

STUTTGARTER THEOLOGISCHE THEMEN

BAND/VOL. VII (2012)

Markus Piennisch, Peter Wassermann (Hg.)

IMPRESSUM

STUTTGARTER THEOLOGISCHE THEMEN (STT), BAND/VOL. VII (2012)

<http://www.sttonline.org>

ISBN 978-3-00-042690-2

© 2012 EUSEBIA School of Theology (EST), Stuttgart. Alle Rechte vorbehalten.

Herausgeber:

Dr. habil. Markus Piennisch und Peter Wassermann

Redaktion:

Dr. habil. Markus Piennisch und STT-Team

Erscheinungsweise:

Stuttgarter Theologische Themen (STT) ist der Mitteilungsband der Stuttgarter Fachtagung für Bibel, Theologie und Mission. Erscheint jährlich.

Urheberrecht:

Alle Beiträge unterliegen dem Urheberrecht des einzelnen Verfassers und der STT. Jede weitere Veröffentlichung bedarf der schriftlichen Genehmigung.

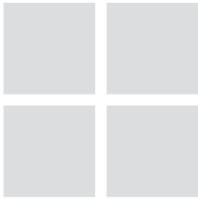
Haftung:

Trotz sorgfältiger Prüfung der Inhalte durch die Redaktion, kann eine Haftung für die Veröffentlichungen vom Herausgeber nicht übernommen werden. Mit der Übergabe der Manuskripte, Tonträger und Bilder an die Redaktion, erteilt der Verfasser dem Herausgeber das Recht zur uneingeschränkten Veröffentlichung.

Träger:

EUSEBIA-Missionsdienste gemeinnützige GmbH
Fetzerstr. 13, D-70199 Stuttgart
Postfach 15 01 03, D-70075 Stuttgart

STUTTGARTER THEOLOGISCHE THEMEN



BAND/VOL. VII (2012):

Biblich-semitische Grundlagen des Neuen Testaments für die Verkündigung des Evangeliums

Biblical-Semitic Foundations of the New Testament for the Proclamation of the Gospel

Vorwort	5
Foreword	6
<i>Clemens Wassermann</i>	
Der biblisch-semitische Hintergrund des Neuen Testaments Teil 2: Die grammatikalischen Semitismen.....	7
The Biblical-Semitic Background of the New Testament Part 2: Grammatical Semitisms.....	21
<i>Rainer Uhlmann</i>	
Die Kontinuität der Offenbarung Gottes: Verheißung und Erfüllung an Beispielen aus dem Matthäusevangelium.....	33
The Continuity of the Revelation of God: Promise and Fulfillment by Examples from the Gospel of Matthew.....	43
<i>Bernhard Kaiser</i>	
Das trinitarische und christologische Dogma der Kirche: griechische Philosophie oder biblische Wahrheit?.....	53
The Trinitarian and Christological Creed of the Church: Greek Philosophy or Biblical Truth?.....	67
<i>Peter Wassermann</i>	
"Kein anderes Evangelium": Paulus zwischen semitischer Realität und griechischem Dualismus.....	79
"No other Gospel": Paul between Semitic Realism and Greek Dualism.....	95
<i>Markus Piennisch</i>	
Das Messiasgeheimnis im Markusevangelium als Erfüllung der Offenbarungen Gottes.....	111
The Messianic Secret in Mark's Gospel as Fulfillment of the Revelations of God.....	143

V O R W O R T

Liebe Leserinnen und Leser,

mit dem siebten Band der Reihe STUTTGARTER THEOLOGISCHE THEMEN liegen die Vorträge der Stuttgarter Fachtagung für Bibel, Theologie und Mission vom 20. Oktober 2012 vor. Das Thema lautete: **Biblisch-semitische Grundlagen des Neuen Testaments für die Verkündigung des Evangeliums.**

Zunächst wurden beispielhaft grammatische Satzstrukturen des griechischen Neuen Testaments aufgezeigt, in denen die semitischen Sprachformen der hebräischen und aramäischen Texte des Alten Testaments zu Grunde liegen und darin wirksam werden (Vortrag 1).

Ebenso zeigt sich in den biblisch-theologischen Zusammenhängen zwischen der Schöpfung in Genesis, der Herkunft und Geburt Jesu bei Matthäus und der Vollendung in der Offenbarung, wie Jesus Christus den Weg der Erlösung in Kreuz und Auferstehung erfüllt (Vortrag 2).

Dieser Erlösungsweg Christi wurde jedoch durch die philosophische Konzeption des Wesens Gottes in den Glaubensdogmen der frühen Kirche verfremdet, so dass der Wirklichkeitsbezug des christlichen Glaubens in reformatorischer Weise neu herausgestellt werden muss (Vortrag 3).

Entsprechend gründet sich der Glaube bei Paulus auf die Erkenntnis des auferstandenen Sohnes Gottes, der durch die Sendung der christlichen Gemeinde das Evangelium der ganzen Welt in Wort und Tat verkündet, so dass der logische Dualismus überwunden werden kann (Vortrag 4).

Dieses vollmächtige Wirken Christi wird in besonderer Weise im Markusevangelium sichtbar, wo Jesus als Messias nur durch den Glauben erkannt wird, so dass das Geheimnis seiner Einheit von Menschensohn und Gottes Sohn in Kreuz und Auferstehung offenbar wird (Vortrag 5).

Die Beiträge erscheinen auf Deutsch und Englisch, auch auf CD im MP3-Format. Die achte Fachtagung für Bibel, Theologie und Mission findet am 19. Oktober 2013 in Stuttgart zum Thema „Der Einfluss der aramäischen Sprache und Kultur während der zweiten Tempelzeit im Orient“ statt. Herzlichen Dank für Ihr Interesse!

Die Herausgeber

F O R E W O R D

Dear Readers,

The seventh volume of the series STUTTGARTER THEOLOGISCHE THEMEN presents the lectures of the Stuttgart Conference on Bible, Theology and Missions of 20th October 2012. The theme was: **Biblical-Semitic Foundations of the New Testament for the Proclamation of the Gospel.**

First, grammatical sentence structures of the Greek New Testament were identified as examples where the Semitic language forms of the Hebrew and Aramaic texts of the Old Testament are foundational and effective in them (lecture 1).

Likewise, the biblical-theological connections between the creation in Genesis, the origin and birth of Jesus in Matthew and the consummation in Revelation make evident how Jesus Christ fulfilled the way of salvation in the cross and resurrection (lecture 2).

This way of salvation of Christ, however, was alienated by the philosophical conception of God's nature in the creeds of the early church, therefore the relation to the reality of the Christian faith needs to be emphasized in a reformatory way (lecture 3).

Therefore, faith according to Paul is based on the knowledge of the risen Son of God, who proclaims the gospel all over the world in word and deed through the mission of the Christian church, in order to overcome logical dualism (lecture 4).

This authoritative work of Christ is particularly visible in Mark's Gospel, where Jesus is recognized as Messiah by faith only, in order that the mystery of his unity of Son of Man and Son of God is revealed in the cross and resurrection (lecture 5).

The articles are published in German and English, as well as on CD in MP3 format. The eighth conference on Bible, Theology and Missions will take place on 19th October 2013 in Stuttgart on the main theme: "The Influence of the Aramaic Language and Culture in the Orient during the Second Temple Period".

Thank you for your interest!

The Editors

DER BIBLISCH-SEMITISCHE HINTERGRUND DES NEUEN TESTAMENTS

TEIL 2: DIE GRAMMATIKALISCHEN SEMITISMEN

גַּלְעֵינִי וְאַבִּיטָה נִפְלְאוֹת מִתּוֹרָתְךָ:

**Öffne mir die Augen, dass ich sehe
die Wunder an deinem Gesetz.**
(Psalm 119,18)

1. Einführung

Die Erforschung der semitischen Worte und Wendungen im Neuen Testament hat eine lange Geschichte, die vor allem dadurch vorangebracht wurde, dass man sich seit der Reformation in der Theologie wieder ganz intensiv der Bibel in ihren Originalsprachen zuwandte und so auch das Erlernen der hebräischen Sprache eine Grundvoraussetzung des evangelischen Theologiestudiums wurde. Ich habe die ältere Forschungsgeschichte von Luther an zusammen mit einer Tabelle über die lexikalischen Semitismen, d.h. die einzelnen semitischen Worte im NT, in einem ersten Artikel zum biblisch-semitischen Hintergrund des Neuen Testaments in STT-Band 6 zusammengestellt.¹ Heute möchte ich mit der veränderten Forschungslage seit der Entdeckung der Qumranrollen fortfahren und dann versuchen die grammatikalischen Semitismen, oder einfacher gesagt, den semitischen Satzbau exemplarisch anhand von Johannes 11,21-27 herauszuarbeiten.

Die Forschungsgeschichte in meinem ersten Artikel endete mit *Gustaf Dalman* (1855-1941), einem bis heute prägenden Erforscher des semitischen Hinter-

grundes der Worte Jesu. Er vertrat die Position, dass zur Erforschung der Semitismen im NT allein die aramäischen Schriften des rabbinischen Judentums eine sichere Grundlage bieten, weil sie am ehesten die gewöhnliche und damit gesprochene Volkssprache Palästinas der Zeit Jesu enthalten.² Ein Ergebnis seiner Forschungsarbeit ist, dass bis heute in unseren Köpfen die Meinung festsetzt, Jesus habe Aramäisch gesprochen. Wenn man aber einmal die Tabelle der lexikalischen Semitismen in meinem ersten Artikel durchblättert, entsteht durchaus der Eindruck, dass Jesus neben dem für Juden *profanen Aramäisch* auch die *heilige Sprache Hebräisch* gesprochen haben muss.³

Aber wenn wir der wichtigen Forschungsarbeit Dalmans zum aramäischen Hintergrund im Neuen Testament etwas entgegensetzen wollen, dann müssen wir uns auch der grundlegenden Frage stellen, welche hebräischen und aramäischen Texte eigentlich eine sichere Grundlage für den Vergleich mit dem NT darstellen. Die ältesten Schriften des rabbinischen Judentums, allen voran die Mischna, werden ja in das 2. Jahrhundert nach Christus datiert.⁴ Ebenso reichen die ältesten syrischen Evangelienfragmente wie z. Bsp. der Codex Curetonianus⁵ frühestens in die Zeit um das Jahr 200 nach Christus.⁶ In dieser Zeit gibt es noch einige letzte Überreste aus der älteren noch ganz vom Reichsaramäischen geprägten Sprachepoche.

Aber für die Entstehungszeit der Evangelien und der damit verbundenen Frage nach dem biblisch-semitischen Sprachhintergrund sind die genannten Texte aus dem 2. und 3. Jahrhundert zu spät. Wir benötigen vielmehr Texte aus dem 1. Jahrhundert, insbesondere aus der Zeit um das Jahr 70, in dem der zweite Tempel in Jerusalem zerstört wurde. Aus dieser älteren Sprachepoche stehen uns heute die hebräischen und aramäischen Qumranrollen als Quellentexte zur Verfügung, die paläographisch etwa in die Zeit zwischen dem 3. Jahrhundert vor und dem 1. Jahrhundert nach Christus datiert werden.⁷

Seit ihrer Entdeckung im Jahre 1947 werden sie nun erforscht und es liegen inzwischen wichtige Ergebnisse vor, die den Forschungsansatz Dalmans grundsätzlich in Frage stellen. Während Dalman das biblische Hebräisch als Grundlage für die Semitismenfrage im NT noch als „*unanwendbar*“⁸ hielt, ergab die Qumranforschung, dass insbesondere die alttestamentlichen Schriften aus der zweiten Tempelzeit das prägende sprachliche Vorbild für die Schriftrollen vom Toten Meer darstellen. So schreibt *Elisha Qimron*, einer der führenden israelischen Forscher im Bereich Qumranhebräisch:

„*The language of the DSS springs from the BH of the Second Temple period. In grammar, vocabulary, and even style it is very close to the language of the biblical books written in this period*“⁹. [Übers.: „Die Sprache der Schriftrollen vom Toten Meer entspringt dem biblischen Hebräisch der zweiten Tempelzeit. In Grammatik, Vokabular und sogar im Stil steht sie der Sprache der biblischen Bücher, die in dieser Zeit verfasst wurden, sehr nahe.“]

Und eine Seite weiter schreibt er:

„*Of the words and features in DSS Hebrew unattested in the Bible many are*

known from MH [...] Yet 4QMMT whose language is most similar to MH and presumably best reflects the spoken Hebrew of Qumran, differs markedly from MH in its grammar“¹⁰. [Übers.: „Von den Worten und Eigenarten im Hebräischen der Schriftrollen vom Toten Meer, die in der Bibel unbezeugt bleiben, sind viele aus dem mischnischen Hebräisch bekannt [...] Aber sogar 4QMMT, deren Sprache am meisten dem mischnischen Hebräisch ähnelt und vermutlich am Besten das gesprochene Hebräisch von Qumran widerspiegelt, unterscheidet sich deutlich vom mischnischen Hebräisch in der Grammatik“].

Das bedeutet, dass die Sprache der hebräischen Qumranrollen einerseits eine große Nähe zum biblischen Hebräisch der Bücher der zweiten Tempelzeit (v.a. Daniel, Esther, Esra, Nehemia und Chronik) aufweist, sich aber andererseits (zumindest) grammatisch deutlich von der Sprache der Mischna unterscheidet.

In etwas eingeschränkterer Weise gilt der Einfluss der biblischen Sprache der zweiten Tempelzeit auch für das Qumranaramäische. Zur Sprache des Genesisapocryphons, das neben dem Hiobtargum der längste aramäische Text aus Qumran ist, schreibt *E.Y. Kutscher*:

„*The language is indicative of a transitional stage between biblical Aramaic and the later Aramaic dialects*“¹¹. [Übers.: „Die Sprache weist auf eine Übergangsphase zwischen dem biblischen Aramäisch und den späteren aramäischen Dialekten hin“].

In ähnlicher Weise beschreibt *Michael Sokoloff* die Sprache des Hiobtargums:

„*Most of the linguistic traits of Tg1 [...] are either common with BA or are intermediate between BA and GAP.* [Übers.: Die meisten sprachlichen Merkmale des Hiobtargums¹² sind ent-

weder gemeinsam mit dem biblischen Aramäisch oder eine Zwischenstufe zwischen dem biblischen Aramäisch und dem Genesisapocryphon].¹³

Vereinfacht gesagt bedeutet das: auch im Qumranaramäischen gibt es einen nicht von der Hand zu weisenden, prägenden Einfluss des biblischen Aramäisch wie es uns in der Bibel vor allem im Danielbuch begegnet. **Das Hebräische und Aramäische der Zeit Jesu speist sich also zu einem großen Teil aus den biblischen Büchern der zweiten Tempelzeit.** Gegenüber dem Ansatz von Dalman, der ja von der gesprochenen Sprache der Zeit Jesu ausgehen wollte, bleibt aber noch zu fragen, ob die Qumranrollen auch den gesprochenen Dialekt in irgendeiner Form enthalten. Hierzu schreibt *Shelomo Morag*, der sich besonders mit der Vokalisation und Aussprache der semitischen Sprachen beschäftigt hat:

„In describing GQH as essentially a continuation of LBH one would not do justice to this type of Hebrew [...] GQH as a whole possesses a number of prominent grammatical traits that are not related to the fabric of LBH. These traits probably represent a continuation of an old dialectal variation”¹⁴. [Übers.: Wenn man das allgemeine Qumranhebräisch im Wesentlichen als eine Fortsetzung des spätbiblischen Hebräisch ansieht wird man dieser Art von Hebräisch nicht gerecht [...] Das allgemeine Qumranhebräisch als Ganzes besitzt eine Anzahl von bedeutenden grammatischen Merkmalen, die nicht vom Stoff des spätbiblischen Hebräisch abhängen. Diese Merkmale verkörpern vermutlich eine Fortsetzung alter dialektaler Abweichung].

Morag arbeitet in seinem Artikel die feinen¹⁵ Unterschiede zwischen dem Hebräisch der Qumranrollen und dem der biblischen Bücher der zweiten Tempelzeit heraus und deutet diese Unter-

schiede als Einfluss der gesprochenen Dialekte.

Diese vielen neuen Ergebnisse aus der Qumranforschung machen deutlich, dass Dalmans ausschließlich auf die aramäischen Schriften des rabbinischen Judentums gegründeter Ansatz heute grundlegend in Frage gestellt werden muss. Eine neue Erforschung der Semitismen im NT ausgehend von den biblischen Schriften der zweiten Tempelzeit und den Qumranrollen ist deshalb unabdingbar. Diesen Neuansatz in der Semitismenfrage aufgrund der hebräischen und aramäischen Bibeltexte und Qumranrollen aus der Zeit zwischen 515 vor und 70 nach Christus nenne ich den *biblisch-semitischen Hintergrund des Neuen Testaments*. Nach dieser eingehenden Einleitung zur gegenwärtigen Diskussion über die semitischen Sprachen in neutestamentlicher Zeit wollen wir nun einen konkreten ersten Schritt in der Erforschung dieses biblisch-semitischen Hintergrundes anhand von Johannes 11,21-27 versuchen.

2. Der biblisch-semitische Hintergrund von Johannes 11,21-27

Zunächst lesen wir diesen Abschnitt aus der Auferweckungsgeschichte des Lazarus in der Lutherübersetzung:

²¹ Da sprach Marta zu Jesus: Herr, wärst du hier gewesen, mein Bruder wäre nicht gestorben. ²² Aber auch jetzt weiß ich: Was du bittest von Gott, das wird dir Gott geben. ²³ Jesus spricht zu ihr: Dein Bruder wird auferstehen. ²⁴ Marta spricht zu ihm: Ich weiß wohl, dass er auferstehen wird - bei der Auferstehung am jüngsten Tage. ²⁵ Jesus spricht zu ihr: Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, der wird leben, auch wenn er stirbt; ²⁶ und wer da lebt und glaubt an mich, der wird nimmermehr

sterben. Glaubst du das? ²⁷ Sie spricht zu ihm: Ja, Herr, ich glaube, dass du der Christus bist, der Sohn Gottes, der in die Welt gekommen ist.

Ich habe einmal den griechischen Originaltext möglichst wörtlich und ungehobelt ins Deutsche übertragen und dann mit einer gängigen hebräischen¹⁶, aramäischen¹⁷ und arabischen¹⁸ Bibelübersetzung verglichen. Bei diesem Vergleich fielen mir folgende grammatikalische Überschneidungen zwischen dem griechischen Text und den semitischen Übersetzungen auf, die für uns sehr ungewöhnlich klingen:

²¹ **Sprach Marta zu Jesus: Herr, wärest du hier gewesen, nicht wäre gestorben der Bruder mein.** ²² **Aber auch jetzt habe ich gewusst: Was du bittest von Gott, das wird geben dir Gott.** ²³ **Spricht zu ihr Jesus: Es wird auferstehen der Bruder dein.**

²⁴ **Spricht zu ihm Marta: Ich habe gewusst, dass er auferstehen wird - bei der Auferstehung am Jüngsten Tage.**

²⁵ **Sprach zu ihr Jesus: Ich bin die Auferstehung und das Leben. Der Glaubende in mich, auch wenn er stirbt, wird leben;** ²⁶ **und jeder Lebende und Glaubende in mich, gewiss nicht wird er sterben in die Ewigkeit. Glaubst du das?** ²⁷ **Spricht sie zu ihm: Ja, Herr, ich habe geglaubt, dass du der Christus bist, der Sohn Gottes, der in die Welt Kommende.**

Ich habe den Text dort **unterstrichen**, wo es für uns schwer verständlich wird, aber für einen Semiten dafür umso verständlicher (d.h. wo der griechische Text mit dem Wortlaut der hebräischen, aramäischen und arabischen Bibelübersetzung übereinstimmt). Was *kursiv* markiert ist, steht für eine wörtliche Übereinstimmung mit der hebräischen Übersetzung, die genauso weder im Aramäischen noch im Arabischen ausgedrückt werden kann. Soweit der erste Überblick.

Als nur im Hebräischen mögliche Eigenart des Textes fällt vor allem der Gebrauch der Partizipien mit Artikel (*der Glaubende / jeder (der) Lebende und Glaubende / der Kommende*) auf, den wir auf Deutsch ebenso wie im Aramäischen und Arabischen mit einem Relativsatz übersetzen müssen. Dazu ist nur im Hebräischen das Hin- und Herspringen zwischen den Zeitstufen der Vergangenheit und Gegenwart (*sprach – spricht – sprach*) so möglich. Als in allen drei westsemitischen Sprachen gängige grammatische Textmerkmale fallen der für uns ungewöhnliche Satzbau mit vorgezogenem Verb (*sprach Martha anstatt Martha sprach*) sowie die ungewöhnliche Verwendung des Perfekts (*Ich habe gewusst / ich habe geglaubt*) auf. Ein Blick in die Standardgrammatik zum neutestamentlichen Griechisch hilft nicht weiter diese auffälligen Überschneidungen mit den semitischen Sprachen zu erklären. Aus der Grammatik wird nur deutlich, dass sich alle auffälligen grammatischen Textmerkmale im möglichen Rahmen der griechischen Sprache bewegen.¹⁹

2.1. Der semitische Charakter von Johannes 11,21-27 gegenüber Josephus

Weil es auch unter Hinzunahme der neutestamentlichen Grammatik unklar bleibt, ob die grammatischen Überschneidungen zwischen dem Griechischen und den genannten semitischen Sprachen als auffällig anzusehen sind, wird an dieser Stelle ein Vergleich mit einem griechischen Text aus der Umwelt des Neuen Testaments nötig. Ein recht bekannter Autor aus der Entstehungszeit der Evangelien ist der jüdische Geschichtsschreiber *Flavius Josephus*. Ich habe aus seinem frühesten Werk *Der jüdische Krieg*, das Josephus angeblich zunächst auf Aramäisch²⁰ verfasst hat, einen Abschnitt aus seiner Rede an die

widerständischen Juden in Jerusalem ausgewählt. Josephus war von Titus dazu beauftragt worden die Juden auf Hebräisch²¹ zu überreden, ihren Widerstand gegen die römische Belagerung aufzugeben. Der Anlass für diesen Überredungsversuch war, dass zuvor das ständige Opfer im Tempel eingestellt werden musste. Die Rede richtet sich an den Anführer der widerständischen Juden namens Johannes (De Bello Judaico 6,99-103):

⁹⁹ „Und daraufhin rief Josephus aus: „Ja, ganz gewiss, rein für Gott hast du sie [die Stadt] gehalten; unbefleckt bleibt das Heiligtum. Der, auf den du als Mitstreiter hoffst hat keinen Frevel erlitten; seine althergebrachten Opfer nimmt er (weiter) an. ¹⁰⁰ Wenn dir jemand deine tägliche Speise wegnimmt, du Frevler, dann hältst du ihn für einen Feind; ihn aber, den Gott, dem du den uralten Dienst entzogen hast, hoffst du als Mitstreiter im Kampf zu haben? ¹⁰¹ Und den Römern bürdest du deine Sünden auf, die bis zur Stunde um unsere Gesetze besorgt sind und erwirken wollen, dass die von dir unterbrochenen Opfer Gott wieder dargebracht werden. ¹⁰² Wer sollte nicht seufzen und klagen wegen einer solch widersinnigen Umkehrung über die Stadt, wenn schon Männer eines fremden Volkes, und dazu noch Feinde, die Gottlosigkeit wiedergutmachen möchten, du aber, der Jude, der unter den Gesetzen erzogen worden ist, dich schlimmer gegen sie benimmst als jene. ¹⁰³ Und dennoch Johannes, sich von seinen bösen Taten abzuwenden ist keine Schande, [...]“.²²

Wenn man diesen Text im griechischen Original nach ähnlichen semitischen Textmerkmalen wie in Joh 11,21-27 absucht, wird man nicht fündig. Ganz im Gegenteil. Schon gleich der erste Satz beginnt mit der von uns gewohnten Satzstellung von *Subjekt – Verb*. Hier noch einmal in Gegenüberstellung zu Joh 11:

De Bello 6,99:

Und daraufhin Josephus rief aus.²³

Joh 11,21:

Sprach Marta zu Jesus:²⁴

Insgesamt steht das Verb in dem Text von Josephus eher in der Mitte oder am Ende des Satzes, was für westsemitische Sprachen wie Hebräisch, Aramäisch²⁵ oder Arabisch untypisch ist. In De Bello kommt auch kein für uns ungewöhnlicher Gebrauch der Tempora wie in Joh 11 vor. Partizipien kommen zwar einige vor, aber nicht in der hervorgehobenen Verwendung am Satzanfang wie in Joh 11:

De Bello 6,101:

Und den Römern bürdest du deine Sünden auf, die bis zur Stunde um unsere Gesetze besorgt sind und erwirken wollen, dass die von dir unterbrochenen Opfer Gott wieder dargebracht werden.²⁶

Joh 11,25b:

Der Glaubende an mich, auch wenn er stirbt, wird leben;²⁷

Es gibt also in diesem Textabschnitt aus *Der jüdische Krieg*, der sogar etwas länger ist als unser Abschnitt aus dem Johannesevangelium, keinen einzigen Satz, der so auffällige grammatikalische Parallelen zu semitischen Sprachen enthält wie Joh 11,21-27. Gegenüber dem unsemitischen Schreibstil von Josephus wird deutlich, dass der Verfasser des Johannesevangeliums einen auffällig semitischen Schreibstil gewählt hat.

2.2. Der hebräische Gebrauch des Partizips

Wir wollen uns nun noch etwas genauer mit der hervorgehobenen Verwendung des Partizips in Joh 11,25ff beschäftigen. Ein bekannter hebräischer Bibeltext, in

dem wir genau diese Verwendung des Partizips wiederfinden ist Psalm 103,3-5. Dort lesen wir in wörtlicher Übersetzung des Hebräischen:

3 der Vergebende (*has-sōlēah²⁸*) **alle deine Sünde,**

der Heilende (*hā-rōfē²⁹*) **alle deine Gebrechen,**

4 der Erlösende (*hag-gō'ēl³⁰*) **vom Verderben dein Leben,**

der dich Krönende (*ha-me'atterēki³¹*) **mit Gnade und Barmherzigkeit,**

5 der Sättigende (*ham-masbīya³²*) **mit Gutem dein Verlangen**

[...]

Von diesem Psalm gibt es auch ein Qumranfragment 4QPs^b (4Q84), das diese Verwendung des Partizips auch in der herodianischen Zeit (also für die zweite Hälfte des 1. Jahrhunderts vor Christus) bestätigt.³³ Oftmals ist die Lesart der Qumranrollen ja gegenüber dem Standardtext der hebräischen Bibel (MT) sprachlich etwas aktualisiert und vereinfacht.³⁴ D.h. wenn die Verwendung des Partizips in 4QPs^b nicht verändert wurde, dann hat man diese Konstruktion auch in der herodianischen Zeit noch gut verstanden. Wenn wir die Verwendung des Partizips in Psalm 103 also mit der in Joh 11,25ff vergleichen, ist das nicht zu weit hergeholt:

25 Sprach zu ihr Jesus: Ich bin die Auferstehung und das Leben.

Der Glaubende (*ho pisteuōn³⁵*) **in mich, auch wenn er stirbt, wird leben;**

26 und jeder Lebende und Glaubende (*pas ho zōn kai pisteuōn³⁶*) **in mich, gewiss nicht wird er sterben in die Ewigkeit. Glaubst du das?**

27 Spricht sie zu ihm: Ja, Herr, ich habe geglaubt, dass du der Christus bist, der Sohn Gottes, der in die Welt Kommende (*ho eis ton kosmon erchomenos³⁷*).

Es ist Auffällig wie die Verwendung des Partizips in beiden Texten, in Psalm 103,3-5 und Joh 11,25ff weitgehend

übereinstimmt. Im Vergleich mit dem Aramäischen und Arabischen wird außerdem deutlich, dass dieser Gebrauch des Partizips an der Stelle eines Relativsatzes, d.h. „*der Vergebende*“ anstatt „*der, der dir deine Sünde vergibt*“ oder „*der Glaubende*“ anstatt „*der, der (in/an mich) glaubt*“ eine ausschließlich hebräische Ausdrucksweise ist:

Griechisch: *Der Glaubende in mich³⁸*

Hebräisch: *Der Glaubende in mich³⁹*

Aramäisch: *Wer, der glaubend in mich⁴⁰*

Arabisch: *Wer glaubte in mich⁴¹*

Wir sehen, dass der griechische Wortlaut am Besten auf Hebräisch übersetzbar ist. Bereits 1962 hat Klaus Beyer in seinem Buch *Semitische Syntax im Neuen Testament* durch den semitischen Sprachvergleich herausgearbeitet, dass dieses sogenannte *konditionale Partizip* eine nur im Hebräischen mögliche Ausdrucksweise ist.⁴² Nun kommt gerade in der johanneischen Literatur dieses konditionale Partizip auffällig häufig vor.⁴³ Deshalb schreibt Klaus Beyer als Ergebnis seiner Untersuchung zum semitischen Satzbau im NT, dass das „*Johev und 1-3Joh überwiegend (wie ausschließlich die Apc) unter hebräischem Einfluß stehen*“⁴⁴. Wir sehen also anhand dieses einen konditionalen Partizips in Joh 11,25b auf die Spitze eines Eisberges von vielen weiteren konditionalen Partizipien in der johanneischen Literatur, die einen wesentlichen Einfluss der hebräischen Sprache auf den griechischen Wortlaut nahelegen.

2.3. Der hebräische Gebrauch der Tempora

Aber wie können wir sicher sein, dass tatsächlich hebräischer Einfluss in Joh 11,21-27 vorliegt? Könnte nicht auch Aramäisch im Hintergrund stehen? Wir haben ja am Anfang gesehen, dass der

Gebrauch des Perfekts wie z. Bsp. „Ich habe gewusst/Ich habe geglaubt“ auch eine Gemeinsamkeit des griechischen mit dem aramäischen (und arabischen) Johannestext ist. Nun, es gab noch ein zweites *kursiv* markiertes Textmerkmal, nämlich das Hin- und Herspringen zwischen den Zeitstufen der Gegenwart und Erzählvergangenheit, das Joh 11,21-27 durchzieht. In der aramäischen und arabischen Übersetzung geht dieses Hin- und Her der Tempora verloren. Auch in der hebräischen Übersetzung steht immer das gleiche Tempus, allerdings ist es das Waw-Imperfekt oder genauer das *Imperfektum consecutivum*. Diese besondere Erzählvergangenheit des Hebräischen ist morphologisch gesehen eine Präsens/Futur-Form, die im Erzählzusammenhang als Vergangenheitsform verwendet wird. Wir wollen uns nun einmal den Gebrauch der Tempora in Joh 11,21-27 im Vergleich mit den semitischen Übersetzungen ansehen:

21 Sprach Marta

Gr. Aorist (= Erzählvergangenheit)
Hebr. (Waw-)Imperfekt (= Erzählvergangenheit)
Aram. Perfekt
Arab. Perfekt

23 Spricht zu ihr Jesus

Gr. Präsens
Hebr. (Waw-)Imperfekt (morp. = Präsens/Futur)
Aram. Perfekt
Arab. Perfekt

24 Spricht zu ihm Marta

Gr. Präsens
Hebr. (Waw-)Imperfekt
Aram. Perfekt
Arab. Perfekt

25 Sprach zu ihr Jesus

Gr. Aorist
Hebr. (Waw-)Imperfekt

Aram. Perfekt

Arab. Perfekt

27 Spricht sie zu ihm

Gr. Präsens
Hebr. (Waw-)Imperfekt
Aram. Perfekt
Arab. Perfekt

Wir sehen, dass allein das Hebräische die Möglichkeit besitzt mit einer morphologischen Präsens/Futur-Form eine Erzählvergangenheit auszudrücken. Diese archaische Flexibilität des hebräischen Imperfekts hat das Aramäische⁴⁵ und Arabische⁴⁶ bereits weitgehend verloren, weshalb dort durchweg Perfekt verwendet wird. Ein Blick in die griechische Grammatik macht deutlich, dass auch im damaligen Griechisch die Tempora noch eine größere Flexibilität besaßen, als in unseren Sprachen heute. Allerdings ist es auch innerhalb des NTs (wie insbesondere das Lukasevangelium zeigt) nicht selbstverständlich beim Erzählen einfach zwischen den Tempora hin- und herzuspringen.⁴⁷ Auch das griechische *Präsens historicum*, das eine Erzählung lebhaft vergegenwärtigen kann, erklärt nicht, warum das Johannesevangelium in Vers 25, also vor der wichtigsten Aussage von Jesus, plötzlich wieder zurück in den Aorist (d.h. die Erzählvergangenheit) springt. Besonders Vers 25 drängt einem daher geradezu den Verdacht auf, hinter dem ungewöhnlichen Wechsel von Erzählvergangenheit und Präsens hebräischen Einfluss zu vermuten.

Wenn wir diese Tempusfolge von Joh 11,21-27 einmal mit der Septuaginta-Übersetzung (LXX) von 2. Mose 10,8-10 vergleichen, dann wird folgendes deutlich:

8 Da wurden Mose und Aaron wieder vor den Pharao gebracht. Der sprach⁴⁸ zu ihnen: Geht hin und dienet dem HERRN, eurem Gott. Wer von euch soll aber hinziehen?

9 *Spricht*⁴⁹ Mose: Wir wollen ziehen mit jung und alt, mit Söhnen und Töchtern, mit Schafen und Rindern; denn wir haben ein Fest des HERRN.

10 Er *sprach*⁵⁰ zu ihnen: O ja, der HERR sei mit euch, so gewiss wie ich euch und eure Kinder ziehen lasse! Ihr seht doch selbst, dass ihr Böses vorhabt!

Hier wird wie in Joh 11,21-27 für das hebräische Waw-Imperfekt „und er sagte/sagt“ zwei Mal der griechische Aorist und einmal das Präsens verwendet. D.h. es scheint eine jüdische Gewohnheit gewesen zu sein, das hebräische Waw-Imperfekt manchmal mit Aorist und manchmal mit Präsens zu übersetzen.⁵¹ Vor diesem Hintergrund der griechischen Übersetzungsweise des Hebräischen Waw-Imperfektes macht der Erzählstil in Joh 11,21-27 durchaus einen geordneten und zusammenhängenden Eindruck. Ohne die Kenntnis des hebräischen Waw-Imperfekts wirkt dagegen die Zeitenfolge etwas verwirrend. Aber was aus unserer westlichen Sicht ein Durcheinander der Zeitstufen darstellt, ist gerade die Besonderheit des hebräischen Gebrauchs der Tempora.

S. R. Driver, der die Standardausgabe des englischen Wörterbuches für das hebräische Alte Testament mitverantwortet hat, versuchte diese Besonderheit der hebräischen Tempora folgendermaßen in Worte zu fassen:

„The use of the Hebrew tenses will be better understood and more thoroughly appreciated if we keep in mind some of the peculiarities [...] One such peculiarity is the ease and rapidity with which a writer changes his standpoint, at one moment speaking of a scene as though still in the remote future, at another moment describing it as though present at his gaze”⁵². [Übers.: Der Gebrauch der hebräischen Tempora kann besser verstanden und völliger gewürdigt werden, wenn wir

einige der Besonderheiten festhalten [...] eine dieser Besonderheiten ist die Leichtigkeit und Schnelligkeit mit der ein Schreiber seinen Standpunkt ändert, indem er im einen Moment von einem Vorgang als in der entfernten Zukunft spricht, ihn aber im anderen Moment als direkt vor Augen beschreibt“].

D.h. das Hin- und Herspringen zwischen den Zeitstufen ist genau das charakteristische Merkmal der hebräischen Verwendung der Tempora.

Nun müssen wir aber vom Alten Testament her noch die Brücke in die Zeit des Neuen Testaments schlagen. Dazu benötigen wir wieder die Qumranrollen. Bisher wurde in der Qumranforschung angenommen, dass das hebräische Waw-Imperfekt in der Entstehungszeit des Neuen Testaments bereits im Rückgang war, unter anderem auch darum, weil es in der späteren Sprachepoche der Mischna gar nicht mehr vorkommt.⁵³ Allerdings zeigen die neuesten Untersuchungen, dass die Verwendung des Waw-Imperfekts in den Qumranrollen und damit in neutestamentlicher Zeit „stabil“ war.⁵⁴ Wir können daher begründetermaßen mit dem hebräischen Einfluss des Waw-Imperfekts in Joh 11,21-27 rechnen.

3. Relevanz des biblisch-semitischen Hintergrundes von Johannes 11,21-27

Wir wollen die grammatikalische Betrachtung an dieser Stelle ruhen lassen und fragen, welchen Nutzen wir aus der Erhebung des biblisch-semitischen Hintergrundes von Joh 11,21-27 ziehen können.

Zunächst wurde durch den biblisch-semitischen Vergleich deutlich, dass es eine enge sprachliche Verzahnung zwischen dem hebräischen Alten und dem

griechischen Neuen Testament gibt. Das ist eine wichtige exegetische Grundlage, aus der sich wiederum eine alternative Perspektive in der theologischen Diskussion über unseren Textabschnitt ergibt. In der Theologie ist es ein großes Problem, dass Jesus im Johannesevangelium einerseits in Joh 5,28f sagt:

Wundert euch darüber nicht. Denn es kommt die Stunde, in der alle, die in den Gräbern sind, seine Stimme hören werden, und werden hervorgehen, die Gutes getan haben, zur Auferstehung des Lebens, die aber Böses getan haben, zur Auferstehung des Gerichts.

Andererseits sagt er in unserem Textabschnitt heute (Joh 11,25f):

Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, der wird leben, auch wenn er stirbt; und wer da lebt und glaubt an mich, der wird nimmermehr sterben.

Viele Theologen erkennen hierin einen Gegensatz von „gegenwärtiger“ und „zukünftiger“ Auferstehung im Johannesevangelium.⁵⁵ Allerdings basiert diese Perspektive des zeitlichen Gegensatzes schon ganz auf unserem westlichen Zeitverständnis, das strikt zwischen „Gegenwart“ und „Zukunft“ trennt. In den semitischen Sprachen dagegen geht das nicht ohne weiteres, denn „Gegenwart“ und „Zukunft“ sind beide „Imperfekt“, d.h. unabgeschlossen und gehören durch ihre Unabgeschlossenheit zusammen. Wenn man etwas absolutes und immer gültiges sagen will wie es Jesus hier tut, dann muss man das in den semitischen Sprachen entweder mit dem Partizip wie z. Bsp. **„Der Glaubende an mich“** ausdrücken, denn das semitische Partizip hat keine eigene Zeitstufe und gilt deshalb als stabile Konstante in allen Zeitkontexten.⁵⁶ Oder aber man muss es wie Marta im Perfekt, d.h. in der endgültig abgeschlossenen Redeform ausdrücken und sagen: **„Ich habe geglaubt“**.

Es geht bei der Erhebung des biblisch-semitischen Hintergrundes im Neuen Testament also einerseits darum, aus unserer westlich geprägten Wirklichkeitswahrnehmung herauszutreten, damit wir wieder dafür sensibilisiert werden, das Evangelium so wahrzunehmen und zu glauben, wie es die ersten Christen taten. Andererseits hilft uns der biblisch-semitische Hintergrund auch uns in die semitischen Verstehensweisen im Neuen Testament einzuarbeiten, die besonders für die Verkündigung und Mission im Kontext des Nahen Ostens wichtig sind.

Aber auch in unserem westlichen Verstehenskontext hilft uns das Erkennen des biblisch-semitischen Hintergrundes konkret weiter, die feste und unwandelbare Absicht des Wortes Jesu **Ich bin die Auferstehung und das Leben** nicht in der unabgeschlossenen und daher spekulativen Fragestellung der „Gegenwart“ oder „Zukunft“ der Auferstehung zu suchen, sondern in den unumstößlich sicheren Tatsachen *des Glaubens* und *der in allen Zeitkontexten gültigen Gegenwart Jesu*, ganz so wie es Marta am Ende erkennt und bekennt:

Ja, Herr, ich habe geglaubt, dass du der Christus bist, der Sohn Gottes, der in die Welt Kommende.

CLEMENS WASSERMANN, Ostfildern, ev. Theologe, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter der EUSEBIA School of Theology (EST) mit dem Forschungsschwerpunkt semitische Sprachen und Neues Testament.

ENDNOTEN

¹ Clemens Wassermann, „Der biblisch-semitische Hintergrund des Neuen Testaments Teil 1: die lexikalischen Semitismen“, *STT* 6 (2011), S. 93-168.

² Vgl. Dalmans Einleitung in *Die Worte Jesu*, die mit den Worten endet: „Aus alledem muss der Schluss gezogen werden, dass Jesus in der aramäischen Sprache aufgewachsen ist, und dass er zu seinen Jüngern und zum Volke aramäisch hat reden müssen“, *Gustaf Dalman, Die Worte Jesu*, S. 9.

³ In der rabbinischen Literatur wird Hebräisch als לשון הקודש = „heilige Sprache“ bezeichnet, während Aramäisch nur לשון הול = „profane Sprache“ ist, vgl. *G. Dalman, Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, S. 4.

⁴ Vgl. *Holger M. Zellentin, „Mishna“, RGG⁴ 5 (2002)*, Sp. 1266.

⁵ Interessanter Weise folgt im Codex Curetonianus das Johannesevangelium direkt auf das Markusevangelium. Sprachlich enthält er noch einige wenige Parallelen zur älteren Sprachepoche des biblisch-Aramäischen/Qumranaramäischen (z. Bsp. *bnai-’(a)naša* **בְּנֵי אֱנָשָׁא** = „Menschenkinder“ in Joh 1,4 wird konsonantisch noch so geschrieben wie **בְּנֵי אֱנָשָׁא** in Dan 2,38). Dagegen verwendet die jüngere Peschitta-Übersetzung die Schreibweise *bnai-naša* **בְּנֵי נַשָּׂא** ohne das Alef am Anfang von **אֱנָשָׁא**. Vgl. dazu *Klaus Beyer, „Der reichsaramäische Einschlag in der ältesten syrischen Literatur“, ZDMG 116 (1966)*, S. 242-254 sowie *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*, S. 50f Anm. 1.

⁶ Vgl. *F. C. Burkitt, Evangelion Da-Mepharreshe*, S. 209. Ähnlich datiert auch *S. P. Brock, „Versions, (Ancient Syriac)“, Anchor Bible Dictionary 6 (1992)*, S. 794.

⁷ Vgl. *Armin Lange, „Qumran“, RGG⁴ Bd. 6 (2003)*, Sp. 1884. Für einen Überblick auch zur alternativen Radiokarbondatierung der Qumranrollen vgl. *Israel Carmi,*

„*Radiocarbon Dating of the Dead Sea Scrolls*“, In: *L. H. Schiffmann / E. Tov / J. C. VanderKam, The Dead Sea Scrolls: Fifty Years After Their Discovery*, S. 886f.

⁸ *Gustaf Dalman, Die Worte Jesu*, S. 66.

⁹ *Elisha Qimron, The Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, S. 116

¹⁰ *a.a.O.*, S. 117.

¹¹ *E.Y. Kutscher, „Aramaic“, Encyclopaedia Judaica² (2007)*, S. 347-348.

¹² Gemeint ist 11Q^tgJob.

¹³ *Michael Sokoloff, The Targum To Job From Qumran Cave XI*, S. 25.

¹⁴ *Shelomo Morag, „Qumran Hebrew: Some Typological Observations“, VT 38 (1988)*, S. 161.

¹⁵ Z. Bsp. die häufige Verwendung von Pausalformen in nicht Pausa-Position im Qumranhebräischen (feature no. 5), *a.a.O.*, S. 155. Interessanter Weise gibt es dieses Phänomen der Pausalformen in nicht Pausa-Position auch bei einigen im NT transliterierten Eigennamen wie z. Bsp. Ἀβελ anstatt des zu erwartenden Ἡβελ.

¹⁶ *Hebrew New Testament* (Nachdruck von *Franz Delitzsch, Sifre ha-berit ha-Hadaša*), London: Trinitarian Bible Society 1998.

¹⁷ *The New Testament in Syriac*, London: British and Foreign Bible Society 1905-1920.

¹⁸ *Al-kitabu l-muqaddas* (Arabic New Van Dyck Bible), Cairo: The Bible Society of Egypt ²2003.

¹⁹ Vgl. *Blass / Debrunner / Rehkopf (= BDR), Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, § 411 und 413 (zu den Partizipien), § 318, 321, 324 und 340 (zum Gebrauch der Tempora) sowie § 472 (zur Wortstellung des Verbs).

²⁰ Josephus schreibt nicht eindeutig „Aramäisch“, sondern γλώσση [...] τῆ πατρίω (De Bello Judaico 1,3), d.h. in der „Muttersprache“, vgl. *Otto Michel / Otto Bauernfeind, De bello Judaico Bd. I*, S. 2f.

²¹ ἐβραΐζων (De Bello 6,96), vgl. *Otto Michel / Otto Bauernfeind, De bello Judaico Bd. II, 2, S.16f.*

²² Vgl. *a.a.O.*, S.18f. Die Übersetzung folgt z. Teil *H. St. Thackeray, The Jewish War Books V-VII*, p. 207.

²³ καὶ ὁ Ἰώσηπος πρὸς ταῦτα ἀνέκραγεν

²⁴ εἶπεν οὖν ἡ Μάρθα πρὸς τὸν Ἰησοῦν

²⁵ In den aramäischen Teilen des Danielbuches wird das Verb zwar auch gerne an das Ende des Satzes gerückt, aber dieses Phänomen muss als ostsemitischer, vom Akkadischen her geprägter Einfluss gedeutet werden. In der ntl. Zeit (d. h. im Qumranaramäischen) ist diese Satzstellung unüblich geworden. Vgl. dazu *Gotthelf Bergsträsser, Einführung in die semitischen Sprachen*, S. 70f, *Arthur Ungnad / Lubor Matouš, Grammatik des Akkadischen*, S. 113 sowie *Takamitsu Muraoka, A Grammar of Qumran Aramaic*, S. 243.

²⁶ καὶ Ῥωμαίοις τὰς ἀμαρτίας ἀνατίθης οἱ μέχρι νῦν κήδονται τῶν ἡμετέρων νόμων καὶ τὰς ὑπὸ σοῦ διακοπεΐσας θυσίας ἀποδίδοσθαι τῷ θεῷ βιάζονται

²⁷ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ κἀν ἀποθάνῃ ζήσεται

²⁸ MT:הִפְלִיחַ 4QPs^b:הִפְלִיחַ

²⁹ MT:הִפְלִיחַ 4QPs^b:הִפְלִיחַ

³⁰ MT:הִפְלִיחַ 4QPs^b:הִפְלִיחַ

³¹ MT:הִפְלִיחַ 4QPs^b:הִפְלִיחַ

³² MT:הִפְלִיחַ 4QPs^b:הִפְלִיחַ

³³ Vgl. dazu *Peter W. Flint, The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms*, S. 33f und 96.

³⁴ In 4QPs^b wurde so z. Bsp. das ungewöhnliche poetische Pronominalsuffix der 2fs *-ki* כִּי in *הִפְלִיחַ* in das gewöhnliche Pronominalsuffix *-k* ך vereinfacht.

³⁵ ὁ πιστεύων

³⁶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων. Im NT steht das Partizip mit vorausgehendem πᾶς (= כָּל) immer mit Artikel, in der LXX dagegen z. Teil auch ohne Artikel. Daher ist der Gebrauch im NT nicht völlig mit der LXX

identisch. Vgl. dazu *Klaus Beyer, Semitische Syntax*, S. 201 Anm. 1 und S. 212.

³⁷ ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος

³⁸ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ

³⁹ הִפְלִיחַ בִּי

⁴⁰ *man* (= wer) *da* (= , der) *mhaimen* (= glaubend) *bī* (= in mich): מִן דְּמַהִימֵן בִּי

⁴¹ *man* (= wer) *āmana* (= glaubte) *bī* (= in mich): מִן אָמַן בִּי.

⁴² Vgl. *Klaus Beyer, Semitische Syntax im Neuen Testament*, S. 141-145.197-218.230-232. Erste Vermutungen zum hebräischen Ursprung dieser Verwendung des Partizips finden sich aber schon in *Georg Benedict Winer, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms*, S. 320 sowie in *S. R. Driver, A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew*, S. 172f.

⁴³ Vgl. *Klaus Beyer, Semitische Syntax*, S. 211.

⁴⁴ Vgl. *a.a.O.*, *Semitische Syntax*, S. 17.

⁴⁵ Vgl. *Takamitsu Muraoka, A Grammar of Qumran Aramaic* § 52, S. 169f.

⁴⁶ Vgl. *Carl Brockelmann, Arabische Grammatik* § 92, S. 121f.

⁴⁷ Vgl. dazu *BDR* § 321 (Präsens historicum), S. 265.

⁴⁸ LXX:καὶ εἶπεν MT:וַיֹּאמֶר

⁴⁹ LXX:καὶ λέγει MT:וַיֹּאמֶר

⁵⁰ LXX:καὶ εἶπεν MT:וַיֹּאמֶר

⁵¹ Allerdings fällt beim Vergleich mit Ex 10,8-10 LXX auf, dass in Joh 11,21-27 καὶ vor εἶπεν bzw. λέγει nicht verwendet wird. Daher liegt in Joh 11 keine wörtliche Imitation des Übersetzungsstils der LXX vor.

⁵² *S. R. Driver, A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew*, S. 5.

⁵³ Vgl. *E. Y. Kutscher, "Hebrew Language", Encyclopaedia Judaica² 8 (2007)*, S. 637 u. 645, sowie *Martin G. Abegg, The Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, In: *Peter W. Flint / James C. VanderKam (ed.), The Dead Sea Scrolls After Fifty Years*, S. 337f.

⁵⁴ Vgl. Martin G. Abegg, *The Biblical Dead Sea Scrolls and Second Temple Hebrew Syntax*, In: Peter W. Flint / Jean Duhaime / Kyung S. Baek (ed.), *Celebrating the Dead Sea Scrolls*, S. 167f.

⁵⁵ Vgl. dazu Hans-Joachim Eckstein, *Die Gegenwart des Kommenden und die Zukunft des Gegenwärtigen: Zur Eschatologie im Johannesevangelium*, In: Hans-Joachim Eckstein / Christof Landmesser / Hermann Lichtenberger (Hrsg.), *Eschatologie – Eschatology*, S. 149-169.

⁵⁶ Vgl. dazu S. R. Driver, *A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew*, S. 165 sowie Carl Brockelmann, *Hebräische Syntax*, S. 45.

LITERATUR

Abegg, Martin G. *The Biblical Dead Sea Scrolls and Second Temple Hebrew Syntax*. In: Peter W. Flint / Jean Duhaime / Kyung S. Baek (ed.). *Celebrating the Dead Sea Scrolls: A Canadian Collection*. Atlanta: Society of Biblical Literature 2011, 163-172.

— The Hebrew of the Dead Sea Scrolls. In: Peter W. Flint / James C. VanderKam (ed.). *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years: A Comprehensive Assessment*, Vol. I. Leiden: Brill 1998, 325-357.

Al-kitabu I-muqaddas (Arabic New Van Dyck Bible). Cairo: The Bible Society of Egypt ²2003.

Bergsträsser, Gotthelf. *Einführung in die semitischen Sprachen: Sprachproben und grammatische Skizzen*. München: Max Hueber 1928.

Beyer, Klaus. „Der reichsaramäische Einschlag in der ältesten syrischen Literatur“, *ZDMG* 116 (1966), 242-254.

— Die aramäischen Texte vom Toten Meer (Hauptband). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984.

— Semitische Syntax im Neuen Testament, Band I: Satzlehre Teil 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962.

Blass, Friedrich / Debrunner, Albert / Rehkopf, Friedrich. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ¹⁸2001.

Brock, Sebastian P. "Versions, (Ancient Syriac)". *Anchor Bible Dictionary* 6 (1992), 794-799.

Brockelmann, Carl. *Arabische Grammatik* (Nachdruck der Ausgabe von 1960). Leipzig: Langenscheidt ²⁴1992.

— Hebräische Syntax (Nachdruck der Ausgabe von 1956). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener ²2004.

Burkitt, F. C. *Evangelion Da-Mepharreshe: The Curetonian Version of the Four Gospels with the readings of the Sinai Palimpsest and the early Syriac Patristic evidence*, Vol. II: Introduction and notes. Cambridge: University Press 1904.

Carmi, Israel. "Radiocarbon Dating of the Dead Sea Scrolls". In: Lawrence H. Schiffman / Emanuel Tov / James C. VanderKam. *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years After Their Discovery*. Jerusalem: Israel Exploration Society 2000, 881-888.

Dalman, Gustaf. *Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der Aramäischen Sprache* erörtert. Leipzig: Hinrichs ²1930.

— Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch und aramäische Dialektproben (Sonderausgabe, unveränd. reprograf. Nachdr. der 2. Aufl. 1905 und 1927, Leipzig: Hinrichs). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1960.

Delitzsch, Franz. *Hebrew New Testament*

- (Nachdruck von Sifre ha-berit ha-Hadaša). London: Trinitarian Bible Society 1998.
- Driver, S. R. A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew and Some Other Syntactical Questions (Nachdruck der Ausgabe London: Oxford University Press ³1892). Grand Rapids: Eerdmans 1998.
- Eckstein, Hans-Joachim. „Die Gegenwart des Kommenden und die Zukunft des Gegenwärtigen: Zur Eschatologie im Johannes-evangelium“. In: Hans-Joachim Eckstein / Christof Landmesser / Hermann Lichtenberger (Hrsg.), Eschatologie – Eschatology: The Sixth Durham-Tübingen Research Symposium: Eschatology in the Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity. Tübingen: Mohr Siebeck 2011, 149-169.
- Flint, Peter W. The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms. Leiden: Brill 1997.
- Kilgour, R. / Pinkerton, J. The New Testament in Syriac. London: British and Foreign Bible Society 1905-1920.
- Kutscher, Eduard Y. „Aramaic“, Encyclopaedia Judaica² 2 (2007), 342-359.
- . „Hebrew Language“, Encyclopaedia Judaica² 8 (2007), 620-649.
- Lange, Armin. „Qumran“, RGG⁴ 6 (2003), 1873-1896.
- Michel, Otto / Bauernfeind, Otto. De bello Judaico - Der jüdische Krieg, Band I. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1959.
- . De bello Judaico - Der jüdische Krieg, Band II, 2. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1969.
- Morag, Shelomo. „Qumran Hebrew: Some Typological Observations“. VT 38 (1988), 148-164.
- Muraoka, Takamitsu. A Grammar of Qumran Aramaic. Leuven: Peeters 2011.
- Qimron, Elisha. The Hebrew of the Dead Sea Scrolls (Paperback-Nachdruck der Ausgabe Atlanta: Scholars Press 1986). Winona Lake: Eisenbrauns 2008.
- Sokoloff, Michael. The Targum To Job From Qumran Cave XI. Jerusalem: Ahva 1974.
- Thackeray, H. St. Josephus: The Jewish War Books V-VII (The Loeb Classical Library). Ann Arbor: Edwards, Reprint 2006.
- Ungnad, Arthur / Matouš, Lubor. Grammatik des Akkadischen. München: C.H. Beck ⁵1969.
- Wassermann, Clemens. „Der biblisch-semitische Hintergrund des Neuen Testaments Teil 1: die lexikalischen Semitismen“, STT 6 (2011), S. 93-168.
- Winer, Georg Benedict. Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms (siebente verbesserte und vermehrte Ausgabe besorgt von Dr. Gottlieb Lünemann). Leipzig: F. C. W. Vogel ⁷1867.
- Zellentin, Holger M. „Mishna“, RGG⁴ 5 (2002), 1263-1266.

IN IHM
WAR
DAS LEBEN
UND
DAS LEBEN
WAR
DAS LICHT
DER
MENSCHEN

JOH 1,4

THE BIBLICAL-SEMITIC BACKGROUND OF THE NEW TESTAMENT

PART 2: GRAMMATICAL SEMITISMS

גַּלְעֵינִי וְאַבִּיטָה נִפְלְאוֹת מִתּוֹרַתְךָ:

Open my eyes, that I may see wondrous things from your law.
(Psalm 119:18)

1. Introduction

The research of Semitic words and phrases in the New Testament has a long history which advanced most significantly after the Reformation, when theology eagerly returned to the Bible in its original languages. As a result studying Hebrew also became an integral part of Protestant Theology. I summarized the older history of research from Martin Luther onward, together with a table of lexical Semitisms, that is the Semitic words, in my first article on the Biblical-Semitic background of the New Testament in STT Vol. 6.¹ Today I want to continue with the altered situation in research since the discovery of the Dead Sea Scrolls. After that I want to demonstrate the grammatical Semitisms, or Semitic syntax, in the New Testament through the example of John 11:21-27.

In my first article I ended the history of research with *Gustaf Dalman* (1855-1941), who until today has remained a much cited researcher of the Semitic background of the words of Jesus. He was of the opinion that only the Aramaic writings of Rabbinic Judaism could serve as a solid foundation for researching NT Semitisms since they most likely contain

the popular, and therefore spoken, dialect of Palestine of the time of Jesus.² One result of his research is, that until today the majority of scholars holds the opinion that Jesus only spoke Aramaic. However, if one takes a close look at the table of lexical Semitisms in my previous article one gets the impression that Jesus must have spoken the *holy language Hebrew* besides the *profane language Aramaic*, as the Jews call them.³ Now, if we want to bring something against the important research of Gustaf Dalman about the Aramaic background of the New Testament, then we also have to ask the basic question which Hebrew and Aramaic texts can serve as a sure foundation for comparison with the NT.

The oldest writings of Rabbinic Judaism, above all the Mishna are usually dated into the 2nd century AD.⁴ Likewise also the oldest Syriac Gospel-fragments as for example the Codex Curetonianus⁵ can at its earliest only be dated around the year 200 AD.⁶ In this time there still exist some slight traces of the older language era which was greatly influenced by Imperial Aramaic. But these texts from the 2nd and 3rd centuries are too late for the formation of the gospels and the related question of its' Biblical-Semitic background. We therefore rather need texts from the first century, especially from the time around the year 70 AD, when the second temple in Jerusalem was destroyed. From this older language era we today have the

Hebrew and Aramaic Dead Sea Scrolls as available sources. They are dated paleographically between the 3rd century BC and the 1st century AD.⁷ Since their discovery in 1947 they have been explored and today we have important results available which severely put Dalman's approach into question. While Dalman still held that Biblical Hebrew is completely „inapplicable“⁸ as basis for Semitism research in the NT, the results of Qumran research have shown that especially the OT writings of the Second Temple period are the shaping example for the language of the Dead Sea Scrolls. Thus *Elisha Qimron*, one of the leading Israeli scholars in the field of Qumran Hebrew, writes:

„The language of the DSS springs from the BH of the Second Temple period. In grammar, vocabulary, and even style it is very close to the language of the biblical books written in this period“⁹.

And one page further he adds:

„Of the words and features in DSS Hebrew unattested in the Bible many are known from MH [...] Yet 4QMMT whose language is most similar to MH and presumably best reflects the spoken Hebrew of Qumran, differs markedly from MH in its grammar“¹⁰.

This means that the language of the Hebrew Dead Sea Scrolls on the one hand possess a great similarity with the Biblical books of the Second Temple period (esp. Daniel, Esther, Ezra, Nehemiah und Chronicles), but on the other hand is markedly different from the language of the Mishna (at least in grammar). In a more restricted sense this similarity with the linguistic era of the biblical books of the Second Temple period is also true for Qumran Aramaic. Thus *E. Y. Kutscher* writes on the language of the Genesis-Apocryphon, which beside the Targum to Job, is the longest Aramaic text among the Dead Sea Scrolls:

„The language is indicative of a transitional stage between biblical Aramaic and the later Aramaic dialects“¹¹.

Likewise also *Michael Sokoloff* characterizes the language of the Targum to Job:

„Most of the linguistic traits of TgJ [...] are either common with BA or are intermediate between BA and GA.‘¹²

In a simplified manner this means: even in Qumran Aramaic we can find an undismissible formative influence of Biblical Aramaic as we encounter it in the Bible, especially in the Book of Daniel. The Hebrew and Aramaic of the time of Jesus thus draws heavily from the Biblical Books of the Second Temple period. In contrast to Dalman who wanted to build on the spoken dialect of the time of Jesus the final remaining question is if the Dead Sea Scrolls also contain the spoken dialect of the time of Jesus in any form. On this issue *Shelomo Morag*, who thoroughly researched the vocalization systems and pronunciation of Semitic languages, writes:

„In describing GQH as essentially a continuation of LBH one would not do justice to this type of Hebrew [...] GQH as a whole possesses a number of prominent grammatical traits that are not related to the fabric of LBH. These traits probably represent a continuation of an old dialectal variation“¹³.

In his article *Morag* focuses on the minor¹⁴ differences between the Hebrew of the Dead Sea Scrolls and the Hebrew of the Biblical Books from the Second Temple period. He explains the differences in DSS Hebrew as influences of spoken dialects.

These numerous new result from Qumran research show, that Dalman's approach, which only builds on the Aramaic writings of Rabbinic Judaism has to be questioned today. A new

investigation of the Semitisms in the NT starting from Biblical Books of the Second Temple period is therefore indispensable. This new investigation in NT Semitism research based on the Hebrew and Aramaic sources from the Second Temple period (515 BC – 70 AD) is what I call the *Biblical-Semitic background of the New Testament*. After this extensive introduction into the current research of Semitic languages in NT times we now want to make a first step of investigating the Biblical-Semitic background of the New Testament by looking at the example of John 11:21-27.

2. The Biblical-Semitic background of John 11:21-27

First of all we want to read through this passage from the resurrection story of Lazarus in the ESV translation:

²¹ Martha said to Jesus, “Lord, if you had been here, my brother would not have died. ²² But even now I know that whatever you ask from God, God will give you.” ²³ Jesus said to her, “Your brother will rise again.” ²⁴ Martha said to him, “I know that he will rise again in the resurrection on the last day.” ²⁵ Jesus said to her, “I am the resurrection and the life. Whoever believes in me, though he die, yet shall he live, ²⁶ and everyone who lives and believes in me shall never die. Do you believe this?” ²⁷ She said to him, “Yes, Lord; I believe that you are the Christ, the Son of God, who is coming into the world.”

I have translated the original Greek text very literally into English and then compared it with a standard Bible translation in Hebrew¹⁵, Aramaic¹⁶ and Arabic¹⁷. Through this comparison the following grammatical overlaps between the Greek text and the Semitic Bible-translations became obvious, which sound unusual in our languages:

²¹ Said Martha to Jesus, “Lord, if you had been here, not would have died my brother. ²² But even now I have known that whatever you ask from God, will give you God.” ²³ Says to her Jesus, “he will rise again, your brother.” ²⁴ Says to him Martha, “I have known that he will rise again in the resurrection on the last day.” ²⁵ Said to her Jesus, “I am the resurrection and the life. *The one believing in me, though he die, yet shall he live,* ²⁶ and *everyone living and believing in me never shall he die. Do you believe in me never shall he die. Do you believe this?*” ²⁷ Says she to him, “Yes, Lord; I have believed that you are the Christ, the Son of God, *the one coming into the world.*”

I have underlined the text, where it is a bit difficult for us to understand, but is easy to understand for someone who speaks a Semitic language (that is where the Greek text corresponds very much to the Hebrew, Aramaic and Arabic Bible translation). Whatever is marked *italic* stands for a literal correspondence with the Hebrew translation which in this wording is not possible in Aramaic or Arabic. Thus far the first overview.

One feature of the text which is only possible in Hebrew is the usage of the participle with article (e.g. *the one believing / everyone living and believing / the one coming*), which we have to translate into English like into Aramaic and Arabic with a relative-clause. Likewise also the jump back and forth in the tenses of Past and Present (*said – says – said*) is only possible in Hebrew.

Features which are possible and common in all three West-Semitic languages are the word-order of *Verb – Subject* (*said Martha* instead of *Martha said*) as well as the unusual usage of the Perfect tense (*I have known / I have believed*). A look into the standard grammar of New Testament Greek does not help to explain

these distinctive overlaps with Semitic languages either. The NT grammar only shows that all distinctive grammatical features of the text are possible within the framework of the Greek language.¹⁸

2.1. The Semitic character of John 11:21-27 in contrast to Josephus

Since even with the help of the standard NT grammar it remains unclear, whether the grammatical overlaps between Greek and the mentioned Semitic languages has to be regarded as a special feature, we now need to turn to a comparison with a Greek text from the surroundings of the New Testament. A well-known author from the time when the gospels were written is the Jewish historian *Flavius Josephus*. I have chosen one section from his speech to the resistant Jews in Jerusalem from his earliest work *The Jewish War*, which Josephus says to have written initially in Aramaic¹⁹. Josephus had been appointed by Titus to convince the Jews in Hebrew²⁰ to give up their resistance against the Roman siege. The occasion for this attempt of conviction was, that shortly before the continuous sacrifice in the temple had ceased. The speech is directed to the leader of the resistant Jews named John (De Bello Judaico 6:99-103):

⁹⁹ „At this Josephus cried aloud: *“Pure indeed have you kept it [the city] for God! The Holy Place too remains undefiled! Your looked-for Ally has suffered no impiety from you and still receives His customary sacrifices!* ¹⁰⁰ *Most impious wretch, should anyone deprive you of your daily food, you would consider him an enemy; and do you hope to have God, whom you have bereft of His everlasting worship, for your Ally in this war?*

¹⁰¹ *And do you impute your sins to the Romans, who, to this day, are concerned for our laws and are trying to force you to restore to God those sacrifices which*

you have interrupted? ¹⁰² *Who would not bewail and lament for the city at this amazing inversion, when aliens and enemies rectify your impiety, while you, a Jew, nurtured in her laws, treat them more harshly even than your foes?* ¹⁰³ *Yet, be sure, John, it is no disgrace to repent of misdeeds [...].”*²¹

If we search for Semitic features in this Greek text which are similar to the ones in John 11:21-27 we do not find any. On the contrary: the first sentence already begins with the word order of *Subject – Verb* which is usual in our Western languages. Here again this feature in contrast to John 11:

De Bello 6:99:

At this Josephus cried aloud:²²

John 11:21:

Said Martha to Jesus:²³

Over all the position of the Verb in the passage from Josephus is rather in the middle or at the end of the sentence. This is very uncommon for West-Semitic languages like Hebrew, Aramaic²⁴ or Arabic. In the passage from the Jewish War there also appear no unusual usages of tenses as in John 11. There are a few participles in the Jewish War 6, but not in the distinguished position at the beginning of the sentence as in John 11:

De Bello 6:101:

And do you impute your sins to the Romans, who, to this day, are concerned for our laws and are trying to force you to restore to God those sacrifices which you have interrupted?²⁵

John 11:25b:

Who is believing in me, though he die, yet shall he live;²⁶

It is evident that the selected passage from the Jewish War (which is even

slightly longer than the passage from the Gospel of John) does not contain a single sentence that has such distinctive parallels to Semitic languages as John 11:21-27. In contrast to the un-Semitic style of Josephus it becomes obvious that the author of the Gospel of John has a markedly Semitic style of writing.

2.2. The Hebrew usage of the participle

We now want to take a closer look at the distinguished usage of the participle in John 11:25ff. A well known Bible text in which we find exactly the same usage of the participle is Psalm 103:3-5. There we read in literal translation of the Hebrew text:

3 **the one forgiving** (*has-sōlēaḥ*²⁷) **all your iniquity,**
the one healing (*hā-rōpē*²⁸) **all your diseases,**
4 **the one redeeming** (*hag-gō'ēl*²⁹) **your life from destruction,**
the one crowning you (*ha-me'atṭerēki*³⁰) **with grace and mercy,**
5 **the one satisfying** (*ham-mašbīya*³¹) **with good your desire**
[...]

Of this Psalm there also exists a DSS fragment 4QPs^b (4Q84), which testifies to the same usage of the participle in the Herodian Period (second half of the first century AD).³² Often the reading of the Dead Sea Scrolls is innovative and simplified in comparison to the standard text of the Hebrew Bible (MT).³³ Thus if the usage of the participle in 4QPs^b remained unchanged it means that also in the Herodian Period it was well understood. Hence if we parallel the usage of the participle in Psalm 103 with John 11:25ff it is not a too far-reaching comparison:

25 **Said to her Jesus, “I am the resurrection and the life. *The one believing***

(*ho pisteuōn*³⁴) **in me, though he die, yet shall he live,**

26 **and everyone living and believing** (*pas ho zōn kai pisteuōn*³⁵) **in me never shall he die. Do you believe this?”**

27 **Says she to him, “Yes, Lord; I have believed that you are the Christ, the Son of God, *the one coming into the world* (*ho eis ton kosmon erchomenos*³⁶).”**

It is obvious how the usage of the participle coincides in both texts, in Psalm 103:3-5 and in John 11:25ff. Furthermore, in comparison with Aramaic and Arabic it also becomes obvious that this usage of the participle in place of a relative-clause (e.g. „*the one forgiving*“ instead of „*who forgives*“ or „*the one believing*“ instead of „*who believes in me*“) is a wording which is only possible in Hebrew:

Greek: *The one believing in me*³⁷

Hebrew: *The one believing in me*³⁸

Aramaic: *Who (is) believing in me*³⁹

Arabic: *Who has believed in me*⁴⁰

We see, that the wording of the Greek text can be translated literally into Hebrew, but not into Aramaic or Arabic. Already in 1962 Klaus Beyer found out in his monograph *Semitische Syntax im Neuen Testament* through comparison with Semitic languages, that the so-called *conditional participle* is a wording which is possible only in Hebrew.⁴¹ Now this conditional use of the participle is a distinctively frequent feature in Johannine Literature.⁴² Thus Klaus Beyer writes as a result of his investigation of the Semitic syntax in the NT, that „*Johev und 1-3Joh überwiegend (wie ausschließlich die Apc) unter hebräischem Einfluß stehen*“⁴³ [Translation: „*Johev and predominantly 1-3Joh (as well as exclusively Apc) are influenced by Hebrew*“]. So through this one conditional participle in John 11:25b we look at the tip of an iceberg of many other conditional participles in

Johannine Literature, which indicate a significant influence of Hebrew on the wording of the Greek text.

2.3. The Hebrew usage of tenses

But how can we be sure that Hebrew influence exists in John 11:21-27? We have already seen above that the usage of the perfect tense, as for example „*I have known/I have believed*“, is also similar in the Greek original and the Aramaic (as well as the Arabic) translation of the Gospel of John. However, there was a second feature of the text marked in *italic*, namely the leap back and forth in the tenses of present and past, which goes through the whole passage of John 11:21-27. However, in the Aramaic and Arabic translations this back and forth of tenses is lost. In the Hebrew translation we also always find the same tense, but this tense is the Waw-Imperfect or more precisely the *Imperfect consecutive*. This special Hebrew past tense is a present/future verbal form, which in the context of a narrative turns into a past tense. Let us compare the usage of tenses in John 11:21-27 with their Semitic translations:

21 Said Martha

Gr. Aorist (= past tense in narrative context)

Hebr. (Waw-)Imperfect (= past tense in narrative context)

Aram. Perfect

Arab. Perfect

23 Says to her Jesus

Gr. Present

Hebr. (Waw-)Imperfect (morp. = present/future)

Aram. Perfect

Arab. Perfect

24 Says to him Martha

Gr. Present

Hebr. (Waw-)Imperfect

Aram. Perfect

Arab. Perfect

25 Said to her Jesus

Gr. Aorist

Hebr. (Waw-)Imperfect

Aram. Perfect

Arab. Perfect

27 Says she to him

Gr. Present

Hebr. (Waw-)Imperfect

Aram. Perfect

Arab. Perfect

We see that only the Hebrew language possesses the possibility to use a morphological present/future form to express a past tense in narrative context. This archaic flexibility of the Hebrew Imperfect was already lost in Aramaic⁴⁴ and Arabic⁴⁵ to the greatest extent. Thus these languages employ the perfect tense in all cases. A look into the Greek grammar makes clear, that also in the Greek of NT times the tenses could be used more flexibly than in our languages today. But still it is not completely common in the NT (as can especially be observed in the Gospel of Luke) to jump back and forth in tenses within a narrative context.⁴⁶ Even the so-called Greek *Präsens historicum*, which is used to vividly bring a past tense narrative into the present tense, does not explain why the Gospel of John suddenly jumps back to the Aorist (past tense in narrative context) in verse 25 right before the most important saying of Jesus. Thus, verse 25 especially leads to the assumption that Hebrew influence must lie behind this unusual variation of Aorist and Present tense.

Now if we compare the line of tenses in John 11:21-27 with the Septuagint translation (LXX) of Exodus 10:8-10 the following becomes evident:

8 So Moses and Aaron were brought back to Pharaoh. And he *said*⁴⁷ to

them, “Go, serve the LORD your God. But which ones are to go?”

9 *Says*⁴⁸ Moses, “We will go with our young and our old. We will go with our sons and daughters and with our flocks and herds, for we must hold a feast to the LORD.”

10 But he *said*⁴⁹ to them, “The LORD be with you, if ever I let you and your little ones go! Look, you have some evil purpose in mind.”

Here, like in John 11:21-27, the Hebrew Waw-Imperfect „and he said/says“ is translated twice with the Greek Aorist and once with the present tense. Hence it seems to have been a Jewish custom to sometimes translate the Hebrew Waw-Imperfect with the Aorist and sometimes with the present tense.⁵⁰ From this background of the Greek translation of the Hebrew Waw-Imperfect the narrative style of John 11:21-27 looks quite orderly and coherent. But without the knowledge of the Hebrew Waw-Imperfect the line of tenses is somewhat confusing. But what looks like a confusion of tenses from our Western perspective is exactly the peculiarity of the Hebrew usage of tenses.

S. R. Driver tried to express this peculiarity of the Hebrew tenses with the following words:

„The use of the Hebrew tenses will be better understood and more thoroughly appreciated if we keep in mind some of the peculiarities [...] One such peculiarity is the ease and rapidity with which a writer changes his standpoint, at one moment speaking of a scene as though still in the remote future, at another moment describing it as though present at his gaze”⁵¹.

This means that jumping back and forth between tenses is exactly the distinctive feature of the Hebrew usage of tenses. Now we still have to bridge the gap be-

tween the time of the Old Testament and the time of the New Testament. For this purpose we need the Qumran scrolls. Up until now it was assumed in Qumran research that the Hebrew Waw-Imperfect was already in decline in the time when the New Testament was written. One reason for this assumption was that the Waw-Imperfect no longer appears in the later linguistic era of the Mishna.⁵² However, the latest investigations show, that the usage of the Waw-Imperfect in the Dead Sea Scrolls, and therefore in New Testament times, was „stable“.⁵³ Thus we can firmly assume the influence of the Hebrew Waw-Imperfect in John 11:21-27.

3. The Relevance of the Biblical-Semitic background of John 11:21-27

At this point we want to suspend our grammatical investigation and ask which benefit we can gain by exploring the Biblical-Semitic background of John 11:21-27?

Firstly, it became clear through the Biblical-Semitic comparison that there exists a close linguistic gearing between the Hebrew Old Testament and the Greek New Testament. This is an important exegetical basis which in turn allows an alternative perspective in the theological discussion of our passage. It is a much debated issue in the Gospel of John that on the one hand Jesus says in John 5:28f: **Do not marvel at this, for the hour is coming when all who are in the tombs will hear his voice and come out, those who have done good to the resurrection of life, and those who have done evil to the resurrection of judgment.**

On the other hand he says in our passage today (John 11:25f):

I am the resurrection and the life. Whoever believes in me, though he die, yet shall he live, and everyone who lives and believes in me shall never die.

Thus many theologians see a discrepancy between “present” and “future” resurrection in the Gospel of John.⁵⁴ However, this perspective of discrepancy of time is already based on our Western understanding of tenses which strictly distinguishes between present and future. In Semitic languages, however, it is impossible to distinguish present and future so clearly because both tenses are expressed with the “Imperfect” (which means *incomplete*) and belong together in their aspect of incompleteness. If one wants to say something that is absolute and always true as Jesus does here, in Semitic languages one has to say it either with the participle, as for example: “**the one believing in me**”, for the Semitic participle has no own tense and thus is regarded as stable constant in all contexts of time.⁵⁵ Or one has to say it in the perfect tense which is the final and completed form of expression as Martha does it and says: “**I have believed**”.

The investigation of the Biblical-Semitic background of the New Testament therefore has a twofold purpose: on the one hand it helps us to step out of our Western perception of reality so that we again become more sensitized to perceive and believe the Gospel as the first Christians did. On the other hand it helps us to become acquainted with the Semitic patterns of perception in the New Testament which can especially be applied to proclaiming the Gospel and to missions in the Middle Eastern context.

However, recognizing the Biblical-Semitic background in our passage today also helps us in our Western context to see the firm and unchanging intention of the saying of Jesus, **I am the resurrection and the life**, not in the uncompleted and therefore speculative question of „present“ or „future“ resurrection but in the irrevocably firm fact of *faith* and of the *available presence of Jesus in all*

contexts of time just as Martha realizes and confesses it at the end:

Yes, Lord; I have believed that you are the Christ, the Son of God, the one coming into the world.

ENDNOTES

¹ Clemens Wassermann, “The Biblical-Semitic Background of the New Testament, Part 1: Lexical Semitisms”, *STT 6* (2011), pp. 105-168.

² Cf. Dalman’s introduction in *Die Worte Jesu*, which ends with the statement: „From all this one has to conclude that Jesus grew up in the Aramaic language and that he had to speak to his disciples and the people in Aramaic“, Gustaf Dalman, *Die Worte Jesu*, p. 9.

³ In Rabbinic literature Hebrew is called לשון הקודש = “*holy language*” whereas Aramaic is only לשון חול = “*profane language*”, cf. G. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, p. 4.

⁴ Cf. Holger M. Zellentin, „Mishna“, *RGG⁴ 5* (2002), col. 1266.

⁵ It is interesting that the Gospel of John follows right after the Gospel of Mark in the Codex Curetonianus. Linguistically this Codex still contains a few parallels to the older linguistic era of Biblical Aramaic/Qumran Aramaic (e.g. *bnai-’(a)naša* בְּנֵי אֱנָשָׁא = „sons of man“ in John 1:4 is still written with the same consonants as in בְּנֵי אֱנָשָׁא in Dan 2:38). In contrast the younger Peshitta-translation uses the spelling *bnai-naša* בְּנֵי נַשָּׂא without the Alef at the beginning of אֱנָשָׁא. Cf. Klaus Beyer, „Der reichsaramäische Einschlag in der ältesten syrischen Literatur“, *ZDMG 116* (1966), pp. 242-254 as well as *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*, pp. 50f note 1.

⁶ Cf. F. C. Burkitt, *Evangelion Da-Mepharreshe*, p. 209. Similarly dates also S. P. Brock, „Versions, (Ancient Syriac)“, *Anchor Bible Dictionary 6* (1992), p. 794.

⁷ Cf. Armin Lange, „Qumran“, RGG⁴ Bd. 6 (2003), col. 1884. For an overview also of the alternative Radiocarbon Dating of the Dead Sea Scrolls cf. Israel Carmi, “Radiocarbon Dating of the Dead Sea Scrolls”, In: L. H. Schiffmann / E. Tov / J. C. VanderKam, *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years After Their Discovery*, pp. 886f.

⁸ Gustaf Dalman, *Die Worte Jesu*, p. 66.

⁹ Elisha Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, p. 116

¹⁰ See above., p. 117.

¹¹ E.Y. Kutscher, “Aramaic”, *Encyclopaedia Judaica*² 2 (2007), pp. 347-348.

¹² Michael Sokoloff, *The Targum To Job From Qumran Cave XI*, p. 25.

¹³ Shelomo Morag, “Qumran Hebrew: Some Typological Observations”, VT 38 (1988), p. 161.

¹⁴ For example the frequent use of pausal forms in non-pausal position in DSS Hebrew (feature no. 5), see above, p. 155. Interestingly a similar feature of pausal forms in non-pausal position appears in several transliterated names in the NT as for example Ἄβελ instead of the expected Ἡβελ.

¹⁵ *Hebrew New Testament* (reprint of Franz Delitzsch, *Sifre ha-berit ha-Hadaša*), London: Trinitarian Bible Society 1998.

¹⁶ *The New Testament in Syriac*, London: British and Foreign Bible Society 1905-1920.

¹⁷ *Al-kitabu l-muqaddas* (Arabic New Van Dyck Bible), Cairo: The Bible Society of Egypt² 2003.

¹⁸ Cf. Blass / Debrunner / Rehkopf (= BDR), *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, § 411 and 413 (on participles), § 318, 321, 324 and 340 (on the usage of tenses) as well as § 472 (on the position of the verb).

¹⁹ Josephus does not distinctly write “Aramaic”, but γλώσση [...] τῆ πατρίῳ (De

Bello Judaico 1:3), which means „mother tongue“, cf. Otto Michel / Otto Bauernfeind, *De bello Judaico Vol. I*, pp. 2f.

²⁰ ἐβραΐζων (The Jewish War 6:96), cf. Otto Michel / Otto Bauernfeind, *De bello Judaico Vol. II*, 2, pp.16f.

²¹ H. St. Thackeray, *The Jewish War Books V-VII*, p. 207.

²² καὶ ὁ Ἰώσηπος πρὸς ταῦτα ἀνέκραγεν

²³ εἶπεν οὖν ἡ Μάρθα πρὸς τὸν Ἰησοῦν

²⁴ The verb in the Aramaic parts of the book of Daniel has the tendency to appear at the end of the sentence. But this feature has to be regarded as East-Semitic influence stemming from Akkadian. In NT times (that means in Qumran Aramaic) this word order has become uncommon. Cf. Gotthelf Bergsträsser, *Einführung in die semitischen Sprachen*, pp. 70f, Arthur Ungnad / Lubor Matouš, *Grammatik des Akkadischen*, p. 113 as well as Takamitsu Muraoka, *A Grammar of Qumran Aramaic*, p. 243.

²⁵ καὶ Ῥωμαίοις τὰς ἀμαρτίας ἀνατίθης οἱ μέχρι νῦν κήδονται τῶν ἡμετέρων νόμων καὶ τὰς ὑπὸ σοῦ διακοπεύσας θυσίας ἀποδίδοσθαι τῷ θεῷ βιάζονται

²⁶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ κἂν ἀποθάνῃ ζήσεται

²⁷ MT: הַסֵּלֶה 4QPs^b: הַסֵּלֶה

²⁸ MT: הַרְפֵּא 4QPs^b: הַרְפֵּא

²⁹ MT: הַגִּזְלֵה 4QPs^b: הַגִּזְלֵה

³⁰ MT: הַמְעַטְרֵה 4QPs^b: הַמְעַטְרֵה

³¹ MT: הַמְשַׁבֵּיעַ 4QPs^b: הַמְשַׁבֵּיעַ

³² Cf. Peter W. Flint, *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms*, pp. 33f and 96.

³³ Thus in 4QPs^b the uncommon poetic pronominal suffix of 2fs *-ki* כִּי in הַמְעַטְרֵה is simplified to the more common pronominal suffix *-k* ךַּ.

³⁴ ὁ πιστεύων

³⁵ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων. In the NT the participle with preceding πᾶς (= כָּל) always takes the article. In contrast the

LXX sometimes also omits the article. Thus the usage in the NT is not completely similar to the LXX. Cf. Klaus Beyer, *Semitische Syntax*, p. 201 note 1 and p. 212.

³⁶ ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος

³⁷ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ

³⁸ הַמֵּאֲמִין בִּי

³⁹ *man* (=who [interrog. pron.]) *da* (= who [rel. pron.]) *mhaimen* (= believing) *bī* (= in me): מִן דְּמַאֲמִין בִּי

⁴⁰ *man* (=who) *āmana* (= has believed) *bī* (= in me): مَنَ أَمَنَ بِي.

⁴¹ Cf. Klaus Beyer, *Semitische Syntax im Neuen Testament*, pp. 141-145.197-218.230-232. The first assumptions concerning the Hebrew origin of this usage of the participle can already be found in Georg Benedict Winer, *Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms*, p. 320 as well as in S. R. Driver, *A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew*, pp. 172f.

⁴² Cf. Klaus Beyer, *Semitische Syntax*, p. 211.

⁴³ Cf. *See above*, *Semitische Syntax*, p. 17.

⁴⁴ Cf. Takamitsu Muraoka, *A Grammar of Qumran Aramaic* § 52, pp. 169f.

⁴⁵ Cf. Carl Brockelmann, *Arabische Grammatik* § 92, pp. 121f.

⁴⁶ Cf. BDR § 321 (Präsens historicum), p. 265.

⁴⁷ LXX:καὶ εἶπεν MT:וַיֹּאמֶר

⁴⁸ LXX:καὶ λέγει MT:וַיֹּאמֶר

⁴⁹ LXX:καὶ εἶπεν MT:וַיֹּאמֶר

⁵⁰ However, a closer comparison with Ex 10:8-10 LXX shows that in John 11:21-27 *καὶ* is missing before *εἶπεν* and *λέγει*. Thus John 11 does not simply imitate the translation technique of the LXX.

⁵¹ S. R. Driver, *A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew*, p. 5.

⁵² Cf. E. Y. Kutscher, "Hebrew Language", *Encyclopaedia Judaica*² 8 (2007), pp. 637 and 645, as well as Martin G. Abegg,

The Hebrew of the Dead Sea Scrolls, In: Peter W. Flint / James C. VanderKam (ed.), *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years*, pp. 337f.

⁵³ Cf. Martin G. Abegg, *The Biblical Dead Sea Scrolls and Second Temple Hebrew Syntax*, In: Peter W. Flint / Jean Duhaime / Kyung S. Baek (ed.), *Celebrating the Dead Sea Scrolls*, pp. 167f.

⁵⁴ Cf. Hans-Joachim Eckstein, *Die Gegenwart des Kommenden und die Zukunft des Gegenwärtigen: Zur Eschatologie im Johannesevangelium*, In: Hans-Joachim Eckstein / Christof Landmesser / Hermann Lichtenberger (ed.), *Eschatologie – Eschatology*, pp. 149-169.

⁵⁵ Cf. S. R. Driver, *A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew*, p. 165 as well as Carl Brockelmann, *Hebräische Syntax*, p. 45.

BIBLIOGRAPHY

Abegg, Martin G. *The Biblical Dead Sea Scrolls and Second Temple Hebrew Syntax*. In: Peter W. Flint / Jean Duhaime / Kyung S. Baek (ed.). *Celebrating the Dead Sea Scrolls: A Canadian Collection*. Atlanta: Society of Biblical Literature 2011, 163-172.

—. *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls*. In: Peter W. Flint / James C. VanderKam (ed.). *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years: A Comprehensive Assessment*, Vol. I. Leiden: Brill 1998, 325-357.

Al-kitabu l-muqaddas (Arabic New Van Dyck Bible). Cairo: The Bible Society of Egypt²2003.

Bergsträsser, Gotthelf. *Einführung in die semitischen Sprachen: Sprachproben und grammatische Skizzen*. München: Max Hueber 1928.

Beyer, Klaus. „Der reichsaramäische Einschlag in der ältesten syrischen Literatur“, ZDMG 116 (1966),

- 242-254.
- . Die aramäischen Texte vom Toten Meer (Hauptband). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984.
 - . Semitische Syntax im Neuen Testament, Band I: Satzlehre Teil 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962.
- Blass, Friedrich / Debrunner, Albert / Rehkopf, Friedrich. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ¹⁸2001.
- Brock, Sebastian P. "Versions, (Ancient Syriac)". Anchor Bible Dictionary 6 (1992), 794-799.
- Brockelmann, Carl. Arabische Grammatik (Nachdruck der Ausgabe von 1960). Leipzig: Langenscheidt ²⁴1992.
- . Hebräische Syntax (Nachdruck der Ausgabe von 1956). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener ²2004.
- Burkitt, F. C. Evangelion Da-Mepharreshe: The Curetonian Version of the Four Gospels with the readings of the Sinai Palimpsest and the early Syriac Patristic evidence, Vol. II: Introduction and notes. Cambridge: University Press 1904.
- Carmi, Israel. "Radiocarbon Dating of the Dead Sea Scrolls". In: Lawrence H. Schiffmann / Emanuel Tov / James C. VanderKam. The Dead Sea Scrolls: Fifty Years After Their Discovery. Jerusalem: Israel Exploration Society 2000, 881-888.
- Dalman, Gustaf. Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der Aramäischen Sprache erörtert. Leipzig: Hinrichs ²1930.
- . Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch und aramäische Dialektproben (Sonderausgabe, unveränd. reprograf. Nachdr. der 2. Aufl. 1905 und 1927, Leipzig: Hinrichs). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1960.
- Delitzsch, Franz. Hebrew New Testament (Nachdruck von Sifre ha-berit ha-Hadaša). London: Trinitarian Bible Society 1998.
- Driver, S. R. A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew and Some Other Syntactical Questions (Nachdruck der Ausgabe London: Oxford University Press ³1892). Grand Rapids: Eerdmans 1998.
- Eckstein, Hans-Joachim. „Die Gegenwart des Kommenden und die Zukunft des Gegenwärtigen: Zur Eschatologie im Johannesevangelium“. In: Hans-Joachim Eckstein / Christof Landmesser / Hermann Lichtenberger (Hrsg.), Eschatologie – Eschatology: The Sixth Durham-Tübingen Research Symposium: Eschatology in the Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity. Tübingen: Mohr Siebeck 2011, 149-169.
- Flint, Peter W. The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms. Leiden: Brill 1997.
- Kilgour, R. / Pinkerton, J. The New Testament in Syriac. London: British and Foreign Bible Society 1905-1920.
- Kutscher, Eduard Y. "Aramaic", Encyclopaedia Judaica² 2 (2007), 342-359.
- . "Hebrew Language", Encyclopaedia Judaica² 8 (2007), 620-649.
- Lange, Armin. „Qumran“, RGG⁴ 6 (2003), 1873-1896.
- Michel, Otto / Bauernfeind, Otto. De bello Judaico - Der jüdische Krieg, Band I. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1959.
- . De bello Judaico - Der jüdische Krieg, Band II, 2. Darmstadt: Wis-

senschaftliche Buchgesellschaft
1969.

Morag, Shelomo. "Qumran Hebrew:
Some Typological Observations".
VT 38 (1988), 148-164.

Muraoka, Takamitsu. A Grammar of
Qumran Aramaic. Leuven: Peeters
2011.

Qimron, Elisha. The Hebrew of the Dead
Sea Scrolls (Paperback-Nachdruck
der Ausgabe Atlanta: Scholars
Press 1986). Winona Lake: Eisen-
brauns 2008.

Sokoloff, Michael. The Targum To Job
From Qumran Cave XI. Jerusalem:
Ahva 1974.

Thackeray, H. St. Josephus: The Jewish
War Books V-VII (The Loeb Classi-
cal Library). Ann Arbor: Edwards,
Reprint 2006.

Ungnad, Arthur / Matouš, Lubor. Gram-
matik des Akkadischen. München:
C.H. Beck ⁵1969.

Wassermann, Clemens. „Der biblisch-
semitische Hintergrund des Neu-
en Testaments Teil 1: die lexika-
lischen Semitismen“, STT 6 (2011),
93-168.

Winer, Georg Benedict. Grammatik des
neutestamentlichen Sprachidi-
oms (siebente verbesserte und
vermehrte Ausgabe besorgt von
Dr. Gottlieb Lünemann). Leipzig:
F. C. W. Vogel ⁷1867.

Zellentin, Holger M. „Mishna“, RGG⁴ 5
(2002), 1263-1266.

CLEMENS WASSERMANN, Ostfildern,
protestant Theologian, is a re-
search fellow at EUSEBIA School
of Theology (EST) with main re-
search in Semitic languages and
New Testament.

DIE
WORTE
DES
HERRN
SIND
LAUTER
WIE
SILBER,
IM TIEGEL
GESCHMOLZEN,
GELÄUTERT
SIEBENMAL.
PS 12,7

DIE KONTINUITÄT DER OFFENBARUNG GOTTES: VERHEISSUNG UND ERFÜLLUNG AN BEISPIELEN AUS DEM MATTHÄUSEVANGELIUM

Im vorliegenden Text möchte ich einen theologisch-strukturellen Vergleich zwischen ausgewählten Themen aus dem NT und theologischen Bezügen aus dem AT versuchen.

1. Toledot als Grundsignatur

Das Mt beginnt mit einem Stammbaum Jesu. Im ersten Satz des NT wird ein Bezug zum AT hergestellt, Jesus als Sohn Abrahams und Sohn Davids bezeichnet. Interessanterweise taucht die Bezeichnung, die die göttliche Herkunft Jesu anspricht, Sohn Gottes, erst in Kapitel 4 auf, wo der Satan Jesus als solchen bezeichnet. Im Buch Gen lassen sich drei Gliederungsformen erkennen, die sich komplementär verhalten und gegenseitig einschließen. Das ist einmal die Zweiteilung in Urgeschichte und Vätergeschichte, dann die Toledot-Struktur und schließlich die geographischen Bewegungen als Strukturebene. Wir wollen uns auf die Toledot konzentrieren. Dabei handelt es sich wie bei Mt um Stammbäume oder Geschlechterfolgen, mit dem Sinn: »Folgendes ist aus dem Einen geworden«. Der Ausdruck bezeichnet den Anfang eines Familiendokuments und kommt hauptsächlich in Genesis und Josua vor, Büchern, die wesentlich von Anfängen berichten. Eläh toledot - das sind die Nachkommen von ... bildet zugleich eine Zäsur und Überschrift für den folgenden Abschnitt, z.B. Ruth 4,18: „Und dies sind die Nachkommen des Perez“ ...

Geburt, Gebären (yalad) ist Leitmotiv in der Genesis: Fruchtbarkeit als Gottes Segen. Entsprechend kann auch die Offenbarung Gottes im NT, die mit einer Geschlechterfolge einsetzt, als Fruchtbarkeit betrachtet werden. Der Messias Jesus ist die entscheidende Frucht, die Gott in die Welt einbringt. Die Entwicklung des Menschen und sein fortgesetztes Wirken, »was aus ihm geworden ist« wird in den Toledot festgehalten und in seinen Konsequenzen beschrieben. So auch das Wirken des Menschen schlechthin, Jesus Christus, und »was aus ihm geworden ist« im NT.

Bemerkenswert ist die Verwendung einer Toledot beim Übergang der beiden Teile des Schöpfungsberichts in Gen 2,4: „Eläh toledot der Entstehung von Himmel und Erde“. Nach dem faktischen Schöpfungsvorgang in Gen 1 wird die Entstehung der Welt in diesem Kontext ähnlich der Geburt einer Familie dargestellt. Die Toledot dient damit nicht nur zur Einleitung von Familiendokumenten, vielmehr trägt die Gesamtschöpfung die Merkmale familialer Lebensformen, von zusammengehörigen, innerlich gegliederten, strukturell überschaubaren und diachronisch darstellbaren Einheiten. Mit dem Familienbegriff als Grundsignatur der Schöpfung wird der geographische, soziale und politische wie vor allem auch der zeitliche Raum der Geschichte in eine bestimmte Ordnung gefügt. Auch das NT fügt sich in diese zeitliche

Struktur ein, wenn es heißt: „Als sich aber die Zeit erfüllt hatte, sandte Gott seinen Sohn“ (Gal 4,4).

Der einer Toledot folgende Name bildet nicht immer den Hauptinhalt der erzählten Geschichte, vielmehr befasst sich der Text mit dem, was aus dem Genannten geworden und von ihm hervorgegangen ist. So wird in der Toledot Terachs vorwiegend die Geschichte Abrahams behandelt, in der Toledot Isaaks diejenige Jakobs und in der Toledot Jakobs die Josephsgeschichte. Die Toledot Jesu Christi in Mt ist der Beginn einer Geschichte, deren Auswirkungen nach vorne offen sind. Sie setzt sich fort in der Apostel- und Missionsgeschichte, deren Gemeinden quasi in die Toledot Jesu integriert werden. Der Glaube an Christus kommt einem »Hineingeborenwerden« in seinen Stammbaum gleich. Somit leiten die ersten Sätze des NT bereits eine zukünftige Geschlechterfolge ein und bilden nicht allein einen Rückblick der menschlichen Abstammung des Messias.

Toledot theologisch: »Folgendes ist aus dem Einen geworden« deutet eine theologische Verknüpfung von Trinität und Schöpfung an. Die Trinität als göttliche »Familie« weitet sich in der Schöpfung aus, wird fruchtbar. Von dem »Einen«, dem Gottvater, gehen die göttliche - und dem Einen, mit dem die Toledot beginnen, die jeweilige menschliche Familie aus (z.B. Gen 5,1: „Dies ist das Verzeichnis der Nachkommen Adams“). Die Menschenschöpfung als Erweiterung der »göttlichen Familie« bleibt in der »Familiendition«, in aktiven »Verwandtschaftsbeziehungen«. Dazu schafft Gott den Menschen ausdrücklich nach seinem Bilde, so betont der Text durch die Wiederholung: „und zum Bilde Gottes schuf er ihn“. Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen, dazu gehört vor allem die Kommunikations-

fähigkeit mit Gott und der Schöpfung, bildet das Verwandtschaftsverhältnis, die enge Beziehungsbrücke zwischen Gott und Mensch sowie darüberhinaus zwischen Gott und der gesamten Welt. Wenn das NT eine Toledot, und zwar die Toledot eines »Vertreters« der Trinität an den Anfang stellt, öffnet sich dadurch die »göttliche Familie« zur Welt hin wie schon bei der Schöpfung. Jedoch noch entscheidend weitergehend, indem der Gottessohn Mensch wird, wie in den folgenden Kapiteln des Mt dargestellt.

Die Verheißung Gottes ist entscheidend für die Toledot und damit den Fortgang der Heilsgeschichte. Die einzelnen Toledot zeigen eine Zuspitzung auf den auserwählten Samen und enthalten die für die gesamte Tora entscheidende Thematik von Segen und Fluch. Biblisch theologisch betrachtet ist die Genealogie in Mt 1 die direkte Fortsetzung des AT. Der Messias bildet die 12. Toledot und schließt die Reihe ab. Aus diesem Grund dürfte das Matthäusevangelium an erste Stelle gesetzt worden sein.

2. Die Messias-Geburt

„Und sie wird einen Sohn gebären, dem sollst du den Namen Jesus geben, denn er wird sein Volk retten von ihren Sünden. Das ist aber alles geschehen, damit erfüllt würde, was der Herr durch den Propheten gesagt hat, der da spricht (Jesaja 7,14): »Siehe, eine Jungfrau wird schwanger sein und einen Sohn gebären, und sie werden ihm den Namen Immanuel geben«, das heißt übersetzt: Gott mit uns.“ (Mt 1,21-23). Parallel zum Mysterium des Werkes, das Gott durch die männliche Gestalt des leidenden Knechts vollbringt, erwähnt Jesaja die weibliche Gestalt von Zion, die geschmückt ist mit einer

Transzendenz und Heiligkeit, die das Geschenk des für Israel bestimmten Heils ankündigen.

„Im Neuen Testament gehen alle diese Verheißungen in Erfüllung. Auf der einen Seite umfasst und verwandelt Maria, die auserwählte Tochter Zions, als Frau das Brautsein des Volkes Israel, das auf den Tag seines Heils wartet. Auf der anderen Seite kann man im Mannsein des Sohnes erkennen, wie Jesus in seiner Person all das aufnimmt, was der alttestamentliche Symbolismus auf die Liebe Gottes zu seinem Volk angewandt hatte, die als die Liebe eines Bräutigams zu seiner Braut beschrieben wird. ... In der letzten Stunde der gegenwärtigen Geschichte erscheinen in der Offenbarung des Johannes „ein neuer Himmel“ und „eine neue Erde“ (Offb 21,1), und es taucht in der Vision die weibliche Gestalt der Stadt Jerusalem auf, „bereit wie eine Braut, die sich für ihren Mann geschmückt hat“ (Offb 21,2). Die Offenbarung schließt mit dem Wort des Geistes und der Braut, die um das Kommen des Bräutigams beten: „Komm, Herr Jesus!“ (Offb 22,20).“¹

3. Jesus und der Tempel

Mit der „Darstellung“ des Herrn im Jerusalemer Tempel feierte die kirchliche Tradition zugleich den ersten Besuch Jesu Christi in der Heiligen Stadt. In der Antike bereiteten die Bewohner einer Stadt den ersten Einzug des Herrschers vor, indem sie ihm entgegengingen, um dann mit ihm in die Stadt zu ziehen. Als das liturgische Fest im 4. Jahrhundert begleitend zu Weihnachten entstand, lag auf dem Weg von Jerusalem nach Bethlehem ein Kloster, das eine Frau namens Hikelia gegründet hatte. „Hikelia soll ihre Mönche mit Kerzen ausgestattet haben für diesen Weg

Christus entgegen – und dann mit ihm in die heilige Stadt hinein. ... Die Ostkirche nennt das Fest Hypapante (Begegnung) und betont den Aspekt der Begegnung des Erlösers mit den Frommen seines Volkes, die ihn erwarten.“ - Jesu Darbringung im Tempel ist nicht allein Beachtung eines vorgeschriebenen jüdischen Rituals, vielmehr enthält die Begebenheit aus den Kindergeschichten eine Art heilsgeschichtliches Kompendium. »Jesus und Jerusalem« konzentriert sich gezielt auf »Jesus und der Tempel«. Der Prophet Maleachi spricht im letzten Kapitel des Alten Testaments davon, dass der Herr zu seinem Tempel kommen wird (Mal 3,1), womit auch gesagt ist, dass der Tempel ihm gehört. In der Erinnerung an die Pessach-Nacht wurde der erstgeborene Sohn als Eigentum Gottes angesehen (Ex 13,2.15: „Weihe mir alle Erstgeburt“) und ihm im Tempel feierlich übergeben, „dargestellt“, und musste anschließend durch ein Opfer (Num 18,16) ausgelöst, also quasi zurückgekauft werden. Gleichzeitig (Lev 12,1-8) wurde die Unreinheit der Mutter nach der Geburt, bei einem Jungen 40 Tage, mit einem Reinigungsopfer beendet.

(1) Relativ ausführlich beschreibt der Evangelist Lukas (2,22-32) die alttestamentlichen Vorschriften und stellt damit das Leben Jesu ganz in die Tradition Israels und seiner mosaischen Tora.

(2) Die Gestalt des Simeon verkörpert einen Typus alttestamentlicher Frömmigkeit, der zuerst auf die biblischen Texte des Gesetzes und der Propheten hört, nicht auf die jüdisch-rabbinische, hellenistisch gefilterte Auslegungstradition. In ihm ist das Alte Testament gegenwärtig.

(3) Obwohl er Jesus noch nicht kannte, also auch noch nicht an ihn glaubte, ruhte der heilige Geist auf ihm. Für ihn ist damit Pfingsten gleichsam »vorweggenommen«, er hatte den Geist der Wahrheit von Gott empfangen, „den die

Welt nicht empfangen kann, weil sie ihn nicht sieht und nicht erkennt“ (Joh 14,17). Der Zusammenhang zeigt, dass das Verhältnis von Buße und Geistverleihung auch umgekehrt werden kann, indem ein Mensch, der respektvoll der Bibel zugetan auf die Realisierung ihrer Aussagen achtet, bereits vor dem Kennenlernen Jesu den heiligen Geist bekommt. So könnte man auch formulieren: es gab sowohl vor als auch nach dem Wirken Jesu eine Geistausgießung. (4) Diese Geistgabe Gottes war lokalisiert im Tempel, dem zentralen Ort der göttlichen Präsenz im Volk Israel. Die Existenz und das Wirken des Christus sollte sich gleichermaßen auf den Tempel konzentrieren, denn hier und an keinem anderen Ort wurde zum erstenmal die Messianität und Heilsfunktion Jesu bezeugt.

(5) Dreimal wird in den Versen 25 - 27 der heilige Geist als aktiv und entscheidend Handelnder angeführt. Zunächst ruht der Geist auf ihm (s.a. Gen 1,2); dann redet der Geist (Mk 13,11: „Denn nicht ihr seid es, die reden, sondern der heilige Geist“); schließlich ist er der Führende, der Simeon in den Tempel leitet (vgl. Joh 16,13).

(6) Die Stiftshütte und der aus ihr abgeleitete Tempel sind Orte des Schauens. Gott gibt sich zeichenhaft zu erkennen, nicht magisch miraculhaft, sondern um sein Volk einen konkreten Weg zu führen. „Und der HERR erschien im Zelt in einer Wolkensäule, und die Wolkensäule stand am Eingang des Zelts“ (Dtn 31,15). Dem Israeliten steht das Ziel vor Augen, Gott zu schauen, wie Paulus es voraussagt, dass er Gott „von Angesicht zu Angesicht“ sehen werde wie auch ihn „ganz erkennen, wie ich auch ganz erkannt worden bin“ (1Kor 13,12).

(7) Simeon sieht nicht nur, er nimmt Jesus auf seine Arme, wird zum »Christusträger«. Wie auch Zachäus später Jesus nicht nur vom Maulbeerfeigen-

baum aus gesehen, sondern ihn auch in sein Haus aufgenommen hat (Lk 19,1-10). Ihm ist Heil widerfahren (Soteria), und Simeon verkündet, dass er den Heiland (Soter) gesehen habe.

(8) Auch den missiologischen Aspekt, wie er sich vor allem in der Apostelgeschichte entfaltet und zur weltweiten Kirche Jesu Christi führt, benennt Simeon bereits. Zweimal führt er die Völkerwelt an: einmal ist das Heil vor den Augen und für die Völker bereitet, zweitens ist Jesus „ein Licht zur Erleuchtung der Heiden“ (Lk 2,32).

(9) „Und zur Verherrlichung deines Volkes Israel“ - Sein eigenes Volk empfängt durch ihn Doxa: Ruhm, Glanz, Größe, Macht, Ehre und vor allem die offenbarte Gegenwart Gottes. Die Insignien des Tempels sind in Jesus vollumfänglich repräsentiert.

(10) Simeon stimmte seinen Lob- und Sterbegesang an, - mehr kann man im Leben nicht erreichen: „Nunc dimittis ...“ („Nun lässt Du, Herr, Deinen Knecht, wie Du gesagt hast, in Frieden scheiden ...“)²

(11) Dass Jesus auch eine richterliche Sendung hat, kommt in Vers 34 zum Ausdruck. Er ist Retter und Richter zugleich: er wird aufrichten und zu Fall bringen. Neben „Des Menschen Sohn ist gekommen, zu suchen und zu retten, was verloren ist“ (Lk 19,10) tritt die andere Seite: „Meint nicht, ich sei gekommen, Frieden auf die Erde zu bringen. Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert.“ (Mt 10,34; s.a. Hebr 4,12). Dass das Gericht am Hause Gottes beginnt, zeigt die spätere sog. Tempelreinigung, in der Jesus auf eindrückliche Weise die ursprüngliche Bestimmung des Tempels als Bethaus, Ort der Gottesbegegnung, einfordert und zugleich eine Vorabschattung zukünftigen Gerichts demonstriert.

(12) Dann erscheint die Prophetin Hanna. „Was für eine vielgestaltige Stadt

war Jerusalem! Hier wohnten Juden aus allen Ländern, heimgezogen ins Zion der Vorfahren (Apg 2,9). Hier fanden sich Vertreter aller jüdischen Gruppen und Parteien. Hier „gab es“ auch Menschen wie Simeon und Hanna. Wer war diese »Hanna«? Ihr Name ist echt hebräisch (eigentlich »Channa«), heißt auf deutsch »Gnade« und erinnert uns an die Mutter Samuels (1Sam 1-2).“ Da Lukas Hanna als Nachfahrin des Stammes Asser bezeichnet, muss sie als Überrest der bei der assyrischen Eroberung 722 v. Chr. zerstörten und zerstreuten zehn Stämme gesehen werden. Sie repräsentiert das Nordreich Israel und vervollständigt damit das Gottesvolk des Alten Bundes. „In ihrer Person huldigen auch diese Stämme dem neugeborenen Messias.“ Somit begegnet Jesus im Tempel einem in der Gesamtheit vertretenen toratreuen, Gott hingeebenen und glaubensgehorsamen Israel. Sie waren zugleich diejenigen, die auf die Erlösung Jerusalems warteten, Juden, die auf das Kommen des Messias ausgerichtet lebten.

Möglicherweise bildeten diese messiasorientierten Juden eine Untergruppe am Tempel mit eigenen Zusammenkünften und Räumlichkeiten, denn Hanna „verliess den Tempel nie, weil sie Tag und Nacht Gott diente mit Fasten und Beten“ (Lk 2,37). Auch sie erkannte in dem Säugling Jesus den Messias, war demnach ebenso wie Simeon vom heiligen Geist geleitet. Damit war auch das biblische Wahrheitskriterium erfüllt, nach dem „mit der Aussage von zwei oder drei Zeugen jede Sache steht oder fällt“ (2Kor 13,1). Wie die Hirten auf dem Feld sah sich Hanna verpflichtet, wieder und wieder über Jesus zu reden und den Christus zu verkündigen. Zugleich verweist sie mit ihrer Herkunft auf die Aufgabe des Messias, auch die »verlorenen Stämme«, die sie vertritt, wieder zu sammeln und

im Gottesreich zu vereinigen (vgl. Lk 13,16; 19,9; Apg 26,7). Und in der Tat wird bei den Erlösten aus Israel in Offb 7,6 auch der »Stamm Asser« erwähnt. Und nun eine weitere Überraschung: Lukas nennt Hanna eine Prophetin. Offenbar war am Tempel die Tradition ungebundenen, »charismatischen« Prophetentums in relativer Freiheit erhalten geblieben, was an Prophetinnen wie Miriam (Ex 15,20), Debora (Ri 4,4) oder Hulda (2Kön 22,14) erinnert. Damit verkörpert Hanna neben Simeon auch die Linie der Frauen des Alten Testaments, die für die Existenz Israels und den Fortgang der Heilsgeschichte bedeutsam waren. Welch wunderbare Glaubensvorbilder und Frauengestalten zeigt uns das Lukasevangelium in Elisabeth, Maria und Hanna!

Beim ersten Besuch Jerusalems - wohl gemerkt als Baby von wenigen Wochen - rollt sich bereits eine gesamtbiblische und gesamtgeschichtliche Palette über die Messianität Jesu in alttestamentlich-prophetischer Kontinuität, seine hohepriesterliche und königliche Autorität, sein Heils- und Gerichtshandeln, seine Verkörperung von Tora und Tempel auf und bildet als Proömium sein Gesamtwerk konzentriert, bekenntnishaft gebündelt ab.

Die Augenzeugen des Lebens von Jesus begannen unter den Juden seine Rettungsbotschaft zu verkündigen. Viele ließen sich von ihrer Verkündigung überzeugen und unterstellten ihr Leben der Herrschaft Gottes. Damit beginnt die Geschichte der Gemeinde Jesu Christi, die Zeit der Kirche. Die meisten Juden jedoch akzeptierten Jesus nicht als Erlöser, weil sie erwarteten, der verheißene Messias würde sie von der Herrschaft der Römer befreien. Sie nahmen stattdessen die Befreiung selbst in die Hand - mit fatalen Folgen!

Der vorläufig »letzte Besuch« Jesu in Jerusalem schließt den Kreis zum ersten. Entscheidende Themen wie Messianität Jesu, sein Bezug zum Tempel, sein Königtum tauchen nun erneut, jedoch in zugespitzter Form auf.

Die dramatischen Ereignisse geschehen im Kontext des Passafestes. Dieses wichtigste jüdische Fest erinnert an die Beendigung der Knechtschaft Israels, die Verschonung des Volkes vor dem Strafgericht durch das Blut eines einjährigen fehlerlosen Jungtiers von Schaf oder Ziege, das an die Türpfosten der Häuser gestrichen wurde, den Auszug aus Ägypten, die Gabe der mosaischen Tora. Damit war das Sterben und Auferstehen Jesu Christi in den Zusammenhang der alttestamentlichen Tradition dieses Festes gestellt. „Seht, das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt“ (Joh 1,29) sagt Johannes der Täufer beim ersten Anblick Jesu, und im Buch Offenbarung wird „das Lamm“ zum 16 mal verwendeten Synonym für Jesus Christus.

Dass der König Israels auf einem Esel die Stadt betreten würde, war bereits vom Propheten Sacharja vorhergesagt: „Juble laut, Tochter Zion, jauchze, Tochter Jerusalem, sieh, dein König kommt zu dir, gerecht und siegreich ist er, demütig und auf einem Esel reitend, auf einem Fohlen, einem Eselsfohlen.“ (Sacharja 9,9). Dass Jesus als derjenige, in dem die ganze Fülle der Gottheit wohnt, von Osten kommt, erinnert an die Tempelvision Hesekiels: „Und die Herrlichkeit des HERRN kam in das Haus auf dem Weg durch das Tor, das nach Osten lag. ... das Haus war erfüllt von der Herrlichkeit des HERRN“ (Hes 43,4.5). Das Königtum betraf die Herrschaft über das ganze Volk, die Gott Jesus gegeben hatte und die ihm nach wie vor gehört.

Den Tempel hatte Jesus schon oft - als Kind bei den Festbesuchen mit seinen Eltern - gesehen. In einer Diskussion über die Shabbatgebote sagte Jesus: „Der Menschensohn ist ein Herr über den Sabbat“ (Mt 12,8), und „Ich sage euch aber: Hier ist Größeres als der Tempel.“ (Mt 12,6). Jesus spricht einen Tempelbetrieb an, der diese Zentralinstitution des Volkes nicht mehr als Gabe Gottes sah, sondern von den verantwortlichen Priestern in Selbstherrlichkeit geleitet wurde, mithin im Dienst und zur Vermehrung des Tempelgoldes.

In der unmittelbaren Umgebung des Tempels waren um die Zeit des Passafestes vor allem die Reinigungs-bäder, die Mikveot, als Vorbereitung zum Tempelopfer gefragt. Die Zentren solcher Bäder waren im Norden der Teich Bethesda, zugleich eine Art »Krankenhaus«, im Süden der Teich Siloah. An beiden Orten hielt sich Jesus während der Festtage auf und heilte dabei auch Kranke. Die Verbindung von Reinigung und Heilung deutet auf einen endgeschichtlichen Prozess, in dem vom Tempel ein Fluss ausgehen wird (Hes 47,5), der gesäumt ist von vielen Bäumen, „und wohin der Fluss kommt, da wird Leben sein“ (Hes 47,9). Bestätigt wird diese Aussage des alttestamentlichen Propheten Hesekiel von der Johannesapokalypse im Neuen Testament: „Und er zeigte mir den Fluss mit dem Lebenswasser, der klar ist wie Kristall, und er entspringt dem Thron Gottes und des Lammes. In der Mitte zwischen der Strasse und dem Fluss, nach beiden Seiten hin, sind Bäume des Lebens“ (Offb 22,1.2). - Eventuell lässt sich diese Sicht ergänzen mit einer räumlichen Bewegung: von der Buß- und Reinigungstaufe bei Johannes dem Täufer, etwa 30 km östlich von Jerusalem (400 Meter unter dem Meeresspiegel), zu den von einzelnen

Heilungen begleiteten Ritualbädern außerhalb des Tempels (800 Meter ü.M.) bis zu Heilungen, die auf dem Tempelareal selbst durch Jesus geschehen sind: „Und es gingen zu ihm Blinde und Lahme im Tempel und er heilte sie.“ (Mt 21,14). In ersten Anzeichen wird der Tempel durch Jesus zu seiner eigentlichen Bestimmung geführt, der heilsamen Berührung des Menschen durch Gott. Und zugleich wird die göttliche Autorität Jesu mit dem Tempel in Verbindung gebracht, wenn er in einer Vollmacht handelt, wie sie die Priester nicht aufweisen, und den Menschen unmittelbar Heil und Heilung bringt. In ihm ist Gott zu seinem Tempel, und der Tempel zu seinem Gott gekommen. Allerdings beinhaltet dies die Kritik an allen Überfremdungen, mit der Konsequenz, dass die tempelfremden Tempelherrscher ihn desto heftiger zu ihrem eigenen machen - und sich, ihr Ich darin selbst vergöttern. »Ich« auf griechisch heißt: »anstelle der Götter«, auf hebräisch heißt es immer noch: »im Angesicht Gottes«. Dieses Angesichtes wurde der Tempel in Jesus erstmals unmittelbar ansichtig. „Der HERR ist in seinem heiligen Tempel, des HERRN Thron ist im Himmel“ (Ps 11,4) - „der HERR ist in seinem heiligen Tempel. Es sei vor ihm stille alle Welt!“ (Hab 2,20).

„Als aber die Hohenpriester und Schriftgelehrten die Wunder sahen, die er tat, und die Kinder, die im Tempel schrien: Hosianna dem Sohn Davids!, entrüsteten sie sich und sprachen zu ihm: Hörst du auch, was diese sagen? Jesus antwortete ihnen: Ja! Habt ihr nie gelesen (Psalm 8,3): »Aus dem Munde der Unmündigen und Säuglinge hast du dir Lob bereitet?«“ (Mt 21,15.16). Wurde die königliche Autorität schon gegenüber dem kleinen Jesus-Baby bei seinem ersten Besuch in Jerusalem zuerkannt, erklingt jetzt das davidische Bekenntnis aus dem Munde von

Kindern! Oft haben Kinder eine ganz selbstverständliche Ahnung von geistlichen Zusammenhängen, auch wenn ihnen diese noch gar nicht vermittelt wurden. So bringen diese Kinder die Heilungen Jesu im Tempel in unmittelbaren Zusammenhang mit dem davidischen Königshaus und proklamieren ganz unbefangenen Jesus als denjenigen, der sich durch sein Handeln, von den Hohenpriestern und Schriftgelehrten selbst gesehen, als König erwiesen hat. Zugleich hatte sich die alte israelische Sehnsucht, zu „schauen den wahren Gott in Zion“ (Ps 84,8b), vor aller Augen erfüllt. Wie erstaunlich: die höchsten jüdischen Autoritäten und Gelehrten verkennen Jesus, die Kinder erkennen und bekennen ihn als den König Israels, - und „gehen von einer Kraft zur andern“ (Ps 84,8a). Sein Gotteslob in Mt 11,25.26 beginnt Jesus mit den Worten: „Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du dies den Weisen und Klugen verborgen hast und hast es den Unmündigen offenbart. Ja, Vater; denn so hat es dir wohlgefallen.“

Der Tempel wird zum Ort der Lehre: „Habe ich doch täglich im Tempel gegessen und gelehrt“ (Mt 26,55). Wie schon bei den messiasorientierten Juden zu vermuten und später an den regelmäßigen Tempelbesuchen der Apostel erkennbar war, konnten sich auf dem ausgedehnten Tempelgelände mit seinen umfassenden Säulenhallen, vor allem in der königlichen Halle als Kommunikationszentrum, verschiedene jüdische Gruppen treffen und versammeln, ohne dass sie einer Observanz oder gar Zensur zum Opfer gefallen wären. Sogar die sog. Tempelaustreibung Jesu hat die Tempelwache nicht auf den Plan gerufen und war doch eher eine begrenzte, vor allem zeichenhafte Handlung. - Mit der Lehre Jesu tritt nun zugleich die Tora neu in den Tempel ein. „Höret, alle Völker! Merk auf,

Land und alles, was darinnen ist! Denn Gott der HERR hat mit euch zu reden, ja, der Herr aus seinem heiligen Tempel.“ (Mi 1,2) Das Allerheiligste, u.a. der Ort der Bundeslade mit den Gesetzstafeln, war zur Zeit Jesu leer, nachdem es Nebukadnezar 587/586 v. Chr. geplündert und die Lade evtl. zerstört hat. Jesus greift das Thema erneut auf: nachdem die Tora zu seiner Zeit aus dem Tempel in die Synagoge verlegt war, stellt er den Zusammenhang erneut her. „Ihr sollt nicht meinen, dass ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen.“ (Mt 5,17). Als Erfüllender der Tora betritt er den Tempel und verkörpert als Lehrender die vollgültige Tora.

Als solcher wäre sein Platz sogar im Allerheiligsten, das er als einziger, der das alttestamentliche Gesetz vollständig eingehalten hat, ohne Sühneritual betreten darf. Und tatsächlich: bei der Kreuzigung reißt der Vorhang zum Allerheiligsten von oben nach unten entzwei, der Zugang ist offen, jeder kann durchgehen, Jesus hat die Tür zum allerheiligsten Gott geöffnet: „Ich bin die Tür; wenn jemand durch mich hineingeht, wird er selig werden und wird ein- und ausgehen und Weide finden“ (Joh 10,9). „Und Jesus ging aus dem Tempel fort und seine Jünger traten zu ihm und zeigten ihm die Gebäude des Tempels. Er aber sprach zu ihnen: Seht ihr nicht das alles? Wahrlich, ich sage euch: Es wird hier nicht ein Stein auf dem andern bleiben, der nicht zerbrochen werde.“ (Mt 24,1.2). „Wahrlich, ich sage euch: Das alles wird über dieses Geschlecht kommen.“ (Mt 23,36). Ist Jesus selbst der wahre, von Gott autorisierte Tempel, so degeneriert die beeindruckende Anlage des Herodes zu einer täuschenden Fassade, der das tragende Gerüst, die entscheidenden Inhalte fehlen.

Ein solcher Tempel hat keinen Halt und keine Zukunft. An Jesus vorbei - heißt dem Verfall anheimgestellt zu sein, auch wenn die Fassade noch eine Weile aufrecht erhalten werden kann. Diese Konsequenz zu verschweigen wäre gleichermaßen eine fassadenhafte Verschleierung unausweichlicher Zusammenhänge. Was die Menge in Jerusalem schrie, „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder“ klingt nach: auf jeden Fall weg mit Jesus, wie schlimm auch die Folgen für uns sein mögen, wir sind bereit sie zu tragen. Doch der Satz hatte sich in einer doppelten Weise erfüllt: einmal als das rettende Blut, das der Welt Sünde trägt, also auch die Sünde des ganzen, den Tod Jesu fordernden Volkes und seiner Kinder; dann das richtende Blut, das keine 30 Jahre später als fürchterliche Katastrophe über Jerusalem hereinbrach. Und zwar durch die Römer, die zuvor zu den Erfüllungsgehilfen des Todes Jesu geworden waren. So wurde Rom zweimal zum »Werkzeug des Todes«.

Pontius Pilatus, Statthalter unter Herodes Antipas, verurteilte Jesus auf Drängen des aufgebrachtten Volkes zum Tod und ließ ihn als Aufrührer gegen die Herrschaft Roms ans Kreuz schlagen. Doch nichts konnte die Verbreitung des Glaubens an den Messias Jesus aufhalten. Von Jerusalem aus wurde das Evangelium in die ganze Welt getragen. Keine 20 Jahre nach der Kreuzigung Jesu Christi gab es in den größeren Städten des Mittelmeerraumes Christen und erste christliche Gemeinden.

4. Der »übergreifende« Priesterkönig

Im Neuen Testament wird Jesus, wie schon König David, mit Melchisedek verglichen, jenem Priesterkönig, in dem uns die Stadt Jerusalem als „Salem“ zum erstenmal begegnete. Der Hebräerbrief

nimmt diesen Vergleich auf, in Kap. 7 ist zu lesen: „Jesus ist ein Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedeks in Ewigkeit.“ Der Priesterkönig Melchisedek wird als ein Abbild des Hohenpriesters Jesus Christus gesehen, das seiner Menschwerdung vorausgegangen ist. Was jedoch von Melchisedek als dem Abbild des himmlischen Königs gilt, das gilt erst recht von dem Urbild Jesus Christus selbst: Er, der seiner menschlichen Herkunft nach nicht dem Priesterstamm Levi angehört (7,13f), ist Priester „aufgrund der Kraft unzerstörbaren Lebens“ (7,16) und deshalb den Priestern „nach der Ordnung Aarons“ (7,11) unvergleichlich überlegen. Das bedeutet: Während die levitischen Priester durch die im Gesetz vorgeschriebenen Riten keine endgültige Sündenvergebung zu erwirken vermochten (7,11.18f; 9,6ff; 10,1ff), hat der ewige Hohepriester „nach der Ordnung Melchisedeks“ durch sein einmaliges und ein für allemal gültiges Selbstopfer die heiligende, von der Sünde befreiende Wiedergutmachung gebracht (7,24ff; 9,11ff; 10,10ff).

5. Lokaltradition und Lokalzukunft

Die Bibel benennt nicht nur die messianischen Funktionen, sie nennt auch den Ort, auf den dies alles konzentriert ist, Jerusalem. In all seiner Widersprüchlichkeit und seiner drückenden Bürde hat Jerusalem eine große Zukunft. Es wird die Hauptstadt eines Königreichs werden, das die ganze Erde umfassen wird. Blutschuld liegt auf der Stadt, aber danach, kündigt Jesaja an, „wird man dich nennen: Stadt der Gerechtigkeit, treue Stadt“ (Jes 1,26). Dann wird „von Zion Weisung ausgehen und das Wort des Herrn von Jerusalem“ (Jes 2,3). Der Heilige Israels wird dort Wohnung nehmen und sie mit seiner Herrlichkeit überkleiden. Alle Restitutionsversuche,

Stadt und Tempel mit Thorafrömmigkeit, kultischer Reinheit und jüdischem Nationalismus, ja politischem »Todesmut« wiederherzustellen, haben in einem schrecklichen Drama geendet. Allein der Messias als König, Priester und Prophet hat dazu das Recht und die Vollmacht. Dazu hat Gott seinen Sohn Jesus Messias gesandt, als Erbauer Israels und Herr und Heiland der Welt: „Und wir haben gesehen und bezeugen, dass der Vater den Sohn gesandt hat als Heiland der Welt“ (1Joh 4,14).

ENDNOTEN

¹ Vgl. Johannes Paul II., in: <http://f3.webmart.de/f.cfm?id=906296&r=threadview&t=3885365&pg=4>

² Nunc dimittis servum tuum Domine, secundum verbum tuum in pace. Quia viderunt oculi mei salutare tuum, quod parasti ante faciem omnium populorum, lumen ad revelationem gentium et gloriam plebis tuae Israel.

- Νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλόν σου, δέσποτα, κατὰ τὸ ῥῆμά σου ἐν εἰρήνῃ: ὅτι εἶδον οἱ ὀφθαλμοί μου τὸ σωτήριόν σου ὃ ἠτοίμασας κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν, φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραὴλ.

- *Herr, nun lässtest du deinen Diener in Frieden fahren, wie du gesagt hast; denn meine Augen haben deinen Heiland gesehen, welchen du bereitet hast vor allen Völkern, ein Licht, zu erleuchten die Heiden, und zum Preis deines Volks Israel.*

RAINER UHLMANN (Dr. theol.),
Gschwend, ist Dekan i.R. der
Württembergischen Landeskirche
und Dozent für Altes Testament.

DENN
DER
MENSCHENSOHN
IST
GEKOMMEN,
ZU SUCHEM
UND
SELIG ZU MACHEN,
WAS
VERLOREN IST.

LK 19,10

THE CONTINUITY OF THE REVELATION OF GOD: PROMISE AND FULFILLMENT BY EXAMPLES OF THE GOSPEL OF MATTHEW

In this text I would like to attempt a theological-structural comparison of selected topics from the New Testament with theological references from the Old Testament.

1. Toledot as Foundational Signature

The Gospel of Matthew begins with a genealogy of Jesus. In the first sentence of the NT, a reference to the Old Testament is made where Jesus is called the son of Abraham and son of David. Interestingly, the term appears, addressing the divine origin of Jesus, Son of God, only in chapter 4, where Satan refers to Jesus as such. In the book of Genesis three structural forms can be identified which are complementary and mutually inclusive. This is on the one hand the dichotomy of pre-history and patriarchal history, then the Toledot structure and finally the geographical movements as a structural level. We want to concentrate on the Toledot. Matthew provides genealogies or tribal successions with the meaning: „The following has become from the One“. The term refers to the beginning of a family document and is mainly found in Genesis and Joshua, books that focus heavily on beginnings. *Eläh toledot* - these are the descendants of ... also forms a turning point and heading for the next section, for example Ruth 4:18: „Now these are the descendants of Perez ...

Birth, birthing (*yalad*) is *leitmotif* in Genesis: fertility as God's blessing. Correspondingly, also the revelation of God in the NT, which begins with a lineage, can be regarded as fertility. The Messiah Jesus is the ultimate fruit brought by God into the world. The development of man and his continuing work, „what happened to him“, is documented in the Toledot and then described in its consequences. This is also the work of the essential human being, Jesus Christ, and „what happened to him,“ in the NT. It is remarkable to note the use of a Toledot in the transition of the two parts of the creation account in Genesis 2:4 „*Eläh toledot* of the origin of heaven and earth.“

After the actual process of creation in Genesis 1 the origin of the world in this context is represented similar to the birth of a family. Thus, the Toledot serves not as an introduction of family documents, rather the overall creation contains the characteristics of forms of family life, of related, internally structured, structurally manageable and diachronically presentable units. With the concept of the family as the basic signature of creation, the geographical, social and political as well as especially the temporal space of the story is joined together in a certain order. Also the NT fits into this temporal structure, when it says, „But when the time had come, God sent his Son“ (Gal. 4:4). The name following a Toledot does not always pro-

vide the main content of the recorded narrative; rather the text is concerned with what has become of the topic and emerged from it. Thus, in the Toledot of Terah the story of Abraham is predominantly treated, in the Toledot of Isaac it is Jacob's story, and in the Toledot of Jacob it is the story of Joseph. The Toledot of Jesus Christ in Matthew is the beginning of a story whose implications are open to the future. It continues in the Acts of the Apostles and missions history, where the churches are integrated, so to speak, into the Toledot of Jesus. Faith in Christ equals "to be born into" his genealogy. Thus, the first sentences of the NT already introduce a future lineage and not only form a backward view of the human ancestry of the Messiah.

Toledot theologically: „The following has become from the one“ indicates a theological link between Trinity and creation. The Trinity as divine „family“ expands in the creation, becomes fertile. From the „One“, God the Father, the divine - and from the one with whom the Toledot begin, the respective human family emanates (e.g. Gen 5:1: „This is the genealogy of the descendants of Adam“). The creation of man as an extension of the „divine family“ remains in the „family tradition“ in active „relationships of relatives“. For this purpose God creates man explicitly in his own image, as the text emphasizes by repetition, „and in the image of God he created him.“ The image of God in man - particularly including the ability to communicate with God and with creation - forms the relationship of relatives, the close relationship bridge between God and man, as well as between God and the entire world. If the NT places a Toledot, namely the Toledot of a „representative“ of the Trinity at the beginning, the „divine family“ opens itself to the world as already with the creation. But this happens still

significantly more extensively when the Son of God becomes man, as shown in the following chapters of Matthew. The promise of God is crucial for the Toledot and thus the progress of salvation history. The individual Toledot show a concentration on the chosen seed and contain the theme of blessing and curse, critical for the entire Torah. From a biblical-theological perspective, the genealogy in Matthew 1 is the direct continuation of the Old Testament. The Messiah is the 12th Toledot and concludes the sequence. For this reason the Gospel of Matthew most likely has been put in first position.

2. The Birth of the Messiah

„And she shall bring forth a son, and you shall call his name Jesus, for He will save His people from their sins. But this is done, that it would be fulfilled what the Lord had said through the prophet who is speaking (Isaiah 7:14): „Behold, a virgin shall conceive and bear a son, and they shall call his name Immanuel“ which is translated, God with us.“ (Matthew 1:21-23).

Parallel to the mystery of the work that God is doing through the male figure of the suffering Servant, Isaiah mentions the feminine figure of Zion, which is adorned with a transcendence and holiness, which announce the gift of salvation destined for Israel.

In the New Testament, all these promises come true. On the one hand, Mary, the chosen daughter of Zion, as a woman comprises and transforms Israel's being the Bride, waiting for the day of her salvation. On the other hand it can be seen in the masculinity of the Son, how Jesus in his person takes up all that the Old Testament symbolism had applied to the love of God to his

people, which is described as the love of a bridegroom to his bride. ... In the last hour of the present history appear in the Book of Revelation „a new heaven“ and „a new earth“ (Rev 21:1), and in a vision appears the female figure of the city of Jerusalem, „prepared as a bride, adorned for her husband“ (Rev 21:2). Revelation concludes with the word of the Spirit and the Bride, who pray for the coming of the Bridegroom: „Come, Lord Jesus!“ (Revelation 22:20).“¹

3. Jesus and the Temple

With the „presentation“ of the Lord in the Jerusalem Temple, Church tradition celebrated at the same time the first visit of Jesus Christ in the Holy City. In antiquity, the residents of a city made preparations for the first visit of the ruler by coming to meet him in order to return with him into the city. When the liturgical feast emerged in the 4th century, accompanying Christmas, there was a monastery on the road from Jerusalem to Bethlehem, founded by a woman named Hikelia. „Hikelia is said to have equipped their monks with candles for this path towards Christ - and then with him into the holy city The Eastern Church calls the feast Hypapante (encounter) and emphasizes the aspect of the encounter of the Redeemer with the pious ones of his people, that await him.

Jesus' Presentation in the Temple is not only in compliance with a prescribed Jewish Ritual, rather it includes an event from the infancy narratives as a kind of salvation-historical compendium. „Jesus and Jerusalem,“ focuses specifically on „Jesus and the Temple“. The prophet Malachi speaks in the last chapter of the Old Testament about the fact that the Lord will come to His temple (Mal 3:1), which also implies that the Temple belongs to him. In remembrance

of the Passover night the firstborn son was considered the property of God (Ex 13,2.15: „Consecrate me all the firstborn“) and handed over to him in the Temple ceremony, „presented“, and then needed to be redeemed through a sacrifice (Num 18:16), to be bought back, so to speak. At the same time (Lev 12:1-8) the impurity of the mother after birth, in case of a boy 40 days, ended with a sacrifice of purification.

(1) Relatively extensively the evangelist Luke (2:22-32) describes the Old Testament regulations and therefore integrates the life of Jesus entirely into the tradition of Israel and its Mosaic Torah.

(2) The character of Simeon embodies a type of Old Testament piety which listens first to the biblical texts of the law and the prophets, not to the Jewish-rabbinic exegetical tradition, filtered by Hellenism. In this the Old Testament is present.

(3) Although he did not know Jesus yet, therefore he also did not believe in him, the Holy Spirit was upon him. For him, so to speak, Pentecost is „anticipated“, he had received the Spirit of truth from God, „whom the world cannot receive, because it neither sees nor recognizes him“ (John 14:17). The context shows that the relationship between repentance and bestowal of the Spirit can be reversed by a man who pays respect to the Bible and is attentive to the realization of its statements, and even before getting to know Jesus, receives the Holy Spirit. This could also be formulated as follows: there was both before and after the ministry of Jesus an outpouring of the Spirit.

(4) The gift of the Spirit of God was located in the Temple, the central place of the divine presence among the people of Israel. The existence and work of Christ

should likewise focus on the temple, because here and in no other place for the first time the messianity and salvific function of Jesus was testified to.

(5) Three times in verses 25 - 27, the Holy Spirit is referred to as an active and decisive actor. First, the Spirit is upon him (cf. Gen 1:2), and then the Spirit speaks (Mark 13:11: „For it is not you who speak, but the Holy Spirit“), and finally, he is the leader who guides Simeon into the temple (cf. Jn 16:13).

(6) The tabernacle and the temple derived from it are places of contemplation. God makes himself known, not in a magically miraculous way, but to guide his people on a specific way. „And the LORD appeared in the tent in a pillar of cloud and the pillar of cloud stood at the entrance of the tent“ (Deut 31:15). The Israelites had the goal in mind to see God, as Paul predicted that he will see God „face to face“ and also „completely know him, as I was also completely known“ (1 Cor 13:12).

(7) Simeon not only beholds, he takes Jesus in his arms, becoming the „Christ bearer“. Like Zacchaeus later who saw Jesus not only from a sycamore tree, but invited him into his house (Luke 19:1-10). Salvation has come upon him (Soteria), and Simeon proclaimed that he had seen the Savior (Soter).

(8) Also, the missiological aspect, as it unfolds especially in the book of Acts, leading to the worldwide church of Jesus Christ, Simeon already mentions. Twice he leads the nations of the world: one is the salvation before the eyes and prepared for the nations, secondly, Jesus is „a light to enlighten the Gentiles“ (Lk 2:32).

(9) „And for the glory of your people Israel“ - His own people receives Doxa

through him: fame, glory, greatness, power, honor, and above all the revealed presence of God. The insignia of the Temple are fully represented in Jesus.

(10) Simeon initiated his praise- and death-song, - more cannot be achieved in life: „Nunc dimittis ...“ („Now, Lord, you let your servant, as you said, depart in peace ...“)²

(11) That Jesus also has a judicial mission is expressed in verse 34. He is savior and judge at the same time: he will raise up and bring the downfall. In addition to „The Son of Man came to seek and to save that which was lost“ (Lk 19:10) the other side applies as well: „Do not think I came to bring peace on the earth. I have not come to bring peace but the sword.“ (Mt 10:34; cf. Heb 4:12). That the judgment begins in the house of God, is shown in the later so-called cleansing of the Temple in which Jesus claims in an impressive way the original purpose of the Temple as a house of prayer, a place of encounter with God, and at the same time demonstrates a foreshadowing of the future judgment.

(12) Then appears the prophetess Hannah. „What kind of a multifaceted city of Jerusalem! Where Jews lived from all countries, having moved home into the Zion of the ancestors (Acts 2:9). Here there were representatives of all Jewish groups and parties. Here “there were“ even people like Simeon and Hannah. Who was this „Hannah“? Her name is genuinely Hebrew (actually „Channa“), which means in English „grace“ and reminds us of the mother of Samuel (1 Sam 1-2). Since Luke calls Hannah a descendant of the tribe of Asher, she must be seen as a remnant of the ten tribes destroyed and scattered at the Assyrian conquest of 722 BC. She represents the northern kingdom of Israel, and thus completes the people of God of the Old

Covenant. „In her person, also these tribes worship the newborn Messiah.“

Thus Jesus meets in the temple an Israel represented in its entirety, faithful to the Torah, devoted to God and obedient in faith. They were also those who were awaiting the redemption of Jerusalem, Jews living in anticipation of the coming of the Messiah. Possibly these Messiah-oriented Jews formed a subset at the Temple with its own meetings and premises, as Hannah „never left the temple, because she served God night and day with fasting and prayer“ (Lk 2:37). She also recognized the infant Jesus as the Messiah, therefore she was guided by the Holy Spirit like Simeon. Hence the Biblical truth criterion was met, which says that „with the testimony of two or three witnesses shall every matter stand or fall“ (2 Cor 13:1). Like the shepherds in the field Hannah felt obliged to speak again and again about Jesus and to proclaim the Christ. At the same time, she refers by her origin to the task of the Messiah, to also gather again the „lost tribes“, which she represents, and to unite them again in the kingdom of God (cf. Lk 13:16; 19:9, Acts 26:7). And in fact, among the redeemed of Israel mentioned in Rev 7:6 also the “tribe of Asher” is mentioned.

And now another surprise: Luke calls Hannah a prophetess. Apparently the temple tradition of unbound, „charismatic“ prophethood was preserved in relative freedom, what reminds us of prophetesses like Miriam (Ex 15:20), Deborah (Judg 4:4) and Huldah (2 Ki 22:14). Hannah thus embodies besides Simeon also the line of women of the Old Testament that were important for the existence of Israel, and the progress of the history of salvation. What wonderful role models and female figures of faith are shown to us by the Gospel of Luke in Elizabeth, Mary and Hannah!

During the first visit to Jerusalem - and that as a baby of a few weeks - already a comprehensive *biblical* and comprehensive *historical* range unfolds regarding the Messiahship of Jesus in Old Testament prophetic continuity, his priestly and royal authority, his work of salvation and judgment, his embodiment of Torah and Temple and thus foreshadows as a preface his entire work in a concentrated and confessional manner.

The eyewitnesses of the life of Jesus began to proclaim his message of salvation among the Jews. Many were persuaded by their preaching and devoted their lives to the rule of God. Thus begins the story of the community of Jesus Christ, the time of the church. Most Jews, however, do not accept Jesus as Savior, because they expected that the promised Messiah would free them from Roman rule. Instead, they took the liberation into their own hands - with disastrous consequences!

The preliminary „last visit“ of Jesus in Jerusalem closes the loop for the first time. Critical issues such as Jesus' messiahship, his reference to the temple, his kingship emerge once again, however, in a tapered shape.

The dramatic events happen in the context of the Passover. This most important Jewish festival recalls the ending of the slavery of Israel, the sparing of the people from the criminal court by the blood of a year-old flawless young animal from sheep or goat, which had been applied on the doorposts of the houses, the Exodus from Egypt, the gift of the Mosaic Torah. Thus, the death and resurrection of Jesus Christ was placed in the context of the Old Testament tradition of this festival. „Behold, the Lamb of God who takes away the sin of the world“ (Jn 1:29) says John the Baptist at the first sight of Jesus, and in the

Book of Revelation „the Lamb“ is used 16 times as a synonym for Jesus Christ.

That the King of Israel would enter the city on a donkey, had already been predicted by the prophet Zechariah: „Rejoice greatly, O daughter of Zion, shout, O daughter of Jerusalem, behold, your King comes unto thee, just and victorious is he, humble and riding a donkey, on a colt, a donkey foal.“ (Zechariah 9:9). That Jesus as the one in whom all the fullness of the Deity dwells, comes from the East, is reminiscent of the temple vision of Ezekiel: „And the glory of the LORD came into the house on their way through the gate, which lay to the east. The house was filled with the glory of the LORD“ (Ezekiel 43,4.5). The monarchy concerned the rule over all the people that God had given Jesus and which still belongs to him.

The temple Jesus had often seen - as a child at the festival visits with his parents. In a discussion on the Shabbat commandments Jesus said, „The Son of Man is Lord of the Sabbath“ (Matthew 12:8), and „I tell you that: Something greater than the temple is here.“ (Mt 12:6). Jesus speaks of a temple-operation, they saw the central institution of the people no more as a gift from God, rather it was led by the responsible priests in autocracy, and therefore in the service of increasing the temple gold.

In the immediate vicinity of the temple at the time of the Passover the cleaning baths, the Mikveot, were in high demand in preparation for temple offerings. The centers of such baths were in the north of the pool of Bethesda, at the same time a kind of „hospital“, in the south was the Pool of Siloam. In both places Jesus stayed during the festive season and healed the sick. The combination of cleaning and healing points to an eschatological process in which a river

will be flowing out of the temple (Ezekiel 47:5), which is lined with many trees, „and where the river comes, there will be life“ (Ezekiel 47:9).

This statement of the Old Testament prophet Ezekiel is confirmed by the Book of Revelation in the New Testament: „And he showed me the river of the water of life, which is as clear as crystal, and he springs from the throne of God and of the Lamb. In the middle between the road and the river, on both sides, are trees of life“ (Rev 22:1,2). - Maybe this perception can be complemented with a spatial movement: from the repentance- and cleaning baptism of John the Baptist, about 30 km east of Jerusalem (400 meters below sea level) to the ritual baths accompanied by individual healings outside the Temple (800 meters above sea level) up to healings that have happened in the temple area itself by Jesus: „... and to him came the blind and the lame in the temple, and he healed them“ (Mt 21:14).

In the first signs the temple is led by Jesus to its proper destination, the healing touch of man by God. And yet at the same time the divine authority of Jesus is linked to the temple, when he acts in an authority which the priests do not have, immediately bringing salvation and healing to the people. In him God has come to his temple, and the temple has come to his God. However, this involves the criticism of all alienations, with the consequence that the rulers foreign to the temple make him more violently to become their own - and adore themselves, their „I“.

„I“ means in Greek, „instead of the gods“, in Hebrew, it is still „in the face of God“. The temple saw this face for the first time immediately in Jesus. „The LORD is in his holy temple, the LORD’s throne is in heaven“ (Psalm 11:4) - „The LORD is

in his holy temple. May the whole world be quiet before him“ (Hab 2:20).

„But when the chief priests and scribes saw the wonderful things that he did, and the children shouting in the temple, Hosanna to the Son of David!, they were indignant and said to him: Do you hear what these say? Jesus answered them: Yes! Have you never read (Psalm 8:3): „From the mouth of babes and sucklings you have prepared praise?“ (Mt 21:15,16). Whereas the royal authority was already awarded to the small baby Jesus on his first visit to Jerusalem, now resounds the Davidic confession from the lips of children! Often children have a very self-evident idea of spiritual interdependences, even if they were not yet taught about these.

So these children bring the healings of Jesus in the temple into direct relation to the davidic royalty and proclaim quite openly Jesus as the one who through his actions, seen by the chief priests and the scribes themselves, proved to be king. At the same time the old desire of Israel to „see the true God in Zion“ (Ps 84:8b), had been fulfilled in front of everyone’s eyes. How amazing: the highest Jewish authorities and scholars ignore Jesus, the children recognize and acknowledge him as the King of Israel - and „go from one strength to another“ (Ps. 84:8a). Jesus begins his praise of God in Mt 11:25,26 with the words: „I praise you, Father, Lord of heaven and earth, because you have hidden these things from the wise and prudent, and disclosed it to infants. Yes, Father, for this is your good pleasure“.

The temple becomes a place of teaching: „I have sat daily in the temple and taught“ (Mt 26:55). To suggest, as became evident with the messiah-oriented Jews, and later in the regular temple visits of the apostles, various

Jewish groups could meet and gather in the vast temple area with its extensive porches, especially in the royal hall as a communication center, without being subjected to observance or even to censorship. Even the so-called cleansing of the Temple of Jesus did not call the temple guard into action and was a rather limited, predominantly symbolic act. - With the teaching of Jesus at the same time the new Torah is entering the temple. „Hear, all ye people! Take heed, land and everything that is in it! For the LORD God has to speak to you, yes, the Lord from his holy temple.“ (Mi 1:2)

The Holy of Holies, inter alia the location of the Ark of the Covenant with the Ten Commandments, was empty at the time of Jesus, after Nebuchadnezzar in 587/586 BC possibly had plundered and destroyed the Ark. Jesus takes up the topic once again: after the Torah in his time was moved from the temple to the synagogue, he establishes the connection once again. „Think not that I have come to destroy the law or the prophets: I have not come to dissolve, but to fulfill.“ (Mt 5:17) As fulfilling the Torah he enters the temple and as a teacher embodies the perfectly valid Torah. As such, his place would be even in the most holy place; since he is the only one who has fully complied with the Old Testament law, he may enter without atonement ritual. And indeed, at the crucifixion, the curtain in front of the Holy of Holies rips in two from top to bottom, the access is open, anyone can go through, Jesus has opened the door to the most holy God: „I am the door, if anyone enters by me he will be saved, and shall go in and out and find pasture“ (John 10:9).

„And Jesus went out from the temple, and his disciples came to him and showed him the buildings of the

temple. He said to them. Do you see all this? Verily I say unto you: Not one stone will remain upon another that shall not be broken.“ (Mt 24:1,2). „Verily I say unto you: All this will come upon this generation.“ (Mt 23:36). Jesus himself is the true temple authorized by God, therefore the impressive complex of Herod degenerates to a deceptive facade, lacking the supporting structure, the decisive content. Such a temple has no support and no future. Passing aside from Jesus - is to be left to decline, although its appearance can be maintained for a while. To deny this consequence would be an equally façade-like concealment of inescapable relationships.

What the crowd shouted in Jerusalem, „His blood be on us and on our children“ still lingers: definitely get away with Jesus, how bad the consequences for us may be, we are ready to bear them. But the sentence was fulfilled in a twofold manner: as the saving blood that carries the world’s sins, including the sin of all the people and their children which called for the death of Jesus; then the judging blood, which less than 30 years later fell as a horrible disaster on Jerusalem. And this came through the Romans, who had previously become the fulfilling servants of Jesus’ death. Thus Rome became twice the “tool of death”.

Pontius Pilate, the governor under Herod Antipas, condemned Jesus to death, at the urging of the excited people and had him crucified as a rebel against the rule of Rome. But nothing could stop the spread of the faith in the Messiah Jesus. From Jerusalem, the Gospel was carried to the whole world. Less than 20 years after the crucifixion of Jesus Christ in the major cities of the Mediterranean there were Christians and first Christian communities.

4. The »comprehensive« Priest-King

In the New Testament Jesus, just like King David, is compared to Melchizedek, the priest king, in whom we encountered the city of Jerusalem as “Salem“ for the first time. The Book of Hebrews refers to this comparison, in Chapter 7 we read: “Jesus is a high priest after the order of Melchizedek forever.” The priest-king Melchizedek is seen as a reflection of the high priest Jesus Christ, having preceded his incarnation. What, however, is regarded of Melchizedek as the image of the heavenly King, applies even more to the archetype Jesus Christ himself: He who according to his human origin does not belong to the priestly tribe of Levi (7:13f), is Priest “because of the power of an indestructible life“ (7:16) and therefore incomparably superior to the priests, “according to the order of Aaron“ (7:11). This means: While the Levitical priests could not provide final forgiveness through the prescribed rites in the law (7:11, 18f; 9:6ff; 10:1ff), the eternal priest “after the order of Melchizedek“ has, by his one and one for always valid sacrifice, provided the sanctifying restitution, liberating from sin (7:24ff; 9:11ff; 10:10ff).

5. Local Tradition und Local Future

The Bible identifies not only the messianic functions, it also names the place on which all of this is concentrated, Jerusalem. In all of its contradictions and its oppressive burden Jerusalem has a great future. It will be the capital of a kingdom which will cover the whole earth. Blood guilt is on the city, but after that Isaiah announces, “they will call you: city of righteousness, the faithful city“ (Isaiah 1:26). Then “out from Zion will go counsel and the word of the Lord from Jerusalem“ (Is 2:3). The Holy One of Israel is there to take his dwelling and

clothe her with his glory. All restitution attempts to restore city and Temple with Torah piety, ritual purity and Jewish nationalism, yes, political “fearlessness of death”, have ended in a terrible drama. Only the Messiah as a king, priest and prophet owns the right and the authority for this. Therefore God has sent His Son Jesus Messiah, as the builder of Israel and Lord and Saviour of the world: “And we have seen and testify that the Father has sent the Son as Savior of the world” (1 John 4:14).

ENDNOTES

¹ Cf. John Paul II., in: <http://f3.webmart.de/f.cfm?id=906296&r=threadview&t=3885365&pg=4>

² Nunc dimittis servum tuum Domine, secundum verbum tuum in pace. Quia viderunt oculi mei salutare tuum, quod parasti ante faciem omnium populorum, lumen ad revelationem gentium et gloriam plebis tuae Israel.

- Νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλόν σου, δέσποτα, κατὰ τὸ ῥῆμά σου ἐν εἰρήνῃ: ὅτι εἶδον οἱ ὀφθαλμοί μου τὸ σωτήριόν σου ὃ ἠτοίμασας κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν, φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραὴλ.

- Lord, now lettest thou thy servant depart in peace, according to thy word: for mine eyes have seen thy salvation, which thou hast prepared before all peoples, a light for revelation to the Gentiles and for glory to your people Israel.

RAINER UHLMANN (Dr. theol.),
Gschwend, is Dekan i.R. of the
Württembergische Landeskirche
and lecturer in the Old Testament.

FOR
OUT
OF ZION
SHALL
GO
THE LAW,
AND
THE WORD
OF
THE LORD
FROM
JERUSALEM.
ISA 2:3

SEHT ZU,
DASS EUCH
NIEMAND EINFANGE
DURCH
PHILOSOPHIE
UND LEEREN TRUG,
GEGRÜNDET
AUF DIE LEHRE
VON MENSCHEN
UND AUF
DIE MÄCHTE DER WELT
UND NICHT AUF
CHRISTUS.

KOL. 2,8

DAS TRINITARISCHE UND CHRISTOLOGISCHE DOGMA DER KIRCHE: GRIECHISCHE PHILOSOPHIE ODER BIBLISCHE WAHRHEIT?

Dieses Thema führt uns auf ein schwieriges Terrain. Das liegt zunächst in der Natur der Sache, denn es geht um die Anwesenheit Gottes in der Gestalt des Menschen Jesus von Nazareth. Bekanntlich ist es schwer, Gott „dingfest“ zu machen und ihn in der Anschauungswelt zu verorten. Doch gerade das ist in Christus geschehen. Christus ist im Fleisch erschienen. Gott war, wie die Schrift sagt, in Christus, und gab sich damit eine erkennbare Gestalt, ein Angesicht, anhand dessen wir ihn erkennen sollen. Daraus ergibt sich die christologische Aufgabe, Christus zu beschreiben. Doch sobald wir danach fragen, wie Gottheit und Menschheit in Christus in Verbindung treten, warten, wie wir sehen werden, mehrere Fallen, in die zu treten wir vermeiden müssen. Gottheit und Menschheit zusammen zu denken erweist sich bei näherer Betrachtung als ein schwieriges Unterfangen.

Eine erste Falle, in die wir zu treten versucht sind, ist die Spekulation. Wir versuchen, die Gottheit zu denken und gebrauchen dabei Begriffe, deren gegenständlicher Bezug uns fremd ist, von dem wir nichts wissen oder wissen können, jedenfalls sobald wir von Gott oder von jenseitigen oder unsichtbaren Dingen reden. Ich denke hier an Begriffe wie unendlich, ewig, allmächtig, allgegenwärtig, allwissend, unsterblich oder unwandelbar. Eine weitere Falle ist die der Logik. Wenn wir versuchen, unsere Logik zur Maßgabe zu machen, die Teil

unserer in Sünde gefallenen Wirklichkeit ist und keineswegs ein göttliches Licht, dann kann es sein, daß wir zu logisch einleuchtenden, aber im Licht der Bibel falschen Aussagen kommen. Eine dritte Falle sehe ich in einem philosophischen Gottesbegriff, also einer Vorstellung von Gott, die nicht aus der heiligen Schrift kommt, sondern aus dem selbstmächtigen menschlichen Denken. Ich beschäftige mich in meinem Vortrag insbesondere mit der letztgenannten Falle.

Es ist aus sachlichen und theologischen Gründen geraten, mit der Betrachtung des biblischen Zeugnisses von Christus zu starten. Das soll im ersten Teil meines Vortrags geschehen. Im zweiten Teil soll es der kirchen- beziehungsweise dogmengeschichtlichen Folge entsprechend um die Gottheit Christi gehen. Die Alte Kirche konnte ja nicht umhin, sich den Fragen der griechisch denkenden Welt, in deren Mitte sie sich ausbreitete, zu stellen. Sie mußte darauf antworten und hat dies auf dem Konzil von Nicaea im Jahre 325 getan und gleiches auf dem Konzil in Konstantinopel im Jahre 381 in dem uns bekannten Nicaenischen Glaubensbekenntnis wiederholt. Nachdem damit als offizielle kirchliche Lehre und prinzipiell im Einklang mit der heiligen Schrift geklärt war, daß Jesus Christus Gott ist, mußte die Frage beantwortet werden, wie sich seine Gottheit mit der an sich ganz klaren und offensichtlichen Menschheit in Beziehung setzen läßt. Das geschah auf dem Konzil von Chal-

cedon im Jahre 451. Die bei den beiden Konzilien verwendeten Begriffe möchte ich im zweiten und dritten Teil meines Vortrags beleuchten. Abschließend gebe ich eine biblische Bewertung der Anschauungen.

1. Der Ausgangspunkt: Das biblische Zeugnis

Vor der Begegnung der christlichen Kirche mit der griechisch-römischen Kultur stand die apostolische Verkündigung, die uns im Neuen Testament überliefert ist. Dieses wiederum stand und steht in engster Verbindung mit dem Alten Testament; beides zusammen ist die Bibel, das autoritative Wort Gottes. Zweifellos ist das biblische Denken ein anderes als das griechische. Biblisch ist der durchgängige Bezug zur geschöpflichen Wirklichkeit. Die Protagonisten der Bibel sind keine mythologischen Figuren, keine Halbgötter, deren Sagen die Bibel enthielte, sondern es sind normale Menschen mit Stammbaum oder Ahnentafel, Menschen, die auf derselben Erde gelebt haben, wie auch wir. Entsprechend menschlich geht es in der Bibel zu. Es ist bezeichnend, daß die Bibel keine Spekulationen über gnostische Äonen bietet, keine abstrakte Philosophie mit interessanten, aber nichtssagenden Spekulationen und keine religiösen Ratschläge, wie man denn seine Frömmigkeit am besten managen könnte, sondern sie redet von dem, was, wie Johannes sagt, „wir gesehen und gehört haben“ (1Joh 1,3), von Dingen, die wirklich geschehen sind, von einer Person, die Hand und Fuß hatte, von Jesus Christus. Deswegen fällt es uns auch nicht schwer, Jesus Christus als Menschen zu erkennen.

Für den Griechen ist die leiblich-diesseitige Dimension im christlichen Glauben an sich schon anstößig. Als Paulus den

Athenern die Auferstehung von den Toten verkündigte, reagierten sie typisch griechisch: Das war das Letzte, was in ihrem Erwartungshorizont lag. Sie wollten doch gerade die Erlösung vom Leib und die Befreiung von den Fesseln des Materiellen. Für eine neue philosophische Lehrmeinung wären sie offen gewesen. Darüber hätten sie mit dem Juden und Ex-Pharisäer Paulus noch diskutiert. Doch das, was er vorbrachte, war für sie indiskutabel. Paulus indes bemühte sich nicht, die Inhalte seiner Verkündigung den Erwartungen seiner Hörer anzupassen. Mehr noch: Er verkündigte den Griechen den gekreuzigten Christus, wohl wissend, daß die Auskunft, daß ein gekreuzigter Jude der Retter der Welt sei, den Griechen als nackte Dummheit vorkam. Kein Wunder, wenn sich viele über Paulus lustig machten. Ein Wunder aber war es, daß Gott es trotzdem gab, daß einige Griechen zum Glauben an Christus kamen.

Es ist nun das Besondere an der biblischen Botschaft, daß eben dieser Mensch, Jesus von Nazareth, zugleich Gott ist. Die Bibel macht im Blick auf die Gottheit Christi folgende Aussagen:

(1) Die jungfräuliche Empfängnis

Die jungfräuliche Empfängnis Jesu ergibt sich aus der in Lukas 1, 26-38 berichteten Verkündigung der Geburt Jesu an Maria sowie aus der in Matthäus 1, 18-25 berichteten Geburt Jesu, die dort als Erfüllung der Weissagung des Jesaja (7, 14) ausgewiesen wird. Die Bibel erklärt, daß die Zeugung Jesu durch den Heiligen Geist geschah, mithin also durch die dritte Person des dreieinigen Gottes. Daraus ergibt sich der sachliche Bezug in der Rede von der Gottheit beziehungsweise der Gottessohnschaft Jesu. Ich füge hinzu, daß die Jungfrauengeburt Jesus nicht zum Sohn Gottes machte, wohl aber, daß sie die Gottheit Jesu offenbar macht im Unterschied zu

allen anderen Menschen, da diese bekanntlich aufgrund der Zeugung durch einem Mann empfangen werden.

Das NT stellt die jungfräuliche Empfängnis offensichtlich als biologisches Faktum dar. Die beiden Texte anders zu interpretieren, wie es die historisch-kritische Theologie durchgängig tut, bedeutet, die offenbare, leiblich-geschöpfliche Dimension des biblischen Berichts zu übersehen und ein überholtes, immanent-kausales Geschichtsbild zur Maßgabe für das zu machen, was geschehen und damit wahr sein kann. Daß Gott als der Schöpfer in und mit der Schöpfung handeln und infolgedessen auch Neues schaffen kann, ist vom Alten Testament her selbstverständlich.

(2) Die Zeichen und Wunder Jesu

Die Gottheit Jesu wurde in seinem Wirken darin offenbar, daß er Zeichen tat, die auf seine Gottheit wiesen. Auch dies entspricht dem Schöpfersein Gottes. Als Beispiele seien hier die folgenden genannt: Die Heilung des Gelähmten (Mt 9, 1-7) folgte dem Zuspruch der Vergebung der Sünden und wies darauf hin, daß Jesus die Autorität besaß, Sünden zu vergeben, mithin also Gott war. Der Stillung des Sturmes folgt die Verwunderung der Jünger: „Was ist das für ein Mann, daß ihm Wind und Meer gehorsam sind?“ (Mt 8, 27). Nachdem Jesus auf dem See Genezareth gegangen war, mußten die Jünger bekennen: „Du bist wahrhaftig Gottes Sohn“ (Mt 14, 33). Johannes hat solche Zeichen vor Augen, wenn er bekennt: „... wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit“ (Joh 1,14). Hinzu kommt die Beobachtung, daß Jesus ohne Sünde war (Joh 8, 46; Hebr 4, 15), daß er von den Toten auferweckt wurde (Mt 28, 1-15 u. par.; 1Kor 15, 3-8 u.a.) und schließlich sichtbar zum Himmel auffuhr (Lk 24, 51; Apg 1, 9-11). Diese

Beobachtungen weisen darauf hin, daß Jesus mehr war als ein normaler Mensch.

(3) Die Prädikation Jesu als Gott

Das Neue Testament bietet eine Reihe von Aussagen, die Jesus unmittelbar als Gott bezeichnen: Römer 9, 5 („aus denen Christus herkommt nach dem Fleisch, der da ist Gott über alles, gelobt in Ewigkeit“), Johannes 1, 1 („und Gott war das Wort“), 1, 18 („niemand hat Gott je gesehen; der Eingeborene, der Gott ist und in des Vaters Schoß ist, der hat ihn uns verkündigt“), 1. Johannes 5, 20 („Dieser ist der wahrhaftige Gott und das ewige Leben“). Die Tatsache, daß das griechische NT sich hier der ontologischen Terminologie bedient, muß uns zu dem Schluß führen, daß Jesus dauerhaft sowohl von Ewigkeit her sowie im Stand der Erniedrigung als auch im folgenden Stand der Erhöhung in Ewigkeit Gott ist. Über das „Sein“ Gottes generell ist später noch zu sprechen, doch die Terminologie ist dahingehend eindeutig, als mit dem „ist“ beziehungsweise „war“ eine beständige Wirklichkeit bezeichnet wird, die sowohl in der diesseitigen, geschaffenen Welt sichtbar wurde als auch in der unsichtbaren Welt Bestand hat.

(4) Die Prädikation Jesu als Gottessohn

Die zahlreichen Aussagen der Evangelien, daß Jesus Gottes Sohn ist, sollen hier nicht im Einzelnen zitiert werden (Lk 1, 32-35; Mt 11, 25-27; Mt 14, 33; 16, 16-17; 17, 5; Mk 15, 39; Joh 1, 14; Röm 1, 3-4; Gal 2, 20; 4, 4). Jesus selbst hat sich als Sohn Gottes bekannt. Aus diesen Aussagen ergibt sich: Die Gottheit Jesu wurde am Wort und an den Werken Jesu sichtbar. Von den Zeichen und Wundern war bereits die Rede. Petrus bekannte, daß Jesus „Worte des ewigen Lebens“ hatte und leitete daraus ab, daß Jesus der „Heilige Gottes“ sei (Joh 6, 68-69) beziehungsweise der Sohn Gottes (Mt 16, 18). Wir können diese Aussagen

nicht im Sinne der modernen Theologie als Ausdruck des Selbstverständnisses Jesu oder als Niederschlag frühchristlicher Überzeugungen ansehen, um die Besonderheit Jesu zum Ausdruck zu bringen. Eine solche Versubjektivierung der neutestamentlichen Aussagen folgt nur zu offensichtlich dem nachkantischen Denken. Die neutestamentlichen Aussagen von der Gottessohnschaft Jesu leben von ihrem gegenständlichen Bezug, der an mehreren Stellen sichtbar (offenbar) wurde.

In der Sache ist damit gesagt, daß Jesus vom Vater ausgegangen ist und das Wesen des Vaters teilt. Jesus ist wirklich von Ewigkeit her vom Vater ausgegangen (Micha 5, 1) und neben dem Heiligen Geist die zweite Person der Trinität. Die Art des Ausgangs ist freilich ein Geheimnis. Insofern ist das Vater-Sohn-Verhältnis ein Bild, ein Analogon für die Weise, wie die Abkunft Jesu vom Vater vorzustellen ist.

2. Der christliche und der philosophische Gottesbegriff

Mit der Vorgabe, daß Gott sich in Christus offenbart hat, trat die christliche Mission in die griechisch-römische Welt hinein. Götter gab es in dieser Welt viele und religiös war diese Welt allemal. Der heidnische Polytheismus war zweifellos eine nachhaltige Herausforderung für die christliche Kirche, doch er wurde nicht zu einer substantiellen Anfechtung. Die Kirche verstand sich als legitime Erbin des Alten Testaments und hielt an dem Glauben an den einen Gott fest, was sie mit dem Judentum verband. Indes hat das Judentum die Offenbarung Gottes in Jesus Christus nicht akzeptiert, was Kirche und Synagoge voneinander schied. Daneben ergab sich die Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie. Mit ihr

verband sie das Anliegen, die Mythen, die die Vielgötterwelt legitimierten, zu kritisieren und die Welt auf ein einheitliches Prinzip zurückzuführen. Doch sowohl der spätjüdische als auch der philosophische Monotheismus sollten zu einer nachhaltigen Anfechtung für die christliche Kirche werden.

Die christliche Theologie konnte sich der Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie nicht entziehen. Paulus hatte zwar gesagt: „Seht zu, daß euch niemand einfange durch Philosophie und leeren Trug, gegründet auf die Lehre von Menschen und auf die Mächte der Welt und nicht auf Christus“ (Kol 2, 8), und Tertullian sagte etwa 150 Jahre später: „Was hat Athen mit Jerusalem zu tun, welche Übereinstimmung gibt es zwischen der Akademie und der Kirche?“¹ Doch die Fragen, die der Grieche stellte, forderten eine Antwort, und die Antworten, die die Philosophie vorschlug, waren verführerisch. Diese Fragen beschäftigen auch uns: Worin unterscheidet sich der Christengott von Zeus und Jupiter, von Athene und Minerva? Worin unterscheidet er sich von dem Gott der Philosophen? In welchem Sinne ist Jesus Gott? Wie verhält sich seine Gottheit zu seiner Menschheit?

Die Alte Kirche konnte sich diesen Fragen nicht entziehen. Da die Kirche nicht in einem sterilen Raum lebt, drängen bald Anschauungen in die Kirche ein, die aus der Umgebung der Kirche kamen und sich mit dem apostolischen Wort nicht vereinbaren ließen. Jüdische Anschauungen zum Beispiel, die behaupteten, Jesu sei nur ein Mensch gewesen, wie es die Ebioniten lehrten, aber auch heidnische Anschauungen, die von einem strengen Ein-Gott-Glauben ausgingen und Jesus entweder so sehr als Gott sahen, daß seine Menschheit nicht mehr erkennbar wurde und auch der personale Unterschied zwischen ihm

und Gott, dem Vater verwischt wurde, wie es die Modalisten lehrten, oder als einen Menschen, der bei seiner Taufe zum Sohn Gottes adoptiert wurde, wie es die Adoptianer lehrten und im Grunde auch die moderne Theologie. Andere sahen Jesus nur als Zwischenwesen, als den höchsten aller geschaffenen Engel, wie es Arius tat. Seine Nachfolger boten zahllose Bibelstellen auf, um ihre Sicht zu beweisen.

Spätestens jetzt wird deutlich, daß die Kirche nicht mit bloßen Bibelzitatzen hätte antworten können. Sie mußte eine in der Bibel gegründete Lehre formulieren, die zusammenfaßte, was die Bibel von Gott und von Jesus Christus sagt. Mit anderen Worten, sie brauchte ein Dogma, das im Namen der Schrift die Grenze zwischen dem rechten und dem falschen Glauben markierte. Dazu hat die Kirche erstmals im Jahre 325 auf dem Konzil zu Nicaea in Kleinasien die erste Form des Nicaenischen Glaubensbekenntnisses formuliert. In der uns bekannten Form wurde es vom Konzil zu Konstantinopel (381) verabschiedet. Es formuliert die Trinitätslehre in der für die Folgezeit maßgeblichen Form. Von der Person Christi heißt es hier: „*Und an den einen Herrn Jesus Christus, Gottes eingeborenen Sohn, der aus dem Vater geboren ist vor aller Zeit: Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrhaftiger Gott vom wahrhaftigen Gott, geboren, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater; durch ihn sind alle Dinge geschaffen.*“ Mit diesen Worten hat die Kirche die volle Gottheit Christi bekannt. Darüber hinaus formulierte die nicaenische Trinitätslehre, daß Gott ein Wesen habe in drei Personen: *mia ousia, treis hypostaseis*. Damit waren die Begriffe „eines Wesens mit dem Vater“ (*homoousios*) und „*ousia*“, der jenem zugrunde liegt, für die Gottheit festgeschrieben, und gemäß dem Nicaenum von 381 mußte, wenn Christus Gott war, seine Gottheit mit diesem Begriff bekannt werden.

Der *ousia*-Begriff hatte eine wechselvolle Geschichte. Im Blick auf die altkirchliche Diskussion sagt Kelly, daß *ousia* und *hypostasis* ursprünglich gleichbedeutend seien, jenes sei platonischen, dieses stoischen Ursprungs. Beide bedeuten, wie Kelly sagt, „real existence or essence“². Das heißt aber auch, daß der Begriff *ousia* zu unbestimmt war, um ihn auf eine bestimmte philosophische Richtung und die ihr entsprechende Bedeutung festzulegen. Aus heutiger Sicht bedeutet er soviel wie „Sein“, „Wesen“ oder „Wirklichkeit“.

Der Begriff *homoousios* bedeutete bei den Altnicaenern soviel wie „wesens-eins“, daher sagten die Altnicaener: „eines Wesens mit dem Vater“. Die Kirche hat sich dabei eines Begriffes bedient, der nicht in der Bibel vorkommt und der deshalb bei den rechtgläubigen Theologen zunächst umstritten war, wie die Diskussionen nach Nicaea zeigen. Athanasius zum Beispiel nahm den Begriff nur widerwillig auf, eben weil er ihn nicht in der heiligen Schrift fand. Aber seine Gegner, die Arianer, versuchten stets neu mit Bibelzitatzen zu beweisen, daß Jesus nicht dem Wesen nach Gott gleich sei. In Zuge dieser Diskussion gewann Athanasius die Einsicht, daß der Begriff *homoousios*, der nun im Sinne von „wesensgleich“ verstanden wurde, sehr wohl betont, was die Schrift lehrt, nämlich, daß Jesus auf derselben Ebene wie der Vater Gott ist und seine Gottheit mit dem Vater und dem Heiligen Geist teilt. Der Begriff wurde also im Laufe des vierten Jahrhunderts als schriftgemäß erkannt und in das Bekenntnis aufgenommen.

An dieser Stelle müssen wir einen längeren Exkurs in die griechische Philosophie machen, um die Problematik dieses Begriffes zu verstehen. Wir bemerken: Es geht bei dem Begriff *ousia* um die Frage nach der Wirklichkeit, nach dem, was ist.

Die Lehre vom Sein bezeichnet man mit dem Begriff „Ontologie“. J. Heinrichs³ informiert: In der Ontologie geht es um die Grundbestimmung des Seienden, die ihm als Seiendem zukommt. Die ontologische Frage nach dem Ursprung des Seins alles Seienden, d.h. aller Wirklichkeit, zieht sich durch die gesamte abendländische Philosophiegeschichte.⁴ Indes erfährt die klassische Ontologie bei Kant ihre Absetzung.⁵ Für Kant und die moderne Zeit ist die Rede von einem höchsten Sein spekulativ und infolgedessen wissenschaftlich nicht haltbar.

Um was ging es dabei in der Sache? Einer der frühen griechischen Philosophen, die sich zu diesem Thema geäußert haben, ist Parmenides (ca. 540-470). Er stammte aus Elea, einer griechischen Siedlung in Süditalien. Er entwickelte seine Ontologie, indem er die Göttin *Dike* Wahrheit bestimmen ließ als Attribute des Seienden (*to eon*): Das Seiende ist Eines, unveränderlich, undifferenziert, unbewegt, zeitlos und ohne Beziehung auf etwas anderes. Im Unterschied zur Wahrheit steht die *Doxa*, die sichtbare Welt als Scheinwelt, auf die die Attribute des Seienden nicht anzuwenden sind, da sich die Welt nicht als undifferenzierte Einheit darstellt.⁶ Die Menschen meinen zwar, die sichtbaren Dinge seien wirklich, aber diese haben alle Anfang und Ende; ihr Sein ist nur Schein. Von diesen zu unterscheiden ist das Sein, zu dem Göttin weist: Es ist nicht das Sein eines begrifflich faßbaren Gegenstandes, sondern das Sein selbst. Dieses aber ist Gegenstand des Denkens. Was den Gedanken zum Gedanken an etwas macht, ist das Sein dieses „etwas“, weswegen der Gedanke ist.

Wir sehen an diesem Beispiel, daß Parmenides seine Seinslehre mit der Vorstellung zu legitimieren versucht, daß sie von einer Göttin vorgetragen wird. Das zeigt schon formal die

Verwurzelung dieser Anschauung im antiken Heidentum. Zum anderen fällt inhaltlich auf, daß das Sein als etwas Einheitliches dargestellt wird, das keine Differenzierung kennt. Es ist daher zwangsläufig jenseitig und kann unter dieser Vorgabe als unveränderlich und zeitlos dargestellt werden. Die sichtbare Welt, die wir Schöpfung nennen, ist für Parmenides nur Schein. Damit haben wir als Christen, die schöpfungstheologisch denken, ein Problem, denn Wirklichkeit kommt sehr wohl auch der Schöpfung zu. Sie ist nicht Schein oder Einbildung, keine Illusion, sondern ist von Gott geschaffen und damit positiv legitimiert.

Eine weitere These des Parmenides lautet: „Dasselbe ist Denken und Sein.“ „Dasselbe ist der Gedanke und worüber wir denken; denn nicht ohne das Seiende, wo es ausgesprochen ist, wirst Du das Denken antreffen.“⁷ Die Identität von Denken und Sein führt zur Warnung vor der sinnlichen Erfahrung, zur Ablehnung der Empirie und zur alleinigen Anerkennung des Intellekts, der Ratio. Die Ratio aber abstrahiert von der Wirklichkeit mit ihrer vielfältigen, individuellen Erscheinungswelt. Sie läßt diese in Begriffen erstarren, und kommt so zu ihrem Seinsbegriff. Nur die Allgemeinbegriffe sind für Parmenides wesentlich, im Gegensatz zum Individuellen. Im Sinne der klassischen Ontologie ist das, was „ist“, einheitlich (unteilbar), dauerhaft (ewig), unbeweglich. Das, was „ist“, ist denkbar; was nicht „ist“, ist auch nicht denkbar. Umgekehrt ist das, was der Mensch denken kann, auch wirklich. Auf diesem Wege kam Anselm von Canterbury im Mittelalter zu seinem ontologischen Gottesbeweis: Gott ist für ihn das, dem gegenüber nichts Höheres gedacht werden kann.

Von besonderer Bedeutung für die abendländische Kirche wurde das neuplatonische Denken. Namhafte Vertreter

sind der Heide Plotin (205-270) und der Christ Origenes (185-254). Bei Plotin ist *ousía* Ewigkeit, ewiges, wahres Sein (*aei einai*); dies ist die Version der klassischen Ontologie: Sein als ein in sich ruhendes, unbewegliches *unum*.⁸ Ich stelle aber hier das System des Origenes dar. Origenes (185-254) war zunächst Schüler des Clemens von Alexandria sowie des letzten Mittelplatonikers Ammonios Sakkas in Alexandria. Er trat bereits in jungen Jahren die Nachfolge des Clemens in der Leitung der Katechetenschule (*didaskaleion*) in Alexandria an. Von dort vertrieben ließ er sich in Caesarea nieder und entfaltete dort eine außergewöhnlich produktive Wirksamkeit. Er ist der erste, der ein ganzes theologisches System entwickelte. In diesem theologischen System ist die neuplatonische Welt- und Geschichtsanschauung von struktureller Bedeutung. Origenes vertritt ein *exitus-reditus*-Schema (Ausgang-Rückkehr), das sich so lange wiederholt, bis alle Seelen in die Gottesbejahung zurückgeführt sind, also die Wiederherstellung aller Dinge (*apokatastasis panton*) eingetreten ist. Es ist ein kosmisches Drama in drei Akten.

(1) Ausgangspunkt der Bewegung ist eine *monas*, eine ungeteilte göttliche Einheit, von der keine Veränderung oder Grenze ausgesagt werden kann, eben das ewige, wahre und höchste Sein. Von diesem kann man nichts Konkretes sagen, denn sobald man etwas Besonderes in ihm feststellt, ist es nicht mehr einheitlich. Aus diesem emaniert der Logos. Er ist wesensgleich mit dem Uranfang; er ist der Mittler zwischen diesem und der geschaffenen Welt. Durch ihn wird der Geist ins Leben gerufen. Erst aus diesem emaniert die übrige geschaffene Welt: die Welt der Engel und Geister, die Menschenseelen. Sie haben alle am Wesen Gottes teil. Bedingt durch den neuplatonischen Monismus und das

entsprechende Emanationsdenken ergibt sich hier eine subordinatianische, ökonomische Trinitätslehre. Das System als solches erfordert aber keine Trinität am Anfang; diese ist vielmehr analog zur biblischen Lehre gesetzt, aber ganz in das neuplatonische Emanationsschema integriert. Weil aber die Emanation des Logos von seinem Urgrund ein von Ewigkeit her beständiges Ausgehen ist, und Gleiches vom Heiligen Geist gilt, ist die Trinität faktisch doch eine immanente. A. M. Ritter stellt fest: „In jedem Fall ist die Betonung, daß Vater, Sohn und Heiliger Geist drei distinkte Wesenheiten, drei Hypostasen sind, und zwar von Ewigkeit her, ein Hauptkennzeichen origeneischer Trinitätslehre.“⁹

(2) Der Urfall geschah durch die Hybris des obersten Engelfürsten. Er zog Engel- und Menschenseelen in den Fall hinein, wurde aber abgewiesen und entsprechend dem beabsichtigten Aufschwung in die Gottesferne hinabgestoßen. Aus Barmherzigkeit mit den gefallenem Lichtsöhnen schafft Gott die Welt und läßt die geschaffenen Geister im Luft- raum, auf der Erde oder in der Unterwelt leben, entsprechend ihrem Vergehen. Die Schöpfung ist der Ort der Prüfung und Läuterung, einer Art Zuchthaus vergleichbar. Hier findet sich eine typisch griechische Bewertung der Schöpfung. Sie ist der Ort der Entfernung vom Ursprung, der wieder verlassen werden muß und angesichts dessen Erlösung notwendig ist.

(3) Die Rückführung der in der Schöpfung gefangenen Geister führt zur Wiedervereinigung mit Gott, dem Ursprung. Dazu steigt der Logos herab. Er inkarniert in den präexistenten Jesus, der als einziger nicht gefallen und im körperlosen Zustand geblieben war. Er verläßt den Leib bei der Passion und nimmt ihn nach der Hadesfahrt wieder auf. Der Logos rettet durch Wort und

Vorbild. Jene, die sich ihm aus freiem Willensentschluß anschließen, führt er durch Askese zur Erlösung.

Die neuplatonische Grundstruktur des Systems liegt auf der Hand. Das Eins, der Logos und der Geist sind die drei obersten Seinsstufen. Auf diese Weise kommt Origenes zu seiner Trinität. Neuplatonisch ist aber auch die Bewertung der Schöpfung und der menschlichen Existenz; Sünde ist im Prinzip nur Gottesferne, eine ontologisches Defizit. Auch die Soteriologie trägt griechische Züge. Die Hochschätzung der Geistigkeit und das asketische Leben sind charakteristisch.

Das Denken des Origenes wurde im Osten prägend für die dort verbreitete Fassung der Trinitätslehre, wobei die Sicht des Origenes als solche nicht weiter wirksam wurde, sondern die Vorstellung von Gott als dem höchsten Sein. Diese erlaubte es nicht, Jesus auf derselben Seinsstufe wie den Vater zu sehen. In dem monadischen Gottesbegriff hatte eine Dreiheit keinen Platz. Arius (gest. nach 335, Presbyter in Alexandria) gilt in diesem Zusammenhang als der Erzketter. Gott war für ihn der ungezeugte Anfang (*agennetos arche*) aller Dinge, selbst anfangslos (*anarchos*), als Einziger unendlich, allein wahrhaftig und unteilbar. Daher kann die göttliche *ousia* nicht geteilt werden. Er lehrte, daß zwar alle Dinge durch Jesus geschaffen worden seien, aber daß Jesus selbst nur das erste und höchste Geschöpf und vor allem anderen geschaffen worden sei. Jesus ist also nicht gleich ewig wie der Vater. Das aber bedeutet, daß sein Wesen nicht dem Wesen Gottes gleicht. Seine *ousia* gleicht nicht der des Vaters. Neben und nach Arius gab es eine Reihe von weiteren Parteien, die alle ihre Schwierigkeiten hatten mit dem Gedanken der Wesenseinheit von Vater und Sohn: die Homöusianer, die lehrten, daß

Jesus dem Vater wesensähnlich sei, die Homöer, daß er ihm ähnlich sei und die Anhomöer, daß er ihm unähnlich sei.

Gegenüber diesen Anschauungen hat die Kirche den Begriff *homoousios* verwendet. Der ihm zugrunde liegende *ousia*-Begriff ist dadurch gerechtfertigt, daß er mit den biblischen Sachgehalten bestimmt wird. Wir verstehen ihn im Sinn von „Wesen“ und bezeichnen mit ihm das, was Gott als Gott „ist“, was ihn als Gott von allem anderen unterscheidet. Die Kirche hat also bei der Beantwortung der eingangs genannten Frage den aus der Philosophie bekannten, aber nicht eindeutig bestimmten *ousia*-Begriff übernommen, um Gott hinsichtlich seiner Gottheit zu bezeichnen, freilich mit der Umformung und klaren Bestimmung, daß *ousia* nicht ein abstraktes, gestaltloses, in sich ruhendes Sein bezeichnete, sondern das, was die drei Personen der Dreieinigkeit verband. Zugleich übernahm die Alte Kirche den *hypostasis*-Begriff, um die Spezifika der drei Personen der Gottheit zu bezeichnen. Dieser Begriff stammt aus der neuplatonischen Anschauungswelt: *Hypostasis* ist dort das, was darunter steht, das, was aus einem Oberen emaniert ist. Doch konnte dieser Begriff nicht mit diesem Sinngehalt in das Trinitätsdogma übernommen werden, denn die drei Personen der Gottheit emanieren nicht auseinander und auch nicht aus der göttlichen *ousia*. Vielmehr stehen *ousia* und *hypostasis* auf derselben Wirklichkeitsebene. *Hypostasis* besagt also, daß die Gottheit nur in den drei Personen wirklich ist.

Zwei Aspekte sind für die Übernahme des *ousia*-Begriffes relevant:

(1) Gott hat sich geoffenbart als der Seiende, als der, der wirklich da ist. Man darf indes die Selbstoffenbarung Gottes an Mose, die bekanntlich lautete „ich

bin, der ich bin“, oder „ich werde sein, der ich bin“ (Ex 3, 14) nicht im Sinne der antiken Seinslehre mißdeuten. Der Gott der Bibel ist nicht ein abstraktes, undifferenziertes und unwandelbares Sein, sondern er ist ein, schaffender, handelnder, kämpfender und leidender Gott. Er ist der, „der Himmel und Erde gemacht hat, das Meer und alles, was darinnen ist“ (Ps 146, 6). Abgrenzen müssen wir uns also gegenüber einer Seinsvorstellung, die *Sein* zur letzten philosophischen Kategorie macht, also Gott mit dem Sein identifiziert und eine Undifferenziertheit, ein Unum (Neutrum!) in Gott sieht, wie es der Neuplatonismus postulierte.

Gottes Person-Sein ist maßgeblich für die Heilsoffenbarung, nicht eine philosophische Seinskategorie. Und gemäß der Heilsoffenbarung „ist“ Gott als personaler Gott, nicht als abstraktes Sein, sondern in konkreter, personaler Wirklichkeit, wobei der Wirklichkeitsbegriff selbstverständlich nicht auf die empirisch-vorfindliche Welt beschränkt ist. Weil Gott wirklich da ist, ist die Anwendung der ontologischen Kategorie zur Aussage seiner Wirklichkeit keine Übertragung menschlicher Denk- und Aussageformen auf Gott. Solange also der *ousia*-Begriff freigehalten wird von den Anschauungen der klassischen Ontologie und wenn er das aktiv-handelnde Element in Gott einschließt, ist seine Übernahme gerechtfertigt. Gleichweise ist die ontologische Prädikation Christi als Gott, sondern ebenso wie geschöpfliche Dinge als solche prädiziert werden, die von Gott ins Dasein gerufen worden sind, wird auch Christus als wirklich Gott-Seiender geoffenbart. Die Seinsprädikation Jesu als Gott ist zu Recht ein Nachzeichnen des Vorgegebenen.

(2) Es ist indes zu beobachten, daß der so bestimmte Gottesbegriff im gesamten Abendland zu der Ansicht geführt

hat, daß Gott in seinem Sein eigentlich unaussprechlich sei. Indem die Kirche Gott nicht ausschließlich aus seiner Offenbarung erkennen wollte, sondern auch einer natürlichen (philosophischen) Gotteserkenntnis Raum gab, fiel sie geradezu automatisch auf den philosophischen Gottesbegriff zurück. Dieser Sachverhalt ist bis in die protestantische Orthodoxie hinein zu beobachten und hat dazu geführt, daß man konkrete, menschlich erscheinende Aussagen von Gott, sog. Anthropomorphismen, als uneigentliche Redeweise von Gott apostrophiert. Dem philosophischen Gottesbegriff zufolge ist Gott eigentlich unaussprechlich. Wir begegnen ihm auch in der Bestimmung Gottes als „die alles bestimmende Wirklichkeit“ in der neueren Theologie. Er führt unter anderem dahin, daß man sich weigert, die biblische Bestimmung Gottes als Vater aufzunehmen und von Gott feministisch in weiblicher oder neuerdings in vermeintlich politischer Korrektheit in sächlicher Form zu reden. Die wesenhafte Gottheit Jesu von Nazareth findet in einem solchen Paradigma keinen Platz mehr.

3. Gottheit und Menschheit

Nachdem die Alte Kirche das trinitarische Dogma verabschiedet hatte und geklärt war, daß Jesus Christus Gott ist, führte dies zwangsläufig zu der Diskussion darüber, wie Gottheit und Menschheit in Christus in Beziehung zueinander stehen. Diese Thematik wurde im Jahre 451 auf dem Konzil zu Chalcedon, einem Vorort von Konstantinopel, behandelt. Die Lehrentscheidung von Chalcedon lautete¹⁰:

„Wir folgen also den heiligen Vätern und bekennen einen und denselben Sohn, unseren Herrn Jesus Christus, und lehren alle einmütig, daß derselbe sei vollkommen in der Gottheit und

derselbe vollkommen in der Menschheit, derselbe als wahrhaftiger Gott und als wahrhaftiger Mensch, mit einer vernünftigen Seele und einem Leib, dem Vater wesensgleich nach der Gottheit und derselbe uns wesensgleich nach der Menschheit, in jeder Hinsicht uns ähnlich, ohne die Sünde; daß er von Ewigkeit her aus dem Vater der Gottheit nach geboren wurde, aber der Menschheit nach derselbe in den letzten Tagen um unseretwillen und unseres Heiles willen aus der Jungfrau Maria, der Gottesgebälerin“

In diesem Abschnitt wird Jesus sowohl als vollkommener Gott als auch als vollkommener Mensch bekannt. Das *homoousion* wird auf beide Seiten angewendet. Jesus ist wesensgleich mit Gott, wie Nicaea bekannte, aber ebenso wesensgleich mit uns seiner Menschheit nach. Ausdrücklich wird seine Sündlosigkeit betont. Der Begriff der „Gottesgebälerin“ im Blick auf Maria ist für manche Kirchen ein Feigenblatt, um einen abgöttischen Marienkult zu rechtfertigen, doch das liegt nicht in der Absicht des Begriffes, sondern an dem Fortleben der antiken Fruchtbarkeitskulte, die in Maria ihre christliche Repräsentantin sahen. Theologisch ist der Begriff legitim, denn daß Maria nicht einen üblichen Menschen, sondern den Gottessohn und damit Gott selbst geboren hat, ist schriftgemäß.

Im Blick auf das Zueinander der beiden Naturen bekennt Chalcedon:

[wir bekennen] „einen und denselben Jesus Christus, den Sohn, den Herrn, den Einziggeborenen, in zwei Naturen unvermischt, ungewandelt, ungetrennt und ungeschieden offenbart; keineswegs ist der Unterschied der Naturen durch die Vereinigung aufgehoben, vielmehr wird die Eigenart jeder Natur bewahrt, und beide treten zu einer Person und einer Hyposta-

se zusammen; nicht einen in zwei Personen geteilten oder getrennten, sondern einen und denselben einziggeborenen Sohn, Gott, Wort, Herrn, Jesus Christus ...“

In diesen Sätzen ist die sog. Zweinaturenlehre vorgetragen. In ihr werden Gottheit und Menschheit in Christus als „Natur“ (*physis*) bezeichnet. Mit dem *physis*-Begriff dürfte, wie es scheint, die dem Wesen (*ousia*) entsprechende Wirksamkeit gemeint sein. Beide Naturen treten in der Hypostase Gottes des Sohnes zusammen. Das Chalcedonense spricht also nicht ausdrücklich von zwei Wesen (*ousiai*), sondern nur von der hypostatischen (personalen) Einheit von Gott und Mensch. Wir würden uns auch scheuen, von zwei *Wesen* in Christus zu sprechen, sondern allenfalls von zwei *Wesenheiten*, denn die hypostatische Einheit verbietet die Aufteilung der Person Jesu in zwei selbständige Wesen.

F. P. Hager skizziert die Bedeutungen des *physis*-Begriffs¹¹: Grundbedeutungen des *physis*-Begriffs sind: Beschaffenheit, Wesen, sowie Werden und Wachstum (genetischer Aspekt). Bei Platon ist *physis* das eigentliche Naturprinzip, die Seele, die alles, auch das Körperliche durchwaltet. Auch die Ideen haben seiner Ansicht nach ihre eigene, unvergängliche *physis*. Dabei ist die Idee des Guten bei Platon das höchste Prinzip; sie ist jenseits von Wahrheit, Erkenntnis, Sein und Wesen die Ursache von allem und ist daher auch der Erzeuger von *physis* (*phytourgós*). Die geistige Welt der Ideen ist also die wahre Natur. Bei Aristoteles erscheint *physis* als das Wesen von real Seiendem (dem einzelnen Menschen, dem Baum etc.); sie ist die substanzbegründende Wesensform eines natürlichen, aus Form und Stoff zusammengesetzten Seienden, die Naturkraft.

Bei Josephus hat *physis* die Bedeutung von „Charakter“, (des Menschen) *eigentliches Wesen*.¹² Augustin definiert: „Natur ist das, wovon man erkennt, daß es in seiner Art etwas ist“ (*ipsa natura nihil est aliud, quam id, quod intelligitur in suo genere, aliquid esse*)¹³. Hier findet sich eine Identität mit den Begriffen *essentia* (Wesen) und *substantia* (Substanz); *natura* bezeichnet aber nicht kreatürlich-materielle Natur, sondern die schaffende (*creatrix*). Ansonsten hat der augustinische Naturbegriff ähnliche Züge wie der Seinsbegriff.¹⁴ Im Naturbegriff Augustins steckt also – wie bei Aristoteles – ein schöpferisch-dynamisches Element.

Wir sehen an diesen Beispielen, daß auch der Naturbegriff zu unbestimmt war, um mit seiner Verwendung in einem kirchlichen Bekenntnis automatisch einer philosophischen Ansicht zu verfallen. Indem die Alte Kirche von Christus eine göttliche und menschliche Natur behauptet, zieht sie die Auswirkungen des jeweiligen Seins in Betracht, also das, was von der jeweiligen Anlage her gewirkt wird. Daß Jesus eine menschliche Natur hatte (in allem wie ein Mensch war, wenn auch ohne Sünde), ist einsichtig. Dieser zufolge war Jesus begrenzt, sterblich, litt Hunger und Durst, wurde müde und erfuhr Angst. Daß er eine göttliche Natur hatte, war nicht von vornherein offensichtlich, aber wurde an den im ersten Teil genannten Kennzeichen offenbar. Ihr zufolge konnte er auf dem Wasser gehen, den Sturm stillen, Kranke heilen, Tote auferwecken, Sünden vergeben und andere Wunder tun, die seine Autorität gegenüber dem Geschaffenen zeigen. Ich fasse den Naturbegriff insofern als Wesens- und Wirkeinheit, als die jeweilige Natur an der für sie typischen Wirkweise erkennbar wurde. Weil beide Naturen in ihren Wesens- und Wirkmerkmalen an Jesus erkennbar waren, hat die Alte Kirche mit

Recht den Naturbegriff für die Gottheit und Menschheit verwendet. Es bleibt dabei offen, in welchem Maße und nach welchen Kriterien Jesus im Stand der Erniedrigung von seinen göttlichen Eigenschaften Gebrauch gemacht hat beziehungsweise inwieweit er sich dieses Gebrauchs „entleert“ hat (Phil 2, 7-8).

Ich darf hinzufügen, daß ich die Aussagen von Chalcedon für richtig halte und gegen Einseitigkeiten verteidige und auch gegenüber der Entleerung der Person Jesu in der modernen Theologie reklamiere. Allerdings müssen wir auch hier darauf achten, daß wir die Begriffe, die wir verwenden, im Sinn der heiligen Schrift interpretieren.

4. Schluß

Wir sind ausgegangen von der Frage, wie die christliche Kirche in der Begegnung mit der griechisch-römischen Kultur Gott und die Gottheit Christi sowie das Zueinander von Gottheit und Menschheit in Christus bestimmt. Wir haben gesehen, daß die Begriffe, die sie verwendet hat, durchaus schriftgemäß sind, wenn sie mit den biblischen Sachgehalten bestimmt werden.

Indes konnte es nicht ausbleiben, daß die Kraft der Ontologie dahin führte, daß man gegen die Schrift Gott als das höchste Sein, unveränderlich und in sich ruhend, ansah. Dann wurde es problematisch, überhaupt von Gott zu reden, denn ein absolutes Sein, ein vollkommenes Wesen, gar ein abstraktes *unum* ist nicht positiv beschreibbar. Mit einem solchen Gottesbegriff wird ein Handeln Gottes schwerlich aussagbar, vor allem aber werden dann die Inkarnation und die Passion zu einem schier unüberwindlichen Problem, weil sie Veränderung und Leiden bedeuten, die für einen unwandelbaren Gott nicht denkbar sind.

Das Leiden Christi wird dann zu einem bloß menschlichen Leiden und es gibt keine wirkliche Versöhnung, weil Jesus als Gott nicht leiden konnte. Versteht man das Göttliche und Menschliche in Christus statisch als in sich ruhende Wesenheiten oder Substanzen und bringt sie als Gottheit und Menschheit zusammen, dann gelangt man nicht zu einer lebendigen Person, zur hypostatischen Einheit in Jesus Christus, sondern zu einem Mischwesen, zusammengesetzt aus Natur und Übernatur. Diesen statischen Neutralismus gilt es zu verlassen und durch das personale, dynamisch-offenbarungsgeschichtliche Denken der Bibel zu korrigieren.¹⁵ Der Gott der Bibel ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Vater Jesu Christi, nicht der Gott der Philosophen. Jesus Christus ist Gott, der Sohn, im Fleische, und an ihm erkennen wir wie Gott wirklich ist, wenn er etwa sagt: „Des Menschen Sohn ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und sein Leben gebe zu einer Erlösung für viele“ (Mk 10, 45).

BERNHARD KAISER (Dr. habil.),
Gründer und Leiter des Instituts
für Reformatorische Theologie in
Reiskirchen und Hochschullehrer
für Systematische Theologie (Se-
lye-János-Universität in Komárno,
Slowakei).

ENDNOTEN

- ¹ Zit. n. Störig, *Kleine Weltgeschichte der Philosophie* I, 219.
- ² J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 129. Kelly führt weiter aus, daß der Begriff *hypostasis* bei Origenes schon den Sinn von „individual subsistence“ gewinne. – J. Behm stellt bei seiner Betrachtung des philosophischen Gebrauchs von *morphe* fest, daß Wesen und Gestalt in Beziehung zueinander stehen. Durch die Gestalt wird das Wesen erfaßt. Aber: „Aufs Ganze gesehen, kommt in der überwiegenden Mehrzahl der reichen Bedeutungsnuancen zum Ausdruck, daß *morphe* eigentlich etwas Sinnenfälliges, sich der Wahrnehmung Darstellendes meint, eben als solches, ohne den Gedanken an Sein oder Schein auch nur zu berühren.“ „*morphe*“, in: *ThWIV*, 753,37-40.
- ³ Heinrichs, J. „Ontologie“, in: *TRE* 25, 244-252
- ⁴ Heinrichs, a.a.O., S. 245
- ⁵ Heinrichs, a.a.O., S. 246
- ⁶ Bächli/Graeser, *Grundbegriffe*, „Eleatik, Eleaten“, S. 56.
- ⁷ Hirschberger 1, 32.
- ⁸ vgl. Delling, „*chronos*“, in: *ThWIX*, 580, 31, Anm. 8.
- ⁹ Ritter, A. M. „Dogma und Lehre in der Alten Kirche“, in: *HDThGI*, S. 129.
- ¹⁰ Grundtext s. *BSLK* 1104-1105.
- ¹¹ Zum Folgenden s. Hager, F. P. „Natur I. Antike“, in: *HWPh* 6, 421-441.
- ¹² H. Köster, „*physis*“, in: *ThWIX*, 263; ähnl. Justin d.M. (ebd. S. 270).
- ¹³ Augustin, *De moribus ecclesiae catholicae* 2/2; cf. Rosenau, H., „Natur“, in: *TRE* Studienausg. 24, 101.
- ¹⁴ Vgl. die Aussage: *omnis natura in quantum natura est, bona est*. (*De libero arbitrio* 3/13 u 36) (vgl. T. Gregory, „Natur II“, in: *HWPh* 6.)
- ¹⁵ „Christus, Christologie“ in: *Taschen-*

lexikon Religion und Theologie, S. 646
(vgl. TRT Bd. 1, S. 260)

LITERATUR

Augustin, *De moribus ecclesiae catholicae*.

Augustin, *De libero arbitrio*.

Bächli, A., Graeser, A. *Grundbegriffe der antiken Philosophie. Ein Lexikon*. Stuttgart: Reclam, 2000.

Behm, J. „morphe“, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Hg. G. Kittel. Stuttgart: Kohlhammer, 1942 (ThW) IV, 750-760.

„Christus, Christologie“, in: *Taschenlexikon Religion und Theologie*, S. 646 (vgl. TRT Bd. 1, S. 260)]

de Vries, J. *Grundbegriffe der Scholastik*. Darmstadt: Wiss. Buchges. 1983

Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (BSLK). 7. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976.

Gregory, T. „Natur II. Frühes Mittelalter“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. J. Ritter u. K. Gründer. Darmstadt: Wiss. Buchges. 1984 (HWPh) 6, 441-447

Hager, F. P. „Natur I. Antike“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. J. Ritter u. K. Gründer. Darmstadt: Wiss. Buchges. 1984 (HWPh) 6, 421-441

Heinrichs, J. „Ontologie“, in: *Theologische Realenzyklopädie*. Hg. G. Müller. Berlin: de Gruyter, 1995 (TRE) Studienausg. 25, 244-252

Hirschberger, J. *Geschichte der Philosophie*. Band 1. *Altertum und Mittelalter*. 13. Aufl., Freiburg: Herder, 1976

Kelly, J.N.D. *Early Christian Doctrines*. New York u.a.: Harper & Row, 1978

Köster, H. „*physis*“ in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Hg. G. Friedrich, Stuttgart: Kohlhammer, 1973 (ThW) IX, 246-271

Ritter, A. M. „Dogma und Lehre in der Alten Kirche“, in: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Band 1. *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität*. Hg. C. Andresen, (HDThG I), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, S. 99-283

Rosenau, H. „Natur“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, hg. G. Müller. Berlin: de Gruyter, 1994 (TRE) Studienausg. 24, 101.

Störig, H.J. *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*. Band 1. Frankfurt: Fischer, 1974.

Williams, R. „Jesus Christus II. Alte Kirche“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, hg. G. Müller. Berlin: de Gruyter, 1987 (TRE) Studienausg. 16, S. 726-745.

EUCH
IST
DAS GEHEIMNIS
DES
REICHES GOTTES
GEGEBEN;
DENEN ABER
DRAUSSEN
WIDERFÄHRT ES
ALLES IN
GLEICHNISSEN.

MK 4,11

THE TRINITARIAN AND CHRISTOLOGICAL CREED OF THE CHURCH: GREEK PHILOSOPHY OR BIBLICAL TRUTH?

With this topic we enter a difficult terrain. Firstly, this lies in the nature of things, because it is about the presence of God in the form of the man Jesus of Nazareth. As we know, it is hard to “nail down” God and to situate him in the world of perception. But this is precisely what has happened in Christ. Christ appeared in the flesh. God was, as Scripture says, in Christ, and thus gave himself a recognizable figure, a face, by which we shall know him. Hence the christological task to describe Christ. But if we ask how divinity and humanity in Christ come together, there are, as we shall see, several traps which we have to avoid stepping into. It is the difficulty of thinking together divinity and humanity, and that is at close consideration a difficult task.

One fallacy is speculation. We try to think of the deity and use terms for it which have no objective reference for us, about which we do not know or cannot know, at least when we talk about God or otherworldly or invisible things. Here I refer to concepts such as infinite, eternal, omnipotent, omnipresent, omniscient, immortal or immutable. Another fallacy is that of logic. When we try our logic that is part of our fallen sinful reality and not a divine light, it may be that we come to logically plausible, but false statements in light of the Bible. A third

fallacy I see in a philosophical concept of God, that is an idea of God that does not come from Holy Scripture, but from the self-empowered human thinking itself. I am focusing in my presentation especially on the latter fallacy.

It is advisable for factual and theological reasons to start with a consideration of the biblical witness to Christ. This will be done in the first part of my presentation. In the second part we will deal with the church-historical, respectively, the consequence regarding the history of doctrine about the deity of Christ. The Early Church could not help but ask the questions of the Greek thinking world, in whose midst it expanded. She needed to reply to it and has done so at the Council of Nicaea in 325, and the same again at the Council of Constantinople in 381 which is known to us as the Nicene Creed. Having thus been clarified as official church doctrine and being in principle in accordance with Holy Scripture, that Jesus Christ was God, the question had to be answered, how his deity should be related to his humanity which in itself was very clear. This happened at the Council of Chalcedon in 451. The terms used in the two councils I would like to discuss in the second and third part of my presentation. Finally, I give a biblical evaluation of the views.

1. The Starting Point: The Biblical Witness

Before the encounter of the Christian Church with the Greco-Roman culture, there was the apostolic proclamation, which is transmitted to us in the New Testament. This in turn was and is closely connected with the Old Testament, and both together constitute the Bible, the authoritative Word of God. Undoubtedly the thought of the Bible is different from Greek thought. Biblical is the continuous reference to the created reality. The protagonists of the Bible are not mythological figures, not demigods, whose sagas would be included in the Bible, but they are normal people with family tree or pedigree, people who have lived on the same earth as we have. Accordingly, the actions in the Bible are very human. It is significant that the Bible does not offer any speculation about Gnostic aeons, not an abstract philosophy with interesting but meaningless speculations and no religious advice on how one could manage one's piety best, but it speaks of that which, as John says, "we have seen and heard" (1 John 1:3), of things that really happened, of a person who had hands and feet, of Jesus Christ. Therefore, we find it not too difficult to recognize Jesus Christ as a human being.

The bodily-immanent dimension of the Christian faith in itself is scandalous for the Greeks. When Paul preached to the Athenians the resurrection from the dead, they reacted typically Greek: That was the last thing that was in their horizon of expectations. They wanted especially the salvation from the body, the liberation from the shackles of the material. They would have been open for a new philosophical doctrine. They would have discussed this with the Jew and former Pharisee Paul. But what he proposed was out of the question for them. Paul, however, did not try to adapt

the content of his proclamation to the expectations of his audience. Moreover, he announced to the Greeks the crucified Christ, knowing that the information that a Jew was crucified to be the Saviour of the world, seemed to the Greeks as a plain stupidity. No wonder then, that many made fun of Paul. But it was a miracle that God gave it anyway that Greeks came to faith in Christ.

The Bible makes the following statements regarding the divinity of Christ:

(1) The Virgin Birth

It results from the annunciation of the birth of Jesus to Mary reported in Luke 1:26-38 and from Jesus' birth reported in Matthew 1:18-25, which is described as a fulfillment of the prophecy of Isaiah (7:14). The Bible declares that Jesus was conceived by the Holy Spirit, that is, by the third person of the triune God. This provides the factual relationship in talking about the deity, respectively, the divine sonship of Jesus. I would add that the virgin birth did not make Jesus to be the Son of God, but that it reveals the divinity of Jesus in contrast to all other people who are known to be born through the procreation of a man.

The NT presents the virgin birth obviously as a biological fact. To interpret the two texts differently, as historical-critical theology consistently does, means to overlook the physical-creaturely dimension of the biblical account and to make an outdated immanent-causal view of history to be the criterion for what could have happened, and thus what could be true. That God as the creator and in the act of creation is able to act and consequently is capable to create something new is self-evident in the perspective of the Old Testament.

(2) The signs and wonders of Jesus

The deity of Christ was manifested in his

work in that he did signs that pointed to his deity. This also corresponds to God as creator. Examples include the following to be mentioned: The healing of the paralytic (Matthew 9:1-7) followed by the declaration of forgiveness of sins and the proof that Jesus had the authority to forgive sins, therefore he was God. The stilling of the storm follows the astonishment of the disciples: "Who is this man, that even the winds and the sea obey him?" (Mt 8:27). After Jesus had walked on the Sea of Galilee, the disciples had to confess: "You are truly the Son of God" (Mt 14:33). John has such signs in mind when he confesses: "... we beheld his glory, a glory as of the only begotten Son from the Father, full of grace and truth" (Jn 1:14). Added to this is the observation that Jesus was without sin (John 8:46, Heb 4:15), that he rose from the dead (Matthew 28:1-15 and par.; 1Cor 15:3-8 etc.) and finally ascended visibly to heaven (Luke 24:51; Acts 1:9-11).

(3) The predication of Jesus as God

The New Testament offers a number of statements that refer to Jesus directly as God: Romans 9:5 ("from which Christ came in the flesh, who is God over all, blessed for ever"), John 1:1 ("and the Word was God"), 1:18 ("No one has ever seen God, the only begotten, who is God and at the Father's side, has made him known"), 1 John 5:20 ("This is the true God and eternal life"). The fact that the Greek NT here uses the ontological terminology, must lead us to the conclusion that Jesus permanently is eternally God, both in the state of humiliation and in the following state of exaltation. About the "being" of God in general we will discuss later, but the terminology is clearly to the effect that with the "is" or "was", a sustained reality is described.

(4) The predication of Jesus as God's Son

The numerous statements of the Gospels that Jesus is the Son of God, will

not be cited in detail here (Lk 1:32-35; Mt 11:25-27; Mt 14:33; 16:16-17; 17:5; Mk 15:39; Jn 1:14; Rom 1:3-4; Gal 2:20; 4:4). Jesus himself has confessed to being the Son of God. Thus it is testified that he came from the Father and shares the nature of the Father. The mode of emanation is indeed a mystery. In this respect, the father-son relationship is a picture, an analogy for the way in which the descent of Jesus from the Father is to be imagined. I want to emphasize at the same time that the predication of Jesus as God's Son is not a projection of human religiosity, but that it describes a reality, therefore, that Jesus has really emanated from eternity by the Father, and is beside the Holy Spirit, the second person of the Trinity.

From these statements results the following: The divinity of Jesus became visible in the word and in the works of Jesus. Of the signs and wonders we have already spoken. Peter confessed that Jesus had "words of eternal life" and had inferred from this that Jesus is the "Holy One of God" (Jn 6:68-69) respectively the Son of God (Mt 16:18). The title "Son of God" or "God" has thus a figurative reference and is not only a human opinion that wants to express the uniqueness of Jesus.

2. The Christian and the philosophical concept of God

With the provision that God has revealed himself in Christ, the Christian mission entered into the Greco-Roman world. There were many gods in this world and this world was religious indeed. The pagan polytheism was undoubtedly a sustained challenge to the Christian church, but its challenge was not too substantial. It saw itself as the legitimate heir of the Old Testament, and held fast to the faith in the one God, which linked

her with Judaism. Of course, Judaism did not accept the revelation of God in Jesus Christ, which separated church and synagogue from each other. In addition, there was also a relationship with Greek philosophy, insofar that it criticized the myths that justified the polytheistic world, and tried to establish the world on the basis of a unified principle.

Christian theology was not immune to a dispute with Greek philosophy. Indeed, Paul had said, "See that no one takes you captive through philosophy and vain deceit, after the tradition of men, after the powers of the world, and not after Christ" (Col 2:8), and Tertullian said about 150 years later, "What has Athens to do with Jerusalem, where is consistency between the academy and the church?"¹ But the questions, which the Greeks asked, demanded an answer, and the answers that the philosophy proposed, were tempting. These are questions that concern us too: What distinguishes the Christian God from Zeus and Jupiter, from Athene and Minerva? In what way does he differ from the God of the philosophers? In what sense is Jesus God? How does his divinity relate to his humanity? The early church was not immune to these issues.

Since the church does not live in a sterile room, soon beliefs invaded into the church that came from the vicinity of the church and could not be harmonized with the apostolic word. There were Jewish beliefs, for example, which claimed that Jesus was only a man, as taught by the Ebionites, but also pagan ideas that emanated from a strict belief in one God and which saw Jesus either as much as God that his humanity was no longer visible; and also the personal difference between him and God the Father was blurred as taught by the Modalists, or as a person who was adopted at his baptism to be the Son of God, as the

Adoptianists taught as well as modern theology. Others saw Jesus only as an intermediate being, as the highest of all created angels as Arius did. His successors offered numerous biblical passages to prove their point of view.

By now it is clear that the church would not be able to respond with mere biblical quotations and reports. It had to formulate a doctrine incorporated in the Bible that summed up what the Bible says about God. In other words, it needed a dogma that in the name of Scripture would mark the border between the right and wrong faith. For this purpose the church formulated for the first time in 325, at the Council of Nicaea in Asia Minor, the first form of the Nicene Creed. It was passed in the form that we know by the Council of Constantinople (381). It formulated the doctrine of the Trinity in the form relevant for the subsequent period. Of the person of Christ it says: "*And in one Lord Jesus Christ, God's only begotten Son, who is born of the Father before all time, God of God, Light from Light, true God from true God, begotten, not made, of one being with the Father, through him all things were created.*" With these words, the Church has confessed the full deity of Christ.

Moreover, the Nicene doctrine of the Trinity formulated that God has one nature in three persons: *mia ousia, treis hypostaseis*. Thus, the terms "of one being with the Father" (Greek: *homoousios*) and "*ousia*" that is underlying it, were settled for the Deity, and according to Nicaea 381, if Christ was God, his divinity had to be confessed by this term. The term *ousia* had a volatile history. In view of the patristic discussion Kelly says that *ousia* and *hypostasis* were originally synonymous, that one is of platonic, this one of stoic origin. Both mean "real existence or essence."² But this also means that the term *ousia* was too vague to confine

it to a particular philosophical direction and its corresponding meaning. Today it means as much as „being“, „essence“, „reality.“

In this process the church has used a term that is not found in the Bible and therefore was controversial among orthodox theologians at first, as the discussions after Nicaea show. Athanasius, for example, adopted the concept only reluctantly, because it was not found in Holy Scripture. But his opponents, the Arians tried to always prove with Bible quotations that Jesus is not the same as God in his nature. In the course of this discussion Athanasius understood that the term *homoousios* (same in nature) emphasizes very well what the Bible teaches, namely, that Jesus is God on the same level as the Father. Thus the concept was recognized as scriptural and added to the confession during the fourth century.

At this point we have to make a longer excursion into Greek philosophy to understand the problems of this term. We notice: the question here is about reality, about what is. The doctrine of being is described by the term „ontology“. J. Heinrichs³ informs: In ontology, the concern is about the basic definition of what is, which it deserves as being there. The ontological question about the origin of being of everything that is there, i.e. all reality, runs through the entire history of Western philosophy (245). He also clarifies that the classical ontology receives its deposition by Kant (246). For Kant, and the modern era, however, speaking of a supreme being-there, is speculative and consequently scientifically untenable.

What was the subject matter in this? One of the early Greek philosophers, who have spoken on this subject, is Parmenides (ca. 540-470). He came from Elea,

a Greek settlement in southern Italy. He developed his ontology by letting the goddess *Dike* determine truth as attributes of being (*to eon*): it is one, unchanging, undifferentiated, motionless, timeless and without relation to anything else. In contrast to this, the *doxa*, the visible world is a world of illusion, to which the attributes of entities do not apply, because the world is not an undifferentiated unity.⁴ Although people think that visible things are real, they all have a beginning and an end, and their existence is only an illusion. This is to be distinguished from the being which points toward the Goddess: It is not the being of an easily tangible object, but being itself. This is the object of thought. What makes the idea to be the idea of something, is the being of this „something“, for which reason the idea is.

We see from this example that Parmenides tried to legitimize his ontology with ideas that it is being advanced by a goddess. This shows the roots of this perception in ancient paganism. On the other hand, the content is striking that the being is presented as something uniform that has no differentiation. Therefore, it is transcendent and can therefore be represented as immutable and timeless. The visible world that we call creation is only an illusion for him. Thus we have a problem as Christians who think creation-theologically, because reality indeed applies also to creation. It is not pretense or imagination, not an illusion, but it is created by God and therefore positively legitimized.

Another theory of Parmenides is: „The same is thinking and being.“ „The same is the thought and what we think about, for not without the being, where it is spoken, will you find the thinking.“⁵ The identity of thinking and being leads to the warning against the sensory experience, the rejection of empiricism and to

the sole recognition of the intellect, of ratio. The ratio, however, abstracts from reality with its multi-faceted individual world of appearance. It makes these freeze in terminology, and thus arrives at its concept of being. Only the general concepts are essential for Parmenides, in contrast to the individual. In the sense of classical ontology, what "is" is, uniformly (indivisible), permanent (forever), immobile. What "is" is conceivable; what "is" not, is not even conceivable. Conversely, what man can think is also real. In this way, Anselm of Canterbury in the Middle Ages came to his ontological proof of God: God is that above which nothing higher can be thought of.

Aristotle has argued that certain individuals (*tode ti*), i.e. the concrete individual, is ontologically fundamental. For this he used the term *ousia* (*substantia*). *Ousia* is the form that makes a thing into any particular thing.⁶ This is based on the Aristotelian view of a possible existence (*dynamis*) and a real being (*energeia*). However, being is imperfect in the world because of the variability of things. Pure being in the sense of pure actuality (*energeia*) is only in the unmoved mover and only in the self-thinking mind. So according to Aristotle *ousia* means the independent being as opposed to the dependent being, the accident, the quality.⁷

Of particular importance for the Western Church became Neoplatonic thought. Well-known representatives are the pagan Plotinus (205-270) and the Christian Origen (185-254). Plotinus' *ousia* is an *aei einai*, eternity, eternal, true being, which is the version of the classic ontology: being as resting in itself, immovable Unum.⁸ I present here but the system of Origen. Origen (185-254) was initially a student of Clement of Alexandria and of the last middle-platonist Ammonius Sakkas in Alexandria. He already went with 18 years of age in the footsteps of Clem-

ent in the leadership of the catechetical school (*didaskaleion*) in Alexandria. He is the first to develop a whole system of theology.

In this theological system the Platonic view of the world and of history is of structural importance. Origen advances an *exitus-reditus* scheme that is repeated until all souls are returned to the affirmation of God, that means the occurrence of the *apokatastasis panton*. It is a cosmic drama in three acts.

(1) The starting point of the movement is a monad, an undivided divine unity from which no change or limit can be said, thus it is the eternal, true being. From this, one can not say anything concrete, because once you realize something special in it, it is no longer uniform. From this emanates the Logos. He is consubstantial with the very beginning, and he is the mediator between it and the created world. Through him the spirit is brought to life. Only from this emanates the rest of the created world: the world of angels and spirits, the human souls. They all take part in the nature of God. From the Neoplatonic monism and the corresponding emanational thinking follows a homoousianic, economic doctrine of the Trinity. The system as such requires no Trinity at the beginning; this is instead analogous to the biblical doctrine, but completely integrated into the Neoplatonic scheme of emanation.

(2) The original fall happened by the hubris of the highest archangel. He drew angels and human souls into the fall, but was turned down and pushed down according to the intended upturn into the distance from God. In mercy to the fallen sons of light, God creates the world and lets the created spirits live in the air, on the earth or in the underworld, according to their crimes. Creation is the place of testing and purification, comparable to a kind of prison. Here is a typical

Greek evaluation of creation. It is the place of distance from the origin, which must be left again, and because of this, salvation is necessary.

(3) The return of the spirits trapped in creation leads to their reunion with God, the origin. For this purpose the Logos comes down. He incarnates into the pre-existent Jesus, who was the only one not fallen and thus remained in the disembodied state. He leaves the body at the Passion and takes him up again after his descent to Hades. The Logos saves through word and example. Those who join him out of their own free will decision, he leads to salvation through asceticism.

The Neoplatonic basic structure of the system is obvious. The One, the Logos and the Spirit are the three highest levels of existence. In this way, Origen arrives at his Trinity. Neoplatonic is also the evaluation of creation and human existence; sin is in principle only alienation from God, an ontological deficit. Also the soteriology contains Greek aspects. The appreciation of spirituality and the ascetic life are characteristic for this.

The thinking of Origen became formative in the East for the widespread version of the Trinitarian doctrine, while the view of Origen, as such, was not particularly effective, but rather the scheme of emanations or scheme of ascending steps. This did not allow seeing Jesus on the same level of being as the Father. It just went from a monadic concept of God, a supreme, indefinite being in which a Trinity had no place. Arius (d. after 335, presbyter in Alexandria) is considered in this context to be the arch-heretic. God was for him the *agennetos arche* of all things, himself *anarchos*, the only one infinite, without beginning, alone true and indivisible. Therefore, the divine *ousia* cannot be divided. He taught that

although all things were created through Jesus, Jesus himself is created as the first and greatest creature before all. Jesus is therefore not co-eternal with the Father. This means, however, that his nature is not like the nature of God. His *ousia* is not like that of his father. Besides Arius there were a number of other parties, who all had their difficulties with the idea of the unity of nature of Father and Son: The Homoiousians who taught that Jesus is similar in nature to the Father, the Homoeans, that he is like him, and the Anhomoeans, that he was unlike him.

In contrast to these views, the Church has used the term *homoousios*. The underlying *ousia*-term is justified by the fact that it is determined by the biblical material contents. We understand it in the sense of “being” and we use it to describe what God “is” as God, what distinguishes him as God from everything else. The Church therefore has adopted, when answering the initially mentioned question, the *ousia*-term known from philosophy, but not clearly determined, in order to designate God regarding his divinity, though with the transformation and clear definition that *ousia* denoted not an abstract, formless being, resting in itself, but that which combined the three persons of the Trinity. At the same time the Early Church adopted the term *hypostasis* to refer to the specifics of the three persons of the Godhead. This term derives from the Neo-Platonic perceptual world: There, hypostasis is what is underneath, what emanated from a superior. But this term could not be accepted with this content of meaning into the dogma of the Trinity, as the three persons of the Godhead do not emanate apart, or even from the divine *ousia*. Rather, *ousia* and *hypostasis* stand on the same level of reality. Hypostasis thus states that the Godhead is only real in the three persons.

Two aspects are relevant for the adoption of this term: (1) God has revealed himself as the Being, the one who is really there. One must, however, not misinterpret the self-revelation of God to Moses, which was, as we know, "I am who I am", or "I will be who I am" (Ex 3:14) in the sense of the ancient doctrine of being. The God of the Bible is not an abstract, undifferentiated and unchangeable being, but he is a creating, acting, fighting and suffering God. He has created all that is there, he is the one "who has made heaven and earth, the sea and all that is in them" (Ps.146:6). So we have to delimit ourselves against a notion of being that makes *being* to be the ultimate philosophical category, which identifies God with being and sees in God a lack of differentiation, a Unum (neuter!) as postulated by Neoplatonism. But God is person, and this being a person is crucial for the revelation of salvation, not a philosophical category of being. And according to the revelation of salvation, God "is" as a personal God, not as an abstract being, but in concrete, personal reality, where the concept of reality is, of course, not limited to the empirical world as it is.

Since he is really there, the application of the ontological category to propose his reality is not a transmission of human thought forms and forms of proposition toward God. As long as the *ousia* term is kept free from the views of classical ontology and if it includes the active-working element in God, its assumption is justified. Similarly, the ontological predication of Christ as God, like the predication of creaturely things as such, called by God into existence, also Christ is revealed as truly God-being. The predication of being of Jesus as God is rightly a tracing of the already given reality.

(2) It is to be observed, however, that the concept of God thus defined, has led in

the entire Occident to the view that God in his being is actually ineffable. While the Church would not want to recognize God only from his revelation, but also gave space to a natural (philosophical) knowledge of God, it retreated almost automatically to the philosophical concept of God. This situation is observable up until the Protestant orthodoxy.

3. Divinity and Humanity

After the early church had adopted the Trinitarian dogma and after it was clarified that Jesus Christ is God, this inevitably led to the discussion of how divinity and humanity in Christ relate to each other. The doctrinal decision of Chalcedon was:

"We thus follow the Holy Fathers and confess one and the same Son, our Lord Jesus Christ, and teach all with one accord, that the same was perfect in the Godhead and the same was perfect in humanity, the same as the true God, and as a true man, a rational soul and a body, of the same being with the father according to the deity and of the same being according to the human nature, in every respect similar to us, without sin; that he is from everlasting of the Father born according to the deity, but according to humanity the same in the last days for our sake and the sake of our salvation from the Virgin Mary, the Theotokos."

In this passage, Jesus is confessed as both fully God as well as a perfect human. The *homoousion* is applied to both sides. Jesus is consubstantial with God, such as Nicaea confessed, but equally consubstantial with us according to his humanity. Expressly his sinlessness is emphasized. The concept of "Theotokos" in view of Mary is for some churches a fig leaf to justify an idolatrous cult of Mary, but that is not the intention of the

term, but it is rather due to the survival of the ancient fertility cults which saw their Christian representative in Mary. Theologically, the term is legitimate, that Mary gave birth not to an ordinary human, but to the Son of God and therefore God himself, because this is according to Scripture.

In view of the mutual relatedness of the two natures, Chalcedon confesses:

[We acknowledge] "one and the same Christ, Son, Lord, the Only-born, disclosed unmixed in two natures, unchanged, unseparated and undivided; by no means is the difference of the natures repealed by the union, rather the character of each nature is preserved, and both parties shall meet as one person and one hypostasis, not divided or separated into two persons, but one and the same only-begotten Son, God, Word, Lord, Jesus Christ ...".

In these sentences, the so-called two-nature-doctrine is presented. In it divinity and humanity in Christ are called "nature." The *physis*-term, it seems, denotes the effectiveness corresponding to the essence (*ousia*). The Chalcedonense does not speak explicitly of two beings (*ousiai*), but only of the essential unity of God and man. We shy away from speaking of two *beings* in Christ, but at most of two *units of being* because the *unio hypostatica* prohibits the separation of the person of Jesus into two separate beings.

F.P. Hager outlines the meanings of the concept of *physis*⁹: root meanings of the concept of *physis* are: nature, essence, as well as development and growth (genetic aspect). In Plato, *physis* is the actual principle of nature, the soul that permeates everything, including the physical. Also ideas have their own, imperishable *physis*. Here, the idea of the good in Plato is the highest principle; it is

beyond truth, knowledge, being and essence of the cause of everything, and is therefore also the producer of the *physis* (*phytourgós*). The mental world of ideas is thus the true nature. *Physis* in Aristotle appears to be the essence of real beings (the individual man, the tree, etc.); it is the substance-giving form of essence of a natural being composite of form and substance, the power of nature.

In Josephus, *physis* carries the meaning of *character*, the *very being* (of a person).¹⁰ Augustine defines: "Nature is that which we recognize that it is something of its kind." (*ipsa natura nihil est aliud, quam id, quod intelligitur in suo genere, aliquid esse*)¹¹. Here we find an identity with the terms *essentia* (essence) and *substantia* (substance); *natura*, however, signifies not the animal-material nature, but the creative (*creatrix*). Otherwise, the Augustinian concept of nature has similar features as the concept of being.¹² Augustine's concept of nature includes - like in Aristotle - a creative-dynamic element.

We see from these examples that even the concept of nature was too vague to be automatically biased in its use toward a philosophical view. Whereas the Early Church claims a divine and human nature of Christ, it considers the effects of the respective being, that is, what is wrought by the respective nature. That Jesus had a human nature (in everything like a human, though without sin) is comprehensible. That he had a divine nature was not obvious from the outset, but was revealed through the characteristics mentioned in the first part. I handle the concept of nature comprehensively as unity of being and working, in other words: the essence of a person is not available without the proper corresponding efficacy, and vice versa. Because both natures were evident in their characteristics of being

and working in Jesus, the Early Church has rightly used the concept of nature for the divinity and humanity.

From my point of view I consider the statements of Chalcedon to be right and I defend them against biases and I also claim them with respect to the discharge of the person of Jesus in modern theology. However, we must also ensure that we interpret the terms that we use according to the meaning of Holy Scripture.

4. Conclusion

We have started with the question of how the Christian church determines in the encounter with the Greco-Roman culture God and the deity of Christ, as well as the mutual relationship of divinity and humanity in Christ. We have seen that the concepts it has used are quite scriptural, if they are defined by the biblical material contents.

However, it was inevitable that the power of ontology led to the opinion that, contrary to Scripture, God was regarded as the Supreme Being, immutable and resting in himself. Then it became problematic even to speak of God, because an absolute being, a perfect being, even an abstract Unum is not positively describable. With such a concept of God, an acting of God is hardly proposable, but above all the incarnation and the passion become an insurmountable problem. Thus the suffering of Christ is emptied into a mere human suffering. There is no real reconciliation with God because Jesus as God could not suffer. If we understand the divine and the human in Christ statically, as quiescent entities or substances resting in themselves, and bring them together as divinity and humanity, then we do not get to a living person, to the

hypostatic union in Jesus Christ, but to a hybrid creature, composed of nature and super-nature. This static neutralism needs to be abandoned and corrected by the personal, dynamic-revelation-historical thinking of the Bible.¹³ The God of the Bible is the God of Abraham, Isaac and Jacob, the Father of Jesus Christ, not the God of the philosophers. Jesus Christ is God the Son, in the flesh, and in him we recognize how God really is, when he says something like, "The Son of Man came not to be served, but to serve, and to give his life as a ransom for many" (Mk 10:45).

BERNHARD KAISER (Dr. habil.), is founder and director of the Institute for Reformed Theology in Reiskirchen and lecturer in Systematic Theology (Selye-János-University in Komárno, Slovakia).

ENDNOTES

- ¹ Störig I, 219.
- ² J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 129. *Hypostasis* would gain in Origen already the sense of "individual subsistence." - J. Behm notes in his discussion of the philosophical use of *morphe* that nature and form are related to each other. Through the form the character is perceived. But: „Aufs Ganze gesehen, kommt in der überwiegenden Mehrzahl der reichen Bedeutungsnuancen zum Ausdruck, daß *morphe* eigentlich etwas Sinnenfälliges, sich der Wahrnehmung Darstellendes meint, eben als solches, ohne den Gedanken an Sein oder Schein auch nur zu berühren.“ ThW IV, 753,37-40, s.v. *morphe*
- ³ Heinrichs, J. „Ontologie“, in: TRE 25, 244-252
- ⁴ Bächli/Graeser, Grundbegriffe, „Eleatik, Eleaten“, p. 56.
- ⁵ Hirschberger 1, 32.
- ⁶ Bächli/Graeser, Grundbegriffe, „Sein“, p. 189.
- ⁷ J. de Vries, *Grundbegriffe der Scholastik*, p. 107
- ⁸ Cf. Dellling, ThW IX, 580, 31, s.v. *chronos* A.8.
- ⁹ On the following: HWPh 6, s.v. Natur I.
- ¹⁰ H. Köster, ThW IX, 263, s.v. *physis*, ähnl. Justin (ebd. p. 270)
- ¹¹ Augustine, *De moribus ecclesiae catholicae* 2/2; cf. Rosenau, H., „Natur“, in: TRE Studienausg. 24, 101.
- ¹² Cf. the statement: *omnis natura in quantum natura est, bona est.* (*De libero arbitrio* 3/13 u 36) (vgl. T. Gregory, HWPh 6, s.v. Natur II.)
- ¹³ „Christus, Christologie“ in: Taschenlexikon Religion und Theologie, p. 646 (vgl. TRT Bd. 1, p. 260)

BIBLIOGRAPHY

- Augustin, *De moribus ecclesiae catholicae*.
- Augustin, *De libero arbitrio*.
- Bächli, A., Graeser, A. *Grundbegriffe der antiken Philosophie. Ein Lexikon*. Stuttgart: Reclam, 2000.
- Behm, J. „morphe“, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Hg. G. Kittel. Stuttgart: Kohlhammer, 1942 (*ThW*) IV, 750-760.
- „Christus, Christologie“, in: *Taschenlexikon Religion und Theologie*, S. 646 (vgl. TRT Bd. 1, S. 260)].
- de Vries, J. *Grundbegriffe der Scholastik*. Darmstadt: Wiss. Buchges. 1983.
- Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (BSLK). 7. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976.
- Gregory, T. „Natur II. Frühes Mittelalter“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. J. Ritter u. K. Gründer. Darmstadt: Wiss. Buchges. 1984 (*HWPh*) 6, 441-447.
- Hager, F. P. „Natur I. Antike“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. J. Ritter u. K. Gründer. Darmstadt: Wiss. Buchges. 1984 (*HWPh*) 6, 421-441.
- Heinrichs, J. „Ontologie“, in: *Theologische Realenzyklopädie*. Hg. G. Müller. Berlin: de Gruyter, 1995 (*TRE*) Studienausg. 25, 244-252.
- Hirschberger, J. *Geschichte der Philosophie*. Band 1. *Altertum und Mittelalter*. 13. Aufl., Freiburg: Herder, 1976.
- Kelly, J.N.D. *Early Christian Doctrines*. New York u.a.: Harper & Row, 1978
- Köster, H. „*physis*“ in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Hg. G. Friedrich, Stuttgart: Kohlhammer, 1973 (*ThW*) IX, 246-271.

- Ritter, A. M. „Dogma und Lehre in der Alten Kirche“, in: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Band 1. *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität*. Hg. C. Andresen, (HdThG I), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, S. 99-283.
- Rosenau, H. „Natur“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, hg. G. Müller. Berlin: de Gruyter, 1994 (TRE) Studienausg. 24, 101.
- Störig, H.J. *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*. Band 1. Frankfurt: Fischer, 1974.
- Williams, R. „Jesus Christus II. Alte Kirche“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, hg. G. Müller. Berlin: de Gruyter, 1987 (TRE) Studienausg. 16, S. 726-745.

WHO
 IS
 THIS
 MAN,
 THAT
 EVEN
 THE
 WINDS
 AND
 THE SEA
 OBEY
 HIM?
 MT 8:27

"KEIN ANDERES EVANGELIUM": PAULUS ZWISCHEN SEMITISCHER REALITÄT UND GRIECHISCHEM DUALISMUS

Einleitung

In der Regel hat eine theologische Abhandlung zum Ziel, das Wissen zu abstrahieren und zu systematisieren, so dass man damit ein bestimmtes Ergebnis vermitteln kann. Eine solche Abhandlung muss, in welcher Form auch immer, in einer logischen und systematischen Reihenfolge erfolgen, damit sie dieses Ziel erreichen kann. Nach alt-griechischer Vorstellung erfährt diese Logik keinen direkten Einfluss von einem außerirdischen Gott oder anderen Gottheiten, es sei denn, es handelt sich dabei um ein fiktives Drama. Bei Logik spielen Ratio und Verstand, die durch empirische Erfahrung bestätigt werden, die Hauptrolle. Was mit Logik und empirischer Erfahrung nicht belegbar ist, wäre „unvernünftig“ und somit spekulativ. Das sind die Grundsätze des logischen Dualismus, die wir uns im westlichen Denksystem zu Eigen gemacht haben.

Wenn wir nun diese rationale Struktur der Logik mit den Briefen des Apostels Paulus vergleichen, bekommen wir Probleme mit seinen Strukturen, da sie oftmals inkompatibel sind mit dem logischen Dualismus. Man könnte sogar sagen, dass der Inhalt seiner Briefe diesen logischen Ansatz regelrecht sprengt.

Diese Fragestellung ist wichtig, wenn wir das verstehen wollen, was Paulus in seinen Briefen eigentlich meint. Denn

seit der Aufklärung, so hat man den Eindruck, kann in der Theologie jeder Paulus so interpretieren, wie es ihm gerade passt. Was Paulus allerdings wirklich gemeint hat, ist eine andere Frage. Auch heute überstürzen sich die Ansichten wie man Paulus interpretieren kann. Doch wer hört wirklich auf das, was Paulus schreibt und uns damit sagen will?

Wir wollen diese Problematik anhand von Römer 1,16 demonstrieren, wo Paulus schreibt:

16 Denn ich schäme mich des Evangeliums [von Christus] nicht; denn es ist eine Kraft Gottes, die selig macht alle, die daran glauben, die Juden vornehmlich und ebenso die Griechen.

Darin sind mindestens drei Begriffe enthalten, die in den logischen Dualismus nicht hineinpassen und wesentliche Probleme verursachen:

1. *Kraft* (δύναμις): Was versteht Paulus unter dem Begriff Kraft? Meint er damit eine Kraft, mit der man etwas Physikalisches bewegen kann, wie z.B. einen Stein von einer Stelle zur anderen zu tragen, oder will Paulus damit eine allegorische Kraft zum Ausdruck bringen, etwa Logik oder Weisheit? Wie könnte man Kraft sonst noch verstehen?
2. *Gott* (θεός): Wer oder Was ist Gott? In der Philosophie der Antike gibt es keinen Gott im biblischen Sinne. Der Schöpfer-Gott, der Gott Abrahams,

Isaaks und Jakobs, ist eine biblische Offenbarung und hat keine direkten Parallelen in der Mythologie. Im griechischen Dualismus, auf dem unser Denken im Westen aufgebaut ist, kennt man nur einen sogenannten „ersten Urheber“ oder einen „*Nous*“ (νοῦς, griechisch für Intellekt bzw. Verstand). Einen persönlichen Gott, der handelt oder redet und sich um den einzelnen Menschen kümmert, gibt es in der Logik nicht. Somit widerspricht das biblische Verständnis von Gott dem westlichen Dualismus diametral.

3. *Evangelium* (εὐαγγέλιον): Was ist Evangelium bei Paulus? Wie muss man bei Paulus den Begriff Evangelium verstehen? Ist es eine physikalische Tatsache, eine logische Weisheit oder eine politische Kraft? Wie kann sonst die Botschaft des Evangeliums eine „Kraft“ sein? Sie kann entweder eine physikalische Kraft oder eine logische Weisheit sein. Wie anders könnte sie sonst die Kraft Gottes darstellen?

Eine weitere Frage, die in diesem Zusammenhang aufkommen könnte, ist: Übertreibt Paulus hier vielleicht mit seiner „Analogie“? Oder versucht er vielmehr damit, eine neue Dimension der „Erkenntnis“ darzustellen, die mit herkömmlichen Worten nicht erklärbar ist, sozusagen einen Paradigmenwechsel, der zwischen biblischer „Realität“ und griechischer „Logik“ stattgefunden hat? Denn dieses Evangelium erscheint als ein Ärgernis für die Juden und als eine Torheit für die Griechen (1 Kor 1,23). Somit ist anzunehmen, dass das Evangelium weder in das eine Erfahrungs- noch in das andere Denkraster hineinpasst.

Wie wir sehen, fangen die Probleme bei Paulus schon in der Einleitung zum seinem Brief an die Römer an. Dabei stellen wir fest, dass zwischen dem

dualistischen Verständnis in unseren westlichen Denkstrukturen und der Botschaft des Paulus, die aus seinem biblisch-semitischem Realitätsverständnis entstanden ist, ein Spalt entsteht, der theologisch nicht ohne weiteres überwunden werden kann.

In unserem westlichen Denkraster nehmen wir die Unterschiede in Zusammenhang mit dieser Fragestellung kaum wahr. Wir sind so sehr von unserer dualistischen Logik überzeugt, dass wir nicht einmal merken wie Paulus selbst die Problematik angeht, mal *direkt* und mal *indirekt*, um uns die „Inhalte“ seines Evangeliums, die nicht in ein normales „Denkraster“ hineinpassen, so gut wie möglich zu vermitteln. Denn auch er weiß, dass dem logischen Dualismus Grenzen gesetzt sind, um die biblische Offenbarung zu erklären. Die Offenbarungen Gottes selbst sind aber Paradigmen, die das Geschehen auf Erden und in unserer Existenz grundlegend beeinflussen und, um es in den Worten unseres Herrn zu formulieren, eine *neue* Schöpfung verursachen.¹ Daher können sie mit menschlicher Logik und irdischer Weisheit nur bedingt vermittelt werden, was auch Jesus dazu veranlasste in Gleichnissen zu reden.

Das sind nun die Extreme, die wir im paulinischen Werk vorfinden:

- a) das biblisch-semitische Realitätsverständnis auf der einen Seite, und
- b) die methodische Logik des Dualismus auf der anderen Seite.

In diesem Spannungsfeld bilden sich in seinen Schriften immer wieder logische Knotenpunkte, da sie selbst neue Rätsel der Logik in sich bergen. Diese logischen Knotenpunkte können nur durch eine weitere Abhandlung verifiziert werden², um eine brauchbare Erklärung zu liefern. Das liegt nicht zuletzt daran, dass die heilsgeschichtliche Offenbarung, die Gott in Stufen geoffenbart hat, in einen

einheitlichen Zusammenhang zwischen dem ewigen Gott und dem vergänglichem Menschen gebracht werden muss, die aber nach unseren logischen Maßstäben nicht immer zueinander passen. Denn die Offenbarung ist göttlicher Natur, während unser Wissen menschlicher Natur ist und somit nur ein begrenztes Wahrnehmungsvermögen besitzt. Wenn man den biblisch-semitischen Ansatz des Offenbarungsverständnisses bei Paulus außer Acht lässt, das die übernatürlichen Paradigmen der Offenbarung definiert und erklärt, kann dies in unserem westlich geprägten Dualismus schnell zu falschen theologischen Schlüssen führen.

In den folgenden Ausführungen wollen wir bei Paulus die wesentlichen Paradigmen seiner Lehre im Lichte dieser soeben dargestellten Problematik betrachten.

1. Der auferstandene Jesus und seine Bedeutung für Paulus

In seinem Prolog zum Römerbrief definiert Paulus wer Jesus ist und in welchem Zusammenhang er mit Gott steht (Röm 1,1ff):

- 1 Paulus, ein Knecht Jesu Christi, berufen zum Apostel, ausgesondert, zu predigen das Evangelium Gottes,**
- 2 welches er zuvor verheißen hat durch seine Propheten in der heiligen Schrift,**
- 3 von seinem Sohn, der nach dem Fleisch geboren ist aus dem Geschlecht Davids**
- 4 und nach dem Geist, der da heiligt, erwiesen in Kraft als Sohn Gottes durch die Auferstehung von den Toten, Jesus Christus, unser HERR.**

Hierin zeigt uns Paulus drei Hauptgedanken, die Jesus und sein Evangelium definieren:

1.1 Nach dem Fleisch ist Jesus der Nachkomme Davids

Das erste Paradigma bei Paulus ist die Identifikation Jesu als der Nachkomme des Königs Davids (V.3). Ohne seine physikalische Zugehörigkeit zum messianischen Erbe des Hauses Davids (κατὰ σάρκα), hätte Jesus die zweite Definition des biblischen Messias gar nicht erst erfüllen können. Denn nach biblischem Verständnis der Propheten (V2) muss der Messias ein Nachkomme Davids sein³, sonst fehlt ihm die heilsgeschichtliche Voraussetzung dafür.

Woher Paulus diesen Nachweis erbringt, finden wir nirgendwo in seinen Schriften dokumentiert. Wir können nur mutmaßen, dass er als Beauftragter des Synedrums, der die Christen in Jerusalem und Umgebung verfolgen sollte (Apg 9,1f), die genaue Genealogie Jesu von Nazareth bereits kannte, oder dass er dies erst nach seiner Bekehrung durch die Apostel und die Mutter Jesu in Erfahrung bringen konnte (Apg 9,27). Wichtig für Paulus, der ja ein gläubiger Jude und Pharisäer war und die Schrift im Detail kannte, ist die Tatsache, dass dieser historische Jesus, der ihm auf dem Weg nach Damaskus begegnet ist (Apg 9,5), ein direkter Nachkomme Davids ist, sonst könnte er gemäß der heiligen Schrift gar nicht „Christus“ sein, der erwartete Messias. Das ist das erste Paradigma seines Evangeliums.

Doch dieses Paradigma wird bei Paulus weder nachgewiesen noch weiter erläutert. Es ist nur eine Feststellung⁴. Für Paulus ist dies eine eigenartige Situation, da er ja sonst bemüht ist alles lückenlos in Zusammenhang zu bringen. Vermutlich hat es damit zu tun, dass er persönlich nicht mit Jesus zusammen lebte, so wie die Jünger. Darum kann und will er nicht in einen Bereich eindringen, der im Autoritätsbereich der anderen Apostel lag. Heilsgeschichtlich betrachtet ist

die Abstammung Jesu vom Hause David jedoch für Paulus eine unabdingbare Voraussetzung seines soteriologischen Ansatzes des Evangeliums, welches er mit „Kraft“ umschreibt.

1.2 Erwiesen durch die Kraft der Auferstehung als der Sohn Gottes

Das zweite Paradigma für Paulus bestand darin, dass dieser Nachkomme Davids, Jesus, von Gott in seinem messianischen Amt als „Sohn Gottes“ bestätigt wurde (V4). Das Volksjudentum hatte in seinen messianischen Erwartungen damit gerechnet, dass der Messias ein irdisches Reich aufbauen wird, wie einst David (vgl. Apg 1,6). Vermutlich hat Paulus vor seiner Bekehrung auch so gedacht, unabhängig davon, wer der Messias sein wird. Doch bei seiner unerwarteten Begegnung kurz vor Damaskus, musste er erkennen, dass dieser Jesus, den der Hohe Rat zum Tode verurteilt hat und kreuzigen ließ, lebendig ist und in Herrlichkeit regiert. Denn nur so hatte Jesus Vollmacht, Paulus mitten im Nichts zu umleuchten und zur Rede zu stellen (Apg 9,3-4). Durch die Herrlichkeit Jesu befahl Paulus eine dreitägige Blindheit (Apg 9,9), die erst damit beendet wurde, dass ein Diener des Herrn, ein gewisser Hananias in Damaskus, ihm die Hände auflegte und im Namen Jesu sein Augenlicht wiederherstellte und ihm den Heiligen Geist zuteil werden ließ. Somit ist dieser Jesus lebendig und kann heilen nach dem Willen Gottes und in seiner Kraft. Das ist die „Kraft“, die Jesus inne hat und dessen Auswirkung Paulus hier bezeugt – nicht beweist, denn er hat sie selbst an seiner Person erfahren.

Der griechische Begriff (ὀρισθέντος), der im deutschen mit dem nicht eindeutigen Begriff „erwiesen“ wiedergegeben wird, heißt soviel wie: „aufgestellt, festgemacht, unumstößlich“. Durch die Offenbarung, die Paulus auf dem Weg nach Damaskus erfahren hat, hat er

feststellen müssen, dass dieser Jesus, den er verfolgt hat, als Sohn Gottes in Herrlichkeit eingesetzt wurde. Diese Tatsache ist über jeglichen Beweis erhaben, da sie nur offenbart nicht aber objektiv bewiesen werden kann. Darum veranlasste diese Offenbarung Paulus bereits kurz nach seiner Bekehrung, Jesus als den Sohn Gottes zu „bekennen“ (Apg 9,20) und ihn später auch als den Messias zu „beweisen“ (Apg 9,22). Diese „Erkenntniskette“ zeigt uns, dass Paulus zuerst die Tatsache der Offenbarung wahrgenommen hat, die ihn dann zu der Erkenntnis geführt hat, dass Jesus der Sohn Gottes sein „muss“. Darum ist die „Kraft der Auferstehung“ bei Paulus die Grundlage für alle anderen Beweise über die Person Jesu. Diese Auferstehung ist aber eine physikalische Tatsache, die wir nur glauben können. Denn sie kann nach logischen und menschlichen Erkenntnissen nicht bewiesen werden. Auch Paulus konnte vor seiner Bekehrung diese Tatsache nicht akzeptieren. Sie ist vielmehr von Gott als ein neues physikalisches Paradigma eingesetzt worden. Durch diese Offenbarung durfte Paulus einer der wenigen Zeugen sein, die das Vorrecht hatten Jesus persönlich zu begegnen.

Mit dieser doppelten Struktur der Erkenntnis – aus der Offenbarung, die ihm Jesus gab, und aus der logischen Folgerung im Bezug auf die heilige Schrift – baut Paulus sein Zeugnis von dem auferstandenen Jesus auf (Röm 1,4; Gal 1,12) und macht es zum zweiten Paradigma seines Evangeliums, für das er den Auftrag hat es zu verkündigen (Röm 1,1). Die Kraft und die Realität des auferstandenen Herrn haben den Saulus vom Pferd geworfen, ihn erblinden lassen und dann wiederhergestellt – um es in den Worten des Paulus zu formulieren: neu erschaffen⁵. Als Auferstandener und Lebendiger steht Jesus nun in der Vollmacht des Sohnes Gottes, die es ihm

erlaubt den Willen Gottes im Himmel und auf Erden durchzuführen. Das ist das Evangelium von der Kraft Gottes, das hinter der Person Jesu steht. Eine Kraft, die neue Paradigmen in diesem Leben schafft, die man aber nach logischen und menschlichen Vorstellungen nicht direkt nachweisen kann. Denn die Kraft des Auferstandenen übertrifft alle menschlichen und logischen Vorstellungen.

Ein weitreichendes Problem für die erwiesene Sohnschaft Jesu als „Sohn Gottes“, welches in der Theologie gänzlich übersehen wird, betrifft das Wesen Gottes selbst. Geht man von der messianischen Verheißung an den Nachkommen Davids in 2 Sam 7,14ff aus, so stehen wir einem grundlegenden Problem gegenüber. Denn während der Nachkomme Davids ein „vergänglicher“ Mensch ist, soll er ein „ewiges“ Reich regieren und seine Herrschaft soll kein Ende haben. Wie kann aber ein „vergänglicher“ Mensch eine „ewige“ Herrschaft antreten? Das ist ein logisches Paradox in sich. Nur wenn dieser Nachkomme Davids zu einem ewigen Wesen geworden ist, kann sich diese Verheißung erfüllen. Das ewige Leben aber hat nur Gott in sich. Somit sind das ewige Leben und die ewige Herrschaft, die dem Nachkommen Davids verheißен wurden, Wesenszüge Gottes. Wenn also ein Mensch dieser ewigen Herrschaft teilhaftig werden sollte, so muss er zuerst Anteil am WESEN Gottes erlangt haben, um danach wie GOTT herrschen zu können.

Mit der leiblichen Auferstehung sieht Paulus, und die erste Gemeinde mit ihm, dass Jesus an diesem ewigen Leben⁶ teilhaftig geworden ist, das nur Gott in sich hat. Somit ist Jesus "wie" Gott geworden, der „Sohn“ wie der „Vater“. Denn niemand kann „Sohn Gottes“ sein, wenn in ihm die Kraft der Auferstehung und des ewigen Lebens nicht vorhanden ist, wie in Gott selbst⁷. Durch die

Auferweckung Jesu von den Toten, hat Gott ihn als seinen legitimen Sohn und Erben erwiesen.

Damit wird die Sohnschaft Jesu in Bezug auf Gott auf zwei Fundamente gestellt, die nach den Propheten des Alten Testaments (διὰ τῶν προφητῶν) für erfüllt betrachtet werden:

1. Jesus ist der Sohn (Gottes) im Fleisch (κατὰ σάρκα) weil er ein natürlicher Nachkomme Davids ist, dem, gemäß den heiligen Schriften (der Juden), ausschließlich dieses Sohnschaftsverhältnis zu Gott verheißен wurde, und
2. Jesus ist der Sohn Gottes im Geist (κατὰ πνεῦμα) weil er leibhaftig von den Toten auferstanden ist, mit Kraft (ἐν δυνάμει) die Herrschaft Gottes auf Erden ausführt (messianische Heilserfüllung) und dadurch die ewige Herrschaft, die dem Hause Davids verheißен wurde, angetreten hat (vgl. 2 Sam 7, 16).

1.3 ... nach dem Geist, der da heiligt
Diese Kraft der Auferstehung, mit der Jesus von den Toten auferweckt und als Sohn Gottes eingesetzt wurde, ist nicht natürlichen oder physikalischen Ursprungs, wie seine Abstammung von David, sondern sie hat einen anderen Ursprung als alle physikalischen und logischen Erkenntnisse, die der Mensch normalerweise hat. Diese Kraft, sagt Paulus, ist geistlichen Ursprungs (κατὰ πνεῦμα) und steht somit über aller Physik und Logik dieser Welt. Diese Kraft kann nicht mit Intellekt oder Weisheit gleichgestellt werden, denn diese Kraft hat Paulus auch erblinden lassen und danach wieder geheilt⁸.

Was aber eine noch wesentlichere Erfahrung für Paulus darstellt, ist die Tatsache, dass, als ihm Hananias die Hände auflegte, nicht nur sein Augenlicht wieder hergestellt wurde, sondern auch der "Hei-

lige Geist" über ihn kommt. Diese Kraft schafft in Saulus nun den Paulus, eine neue und geheiligte Schöpfung. Dieser Paulus ist von nun an ein Knecht (δοῦλος) Jesu Christi, was ihn zum größten Verfechter des Evangeliums macht. Das ist die Kraft des Geistes, der da heiligt. Denn „geistige“, also intellektuelle und logische Kräfte, können einem Menschen zwar das Verständnis erweitern, aber es bedarf der „geistlichen“ Kraft (κατὰ πνεῦμα), dass eine Person geheilt und geheiligt werden kann. Ein "heiligender" Geist aber ist eine „geistliche“ Kraft, die die „ganze“ Person verändert und nicht nur einen Teil von ihr, wie z.B. den Intellekt. Diese *heiligende* Kraft bringt eine neue Schöpfung hervor, die über das Physikalische hinausführt⁹. Somit kann es keine Erlösung, Neuschöpfung oder ewiges Leben geben ohne den Geist Gottes, der da heiligt. Hierzu später mehr.

Somit bildet die Wendung „nach dem Geist, der da heiligt“ (κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης), das dritte Paradigma des Evangeliums von Paulus. Während das erste Paradigma „nach dem Fleisch“ (κατὰ σάρκα) und das Zweite „erwiesen durch die Kraft der Auferstehung“ (ὀρισθέντος ... ἐν δυνάμει ... ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν) überwiegend Tatsachenberichte der Offenbarung darstellen, die man durch verschiedene logische Beweisführungen noch nachvollziehen kann, ist das dritte Paradigma „nach dem Geist“ (κατὰ πνεῦμα) äußerst schwierig nachzuweisen und zu vermitteln. Der Streit des Paulus mit den Korinthern und den Galatern über deren "geistlichen" Wandel (vgl. 1 Kor 3,1 bzw. Gal 4,6) deutet auf die Schwierigkeit hin, die er in seiner Missionsarbeit hatte, eben diesen Geist der Neuschöpfung auch „logisch“ zu vermitteln.

Paulus schließt den Prolog zu seinem Brief an die Römer mit dem Nachsatz ab:
[...] Jesus Christus, unser HERR.

Diese drei Namen repräsentieren die drei Paradigmen seines Evangeliums, die wir als die Summe seines Evangeliums verstehen können:

1. **Jesus**, nach dem Fleisch, der „verheißene“ Nachkomme Davids und Sohn (Gottes) gemäß den Propheten
2. **Christus**, erwiesen durch die Kraft der Auferstehung als der Sohn Gottes und ewige König auf dem Thron Davids
3. **Unser HERR**, der nach dem Geist (Gottes), der da heiligt, zum ewigen und gerechten Herrscher über „alle“ Völker und Nationen eingesetzt wurde und somit die Herrschaft Gottes auf Erden begründet.

Nach Daniel 7,13-14 gebührt nur dem Menschensohn, als dem Stellvertreter Gottes, die Herrlichkeit von allen Völkern und Nationen angebetet zu werden, ob gewollt oder nicht. Darum ist er „unser“ (aller Menschen) Herr. Diese Würde ist nicht abhängig vom Glauben des einzelnen, sondern sie ist eine Institution, die Gott seinem Sohn eingerichtet hat. Darum muss jedes Knie gebeugt werden und jede Zunge bekennen, dass Jesus Christus der „Herr“ ist, zur Ehre Gottes, des Vaters¹⁰.

Dieses heilgeschichtliche Verständnis ist für Paulus die Voraussetzung, um sein Evangelium zu verstehen. Eine andere theologische oder hermeneutische Grundlage kennt er nicht.

2. Die Rechtfertigung von Sünde und Tod (allgemeine Rechtfertigung)

Die Frage, die sich aus dem Paradigmenwechsel des Saulus zum Paulus bzw. von „fleischlich“ (κατὰ σάρκα) zu „geistlich“ (κατὰ πνεῦμα) ergibt, ist: Welche Konsequenzen hat dies für den einzelnen Menschen, der dem alttestamentlichen Bund gefolgt ist? Denn Paulus redet nicht

von einer „neuen“ Heilsgeschichte, die als Ersatz zum alten Bund entstanden ist, sondern sein ganzes Mühen und Bestreben ist es ja aufzuzeigen, dass gerade dieser alte Bund, den Gott gemäß der heiligen Schrift (ἐν γραφαῖς ἁγίαις) mit Israel geschlossen hat, die Basis für das Evangelium ist, das Gott in Jesus vollendet hat. Denn das, was im alten Bund, genauer gesagt, in der Tora, offenbar wurde, ist nichts anderes als was durch die Auferstehung Jesu Christi erwiesen wurde (nicht bewiesen!).

Hierbei klärt Paulus zwei wesentliche Sachverhalte des ATs auf, die in die Begründung „seines“ Evangeliums münden:

2.1 Die Gerechtigkeit durch das Gesetz
Um in den alten Bund eintreten zu können, muss ein Mann an seiner Vorhaut beschnitten werden. Ohne Beschneidung kann es keinen Juden oder Israeliten geben. Denn der Bund Gottes mit Abraham besteht erst seit er und seine Nachkommen beschnitten wurden.¹¹ Dieser abrahamitische Bund wurde auch bei der Einführung des Sinai-Bundes bestätigt und bildete die Basis des mosaischen Gesetzes.¹² Nur für diejenigen, der beschnitten ist, gelten die Gesetze und die Verpflichtung, sie einzuhalten.

Doch das Problem der Einhaltung dieser Gesetze ist für Paulus das wesentliche Problem des alten Bundes. Hierzu schreibt er (Röm 2,25ff):

- 25 Die Beschneidung ist wohl nützlich, wenn du das Gesetz hältst; hältst du das Gesetz aber nicht, so bist du aus einem Beschnittenen schon ein Unbeschnittener geworden.**
- 26 So nun der Unbeschnittene das Gesetz hält, meinst du nicht, dass da der Unbeschnittene werde für einen Beschnittenen gerechnet?**
- 27 Und wird also, der von Natur unbeschnitten ist und das Gesetz vollbringt, dich richten, der du**

unter dem Buchstaben und der Beschneidung bist und das Gesetz übertrittst?

Paulus bestreitet nicht die gute Absicht des Beschnittenen, das Gesetz einhalten zu wollen, sondern er bezweifelt, ob das überhaupt möglich ist. Was auf den ersten Blick als ein Vorrecht zu sein scheint, kann sich, laut Paulus, auch zu einer Hypothek entwickeln. Nicht dass Paulus dadurch das Gesetz Gottes diskreditieren will, denn er sieht darin immer noch die Richtlinie, die Gott dem Menschen gegeben hat. Vielmehr erkennt Paulus die prinzipielle Problematik des Menschen, wenn er schreibt (Röm 2,28f):

- 28 Denn das ist nicht ein Jude, der auswendig ein Jude ist, auch ist das nicht eine Beschneidung, die auswendig am Fleisch geschieht;**
- 29 sondern das ist ein Jude, der's inwendig verborgen ist, und die Beschneidung des Herzens ist eine Beschneidung, die im Geist (ἐν πνεύματι) und nicht im Buchstaben (οὐ γράμματι) geschieht. Ein solches Lob ist nicht von Menschen, sondern von Gott.**

Somit ist für ihn das Herz das Hauptproblem, das zwischen dem Wollen des Menschen und dem Versagen des Fleisches steht, wie er in Röm 7,19 sagt:

- 19 Denn das Gute, das ich will, das tue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich.**

Wenn man aber das Gesetz nicht erfüllen kann, dann bringt folglich auch die Beschneidung der Vorhaut nichts. Darum erhebt Paulus den Anspruch auf eine bessere Beschneidung, die auch im Gesetz des Mose verankert ist und uns zu wahren frommen Menschen machen kann. Diese Beschneidung kann aber laut 5 Mose 30,6 nicht von Menschen sondern nur von Gott ausgeführt werden:

- 6 Und der HERR, dein Gott, wird dein Herz beschneiden und das Herz**

deiner Nachkommen, dass du den HERRN, deinen Gott, liebst von ganzem Herzen und von ganzer Seele, auf dass du leben mögest.

Paulus bezeichnet diese Beschneidung des Herzens als eine, die „im Geist“ (ἐν πνεύματι)¹³ geschieht, im Gegensatz zu der physikalischen Beschneidung, die normalerweise am Fleisch ausgeführt wird, und die als Beschneidung im „Buchstaben“ (γράμματι) bezeichnet wird, und nur physikalisch ausgeführt werden kann.

Hier sehen wir also wieder eine Kollision zwischen der physikalischen Form der Beschneidung im „Buchstaben“ und der geistlichen Form der Beschneidung des Herzens, die nur „im Geist“ geschehen kann. Auch hier kommt der logische Dualismus zu seinem Ende. Denn wer kann ein Herz beschneiden? Mit Logik kann man höchstens den Intellekt beschneiden nicht aber das Herz. Hier bietet der Dualismus keine Antwort, was Paulus dazu veranlasst, die biblisch-semitische Lösung für diese Problematik in den Mittelpunkt zu setzen.

2.2 Die Gerechtigkeit als Gnadengabe Gottes

Abraham wurde nicht durch die Beschneidung von Gott gerecht gesprochen sondern schon zuvor, was dann zu diesem Bund geführt hat (Röm 4,3-5.10ff):

- 3 Was sagt denn die Schrift? „Abraham hat Gott geglaubt, und das ist ihm zur Gerechtigkeit gerechnet.“ [...]**
- 10 Wie ist er ihm denn zugerechnet? Als er beschnitten oder als er unbeschnitten war? Nicht, als er beschnitten, sondern als er unbeschnitten war.**
- 11 Das Zeichen der Beschneidung empfing er zum Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens, welchen er**

hatte, als er noch nicht beschnitten war, auf dass er würde ein Vater aller, die da glauben und nicht beschnitten sind, dass ihnen solches auch gerechnet werde zur Gerechtigkeit;

- 12 und würde auch ein Vater der Beschneidung, derer, die nicht allein beschnitten sind, sondern auch wandeln in den Fußstapfen des Glaubens, welcher war in unserm Vater Abraham, als er noch unbeschnitten war.**

Die Grundlage für Abrahams Gerechtigkeit ist also der Glaube, der nicht aus Werken kommt, sondern aus dem Vertrauen, das der Mensch auf seinen Schöpfer im „Herzen“ hegt.¹⁴ Das ist eine geistliche Angelegenheit, die mit dem Herzen zu tun hat und die Paulus am Herzen liegt, dass es seine Zuhörer verstehen.

Diese Rechtfertigung aus „Glauben“ an den lebendigen Gott, die bei Abraham seinen Anfang genommen hat und durch die Auferstehung Jesu Christi ein „universales“ Gesetz wurde, ist nun die Grundlage des paulinischen Kerygmas, wie man in Röm 3,21ff lesen kann:

- 19 Wir wissen aber, dass, was das Gesetz sagt, das sagt es denen, die unter dem Gesetz sind, auf dass aller Mund verstopft werde und alle Welt Gott schuldig sei;**
- 20 darum dass kein Fleisch durch des Gesetzes Werke vor ihm gerecht sein kann; denn durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde.**
- 21 Nun aber ist ohne Zutun des Gesetzes die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, offenbart und bezeugt durch das Gesetz und die Propheten.**
- 22 Ich sage aber von solcher Gerechtigkeit vor Gott, die da kommt durch den Glauben an Jesus Christus zu allen und auf alle, die da glauben.**
- 23 Denn es ist hier kein Unterschied:**

sie sind allzumal Sünder und mangeln des Ruhmes, den sie bei Gott haben sollten,

24 und werden ohne Verdienst gerecht aus seiner Gnade durch die Erlösung, so durch Jesus Christus geschehen ist,

25 welchen Gott hat vorgestellt zu einem Gnadenstuhl durch den Glauben in seinem Blut, damit er die Gerechtigkeit, die vor ihm gilt, darbiere in dem, dass er Sünde vergibt, welche bisher geblieben war unter göttlicher Geduld;

26 auf dass er zu diesen Zeiten darbiete die Gerechtigkeit, die vor ihm gilt; auf dass er allein gerecht sei und gerecht mache den, der da ist im Glaubens an Jesus.

Hier erklärt Paulus die Rechtfertigung, die durch den Tod und Auferstehung Jesu Christi erwirkt worden ist, als ein Werk Gottes, das „ohne Zutun des (mosaischen) Gesetzes“ vollbracht worden ist, eben von Gott selbst (V21). Dieses Werk der Rechtfertigung, die vor Gott gilt, wurde zwar im alten Bund (Gesetz und Propheten) *offenbart*, ist aber erst durch das „Blut“ Jesu Christi *vollbracht* worden, als JESUS konkret am Kreuz von Golgatha dargebracht wurde. Der Glaube an dieses Blut, das dabei geflossen ist, dient allein zur Vergebung der Sünden. Das ist nun der „neue“ Gnadenstuhl, den Gott eingeführt hat.

Hier treten zweierlei Gesetzesstrukturen auf, die uns schon zuvor bekannt waren:

a) Das Gesetz als Werk, das der Mensch zu erfüllen hat (V19-20)

Dieses Gesetz reicht für die Rechtfertigung des Menschen vor Gott nicht aus, denn kein Mensch kann es fehlerlos erfüllen. Dadurch bleiben alle Menschen Sünder und ermangeln des Ruhmes, den sie bei Gott haben sollten. Da nützt die physikalische Beschneidung auch nichts.

b) Das Gesetz, das Gott vollbracht hat (V24-26)

Dieses Gesetz kann der Mensch nicht selber erfüllen, obwohl es durch das Gesetz Gottes (die Tora) und die Propheten offenbart ist (V21). Es kann daher nur durch den Glauben angeeignet werden (V22), da es nicht im Sinne der Beschneidung physikalisch ausgeübt werden kann. Mit dieser Form der Rechtfertigung bekommt der Mensch, der physikalisch und materiell orientiert ist, jedoch ein Problem. Denn diese Rechtfertigung kann vom Menschen nicht physikalisch *ausgeübt*, sondern nur geglaubt bzw. angenommen werden.

Auch hier sehen wir wieder, dass Paulus mit logischen Schritten versucht etwas nicht Nachweisbares, sprich, nach dem dualistischen Muster unlogisches, als logische Tatsache darzustellen. Denn wer kann den Gnadenstuhl (V25) sehen, der durch das Blut Jesu am Kreuz erschaffen wurde, und den Gott zum Mittelpunkt seiner Gerechtigkeit gemacht hat?

Wir sehen also, dass die allgemeine Rechtfertigung, die Gott durch Jesus Christus geschaffen hat, logisch nicht erklärbar ist. Paulus behauptet zwar, dass sie verkündet wurde durch die Tora und die Propheten. Dass der Glaube ohne Blut rechtfertigen kann, so wie es Abraham erlebt hat, das hat er nachgewiesen. Aber wo steht es, dass das Blut eines Menschen, wie Jesus Christus, die Sünden vergeben kann? Wir wissen zwar, dass reine Tiere im Kult des alten Bundes begrenzt Sünden ausgleichen konnten. Aber dass das Blut eines Menschen gerecht ist und für andere Gerechtigkeit erwirken kann, können wir so direkt nirgendwo im Alten Testament nachlesen.

Hier erkennen wir, dass die Offenbarung, die Paulus kurz vor Damaskus erfahren hat, einen Grundsatz seines Evangeliums bildet. Denn auch Paulus selbst, als er

noch Saulus war, hat von dieser Form der Rechtfertigung nichts wissen können. Und er war ein sehr belesener Mensch, was das Alte Testament betrifft. Kaum einer hat sich in der Tora und in der Gesetzeslehre der Väter so bemüht wie er. Darum bildete er auch die Speerspitze der Verfolgung der ersten Gemeinde aus der Überzeugung heraus, Gottes Gesetze dadurch erfüllen zu können. Aber erst durch die Auferstehung Jesu kann die Botschaft des Alten Testaments vollständig erschlossen werden. Das hat Paulus in seiner Begegnung mit Jesus erkannt.

Indem Jesus von den Toten auferstanden ist, wurde er dadurch als der Gerechte erwiesen, den Gott dem Verderben nicht preisgegeben hat (Ps 16,10). Indem er den Heiligen Geist ausgesandt hat nach seiner Himmelfahrt, wurde er als der Sohn Gottes erwiesen, dem der Herr alle seine Feinde zum Schemel seiner Füße machen wird (Ps 110,1). Das ist die Faktenlage, die uns das Evangelium offenbart hat. Direkt nachweisbar, im logischen Sinne, ist sie nicht. Denn Gottes Offenbarung, die nur durch den Glauben erschlossen werden kann, gilt im dualistischen Denken als subjektiv und kann daher empirisch nicht nachgewiesen werden.

Gemäß der dualistischen Logik gehört Gott in den Bereich der Metaphysik. Dadurch können seine Handlungen nicht durch Logik und Physik bewiesen werden obwohl sie unser natürliches Leben konkret beeinflussen. Darum kann auch die Wahrnehmung der Auferstehung Jesu und die darauffolgende Ausgießung des heiligen Geistes nur auf dem Wege erschlossen werden, wie es Paulus in seinen Briefen ausgeführt hat.¹⁵ Paulus nennt den Zugang zu diesen metaphysischen Handlungen Gottes „im Geist“ (ἐν πνεύματι).

Das ist das Evangelium der Gnade bei Paulus: nicht Gerechtigkeit, die aus eigenen Werken entsteht, sondern Gerechtigkeit als eine Gnadengabe Gottes, die uns durch den auferstandenen Herrn, Jesus Christus, geschenkt wird – durch SEINEN Geist!

3. Die persönliche Aneignung der Rechtfertigung (persönliche Rechtfertigung)

3.1 Rechtfertigung durch Glauben

Diese Rechtfertigung, die vor Gott gilt, kann persönlich nur durch den Glauben angeeignet werden und nicht durch Werke des Gesetzes, wie Paulus schreibt (Röm 1,17):

17 Denn darin wird offenbart die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, welche kommt aus Glauben in Glauben; wie denn geschrieben steht: „Der Gerechte wird aus Glauben leben.“

Durch diese persönliche Aneignung der Rechtfertigung durch den Glauben, entsteht ein neues Rechtsverhältnis zwischen dem Menschen und seinem eigenen Leben wie auch zwischen dem Menschen und Jesus Christus, dem Urheber unserer Gerechtigkeit. Dieses neue Rechtsverhältnis ist durch den Geist erwirkt, der in unserem Leben ein neues Gesetz entstehen lässt – „das Gesetz des Geistes“ (νόμος τοῦ πνεύματος) (Röm 8,1ff):

- 1 So ist nun nichts Verdammliches an denen, die in Christus Jesus sind, die nicht nach dem Fleisch wandeln, sondern nach dem Geist.**
- 2 Denn das Gesetz des Geistes, der da lebendig macht in Christus Jesus, hat mich frei gemacht von dem Gesetz der Sünde und des Todes.**
- 3 Denn was dem Gesetz unmöglich war (da es durch das Fleisch geschwächt ward), das tat Gott und**

sandte seinen Sohn in der Gestalt des sündigen Fleisches und der Sünde halben und verdammt die Sünde im Fleisch,

- 4 auf dass die Gerechtigkeit, vom Gesetz erfordert, in uns erfüllt würde, die wir nun nicht nach dem Fleische wandeln, sondern nach dem Geist.**

Wie der Glaube an die *leibliche* Auferstehung Jesu jeder Logik widerspricht, so widerspricht auch das Gesetz des Geistes jeglicher menschlicher Logik, Erfahrung und Vermögen. Dieses „Gesetz des Geistes“ ist folglich genauso übernatürlicher Art, wie die leibliche Auferstehung Jesu, die nicht den Gesetzmäßigkeiten unserer „natürlichen“ Welt entspricht.

Wie das Phänomen des Gesetzes des Geistes in unserem Leben entsteht, erklärt Paulus folgendermaßen (Röm 8,12ff):

- 12 So sind wir nun, liebe Brüder, Schuldner nicht dem Fleisch, dass wir nach dem Fleisch leben.**
- 13 Denn wo ihr nach dem Fleisch lebet, so werdet ihr sterben müssen; wo ihr aber durch den Geist des Fleisches Geschäfte tötet, so werdet ihr leben.**
- 14 Denn welche der Geist Gottes treibt, die sind Gottes Kinder.**
- 15 Denn ihr habt nicht einen knechtischen Geist empfangen, dass ihr euch abermals fürchten müsset; sondern ihr habt einen kindlichen Geist empfangen, durch welchen wir rufen: Abba, lieber Vater!**
- 16 Derselbe Geist gibt Zeugnis unserem Geist, dass wir Kinder Gottes sind.**
- 17 Sind wir denn Kinder, so sind wir auch Erben, nämlich Gottes Erben und Miterben Christi, so wir anders mit leiden, auf dass wir auch mit zur Herrlichkeit erhoben werden.**

Somit ist die Ursache des Gesetzes des Geistes die Ausgießung des Heiligen Geistes in unsere Herzen, durch den Glauben an Jesus Christus. Denn die Gnade des Evangeliums von Jesus ist nicht nur darauf beschränkt unsere Sünden zu vergeben und uns eine „äußerliche“ Gerechtigkeit zu schaffen, sondern sie will in uns einen neuen Geist schaffen, einen kindlichen Geist, der da Gott anruft und das Recht hat ihn „Abba, Vater im Himmel“ zu nennen. Dass der Mensch in ein Kindschaftsverhältnis zu Gott eintreten kann, mit allen dazu gehörenden Konsequenzen, ist ein neues Phänomen, das dem dualistischen Wahrnehmungsraster, in dem wir leben und denken, widerspricht. Aber dieses neue Verhältnis zwischen Mensch und Gott umschreibt genau die Auswirkung, die Paulus mit der Gerechtigkeit, die bei Gott gilt, meint.

3.2 Glaube und Bekenntnis

Die Frage ist nun, wie kann man diese Rechtfertigung persönlich aneignen, die dieses Phänomen nach sich zieht?

Paulus formuliert das ganz einfach in Röm 10,9-10:

- 9 Denn so du mit deinem Munde bekenntest Jesus, dass er der HERR sei, und glaubst in deinem Herzen, dass ihn Gott von den Toten auf-erweckt hat, so wirst du selig.**
- 10 Denn so man von Herzen glaubt, so wird man gerecht; und so man mit dem Munde bekennt, so wird man selig.**

Einfacher geht es nicht, einen übernatürlichen Prozess in seinem Leben einzuleiten, der alle Unsicherheiten abschafft und absolut klare Verhältnisse schafft, was Rechtfertigung, Sündenvergebung und ewiges Leben angeht. Das ist wirklich ein barmherziger Gott, der das Gesetzeswerk für uns so abkürzt, dass man ohne große Mühe in seine Gemeinschaft

eintreten kann. Er erweist sich in diesem Evangelium wirklich als ein himmlischer Vater, der seine Kinder zu sich zieht.

Wie wir feststellen können, spricht Paulus hier vom Herz (*καρδία*), das zum Zentrum für dieses neue „Gesetz des Geistes“ wird. Der Begriff Herz, der biblisch-semitischen Ursprungs ist¹⁶, steht folglich dem Intellekt (*νοῦς*) entgegen, der ja bekanntlich das Zentrum des griechischen Dualismus bildet. Dieser Paradigmenunterschied zwischen Herz (*καρδία*) und Intellekt (*νοῦς*) führte zu großen Verwirrungen und Verirrungen in der Auslegungsgeschichte der westlichen Theologie, die bis heute anhalten. Während die scholastische Theologie, die in Europa bis zum Mittelalter vorherrschend war, die Erleuchtung des Intellekts (*νοῦς*)¹⁷ hervorhob, hat Martin Luther im dritten Artikel seines Katechismus von einer direkten Erleuchtung des Herzens (*καρδία*) durch den Heiligen Geist gesprochen, die das Wesen des Menschen verändert. In der Aufklärung hat sich dieses Paradigma aber leider wieder in Richtung Intellekt verschoben.

Paulus spricht vom Herzen, durch das der Mensch beseelt wird. Durch das Einwohnen des Heiligen Geistes im Herzen wird die Seele des Menschen zu einem neuen Wesen umgewandelt. Dies geschieht nur auf der Grundlage der Rechtfertigung, die Jesus am Kreuz von Golgatha erwirkt hat. Diese Neuschöpfung des Menschen beginnt im Herzen und wächst stetig bis sie am Tag der Auferstehung auch das Fleisch überwunden hat.¹⁸

4. Die neue Schöpfung (Früchte des Geistes)

Was bewirkt nun dieser neue Geist im Menschen, so dass man sagen kann, es besteht ein Unterschied zwischen einem Leben im Gesetz des Wortes (*[νόμος ἐν]*

γράμματι) und einem Leben im Gesetz des Geistes (*[νόμος ἐν] πνεύματι*)?

4.1 Wesen des Geistes

Nun, da wäre zuerst einmal das prinzipielle Dilemma des Menschen, dass er das Gesetz „*[ἐν] γράμματι*“ nicht erfüllen kann, da das Fleisch gegen dieses Gesetz wirkt. Die Rechtfertigung aus Gnade dagegen schafft ein neues Rechts- und Kräfteverhältnis in unserem Leben, das seine eindeutige Auswirkung auf dieses „alte“ Gesetz hat, wie Paulus in Röm 6,12ff schreibt:

- 12 **So lasset nun die Sünde nicht herrschen in eurem sterblichen Leibe, ihr Gehorsam zu leisten in seinen Lüsten.**
- 13 **Auch begeben nicht der Sünde eure Glieder zu Waffen der Ungerechtigkeit, sondern begeben euch selbst Gott, als die da aus den Toten lebendig sind, und eure Glieder Gott zu Waffen der Gerechtigkeit.**
- 14 **Denn die Sünde wird nicht herrschen können über euch, da ihr nicht unter dem Gesetz seid, sondern unter der Gnade.**

Diese Gnade, die ein neues Rechtsverhältnis zwischen Gott und Menschen schafft – aber auch eine Verpflichtung gegen das Wesen des Fleisches anzukämpfen, wird in unserem Leben wirksam durch den Heiligen Geist, der in unser Herz ausgegossen ist und uns die Kraft und das Bewusstsein schenkt, diese Schwachheit zu überwinden. Diese Kraft ist wirksam *ἐν πνεύματι* (im Geist) gemäß Römer 8,9f:

- 9 **Ihr aber seid nicht fleischlich, sondern geistlich, wenn Gottes Geist in euch wohnt. Wer aber Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein.**
- 10 **So nun aber Christus in euch ist, so ist der Leib zwar tot um der Sünde willen, der Geist aber ist Leben um der Gerechtigkeit willen.**

Diese Kraft, die aus dem Geist Gottes entspringt, treibt uns in die Gesinnung Jesu Christi, die bestrebt ist sowohl das Verhältnis zwischen Mensch und Gott wie auch zwischen Mensch und Mensch nach dem Willen Gottes zu ordnen (Röm 8,14). Dies geht allerdings nicht ohne Kampf (vgl. Röm 8,10), sondern es erfordert unser ganzes Vermögen und unseren ganzen persönlichen Einsatz, um diesen Kampf bzw. Sieg in unserem Leben zu realisieren (Röm 12,1f):

- 1 **Ich ermahne euch nun, liebe Brüder, durch die Barmherzigkeit Gottes, dass ihr eure Leiber gebt zum Opfer, das da lebendig, heilig und Gott wohlgefällig sei, welches sei euer vernünftiger Gottesdienst.**
- 2 **Und stellt euch nicht dieser Welt gleich, sondern verändert euch durch die Erneuerung eures Sinnes, auf dass ihr prüfen möget, welches da sei der gute, wohlgefällige und vollkommene Gotteswille.**

Doch was ist der Unterscheid zwischen dem "Wollen" und dem "Vollenden" in diesem geistlichen Kampf? Während der neue Geist in uns ein neues Wollen schafft, bleibt die Frage offen, ob dieser Geist auch den Willen Gottes im Leben eines Menschen erfüllen kann? *Diese Problematik kann sehr leicht zu einer Selbstgerechtigkeit verführen, wenn sie nicht richtig verstanden wird. Denn die "Falle" der Gerechtigkeit aus Werken ([ἐν] γράμματι) bleibt weiterhin bestehen.*

Wichtig in diesem Zusammenhang ist zu unterscheiden zwischen dem „neuen“ Wesen des Geistes (καινότητι πνεύματος), das durch den Glauben in unserem Leben wirksam wird, und dem „alten“ Wesen des Fleisches (παλαιότητι γράμματος), das gegen den neuen Geist ankämpft (Röm 7,4-6):

- 4 **Also seid auch ihr, meine Brüder, getötet dem Gesetz durch den Leib Christi, so dass ihr einem anderen angehört, nämlich dem, der von**

den Toten auferweckt ist, damit wir Gott Frucht bringen.

- 5 **Denn solange wir dem Fleisch verfallen waren, da waren die sündigen Leidenschaften, die durchs Gesetz erregt wurden, kräftig in unsern Gliedern, so dass wir dem Tode Frucht brachten.**
- 6 **Nun aber sind wir vom Gesetz frei geworden und ihm abgestorben, das uns gefangen hielt, so dass wir dienen im neuen Wesen des Geistes und nicht im alten Wesen des Buchstabens.**

Der Glaube an Jesus bewirkt, dass das neue „Wesen des Geistes“, das Gott in unsere Herzen ausgegossen hat, gegen das alte „Wesen des Gesetzes“ wirksam wird. Vertraut man jedoch auf die eigene Kraft und das eigene Vermögen, können die alten Leidenschaften in unserem Leben nicht überwunden werden (V5). Somit ist die Kraft der Überwindung unseres alten Wesens direkt proportional zu unserem Vertrauen auf Jesus. Glauben wir, dass *sein* neues Wesen, das nun in uns lebt, *unser* altes Wesen überwindet und gar tötet, so dass wir frei von dessen Macht werden (V6)? In anderen Worten, wir können nicht direkt unser altes Wesen überwinden. Nur im Glauben an die Gnade Gottes in Jesus Christus, überwindet „sein“ neuer, lebendiger Geist „unseren“ alten, toten Geist.

4.2 Früchte des Geistes

Der Kampf des Geistes gegen unsere fleischliche und sündhafte Natur, lässt die Frucht des Geistes in unserem Leben heranwachsen, deren Bestandteile folgende sind (Gal 5,22ff):

- 22 **[...] Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Gütigkeit, Glaube, Sanftmut, Keuschheit.**
- 23 **Wider solche ist das Gesetz nicht.**
- 24 **Welche aber Christus angehören, die kreuzigen ihr Fleisch samt den Lüsten und Begierden.**

Diese Früchte sind das Resultat der Kraft des Geistes, den Gott in seine Kindern ausgießt. Somit steht die Frucht dieses Geistes in denjenigen, die an seine Gnade glauben (Röm 3,24-26), im Gegensatz zu unserem alten Wesen, das nicht gegen die fleischliche und sündhafte Natur des Fleisches ankämpfen kann, ob als Beschnittener oder Unbeschnittener. Darum muss man das als eine Wesensveränderung des Menschen verstehen, wie es Paulus in seinem zweiten Brief an die Korinther formuliert hat (5,17):

17 Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen, siehe, es ist ein neues geworden!

Das Gesetz des Geistes bewirkt, dass der Kampf gegen das Gesetz des Fleisches, das unserer fallenen Natur anhaftet, aufgehoben wird, und die Früchte des Geistes hervorgebracht werden können, die das Gesetz Gottes bejahen.

Auch hier sehen wir wieder, dass der dualistische Ansatz durch das biblisch-semitische Realitätsverständnis des Paulus, das nicht zuletzt in dem Begriff „Kraft“ verankert ist, an seine Grenzen kommt, obwohl Paulus die Methodik der Logik des Ersteren weiterhin verwendet, um dies zu erklären. Diese Kraft stammt aber nicht aus der Welt der Physik sondern kommt von Gott, der, nach dem dualistischen Prinzip, der Welt der Metaphysik angehört und somit als nicht nachweisbar definiert ist. Dennoch werden die „Auswirkungen“ dieser metaphysischen Kraft Gottes durch die Früchte des Geistes in unserem Leben sichtbar. Somit durchbricht das Evangelium regelrecht die Grenzen der Physik und macht das „unmögliche“ möglich. Das ist die Kraft des Evangeliums, die Paulus vehement predigt, und das ist der Siegeszug der biblisch-semitischen Realität, die aus der Offenbarung Gottes stammt. Diese Realität wirkt gegen den griechischen

Dualismus, der unser Leben und Denken radikal von Gottes Wirken getrennt hält, und macht uns seine Gegenwart wieder bewusst. Darum gibt dieses Evangelium dem Menschen eine reale Hoffnung der Erlösung und des ewigen Lebens gegen jegliche irdische Logik.

Saulus hat das alles noch nicht gekannt. Im Gegenteil, er war der Gerechtigkeit aus eigenen Werken untergeordnet. Erst durch die Offenbarung Jesu Christi vor Damaskus ist ihm diese neue Kraft der Gnade Gottes zuteil geworden. Dieser Kraft Gottes hat er sowohl seine Veränderung zum Paulus (Wesensänderung) als auch die radikal neue Erkenntnis (Offenbarung) zu verdanken.

Doch diese Kraft beschränkt sich nicht nur auf diese Welt sondern bewirkt auch das ewige Leben, das sich in der zukünftigen Welt auswirken wird, wie es Paulus in Röm 6,22f bzw. 8,11 formuliert:

6,22 Nun aber, da ihr von der Sünde frei und Gottes Knechte geworden seid, habt ihr darin eure Frucht, dass ihr heilig werdet, das Ende aber ist das ewige Leben.

6,23 Denn der Tod ist der Sünde Sold; die Gabe Gottes aber ist das ewige Leben in Christus Jesus, unserm HERRN.

8,11 So nun der Geist dessen, der Jesus von den Toten auferweckt hat, in euch wohnt, so wird auch derselbe, der Christus von den Toten auferweckt hat, eure sterblichen Leiber lebendig machen um dessen willen, dass sein Geist in euch wohnt.

So wie Gott Jesus Christus von den Toten auferweckt hat, so wird auch die Kraft der Gnade uns auferwecken zum ewigen Leben. Denn eines muss uns klar werden: Wenn der Geist, der in uns ausgegossen ist, von Gott kommt, dann muss er ähnlich beschaffen sein wie Gott

selbst, nämlich ein „ewiger“ Geist sein. Wenn nun dieser ewige Geist in unser Leben eindringt, dann muss er auch die Kraft haben unser Herz und unser Fleisch in ein ewiges Wesen umzuwandeln. In Worten des Dualismus: die Metaphysik vermag die Physik der Welt, in der wir leben, radikal zu verändern. Durch die Erscheinung Jesu Christi vor den Toren von Damaskus hat Paulus dieses Phänomen sehen, hören und erfahren können. Seine Abhandlung darüber ist eine *logische Folgerung* dieser *metaphysischen* Kraft Gottes.

5. Ertrag: Grundlagen zum Verständnis des Paulus (Thesen)

Paulus setzt dem dualistischen Denken der Antike ACHT biblisch-semitische Realitäten gegenüber, die die Eingrenzung des Dualismus durchbrechen:

- (1) Indem Jesus leibhaftig von den Toten auferstanden ist und lebt (Paulus hat ihn gesehen und gehört – wie vor ihm die ersten Apostel), ist dies das Zeugnis dafür, dass Jesus der Gerechte ist, der die messianischen Verheißungen des Alten Testaments erfüllt hat.
- (2) Die Rechtfertigung von Sünde und Tod hat der neue Adam, Jesus Christus, durch sein Blut am Kreuz erwirkt (allgemeine Rechtfertigung).
- (3) Diese Rechtfertigung kann persönlich nur durch den Glauben an die auferstandene Person, Jesus Christus, angeeignet werden (persönliche Rechtfertigung) und nicht durch Werke des Gesetzes.
- (4) Es gibt keine Rechtfertigung durch Gesetz oder Werke, sondern nur durch den Glauben an Gott, der den Menschen rechtfertigen kann (wie Abraham).
- (5) Durch den Glauben an Jesus Christus gießt Gott seinen heiligen Geist in

unsere Herzen aus und macht uns zu seinen Kindern, die Gott anrufen dürfen: Abba, lieber Vater.

- (6) Dieser neue Geist schafft in uns ein neues Wesen, das unser altes Wesen ablöst. Dieser neue Geist ist aber nur im Glauben an Jesus Christus wirksam und kann durch Werke nicht ersetzt werden.
- (7) Dieser neue Geist schafft Früchte des Geistes in unserem Leben, die die Früchte unseres alten Wesens überwinden können.
- (8) Dieser neue Geist schafft auch die gewisse und sichere Hoffnung auf eine leibhaftige Auferstehung und das ewige Leben.

ENDNOTEN

¹ Vgl. hierzu Joh 3,3-13.

² So z.B. Röm 7,7 u.a. Nachdem Paulus zuvor die These aufgebaut hat, dass wir vom mosaischen Gesetz frei sind, muss er nun die Antithese behandeln, um das Gesetz, das auch von Gott offenbart wurde, nicht zu diskreditieren, wenn er sagt: „Was sollen wir denn nun sagen? Ist das Gesetz Sünde? Das sei ferne!

³ Vgl. 2 Sam 7,11-16.

⁴ Diese Tatsache hat die theologische Forschung dazu veranlasst anzunehmen, dass der Prolog eine frühchristliche Glaubensformel sei, die Paulus übernommen hat, ähnlich Phil 2,5-11. Doch diese Strukturen konnten zum Einen nicht nachgewiesen werden und zum anderen bildet dieser Prolog eine fundamentale Aussage für das Verständnis des Briefes an die Römer. Es nur als eine übernommene Tradition ohne inhaltliche Relevanz zum Korpus des Römerbriefes zu betrachten, würde die theologische Kompetenz des Paulus sehr schmälern.

⁵ Vgl. hierzu 2 Kor 5,17: **Ist jemand in Christus, so ist er eine Kreatur; das Alte ist vergangen. Es ist ein Neues geworden.**

⁶ Man könnte darüber streiten, ob die Auferstehung von den Toten bei Jesus dem ewigen Leben gleichwertig ist. Für die Urgemeinde war die Auferstehung Jesu, seine 40-tägige Begegnung mit den Jüngern, seine Himmelfahrt und das anschließende Ausgießen des Heiligen Geistes mehr als nur eine kurzfristige Wirkung. Sie haben dadurch in ihm die Erfüllung aller messianischen Vollmachten als erfüllt gesehen. Darum haben sie mit Recht bezeugt, dass Jesus zur Rechten der Kraft steht (Apg 7,56), was ja den eigentlichen Grund ihrer Verfolgung bildete (Apg 7,57-60). Vgl. hierzu auch Phil 2,6-12.

⁷ Diese Struktur muss unabhängig von der Frage behandelt werden, ob Jesus in der Theologie des Paulus „präexistent“ war oder nicht. Die Evangelien behandeln diese Frage mit dem Begriff Menschensohn (vgl. Joh 3,13). Paulus verwendet diesen Hoheitstitel jedoch in keiner Weise. Somit ist anzunehmen, dass er in Röm 1,1-4 nicht bestrebt war die Frage zu stellen: Wo war Jesus bevor er Mensch wurde? Paulus wollte vielmehr die schlagkräftigen und tatsächlichen Fakten, die Jesus brachte, darstellen, die nicht zuletzt auch ihn in seine Nachfolge geführt haben.

⁸ Vielleicht könnte man vom medizinischen Standpunkt heute einwenden, dass diese Erscheinung nur ein vorübergehendes Symptom war, das nach einigen Tagen seine Wirkung verlor. Jedoch entstanden bei dieser Begegnung vor Damaskus nicht nur ein blendendes Licht sondern auch eine wahrnehmbare Stimme, die nicht nur Paulus hörte, sondern alle, die mit ihm unterwegs waren. Sie konnten aber den Ursprung dieser Erscheinung nicht ergründen (Apg 9,7). Somit können wir hier nicht nur von einem Symptom reden, da es sonst die anderen Personen nicht betroffen hätte.

⁹ Ob ein Ungerechter und nicht-heiliger Mensch Wunder tun kann, ist die Hauptdiskussion bei der Heilung des Blindge-

borenen im Johannes Evangelium. In Joh 9,31-33 belehrt der einfache und geheilte Blinde die Theologen seiner Zeit indem er sagt: **Wir wissen, dass Gott die Sünder nicht erhört; sondern den, der gottesfürchtig ist und seinen Willen tut, den erhört er. Von Anbeginn der Welt an hat man nicht gehört, dass jemand einem Blindgeborenen die Augen aufgetan habe. Wäre dieser (Jesus) nicht von Gott, er könnte nichts tun.**

¹⁰ Vgl. hierzu Phil 2,9-11.

¹¹ Alles Männliche aus dieser Nachkommenschaft, das sich nicht beschneiden lässt, soll aus dem Stamm Abrahams ausgerottet werden (vgl. 1 Mose 17,14).

¹² Vgl. hierzu 3 Mose 12,2-3.

¹³ Vgl. Röm 2,29.

¹⁴ Vgl. hierzu Ps 34,23: **Der HERR erlöst die Seele seiner Knechte; und alle, die auf ihn trauen, werden keine Schuld haben.**

¹⁵ Wie z.B. in 1 Kor 15,1-11 oder 50-57.

¹⁶ Die Bibel spricht vom Sitz der Seele im Blut. Da das Herz das Hauptorgan zur Beförderung des Blutes ist, gilt der Sitz der Seele im Herzen, von wo aus der ganze Körper beseelt wird. Vgl. hierzu meinen Artikel „*Einfluss der Scholastik auf die theologische Entwicklung im Christentum und Islam*“, Stuttgarter Theologische Themen Band IV (2009), S. 95.

¹⁷ Ebenda S. 94.

¹⁸ Vgl. hierzu 1 Kor 15,35-57.

PETER WASSERMANN, Stuttgart, ist Missionsleiter der EUSEBIA-Missionsdienste (EMD), Gründer der EUSEBIA School of Theology (EST) und Mitherausgeber der STT. Internationale Vortragstätigkeit im Bereich Biblische Theologie und Islam.

"NO OTHER GOSPEL": PAUL BETWEEN SEMITIC REALITY AND GREEK DUALISM

Introduction

Generally a theological treatise has the goal to abstract and systemize knowledge in order to communicate a certain result. Such a treatise in whichever form has to be carried out in a logical and systematic manner in order to achieve its goal. According to ancient Greek thought this logic may not experience any direct influence of an extraterrestrial God or any other deity, if it is not to be regarded as fictional drama. In logic, reason and intellect play the major role and need to be confirmed by empirical experience. What cannot be substantiated by logic and empirical experience would be "unreasonable" and is therefore speculative. These are the fundamentals of "Logical Dualism" which we have incorporated in our Western pattern of thought.

Now, if we compare this rational structure of logic with the letters of the Apostle Paul, we will get into conflict with his patterns of thought since they are often incompatible with Greek dualism. We could even say that the content of his letters literally "bust" this logical approach.

This issue is important if we want to understand what Paul actually wants to say in his letters. Since the age of enlightenment, one has the impression that anyone can interpret Paul as it suits

him. But what the Apostle really meant is often a different question. Also today opinions are rushed on how to interpret Paul. But who really listens to what Paul wrote and what he intended to say?

I would like to demonstrate this issue with the help of Romans 1:16 were Paul writes:

16 For I am not ashamed of the gospel, for it is the power of God for salvation to everyone who believes, to the Jew first and also to the Greek.

Within this verse we find at least three terms which do not fit into the pattern of logical dualism and which create significant problems:

1. *Power* (δύναμις): How does Paul understand the term power? Does he mean a power by which one can move something physically, for example moving a stone from one place to another? Or does Paul intend to express an allegorical power such as logic or wisdom? How else could we understand power?
2. *God* (θεός): Who or what is God? In ancient philosophy there is no God in a Biblical sense. The Creator-God, the God of Abraham, Isaac and Jacob is a Biblical revelation which has no direct parallel in mythology. Greek dualism, which our thoughts in the West are

built on, only knows a so-called “first mover” or a “*nous*” (νοῦς, Greek for intellect or mind). A personal God who acts, speaks and is concerned about man does not exist in logic. Thus Biblical understanding diametrically contradicts Western dualism.

3. *Gospel* (εὐαγγέλιον): What does the Gospel stand for in Paul’s writings? How can we understand the term Gospel in Paul’s letters? Is it a physical fact, a logical wisdom or a political power? How else can the message of the Gospel be “power”? It can be either a physical power or logical wisdom.

Another question that could also come up in this context is the following: Could it be that Paul is exaggerating in his “analogy” here? Or is he rather trying to express a new dimension of “perception” which is inexplicable, so to speak, a paradigm shift which has taken place between Biblical “reality” and Greek “logic”? For this Gospel appears to be a stumbling block for the Jews and a folly to the Greeks (1 Cor 1:23). Thus it is to be assumed that the Gospel neither fits into the one pattern of experience nor into the other pattern of thought.

So, as we can see, the problem with Paul’s writings already begins in the introduction of his letter to the Romans. We recognize here a rift that separates between the dualistic understanding in our Western pattern of thought and the message of Paul which surely originates from his Biblical-Semitic understanding of “reality”. This rift cannot be overcome easily by means of theology.

In our Western thought pattern we can hardly perceive the differences pertaining to this issue. We are so convinced of our dualistic logic that we do not even notice how Paul himself approaches the

issue, at times directly and at times indirectly, in order to communicate to us the “contents” of his Gospel which does not fit into the normal pattern of thought. For it is known to him that logical dualism has its limits in explaining the Biblical revelation. Whereas God’s revelations bear in themselves paradigms which fundamentally influence the events on earth and in our life and, to put in the words of our Lord, bring about a new creation¹. As such, they can only be communicated in a limited way with human logic and worldly reason which is why also Jesus chose to speak in parables.

These are the extremes which we find in Pauline writing:

- a) The Biblical-Semitic understanding of reality on the one hand, and
- b) The methodological logic of dualism on the other hand.

This conflict constantly creates logical clashes in his writings, which in turn contain new logical riddles. These logical clashes can only be verified through further explanation², in order to provide a useful outcome at the end. The reason for this is ultimately the fact that the history of salvation, which God has revealed step by step, has to be brought consistently into correlation between the *eternal* God and *mortal* mankind. Hence, this revelation is not always consistent with our logical understanding; for revelation is of divine nature whereas our knowledge is of human nature and as such is limited in its perception. Therefore, the Biblical-Semitic approach to the understanding of revelation which defines the supernatural patterns of revelation in Pauline writing should not be neglected or else one may be easily misled to wrong theological conclusions because of our Western dualism.

In the following treatise we want to examine the major paradigms of Pauline

teaching in light of the issues outlined above.

1. The Risen Jesus and His Significance for Paul

In his prologue to the Romans Paul defines who Jesus is and in which relation he stands with God (Rom 1:1ff):

- 1 **Paul, a servant of Christ Jesus, called to be an apostle, set apart for the gospel of God,**
- 2 **which he promised beforehand through his prophets in the holy Scriptures,**
- 3 **concerning his Son, who was descended from David according to the flesh**
- 4 **and was declared to be the Son of God in power according to the Spirit of holiness by his resurrection from the dead, Jesus Christ our Lord**

Paul shows us here three basic thoughts which define Jesus and his gospel:

1.1 According to the Flesh Jesus is a Descendant of David:

Paul's first paradigm is the identification of Jesus as the descendant of David (V3). Without his physical affiliation to the messianic heritage of the house of David (κατὰ σάρκα) Jesus would not have been able to fulfill the second definition of the Biblical messiah. For according to the Biblical understanding of the prophets and holy Scriptures (V2) the messiah has to be a descendant of David³. Otherwise he would lack this prerequisite of salvation history.

Paul does not give proof to this fact anywhere in his writings. Thus we can only imagine that he already knew the genealogy of Jesus of Nazareth when he persecuted the Christians in Jerusalem on behalf of the Sanhedrin (Acts 9:1f)

or he was informed by the apostles and the mother of Jesus after his conversion (Acts 9:27). For Paul, who was a believing Jew and a Pharisee with detailed knowledge of Scriptures, it is important that this historical Jesus whom he encountered on his way to Damascus (Acts 9:5) be a direct descendant of David. Otherwise he could not be the expected "messiah" according to holy Scriptures. This is the first paradigm of his gospel.

But this paradigm is neither proven nor commented on by Paul. It is only an asserted statement.⁴ This is a peculiarity for Paul, who otherwise strives to bring everything into complete and consistent correlation. Presumably the reason behind this peculiarity is the fact that Paul never accompanied Jesus personally as the disciples did. So, as a result, Paul cannot and does not want to enter a field which lay in the authority of the other apostles. However, from the viewpoint of salvation history the ancestry to the house of David is an indispensable prerequisite of Jesus and his soteriological approach to the gospel which Paul describes as "power of God".

1.2 Declared to be the Son of God by His Resurrection:

The second paradigm of Paul consists in the authentication of Jesus, the descendant of David, by God in his messianic function as "son of God" (V4). Popular Judaism expected a messiah that would rebuild an earthly kingdom as once David did (cf. Acts 1:6). Possibly Paul also had similar expectations before his conversion, irrespective of who the messiah would be. But during his unexpected encounter near Damascus he had to realize that this Jesus whom the Sanhedrin had condemned and handed over to be crucified was alive and reigns in glory. This was the only explanation why Jesus had the authority to shine around Paul in the middle of nowhere

and question him (Acts 9:3-4). Through the glory of Jesus Paul turned blind for three days (Acts 9,9), and it only ended after a servant of the Lord, Ananias of Damascus, lay his hands on him in the name of Jesus to restore his eye-sight and allow the Holy Spirit to come upon him. Hence this Jesus is alive and can heal according to the will of God and his power. This is the “power” that Jesus holds and whose impact Paul confesses here. Paul does this without giving proof since he himself has experienced it in person.

The Greek term ὀρισθέντος, which is translated into English by the term “declare” actually means: “to determine, appoint, fix, set”. Through the revelation which Paul encountered on the way to Damascus he had to realize that this Jesus whom he persecuted was appointed son of God in glory. This fact stands beyond any proof since it can only be revealed but not proven objectively. That is why this revelation caused Paul shortly after his conversion to “confess” Jesus as the son of God (Acts 9:20) and later on to “prove” him as the messiah (Acts 9:22). This “chain of perception” shows us that Paul first based his knowledge on the fact of revelation which then led him to the realization that Jesus “must” be the son of God. Thus for Paul the “power of resurrection” is the basis of all other proofs concerning the person of Jesus. This resurrection is a physical fact which we can only believe, for it cannot be proven according to logic and human knowledge. Paul also could not accept this fact before his conversion, for it is rather appointed by God as a new physical paradigm. Through this revelation Paul became one of the few witnesses who had the privilege of a personal encounter with Jesus.

Based on the twofold structure of this knowledge – through revelation which

Jesus gave him, and by logical conclusion from the Holy Scriptures, Paul builds up his testimony of the “risen” Jesus (Rom 1:4; Gal 1:12) and makes it the second paradigm of his Gospel, which he is charged to proclaim (Rom 1:1). The power and reality of the Risen Lord threw Saul from his horse, made him blind and restored him afterwards – or to say it with the words of Paul: a new creation⁵. As the Risen and the Living, Jesus now stands in the authority of the son of God, which allows him to carry out the will of God in heaven on earth. This is the Gospel of the “power” of God that stands behind the person of Jesus. It is a power which creates new paradigms in this life but which cannot be proven according to logic and human perception, since the power of the risen Lord exceeds all human and logical perception.

A far fetching Problem of the proclaimed sonship of Jesus, which is completely ignored in theology, concerns the being of God himself. When considering the messianic promise to the descendant of David in 2 Sam 7:14ff we face a basic problem. While the descendant of David is “mortal” he will rule an “eternal” kingdom and his dominion will have no end. But how can a *mortal* human take up an *eternal* rule? This is a “logical” paradox in itself. Only after the descendant of David has become an eternal being can this promise be fulfilled. But only God has eternal life in himself. Hence eternal life and eternal dominion which are promised to the descendant of David are characteristic traits of God. Therefore, for a human being to have a share in this eternal dominion he must have first acquired the ESSENCE of God in order to be able to become “like” GOD.

Through the physical resurrection, Paul and the earliest church with him, see that Jesus has become partaker of this eternal life⁶, which only God has in him.

Hence Jesus has become like God, the “Son” like the “Father”. For no one can be “Son of God” if the power of resurrection and eternal life does not exist in him as in God himself.⁷ Through the resurrection of Jesus from the dead God has proven him to be his legitimate son and heir.

Thereby the sonship of Jesus in relation to God is built on two foundations which are regarded as fulfilled according to the prophets of the Old Testament (διὰ τῶν προφητῶν):

1. Jesus is the Son (of God) in the flesh (κατὰ σάρκα) because he is a biological descendant of David to whom alone according to the Holy Scriptures (of the Jews) this relation of sonship of God was promised.
2. Jesus is the Son of God in Spirit (κατὰ πνεῦμα) because he has physically risen from the dead, now executes God’s dominion on earth with power (ἐν δυνάμει) (fulfillment of messianic salvation) and therefore has assumed eternal rule which was promised to the house of David (cf. 2 Sam 7:16).

1.3 ... According to the Spirit of Holiness

The power of resurrection by which Jesus was raised from the dead and appointed as the Son of God is not of natural or physical origin as his descent from David. It rather has a different origin than all physical and logical knowledge, which a human usually has. This power, Paul says, is of “spiritual” origin (κατὰ πνεῦμα) and therefore stands above all physics and logic of this world. This power cannot be equated with intellect or wisdom for it made Paul blind and restored his eye-sight afterwards.⁸

But what is an even more fundamental experience for Paul is the fact that when Ananias laid his hands on him not only was his sight restored but also the Holy

Spirit came upon him. This power creates now in Saul the new Paul, a new sanctified creation. This Paul is from now on a servant (δοῦλος) of Jesus Christ which makes him the greatest advocate of the Gospel. This is the power of the Spirit of Holiness that sanctifies. “Intellectual” or logical powers may broaden our understanding but it requires a “spiritual” power (κατὰ πνεῦμα) to heal and sanctify a person. A Spirit that sanctifies man is a “spiritual” power that changes the entire person and not only a part of him e.g. his intellect. This power of sanctification brings forth a new creation which exceeds our physical dimension.⁹ Hence there can be no salvation, new creation or eternal life without the Spirit of God that sanctifies. More on this later on.

Therefore, the phrase “according to the Spirit that sanctifies” (κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης) shapes the third paradigm of Paul’s Gospel. While the first paradigm “according to the flesh” (κατὰ σάρκα) and the second “declared ... with power” (ὀρισθέντος ... ἐν δυνάμει) mainly represent factual reports of revelation which still can be followed by various logical argumentations, the third paradigm “according to the Spirit” (κατὰ πνεῦμα) is very difficult to prove and communicate. The dispute between Paul and the Corinthians or the Galatians concerning their spiritual life (cf. 1 Cor 3:1 or Gal 4:6) points out the difficulty which Paul had in his missionary outreach to communicate this Spirit of new creation by means of “logic”.

Paul closes the prologue of his letter to the Romans with the apodosis:

[...] Jesus Christ our LORD.

These three names represent the three paradigms of his Gospel which we have to understand as the summary of his Gospel:

1. **Jesus**, who according to the flesh is the “promised” descendant of David and Son (of God) according to the prophets.
2. **Christ**, declared through the power of resurrection as the Son of God and eternal king on the throne of David.
3. **Our LORD**, who according to the Spirit (of God) that sanctifies was appointed eternal and just ruler over „all“ peoples and nations and thus established the reign of God on earth.

As the representative of God only the Son of Man deserves the glory to be worshiped by all peoples and nations, willingly or unwillingly, according to Daniel 7:13-14. Therefore he is LORD of us “all” (all human beings). This “dignity” is not dependent on individual faith but it is an institution which God has set up for his Son. Hence, every knee shall bow and every tongue shall confess that Jesus Christ is LORD to the honor of God the father.¹⁰

This understanding which stems from salvation history is a prerequisite for Paul to understand his Gospel. He does not know any other theological or hermeneutical approach.

2. Justification of Sin and Death (General Justification)

The change of paradigm from Saul to Paul or rather from „flesh“ (κατὰ σάρκα) to „Spirit“ (κατὰ πνεῦμα) raises the consideration: What consequences does it have for an individual who followed the Old Covenant?

Paul does not talk about a „new“ history of salvation which came to replace the Old Covenant. On the contrary, with all effort he tries to show us that this Old Covenant, which God made with

Israel according to the Holy Scriptures (ἐν γραφαῖς ἁγίαις), is the basis for the Gospel which God fulfilled in Jesus. For what was revealed in the Old Covenant, or more precisely in the Torah, is nothing else than what has become *evident* (not proven!) through the resurrection of Jesus Christ.

In this context Paul explains two fundamental facts of the Old Testament which end in the substantiation of “his” Gospel:

2.1 Justification through the Law

In order to enter the Old Covenant a man needs to be circumcised on his foreskin. Without circumcision there can be no Jew or Israelite, since the covenant of God with Abraham came into existence only after he and his descendants were circumcised.¹¹ This covenant was again confirmed when the Sinai Covenant was introduced and formed the basis of the Mosaic law¹². The obligation to keep these laws applied only to those who were circumcised.

Now for Paul the problem of keeping these laws is the major issue of the Old Covenant. He writes in Rom 2:25ff:

- 25 For circumcision indeed is of value if you obey the law, but if you break the law, your circumcision becomes uncircumcision.**
- 26 So, if a man who is uncircumcised keeps the precepts of the law, will not his uncircumcision be regarded as circumcision?**
- 27 Then he who is physically uncircumcised but keeps the law will condemn you who have the written code and circumcision but break the law.**

Paul does not deny the good intention of the circumcised to keep the law but he questions the fact whether it is possible at all. What looks at first sight as a privilege can also, according to Paul,

turn into a liability. Paul does not want to discredit God's law for he still sees in it the guidelines which God has given to man. But Paul recognizes the principal difficulty of man when he writes (Rom 2:28f):

28 For no one is a Jew who is merely one outwardly, nor is circumcision outward and physical.

29 But a Jew is one inwardly, and circumcision is a matter of the heart, by the Spirit (ἐν πνεύματι), not by the letter (οὐ γράμματι). His praise is not from man but from God.

Thus for Paul the heart is the main problem that lies between the will of man and the failure of the flesh as he says in Rom 7:19:

19 For I do not do the good I want, but the evil I do not want is what I keep on doing.

But if the law cannot be fulfilled then the circumcision of the foreskin is also useless. Therefore Paul claims the right of a better circumcision which is already rooted in the Mosaic law and which can render us to be truly devout persons. According to Deu 30:6 this circumcision cannot be carried out by man but only by God:

6 And the LORD your God will circumcise your heart and the heart of your offspring, so that you will love the LORD your God with all your heart and with all your soul, that you may live.

Paul describes this circumcision of the heart as one that takes place „in Spirit“ (ἐν πνεύματι)¹³ in contrast to the physical circumcision which takes place in the flesh and is labeled circumcision in “letter” (γράμματι) because it can only be executed physically.

Here again we see a collision between the physical form of circumcision in „let-

ter“ and the spiritual form of circumcision of the heart which can only take place „in Spirit“. Also, logical dualism comes here to an end. For who can circumcise a heart? With logic one might be able to circumcise the mind. Dualism offers here no answer which prompted Paul to choose the Biblical-Semitic solution for this matter.

2.2 Justification as Gift of God's Grace
Abraham was not justified by God through circumcision but beforehand. This in turn led to the covenant (Rom 4:3-5.10ff):

3 For what does the Scripture say? “Abraham believed God, and it was counted to him as righteousness.”

[...]

10 How then was it counted to him? Was it before or after he had been circumcised? It was not after, but before he was circumcised.

11 He received the sign of circumcision as a seal of the righteousness that he had by faith while he was still uncircumcised. The purpose was to make him the father of all who believe without being circumcised, so that righteousness would be counted to them as well,

12 and to make him the father of the circumcised who are not merely circumcised but who also walk in the footsteps of the faith that our father Abraham had before he was circumcised.

The basis for Abraham's justification therefore is “faith” which does not stem from deeds but from the trust that man bears in his “heart” towards his creator.¹⁴ This is a spiritual matter which has to do with the heart, and it is on Paul's heart to make his hearers understand this. Justification by “faith” in the living God which began with Abraham and became

a universal law through the resurrection of Jesus Christ has now become the foundation of Paul's preaching as we read in Rom 3:21ff:

- 19 Now we know that whatever the law says it speaks to those who are under the law, so that every mouth may be stopped, and the whole world may be held accountable to God. 20 For by works of the law no human being will be justified in his sight, since through the law comes knowledge of sin.**
- 21 But now the righteousness of God has been manifested apart from the law, although the Law and the Prophets bear witness to it—**
- 22 the righteousness of God through faith in Jesus Christ for all who believe. For there is no distinction:**
- 23 for all have sinned and fall short of the glory of God,**
- 24 and are justified by his grace as a gift, through the redemption that is in Christ Jesus,**
- 25 whom God put forward as a propitiation by his blood, to be received by faith. This was to show God's righteousness, because in his divine forbearance he had passed over former sins.**
- 26 It was to show his righteousness at the present time, so that he might be just and the justifier of the one who has faith in Jesus.**

Paul explains here that justification which was achieved through the death and resurrection of Jesus Christ is the work of God which has been manifested "apart from the (Mosaic) law", namely by God himself (V21). This act of justification, which is accepted by God, however, was already *revealed* in the Old Covenant (law and prophets). But it was only *accomplished* through the "blood" of Jesus Christ when he was sacrificed on the cross of Calvary. Only faith in the blood that was shed serves as forgiveness for

sins. This is now the "new" propitiation which God has put forward.

Two patterns of law appear here and which we have already become familiar with:

a) The Law as Work, which man has to fulfill (V19-20)

This law is not enough for the justification of man before God, for no one can fulfill it without blemish. Thus all human beings remain sinners and fall short of the glory of God. Also physical circumcision is of no avail.

b) The Law that God has fulfilled (V24-26)

This law cannot be fulfilled by man himself, although it has been revealed through the law of God (the torah) and the prophets (V21). As a matter of fact it can only be *acquired* by faith (V22) since it cannot be *performed* physically like circumcision. But this kind of justification creates a problem for man who is more oriented towards physical and material things. Therefore, this justification cannot be *carried out* physically by man but can only be *acquired* by faith.

Here again we see how Paul tries with logical steps to explain something which is in fact unverifiable and according to the dualistic pattern illogical, to be logic. For who can conceive the propitiation which was accomplished through the blood of Jesus on the cross and which God has made the center point of his righteousness?

As we can see, the universal justification which God has accomplished through Jesus Christ cannot be verified by means of logic. However, Paul claims that this was proclaimed by the torah and the prophets. Now, that faith can justify without blood, he has proven by the example of Abraham. But where is it written that the blood of a human be-

ing like Jesus Christ can forgive sins? We know that in a limited way clean animals could expiate sins in the cult of the Old Covenant. But we cannot find a direct reference in the Old Testament which claims that the blood of a man is righteous and can sanctify others.

We recognize here that the revelation which Paul experienced on the verge of Damascus becomes a major pillar of his Gospel. When Paul was still Saul, even he himself did not have any knowledge of this justification, though he was a very literate man when it comes to the Old Testament. Hardly anyone was putting so much effort in studying the Torah and the traditions of the fathers as he did. Thus he formed the spearhead of persecution against the early church out of conviction that he could fulfill God's law this way. But it was only through the resurrection of Jesus Christ that the message of the Old Testament was *fully* unlocked. This is what Paul understood when he encountered Jesus.

By rising from the dead Jesus was proven as the righteous one whom God did not abandon to Sheol (Ps 16:10). By sending the Holy Spirit after his ascension he was proven as the Son of God whose enemies the LORD makes footstool of his feet (Ps 110,1). These are the facts which the Gospel has revealed to us. But they are not directly verifiable in a logical sense. God's revelation which can only be conceived by faith is therefore regarded as subjective in dualistic thought, since it cannot be proven empirically.

According to dualistic logic God belongs to the realm of metaphysics. Hence, his acts cannot be verified by means of logic or physics although they may affect our natural life. Therefore, also the understanding of the resurrection of Jesus Christ and the pouring out of the Holy Spirit that followed can only be

accessed in the way Paul has outlined it in his letters.¹⁵ Paul calls the access to these metaphysical acts of God: „in Spirit“ (ἐν πνεύματι).

This is the Gospel of grace for Paul: not justification which is achieved by our own deeds, but justification as God's gift of grace which is bestowed unto us through the risen Lord, Jesus Christ, - through HIS Spirit.

3. Personal Adoption of Justification (Personal Justification)

3.1 Justification by Faith

This justification which is accepted by God can only be acquired personally by faith and not through works of the law as Paul outlines in Rom 1:17:

17 For in it the righteousness of God is revealed from faith for faith, as it is written, “The righteous shall live by faith.”

Through this personal acquisition of justification by faith a new legal relationship arises between man and his own life as well as between man and Jesus Christ, the author of our justification. This new legal relationship is obtained through the Holy Spirit who shapes a new law in our life - „the law of the Spirit“ (νόμος τοῦ πνεύματος) (Rom 8:1ff):

- 1 There is therefore now no condemnation for those who are in Christ Jesus.**
- 2 For the law of the Spirit of life has set you free in Christ Jesus from the law of sin and death.**
- 3 For God has done what the law, weakened by the flesh, could not do. By sending his own Son in the likeness of sinful flesh and for sin, he condemned sin in the flesh,**
- 4 in order that the righteous requirement of the law might be**

fulfilled in us, who walk not according to the flesh but according to the Spirit.

As faith in the physical resurrection of Jesus contradicts all logic, likewise the law of the Spirit contradicts any kind of human logic, experience or capability. This “law of the Spirit” therefore is in the same way supernatural in its character as the physical resurrection of Jesus, which does not correspond to the “natural” laws of our creation.

How the phenomena of the law of the Spirit takes shape in our life is explained by Paul as follows (Rom 8:12ff):

- 12 So then, brothers, we are debtors, not to the flesh, to live according to the flesh.**
- 13 For if you live according to the flesh you will die, but if by the Spirit you put to death the deeds of the body, you will live.**
- 14 For all who are led by the Spirit of God are sons of God.**
- 15 For you did not receive the spirit of slavery to fall back into fear, but you have received the Spirit of adoption as sons, by whom we cry, “Abba! Father!”**
- 16 The Spirit himself bears witness with our spirit that we are children of God,**
- 17 and if children, then heirs--heirs of God and fellow heirs with Christ, provided we suffer with him in order that we may also be glorified with him.**

Thus the source for the law of the Spirit is the outpouring of the Spirit into our hearts through faith in Jesus Christ. The grace of the Gospel of Jesus is not only limited to forgive us our sins and to accomplish our “external” justification, but it also wants to create a new Spirit in us, a childlike spirit, which calls upon God and has the right to name Him “Abba,

father in heaven”. For a human being to enter into a child-relationship with God with all its appertaining consequences is a new phenomena which contradicts the dualistic pattern of perception in which we live and think. But this new relationship between man and God exactly describes Paul’s opinion of the consequence of justification which is accepted by God.

3.2 Faith and Confession

The question is now: How can we acquire this justification personally which is accompanied by this phenomenon?

Paul expresses this very simply in Rom 10:9-10:

- 9 because, if you confess with your mouth that Jesus is Lord and believe in your heart that God raised him from the dead, you will be saved.**
- 10 For with the heart one believes and is justified, and with the mouth one confesses and is saved.**

It cannot be made any easier to initiate a supernatural process in one’s life that does away with all insecurity and creates an absolute clear standing concerning justification, forgiveness of sins and eternal life. This really is a compassionate God who has cut short the body of law so that we can enter his fellowship without any major effort. In this Gospel he truly has proven himself as the heavenly father who draws his children unto himself.

As we can see, Paul talks here about the heart (*καρδία*) which has become the center of this new „law of the Spirit“. The term heart, which is of Biblical-Semitic origin¹⁶, therefore stands in contrast to the intellect (*νοῦς*) which is known to be at the center of Greek dualism. This difference in paradigm between heart

(καρδία) and intellect (νοῦς) has led to great confusion and misunderstanding in the history of exegesis of Western theology and which continues on until today. While scholastic theology (which was predominant in Europe until the Middle Ages) emphasized the enlightenment of the intellect (νοῦς)¹⁷, Martin Luther in the third article of his catechism talked about a direct enlightenment of the heart (καρδία) through the Holy Spirit which changes the essence of man. During the period of enlightenment this paradigm unfortunately shifted again towards the intellect.

Paul talks about the heart by which a human is animated. Through the indwelling of the Holy Spirit in the heart the soul of a human is transformed into a new being. This however only happens on the basis of justification which Jesus accomplished on the cross of Calvary. This new creation of man begins in the heart and grows constantly until it has overcome the flesh on the day of resurrection.¹⁸

4. The New Creation of Man (Fruits of the Spirit)

Now what is the effect of this new Spirit in man so that one can say there is a difference between the life in the law of the word ([νόμος ἐν γράμματι) and the life in the law of the Spirit ([νόμος ἐν πνεύματι)?

4.1 The Nature of the Spirit

First of all there is the basic dilemma of man that he cannot fulfill the law “[ἐν] γράμματι” because the flesh works against this law. In contrast, justification by grace creates a new balance of law and force in our lives that has a clear effect on the “old” law as Paul writes in Rom 6:12ff:

12 Let not sin therefore reign in your mortal body, to make you obey its passions.

13 Do not present your members to sin as instruments for unrighteousness, but present yourselves to God as those who have been brought from death to life, and your members to God as instruments for righteousness.

14 For sin will have no dominion over you, since you are not under law but under grace.

Grace, which becomes effective in our lives through the Holy Spirit, creates a new legal relationship between God and man and comes with the obligation to fight against the nature of the flesh. This Spirit is poured out into our heart and gives us the power and the knowledge to overcome this weakness. This power is effective „in Spirit” (ἐν πνεύματι) according to Rom 8:9f:

9 You, however, are not in the flesh but in the Spirit, if in fact the Spirit of God dwells in you. Anyone who does not have the Spirit of Christ does not belong to him.

10 But if Christ is in you, although the body is dead because of sin, the Spirit is life because of righteousness.

This power that springs from the Spirit of God drives us into the attitude of Jesus Christ which strives to regulate the relationship between man and God as well as between man and man according to the will of God (Rom 8:14). This, however, does not happen without battle (Rom 8:10) but it requires all our ability and all our personal effort to accomplish this victory in our lives (Rom 12:1f):

1 I appeal to you therefore, brothers, by the mercies of God, to present your bodies as a living sacrifice, holy and acceptable to God, which is your spiritual worship.

2 Do not be conformed to this world, but be transformed by the renewal of your mind, that by testing you

may discern what is the will of God, what is good and acceptable and perfect.

But what is the difference between the willingness and the accomplishment in this spiritual warfare? While the new Spirit creates a new willingness in us to do the will of God the question remains how this Spirit can also accomplish this in our lives? *This problem can easily mislead to self-righteousness and eventually keep us trapped in the snare of justification by works* ([ἐν] γράμματι) *if it is not dealt with correctly.*

In this connection it is important to distinguish between the “new nature” of the Spirit (καινότητι πνεύματος) that becomes effective in our lives through faith and the “old nature” of the flesh (παλαιότητι γράμματος) which fights against this new Spirit (Rom 7:4-6):

- 4 Likewise, my brothers, you also have died to the law through the body of Christ, so that you may belong to another, to him who has been raised from the dead, in order that we may bear fruit for God.**
- 5 For while we were living in the flesh, our sinful passions, aroused by the law, were at work in our members to bear fruit for death.**
- 6 But now we are released from the law, having died to that which held us captive, so that we serve in the new way of the Spirit and not in the old way of the written code.**

Faith in Jesus causes that this new spiritual nature (the new way) which God has poured out into our hearts becomes effective against the old nature of the law (the old way). As long as we trust in our own power and abilities we will not be able to overcome our old and sinful passions (V5). Hence, the power of overcoming our old nature is directly proportional to our trust in Jesus. If we

believe that *his new nature* which now lives in us will overcome *our old nature*, even put it to death, then we can become free from the power of *our old nature* (V6). In other words: we cannot directly overcome our old nature. Only by faith in the grace of God through Jesus can *his new living Spirit* overcome *our old dead spirit*.

4.2 The Fruit of the Spirit

The battle of the Spirit against our flesh and sinful nature makes the fruit of the Spirit grow in our life which consists of (Gal 5:22ff):

- 22 [...] love, joy, peace, patience, kindness, goodness, faithfulness,**
- 23 gentleness, self-control; against such things there is no law.**
- 24 And those who belong to Christ Jesus have crucified the flesh with its passions and desires.**

This fruit is the result of the power of the Spirit which God pours out into his children, those who have accepted the grace in Jesus Christ (Rom 3,24-26). Hence, the fruit of the Spirit stands in opposition to our old being which cannot fight against the carnal and sinful nature of the flesh, whether with or without circumcision. Therefore one must understand this as a change of nature in man as Paul writes in his second letter to the Corinthians (5:17):

- 17 Therefore, if anyone is in Christ, he is a new creation. The old has passed away; behold, the new has come.**

The law of the Spirit causes that the battle against the law of the flesh which is attached to our fallen nature is nullified and the fruit of the Spirit is brought forth which approves the law of God.

Here again we see the dualistic approach of Paul reaching its limits because of the

Biblical-Semitic understanding of reality which is rooted in the term “power, though Paul keeps on using the methods of this logic in order to explain it further. This power does not stem from the world of physics but from God, who, according to the dualistic principle belongs to the realm of metaphysics and thereby is defined as unverifiable. Nevertheless the “impacts” of the metaphysical power of God become visible in our lives through the fruit of the Spirit. Thus the Gospel properly overrules the limits of physics and makes the “impossible” “possible”. This is the power of the Gospel which Paul preaches vehemently and this is the victory of Biblical-Semitic understanding of reality which originates from the revelation of God. This reality acts against Greek dualism which has radically separated our life and thought from God’s influence and makes us aware again of his presence. Thus this Gospel gives man a real hope for redemption and eternal life against all worldly logic.

Saul did not know all of this. On the contrary, he was subordinate to justification by his own works. Only after the revelation of Jesus Christ before Damascus did he receive the power of this new grace. He owes his transformation into Paul (transformation of being) as well as his radical and new knowledge (revelation) to this power of God.

This power, however, is not limited to this world only but it also induces eternal life which will take place in the future world as Paul outlines it in Rom 6:22f and 8:11:

- 22 But now that you have been set free from sin and have become slaves of God, the fruit you get leads to sanctification and its end, eternal life.**
- 23 For the wages of sin is death, but the free gift of God is eternal life in Christ Jesus our Lord.**

8:11 If the Spirit of him who raised Jesus from the dead dwells in you, he who raised Christ Jesus from the dead will also give life to your mortal bodies through his Spirit who dwells in you.

As God raised Jesus Christ from the dead likewise also the power of grace will raise us to eternal life. For one thing has to become clear to us: If the Spirit which comes from God has been poured out on us, then this Spirit has to be like God himself, namely an “eternal” Spirit. Now if this eternal Spirit enters our life then it also must have the power to transform our heart and flesh into an eternal being. In the words of dualism: Metaphysics has the ability to radically change the physics of the world we live in. Through the epiphany of Jesus Christ on the verge of Damascus Paul could see, hear and experience this phenomenon. His treatise about this is a *logical conclusion* of the *metaphysical power* of God.

5. Results: Basic Principles for Understanding Paul (Theses)

Paul confronts the dualistic *thought* pattern of antiquity with EIGHT Biblical-Semitic *realities* which override the limits of dualism:

- (1) Because Jesus rose from the dead physically und lives (Paul saw and heard him – as did the other apostles before him) this bears witness to the fact that Jesus is the *Just* who has fulfilled the messianic promises of the Old Testament.
- (2) Justification of sin and death was accomplished by the new Adam, Jesus Christ, through his blood on the cross (general justification).
- (3) This justification can be acquired

personally only by faith in the risen person, Jesus Christ, (personal justification) and not by works of the law.

- (4) There is no justification by law or deeds, only by faith in God who can justify man (as for e.g. Abraham).
- (5) Through faith in Jesus Christ, God pours out his Holy Spirit into our hearts and makes us his children who may call upon Him: Abba, dear father.
- (6) This new Spirit creates a *new nature* in us which replaces our *old nature*. However, this new Spirit is only effective through faith in Jesus Christ and cannot be replaced by works.
- (7) This new Spirit brings forth the fruit of the Spirit in our life which can overcome the fruits of our old nature.
- (8) This new Spirit also creates a true and firm hope in physical resurrection and life eternal.

PETER WASSERMANN, Stuttgart, is Mission Director of EUSEBIA-Missionsdienste (EMD), founder of EUSEBIA School of Theology (EST) and co-editor of STT. International lecturing in the area of Biblical Theology and Islam.

ENDNOTES

¹ Compare John 3:3-13

² As for example in Rom 7:7 etc. After Paul first established the thesis that we are free from the Mosaic law, he now has to establish the anti-thesis in order to not discredit the law which was revealed by God when he says:

“What then shall we say? That the law is sin? By no means!”

³ Cf. 2 Sam 7:11-16.

⁴ This fact has caused theological research to assume that the prologue of Romans is a creed of early Christianity which Paul took over, similar to Phil 2:5-11. But this assumption on the one hand could not be proven and on the other hand the prologue is a fundamental statement for understanding his letter to the Romans. To regard it only as a tradition which Paul took over without having any relevance to the content of Romans would underestimate the theological competence of Paul significantly.

⁵ For this cf. 2 Cor 5:17: **Therefore, if anyone is in Christ, he is a new creation. The old has passed away; behold, the new has come.**

⁶ One could argue whether the resurrection of Jesus from the dead equals eternal life. For the earliest church the resurrection of Jesus, his 40-day appearance to the disciples, his ascension and the pouring out of the Holy Spirit that followed certainly had more than a short-term impact. These events made them see the fulfillment of all messianic authorities in him. Thus they rightfully confessed that Jesus stands at the right hand of God (Acts 7:56), which was the actual reason for their persecution (Acts 7:57-60). Cf. also with Phil 2:6-12.

⁷ This structure has to be treated independently from the question whether Jesus was pre-existent in the theology of Paul. The Gospels treat this question with the term “Son of Man” (cf. Joh 3:13).

Paul however never uses this sovereign title in any way. Thus it has to be assumed that in Rom 1:1-4 he had no ambitions to ask the question: Where was Jesus before his incarnation? Rather Paul wanted to describe the powerful and actual facts which Jesus brought that also made him a follower of Jesus.

⁸ Maybe from a medical point of view one could argue today that this phenomenon only was temporary and lost its' effect after several days. Yet during this encounter on the verge of Damascus there appeared not only a blinding light but also an audible voice which not only Paul heard but all those who were in his company. They however could not spot the origin of this appearance (Acts 9:7). Thus we cannot merely talk about a symptom or else it would not have affected the others.

⁹ Whether an unjust and unholy person can perform miracles is the main discussion in the context of the healing of the blind man in John 9:31-33. This simple blind man that was healed instructs many theologians of his time by saying: **We know that God does not listen to sinners, but if anyone is a worshiper of God and does his will, God listens to him. Never since the world began has it been heard that anyone opened the eyes of a man born blind. If this man were not from God, he could do nothing.**

¹⁰ For more cf. Phil 2:9-11.

¹¹ Cf. Gen 17:14: **Any uncircumcised male who is not circumcised in the flesh of his foreskin shall be cut off from his people; he has broken my covenant.**

¹² Cf. Levit 12:2-3

¹³ Cf. Rom 2:29.

¹⁴ Cf. Ps 34:22: **The LORD redeems the life of his servants; none of those who take refuge in him will be condemned.**

¹⁵ As for example in 1 Cor 15:1-11 and

50-57.

¹⁶ The Bible says that the seat of the soul is in the blood. Now since the heart is the main organ that transports blood it is valid to say that seat of the soul is in the heart from where the entire body is animated. On this cf. my article "The Influence of Scholasticism on the Development of Theology in Christianity and Islam", Stuttgarter Theologische Themen (STT) Vol. IV (2009), p. 95.

¹⁷ Ibid, p. 94.

¹⁸ On this cf. 1 Cor 15:35-57.

UNTO YOU
IT IS GIVEN
TO KNOW
THE MYSTERY
OF THE
KINGDOM OF GOD:
BUT UNTO THEM
THAT ARE WITHOUT,
ALL THESE THINGS
ARE DONE
IN PARABLES.

MK 4,11

DAS MESSIASGEHEIMNIS IM MARKUSEVANGELIUM ALS ERFÜLLUNG DER OFFENBARUNGEN GOTTES

Sehr geehrte Damen und Herren!

Zum Abschluss unserer heutigen Fachtagung über die verschiedenen Aspekte der Offenbarung Jesu Christi im Neuen Testament wollen wir uns einem wichtigen Thema aus dem Markusevangelium zuwenden:

„Das Messiasgeheimnis im Markusevangelium als Erfüllung der Offenbarungen Gottes“

Damit soll der Frage nachgegangen werden, auf welche Weise die Person und das Werk Jesu Christi durch die Menschwerdung offenbart wurde, so wie sie der Evangelist Markus darstellt, dokumentiert und interpretiert hat.¹

1. Einleitung

2. Die Begrenzung der Erkenntnis Jesu Christi durch das Geheimnis des Messias

2.1 Der historische und theologische Hintergrund des Messiasgeheimnisses

2.2 Die Entfaltung des Messiasgeheimnisses im Markusevangelium

3. Die Offenbarung der Erkenntnis Jesu Christi durch die Vollmacht des Messias

3.1 Das Zeugnis der Vollmacht in Wort und Tat

3.2 Die Verkündigung des Menschensohnes durch die Auferstehung

4. Ertrag

1. Einleitung

Unser heutiges Thema hat bereits eine lange Tradition in der Theologie, und ist doch zugleich nach wie vor relevant und aktuell für unser Verständnis des Neuen Testaments auch im zweiten Jahrzehnt des neuen Jahrtausends. Es geht um das Markusevangelium, genauer, um das „Messiasgeheimnis“ darin. Diese Frage steht nun schon immerhin 110 Jahre lang im Raum, seit W. Wrede im Jahr 1901 sein berühmtes Buch *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* veröffentlichte.² Gemessen an den zahlreichen theologischen Modeerscheinungen im protestantischen Christentum der letzten 30 Jahre,³ die durch ihr Kommen und Gehen eher kurzlebig waren, hat Wredes biblisch-theologisches Grundanliegen immerhin das vergangene Jahrhundert überdauert.⁴ In der Tat stellt die Frage nach dem *Messiasgeheimnis* das im 20. Jahrhundert meistdiskutierte christologische Problem dar, wie M. Karrer ausführt: „Verstand und bekannte der irdische Jesus sich selbst als Messias?“⁵

Diese Frage muss wiederum eingeordnet werden in die Art und Weise, wie das Markusevangelium, aber auch das Johannesevangelium die Identität Jesu darlegen. Warum präsentieren die Evangelien einen *Messias incognitus*, einen unerkannten Messias, und worin besteht sein Beitrag zur Erlösung vor seiner Auferstehung?⁶ Die Frage für die Evangelisten ist, wie sie erklären können, dass der irdische Jesus von Nazareth

zugleich der auferstandene Herr ist.⁷ Denn hier ergibt sich das Dilemma oder das Paradox, dass Jesus zwar als Messias und Herr in Wort und Tat *vor* der Auferstehung präsentiert wird. Aber seine reale Identität bleibt verborgen bis *nach* Beendigung seines irdischen Lebens.⁸ Das heißt, die Texte der Evangelien, die *nach* der Auferstehung geschrieben wurden, sprechen von einem Messias *vor* der Auferstehung.⁹ Dieses Paradox von Kontinuität und Diskontinuität zwischen dem irdischen Wirken Jesu und dem Glauben an den auferstandenen Herrn macht jedoch gerade das einzigartige Proprium der Evangelien als einer literarischen Gattung aus.¹⁰

Die Lösung dieses Erkenntnisproblems sah Wrede in dem verbindenden Element des *Messiasgeheimnisses*.¹¹ Jesus habe seine wahre Identität als Messias und Sohn Gottes dem Volk verborgen, das ihm im Unglauben begegnete. Statt dessen habe er im engeren Kreis seiner Jünger die wahre Identität als Messias offenbart, da die Jünger ihn im Glauben erkannt hätten. Diese persönliche Offenbarung seiner Identität hätten die Jünger dann nach Jesu Tod weiter verbreitet. So bemerkt J. Gnilka treffend:

„Wredes Interpretation ist vielfach modifiziert, teilweise auch abgelehnt worden, hat aber bis heute die Markus-Exegese bestimmend beeinflusst.“¹²

Ebenso stellt O. Merk fest, dass Wrede „problem- und wirkungsgesch.[ichtlich] bis heute unerledigte Aufgaben ntl. Wiss.[enschaft]“¹³ bearbeitet hat. Nicht nur dies, sondern die Frage nach dem Messiasgeheimnis stellt auch die heutige Theologie vor die Herausforderung, neue Antworten auf die Problematik der Offenbarung und Verhüllung Jesu Christi in den Evangelien des Neuen Testaments zu finden.¹⁴ Dies ist eine elementare Aufgabe der Theologie für Gemeinde und Mission, weil die gegenwärtigen

Jesus-Bilder und Jesus-Verständnisse und Jesus-Wahrnehmungen in einer großen Gefahr stehen.¹⁵ Denn aufgrund der aristotelischen Verzerrung unseres Erkenntnisrasters und dem daraus folgenden „logischen Dualismus“¹⁶ haben Teile des westlichen Christentums begonnen, sich von der biblischen Offenbarung Jesu Christi abzulösen.¹⁷ Um es mit den Worten von W. Härle zu sagen, geht es um „die im Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens vorausgesetzte Gottes- und Welterkenntnis“.¹⁸

Daraus folgt aber sogleich die zweite Frage: Sind die gegenwärtigen Jesusbilder überhaupt noch soteriologisch gültig? Das heißt, mit anderen Worten: „Kann der moderne Jesus des 21. Jahrhunderts überhaupt noch Erlösung¹⁹ für den Menschen bringen?“²⁰ Welche der gegenwärtigen Jesusbilder stehen überhaupt noch in der Rechtsnachfolge Jesu Christi? Und worin besteht dann noch – mit den Worten von M. Volf – die „christliche Identität und Differenz“²¹ in unserer modernen Gesellschaft? Wo ist die Legitimation der Person und des Werkes Christi aus den Verheißungen des Alten Testaments und aus den Erfüllungen des Neuen Testaments zu erkennen?

Diese Frage greift K. Berger in seiner Studie über die Person Jesu auf, indem er auf den Geheimnischarakter Jesu hinweist:

„Ich möchte modernen Menschen sagen, was sie von Jesus haben. ... Den Sinn für das verborgene Geheimnis habe ich gerade als späterer Neutestamentler oft gut anwenden können, ist doch der Ansatz des Evangeliums nach Markus das Messiasgeheimnis. Dessen Sinn ist, dass erst mit der Auferstehung Jesu, vollends bei seiner Wiederkunft, das Dunkel über seine Identität gelichtet wird.“²²

Mit dieser christologischen Perspektive wollen wir uns nun einigen wichtigen

Aspekten der Frage nach dem Messiasgeheimnis zuwenden.²³

2. Die Begrenzung der Erkenntnis Jesu Christi durch das Geheimnis des Messias

Grundlegend für unsere Annäherung an das Messiasgeheimnis ist die Einsicht, dass dies in literarischer Sicht²⁴ durch ein „Evangelium“²⁵ geschieht, und dass darin in theologischer Sicht das Konzept der „Gottesherrschaft“ eine zentrale Bedeutung hat. Dies bedeutet, dass Jesus das Evangelium verkündet hat, das darin besteht, dass Gottes Herrschaft unmittelbar vor der Tür steht.²⁶ Die literarische Gattung des „Evangeliums“ ist jedoch nicht nur eine beliebige formale Textform, die der judenchristliche Missionar Johannes Markus verwendet hat.²⁷ Wie G. Stanton bemerkt, hat er auch nicht einfach eine Textsammlung unterschiedlicher Traditionen unter einem bestimmten Thema zusammengestellt. Vielmehr hat er eine lebhaft geschriebene Geschichte mit mehreren Wendepunkten und Höhepunkten, deren Themen fast alle bereits in Kapitel 1 eingeleitet und später entfaltet werden.²⁸

Das bedeutet, dass dieses Evangelium vermutlich das erste urchristliche Buch ist, das in einer bestimmten Weise das Leben und die Verkündigung Jesu Christi zusammenhängend darstellt.²⁹ Somit haben wir einen Erzähltext, einen *narrativen Text* vor uns, der uns heutige Leser durch eine interpretierte Dokumentation mit der Erfahrungswelt der ersten Christen in Verbindung bringt.³⁰ So bemerkt U. Wilckens zum Verfasser des Evangeliums treffend:

„Er schrieb es nicht als Sammler und >>Redaktor<<, sondern als ein theologischer Autor von hoher Kraft und Qualität. Das zeigt sich gleich in der *Überschrift*: >>Anfang des Evangeli-

ums Jesu Christi, des Sohnes Gottes<< (1,1).“³¹

Hierbei ist es wichtig, zu sehen, dass dieses Evangelium einen Bericht verfasst, eine Handlung, welche die Wirklichkeit beschreibt, die Jesus getan und erlitten hat.³² Dieser Bericht beginnt mit den Worten: „*Anfang* des Evangeliums“. Jesus hat somit den *Anfang einer heilsgeschichtlichen Handlung* in seinem Leben realisiert. Was ist aber dann das „Ende“ oder die „Erfüllung“ des Evangeliums?

2.1 Der historische und theologische Hintergrund des Messiasgeheimnisses

Wenn wir uns die literarische und damit auch die theologisch-biographische Entwicklung des Markusevangeliums³³ ansehen, dann entfaltet sich das Messiasgeheimnis in drei Richtungen. So stellt J. Gnilka im Anschluss an W. Wrede folgende drei Elemente heraus:

- (1) die Schweigegebote an Geheilte, Dämonen und Jünger³⁴
- (2) Bemerkungen über das Unverständnis und den Unglauben der Jünger
- (3) Parabelbelehrung für das Volk³⁵

Hier wird bereits deutlich, dass das Auftreten Jesu in seinen Worten und in seinen Taten auf einen definitiven geistlichen Widerstand stieß. Für den Evangelisten Markus ist es sehr wichtig, Jesu Macht über Dämonen und unreine Geister zu betonen. Daher ist eine der ersten öffentlichen Handlungen Jesu eine Dämonenaustreibung, und somit das erste Wunder im Markusevangelium überhaupt.³⁶ Obwohl Jesus den Dämonen gebietet zu schweigen, sagen die Dämonen, wer Jesus ist: der Sohn Gottes (Mk 1:1,24-25,34; 3:11-12; 5:7). Hier zeigt sich die Struktur der Korrelation, der wechselseitigen Entsprechung von Licht und Finsternis, wie sie in den Evangelien immer wieder zu Tage tritt. Dort, wo Jesus das Kommen des Reiches

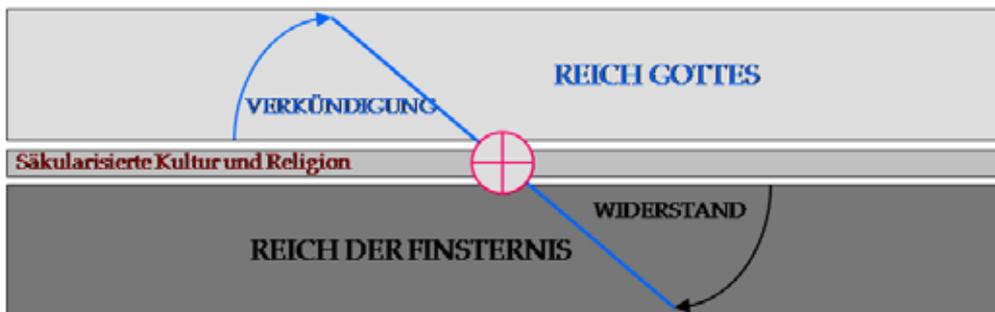
Gottes verkündigt, regt sich zugleich der geistliche Widerstand der dämonischen Dimension aus dem Reich der Finsternis. Dort, wo jedoch nur eine säkularisierte Form der Kultur und Religion stattfindet, tritt auch der Gegensatz von Licht und Finsternis im Allgemeinen weniger deutlich in Erscheinung.

Dieser mittlere Bereich der geistlichen Unbestimmtheit wird durch die Verkündigung Jesu und den Ruf zur Umkehr durchbrochen, wenn er sagt: „Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen“ (Mt 4:17). Diese Verkündigung Jesu trifft auf das geistliche Unverständnis der Menschen, das die Jünger und das Volk daran hinderte, Jesu himmlische und messianische Natur zu erkennen. Mit anderen Worten: die handelnden Personen der unsichtbaren Welt verstehen teilweise mehr, wer Jesus ist, als die handelnden Personen der sichtbaren Welt.³⁷ Deshalb war es für Jesus wichtig, eine offene Verkündigung seiner Person als Menschensohn und Messias zu ver-

meiden, damit auf der einen Seite keine falsche Wahrnehmung seines Dienstes entstehen konnte in der sichtbaren Welt. Auf der anderen Seite war wichtig, dass die Jünger seine himmlische Herkunft und Natur als Menschensohn erkennen können (cf. Mt 16:13-16: „Sohn des lebendigen Gottes“).³⁸

Wenn wir die Entwicklung der Verkündigung Jesu im Markusevangelium ansehen, zeigt sich, dass Jesus zunächst dem einzelnen Menschen begegnet und ihm die gute Botschaft des Glaubens und der Gottesherrschaft nahe bringt. Die Gottesherrschaft ist das Kommen des Menschensohnes, um den Willen Gottes auf Erden durchzusetzen, da er ja das Wort Gottes ist. Der Glaube gestaltet sich durch den Messias, der von den Toten auferstanden ist und dadurch die messianische Heilsgeschichte verwirklicht. Diese Verwirklichung der messianischen Heilsgeschichte wird nicht mehr vergänglich sein, sondern ewig – wie die leibhaftige Auferstehung

Korrelation von Licht und Finsternis



Jesu Christi, die durch die Fleischwerdung des Ewigen, der Menschensohn, in unsere physikalische Welt gekommen ist. Diese Gottesherrschaft wird keiner anderen Nation oder anderen Menschen gegeben, denn sie wird direkt unter Gott sein, was sich in der Person Jesu Christi manifestiert hat (Dan 2:44).

In dieser Phase haben die Menschen die Heilsmacht Jesu zwar erkannt, jedoch nur in begrenzter Weise. Sie haben noch nicht die volle heilsgeschichtliche Bedeutung Jesu als der „Christus“, der „Messias“ verstanden.³⁹ Denn die volle Erkenntnis Jesu konnte erst *nach* der Kreuzigung und Auferstehung Jesu erfolgen.⁴⁰ Wie Gnilka beobachtet, kommt die Offenbarung erst am Ende mit der Passion und der Auferstehung zu ihrem göltigen Abschluss.⁴¹ Es ging daher darum, dass Jesus von Anfang seines Dienstes an durch den *Glauben*⁴² des Menschen erkannt werden wollte, also durch eine Erkenntnis, die von Gott selbst geschenkt war. Er wollte nicht durch den Eindruck der sichtbaren Heilungen zum irdischen messianischen Retter erhoben werden. Entsprechend bemerkt Gnilka in treffender Weise:

„Weil das Geheimnis mit der Offenbarung, die das Lehren, Wirken, Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu betrifft, zu tun hat, kann als sein Sinn festgestellt werden: die Offenbarung, die in Jesus erfolgte, ist vor der Passion und Auferstehung eine unabgeschlossene und mißverständliche. ... Das Messiasgeheimnis erweist sich als ein literarisches Mittel, das mit der von Markus geschaffenen Form des Evangeliums notwendig wurde.“⁴³

In diesem Zusammenhang ist die Beobachtung von R.T. France hilfreich, der das Konzept des „Geheimnisses“ (gr. *μυστήριον*) im Markusevangelium in mehreren Dimensionen aufzeigt.⁴⁴ Während der Begriff als solcher nur in Mk

4:11 erscheint,⁴⁵ wird das Konzept durch die Schweigegebote etc. im Verlauf des Evangeliums mehr und mehr deutlich. France zeigt auf, wie in der Zeit zwischen den Testamenten des Alten und Neuen Bundes, vor allem in den jüdischen Targumen (aramäische Übersetzungen von hebräischen Texten des AT oder griechischen Texten der LXX)⁴⁶ sich im einfachen Volk die Hoffnungen auf eine geistliche Wiederherstellung und die Hoffnungen auf eine nationale Befreiung miteinander vermischten.⁴⁷ Auch Daniel 9:26 und die Verwendung von „Christus“ in der Septuaginta (LXX) bringen keine eindeutige Klarheit.⁴⁸ Daher war der Titel „der Christus“ (gr. *ὁ χριστός*) zur Lebenszeit Jesu theologisch sehr ambivalent, denn er war noch kein absoluter Begriff für den kommenden Erlöser. So bemerkt M. Bockmuehl treffend:

„Die Hoffnung auf die endgültige Erlösung Israels war im Judentum fast allgemein gegenwärtig, wenn auch in vielen verschiedenen Ausprägungen. Sie wurde nicht immer und überall mit einer einzig Erlösergestalt verbunden, die Messias genannt wurde.“⁴⁹

Wie I. Wandrey ausführt, gab es sehr unterschiedlich akzentuierte Messiaserwartungen im Frühjudentum, die aus den Erwartungen des davidischen Königtums gemäß 2 Sam 7:12-19, aus der Rettergestalt gemäß Jes 9:1-6; 11:1-9, sowie der endzeitlichen Priesterfigur gemäß Sach 6:9-15 geformt wurden.⁵⁰ Auch in der apokryphen und pseud-epigraphischen⁵¹ Literatur sowie in den Qumran-Schriften⁵² erscheint eine Vielfalt an messianischen Vorstellungen, die überwiegend aus bestimmten historischen Situationen entstehen.⁵³ So bemerkt Wandrey treffend:

„In diesen Zusammenhang gehören die Psalmen Salomos (Ps 17 und 18; ...), in denen die Hoffnung auf eine Restauration der polit. Verhältnisse und die Wiedererrichtung des davidischen

Königtums zum Ausdruck kommt. In den späteren apokalyptischen Schriften steht der M.[ashiach] ben David⁵⁴ im Vordergrund.“⁵⁵

Wichtig ist hier, dass die Messiaserwartung im Verständnis des alttestamentlichen Königtums und in der Hoftheologie der Davidsdynastie wurzelt.⁵⁶ Das Markusevangelium verwendet demnach die Prophetie von dem idealen König der Endzeit (PsSal 18,5), der als Messias auch auf den Menschensohn⁵⁷ aus Dan 7:13 bezogen wird.⁵⁸ Neu ist jedoch im Markusevangelium, dass der Messias als militärischer König durch den Messias als Offenbarer, der durch seine Menschwerdung, Sterben und Auferstehen die Erlösung bewirkt, übertroffen wird.⁵⁹ Indem der Menschensohn, der Gott selbst ist, getötet wird,⁶⁰ ist ihm Unrecht geschehen, denn er war ohne Sünde. Jetzt müsste Gott, der gerecht ist, die Menschheit strafen, die diesen Gerechten Gottes umgebracht hat. Jesus verzichtet jedoch auf die Klage gegen die Menschheit in seinem berühmten Satz: „Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun“ (Lk 23:34). Somit wird die Klage aller Klagen, die höchstmögliche Klage, von Jesus fallen gelassen und so wird sein Blut, das eigentlich zu Gott um Rache schreien müsste, zu einem Blut, das uns die Vergebung ausspricht. Das ist der Paradigmenwechsel: Nicht mehr das Gesetz der Vergeltung, sondern das Gesetz der Gnade gilt. Das konnte nur Gott selbst realisieren hier auf Erden, denn auch die Propheten hätten durch ihr Leiden und Sterben keine Rechtfertigung für uns Menschen erwirken können. Diese Aspekte wollen wir uns nun im einzelnen ansehen:

2.2 Die Entfaltung des Messiasgeheimnisses im Markusevangelium

Grundlegend für unsere Herangehensweise ist die Einsicht aus der Literaturwissenschaft, dass sich die Offenbarung

Gottes⁶¹ in Gestalt Heiliger Schrift grundsätzlich nur den *Teilnehmern an der Gemeinschaft des Glaubens* erschliesst.⁶² Der eminente Literaturwissenschaftler des hebräischen Alten Testaments, M. Sternberg, prägte hierfür den Begriff der „foolproof composition“.⁶³ Damit meint er, dass ein Leser die Bibel nicht *gegen* ihre eigene Absicht lesen kann. Denn die Gemeinschaft der Glaubenden versteht übereinstimmend die Handlungslinie, die Weltordnung und das Wertesystem.⁶⁴ Wer als Leser versteht, dass die Bibel grundsätzlich sich von Wahrheit zu ganzer Wahrheit, von ausdrücklicher zu unausgesprochener Wahrheit bewegt, der versteht den Reichtum an Erkenntnis in der Bibel.⁶⁵

Ein Teilaspekt dieser Form der „Klarheit der Schrift“ (M. Luther) ist jedoch die Unterscheidung der Menschen innerhalb und der Menschen außerhalb der Glaubensgemeinschaft. Daher unterscheidet Luther zwei Klarheiten der Schrift, einerseits die äußere Klarheit, andererseits die innere Klarheit.⁶⁶ Bereits 1525 bemerkt er treffend:

„... es gibt auch eine doppelte Klarheit der Schrift ..., eine äußere, durch die Hilfe des Wortes geschaffen, eine andere in der Erkenntnis des Herzens gelegen. Wenn Du von der inneren Klarheit sprichst, so wird kein Mensch eines einzigen Buchstabens in der Schrift gewahr, wenn er nicht den Geist Gottes besitzt. Alle haben ein verfinstertes Herz, so dass sie, wenn sie auch alles, was in der Schrift steht, zu sagen und vorzubringen wissen, nichts davon wahrnehmen oder erkennen. ... Der Geist wird nämlich erfordert zum Verständnis der ganzen Schrift oder irgendeines ihrer Teile. Wenn Du aber von der äußeren Klarheit sprichst, so ist überhaupt nichts unklar oder zweifelhaft gelassen, sondern alles, was auch immer in der Schrift enthalten ist, ist durch das

Wort in das gewisseste Licht gebracht und aller Welt dargelegt.“⁶⁷

Hier sehen wir, wie Luther in systematischer Weise bereits sah, was Sternberg in literarischer Weise dann begründet und bestätigt hat.

Im Markusevangelium wird in den nun folgenden Dimensionen der Erfüllung der Offenbarungen Gottes zweierlei sichtbar:

- (a) dass Jesu Erlösungswirken einerseits hauptsächlich an Israel als Bundesvolk⁶⁸ Gottes gerichtet ist
- (b) dass jedoch die Erlösung auch an die Menschen aus den Nationen⁶⁹ gerichtet ist, sofern sie durch den Glauben am Reich Gottes teilhaben

Diese zweifache inkarnatorische Struktur der Gottesherrschaft zeigt sich in den folgenden drei Dimensionen der Dämonen-austreibungen, Gleichniserzählungen und Heilungswunder.⁷⁰

Dämonenaustreibungen:

Die Berichte des Markusevangeliums stellen die Dämonen als reale Geismächte dar, die in die diesseitige Welt von Raum und Zeit hineinwirken. Durch den logischen Dualismus des westlichen theologischen Erkenntnisrasters wird jedoch ein Einwirken von Kräften aus der transzendenten in die immanente Wirklichkeit weitgehend ausgeblendet.⁷¹ Symptomatisch für diese Interpretation des Dämonischen ist die aktuelle Studie von L. Wilkens, in der der Verfasser das Dämonische als einen verkehrten Bewusstseinszustand versteht. Wilkens bemerkt zum Begriff des Dämonischen:

„Dämonie ist das verzerrte, sich selbst nicht annehmende, sich verleugnende, in Selbsthaß verkehrte Bewußtsein von Gott. Dämonie ist sozusagen eine falsche Ontologie: Man will nicht Sein, sondern nur Wirkung als Sein gelten lassen. Der ‚Besessene‘ weiß, daß sein Bewußtsein von Gott falsch ist.“⁷²

Hier erfolgt demnach eine Reduktion der dämonischen Wirklichkeit auf die Ebene der subjektiven Wahrnehmung des Menschen, also eine anthropozentrische Verkürzung.⁷³

Dementsprechend wird in der heutigen Theologie in weiten Teilen diese Dimension als mythologische Rede verstanden, die im Kontext der damaligen jüdischen Umwelt zu erklären sei.⁷⁴ Bezeichnend ist nun, dass im Markusevangelium das erste Wunder Jesu die Befreiung eines Mannes von einem unreinen Geist ist (Mk 1:24-25).⁷⁵ Demnach hat die Heilsmacht Jesu über die Mächte einen wichtigen Stellenwert, der durch das autoritative Befehlswort Jesu an den unreinen Geist betont wird. Hierzu bemerkt W. Härle treffend:

„Teufel und Dämonen treten auf als Gegenmächte und Gegenkräfte zu der Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus. Dabei betont das Neue Testament sowohl deren Gefährlichkeit und Bedrohlichkeit als auch – und vor allem – die *Überlegenheit* Jesu Christi gegenüber diesen Mächten des Bösen.“⁷⁶

Jesus gebietet dem unreinen Geist mit dem Befehl: „Verstumme und fahre hinaus aus ihm!“ (Mk 1:25). Jesus äußert hier also keine Meinung, sondern er spricht ein Machtwort in der Autorität des Menschensohnes (cf. Mk 2:5,17,28), um dadurch eine unerwünschte Äußerung zu unterbinden. Ebenso verfährt er in Mk 3:12 und 9:25. Zu dem hier stets verwendeten Begriff „bedrohen“ (gr. ἐπιτιμάω) bemerkt R.T. France treffend, dass der alttestamentliche Hintergrund in der hb. Wurzel *ga'ar* liegt. Dieses Wort wird im AT für Gottes unterwerfendes Wort verwendet, das nicht nur einen verbalen Protest darstellt, sondern die Feinde Gottes effektiv unter Kontrolle bringt.⁷⁷ So z.B. dort, wo Jahwe gegen die Mächte des Chaos kämpft und ihnen

Einhalt gebietet,⁷⁸ so dass dieses Wort *ga'ar* auch parallel zu Gottes Zorn stehen kann.⁷⁹ Hierbei stehen aber nicht ausschließlich widergöttliche Mächte im Blickpunkt, sondern auch das Bundesvolk Israel kann das Objekt des göttlichen Scheltens sein.⁸⁰

Gleichniserzählungen:

Die Gleichnisse umfassen etwa *ein Drittel* der Lehre Jesu in den Evangelien und stellen damit eine theologisch bedeutende literarische Gattung dar.⁸¹ Dies wird aus literaturwissenschaftlicher Sicht z.B. von F. Kermodé betont und insbesondere auf die Gleichniserzählungen im Markusevangelium angewendet.⁸² Die Menschen innerhalb der Glaubensgemeinschaft verstehen die Gleichnisse⁸³, die Menschen außerhalb verstehen sie nicht.⁸⁴ Somit ist der Glaube der Zuhörer das entscheidende Kriterium des Verständnisses, wer Jesus ist. Wer Jesus ohne Glauben zu verstehen und zu begreifen versucht, wird es nicht vermögen. Für ihn verhüllen die Gleichnisse die Erkenntnis des Reiches Gottes.⁸⁵ Somit besagt die *Parabeltheorie*, dass die Gleichnisse im Markusevangelium Rätselreden sind, wie J. Gnlika ausführt.⁸⁶ Sie sollen die Wahrheit verhüllen, als Gericht über das verstockte Volk. Umgekehrt wird somit der „Gnadencharakter von Offenbarung und Berufung“⁸⁷ herausgestellt, durch den der Mensch erst das Geheimnis des Reiches Gottes erkennen kann.

Heilungswunder:

Im Zusammenhang mit dem Messiasgeheimnis ist bei den Wundern Jesu zu beachten, dass die synoptischen Evangelien übereinstimmend unterscheiden zwischen den „Krafterweisen“ (gr. *δυνάμεις*)⁸⁸ und den spektakulär-überirdischen „Zeichen“ (gr. *σημεῖα*).⁸⁹ Derartige Zeichen lehnt Jesus als Ausdruck des Unglaubens ab (Mk 8:11-12). Vielmehr will Jesus durch den von Gott selbst gewirkten Glauben an seine Er-

lösungskraft in geistlicher und körperlicher Hinsicht erkannt werden.⁹⁰ Diese Erlösungskraft findet in der Macht zur Sündenvergebung ihren zentralen Ausdruck (Mk 2:1-12). Wie O. Betz anmerkt, stellt Psalm 103 den Hintergrund für das einheitliche Verständnis und die innere Logik von Mk 2 dar.⁹¹ Gemäß dem alttestamentlich-semitischen Hintergrund in Ps 103:3 gehören Vergebung der Sünden und Heilung als erbarmendes Wirken Gottes an seinen Kindern zusammen, und zwar im Sinne einer notwendigen Einheit.⁹² Mit Bezug auf Mk 2:11 bemerkt Betz treffend:

„... das objektiv aufgewiesene Vermögen zu heilen -, es wird in dieser Geschichte durch das Heimtragen der Bahre demonstriert (V. 11),- macht die nicht nachweisbare Vollmacht der Sündenvergebung offenbar.“⁹³

Hier geht es daher zentral um die Offenbarungsqualität der Vollmacht Jesu als Messias, durch die er zugleich die Person des Menschensohnes ist, indem er die Königsherrschaft Gottes im AT⁹⁴ in Wort und Tat jetzt auf Erden herbeiführt in seiner Person, denn er soll angebetet werden.⁹⁵ Diesen Aspekt wollen wir im folgenden näher beleuchten.

3. Die Offenbarung der Erkenntnis Jesu Christi durch die Vollmacht des Messias

Das Motiv der Vollmacht⁹⁶ Jesu steht bereits in den eröffnenden Kapiteln 1-3 im Vordergrund. Obwohl diese Vollmacht von Gott kommt, wird sie erst im Kampf mit den Gegnern Jesu sichtbar.⁹⁷ In seinem Kampf gegen die Dämonen und Satan persönlich, aber auch gegen Krankheiten und Pharisäer geht es Jesus jedoch nicht um die Demonstration der Macht um ihrer selbst willen. Vielmehr steht das Motiv der Reinheit im Mittelpunkt, was in der Heilung des Aussätzi-

gen (Mk 1:40-45) deutlich sichtbar wird. Hierzu bemerkt K. Berger treffend:

„Mit dem Thema Reinheit greift Jesus ein messianisches Motiv aus der Erwartung des Judentums auf. Nach Psalmen Salomonis 17 wird der Messias Israel kultisch reinigen. Jesus vollzieht dieses durch Exorzismen und Heilungen, dann aber bei der Tempelreinigung in Jerusalem (Mk 11).“⁹⁸

Diese Reinigung des Volkes Gottes durch die Vollmacht des Messias zeigt sich in Jesu Vollmacht in Wort und Tat. So bemerkt O. Betz zu Recht, dass der irdische Jesus der von Gott Gesandte ist, der die Vollmacht hat, den Menschen ihre Sünden zu vergeben und dieses Machtwort durch seine Heilungswunder zu beglaubigen (Mk 2:5-12).⁹⁹

3.1 Das Zeugnis der Vollmacht in Wort und Tat

Die Vollmacht (gr. ἐξουσία) Jesu ist das zentrale Motiv, das dem Geheimnis des Reiches Gottes zugrunde liegt. Dieses Geheimnis wird jedoch nur dem erweiterten Jüngerkreis einschließlich der 12 Jünger offenbart, während diejenigen, die „draußen“ sind, „alles“ in Gleichnissen erfahren (Mk 4:10-11). Wie M. Hengel ausführt, liegt in dieser Vollmacht Jesu der Schlüssel zum Verständnis seines Dienstes und seiner Passion (cf. Mk 10:45)¹⁰⁰ Jedoch unterschätzt Hengel die Bedeutung der Auferstehungshoffnung und Auferstehungstatsache als endgültige Dimension der Offenbarung des Messias, durch die der messianische Autoritätsanspruch Jesu auf Erden erst vollendet und damit endgültig legitimiert wurde¹⁰¹ Die messianischen Werke, die auch von den anderen Synoptikern in Mt 11:2-3 bzw. Lk 7:20-23 angesprochen werden, zeigen bereits während des irdischen Lebens Jesu, dass er der im AT angekündigte Erlöser sein musste. Doch erst in der Auferstehung wird die Offenbarung Jesu als Messias vollendet und

dadurch seine Vollmacht, die Erlösung zu bringen, letztgültig durchgesetzt. Hier zeigt sich die dreifache heilsgeschichtliche Offenbarung des Wortes Gottes der Vollmacht zur Erlösung.

Zunächst offenbart Gott sein Wort in Gestalt der Torah, als Ausdruck seiner Bundesbeziehung mit seinem Volk im Alten Testament. Diese Gestalt des Wortes Gottes wird weiter enthüllt und differenziert in den Evangelien des Neuen Testaments. Das Wort Gottes wird enthüllt durch das Kommen und Handeln Jesu Christi. Er ist der Menschensohn, denn das Wort war bei Gott – gemäß Dan 7:13,14 – und das Wort wurde Fleisch. Hier sehen wir die zweite Form der Offenbarung, nämlich die Herrschaft Gottes über die Menschen im Leibe des Nachkommens Davids gemäß 2 Sam 7:14. Jesus ist der „Immanuel“, also „Gott mit uns“, der das Kommen der Gottesherrschaft herbeiführt. Die Auferstehung Jesu von den Toten ist die unerwartete und endgültige Gestalt der Offenbarung. Sie ist - wie Gott selbst - ewig (cf. Jes 9:5 „Gott-Held, Ewig-Vater“). Somit ist der Sohn Gottes der Anfang des Evangeliums. Diese Form führt dann zum Ausschütten des Heiligen Geistes. Dies ist die dritte Form der Offenbarung (cf. Röm 5:5,21; 6:4,23; 8:11), nämlich das fortlaufende Evangelium. Jesus ist das menschengewordene Wort Gottes, das die Erlösung von der Macht der Sünde und den Weg zum Leben im Reich Gottes verkündet.

3.2 Die Verkündigung des Menschensohnes durch die Auferstehung

Wie G. Beale¹⁰² ausführt, bestand die Hoffnung des alttestamentlichen Judentums darin, dass am Ende der Geschichte die Auferstehung Christi stattfinden würde, welche die Endzeit herbeiführt.¹⁰³ Diese Perspektive des endzeitlichen Aufweckungshandelns Gottes wird z.B. in der apokalyptischen¹⁰⁴ Prophetie Daniels

in Dan 12:2,4,13 angedeutet, wie auch in Jes 26:19 und Hes 36:26-35; 37:1-14. Hierzu betont Beale treffend, dass die Auferstehung des Geistes untrennbar mit der Auferstehung des Leibes verbunden ist, so dass ein Dualismus und somit eine Trennung von Geist und Leib in der prophetischen Perspektive des Hesekiel ausgeschlossen ist.¹⁰⁵ Auch im zwischentestamentlichen Judentum gab es eine starke Hoffnung auf die Auferstehung, z.B. in 4 Esra, 2 Baruch, Jubiläen und den Qumran-Schriften.¹⁰⁶ In dieses Klima der frühjüdischen Auferstehungsvorstellungen¹⁰⁷ hinein entfaltet das Markus-Evangelium die messianische Erwartung in Bezug auf die Person und das Werk Jesu.

Jedoch wird das Messiasgeheimnis erst im Höhepunkt der Selbstoffenbarung Jesu gelöst, in seiner Passion.¹⁰⁸ Denn beim Verhör Jesu¹⁰⁹ fragt ihn der Hohepriester, ob er der Sohn Gottes sei. Jesus bejaht dies, aber er ergänzt zugleich, dass der Menschensohn vom Himmel zurückkehren wird (Mk 14:62).¹¹⁰ Dies ist

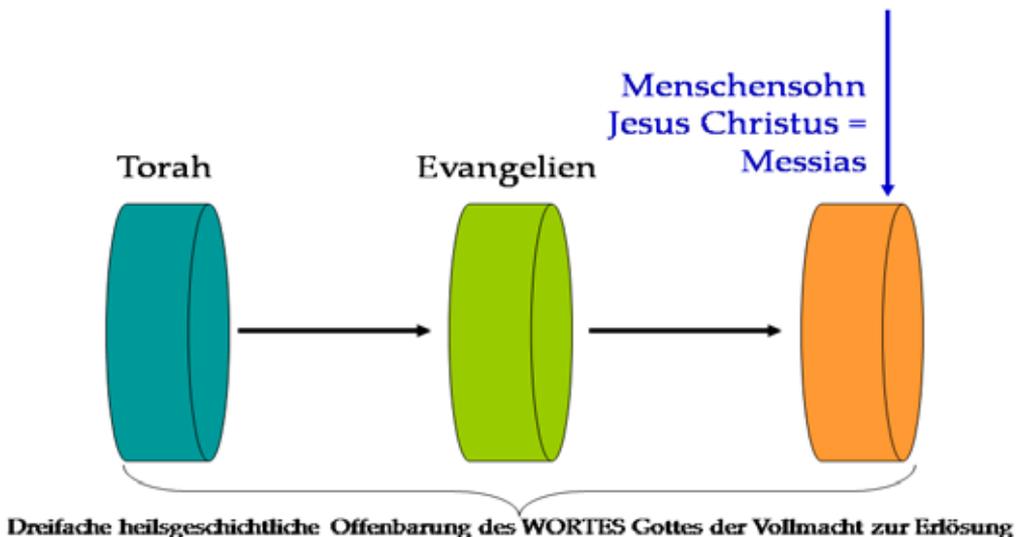
die Auflösung des Messiasgeheimnisses durch Jesus selbst, indem er zugleich die Autorität der Königsherrschaft beansprucht und daher in der Vollmacht des Menschensohnes sprechen kann.¹¹¹ Daraus ergibt sich die zentrale Botschaft, das Kerygma, des Markusevangeliums, wie P. Wassermann treffend bemerkt:

„Dieser Satz ... besagt, dass der MS und der GS die eine und gleiche Person in Personalunion sind, und dass ... der GS nicht nur im Sinne der davidischen Nachkommenschaft ein „irdischer“ Messias ist, sondern zur gleichen Zeit auch ein „himmlischer“, da er der MS ist, der gemäß Daniel 7 im Himmel vor Gott steht.“¹¹²

Damit entsteht in der Auferstehung eine Bedeutungsumkehr bzw. Synchronisation der Hoheitstitel¹¹³ Jesu.

In Kreuz, Auferstehung und Wiederkunft Jesu vereinigt sich der Menschensohn mit dem Gottessohn (Mk 16:6). Dies ist die Erfüllung der dualen Prophetie, die durch das Messiasgeheimnis zunächst

Offenbarung und Vollmacht



progressiv aufgebaut wurde, um dann in der Passion, Auferstehung¹¹⁴ und Parusie Jesu aufgelöst und offenbart zu werden. Auch in der interreligiösen Auseinandersetzung, beispielsweise mit dem Islam, ist zu beachten, dass im Qur'an zwar der Hoheitstitel „Messias“, jedoch nicht der Hoheitstitel „Menschensohn“ auf Jesus angewendet wird. In folgenden neun Versen des Qur'an wird der arabische Begriff „der Christus“ *al-masih* (المسيح) verwendet:¹¹⁵

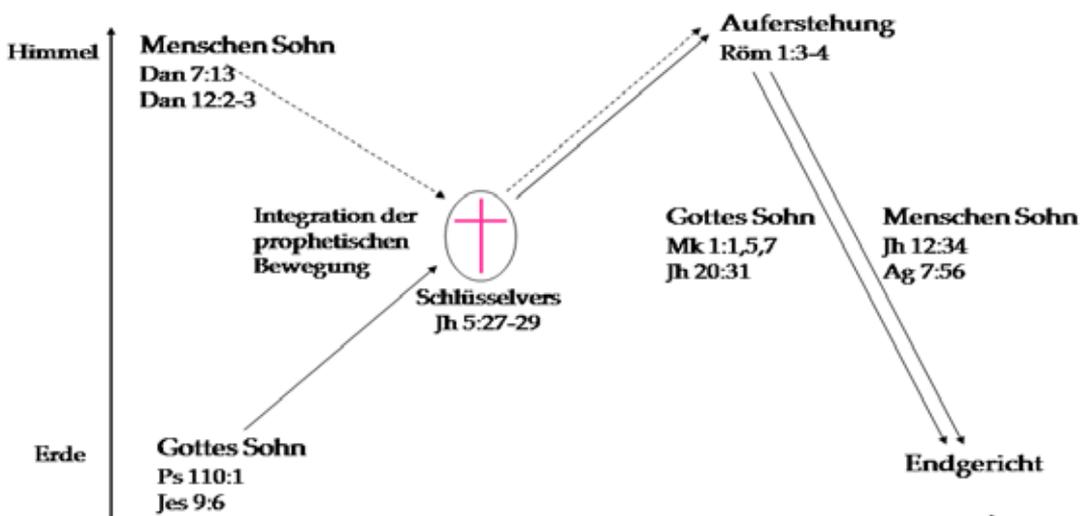
- (1 mal): Sure 4:172
- (4 mal): Sure 5:17,72,75; 9:31
- (3 mal): Sure 3:45; 4:157,171
- (1 mal): Sure 9:30¹¹⁶

Der Begriff des Menschensohnes erscheint im Qur'an jedoch nicht. Somit stellt der Hoheitstitel „Menschensohn“ ein sehr spezifisches und bedeutungsentscheidendes Alleinstellungsmerkmal biblischer Christologie dar.¹¹⁷ Darin liegt die Auflösung des Messiasgeheimnisses, denn die jüdisch-semitischen Erwartungen der vorösterlichen Gemeinde wurden übertroffen durch die endzeitliche, es-

chatologische Herrschaft Jesu bei seiner Wiederkunft¹¹⁸ in Macht und Herrlichkeit, nicht in Demut und Armut, wie bei seinem ersten Kommen. Von daher ist der Bericht des Markusevangeliums nur der *Anfang* des Evangeliums Jesu Christi (Mk 1:1 Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ). Die *Vollendung* hingegen erfolgt mit seiner Kreuzigung und Auferstehung sowie mit seiner Wiederkunft am Ende der Zeiten (Mk 16:6).¹¹⁹ Die Auferstehung wird von den Evangelien übereinstimmend als physikalisches Ereignis betont und durch die Augenzeugenschaft des Jüngers Simon Petrus betont, dem Jesus als der HERR erschienen ist (Lk 24:34).¹²⁰ Aus biblisch-semitischer Sicht bedeutet dies zugleich, dass Jesus von Gott selbst auferweckt wurde, so dass seine Identität während seines irdischen Lebens bestätigt und legitimiert wurde. Hierzu bemerkt H.-J. Eckstein treffend:

„Im alttestamentlich-jüdischen Kontext versteht es sich von selbst, dass die >Auferstehung von den Toten< allein von Gott, dem Schöpfer, bewirkt werden kann ...“¹²¹

Menschen Sohn und Gottes Sohn



Durch Jesu Auferstehung wird das Messiasgeheimnis aufgelöst und die Königsherrschaft Jesu als Davids Sohn wird erfüllt (cf. Mk 12:35-37; 14:3-9).¹²² So offenbart sich Jesus vom leidenden Messias hin zum königlichen Messias.¹²³ Zwischen Anfang und Vollendung liegt jedoch die gnädige Zuwendung Gottes, der im Menschensohn auf die Erde kam, um sich als der Vater im Himmel zu offenbaren, zu dem der Christ beten darf.¹²⁴ Denn der erhöhte Menschensohn – gemäß Röm 1:1-4 Gottes Sohn – sendet den Geist Gottes, durch dessen Lebenskraft auch den glaubenden Nachfolgern die Auferstehung zuteil werden wird (cf. Jh 6:63; 7:39).¹²⁵ Der Menschensohn – das Wort Gottes – wird Fleisch im Leibe des Nachkommens Davids, der gemäß der davidischen Verheißung der Messias, der Sohn Gottes, ist und somit zur Auferstehung von den Toten gelangt. So bemerkt M. Luther in seiner Auslegung des Vaterunsers treffend:

„Denn niemand kann uns zum Himmel helfen als der Vater allein; wie Joh. 3,13 geschrieben steht: >> Niemand steigt auf in den Himmel, als allein der, der vom Himmel herabgestiegen ist, der Sohn des Menschen<<. In dessen Hülle und auf seinem Rücken müssen wir hinaufsteigen.“¹²⁶

Die Auferstehung Christi offenbart sich somit als ein trinitarisches Geschehen, das mit Christus selbst beginnt, sich in seiner Gemeinde fortsetzt und am Ende der Heilsgeschichte mit der eschatologischen Neuschöpfung vollendet wird (1 Kor 15:45-47; Röm 8:18-23).¹²⁷

4. Ertrag

Vier Thesen fassen unser Thema zusammen:

(1) Jesus offenbart sich als der auferstandene und erhöhte Messias und HERR, der durch alle Zeiten hindurch

machtvoll weiterwirkt und die Gottesherrschaft bis zum Ende der Zeiten durchsetzen wird

- (2) Der Glaube ist zugleich Zuspruch und Anspruch, Gabe und Aufgabe an den Menschen, Jesus als den erhöhten Menschensohn, Gottes Sohn und Erlöser zu erkennen und zu ergreifen
- (3) Jesus führt sein Werk der Erlösung in Wort und Tat durch seine Nachfolger in der christlichen Gemeinde physikalisch fort, bis das Evangelium allen Völkern verkündet worden ist
- (4) Die Vollendung der Offenbarung des Menschensohnes Jesus erfolgt im endgültigen Abendmahl mit seinen Nachfolgern im eschatologischen Reich Gottes, wenn Gottes Herrschaft vollständig durchgesetzt sein wird

Herzlichen Dank!

MARKUS PIENNISCH (Dr. habil.), Stuttgart, ist Mitbegründer und Rektor der EUSEBIA School of Theology (EST) sowie Herausgeber der STT. Internationale Lehrtätigkeit im Bereich Systematische Theologie, Hermeneutik und Neues Testament.

ENDNOTEN

¹ Aus der Beziehung von Dokumentation und Interpretation des Lebens Jesu - insbesondere der Worte Jesu - durch die Evangelien entsteht die Frage des Verhältnisses von unmittelbarer Äußerung und mittelbarer Verschriftung. Siehe McIver, Robert K. *Memory, Jesus and the Synoptic Gospels* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011); Bock, Darrell L., „The Words of Jesus in the Gospels: Live, Jive, or Memorex?“, in: Wilkins, Michael J.; Moreland, J.P. (ed.). *Jesus under Fire. Modern Scholarship Reinvents the Historical Jesus* (Carlisle: Paternoster, 1996): 73-99.

² Wrede, William. *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901); digital verfügbar über das Internet-Archiv der University of Toronto - www.archive.org/details/dasmessiasgeheim00wred

³ Siehe z.B. **in den 1980er Jahren:** (1) Die „Lordship Salvation Theology“ von John MacArthur, die besagt, dass ein Mensch sowohl an Jesus Christus als Erlöser von seinen Sünden glauben muss, als auch Jesus Christus als Herrn über sein Leben anerkennen muss, um den rettenden Glauben zu erlangen. Siehe MacArthur, John F. *The Gospel according to Jesus* (Grand Rapids: Zondervan, 1988), S. 28-29. Demgegenüber vertrat die „Free Grace Position“, dass die Heiligung der Erlösung als Konsequenz folgt und keine Voraussetzung dafür darstellt. Siehe Bock, Darrell L., „Jesus as Lord in Acts and in the Gospel Message“, *Bibliotheca Sacra* 143 (1986): 152. (2) Das „Prinzip der homogenen Einheiten“ im Gemeindebau von Donald McGavran, das besagt, dass der Aufbau christlicher Gemeinden besser gelingt, wenn er unter den gleichartigen Bedingungen von Sprache, Kultur, Stamm etc. stattfindet. Siehe McGavran, Donald A. *Understanding Church Growth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987). Dieser Ansatz steht im Zusammenhang mit

der Gemeindegrowthbewegung in den USA: Siehe Wagner, C. Peter, et al., „Church Growth State of the Art“, *Liberty University* (1986) - http://digitalcommons.liberty.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1018&context=towns_books; Wagner, C. Peter. *Your Church can Grow: Seven Vital Signs of a Healthy Church* (Ventura: Regal, 1984). **In den 1990er Jahren:** (1) Die „Spiritual Warfare“, ebenfalls von C. Peter Wagner populär gemacht: Wagner, C. Peter. *Confronting the Powers: How the New Testament Church Experienced the Power of Strategic-Level Spiritual Warfare* (Ventura: Regal, 1996). (2) Das „Willow Creek“-Gemeindegrowthkonzept, ausführlich angewandt auf den deutschen Kontext: Schacke, Rainer. *Learning from Willow Creek? Church Services for Seekers in German Milieu Contexts* (Göttingen: Cuvillier, 2009). **In den 2000er Jahren:** (1) Die „Emerging Church“-Bewegung: Kimball, Dan A.; Altson, Renee N.; Beckwith, Ivy. *The Emerging Church. Vintage Christianity for New Generations* (Grand Rapids: Zondervan, 2003). (2) Das Konzept der „missionalen Gemeinde“: Hirsch, Alan. *The Forgotten Ways. Reactivating the Missional Church* (Grand Rapids: Brazos, 2006).

⁴ Entsprechend stellt K. Iverson fest: „William Wrede continues to exert a controlling influence over the question of Markan secrecy. Although contemporary scholarship has effectively minimized the importance of the theme, its prominence and unity are rooted firmly in the text.“ - Iverson, Kelly R.; Skinner, Christopher W. (ed.). *Mark as Story: Retrospect and Prospect* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011), S. 209.

⁵ Karrer, Martin. *Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Bd. 151 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991), S. 37; zur Entwicklung der theologischen Bewertung des Messias-Begriffs, cf. S. 34-47.

⁶ Cf. Lindars, Barnabas. *New Testament Apologetic. The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations* (London: SCM, 1961), S. 139; aus systematisch-apologetischer Sicht bemerkt Lindars treffend: "Thus just as a redemptive efficacy was immediately realized in the death of Jesus, so positive value was soon felt to belong to the preparatory work. That was also a messianic act, though not openly declared to be so. This is to see Wrede's theory of the 'messianic secret' as a stage in the Church's apologetic." (S. 139)

⁷ Ashton, John. *Understanding the Fourth Gospel*. Second Edition (Oxford: Oxford University Press, 2008), S. 334.

⁸ Ashton, *Understanding*, S. 330.

⁹ Diese Verhältnisbestimmung wird von Lukas bzw. Paulus in der Sohn-Gottes-Christologie aus dem Blickwinkel *nach* der Auferstehung aufgeklärt (Apg 2:36; Röm 1:4) - Ashton, *Understanding*, S. 331.

¹⁰ Ashton, *Understanding*, S. 332-333, bemerkt treffend: "A gospel is not a theological treatise, certainly, but it is not a biography either; .. it is *sui generis*. ... For on the face of it this story is recounting the events of Jesus' earthly life whilst urging on every page that this same Jesus is the object of Christian worship. He is not yet risen: but he is, so the writer implies and expects his readers to believe, our Risen Lord."

¹¹ Ashton, *Understanding*, S. 331, führt hierzu aus: „Mark's contribution was to gather together a mass of dissimilar material, some of which may have been put together in sizeable units before him, and to give it some measure of shape and consistency. To establish the continuity between the time of the early Christian community and the life of Jesus that preceded it he had to provide his readers with a guiding-thread. He found what he needed in the secrecy theory."

¹² Gnilka, Joachim. *Das Evangelium nach Markus*. EKK Studienausgabe, 1. Aufl. (Neukirchen/Mannheim: Neukirchener/

Patmos, 2010), S. 167.

¹³ Merk, Otto, „Wrede, Friedrich Georg Eduard William“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 8 (Tübingen: Mohr, 2005), Sp. 1713.

¹⁴ Siehe Luz, Ulrich, „Das Geheimnismotiv und die markinische Christologie“, *Das Markusevangelium*, hg. Pesch, Rudolf (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979), S. 211-237.

¹⁵ Eine erhebliche Gefahr für die christliche Mission besteht darin, dass aufgrund des Mangels and strukturellem Denken in der Theologie auch die missionarische Verkündigung eher „reaktiv“ als „offenbarungsbezogen“ gestaltet wird. Dies bedeutet, dass die Fragestellungen aus anderen Religionen zu sehr zum Maßstab der Kommunikationsweise des Evangeliums gemacht werden. – Cf. Scott, Robert. *Questions Muslims Ask: What Christians Actually Do (and Don't) Believe* (Downers Grove: IVP, 2012). In Bezug auf die Auseinandersetzung mit dem Islam entwickelt I. Glaser einen biblisch-komparativen Ansatz, der von der Offenbarungskraft des AT ausgeht, z.B. der Genesis: „Das Lesen der Genesis im Kontext des Islam ist eine wichtige Angelegenheit. Es ist wichtig, erstens, weil Gott durch einen Bund mit seiner gesamten Schöpfung verbunden ist (Genesis 9:12-17, 12:1-3) und heute mindestens ein Fünftel der Menschen, deren Schaffung die Genesis beschreibt, als „Muslime“ identifiziert werden kann. ... Zweitens ist es wichtig, weil Genesis wichtige Ressourcen bietet um Muslimen zu helfen, zu verstehen, warum die Welt, sie selbst eingeschlossen, das Evangelium braucht. ... Drittens ist es wichtig, weil das Lesen in unterschiedlichen Kontexten zu unserem Verständnis des Reichtums der Heiligen Schrift beitragen kann.“ – Glaser, Ida, „Das Genesis-Buch im Kontext des Islam: Fenster zu den Texten“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 5 (2010): 7.

¹⁶ Eine treffende Definition bietet H.-G. Kippenberg: „**Dualismus** heißt im Gegen-

satz zum *Monismus* die Vorstellung, dass zwei antagonistische Prinzipien dem Dasein zugrunde liegen. Der Dualismus hat klassische Ausprägung im Zoroastrismus, in einigen Strömungen des antiken Judentums sowie im Gnostizismus ... erhalten.“ – Kippenberg, Hans G., „Dualismus“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), Sp. 948; cf. in biblisch-theologischer Sicht die Definition von Gloege, G., „Dualismus. II. Theologisch“, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl. (Tübingen: Mohr, 1958), II: 274: „Die biblische Botschaft von Gottes Willenszuwendungen schließt den Dualismus in strengem Begriff grundsätzlich aus. Bereits im AT bedeutet Israels Erwählung ... ebenso wie das Zeugnis von der Schöpfung ... seine Überwindung. Der Glaube an den einen Herrn der Geschichte und den einen Schöpfer der Welt schließt ... den Dualismus aus.“ Zum religionswissenschaftlichen Begriff des Dualismus bemerkt G.G. Stroumsa: „Das Wort erscheint in den westeuropäischen Sprachen von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jh. Es bezieht sich auf eine Lehre, die die Existenz zweier fundamentaler, einander entgegengesetzter Kausalprinzipien postuliert.“ – Stroumsa, Guy G., „Dualismus. I. Religionswissenschaftlich“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 2 (Tübingen: Mohr, 1999), Sp. 1004.

¹⁷ Cf. Piennisch, Markus, „Der biblisch-semitische Aspekt der Hermeneutik: Eine Einführung in das Studiengebiet“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 5 (2010): 101-137.

¹⁸ Härle, Wilfried. *Dogmatik* (Berlin/New York: de Gruyter, 1995), S. 195; cf. Härles ausführliche Darstellung seines Erkenntnisansatzes (S. 195-232), sowie seine daraus folgende Entfaltung der Erlösung (S. 493-532).

¹⁹ Das Verständnis der Erlösung ist einer-

seits durch die Christologie, andererseits durch die Anthropologie bestimmt, insbesondere hinsichtlich des Verständnisses der menschlichen Seele. Grundlegend für das westliche theologische Verstehensraster ist der philosophische Ansatz Platons, der sich theologisch in der Zeit der Scholastik fortsetzte und den logischen Dualismus von „Form“ und „Materie“ als Unterscheidung von „Seele“ und „Leib“ verfestigte. – Cf. Dennison, William D., „The Christian Academy: Antithesis, Common Grace, and Plato’s View of the Soul“, *Journal of the Evangelical Theological Society* 54 (2011): 116-124; Wassermann, Peter, „Einfluss der Scholastik auf die theologische Entwicklung des Christentums und Islam“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 4 (2009): 89-95.

²⁰ Zur Diskussion im Horizont des gegenwärtigen interkulturellen und interreligiösen Dialogs, cf. Piennisch, Markus, „Religionen in der Perspektive christlicher Mission: Historische und theologische Aspekte“, *Missionarisch-hermeneutische Aspekte der Systematischen Theologie* (Berlin: Logos, 2011): 251-279.

²¹ Volf, Miroslav, „Christliche Identität und Differenz. Zur Eigenart der christlichen Präsenz in den modernen Gesellschaften“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 92 (1995): 357.

²² Berger, Klaus. *Jesus* (München: Pattloch, 2004), S. 13, 18.

²³ Zur Einführung in die Thematik, siehe Bird, M., „Jesus is the Christ’: Messianic Apologetics in the Gospel of Mark“, *The Reformed Theological Review* 64 (2005): 1-14; Beck, Johannes U. *Die Messiasgeheimnis-Theorie als Zugang zum Markusevangelium* (München: Akademische Verlagsgemeinschaft, 2010); Johansson, D., „The Identity of Jesus in the Gospel of Mark: Past and Present Proposals“, *Currents in Biblical Research* 9 (2011): 364-393; Räisänen, Heikki. *The „Messianic Secret“ in Mark’s Gospel*. Edinburgh: T&T Clark, 1994; Weber, R., „Christologie und

‘Messiasgeheimnis’: ihr Zusammenhang und Stellenwert in den Darstellungsintentionen des Markus“, *Evangelische Theologie* 43 (1983): 108-125.

²⁴ Cf. Iverson, Kelly R.; Skinner, Christopher W. (ed.). *Mark as Story*; zum literarischen Ansatz in der Evangelienforschung seit den 1970er Jahren bemerkt W. Fritzen: „Im Sinne einer solchen *neuen* ‚Literarkritik‘ entstand seitdem vor allem im englischsprachigen Raum eine Reihe von fruchtbaren Untersuchungen zum Markusevangelium; die literarische Betrachtungsweise der Evangelien ist im angloamerikanischen Raum beherrschend, hat sich im deutschsprachigen Raum allerdings erst später und bisher auch nicht so umfassend durchgesetzt.“ – Fritzen, Wolfgang. *Von Gott verlassen? Das Markusevangelium als Kommunikationsangebot für bedrängte Christen* (Stuttgart: Kohlhammer, 2008), S. 53; Lang, Friedrich Gustav, „Kompositionsanalyse des Markusevangeliums“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 74 (1977): 1-24.

²⁵ Zum Hintergrund des Begriffs im Alten Testament und frühen Judentum, cf. Stuhlmacher, Peter. „Evangelium. 1. Biblisch“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), S. 1217-1218.

²⁶ Lindemann, Andreas, „Herrschaft Gottes/Reich Gottes. IV. Neues Testament und spätantikes Judentum“, *Theologische Realenzyklopädie*, Band 15 (Berlin: de Gruyter, 1986), S. 208-209 (Lit.!); cf. Runia, Klaas, „The Kingdom of God in the Bible, in History and Today“, *European Journal of Theology* 1 (1992): 37-48.

²⁷ Cf. die altkirchlichen Quellen zur Verfasserschaft bei Stuhlmacher, Peter. *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Band 2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999), S. 131-133.

²⁸ Stanton, Graham. *The Gospels and Jesus*. Second Edition, Oxford Bible Series

(Oxford: Oxford University Press, 2002), S. 40.

²⁹ Cf. Rhoads, David; Dewey, Joanna; Michie, Donald. *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*. 3. Aufl. (Minneapolis: Augsburg Fortress, 2012).

³⁰ Cf. Piennisch, Markus, „Einführung in den literarischen Ansatz: Der Monotheismus der alttestamentlichen Erzähltexte“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 6 (2011), S. 26: „Die grundlegende Funktion der Heiligen Schrift für die Erfahrungswelt des Menschen ist, dass sie ihn verbindet mit dem ewigen Gott, der über und unabhängig von Zeit und Raum steht. In diesem Zusammenhang wird die Schrift zum Mittel der Information, welches die Offenbarung Gottes für den Menschen dokumentiert und interpretiert. Dadurch befähigt die Schrift den Menschen, ein Werturteil zu fällen über seine persönliche Existenz sowie über die Existenz seiner Familie, Gesellschaft und Nation mit Bezug auf den ewigen Gott. Die Offenbarung Gottes erzeugt eine *Fakten-Kette*, durch die der Mensch in soziologischer Sicht in Zeit und Raum betroffen wird.“

³¹ Wilckens, Ulrich. *Theologie des Neuen Testaments. Band 1: Geschichte der urchristlichen Theologie*. Teilband 4 (Neukirchen: Neukirchener, 2005), S. 19.

³² Cf. Wilckens, *Theologie*, S. 47: „Die markinische Christologie hat ganz und gar *narrativen* Charakter: In der Geschichte Jesu erweist sich, wer er ist.“ Cf. Schreiber, Johannes, „Die Christologie des Markusevangeliums“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 58 (1961): 154-183.

³³ Zur biographischen Dimension der Evangelien bemerkt A. Dihle: „Dieser biographische Rahmen ... gehörte ... in einen mit der Tradition des Volkes Israel vorgegebenen heilsgeschichtlichen Zusammenhang. An der Wiege der griechischen Biographie als literarischer Form stand demgegenüber die philosophische Überzeugung von der Unveränderlichkeit der natürlichen Ordnung ...“

Die Verkündigung des göttlichen Heils in der Form des Berichtes vom Wirken Jesu von Nazareth setzte jedoch gerade den festen Glauben an die Einmaligkeit und Unvergleichlichkeit dieses Lebenslaufes voraus. Zu verifizieren war diese Einmaligkeit durch die Bezugnahme auf die weitgespannte heilsgeschichtliche Perspektive der biblischen Tradition.“ – Dihle, Albrecht, „Die Evangelien und die biographische Tradition der Antike“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 80 (1983): 46.

³⁴ E.g. Dämonen: Mk 1:25,34; 3:12; Jünger: Mk 8:30; 9:2-9; Geheilte: Mk 1:43-45; 5:37-43; 7:33-36; 8:23-26; cf. Iverson, *Mark as Story*, S. 182.

³⁵ Gnilka, *Markus*, S. 167. Hierzu bemerkt S. Schulz, dass der Begriff „Gottessohngeheimnis“ treffender sei als „Messiasgeheimnis“: „Durch die kerygmatische Tradition des Heidenchristentums ist auch das sogenannte Messiasgeheimnis – religionsgeschichtlich und im Sinne des Markus sachgemäßer allerdings wäre es, vom Gottessohngeheimnis zu reden – bedingt, also die Schweigegebote Jesu, das Missverständnis aller Menschen gegenüber Jesu Sendung und die berühmte Parabeltheorie, die ausdrücklich festlegt, dass >>die draußen<< das Geheimnis des Reiches Gottes, die Passion des Erlösers, nicht erkennen sollen (4, 12).“ – Schulz, Siegfried, „Markus und das Alte Testament“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 58 (1961): 186.

³⁶ Wie G.H. Twelftree ausführt, verwendet Markus den Begriff „Dämon“ 13 mal, sowie „unreiner Geist“ 11 mal, teilweise synonym (Mk 3:22,30; 7:25-26); von den 13 Heilungsgeschichten stellen die Dämonenaustreibungen die größte Gruppe dar (Mk 1:21-28; 5:1-20; 7:24-30; 9:14-29). – Twelftree, G.H., „Demon, Devil, Satan“, *Dictionary of Jesus and the Gospels*, ed. Green, Joel B; McKnight, Scot (Leicester: IVP, 1992), S. 169-170.

³⁷ Twelftree, „Demons“, S. 169.

³⁸ Cf. Cullmann, Oscar. *The Christology of*

the New Testament (London: SCM, 1975), S. 125; zur Diskussion der Messianität Jesu, cf. S. 111-136.

³⁹ Siehe Berger, Klaus, „Zum Problem der Messianität Jesu“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 71 (1974): 1-30.

⁴⁰ Siehe Schweizer, Eduard, „Zur Frage des Messiasgeheimnisses bei Markus“, *ZNW* 56 (1965): 1-8.

⁴¹ Gnilka, *Markus*, S. 169.

⁴² Zum biblisch-semitischen Hintergrund des Glaubensbegriffs im Neuen Testament bemerkt D. Lührmann treffend: „Das frühe Christentum nimmt vielmehr den Sprachgebrauch des griech. sprechenden Judentums auf, der wiederum auf die hebr. Wörter der Wurzel *ʿmn* zurückverweist G. ist aus dieser jüd. Tradition bestimmt als Vertrauen darauf, daß die irritierenden Erfahrungen, die der Mensch mit der Welt macht, sich zusammenbringen lassen mit dem Bekenntnis Gottes als des Schöpfers und Erhalters ebendieser Welt.“ – Lührmann, Dieter. „Glaube. 2. Neues Testament“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989), S. 190.

⁴³ Gnilka, *Markus*, S. 169-170.

⁴⁴ France, R.T. *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text*. The New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids/Carlisle: Eerdmans/Paternoster, 2002), S. 31-32, kommt zu folgendem Schluss: „... the pattern is not monochrome. ... any simple theory of a Marcan secrecy motif is likely to be inadequate. Secrecy is not an issue in itself. It is rather a function of the nature of Jesus' message and ministry ...“ (S. 31).

⁴⁵ Es fällt auf, dass von den 28 Belegen von *musthriōn* im NT der Begriff bei Markus, Matthäus und Lukas jeweils nur einmal erscheint (Mk 4:11; Mt 13:11; Lk 8:10 – cf. *Computer-Konkordanz zum Novum Testamentum Graece*, hg. Institut für neutestamentliche

stamentliche Textforschung (Berlin/New York: deGruyter, 1985), Sp. 1280-1281.

⁴⁶ Cf. Veltri, Giuseppe, „Bibelübersetzungen. I. Übersetzungen in antike Sprachen. 4. Übersetzungen ins Aramäische“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 1 (Tübingen: Mohr, 1998), Sp. 1497: Während das alexandrinische Judentum den hebr. Text des AT durch eine griech. Übersetzung ersetzte, verwendete das palästinische Judentum eine liturgische Lesung des hebr. Textes in der Landessprache, was als „Targum“ bezeichnet wurde. Daraus entstand die im Volk gängige Übersetzung ins Griechische oder Aramäische. Wegen der Wichtigkeit des Targum Onqelos bezeichnet „Targum“ in der heutigen Forschung ausschließlich die aramäische Übersetzung.

⁴⁷ Cf. France, *Mark*, S. 331.

⁴⁸ Cf. France, *Mark*, S. 331.

⁴⁹ Bockmuehl, Markus. *Jesus von Nazareth – Messias und Herr* (Wuppertal: Brockhaus, 1999), S. 70.

⁵⁰ Wandrey, Irina, „Messias/Messianismus. III. Judentum. 1. Antike“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 5 (Tübingen: Mohr, 2002), Sp. 1146.

⁵¹ Zur Definition: „Als at.liche P[seudepigraphen] bezeichnet man eine nicht genau umgrenzte Gruppe von Schriften mit auf das AT bezogenem Inhalt, die zumeist jünger sind als die kanonischen Schriften, aber vorgeben, von bibl. Autoren verfaßt zu sein ..., sofern sie nicht anonym sind.“ – Walter, Nikolaus, „Pseudepigraphen. 1. Altes Testament“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 3 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992), Sp. 1376; cf. Klauck, Hans-Josef et al., „Apokryphen/Pseudepigraphen“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 1 (Tübingen: Mohr, 1998), Sp. 600-604.

⁵² Zur Verbindung von Gottessohn und

Messias in der Theologie der Qumran-Gemeinde bemerkt O. Betz treffend: „Der Glaube an die *Gottessohnschaft des Messias* verstößt nicht gegen das Bekenntnis, der Gott Israels sei der einzige Gott (5Mo 6,4). Vielmehr offenbart der Sohn allen Menschen auf Erden die wichtigsten Wesenszüge des himmlischen Vaters: Heiligkeit, Gerechtigkeit und Kraft. ... Der Messias ist ja *der Gerechte*, >>mit dem Öl des Königtums Gesalbte<< (4 Q 458, vgl. Ps 89,21, ähnlich 11 Q Ps^a 28,11). ... Seine Stärke erweist der Davidide der Endzeit beim Sieg über die Feinde (Jes 11,4f); als der Gerechte, Gott Zugehörige, wird er >>die Unbeschnittenen verschlingen<< (4 Q 458,2,II,4).“ – Betz, Otto. *Was wissen wir von Jesus? Der Messias im Licht von Qumran*. 3., erw. Aufl. (Wuppertal: Brockhaus, 1999), S. 142.

⁵³ Wandrey, „*Messias/Messianismus*“, Sp. 1146-1147.

⁵⁴ Dt.: der „Messias-Davidssohn“.

⁵⁵ Wandrey, „*Messias/Messianismus*“, Sp. 1147. Wandrey führt weiter aus: „Wie bestimmend messianische Erwartungen im 1. und in der 1. Hälfte des 2. Jh. n.Chr. waren, zeigt sich darüber hinaus an dem sich seit Beginn der röm. Besatzung Palästinas (63 v.Chr.) formierenden polit. Widerstand, der häufig einen messianischen Kontext aufweist (vgl. Flav. Jos. Bell. II 57-65).“ (Sp. 1147).

⁵⁶ Cf. Bockmuehl, *Jesus von Nazareth*, S. 72.

⁵⁷ Zum Stand der Forschung bzgl. des aramäischen Hintergrundes (*bar enash*) des „Menschensohnes“, cf. Lukaszewski, Albert L., „Issues Concerning the Aramaic Behind ο υιοϋ του ανθρωπου: A Critical Review of Scholarship“, in: Hurtado, Larry W.; Owen, Paul L. (ed.), *‘Who is this Son of Man?’: The Latest Scholarship on a Puzzling Expression of the Historical Jesus*. Library of New Testament Studies 390 (London: T&T Clark, 2011), S. 1-27.

⁵⁸ Cf. Collins, Adela Yarbro, „Markusevangelium. V. Christologie“, *Religion in*

Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Band 5 (Tübingen: Mohr, 2002), Sp. 845: vgl. 1 Hen 46, 1-6 mit 48,10 u. 52,4; vgl. 4 Esr 13, 1-4 mit 13, 26-38.

⁵⁹ Zur Diskussion des "Menschensohnes" als Titel oder Idiom für Jesus, cf. Burkitt, D. *The Son of Man Debate: A History and Evaluation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); Caragounis, Chrys C. *The Son of Man: Vision and Interpretation*. WUNT 38 (Tübingen: Mohr, 1986; Kim, Seyoon. *The 'Son of Man' as the Son of God*. WUNT 30 (Tübingen: Mohr, 1983).

⁶⁰ Collins, „Markusevangelium“, Sp. 845.

⁶¹ Die *Offenbarung Gottes* enthält die grundlegenden Strukturelemente von geschichtlicher Faktizität und menschlicher Bezeugung, wie B. Kaiser treffend bemerkt. Er führt aus, „... dass Geschichte ein Element der Faktizität und damit der Objektivität besitzt. Ein Geschehen kann nicht einfach hinwegdiskutiert, geleugnet oder gar rückgängig gemacht werden. Es spricht für sich. ... Es wird dadurch, dass es eine Geschichtstatsache ist, nicht ungewisser. ... Es macht ferner die Zeugen nicht unglaubwürdig, wenn sie solche Ereignisse berichten.“ – Kaiser, Bernhard. *Studien zur Fundamentaltheologie*. Band 1: Offenbarung (Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, 2005), S. 195. Zum biblisch-semitischen Hintergrund des Offenbarungsbegriffs erläutert S. Sykes: „In den hebr. Schriften werden unterschiedliche Verben verwendet, um die göttliche Tätigkeit des Offenbarens auszudrücken: *galah* (aufdecken oder enthüllen, zu.B. einer Absicht, 1 Sam 9,15, oder von Gott selbst, Gen 35,7), *jad'* (verkünden, bekannt machen, z.B. in einer Rede, Ex 25,22, oder in der Tätigkeit der Herausführung Israels aus Ägypten, Ex 20,9), *nagad* (berichten oder mitteilen, z.B. Gottes eigenen Namen, Gen 32,29, oder seinen Plan, Gen 41,25) und *davar* (sprechen, z.B. ein selbst-offenbarendes Wort wie „Ich bin der Herr, der Gott deines Vaters Abraham und der Gott

Isaaks“, Gen 28,13).“ – Sykes, Stephen W., „Offenbarung, Offenbarungsreligion. 2. Systematisch-theologisch“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 3 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992), S. 811.

⁶² Dies ist insbesondere vor dem Hintergrund wichtig, dass der Kreis der Leser bzw. Empfänger der Evangelien nicht nur aus Menschen bestand, die an Jesus als Messias glaubten, sondern auch solche umfasste, die nur in sozialer Hinsicht den urchristlichen Gemeinden nahe standen. – Cf. Aune, David E. *The New Testament in its Literary Environment* (Philadelphia: Westminster, 1987), S. 60; Collins, Adela Yarbro, „Mark and His Readers: The Son of God among Jews“, *Harvard Theological Review* 92 (1999): 393-408; Collins, Adela Yarbro, „Mark and His Readers: The Son of God among Greeks and Romans“, *Harvard Theological Review* 93 (2000): 85-100.

⁶³ Sternberg, Meir. *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading* (Bloomington: Indiana University Press, 1985), S. 50.

⁶⁴ Sternberg, *Poetics*, S. 50. Er bietet zahlreiche Beispiele von Erzähltexten des AT, in denen die Struktur der „foolproof composition“ wirksam ist: cf. Sternberg, Meir. *Hebrews Between Cultures. Group Portraits and National Literature* (Bloomington: Indiana University Press, 1998), S. 694.

⁶⁵ Sternberg, *Poetics*, S. 52, bemerkt treffend: „... if the biblical truth is explicit, then the whole truth is implicit; and the more you bring to this art of implication, the more secrets and prizes it yields. No one goes away empty-handed.“

⁶⁶ In seiner Schrift *Vom unfreien Willen*, 1525: Martin Luther, *De Servo Arbitrio*, 1525, *Weimarer Ausgabe* 18 : 609, 4-9, 11-14 – www.archive.org/details/werke-kritischege18luthuoft

⁶⁷ Luther, Martin. „Vom unfreien Willen

(1525)“, in: Aland, Kurt (Hg.). *Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Band 3: Der neue Glaube*. UTB 1656 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991), S. 164. Englische Übersetzung von Hayden-Roy, Priscilla A., „Hermeneutica gloriae vs. Hermeneutica crucis: Sebastian Franck and Martin Luther on the Clarity of Scripture“ (1990). *German Language and Literature Papers* 24, S. 63. – <http://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1023&context=modlanggerman>: “There are two kinds of clarity in Scripture ...: one external and pertaining to the ministry of the Word, the other located in the understanding of the heart. If you speak of the internal clarity, no man perceives one iota of what is in the Scriptures unless he has the Spirit of God. All men have a darkened heart, so that even if they can recite everything in Scripture, and know how to quote it, yet they apprehend and truly understand nothing of it. ... For the Spirit is required for the understanding of Scripture, both as a whole and in any part of it. If, on the other hand, you speak of the external clarity, nothing at all is left obscure or ambiguous, but everything there is in the Scriptures has been brought out by the Word into the most definite light, and published to all the world.”

⁶⁸ Den Begriff *Bund* im Neuen Testament definiert K. Backhaus treffend: „Demnach bezeichnet B[und] in der jüd.-christl. Glaubenserfahrung allgemein das >>verbindliche<< Verhältnis zw. Gott und seinem jeweils konkret gefassten Volk (Israel, Kirche). Unter dem Aspekt seiner *Entstehung* wird B[und] als göttliche >>Setzung<< o.ä., unter dem Aspekt seiner *Wirkung* als >>Heilsordnung<< beschrieben.“ – Backhaus, Knut, „Bund. III. Neues Testament“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 1 (Tübingen: Mohr, 1998), S. 1865.

⁶⁹ In den Evangelien des Neuen Testa-

ments unterscheidet K. Berger in treffender Weise folgende fünf Aussagetypen in Bezug auf die Heiden: „a) Für den Fall der Ablehnung der Botschaft wird immer wieder mit der *Hinwendung zu den Fremdvölkern* und damit mit dem Verlust der Einzigartigkeit gedroht ... b) In Analogie zu Jes 49,12; 59,19 rechnet Jesus mit einer *zukünftigen Hinzunahme der Fremdvölker* ... c) *Wunderzeichen an Nichtjuden* wirkt Jesus per Fernheilung ... d) Einzelne Wunderzeichen können ... symbolisch auf *Beseitigung heidnischer Not und Unreinheit* bezogen werden ... e) Erst der Auferstandene beauftragt zur *Mission an allen Völkern* ...“ – Berger, Klaus, „Heiden, Heidenchristentum“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989), S. 408.

⁷⁰ Zur Verbindung von Reich Gottes und Bund Gottes bemerkt Bockmuehl: „Da das messianische Zeitalter besonders das Reich *Gottes* hervorbringt, muss es vorrangig transzendent und neuartig sein. Aber was immer das sonst noch bedeuten mag, die messianische Erlösung wirklicher Menschen kann gewiss nicht *weniger* sein als die reale, greifbare, umfassende Erfüllung von Gottes Bundesversprechen an Israel.“ – Bockmuehl, *Jesus von Nazareth*, S. 76.

⁷¹ Dies ist eine Folge der scholastischen Spaltung von Natur und Gnade, die zu einem aristotelischen Wissenschaftsbegriff auch in der Theologie führte. Cf. Pienisch, Markus, „Der biblisch-semitische Aspekt der Hermeneutik“, S. 104-107, 116-117.

⁷² Wilkens, Lorenz. „*Deine Treue hat dich geheilt*“. *Studien über die Heilungsmacht Jesu und die apokalyptische Erwartung im Markusevangelium* (Frankfurt/M.: Lang, 2011), S. 30.

⁷³ Demgegenüber betont das „tripolare Verständnis der Religionen“ von P. Beyershaus den Einflussbereich von Gott,

Mensch und Dämonie in der geschöpflichen Wirklichkeit. Cf. Piennisch, Markus, „Apologetik im interreligiösen Kontext“, *Missionarisch-hermeneutische Aspekte der Systematischen Theologie* (Berlin: Logos, 2011), S. 53; cf. Freytag, Walter. „Das Dämonische in den Religionen. Ein vergessener Faktor in der Diskussion über die Religionen“, in: *Reden und Aufsätze*, zweiter Teil, hg. Jan Hermelink, Hans Jochen Margull (München: Kaiser, 1961): 13-21. Freytag definiert das Dämonische als „eine übernatürliche Gewalt, die im pervertierten Verhältnis zur Gottheit steht“ (S. 15).

⁷⁴ E.g. Roehl, Wolfgang G., „Dämonen“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), Sp. 783-784.

⁷⁵ Dies steht im auffälligen Gegensatz zum Johannesevangelium, wo das Wunder der Verwandlung von Wasser in Wein durch Jesus während der Hochzeit zu Kana als „Anfang der Zeichen“ (gr. arch tw n shmeiwn) erzählt wird (Jh 2:1-11). Hier steht die Symbolik des Anbruchs der Heilszeit der Gottesherrschaft im Mittelpunkt, wie S. Schulz ausführt. Für den Evangelisten „... ist das Wunder Jesu nicht nur die machtvolle Legitimation des Wundertäters, ..., sondern die Offenbarung seiner göttlichen Herrlichkeit, so daß seine Jünger an ihn glauben.“ – Schulz, Siegfried. *Das Evangelium nach Johannes*. NTD 4 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972), S. 47.

⁷⁶ Härle, *Dogmatik*, S. 490.

⁷⁷ France, *Mark*, S. 104. Vor diesem biblisch-theologischen Hintergrund überzeugt der Ansatz von E. Schweizer nicht, der das Geheimnis der Vollmacht Jesu zwar wahrnimmt, aber dieses dennoch psychologisch erklären will. – Schweizer, Eduard. *Das Evangelium nach Markus*. NTD 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967), S. 28.

⁷⁸ E.g. Ps 104:7; Hi 26:11; Nah 1:4; Jes 50:2 ; Mal 3:11; Sach 3 :2 et al.

⁷⁹ E.g. Nah 1:4ff; Hi 26:11.

⁸⁰ E.g. Jes 51:20; 54:9. – cf. Liedke, G., „g´rschelten“, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Band 1, hg. Jenni, Ernst; Westermann, Claus (München/Zürich: Kaiser/Theologischer Verlag, 1984), Sp. 430-431.

⁸¹ Eine tabellarische Übersicht der Gleichnisse in den Evangelien bietet Snodgrass, K.R., „Parable“, *Dictionary of Jesus and the Gospels*, ed. Green, Joel B; McKnight, Scot (Leicester: IVP, 1992), S. 594-595.

⁸² Kermode, Frank. *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979), S. XI.

⁸³ Hierzu bemerkt W. Harnisch treffend, dass die Evangelien Jesus „als das persönliche G[leichnis] Gottes in Anspruch nehmen. Dem damit umschriebenen Problem widmet sich die *markinische* „Parabeltheorie“ Sie macht geltend, dass gerade in Jesu G[leichnis]rede das Geheimnis seiner Person gewahrt bleibt.“ – Harnisch, Wolfgang. „Gleichnis“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989), S. 214.

⁸⁴ Cf. Kermode, *Secrecy*, S. 23-47.

⁸⁵ Zum Verhältnis von Gleichnissen und Reich Gottes, cf. Massa, Dieter. *Verstehensbedingungen von Gleichnissen. Prozesse und Voraussetzungen der Rezeption aus kognitiver Sicht* (Tübingen: Francke, 2000); Blomberg, Craig L. *Die Gleichnisse Jesu. Ihre Interpretation in Theorie und Praxis* (Wuppertal: Brockhaus, 1998); Rau, Eckhard. *Reden in Vollmacht. Hintergrund, Form und Anliegen der Gleichnisse Jesu* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998); Baudler, Georg. *Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse. Das erzählerische Lebenswerk Jesu – ein Zugang zum Glauben* (Stuttgart: Calwer, 1986); Harnisch,

Wolfgang. *Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung*, 4. Aufl. (Stuttgart: UTB, 2001).

⁸⁶ Gnllka, *Das Evangelium nach Markus*, S. 170.

⁸⁷ Gnllka, *Das Evangelium nach Markus*, S. 171.

⁸⁸ Der Begriff δὺνάμις erscheint 10 mal (Mk 5:30; 6:2,5,14; 9:1,39; 12:24; 13:25-26; 14:62), der Begriff σημεῖον erscheint 7 mal (Mk 8:11,12(2x); 13:4,22; 16:17,20) im Markusevangelium. - *Computer-Konkordanz zum Novum Testamentum Graece*, hg. Institut für neutestamentliche Textforschung (Berlin/New York: deGruyter, 1985), Sp. 442, 1694-1695.

⁸⁹ Böcher, Otto, „Wunder. 2. Neues Testament“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 4 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), Sp. 1338. Zu beachten ist jedoch, dass die Zeichen (gr. σημεῖα) Jesu im Johannesevangelium eine positive Bedeutung erhalten: hier dienen sie der göttlichen Beglaubigung Jesu als Messias und Sohn Gottes (Jh 4:48; 20:31). - Böcher, „Wunder“, Sp. 1338.

⁹⁰ Hierzu gehört auch das Motiv der *Ruhe in der Gegenwart Gottes*, auf das Jesus in seinem Erlösungswirken am Sabbat hinweist. Denn er heilte am Sabbat aus der Notwendigkeit heraus, die Erlösung als Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott im Schöpfungs-Sabbat zu verkündigen; cf. Lincoln, Andrew T., „Sabbath, Rest and Eschatology in the New Testament“, in: Carson, D.A. (ed.). *From Sabbath to Lord's Day. A Biblical, Historical and Theological Investigation* (Grand Rapids: Zondervan, 1982), S. 197-220; zum alttestamentlichen Hintergrund des Sabbat als Schöpfungs- und Erlösungsstruktur, cf. Götz, Friedrich, „Vom biblischen Sinn des Sabbat“, *Theologische Beiträge* 9 (1978): 243-256. Der Mensch unterliegt dem Rhythmus von Arbeit und Ruhe, während der Sabbat für Gott eine andauernde und

ununterbrochene Wirklichkeit darstellt. - cf. Link, Christian. *Schöpfung. Handbuch Systematischer Theologie*, Band 7/2 (Gütersloh: Mohn, 1991), S. 386.

⁹¹ Betz, Otto. *Jesus. Der Messias Israels. Aufsätze zur biblischen Theologie* (Tübingen: Mohr, 1987), S. 199.

⁹² Hierzu interpretiert A. Weiser den Psalmbeter in Ps 103:3-5: „Er weiß, in der Gottesferne der Sünde kann kein Leben gedeihen, und darum ist ihm die Gewissheit, dass Gott selber das schwerste Hindernis durch die Vergebung aller Schuld aus dem Wege räumt und damit sein Leben auf eine neue Basis stellt, das wichtigste Fundament seines Glaubens.“ - Weiser, Artur. *Die Psalmen*. ATD 14/15, 4. Neubearb. Aufl. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955), S. 451.

⁹³ Betz, *Jesus*, S. 199.

⁹⁴ Wie K. Koch ausführt, ist die Königsherrschaft Gottes in den Psalmen verankert, wo Gott als König den von Zion aufragenden Thron als Beginn seiner immerwährenden Regierung besteigt (z.B. Ps 93). Neben der Verheißung des ewigen Bestandes der Davidsdynastie (1 Chr 17:14; 28:5) in den Chronikbüchern erscheint in der Prophetie des Daniel die Vision des unzerstörbaren Reiches des >>Menschenähnlichen<<, der die irdischen Weltreiche vernichten und die Herrschaft Gottes auf Erden durchsetzen wird (Dan 2 u. 7). - Koch, Klaus, „Reich Gottes. I. Altes Testament“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 7 (Tübingen: Mohr, 2004), S. 202-203.

⁹⁵ Cf. Betz, *Jesus*, S. 199: „Der ‚Menschensohn‘ vollzieht das Werk des im Himmel thronenden Gottes auf der Erde (Ps. 103,3), weil sich dessen königliche Herrschaft über alles erstreckt (Ps. 103,19) und deshalb auch bei den Menschen durchgesetzt werden soll. Aber er setzt seine Vollmacht (Dan. 7,14) zur Bekämpfung des Bösen und zur Befreiung der Gebundenen ein.“

⁹⁶ Der Begriff exousia im Zusammen-

hang mit der Person Jesu erscheint bei Markus 10 mal (Mk 1:22,27; 2:10; 3:15; 6:7; 11:28(2x),29,33; 13:34), bei Matthäus ebenfalls 10 mal, bei Lukas 16 mal und bei Johannes 8 mal. Damit hat dieser Begriff in den Evangelien den erheblichen Anteil von 43% am gesamten NT (102 mal). Da Markus den bei weitem kürzesten Evangelientext hat, ist die relative narrative Bedeutung des Begriffs bei ihm am größten. - *Computer-Konkordanz zum Novum Testamentum Graece*, hg. Institut für neutestamentliche Textforschung (Berlin/New York: deGruyter, 1985), Sp. 642-644.

⁹⁷ Cf. Berger, Klaus. *Kommentar zum Neuen Testament* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2011), S. 131.

⁹⁸ Berger, *Kommentar*, S. 131.

⁹⁹ Betz, Otto, „Kraft/Macht. exousia“, *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. Band 2. Neubearbeitete Ausgabe, hg. Coenen, Lothar; Haacker, Klaus (Wuppertal: Brockhaus, 2000), S. 1187.

¹⁰⁰ Hengel, Martin. *Studies in the Gospel of Mark* (London: SCM, 1985), S. 45. Vor diesem Hintergrund unterscheidet Hengel das eigentliche Messiasgeheimnis von der Parabeltheorie, dem Unverständnis der Jünger, und dem Schweigegebot an die Dämonen. Für ihn liegt das Messiasgeheimnis in der Kreuzestheologie und dem Leidensweg Jesu, wie sie in der markinischen Christologie deutlich wird (S. 43-44).

¹⁰¹ Hengel, *Studies*, S. 44-45: "We have no indication whatsoever from the history of tradition that the status of Messiah in Judaism was connected in any way with the resurrection of a righteous man or prophet from the dead. Therefore it is hard to derive the messianic status of Jesus simply from the resurrection appearances. Appearances of the dead in a transfigured form and messianic status are two completely different things. Christology cannot be derived solely from the resurrection event – no matter how it is interpreted. The root must be sought in

Jesus' conduct and execution."

¹⁰² Gregory K. Beale ist Professor of New Testament and Biblical Theology am Westminster Theological Seminary, Philadelphia/USA. - <http://www.wts.edu/faculty/profiles/gbeale.html>

¹⁰³ Beale, Gregory K. *A New Testament Biblical Theology. The Unfolding of the Old Testament in the New* (Grand Rapids: Baker, 2011), S. 227.

¹⁰⁴ Zur Apokalyptik des Danielbuches bemerkt R.G. Kratz treffend: „Im Zentrum dieser Apokalypse steht die Frage nach dem Wann des ersehnten Endes. Die Frage hat eine zeitgesch. Veranlassung. Sie stellte sich für diejenigen, die in der von hellenisierten Juden mitgetragenen Kultusreform unter Antiochus IV. 169-167 v.Chr. einen Kultfrevl und in der dagegen gerichteten Erhebung der Makkabäer, die später im Königtum der Hasmonäer endete, nur eine >>kleine Hilfe<< (Dan 11,34) sahen. Für sie war damit das Ende erreicht, an dem Gott die Schuldigen bestrafen und die unschuldig Verfolgten retten musste, und der Verzug dessen wurde ihnen zum Problem.“ – Kratz, Reinhard Gregor, „Apokalyptik. II. Altes Testament“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 1 (Tübingen: Mohr, 1998), S. 591.

¹⁰⁵ Beale, *A New Testament Biblical Theology*, S. 229-230; cf. Wright, N.T. *The New Testament and the People of God* (Minneapolis: Fortress, 1992), S. 332.

¹⁰⁶ Siehe 4 Esra 7:95-96; 2 Baruch 44:12-15; Jubiläen 1:29; 1QS IV:7,23,25; 1QH^a XIX:11-14; cf. Beale, *A New Testament Biblical Theology*, S. 232-233.

¹⁰⁷ Hierzu bemerkt Stuhlmacher, Peter. *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Band 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), S. 175-176, treffend: „Während für das Griechentum der menschliche Leib als ‚Grabmal der (unsterblichen) Seele‘ galt ... und nur die Erwartung einer körperlosen Zukunftsexistenz der yuca in der göttlichen Welt zuließ ..., war die

frühjüdische Auferstehungsvorstellung erstaunlich vielschichtig.“ (S. 175).

¹⁰⁸ E. Schweizer betont treffend den Zusammenhang von Passion und Nachfolge: „... das Geheimnis Jesu wird erst am Kreuz wirklich offenbar, und nur wer ihm auf dem Kreuzesweg nachfolgt, kann es wirklich verstehen Darum kann auch die korrekteste Verkündigung der Dämonen, der Geheilten, ja der Jünger nur Unheil anstiften, solange Jesu Weg ans Kreuz nicht den Weg der Nachfolge möglich macht und zugleich unabdingbar fordert.“ – Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, S. 30.

¹⁰⁹ Zum theologischen Hintergrund der Passionsüberlieferung bemerkt W. Reinbold treffend: „Gemeinsam ist allen P[assionsgeschichten] das Verständnis Jesu als messianischer >>König der Juden<<, das ... kombiniert wird mit der Deutung seines Schicksals im Licht der atl. Tradition vom leidenden Gerechten. Wie der Gerechte der Klagepsalmen wird der Christus Jesus von allen verlassen, man schlägt und verhöhnt ihn, man zerreißt seine Kleider – eine folgenreiche Neuinterpretation der urspr. machtvollen Figur des königlichen Messias.“ – Reinbold, Wolfgang, „Passion / Passionsüberlieferung / Passionsgeschichte“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 6 (Tübingen: Mohr, 2003), S. 975.

¹¹⁰ Cf. Wassermann, „Gottes Sohn und Menschen-Sohn, Teil 2“, S. 60; aus Mk 14:62 ergibt sich folgende duale Perspektive der Person Jesu:

„- dass er sowohl der GS sei, der Messias und Erbe Davids auf dem Königsthron zu Jerusalem (Ps. 110,1) und

- dass er auch die zweite eschatologische Person, der MS, der mit den Wolken des Himmels kommen wird zu richten die Lebenden und die Toten (Dan. 7 bzw. 12) sei.“ (S. 60).

¹¹¹ Hierzu führt D. Bock aus: „So Jesus' evocation of Son of Man before the Jewish leadership raises the issue of kingdom au-

thority. Who speaks for God, Jesus or the leadership? The reaction of the Jewish leadership to Jesus in this scene shows that they got Jesus' point. What Jesus saw as vindication pointing to the support of his mission from God, they viewed as blasphemous, giving them a reason to take a political charge to Pilate. ... The central role of Jesus in the kingdom's disclosure and presence stands at the heart of what became the message of the emerging Jesus movement that eventually became the church.“ – Bock, Darrell L., „The Use of Daniel 7 in Jesus' Trial, with Implications for His Self-understanding“, in: Hurtado, Larry W.; Owen, Paul L. (ed.), *Who is this Son of Man?: The Latest Scholarship on a Puzzling Expression of the Historical Jesus*. Library of New Testament Studies 390 (London: T&T Clark, 2011), S. 99; cf. S. 87.

¹¹² Wassermann, „Gottes Sohn und Menschen-Sohn, Teil 2“, S. 60-61.

¹¹³ Zum Hintergrund der christologischen Hoheitstitel *Christus = Messias* sowie *Menschensohn* im Judentum bemerkt C. Tuckett treffend: „So ergibt ... >>Christus<< ... nur im Zusammenhang der jüd. Messiaserwartung überhaupt einen Sinn. >>Menschensohn<< bez[eichnet] im Gebrauch der frühen Christen jene himmlische Gestalt, die in der Vision von Dan 7 auf den Wolken des Himmels daherkommt.“ – Tuckett, Christopher, „Hoheitstitel, christologische“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 3 (Tübingen: Mohr, 2000), S. 1832-1833.

¹¹⁴ Diese Dimension der Erfüllung des alttestamentlich-apokalyptischen Messiasgeheimnisses in der Auferstehung fehlt in der Interpretation von J. Alsup. Er sieht den Ursprung der Auferstehungstraditionen in den Erscheinungsberichten der Evangelien sowie in der Umwelt des Urchristentums. – Alsup, John, „Auferstehung. 1. In den Schriften des NT“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band

1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, S. 311.

¹¹⁵ Der Begriff erscheint in vier Begriffsvarianten:

al-Massih الْمَسِيحُ (1): Sure 4:172

al-Massihu ibnu Mariam الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ (4): Sure 5:17,72,75; 9:31

al-Massihu Issa ibnu Mariam الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ (3): Sure 3:45; 4:157,171

al-Massihu ibnu al-lahi الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ (1): Sure 9:30

¹¹⁶ Zur Beziehung zwischen Jesus (*Issa* عِيسَى) und dem Messias-Titel bemerkt P. Wassermann treffend: "... fehlt im Koran gänzlich der Bezug Jesu zum AT, so dass es kaum möglich ist, das richtige Bild des Messias, dessen Aufgabe in der Person Jesu sich erfüllt hat, aus dem Koran zu ermitteln. Das Unwissen über die Beziehung des Begriffs Christus (الْمَسِيحُ) zum AT ist gravierend, so dass islamische Theologen nicht eindeutig die Bedeutung des „Messias“ festlegen können und aus welchen Wurzeln dieser Begriff her stammt (der „Gesalbte“) und vor allem welche Bedeutung dieser Titel in sich birgt." – Wassermann, Peter, "Christus im Koran in Auseinandersetzung mit den Zeugnissen der Bibel". Vortrag Eusebia Missionsdienste Stuttgart, 2011, S. 3-4.

¹¹⁷ Zur Interpretation des Messias-Titels an 11 Stellen im Qur'an (Sure 3,45; 4,157.171.172; 5,17(2x).72(2x).75; 9,30.31) in den vier häufigsten Bedeutungen – der Wandernde, der Salbende, der von jeglicher Sünde Gereinigte, der Gesegnete – cf. Bauschke, Martin. *Jesus – Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie*. Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, Bd. 29 (Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 2000), S. 107-109.

¹¹⁸ Die biblisch-theologische Grundlage der Wiederkunft (Parusie) Jesu liegt bereits im Alten Testament, wo vom Kommen Gottes gesprochen wird, wie G. Braumann ausführt: „Gott manifestiert

sich im Sieg (Ri 5,4f), er kommt als Weltkönig (Ex 15,18; Ps 24,7ff; 95,3f), im Traum (Gen 20,3), in seinem Geist (Num 24,2), mit seiner Hand (1 Kön 18,46), in seinem Wort (2 Sam 7,4) und am Ende der Tage (Jes 2,2 u.ö. ...). Vom Kommen des Gesalbten ist Gen 49,10; Sach 9,9f die Rede.“ – Braumann, Georg, „Gegenwart/Zukunft. parousia“, *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. Band 1. Nebearbeitete Ausgabe, hg. Coenen, Lothar; Haacker, Klaus (Wuppertal: Brockhaus, 1997), S. 692.

¹¹⁹ Wassermann, „Gottes Sohn und Menschen-Sohn, Teil 2“, S. 62-63; zum gemeinsamen Kerygma, das alle Evangelien verbindet, bemerkt er treffend: „Vergleicht man Markus mit den anderen Evangelien, so stellt man fest, dass sie alle die Problematik MS/GS verarbeitet haben, auch wenn sie noch mehr Gut über die Worte und das Wirken Jesu eingebracht haben. Inhaltlich mussten sie aber den gleichen roten Faden erhalten: die Erfüllung der dualen Prophetie durch die Vereinigung von MS und GS in der Person Jesu Christi und sein Sterben am Kreuz, das zu seiner leiblichen Auferstehung von den Toten geführt hat. Man könnte auch sagen, dass eben dieser rote Faden, der durch alle Evangelien hindurch geht, die Botschaft bzw. die Kernaussage (Kerygma) aller Evangelien ist, ja sogar des ganzen NTs. Nach Markus wäre alles andere sekundär und nur eine Auswirkung dieser prophetischen Erfüllung (Eintritt der Eschatologie).“ (S. 63).

¹²⁰ Hierbei ist zu beachten, dass die Frage des Zweifels und Unglaubens an dieser zentralen Aussage der Evangelien nicht erst in der neuzeitlichen Theologie, sondern bereits bei den Zeitgenossen Jesu akut war, wie H.-J. Eckstein treffend bemerkt. - Eckstein, Hans-Joachim, "Die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu", in: Eckstein, Hans-Joachim; Welker, Michael (Hg.). *Die Wirklichkeit der Auferstehung*, 4. Aufl. (Neukirchen: Neukirchener, 2010),

S. 2-3. Denn die Auferstehung Jesu war ein analogieloses Ereignis, das auch im Alten Testament kein Vorbild hatte. Der Grund hierfür liegt darin, dass gerade durch die analogielose Auferstehung die Messianität Jesu als Menschensohn in seiner Einzigartigkeit dokumentiert wurde. – Zum Problem der Begrenztheit des Analogie-Kriteriums in der Interpretation von E. Troeltsch (1865-1923) als „prinzipielle Gleichartigkeit alles historischen Geschehens“, cf. Cochlovius, Joachim; Zimmerling, Peter (Hg.). *Evangelische Schriftauslegung* (Wuppertal: Brockhaus, 1987), S. 173; Thiselton, Anthony C. *New Horizons in Hermeneutics* (London: HarperCollins, 1992), S. 332.

¹²¹ Eckstein, „Die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu“, S. 6-7; zur Literatur zu Lk 24:34, cf. S. 1-2.

¹²² Hierzu bemerkt G. Osborne treffend: „Mark thus proclaims the end of messianic misunderstanding. Jesus' refusal to accept his role of Messiah ceases with his death and resurrection. Others may have recognized, even anointed Jesus in this role (14:3-9), but Jesus always projected these forward to his coming death when his work would be complete. In Mark the suffering Messiah precedes the Messiah King; Christ alone is the Son of God.” - Osborne, Grant R. *The Resurrection Narratives. A Redactional Study* (Grand Rapids: Baker, 1984), S. 66.

¹²³ Cf. Osborne, *Resurrection Narratives*, S. 66: „Although the Davidic royal sonship is not a central theme in Mark, it is sufficiently present (10:47f.; 11:10; 12:35f.) to support the belief that the victorious vindication of the Messiah in Mark includes a royal motif. In 12:35-37 Jesus denies that the royal lordship is his primary role; he is first the suffering Messiah. After he has completed his suffering he will become royal Messiah.”

¹²⁴ Zur gnädigen Zuwendung Gottes des Vaters in der Menschwerdung des Sohnes als Kommunikationsprozess zum

Menschen, der vom Geist Gottes getragen ist, cf. Terrien, Samuel. *The Elusive Presence. The Heart of Biblical Theology* (San Francisco: Harper & Row, 1978), S. 411-428; Moltmann, Jürgen. *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie* (München: Kaiser, 1991), S. 73-78; Prenter, Regin, „Der Gott, der Liebe ist. Das Verhältnis der Gotteslehre zur Christologie“, in: ders. *Theologie und Gottesdienst. Gesammelte Aufsätze* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977), S. 275-291.

¹²⁵ Cf. Grundmann, Walter. *Das Evangelium nach Markus*. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Band 2 (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1989), S. 288-289; Brown, Raymond E. *The Gospel According to John, I-XII*. The Anchor Bible 29 (New York: Doubleday, 1987), S. 300.

¹²⁶ Luther, Martin. „Deutsche Auslegung des Vaterunsers (1519)“, in: Aland, Kurt (Hg.). *Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Band 5: Die Schriftauslegung*. UTB 1656 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991), S. 208.

¹²⁷ Hierzu bemerkt J. Moltmann, *Der Geist des Lebens*, S. 79, treffend: „Christus wurde durch die *ruah Jahwe*, die göttliche Lebenskraft, auferweckt, so dass seine Auferweckung und seine Gegenwart als ‚der Lebendige‘ die Offenbarung *des Geistes Gottes* ist, der diese vergängliche Welt zur neuen Welt des ewigen Lebens verwandeln wird.“

BIBLIOGRAPHIE

Alsup, John, „Auferstehung. 1. In den Schriften des NT“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986: 309-313.

Ashton, John. *Understanding the Fourth Gospel*. Second Edition. Oxford: Ox-

- ford University Press, 2008.
- Aune, David E. *The New Testament in its Literary Environment*. Philadelphia: Westminster, 1987.
- Backhaus, Knut, „Bund. III. Neues Testament“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 1. Tübingen: Mohr, 1998: 1865-1867.
- Baudler, Georg. *Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse. Das erzählerische Lebenswerk Jesu – ein Zugang zum Glauben*. Stuttgart: Calwer, 1986.
- Bauschke, Martin. *Jesus – Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie*. Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, Bd. 29. Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 2000.
- Beale, Gregory K. *A New Testament Biblical Theology. The Unfolding of the Old Testament in the New*. Grand Rapids: Baker, 2011.
- Beck, Johannes U. *Die Messiasgeheimnis-Theorie als Zugang zum Markusevangelium*. München: Akademische Verlagsgemeinschaft, 2010.
- Berger, Klaus. *Jesus*. München: Pattloch, 2004.
- Berger, Klaus, „Heiden, Heidenchristentum“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989: 407-410.
- Berger, Klaus. *Kommentar zum Neuen Testament*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2011.
- Berger, Klaus, „Zum Problem der Messianität Jesu“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 71 (1974): 1-30.
- Betz, Otto. *Jesus. Der Messias Israels. Aufsätze zur biblischen Theologie*. Tübingen: Mohr, 1987.
- Betz, Otto, „Kraft/Macht. exousia“, *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. Band 2. Neubearbeitete Ausgabe, hg. Coenen, Lothar; Haacker, Klaus. Wuppertal: Brockhaus, 2000: 1184-1188.
- Betz, Otto. *Was wissen wir von Jesus? Der Messias im Licht von Qumran*. 3., erw. Aufl. Wuppertal: Brockhaus, 1999.
- Bird, M., „Jesus is the Christ: Messianic Apologetics in the Gospel of Mark“, *The Reformed Theological Review* 64 (2005): 1-14.
- Blomberg, Craig L. *Die Gleichnisse Jesu. Ihre Interpretation in Theorie und Praxis*. Wuppertal: Brockhaus, 1998.
- Bock, Darrell L., „Jesus as Lord in Acts and in the Gospel Message“, *Bibliotheca Sacra* 143 (1986): 146-154.
- Bock, Darrell L., „The Use of Daniel 7 in Jesus' Trial, with Implications for His Self-understanding“, in: Hurtado, Larry W.; Owen, Paul L. (ed.), *'Who is this Son of Man?': The Latest Scholarship on a Puzzling Expression of the Historical Jesus*. Library of New Testament Studies 390. London: T&T Clark, 2011: 78-100.
- Bock, Darrell L., „The Words of Jesus in the Gospels: Live, Jive, or Memorex?“, in: Wilkins, Michael J.; Moreland, J.P. (ed.). *Jesus under Fire. Modern Scholarship Reinvents the Historical Jesus*. Carlisle: Paternoster, 1996: 73-99.
- Bockmuehl, Markus. *Jesus von Nazareth – Messias und Herr*. Wuppertal: Brockhaus, 1999.
- Böcher, Otto, „Wunder. 2. Neues Testament“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996: 1336-1339.
- Braumann, Georg, „Gegenwart/Zukunft. parousia“, *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. Band 1. Neubearbeitete Ausgabe, hg. Coenen, Lothar; Haacker, Klaus. Wuppertal: Brockhaus, 2000: 1184-1188.

- tal: Brockhaus, 1997: 691-693.
- Brown, Raymond E. *The Gospel According to John, I-XII*. The Anchor Bible 29. New York: Doubleday, 1987.
- Bukowski, Peter; Herrenbrück, Walter; Noltensmeier, Gerrit (Hg.). *Der Heidelberger Katechismus*. Wuppertal, Leer, Detmold, 1997. - <http://www.heidelberger-katechismus.net/daten/File/Upload/doc-6402-1.pdf>
- Burkitt, D. *The Son of Man Debate: A History and Evaluation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Caragounis, Chrys C. *The Son of Man: Vision and Interpretation*. WUNT 38. Tübingen: Mohr, 1986.
- Cochlovius, Joachim; Zimmerling, Peter (Hg.). *Evangelische Schriftauslegung*. Wuppertal: Brockhaus, 1987.
- Collins, Adela Yarbro, „Mark and His Readers: The Son of God among Jews“, *Harvard Theological Review* 92 (1999): 393-408.
- Collins, Adela Yarbro, „Mark and His Readers: The Son of God among Greeks and Romans“, *Harvard Theological Review* 93 (2000): 85-100.
- Collins, Adela Yarbro, „Markusevangelium. V. Christologie“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 5. Tübingen: Mohr, 2002: 845-846.
- Computer-Konkordanz zum Novum Testamentum Graece*, hg. Institut für neutestamentliche Textforschung. Berlin/New York: deGruyter, 1985.
- Cullmann, Oscar. *The Christology of the New Testament*. London: SCM, 1975.
- Dennison, William D., „The Christian Academy: Antithesis, Common Grace, and Plato’s View of the Soul“, *Journal of the Evangelical Theological Society* 54 (2011): 109-131.
- Dihle, Albrecht, „Die Evangelien und die biographische Tradition der Antike“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 80 (1983): 33-49.
- Eckstein, Hans-Joachim, „Die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu“, in: Eckstein, Hans-Joachim; Welker, Michael (Hg.). *Die Wirklichkeit der Auferstehung*, 4. Aufl. Neukirchen: Neukirchener, 2010: 1-30.
- France, R.T. *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text*. The New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids/Carlisle: Eerdmans/Paternoster, 2002.
- Freytag, Walter. „Das Dämonische in den Religionen. Ein vergessener Faktor in der Diskussion über die Religionen“, in: *Reden und Aufsätze*, zweiter Teil, hg. Jan Hermelink, Hans Jochen Margull. München: Kaiser, 1961: 13-21.
- Fritzen, Wolfgang. *Von Gott verlassen? Das Markusevangelium als Kommunikationsangebot für bedrängte Christen*. Stuttgart: Kohlhammer, 2008.
- Glaser, Ida, „Das Genesis-Buch im Kontext des Islam: Fenster zu den Texten“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 5 (2010): 7-34.
- Gloege, G., „Dualismus. II. Theologisch“, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl. Tübingen: Mohr, 1958, II: 274-276.
- Gnilka, Joachim. *Das Evangelium nach Markus*. EKK Studienausgabe, 1. Aufl. Neukirchen/Mannheim: Neukirchener/Patmos, 2010.
- Grundmann, Walter. *Das Evangelium nach Markus*. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Band 2. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1989.
- Härle, Wilfried. *Dogmatik*. Berlin/New York: de Gruyter, 1995.
- Harnisch, Wolfgang. *Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung*, 4. Aufl. Stuttgart: UTB, 2001.
- Harnisch, Wolfgang. „Gleichnis“, *Evan-*

- gelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989: 213-215.
- Hayden-Roy, Priscilla A., „Hermeneutica gloriae vs. Hermeneutica crucis: Sebastian Franck and Martin Luther on the Clarity of Scripture“ (1990). *German Language and Literature Papers* 24: 50-68. –<http://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1023&context=modlanggerman>
- Hengel, Martin. *Studies in the Gospel of Mark*. London: SCM, 1985.
- Hirsch, Alan. *The Forgotten Ways. Reactivating the Missional Church*. Grand Rapids: Brazos, 2006.
- Iverson, Kelly R.; Skinner, Christopher W. (ed.). *Mark as Story: Retrospect and Prospect*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011.
- Johansson, D., „The Identity of Jesus in the Gospel of Mark: Past and Present Proposals“, *Currents in Biblical Research* 9 (2011): 364-393.
- Kaiser, Bernhard. *Studien zur Fundamentalthologie*. Band 1: Offenbarung. Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, 2005.
- Karrer, Martin. *Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Bd. 151. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- Kermode, Frank. *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979.
- Kim, Seyoon. *The 'Son of Man' as the Son of God*. WUNT 30. Tübingen: Mohr, 1983.
- Kimball, Dan A.; Altson, Renee N.; Beckwith, Ivy. *The Emerging Church. Vintage Christianity for New Generations*. Grand Rapids: Zondervan, 2003.
- Kippenberg, Hans G., „Dualismus“, *Evang. gelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986: 948-950.
- Klauck, Hans-Josef et al., „Apokryphen/Pseudepigraphen“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 1. Tübingen: Mohr, 1998: 600-604.
- Koch, Klaus, „Reich Gottes. I. Altes Testament“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 7. Tübingen: Mohr, 2004: 202-203.
- Kratz, Reinhard Gregor, „Apokalyptik. II. Altes Testament“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 1. Tübingen: Mohr, 1998: 591-592.
- Lang, Friedrich Gustav, „Kompositionsanalyse des Markusevangeliums“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 74 (1977): 1-24.
- Liedke, G., „g´r schelten“, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Band 1, hg. Jenni, Ernst; Westermann, Claus. München/Zürich: Kaiser/Theologischer Verlag, 1984: 429-431.
- Lincoln, Andrew T., „Sabbath, Rest and Eschatology in the New Testament“, in: Carson, D.A. (ed.). *From Sabbath to Lord's Day. A Biblical, Historical and Theological Investigation*. Grand Rapids: Zondervan, 1982: 197-220.
- Lindars, Barnabas. *New Testament Apologetic. The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*. London: SCM, 1961.
- Lindemann, Andreas, „Herrschaft Gottes/Reich Gottes. IV. Neues Testament und spätantikes Judentum“, *Theologische Realenzyklopädie*, Band 15. Berlin: deGruyter, 1986: 196-218.
- Link, Christian. *Schöpfung. Handbuch*

- Systematischer Theologie*, Band 7/2. Gütersloh: Mohn, 1991.
- Lührmann, Dieter. „Glaube. 2. Neues Testament“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989: 190-193.
- Lukaszewski, Albert L., „Issues Concerning the Aramaic Behind o uioV tou anqrw pou: A Critical Review of Scholarship“, in: Hurtado, Larry W.; Owen, Paul L. (ed.), *‘Who is this Son of Man?’: The Latest Scholarship on a Puzzling Expression of the Historical Jesus*. Library of New Testament Studies 390. London: T&T Clark, 2011: 1-27.
- Luther, Martin. De Servo Arbitrio, 1525, *Weimarer Ausgabe* 18 : 609, 4-9, 11-14 – www.archive.org/details/werkekritischege18luthuoft
- Luther, Martin. „Deutsche Auslegung des Vaterunsers (1519)“, in: Aland, Kurt (Hg.). *Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Band 5: Die Schriftauslegung*. UTB 1656. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 204-273.
- Luther, Martin. „Vom unfreien Willen (1525)“, in: Aland, Kurt (Hg.). *Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Band 3: Der neue Glaube*. UTB 1656. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 151-334.
- Luz, Ulrich, „Das Geheimnismotiv und die markinische Christologie“, *Das Markusevangelium*, hg. Pesch, Rudolf. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979: 211-237.
- MacArthur, John F. *The Gospel according to Jesus*. Grand Rapids: Zondervan, 1988.
- Massa, Dieter. *Verstehensbedingungen von Gleichnissen. Prozesse und Voraussetzungen der Rezeption aus kognitiver Sicht*. Tübingen: Francke, 2000.
- McGavran, Donald A. *Understanding Church Growth*. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.
- Mclver, Robert K. *Memory, Jesus and the Synoptic Gospels*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011.
- Merk, Otto, „Wrede, Friedrich Georg Eduard William“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 8. Tübingen: Mohr, 2005: 1713.
- Moltmann, Jürgen. *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*. München: Kaiser, 1991.
- Osborne, Grant R. *The Resurrection Narratives. A Redactional Study*. Grand Rapids: Baker, 1984.
- Piennisch, Markus, „Apologetik im interreligiösen Kontext“, *Missionarisch-hermeneutische Aspekte der Systematischen Theologie*. Berlin: Logos, 2011: 9-63.
- Piennisch, Markus, „Der biblisch-semitische Aspekt der Hermeneutik: Eine Einführung in das Studiengebiet“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 5 (2010): 101-137.
- Piennisch, Markus, „Einführung in den literarischen Ansatz: Der Monotheismus der alttestamentlichen Erzähltexte“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 6 (2011): 21-31.
- Piennisch, Markus, „Religionen in der Perspektive christlicher Mission: Historische und theologische Aspekte“, *Missionarisch-hermeneutische Aspekte der Systematischen Theologie*. Berlin: Logos, 2011: 251-279.
- Prenter, Regin, „Der Gott, der Liebe ist. Das Verhältnis der Gotteslehre zur Christologie“, in: ders. *Theologie und Gottesdienst. Gesammelte Aufsätze*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977: 275-291.
- Räsänen, Heikki. *The „Messianic Secret“*

- in *Mark's Gospel*. Edinburgh: T&T Clark, 1994.
- Rau, Eckhard. *Reden in Vollmacht. Hintergrund, Form und Anliegen der Gleichnisse Jesu*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- Reinbold, Wolfgang, „Passion / Passionsüberlieferung / Passionsgeschichte“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 6. Tübingen: Mohr, 2003: 974-976.
- Rhoads, David; Dewey, Joanna; Michie, Donald. *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*. 3. Aufl. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2012.
- Roehl, Wolfgang G., „Dämonen“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986: 781-784.
- Runia, Klaas, „The Kingdom of God in the Bible, in History and Today“, *European Journal of Theology* 1 (1992): 37-48.
- Schacke, Rainer. *Learning from Willow Creek? Church Services for Seekers in German Milieu Contexts*. Göttingen: Cuvillier, 2009.
- Schreiber, Johannes, „Die Christologie des Markusevangeliums“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 58 (1961): 154-183.
- Schulz, Siegfried. *Das Evangelium nach Johannes*. NTD 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.
- Schulz, Siegfried, „Markus und das Alte Testament“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 58 (1961): 184-197.
- Schweizer, Eduard. *Das Evangelium nach Markus*. NTD 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.
- Schweizer, Eduard, „Zur Frage des Messiasgeheimnisses bei Markus“, *ZNW* 56 (1965): 1-8.
- Scott, Robert. *Questions Muslims Ask: What Christians Actually Do (and Don't) Believe*. Downers Grove: IVP, 2012.
- Snodgrass, K.R., „Parable“, *Dictionary of Jesus and the Gospels*, ed. Green, Joel B; McKnight, Scot. Leicester: IVP, 1992: 591-601.
- Stanton, Graham. *The Gospels and Jesus*. Second Edition, Oxford Bible Series. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Sternberg, Meir. *Hebrews Between Cultures. Group Portraits and National Literature*. Bloomington: Indiana University Press, 1998.
- Sternberg, Meir. *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington: Indiana University Press, 1985.
- Stroumsa, Guy G., „Dualismus. I. Religionswissenschaftlich“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 2. Tübingen: Mohr, 1999: 1004-1005.
- Stuhlmacher, Peter. *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Band 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- Stuhlmacher, Peter. *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Band 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- Stuhlmacher, Peter. „Evangelium. 1. Biblisch“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986: 1217-1221.
- Sykes, Stephen W., „Offenbarung, Offenbarungsreligion. 2. Systematisch-theologisch“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992:

810-818.

- Terrien, Samuel. *The Elusive Presence. The Heart of Biblical Theology*. San Francisco: Harper & Row, 1978.
- Thiselton, Anthony C. *New Horizons in Hermeneutics*. London: HarperCollins, 1992.
- Tuckett, Christopher, „Hoheitstitel, christologische“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 3. Tübingen: Mohr, 2000: 1832-1833.
- Twelftree, G.H., „Demon, Devil, Satan“, *Dictionary of Jesus and the Gospels*, ed. Green, Joel B; McKnight, Scot. Leicester: IVP, 1992: 163-172.
- Veltri, Giuseppe, „Bibelübersetzungen. 1. Übersetzungen in antike Sprachen. 4. Übersetzungen ins Aramäische“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 1. Tübingen: Mohr, 1998: 1497-1498.
- Volf, Miroslav, „Christliche Identität und Differenz. Zur Eigenart der christlichen Präsenz in den modernen Gesellschaften“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 92 (1995): 357-375.
- Wagner, C. Peter, et al., „Church Growth State of the Art“, *Liberty University* (1986) - http://digitalcommons.liberty.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1018&context=towns_books
- Wagner, C. Peter. *Confronting the Powers: How the New Testament Church Experienced the Power of Strategic-Level Spiritual Warfare*. Ventura: Regal, 1996.
- Wagner, C. Peter. *Your Church can Grow: Seven Vital Signs of a Healthy Church*. Ventura: Regal, 1984.
- Walter, Nikolaus, „Pseudepigraphen. 1. Altes Testament“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992: 1376-1381.
- Wandrey, Irina, „Messias/Messianismus. III. Judentum. 1. Antike“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 5. Tübingen: Mohr, 2002: 1146-1148.
- Wassermann, Peter, „Christus im Koran in Auseinandersetzung mit den Zeugnissen der Bibel“. Vortrag Eusebia Missionsdienste Stuttgart, 2011.
- Wassermann, Peter, „Einfluss der Scholastik auf die theologische Entwicklung des Christentums und Islam“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 4 (2009): 81-96.
- Wassermann, Peter, „Gottes Sohn und Menschen-Sohn, Teil 1: Zeugnisse des Alten Testaments“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 3 (2008): 7-15.
- Wassermann, Peter, „Gottes Sohn und Menschen-Sohn, Teil 2: Zeugnisse des Neuen Testaments“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 3 (2008): 51-65.
- Weber, R., „Christologie und ‘Messiasgeheimnis’: ihr Zusammenhang und Stellenwert in den Darstellungsinentionen des Markus“, *Evangelische Theologie* 43 (1983): 108-125.
- Weiser, Artur. *Die Psalmen*. ATD 14/15, 4. neubearb. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955.
- Wilckens, Ulrich. *Theologie des Neuen Testaments. Band 1: Geschichte der urchristlichen Theologie*. Teilband 4. Neukirchen: Neukirchener, 2005.
- Wilkins, Lorenz. „Deine Treue hat dich geheilt“. *Studien über die Heilungsmacht Jesu und die apokalyptische Erwartung im Markusevangelium*. Frankfurt/M.: Lang, 2011.
- Wrede, William. *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901.
- Wright, N.T. *The New Testament and the People of God*. Minneapolis: Fortress, 1992.

THE MESSIANIC SECRET IN MARK'S GOSPEL AS FULFILLMENT OF THE REVELATIONS OF GOD

Dear Ladies and Gentlemen!

At the end of today's conference on the various aspects of the revelation of Jesus Christ in the New Testament, let us turn to an important issue from the Gospel of Mark:

“The Messianic Secret in Mark's Gospel as Fulfillment of the Revelations of God”

This is to address the question, how the person and work of Jesus Christ have been revealed through the incarnation, as presented, documented and interpreted by the Evangelist Mark:¹

1. Introduction

2. The limitation of the knowledge of Jesus Christ through the mystery of the Messiah

2.1 The historical and theological background of the Messianic Secret

2.2 The development of the Messianic Secret in Mark's Gospel

3. The revelation of the knowledge of Jesus Christ through the power of the Messiah

3.1 The testimony of authority in word and deed

3.2 The proclamation of the Son of Man through the resurrection

4. Results

1. Introduction

Today's topic has a long tradition in theology, and at the same time is still relevant and current in our understanding of the New Testament even in the second decade of the new millennium. It is about the Gospel of Mark, specifically, about the “messianic secret” in it. This question is under discussion already for 110 years, since W. Wrede published his famous book *The Messianic Secret in the Gospels* in 1901.² Compared to the numerous theological fads in Protestant Christianity during the past 30 years,³ which proved to be rather short-lived, Wrede's biblical-theological basic concern did at least survive the whole past century.⁴ In fact, the question regarding the Messianic Secret is the most frequently discussed Christological problem in the 20th Century, as M. Karrer remarks: “Did the earthly Jesus understand and confess himself to be the Messiah?”⁵

This question in turn must be related to the approach of the Gospel of Mark, as well as the Gospel of John to present Jesus' identity. Why do the Gospels present a *Messias incognitus*, an unrecognized Messiah, and what is his contribution to salvation before his resurrection?⁶ The question for the evangelists is to explain how they can ensure that the earthly Jesus of Nazareth is at the same time the risen Lord.⁷ Because here is the dilemma or paradox that Jesus is indeed presented as Messiah and Lord in word

and deed before the resurrection. But his real identity remains hidden until after the end of his earthly life.⁸ That is, the texts of the Gospels, which were written after the resurrection, speak of a Messiah before the resurrection.⁹ This paradox of continuity and discontinuity between the earthly ministry of Jesus and the faith in the risen Lord just provides the unique characteristic of the Gospels as a literary genre.¹⁰

Wrede saw the solution to this problem of understanding in the connecting element of the Messianic Secret.¹¹ Jesus had hidden his true identity as Messiah and Son of God before the people who encountered him in unbelief. Instead, Jesus revealed his true identity as Messiah to the inner circle of his disciples who recognized him by faith. This personal revelation of his identity the disciples would then have continued to spread after Jesus' death. Accordingly, Gnllka aptly remarks:

“Wrede’s interpretation has often been modified, has also been partially rejected, but has influenced the exegesis of Mark until today in a defining way.”¹²

Likewise O. Merk notices that Wrede had worked on issues which are still unresolved regarding the history of problems and effects of New Testament science.¹³ Not only that, but the question of the messianic secret even presents today’s theology with the challenge to find new answers to the problem of revelation and concealment of Jesus Christ in the Gospels of the New Testament.¹⁴ This is a foundational task of theology for church and mission, because the current Jesus-images and Jesus-perceptions and Jesus-understandings are in great danger.¹⁵ Because due to the Aristotelian distortion of our knowledge grid and the subsequent “logical dualism”¹⁶, parts of Western Christianity have begun to

detach from the Biblical revelation of Jesus Christ.¹⁷ To put it in the words of W. Härle, it’s about “the presupposed understanding of the reality of God and knowledge of the world in the Christian faith”.¹⁸

But immediately the second question follows: Are the current images of Jesus still soteriologically valid at all? That is, in other words: “Is the modern Jesus of the 21. Century still capable of bringing salvation¹⁹ to humans?”²⁰ What are the current images of Jesus which are even still in the judicial succession of Jesus Christ? And what is still - in the words of M. Volf - the “Christian identity and difference”²¹ in our modern society? Where can the legitimation of the person and work of Christ be seen from the promises of the Old Testament and from the fulfillment of the New Testament?

This question is dealt with by K. Berger in his study of the person of Jesus, pointing to the mystery of Jesus’ character:

“I would like to tell modern people what they benefit from Jesus. ... The sense for the hidden secret I have been able to apply well, especially as a later New Testament scholar, in view of the fact that the approach of the Gospel of Mark is the Messianic secret. Its meaning is that only with the resurrection of Jesus, completely at his return, the darkness upon his identity is cleared.”²²

With this Christological perspective, let us now turn to some important aspects of the question of the Messianic Secret.²³

2. The limitation of the knowledge of Jesus Christ through the mystery of the Messiah

Foundational to our approach to the Messianic secret is the realization that

this is done from a literary point of view²⁴ through a “gospel”²⁵, and that from a theological perspective, the concept of the “Kingdom of God” is of central importance in it. This means that Jesus proclaimed the Gospel, which consists in the fact that God’s reign is just around the corner.²⁶ The literary genre of “gospel”, however, is not just any formal text form which the Jewish-Christian missionary John Mark has used.²⁷ As G. Stanton noted he has not simply compiled a collection of texts from different traditions under a certain topic. Instead, he has written a lively report, with several turning points and climaxes, whose themes are almost entirely already introduced in Chapter 1 and later developed further.²⁸

This means that this gospel is probably the first early Christian book which in a certain way coherently presents the life and proclamation of Jesus Christ.²⁹ Thus we have a narration, a narrative text before us, connecting today’s readers through an interpreted documentation with the experiences of the first Christians.³⁰ Thus U. Wilckens aptly notes regarding the author of the Gospel:

“He wrote it not as a collector and >>redactor << but as a theological author of high power and quality. This is reflected in the very headline: >> Beginning of the gospel of Jesus Christ, the Son of God << (1.1).”³¹

It is important to see that this gospel is a written report, an action which describes the reality that Jesus did and suffered.³² This report begins with the words: “Beginning of the Gospel.” Jesus has thus realized the beginning of a salvation-historical action in his life. What then is the “end” or the “fulfillment” of the Gospel?

2.1 The historical and theological background of the Messianic Secret

If we look at the literary and thus the theological-biographical development of Mark’s Gospel³³, the Messianic secret unfolds in three directions. Thus J. Gnllka, following W. Wrede, emphasizes the following three elements:

- (1) silence commandments toward the healed, demons and disciples³⁴
- (2) comments on the lack of understanding and unbelief of the disciples
- (3) parabolic teaching for the people³⁵

Here it is already clear that the appearance of Jesus in his words and in his deeds encountered a definite spiritual resistance. For the Evangelist Mark, it is very important to emphasize Jesus’ power over demons and unclean spirits. Therefore, one of the first public acts of Jesus is exorcising a demon and thus performing the first miracle in the Gospel of Mark at all.³⁶ Although Jesus commands the demons to be silent, the demons announce who Jesus is: the Son of God (Mk 1:1,24-25,34; 3:11-12; 5:7). Here we see the structure of correlation, the mutual correspondence of light and darkness, as it becomes visible again and again in the Gospels. Wherever Jesus preaches the coming of the kingdom of God, at the same time the spiritual resistance of the demonic dimension of the kingdom of darkness is stirring. Wherever only a secularized form of culture and religion exists, there the contrast of light and darkness generally occurs less clear in appearance.

This middle area of spiritual indefiniteness is penetrated by the proclamation of Jesus and the call to repentance, when he says: “The kingdom of God is at hand” (Mt 4:17). This proclamation of Jesus meets the spiritual ignorance of the people, preventing the disciples and the people from knowing the heavenly and messianic nature of Jesus. In other

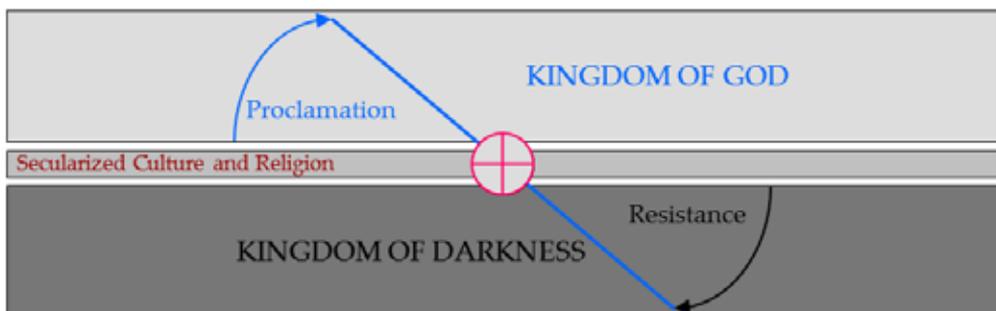
words, the persons in the invisible world understand partially more of who Jesus is than the characters of the visible world.³⁷ Therefore it was important for Jesus to avoid an open proclamation of himself as Son of Man and Messiah, so on the one hand there would be no misconception of his ministry in the visible world. On the other hand it was important that the disciples would be able to recognize his divine origin and nature as the Son of man (cf. Mt 16:13-16: “Son of the living God”).³⁸

If we look at the development of the teaching of Jesus in Mark’s Gospel, we see that Jesus first meets the individual person and presents to him the good news of faith and God’s rule. The reign of God is the coming of the Son of Man in order to establish the will of God on earth, as he is the word of God. The faith is realized through the Messiah, who is risen from the dead and thus actualizing the mes-

sianic salvation history. This realization of the messianic salvation history will no longer be perishable, but eternal – like the bodily resurrection of Jesus Christ, which through the incarnation of the eternal one, the Son of Man, came into our physical world. This kingdom of God is given no other nation or other people, because it will be directly under God, which manifests itself in the person of Jesus Christ (Dan 2:44).

In this phase, people have acknowledged the saving power of Jesus but only in limited ways. They have not yet understood the full salvation-historical significance of Jesus as the “Christ”, the “Messiah”.³⁹ For the full knowledge of Jesus could only take place after the crucifixion and resurrection of Jesus.⁴⁰ As Gnllka observes, the revelation comes only at the end with the passion and resurrection to its valid conclusion.⁴¹

Correlation of Light and Darkness



It was therefore a matter that from the beginning of his ministry Jesus wanted to be recognized by the faith⁴² of humans, that is, by a perception that was given by God himself. He did not want to be elevated through the impression of visible healings to become the earthly messianic savior. Accordingly, Gnllka aptly remarks:

“Because the mystery has to do with the revelation that affects the teaching, ministry, suffering, death and resurrection of Jesus, its meaning can be ascertained: the revelation that was in Jesus, is unfinished and ambiguous before the passion and resurrection. ... The Messianic Secret proves to be a literary device that became necessary with the form of the Gospel created by Mark..⁴³”

In this context, the observation of R.T. France is helpful, highlighting the concept of the “secret” (gr. μυστήριον) in the Gospel of Mark in several dimensions.⁴⁴ While the term as such appears only in Mark 4:11,⁴⁵ the concept becomes increasingly clear through the silence commandments etc. in the course of the gospel. France shows how in the time between the Testaments of the Old and New covenants, especially in the Jewish Targums (Aramaic translations of Hebrew texts of the Old Testament or Greek texts of the LXX)⁴⁶ the hopes of a spiritual restoration, and the hopes of a national liberation intermixed among the common people.⁴⁷ Also Daniel 9:26 and the use of “Christ” in the Septuagint (LXX) bring no unambiguous clarity.⁴⁸ Hence the title “the Christ” (gr. ὁ χριστός) was during the lifetime of Jesus theologically very ambivalent, because it was not yet an absolute concept for the coming saviour. Accordingly, M. Bockmuehl aptly remarks:

“The hope for the final redemption of Israel was almost universally present in Judaism, though in many different

forms. It was not connected anytime and anywhere with a single savior figure, called Messiah.⁴⁹”

As I. Wandrey explains, there were very differently accentuated messianic expectations in early Judaism, which were formed from the expectations of the Davidic kingdom of 2 Sam 7:12-19, from the savior figure of Isaiah 9:1-6, 11:1-9, and the eschatological priest figure according to Zech 6:9-15.⁵⁰ Also, in the apocryphal and pseudepigraphic⁵¹ literature and in the Qumran writings⁵² appear a variety of messianic ideas that predominantly arise from certain historical situations.⁵³ Thus Wandrey aptly remarks:

“In this context belong the Psalms of Solomon (Ps 17 and 18; ...), where the hope for a restoration of the political conditions and the restoration of the Davidic kingdom are expressed. In the later apocalyptic writings the Mashiach ben David⁵⁴ is in the foreground.”⁵⁵

Here it is important to notice that the expectation of the Messiah is rooted in the understanding of the Old Testament kingship and in the royal theology of the Davidic dynasty.⁵⁶ Mark’s Gospel thus uses the prophecy of the ideal king of the end times (PsSal 18:5), who as the Messiah is also related to the Son of Man⁵⁷ of Daniel 7:13.⁵⁸ What is new is the Gospel of Mark, is that the Messiah as a military king is surpassed by the Messiah as the revealer, who brings salvation through his incarnation, death and resurrection.⁵⁹ When the Son of Man who is God himself, is killed,⁶⁰ he is treated unjustly, for he was without sin. Now God who is just, would have to punish mankind that has killed this righteous one from God. Jesus foregoes the lawsuit against humanity in his famous phrase, “Father forgive them, for they know not what they do” (Lk 23:34). Thus, the charge of all charges, the highest

charge, is dropped by Jesus and thus his blood which would actually cry to God for vengeance, becomes a blood which pronounces the forgiveness for us. This is the paradigm shift: no longer is the law of retaliation, but the law of grace valid. Only God himself could realize this here on earth, because even the prophets were not able to obtain justification for us humans through their suffering and death. Let us look at these aspects in detail:

2.2 The development of the Messianic Secret in Mark's Gospel

Foundational to our approach is the understanding from literary science that the revelation of God⁶¹ in the form of Holy Scripture is disclosed only to the participants in the community of faith.⁶² The eminent literary scholar of the Hebrew Old Testament, M. Sternberg, coined the term "foolproof composition" for this.⁶³ By this he means that a reader can not read the Bible against its own purpose. For the community of believers unanimously understands the plot line, the world order and the value system.⁶⁴ Any reader who understands that the Bible moves foundationally from truth to whole truth, from expressed truth to unspoken truth, will understand the wealth of knowledge in the Bible.⁶⁵

One aspect of this form of "clarity of Scripture" (M. Luther), however, is the distinction between the people inside and the people outside the community of faith. Therefore Luther distinguishes two clarities of Scripture, on the one hand the external clarity, on the other hand the internal clarity.⁶⁶ Already in 1525 he aptly remarks:

"There are two kinds of clarity in Scripture ...: one external and pertaining to the ministry of the Word, the other located in the understanding of the heart. If you speak of the internal clarity, no man perceives one iota of

what is in the Scriptures unless he has the Spirit of God. All men have a darkened heart, so that even if they can recite everything in Scripture, and know how to quote it, yet they apprehend and truly understand nothing of it. ... For the Spirit is required for the understanding of Scripture, both as a whole and in any part of it. If, on the other hand, you speak of the external clarity, nothing at all is left obscure or ambiguous, but everything there is in the Scriptures has been brought out by the Word into the most definite light, and published to all the world."⁶⁷

Here we see how Luther already saw in a systematic way what Sternberg later argued and confirmed in a literary way.

In Mark's Gospel the two following dimensions of the fulfillment of God's revelations become visible:

- (a) that Jesus' work of redemption on the one hand is mainly addressed to Israel as God's covenant people⁶⁸
- (b) but that the redemption is also addressed to the people of the nations⁶⁹, if they participate through faith in God's kingdom

This dual incarnational structure of the reign of God is reflected in the following three dimensions of exorcisms, parable stories and miracles of healing.⁷⁰

Exorcisms:

The reports of Mark's Gospel present the demons as real spiritual powers, which operate into this world of space and time. Through the logical dualism of the Western theological knowledge grid, however, an impact of forces from the transcendent to the immanent reality is largely ignored.⁷¹ Symptomatic of this interpretation of the demonic is the recent study by L. Wilkens, in which the author sees the demonic as a wrong state of consciousness.

Wilkens remarks on the concept of the demonic:

“The demonic is the distorted awareness of God, not accepting itself, denying itself, perverted into self-hatred. Demonism is sort of a false ontology: One does not want to accept Being, but only effect as Being. The ‘obsessed’ knows that his consciousness of God is wrong.”⁷²

Here, we have a reduction of the demonic reality to the level of the subjective perception of man, i.e. an anthropocentric distortion.⁷³

Accordingly, in contemporary theology much of this dimension is understood as mythological language, which can be explained in the context of the Jewish environment at that time.⁷⁴ It is significant that in the Gospel of Mark Jesus’ first miracle is the liberation of a man with an unclean spirit (Mk 1:24-25).⁷⁵ Thus, the healing power of Jesus over the forces has an important role, which is emphasized by the authoritative commanding word of Jesus toward the unclean spirit. On this, W. Härle aptly remarks:

“Devils and demons act as opposing powers and counter-forces to the self-revelation of God in Jesus Christ. The New Testament emphasizes both their danger and threat, but also - and especially - the superiority of Jesus Christ over these forces of evil.”⁷⁶

Jesus orders the unclean spirit with the command: “Be quiet, and come out of him!” (Mk 1:25). Jesus expresses no opinion in this case, but he speaks a word of power in the authority of the Son of man (cf. Mk 2:5,17,28) in order to prevent an unwanted remark. Likewise, he proceeds in Mk 3:12 and 9:25. Regarding the consistently used term “to threaten” (gr. ἐπιτιμάω), R.T. France aptly remarks that the Old Testament background lies in the Hebrew root ga’ar. This word is used in

the Old Testament for God’s subjecting word that not only represents a verbal protest, but effectively brings under control the enemies of God.⁷⁷ For example, where Yahweh is fighting against the forces of chaos and commands them to stop,⁷⁸ so that the word ga’ar can also be parallel to the wrath of God.⁷⁹ Here, however, not only powers opposed to God are in focus, but also the covenant people of Israel may be the object of God’s rebuke.⁸⁰

Parables:

The parables comprise about one third of the teaching of Jesus in the Gospels, and thus represent a theologically significant literary genre.⁸¹ This is evident from literary studies, for example, as emphasized by F. Kermode, and particularly applied to the parable stories in the Gospel of Mark.⁸² The people within the faith community understand the parables⁸³, the people outside do not understand them.⁸⁴ Thus the faith of the audience is the decisive criterion of understanding who Jesus is. Whoever wants to understand and conceive who Jesus is, will not be able to do it without faith. For him the parables conceal the understanding of God’s kingdom.⁸⁵ Accordingly, the parabolic theory says that the parables are riddle speeches in Mark’s Gospel, as J. Gnifka elaborates.⁸⁶ They are intended to conceal the truth, as a judgement for the stubborn people. Conversely, therefore, the “grace character of revelation and calling”⁸⁷ is highlighted, which enables man to know the mystery of God’s kingdom.

Healing Miracles:

In connection with the Messianic secret it is to be noted regarding the miracles of Jesus that the Synoptic Gospels consistently distinguish between “proofs of power” (gr. δυνάμεις)⁸⁸ and the spectacular-supernatural „signs“ (gr. σημεῖα).⁸⁹ Jesus rejects such signs as an expression

of unbelief (Mk 8:11-12). Rather, Jesus wants to be known by the faith - which God himself provides - in his saving power in spiritual and physical terms.⁹⁰ The key expression of this saving power is the power to forgive sins (Mk 2:1-12). As O. Betz notes, Psalm 103 provides the background for the unified understanding and the inner logic of Mk 2.⁹¹ According to the Old Testament and Semitic background in Ps 103:3, the forgiveness of sins and the merciful healing work of God toward his children belong together, in the sense of a necessary unity.⁹² With reference to Mk 2:11, Betz aptly remarks: "... the objectively proved capacity to heal - in this story it is demonstrated by the carrying home of the stretcher (v. 11), - the invisible power of forgiveness is made obvious."⁹³

This is therefore central to the revelatory quality of the authority of Jesus as Messiah, by which he is also the person of the Son of Man, by implementing the reign of God from the Old Testament⁹⁴ in word and deed now on earth in his person, for he is to be worshiped.⁹⁵ We want to highlight this aspect in more detail below.

3. The revelation of the knowledge of Jesus Christ through the power of the Messiah

The motif of Jesus' authority⁹⁶ is already prevalent in the opening chapters 1-3. Although this authority comes from God, it becomes only visible in the struggle with the opponents of Jesus.⁹⁷ In his fight against the demons and Satan himself, as well as against diseases and Pharisees, Jesus is not concerned with the demonstration of power for its own sake. Rather, the motif of purity is of central importance, as it is clearly visible in the healing of the leper (Mk 1:40-45). On this issue K. Berger aptly remarks:

"With the theme of purity Jesus takes into account a messianic motif from the expectation of Judaism. According to Psalms of Solomon 17 the Messiah will ritually cleanse Israel. Jesus accomplishes this through exorcisms and healings, but then at the temple-cleansing in Jerusalem (Mk 11)."⁹⁸

This purification of God's people through the power of the Messiah is evident in Jesus' authority in word and deed. Thus O. Betz correctly remarks that the earthly Jesus is the Messenger of God, who has the authority to forgive humans their sins, and to certify this word of power by his miracles of healing (Mk 2:5-12).⁹⁹

3.1 The testimony of authority in word and deed

The authority (gr. ἐξουσία) of Jesus is the central motif, which is the basis of the mystery of the kingdom of God. This secret is revealed, however, only to the extended circle of followers, including the 12 disciples, while those who are "outside", are told "everything" in parables (Mk 4:10-11). As M. Hengel points out, in this authority of Jesus is the key to understanding his ministry and his passion (cf. Mk 10:45).¹⁰⁰ However, Hengel underestimates the importance of the resurrection hope and resurrection fact as the final dimension of the revelation of the Messiah, which only completed and thus legitimized the final messianic claim of authority of Jesus on earth.¹⁰¹ The messianic works that are also addressed by the other Synoptics in Mt 11:2-3 and Lk 7:20-23 show already during the earthly life of Jesus, that he had to be the Redeemer announced in the Old Testament. But only in the resurrection the revelation of Jesus as the Messiah is completed, and his power to bring salvation, is finally established. Here the threefold salvation-historical revelation of the word of God shows the authority for salvation.

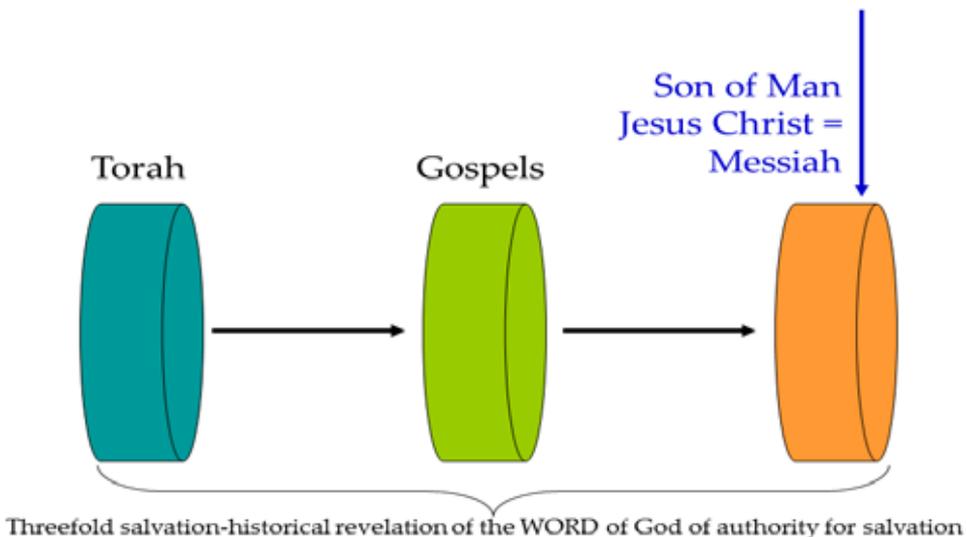
First, God reveals his word in the form of the Torah, as an expression of his covenant relationship with his people in the Old Testament. This form of the Word of God is further revealed and differentiated in the Gospels of the New Testament. The Word of God is disclosed through the coming and acting of Jesus Christ. He is the Son of man, because the Word was with God - according to Dan 7:13,14 - and the word became flesh. Here we see the second form of revelation, namely, the rule of God over the people in the body of the offspring of David according to 2 Sam 7:14. Jesus is the "Immanuel" which means "God with us", who inaugurates the coming of the Kingdom of God. The resurrection of Jesus from the dead is the unexpected and final form of revelation. It is - like God - eternal (cf. Is 9:5 "mighty God, everlasting Father"). Thus the Son of God is the beginning of the Gospel. This form then leads to the outpouring of the Holy Spirit. This is the third form of revelation (cf. Rom 5:5,21; 6:4,23; 8:11), namely the ongoing gospel. Jesus is the incarnate Word of God, proclaiming de-

liverance from the power of sin and the way of life in the kingdom of God.

3.2 *The proclamation of the Son of Man through the resurrection*

As G. Beale¹⁰² elaborates, the hope of Old Testament Judaism was that at the end of history, the resurrection of Christ would take place, which brings about the end times.¹⁰³ This perspective of the eschatological resurrecting work of God is indicated, for example, in the apocalyptic¹⁰⁴ prophecy of Daniel in Dan 12:2,4,13, as also in Is 26:19 and Ez 36:26-35; 37:1-14. In this context, Beale aptly emphasizes that the resurrection of the spirit is inextricably linked to the resurrection of the body, so a dualism and thus a separation of spirit and body is excluded in the prophetic perspective of Ezekiel.¹⁰⁵ Also in inter-testamental Judaism there was a strong hope in the resurrection, as in 4 Ezra, 2 Baruch, Jubilees and the Qumran writings.¹⁰⁶ Into this climate of early Jewish perceptions of the resurrection¹⁰⁷ the Gospel of Mark unfolds the messianic

Revelation and Authority



expectation with respect to the person and work of Jesus.

However, the messianic secret is not released before the climax of the self-revelation of Jesus in his passion.¹⁰⁸ Because during the interrogation of Jesus¹⁰⁹ the High Priest asks him if he was the Son of God. Jesus says yes, but he also adds that the Son of Man will return from heaven (Mk 14:62).¹¹⁰ This is the resolution of the messianic secret by Jesus himself, as he also claimed the authority of the kingdom and therefore speaks with the authority of the Son of Man.¹¹¹ Hence the central message, the kerygma of the Gospel of Mark, as P. Wassermann aptly remarks:

“This sentence states ... that the MS and GS are the one and same person in one person, and that ... the GS is not only in the sense of David’s descendants an “earthly” Messiah, but at the same time, a “heavenly”, since he is the MS, who in accordance with Daniel 7 stands in heaven before God.”¹¹²

Thus, in the resurrection a reversal of meaning or a synchronization of honorary titles¹¹³ of Jesus is created.

In the cross, resurrection and second coming of Jesus, the Son of Man is united to the Son of God (Mk 16:6). This is the fulfillment of the dual prophecy, which was initially set up by the messianic secret in a progressive way, only to be dissolved and revealed in the passion, resurrection¹¹⁴ and parousia of Jesus. Also in the inter-religious discussion, for example, with Islam, it should be noted that in the Qur’an, the honorary title “Messiah” is applied to Jesus, but not the honorary title “Son of Man”. In the following nine verses of the Quran the Arabic term “the Christ” al-masih (المسيح) is used:¹¹⁵

(1 time): Sura 4:172

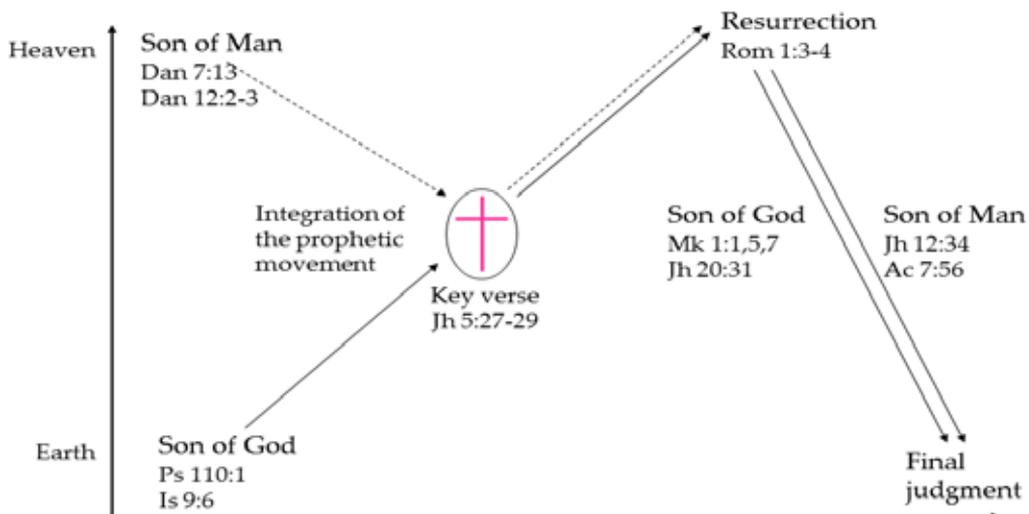
(4 times): Sura 5:17,72,75; 9:31

(3 times): Sura 3:45; 4:157,171

(1 time): Sura 9:30¹¹⁶

The term Son of Man does not appear in the Qur’an. Thus, the honorary title “Son of Man” is a very specific and

Son of Man and Son of God



decisive unique proposition of biblical Christology.¹¹⁷ Therein lies the resolution of the Messianic Secret, because the Judeo-Semitic expectations of the pre-Easter community were exceeded by the apocalyptic, eschatological reign of Jesus at His return¹¹⁸ in power and glory, not in humility and poverty, as in his first coming. Therefore, the report of Mark's gospel is only the beginning the gospel of Jesus Christ (Mk 1:1 Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ). However, the completion only takes place in his crucifixion and resurrection, and his return at the end of times (Mk 16:6).¹¹⁹ The resurrection is consistently emphasized by the Gospels as a physical event, and is emphasized by the eyewitness of the disciple Simon Peter who saw Jesus appearing to him as the Lord (Lk 24:34).¹²⁰ From a biblical-Semitic perspective, this also means that Jesus was raised by God himself, so that his identity was confirmed and legitimized during his earthly life. On this point, H.-J. Eckstein aptly remarks:

"In the Old Testament Jewish context, it goes without saying that the >resurrection from the dead< can be effected solely by God, the Creator ...".¹²¹

Through the resurrection of Jesus the messianic secret is resolved and the Lordship of Jesus as the Son of David is fulfilled (cf. Mk 12:35-37; 14:3-9).¹²² Thus Jesus discloses himself from being the suffering Messiah to being the royal Messiah.¹²³ Between the beginning and completion, however, is the gracious condescension of God who came to earth in the Son of Man to reveal himself as the Father in heaven, to whom the Christian may pray.¹²⁴ Because the exalted Son of Man - according to Rom 1:1-4 the Son of God - sends the Spirit of God, by whose vitality also the believing followers will partake of the resurrection (cf. Jh 6:63; 7:39).¹²⁵ The Son of Man - the Word of God - becomes flesh in the body of the

descendant of David, who according to the Davidic promise is the Messiah, the Son of God, and thus obtains the resurrection of the dead. Accordingly, M. Luther aptly remarks in his interpretation of the Lord's Prayer:

"For no one can help us to go to heaven as the Father alone, as it is written in John 3:13, >>No one ascends into heaven, except the only one who came down from heaven, the Son of Man.<< In his shell and on his back we have to ascend."¹²⁶

The resurrection of Christ is thus revealed as a trinitarian event, which begins with Christ himself, continues in his church and will be completed at the end of salvation history with the eschatological new creation (1 Cor 15:45-47; Rom 8:18-23).¹²⁷

4. Results

Four propositions summarize our topic:

- (1) Jesus reveals himself as the risen and exalted Messiah and LORD, who through the ages continues to work powerfully in order to establish the Kingdom rule of God until the end of time
- (2) Faith is both promise and claim, gift and task toward people to recognize and to receive Jesus as the exalted Son of Man, Son of God and Saviour
- (3) Jesus physically continues his work of salvation in word and deed through his followers in the Christian community until the gospel has been preached to all nations
- (4) The completion of the revelation of the Son of Man Jesus takes place in the final Holy Communion with his followers in the eschatological kingdom of God, when God's rule will be fully established

Thank you very much!

ENDNOTES

¹ From the relationship between documentation and interpretation of Jesus' life - especially the words of Jesus - in the Gospels, arises the question of the relationship between direct expression and indirect written form. See McIver, Robert K. *Memory, Jesus and the Synoptic Gospels* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011); Bock, Darrell L., „The Words of Jesus in the Gospels: Live, Jive, or Memorex?“, in: Wilkins, Michael J.; Moreland, J.P. (ed.). *Jesus under Fire. Modern Scholarship Reinvents the Historical Jesus* (Carlisle: Paternoster, 1996): 73-99.

² Wrede, William. *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901); digitally available on the internet archive of the University of Toronto - www.archive.org/details/dasmessiasgeheim00wred

³ See e.g. in the 1980s: (1) The „Lordship Salvation Theology“ by John MacArthur, which claims that a person needs to accept Christ as Lord over his life in order to receive saving faith. See MacArthur, John F. *The Gospel according to Jesus* (Grand Rapids: Zondervan, 1988), pp. 28-29. In contrast, the „Free Grace Position“, advanced the argument that sanctification follows as a consequence after salvation, and therefore could not be a prerequisite for it. See Bock, Darrell L., „Jesus as Lord in Acts and in the Gospel Message“, *Bibliotheca Sacra* 143 (1986): 152. (2) The „Homogenous Unit Principle“ in church growth by Donald McGavran, which states that the growth of Christian churches is more successful if it takes place under the same conditions of language, culture, tribe etc. - See McGavran, Donald A. *Understanding Church Growth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987). This approach is related to the church growth movement in the USA: See Wagner, C. Peter, et al., „Church Growth State of the Art“,

Liberty University (1986) - http://digitalcommons.liberty.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1018&context=towns_books; Wagner, C. Peter. *Your Church can Grow: Seven Vital Signs of a Healthy Church* (Ventura: Regal, 1984). In the 1990s: (1) The „Spiritual Warfare“, also popularized by C. Peter Wagner: Wagner, C. Peter. *Confronting the Powers: How the New Testament Church Experienced the Power of Strategic-Level Spiritual Warfare* (Ventura: Regal, 1996). (2) The „Willow Creek“- concept of church growth, extensively applied to the German context: Schacke, Rainer. *Learning from Willow Creek? Church Services for Seekers in German Milieu Contexts* (Göttingen: Cuvillier, 2009). In the 2000s: (1) The „Emerging Church“- movement: Kimball, Dan A.; Altson, Renee N.; Beckwith, Ivy. *The Emerging Church. Vintage Christianity for New Generations* (Grand Rapids: Zondervan, 2003). (2) The concept of the „missional church“: Hirsch, Alan. *The Forgotten Ways. Reactivating the Missional Church* (Grand Rapids: Brazos, 2006).

⁴ Accordingly, K. Iverson remarks: „William Wrede continues to exert a controlling influence over the question of Markan secrecy. Although contemporary scholarship has effectively minimized the importance of the theme, its prominence and unity are rooted firmly in the text.“ - Iverson, Kelly R.; Skinner, Christopher W. (ed.). *Mark as Story: Retrospect and Prospect* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011), p. 209.

⁵ Karrer, Martin. *Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Bd. 151* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991), p. 37; on the development of the theological evaluation of the term „Messiah“, cf. pp. 34-47.

⁶ Cf. Lindars, Barnabas. *New Testament Apologetic. The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations* (London: SCM, 1961), p. 139; from a systematic-

apologetic perspective Lindars aptly remarks: "Thus just as a redemptive efficacy was immediately realized in the death of Jesus, so positive value was soon felt to belong to the preparatory work. That was also a messianic act, though not openly declared to be so. This is to see Wrede's theory of the 'messianic secret' as a stage in the Church's apologetic." (p. 139)

⁷ Ashton, John. *Understanding the Fourth Gospel*. Second Edition (Oxford: Oxford University Press, 2008), p. 334.

⁸ Ashton, *Understanding*, p. 330.

⁹ This relational definition is explained by Luke and Paul in the Son-of-God-Christology from the perspective after the resurrection (Acts 2:36, Rom 1:4) - Ashton, *Understanding*, S. 331.

¹⁰ Ashton, *Understanding*, pp. 332-333, aptly remarks: "A gospel is not a theological treatise, certainly, but it is not a biography either; .. it is sui generis. ... For on the face of it this story is recounting the events of Jesus' earthly life whilst urging on every page that this same Jesus is the object of Christian worship. He is not yet risen: but he is, so the writer implies and expects his readers to believe, our Risen Lord."

¹¹ Ashton, *Understanding*, p. 331, comments on this: „Mark's contribution was to gather together a mass of dissimilar material, some of which may have been put together in sizeable units before him, and to give it some measure of shape and consistency. To establish the continuity between the time of the early Christian community and the life of Jesus that preceded it he had to provide his readers with a guiding-thread. He found what he needed in the secrecy theory."

¹² In German: „Wredes Interpretation ist vielfach modifiziert, teilweise auch abgelehnt worden, hat aber bis heute die Markus-Exegese bestimmend beeinflusst.“ - Gnllka, Joachim. *Das Evangelium nach Markus*. EKK Studienausgabe, 1.

Aufl. (Neukirchen/Mannheim: Neukirchener/Patmos, 2010), p. 167.

¹³ Merk, Otto, „Wrede, Friedrich Georg Eduard William“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 8 (Tübingen: Mohr, 2005), Sp. 1713.

¹⁴ See Luz, Ulrich, „Das Geheimnismotiv und die markinische Christologie“, *Das Markusevangelium*, hg. Pesch, Rudolf (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979), pp. 211-237.

¹⁵ A significant threat to Christian missions is given due to the lack of structural thinking in theology, resulting in missionary proclamation which is made more "reactive" than "revelation based". This means that the questions taken from other religions are used too much to adapt the mode of communication of the Gospel. - Cf. Scott, Robert. *Questions Muslims Ask: What Christians Actually Do (and Don't) Believe* (Downers Grove: IVP, 2012). Cf. Glaser, Ida, „Das Genesis-Buch im Kontext des Islam: Fenster zu den Texten“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 5 (2010): 7.

¹⁶ See the succinct definition by H.-G. Kippenberg: „Dualismus heißt im Gegensatz zum Monismus die Vorstellung, dass zwei antagonistische Prinzipien dem Dasein zugrunde liegen. Der D[ualismus] hat klassische Ausprägung im Zoroastrismus, in einigen Strömungen des antiken Judentums sowie im Gnostizismus ... erhalten.“ - Kippenberg, Hans G., „Dualismus“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, ed. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), p. 948; cf. in biblical-theological perspective the definition of Gloege, G., „Dualismus. II. Theologisch“, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl. (Tübingen: Mohr, 1958), II: 274: „Die biblische Botschaft von Gottes Willenszuwendungen schließt den D[ualismus] in strengem Begriff grundsätzlich aus. Bereits im AT bedeutet Israels Erwählung

... ebenso wie das Zeugnis von der Schöpfung ... seine Überwindung. Der Glaube an den einen Herrn der Geschichte und den einen Schöpfer der Welt schließt ... den D[ualismus] aus.“ – See also Stroumsa, Guy G., „Dualismus. I. Religionswissenschaftlich“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 2 (Tübingen: Mohr, 1999), p. 1004.

¹⁷ Cf. Piennisch, Markus, „Der biblisch-semitische Aspekt der Hermeneutik: Eine Einführung in das Studiengebiet“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 5 (2010): 101-137.

¹⁸ Härle, Wilfried. *Dogmatik* (Berlin/New York: de Gruyter, 1995), p. 195; cf. Härle's extensive presentation of his epistemological approach (pp. 195-232), as well as his subsequent unfolding of salvation (pp. 493-532).

¹⁹ The understanding of salvation is on the one hand determined by Christology, on the other hand by anthropology determined, especially in the understanding of the human soul. Foundational to the Western theological grid of understanding is the philosophical approach of Plato, which continued theologically during the period of scholasticism and solidified the logical dualism of “form” and “matter” as the distinction between “soul” and “body”. – Cf. Dennison, William D., „The Christian Academy: Antithesis, Common Grace, and Plato's View of the Soul“, *Journal of the Evangelical Theological Society* 54 (2011): 116-124; Wassermann, Peter, „Einfluss der Scholastik auf die theologische Entwicklung des Christentums und Islam“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 4 (2009): 89-95.

²⁰ Regarding the discussion in the horizon of the current intercultural and interreligious dialogue, cf. Piennisch, Markus, „Religionen in der Perspektive christlicher Mission: Historische und theologische Aspekte“, *Missionarisch-hermeneutische Aspekte der Systematischen Theologie* (Berlin: Logos, 2011): 251-279.

²¹ Volf, Miroslav, „Christliche Identität und Differenz. Zur Eigenart der christlichen Präsenz in den modernen Gesellschaften“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 92 (1995): 357.

²² In German: „Ich möchte modernen Menschen sagen, was sie von Jesus haben. ... Den Sinn für das verborgene Geheimnis habe ich gerade als späterer Neutestamentler oft gut anwenden können, ist doch der Ansatz des Evangeliums nach Markus das Messiasgeheimnis. Dessen Sinn ist, dass erst mit der Auferstehung Jesu, vollends bei seiner Wiederkunft, das Dunkel über seine Identität gelichtet wird.“ – Berger, Klaus. *Jesus* (München: Pattloch, 2004), pp. 13, 18.

²³ For an introduction into the subject, see Bird, M., „'Jesus is the Christ': Messianic Apologetics in the Gospel of Mark“, *The Reformed Theological Review* 64 (2005): 1-14; Beck, Johannes U. *Die Messiasgeheimnis-Theorie als Zugang zum Markusevangelium* (München: Akademische Verlagsgemeinschaft, 2010); Johansson, D., „The Identity of Jesus in the Gospel of Mark: Past and Present Proposals“, *Currents in Biblical Research* 9 (2011): 364-393; Räisänen, Heikki. *The „Messianic Secret“ in Mark's Gospel*. Edinburgh: T&T Clark, 1994; Weber, R., „Christologie und 'Messiasgeheimnis': ihr Zusammenhang und Stellenwert in den Darstellungsinentionen des Markus“, *Evangelische Theologie* 43 (1983): 108-125.

²⁴ Cf. Iverson, Kelly R.; Skinner, Christopher W. (ed.). *Mark as Story; on the literary approach in Gospel studies since the 1970s*, see Fritzen, Wolfgang. *Von Gott verlassen? Das Markusevangelium als Kommunikationsangebot für bedrängte Christen* (Stuttgart: Kohlhammer, 2008), p. 53; Lang, Friedrich Gustav, „Kompositionanalyse des Markusevangeliums“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 74 (1977): 1-24.

²⁵ Regarding the background of the term in the Old Testament and early

Judaism, cf. Stuhlmacher, Peter. „Evangelium. 1. Biblisch“, Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie, ed. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), pp. 1217-1218.

²⁶ Lindemann, Andreas, „Herrschaft Gottes/Reich Gottes. IV. Neues Testament und spätantikes Judentum“, Theologische Realenzyklopädie, Band 15 (Berlin: deGruyter, 1986), pp. 208-209 (Lit.); cf. Runia, Klaas, „The Kingdom of God in the Bible, in History and Today“, European Journal of Theology 1 (1992): 37-48.

²⁷ Cf. the sources from the early church regarding authorship in Stuhlmacher, Peter. Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999), pp. 131-133.

²⁸ Stanton, Graham. The Gospels and Jesus. Second Edition, Oxford Bible Series (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 40.

²⁹ Cf. Rhoads, David; Dewey, Joanna; Michie, Donald. Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel. 3rd ed. (Minneapolis: Augsburg Fortress, 2012).

³⁰ Cf. Piennisch, Markus, „Einführung in den literarischen Ansatz: Der Monotheismus der alttestamentlichen Erzähltexte“, Stuttgarter Theologische Themen, Band 6 (2011), p. 26.

³¹ In German: „Er schrieb es nicht als Sammler und >>Redaktor<<, sondern als ein theologischer Autor von hoher Kraft und Qualität. Das zeigt sich gleich in der Überschrift: >>Anfang des Evangeliums Jesu Christi, des Sohnes Gottes<< (1,1).“ - Wilckens, Ulrich. Theologie des Neuen Testaments. Band 1: Geschichte der urchristlichen Theologie. Teilband 4 (Neukirchen: Neukirchener, 2005), p. 19.

³² Cf. Wilckens, Theologie, p. 47: „Die marikanische Christologie hat ganz und gar narrativen Charakter: In der Geschichte Jesu erweist sich, wer er ist.“ Cf. Schreiber,

Johannes, „Die Christologie des Markusevangeliums“, Zeitschrift für Theologie und Kirche 58 (1961): 154-183.

³³ Regarding the biographical dimension of the Gospels, see Dihle, Albrecht, „Die Evangelien und die biographische Tradition der Antike“, Zeitschrift für Theologie und Kirche 80 (1983): 46.

³⁴ E.g. demons: Mk 1:25,34; 3:12; disciples: Mk 8:30; 9:2-9; healed: Mk 1:43-45; 5:37-43; 7:33-36; 8:23-26; cf. Iverson, Mark as Story, p. 182.

³⁵ Gnllka, Markus, S. 167; cf. Schulz, Siegfried, „Markus und das Alte Testament“, Zeitschrift für Theologie und Kirche 58 (1961): 186.

³⁶ As G.H. Twelftree explains, Mark uses the term „demon“ 13 times, as well as „unclean spirit“ 11 times, partially synonymous (Mk 3:22,30; 7:25-26); out of the 13 healing stories the exorcisms are the largest group (Mk 1:21-28; 5:1-20; 7:24-30; 9:14-29). - Twelftree, G.H., „Demon, Devil, Satan“, Dictionary of Jesus and the Gospels, ed. Green, Joel B; McKnight, Scot (Leicester: IVP, 1992), pp. 169-170.

³⁷ Twelftree, „Demons“, p. 169.

³⁸ Cf. Cullmann, Oscar. The Christology of the New Testament (London: SCM, 1975), p. 125; on the discussion of the messianity of Jesus, cf. pp. 111-136.

³⁹ See Berger, Klaus, „Zum Problem der Messianität Jesu“, Zeitschrift für Theologie und Kirche 71 (1974): 1-30.

⁴⁰ See Schweizer, Eduard, „Zur Frage des Messiasgeheimnisses bei Markus“, ZNW 56 (1965): 1-8.

⁴¹ Gnllka, Markus, p. 169.

⁴² On the biblical-semitic background of the concept of faith in the New Testament, see Lührmann, Dieter. „Glaube. 2. Neues Testament“, Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie, hg. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989), p. 190.

⁴³ In German: „Weil das Geheimnis mit der Offenbarung, die das Lehren, Wirken, Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu betrifft, zu tun hat, kann als sein Sinn festgestellt werden: die Offenbarung, die in Jesus erfolgte, ist vor der Passion und Auferstehung eine unabgeschlossene und mißverständliche. ... Das Messiasgeheimnis erweist sich als ein literarisches Mittel, das mit der von Markus geschaffenen Form des Evangeliums notwendig wurde.“ - Gnllka, Markus, pp. 169-170.

⁴⁴ France, R.T. *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text. The New International Greek Testament Commentary* (Grand Rapids/Carlisle: Eerdmans/Paternoster, 2002), pp. 31-32, draws the following conclusion: „... the pattern is not monochrome. ... any simple theory of a Marcan secrecy motif is likely to be inadequate. Secrecy is not an issue in itself. It is rather a function of the nature of Jesus' message and ministry ...“ (p. 31).

⁴⁵ It is striking to observe that out of 28 occurrences of *musthriōn* in the NT, the term appears in Mark, Matthew and Luke only once each (Mk 4:11; Mt 13:11; Lk 8:10 – cf. *Computer-Konkordanz zum Novum Testamentum Graece*, ed. Institut für neutestamentliche Textforschung (Berlin/New York: deGruyter, 1985), pp. 1280-1281.

⁴⁶ Cf. Veltri, Giuseppe, „Bibelübersetzungen. I. Übersetzungen in antike Sprachen. 4. Übersetzungen ins Aramäische“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 1 (Tübingen: Mohr, 1998), p. 1497.

⁴⁷ Cf. France, Mark, p. 331.

⁴⁸ Cf. France, Mark, p. 331.

⁴⁹ In German: „Die Hoffnung auf die endgültige Erlösung Israels war im Judentum fast allgemein gegenwärtig, wenn auch in vielen verschiedenen Ausprägungen. Sie wurde nicht immer und überall mit einer einzigen Erlösergestalt verbunden, die Messias genannt wurde.“ - Bockmuehl, Markus. *Jesus von Nazareth – Messias*

und Herr (Wuppertal: Brockhaus, 1999), p. 70.

⁵⁰ Wandrey, Irina, „Messias/Messianismus. III. Judentum. 1. Antike“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 5 (Tübingen: Mohr, 2002), Sp. 1146.

⁵¹ For definitions, see Walter, Nikolaus, „Pseudepigraphen. 1. Altes Testament“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, ed. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 3 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992), p. 1376; cf. Klauck, Hans-Josef et al., „Apokryphen/Pseudepigraphen“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 1 (Tübingen: Mohr, 1998), pp. 600-604.

⁵² On the relationship between God's Son and Messiah in the theology of the Qumran community, see Betz, Otto. *Was wissen wir von Jesus? Der Messias im Licht von Qumran. 3.*, erw. Aufl. (Wuppertal: Brockhaus, 1999), p. 142.

⁵³ Wandrey, „Messias/Messianismus“, pp. 1146-1147.

⁵⁴ English: the „Messiah-Son of David“.

⁵⁵ In German: „In diesen Zusammenhang gehören die Psalmen Salomos (Ps 17 und 18; ...), in denen die Hoffnung auf eine Restauration der polit. Verhältnisse und die Wiedererrichtung des davidischen Königtums zum Ausdruck kommt. In den späteren apokalyptischen Schriften steht der M.[ashiach] ben David im Vordergrund.“ - Wandrey, „Messias/Messianismus“, pp. 1147.

⁵⁶ Cf. Bockmuehl, *Jesus von Nazareth*, p. 72.

⁵⁷ On the state of research regarding the Aramaic background (*bar enash*) of the “Son of Man”, cf. Lukaszewski, Albert L., „Issues Concerning the Aramaic Behind ο υιοV tou anqrwpou: A Critical Review of Scholarship”, in: Hurtado, Larry W.; Owen, Paul L. (ed.), ‘Who is this Son of Man?': *The Latest Scholarship on a Puzzling Expression of the Historical Jesus*. Library

of New Testament Studies 390 (London: T&T Clark, 2011), pp. 1-27.

⁵⁸ Cf. Collins, Adela Yarbro, „Markusevangelium. V. Christologie“, Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Band 5 (Tübingen: Mohr, 2002), p. 845: cf. 1 Hen 46, 1-6 with 48,10 and 52,4; cf. 4 Esr 13, 1-4 with 13, 26-38.

⁵⁹ Regarding the discussion of the “Son of Man” as a title or idiom for Jesus, cf. Burkitt, D. The Son of Man Debate: A History and Evaluation (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); Caragounis, Chrys C. The Son of Man: Vision and Interpretation. WUNT 38 (Tübingen: Mohr, 1986; Kim, Seyoon. The ‘Son of Man’ as the Son of God. WUNT 30 (Tübingen: Mohr, 1983).

⁶⁰ Collins, „Markusevangelium“, Sp. 845.

⁶¹ The revelation of God contains the foundational structural elements of historical facticity and human testimony, as B. Kaiser aptly remarks. – Kaiser, Bernhard. Studien zur Fundamentaltheologie. Band 1: Offenbarung (Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, 2005), p. 195. On the biblical-semitic background of the concept of revelation, cf. Sykes, Stephen W., „Offenbarung, Offenbarungsreligion. 2. Systematisch-theologisch“, Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie, ed. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 3 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992), p. 811.

⁶² This is particularly important in the context of the fact that the circle of readers and recipients of the Gospels did not just consist of people who believed in Jesus as Messiah, but also of those who were socially close to the early Christian churches. – Cf. Aune, David E. The New Testament in its Literary Environment (Philadelphia: Westminster, 1987), p. 60; Collins, Adela Yarbro, „Mark and His Readers: The Son of God among Jews“, Harvard Theological Review 92 (1999): 393-408; Collins, Adela Yarbro, „Mark

and His Readers: The Son of God among Greeks and Romans“, Harvard Theological Review 93 (2000): 85-100.

⁶³ Sternberg, Meir. The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading (Bloomington: Indiana University Press, 1985), p. 50.

⁶⁴ Sternberg, Poetics, p. 50. He offers numerous examples of OT narrative texts where the structure of „foolproof composition“ is operative: cf. Sternberg, Meir. Hebrews Between Cultures. Group Portraits and National Literature (Bloomington: Indiana University Press, 1998), p. 694.

⁶⁵ Sternberg, Poetics, p. 52, aptly remarks: „... if the biblical truth is explicit, then the whole truth is implicit; and the more you bring to this art of implication, the more secrets and prizes it yields. No one goes away empty-handed.“

⁶⁶ In his writing Vom unfreien Willen, 1525: Martin Luther, De Servo Arbitrio, 1525, Weimarer Ausgabe 18 : 609, 4-9, 11-14 – www.archive.org/details/werkekritischege18luthuoft

⁶⁷ Luther, Martin. „Vom unfreien Willen (1525)“, in: Aland, Kurt (ed.). Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Band 3: Der neue Glaube. UTB 1656 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991), p. 164. English translation by Hayden-Roy, Priscilla A., „Hermeneutica gloriae vs. Hermeneutica crucis: Sebastian Franck and Martin Luther on the Clarity of Scripture“ (1990). German Language and Literature Papers 24, p. 63. – <http://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1023&context=modlanggerman>: “There are two kinds of clarity in Scripture ...: one external and pertaining to the ministry of the Word, the other located in the understanding of the heart. If you speak of the internal clarity, no man perceives one iota of what is in the Scriptures unless he has the Spirit of God. All men have a darkened heart, so that even if they can

recite everything in Scripture, and know how to quote it, yet they apprehend and truly understand nothing of it. ... For the Spirit is required for the understanding of Scripture, both as a whole and in any part of it. If, on the other hand, you speak of the external clarity, nothing at all is left obscure or ambiguous, but everything there is in the Scriptures has been brought out by the Word into the most definite light, and published to all the world.”

⁶⁸ For a definition of the term covenant in the New Testament, see – Backhaus, Knut, „Bund. III. Neues Testament“, Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Band 1 (Tübingen: Mohr, 1998), p. 1865.

⁶⁹ On the various aspects of the concept of the Gentiles in the New Testament, see Berger, Klaus, „Heiden, Heidenchristentum“, Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie, ed. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989), p. 408.

⁷⁰ Regarding the connection of God’s kingdom and God’s covenant, cf. - Bockmuehl, Jesus von Nazareth, p. 76.

⁷¹ This is a consequence of the scholastic division of nature and grace, resulting in an Aristotelic concept of science also in theology. Cf. Piennisch, Markus, „Der biblisch-semitische Aspekt der Hermeneutik“, pp. 104-107, 116-117.

⁷² In German: „Dämonie ist das verzerrte, sich selbst nicht annehmende, sich verleugnende, in Selbsthaß verkehrte Bewußtsein von Gott. Dämonie ist sozusagen eine falsche Ontologie: Man will nicht Sein, sondern nur Wirkung als Sein gelten lassen. Der ‚Besessene‘ weiß, daß sein Bewußtsein von Gott falsch ist.“ - Wilkens, Lorenz. „Deine Treue hat dich geheilt“. Studien über die Heilungsmacht Jesu und die apokalyptische Erwartung im Markusevangelium (Frankfurt/M.: Lang, 2011), p. 30.

⁷³ In contrast to this, the „tripolar under-

standing of religions“ by P. Beyerhaus emphasizes the sphere of influence of God, man and the demonic in the creational reality. Cf. Piennisch, Markus, „Apologetik im interreligiösen Kontext“, Missionarisch-hermeneutische Aspekte der Systematischen Theologie (Berlin: Logos, 2011), p. 53; cf. Freytag, Walter. „Das Dämonische in den Religionen. Ein vergessener Faktor in der Diskussion über die Religionen“, in: Reden und Aufsätze, zweiter Teil, ed. Jan Hermelink, Hans Jochen Margull (München: Kaiser, 1961): 13-21.

⁷⁴ E.g. Roehl, Wolfgang G., „Dämonen“, Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie, ed. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), pp. 783-784.

⁷⁵ Cf. Schulz, Siegfried. Das Evangelium nach Johannes. NTD 4 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972), p. 47.

⁷⁶ In German: „Teufel und Dämonen treten auf als Gegenmächte und Gegenkräfte zu der Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus. Dabei betont das Neue Testament sowohl deren Gefährlichkeit und Bedrohlichkeit als auch – und vor allem – die Überlegenheit Jesu Christi gegenüber diesen Mächten des Bösen.“ - Härle, Dogmatik, p. 490.

⁷⁷ France, Mark, p. 104. Against this biblical-theological background the approach of E. Schweizer is not convincing. Although he acknowledges the mystery of Jesus’ authority, he still wants to explain it in psychological terms. – Schweizer, Eduard. Das Evangelium nach Markus. NTD 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967), p. 28.

⁷⁸ E.g. Ps 104:7; Hi 26:11; Nah 1:4; Jes 50:2 ; Mal 3:11; Sach 3 :2 et al.

⁷⁹ E.g. Nah 1:4ff; Hi 26:11.

⁸⁰ E.g. Jes 51:20; 54:9. – cf. Liedke, G., „g’r schelten“, Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, Band

1, hg. Jenni, Ernst; Westermann, Claus (München/Zürich: Kaiser/Theologischer Verlag, 1984), pp. 430-431.

⁸¹ For a survey chart of the parables in the Gospels, see Snodgrass, K.R., „Parable“, Dictionary of Jesus and the Gospels, ed. Green, Joel B; McKnight, Scot (Leicester: IVP, 1992), pp. 594-595.

⁸² Kermode, Frank. *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979), p. XI.

⁸³ Cf. Harnisch, Wolfgang. „Gleichnis“, Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie, hg. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989), p. 214.

⁸⁴ Cf. Kermode, *Secrecy*, pp. 23-47.

⁸⁵ Regarding the relationship of the parables and the kingdom of God, cf. Massa, Dieter. *Verstehensbedingungen von Gleichnissen. Prozesse und Voraussetzungen der Rezeption aus kognitiver Sicht* (Tübingen: Francke, 2000); Blomberg, Craig L. *Die Gleichnisse Jesu. Ihre Interpretation in Theorie und Praxis* (Wuppertal: Brockhaus, 1998); Rau, Eckhard. *Reden in Vollmacht. Hintergrund, Form und Anliegen der Gleichnisse Jesu* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998); Baudler, Georg. *Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse. Das erzählerische Lebenswerk Jesu – ein Zugang zum Glauben* (Stuttgart: Calwer, 1986); Harnisch, Wolfgang. *Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung*, 4. Aufl. (Stuttgart: UTB, 2001).

⁸⁶ Gnllka, *Das Evangelium nach Markus*, p. 170.

⁸⁷ Gnllka, *Das Evangelium nach Markus*, p. 171.

⁸⁸ The term *δύναμις* occurs 10 times (Mk 5:30; 6:2,5,14; 9:1,39; 12:24; 13:25-26; 14:62), the term *shmeion* occurs 7 times (Mk 8:11,12(2x); 13:4,22; 16:17,20) in the Gospel of Mark. - Computer-Konkordanz

zum *Novum Testamentum Graece*, ed. Institut für neutestamentliche Textforschung (Berlin/New York: deGruyter, 1985), pp. 442, 1694-1695.

⁸⁹ Böcher, Otto, „Wunder. 2. Neues Testament“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, ed. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 4 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), pp. 1338. It must be noted, however, that the signs (gr. *σημεῖα*) of Jesus in the Gospel of John receive a positive meaning: here they support the divine authentication of Jesus as Messiah and Son of God (Jh 4:48; 20:31). - Böcher, „Wunder“, p. 1338.

⁹⁰ This includes the motif of the rest in God's presence, which Jesus indicates in his redeeming work on the Sabbath. For he healed on the Sabbath out of the necessity to preach salvation as a restoration of communion with God in the creation sabbath; cf. Lincoln, Andrew T., „Sabbath, Rest and Eschatology in the New Testament“, in: Carson, D.A. (ed.). *From Sabbath to Lord's Day. A Biblical, Historical and Theological Investigation* (Grand Rapids: Zondervan, 1982), pp. 197-220; cf. Götz, Friedrich, „Vom biblischen Sinn des Sabbat“, *Theologische Beiträge* 9 (1978): 243-256; Link, Christian. *Schöpfung. Handbuch Systematischer Theologie*, Band 7/2 (Gütersloh: Mohn, 1991), p. 386.

⁹¹ Betz, Otto. *Jesus. Der Messias Israels. Aufsätze zur biblischen Theologie* (Tübingen: Mohr, 1987), p. 199.

⁹² Cf. Weiser, Artur. *Die Psalmen. ATD 14/15*, 4. neubearb. Aufl. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955), p. 451.

⁹³ In German: „... das objektiv aufgewiesene Vermögen zu heilen -, es wird in dieser Geschichte durch das Heimtragen der Bahre demonstriert (V. 11),- macht die nicht nachweisbare Vollmacht der Sündenvergebung offenbar.“ - Betz, *Jesus*, p. 199.

⁹⁴ See Koch, Klaus, „Reich Gottes. I. Altes Testament“, Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Band 7 (Tübingen: Mohr, 2004), pp. 202-203.

⁹⁵ Cf. Betz, Jesus, p. 199.

⁹⁶ The term *exousia* in connection with the person of Jesus occurs in Mark 10 times (Mk 1:22,27; 2:10; 3:15; 6:7; 11:28(2x),29,33; 13:34), in Matthew also 10 times, in Luke 16 times and in John 8 times. Therefore this term as used in the Gospels takes the significant share of 43% of the entire NT (102 times). Since Mark provides by far the shortest text of the Gospels, the relative narrative significance of the term is the highest with him. - Computer-Konkordanz zum Novum Testamentum Graece, ed. Institut für neutestamentliche Textforschung (Berlin/New York: deGruyter, 1985), pp. 642-644.

⁹⁷ Cf. Berger, Klaus. Kommentar zum Neuen Testament (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2011), p. 131.

⁹⁸ In German: „Mit dem Thema Reinheit greift Jesus ein messianisches Motiv aus der Erwartung des Judentums auf. Nach Psalmen Salomonis 17 wird der Messias Israel kultisch reinigen. Jesus vollzieht dieses durch Exorzismen und Heilungen, dann aber bei der Tempel-Reinigung in Jerusalem (Mk 11).“ - Berger, Kommentar, p. 131.

⁹⁹ Betz, Otto, „Kraft/Macht. *exousia*“, Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. Band 2. Neubearbeitete Ausgabe, ed. Coenen, Lothar; Haacker, Klaus (Wuppertal: Brockhaus, 2000), p. 1187.

¹⁰⁰ Hengel, Martin. Studies in the Gospel of Mark (London: SCM, 1985), p. 45.

¹⁰¹ Hengel, Studies, pp. 44-45: “We have no indication whatsoever from the history of tradition that the status of Messiah in Judaism was connected in any way with the resurrection of a righteous man or prophet from the dead. Therefore it is hard to derive the messianic status of Jesus simply from the resurrection ap-

pearances. Appearances of the dead in a transfigured form and messianic status are two completely different things. Christology cannot be derived solely from the resurrection event - no matter how it is interpreted. The root must be sought in Jesus' conduct and execution.”

¹⁰² Gregory K. Beale is Professor of New Testament and Biblical Theology at Westminster Theological Seminary, Philadelphia/USA. - <http://www.wts.edu/faculty/profiles/gbeale.html>

¹⁰³ Beale, Gregory K. A New Testament Biblical Theology. The Unfolding of the Old Testament in the New (Grand Rapids: Baker, 2011), p. 227.

¹⁰⁴ On the apocalyptic aspect of the Book of Daniel, see Kratz, Reinhard Gregor, „Apokalyptik. II. Altes Testament“, Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Band 1 (Tübingen: Mohr, 1998), p. 591.

¹⁰⁵ Beale, A New Testament Biblical Theology, pp. 229-230; cf. Wright, N.T. The New Testament and the People of God (Minneapolis: Fortress, 1992), p. 332.

¹⁰⁶ See 4 Esra 7:95-96; 2 Baruch 44:12-15; Jubiläen 1:29; 1QS IV:7,23,25; 1QH^a XIX:11-14; cf. Beale, A New Testament Biblical Theology, pp. 232-233.

¹⁰⁷ Cf. Stuhlmacher, Peter. Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), pp. 175-176.

¹⁰⁸ On the relationship between passion and discipleship, cf. Schweizer, „Das Evangelium nach Markus, p. 30.

¹⁰⁹ Regarding the theological background of the passion narratives, see Reinbold, Wolfgang, „Passion / Passionsüberlieferung / Passionsgeschichte“, Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Band 6 (Tübingen: Mohr, 2003), p. 975.

¹¹⁰ Cf. Wassermann, „Gottes Sohn und Menschen-Sohn, Teil 2“, p. 60.

¹¹¹ On this aspect, D. Bock remarks: „So Jesus' evocation of Son of Man before

the Jewish leadership raises the issue of kingdom authority. Who speaks for God, Jesus or the leadership? The reaction of the Jewish leadership to Jesus in this scene shows that they got Jesus' point. What Jesus saw as vindication pointing to the support of his mission from God, they viewed as blasphemous, giving them a reason to take a political charge to Pilate. ... The central role of Jesus in the kingdom's disclosure and presence stands at the heart of what became the message of the emerging Jesus movement that eventually became the church." – Bock, Darrell L., "The Use of Daniel 7 in Jesus' Trial, with Implications for His Self-understanding", in: Hurtado, Larry W.; Owen, Paul L. (ed.), 'Who is this Son of Man?': The Latest Scholarship on a Puzzling Expression of the Historical Jesus. Library of New Testament Studies 390 (London: T&T Clark, 2011), p. 99; cf. p. 87.

¹¹² In German: „Dieser Satz ... besagt, dass der MS und der GS die eine und gleiche Person in Personalunion sind, und dass ... der GS nicht nur im Sinne der davidischen Nachkommenschaft ein „irdischer“ Messias ist, sondern zur gleichen Zeit auch ein „himmlischer“, da er der MS ist, der gemäß Daniel 7 im Himmel vor Gott steht.“ - Wassermann, „Gottes Sohn und Menschen-Sohn, Teil 2“, pp. 60-61.

¹¹³ See Tuckett, Christopher, „Hoheitstitel, christologische“, Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Band 3 (Tübingen: Mohr, 2000), pp. 1832-1833.

¹¹⁴ This dimension of the fulfillment of the Old Testament apocalyptic messianic secret in the resurrection is missing in the interpretation of J. Alsup. He sees the origin of the resurrection traditions in the appearance accounts of the Gospels, as well as in the environment of early Christianity. – Alsup, John, „Auferstehung. 1. In den Schriften des NT“, Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie, ed. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 1. Göttingen:

Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, p. 311.

¹¹⁵ The term occurs in four terminological variants:

al-Massih الْمَسِيحُ (1): Surah 4:172

al-Massihu ibnu Mariam الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ (4): Surah 5:17,72,75; 9:31

al-Massihu Issa ibnu Mariam الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ (3): Surah 3:45; 4:157,171

al-Massihu ibnu al-lahi الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ (1): Surah 9:30

¹¹⁶ Cf. Wassermann, Peter, "Christus im Koran in Auseinandersetzung mit den Zeugnissen der Bibel". Vortrag Eusebia Missionsdienste Stuttgart, 2011, p. 3-4.

¹¹⁷ On the interpretation of the title Messiah in 11 occurrences in the Qur'an (Surah 3,45; 4,157.171.172; 5,17(2x).72(2x).75; 9,30.31), see Bauschke, Martin. Jesus – Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie. Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, Bd. 29 (Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 2000), pp. 107-109.

¹¹⁸ Cf. Braumann, Georg, „Gegenwart/Zukunft. parousia“, Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. Band 1. Neubearbeitete Ausgabe, ed. Coenen, Lothar; Haacker, Klaus (Wuppertal: Brockhaus, 1997), p. 692.

¹¹⁹ Cf. Wassermann, „Gottes Sohn und Menschen-Sohn, Teil 2“, pp. 62-63.

¹²⁰ Cf. Eckstein, Hans-Joachim, "Die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu", in: Eckstein, Hans-Joachim; Welker, Michael (ed.). Die Wirklichkeit der Auferstehung, 4. Aufl. (Neukirchen: Neukirchener, 2010), pp. 2-3.

¹²¹ In German: „Im alttestamentlich-jüdischen Kontext versteht es sich von selbst, dass die >Auferstehung von den Toten< allein von Gott, dem Schöpfer, bewirkt werden kann ...“ - Eckstein, "Die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu", pp. 6-7; zur Literatur zu Lk 24:34, cf. pp. 1-2.

¹²² Thus G. Osborne aptly remarks: „Mark thus proclaims the end of messianic

misunderstanding. Jesus' refusal to accept his role of Messiah ceases with his death and resurrection. Others may have recognized, even anointed Jesus in this role (14:3-9), but Jesus always projected these forward to his coming death when his work would be complete. In Mark the suffering Messiah precedes the Messiah King; Christ alone is the Son of God." - Osborne, Grant R. *The Resurrection Narratives. A Redactional Study* (Grand Rapids: Baker, 1984), p. 66.

¹²³ Cf. Osborne, *Resurrection Narratives*, p. 66: „Although the Davidic royal sonship is not a central theme in Mark, it is sufficiently present (10:47f.; 11:10; 12:35f.) to support the belief that the victorious vindication of the Messiah in Mark includes a royal motif. In 12:35-37 Jesus denies that the royal lordship is his primary role; he is first the suffering Messiah. After he has completed his suffering he will become royal Messiah.”

¹²⁴ Regarding the gracious condescension of God the Father in the incarnation of the Son as a communication process toward humans, carried by the spirit of God, cf. Terrien, Samuel. *The Elusive Presence. The Heart of Biblical Theology* (San Francisco: Harper & Row, 1978), pp. 411-428; Moltmann, Jürgen. *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie* (München: Kaiser, 1991), pp. 73-78; Prenter, Regin, „Der Gott, der Liebe ist. Das Verhältnis der Gotteslehre zur Christologie“, in: idem. *Theologie und Gottesdienst. Gesammelte Aufsätze* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977), pp. 275-291.

¹²⁵ Cf. Grundmann, Walter. *Das Evangelium nach Markus. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Band 2* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1989), pp. 288-289; Brown, Raymond E. *The Gospel According to John, I-XII. The Anchor Bible 29* (New York: Doubleday, 1987), p. 300.

¹²⁶ In German: „Denn niemand kann uns

zum Himmel helfen als der Vater allein; wie Joh. 3,13 geschrieben steht: >> Niemand steigt auf in den Himmel, als allein der, der vom Himmel herabgestiegen ist, der Sohn des Menschen<<. In dessen Hülle und auf seinem Rücken müssen wir hinaufsteigen.“ - Luther, Martin. „Deutsche Auslegung des Vaterunsers (1519)“, in: Aland, Kurt (Hg.). *Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Band 5: Die Schriftauslegung. UTB 1656* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991), p. 208.

¹²⁷ See J. Moltmann, *Der Geist des Lebens*, p. 79.

BIBLIOGRAPHY

Alsop, John, „Auferstehung. 1. In den Schriften des NT“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, ed. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986: 309-313.

Ashton, John. *Understanding the Fourth Gospel. Second Edition.* Oxford: Oxford University Press, 2008.

Aune, David E. *The New Testament in its Literary Environment.* Philadelphia: Westminster, 1987.

Backhaus, Knut, „Bund. III. Neues Testament“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 1. Tübingen: Mohr, 1998: 1865-1867.

Baudler, Georg. *Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse. Das erzählerische Lebenswerk Jesu – ein Zugang zum Glauben.* Stuttgart: Calwer, 1986.

Bauschke, Martin. *Jesus – Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie.* Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, Bd. 29. Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 2000.

Beale, Gregory K. *A New Testament Biblical Theology. The Unfolding of the*

- Old Testament in the New. Grand Rapids: Baker, 2011.
- Beck, Johannes U. Die Messiasgeheimnis-Theorie als Zugang zum Markusevangelium. München: Akademische Verlagsgemeinschaft, 2010.
- Berger, Klaus. Jesus. München: Pattloch, 2004.
- Berger, Klaus, „Heiden, Heidenchristentum“, Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie, ed. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989: 407-410.
- Berger, Klaus. Kommentar zum Neuen Testament. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2011.
- Berger, Klaus, „Zum Problem der Messianität Jesu“, Zeitschrift für Theologie und Kirche 71 (1974): 1-30.
- Betz, Otto. Jesus. Der Messias Israels. Aufsätze zur biblischen Theologie. Tübingen: Mohr, 1987.
- Betz, Otto, „Kraft/Macht. exousia“, Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. Band 2. Neubearbeitete Ausgabe, ed. Coenen, Lothar; Haacker, Klaus. Wuppertal: Brockhaus, 2000: 1184-1188.
- Betz, Otto. Was wissen wir von Jesus? Der Messias im Licht von Qumran. 3., erw. Aufl. Wuppertal: Brockhaus, 1999.
- Bird, M., „Jesus is the Christ: Messianic Apologetics in the Gospel of Mark“, The Reformed Theological Review 64 (2005): 1-14.
- Blomberg, Craig L. Die Gleichnisse Jesu. Ihre Interpretation in Theorie und Praxis. Wuppertal: Brockhaus, 1998.
- Bock, Darrell L., „Jesus as Lord in Acts and in the Gospel Message“, Bibliotheca Sacra 143 (1986): 146-154.
- Bock, Darrell L., „The Use of Daniel 7 in Jesus' Trial, with Implications for His Self-understanding“, in: Hurtado, Larry W.; Owen, Paul L. (ed.), 'Who is this Son of Man?': The Latest Scholarship on a Puzzling Expression of the Historical Jesus. Library of New Testament Studies 390. London: T&T Clark, 2011: 78-100.
- Bock, Darrell L., „The Words of Jesus in the Gospels: Live, Jive, or Memorex?“, in: Wilkins, Michael J.; Moreland, J.P. (ed.). Jesus under Fire. Modern Scholarship Reinvents the Historical Jesus. Carlisle: Paternoster, 1996: 73-99.
- Bockmuehl, Markus. Jesus von Nazareth – Messias und Herr. Wuppertal: Brockhaus, 1999.
- Böcher, Otto, „Wunder. 2. Neues Testament“, Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie, ed. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996: 1336-1339.
- Braumann, Georg, „Gegenwart/Zukunft. parousia“, Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. Band 1. Neubearbeitete Ausgabe, ed. Coenen, Lothar; Haacker, Klaus. Wuppertal: Brockhaus, 1997: 691-693.
- Brown, Raymond E. The Gospel According to John, I-XII. The Anchor Bible 29. New York: Doubleday, 1987.
- Bukowski, Peter; Herrenbrück, Walter; Noltensmeier, Gerrit (ed.). Der Heidelberger Katechismus. Wuppertal, Leer, Detmold, 1997. - <http://www.heidelberger-katechismus.net/daten/File/Upload/doc-6402-1.pdf>
- Burkitt, D. The Son of Man Debate: A History and Evaluation. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Caragounis, Chrys C. The Son of Man: Vision and Interpretation. WUNT 38. Tübingen: Mohr, 1986.
- Cochlovius, Joachim; Zimmerling, Peter (ed.). Evangelische Schriftauslegung. Wuppertal: Brockhaus, 1987.

- Collins, Adela Yarbro, „Mark and His Readers: The Son of God among Jews“, *Harvard Theological Review* 92 (1999): 393-408.
- Collins, Adela Yarbro, „Mark and His Readers: The Son of God among Greeks and Romans“, *Harvard Theological Review* 93 (2000): 85-100.
- Collins, Adela Yarbro, „Markusevangelium. V. Christologie“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 5. Tübingen: Mohr, 2002: 845-846.
- Computer-Konkordanz zum *Novum Testamentum Graece*, ed. Institut für neutestamentliche Textforschung. Berlin/New York: deGruyter, 1985.
- Cullmann, Oscar. *The Christology of the New Testament*. London: SCM, 1975.
- Dennison, William D., „The Christian Academy: Antithesis, Common Grace, and Plato’s View of the Soul“, *Journal of the Evangelical Theological Society* 54 (2011): 109-131.
- Dihle, Albrecht, „Die Evangelien und die biographische Tradition der Antike“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 80 (1983): 33-49.
- Eckstein, Hans-Joachim, „Die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu“, in: Eckstein, Hans-Joachim; Welker, Michael (ed.). *Die Wirklichkeit der Auferstehung*, 4. Aufl. Neukirchen: Neukirchener, 2010: 1-30.
- France, R.T. *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text. The New International Greek Testament Commentary*. Grand Rapids/Carlisle: Eerdmans/Paternoster, 2002.
- Freytag, Walter. „Das Dämonische in den Religionen. Ein vergessener Faktor in der Diskussion über die Religionen“, in: *Reden und Aufsätze*, zweiter Teil, ed. Jan Hermelink, Hans Jochen Margull. München: Kaiser, 1961: 13-21.
- Fritzen, Wolfgang. *Von Gott verlassen? Das Markusevangelium als Kommunikationsangebot für bedrängte Christen*. Stuttgart: Kohlhammer, 2008.
- Glaser, Ida, „Das Genesis-Buch im Kontext des Islam: Fenster zu den Texten“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 5 (2010): 7-34.
- Gloege, G., „Dualismus. II. Theologisch“, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl. Tübingen: Mohr, 1958, II: 274-276.
- Gnilka, Joachim. *Das Evangelium nach Markus*. EKK Studienausgabe, 1. Aufl. Neukirchen/Mannheim: Neukirchener/Patmos, 2010.
- Grundmann, Walter. *Das Evangelium nach Markus*. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Band 2. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1989.
- Härle, Wilfried. *Dogmatik*. Berlin/New York: de Gruyter, 1995.
- Harnisch, Wolfgang. *Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung*, 4. Aufl. Stuttgart: UTB, 2001.
- Harnisch, Wolfgang. „Gleichnis“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, ed. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989: 213-215.
- Hayden-Roy, Priscilla A., „*Hermeneutica gloriae vs. Hermeneutica crucis: Sebastian Franck and Martin Luther on the Clarity of Scripture*“ (1990). *German Language and Literature Papers* 24: 50-68. –<http://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1023&context=modlanggerman>
- Hengel, Martin. *Studies in the Gospel of Mark*. London: SCM, 1985.
- Hirsch, Alan. *The Forgotten Ways. Reactivating the Missional Church*. Grand Rapids: Brazos, 2006.

- Iverson, Kelly R.; Skinner, Christopher W. (ed.). *Mark as Story: Retrospect and Prospect*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011.
- Johansson, D., „The Identity of Jesus in the Gospel of Mark: Past and Present Proposals“, *Currents in Biblical Research* 9 (2011): 364-393.
- Kaiser, Bernhard. *Studien zur Fundamentalthologie*. Band 1: Offenbarung. Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, 2005.
- Karrer, Martin. *Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Bd. 151. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- Kermode, Frank. *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979.
- Kim, Seyoon. *The 'Son of Man' as the Son of God*. WUNT 30. Tübingen: Mohr, 1983.
- Kimball, Dan A.; Altson, Renee N.; Beckwith, Ivy. *The Emerging Church. Vintage Christianity for New Generations*. Grand Rapids: Zondervan, 2003.
- Kippenberg, Hans G., „Dualismus“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, ed. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986: 948-950.
- Klauck, Hans-Josef et al., „Apokryphen/Pseudepigraphen“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 1. Tübingen: Mohr, 1998: 600-604.
- Koch, Klaus, „Reich Gottes. I. Altes Testament“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 7. Tübingen: Mohr, 2004: 202-203.
- Kratz, Reinhard Gregor, „Apokalyptik. II. Altes Testament“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 1. Tübingen: Mohr, 1998: 591-592.
- Lang, Friedrich Gustav, „Kompositionsanalyse des Markusevangeliums“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 74 (1977): 1-24.
- Liedke, G., „g' r schelten“, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Band 1, ed. Jenni, Ernst; Westermann, Claus. München/Zürich: Kaiser/Theologischer Verlag, 1984: 429-431.
- Lincoln, Andrew T., „Sabbath, Rest and Eschatology in the New Testament“, in: Carson, D.A. (ed.). *From Sabbath to Lord's Day. A Biblical, Historical and Theological Investigation*. Grand Rapids: Zondervan, 1982: 197-220.
- Lindars, Barnabas. *New Testament Apologetic. The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*. London: SCM, 1961.
- Lindemann, Andreas, „Herrschaft Gottes/Reich Gottes. IV. Neues Testament und spätantikes Judentum“, *Theologische Realenzyklopädie*, Band 15. Berlin: deGruyter, 1986: 196-218.
- Link, Christian. *Schöpfung. Handbuch Systematischer Theologie*, Band 7/2. Gütersloh: Mohn, 1991.
- Lührmann, Dieter. „Glaube. 2. Neues Testament“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, ed. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989: 190-193.
- Lukaszewski, Albert L., „Issues Concerning the Aramaic Behind $\text{o uioV tou anqrwpou}$: A Critical Review of Scholarship“, in: Hurtado, Larry W.; Owen, Paul L. (ed.), „Who is this Son of Man?: The Latest Scholarship on a Puzzling Expression of the Historical Jesus. *Library of New Testament Studies* 390. London: T&T Clark,

2011: 1-27.

- Luther, Martin. De Servo Arbitrio, 1525, Weimarer Ausgabe 18 : 609, 4-9, 11-14 – www.archive.org/details/werkekritischege18luthuoft
- Luther, Martin. „Deutsche Auslegung des Vaterunsers (1519)“, in: Aland, Kurt (ed.). Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Band 5: Die Schriftauslegung. UTB 1656. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 204-273.
- Luther, Martin. „Vom unfreien Willen (1525)“, in: Aland, Kurt (ed.). Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Band 3: Der neue Glaube. UTB 1656. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 151-334.
- Luz, Ulrich, „Das Geheimnismotiv und die markinische Christologie“, Das Markusevangelium, ed. Pesch, Rudolf. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979: 211-237.
- MacArthur, John F. The Gospel according to Jesus. Grand Rapids: Zondervan, 1988.
- Massa, Dieter. Verstehensbedingungen von Gleichnissen. Prozesse und Voraussetzungen der Rezeption aus kognitiver Sicht. Tübingen: Francke, 2000.
- McGavran, Donald A. Understanding Church Growth. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.
- McIver, Robert K. Memory, Jesus and the Synoptic Gospels. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011.
- Merk, Otto, „Wrede, Friedrich Georg Eduard William“, Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Band 8. Tübingen: Mohr, 2005: 1713.
- Moltmann, Jürgen. Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie. München: Kaiser, 1991.
- Osborne, Grant R. The Resurrection Narratives. A Redactional Study. Grand Rapids: Baker, 1984.
- Piennisch, Markus, „Apologetik im interreligiösen Kontext“, Missionarisch-hermeneutische Aspekte der Systematischen Theologie. Berlin: Logos, 2011: 9-63.
- Piennisch, Markus, „Der biblisch-semi-tische Aspekt der Hermeneutik: Eine Einführung in das Studiengebiet“, Stuttgarter Theologische Themen, Band 5 (2010): 101-137.
- Piennisch, Markus, „Einführung in den literarischen Ansatz: Der Monotheismus der alttestamentlichen Erzähltexte“, Stuttgarter Theologische Themen, Band 6 (2011): 21-31.
- Piennisch, Markus, „Religionen in der Perspektive christlicher Mission: Historische und theologische Aspekte“, Missionarisch-hermeneutische Aspekte der Systematischen Theologie. Berlin: Logos, 2011: 251-279.
- Prenter, Regin, „Der Gott, der Liebe ist. Das Verhältnis der Gotteslehre zur Christologie“, in: ders. Theologie und Gottesdienst. Gesammelte Aufsätze. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977: 275-291.
- Räsänen, Heikki. The „Messianic Secret“ in Mark’s Gospel. Edinburgh: T&T Clark, 1994.
- Rau, Eckhard. Reden in Vollmacht. Hintergrund, Form und Anliegen der Gleichnisse Jesu. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- Reinbold, Wolfgang, „Passion / Passionsüberlieferung / Passionsgeschichte“, Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Band 6. Tübingen: Mohr, 2003: 974-976.
- Rhoads, David; Dewey, Joanna; Michie, Donald. Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel. 3. Aufl. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2012.
- Roehl, Wolfgang G., „Dämonen“, Evange-

- lisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie, ed. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986: 781-784.
- Runia, Klaas, „The Kingdom of God in the Bible, in History and Today“, *European Journal of Theology* 1 (1992): 37-48.
- Schacke, Rainer. *Learning from Willow Creek? Church Services for Seekers in German Milieu Contexts*. Göttingen: Cuvillier, 2009.
- Schreiber, Johannes, „Die Christologie des Markusevangeliums“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 58 (1961): 154-183.
- Schulz, Siegfried. *Das Evangelium nach Johannes*. NTD 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.
- Schulz, Siegfried, „Markus und das Alte Testament“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 58 (1961): 184-197.
- Schweizer, Eduard. *Das Evangelium nach Markus*. NTD 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.
- Schweizer, Eduard, „Zur Frage des Messiasgeheimnisses bei Markus“, *ZNW* 56 (1965): 1-8.
- Scott, Robert. *Questions Muslims Ask: What Christians Actually Do (and Don't) Believe*. Downers Grove: IVP, 2012.
- Snodgrass, K.R., „Parable“, *Dictionary of Jesus and the Gospels*, ed. Green, Joel B; McKnight, Scot. Leicester: IVP, 1992: 591-601.
- Stanton, Graham. *The Gospels and Jesus*. Second Edition, Oxford Bible Series. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Sternberg, Meir. *Hebrews Between Cultures. Group Portraits and National Literature*. Bloomington: Indiana University Press, 1998.
- Sternberg, Meir. *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington: Indiana University Press, 1985.
- Stroumsa, Guy G., „Dualismus. 1. Religionswissenschaftlich“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 2. Tübingen: Mohr, 1999: 1004-1005.
- Stuhlmacher, Peter. *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Band 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- Stuhlmacher, Peter. *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Band 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- Stuhlmacher, Peter. „Evangelium. 1. Biblisch“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, ed. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986: 1217-1221.
- Sykes, Stephen W., „Offenbarung, Offenbarungsreligion. 2. Systematisch-theologisch“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, ed. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992: 810-818.
- Terrien, Samuel. *The Elusive Presence. The Heart of Biblical Theology*. San Francisco: Harper & Row, 1978.
- Thiselton, Anthony C. *New Horizons in Hermeneutics*. London: HarperCollins, 1992.
- Tuckett, Christopher, „Hoheitstitel, christologische“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 3. Tübingen: Mohr, 2000: 1832-1833.
- Twelftree, G.H., „Demon, Devil, Satan“, *Dictionary of Jesus and the Gospels*, ed. Green, Joel B; McKnight, Scot. Leicester: IVP, 1992: 163-172.
- Veltri, Giuseppe, „Bibelübersetzungen. 1. Übersetzungen in antike Sprachen. 4.

- Übersetzungen ins Aramäische“, Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Band 1. Tübingen: Mohr, 1998: 1497-1498.
- Volf, Miroslav, „Christliche Identität und Differenz. Zur Eigenart der christlichen Präsenz in den modernen Gesellschaften“, Zeitschrift für Theologie und Kirche 92 (1995): 357-375.
- Wagner, C. Peter, et al., „Church Growth State of the Art“, Liberty University (1986) - http://digitalcommons.liberty.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1018&context=towns_books
- Wagner, C. Peter. *Confronting the Powers: How the New Testament Church Experienced the Power of Strategic-Level Spiritual Warfare*. Ventura: Regal, 1996.
- Wagner, C. Peter. *Your Church can Grow: Seven Vital Signs of a Healthy Church*. Ventura: Regal, 1984.
- Walter, Nikolaus, „Pseudepigraphen. 1. Altes Testament“, Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie, ed. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992: 1376-1381.
- Wandrey, Irina, „Messias/Messianismus. III. Judentum. 1. Antike“, Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Band 5. Tübingen: Mohr, 2002: 1146-1148.
- Wassermann, Peter, „Christus im Koran in Auseinandersetzung mit den Zeugnissen der Bibel“. Vortrag Eusebia Missionsdienste Stuttgart, 2011.
- Wassermann, Peter, „Einfluss der Scholastik auf die theologische Entwicklung des Christentums und Islam“, Stuttgarter Theologische Themen, Band 4 (2009): 81-96.
- Wassermann, Peter, „Gottes Sohn und Menschen-Sohn, Teil 1: Zeugnisse des Alten Testaments“, Stuttgarter Theologische Themen, Band 3 (2008): 7-15.
- Wassermann, Peter, „Gottes Sohn und Menschen-Sohn, Teil 2: Zeugnisse des Neuen Testaments“, Stuttgarter Theologische Themen, Band 3 (2008): 51-65.
- Weber, R., „Christologie und ‘Messiasgeheimnis’: ihr Zusammenhang und Stellenwert in den Darstellungsin-tentionen des Markus“, Evangelische Theologie 43 (1983): 108-125.
- Weiser, Artur. *Die Psalmen*. ATD 14/15, 4. neubearb. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955.
- Wilckens, Ulrich. *Theologie des Neuen Testaments*. Band 1: Geschichte der urchristlichen Theologie. Teilband 4. Neukirchen: Neukirchener, 2005.
- Wilckens, Lorenz. „Deine Treue hat dich geheilt“. Studien über die Heilungsmacht Jesu und die apokalyptische Erwartung im Markusevangelium. Frankfurt/M.: Lang, 2011.
- Wrede, William. *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901.
- Wright, N.T. *The New Testament and the People of God*. Minneapolis: Fortress, 1992.

MARKUS PIENNISCH (Dr. habil.), Stuttgart, is co-founder and Principal of EUSEBIA School of Theology (EST) as well as editor of STT. International teaching in the area of Systematic Theology, Hermeneutics and New Testament.

