

Menschenbilder.

Die Galerie des Neuen Testaments

Neutestamentliche Master-Vorlesung im Wintersemester 2014/15

Vorlesungsplan

1. Problemstellung

16. 10. 1.1 Facetten neutestamentlicher Anthropologie
 1.2 Die Basis: Das Alte Testament
 1.3 Methode und Anlage der Vorlesung

2. Jesus und die synoptische Tradition

23. 10. 2.1. Mann Gottes - Jesus im Spiegel der Evangelien
30. 10. 2.2 Menschenfischer – Jesus im Freundeskreis der Jünger
6. 11. 2.3 Frauengeschichten – Jesus im Brennpunkt des Interesses
 2.4 Kinderliebe – Jesus im Blick der Kleinen
13. 11. 2.5 Krankengeschichten – Jesus im Dienst der Heilung
20. 11. 2.6 Sündenvergebung – Jesus in schlechter Gesellschaft
27.11. 2.7 Armenfürsorge – Jesus im Zentrum der Caritas
4. 12. 2.8 Seelenfrieden – Jesus im Herzen der Menschen

3. Das Johannesevangelium

11. 12. 3.1 Ecce homo – Jesus im Visier der Masse
18. 12. 3.2 Geburt und Wiedergeburt – Jesus im Gespräch mit Nikodemus

4. Paulus

8. 1. 4.1 Der Zweite Adam – Jesus im Mittelpunkt der Soteriologie
15.1. 4.2. „Ich“ Adam – Jesus im entfremdeten Menschen (Röm 7)
22. 1. 4.3 „Ich“ Paulus – Jesus im befreiten Menschen (Gal 2)
29. 1. 4.4 Sexualität – Jesus im Körper der Christenmenschen
 4.5 Geschlechterrollen – Jesus im Herzen der Frauen

5. Auswertung

- 5.2.
 - 5.1 Menschen im Angesicht Gottes
 - 5.2 Gott im Blick der Menschen

Menschenbilder. Die Galerie im Neuen Testament

Die Master-Vorlesung im Studium

Das Thema

„Seht, der Mensch“, so wird Jesus von Pontius Pilatus auf dem Höhepunkt des Prozesses der Menge präsentiert: das erschütternde Beispiel einer Demütigung, die aber eine paradoxe Würdigung des Menschseins durch Gott wird (Joh 19,1)

Hier schlägt das Herz der neutestamentlichen Anthropologie.

Eine erste Wirkung besteht darin, dass das Menschsein Jesu selbst als christologisches Datum gewürdigt wird. Es ist nicht die selbstverständliche Voraussetzung, sondern ein wesentlicher Bestandteil der neutestamentlichen Theologie.

Eine zweite Wirkung besteht darin, dass die Biographien von Menschen in einem Licht gesehen werden, das von Jesu Leben, Tod und Auferstehung ausgeht. In diesem Licht werden die Grundbestimmungen alttestamentlicher Anthropologie neu beleuchtet.

Traditionell richtet sich die Aufmerksamkeit der neutestamentlichen Anthropologie auf Themen wie Sünde und Tod, Gnade und ewiges Leben. Die Mastervorlesung setzt demgegenüber elementarer an: Was es heißt, Mann zu sein oder Frau zu sein, jung zu sein oder alt zu sein, Kind zu sein oder Greis zu sein, gesund zu sein oder krank zu sein, reich zu sein oder arm zu sein, Täter zu sein oder Opfer zu sein - diese Menschenbilder werden in einem breiten Panorama an signifikanten Beispielen neutestamentlicher Schlüsseltexte vorgestellt.

- Was gilt als geglücktes, was als gescheitertes Leben?
- Wie werden Glück und Trauer gesehen?
- Welche Bedeutung haben Ehre und Schande?
- Wie können Glaube, Hoffnung und Liebe entstehen?

Das Neue Testament stellt eine Galerie von Menschenbildern aus. Die Schwerpunkte der Vorlesung liegen auf den Evangelien und auf Paulus.

Die exegetische Methode

Die Vorlesung verbindet ein Konzept kanonischer Exegese mit den Fragestellungen der historischen Bibelkritik. Der Fokus liegt auf der theologischen Anthropologie. Sie wird aus den neutestamentlichen Schriften nicht als Traktat der Dogmatik erschlossen, sondern als situative Positionierung, die sich aus dem Kontext erhellen lässt und damit Maßstäbe gesetzt hat.

Das didaktische Ziel

Die Vorlesung soll die Kompetenz vermitteln, durch die methodisch kontrollierte und thematisch interessierte Lektüre neutestamentlicher Schriften zu neuen Einsichten in Aspekte des Menschseins zu gelangen, die vielfach verborgen sind, aber die Tiefendimensionen biblischer Anthropologie ausleuchten.

Prüfungsleistungen

Die Vorlesung kann im MTh für M6 gebucht werden und fließt dann in die MAP ein. Im MEd 2005 kann die Vorlesung entweder in M C (Schöpfung und Ethik) oder in M D (Jesus Christus), im MEd 2013 im Modul B besucht werden; Studienleistung ist ein Essay: 2 CP

Das Thema der Essays wird individuell in der Sprechstunde abgeklärt.
Die Form des Essays wird auf der Homepage des Lehrstuhls vorgestellt:
http://www.ruhr-uni-bochum.de/imperia/md/content/nt/essay_-_homepage.pdf.

Beratung

Sprechstunde in der Vorlesungszeit:
Mittwoch 12-13 und Donnerstag 13-14 Uhr in GA 6/151.
Zwischen den Zeiten: thomas.soeding@rub.de

Kontakt

Universitätsstraße 150 GA 6/150 (Sekretariat Elisabeth Koch)
D-44780 Bochum 0049 (0) 234 32-22403
www.rub.de/nt nt@rub.de

Literaturhinweise

Monographien

Übergreifende Darstellung

- Beutler, Johannes (Hg.), *Der neue Mensch in Christus. Hellenistische Anthropologie und Ethik im Neuen Testament (QD 190)*, Freiburg im Breisgau 2001.
- Frevel, Christian - Wischmeyer, Oda, *Menschsein (NEB.T 11)*, Würzburg 2003.
- Grässer, Erich, *Der Mensch Jesus als Thema der Theologie*, in: E.E. Ellis, E. Grässer (Hgg.), *Jesus und Paulus. Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1975, 129-150.
- Konradt, Matthias - Schläpfer, Esther (Hgg.), *Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen. Internationales Symposium in Verbindung mit dem Projekt Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti (CJHNT) 17.-20-Mai 2012, Heidelberg - Tübingen 2014*.
- Müller, Peter, *In der Mitte der Gemeinde. Kinder im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn 1992.
- Reinmuth, Eckart: *Anthropologie im Neuen Testament (UTB 2768)*, Tübingen 2006.
- Schnelle, Udo, *Neutestamentliche Anthropologie. Jesus – Paulus – Johannes*, BThSt 18, Neukirchen 1991.
- Söding, Thomas, *Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, Freiburg 2008.
- Theißen, Gerd, *Erkennen und Erleben. Beiträge zur psychologischen Erforschung des frühen Christentums*, Gütersloh 2007.

Matthäus

- Kloppenborg, John S., *Poverty and Piety in Matthew, James and the Didache*, in: H. van de Sandt, J.K. Zangenberg, *Matthew, James, and Didache: Three Related Documents in Their Jewish and Christian Setting*, Atlanta 2008, 201-232.

Markus

- Söding, Thomas, *Leben nach dem Evangelium. Konturen markinischer Ethik*, in: ders. (Hg.), *Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium (Stuttgarter Bebel-Studien 163)*, Stuttgart 1995, 165-197.
- Theißen, Gerd, *Die Witwe als Wohltäterin. Beobachtungen zum urchristlichen Sozialethos anhand von Mk 12,41-44*, in: M. Küchler / P. Reinl (hg.), *Randfiguren in der Mitte*, FS H. Venetz, Luzern/Freiburg 2003, 171-182.

Lukas

- Böttrich, Christfried, *Ideal oder Zeichen? Besitzverzicht bei Lukas am Beispiel der „Ausrüstungsregel“*, in: NTS 49/3 (2003), 372-392.
- Breytenbach, Cilliers, *„Was die Menschen für großartig halten, das ist in den Augen Gottes ein Greuel“ (Lk 16,15c): Geld angesichts des Eschatons“* *Jahrbuch für biblische Theologie* 21 (2006), 131-144.

- Gebauer, Roland, „Wir sind ja von seinem Geschlecht“. Überlegungen zur Gottverwandtschaft des Menschen im Kontext des lukanischen Anthropologie», in: J. van Oorschot, M. Iff (Hgg.), *Der Mensch als Thema theologischer Anthropologie. Beiträge in interdisziplinärer Perspektive Mensch als Thema (BThSt 111)*, Neukirchen-Vluyn 2010, 42-86.
- Gradl, Hans-Georg, *Zwischen Arm und Reich. Das lukanische Doppelwerk in leserorientierter und textpragmatischer Perspektive (FzB 107)*, Würzburg 2005.
- Hays, Christopher M., *Luke's Wealth Ethics. A Study in Their Coherence and Character (WUNT 2/275)*, Tübingen 2010, 86-90.
- Loader, William, *What Happened to "Good News for the Poor"? On the Trail of Hope Beyond Jesus*, in: C. Breytenbach, - J. Frey, Jörg (Hgg.), *Reflections on the Early Christian History of Religion. Erwägungen zur frühchristlichen Religionsgeschichte (AJECAGJU 81)*, Leiden / Boston 2013, 233-266.
- Stenschke, Christoph, *Luke's Portrait of Gentiles Prior to Their coming to Faith (WUNT 2.08)*, Tübingen 1999.
- Taeger, Jens Wilhelm, *Paulus und Lukas über den Menschen*, ZNW 71 (1980), 96-108.
- Taeger, Jens Wilhelm, *Der Mensch und sein Heil. Studien zum Bild des Menschen und zur Sicht der Bekehrung bei Lukas*, StNT 14, Gütersloh 1982.
- Weissenrieder, Annette, *Images of Illness in the Gospel of Luke: Insights of Ancient Medical Texts (WUNT 2,164)*, Tübingen 2003.

Johannes

- Urban, Christina, *Das Menschenbild nach dem Johannesevangelium. Grundlagen johanneischer Anthropologie (WUNT.2 137)*, Tübingen 2001.
- von Lips, Hermann, *Anthropologie Und Wunder Im Johannesevangelium. Die Wunder Jesu Im Johannesevangelium Im Unterschied Zu Den Synoptischen Evangelien Auf Dem Hintergrund Johanneischen Menschenverständnisses*, in: *Evangelische Theologie* 50 (1990) 296-311.

Paulus

- Aune, David Eduard, *Zwei Modelle der menschlichen Natur bei Paulus*, in: *ThQ* 176 (1996), 28-39.
- Bultmann, Rudolf, *Römer 7 und die Anthropologie des Paulus*, in: *ders., Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, Tübingen 1967.
- Friesen, Steven J., *Poverty in Pauline Studies: Beyond the So-called New Consensus*, in: *JSNT* 26/3 (2004), 323-361.
- Gielen, Marlis, *Grundzüge paulinischer Anthropologie im Licht des eschatologischen Heilsgeschehens in Jesus Christus*, in: *ders., Paulus im Gespräch - Themen paulinischer Theologie (BWANT 186)*, Stuttgart 2009, 49-75.
- Heckel, Theo K., *Der Innere Mensch. Die paulinische Verarbeitung eines platonischen Motivs (WUNT 2,53)*, Tübingen 1993.
- Hengel, Martin, *der vorchristliche Paulus*, in: *ders. (unter Mitarbeit von Roland Deines), Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III (WUNT 141)*, Tübingen 2002, 68-192.
- Herzer, Jens, *„Worin es schwach war durch das Fleisch“ (Röm 8,3). Gesetz und Sünde im Römerbrief – oder: Das Ringen des Paulus um eine neue Identität*, in: M. Konradt, E.

- Schläpfer (Hgg.), Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen. Internationales Symposium in Verbindung mit dem Projekt Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti (CJHNT) 17.-20-Mai 2012, Heidelberg - Tübingen 2014, 219- 247.
- Hofius, Otfried, Der Mensch im Schatten Adams. Römer 7,7-25a, in: ders., Paulusstudien II (WUNT 143), Tübingen 2002, 104-154.
- Horn, Friedrich Wilhelm, Die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes und die Bilder der vergänglichen Menschen. Überlegungen im Anschluss an Röm 1,23, in: A. Wagner (Hg.), Gott im Wort – Gott im Bild. Bilderlosigkeit als Bedingung des Monotheismus ? (FS K. Bümlein), Neukirchen 2008, 43-57.
- Horrell, David G., Particular Identity and Common Ethics. Reflections on the Foundations and Content of Pauline Ethics in 1 Corinthians 5, in: F.W. Horn / R. Zimmermann (Hgg.), Jenseits von Indikativ und Imperativ (WUNT 238), Tübingen 2009, 197-212.
- Jewett Robert, Paul's Anthropological Terms. A Study of their Use in Conflict Settings, Leiden 1971.
- Jewett, Robert, The Anthropological Implications of the Revelation of Wrath in Romans, in: K. Ehrensperger – J. Brian Tucker (Hgg.), Reading Paul in Context: Explorations in Identity Formation. Essays in Honour of William S. Campbell (LNTS 428), London - New York 2010, 24-38.
- Laato, Timo, Paulus und das Judentum. Anthropologische Erwägungen, Åbo 1991.
- Lichtenberger, Hermann, Das Ich Adams und das Ich der Menschheit. Studien zum Menschenbild in Römer 7 (WUNT.1 164), Tübingen 2004.
- Niebuhr, Karl-Wilhelm, „Nicht alle aus Israel sind Israel“ (Röm 9,6b). Röm 9-11 als Zeugnis paulinischer Anthropologie, in: F. Wilk - J.R. Wagner (Hgg.), Between Gospel and Election. Explorations in the Interpretation of Romans 9-11 (WUNT 257), Tübingen 2010, 433-462.
- Niebuhr, Karl-Wilhelm: II. Der vorchristliche Paulus, 1. Paulus, ein Diasporajude aus Tarsus. 1.1. Name, Herkunft, Familie, 2. Pharisäer in Jerusalem, 3. Verfolger der christlichen Gemeinde, in: F.W. Horn (Hg.), Paulus Handbuch, Tübingen 2013, 46-52.70-78.
- Niebuhr, Karl-Wilhelm, Menschenbild, Gottesverständnis und Ethik. Zwei paulinische Argumentationen (Röm 1,18-2,29; 81-30). In: M. Konradt und E. Schläpfer (Hgg.), Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen. Internationales Symposium in Verbindung mit dem Projekt Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti (CJHNT) 17.-20-Mai 2012, Heidelberg - Tübingen 2014, 139-161.
- Niebuhr, Karl-Wilhelm, Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen (WUNT 62), Tübingen 1992.
- Ongenecker, Bruce W., Remember the Poor, Paul, Poverty, and the Greco-Roman World, Grand Rapids 2010.
- Schmithals, Walter, Die theologische Anthropologie des Paulus. Auslegung von Röm. 7,17-8,39 (KTB 1021), Stuttgart 1980.
- Schneider-Flume, Gunda, Zur Frage nach dem christlichen Menschenbild, in: E.M. Becker - P. Pilhofer (Hgg.), Biographie und Persönlichkeit des Paulus (WUNT.1 187), Tübingen 2005, 347-365.

- Scornaienchi, Lorenzo, Sarx und Soma bei Paulus. Der Mensch zwischen Destruktivität und Konstruktivität (NTOA/StUNT 67), Göttingen 2008.
- van Kooten, George H., Paul's Anthropology in Context The Image of God, Assimilation to God, and Tripartite Man in Ancient Judaism, ancient Philosophy and Early Christianity (WUNT 232), Tübingen 2008.
- von Gemünden, Petra, Gottesbild und Menschenbild im Römerbrief, in: Affekt und Glaube. Studien zur Historischen Psychologie des Frühjudentums und Urchristentums (NTOA 73), Göttingen 2009, 207-225.
- Wilckens Ulrich, Christologie und Anthropologie im Zusammenhang der paulinischen Rechtfertigungslehre, in: ZNW 67 (1976), 64-82.

Andere Schriften

- Ahrens, Matthias, Der Realitäten Widerschein oder Arm und Reich im Jakobusbrief: Eine soziogeschichtliche Untersuchung, Berlin 1995.
- Deines, Roland, God or Mammon. The Danger of Wealth in the Jesus Tradition and in the Epistle of James, in: M. Konradt, E. Schlöpfer (Hgg.), Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen. Internationales Symposium in Verbindung mit dem Projekt Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti (CJHNT) 17.-20-Mai 2012, Heidelberg - Tübingen 2014, 327-385.
- Ebner, Martin, „Wohlan denn, Ihr Reichen...! (Jak 5,1). Ein Gemeindetraum im Jakobusbrief: Option für die Armen“, in: H.J. Große Kracht - C. Spieß, Christentum und Solidarität. Bestandsaufnahme zu Sozialethik und Religionssoziologie, Paderborn 2008, 33-48.
- Eckart, Reinmuth, Befragung und Gewalt. Perspektiven theologischer Anthropologie im Hebräerbrief, in: M. Konradt, E. Schlöpfer (Hgg.), Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen. Internationales Symposium in Verbindung mit dem Projekt Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti (CJHNT) 17.-20-Mai 2012, Heidelberg - Tübingen 2014, 177-200.
- Edgar, David H., Has God Not Chosen the Poor ? The Social Setting of the epistle of James (JSNTSup 206), Sheffield 2001.
- Eisenbaum, Pamela, The Virtue of Suffering, the Necessity of Discipline, and the Pursuit of Perfection in Hebrews, in: L.E. Vage - V.L. Wimbush (Hgg.), Asceticism and the New Testament, New York/London 1999, 331-353.
- Kamell, Mariam, The Economics of Humility: The Rich and the Humble in James, in: B.W. Longenecker - K.D. Liebengood (Hgg.), Engaging Economics: New Testament Scenarios and Early Christian Reception, Grand Rapids 2009, 157-175.
- Kügler, Joachim, Junge „Witwen“ als Bräute Christi (1 Tim 5,11f.). Der Gender-Implus der Jesus-Tradition und seine Umsetzung in paulinischen Gemeinden vor dem religionsgeschichtlichen Hintergrund religiös motivierter Ehelosigkeit von Frauen, in: U. Busse, M. Reichardt, M. Theobald (Hgg.), Erinnerung an Jesus. Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung. Festschrift für Rudolf Hoppe zum 65. Geburtstag (BBB 166), Göttingen 2011, 483-497.
- Krüger, René, Der Jakobus Brief als prophetische Kritik der Reichen. Eine exegetische Untersuchung aus lateinamerikanischer Perspektive, Münster 2005.
- Maier, Gerhard, Reich und Arm: Der Beitrag des Jakobusbriefes (Theologie und Dienst 22), Gießen 1980.

1, Problemstellung

a. Das Neue Testament ist geschrieben worden, um das Gedächtnis des Lebens, des Todes und der Auferstehung Jesu aufzufrischen, in dem der Glaube an die Gottessohnschaft Jesu lebt. Weil im Menschen Jesus Gott erkannt worden ist, gewinnt die Anthropologie neue Facetten. Jesus selbst ist als Mensch „Bild Gottes“ (2Kor 4,4; Kol 1,15). Dadurch werden neue Facetten des Menschseins sichtbar, die das Neue Testament reflektiert.

b. Durch den Bezug auf Jesus entstehen ungewöhnliche, aber prägende Beziehungen, die eine enorme Wirkung gezeitigt haben.

- Es gibt Leid, aber es kann überwunden werden, weil in ihm Gott erfahren werden kann.
Es gibt Not, aber sie kann beendet werden, weil in ihr Gott zu finden ist.
Es gibt Schuld, aber sie kann vergeben werden, weil Gott sie auf sich genommen hat.
Es gibt den Tod, aber er kann der Durchgang zum ewigen Leben sein, weil in ihm Gott wirksam wird.
- Es gibt Freude – und sie kann geteilt werden, auch wenn es viel Grund zur Trauer gibt, weil sie ein Vorschein vollendeten Lebens ist.
Es gibt Überfluss – und er kann genossen werden, auch wenn es viel Armut gibt, weil er anzeigt, dass das Beste noch kommt und durch Teilen größer wird.
Es gibt Güte – und sie kann geübt werden, auch wenn es keine irdische Vollkommenheit gibt, weil Gottes Geist sie erfüllt.
Es gibt Leben – und es will bejaht werden, auch wenn es begrenzt ist, weil der Erlöser der Schöpfer ist.

Die Beziehungen sind asymmetrisch, weil Gott größer ist als der Mensch, die Liebe stärker als der Tod, die Gnade stärker als die Schuld.

- Im Licht des Glaubens können die dunklen Seiten des Lebens angeschaut werden, ohne verdrängt, vertuscht, verkannt zu werden, weil sie von Gott selbst nicht verdammt, sondern angeschaut und erlöst werden.
- Im Licht des Glaubens können auch die hellen Seiten des Lebens angeschaut werden, ohne verdächtigt, vergessen, verhüllt zu werden, weil sie von Gott selbst nicht verworfen, sondern erhellt werden.

Durchweg entscheidend ist der Bezug auf Jesus, den Menschensohn, der als Gottessohn viele Brüder und Schwestern hat: alle, die Gott liebt und retten will.

Diese Christologie isoliert das Neue aber nicht, sondern verbindet es

- entscheidend mit dem Alten Testament und seiner Schöpfungs- und Weisheitstheologie wie seinen Verheißungen, sowie seiner jüdischen Rezeption in der Zeit Jesu und des Urchristentums,
- aber auch mit den hellenistischen Menschenbildern der Umgebung, auf die sich die urchristliche Theologie spätestens in ihrer Mission konstruktiv und kritisch bezieht.

In diesen Bezügen zeichnet sich die neutestamentliche Anthropologie als spezifisch und charakteristisch, aber nicht isoliert, sondern aufgeschlossen.

1.1 Facetten neutestamentlicher Anthropologie

a. Im Neuen Testament gibt es keine systematische Anthropologie, sondern eine große Galerie eindrucksvoller Persönlichkeiten, die allesamt in ihrem Bezug zu Jesus gesehen werden. Dadurch entstehen Biographien, die ihren Namen verdienen und der Theologie zu denken geben:

- Johannes der Täufer wird vom Gerichtspropheten zum Vorläufer des Messias.
- Maria wird als Mädchen aus Nazareth zur Mutter des Messias, zur vorbildlich Glaubenden und zur *mater dolorosa*.
- Petrus wird vom Fischer am See Genezareth zum Menschenfischer und Weltenbürger, zum Fels der Kirche, zum Verleugner Jesu und zum Bekenner des Glaubens.
- Paulus wird vom aggressiven Verfolger der Kirche zum effektivsten Verkünder des Evangeliums unter den Völkern, zum Missionsstrategen und Gemeindegründer.

Die Zahl der interessanten Biographien ist noch sehr viel größer. Das Neue Testament ist ein *facebook* des Glaubens, weil sehr viele Namen genannt und Gesichter gezeigt werden. Der tiefe Grund besteht darin, dass das Christentum eine Religion des Glaubens ist, der immer nur personal und ekklesial gelebt werden kann.

Die kanonischen Biographien müssen historisch-kritisch bearbeitet werden – aber sie haben in ihrer kodifizierten Gestalt Eindruck gemacht und werden als solche interpretiert.

b. Den Narrationen entsprechen Reflexionen. Ansatzweise finden sie sich in den synoptischen Weisheitsworten Jesu, deutlicher bei Johannes, am stärksten in der Theologie des Apostels Paulus. Auch der Hebräer-, der Jakobus- und der Erste Johannes- sowie der Erste Petrusbrief tragen wesentlich zur Anthropologie bei – können aus Zeitgründen in dieser Vorlesung aber nicht genauer betrachtet werden.

c. Die lateinische Kirche steht – verstärkt durch die Reformation – im Schatten von Augustinus mit seinem anthropologischen Pessimismus, seiner Konzentration auf die Schuldfrage und seiner reduzierten Erlösungshoffnung.¹ Dieser Blick muss ausgeweitet werden, auch wenn die Sünde und ihre Vergebung eine wesentliche Thematik der neutestamentlichen Anthropologie ist.

d. Die entscheidende Aufgabe besteht darin, einerseits die Erzähltexte auf ihre anthropologische Substanz hin zu befragen und andererseits die Reflexionstexte in ihrer Anschaulichkeit zu erschließen.

¹ Vgl. Karl Heinz Menke, Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre, Regensburg 2003.

1.2 Die Basis: Das Alte Testament

a. Die alttestamentliche Anthropologie hat ihr eigenes Gewicht und ihr eigenes theologisches Recht.² Sie hat einen schöpfungstheologischen Schwerpunkt. Sie erschließt in den Weisheitsschriften und den Psalmen weite Horizonte gelingenden und enge Gesichtskreise misslingenden Lebens. Sie öffnet sich in der Prophetie vorsichtig für die Auferstehungshoffnung. Im Rahmen dieser Vorlesung kann sie nicht als solche, sondern nur als Basis der neutestamentlichen Theologie angesprochen werden und auch das nicht in voller Breite, sondern nur in kleinen Ausschnitten.

b. Die basale Aussage über die Gottebenenbildlichkeit des Menschen in Gen 1,26f. wird im Neuen insgesamt vorausgesetzt und an verschiedenen Stellen christologisch reflektiert.

- Der Mensch ist nach der Genesis durchaus so etwas wie die Krone der Schöpfung. Er ist nicht Gott, auch kein Halbgott, sondern ganz und gar Mensch. Aber als „Adam“ ist der Mensch das „Bild“ Gottes. Eigens wird erwähnt, dass der Mensch als Mann und als Frau erschaffen worden ist. Jeder Mann und jede Frau ist Gottes Ebenbild. In der Umwelt Israels gibt es Beispiele dafür, dass Kaiser und Könige „Bild“ Gottes genannt werden können, weil sie über die Masse der Sterblichen erhaben sind und einen göttlichen Kern in sich tragen. Die Bibel universalisiert hingegen das Motiv der Gottebenenbildlichkeit und steht deshalb ganz am Anfang jener Entwicklung, die erst in der Neuzeit auch in der Politik, in der Justiz, im Sozialwesen angekommen ist und die unveräußerliche Würde eines jeden Menschen mit den universalen Menschenrechten verbunden hat.

Die Rede von der Gottebenenbildlichkeit widerspricht nicht dem Verbot, sich ein Bild von Gott zu machen (Ex 20,4; Dtn 5,8), sondern entspricht ihm. Der Urtext macht den Unterschied klar. Für das Götterbild steht im Hebräischen *pæssæl*, im Griechischen *eidolon* („Idol“). In Gen 1,26f. aber steht hebräisch: *šælæm*; griechisch: *eikon* („Ikone“); lateinisch: *imago*. Der Mensch, als Bild Gottes, ist transparent für ihn; und wer einen anderen Menschen sieht, sieht ihn im Licht Gottes – und dann auch sich selbst.

Gott gestaltet nach Gen 1,26f. den Menschen so, dass er ihm ähnlich ist. Worin die Ähnlichkeit besteht, sagt der Bibeltext nicht. Der Kontext der Genesis hebt die Aufgabe, die Macht und die Verantwortung des Menschen für die Schöpfung hervor. Als Gottes „Ebenbild“ soll der Menschen herrschen – als Sachwalter des Schöpfers. Eine Lizenz zum Töten, eine Berechtigung zur Ausbeutung und Zerstörung der Natur beinhaltet der Herrschaftsauftrag nicht, auch wenn manche Kritiker das unterstellen. Vielmehr sollen die Menschen hegen und pflegen, was ihnen anvertraut ist. In der Gottebenenbildlichkeit ist die Verantwortung für die Bewahrung und Gestaltung der Schöpfung begründet.

- Im Neuen Testament wird auf der Basis der Septuaginta das Bild, „nach“ dem der Menschen erschaffen ist, mit Jesus Christus identifiziert (Kol 3,9f.; Eph 4,24). Dadurch wird die Schöpfungstheologie soteriologisch geöffnet.

Der Spannungsbogen ist für die neutestamentliche Anthropologie wesentlich.

² Vgl. Christian Frevel (Hg.), *Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament* (QD 237), Freiburg - Basel - Wien 2010.

c. Ps 8 ist ein Reflexionstext von Gen 1-2, der seinerseits im Neuen Testament reflektiert worden ist.³

- Ps 8 konfrontiert die Größe Gottes mit der Kleinheit des Menschen und die Weite der Schöpfung mit der Enge seines Geschöpfes. Ps 8 entwickelt aber aus diesem Gegensatz nicht eine negative, sondern eine positive Anthropologie. Der Mensch wirkt nicht nur klein, sondern ist es. Aber er wirkt in Gottes Augen groß – und wird es. Die Frage, warum der Mensch Gott so viel wert sei, dass er seiner „gedenkt“, also ihn liebt, wird nicht beantwortet, sondern gestellt und so auf Gott zurückgeworfen. Ps 8 ist ein anthropologischer Grundlagentext als Gebet, weil im Gebet die theozentrische Perspektive nicht nur theoretisch, sondern praktisch eingenommen wird, an der ein Menschenleben hängt.
- Im Neuen Testament löst Ps 8 starke Resonanzen aus.
 - Im Ersten Korintherbrief wird Ps 8,7 auf den Zweiten Adam, Jesus Christus, gedeutet, der als auferstandener Gottessohn Mensch ist und bleibt – und dem Gott alles zu Füßen legt, damit die Menschen sich nicht gegen Gott auflehnen und dadurch den Tod an die Herrschaft bringen, sondern auf Gott bauen und dadurch das Leben gewinnen (1Kor 15,27).
 - Im Epheserbrief ist derselbe Gedanke präsentisch-eschatologisch gewendet (Eph 1,22) und wird mit der Kirche verbinden, die Gott die Ehre gibt und deshalb auch ein Hort der Menschlichkeit sein soll.
 - Im Hebräerbrief ist der Psalm der schrifttheologische Eckstein einer Christologie des wahren Menschseins Jesu (Hebr 2,6-9). Die hebräische Version ist dafür besonders geeignet. Erniedrigung und Erhöhung, Sterblichkeit und Unendlichkeit stehen in einem Wechselverhältnis, das nur theozentrisch aufzulösen ist. Das wahre Menschsein Jesu, das mit Hilfe von Ps 8 erschlossen wird, ist christologisch wie soteriologisch wesentlich, weil es einerseits erhellt, wie nahe Gott den Menschen kommt, als Mensch von Fleisch und Blut, und andererseits zeigt, wie Erlösung durch Anteilnahme geschieht, also auf höchstem ethischen Niveau.
 - Im Matthäusevangelium wird Ps 8,3 bei der Erzählung über die Tempelaktion Jesu eingeführt (Mt 21,1-17) – weil Jesus den Menschen eine Stimme gibt, so wie der Psalm es vorzeichnet, weil es der Wille Gottes ist.

Die christologischen und anthropologischen Resonanzen überlagern und bestärken einander, weil nach dem Neuen Testament durch Jesus die Menschlichkeit eschatologisch verwirklicht wird und der Christus nur als Mensch sein volles Gewicht entfalten kann.

An allen Stellen ist die neutestamentliche Rezeption nicht dazu angetan, den alttestamentlichen Sinn aufzusaugen. Vielmehr braucht das Neue Testament das Widerlager des anthropologisch gedeuteten Psalms, um christologisch und soteriologisch in die Vollen gehen zu können.

³ Vgl. *Esther Brünenberg*, Der Mensch in Gottes Herrlichkeit. Psalm 8 und seine Rezeption im Neuen Testament (FzB 119), Würzburg 2009.

2. Jesus und die synoptische Tradition

a. Die synoptischen Evangelien sind die ältesten und wichtigsten Quellen für die Rekonstruktion der Geschichte, der Person und der Verkündigung Jesu. Sie sind von einem nachösterlichen Standpunkt aus in der Perspektive des Glaubens verfasst worden. Deshalb sind sie keine neutralen, sondern engagierte Zeugnisse – mit dem Anspruch, dass Jesus dort am besten verstanden wird, wo er von Gott her verstanden wird, wie er selbst sich in Szene gesetzt hat. Eine hermeneutische Leitkategorie ist „Erinnerung“. Die Evangelien sind, literarisch betrachtet, Biographien (im antiken Sinn des Wortes)⁴ und, hermeneutisch betrachtet, Erinnerungen, die vergegenwärtigen, worin die aktuelle Bedeutung dessen besteht, was Jesus „getan und gelehrt“ hat (Apg 1,1).

b. Die historisch-kritische Exegese betrachtet die Evangelien als Barrieren, die man überwinden muss, um zum historischen Jesus zu gelangen. Das Ergebnis ist eine Scheinobjektivität von hoher Subjektivität, wie die Hypothesenfreude und Widersprüchlichkeit der Forschung zeigt. Die methodisch Alternative ist eine Hermeneutik der Erinnerung, die bei den kanonischen (und apokryphen) Texten ansetzt, deren Jesusbilder beschreibt und einerseits durch Vergleiche, andererseits durch diachronische Textanalysen fragt, wie die Bilder haben entstehen und wirken können und von welchem Ausgangspunkt aus sie sich am besten verstehen lassen. Dadurch werden Position und Perspektive der Evangelien deutlich, aber auch verschiedene Facetten des Wirkens Jesu, der – auf verschiedene Menschen – unterschiedliche Eindrücke hinterlassen hat.⁵

2.1. Mann Gottes – Jesus im Spiegel der Evangelien

a. Das Menschsein Jesu ist im Neuen Testament nicht nur eine selbstverständliche Voraussetzung, sondern ein wichtiges Thema der Christologie. In den Evangelien entsteht an der Person eine facettenreiche Anthropologie, die – über die *imitatio Christi* – stilbildend gewirkt hat, auch wenn die Einzigkeit Jesu Christi als Heilmittler unangestastet bleibt. Das wahre Menschsein Jesu als christologisches Essential hochzuhalten, war ab dem 2. Jh gegen doketische und gnostisierende Tendenzen eine Schlüsselaufgabe der Theologie. Heute besteht demgegenüber eher die hermeneutische Aufgabe, im Duktus einer „Christologie von unten“ die Zugehörigkeit des Menschen Jesus zu Gott zu betonen.

b. In den synoptischen Kindheitsgeschichten, die bei Matthäus und Lukas überliefert sind, ist die Realität der Geburt durch Zeit- und Ortsangaben (Mt 2,1; Lk 2,1ff.), durch Details wie die Krippe (Lk 2,7.12.16), durch die Namensgebung (Mt 1,21.25; Lk 2,21) und Beschneidung stark betont. Dazu gibt es christologische Referenzen (vgl. Gal 4,4f.). Ebenso stark wird die göttliche Dimension dieses historischen Geschehens signalisiert: durch Träume und Visionen, durch Vorzeichen, die auf Jesus gedeutet (Mt 2,5f.), und heilsgeschichtliche Kontexte, die auf ihn bezogen und durch ihn erschlossen werden (Mt 1,1-7; Lk 2,29-32), besonders durch die Jungfrauengeburt (Mt 1,18.23; Lk 1,35). Auch dazu gibt es starke Referenzen im Bekenntnis (Phil 2,6-11).

⁴ Vgl. Richard A. Burridge, *What are the Gospels?* (MSSNTS 70), Cambridge 1995

⁵ Vgl. Th. Söding, *Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung*, Freiburg i.Br. ²2012.

c. In den Passionsgeschichten, die in allen vier Evangelien überliefert sind, wird die Realität des Todes Jesu betont: wiederum durch genaue (wenngleich ein wenig widersprüchliche) Zeit- und Ortsangaben (z.B. Mk 15,1.42 parr. / Joh 19,14.31.42), aber auch durch die quälende Anschaulichkeit der Kreuzigungserzählung (Mk 15,20-41 parr.) und durch die Erwähnung des Begräbnisses (Mk 15,42-47 parr.). Im Bekenntnis gibt es starke Referenzen (1Kor 15,3-5). Die theologische Bedeutung dieses Geschehens wird durch (erinnerte und erzählte) Prophetien Jesu eingespielt (Mk 8,31 parr.; 9,31 parr.; 10,32ff. parr.), durch die Überlieferung vom Letzten Abendmahl (Mk 14,22-25 parr.) und durch Positionen, die Jesus selbst (z.B. Mk 14,61f.) bzw. die Zeugen (z.B. Mk 15,39 parr.) bezogen haben. Die Korrespondenzen zum Kerygma sind unübersehbar (vgl. 1Tim 2,5f.).

d. Die Erinnerungen an das öffentliche Wirken Jesu sind voller Referenzen, die das Menschsein Jesu konkretisieren. Einige signifikante Aspekte seien hervorgehoben:

- Jesus ist Jude. Er nimmt am religiösen Leben seines Volkes teil, vom Synagogenbesuch (Lk 4,16-30) bis zur Pilgerreise nach Jerusalem und zur Tempelaktion (Mk 11,15-19 parr.); er liest und deutet die Bibel Israels; er sucht den Kontakt mit Pharisäern (auch wenn es oft Streit gibt); er stellt sich in den Horizont des Gottesglaubens und der Verheißung Israels (Mk 12,29-34 parr.; 12,35ff. par.). Im Bekenntnis wird das Judesein Jesu vor allem bei Paulus betont (Röm 1,3f.; 9,4f.; 15,8).
- Jesus ist Mann. Unter den obwaltenden Geschlechterverhältnissen hatte Jesus nur als Mann die Chance, für das Evangelium so sehr die Öffentlichkeit zu suchen, wie er es von Anfang an getan hat (Mk 14,48f.). Auch der Kreuzestod ist ein männlicher Tod – so gewiss im Neuen Testament nicht das Heroische eines edlen, sondern die Versuchung eines schändlichen Todes betont wird. Im Bekenntnis wird das Mann-Sein weit weniger als das Menschsein betont (vgl. nur Apg 17,31).
- Jesus ist schwach: Er wird in Versuchung geführt (Mk 1,12f.; Mt 4,1-11par.); er hat Hunger und Durst (Mk 11,12); er weint (Lk 19,41) und schreit (Mk 15,37); er zürnt und trauert (Mk 3,5); er ist barmherzig (Mk 6,34); er macht sich angreifbar – vor allem wegen seines Umgangs mit Sündern (Lk 15,1f.) und Frauen (Lk 7,36-50). Die größte Schwäche Jesu ist sein Tod. In Gethsemane wird dies greifbar (Mk 14,32-42 parr.). Im Bekenntnis wird dieser Zug nicht oft, aber mit Nachdruck betont (Hebr 2,18; 4,15; 5,7). Durch die Korrespondenz wird klar: Gott hat eine Schwäche für die Mensch. Jesus ist diese Schwäche.

Die menschlichen Züge Jesu sind in einer Christologie, die nicht nur Inkarnation und Pascha, sondern auch das Leben betont, essentiell. Sie bilden nicht die Basis, auf der die Christologie aufbaut, sondern sind selbst christologisch basal. Die Wege, die Jesus in Galiläa und nach Jerusalem geht, die Gespräche, die er führt, die Kontakte, die er knüpft, die Konflikte, die er provoziert sind gelebte Christologie.

e. Eine Leerstelle ist, dass nirgends das Aussehen Jesu beschrieben wird. Aus der exceptionellen Verklärung kann nur das normale Aussehen Jesu im Alltag abgeleitet werden (Mk 9,2-8 parr.). Diese Zurückhaltung kann Zufall sein, ermöglicht aber, die Identifikation Jesu mit den Menschen, die hinter der Betonung seiner Menschlichkeit steht, als Kehrseite der Möglichkeit zu deuten, dass Menschen sich mit ihm identifizieren und ihm dadurch ein Gesicht geben.

2.2 Menschenfischer – Jesus im Freundeskreis der Jünger

a. Jesus war einzigartig, aber nicht einsam. Für ihn ist wichtig, dass er von Anfang an einen Kreis von Menschen um sich schart, die er in seine Nachfolge ruft, damit sie hinter ihm hergehen, von ihm lernen, mit ihm leben, an seiner Stelle wirken, an seiner Seite leiden und für ihn eintreten. Deshalb folgt in allen Evangelien auf den ersten Auftritt Jesu sofort eine Berufung in die Nachfolge (Mk 1,14f. – 1,16-20).

b. Der Kreis derer, die Jesus nachfolgen, ist groß. Im Mittelpunkt stehen die Zwölf (Mk 3,13-19 parr.). Aber nach Lk 10 sind es 70 oder gar 72, die er auch aussendet, um das Evangelium der Gottesherrschaft zu verkünden. Die Symbolzahlen stehen, so oder so, für das ganze Gottesvolk. Nach anderen Angaben sind es Tausende, die Jesus nachfolgen (Lk 9,11).

Der Kreis der Nachfolger Jesu ist auch bunt.

- Mit Petrus und Andreas, Jakobus und Johannes werden Fischer zu Menschenfischern (und Galiläer später zu Weltenbürgern). Die Fischer hatten ihr Auskommen, auch wenn sie nicht reich waren. Sie gehörten zur Mitte der Gesellschaft – wie Jesus selbst als Zimmermann (Mk 6,2) auch.
- Mit Levi wird ein Zöllner in die Nachfolge gerufen, (reiches) Mitglied eines damals verachteten Berufsstandes, dessen Angehörige als notorische Sünder galten (Mk 2,13ff.).
- Die meisten Anhänger Jesu sind Galiläer. Der Lieblingsjünger war nach dem Johannesevangelium ein Verwandter des Hohenpriesters aus Jerusalem (Joh 18,15). Judas Iskarioth scheint, wie der Name bedeuten dürfte (Isch-Kerijoth) aus Kerijoth, einer Stadt in Judäa zu stammen.
- Die meisten Namen von Jüngern, die überliefert sind, sind hebräisch-aramäisch; griechische Namen, die eher in liberalen Familien gegeben wurde, tragen Philippus und Thomas, die beide zu den Zwölf gehören (Mk 3,13-19).
- Meistens ist von Männern in der Jüngerschaft Jesu die Rede. Zu denen, die Jesus nachgefolgt sind, gehörten aber auch Frauen (Mk 15,40ff. parr.; Lk 8,1-3). Das war ungewöhnlich, aber nicht unmöglich (s.u. Kap. 2.3).
- Einer der Zwölf war ein (ehemaliger) Zelot: Simon Kananäus (Mk 3,18 par. Mt 10,4) wird in Lk 6,15 und Apg 1,13, korrekt übersetzt, der „Zelot“ genannt.⁶

Ohne dass eine Programmatik reflektiert würde, spiegeln die synoptischen Nachfolgeschichten wider, dass Jesus ganz Israel sammeln wollte und aus diesem Grund aus (tendenziell) allen Regionen, Strömungen und Prägungen Jünger erwählt hat.

Aber es gibt zwei weitere wesentliche Aspekte. Zum einen zeigt Jesus paradigmatisch, dass jeder Mensch sein Jünger werden kann: krank oder gesund, arm oder reich, sündig oder heilig, männlich oder weiblich, gebildet oder ungebildet. Zum anderen schafft er durch die Vielfalt der Menschen, die er in seine Nachfolge ruft, viele Ausdrucksformen des Glaubens und viele Andockstationen, um von Mensch zu Mensch ins Gespräch über Gott und die Welt zu kommen.

⁶ Simon ist kein „Kanaanäer“ (also kein Ureinwohner des Landes „Kanaan“, so wie die Mutter einer kranken Tochter, die Jesus um Heilung bittet, nach Mt 15,22 eine „Kanaanäerin“ ist, während sie von Mk 7,26 als „Syrophönizierin“ und „Griechin“, d.h. Heidin, vorgestellt wird); er stammt auch nicht aus Kana (vgl. Joh 2,1-12), sondern hat seinem Namen vom aramäischen Wort *qna* – eifern. „Zelot“ ist dann die genaue griechische Übersetzung: Eiferer.

c. Die Jünger sind schwach – aber Jesus nimmt sich ihrer Schwachheit an. Die Schwäche besteht in der mangelnden Konsequenz der Nachfolge, in der Angst vor dem Leiden, in der Versuchung, die eigenen Gottesbilder zum Maßstab zu machen. Gethsemane wird zur Schlüsselszene (Mk 14,32-42 parr.): Jesus, der selbst Schwäche zeigt, wird von den Jüngern allein gelassen, deren „Geist willig“, deren „Fleisch“ aber „schwach“ ist (Mk 14,47f.). Der Schlaf am Ölberg nimmt das Versagen voraus, dass nicht nur Judas Jesus verrät (Mk 14,10f.), sondern auch alle Jünger Jesus im Stich lassen (Mk 14,50) und Petrus ihn verleugnet (Mk 14,66-71), um seine Haut zu retten. Auf Mk 8,33 zurückbezogen: Petrus denkt menschlich-allzumenschlich; so verhält er sich auch in der Passion. Jesus weist aber die Schwachen nicht ab, sondern nimmt sich ihrer an, indem er sie – nach Ostern – neu in die Nachfolge ruft (Mk 14,26-31 parr.). In dieser Menschlichkeit ist – oft genug vergessen – auch die Kirchlichkeit konstituiert.

d. Im Johannesevangelium wird die Beziehung zwischen Jesus und seinen Jüngern als Freundschaft bezeichnet (Joh 15,12-17; vgl. Lk 12,4).⁷ Dadurch kommt die Intensität der Beziehung zur Sprache. Freundschaft ist eine Liebe auf Gegenseitigkeit, auch wenn sehr unterschiedliche Partner sie eingehen. Die Wechselseitigkeit ist im Blick auf Jesus und seine Jünger prekär, weil Jesus alles für diese Freundschaft tut, während den Jünger nur durch ihn die Freundschaft angeboten und erhalten wird.

- Jesus spricht – im Moment des Abschieds, der die Voraussetzung einer ewigen Gemeinschaft ist. Er bietet seinen Jüngern nicht nur die Freundschaft an, sondern macht sie dazu: Er erklärt, was er tut, so dass die Jünger sind, was er sagt (V. 15).
- Der Einsatz Jesu ist grenzenlos (V. 13): Er gibt sein Leben (wie der Gute Hirte für die Schafe nach Joh 10) – ein Topos antiker Freundschaftsethik. Unter Einsatz seines Lebens will er sie von ihm nicht abhängig, sondern unabhängig machen – so dass sie aus freien Stücken ihn und einander lieben und dadurch die Freundschaft mit ihm pflegen können.
- Das Freundschaftsangebot Jesu wird zur Frage an die Jünger, ob sie die Freundschaft mit Jesus leben wollen. Nur dann, wenn sie die Liebe Jesu erwidern, sind sie wirklich seine Freunde; deshalb das „Wenn“ in V. 14; denn was Jesus gebietet, ist gerade die Liebe untereinander (Vv. 12.17), in der sich die Liebe Jesu zu ihnen auswirken soll.

Im Nachtragskapitel Joh 21 wird das Problem verratener Freundschaft am Beispiel von Petrus aufgelöst: Wie er dreimal Jesus verleugnet hat, wird er dreimal nach seiner Liebe und Freundschaft gefragt – und kann dann einstimmen (Joh 21,15ff.).

e. Im Jüngerkreis, als Freundeskreis verstanden, kommt die Ansteckungskraft der Humanität Jesu zum Ausdruck. Seine Menschlichkeit strahlt aus. Durch sie entstehen neue Beziehungen der Menschen untereinander, neue Lebensmöglichkeiten, neue Chancen und Ziele, neue Biographien. Die entscheidende Perspektive ist die des Glaubens. In der Begegnung mit Jesus öffnet sich die Beziehung zu Gott auf menschliche Weise und bereichert dadurch ein Leben, das in die Krise geführt wird, um erneuert zu werden.

⁷ Vgl. *Th. Söding*, Freundschaft mit Jesus. Ein neutestamentliches Motiv, in: *Communio* 36 (2007) 220-231.

2.3 Frauengeschichten – Jesus im Brennpunkt des Interesses

a. Das Verhältnis Jesu zu Frauen ist von besonderem Interesse, weil einerseits seine Heiligkeit stark betont wird, andererseits aber seine Sexualität Neugier erregt. Während in der Antike, im Mittelalter und in der frühen Neuzeit seine Askese selbstverständlich war und hoch attraktiv schien, interessiert sich die Moderne für angebliche Liebesaffären. Die wichtigste Kandidatin ist Maria Magdalena. Der Blick in die Quellen lässt all dies als Phantasieprodukt erkennen, die viel über die Verfechter der These, aber nichts über Jesus sagt.

b. Jesus selbst hat ehelos gelebt – nicht aus Verachtung der Ehe (vgl. Mk 10,1-11 parr.) oder der Frauen, sondern „um des Himmelreiches willen“ (Mt 19,12). Für die zölibatäre Lebensweise Jesu sprechen, dass es in den Evangelien nicht den geringsten Hinweis auf eine Ehefrau gibt und aus dem Sondergut des Matthäus eine Überlieferung über die (charismatische) Ehelosigkeit dem Verbot der Ehescheidung zur Seite gestellt wird, die sehr gut auf Jesus selbst passt und die bekannte Hyperbolik seiner Sprache reflektiert (Mt 19,11f.). Das häufige Gegenargument, Rabbinen hätten verheiratet sein müssen, zieht nicht, weil es zwar den Brauch, aber kein Gebot gab und bei Johannes dem Täufer – wie Jeremia – Ehelosigkeit als mögliche Lebensform eines Propheten bekannt ist. Auch Paulus war nicht verheiratet (1Kor 7,1-7). Bei Johannes dem Täufer passt die Ehelosigkeit zu seinem Leben als Gerichtsprophet in der Wüste; bei Jesus passt sie zu seiner vollständigen Konzentration auf die Herrschaft Gottes, die sich in der Freiheit darstellt, sich allen, denen er begegnet, Männern wie Frauen, Erwachsenen wie Kindern, gleichermaßen intensiv und ungeteilt zuwenden zu können. Bei Paulus ist der Zölibat *imitatio Christi* (1Kor 9,19-23).

c. Seine Ehelosigkeit hat Jesus zu Frauen nicht in Distanz gehen lassen; sie war eher die Voraussetzung dafür, dass er mit ungewöhnlich vielen Frauen ungewöhnlich intensive Kontakte pflegen konnte, die den Evangelien zufolge oft skandalisiert worden sind, weil sie nicht in das Bild eines heiligen Mannes zu passen scheinen. Weil diese Kontakte nicht sexualisiert gewesen sind, wenn sie eine erotische Ausstrahlung hatten, konnten sie in ihrer spirituellen, moralischen und anthropologischen Dimension desto intensiver wirken.

d. Nach den Evangelien hat Jesus oft mit schwachen Frauen zu tun: Kranke, die er heilt, und Sünderinnen, die er erlöst.

- Die Frauenquote in den Wundergeschichten ist hoch, weil die Lage dieser Frauen besonders prekär gewesen ist
 - Mk 1,29ff parr.: Fieberheilung der Schwiegermutter des Petrus,
 - Mk 5,25-34: Heilung der blutflüssigen Frau,
 - Mk 7,34-30 par.: Heilung der Tochter der Syrophönizierin,
 - Mk 5,21-24.35-43 parr.: Erweckung der Tochter des Jäirus.In Lk 7,1-11 (Jüngling von Nain) und Joh 11 (Auferweckung des Lazarus) sind Frauen, die Mutter und die Schwestern, Adressatinnen der Machttaten Jesu.
- Dass Jesus Sünden vergeben hat, wird im Neuen Testament nicht oft, aber mit großer Betonung erzählt. Neben der Heilung des Gelähmten (Mk 2,1-12 parr.) ist die Sünderin im Haus des Pharisäers Simon (Lk 7,36-50) zu nennen.

Die Zuwendung zu den schwachen Frauen kolportiert nicht die Mär vom schwachen Geschlecht, sondern stellt diejenigen ins Zentrum, die besonders in Not sind und darin die Lage ganz Israels repräsentieren können.

c. Jesus hatte nicht nur Beziehungen zu schwachen, sondern auch zu starken Frauen. Ziemlich ungewöhnlich, aber sehr plausibel ist die Notiz von Lk 8,1-3, dass Frauen mit Jesus durchs Land gezogen sind und ihn finanziell unterstützt haben. Die Namensliste, die auch Prominenz erfasst, bürgt für Erinnerung. Entscheidend ist, dass hier zwar Jesus der Meister bleibt, dass aber die Frauen, die allein durch die Tatsache ihrer Wanderungen mit Jesus eine ungewöhnliche Unabhängigkeit an den Tag legen, weil für Frauen traditionell die häusliche Sphäre vorgesehen war. Auffälliger noch ist, dass sie Jesus und seine Jünger finanziell unterstützen – so dass sie erstens über eigenes Geld verfügen haben müssen und zweitens die Mission Jesu sponsern. Das ist ein Erfolgsmodell bis heute geblieben.

2.4 Kinderliebe – Jesus im Blick der Kleinen

a. Den Evangelien zufolge hatte Jesus ein ungewöhnlich offenes Herz für Kinder. Drei Szenen stechen hervor:

- die Kinderlehre nach Mk 9,33-37 parr.,
- die Kindersegnung nach Mk 10,13-16 parr.,
- die Kinderprozession im Tempel nach Mt 21,12-17.

In allen drei Kinderszenen stößt Jesus auf Widerstand.

- In Mk 9,33-37 muss er den Rangstreit der Jünger schlichten.
- In Mk 10,13-16 muss er die Jünger daran hindern, die Menschen zu hindern, die Kinder zu ihm zu bringen.
- In Mk 21,12-17 muss er den Kindern ihre Stimme geben gegen das Verbot der Hohenpriester und Schriftgelehrten.

Der Kinderfreund Jesus bricht den Widerstand auf, weil er sich auf die Seite der Kinder stellt und sie seinen Widersachern sogar als Vorbild hinstellt.

b. Die Beziehung Jesu zu den Kindern ist auf allen Ebenen und in allen Varianten positiv. Er stellt Körperkontakt zu ihnen her – in aller Öffentlichkeit. Er verdrängt nicht die Eltern von der Bildfläche, sondern verbindet sie über ihre Kinder mit Gott. Er weist die Jünger nicht ab, sondern in ihre Rolle ein, indem er ihnen Kinder vor Augen stellt. Die Kinder sind aber nicht Mittel zum Zweck, sondern um ihrer selbst willen wichtig.

- Nach Mk 10,13-16 segnet er sie: Er stellt dar und her, dass sie mit der Gottesherrschaft verbunden sind er legt Gottes Liebe in sie: Gott will, dass sie leben; er schenkt ihnen Zukunft über dieses Leben hinaus.
- Nach Mk 10,14 macht er die Kinder zum Vorbild – nicht, weil sie unschuldig wären, sondern weil sie auf Gott vertrauen und auf die Zukunft setzen. Die Seligpreisung der Armen liegt auf derselben Linie.

Für die Kulturgeschichte der Kindheit sind die Szenen äußerst wichtig. Sie werten Kinder so weit auf, wie es nur geht. Sie machen die Kinder nicht zu kleinen Erwachsenen, sondern lassen sie als Kinder vor Gott stehen, dem sie ans Herz gewachsen sind. Auch die Missbrauchsthematik scheint auf (Mk 9,42): Jesus schreckt die potentiellen Täter B, die Religion als Mittel der Annäherung verwenden und religiöse Macht zur Befriedigung eigener Bedürfnisse missbrauchen, indem er sie mit der härtesten Strafe Gottes bedroht.

Weiterführende Literatur

Hubertus Lutterbach, Kinder und Christentum. Kulturgeschichtliche Perspektiven auf Schutz, Bildung und Partizipation von Kindern zwischen Antike und Gegenwart, Stuttgart 2010

2.5 Krankengeschichten – Jesus im Dienst der Heilung

a. In den synoptischen Evangelien gibt es eine Fülle von Wundergeschichten.⁸ Sie sind stark stilisiert, weil sie im Kleinen das Große der Verkündigung Jesu sichtbar werden lassen sollen (Mk 7,31-37), die Verkündigung der Gottesherrschaft, den Vorgesmack der Vollendung. Sie inszenieren kleine Siege über den Tod, die den großen Sieg verheißen. Im Hintergrund stehen historische Erinnerungen an den charismatischen Exorzisten und Therapeuten Jesus, die Diskussion ausgelöst haben, nicht *ob*, sondern *wie* Jesus Wunder getan hat: mit Gott oder dem Teufel im Bunde (Mk 3,20-35 parr.). Krankheit und Besessenheit, Heilung und Austreibung sind immer auch kulturelle Phänomene, die sich mit der Zeit ändern.⁹

b. Die neutestamentlichen Wundergeschichten haben medizinische, soziologische und anthropologische Dimensionen.

- Die medizinische Dimension¹⁰ passt nicht genau zu den heutigen Kategorien, auch wenn Verbindungen und Erklärungen möglich sind.
 - Die Krankheiten werden im Neuen Testament nicht so scharf diagnostiziert wie heute. Die Krankheiten, die Jesus heilt, scheinen, mit heutigen Augen betrachtet, psychosomatische Ursache haben zu können: keine Beinbrüche, sondern Fieber, Lähmung, Hautkrankheiten (Lepra, Neuodermatitis), Durchblutungsstörungen, Blindheit, Stummheit, Taubheit. Grenzwertig sind die Totenerweckungen.
 - Die Besessenheit ist eine bis heute kontrovers diskutierte Entfremdungserfahrung, als deren heutige Analogie psychische Erkrankungen wie Hysterie (Mk 1,21-28), Epilepsie (vgl. Mk 9,14-29) oder Schizophrenie resp. Borderline-Syndrom (vgl. Mk 5,1-20) vorgestellt werden können. Heute werden als Erklärungen oft frühkindliche Störungen oder genetische Defekte angenommen, manchmal schlimme Erfahrungen; damals schienen Dämonen aktiv, die gerade das Unerklärliche erklären sollen, in mythischer Sprache.

Die Differenzen erklären sich nicht nur aus dem Fortgang der Medizin, sondern auch aus dem Wandel an Krankheitserfahrungen und Heilungserwartungen.

- Die soziologische Dimension der Krankheiten erklärt sich aus der politischen Realität und der religiösen Färbung des Lebens. Krankheit ist das größte Armutsrisiko; Bettelei oft der einzige Ausweg (Mk 10,46-52); Heilung ist deshalb Befreiung. Viele Krankheiten, vor allem solche, die mit Blutungen (Mk 5,25-34) und Schuppungen zu tun haben („Aussatz“: Mk 1,40-45 u.ö.) – führen zur Unreinheit und schließen damit vom kultischen Leben aus, auch in Israel, mit harten sozialen Folgen. Besessenheit führt meist in die Isolation (Mk 5,1-20), nicht immer (Mk 9,14-28).

Die anthropologischen Dimensionen werden seltener beachtet, sind aber basal.

⁸ Zur Formgeschichte vgl. *Gerd Theißen*, *Urchristliche Wundergeschichten*. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien (StNT 8), Gütersloh 1974.

⁹ Zur historischen Bedeutung vgl. *Th. Söding*, *Die Verkündigung Jesu. Ereignis und Erinnerung*, Freiburg i. Br. 2012.

¹⁰ Vgl. *Reinhard von Bendemann*, *Christus Medicus*. Die Krankheiten in den neutestamentlichen Heilungserzählungen (BThSt 52), Neukirchen-Vluyn 2003.

c. In anthropologischer Hinsicht lassen sich drei Dimensionen der neutestamentlichen Krankengeschichten unterscheiden und verbinden.

- Die Wundergeschichten gehören integral zur Reich-Gottes-Verkündigung, weil der Glaube nicht nur die Herzen erfüllt und die Seelen rettet, sondern das ganze Leben prägt, also – gemäß biblischer Anthropologie – auch den Leib. Die körperliche Dimension zu integrieren, fiel in der Antike der Gnosis wegen ihres anthropologischen Dualismus und fällt in der Moderne dem westlichen Denken wegen ihrer Spiritualisierung der Religion schwer; sie ist aber in der synoptischen Jesustradition, biblisch tief verwurzelt, breit bezeugt und gewinnt in der Gegenwart durch die Psychosomatik und die Hirnforschung neue Aufmerksamkeit, weil hier wie dort die Wechselwirkungen zwischen seelischen und körperlichen, intellektuellen und biologischen Faktoren deutlicher gesehen werden.
- Die Wundergeschichten decken paradigmatisch die Misere Israels auf, aber nicht auf Schuld fixiert, sondern an Not orientiert. Die Kranken sind, mit den Augen Jesu nach der synoptischen Tradition betrachtet, nicht die Außenseiter, die in die stabile Gemeinschaft des Gottesvolkes Israel wieder integriert werden müssten, sondern die Repräsentanten eines Volkes, das sich in einer kranken Mittelmäßigkeit eingerichtet hat, ohne Gott eine messianische Wende zuzutrauen.¹¹ Deshalb haben die Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen die Dimension der Verheißung, dass ganz Israel aus seiner Not gerettet wird.
- Die Wundergeschichten konkretisieren die Möglichkeit einer Erlösung als Befreiung und Heilung.
 - In den Exorzismen sind die Besessenen nur Opfer; aus ihnen müssen die bösen Geister vertrieben werden. Der Exorzismus führt sich an den Rand des Todes und neu wieder ins Leben zurück. Die Macht der Gottesherrschaft, die sich in der Vollmacht Jesu ereignet (Mk 1,21-28; Lk 11,20 par. Mt 12,28), setzt sich gegen die antigöttliche und antimenschliche Macht Satans durch.
 - In den Heilungsgeschichten sind die Kranken nicht passiv, sondern aktiv. Sie kommen zu Jesus, bitten und betteln, lassen sich nicht abweisen, äußern ihre Wünsche – und werden aufgrund ihres Glaubens erhört. Die feste Wendung: „Dein Glaube hat dich geheilt“, ist ein performativer Sprechakt Jesu, der die kommunikative Kraft des Evangeliums entfaltet, die Aktivität der Gläubigen erschließt, die gläubiges Zutrauen ist, und im Wechselspiel zwischen Zuspruch und Anerkennung, Motivation und Inspiration die Heilung verankert.

In den Therapien und Exorzismen kommt die Möglichkeit einer Rettung zur Sprache, die ganz auf Gott zurückgeht, aber auch ganz dem Menschen gutgeschrieben werden kann, so wie er kann und will.

Im Zusammenhang der drei Dimensionen erschließen sich die Krankengeschichte als narrative Anthropologie und Soteriologie. Jesus begibt sich mitten hinein in die Not und Unreinheit, in die Hölle, weil er ganz von Gott erfüllt und gesandt ist. Deshalb sind die Wunder- Hoffnungsbilder.

¹¹ Erschlossen, aber nicht ekklesial gewendet von *Joachim Gnllka*, *Theologie des Neuen Testaments* (HThKNT.S 5), Freiburg i. Br. 1994, 165ff. (zu Markus).

2.6 Sündenvergebung – Jesus in schlechter Gesellschaft

a. Die neutestamentliche Soteriologie ist oft auf den Tod Jesu fokussiert, steht dann aber in der Gefahr, zu übersehen, dass nach den Evangelien Jesus auch zeit seines irdischen Wirkens Sünden vergeben hat. Vier Überlieferungstypen sind besonders wichtig:

- Wunderheilung und Sündenvergebung (Mk 2,1-12 parr.; Lk 7,36-50),
- Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Dirnen (Mk 2,15ff. parr.; Lk 14f.; 19,1-10),
- Berufung von Sündern in die Nachfolge (Mk 2,13f. parr.),
- Aufrufe zur Feindesliebe (Mt 6,38-48 par. Lk 6,27-36) und Bruderliebe (Mt 18).

Der historisch-kritischen Exegese gelten diese Überlieferungen, sofern sie eine explizite Sündenvergebung enthalten, oft als sekundär, weil nachösterliche Interessen (vgl. Joh 20,24f.) in die vorösterliche Zeit zurückprojiziert würden. Aber die Überlieferungen sind zu breit gestreut und zu eng vernetzt. Sie spiegeln Jesu Praxis wider.

b. Die Theologie ist vor allem an der Vollmacht Jesu interessiert, Sünden zu vergeben – bis in die Bußtheologie und ins Kirchenrecht hinein. Dann spielen die Vollmachtsworte Jesu (Mk 2,5 parr.; Lk 7,48: „Deine Sünden werden / sind dir erlassen“ (ἀφίενται / ἀφέωνται σου αἱ ἁμαρτίαι) und die Vollmachtsübertragungen an die Jünger Jesu (vgl. Mt 16,19; 18,18: „binden“ – „lösen“) eine entscheidende Rolle. Wenn die Anthropologie diskutiert wird, dienen die Geschichten, wenn sie überhaupt erwähnt werden, oft als Paradigmen für eine allgemeine Sündenverfallenheit der Menschheit, die von Jesus überwunden wird. Das ist eine einseitige Lektüre.

c. Mk 2,1-12 parr. ist ein hermeneutisch ebenso schwieriger wie aufschlussreicher Fall, weil ein ursächlicher Zusammenhang zwischen Sünde und Krankheit (Lähmung) vorausgesetzt wird. Dass Sünde krank macht und den Tod bringt, ist allerdings eine in der Weisheit Israels tief verankerte Erfahrung, die vom Neuen Testament geteilt und – besonders bei Paulus – zugespitzt wird (Röm 6,13: „Der Sold der Sünde ist der Tod“). Verheerend ist allerdings der Umkehrschluss von einer Schwäche auf eine Schuld (vgl. Joh 9,2f.). Anthropologisch wesentlich sind vier Aspekte:

- Die Verbindung von Krankheit und Sünde lässt aus dem Vergebungswort Jesu, das zugleich ein Heilungswort ist, schließen: Sünde ist nicht nur Schuld, die nach dem Prinzip der Gerechtigkeit gebüßt werden muss, sondern auch Not, die dem Prinzip der Barmherzigkeit gelindert werden muss. Deshalb ist der Therapeut Jesus (s.o. 2.5) auch derjenige, der Sünden vergibt.
- Die Vergebung der Sünden hat die Dimensionen einer neuen Schöpfung; deshalb ist es der „Menschensohn“, der „auf Erden“ Gottes Vorrecht wahrnimmt (Mk 2,10 parr.). Die körperliche Heilung entspricht der seelischen. So wie die Sünde krankt macht, macht die Gnade gesund.
- Der Gelähmte ist nicht passiv, sondern aktiv. Er braucht zwar die Hilfe seiner Freunde; aber darin ist es bis in die genaue Formulierung von Mk 2,1f. gerade er, der zu Jesus kommt. Deshalb ist das Vergebungswort Jesu Antwort auf den Glauben, den der Gelähmte mit seinen Trägern zeigt.
- Der Schluss der Geschichte, der gattungsmäßig der Demonstration des „Wunders“ dient, hat hier die Bedeutung, dass der Gelähmte befreit ist, auf eigenen Füßen zu stehen und seinen eigenen Weg zu gehen (Mk 2,11f.).

Mk 2,1-12 parr. Ist eine anthropologische Miniatur, die Sünde nicht kleinredet, aber den Sünder nicht auf die Sünde festlegt, sondern ihm durch Gott Zukunft schenkt.

d. Nach Lk 7,36-50 ist die Frau, die Jesus die Füße salbt, als Sünderin Opfer übler Nachrede. Jesus stellt sich aber auf ihre Seite. Die Sündenvergebung ist durch sein gesamtes Verhalten gedeckt. Weil er kritisiert wird, die Frau nicht zurecht- und zurückzuweisen, steht er in einer ähnlichen Kritik wie die Frau selbst; die Sündenvergebung erfolgt aus Anteilnahme und Nähe heraus. Damit sind zwei wesentliche anthropologische Dimensionen vorgezeichnet.

- Die Frau ist zwar, so wie Lukas sie zeichnet, der Vergabung bedürftig. Aber sie ist – als Sünderin – liebesfähig. Sie drückt (in des Pharisäers Augen) ihre Liebe zu Jesus in genau derselben moralischen Problematik aus, die ihr Leben überschattet (welche Sünde auch immer sie – notorisch – begangen hat). Aber darin wird ihr von Jesus Recht gegeben. Er bringt das Gute hervor, das noch in jedem Schlechten zu finden ist.
- Die Frau ist eine Sünderin, aber sie kommt zum Glauben. Während die klassische christliche Theologie, besonders der reformatorischen Tradition, die Sünde noch im Gläubigen betont (*simul justus et peccator*), arbeitet Lukas den Glauben in der Sünderin hervor. Dieser Glaube wird durch Jesus geweckt und angesprochen; er wird zu sich selbst gebracht – und insofern ist die Vergabung durch Jesus nicht nur ein Handeln an der Frau, sondern auch mit ihr und durch sie. Entscheidend ist die Beziehung zu Jesus, der die Sünderin nicht abweist, sondern sich von ihr berühren, ja mit Liebe überschütten lässt.

Lk 7,36-50 ist eine anthropologische Miniatur, die zu den Frauengeschichten Jesu gehört (s.o. 2.3), weil sie zur Zeit Jesu in dieser Intimität nur als Liebesgeschichte zwischen einem Mann und einer Frau erzählt werden kann. Sie zeigt, wie wenig die Vergabung Fremdbestimmung ist: Die Frau wird durch Jesus zu der, die sie immer schon war, indem ihre Liebe und ihr Glaube zu ihrem Recht kommen. Dass sie eine Sünderin ist, wird nicht bestritten; aber indem sie zu Jesus kommt und sich dadurch der Verachtung aussetzt, wird sie in ihrer Würde als Frau von Jesus anerkannt und durch die Vergabung zu sich selbst geführt. Sie kann dann „in Frieden“ gehen (Lk 7,50), also ihren eigenen Weg finden.

e. Die Gastmähler, die Jesus auch mit Sündern gefeiert hat, sind insofern Provokationen, als sie prophetische Zeichenhandlungen waren, die auf das Gastmahl der Vollendung weisen. Jesus wird kritisiert, hat aber keine Berührungängste, weil schlechter Umgang seine Sitten nicht verdirbt, so wenig er sich an den kranken ansteckt. Im Gegenteil: Er strahlt seine Heiligkeit aus, sodass die Sünder gerecht wie die kranken gesund werden (Mk 2,17). Wenn er als „Freund der Zöllner und Sünder“ diffamiert wird (Mt 11,19 par. Lk 7,34), wissen seine Kritiker gar nicht, wie recht sie haben.

f. Die Berufung Levis (resp. des Matthäus) in die Nachfolge (Mk 2,13f. par.) spiegelt wider, dass alle Jünger Jesu Sünder sind (vgl. Lk 5,1-11) und dass Jesus stärker ist als ihre Schuld. Anthropologisch spiegeln die Überlieferungen die Realität wie die Gefährlichkeit der Schuld wider, aber auch die Möglichkeit und das Glück eines Neubeginns.

g. Mt 18 erhellt, dass Schuld und Vergabung auch innerhalb des Jüngerkreises ein Problem bleiben – und dass es nicht nur bei sündigen Gemeindemitgliedern besteht, sondern bei allen und besonders bei denen, die sich um Vergabung und Wiedergutmachung kümmern sollen, indem sie den ersten (und zweiten und jeden weiteren) Schritt machen.

2.7 Armenfürsorge – Jesus im Zentrum der Caritas

a. Jesus war selbst arm – nicht aus Not, Arroganz, Geldallergie oder Weltverachtung, sondern freiwillig aus Solidarität mit den Armen. Seine Armut hat ihm genau so wie seine Ehelosigkeit geholfen, die Freiheit seines Dienstes zu gewinnen (Mt 8,20 par. Lk 9,58).¹² An dieser Armut haben seine Jünger teilgenommen – auf Reisen, nicht unbedingt auch zuhause (Mk 6,7parr.).¹³

b. Die Seligpreisung der Armen¹⁴ hat bei Lukas – durch die Weherufe gegen die Reichen unterstrichen – eine sozialetische Pointe (Lk 6,20-23), während Matthäus stärker die innere Haltung der Armut im Stil der Psalmenfrömmigkeit betont (Mt 5,3-12).

- Die Seligpreisungen setzen ihrer Form nach bei der kommenden Vollendung der Gottesherrschaft an und erschließen ihre Gegenwart – entsprechend der eschatologischen Dialektik Jesu, die sich in der nahen Gottesherrschaft ausspricht (Mk 1,15 u.ö.).
- Die Seligpreisungen arbeiten mit dem Kontrast zwischen menschlicher Not und himmlischem Überfluss. Während die allgemeine Erwartung ist, dass Erfolg ein Zeichen der Erwählung und Armut selbstverschuldet ist, zeigt Jesus mit den Seligpreisungen im Gegenteil, dass Gott auf der Seite der Armen steht und ihnen Recht verschafft – auch wo ihnen alles Recht dieser Welt genommen wird.
- Dass Gott die Armen ins Recht setzt, ist jetzt bereits eine Wahrheit, die Jesus – als Prophet – zusagen kann, wirksam. Deshalb verändert sich bereits gegenwärtig der Status der Armen.
- Weil Jesus als Armer die Armen seligpreist, ist sein Zuspruch nicht paternalistisch, sondern solidarisch. Die Seligpreisungen sind ein Selbstportrait Jesu; er verifiziert sie.
- Die lukanische Version unterstreicht die materielle, die matthäische die spirituelle Not. Beides wird von Gott gelindert.

Der Vorwurf der Vertröstung, der jede Verheißung treffen kann, wird durch den Kontext falsifiziert. Jesus fordert mit den Seligpreisungen auch ein neues Sozialverhalten. Der erste Zugang ist aber die Anthropologie: Die Würde der Armen wird von Gott gesichert und von Jesus zugesagt – über das hinaus, was sie sie garantieren, erkämpfen, erwarten können.

¹² Maurice Casey, *The Jackets and the Son of Man* (Mt 8,20/Lk 9,59), in: *Journal for the study of New Testament* 23 (1985) 3-22.

¹³ Nach *Gerd Theißen* (*Jesus als historische Gestalt. Beiträge zur Jesusforschung*, hg. von A. Merz [FRLANT 202], Göttingen 2003) haben Jesus und die Seinen als „Wanderradikale“ gelebt, die sich von Geld und Besitz, Familie und Beruf losgesagt haben; das entspricht aber nicht dem Befund der Quellen und ist in dieser Zuspitzung einseitig.

¹⁴ Vgl. *Th. Söding*, *Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung*, Freiburg i. Br. 2012, 185-220.

- c. Der Seligpreisung der Armen entspricht der caritative Einsatz Jesu für sie.
- Ein wichtiger Aspekt sind die Heilungen und Exorzismen, die in der Regel nicht nur körperliche und seelische, sondern auch materielle Not beheben.
 - Jesus unterstreicht die Verpflichtung der Reichen gegenüber den Armen, materielle Not zu lindern, um ihnen ein menschenwürdiges Leben zu ermöglichen.
 - Im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg wird der Besitzer, der allen den gerechten Lohn gibt, den sie an diesem Tag zum Leben brauchen, zum Bild Gottes, der in seiner Macht der Güte Geltung verschafft (Mt 20,1-16).
 - Im Gleichnis vom Festmahl wird der reiche Gastgeber, der, damit das Fest stattfinden kann, die Armen von den Ecken und Zäunen holt, nachdem die zuerst eingeladenen Reichen abgesagt haben, zum Bild Gottes, der den Armen Überfluss spendet (Mt 22,1-14 par. Lk 14,15-24).
 - Jesus hat die Gefahren des Reichtums beschworen, aber auch die Möglichkeit und Notwendigkeit, mit dem „Mammon“ Gutes zu tun (Lk 16,9-14), und hat Superreiche wie Zachäus auch dazu bewegt (Lk 19,1-10).

Diesen Zug hat vor allem Lukas unterstrichen¹⁵ – mit Sondergut, aber auch, weil er die Verpflichtung der Reichen gegenüber den Armen betonen wollte.

Jesus hat keine Sozialrevolution ausgerufen – zu der es keine Chance gab. Aber er hat unter den bestehenden Unrechtsverhältnissen das Recht und die Würde der Armen betont. Die Basis ist eine Anthropologie der vollen Menschlichkeit.

d. Die anthropologischen Dimensionen der Armutstheologie Jesu reichen noch weiter als bis zur Ethik.

- In seinen Weisheitsreflexionen über das Problem der Sorge (Mt 6,25-33 par. Lk 12,22-32) greift Jesus das Problem der Armen auf, von der Sorge ums Überleben verzehrt zu werden. Er warnt vor der Gier nach Geld, die nicht nur das Herz der Reichen, sondern auch das der Armen vergiften kann.
- Nachdem sein Ruf in die Nachfolge an der Geldgier des Reichen gescheitert ist, erkennen Petrus und die anderen Jünger, dass ihr eigenes Problem, gerettet zu werden, aufgedeckt wird, auch wenn sie sie alles um Jesu willen aufgegeben haben (um es neu zu empfangen); Jesus verweist auf die übergroße Güte Gottes.

Die Armut gehört zur *condition humaine*. Deshalb sind die Armen nicht nur Objekte der Fürsorge, sondern Subjekte eines Lebens, das sich der Bedürftigkeit nicht zu schämen braucht. Die arme Witwe mit ihrem ganz kleinen, ganz großen Opfer nach Mk 12,41-44 ist reicher als alle, die viel gegeben haben – in Gottes Augen.

¹⁵ Vgl. *Christopher M. Hays, Luke's Wealth Ethics. A Study in their Coherence and Character (WUNT II/275), Tübingen 2010.*

2.8 Seelenfrieden – Jesus im Herzen der Menschen

a. Nach der synoptischen Jesustradition ist *psyché* ein anthropologischer Grundbegriff, wie *sôma* (Leib) oder *sarx* (Fleisch). Alle drei bezeichnen nicht einen Teil des Menschen, sondern diesen selbst, freilich mit unterschiedlichen Aspekten.

- Der Mensch ist „Leib“, insofern er geboren wurde und sterben wird, Teil der Schöpfung ist und mit allen Sinnen lebt.
- Der Mensch ist „Fleisch“, insofern er – schön oder hässlich – vergänglich ist, anfällig für das Böse, Opfer und Übeltäter.

Psyché ist am schwierigsten zu übersetzen.

- Aus dem Kontakt mit der Philosophie und der alttestamentlich-griechischen Weisheit (Weish 3,1: 9,15; 14,26; 16,9) würde sich die Übersetzung „Seele“ ableiten lassen.
- Aus der hebräischen Anthropologie ergibt sich eher die Bedeutung „Leben“. In der Septuaginta übersetzt *psyché* meistens *naephaesch* Kehle, Hauch, Atem. Das Wort steht für die Vitalität des Menschen, der von Gott geschaffen ist (Gen 2,7).

In der synoptischen Jesustradition steht *psyché*

- teils für das Leben des Menschen in seiner Verwiesenheit auf Gott (Mk 3,4),
- teils für die Seele, die einen Menschen mit Gott verbindet, so dass sie zum Organ der Gottesliebe wird (Mk 12,30).

Die genaue Bedeutung entscheidet sich nach dem Kontext.

b. Die anthropologisch intensivste Reflexion über das „Leben“ und die „Seele“ findet sich in Mk 8,35ff. – passend im Anschluss an den Aufruf zur Kreuzesnachfolge und vor dem Aufruf zum Bekenntnis unter größtem Druck (Mk 8,38).

- Mk 8,35 parr. begründet die Forderung der Kreuzesnachfolge, weil sie seine anthropologische Dimension offenlegt und soteriologisch füllt. Das griechische Leitwort heißt *Psyche*. Es meint nicht die Seele des Menschen im Unterschied zu Leib und Geist, sondern das Leben des Menschen unter dem Aspekt, dass es von Gott geschenkt und für Gott bestimmt ist. Das „Ich“ steht im Blick, wie in der Parallele Lk 14,26f. („²⁶Wer zu mir kommt und seinen Vater und Mutter und Frau und Kinder und Brüder und Schwestern nicht hasst und dazu sein eigenes Leben [τὴν ψυχὴν ἑαυτοῦ], kann mein Jünger nicht sein.²⁷ Und wer nicht sein Kreuz trägt und hinter mir her kommt, kann mein Jünger nicht sein.“¹⁶)

In beiden Teilsätzen geht es immer ums Ganze. Man kann nicht das irdische gegen das himmlische Leben ausspielen, so dass eines verloren würde, um das andere zu gewinnen. Vielmehr ist eine Grundsatzentscheidung in allen Dimensionen des Lebens verlangt. Die Zumutung Jesu besteht darin, dass ein Mensch sich nicht von sich selbst her versteht, sondern von Gott her – und zwar konkret genau so, wie Gott sein Wort im Evangelium sagt und sein Gesicht in Jesus zeigt. Diese Zumutung aber ist eine Verheißung: weil das Ich sich gerade so gewinnen kann. Der Mensch ist Gottes Ebenbild (vgl. Mk 10,2-12 parr.). Er verwirklicht sich selbst, indem er sich von Gott für den Dienst am Nächsten gewinnen lässt. Er verliert sein Ich, wenn er sich selbst retten will.

¹⁶ Eine ausgezeichnete Exegese des anstößigen Wortes entwickelt *François Bovon*, Das Evangelium nach Lukas II (EKK III/2), Neukirchen-Vluyn 1996, 532-537.

- Jesus warnt vor einem Verhalten, wie Petrus es an den Tag legt, der aus Angst sich selbst verrät, indem er Jesus verleugnet. Aber die Warnung reicht weiter: Auch wer sich das ewige Leben sichern will, wird es verlieren – wie am Beispiel der Zebedäussöhne diskutiert wird (Mk 10,35-45 parr.).
- Die Weiterführung Mk 8,36ff. stellt klar, dass Jesus zur Kreuzesnachfolge ruft, weil er das Leben so hoch, und nicht, weil er es so gering schätzt: Das „Leben“, das hier in Rede steht, ist allerdings weder das reine Vegetieren noch auch schon eine erfolgreiche Biographie, sondern die beseelte Existenz: ein Leben, das dem Guten gewidmet ist und sich von Gott führen lässt, über den eigenen Tod hinaus ins ewige Leben hinein.

Den Schlüssel bildet die Dialektik des „Ich“: Es ist ungemein aktiv darin, das Leben zu verlieren; so ist es auch aktiv in der Rettung des Lebens, aber dadurch, dass es sich retten lässt – aus dem Tod heraus ins ewige Leben.¹⁷

Weiterführende Literatur:

Th. Söding, Kreuzesnachfolge. Golgotha im Blickwinkel Jesu und seiner Jünger, in: Julia Knop – Ursula Nothelle-Wildfeuer (Hg.), *Kreuzzeichen. Zwischen Hoffnung, Unverständnis und Empörung*, Ostfildern 2013, 155-166

¹⁷ Vgl. *Ulrich Schmidt*, Zum Paradox vom "Verlieren" und "Finden" des Lebens, in: *Biblica* 89 (2008) 329-351.

3. Das Johannesevangelium

a. Das Johannesevangelium gilt, nicht zu Unrecht, als Spitzentext neutestamentlicher Theologie. Es konkretisiert christologisch und pneumatologisch den biblischen Monotheismus. Es forciert die Erinnerung an den Anspruch Jesu, der nur mit den höchsten Titeln und steilsten Formeln ausgesprochen werden kann. Es verbindet ein tiefes Sündenbewusstsein mit einer ungeheuren Erlösungshoffnung, die nicht erst im Jenseits, sondern bereits im Diesseits verifiziert wird.

b. Von Joh 1,14 ist eine Christologie gedeckt, die ganz oben ansetzt, um ganz unten anzukommen. „Fleisch“ zu werden, heißt, am Leben und Sterben der Menschen voll und ganz teilzunehmen, Blut, Schweiß und Tränen zu vergießen, um inmitten der Menschen Gottes Herrlichkeit sichtbar zu machen.

3.1 Ecce homo – Jesus im Visier der Masse

a. Die Dialektik von Ehre und Schande kommt im *ecce homo* am stärksten heraus (Joh 19,4f.). Die Szene ist die Travestie einer Königsproklamation.

- Die Barabbas-Frage, mit der Pilatus zuvor an die Öffentlichkeit getreten war (Joh 18,38b-40), hat das Königsthema angeschnitten und die Verwerfung Jesu vorgezeichnet.
- Jesus trägt – aufgrund seiner Folterung, die in Joh 19,1-3 geschildert worden war, und nachdem er von den Soldaten mit dem „Heil dir, König der Juden“ (Joh 19,3) verspottet worden war – die Insignien eines Königs: Krone und Mantel. Aber die Krone ist aus Dornen; und der Mantel gehört einem Soldaten; die Purpurröte verweist auf das Blut, das er vergießen wird.
- Pilatus (der Statthalter des Kaisers) müsste formvollendet formuliert haben: „Seht, euer König“, wie er es nach Joh 19,14 unmittelbar vor der öffentlichen Verurteilung gesagt haben wird. Hier kommt aber zuerst das „*ecce homo*“ – „Seht, der Mensch!“
 - Jesus offenbart, indem er sich vorführen lässt, was wahres Menschsein ist.
 - Er leidet, ohne seine Würde zu verlieren.
 - Er wird gedemütigt, ohne ehrlos zu werden.
 - Er offenbart nicht nur, wer Gott, sondern auch, wer der Mensch ist. Das Menschsein Jesu ist ein christologisches Datum ersten Ranges, gerade bei Johannes.

b. Das gesamte Johannesevangelium steht im Zeichen des Prozesses. Das theologische Leitmotiv der „Krise“ führt das Thema aus. Gott führt die Welt in die Krise, indem er sie mit der Wahrheit konfrontiert. Die Welt macht Jesus den Prozess, indem sie Gott spielt. Im Prozess, der Jesus vor Pilatus gemacht wird, laufen die Linien zusammen.¹⁸

¹⁸ Rudolf Bultmann, Das Evangelium nach Johannes [KEK II], Göttingen ²¹1986, 504: „Jetzt also gewinnt der Prozeß der Welt gegen Jesus seine Öffentlichkeit; er wird vor das Forum des Staates gebracht.“

c. Wer zu Jesus kommt, kann unendlich viel sehen. Denn Jesus setzt spektakuläre Zeichen, vom Weinwunder zu Kana bis zur Auferweckung des Lazarus. Alle Zeichen weisen auf ihn selbst und durch ihn auf Gott. Jesus zieht die Blicke auf sich; ihn lohnt es, anzuschauen; denn Jesus kann man ansehen, wer Gott ist. Nach dem Johannesevangelium weiß und sagt das Jesus selbst (Joh 12,46f.; 14,9). Jesus macht Gott anschaulich¹⁹.

Jesus ist nach Johannes aber gerade deshalb derjenige, dem man ansehen kann, wer Gott ist, weil er seinerseits auf den Vater schaut. So weiß er, wer Gott ist.

- Am Ende des Prologes hat der Evangelist Mose im Blick: Selbst der hat Gott nicht von Angesicht zu Angesicht geschaut, sondern nur in der Wolke auf dem Sinai und im Rücken oder hinter dem Vorhang der Stiftshütte (Ex 34). Jesus aber ist der eingeborene Sohn Gottes, der selbst Gott ist (Joh 1,18). Er hat, wie Mose es vom kommenden Propheten (Dtn 18,15) prophezeit, Gott „von Angesicht zu Angesicht“ geschaut (vgl. Dtn 34,10); deshalb kann er authentisch von Gott sprechen und ihn im hellen Licht der Wahrheit zeigen.
- Weil er sich nicht selbst verleugnet, schaut er auch während seines Lebens fortwährend auf Gott: „Der Sohn kann nichts von sich aus tun, nur, was er den Vater tun sieht“ (Joh 5,20). Den freien Blick auf den Vater hat nur der inkarnierte Logos, der eingeborene Sohn Gottes, der selbst Gott ist (Joh 1,17f.). Was er vom Vater gesehen hat, verleiht dem Wort Gewicht, mit dem er selbst verschmilzt. Der visionäre Blick, den Jesus als Mensch auf Gott wirft, erschließt ihm Gottes Willen und Gottes Wesen; deshalb kann Jesus sagen und tun, was zählt. Jesus hat Gott beständig im Blick: Er ist ganz Auge. Wer Jesus beschreiben will, muss seinem Blick folgen und schaut dann durch ihn, mit ihm und in ihm Gott, den Vater. Das macht die johanneische Jesusbiographie sichtbar; der Verzicht, seinen Körper zu beschreiben, macht am besten sein Fleisch, den Ort des göttlichen Wortes (Joh 1,14), als Medium des göttlichen Lebens erfassbar (Joh 6,51-56).

Beides gehört zusammen: das Sehen auf Gott und die Ausstrahlung Gottes.

Literaturhinweis:

Thomas Söding, Bild des unsichtbaren Gottes. Helle und dunkle Flecken der biblischen Theologie, in: Heilige Kunst 2009/2010/2011, Ostfildern 2013, 72-86.

¹⁹ „Anschauliche Christologie“ ist die hermeneutische Kategorie, die *Erik Peterson* noch vor seiner Konversion in seiner Johannesexegese gewonnen hat: Johannesevangelium und Kanonstudien, hg. v. Barbara Nichtweiß (Ausgewählte Schriften 3), Würzburg 2003, 147ff.

3.2 Geburt und Wiedergeburt – Jesus im Gespräch mit Nikodemus

3.2.1 Zur exegetischen Analyse

a. Mit Joh 3 beginnt eine lange Serie von Glaubensgesprächen, in denen die grundlegenden Themen der Verkündigung Jesu vorgestellt und diskutiert werden. Die Form des Gesprächs – zwischen Frage- und Antwort-Spielen bis zu harten Kontroversen – entspricht ebenso wie die Rollen der Offenbarungstheologie, die Joh 1,18 vorzeichnet:

b. In der Reihe der johanneischen Glaubensgespräche Jesu markiert Joh 3,1-21 einen programmatischen Anfang.

Jesus spricht in Jerusalem.

- Er diskutiert mit einem Ratsherrn der Juden (Joh 3,1), einem Lehrer Israels (Joh 3,10).
- Er lässt das Stichwort „Gottesherrschaft“ fallen, das zentrale Wort der synoptischen Jesustradition, das später im Johannesevangelium nicht mehr begegnet, sondern durch das (aus der synoptischen Tradition gleichfalls bekannte, aber weniger betonte) Leitwort „ewiges Leben“ ersetzt wird, das in Joh 3 eingeführt wird.
- Er spricht über Geburt und Wiedergeburt (Joh 3,3.5).
- Er redet über seinen Tod und seine Auferstehung in einem alttestamentlichen Bild (Joh 3,14f.).
- Er redet von der Liebe Gottes zur Welt als dem Grundmotiv der Sendung Jesu (Joh 3,16).

Die Nikodemus-Geschichte, die Joh 3 erzählt, hat eine Vorgeschichte: Nikodemus macht sich zum Sprecher derer, die in Jerusalem „zum Glauben“ an den „Namen“ Jesu kommen (vgl. Joh 1,12f.), weil sie „die Zeichen sahen, die er tat“ (Joh 2,23f.). Nach Joh 2,24 hält Jesus auf Distanz, weil er um die Brüchigkeit des Wunderglaubens weiß. Joh 3,1-21 zeigt nun aber am Beispiel des Nikodemus, dass diese Distanz überwunden werden kann, indem jemand sich an Jesus wendet, weil er mehr von ihm zu wissen trachtet, und weil Jesus sich dem Gespräch nicht entzieht, sondern es führt, um einen Glauben entstehen zu lassen, der seinen Namen verdient.

Die Nikodemus-Geschichte, die in Joh 3 beginnt, endet zunächst offen. Wie Nikodemus auf Jesu Auseinandersetzung mit seiner Frage nach der Möglichkeit, neu und ewig zu leben, reagiert, wird nicht erzählt.

Im Johannesevangelium taucht Nikodemus aber zwei weitere Male auf.

- Nach Joh 7,37-52 ergreift Nikodemus im Hohen Rat, da bereits die Festnahme Jesu geplant ist (Joh 7,32), um ihn zu töten (Joh 7,1), die Partei Jesu, indem er auf Recht und Gesetz verweist (Joh 7,50ff.).
- Nach Joh 19,38-42 hilft er Joseph von Arimathäa beim Begräbnis Jesu.

Nikodemus zieht Konsequenzen; er braucht aber Zeit, die Jesus ihm gewährt. Er spricht auch kein flammendes Glaubensbekenntnis, sondern stellt sich auf die Seite Jesu, indem er dem treu bleibt, was ihn als Lehrer Israels, als Pharisäer auszeichnet: der Gehorsam gegenüber dem Gesetz; das Liebeswerk der Beerdigung Verfeimter, Vergessener, Verarmter. Der Evangelist zeichnet eine Reihe solcher Glaubenswege, die nicht dirigistisch, sondern hermeneutisch sind – nicht, weil es für Johannes nicht auf ein klares Christusbekenntnis ankäme, sondern weil die Offenbarung Gottes durch Jesus so klar ist.

d. Das Gespräch ist einfach gebaut, aber vom Evangelisten genau strukturiert:

Joh 3,1f.	Die erste Frage des Nikodemus <i>„Keiner kann diese Zeichen tun, die du tust, wenn nicht Gott mit ihm ist.“</i>
Joh 3,3	Die erste Antwort Jesu <i>„Wer nicht wiedergeboren wird, kann das Reich Gottes nicht sehen.“</i>
Joh 3,4	Die zweite Frage des Nikodemus <i>„Wie kann ein Mensch, der alt ist, geboren werden?“</i>
Joh 3,5ff.	Die zweite Antwort Jesu <i>„Wer nicht aus Wasser und Geist geboren wird, kann nicht in das Reich Gottes eingehen.“</i>
Joh 3,9	Die dritte Frage des Nikodemus <i>„Wie kann das geschehen?“</i>
Joh 3,10-21	Die dritte Antwort Jesu
10	Die Gegenfrage <i>„Du weißt das nicht?“</i>
11ff.	Die Kompetenz Jesu, des Menschensohnes <i>„Wir wissen, was wir sagen, und was wir gesehen haben, bezeugen wir“</i>
14f.	Die Kreuz-Erhöhung des Menschensohnes <i>„Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat, so muss auch der Menschensohn erhöht werden.“</i>
16	Die Liebe Gottes zur Welt <i>„Denn so sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er einen eingeborenen Sohn gegeben hat, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verlorenght, sondern ewiges Leben hat.“</i>
17-21	Die Sendung des Sohnes
17	Der Grundsatz <i>„Denn Gott hat den Sohn nicht in die Welt gesandt, dass er die Welt richte, sondern dass die Welt durch ihn gerettet werde.“</i>
18-21	Die Konkretion
18	Glaube und Unglaube
19ff.	Das Gericht
19	Die Krise der Menschen
20	Die Lichtscheu der Sünder
21	Das Licht der Wahrheit

3.2.2 Das Motiv der Wiedergeburt

a. Der erste Teil des Gesprächs steht im Zeichen der Wiedergeburt. Das Motiv der Wiedergeburt ist nicht im Alten Testament verankert (woraus sich das Missverständnis des Nikodemus mit erklärt), sondern hat weitläufige Parallelen in den Welt-Religionen²⁰, die bis ins buddhistische Indien reichen. In nachneutestamentlicher Zeit beherrschen sie die Gnosis²¹; bis heute scheint sie vielen attraktiv zu scheinen. Wegen der paganen Herkunft des Motivs wird in der Exegese oft bestritten, dass es überhaupt eine Rolle in Joh 3 spielt, oder es wird strikt „entmythologisiert“. Damit wird es unterschätzt. In Joh 3 wird die Wiedergeburt „getauft“ und die Taufe aufgeschlossen.

b. „Wiedergeburt“ ist ein Archetyp, der auf verschiedene Weise eine religiöse Grundwahrheit zur Sprache bringt, die auch im Licht des christlichen Offenbarungsglaubens aufleuchten.

- Auf Pythagoras (cf. Diels I 24; Schol Soph., *El.* 62; Aristot., *an.* I 3 [407b]) und – fälschlich – auf die Ägypter (bei Hdt II 123), zurückgeführt, ist die Vorstellung der Seelenwanderung dem griechisch-hellenistischen Denken von der Orphik über Empedokles und Plato bis hin zu Plutarch (*Is. et Os.* 72; *carn. Es* I 7; II 4) und den Neuplatonikern vertraut geblieben – nicht als Zentralmotiv wie in Indien seit der Zeit der Upanishaden, aber doch als immer wieder neu bedachtes Thema; eine Spur findet sich auch bei Vergil (*Aen.* VI 748).
- Die Voraussetzung dieser Lehre liegt in einer Anthropologie, die ein unvergängliches Wesen des Menschen annimmt und es in seiner Geistseele festmacht.
- Die griechische Philosophie gibt dem Wiedergeburtsgedanken eine ethische Pointe: Bringt der Tod die Trennung der Seele vom Leib und ermöglicht somit ihre Befreiung von den Fesseln des Körperlichen, so ist „die Wiederverkörperung eine Strafe für begangene Sünden und dient der sittlichen Läuterung“²². Die Stoiker fassen mit *παλιγγενεσία* (*palingenesis* – Wiedergeburt) und dem Komplementärbegriff *ἐκπόρωσις* (*ekporosis* – Hervorgehung) den Kern ihrer Lehre vom periodisch wiederkehrenden Weltbrand, in dem der aus dem Lot geratene Kosmos mit allem, was lebt, untergeht, um in restituerter Ordnung neu zu erstehen (vArnim II 596.599.614.624; Cic, *nat. deor* II 118; MAnt XI 1). In diese ewige Wiederkehr des Gleichen sind auch die Menschen einbezogen. Wenn nach Ablauf eines Weltjahres sich der Kosmos durch das Ur-Element des Feuers regeneriert, entsteht zwar nicht einfach dieselbe Welt wie vorher, aber doch eine neue, die sich in nichts von der alten unterscheidet.
- Wiedergeburt spielt in verschiedenen Mysterienkulten eine Rolle.²³ Dabei geht es durchweg um Initiationen. Durch den Ritus tritt der Eleve in Kontakt

²⁰ Vgl. *Mircea Eliade*, Das Mysterium der Wiedergeburt. Versuch über einige Initiationstypen. Übers. von E. Moldenhauer, Frankfurt/M. 1988 (engl. 1958/ frz. 1959); *R. Friedli*, Zwischen Himmel und Hölle - Die Reinkarnation. Ein religionswissenschaftliches Handbuch, Freiburg/Ue. 1986.

²¹ Vgl. *J. Büchli*, Der Poimandres. Ein paganisiertes Evangelium. Sprachliche und begriffliche Untersuchungen zum 1. Traktat des Corpus Hermeticum (WUNT II/27), Tübingen 1987.

²² *H. v. Glasenapp*, Art. Seelenwanderung: RGG V (1961) 1637ff., hier: 1638.

²³ Die wichtigsten Texte sind zur Isisweihe Apul., *met* XI, auch Plut., *Is et Os* 35 (II 364s) sowie *carn. Es* I 7 (II 996c), zum Dionysos- und Osiris-Mythos Plut., *Ei Delph* 9 (II 389a), zum

mit der Gottheit, ja, er wird selbst vergottet; er stirbt einen mystischen Tod und erlangt ein neues Leben - gegenwärtig, da er in die Geheimnisse der Welt und der Götter eingeweiht ist, bzw. zukünftig, da er im Jenseits wiedergeboren werden wird. Diese Erwartung dürfte, wenigstens zum Teil, die Faszination der Mysterienreligionen in der griechisch-römischen Antike erklären.

- c. Im Neuen Testament gibt es drei weitere Rekurse auf das Motiv der Wiedergeburt.
- In Mt 19,28²⁴ verheißt Jesus den Zwölf, bei der Parusie auf zwölf Thronen die Stämme Israels zu richten. Anders als in der Parallele Lk 22,30b ist von „Wiedergeburt“ die Rede – um die Vollendung als Neuschöpfung zu kennzeichnen, als Erweckung aus dem Tod zu neuem, ewigen Leben.
 - In Tit 3,5²⁵ wird die Taufe als „Bad der Wiedergeburt und Erneuerung“ gedeutet und christologisch wie pneumatologisch begründet.
 - In 1Petr 1,3.23²⁶ wird – gleichfalls tauftheologisch grundiert – die gegenwärtige Erneuerung des Lebens aus dem Glauben erhellt.

Joh 3,3ff. lässt sich weder aus Mt 19,28 noch aus Tit 3,5 oder 1Petr 1,3.23 erklären, verbindet aber die Vision der Gottesherrschaft mit der Taufe und das künftige mit dem gegenwärtigen Leben. Überall im Neuen Testament dient das Motiv dazu, die Größe der Gnade zu betonen, das Neuschöpferische der Erlösung.

d. Jesus greift nach Johannes die Rede von der Wiedergeburt auf, um die Größe der Hoffnung zu beschreiben, die sich schon gegenwärtig ereignet, wenn man zu glauben beginnt. Er geht auf die „Basileia“ ein und bespricht sie johanneisch mit dem „Sehen“ (Joh 3,3) wie synoptisch mit dem „Eingehen“ (Joh 3,5). Das erste Verb ist präsentisch, das zweite futurisch-eschatologisch akzentuiert. Das ist für die johanneische Eschatologie typisch, einschließlich des Primats der Heilsgegenwart. Er bringt den Geist ins Spiel als Gottes Schöpfermacht und Erlösermacht. Über den Geist baut er den Dualismus zum Fleisch auf, der die Notwendigkeit und Möglichkeit der Erlösung erhellt. Jeder Mensch ist „Fleisch“ – so wie in Jesus Christus der ewige Logos inkarniert ist (Joh 1,14). Jeder Glaubende ist Geist, weil ihm – als Wiedergeborenem – eine neue Identität eingestiftet ist. Wer glaubt, ist nicht an Herkunft, Geschlecht, Religion auszurechnen, sondern nur von Gott her zu sehen und zu verstehen. Die Wiedergeburt aus Wasser und Geist vollzieht sich in der Taufe.

Wiedergeburt, verstanden, wie Jesus es nach Johannes zu verstehen gibt, befreit vom Fluch der Wiederholung und der Buße durch Selbstreinigung, schenkt aber das neue Leben aus Gottes Fülle, auf das die geheime Sehnsucht der Religionen und Philosophien aus ist, die auf die Wiedergeburt setzen.

Mithraskult Tert., *bapt.* 5 sowie ein Zauberpapyrus aus dem 4.Jh. (Preis Zaub I 64ss.), der eine ältere Auffassung widerspiegelt, zu den eleusinischen Mysterien Hipp., *ref.* V 8,39ff. und zum Taurobolium die vereinzelt, erst 376 n.Chr. zu datierende Inschrift CIL VI 510 („in aeternus renatus“). Anklängen an Mysteriensprache finden sich bei Philo (*cher.* 42.49; *quaest. in Ex* II 46 (zu Ex 24,16).

²⁴ Vgl. David J. Sim, The Meaning of palingenesis in Mt 19,28, in: JStNT 50 (1993) 3-12.

²⁵ Vgl. Christiane Zimmermann, Wiederenstehung und Erneuerung (Tit 3:5) : zu einem erhaltenswerten Aspekt der Soteriologie des Titusbrief, in: Novum Testamentum 51 (2009) 272-295.

²⁶ Vgl. Frédéric Manns, La théologie de la nouvelle naissance dans la première Lettre de Pierre, in: Studium Biblicum Franciscanum. Liber annuus 45 (1995) 107-141.

4. Paulus

a. Paulus ist ein Hauptzeuge neutestamentlicher Anthropologie. Oft wird er auf seine Hamartologie reduziert und als lustfeindlicher Frauenfeind karikiert. Tatsächlich ist für ihn aber entscheidend, dass sich im Licht des Glaubens das menschliche Leben in allen Dimensionen – Leib, Geist und Seele – neu konstituiert, und zwar durch die Liebe Gottes, die in Jesus Christus erfahrbar geworden ist. Aus diesem Grund werden sowohl die Geschlechterrollen als auch die Sexualität, sowohl die Schöpfung als auch die Erlösung neu durchdacht. Mit dieser Anthropologie hat Paulus Geschichte geschrieben, wenngleich sowohl seine Gnadenlehre als auch seine Ethik von wirkmächtigen Rezipienten wie z.B. Augustinus nicht immer in der Dialektik aktualisiert worden sind, die Paulus aufgebaut hat. Die Aufgabe der Exegese ist deshalb eine zweifache: Zum einen muss sie rekonstruieren, worin das spezifische Gewicht der paulinischen Anthropologie besteht; zum anderen muss sie differenzieren, um aus einem neuen Rückgang auf Paulus selbst die Tradition der Paulusdeutung zu dekonstruieren.

b. Die paulinische Anthropologie setzt christologisch an. Das wahre Menschsein Jesu ist ein Schlüssel zu seiner Heilswirksamkeit und damit zu dem neuen Leben, das die Gläubigen führen. Sie genießen das Privileg, jetzt schon zu hoffen, worauf alles Leben aus ist. Der Schlüssel ist die Nähe Gottes, die ihnen der Mensch Jesus erschlossen hat.

c. In der Exegese wird die Fokussierung auf Sex und Sünde vielfach nachvollzogen. Deshalb wird in der Vorlesung der Bogen weiter gezogen. Von der Christologie aus soll Humanität als Geheimnis der Erlösung aufleuchten.

4.1 Der Zweite Adam – Jesus im Mittelpunkt der Soteriologie

a. Paulus entwickelt die Dialektik der Anthropologie und Christologie nach zwei Seiten hin: von Jesus Christus aus rückwärts bis zu Adam und vorwärts bis zu den Christen. Die christologische Prägung christlicher Identität setzt die adamitische Dimension der Christologie voraus. Diese Dimension entfaltet Paulus dreimal in einer Parallele zwischen Adam und Christus, zweimal in seinem Kapitel über die Auferstehung der Toten 1Kor 15, einmal in seinem Kapitel über die Versöhnung Röm 5.

b. In 1Kor 15 setzt Paulus die hellenistische Idee der unsterblichen Seele in ein kritisches Verhältnis zur apokalyptischen Auferstehungshoffnung; mit Verweis auf Adam schärft er die Unausweichlichkeit des Todes ein, um die leibliche Auferstehung zu profilieren.

c. In Röm 5,12-21 begründet Paulus seine These, dass sich die Gerechtigkeit Gottes eschatologisch durch den stellvertretenden Sühnetod Jesu Christi in der Rechtfertigung der Sünder ereignet (Röm 3,21-26); dadurch mit Verweis auf Adam, dass es von ihm her eine universale Herrschaft der Sünde über die Menschen gebe, die aber von der qualitativ größeren Gnadenmacht gebrochen werde.

d. Adam ist das Gegenüber Jesu Christi. Paulus argumentiert von Gen 2 her und im Blick auf Gen 3; Gen 1 steht im Hintergrund. Gegen eine Exegese wie bei Philo schreibt Paulus fest, dass in Gen 1 und Gen 2 von der Erschaffung ein und desselben Menschen die Rede ist.

Adam ist für Paulus ein erschaffenes, verantwortliches, leidendes, sterbliches „Ich“; aber „der erste Mensch“ (ὁ πρῶτος ἄνθρωπος) auch in dem Sinn, dass er das Ich aller Menschen prägt. Dem Kontext von 1Kor 15 und Röm 5 entsprechend akzentuiert Paulus Tod und Sünde, denen aber die Auferstehung und die Rechtfertigung Adams entsprechen. Die Verbindung zwischen Adam und allen Menschen sieht Paulus als Ursache-Wirkung-Verhältnis der Ursünde und ihrer Folgen in einem apokalyptisch angeschärften Tun-Ergehens-Zusammenhang und tiefer als Prägung jedes Menschen durch Adams „Bild“ (Gen 5,3). Die paulinische Adamsgeschichte läuft auf den Schrei zu: „Ich elender Mensch! Wer wird mich aus diesem Leib des Todes retten?“ (Röm 7,24). Seine Christusgeschichte soll darauf die Antwort geben.

e. Das Bild Jesu Christi ist in 1Kor 15 und Röm 5 dadurch geprägt, dass es die ganze Spannung von Schuld und Erlösung, Tod und Auferstehung aufnimmt. Jesus Christus teilt Adams Schwäche, indem er Adams Schuld auf sich nimmt. Deshalb ist er Adams Retter und prägt den Adamskindern sein „Bild“ auf, das Bild Gottes (2Kor 4,4); deshalb wird er die Irdischen zu Himmlischen mit einem geistigen Leib machen.

f. Theologische Perspektiven von 1Kor 15 und Röm 5 ergeben sich im Spannungsfeld zwischen einer einseitig hamartologischen Deutung, die Augustinus zuspitzt, und einer kanonischen Kontextualisierung, die den Zusammenhang mit Gen 1-3 wahrt.

Literatur:

Th. Söding, Der erste und der zweite Adam. Anthropologie und Christologie bei Paulus im Kontext Biblischer Theologie, in: Christian Frevel (Hg.), Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament (QD 237), Freiburg - Basel - Wien 2010, 390-424.

4.2 „Ich“ Adam – Jesus im entfremdeten Menschen (Röm 7)

4.2.1 Anthropologie im Duktus der Rechtfertigungslehre

a. Nachdem Röm 6 gezeigt hat, dass die Taufe, in der Gottes Gnade gefeiert wird, nicht der Förderung der Ungerechtigkeit dient, sondern im Gegenteil dem Dienst der Gerechtigkeit durch Anteilgabe an der Gerechtigkeit Jesu Christi, wendet Röm 7 sich dem Thema des Gesetzes zu. Dies ist stimmig, weil im Judentum Gerechtigkeit und Gesetz als Zwillingsspaar betrachtet werden, während Paulus eine stärkere Differenzierung vornimmt, da er Gottes Gerechtigkeit als seine rettende Macht für alle Glaubenden ansieht (Röm 1,16f.), den Glauben aber in seiner rechtfertigenden Kraft von den „Werken des Gesetzes“ abhebt (Röm 3,28).

b. Wie Röm 6,1 - 7,6 wird der Passus Röm 7,7-25 durch zwei selbstkritische Fragen gegliedert, die Paulus zitiert, um sie zurückweisen zu können. Danach folgt ein doppelter Schluss.

Röm 7,7-12	Das Gesetz unter der Sünde 7,7a Die kritische Frage 7,7b.8 Die Gegen-These des Apostels 7,9ff.. Applikation: Die Verführung des „Ich“ 7,12. Die Position des Gesetzes
Röm 7,13-23-	Die Sünde über dem Gesetz 7,13a Die kritische Frage 7,13b Die Gegen-These des Apostels 7,14-20 Applikation: Die Entfremdung des „Ich“ 7,21ff. Die Position des Gesetzes
Röm 7,24	Der Schrei nach Erlösung
Röm 7,25	Resümee: Dank an Gott

Paulus begründet, dass nicht das Gesetz Sünde sei, weil es nicht rechtfertigen könne, sondern es könne nicht rechtfertigen, weil die Sünde es unterworfen hat.

Diese These erläutert Paulus an einem „Ich“, das „einst ohne Gesetz lebte“ (Röm 7,9), aber unter die Macht der Sünde geriet, die es durch das Gesetz in Versuchung geführt hat (Röm 7,9ff.); das Gesetz steht als solches außerhalb jeden Verdachts (Röm 7,12); es ist, wie Paulus gut jüdisch und christlich erklärt, „heilig, gerecht und gut“ ist. Aber es kann nicht rechtfertigen, weil die Sünde stärker ist und sich seiner bedient. .

Damit aber kehrt die kritische Ausgangsfrage in verschärfter Form zurück: Führt dann das Gute, das auf Gott zurückgeht, in den Tod? Das wäre ein Widerspruch in sich, wenn anders Gott so ist, wie ihn das Evangelium vorstellt: als rettenden Gott, der seine Feinde liebt (Röm 7,13a). Deshalb antwortet Paulus mit einer Vertiefung der Anthropologie: Schuld an der Sünde und am Tod hat nicht Gott, sondern das „Ich“. Seine Fleischlichkeit, heißt: seine Körperlichkeit und Sinnlichkeit, werden zum Ort seines Sündigens und damit zur Quelle seiner Selbstentfremdung (Röm 7,14-20). Dafür kann aber nicht das Gesetz Gottes verantwortlich gemacht werden, sondern eher eine Art Natur- oder Kulturgesetz, das sich der Sünder selbst gibt, weil er sündigt.

4.2.2 Auf der Suche nach dem „Ich“

a. Der Text gewinnt existentielle Dichte dadurch, dass er in der 1. Person Singular gehalten ist. Deshalb ist der Schrei nach Erlösung der Spitzensatz (V. 24) und die Dankbarkeit für die geschenkte Erlösung (V. 25) der Ausgangspunkt.

b. Die für die Interpretation entscheidende Frage lautet, wer das „Ich“ von Röm 7 ist. Drei Möglichkeiten stehen zur Debatte:

- Paulus spricht von sich selbst.²⁷ Dann ist das Kapitel ein Stück paulinischer Psychologie und Selbst-Analyse. Es steht an der Seite der Texte, in denen Paulus seine Berufung reflektiert.

Für eine Deutung auf Paulus selbst, spricht, dass er auch in Gal 2,19ff. sein Ego reflektiert. Allerdings scheitert die Deutung an Vers 9: Paulus lebte nie „ohne Gesetz“ (Röm 7,9). Damit fällt auch eine mögliche Deutung auf „den Juden“ aus, den Paulus in Röm 2 und 3 als „Typ“ ja durchaus neben dem „Heiden“ vor Augen hat,

- Paulus spricht vom Christen. Dann deckt der Text das *simul iustus et peccator* auf, das von Augustinus her die lutherische Lesart von Röm 7 ist²⁸. Parallelen sind dann alle Texte, die das Sündigen von Christen thematisieren (1Kor 5-6; 2Kor 1-2).

Für die Deutung auf den Christenmenschen spricht – neben der Adresse des Römerbriefes – der Umstand, dass der Text aus der Perspektive eines Christen geschrieben ist, wie sich aus Röm 7,24f. zweifelsfrei ergibt. Gegen die Deutung auf Christen spricht aber Vers 14: „verkauft unter die Sünde“.

- Paulus spricht von Adam.²⁹ Dann schreibt der Text eine Psychologie Adams. Er passt dann zu jedem Menschen, und zwar unter dem Aspekt seiner Vergangenheit, die Teil seiner Identität ist – gesehen von dem, der getauft und dadurch neu geboren ist, geprägt vom Zweiten Adam, Christus (Röm 5,12-21).

Die Mehrheit der Forschung folgt dieser Spur. Für Adam gilt, dass er „einst das Gesetz nicht kannte“ (Röm 7,9), dann aber durch das Gebot verführt wurde, vom verbotenen Baum zu essen (Röm 7,8), dadurch sich den Tod zugezogen hat (Röm 7,11) und jenseits von Eden in der Entfremdung lebt; er schreit nach Erlösung (Röm 7,24) und hat sie durch Jesus Christus empfangen, wenn er glaubt (Röm 7,25).

Wenn das „Ich“ Adam meint und Röm 7 also eine Psychologie Adams schreibt, dann ist nach Röm 5 kein historisches Individuum gemeint, sondern der „Typ“ (Röm 5,11), der allen Nachkommen sein Bild aufprägt (vgl. 1Kor 15). Mithin erzählt Paulus in Röm 7 die Geschichte eines jeden Menschen, der zum Glauben kommt, als eine Geschichte Adams, dem das Gesetz nicht helfen konnte, der aber durch Christus gerettet wird. Röm 7 erhellt eine Vergangenheit, die nicht vergeht, von einer Gegenwart her, die durch die Zukunft der Vollendung bestimmt ist.

²⁷ So Gerd Theißen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie* (FRLANT 131), Göttingen 1983, 194-204.

²⁸ Vgl. Hans Hübner, *Rechtfertigung und Heiligung in Luthers Römerbriefvorlesung*. Ein systematischer Entwurf (GlLehr 7), Witten 1967, 129.

²⁹ Maßgebend ist Werner Georg Kümmel, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus* (1926), in: ders., *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament*. Zwei Studien (ThB 53), München 1974.

4.2.3 Kritische Anthropologie

a. Röm 7,7-25 ist ein Zeugnis biblischer Anthropologie, das durch eine kritische Analyse des Gesetzes, seiner Stellung im Heilsplan Gottes und seiner Bedeutung für die Menschen, besonders die Juden und die Christen, gewonnen wird. Paulus reflektiert von einem Standpunkt nach Damaskus aus, nach der Bekehrung, nach der Taufe: im Licht der Offenbarung des Evangeliums, dem er Glauben schenkt.

b. Röm 7,7-25 ist ein Zeugnis biblischer Psychologie, weil am Typ Adam analysiert wird, was in jedem Menschen passiert, wenn er dem Gesetz Gottes begegnet. Das Gesetz wird zur Referenz der Anthropologie, weil es nach dem Alten Testament, dessen Normativität Paulus teilt, die entscheidende Bestimmungsgröße menschlichen Lebens in der Zeit ist: Gottes Wort als Verheißung und Gebot.

Diese explosive Mischung macht es, dass Röm 7 zu einem der am häufigsten zitierten, am meisten umstrittenen und am stärksten reflektierten Paulustexte überhaupt geworden ist.

c. Die Sünde ist nach Röm 7,7-25 eine Macht, die von Adam an alles menschliche Leben in den Bann schlägt. Die Beziehung zwischen der Schuld Adams und der Sünde aller Menschen hat Paulus in Röm 5,12-21 differenziert beschrieben. Dort hat er auch Adams Sünde als „Ungehorsam“ charakterisiert. In Röm 7,7-25 analysiert er, wie die Sünde funktioniert, indem sie sich des Gesetzes bemächtigt.

- In Röm 7,7f. zeigt Paulus (das Beispiel Adams vor Augen), dass, die Sünde zu kennen, nicht nur nicht hilft, sie zu vermeiden, sondern im Gegenteil dazu reizt, sie zu begehen. Das entspricht der allgemeinen Erfahrung, dass Verbote zur Übertretung reizen³⁰. Paulus vertieft aber diese Erfahrung: Adam meint, gerade dadurch das Leben zu gewinnen, dass er Gottes Gebot übertrat. Das aber brachte ihm den Tod.
- Das Begehren ist nach Röm 7,7f. der Inbegriff der Sünde – was heute missverständlich klingt, weil an Bedürfnisbefriedigung oder speziell an die Libido gedacht wird. Paulus aber denkt vom Dekalog her. Das Begehren ist zum Schluss gleich doppelt verboten, weil es das Motiv hinter dem konkreten Fehlverhalten (nicht nur dem Ehebruch und Diebstahl) ist: das Aufgehen in der Bedürfnisbefriedigung, das Leben auf Kosten anderen – als Leben, als ob es Gott nicht gäbe.

Die Sünde „handelt in“ dem Menschen, der sich ihr verschreibt.

- In Röm 1,24ff. hat Paulus die theozentrische Seite beleuchtet: Gott handelt als gerechter Richter, indem er die Menschen die Folgen ihres Fehlverhaltens am eigenen Leibe spüren lässt; ohne diese Strafe gibt es keine Vergebung, weil es sonst keine Gerechtigkeit gäbe.
- In Röm 7,17-20 beleuchtet Paulus die anthropologische Seite: Die Menschen werden Opfer ihrer eigenen Missetaten. Sie geben der Versuchung nach – und kommen dann aus dem Sumpf der Sünde mit eigener Kraft nicht mehr heraus.

Das Gesetz tötet den Sünder (Röm 7,11). Diesen Tod sind die Glaubenden bereits gestorben – durch die Taufe (Röm 6,1 - 7,6). Deshalb sind sie nicht mehr „unter“ dem Gesetz, sondern „in Christus“.

³⁰ Vgl. Ovid, amor. II 19,3: *Aliudque cupido, meus aliud suadet: video meliora proboque deteriora sequor*; vgl. III 4,17.

d. Das „Ich“, dessen Leben Paulus in Röm 7 so scharf analysiert, dass Röm 7 der wichtigste Vorläufer und der bleibende Kritiker der modernen Psychoanalyse ist, ist durch eine Reihe von Bestimmungsfaktoren charakterisiert.

- Das „Ich“ ist von Gott geschaffen; Gott hat ihm das Gesetz zum Leben gegeben (Röm 7,10): Hätte Adam das Tabu des Paradieses beachtet, er wäre nie in das Reich des Todes vertrieben worden.
- Jenseits des Paradieses ist das „Ich“ immer noch ansprechbar für das Gute, heißt: für das Gesetz. Es hat die Möglichkeit, sein Begehren zu kontrollieren und zu kultivieren. Denn es hat Verstand. Wäre es anders, hätte Gott sich die Offenbarung der Tora am Sinai sparen können; es würde auch nicht die Stimme des Gewissens zu hören sein, die Paulus in Röm 2 anspricht. Der Verstand ist aber nicht nur die Intelligenz und Lebenserfahrung, sondern der „Sinn“, der dem Leben eingestiftet ist und es trägt. Die Möglichkeit moralischen Handelns, die Kehrseite schuldhafter Amoralität, ist Adam durch seine Sünde nicht abhandengekommen. Er bleibt schuldfähig – also auch erlösungsbedürftig und erlösungsfähig.
- Dem „Verstand“ widerstreitet das „Fleisch“. Dieses „Fleisch“ ist nicht, wie im platonischen Dualismus, nur die Hülle der Seele, des wahren Ich, sondern untrennbar mit dem „inneren Menschen“, der „Verstand“ hat, verbunden. Deshalb ist das Heil nicht in einer Spaltung von Seele und Leib zu suchen, sondern nur in der Durchformung des Fleisches und der Glieder des Körpers durch den Geist des Menschen, der vom Geist Gottes inspiriert ist. Das geschieht im Glauben. Das Fleisch ist und bleibt der Ort, da die Sünde eine Angriffsfläche findet, den Menschen auf seine Bedürfnisse festzulegen und dadurch seiner selbst zu entfremden. Dagegen steht der Glaube.
- Verstand und Fleisch, innerer und äußerer Menschen liegen im Streit miteinander, der auf der irdischen Ebene prinzipiell unentschieden bleibt (Röm 7,17-20). Adam versteht – aus eigener Schuld – nicht, was er tut und wie ihm geschieht (Röm 7,15), so jeder sündige Mensch: Er kann sein Fehlverhalten zwar erkennen, wenn er nicht völlig abgestumpft ist, aber nicht verändern, weil die Macht der Sünde größer ist als die Macht seines verantwortungsvollen Handelns und des Gesetzes, das ihm Orientierung bietet. Adam kann auch zustimmen, dass das Gesetz „gut“ und „schön“ (καλός) ist (Röm 7,16). Aber er hält es nicht, wie Paulus in Röm 1,18-32 gezeigt und in Röm 2 reflektiert hat.
- Insofern kann gesagt werden, dass sich die Sünde des „Ichs“ bemächtigt (Röm 7,17-20) – so wie umgekehrt Paulus in Gal 2,19ff. gezeigt hat, dass Christus das „Ich“ der Gläubigen ist, indem er sich dem Menschen schenkt, der er in seiner Sünde stirbt und durch Gottes Gnade aufersteht. Die Entfremdung ist das „Gesetz“ des irdischen Lebens (Röm 7,21ff.), die Erlösung die Verheißung des ewigen (Röm 7,25).
- Von Christus her kann rückwärts der Grad der Persönlichkeitsspaltung und Selbstentfremdung durch die Sünde gesehen werden. Daraus erklärt sich der Stoßseufzer des „Gott sei Dank“ von Röm 7,25a.

Vor Christus ist Adam der Schrei nach Erlösung möglich – und Gott erhört ihn, wo und wann immer er laut wird.

Th. Söding, Der Mensch im Widerspruch (Röm 7), in: Friedrich W. Horn (Hg.), Paulus Handbuch, Tübingen 2013, 371-374.

4.3 „Ich“ Paulus – Jesus im befreiten Menschen (Gal 2)

a. In Gal 2,19f. gibt Paulus der Rechtfertigungstheologie eine existenziale Deutung. Die Verse gehören zu den anthropologischen Schlüsseltexten der Theologie, mit weiter Ausstrahlung in die philosophische Anthropologie.

- Im Zentrum steht das „Ich“. Gal 2,19f. ist ein Durchbruch in der Geschichte der Subjektivität.
Anders als (später) in Röm 7 steht hier „Ich“ für Paulus selbst – aber nicht nur als Individuum mit seiner ganz speziellen Geschichte, sondern als Typ eines Gläubigen, der Jude ist und gerade deshalb weiß, dass nicht „Werke des Gesetzes“, sondern nur der „Glaube an Jesus Christus“ rechtfertigen kann (Gal 2,16).
- Das „Ich“ hat keine starre, sondern eine dynamische Identität; Paulus erzählt die Geschichte seiner Identitätsbildung als Geschichte auf Leben und Tod. Er reflektiert eine Konversion, die nicht nur variiert oder transformiert, was immer schon war, sondern einen neuen Anfang begründet.

Paulus entdeckt sein „Ich“ in der Liebe eines „Du“. Da dieses „Du“ Gott selbst ist, der sich in Jesus Christus ihm ganz zu eigen gemacht hat, ist Paulus in seiner Gotteserfahrung zur Entdeckung seiner Identität gebracht worden.

b. Gal 2,19f. ist der Schlusspunkt einer ersten Begründung der Rechtfertigungsthese, die ihrerseits an den „antiochenischen Konflikt“ mit Petrus (Kephas) anknüpft, eine Auseinandersetzung über die Tischgemeinschaft von Juden- und Heidenchristen (Gal 2,11-14).

Gal 2,15f.	Die Rechtfertigungsthese
Gal 2,17	Die Verteidigung: Jesus ist kein Sündenknecht
Gal 2,18	Der Konter: Sünder ist, wer widersprüchlich handelt
Gal 2,19f.	Die anthropologische Basis
Gal 2,21	Die Größe der Gnade

Paulus erweckt den Eindruck, er und Petrus seien sich im Prinzip der Rechtfertigung aus Glauben einig (Gal 2,15f.), Petrus handle aber gegen seine eigenen Überzeugungen (V. 198), weil er falschen Einwänden Gehör schenke, dass Paulus die Gnade billig mache (vgl. Röm 6,1.15), während Paulus sagen kann, dass und wie die Rechtfertigung die Humanität nicht zerstört, sondern aufbaut – gerade dadurch, dass Gott in seiner Gnade die Ehre gegeben wird.

c. Gal 2,19f. verfolgt einen differenzierten Gedankengang.

Gal 2,19ab	Der Tod durch das Gesetz mit dem Ziel des Lebens für Gott
Gal 2,19c	Die Kreuzigung „mit Christus“
Gal 2,20	Leben aus dem Tod „in Christus“
Gal 2,20a	Der Wechsel der Identität
Gal 2,20b	Der Glaube
Gal 2,20c	Die Liebe Jesu Christi

Paulus beschreibt eine Gotteserfahrung als Icherfahrung.

d. Vers 19a gibt dem Gesetz, insofern es den Sünder tötet, eine paradoxal positive Interpretation: Wer tot ist, über den hat das Gesetz keine Macht mehr. Aber der Tod, den das Gesetz als Instanz der strafenden Gerechtigkeit Gottes verursacht, zielt nicht auf die Vernichtung des Sünders, sondern auf sein neues Leben, das eines ist, das Gott geweiht ist. In Röm 6 wird Paulus diesen Gedanken ausführen.

e. In Versen 19b.20 wird das Paradox christologisch gewendet und so plausibel.

- Der Tod, den Paulus „durch das Gesetz“ stirbt, führt deshalb zum Leben, weil es ein Tod „mit“ dem gekreuzigten Jesus ist – was er nur sein kann, weil der Gekreuzigte „für“ den Sünder sein Leben gelassen hat.
- Das entfaltet Paulus in Vers 20 an seinem „Ich“ so, dass das der Sünde geweihte „Ich“ stirbt, so dass es lebt, weil Jesus sich aus Liebe für „mich hingegen hat“. Das wird Paulus in Gal 3,13f. ausführen, nachdem es bereits in Gal 1,4 angeklungen war.
- Das Ich des Gerechtfertigten, weil Geliebten, ist das Ich des Glaubenden, weil im Glauben die Liebe Jesu Christi empfangen und weitergegeben wird.

Die Entdeckung der Subjektivität ist eine Frucht der Rechtfertigungslehre.

f. In Gal 2,21 schließt Paulus das Argument und führt seine Rechtfertigungsthese auf das Christusgeschehen zurück, das es deutet und auswertet. Die Rechtfertigungslehre ist die soteriologisch gewendete Kreuzestheologie.

Literatur:

Th. Söding, „Ich lebe, aber nicht ich“ (Gal 2,20). Die theologische Physiognomie des Paulus, in: *Communio* 38 (2009) 119-134.

4.4 Sexualität – Der Geist Jesu im Körper der Christenmenschen

a. Der integrative Ansatz biblischer Anthropologie hat zur Folge, dass Sexualität ein großes Thema der Ethik wird. Soteriologisch relevant ist sie nur insofern, als die Heilsv Verkündigung und -vermittlung einen Bezug zur Lebensführung hat. Sexualität gerät aber nicht in den Sog eines Leib-Seele-Dualismus, der sie zum Adiaphoron macht oder den ganzen Lebenssinn an ihr festmacht. Paulus hat für die ethische Integration der Sexualität die Weichen gestellt, in den Bahnen des 6., des 9. und 10. Gebotes. In dieser Perspektive liegt auf die Anthropologie Jesu.

- In Korinth scheint es dualistische Tendenzen unter ambitionierten Gemein demitgliedern gegeben zu haben, die sich vor einem hellenistischen Hintergrund erklären.
 - Aus diesem Dualismus erklärt sich *in sexualibus* die Parole: „Alles ist erlaubt“ (1Kor 6,12) – wobei im Kontext auch Prostitution mitgemeint ist, die in der griechischen Antike toleriert, teils sogar literarisch überhöht worden ist. 1Kor 10,23 zitiert dasselbe Schlagwort im Götzenopferstreit; das könnte erkennen lassen, was es ursprünglich bedeuten sollte: Heidenchristen brauchen sich nicht an jüdische Speise- und Reinheitsvorschriften zu halten. Nach 1Kor 6 ist das auf die Sexualität übertragen worden.
 - Andererseits kann sie ebenso eine asketische Richtung ableiten, die sich in dem (wahrscheinlichen) Zitat der Korinther an Paulus erklärt: „Es ist gut für den Mann, keine Frau zu berühren“ (1Kor 7,1).³¹
- Die Widersprüchlichkeit irritiert und lässt nach anderen Erklärungen suchen, ist aber auf dem Hintergrund eines anthropologischen Dualismus als Konflikt in der Gemeinde nachvollziehbar.

b. Paulus reagiert auf die libertäre Parole mit einer Theologie des Körpers: Er ist nicht außerhalb des theologischen Geltungsbereiches, sondern ein Ort der Gottesgegenwart – und damit der ethischen Bewährung (1Kor 6,19). Mit diesem Argument untersagt er sowohl „Blutschande“, d.h. eine nach der Tora verbotene (Lev 18,7f; 20,11; Dtn 27,20) und auch nach römischem Recht untersagte Verwandtenehe (1Kor 5,1-13), als auch den Weg zur Prostituierten (1Kor 6,12-20).

Positiv betrachtet, ist der Leib ein Organ der Gottesliebe (1Kor 6,13). Sexualität gehört – ebenso wie Essen und Trinken – zu den leiblichen Vollzügen, an denen nicht das Heil hängt, aber der Geist sich auswirkt. Kultivierung der Sexualität, orientiert an der Ehe, ist ebenso eine Folge wie die Überwindung von Skrupulösität. Von Leibfeindlichkeit kann bei Paulus keine Rede sein – bis in die Eucharistie hinein (1Kor 11,23ff.: „Das ist mein Leib“).

³¹ Anders, als paulinische These, liest den Satz Dieter Zeller, Der erste Brief an die Korinther (KEK V), Göttingen 2010, 237. Dagegen spricht V. 6.

c. Auf die asketischen Tendenzen reagiert Paulus mit einer differenzierten Ehepastoral, die verschiedene Facetten hat.

- Ehelosigkeit ist aus seiner Sicht der „bessere“ Weg (1Kor 7,38), weil die Bindung eines Mannes an eine Frau (und umgekehrt) Sorgen schaffe, die in der kurzen Zeit bis zur Parusie (V. 29) unnötig seien (1Kor 7,25-38). Ehelosigkeit ist aber kein Gebot für alle, sondern ein Charisma für einzelne (1Kor 7,7). Deshalb wäre es verfehlt, die Losung von 1Kor 7,1 als moralische Pflicht auszugeben.
- Die Ehe ist eine Berufung (1Kor 7,20). Sie ist auf Dauer angelegt; Monogamie entspricht dem Monotheismus (1Kor 7,8-16). Allerdings darf der christliche Partner, dessen Glaube unterdrückt wird, aus der Ehe heraus und nach der Scheidung wieder heiraten (1Kor 7,15); im *privilegium paulinum* ist das kirchenrechtlich reguliert.
- Die Ehe ist ein Instrument der Heiligung: Sie heiligt Kinder (1Kor 7,14); sie heiligt auch die nicht-christlichen Partnerinnen und Partner (1Kor 7,14), allerdings nicht zwangsläufig, sondern nur, wenn die Ehe funktioniert (1Kor 7,16).
- Die Ehe soll sexuell vollzogen werden (1Kor 7,3f.). Das Problem der Gewalt in der Ehe sieht Paulus nicht. Sexuelle Selbstbestimmung ist ihm – und seiner Zeit – fremd. Aus der Genesis („Sie werden ein Fleisch sein“) wird eine wechselseitige Anteilnahme und Anteilgabe abgeleitet, die das Körperliche umfasst.
- Enthaltensamkeit ist nur im Einverständnis und nur auf Zeit angeraten, z.B. als Begleitung einer religiösen Übung wie Fasten oder Beten (1Kor 7,5), und das nicht als „Gebot“, sondern als Konzession für Menschen, die so leben wollen (1Kor 7,6). Der Begriff der „ehelichen Pflicht“, der bis ins heutige Recht reicht, geht auf Paulus zurück (1Kor 7,3); der Begriff, den Paulus verwendet, orientiert sich am anderen; entscheidend ist das, was Eheleute einander schuldig sind. Dazu gehört für Paulus auch sexuelle Hingabe.
- Den Grund der Ehe beschreibt Paulus nicht von der Liebe zwischen Mann und Frau her (was ein romantisches Konzept ist), sondern von einer Stiftung durch Gott her, die ihrerseits nicht so sehr als Institution, sondern als Aufgabe betrachtet wird („Ruf“). Die Erzeugung von Nachkommenschaft spielt – wegen der Naherwartung? – keine erkennbare Rolle. Sexualität erscheint bei Paulus nicht als Realisierung irdischen Glücks, sondern als Trieb, der ausgelebt werden muss, wenn er nicht zur Versuchung wird, „Unzucht“ zu treiben (1Kor 7,2).

1Kor 7 entspricht nicht einem modernen Ehebild, das partnerschaftlich ausgerichtet ist und die Sexualität personal integriert. Aber Paulus beschreibt die Ehe als eine genuin christliche Lebensform, die keine Zwangsveranstaltung, sondern eine lebenslange freie Bindung sein soll, die sexuell vollzogen wird. Die Ehelosigkeit ist die Berufung weniger, die Ehe die Berufung vieler. Die Ehelosigkeit zieht Paulus vor, weil sie in der Naherwartung die volle Konzentration auf Gott erlaube, während die Ehe immer die Aufmerksamkeit auf den Partner ziehe und dadurch Sorgen verursache, die vom Glauben ablenken könne.

Literatur:

Heinz Külling, Ehe und Ehelosigkeit bei Paulus. Eine Auslegung von 1Kor 6,12 – 7,40, Zürich 2008

4.5 Geschlechterrollen – Jesus im Herzen der Frauen

a. Paulus gilt als Frauenfeind. Er hat aber wahrscheinlich mehr für die Anerkennung von Frauenrechten in der Kirche als alle anderen getan. Ein Blick ins Neue Testament zeigt einen Mann in seinem Widerspruch,

- mit großartigen Visionen der Freiheit von Männern und Frauen,
- aber auch mit kleinlichen Vorschriften für Frauen um des lieben Friedens willen.

Unter dem Aspekt des Frauenbildes finden sich in den Briefen der Paulusschule tendenziell restriktivere Tendenzen als in den ursprünglichen Schreiben, während die Apostelgeschichte die Nähe des Paulus zu Frauen, seinen Einsatz für sie und seine Unterstützung durch sie betont.

b. Paulus ist ein männlicher Typ mit einer männlichen Sprache („Brüder“), der vor allem mit Männern zusammengearbeitet hat; aber durch seine Theologie, seine Mission und seine Spiritualität, seine Betonung der Taufe und des Glaubens, seinen Einsatz für Bildung und Caritas, mehr für Frauen, ihr Selbstbewusstsein und ihre Freiheit, getan hat als alle anderen Figuren des Urchristentums. Wie wichtig in seinem Kirchen- und Menschenbild Frauen sind, wird oft übersehen.

c. Paulus ist der Sohn einer jüdischen Mutter. Er hat sein Judesein nie verleugnet; er war stolz, „Hebräer von Hebräern“ zu sein. Jude ist man aber durch eine jüdische Mutter. Der Name der Mutter wird leider (wie der des Vaters) nicht überliefert; aber die Bedeutung der Mutter für den jüdischen Messias Jesus hat Paulus in Gal 4,4f. betont; und nach den Pastoralbriefen bezieht er sich auf den Glauben seiner Familie (2Tim 1,3), wobei er unmittelbar danach mit Blick auf Timotheus dessen jüdische Mutter und Großmutter erwähnt (2Tim 1,5).

d. Paulus ist Anwalt fraulicher Freiheit. Er entwickelt eine starke Theologie der Taufe und des Glaubens. Weder im Glauben noch in der Taufe gibt es einen Unterschied zwischen Mann und Frau. Das hat Paulus, aus der urchristlichen Tauftheologie aufgenommen und theologisch im Zeichen der Freiheit reflektiert. Die Beschneidung, die Paulus programmatisch den Heidenchristen nicht auferlegt, unterscheidet zwischen Mann und Frau, die Taufe nicht (Gal 3,26ff.).

e. Paulus ist Gesprächspartner und Gast Lydias. Der erste europäische Christ ist nach Lukas eine Christin, die Purpurhändlerin Lydia in der römischen Kolonie Philippi. Sie stellt ihr Haus Paulus, seinen Begleitern und der ersten christlichen Gemeinde zur Verfügung. Sie ist nicht nur Objekt paulinischer Belehrungen, sondern Gesprächspartnerin des Paulus. Es gibt viele weitere starke Frauen in der Umgebung des Paulus, z.B. Priska, die mit ihm befreundete Ehefrau Aquilas, in deren Betrieb er gearbeitet hat, als beide aus Rom als Juden vertrieben worden waren und sich erst in Korinth, dann in Ephesus niedergelassen hatten (Apg 18,2.18.26; 1Kor 16,9; Röm 16,3).

f. Paulus ist der Fürsprecher Phoebes. Phoebe ist diejenige, die den Römerbrief von Korinth aus, wo Paulus ihn geschrieben hat, in die Hauptstadt des römischen Imperiums gebracht und dort vermutlich auch erläutert hat. Sie ist Diakonin der Gemeinde von Kenchreae, einer Hafenvorstadt Korinths (Röm 16,1f.) und dort vielleicht vor allem für die Diakonie, vielleicht aber auch für andere Gemeindeangelegenheiten tätig. Ob man von einem regelrechten Diakoniat schon sprechen kann (wie nach 1Tim 3), ist freilich strittig, weil die Amtstheologie noch stark im Fluss ist.

g. Paulus ist ein Partner Junias. In Röm 16,7 begrüßt Paulus jüdische Apostel, die er aus gemeinsamer Gefangenschaft kennt. Andronikus und Junia(s). Für das gesamte Altertum handelte es sich um ein Paar (wie Aquila und Priska). Seit dem Mittelalter erfährt Junia jedoch eine theologische Geschlechtsumwandlung, die noch heute die Einheitsübersetzung wie die Lutherbibel prägt.

h. Paulus ist ein Verfechter häuslicher Werte. Die Haustafeln, die sich nicht in echten Paulusbriefen, aber in Schreiben der Paulusschule finden (Kol 3,18-4,1; Eph 5,22-6,6; vgl. 1Petr 2,18-3,7), propagieren das Bild einer heilen Familie, in der alle Mitglieder sich rollenkonform verhalten, wobei gesellschaftliche Konventionen die Rollen definieren, Haustafeln verbinden ein konservatives Familienethos mit mehr oder weniger ausgeführten theologischen Begründungen. Haustafeln schenken dem Verhältnis von Mann und Frau sowie den Beziehungen zwischen Sklaven und Freien besondere Aufmerksamkeit. Haustafeln betonen im Unterschied zu Paralleltexten die Reziprozität der Beziehungen.

i. Paulus ist ein Verteidiger der Mutterschaft. In den Pastoralbriefen kämpfen Paulusschüler gegen eine „Gnosis“, die Sexualität verteuftelt; sie propagieren christliche Mutterschaft (1Tim 2,15). Sie sehen nicht in den Schmerzen der Geburt eine Strafe Evas für den Sündenfall (wie Gen 3,16), sondern eine Möglichkeit der Rettung für Eva, die sich hat verführen lassen.

j. Paulus ist ein Gegner weiblicher Lehre. In 1Kor 14,33-36 (vielleicht einer Interpolation) und in 1Tim 2,11-15 (einem höchstwahrscheinlich nachpaulinisches Schreiben) wird Frauen im Widerspruch zu 1Kor 11,2-16 das öffentliche Lehren in der Kirche verboten – nicht weil sie dumm bleiben sollen oder nichts zu sagen hätten, sondern weil sich andere Sprecherrollen herausgebildet haben, nämlich die gestandener Männer, die als Bischöfe fungieren sollen (1Tim 3). Der Erste Korintherbrief argumentiert mit dem „Gesetz“ und dem allgemeinen Brauch, der Erste Timotheusbrief auf widersprüchliche Weise mit der Schöpfungs- und Sündenfallgeschichte.

k. Paulus ist Förderer weiblicher Diakone. In der Exegese des Ersten Timotheusbriefes ist bis in die heute führenden Bibelübersetzungen hinein strittig, ob im Passus über die Diakone in 1Tim 3,11 deren Frauen oder weibliche Diakone gemeint sind – was immer deren besondere Aufgabe unter dem Vorzeichen der Lehrverbotes von 1Tim 2,11-15 gewesen sein können.

l. Paulus ist ein schwieriger Freund Evas. In einer Passage des Ersten Korintherbriefes (1Kor 11,2-16), da Paulus sich mit Fragen des Gottesdienstes zu beschäftigen beginnt, will er durchsetzen, dass auch in Korinth – wie in jüdischen und judenchristlichen Gemeinden üblich – Frauen, wenn sie im Gottesdienst prophetisch reden oder vorbeten (was sie nach 1Kor 14,33-36 eigentlich gar nicht dürften), einen Schleier tragen oder aber eine Frisur, die das Haar nicht offen lässt (wie bei ekstatischen Mänaden). Um dies zu begründen, setzt Paulus zuerst bei einer traditionellen Genesis-Exegese an, die (wie später in 1Tim 2) die Inferiorität der Frau gegenüber dem Mann betont; von der Christologie her aber bemerkt er die Unhaltbarkeit dieses Vorgehens und stellt seine Anthropologie vom Kopf auf die Füße.

Literatur zu Paulus

Klaus Haacker, Paulus, der Apostel. Wie er wurde, was er war, Stuttgart 2008.

5. Auswertung

a. Im Neuen Testament entsteht eine ausgesprochen theologische, und das heißt: christologische Anthropologie.

- Die Bibel Israels wird im Zeichen des Monotheismus rezipiert. Die Gottes-ebenbildlichkeit ist basal. Sie wird nicht nur als *creatio prima*, sondern als *creatio continua* verstanden. Im biblischen Ansatz sind die Ganzheitlichkeit der Anthropologie, die Integration der Ethik, die Endlichkeit und die Auferstehungshoffnung begründet.
- Die biblische Anthropologie wird – wie zuvor schon in der Septuaginta – auf Griechisch formuliert, d.h. in fruchtbarer Auseinandersetzung mit der Philosophie. Dadurch kommen neue Kategorien und Motive herein: die „Seele“, der „innere Mensch“ (Röm 7), die Wiedergeburt, die Unsterblichkeit, die Anteilhabe an der göttlichen Natur (2Petr 1,4).

Der entscheidende Bezugspunkt neutestamentlicher Anthropologie ist der Mensch Jesus von Nazareth,

- als Lehrer der Menschlichkeit,
- als Vorbild wahrer Menschlichkeit,
- als Repräsentant Gottes unter den Menschen und Repräsentant der Menschen vor Gott.

In den Evangelien, bei Paulus und in weiteren Schriften des Neuen Testaments kommen alle drei Aspekte unterschiedlich zusammen.

b. Der christologische Ansatz theologischer Anthropologie zeigt sich in zwei verschiedenen Hinsichten, die einander entsprechen: wie einerseits Menschen im Angesicht Gottes erscheinen und wie andererseits Gott im Blick von Menschen erscheint.

5.1 Menschen im Angesicht Gottes

a. Weil die Gottesfrage im Neuen Testament von überragender Bedeutung ist, entscheidet sich an der Frage, wie Menschen sich selbst und andere Menschen vor Gott gesehen haben, alles: der „Sinn“ des Lebens, seine Schande und Ehre, seine Angst und Zuversicht, seine Trauer und Freude. Desinteresse an Gott ist ungewöhnlich; Selbstbehauptung gegen Gott ist Sünde, sofern es sich um den „wahren“ Gott handelt, der abgelehnt wird, während die Befreiung von den „Götzen“, den falschen Göttern, ein Akt der Selbstwerdung ist.

b. Sowohl die Jesustradition als auch die paulinische Theologie stellen das Problem in den Mittelpunkt, dass Menschen von sich selbst oder von anderen glauben, dass sie in Gottes Augen nichts wert seien, sei es als Sünder, sei es als Kranke, Schwache, Ausgestoßene, Arme, Verfolgte. In unterschiedlicher Sprache gehört es zu den großen Gemeinsamkeiten der neutestamentlichen Schriften, die geläufigen Urteile umzuwerfen. Gott ist auf der Seite der Armen – nicht weil er den Reichen ihr Glück nicht gönnte, sondern weil Armut auf Ungerechtigkeit beruht und deshalb den gerechten Gott herausfordert. Joh 9,2f. bringt es auf den Punkt. Umgekehrt werden viele scharf kritisiert – wie der Pharisäer im Gegensatz zum Zöllner nach der Beispielgeschichte Lk 18,9-14 – und zur Umkehr gerufen, die meinen, Gott ganz nahe zu sein, in Wahrheit aber ihm im Wege stehen. Die Umwertung erfolgt im Zeichen von Tod und Auferstehung. Ohne dass das alte Leben stirbt, gibt es kein neues.

c. Der Blick Gottes auf die Menschen wird im Neuen Testament durch den Blick Jesu auf die Menschen geprägt. Mit den Verirrten hat er Mitleid, um sie zu suchen, zu finden, zu retten; gegenüber den Sündern ist er barmherzig, um sie für Gott und den Nächsten zu gewinnen; mit den Armen ist er arm, um sie reich zu machen. Umgekehrt geht er mit denen ins Gericht, die mit anderen ins Gericht gehen, seine Jünger nicht ausgenommen (Mt 7,1f.), damit sie nicht über andere den Stab brechen, gar im Namen Gottes. Alle konfrontiert er mit Gottes Gebot, damit sie mehr aus sich und ihren Beziehungen machen, denen zu Gott wie denen zum Nächsten.

5.2 Gott im Blick der Menschen

a. So wie im Neuen Testament der Blick Gottes auf die Menschen durch den Blick Jesu bestimmt ist, so wie gläubige Menschen ihn wahrnehmen können, so ist umgekehrt auch der Blick der Menschen auf Gott nach dem Neuen Testament durch den Blick Jesu auf Gott geprägt, so wie er von gläubigen Menschen eingefangen wird. Die neutestamentliche Theologie (und die Theologie überhaupt) wird dadurch immer als eine menschliche Gottesrede qualifiziert, die aber gerade als solche theologische Qualität hat, weil die Menschlichkeit kein Gegensatz zur Göttlichkeit ist, sondern die Form ihrer geschichtlichen Erscheinung.

b. Jesus hat eine Fülle menschlicher Gottesbilder geprägt, in erster Linie durch seine Gleichnisse, die Geschichten auf dieser Erde als Bildgeschichten des Reiches Gottes erzählen und damit als Wegweiser zur Gottesrede und zum Glauben aufstellen. Gott wird dadurch nicht vermenschlicht; es wird im Gegenteil die Menschlichkeit Gottes zur Anschauung gebracht.

c. So groß die Galerie der Gottesbilder ist (König, Hirte, Bräutigam, Bauer, Hausfrau, Mutter, Witwe ...), so stark sticht die Anrede Gottes als „Vater“ heraus (Mt 6,9-13 par. Lk 11,1-4), aramäisch „Abba“ (Mk 14,36). Sie ist menschlich, also bildlich. Aber sie ist nicht nur eine metaphorische Beschreibung (wie in Lk 15,11-32), sondern eine Anrufung, die ihn beim Namen nennt. Im Vertrauen dieser Anrede, die Respekt zollt und Nähe ausdrückt, schlägt das Herz der Gottesliebe Jesu selbst, von der sich die Gläubige anstecken lassen sollen.