf: Warum ist Johannes auf Patmos? Die Vermutung, Johannes würde dort als Missionar auf der Sporadeninsel in der Agäis wirken und das Wort Gottes verkünden, kann kaum überzeugen. „Die Präposition διὰ (m. Akk.) bezeichnet in der Offb durchweg den Grund und nicht den Zweck einer Sache. Daher sind Deutungen wie die, dass Johannes zum Empfang einer Offenbarung oder zu missionarischen Zwecken dort gewesen sei, abzuweisen.“⁶ Schon in der Alten Kirche wurde von einer befristeten Festsetzung von Johannes auf der Insel ausgegangen: „Ioannes (...) in insulam relegatur“ (Tertullian, De praescr. 36).⁷ Im Unterschied zu einer „deportatio“ war mit einer „relegatio“ nicht der Verlust sämtlicher persönlicher Güter und Rechte verbunden.⁸ Auch die Selbstpräsentation von Johannes in Offb 1,9 scheint die These von der „relegatio ad insulam“ zu bestätigen: Johannes sieht sich als „Leidensgenosse“ (συγκοινωνός ἐν τῇ θλίψει). Die Situation verlangt ihm „Geduld“ oder „Standhaftigkeit“ (ὑπομονή ἐν Ἰησοῦ) ab: Die Ansicht, dass er „wegen seiner scharfen Religions- und

5 Söding, Bekennen und Bezeugen, 135.

6 Satake, Die Offenbarung des Johannes, 140.

7 Die Ansicht diskutiert mit Verweis auf die entsprechenden Quellen Horn, Johannes auf Patmos.

8 Vgl. dazu Aune, Revelation 1–5, 77–80.

Gesellschaftskritik von den Behörden aus dem Verkehr gezogen und auf die einsame Insel verbannt worden ist“⁹, würde die verwendeten Begrifflichkeiten in Offb 1,9 gut erklären.

Johannes kennt die Situation der adressierten sieben kleinasiatischen Gemeinden. In den Sendschreiben (Offb 2,1–3,22) werden konkrete Personen, Gebäude und Ereignisse genannt. Er weiß von einem Todesfall in Pergamon (Offb 2,13) und von Gruppen, die auf einen Ausgleich mit der reichsrömischen Gesellschaft bedacht sind (Offb 2,6.15). Er spielt mit der Bezeichnung „Thron des Satans“ (Offb 2,13) auf den Zeusaltar in Pergamon oder gar „das Gesamtbild der Stadt mit ihren vielen Kulturen“¹⁰ an. Er lobt und tadelt und verwendet Lokalkolorit, um seine Mahnungen anschaulich zu gestalten und in der Lebenswelt der Adressaten zu verankern.¹¹ Titel, die seine Autorität stützen, muss Johannes nicht verwenden: Er präsentiert sich in Offb 1,9 unter seinem Klarnamen Johannes und als Bruder (ὁ ἀδελφός ὑμῶν). Er dürfte in der Region gewirkt haben und den Gemeinden bekannt sein.

Von einer akuten Verfolgung der Christen ist für die Abfassungszeit der Johannesapokalypse nicht auszugehen. Doch Johannes legt das Vergrößerungsglas an: Er radikalisiert die Wirklichkeit und spricht von gegenwärtiger und kommender Bedrängnis (Offb 2,9–10; 7,14) und Kampf (Offb 11,7; 12,17; 13,7), von Verfolgung (Offb 12,13) und Gefängnis (Offb 2,10). Er nimmt – in einer apokalyptischen Zuspitzung der Konfliktfelder – die Situation als Krise und als Schauplatz eines endzeitlichen Streits wahr, der zwischen den Mächten des Himmels und den Truppen des Satans ausgefochten wird.¹² Eine neuralgische Frage ist für ihn die Beziehung der Christen zur reichsrömischen Gesellschaft. Gerade in den kleinasiatischen Städten war Rom allgegenwärtig: in Form von Tempeln für die griechisch-römischen Götter und den Kaiser, aber auch im sozialen und gesellschaftlichen Leben. Zu Ehren des Kaisers wurden Spiele und Prozessionen abgehalten. Die Städte wetteiferten darum, Kaiserkultstätte zu werden (Tacitus, Ann. 4,37.56). Ein Tempel zu Ehren des römischen Herrschers sollte politische, wirtschaftliche und infrastrukturelle Vorteile bringen. Wiederholt kommt Johannes auf das Götzenopferfleisch (Offb 2,14.20) zu sprechen. Eindringlich mahnt er, kein Fleisch zu verzehren, das in Verbindung mit

9 Söding, Das *finale furioso*, 376.

10 Karrer, Johannesoffenbarung 1, 318.

11 Vgl. dazu Stowasser, Die Sendschreiben der Offenbarung, 58–60.

12 In dieser Hinsicht spricht Yarbro Collins, *Crisis and Catharsis*, 84–110 von einer „perceived crisis“, die wohl die historische Situation nicht zutreffend wiedergibt und überzeichnet, aber einer literarischen „catharsis“ dient, um Konflikte markant darzustellen, Mut zum Durchhalten zu machen und (theologische) Deutungsschlüssel für die eigene Situation anzubieten.

dem Kult für die griechisch-römischen Götter steht, aus den tempeleigenen Fleischereien stammt und den Göttern geweiht wurde. Johannes fordert zum Auszug aus der reichsrömischen Gesellschaft auf, zum – kognitiven und lebenspraktischen – Verlassen der Stadt (Offb 18,4).¹³ Er nimmt gesellschaftliche und wirtschaftliche Nachteile in Kauf. Der Kampf, in dem er die Welt verfangen sieht, fordert eine eindeutige Positionierung und konturierte Entscheidung. Er stellt seine Adressaten vor die Wahl, Bürger der himmlischen Gottesstadt oder Teil des irdischen Babylons zu sein. Letzteres steht für Ausbeutung und Unterdrückung (Offb 17,1–6) und ist dem Untergang geweiht (Offb 14,8; 18,2).

Die von Johannes subjektiv als solche wahrgenommene Krise ist Katalysator und Resonanzraum seiner Christologie. Krise und Glaube stehen in einer wechselseitigen Beziehung. Die Krise prägt den Inhalt und den Darstellungsmodus der Christologie. Die scharfen Konturen und die eschatologisch-apokalyptischen Themen sind von der Krise veranlasst. Doch auch umgekehrt gilt: Der Glaube sucht die Krisenwahrnehmung zu transformieren und leitet zu einer veränderten Sicht der Welt und Wirklichkeit an. Greifbar wird dies nicht zuletzt in den Sendschreiben, die einen christologisch fundierten Interpretationsschlüssel liefern, um die eigene Situation im Licht der kommenden Herrschaft Gottes zu deuten: „For those who experience the Roman empire and Hellenistic culture as foreign and inimical, this picture of a Christ intimately engaged with their communities affords an alternative vision of the universe, one in which they are the ones who are close to the ultimate power in the cosmos and are protected by it.“¹⁴ Der Glaube an Jesus als den endzeitlichen Retter verändert den Blickwinkel, legt den Grund für neue Verhaltensmaßstäbe und stellt – so tröstend wie motivierend – ein Hoffnungsreservoir bereit.

Das Christuszeugnis des Sehers ist von der Apokalyptik geprägt, die Pinchas Lapide als eine „endemische Krankheit, eine akute Entzündung der jüdischen Hoffnungsorgane“¹⁵ beschreibt. Apokalyptisches Denken erwächst der Krise und dient in der Krise. Die Christologie der Johannesapokalypse ist von einer – wenn auch subjektiven – Krisenerfahrung veranlasst und übernimmt in der Krise eine entscheidende Funktion: Sie leitet zu einer christologisch

13 Vgl. dazu Nicklas, *Gott und Identität*, 143–144.

14 Murphy, *Fallen is Babylon*, 96.

15 Lapide, *Apokalypse als Hoffnungstheologie*, 12.

zentrierten Deutung der eigenen Situation an, aktiviert (passive) Widerstandskräfte und ruft zum geduldigen Durchhalten in der Krise auf.¹⁶

1.2 *Selbstverständnis*

Den Adressaten stellt sich Johannes in Offb 1,9 als „Bruder und Leidensgenosse“ (ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν καὶ συγκαινωνὸς ἐν τῇ θλίψει) vor. Was er in der Krise als tragend und hilfreich erfährt, erklärt er damit auch als relevant für die adressierten Gemeinden. Sie sind – wie er – bedrängt und Teil der „Herrschaft“, aber auch „des Ausharrens in Jesus“ (βασιλεία καὶ ὑπομονὴ ἐν Ἰησοῦ). Was Johannes sieht und hört, betrifft auch die Adressaten.

Den Inhalt seiner Schrift autorisiert Johannes durch eine Glied für Glied beschriebene Überlieferungskette (Offb 1,1): Letztlich geht die Offenbarung auf Gott zurück. Sie wurde Jesus Christus gegeben und durch einen Engel Johannes gezeigt. Ziel der Offenbarung sind die „Knechte“¹⁷: Mit dieser Anrede dürften alle Christen und nicht nur jene in den adressierten sieben Städten gemeint sein. Namentlich werden die Gemeinden an dieser Stelle (noch) nicht genannt. Auch am Ende des Buchs (Offb 22,6) erfolgt die Bezugnahme auf die Adressaten ohne lokale Festlegung. Die Siebenzahl der erwähnten Gemeinden macht deutlich, dass die Städte repräsentativ und universal für alle Christen stehen. Nicht zuletzt dürfte auch das Selbstverständnis der Schrift als ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ einer (lokal oder regional) eingeschränkten Adressatenschaft widersprechen: Was hier offenbart wird, ist von universaler Reichweite und Bedeutung.

Johannes deklariert und qualifiziert den Inhalt seiner Schrift als eine Offenbarung, die nicht von ihm stammt, sondern von Gott kommt. Er ist Medium und Übermittler und wird beauftragt (Offb 1,11), das, was er sieht, in ein Buch zu schreiben und den sieben Gemeinden zu schicken (ὁ βλέπει γράψον εἰς βιβλίον καὶ πέμψον ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις). Er ist der menschliche Vermittler und Überbringer einer von ihm als göttlich deklarierten Botschaft.

Betont verbürgt er sich nach Abschluss aller Visionen und Auditionen für den Inhalt der Schrift. Er stellt sich den Adressaten als Zeuge vor Augen: Καγὼ Ἰωάννης ὁ ἀκούων καὶ βλέπων ταῦτα (Offb 22,8). Im Verlauf der Visionsfolgen

16 Vgl. dazu Schüssler-Fiorenza, Die Worte der Prophetie, 83: „Wie Widerstandsdichtung fordert die Johannesapokalypse den symbolischen Diskurs der hegemonialen römischen Kolonialmacht heraus, indem sie einen alternativen symbolischen Diskurs herstellt, der die teuflische Macht Roms zu entlarven sucht, um so für ihre Leser-/HörerInnen die Überzeugungskraft des Kaiserkultes abzuschwächen.“

17 Zum Begriffsumfang und -inhalt von δοῦλος als „Ehrentitel biblischer Propheten“ und als herrschaftskritische Spitze gegenüber anderen Herrschaftsansprüchen vgl. Wengst, „Wie lange noch?“, 41.

bleibt Johannes stets in der Ich-Form präsent: Der Inhalt des Buchs ist das, was er hört und sieht.

An Selbstbewusstsein mangelt es Johannes nicht. Er bedarf keiner weiteren Qualifizierung und benutzt keine weiteren ihn autorisierenden Titel. Er ist schlichtweg derjenige, der vom Geist ergriffen (Offb 1,10) und dem dies gezeigt wurde. Die Passivformen sind entscheidend, denn sie unterstreichen, dass die Einsichten nicht von Johannes, sondern – im Sinne eines *passivum divinum* – von Gott kommen. Am Ende belegt Johannes seine Schrift mit einem so warnenden wie drohenden Schutzumschlag, der die Integrität des Inhalts gewährleisten soll (Offb 22,18–19): Nichts darf von dieser Schrift weggenommen, nichts den Visionen hinzugefügt werden. Die Offenbarung ist vollständig.

Sein Selbstverständnis als Prophet und Glaubenszeuge fasst Johannes in einer eigenen Vision zusammen (Offb 10,1–11). Als Vorlage dient ihm die Vision des Propheten Ezechiel (Ez 2,9–3,3).¹⁸ Durch einen starken Engel wird ihm eine (kleine) Buchrolle gereicht, die er essen und so verzehren und in sich aufnehmen soll. Die Buchrolle stellt ein Beauftragungsmedium dar, lässt sich aber auch als ätiologischer Hinweis auf die Herkunft des Inhalts seiner Schrift verstehen: Johannes schöpft aus den prophetischen Büchern des Alten Testaments. Seine Vision findet zwischen Buchrollen statt. Er setzt sich mit den Inhalten der prophetischen Literatur auseinander. Er eignet sich die alttestamentliche Prophetie an und wird selbst zu einem Propheten (Offb 10,11), um „über Völker und Nationen, Sprachen und viele Könige zu prophezeien“ (προφητεῦσαι ἐπὶ λαοῖς καὶ ἔθνεσιν καὶ γλώσσαις καὶ βασιλεῦσιν πολλοῖς). Der gesamte Inhalt des Buchs der Offenbarung lässt sich mit der Wendung „prophetische Worte“ (Offb 1,3; 22,7.10.18–19) zusammenfassen. Die Propheten werden „Brüder“ (Offb 22,9) von Johannes genannt. Seinem Selbstverständnis nach ordnet sich Johannes in die alttestamentliche Prophetie ein und schreibt sie zugleich auf Christus hin fort: Er modifiziert, ergänzt und interpretiert die ihm bekannten und für seinen Glauben wesentlichen Schriften der alttestamentlich-prophetischen Überlieferung.¹⁹

Seine Verkündigung versteht Johannes als regelrechtes Gebot: als einen Auftrag, dem er sich nicht entziehen kann. Er „muss“ (δεῖ) – mit Offb 10,11 – „prophezeien“. Die Abfassung des Buchs (Offb 1,11) begreift er als einen göttlichen

18 Vgl. Gradl, Buch und Offenbarung, 288–343.

19 Prägnant dazu Backhaus, Apokalyptische Bilder?, 429: „In den 405 Versen der Offenbarung zählt der Nestle-Aland (27. Aufl.) 524 Bezüge zum Sprach- und Bildsystem allein der Prophetenbücher. Johannes durchschreitet also seinen altvertrauten biblischen Symbolkosmos und verdichtet, kombiniert, variiert die Bilder, die ihm dort begegnen.“

Imperativ (γράφσον εἰς βιβλίον). Was er gehört und geschaut hat, ist auch für die Adressaten von entscheidender Bedeutung. Seine Sicht der Dinge und sein Glaube sollen die Wahrnehmung der Adressaten prägen: „Selig sind jene, die an den Worten dieses Buchs festhalten.“ (Offb 22,7)

1.3 *Authentifizierung*

Johannes ist selbst Teil der Visionswelt des Buchs. Er bleibt kein unbeteiligter Beobachter, sondern ist selbst in das Geschehen involviert. Er sieht und hört nicht nur, sondern reagiert auch auf das Geschaute und Gehörte. Durch die Emotionen unterstreicht er die Relevanz des Geschehens.

Am Ende der Eröffnungsvision fällt Johannes „wie ein Toter vor die Füße“ (Offb 1,17) dessen, der „dem Sohn eines Menschen“ (Offb 1,13) gleicht und detailliert beschrieben wird.²⁰ In der Reaktion des Sehers spiegelt sich der Inhalt dieser ersten Vision: Johannes reagiert – wie die Propheten des Alten Testaments (Jes 6,5; Ez 1,28; Dan 10,8–9.15) – auf die Erscheinung Gottes. „Damit ist wiederum deutlich Jesu Gottgleichheit zum Ausdruck gebracht; denn Jesus weist anders als der Deuteengel in 19,10 und 22,8 f seine Anbetung nicht zurück.“²¹ Auffällig ist zudem, dass Jesus dem Erschrecken von Johannes mit einer vertrauten und zärtlich anmutenden Geste begegnet (Offb 1,17): „Er legte seine Rechte auf mich und sagte: Fürchte dich nicht (...).“ „Der Kontrast mag besonders betont sein: Der Herr der Welt, dem Macht über alles gegeben ist, ist derselbe, der sich in fürsorglicher Liebe seinem Diener zuwendet (...).“²² Johannes rückt in eine einzigartige Nähe zum Ursprung der Offenbarung. Der Handgestus wirkt wie eine Beauftragung und qualifiziert Johannes als zuverlässigen Zeugen.

Am Beginn des Apokalyptischen Hauptteils steht die Thronsaalvision (Offb 4,1–11), die – über die alttestamentlichen Vorbilder hinaus (Jes 6,1–4; Ez 1,3–15; Dan 7,9–10) – mit Offb 5,1–14 um eine Szene ergänzt wird: Ein Lamm betritt den Thronsaal und nimmt aus der Rechten Gottes das Buch in Empfang (Offb 5,1–14). Ausgelöst durch die Frage des Engels, wer denn „würdig sei, das Buch zu öffnen und seine Siegel zu lösen“ (Offb 5,2), bricht eine regelrechte Suchbewegung im Himmel aus (Offb 5,3). Johannes ist direkt in das Geschehen involviert: Er „weint sehr, weil keiner würdig gefunden wurde, das Buch zu öffnen und hineinzuschauen“ (Offb 5,4). Die Reaktion des Sehers auf die zunächst erfolglos verlaufende Suche spricht Bände: Alles kommt anscheinend darauf an, dass das Buch geöffnet wird. Das Geschehen betrifft den Seher unmittelbar

20 Vgl. dazu Labahn, *Der Menschensohn*, 83–111.

21 Giesen, *Die Offenbarung des Johannes*, 89.

22 Roloff, *Die Offenbarung des Johannes*, 44.

und persönlich. Die Tränen von Johannes unterstreichen die Relevanz der visionären Handlung.

Regelrecht hingerissen zeigt sich Johannes von der Erscheinung der Hure Babylon: Er „staunt ein großes Erstaunen“ (Offb 17,6). Johannes scheint derart von der Frau fasziniert zu sein, dass ihn der Deuteengel erst wieder auf den Boden der Tatsachen zurückholen muss: „Warum bist Du erstaunt?“ (Offb 17,7) In der emotionalen Reaktion des Sehers spiegelt sich die Faszination gegenüber dem sich groß und mächtig, farbenfroh und attraktiv präsentierenden Römerreich. Erst der zweite Blick wird zur Offenbarung: Hinter „verführerisch dämonischem Glanz“²³ wird ein Monstrum sichtbar, das sich „am Blut der Heiligen und der Zeugen für Jesus berauscht“ (Offb 17,6). Doch im ersten Erstaunen des Sehers zeigt sich die Faszination gegenüber der politischen, militärischen und wirtschaftlichen Potenz des Römerreichs.

Am Ende (Offb 19,10; 22,8) der Visionsfolgen fällt Johannes dem Deuteengel zu Füßen. Auch wenn die Anbetungsgeste abgewehrt und als Gelegenheit genutzt wird, um auf den Ursprung der Offenbarung – auf Gott – zu verweisen (Offb 19,10; 22,9), so unterstreicht die emotionale und sich körperlich manifestierende Reaktion des Sehers doch die Relevanz des Gesehenen. Johannes ist ergriffen. Er anerkennt durch die fußfällige Verehrung den Inhalt und die Bedeutung der Offenbarung. Seine Reaktion wird – nicht zuletzt durch die Identifikation des Engels mit allen, „die sich an die Worte dieses Buchs halten“ (Offb 22,9) – zur Einladung: Es geht um die Anerkennung, Beachtung und Verwirklichung (τῶν τηρούντων τοὺς λόγους τοῦ βιβλίου τούτου) dessen, was Johannes für die Adressaten geschaut und niedergeschrieben hat (Offb 1,3: Μακάριος ὁ ἀναγινώσκων καὶ οἱ ἀκούοντες τοὺς λόγους τῆς προφητείας καὶ τηροῦντες τὰ ἐν αὐτῇ γεγραμμένα).

Die emotionalen Reaktionen und die persönliche Involviertheit des Sehers stellen Ausdrucksmittel dar: Sie unterstreichen die Relevanz der Offenbarung, bieten Verständnismöglichkeiten an und strukturieren die Rezeption auf Seiten der Adressaten.

2. Perspektiven

Was kennzeichnet den Glauben, den Johannes im Medium seines Buchs kondensiert und visionär vermittelt? Im Folgenden soll es um einige markante Züge der Christologie gehen. Generell ist dabei zu beachten, dass Theologie

²³ Müller, Die Offenbarung des Johannes, 289.

und Christologie in der Johannesapokalypse oft nicht streng voneinander zu trennen sind bzw. inhaltlich und funktional Hand in Hand gehen.²⁴ Diese relative Austauschbarkeit selbst spricht Bände: Was von Gott gesagt wird, schließt die Christologie ein. Umgekehrt gilt das, was christologisch zum Ausdruck gebracht wird, auch für Gott.²⁵

2.1 *Der Kommende*

Wiederholt wird Gott in der Johannesapokalypse mit der „Dreizeitenformel“ beschrieben, die ihrerseits auf Ex 3,14 anspielt und „den zeitlich unbefristeten Herrschaftsanspruch Gottes“²⁶ ausdrückt. Gott umgreift die Zeiten und ist ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος (vgl. – mit leicht variiertem Reihenfolge der einzelnen Elemente – Offb 1,4,8; 4,8; als Zweizeitenformel Offb 11,17; 16,5). Doch nicht nur Gott ist – in der „Dreizeitenformel“ mit dem Partizip Präsens ἐρχόμενος beschrieben – der Kommende. Gleiches gilt für Christus. Bereits vor der Eröffnung der eigentlichen Visionswelt des Buchs wird Christi Kommen im Prophetenspruch in Offb 1,7 angekündigt: Ἰδοὺ ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν. Im Kontext der Sendschreiben wird das baldige Kommen Christi zum Gericht mehrfach betont (Offb 2,5,16; 3,11). In der Schlussequenz der Johannesapokalypse wird wiederholt in der Ich-Form – ohne dass der Sprecher eindeutig zu identifizieren wäre – das baldige Kommen Gottes oder Christi herausgestellt (Offb 22,7.12.20). Die bestätigende Antwort darauf lautet: Ἀμήν, ἔρχου κύριε Ἰησοῦ (Offb 22,20). Die Akklamation schließt die Leerstelle und lässt Christus als Sprecher auch der anderen Referenzstellen (Offb 22,7.12) erkennen. Kurzum: Christus wird in den Augen des Sehers Johannes als der beschrieben, der zum Gericht und am Ende der Zeit kommt, der als solcher aber auch von der Gemeinde erwartet und ersehnt wird: ἔρχου κύριε Ἰησοῦ (Offb 22,20). Durch den fünfmaligen Zusatz des Adverbs ταχύ (Offb 2,16; 3,11; 22,7.12.20) wird das

24 Vgl. dazu Huber, *Jesus Christus*, 447–449. So werden etwa Gott und Christus hinsichtlich des Offenbarungshergangs in „Aktionseinheit“ (449) gesetzt. Auffällig ist, dass mit den gleichen Titeln und Attributen sowohl Gott wie Christus gepriesen werden bzw. es – wohl bewusst – fraglich und offen bleibt, wem jeweils die Titulatur gilt. Deutlich zeigt sich dies in den Hymnen, die am Ende von Offb 4 und Offb 5 stehen und jeweils die beiden Hälften der Thronsaalvision abschließen: Gott (Offb 4,11) und das Lamm (Offb 5,12) werden „würdig“ genannt. Wie Gott (Offb 4,11) empfängt auch das Lamm „Herrlichkeit“, „Ehre“ und „Macht“. Am Ende werden „dem Sitzenden auf dem Thron und dem Lamm Lob und Ehre und Herrlichkeit und Macht“ (Offb 5,13) zugesprochen.

25 Huber, *Jesus Christus*, 469 spricht in dieser Hinsicht von „der Gottgleichheit Christi“ und „seiner äußersten Nähe und intensiven Gemeinschaft, ja wesenhaften Einheit mit Gott“ und „seiner Partizipation an Gottes Macht und Herrlichkeit und der Gott entgegengebrachten Ehrerbietung“.

26 Kowalski, *Theokratie in der Offenbarung des Johannes?*, 201.

„baldige“ Kommen Christi unterstrichen. Das Adverb muss nicht ausschließlich in einem temporalen Sinn verstanden werden: Es mag an den genannten Stellen auch als qualitativer Ausdruck im Sinne von „ich komme ganz bestimmt“ fungieren. Jedenfalls ist für Johannes das Kommen Christi ein entscheidender Inhalt seines Glaubens und letztlich das Ziel des gesamten Buchs: *ναί, ἔρχομαι ταχύ. Ἀμήν, ἔρχου κύριε Ἰησοῦ* (Offb 22,20). Die erste Vision stellte Johannes vor Christus, der als Menschensohn wahrgenommen und mit einer Fülle christologisch-soteriologischer Attribute versehen wurde und Johannes den Auftrag zur Abfassung der Schrift gab (Offb 1,10–20). Am Ende steht die Sehnsucht, diesem erhöhten Herrn wieder zu begegnen. „Die Klammer an beiden Seiten des Auf- und Abstiegs ist (...) Christus, dem Johannes eingangs begegnet ist als dem, ‚der uns liebt‘ (Offb 1,5), und dem er wieder begegnen will. So bleibt nur noch die Bitte um sein Kommen.“²⁷

2.2 *Der Lebendige*

Schon in der Tatsache, dass sich Jesus in der Visionswelt der Schrift mittels der Sendschreiben an die einzelnen Gemeinden wendet, spiegelt sich die Überzeugung: Jesus lebt. Er weiß um das Wohl und Wehe in den einzelnen Städten und kündigt sein Kommen an. Schon in der Eröffnungsvision stellt sich Jesus als *ὁ ζῶν* (Offb 1,18) vor, was auch inhaltlich weiter entfaltet wird. In der Ich-Form sagt Jesus von sich: „Ich war tot (*ἐγενόμην νεκρός*), doch siehe, ich lebe (*ζῶν εἰμι*) in alle Ewigkeit und habe die Schlüssel des Todes und der Unterwelt (*ἔχω τὰς κλείς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾗδου*).“ (Offb 1,18) Die Reihung der Aussagen wirkt wie eine nachdrückliche Bestätigung: Dass Jesus lebt, wird vor dem Hintergrund seines Todes betont, mit dem Bild von den Schlüsseln der Unterwelt expliziert und als präsentische, die Gegenwart bestimmende Tatsache unterstrichen. Die Position der Aussage am Ende der Eröffnungsvision ist entscheidend: Auf die Beschreibung des Menschensohngleichen (Offb 1,12–16) folgt die Selbstpräsentation Jesu. Die Schlussposition hat Gewicht und verdeutlicht die Relevanz: Der sich anschließende Schreibbefehl (Offb 1,19) und die nachfolgenden Sendschreiben (Offb 2,1–3,22) werden so autorisiert. Als zutiefst Lebendiger, der den Tod überwunden hat und die Schlüssel des Todes und der Unterwelt besitzt, wendet sich Jesus an die Gemeinden. Im Sendschreiben nach Smyrna wird diese Selbstvorstellung Jesu wiederholt: „Dies sagt der Erste und der Letzte, der tot war (*ἐγένετο νεκρός*) und lebendig wurde (*ἔζησεν*).“ (Offb 2,8)

Auch in der Beschreibung des Lammes in Offb 5,6 drückt sich die Überzeugung aus, dass Jesus tot war, doch nun lebt und höchst aktiv eine Funktion

27 Backhaus, Apokalyptische Bilder? Bilder, 436.

im Ablauf der Endzeitereignisse ausübt. Das Lamm, das – widersprüchlich genug und die Vorstellung der Adressaten herausfordernd – als „Löwe aus dem Stamm Juda“ (Offb 5,5) angekündigt wird, trägt einen Schächtschnitt und erscheint „wie geschlachtet“ (ὡς ἐσφαγμένον). „Dass das Lamm von Offb 5,6 als ἐστῆχος ([da]stehend) beschrieben wird, stellt angesichts der Schlachtung eigentlich ein Paradox dar. Das Lamm lebt also wieder, was die Frage nach der Veränderung der Wirklichkeit, die dabei vorausgesetzt ist, aufwirft und in christlicher Perspektive natürlich die Erinnerung an Jesu Erweckung wachruft.“²⁸ Die verwendete Passivform unterstreicht die dem Lamm zugefügte Tötung, die im Partizip Perfekt als bleibendes Merkmal des Lamms erscheint.

Johannes nutzt die ihm vertrauten Bilder und Texte der prophetischen Überlieferung. Traditionsgeschichtlich dürfte im Hintergrund des Lamms in Offb 5 nicht die Vorstellung vom Paschalamm stehen, sondern das mit einem Lamm verbundene Motivreservoir eines leidenden Gerechten (Jes 52,13–53,12; Jer 11,19).²⁹ Konkret heißt dies, dass „mit dem Symbol (sc. Lamm) die Modelle Gesalbter und wehrloser, leidender Gerechter aus der Tradition Israels auf Jesus von Nazaret“³⁰ zur deutenden Anwendung gebracht werden. Die ihm aus der alttestamentlichen Tradition bekannte Vorstellung, dass Gott den Schuldlosen rettet und auf der Seite der Entrechteten steht, wird für Johannes zum Verständnisschlüssel.

Mit dem Lamm, das von Gott rehabilitiert und gerettet wird, ist zudem eine weitere Hoffnungsperspektive verbunden: Das Lamm kauft mit seinem Blut jene frei, die ebenso wie es selbst geknechtet werden und entrechtet sind (Offb 5,9). Wie das Lamm werden die Unterlegenen herrschen und dürfen sich schon jetzt als ein Königtum Gottes und als Priester verstehen (Offb 5,10).

Entscheidend ist dabei die Lebendigkeit. Im einen wie im anderen Fall – in Offb 1,18 und Offb 5,6 – drückt sich die Lebendigkeit Jesu – ob als Menschensohn gleicher oder als Lamm – in seiner Aktivität aus: Als Lebendiger wendet sich Jesus an die Gemeinden. Das geschächtete, aber nun aufrecht stehende und lebendige Lamm setzt durch das Öffnen der Siegel die Endzeitereignisse in Gang. Für Johannes ist die Lebendigkeit Jesu deckungsgleich mit seiner Wirkmächtigkeit. Als Lebendiger spricht er Trost zu: „Fürchte dich nicht; ich bin der Erste und der Letzte und der Lebendige“ (Offb 1,17–18). Dabei ist das

28 Schreiber, Die Lamm-Perspektive, 296.

29 Die verschiedenen Verständnismöglichkeiten und traditionsgeschichtlichen Hintergründe im Frühjudentum und im Alten Testament diskutiert Johns, *The Lamb Christology*, 76–149. Die Zweifel an einer Deutung des Lamms als Paschalamm referiert Schreiber, *Die Lamm-Perspektive*, 298–299.

30 Schreiber, *Die Lamm-Perspektive*, 302.

„pro-aktive Handeln des Menschensohngleichen gegenüber dem Seher (...) nicht auf diese Vision zu beschränken, sondern gilt dem Seher und seinen Adressaten in ihrer Situation der Bedrängnis.“³¹ Der Glaube, dass Christus lebt, gibt Hoffnung. Ohne einen lebendigen und aktiven Herrn wäre für Johannes die Situation nur zum Weinen (Offb 5,4).

2.3 *Der Sieger*

Schon im Kontext der Thronsaaalvision (Offb 5,5) wird das Lamm als siegreicher „Löwe aus dem Stamm Juda“ (ἰδοὺ ἐνίκησεν ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰουδα) eingeführt. Die Zeitform ist entscheidend: Das Verb (ἐνίκησεν) steht im Aorist Aktiv, was dem Sieg des Lamms einen punktuellen, kraftvollen Aspekt verleiht. Dieser Sieg ist bereits errungen und endgültig, bestimmt aber auch die Zukunft bzw. manifestiert sich in der Zukunft erneut.

Teil der Vision von der Hure Babylon ist die Ankündigung des Engels (Offb 17,14), dass die Könige „mit dem Lamm Krieg führen werden, aber das Lamm wird sie besiegen“ (τὸ ἄρνιον νικήσει αὐτούς). Das Verb steht im Futur. Der bereits errungene Sieg des Lamms (Offb 5,5) schließt auch den zukünftigen Sieg ein. Vom Sieg des Lamms profitieren „die Berufenen, Auserwählten und Treuen“ (Offb 17,14). Der an das Lamm adressierte Hymnus in Offb 5,9–10 unterstreicht, dass der Sieg des Lamms im Wesentlichen ein Sieg für andere ist: „Du wurdest geschlachtet und hast durch dein Blut Menschen aus jedem Stamm und jeder Sprache, aus allen Nationen und Völkern für Gott erkaufte, (...) und sie werden als Könige auf der Erde herrschen.“ Vom Sieg des Lamms partizipiert eine universal bestimmte und nur durch ihre Zugehörigkeit zu Gott bzw. dem Lamm definierte Menge. In zweierlei Hinsicht scheint dies für Johannes und die Adressaten seines Buchs unmittelbar von Bedeutung zu sein:

(1) Als Sieger ist und bleibt – was das verwendete Futur deutlich macht (Offb 17,14) – das Lamm Herrscher über alle anderen Herrscher, Mächte und Gewalten. Die Christen sind aus anderen und mit dem Königtum Gottes konkurrierenden Herrschaftsbereichen „freigekauft“. In diesem Sinn darf wohl auch die erste Präsentation Christi in der Johannesapokalypse verstanden werden (Offb 1,5–6). Während die Liebe Christi zu den Adressaten ins Präsens gesetzt ist, wird der definitive Freikauf der Christen im Aorist beschrieben und als bereits endgültige Tatsache herausgestellt: „Er, der uns liebt und uns von unseren Sünden in seinem Blut erlöste und zu einem Königtum machte (...)“: „Jesu gewaltsamer Tod bedeutet die Befreiung aus der Versklavung durch ‚unsere Sünden‘, durch die Verstrickung in die Strukturen und Mächte des

31 Labahn, *Der Menschensohngleiche*, 91.

Bösen in Politik und Gesellschaft. (...) Die Befreiung bedeutet einen *Herrschaftswechsel* (...).³² Man stelle sich die kleine christliche Minderheit in den adressierten kleinasiatischen Städten vor: Eine gesellschaftliche Minorität, die von der potent wirkenden und sich attraktiv gebenden Machtfülle Roms gleichermaßen fasziniert und verunsichert ist, wird „Königtum“ genannt und als „Priesterschaft“ (Offb 1,6) gesehen. „Die Zusage bedeutet eine ungeheure eschatologische Statusaufwertung bereits in der Gegenwart.“³³ Als Christen sind sie einem anderen Herrschaftsbereich eingegliedert worden. Verantwortlich dafür ist ihr Glaube an den erweckten und erhöhten Herrn. Die Christologie stützt den Kontrast „zur herrschenden politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Macht des römischen Imperiums (...). Politisch Ohnmächtige erhalten einen neuen, eschatologischen Status.“³⁴

(2) Für Johannes hat dieser Glaube an den Sieg des Lamms und die Herrschaftsstellung Christi lebenspraktische Konsequenzen. Die Sendschreiben (Offb 2,1–3,22) verdeutlichen, was es heißt, zur Gefolgschaft des Lamms zu gehören. Ein „Überwinderspruch“³⁵ jeweils am Ende der einzelnen Schreiben motiviert die Christen zu einer entschiedenen Kontrasthaltung. Dem Siegenden (ὁ νικῶν) werden eschatologische Heilsgüter in Aussicht gestellt: Die Abgrenzung vom Kaiserkult, der Nichtverzehr von Götzenopferfleisch oder eine kompromisslose Abgrenzung von der reichsrömischen Gesellschaft werden als Sieg verstanden. Der Siegespreis – der in der jenseitigen Rettung besteht – kontrastiert die als leidvoll erfahrene soziale Stellung der Christen in der reichsrömischen Gesellschaft: Als Sieger wird den Christen „Macht gegeben über die Völker“ (Offb 2,26). Sie werden auf dem „Thron sitzen“ (Offb 3,21), wie auch Christus gesiegt und sich mit Gott auf den Thron gesetzt hat. Die Christologie transformiert nicht nur die Selbstwahrnehmung der Christen in der reichsrömischen Gesellschaft. Sie setzt neue Verhaltensmaßstäbe und motiviert mit der eschatologischen Aussicht auf den Sieg zum gewaltfreien Widerstand und zur passiven Verweigerung.³⁶ In der Nachfolge eines Lamms lässt sich nicht gut Krieg führen. Waffen sind keine Option. Doch wehrlos ist

32 Schreiber, Könige und Priester, 240.

33 Schreiber, Könige und Priester, 241.

34 Schreiber, Könige und Priester, 245.

35 Giesen, Die Offenbarung des Johannes, 95.

36 Zur Gemeinde als Verwirklichungsraum der kommenden Gottesherrschaft vgl. Wengst, Protest als Zeugnis, 128: „Unter ihnen (sc. den Christen) vollzieht sich die Herrschaft Gottes als herrschaftsfreie Geschwisterschaft. (...) Das Miteinander in der Gemeinde wird schon gelebt. Die Verweigerung des Mitmachens bei den Ritualen der herrschenden Macht, des Mitlaufens im allgemeinen gesellschaftlichen Trend ist kein Ausstieg aus der Geschichte, kein Rückzug in einen Raum untätigen Abwartens. Es geht vielmehr darum,

die Gefolgschaft des Lamms nicht. Das geschächtete und aufrecht stehende Lamm kennt andere Mittel und Wege, um das Böse zu überwinden: Es ruft zur entschiedenen Anklage und zur beharrlichen Abgrenzung von Unterdrückung und Ausbeutung auf.

3. Funktion

Im vielstimmigen Chor neutestamentlicher Christologie stellt die Johannesapokalypse eine markante christologische Stimme dar. In ihr sprechen sich der Glaube und die Gottes- bzw. Christuserfahrung des Sehers aus. Wie alle christologischen Perspektiven des Neuen Testaments ist auch die Christologie der Johannesapokalypse *personal* und *kontextbezogen*: Sie entspringt der Situation des Sehers, und sie zielt auf die Situation des Sehers und der Adressaten des Buchs. Abschließend soll es um einige synthetische Eindrücke zur christologischen Perspektive der Johannesapokalypse gehen: Was zeichnet die personale Glaubenserfahrung des Sehers Johannes aus? Welche Funktion und Bedeutung hat die Christologie, welchen existentiellen Anspruch und Impuls beinhaltet sie?

3.1 Visionäre Autorisierung

Johannes kleidet seinen Glauben in Visionen und Auditionen. Er adaptiert prophetische Autorisierungsmedien: Er sieht und hört wie Jesaja, Ezechiel und Daniel. Form und Gattung, die Medien und der visionäre Inhalt verbinden ihn mit den großen Propheten des Alten Testaments. Er präsentiert sich den adressierten Gemeinden als von Christus bzw. Gott Beauftragter. Die ihm zuteilgewordenen Visionen stellen ein Autorisierungsmedium dar. Letztlich spricht sich in den Worten des Sehers die Stimme Gottes bzw. des Menschensohns aus: „The seer, the bearer of the message, rewrites the vision *hiding himself* behind Christ's heavenly authority, or rather clarifying that his role in the communities, the role that he claims for himself in those contexts, derives from a direct vision of the real ruler and leader of the different groups.“³⁷

Auch die Tatsache, dass Johannes die Visionen in einem Buch- bzw. Rollenmedium niederlegt (Offb 1,11) und gerade diese mediale Form betont (Offb 22,7.9–10.18–19), belegt den Anspruch der Schrift. Johannes schreibt eben keinen Brief, der sich – als „eine Hälfte des Dialogs“ (Demetrios, Eloc.

dass eine Alternative gelebt wird: eine Prolepse aus der Kraft dessen, woran geglaubt und worauf gehofft wird, aus der Kraft des kommenden Gottes.“

37 Arcari, *Vision and Tradition*, 366.

223) – auf eine singuläre Kommunikationssituation beschränken würde. Die Offenbarung ist im Buchmedium von potenziell universaler Reichweite. Sie wird durch die Wahl des Mediums mit einem Konservierungsanspruch verbunden und mit einem Autoritätssiegel versehen: Als Buch stellt Johannes seine Schrift in eine Reihe mit den großen prophetischen Büchern des Alten Testaments.³⁸

Die verwendeten prophetisch-apokalyptischen Formen und Motive, aber auch das mediale Selbstverständnis der Johannesapokalypse als Buch verleihen der Überzeugung des Sehers Ausdruck. Nicht zuletzt machen die – auf Dtn 4,2 und Dtn 13,1 verweisende – „Textsicherungsformel“³⁹ am Ende des Buchs (Offb 22,18–19) und der nicht versiegelte Inhalt (Offb 22,10) deutlich, dass Johannes seine Schrift als entscheidendes und nicht der Beliebigkeit anheimgestelltes Wort erachtet.

3.2 *Eine Christologie im Präsens*

Johannes geht von einer Verlesung seiner Schrift vor der versammelten Gemeinde und im Rahmen einer liturgischen Versammlung aus. Am Anfang des Buchs (Offb 1,3) werden der Vorleser (im Singular) und die Hörer (im Plural) seliggepriesen (μακάριος ὁ ἀναγινώσκων καὶ οἱ ἀκούοντες τοὺς λόγους τῆς προφητείας). Die letzten Passagen der Schrift erinnern an liturgische Wendungen: Die Rede ist vom Geist und der Braut, die rufen und die Gemeinde zum Einstimmen auffordern. Die bestätigende Antwort auf die Zusage Jesu „Ja, ich komme bald“ (Offb 22,20) greift auf die hörende Gemeinde aus, die mit dem Ruf antwortet: „Amen, komm, Herr Jesus!“ (Offb 22,20) Die Sendschreiben machen Christus in den einzelnen Gemeinden präsent: Er lobt und tadelt und spricht die Gemeinden direkt an. Die Briefe dienen der „Sprecherparusie“. Über sich selbst sagt Christus im letzten Sendschreiben nach Laodizea: „Ich stehe vor der Tür und klopfe an.“ (Offb 3,20) Die Präsensform versetzt Sprecher und Adressaten in die Gleichzeitigkeit: Christus klopft, um einzutreten und mit der Gemeinde Mahl zu halten. Im Verlesen der Schrift und in der liturgischen Versammlung ereignet sich die Begegnung mit Christus.

Der Glaube, den Johannes in den Visionen und Auditionen seiner Schrift niederlegt, mag – mit der Erwartung des himmlischen Jerusalems und eines neuen Himmels und einer neuen Erde – auf die Zukunft ausgerichtet sein. Doch Christus umgreift die Zeiten: Er begegnet Johannes, spricht die Gemeinden an und ist gegenwärtig in der liturgischen Versammlung. Johannes erzählt nicht von einem fernen Herrn, der erst noch kommen muss. Er lässt sich im Leben

38 Vgl. dazu Gradl, Buch und Offenbarung, 419–485.

39 Hieke, Die literarische und theologische Funktion, 283.

und in der Gegenwart erfahren. Die verschiedenen christologischen Fäden laufen in der Gegenwart der Adressaten zusammen: Als der Sieger und der Lebendige ist Christus immer auch der Gegenwärtige, den Johannes als Größe und Kraft inmitten seiner Situation „hört“ und „sieht“ und als Stütze und Trost erfährt.

3.3 *Transzendenz und Anschaulichkeit*

Christologie – die Rede über Christus – gibt es in der Johannesapokalypse nur im Modus und im Medium von Visionen und Auditionen. Vergleiche bestimmen die Darstellung. Johannes erkennt „Augen wie (ὥς) eine Feuerflamme“ (Offb 1,14) oder „einen gleich (ὅμοιος) einem Menschensohn“ (Offb 1,13). Sprache kommt an ihre Grenzen. Die Darstellung bleibt schwebend und fordert die Vorstellungskraft heraus. Johannes legt den Adressaten seine Visionen in der Ich-Form vor. Er macht sie zu Mit-Visionären, die sein Erleben und seine Glaubenserfahrungen teilen: „Ancient hearers of the Apocalypse could imagine the verbal description of the divine, mediated through a continuity of biblical images and language, and thus see God mentally. To see God is to share John's epiphanic experience of viewing the enthroned one.“⁴⁰

Die detailreiche Darstellung will in die Gleichzeitigkeit versetzen, zur Erlebnisechtheit und zur – lesend vermittelten und liturgisch verankerten – Wiederholbarkeit der Erfahrung beitragen. Darum bemüht Johannes ein regelrechtes prophetisch-alttestamentliches Motivarsenal, um Christus darzustellen. Größe, Licht und Kleidung machen deutlich, dass es sich um eine – den alttestamentlichen Epiphanien vergleichbare – Erscheinung der Gottheit handelt: „As ekphrasis, the vision of Christ seeks to give hearers an epiphanic experience of the divine. In doing so the author attempts to traverse both space and time through the technique of ekphrasis.“⁴¹

So detailreich die einzelnen Visionen sind, so unabgeschlossen bleibt doch die Beschreibung. Die Visionen bedürfen des Vergleichs. Immer geht es um „etwas wie“. Die visionäre Darstellungsform drückt Respekt aus. In den Vergleichen spiegelt sich die Transzendenz. Johannes ringt um Worte und tastet sich durch die Visionen: Die Art der Darstellung und die vergleichende Beschreibung warnen vor einer zu festgeschriebenen christologischen Vorstellung. Christus bleibt im Glauben und in der Anschauung des Sehers der ganz Andere und der zugleich unsagbar nahe Herr.

⁴⁰ Whitaker, *The Poetics of Ekphrasis*, 239.

⁴¹ Whitaker, *Ekphrasis, Vision, and Persuasion*, 102.

3.4 *Enzyklopädiegestützte Originalität*

Die Visionswelt der Johannesapokalypse speist sich aus verschiedenen Quellen und Traditionsfeldern: der alttestamentlichen Prophetie, zeitgeschichtlichen Elementen der reichsrömischen Kultur des Mittelmeerraums und Motiven und Inhalten des urchristlichen Bekenntnisses. Auch die christologischen Perspektiven der Johannesapokalypse sind referenziell: Elemente prophetischer Visionen (Ez 1,24; Dan 10,5–12) werden auf Christus übertragen. Die Zeitgeschichte und der Kaiserkult liefern Begriffe, um Christus kontrastierend irdischen Herrschern gegenüberzustellen (Offb 17,14; 19,16).⁴² Das urchristliche Kerygma vom Tod und der Auferweckung Jesu wird motivisch in der Visionswelt aufgegriffen: Jesus hält „die Schlüssel des Todes und der Unterwelt“ (Offb 1,18) in Händen und betritt als geschächtetes, aber aufrecht stehendes Lamm den Thronsaal (Offb 5,6). In ihren einzelnen motivischen Elementen ist die Christologie der Johannesapokalypse nicht neu. Doch das Ganze ist mehr als die Summe der einzelnen Teile: Aus den einzelnen motivpendenden Bereichen kreierte Johannes ein neues Ganzes: Es entsteht eine neue christologische Summe, die sich durch die Vertrautheit mit den bildspendenden Bereichen entschlüsseln lässt und auf das enzyklopädische Grundwissen der Adressaten ausgreift. Die christologische Summe ist mehr als die mit den einzelnen traditionsgeschichtlichen Elementen jeweils verbundene Aussage.⁴³

Johannes drückt seinen Glauben in der Sprache und mit den Mitteln aus, die ihm zur Verfügung stehen: mit den Schriften des Alten Testaments, als intensiver Beobachter der gesellschaftlichen und politischen Landschaft seiner Zeit und auf Basis des urchristlichen Kerygmas. Im Zusammenspiel der einzelnen Bereiche entsteht eine visionäre Gesamtheit, die unverwechselbar und eigen ist, eben: personal. Für Johannes ist Jesus der verheißene Retter. Als solcher ist er in die Heilsgeschichte Gottes mit dem Volk Israel eingezeichnet und wird als demaskierender Kontrast dem Kaiserkult und der Götterwelt der griechisch-römischen Antike gegenübergestellt. Johannes versteht sich mit Offb 10,8–11 als prophetischer Zeuge für diesen Glauben. Was Johannes aus Büchern erfahren hat, wird selbst ein Buch: ein eigenes und unverwechselbares, Streitbares

42 Vgl. dazu Mucha/Witetschek, Das Buch ohne Siegel.

43 Vgl. dazu Witetschek, Bilder entschlüsseln?, 442: „Dass Johannes sein Bildmaterial aus allen Bereichen seiner Enzyklopädie (hellenistisch, römisch, jüdisch) bezieht, sei unbestritten, ebenso ist aber festzuhalten, dass er aus diesem Material etwas Neues schafft – eben Bilder, die ihr Publikum in einer Weise bewegen und provozieren, wie es bloße Abbilder nicht vermögen.“

und – als Teil des Kanons – von anderen christologischen Perspektiven des Neuen Testaments flankiertes christologisches Glaubenszeugnis.

Bibliographie

- Arcari, Luca, Vision and Tradition. The Son of Man in Rev 1:7.12–20. Authoritative Past in the Reconfiguration of Visionary Experiences according to the Revelation to John, in: Stefan Alkier u.a. (Hgg.), *Poetik und Intertextualität der Johannesapokalypse* (WUNT 346), Tübingen 2015, 343–366.
- Aune, David E., *Revelation 1–5* (WBC 52A), Nashville 1997.
- Backhaus, Knut, Apokalyptische Bilder? Die Vernunft der Vision in der Johannes-Offenbarung, in: *EvTh* 64 (2004) 421–437.
- Giesen, Heinz, *Die Offenbarung des Johannes* (RNT), Regensburg 1997.
- Gradl, Hans-Georg, Herausfordernd anders. Die Botschaft der Johannesapokalypse im Kanon des Neuen Testaments, in: Hans-Georg Gradl/ Georg Steins/ Florian Schuller (Hgg.), *Am Ende der Tage. Apokalyptische Bilder in Bibel, Kunst, Musik und Literatur*, Regensburg 2011, 34–47.
- , *Buch und Offenbarung, Medien und Medialität der Johannesapokalypse* (HBS 75), Freiburg 2014.
- Hieke, Thomas, Die literarische und theologische Funktion des Alten Testaments in der Johannesoffenbarung, in: Stefan Alkier u.a. (Hgg.), *Poetik und Intertextualität der Johannesapokalypse* (WUNT 346), Tübingen 2015, 271–290.
- Horn, Friedrich W., Johannes auf Patmos, in: Friedrich W. Horn/ Michael Wolter (Hgg.), *Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung*, Neukirchen-Vluyn 2005, 139–159.
- Huber, Konrad, Jesus Christus – der Erste und der Letzte. Zur Christologie der Johannesapokalypse, in: Jörg Frey u.a. (Hgg.), *Die Johannesapokalypse. Kontexte – Konzepte – Rezeption* (WUNT 287), Tübingen 2012, 435–472.
- , Der Gott der Apokalypse im Spiegel christologisch fokussierter Auslegungsansätze. Ein forschungsgeschichtlicher Streifzug, in: Michael Sommer/ Uta Poplutz/ Christina Hoegen-Rohls (Hgg.), *Die Johannesapokalypse. Geschichte – Theologie – Rezeption* (WUNT 508), Tübingen 2023, 113–134.
- Karrer, Martin, Sprechende Bilder. Zur Christologie der Johannesapokalypse, in: Jörg Frey/ Jan Rohls/ Ruben Zimmermann (Hgg.), *Metaphorik und Christologie* (TBT 120), Berlin/ Boston 2003, 111–129.
- , *Johannesoffenbarung. Teilband 1. Offb 1,1–5,14* (EKK XXIV/1), Ostfildern/ Göttingen 2017.

- Kowalski, Beate, Theokratie in der Offenbarung des Johannes?, in: Peter Juhás u.a. (Hgg.), Theokratie. Exegetische und wirkungsgeschichtliche Ansätze, Berlin/Boston 2022, 195–214.
- Johns, Loren L., The Lamb Christology of the Apocalypse of John. An Investigation into Its Origins and Rhetorical Force (WUNT II 167), Tübingen 2003.
- Labahn, Michael, Der Menschensohnliche als Gottes Richter und Gottes Krieger in Offb 1,9–20. Christologie zwischen Schriftrezeption, griechisch-römischer Vorstellungswelt und christlicher Deutung, in: Martin Stowasser (Hg.), Das Gottesbild in der Offenbarung des Johannes (WUNT II 397), Tübingen 2015, 83–112.
- Lapide, Pinchas, Apokalypse als Hoffnungstheologie, in: Richard W. Gassen/ Bernhard Holeczek (Hgg.), Apokalypse. Ein Prinzip Hoffnung? E. Bloch zum 100. Geburtstag. Ausstellungskatalog des Wilhelm-Hack-Museums Ludwigshafen, Heidelberg 1985, 10–14.
- Mucha, Robert, / Witetschek, Stephan, Das Buch ohne Siegel. Zur zeitgeschichtlichen Referentialität der Johannesapokalypse, in: Early Christianity 4 (2013) 96–125.
- Mucha, Robert, Ein flavischer Nero. Zur Domitian-Darstellung und Datierung der Johannesoffenbarung, in: NTS 60 (2014) 83–105.
- Müller, Ulrich B., Die Offenbarung des Johannes (ÖTBK 19), Gütersloh/Würzburg²1995.
- Mumbauer, Carsten, Visionen von Gut und Böse. Studien zur Bildtheologie der Offenbarung des Johannes (NTA 62), Münster 2020.
- Murphy, Frederick J., Fallen is Babylon. The Revelation to John (The New Testament in Context), Harrisburg 1998.
- Nicklas, Tobias, Gott und Identität. Das Gottesbild der Johannesoffenbarung und ihre Identitätskonstruktion, in: Michael Sommer/ Uta Poplutz/ Christina Hoegen-Rohls (Hgg.), Die Johannesapokalypse. Geschichte – Theologie – Rezeption (WUNT 508), Tübingen 2023, 135–152.
- Roloff, Jürgen, Die Offenbarung des Johannes (ZBK.NT 18), Zürich³2001.
- Satake, Akira, Die Offenbarung des Johannes (KEK 16), Göttingen 2008.
- Schreiber, Stefan, Die Lamm-Perspektive. Bemerkungen zu Offb 5, in: Linus Hauser u.a. (Hgg.), Jesus als Bote des Heils. Heilsverkündigung und Heilserfahrung in frühchristlicher Zeit (SBB 60), Stuttgart 2008, 294–307.
- , Könige und Priester. Die Demokratisierung der Christologie in der Offenbarung des Johannes, in: Martina Bär u.a. (Hgg.), König und Priester. Facetten neutestamentlicher Christologie (EThS 44), Würzburg 2012, 237–250.
- Schüssler-Fiorenza, Elisabeth, Die Worte der Prophetie. Die Apokalypse des Johannes theologisch lesen, in: JBTh 14 (1999) 71–94.
- Söding, Thomas, Das *finale furioso*. Die Johannesoffenbarung als letztes Buch der Bibel, in: Hans-Joachim Simm (Hg.), Aspekte der Bibel. Themen – Figuren – Motive, Freiburg 2017, 372–380.

- , Bekennen und Bezeugen. Perspektiven personalisierter Christologie im Neuen Testament, in: ZThK 116 (2019) 133–152.
- Stowasser, Martin, Die Sendschreiben der Offenbarung des Johannes. Literarische Gestaltung – Buchkompositorische Funktion – Textpragmatik, in: NTS 61 (2015) 50–66.
- Wengst, Klaus, „Wie lange noch?“ Schreien nach Recht und Gerechtigkeit – eine Deutung der Apokalypse des Johannes, Stuttgart 2010.
- , Protest als Zeugnis und Widerspruch. Soziale und politische Aspekte im Gottesbild der Offenbarung, in: Martin Stowasser, Das Gottesbild in der Offenbarung des Johannes (WUNT II 397), Tübingen 2015, 113–128.
- Whitaker, Robyn J., Ekphrasis, Vision, and Persuasion in the Book of Revelation (WUNT II 410), Tübingen 2015.
- , The Poetics of Ekphrasis. Vivid Description and Rhetoric in the Apocalypse, in: Stefan Alkier u.a. (Hgg.), Poetik und Intertextualität der Johannesapokalypse (WUNT 346), Tübingen 2015, 227–240.
- Witetschek, Stephan, Bilder entschlüsseln? Einige Überlegungen zur zeitgeschichtlichen Auslegung der Johannesapokalypse, in: ETL 99 (2023) 411–443.
- Yarbro Collins, Adela, Crisis and Catharsis. The Power of the Apocalypse, Philadelphia 1984.

Autorinnen- und Autorenverzeichnis

Aleksandra Brand

Dr., Senior Lecturer, Biblical Theology, Catholic Theology University of Saarland, Germany and Research Fellow at the Faculty of Theology at the University of Lucerne, Switzerland.

Saskia Breuer

Dr., Research Assistant at the Chair of Biblical Theology at the Institute of Catholic Theology at the University of Paderborn, Germany.

Mark W. Elliott

Dr., Professorial Fellow, Toronto School of Theology at Wycliffe College, Canada and Professor at the University of the Highlands and Islands, Scotland, UK.

Hans-Georg Gradl

Prof. Dr., Professor of New Testament Exegesis at the Faculty of Theology in Trier, Germany.

Christoph G. Müller

Prof. Dr., Professor of New Testament Exegesis at the Theological Faculty of Fulda, Germany.

Nicole Oesterreich

Dr., Research team leader of the Academy Project Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti digital at the Saxon Academy of Sciences and Humanities in Leipzig, Germany.

Friederike Portenhauser

Dr., PhD at the University of Tübingen, Pastor in Tübingen, Germany.

Boris Repschinski SJ

Prof. Dr., Professor of New Testament Studies, Faculty of Catholic Theology, University of Innsbruck, Austria.

Thomas Schärtl

Prof. Dr., Professor of Fundamental Theology, Faculty of Catholic Theology, Ludwig-Maximilians-Universität München, Germany.

Thomas Söding

Prof. Dr., Senior Professor, Exegesis of the New Testament at the Faculty of Catholic Theology, Ruhr-University Bochum, Germany.

Andrea Taschl-Erber

Univ.-Prof. Dr., Professor of New Testament Biblical Studies at the Faculty of Theology of the Catholic Private University Linz, Austria.

Philippe Van den Heede

Dr., Dr., Professor of Biblical Theology, Sophia University Institute, Loppiano (Florence), Italy.

Robert Vorholt

Prof. Dr., Professor of New Testament at the Faculty of Theology of the University of Lucerne, Switzerland.

Stefan Zorn

Dr., PhD at the University of Münster, Pastor in probationary service Hamm, Germany.

Index of Modern Authors

The names in the bibliographies are not listed here, only those in the text and in the footnotes.

- Achtemeier, Peter 209n1
Adams, Sean 165n39
Affortunati, Monica 69n4
Aland, Kurt 198n25, 199n31
Allison, Dale C. 44n20, 45n24, 64n49
Alonso, Juan 124n1
Alonso, Pablo 177n31
Álvarez Cineira, David 72n29
Arcadi, James M. 26–27
Arcari, Luca 233n37
Aune, David E. 221n8
Avenarie, Friedrich 137n48
- Bachmann, Michael 211n8
Backhaus, Knut 147n39, 225n19, 229n27
Baker, Coleman 156, 157
Balthasar, Hans Urs von 159
Barrett, Charles Kingsley 156n4
Barth, Karl 18–20
Bauer, Walter 198n25, 199n31
Bauspieß, Martin 202n40
Bechtler, Steven R. 216n22
Beck, Johannes 202n40
Becker, Eve-Marie 142n10, 143n12, 147n41, 148n42
Behm, Johannes 129n19
Beirne, Margaret 113, 116n87
Bendemann, Reinhard von 52n2, 54n9
Bennema, Cornelis 83n104–n105, 86, 157
Berger, Klaus 6n10, 112n58, 117
Berlejung, Angelika 57n31
Berger, Klaus 6n10, 112n58, 117
Betz, Hans-Dieter 197n22
Beyer, Barbara 141n8–n9, 145–146, 147n40, 149n43, 150n53
Bieberstein, Sabine 84n111, 150, 181n50
Bienert, David C. 107n39
Bieringer, Reimund 131n25 n27
Billaut, Alain 78n72
Blanton, Thomas R. 41n15
Blass, Friedrich 191n11
Blickenstaff, Marianne 170n4
- Blumenthal, Christian 49n33, 140n3–n4
Bockmuehl, Markus XII, 140n3, 159–161
Bornkamm, Günther 47n28
Borrell, Augustí 129n21
Bovon, François 52n1, 76n59 n61–n62, 87, 155n1, 164
Bösen, Willibald 81n94
Bosenius, Bärbel 172n15
Böttrich, Christfried 73n38–n39, 74n45, 174n21
Bovon, Francois 155n1, 164
Brand, Aleksandra XI–XII, 3n2, 140–153
Breuer, Saskia XII, 169–186
Breytenbach, Cilliers 55n12, 136n46
Brown, Raymond E. 38n6, 39n10, 40n12, 41n13, 47n25
Brucker, Ralf 143n14
Bruckner, Isabella 38n3
Buber, Martin XIII
Bultmann, Rudolf 14, 97n12, 141n5
Burkett, Delbert 55n13
Burnet, Régis 126n14
Burnett, Fred W. 78n72
Burrige, Richard 70n12
Byrskop, Samuel 101n17
- Campbell, Constantin R. 143n19, 196n21
Cargal, Timothy B. 45n24
Carter, Warren 170n4, 179n39
Casey, Maurice 55n12
Certeau, Michel de 38
Chatman, Seymor 79n78
Chung, Jin Man 47n25–n26
Claudel, Gérard 47n26
Coetzee, John Maxwell 10
Cohn, Chaim 82n100
Collins, Adela Yarbo 69n4, 179n42
Conzelmann, Hans 133n34
Cosgrove, Charles H. 113, 116n88, 117
Craig, William L. 12n1
Crossan, John Dominic 12n2
Culpepper, R. Alan 81n88 n90–n91, 97n14

- Damgaard, Finn XII, 161–162
 Darr, John A. 69n8, 157n12
 Davies, William D. 44n20, 45n24, 64n49
 de Boer, Matinus C. 199n28
 Debrunner, Albert 191n11
 Demandt, Alexander 81n94
 Demetrios of Phalerum, orator 233
 De Temmerman, Koen 69n7, 70n12
 Delbrueck, Richard 71n22–23
 Dettwiler, Andreas 98n19
 Dewey, Joanna 181n48
 Dicken, Frank 157
 Dickerson, Patrick L. 70n11
 Dietrich, Wolfgang 162, 163, 164–165
 Dietzfelbinger, Christian 102, 106n38, 110n49
 Dihle, Albrecht 70
 Donahue, John 180n47
 Doering, Lutz 126n15
 Dohmen, Christoph 61n11
 Dschulnigg, Peter 80n88, 84n107 n110, 86n119
 Duling, Dennis C. 48n32
 Dunn, James D. G. 4n4, 129n21, 159, 212n11

 Ebach, Jürgen 39n8
 Ebeling, Gerhard 191n12
 Eberhart, Christian 44n20
 Ebner, Martin 70n11, 79n78
 Eckstein, Hans-Joachim 190n8, 191n11, 197n22, 200n35
 Elliott, Mark XII, 155–168
 Endsjø, Dag Øistein 12n4
 Engberg-Pedersen, Troels 129n22
 Erbele-Küster, Dorothea 171n13
 Escaffre, Bernadette 111n55
 Essen, Georg 10

 Fander, Monika 170n4
 Fee, Gordon D. 133n35, 140n3, 144n24–25, 147n38
 Feldmeier, Reinhard 177n34
 Finnern, Sönke 53, 118n93
 Fitzmyer, Joseph A. 133n33
 Fögen, Thorsten 69n5

 Foerster, Werner 57n25
 Fohrer, Georg 57n27, 58n32
 France, Richard Thomas 64n49
 Frankemölle, Hubert 197n24
 Frevel, Christian 101n8
 Frey, Jörg 3n1, 101n26, 102, 106n38, 115
 Fürst, Alfons 142n10

 Gaventa, Beverly R. 199n28–29
 Genette, Gerard 53
 Gerber, Christine 175n24
 Gerladini, Gabriella 71n17 n21, 72n24
 Gielen, Marlis 71n18 n23, 72n25 n27 n30, 74n49 n51 n53, 77n67
 Giesen, Heinz 226n21, 232n35
 Gnilka, Christian 69
 Gnilka, Joachim 44n20, 52n1, 64n49, 74n43, 172n17
 Goppelt, Leonhard 214n16–117
 Görg, Manfred 78n74
 Goulder, Michael 55n13
 Grabbe, Lester L. 56n20
 Gradl, Hans-Georg XIII, 146n37, 220–239
 Green, Joel B. 209n1
 Green, Julien 68n1
 Greene, Joseph A. 62n45
 Grelot, Pierre 131n27
 Gruber, Margaretha 111n57, 116n92
 Guardini, Romano XIII
 Gundry, Robert H. 44n20, 213n14
 Guttenberger, Gudrun 175n24, 176n28, 178n35

 Hahn, Ferdinand 101
 Halbwachs, Maurice 9n16
 Hannah, Derrel D. 56n18
 Hare, Douglas R. A. 48n31
 Harrington, Daniel 180n47
 Hartenstein, Judith 105
 Hasitschka, Martin 49n33
 Hentschel, Anni 107n40–n43, 108n44–n45, 110n46–n48, 111, 112n59–n60 n62 n64, 114n75, 115n79, 116n89, 117, 118n94, 170n4
 Hercher, Rudolf 142n10

- Herzer, Jens 80n87
 Heyward, Carter XII, 170
 Hieke, Thomas 234n39
 Hirsch-Luipold, Rainer 94n5, 111, 114n72,
 115n83–n84, 117
 Hoegen-Rohls, Christina 203n42
 Hofius, Otfried 96n11, 98–99n23, 140n2
 Horn, Friedrich Wilhelm 201n37, 221n7
 Huber, Konrad 220n2, 228nn24–25
 Huebenthal, Sandra 10n17, 37n11
 Hübner, Hans 213n15
 Hunt, Stephan A. 70n11
 Hurtado, Larry 163
 Hysten, Susan E. 116n87

 Iser, Wolfgang 18n22

 Jannidis, Fotis 119n96
 Janowski, Bernd 6n10
 Jochum-Bortfeld, Carsten 171n11
 John, Felix 68n3
 Johns, Loren L. 230n29
 Johnson-Hodge, Caroline 194

 Kahl, Brigitte 171n13
 Kahl, Werner 173n20
 Kaiser, Ursula Ulrike 81n91, 84n108
 Karrer, Martin 220n2, 222n10
 Kechagia, Eleni 69n5
 Keats-Rohan, Katharine Stephanie
 Benedicta 9n14
 Kennel, Gunter 143n14
 Kertelge, Karl 212n10, 213n12
 Kim, Jung Hoon 196n20
 Klauck, Hans-Josef 75n54
 Klein, Hans 52n1, 77n65 n67
 Knohl, Israel 12n3
 Kobel, Esther 112n64
 Kollmann, Bernd 215n20
 Konradt, Matthias 73nn36–37, 74nn40–42
 n44, 76n55
 Koperski, Veronica 129n20
 Körting, Corinna 57n27, 58n33
 Kowalski, Beate 175n25, 228n26
 Kupp, David 38n5, 47n26

 Labahn, Michael 226n26, 231n31
 Landmesser, Christof 191n12, 201n37

 Lapide, Pinchas 223
 Lau, Markus 72n26
 Lauber, Stephan 59n38
 Légasse, Simon 134n37, 135n42, 136n43
 Leo, Friedrich 70n12
 Léon-Dufour, Xavier 39n9
 Leroy, Herbert 97n12
 Leslau, Wolf 61n42
 Levine, Amy Jill 170n4
 Licona, Michael 121
 Lindenberger, James M. 142n10
 Lohse, Eduard 57n27, 58n32
 Lüdemann, Gerhard 81n95
 Luomanen, Petri 44n22
 Luz, Ulrich 40n11, 43n18, 45n22, 47n27,
 52n1

 Marcus, Joel 48n31
 Marguerat, Daniel 68n2, 75n50 n52,
 155n1–n3, 159, 191n12
 Marion, Jean-Luc 15–16, 48n29
 Martyn, G. Louis 199nn28–29, 200nn33–34
 Meiser, Martin 74n46, 75n52
 Melzer-Keller, Helga 170n4, 181n49
 Menary, Richard 27n45
 Merz, Annette 69n9
 Metternich, Ulrike 170n8, 172–173n17 n20
 Meyer, Annegret 96nn9–10
 Michel, Otto 47n28
 Miller, David L. 76n57
 Miller, Susan 112n63, 113, 116n92, 170n4
 Moloney, Francis 99n23, 114, 116n90
 Moo, Douglas J. 133n36
 Morgan, Teresa 146n36
 Mouroux, Jean 124
 Mucha, Robert 220n3, 236n42
 Müller, Christoph Gregor XI, 68–91
 Müller, Monika 57n24
 Müller, Ulrich B. 227n23
 Mumbauer, Carsten 220n3
 Murphy, Frederik 223n14
 Mußner, Franz 159

 Navarro Puerto, Mercedes 170n4
 Nave, Guy D. 164n35
 Neubrand, Maria 215n21
 Newman, John Henry 86
 Nicklas, Tobias 223n13

- Niemand, Christoph 56n20
 Novakovic, Lidija 48n32
 Nützel, Johannes 60n40
- O'Collins, Gerald 16n18
 Oepke, Albrecht 194n15, 199n28
 Öhler, Markus 57n21
 Oesterreich, Nicole x–xi, 52–67
- Penna, Romano 131n28, 133n35, 134,
 136nn44–45, 138n51
 Pervo, Richard 156n5
 Pesch, Rudolf 52n1, 144n22, 161
 Podella, Thomas 59n36 n38
 Poplutz, Uta 73n36
 Portenhausser, Friedrike xii, 8n13, 135n39,
 187–207
 de la Potterie, Ignace 95
 Powell, Mark A. 79n78, 80n86
 Puig i Tarrech, Amando 52n1
- Quante, Michael 8n12
 Quesnel, Michel 132n30, 133n32
- Radl, Walter 64n49
 Rahmsdorf, Olivia 95n6, 114n74
 Rahnner, Johanna 97–98
 Rehfeld, Emmanuel L. 197n24
 Rehkopf, Friedrich 191n11
 Reinbold, Wolfgang 78, 81n94, 82n100
 Reinhardt, Klaus 140n1, 141n5
 Repschinski, Boris SJ x, 37–51
 Ricœur, Paul 18n22
 Rimmon-Kenan, Shlomit 78n72, 79,
 80n82–n84
 Rogers, Katherine A. 26–27
 Roloff, Jürgen 226n22
 Rowe, C. Kavin 164n35
 Rubel, Georg 96n7, 102
 Ruggemeier, Jan 53, 55n14, 63n48
- Sandnes, Karl Olav 189n7
 Scardigli, Barbara 69n4
 Satake, Akira 221n6
 Schärftl, Thomas x, 12–33
 Scheler, Max xiii
 Schellenberg, John L. 16n19, 18n21
 Schenke, Ludger 106n38, 110n50, 116n87
- Schirr, Lennart 149n44, 150nn45–46 n49
 n51–n52
 Schlatter, Adolf 39n9
 Schlier, Hinrich 197n23, 200n33
 Schlügel-Straumann, Helen 79n80
 Schmeller, Thomas 127n16
 Schmidl, Martin 81n89, 83n103
 Schnackenburg, Rudolf 77n65, 86n121,
 87n122, 100–101n25
 Schnelle, Udo 4n4, 115n82, 144n27, 189n7,
 197n23, 201n37, 209n1, 214n18
 Schrage, Wolfgang 132n31, 210n4
 Schreiber, Stefan 230nn28–n30,
 232nn32–34
 Schreiner, Josef 58nn34–35
 Schröter, Jens 142n11
 Schüssler-Fiorenza, Elisabeth 181n49, 224n16
 Schweizer, Eduard 52n1, 624n6, 194n15
 Scott, Martin 116n91
 Segalla, Giuseppe 4n4
 Seifried, Mark 213n14
 Selvidge, Marla 171n13
 Slater, Thomas 56n17
 Snyder, Julia A. 157
 Soards, Marion L. 77n63
 Söding, Thomas x, 3–11, 38n2, 72n28 n32,
 94n3, 119, 132n29, 137, 140n2, 141nn5–6,
 143n13, 150n48, 155, 172–173n17,
 173nn19–20, 174n22, 176n30, 180n44,
 187n2 n4, 191n12, 212n9, 214n19, 220n4,
 221n5, 222n9
- Sonnet, Jean-Pierre 177n31
 Spaemann, Robert xiii, 68
 Spicq, Ceslas 39n9
 Stamps, Dennis L. 71n16
 Standhartinger, Angelika 140n1, 141n7 n9,
 143, 144n23 n28, 145nn30–32, 147n41,
 150n50
 Stimpfle, Alois 97n12
 Stone, Michael E. 56n19
 Stowasser, Martin 222n11
 Strube, Sonja Angelika 177n32
 Stuckenbruck, Loren T. 56n18
 Stump, Eleonore x, 20–26, 30
 Suhl, Alfred 86n18
 Sullivan, Desmond 45n24
 Swartley, Williard M. 175n25
 Swinburne, Richard 12n1

- Tannehill, Robert C. 156n8
 Tanzella-Nitti, Giuseppe 124n1 n6,
 125n8 n10
 Taschl-Erber, Andrea XII, 169–186
 Theißen, Gerd 9n15, 69n9, 110n51, 175n26,
 213n15
 Theobald, Michael 71nn19–20, 72n24, 93n4,
 99n21, 102, 103n35
 Thompson, Mariann M. 209n1
 Thyen, Hartwig 79n81, 84nn09, 85nn13,
 111n61, 115n76 n81 n85
 Tilly, Michael 54n8, 117
 Tolmie, D. Francois 70n11, 80n87
 Triebel, Lothar 82n98

 Ueberschaer, Nadine 96n7, 99n22, 100n2,
 100–101n25, 103n34, 106n38
 Uhlig, Siegbert 56n18

 Van den Heede, Philippe XI, 124–139
 VanderKam, James C. 56n18
 van Emde Boas, Evert 69n7, 70n12
 VanHenten, Jan William 137n48
 van Tilborg, Sjef 113
 Verweyen, Hansjürgen 18n20
 Vollenweider, Samuel 19n12, 20n37
 Vorholt, Robert XII–XIII, 57, 128n18,
 144n29, 208–219
 Vouga, François 4n4, 128n17, 199n28
 nn30–31, 204n43

 Wagener, Fredrik 108n44
 Waldenfels, Bernhard 28–32

 Walten, Steve 158
 Warhol, Andy 10
 Weissenrieder, Annette 172n16
 Wendel, Sakia 14n11
 Wenger, Leopold 194
 Wengst, Klaus 224n17, 232n36
 Wenning, Robert 85n14
 Weren, Wim J. C. 39
 Whalberg, Mats 14–15, 17
 Whitacker, Robin J. 235nn40–41
 Wick, Peter 111n57, 117
 Wilckens, Ulrich 202n2–n3
 Williams, Joel F. 70n11
 Wilson, Walter T. 40n12, 41n14, 41n17
 Witeschek, Stefan 236nn42–43
 Wolter; Michael 64n49, 76n60, 77n63 n66,
 96n8, 136n43 n47, 144n21
 Wolterstorff, Nicholas 15
 Wucherpennig, Ansgar 39n9
 Wülfig von Martitz, Peter 194n15
 Wypadlo, Adrian 72–73

 Yarbrow, Adela Y. 222n12

 Zacharias, H. Daniel 48n30
 Ziera, Sebastian 54n10
 Zimmermann, Christiane 194n16
 Zimmermann, Ruben 70n11, 99n22, 103n33
 Zohary, Michael 85n12
 Zorn, Stefan XI, 92–123
 Zumstein, Jean 96n7, 98n23, 113,
 115nn77–78 n117

Index of Subjects

- Adoption 39n10, 47, 194n15
Agape s. Love
Anointing 56, 219, 230 cf. Christ
 of Jesus in Bethany XII, 85n13, 94,
 109–120, 169, 170, 178–180, 182, 183, 184
 of the dead Jesus 85n11, 112
Apocalypse, Apocalyptic 54–57, 60, 63,
 99n22, 199 cf. revelation
Apostle XI–XII, 7, 127, 141, 143, 149, 155,
 158, 159–160, 161, 165, 187n1, 189, 196,
 198–199, 200n33, 201, 204, 208–210, 213,
 214, 215–216
Atonement 23, 130, 131

Baptism 21, 47, 113, 133, 158, 187, 193–197,
 205
 of John 41–42, 44
 of Jesus 55
Biography 9, 143
Blood 43–46, 49, 75, 166, 169, 170, 171–172,
 182, 183n52, 227, 230, 231
Body 26–28, 124, 148
 of Christ 4, 26–32, 11692, 1401, 141, 143,
 163
Bridegroom 49, 179n42, 180

Chalcedon 23–24
Character XI, 9, 27, 68n3, 69–70, 71, 78,
 79, 80, 81, 83, 86, 156, 157, 158, 163, 169,
 175n27
Child 170, 171–172, 174–177, 182, 183, 200
 Children, childhood of God 150, 172,
 191, 193–196, 197, 201–202, 205
 children of Israel 45, 159, 187, 200,
 204
 children of the Apostle 187, 198–199
 Jesus as child 39–40
Christ (christological title) 38, 41, 92, 109
 cf. Christology, Messiah, Son of David,
 Son of God, Son of Man
 manifest 188
 revealed 166
 confessed 73–74, 97–104, 164, 166
 anointed 110–116, 178–180
 healing 158–159
 freeing 189
 as pastor 160
 transfigured 52–65
 raising the dead 92–120
 died for us 124–138
 suffering and resurrected 62, 165, 166
 crucified 190–191 cf. cross
 risen 162, 165 cf. resurrection
 humiliation and exaltation 140–151
Christ event 49
Christology 50 cf. Personal Christology
 narrative Christology 5, 86–87, 92
 relational Christology 170–184
 of transfiguration 52–65
 prophetic 76 cf. Prophet
 of humiliation and exaltation 140–151
 cf. Resurrection
 of judgement 42–43
Church X, XII, 3, 4, 5, 6, 9, 10, 19, 47n26, 50,
 149–150, 155–157, 159–161, 196, 200n33,
 208, 210, 212n10, 215, 216
 as community of faith 9
Circumcision 198, 201, 203
Cloud 53, 56, 63, 72, 156
Confession IX, XI, 3, 4, 9, 50 80, 84, 93, 97,
 100, 119–120, 131, 141, 146, 148, 173, 181,
 188n2, 220, 236
 of Peter 55, 74, 103, 161, 163–166, 181
 of Martha 100–105, 108, 118
 of Nathanel 103
 of Judas 75
 of sins 41, 44
Constructivism 10
Conversion 5
Creation XII, 24, 26, 37, 49 199, 202, 211
 mediation 56
 new 129, 149–150, 203–204, 205
Creed 5
Cross 12, 44, 45, 46, 48, 55, 68–87, 129–130,
 133n35, 132, 134–135, 140, 141, 145,
 147n38, 160, 162, 164, 169, 181, 190,
 191–192, 193, 199, 202, 203, 212, 215, 216,
 217

Death

- of Jesus 7, 24, 43–44, 45, 46, 52, 55, 62, 70–87, 94, 99, 111, 113–114, 115, 116, 117, 119, 130–137, 141, 148, 164–165, 179, 180n43, 181, 193, 196, 197, 204, 210, 231, 236 cf. cross
- of Lazarus 93–94, 95, 106, 111
- of Paul 146–147
- danger of death 100, 144, 145, 172, 178, 180n46
- as power of evil 5, 106, 107, 191–192, 201, 202, 209, 211

Demon 26n40, 55, 65, 74, 113, 177, 227

Disciples, discipleship VIII, 4, 5, 30–32, 39n8, 43, 47–50, 52, 54–55, 58–65, 73–74, 79, 82, 84n110, 85n111, 92, 104–105, 108, 110, 111, 112n63, 116, 117–119, 156–157, 159–160, 161–162, 163, 164, 166, 169, 173, 174, 180, 181, 215

Easter s. Resurrection of Jesus

Ecclesiology s. Church

Embodiment s. Body

Encounter IX, XII, 12–32, 57–58, 59, 62, 74, 84n107, 86, 93, 94–95, 101, 105, 109–110, 144, 169, 187, 208, 215, 229, 234

Epistle s. letter

Eschatology cf. hope

- salvation will of God 7
 - kairos* 9
 - future eschatology 42–43, 47, 49, 61, 97, 99, 101, 103, 108–109, 199, 223, 232
 - present eschatology 106–107, 202, 232
 - of the Gospel 12
 - in John 98–99
 - in Acts 7
 - in Galatians 199, 202
 - Philippians 149–150
- Exaltation 4, 141, 165
- Exegesis s. hermeneutics
- Method 9
 - Cognitive-narratological analysis 52–53

Face XIII, 6

- of God 7–8
- of Moses 6–7

of Jesus Christ 7, 52–65, 68, 72n28, 87, 128, 173, 217

of human beings 8

face-to-face-communication 9

Faith

- as answer to the Word of God, personal and ecclesial IX, 3–5, 8, 100–101, 106, 124–126, 130–131, 132, 135, 142, 144, 146, 148–149, 151, 160–161, 182, 187, 204–205, 208, 211, 214, 217–218, 223
- as communication with God 10
- as confession 131, 164, 165
- as trust 16
- as discovery of the mystery of God 9
- as relationship 9, 188
- and memory 37–38
- and witness 208
- as the reason for salvation 99n23, 132, 135, 142, 155, 173–174, 195, 197, 209
- as identity factor 204–205, 212–214
- of Peter 161

Family 79n80, 110, 112, 133, 163, 165, 169, 179n42, 194n15, 198

of Jesus 83

Flesh 37, 126, 132, 135n41, 138, 140n1, 144n26, 191, 193, 202, 203, 211

Forgiveness 24, 41–49, 159

Freedom 3, 4, 8, 19–20, 24, 43, 132–133, 135, 137, 145, 179, 187, 189–190, 191, 194, 195, 198, 200, 201–202, 205, 210–211, 212, 214, 217, 231–232

Friendship IX, 3, 4, 25n39, 68n2, 93, 107, 112, 114, 117, 137, 142, 144, 148, 149, 155, 164, 165

Fundamental theology 12–33

Gabriel revelation 12

Glory 3, 48, 50, 55, 60, 61, 65, 103, 105, 107, 109, 128, 135, 148, 164, 202, 217, 228nn24–25

God

- as person IX, 8, 125, 188, 195
- unity and uniqueness of God 196
- in Jesus Christ 47–48, 49, 83, 87, 100–101, 129–130, 174, 181, 188, 208, 217, 231, 235
- living 74

- as Father 15–16, 49, 69, 95, 187, 188
 as creator 8, 10, 211 cf. creation
 name of God 9, 158 cf. name
 voice of God 57, 64, 233 cf. Word of
 God
 face of God 7–8
 as king 43
 as revealer 6–7, 21, 54, 64, 128, 189, 217,
 224–228, 233
 God's salvation 5, 7, 24–25, 37, 42–43,
 106, 129–130, 135–136, 137–138, 147, 148,
 173, 183, 187, 202, 210, 230, 231 cf. love,
 redemption, salvation
 God's righteousness 211, 212 cf. justice
 God's presence in and history with
 Israel 38, 42, 47, 50, 178, 236
 God's presence in the world 49
 in Zion 57–58, 62
 communion with God 187
 choosing and calling 209–210, 216
 glory of God 103, 105, 107, 109, 135,
 228nn24–25
 mysterious 9, 125
 experienced 170
 seen 16, 17, 148, 235 cf. vision
 believed 3, 8, 15–16, 17, 208
 knowledge of God 22–23, 126 cf. faith
 life for God 190–192
 in the Revelation of John 227–229
 Gospel 142, 144, 148, 217
 books X–XII, 3, 5, 13–14, 26, 37, 63, 68,
 86, 87, 92, 142, 162, 163, 164, 165
 of Jesus Christ XI, 126, 128, 148, 166, 189,
 218
 as Good News 20, 208, 209, 216
 as Word of God 3, 7, 127, 149
 as Apostolic 198, 199, 210
 as power of salvation 4, 5, 7, 201, 204
 as grave 186
 Grace XII–XIII, 5, 7, 74n43, 81n94, 134, 135,
 160, 166, 189, 210–211, 213, 214, 217
 Healing XII, 7, 24, 41, 48, 95, 99–100n23,
 125, 148, 157, 158, 169, 170, 171–174, 175,
 177n33, 182, 183, 216
 Heart 5, 31n49, 87n124, 128, 135–136, 155, 166
 Heaven 7, 54, 56, 58, 61, 68, 156, 215, 222,
 226, 233, 234 cf. Kingdom of God
 Hermeneutics
 of faith 6
 of memory 9, 156
 Hermon 57
 High Priest 46, 55, 59, 73, 76, 94, 189, 215
 Historicism 10, 14
 Holy Spirit 5, 8, 9, 10, 15, 19, 25n40, 38n16,
 39nn9–10, 40, 41, 42, 135, 157, 165, 192,
 197, 200, 201–202, 203, 204, 205, 212,
 215, 225, 234
 Hope 160, 171 cf. grace, redemption,
 salvation
 in God 3, 135
 in Jesus as Messiah XI, 12, 48, 64, 168,
 176, 217, 223, 230–231
 in resurrection 12–13, 99, 101, 108
 in salvation 101, 150n50, 211, 230
 with faith and love 3, 161
 Horeb 57
 Hypostatic Union 20, 25, 27
 Idols 59–60, 222–223, 236s
imago Dei 8
imitatio Christi 127, 148, 157, 166, 189n5
 Immanuel IX, 40, 46–49
 “In Christ” XII, 3, 5, 7, 9, 127, 137–138, 141,
 143, 144–146–147, 149, 150, 194, 195, 200,
 203, 212, 213–214
 Israel 3, 7, 38, 39, 41, 45, 46, 47, 50, 59,
 64, 82n98, 83, 86, 144n21, 159, 171n13,
 176n29, 194n15, 208, 209n3, 217, 230,
 236
 Jericho 3
 Jerusalem 3, 48, 57, 58n35, 61, 74, 75, 77, 83,
 93n4, 107, 110, 117, 179, 208, 215, 234
 Judgement, Last 42–43, 64
 Justice 16, 137 cf. Righteousness
 Justification 3, 4, 14, 131, 132, 135, 209–210,
 212, 213
kairos 9
kenosis 127, 140, 146
 Kerygma 13, 14, 20, 177, 236

- King 179n39, 216, 225, 231
 God as king 230, 231
 King of Jews 71–72
 messianic 43, 48, 72, 77n65, 86, 115, 117,
 178–179, 184
 People of God 232
 Kingdom of God 3, 12, 43, 48–49, 75, 81n91,
 146, 169, 180n43, 217, 223, 231–232
 Knowledge (and faith) IX–X, XII, 5, 14–15,
 21–24, 30, 101, 116, 124–126, 128–129, 133,
 166, 217
 Kyrios IX, 3, 4, 7, 12, 14, 31, 129, 133, 135, 137,
 138, 145, 148, 159, 162, 163, 164, 165–166,
 176, 208, 209, 211, 214, 215, 218, 231, 232,
 234, 235
 Lamb (of God) 58n35, 166, 226, 228n24,
 229–233, 236
 Law (Torah) 6, 10, 39n9, 41n5, 62, 81n90,
 84, 125–126, 129, 130n24, 132, 135, 137,
 164, 176, 190–192, 198, 201, 210, 211–212,
 213, 216, 217
 Letter
 literary form 126, 142, 215
 as testimony of faith 5, 125–126, 149, 188
 as medium of faith communication
 141–146, 149, 194, 234
 Life
 social 5, 12, 104, 172, 218, 220, 222, 223
 wounded 171–173
 saved 173–174
 way of life 7, 69, 213
 life change 8, 126–127, 188–193, 203, 204,
 214, 215–216 cf. creation, new
 eschatological gift 92, 99–100, 104, 107,
 109–114, 117, 119, 120, 135, 145, 149, 196,
 202, 229–231
 eternal 62, 99–100, 106, 108–109, 211
 living God 74, 87
 Jesus' sacrifice of his life 8, 63 129–137,
 147, 182–183
 Lord s. Kyrios
 Love
 of God IX, XI, 5, 7, 9, 18, 24, 28, 32, 63, 64,
 79n80, 130, 135–136, 137, 138, 147, 202,
 208, 211
 to God IX, 138, 148–149, 208
 of Jesus Christ 8, 94–95, 109, 130, 131, 133,
 134–135, 137, 138 139, 182, 191–193, 226,
 229, 231
 to Jesus Christ 10, 107, 108–109, 111–112,
 113, 116, 117, 118, 160, 179
 of neighbor 82, 112n64, 113n70, 131–132,
 134, 138
 in the Christian community XII, 144,
 149, 198
 and faith 3, 124, 125, 130, 160, 161
 as power of salvation 132 cf.
 redemption, salvation
 Marterdom 137, 221–222
 Memory 9–10, 28–30, 37–50, 160 cf.
 Hermeneutics of memory
 Mercy 3, 48, 49, 69n4, 79, 82, 210
 Messiah
 Jesus as Messiah IX, 3, 7, 37–50, 73–74,
 86, 115, 116n92, 179, 181–182 cf. Christ
 healing 158
 messianic King 71n23
 davidic 179
 crucified 217
 risen 157
 Mission 5
 Misunderstanding 96–97
 Myth(ology) 12–13, 22, 58, 62, 13646, 212
 Names
 of Jesus, the Messiah 37–50, 147, 164–165
 in the name of Jesus 158–159
 Narrative, narration 5, 12–13, 22–23, 70
 Ordination 44
 Parables 43, 48, 49
 Paradies 58, 60, 179n41
 Parousia IX, 54, 65, 156
 Passion XI, 38, 44, 48, 52, 55, 62, 63, 65,
 68–87, 115, 129n21, 144, 161, 169, 177,
 179–183, 221, 224, 230
 Person
 Biblical understanding IX, XIII, 6–9,
 21–22, 30, 64, 68–70, 101, 119–120, 188,
 191, 193, 194–195, 204, 205, 209, 211,
 212–213

- Philosophical understanding 124
 Systematic-theological understanding
 12, 19, 22–27
 Patristic understandig 125
persona 7
 Personalization IX–X, XI, XIII, 93–94, 119,
 120, 126, 131, 134, 142, 188, 208, 220
 Personal Christology
 Concept IX–X, 3–10, 23, 68–70, 86–87,
 92–93, 124–126, 130, 137–138, 140–142,
 156–157, 181–184, 187–188, 205, 207–208,
 220–221
 in the New Testament 4, 6
 in Matthew 37–50, 73–76
 in Mark 52–65, 71–73, 169–184
 in Luke-Acts 31–32, 73–77, 155–166,
 214–217
 in John 30, 77–86, 92–120
 in Paul 124–138
 in Romans 208–214
 in Galatians 187–205
 in Philippians 140–151
 in the Revelation of John 218–237
 Pharisees 42, 48, 81n90, 82, 83, 94, 133, 164,
 189, 213, 217
 Philippians 142–146
 Preexistence 56, 101n25, 140–141
 Priest 44, 46, 178 cf. High Priest
 Jesus as priest 7, 230
 Priesthood 232
 Promise 5, 8, 12, 37–50, 54, 60, 64, 97, 99,
 103, 107, 108, 109, 150, 156, 184, 194, 200,
 209, 213, 236
 Prophet 127, 157, 159, 169, 170, 226, 230, 233,
 236
 Jeremiah 189
 Jesus as prophet 76–77, 178
 Mary of Bethany as prophet 116–117
 Anointing woman of Bethany as
 prophet 178–183
 Peter and Paul as prophets 164–165
 Paul as prophet 189–190
 John of Patmos as prophet 220–235
 Proskynesis 39n8, 71, 230, 234
 Prosopography 9, 69
Prosopon (πρόσωπον) 6, 7
 Psychology 23, 24, 25, 213
 Purity, impurity 132–133, 155, 172n16, 217
 Rabbi / Rabbuni (Jesus) 83–84 cf.
 Teaching of Jesus
 Reading 14–18, 19
 Reconciliation 43, 155, 210
 Redemption 40–48, 133, 136, 150, 172, 176,
 183, 211, 213, 231 cf. forgiveness, savior
 Regeneration 84, 187
 Relation IX, XI–XII, 5, 8, 9, 13, 19, 24, 38,
 68–69, 93, 95–96, 101, 109, 110, 112, 117,
 118–119, 124–126, 127, 129, 130, 131, 132,
 133, 140, 141n8, 144, 145, 146, 149–150,
 159, 169–186, 188, 190, 192, 193, 195, 198,
 201, 202, 208, 222
 Remembrance s. Memory
 Repentance 7, 42, 48, 74, 161, 162, 163
 Resurrection
 of Jesus IX, 4, 7, 12–13, 30, 37, 46, 47,
 48, 52, 54, 62, 64, 65, 74, 94–104, 141,
 145–146, 155, 157, 164–165, 193, 196, 197,
 199, 202, 204, 208, 210 cf. exaltation
 of the dead 108–109
 in life 119, 120
 Revelation 6–7, 12, 14–23, 52, 54, 60, 64,
 77n65, 81n94, 96n10, 99, 103, 104, 125,
 128–129, 189, 212, 216
 as attraction 15–16
 Revelation of John 220–237
 Righteousness 135, 136, 166, 211, 212 cf.
 justice
 Sacrifice XI, 44, 63, 64, 65, 132, 137, 169, 222,
 232
 Salvation XII, 4, 5, 15, 23, 24, 41, 44, 45,
 46, 125, 130, 131, 132, 134, 140n3, 141n5,
 147n38, 149, 163, 164, 166, 172, 174, 183,
 184, 213, 214, 232 cf. Healing, Savior
 Samaritans 158
 Savior 41, 46, 95, 166 cf. Christ
 Servant XI, 56, 64, 131n26, 144, 160, 189, 216,
 224
 Sin 4, 7, 40, 41–46, 48, 49, 75, 130–132,
 135–137, 159, 166, 178n36, 191–192, 200,
 201, 210n6, 213, 231
 Sinai 6, 44n20, 54, 57, 63
 Son of David 3, 37n3, 48, 73

- Son of God
 Jesus 3, 4, 7, 15-16, 37, 39n10, 46, 52,
 55, 56, 58, 60, 62, 63, 64-65, 72, 73-74,
 92, 100, 102, 109, 125-126, 132, 135n41,
 144n26, 188-189, 191-192, 193, 209, 217
 Faithful 194-195 cf. Child
 Son of Man XI, 8, 22, 26, 29, 30-31, 42-43,
 50, 55-56, 58, 64, 226, 229-231, 233, 235
 Soteriology XII-XIII, 8, 14, 100n24, 130, 137,
 146, 147, 148, 150, 165, 174, 184, 196, 210,
 213, 229
 Spirit (human) 193, 201-202, 211
 Spirit of God cf. Holy Spirit
- Table service 107-108
 Tabor 57
 Teaching
 of Jesus IX, 4-5, 41, 48, 83-84, 118, 163,
 164
 of the Holy Spirit 165
 of Paul 142, 149
 as charisma and ministry 4, 47
 Temple 61, 62, 222-223
 of Jerusalem 7, 44, 46, 54, 58n35, 62,
 179n41
- Testimony X-XI, 12, 14, 17, 18, 19, 30, 125, 148,
 158, 216 cf. witness
 Tora 6
 Transfiguration X, 52-65, 161, 164, 165, 166
 Transformation 6, 9, 16, 142n10, 149, 157, 199
 Trinity 6, 18-19
- Vision X-XI, XIII, 50, 52, 53, 56, 58, 63, 64,
 148, 155, 180n43, 184, 220, 223, 224-225,
 226-229, 231, 233-234, 236
 Vocation 53
 of the faithful 231
 as Apostle 126, 189-190, 204
- Wisdom 56, 133n35, 179n41
 Witness IX-XIII, 6, 9, 12, 16-20, 28, 30, 31,
 125, 144, 155-166, 208-218
 cf. testimony
 Women XI-XII, 39, 40, 47n25, 48, 49, 77,
 84-85n11, 105, 112, 113-114, 116n87, 157,
 169-184, 187, 194, 195n17, 215, 227
 Word of God 7, 9, 14, 1-20, 28, 215, 221
- Zion 54, 57-58, 62

Index of Biblical Names and Pre-modern Persons

- Aaron, priest 178n38
Abraham, arch-father 37, 38, 42, 63, 187, 194, 196, 197, 200, 204, 211
Adam 134, 191, 212, 213
Admetus, King of Pherai 136n46
Aeneas, Christ in Lydda 158
Agrippa II, King 216
Ahitofel, adviser of king David 74n48
Alcestis, Greek princess 136n46
Ananias, member of the first Jerusalem community 82n100, 165
Ananias, member of the community in Damascus 215
Antigone, Greek princess 82
Aristoteles, philosopher 70n15
Artemidorus, author 81n94
Augustine, Church Father 125
Augustus, emperor 82n99
- Bach, Johann Sebastian, composer 10
Bartimaeus, blind beggar 3
Beda Venerabilis, theologian 156
- Cicero, rhetor 69n4, 78n72, 142
Clement Alexandrinus, Church father 160
Cleopas, Emmaus-disciple 164
Cornelius, centurion 155
- Daniel, prophet 233
Dante, Alighieri, poet 10
David, King 3, 37, 38, 39n10, 40n12, 47, 48, 73, 178, 179
Domitian, emperor 56n19, 220n3
Dürer, Albrecht, painter 10
- Elijah, prophet x1, 57–64, 156, 161
Elisha, prophet 156, 178n37
Epaphroditus, member of the Christian community of Philippi 149
Eusebius, Christian historian 57n24
Ezekiel, prophet 233
Ezra, scribe 56
- Festus, prefect 216
- Gaius Marcius Coriolanus, Roman general 78n73
Galen, ancient medicine 199n31
- Hagar, mother of Ismael 187, 200
Herod, King 39n8
Homer, poet 82i01
- Isaak, Son of Abraham and sara 187, 200
Isaiah, prophet 233
Ismael, Son of Abraham and Hagar 187, 200
- James, Apostle 58, 160
Jehu, King 178n37
Jesus IX–XI, 4, 7, 29
 name 40–41, 46, 141, 217
 as Immanuel 47–49
 as person IX, 4, 23, 158
 historical 30
 human 163–164
 as savior 5, 7, 183, 211, 223
 as redeemer X, 39–47, 195, 211, 213
 as Christ (Messiah) IX, 7, 183–184
 as image of God 7
 as priest 7
 revealed 224
 revealer 4, 188, 215–216
 believed IX–XI, 3, 4, 6, 10, 94–108, 146
 remembered 37–38, 216
 narrated 14
 born 10, 39–47
 as friend 95
 as preacher 9, 156–158, 162
 as teacher X, 4–5, 41, 48, 83–84, 118, 163, 164
 as master of his disciples 155–156
 as healer 95, 125, 157, 158, 169–178
 proexistent 226
 merciful 3
 transfigured 52–65
 as resurrector 97–104
 anointed 108–116, 178–181
 died for us 23, 130–137
 crucified 12, 68–87
 risen 3, 12, 30–32, 46, 47, 48, 52, 54, 55
 exalted 146–147, 156
 coming 227–229
 living 229–231
 winning 231–233
 according to Matthew 37–50, 73–76
 according to Mark 52–63, 71–73, 169–184
 according to Luke 76–77

Jesus (cont.)

- according to John 77-85, 92-100
- according to Paul 129-130
- according to the Revelation of John 220-237
- John the Baptist 7, 41, 82n97, 84n107, 162
- John, Apostle 58, 158, 160
- John, Evangelist XI, 3, 5, 77-85, 92-120
- John, Prophet of Patmos XIII, 220-237
- Jonatan 178
- Joseph, foster father of Jesus 38-40, 47
- Joseph, Son of Jacob 22, 39n8
- Joseph of Arimathea XI, 78-81, 84n110, 86, 115, 117
- Josephus Flavius 81n93, 82n96 n109
- Josua 75
- Judas Iscariot XI, 44, 45, 74-75, 85n113, 92n2, 114, 115, 117, 156, 180
- Julius Pollux, author 75

- Kreon, King of Theben 82n101

- Lazarus XI, 3, 93-97, 102, 106-107, 109, 111, 113, 114, 117
- Leo the Great, Pope 87n124
- Lucullus 82-83
- Luke, Evangelist 75-77, 155-166, 214-217

- Makron, ptolemaic governor 74n48
- Mark, Evangelist IX-XII, 3, 52-64, 71-73, 169-184
- Martha, Sister of Mary and Lazarus XI, 3, 92-120
- Mary, mother of Jesus 38-40, 82, 160, 169n2
- Mary of Bethany, Sister of Martha and Lazarus XI, 3, 92-120
- Matthew, Evangelist IX, 37-50, 73-76
- Moses XI, 6-7, 57-61, 63-64, 161, 191

- Nathan, prophet 178
- Nathanael, disciple 84n107, 103, 104
- Nero, emperor 220n3
- Nicodemus, pharisee XI, 78-79, 81, 83-86, 115, 117

- Odysseus, Homeric hero 22
- Onesimus, baptized by Paul 198n27

- Origenes, Church Father 57

- Papias of Hierapolis, Bishop 74n47
- Paul, Apostle XI-XIII, 3, 5, 7, 124-138, 140-151, 155, 159, 160, 162, 165, 187-205, 208-218
- Peter, Apostle XI-XII, 7, 9, 10, 30, 43, 45n20, 55, 58, 60, 61, 62, 73-74, 103, 104, 155-161, 164, 165, 169, 180, 181, 215
- Petronius, author 81n94
- Philo of Alexandria, Jewish theologian 81n94, 82n100
- Platon, philosopher 8
- Plutarch, historian 68n3, 69 n4, 78n73, 82-83
- Pompeius, Roman general 68n3
- Pontius Pilatus, prefect 45, 46, 71, 80, 82

- Quintilian, rhetor 69n8, 70n14

- Rasi, presbyter of Jerusalem 74n48

- Salomo, King of Israel 178, 179n38
- Samson, judge 81n93
- Samuel, prophet 178
- Saphira, member of the first Christian community 82n100, 165
- Sara, arch-mother 187, 200
- Saul, King of Israel 74n48
- Sceva, High Priest 158
- Simon, Son of Onias 59n37
- Simon Magus, magician 159, 165
- Simon Peter s. Peter
- Simon of Cyrene, cross bearer 77
- Simri, King of Torza 74n48
- Stephan, proto-martyr 82n97
- Sueton, historian 81n94, 82n99

- Tacitus, historian 222
- Tertullian, Church father 221
- Theon, author 69n6
- Thomas Aquinas, theologian 124, 164
- Titus, pupil of Paul 59n19

- Vespasian, emperor 59n19

- Zadok, priest 178

Index of Biblical References and Other Ancient Texts

Holy Scriptures

Old Testament

Genesis

1-3 203
 1:3 129
 22 63
 37-50 398

Exodus

3:1-4:17 53n5, 57n23
 3:14 228
 17:6 57n23
 19 57n22
 24:1-11 44
 24:16.18 63
 24:3 45
 25:40 62n45
 28:4-7 59
 29 44
 30:22-38 179n41
 34 6, 57n22
 34:29-30 59

Leviticus

8 44
 15:19-33 171

Deuteronomium

4:2 234
 4:10.15 57n23
 13:1 234
 18:15 64
 21:1-9 45
 21:23 82n100, 129, 135, 217
 33:2 59

Judges

18:6 174

First Samuel

1:1 79

1:17 174
 10:1 178
 16:13 178
 17:43 175n27
 31:4-5 74n48

Second Samuel

7:5-16 48
 17:23 74n48
 21 79n80

First Kings

1:45 178
 14:11 175n27
 16:18 74n48
 19:8 57n23

Second Kings

9:3.6 178n37

Second Chronicles

6:41 196n20
 16:14 86

Esra

8:27 59

Tobit

1:16-19 79n80
 82

First Maccabees

6:30 59

Second Maccabees

10:13 74n48
 14:37-46 74n48

Job

13:1 148
 13:16 145
 29:14 196n20
 38:15 129

Psalms		11	56
2	56	13:8	199n28
2:2	179	19:1-6	56
2:6-7	58	40:6-8	166
2:7	XI, 63, 64	42:1-4	56
13:4	59	43:18-19	203
16:11	7	45:10LXX	199n28
22:17,21	175n27	51:9	196n20
23:5	180	52:13 - 53:12	131, 166, 230
31:10	148	56:10-11	175n27
35:26	196n20	61:10	196n20
45:8	179n42	64:3	148
48:8-9	179n41	65:17	203
59:7,15	175n27	66:22	203
68:30	58		
78:69	58	Jeremiah	
89:21	178	6:24	199n28
93:11	96n20	11:9	230
112:4	129	25:10	171n49
116:10LXX	4	31:34	44n20, 129
141:5	180n47		
		Bauch	
Proverbs		5:1	196n20
8:27-29	56		
20:12	148	Ezekiel	
		1:1 - 3:15	53n5
Song of Solomon		1:3-15	226
1:3	179n41	1:24	236
1:12	179	1:28	226
4:12-13	179	2:9 - 3:3	225
4:13-15	179n41	5:5	57n28
		20:40	58
Ecclesiastes		21:33	59
9:4	175n27	38:12	57n28
		40:3	59
Jesus Sirach			
7:33	79n80	Daniel	
24:9	56	7	XI, 58, 64
24:15	179n41	7:9-10	22n6, 226
27:8	196n20	7:10	57n6
50:5-11	59n37	7:13-14	42, 55-56
		10:5-12	236
Isaiah		10:6	59
6:1-4	226	10:8-9,15	226
6:1	53n5		
6:5	226	Hosea	
7:14	40n12, 47	4:1.6	129
9:1	129	6:6	129

Joel		15:22	48
4:17	57n29	15:24	176n29
		15:32	48
Micha		16:16-19	164
4:10	199n28	16:16	73, 74
		16:19	43
Nahum		16:21-23	73
3:3	59	17:2	59
		18:15-19	47
Habakuk		18:15-18	43
3:3-4	59	18:20	10, 43, 47, 49
		18:21-35	43
<i>New Testament</i>		19:28	50
		20:28	8
Matthew		20:30, 31	48
1:1	37	20:34	48
1:2-16	38	21:9	48
1:16	38	22:41-46	73
1:17	38	24:8	199n28
1:18-25	73	25:31-46	48, 50
1:18-23	38-40	26:7	178n36
1:21	39, 40, 45, 46	26:26-29	43
1:22-23	46-49	26:28	45
1:23	40, 47	26:40	162
1:25	40	26:57-68	73
2:1-12	39n8	26:69-75	74
2:13-15	39n8	26:75	74
2:16-18	39n8	27:3-10	74-76
2:19-23	39n8	27:4	74
3:7-12	41-32	27:11	48
3:7	42	27:24	45
3:11-12	42	27:25	45
3:11	42	27:37	48
3:14	42	27:39-43	46
4:17	48	27:42	48
5:13-16	49	27:51-56	46
6:22	148	27:54	72
7:6	175n27	27:57-59	78
9:2-9	42-43	27:58	82n96
9:3	48	27:60	81n95, 86
9:27	48	28:16-20	5, 21, 48
9:36	48	28:17	39n8
11:10	7	28:19	49
11:29	49	28:20	37, 47-48
13	49		
14:4	48	Mark	
14:33	73	1:1	37, 55n15, 72
15:21-28	177n33	1:2	7

Mark (cont.)

1:11	7, 55, 63, 72	12:35-37	4
1:14-15	7	12:41-44	169
1:15	3, 9	15:8	199n28
1:16-20	4	13:26	65
1:29-31	169	14:1-2	178, 180
1:31	181	14:2	179
1:35-38	162	14:3-9	169, 170, 177-184
2:20	180	14:10-11	180
3:11	55n16	14:11	180n46
3:31-35	169	14:22-25	43n19
5:7	55n16	14:37-41	162
5:21-43	169	14:37	162
5:25-34	170, 171-174, 181-184	14:54	162
5:27	178	14:58	62n48
5:33	175	14:61-62	55
6:3	169n2	14:62	162
6:29	82n97	14:66-72	162
7:24-30	169, 170, 174-177, 181-184	14:66-67.69	169n3
7:25	178	15:16-20	71-72
7:31-37	177	15:39	21, 55, 72-73
8:1-10	177	15:40-41	181
8:22-26	148	15:40	169
8:27-29	55	15:41	169
8:27	60	15:43-48	80
8:29	181	15:43-45	82n96
8:30-31	55	15:43.46	78
8:31-33	162, 180	15:46	83
8:31	65	15:47	169
8:32	164	16:1-8	169, 181
8:34	181	16:1	180n45
8:38	52, 54-55, 65	16:5	21
9:1	52	16:6	21
9:2-9	52-65	16:7	162
9:3	20, 48	Luke	
9:5-7	162	1:4	37
9:7	72	4	157
9:12	65	5:1-11	4
9:31	65	5:6-7	164
9:35	181	5:8	162, 164
10:33-34	65	7:27	7
10:43-45	181	7:37	178n36
10:45	8, 65	8:45	164
10:46-52	3, 148	9:20	164
10:51	4	9:31-32	61
11:1-11	179	9:34	164
11:18	180n46	11:34	148
12:6	72	18:28	162

19:30	86nn18	11:20	109
21:23	77	11:21-27	94-105, 118
22:15-20	43n19	11:22	106
22:31-34	164	11:27	3, 109, 118
22:32	160, 162	11:28	110
22:45	163	11:31	111
22:54-62	163	11:32	110, 118
22:54-60	164	11:34-40	105-107
22:63-65	76-77	11:38	110
23:26.27	77	11:39	109, 117ü
23:28	77	11:42	106
23:35-37	76	11:46-57	94
23:47	IX, 72	12:1-11	107-108
23:49	162	12:1-2	109
23:50-56	78	12:2-3	118
23:53	81n95	12:3-7	115, 179
23:56	85nn11	12:3	110, 111, 113, 117, 179
24:2	164	12:7	117
24:12	85, 162	12:42-43	80
24:13-35	20	12:44-45	101n25
24:28-32	31	13:1-20	110
24:34	164	13:4-12	107
24:47-49	156	13:8	111
24:47	162	14:1	101n25
24:49	196n20	14:2	61n41
		14:20	101n25
		14:26	10
		15:14-16	4
		17:3	101n25
		19:38-42	79-81
		19:38	78
		19:40	115
		20:5-7	84
		20:11-18	21
		20:19	84n110
		20:21-22	101n25
		20:28	104
		20:30-31	4, 92, 95, 100
		20:31	104, 105, 118
		21:3-8	30
		21	161
		Acts	
		1:5.8	156
		1:11	156
		1:16-20	74
		1:16	156
		2:23-24	164
John			
1:1-18	37		
1:38	83n106		
1:49	103, 104		
2:1-11	95		
3	81		
3:1-2	82		
3:3-8	84		
3:3-5	187		
3:16	9		
3:26	84n107		
6:69	103, 104		
7:15	84		
7:45-52	81		
9:35	125		
9:38	125		
11:1 - 12:11	93-120		
11:2	110		
11:3-4	118		
11:4	107		
11:5	109		
11:18-19	110		

Acts (cont.)		22:16	215
2:24	199n28	26:9-20	189n6, 216
2:28	7	26:10.12	215
3:1-10	7	26:13	215
3:19-20	7	26:12-18	53n5
3:19	162	26:17-18	216
3:25	165	26:19-20	215
4:8-10	157		
5:1-11	165	Romans	
5:14	4	1:1-17	5, 209
5:15	157	1:1	127, 144, 189n6
5:6.9-10	82n100	1:2	209
6:7	4	1:5	209
7:2	82n97	1:7	142
7:18-19	62	1:17	209
7:44	62n45	2:26-29	129
7:58-8:3	215	3:20	191n10
8:2	82n97	3:24	213
8:14-25	165	4:1	209
8:15-16	158	4:2	214
9:1-22	189n6	5:1	202
9:1-2	215	5:5	129
9:4-5	133n33	5:6-8	135-137
9:3-9	53n5	5:6	131
9:20	165	5:7-8	136
9:34	158	5:8	131
10-11	155, 165	5:11	214
10:9	165	5:12-21	191
10:34-43	165	5:12	134
10:35-36	158-159	5:15	211
10:38	157	5:16	211
10:43	159	5:21	211
12	157, 165	6:1-11	197
13:26-34	165	6:4	203
15:1-35	165	6:6	191, 192
15:1-29	198	6:8	150n50
15:9	155	6:11	134, 213
15:29	155	6:20-23	192
17:24	62	6:23	134, 191n10, 202, 213
19:14-15	158	7:6	203, 212
22:3-21	189n6, 216	7:7-25	191n10, 213
22:5	215	7:14-25	211
22:6-11	53n5	7:17-20	212
22:6	215	7:24-25	211
22:7	215	7:24-25	214
22:8-10	215	7:24	212
22:11	215	8:1-11	192, 213
22:13	215	8:1	195

8:2	201, 202	5:1-2	142
8:6	202	6-7	142
8:9-11	204	8-9	142
8:9	202, 212	8:9	132
8:10	195, 219	8:11	132-133
8:11	202, 212	8:13	132
8:21	201, 202	9	127
8:22-23	199n28	9:1	189n6, 201, 209
8:29	199n32	10:16-17	8
8:31-39	137-139	11:1	189n5
8:31	131	11:24	131
8:32	131, 212	11:25	203
8:34	4	12:3	41
8:35-39	202	12:12-31	200n33
10:9-10	129	12:12-27	4
10:9	119	12:13	3, 197
12:2	199n32	12:28	4
12:5	213	13:8	134
12:7	4	13:12	5, 7
13:12-14	196n19	13:13	3
14:8	150n50	14:15	131
14:14	133	15:1-11	5
14:15	132n30, 133-134	15:3-5	146
15:17	214	15:3	130-131
15:18	214	15:4	3
15:19	214	15:5-7	209
15:23	208	15:8-10	209
15:24	208	15:8	189n6
15:28-29	208	15:18	213
16:7-11	195	15:20-28	146
		15:22	213
		15:45	134
		15:53-54	196n19
First Corinthians		Second Corinthians	
1:1	127, 189n6	1:1	127, 142, 189n6
1:2	142	1:13	5
1:4	211	1:22	129
1:13	131	2:10	7
1:23	129, 217	3:3	129
1:26-29	142	3:6-17	6
1:30	195, 213	3:6	203
1:31	214	3:17	201
2:1-7	5	3:18	199n32
2:4-5	214	4:3	4
2:9	148-149	4:4-6	5, 128-129
3:1	198	4:4	7
4:14	198	4:6	132, 189n6
4:15	198		
4:16	189n5		
4:20	214		

Second Corinthians (cont.)

5:2-4	196n19
5:7	7
5:12	129
5:14-15	131, 134-135, 212
5:15	192, 202
5:17	129, 195, 203, 213
5:21	131, 212
6:2	9
6:13	198
10:1	126
10:17	214
12:14	198
13:5	213
13:4	150n50
13:13	9

Galatians

1:1	127
1:2	142
1:4	131
1:6-10	198
1:6-9	4
1:10	127
1:11-17	189-190, 204
1:11	198
1:12	209
1:13-16	215
1:15-16	129, 209
1:16-19	125-126
2:1-10	198
2:4	3
2:15-16	5
2:16	3, 4
2:17	213
2:19-20	7, 129, 131-132, 134, 190-193, 195, 196, 200, 202, 204-205
2:19	134-135
2:20	131, 137, 204, 213
2:20	126, 134-135, 214
3:1-5	5, 197
3:2-3	200
3:2	199
3:5	200, 214
3:6	197
3:7	200
3:11	135

3:13-14

3:13
3:14
3:15
3:19-25
3:26-29
3:26-28
3:27
4:4-7
4:4
4:6
4:8-20
4:9
4:10-12
4:12
4:13
4:19
4:21-31
4:28
5:1-12
5:1
5:2
5:1-12
5:11
5:13-25
5:13-14
5:13
5:17
5:18
5:22
5:25
6:1
6:11-18
6:12
6:14
6:15
6:16
6:18

211-212

129, 131, 135
212
198
191
204, 205
3, 193-198, 200, 217
196, 197
191
9, 10
129, 192, 204
198-200
5, 198
198
189n5, 198
199
187, 192, 198, 199, 213
187, 200, 204
198
201
198, 201-202, 205
126
198
198
201-202
202
198, 201-202, 205
211
201
202
204
198
203
198
214
197, 203-204, 205
129
198

Ephesians

4:4-5 3-4

Philippians

1:1	127, 142, 144
1:4	148
1:7	145
1:12	144
1:14	144

1:18-23	145	5:3	199n28
1:19-24	145	5:8	3
1:21	145	5:10	131, 150n50
1:22-26	145		
1:23	145	Titus	
1:24	145	3:5	187
1:25	148		
1:27 - 2:4	142-143	Philemon	127
2:1	144	1	127
2:2	148	4	142
2:5-11	140-154	19	126, 198n27
2:5-8	127		
2:12	144	Hebrews	
2:23	145	1:7-8	179n42
2:28	149	3:1	4
3	125-126, 162	8:5	62n45
3:2-11	189n6	9:19-22	44n20
3:2	149, 175n27	9:24	7
3:6	213	9:28	43n19
3:7-10	129	11	3
3:8-11	5	11:10	62n44
3:8	129		
3:10-11	145	First Peter	
3:10	199n32	1:8	166
3:12	128	1:13	166
3:17	189n5	1:16	166
3:21	146n37, 199n32	1:19	166
4:1	144, 148	1:21	3
4:7	129	3:15	166
4:9	148, 189n5	5:1	166
4:15	5		
		Second Peter	
Colossians		1:2	166
1:28	149	1:12-16	166
3:11	3	1:16-18	57
		1:17	60
First Thessalonians		2:8	166
1:1	142	2:22	175n27
1:2-10	5	3:18	166
1:3	3		
1:5	214	First John	
1:6	189n5	3:2	52
2:7	198		
2:9-13	5	Revelation	
2:11	198	1:1	220, 223
2:13	214	1:2	220, 221
4:16	213	1:3	225, 227, 234
4:17	150n50	1:4	228

Apocalypse of Mose

29:6 179n41

Apocalypse of Peter

15-17 57
16 58, 60-61
20:11 57n26

Pseudo-Clementine

Homilies 17:20:1 159-160

4Ezra 54
10:53 62n44
13 56
13:35 58n34
7:121-124 61n41

Gospel of Peter

6:23-24 86n17

Ethiop Henoah (1Hen)

26:1 57n28
32:1 179n41
39:7 61n41
41:2 61n41
46-47 56
46:2 58
60:2 61n41
61:12 71n41
62:4 199n28
62:5-16 196n20
71:16 61n41

Slav Henoah (2Hen)

1 55:3
22:8 196n20

Joseph and Asenetz

8:5 178n35
15:5 178n35

Jubilees

8:19 57n28

Mischna Sanhedrin

6:5 82n100

Philo von Alexandrien

De specialibus
legibus III 117 119n31

Psalms of Salomon

11:7 196n20

Qumran

1QH XI,7-12 199n28
1QH 20:1-3 61n41
4Q427 Fr. 2 61n41

Sifre Dtn

22:1 80n100

Tacitus

Annales 4:37.56 222

Babylonian Talmud, Chullin

9:4 178n35

Testament of Levi

2:5 57n30
5:1 62n45

The New Testament characterises God as a “you” who should and can be loved; it describes Jesus as a person not only of the past, but also of the present and the future. In light of the belief in the resurrection and the expectation of the Second Coming, the New Testament sharpens the memory of Jesus. Its texts are testimonies of faith that are touched by the love of God and inspired by the love of Jesus Christ. In stylised biographies, in narrated stories and in reflected confessions, the New Testament writings make clear how challenging and critical, how exhilarating and inspiring encounters with God are through encounters with Jesus. They record characteristic encounters with Jesus, enlightened knowledge of faith and Spirit-filled songs of Jesus. This volume illuminates a wide variety of these biblical facets from the Gospels to the Revelation of John through scholarly contributions.

ISBN 978-3-506-79657-8



9 783506 796578