

**BABEŞ-BOLYAI UNIVERSITY
CENTRE FOR BIBLICAL STUDIES**



SACRA SCRIPTA
Journal of the Centre for Biblical Studies

**MIT CHRISTUS AUF DEM WEG:
EXEGETISCHE BEITRÄGE IM DIALOG MIT HANS KLEIN**

Year XXIII, 2025/1-2

Cluj-Napoca

SACRA SCRIPTA

Journal of the Centre for Biblical Studies

PUBLISHER

The Centre for Biblical Studies of the Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania

EDITOR-IN-CHIEF

Stelian TOFANĂ (Babeş-Bolyai University Cluj, Faculty of Orthodox Theology)

EDITORIAL BOARD

György BENYIK (Catholic Theological Institute, Szeged)

Michael SOMMER (Goethe University Frankfurt, Faculty 07: Catholic Theology)

Ioan CHIRILĂ (Babeş-Bolyai University Cluj, Faculty of Orthodox Theology)

Erik EYNIKEL (University of Regensburg, Faculty of Catholic Theology)

Marius FURTUNĂ (Babeş-Bolyai University Cluj, Faculty of Greek Catholic Theology)

CO-EDITOR — Hans KLEIN (Lucian Blaga University Sibiu, Department of History, Heritage and Protestant Theology)

Lehel LÉSZAI (Babeş-Bolyai University Cluj, Faculty of Reformed Theology and Music)

Tobias NICKLAS (University of Regensburg, Faculty of Catholic Theology)

Sorin MARȚIAN (Babeş-Bolyai University Cluj, Faculty of Greek Catholic Theology)

János MOLNÁR (†2021) (Babeş-Bolyai University Cluj, Faculty of Reformed Theology and Music)

Zoltán OLÁH (Roman Catholic Theological Institute, Alba Iulia)

Joseph VERHEYDEN (Catholic University of Leuven, Faculty of Theology)

Korinna ZAMFIR (Babeş-Bolyai University Cluj, Faculty of Roman Catholic Theology)

HONORARY MEMBER — Ulrich LUZ (†2019) (University of Bern, Theological Faculty)

ADVISORY BOARD**Old Testament:**

Paula BUD (†2017) (Babeş-Bolyai University Cluj, Faculty of Orthodox Theology)

Ed NOORT (University of Groningen, Faculty of Theology and Religious Studies)

Martti NISSINEN (University of Helsinki, Faculty of Theology)

New Testament:

Reimund BIERINGER (Catholic University of Leuven, Faculty of Theology)

Cosmin PRICOP (University of Bucharest, Faculty of Orthodox Theology)

David MOESSNER (Texas Christian University, Department of Religion)

Armand PUIG I TÀRRECH (Faculty of Theology of Catalonia, Barcelona)

Gerd THEIBEN (Ruprecht Karl University of Heidelberg, Faculty of Theology)

William R. G. LOADER (Murdoch University, Australia)

Joel MARCUS (Duke Divinity School, USA)

Carl R. HOLLADAY (Emory, Candler School of Theology, USA)

LAYOUT EDITOR

Hilda MARCZINKÓ

EDITORIAL OFFICE

Universităţii 7-9

400091 Cluj-Napoca

Phone: + 40 264 450184

WEBSITE

<https://sacrascripta.reviste.ubbcluj.ro/en/publicatii.php>

<https://cbs.centre.ubbcluj.ro/en/>

The journal is accessible via the *Central and Eastern European Online Library*: <http://www.ceeol.com>

and via *EBSCO/Academic Search Complete/Journals and Magazines*/page 158

<http://www.ebscohost.com/academic/academic-search-complete>

ISSN 1584-7624

BABEŞ-BOLYAI UNIVERSITY

Centre for Biblical Studies



SACRA SCRIPTA

Journal of the Centre for Biblical Studies

MIT CHRISTUS AUF DEM WEG:

EXEGETISCHE BEITRÄGE IM DIALOG MIT HANS KLEIN

Year XXIII, 2025/1–2

Cluj-Napoca

CONTENTS

Stelian TOFANĂ: <i>Editorial</i>	7
--	---

ESSAYS

Nicolae Olimpiu BENEĂ: <i>Unity, Mystery, and Transformation: Reading Ephesians and Colossians in Dialogue with Hans Klein's Biblical Theology</i>	11
Marina ČAKIĆ: <i>Matthew's Use of Skandalon / Skandalizō: A Project Overview</i>	42
Dietrich-Alex KOCH: <i>Die Entwicklung des 1829 von dem protestantischen Pfarrer H.A.W. Meyer begründeten „Kritisch-exegetischen Kommentars über das Neue Testament“ und seine Bedeutung für die neutestamentliche Exegese</i>	54
Lehel LÉSZAI: <i>"Gospel – The Power of God and Its Content" by Prof. Univ. Dr. Hans Klein</i>	62
Martin MEISER: <i>Motivationen zum Glauben und Motivationen im Glauben – Erwägungen anhand des Galater- und des Kolosserbriefes</i>	67
Christoph Gregor MÜLLER: <i>Fasten nach Lukas – eine sehr persönliche Angelegenheit</i>	89
Tobias NICKLAS: <i>Neues Leben: Im Dialog mit Hans Kleins Theologie des Neuen Testaments</i>	107
Constantin-Horia OANCEA: <i>Der Bauch des Fisches in byzantinischen Hymnen: Beispiele für die Rezeption von Jona 2:2–3</i>	122

Stephanie ORTMANN: <i>Dtn 18,15: Ein unterschätzter Intertext im Matthäusevangelium?</i>	135
Cosmin PRICOP: <i>Präsentation des Buches von Hans Klein, „Der Mensch zwischen Himmel und Erde. Jesus nach dem Zeugnis der Evangelien“</i>	152
Michael SOMMER: <i>Geschichte führt zu einem Bewusstsein – Gerechtigkeit und Machtkritik als leitende Prinzipien im Lukaskommentar von Hans Klein</i>	161
Stelian TOFANĂ: <i>Wendet sich Hans Klein mit seinem Buch „Als Gesegnete leben. Predigten“, nur an die heutige Welt?</i>	176
Michael WOLTER: <i>Implizite Ekklesiologie im Galaterbrief</i>	189
Korinna ZAMFIR: <i>Engaging with Some Violent Texts in Luke in Conversation with Hans Klein</i>	204
Christos KARAKOLIS: <i>The Crux Interpretum of Rom 7,25b Occasioned by Hans Klein’s Interpretation: Protestant and Orthodox Exegetical Traditions in Dialogue</i>	217

EDITORIAL

"Ein Mann für die Theologie"

Im Editorial der Festschrift aus dem Jahr 2024, die dem Professor Erik Eynikel gewidmet war, schrieb ich, dass für alle Mitglieder des Zentrums für Biblische Studien der Babeş-Bolyai-Universität, in Klausenburg, die Widmung einer Sonderausgabe der Zeitschrift „Sacra Scripta“ an ihn als Festschrift mehr als eine akademische Ehre ist: “It is a gesture of gratitude for all his professional support granted to our Journal in his role as a member of its Editorial Board.”¹

Dasselbe gilt für unseren Kollegen, Professor Dr. Hans Klein. Am 9. November des vergangenen Jahres, 2025, feierte er seinen 85. Geburtstag. Ihm nun auch einen Festband der Zeitschrift „Sacra Scripta“ zu widmen, deren „geistlicher Vater“ er ist, bedeutet mehr als nur ein Buch zu überreichen; es ist ein Ausdruck ewiger Dankbarkeit und Anerkennung für alles, was er für den Fortbestand der Zeitschrift getan hat und weiterhin tut.

Professor Hans Klein ist daher nicht nur Mitglied des Herausgeberbeirats, sondern auch Mitherausgeber der genannten Zeitschrift. Geht man noch weiter zurück, findet man ihn unter denjenigen, die die Gründung des Zentrums für Biblische Studien in Klausenburg und dessen Zeitschrift maßgeblich unterstützten.

In schwierigen Momenten, als das Überleben der Zeitschrift aufgrund fehlender Artikel bedroht war, war Professor Hans Klein ihr „Retter“. Er reichte selbst Artikel ein oder setzte sich bei Kollegen im In- und Ausland für die Beschaffung von Artikeln ein. Auch die Rubrik „Peer Review“ der Zeitschrift verdankt Hans Klein ihr Fortbestehen, der unermüdlich Rezensionen für unzählige Bücher verfasste, von denen die meisten, schließlich, in der Biblischen Bibliothek des Zentrums landeten. Unser Kollege übernahm daher mit der Gründung des Zentrums die volle Mitverantwortung für das Erscheinen der „Sacra Scripta“ und engagierte sich jahrzehntelang unermüdlich dafür bis heute. Sein Wirken und sein Einsatz sowie das Engagement eines weiteren wichtigen Förderers, Professor Ulrich Luz, hoben die wissenschaftlichen Standards der „Sacra Scripta“ und machten sie zu dem, was sie heute ist: eine einflussreiche Zeitschrift in der internationalen Bibelforschung.

Aus diesem Grund haben wir, Hans Kleins Kollegen und Freunde, in Zusammenarbeit mit Tobias Nicklas, beschlossen, diesen besonderen Aufsatzband, der sich hauptsächlich mit seinem wissenschaftlichen Werk befasst, Hans Klein und der ihm gebührenden Ehre zu widmen.

Mit dieser Festschrift reiht sich der Bibelwissenschaftler Hans Klein in die Riege namhafter Professoren ein, die die Geschichte der Babeş-Bolyai-Universität in

¹ Stelian TOFANĂ, “Editorial”, in *Sacra Scripta, Journal of the Centre for Biblical Studies*, 1–2, Cluj-Napoca, 2024, 10.

Klausenburg aus einer weiteren akademischen Perspektive, nämlich der theologischen, beleuchten. Und zwar deshalb, weil die „Babeş-Bolyai“ Universität vier theologische Fakultäten in ihrer Struktur hat: eine Orthodoxe, eine Katholische, eine Griechisch-katholische und eine Protestantische, die alle zusammen einen wichtigen Beitrag zur Festigung der Bildungs- und Kulturgeschichte von Cluj leisten. Das Zentrum für Biblische Studien und seine Zeitschrift „Sacra Scripta“, die die beiden zur Babeş-Bolyai-Universität gehören, stellen wichtige Meilensteine der akademischen Forschung in Klausenburg dar und tragen maßgeblich dazu bei, das internationale Ansehen der Universität als Institution zu stärken, die zukunftsweisende theologische Forschung und die überkonfessionelle ökumenische Tätigkeit ihrer theologischen Fakultäten fördert und unterstützt.

Ich verzichte in diesem Editorial auf die biografischen Daten aus dem Lebenslauf unseres Kollegen Hans Klein. Erwähnen möchte ich jedoch, dass Hans Klein Mitglied bedeutender internationaler biblischer Organisationen wie der *Studiorum Novi Testamenti Societas* (SNTS) und der *The Eastern European Liaison Committee* (EELC) war. Seine wissenschaftlichen Beiträge in Form von Vorträgen, seiner Teilnahme an Arbeitsgruppen in verschiedenen Seminaren, seiner Stellungnahmen zu kontroversen biblischen Fragen usw. waren eine gute Werbung für die interkonfessionelle biblische Theologie in Rumänien.

Und eines möchte ich jetzt noch hervorheben, nämlich seine Forschungsrichtungen und seine repräsentativsten Werke, die diese veranschaulichen. Also, die wissenschaftliche Tätigkeit von Professor Hans Klein lässt sich thematisch insbesondere durch drei Forschungsgebiete charakterisieren:

1. Biblische Kommentare

— *Das Lukasevangelium*, KEK 1,3, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006 (sein Hauptforschungsgebiet)

— *1 și 2 Corinteni. Traducere și Comentariu*, Ed. „Casa Cărții”, Sibiu, 2021

— *Der ersten Korintherbrief übersetzt und erklärt*, Hermannstadt – Sibiu: Honterus, 2013

— *Der Brief des Apostels Paulus an die Römer*, Hermannstadt – Sibiu: Honterus, 2019

— *Der Brief des Paulus an die Galater*, Hermannstadt – Sibiu: Honterus, 2020

2. Biblische Theologie

— *Teologia Evangheliilor sinoptice*, Ed. „Casa Cărții”, Sibiu, 2024

— *Der Mensch zwischen Himmel und Erde. Jesus nach dem Zeugnis der Evangelien*, Honterus-Verlag in Hermannstadt – Sibiu, 2021

— *Die Bergpredigt einst und heute. Eine allgemeiner verständliche Auslegung*, BHK 9, Hermannstadt – Sibiu: Honterus, 2017

— *Leben neu entdecken. Entwurf einer biblischen Theologie*, Stuttgart: Calwer Verlag, 1991

— *Lukasstudien*, FRLANT: Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005

3. Kirchliche Homiletik

— *„Als Gesegnete leben. Predigten“*, ATU Verlag, Hermannstadt – Sibiu, 2024

In all seinen theologischen und biblischen Arbeiten strebte Hans Klein zeitlebens danach, nicht nur die Botschaft des Neuen Testaments zu verstehen, sondern dieses Verständnis auch in einen breiteren gesellschaftlichen Kontext einzuordnen und es so für den modernen Menschen zugänglich zu machen. Dabei erlangten die Menschen nicht nur ein tieferes Verständnis der neutestamentlichen Botschaft für ihr persönliches Leben, sondern verspürten auch den Drang, diese Botschaft an ihre Mitmenschen weiterzugeben. So wurde die biblische Arbeit von Professor Hans Klein zugleich zu einer *missionarischen Aufgabe*.

Mit dieser Festschrift hat sich der Bibelwissenschaftler Hans Klein in die Geschichte der akademischen theologischen Gemeinschaft der Babeş-Bolyai-Universität und des Zentrums für Biblische Studien eingetragen und deren Ruf auf glanzvolle Weise gekrönt!

Abschließend, danken wir im Namen all unserer biblischen Freunde im In- und Ausland sowie der Mitglieder des Zentrums für Biblische Studien in Klausenburg dem Herrn des Lebens für unseren Kollegen und Freund, Professor Dr. Hans Klein, und für sein segensreiches Wirken unter uns im Dienst des Lebens und der nationalen und internationalen biblischen Theologie und sagen wir ihm für die kommenden Jahre seines Leben: *„Lieber Bruder, wir wünschen dir Wohlergehen und Gesundheit in jeder Hinsicht, so wie es deiner Seele gut geht“* (3 Joh 1,2).

Klausenburg,
Dezember, 2025

Stelian TOFANĂ
Editor-in-Chief of “Sacra Scripta”

UNITY, MYSTERY, AND TRANSFORMATION: READING EPHESIANS AND COLOSSIANS IN DIALOGUE WITH HANS KLEIN'S BIBLICAL THEOLOGY

NICOLAE OLIMPIU BENEÀ

Abstract. This study examines the evolution of Pauline theology in the transition from the first Christian generation (Homologoumena) to the second (Deuteropauline), focusing on the Epistles to the Colossians and Ephesians. Employing the methodological framework proposed by Hans Klein in *Entwicklungslinien im Corpus Paulinum*, the study analyzes how the apostolic Tradition was reshaped by the Situation of ecclesiological consolidation and the delay of the Parousia.

The study identifies three major lines of development (Entwicklungslinien). First, in Soteriology, it demonstrates a shift from the Pauline concept of “new life” as an ethical possibility to be realized, to a vision of salvation as a sacramentally present reality (“seated in the heavenly places”), where the terminology of “Justification” is replaced by that of “Salvation” (Soteria) as a fact accomplished by grace. Second, in Christology and Ecclesiology, the analysis reveals a transition from a functional Christology to a cosmic one, in which Christ is the Head who rules over the universal powers, and the Church becomes His “Fullness” (Pleroma), integrating social structures (Haustafeln) to ensure historical stability. Third, the concept of Kerygma evolves from “dynamic power” to “doctrine” and “truth,” with faith becoming loyalty to a deposit of teaching (fides quae creditur).

Methodologically, the study validates these observations through an analysis of the alternation of personal pronouns (Wir / Ihr), demonstrating that the Deuteropauline authors use the “We” style to mark the objective confession of salvation history and the “You” style for its parenetic application. The study concludes that these transformations do not represent a distortion, but rather a necessary adaptation of Pauline theology to ensure the survival and unity of the Church as a universal historical entity.

Keywords: Hans Klein, Deuteropauline, Tradition and Situation, Soteriology, Pleroma, Haustafeln, Wir-Stil/Ihr-Stil.

1. Introduction

1.1. Methodological Premises: Tradition and Situation in Biblical Theology

The present study aims to examine the theological mutations that occurred in the transition from the first Christian generation (represented by the Pauline *Homologoumena*) to the second generation (represented by the *Deuteropauline* or *Antilegomena*, specifically the Epistles to the Colossians and Ephesians).¹

The methodological foundation of this work is based on the central thesis of the exegete Hans Klein, according to which any Christian theology rests on two essential pillars: *Tradition* and *Situation*.² Klein argues that, while tradition focuses on faith in God and on the fundamental experience of the resurrection of Jesus, it is the historical and communal situation that reshapes this tradition. If in times of stability tradition predominates, in periods of major historical change, the situation demands a re-adaptation of the theological message.

The Apostle Paul, as a missionary, adapted the received tradition for each specific situation, thus varying the message in his authentic epistles. However, Klein observes that in the following generation, that of the *Deuteropauline* letters, the lines of development (*Entwicklungslinien*) become much more evident: a consolidation of the Church occurs, and the Pauline tradition begins to crystallize

¹ The present study operates with the standard methodological distinction between *Homologoumena* and *Antilegomena* (*Deuteropauline*), following the framework proposed by Hans Klein. It should be noted, however, that the question of Pauline authenticity of the Epistle to the Colossians remains open in current scholarship. While in Western critical exegesis the majority position favors pseudepigraphy (represented by authors such as E. Lohse, E. Schweizer, A. Lindemann), there are also voices that argue for Pauline authenticity, such as James D.G. Dunn in his commentary in the NIGTC series (*The Epistles to the Colossians and to Philemon*, 1996). In the Romanian Orthodox academic sphere, the school of New Testament exegesis at the Faculty of Orthodox Theology in Cluj-Napoca, represented by Rev. Prof. Dr. Stelian Tofană, Professor Emeritus, Archd. Assoc. Prof. Dr. Nicolae Olimpiu Benea, and Lect. Dr. Ovidiu Neacșu, maintains the Pauline authenticity of Colossians, considering that the theological and stylistic differences can be explained by the evolution of the apostle's thought and by the specific nature of the situation addressed. The present analysis of "lines of development" does not necessarily presuppose pseudepigraphy, but can also be read as a mapping of the internal evolution of Pauline theology in different missionary contexts.

² H. KLEIN, *Entwicklungslinien im Corpus Paulinum und weitere Studien zu Paulustexten* (FRLANT 265), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2016, 5 (Vorwort). In the preface to the volume, the author establishes the hermeneutical premise of his studies, affirming that theology rests on two fundamental pillars: tradition and situation ("Die beiden Säulen jedweder Theologie sind Tradition und Situation"). Klein argues that theology is not a static entity, but a dynamic process in which the historical context actively intervenes upon the religious heritage, reshaping it: "The situation transformed the Tradition" ("Die Situation prägte die Tradition um"). Thus, Christian theology must be adapted in each generation to remain relevant to new historical realities ("angesichts jeder neuen Situation adaptiert wird und werden muss").

into “sound teaching” (*gesunde Lehre*), a new fixed tradition that permits variations only within certain limits.³

1.2. The Objective of the Study: Mapping the Lines of Development

The objective of this research is to trace these lines of development in the Epistles to the Colossians and Ephesians, demonstrating how the situation of ecclesiological consolidation and the delay of the Parousia transformed Pauline theology along three major axes, defined in the title of the work:⁴

1. *Transformation* (Soteriology and Anthropology): We will analyze the transition from the Pauline concept of “new life” as a possibility to be realized through obedience, to the Deuteropauline vision of new life as a reality already present through Baptism.⁵ Klein demonstrates that, while for Paul salvation is an

³ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 6. Continuing the analysis of the relationship between tradition and situation, Klein notes that the lines of theological development are visible already in the authentic Pauline writings (*unumstrittenen Schriften*). However, in the following generation, marked by the necessity of consolidating the Church, the fluidity of Pauline theology undergoes a mutation: in the Pastoral Epistles, the Pauline tradition is already crystallized in the form of “sound teaching” (“zur ‚gesunden Lehre‘ gefestigt”), becoming a new rigid tradition that permits variations only within restricted limits (“nur noch innerhalb gewisser Grenzen variiert werden kann”).

⁴ The order of the three objectives in this section (Transformation, Unity, Mystery) is reversed compared to the title (Unity, Mystery, and Transformation). This inversion reflects the methodological logic of the study: while the title follows a rhetorical and synthetic order – moving from the visible ecclesial reality (Unity) through its theological foundation (Mystery) to its soteriological effect (Transformation) – the analytical exposition proceeds genetically, beginning with the anthropological-soteriological transformation of the individual believer, then moving to the ecclesiological and Christological structures that frame this transformation, and finally arriving at the kerygmatic and doctrinal consolidation that transmits and preserves the Mystery. In other words, the title presents the theological telos, while the exposition traces the historical and conceptual genesis.

⁵ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 41–43. Analyzing Deuteropauline theology (Sections 1.2.2 and 1.2.3), Klein differentiates the eschatological nuances between the two epistles. In the case of Colossians, new life is a present reality inaugurated through baptism (“Das neue Leben ist für den Kol bereits mit der Taufe gekommen und ist damit Gegenwart”), although full salvation remains a “hoped-for good” (*Hoffnungsgut*), hidden with Christ in God. In Ephesians, the perspective becomes even more radical, with believers being described as already spiritually raised and spatially transferred into the heavenly sphere (“mit Christus geistlich auferstanden, ja sogar in die Himmelshöhen entrückt sind”). Orthodox theology of Baptism offers a complementary interpretive framework. Dumitru Stăniloae emphasizes that Baptism is not a mere “symbolization” of death and resurrection, but a real participation in the paschal event: through immersion in water, the catechumen effectively dies to the old self and is born to a new, ontologically transformed life. This “realized eschatology” in Colossians and Ephesians thus corresponds to the Orthodox liturgical intuition, in which Baptism is the “personal Pascha” of each believer (D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* [Orthodox Dogmatic Theology], vol. 3, EIBMO, Bucharest, 1997, 45–55). This perspective explains why the Deuteropauline authors can affirm that believers are “already raised”: this is not a metaphor, but a sacramental reality. However, in an earlier study I have shown that the Apostle Paul does not define

eschatological hope, for Ephesians Christians are already “raised and seated in the heavenly places,” and the concept of “Justification” (*Rechtfertigung*) is gradually replaced by that of “Salvation” (*Heil/Rettung*).⁶

2. *Unity* (Ecclesiology and Christology): The study will explore how Paul's functional Christology evolves into a cosmic Christology in Colossians and Ephesians. Christ becomes the Head of the Body (the Church), which is His “fullness” (*Pleroma*).⁷ This cosmic unity is reflected in the social structure of the

these future goods already present as fully realized: believers still need humility, forbearance, and forgiveness (Col 3:12–14), and the exhortation to vigilance in Col 4:2 (“keeping alert”) evokes the logion about the Parousia in Mark 13:37. We can thus speak of an “eschatology that makes us live in humility and vigilance” (N. O. BENEĂ, *Epistola către Coloseni. Isagogie, comentariu și teologie* [The Epistle to the Colossians: Isagogy, Commentary and Theology], Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2018, 429–431).

⁶ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 177–179. A fundamental terminological and theological mutation emerges in the Deuteropauline letters (Section 6.3): the specifically Pauline concept of *Gerechtigkeit* (righteousness/justification) disappears or changes its meaning, being replaced by *Heil/Rettung* (Salvation). Klein emphasizes that Colossians mentions “neither the righteousness of God, nor the righteousness from faith” (“redet weder von der δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ noch von der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως”), while in Ephesians, the emphasis falls on salvation as a reality already present through grace (“aus Gnaden seid ihr gerettet”), experienced as a spiritual good within the community. This observation must be nuanced through the “New Perspective on Paul.” J.D.G. Dunn argues that in Colossians we do not witness an abandonment of Pauline soteriology, but a recontextualization of it: the image of the “circumcision of Christ” (Col 2:11) and “stripping off the body of the flesh” take over the soteriological function of justification, shifting the emphasis from the forensic category to the participatory one (DUNN, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, 152–157). In an earlier analysis I emphasized that “the dispute with the Colossian ‘philosophy’ provides the occasion for revealing an original affirmation of Pauline Christology. The Epistle to the Colossians did not adopt the dogmatic argument of justification expressed in the epistles to the Galatians and Romans, but focused on the spatial and participatory aspect of the thought of the Holy Apostle Paul,” the preposition ἐν αὐτῷ being found 15 times in the epistle, and σῶμα eight times (BENEĂ, *Epistola către Coloseni*, 416). From an Orthodox perspective, this mutation can be interpreted not as a loss, but as a deepening: the transition from the juridical register (δικαιοσύνη) to the ontological-participatory one (σωτηρία) corresponds to the logic of deification (θέωσις), in which salvation is not merely declarative forgiveness, but real transformation of human nature through union with Christ (cf. D. STĂNILĂOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* [Orthodox Dogmatic Theology], vol. 2, EIBMO, Bucharest, 1997, 234–240). This perspective is confirmed by Klein’s own broader understanding of righteousness as relational behavior rather than abstract status. In his study “Dreptate și comportament” [Righteousness and Behavior], Klein affirms: “By ‘righteousness,’ in the linguistic world of the Bible, is meant a behavior, that is, one which corresponds to the expectations of people who await help and salvation from God. The righteousness of God is always saving action, because man expects help and salvation from God” (H. KLEIN, “Dreptate și comportament,” in *Dreptate și comportament. Cercetări biblice*, ed. I. BRIE, C. OANCEA, Astra Museum, Sibiu, 2015, 9–20).

⁷ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 102; 104. The Christological analysis of the Deuteropauline letters (Section 3.3) reveals the way in which the author of Colossians adopts and comments on the hymn in 1:15–20. Klein emphasizes that the decisive intervention consists in the ecclesiological specification in verse 18: “As a remarkable addition, in v. 18 the addition of ‘the Church’ to

Church, which integrates the domestic hierarchies (*Haustafeln*) into the order of salvation.

3. *Mystery* (Kerygma and Faith): We will investigate the mutation of the concept of Gospel from “dynamic power” (*Kraft*) to “truth” and “doctrine” (*Lehre*).⁸ The “Mystery” (*Mysterion*) is no longer a hidden apocalyptic plan, but the content of revelation accessible in the Church, and faith becomes an objective quantity that must be preserved (*fides quae creditur*).⁹

‘Head’ proves [significant]” (“Als herausragende Ergänzung erweist sich in V. 18 die Hinzufügung von ‚die Gemeinde‘ (Kirche) zu ‚Haupt‘”). Regarding Ephesians (p. 104), Klein cites the definition in 1:23, describing the Church as “his body, the fullness (*πλήρωμα*) of him who fills all in all” (“Sie ist sein Leib, die Fülle (*πλήρωμα*) dessen, der alles in allem erfüllt”). R. Schnackenburg, in the Excursus dedicated to *πλήρωμα*, distinguishes three possible interpretations: (a) the Church as passive receptacle of divine fullness; (b) the Church as active agent that “completes” Christ; (c) *πλήρωμα* as a designation of Christ Himself, Who fills the Church. Schnackenburg opts for the first variant, emphasizing that the Church is permeated by Christ’s presence, not that it ontologically completes Him (R. SCHNACKENBURG, *Der Brief an die Epheser*, EKK X, Benziger–Neukirchener, Zürich–Neukirchen-Vluyn, 1982, 78–80). In an earlier analysis I showed that through the repetition of τὰ πάντα (1:15, 16a, 16f, 17a, 17b, 18c, 19, 20a) in the Christological hymn, the Holy Apostle Paul “understands that the entire creation must be seen and conceived as the Body of Christ, which is His Church, understood as an expression of the indissoluble unity between creature and Creator,” the constitution of the world being thus ecclesial (BENEA, *Epistola către Coloseni*, 414). St. Maximus the Confessor confirms this perspective, affirming that “the Holy Church is an icon of God [...] as one that accomplishes the same union as God between the faithful,” and “the totality of things brought into existence by God through creation [...] is like another church of God, not made by hands” (St. Maximus the Confessor, *Mystagogia*, PG 91, 657–718, trans. D. STĂNILOAE, EIBMBOR, Bucharest, 2000, 7–8). From the perspective of Orthodox theology, *πλήρωμα* resonates with Eucharistic ecclesiology: the Church is the “fullness” of Christ insofar as, through the Eucharist, it becomes His real, not metaphoric, Body, participating in the life of the Trinity (cf. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, 2, 18–25). J. Behr offers a patristic reading of this concept, connecting it with the theme of “recapitulation” (*ἀνακεφαλαίωσις*) in Irenaeus of Lyon: Christ, as Head, recapitulates in Himself all humanity and the entire cosmos, and the Church is the place where this recapitulation becomes visible and operative. *Πλήρωμα* is thus not a static category, but the dynamic by which creation is reintegrated into God through Christ (J. BEHR, *The Mystery of Christ: Life in Death*, St Vladimir’s Seminary Press, Crestwood, NY, 2006, 95–102).

⁸ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 130. A fundamental mutation appears in the concept of Gospel in Colossians (Section 4.2.2) compared to the authentic Pauline epistles: a transition is observed from the understanding of the Gospel as dynamic power (*Machtcharakter*) toward its didactic and content aspect (“Verschiebung vom Machtcharakter auf die Lehre, seinen Inhalt”). The Gospel is defined objectively as “the word of truth” (*Wort der Wahrheit*), becoming a fixed doctrinal entity that must be “heard,” “learned,” and “known” (*ἐπιγινώσκειν*), not merely a power that saves through its simple proclamation.

⁹ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 151–152. The concept of faith undergoes a significant mutation in the Deuteropauline letters (Sections 5.2.2 and 5.2.3). Klein notes that in Colossians the verb “to believe” (*πιστεύειν*) is completely absent, faith being transformed into a state of stability in what has been taught; the Gospel accepted thus becomes a “fixed confession or already a doctrine”

1.3. Exegetical Instrumentation: The Analysis of Personal Pronouns (Wir / Ihr)

To validate these hypotheses, the study will apply a specific instrument from Klein's methodology: the analysis of the alternation of personal pronouns (first person plural – “We” and second person plural – “You”). This stylistic technique is not random in the *Corpus Paulinum*, but marks a fundamental theological distinction between *Confession* (*Bekennntnis* – expressed through “We,” referring to the objective facts of salvation) and *Promise/Application* (*Zusage* – expressed through “You,” referring to the concrete situation of the readers).¹⁰ This distinction will allow us to separate the pre-existing liturgical tradition from the specific theological interpretation of the Deuteropauline authors.

Through this endeavor, the work aims to offer a coherent perspective on how Pauline theology was received, transformed, and stabilized to ensure the survival and unity of the Church in a world where the imminent end was no longer the only horizon of expectation.

2. Transformation: From Possibility to Spiritual Reality

2.1. The Dynamics of “New Life” in the *Homologoumena*: The Tension between Indicative and Imperative

To understand the theological mutation in the *Deuteropauline* letters, it is imperative to establish the starting point in authentic Pauline theology (*Homologoumena*). Hans Klein demonstrates that for the Apostle Paul, “new life” (*neues Leben*) is not a static possession automatically guaranteed through ritual, but a “*Voraus-Manifestation*” (pre-manifestation) of the future *καινή κτίσις* (new creation),¹¹ an eschatological possibility opened by God that must be continually realized in the believer's existence.

(“zum festen Bekenntnis oder bereits zur Lehre geworden”). Similarly, in Ephesians, faith is no longer merely the subjective act of trust, but is described as a “fixed quantity” (“eine feststehende Größe”), an objective entity that unites the community.

¹⁰ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 298. The theological function of personal pronouns is systematized in the conclusions of Section 12.3: the “we” style (*Wir-Stil*) is used when the apostle describes the saving act (*Heilstat*) of God in favor of Christians, thus transforming the message into confession (“Dann wird die Botschaft zum Bekenntnis”). Statements in the second person plural (“you,” *Ihr-Aussagen*) always derive from proclamation (*Verkündigung*), taking the form of a promise (*Zuspruch*) or a parenthesis (*Ermahnung*). This functional structure summarizes the earlier analyses of Deuteropauline texts, such as Col 1:12–14 and Eph 2:1–10.

¹¹ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 23. Opening the analysis on the presence of new life in Pauline theology, Klein adopts a formulation from H. BINDER (*Der Glaube bei Paulus*). The death of Christ on the cross inaugurated a new cosmic situation (“neue Weltsituation”), which allows believers an “anticipated manifestation of the future *καινή κτίσις* [new creation]” (“eine Voraus-Manifestation

The grammatical analysis of the text in Romans 6:1–14 reveals a clear distinction between the destiny of Christ and that of the believer. While it is affirmed in the present tense that Christ “lives” (Rom 6:10), the statements about the life of believers are in the future tense: “we will also live with him” (Rom 6:8).¹² The present reality of the believer is defined by “knowing,” “considering,” and “believing.” This knowledge is not mere information, but an interior processing of the reality of death to sin, which must be translated into the concrete act of “walking in newness of life” (*in der Neuheit des Lebens wandeln*, Rom 6:4), which means “living for God.”¹³

Thus, for Paul, “new life” is a possibility offered by God: the only factual reality for the believer is the state of being dead to sin.¹⁴ This liberation becomes factual reality only insofar as the believer places oneself at God’s disposal, in the fulfillment of the concrete Christian deed.¹⁵ Although in 2 Corinthians 5:17 Paul

der zukünftigen καινή κρίσις”). This “new situation” constitutes the premise for understanding how future life becomes present in Christian existence.

¹² KLEIN, *Entwicklungslinien*, 24. The exegetical analysis of Romans 6 identifies a fundamental temporal distinction in Pauline soteriology. For the Christian, only death is attested as a *factum* already accomplished, expressed through past tenses (“Dem Christen hingegen wird nur der Tod als Faktum bescheinigt”). In contrast, statements regarding participation in new life are consistently formulated in the future tense (“Hingegen erfolgen die Aussagen über das neue Leben der Christen in der Futurform”). This grammatical structure underscores that the believer finds himself in an intermediate state, characterized by “knowing,” “recognizing,” and “believing” in the eschatological reality toward which he is heading, in contrast to Christ, who already possesses new life as a present reality.

¹³ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 25. Interpreting the Pauline imperative in Romans 6, Klein defines the expression “to walk in newness of life” (*in der Neuheit des Lebens wandeln*) as equivalent to “living for God” (“für Gott leben,” v. 11). The author highlights an essential distinction between Christ and the believer: while Christ is already fully in the new life (“Christus ist bereits im neuen Leben”), the Christian does not yet possess this eschatological reality, but is called to walk toward it (“der Christ aber in diesem neuen Leben noch nicht ist, wohl aber gerufen wurde ‚in der Neuheit des Lebens‘ zu wandeln”). Thus, the present reality of the Christian consists in considering oneself dead to sin and placing oneself at God’s disposal, living “as if” one were alive from the dead.

¹⁴ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 25. A fundamental distinction in Pauline soteriology emerges: while Christ already possesses new life, for the believer the only fact already accomplished and certified is death to sin (“Tatsache für den Christen ist nur sein Gestorbensein von der Sünde”). This reality opens a new perspective, yet new life remains an eschatological goal. The Christian imperative is to move toward this future through behavior: “But he must walk toward this new future” (“Aber er muss auf diese neue Zukunft noch zugehen (wandeln)”). “To walk in newness of life” means living for God, behaving as if one were alive from the dead, although the fullness of life is still awaited.

¹⁵ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 26. Continuing the exegesis on chapter 6 of Romans, Klein nuances the reality of “new life.” The author affirms that, although new life is inaugurated through baptism—in the sense that the believer has died to sin and has been liberated from its power—it does not constitute a static reality of which one can dispose at will (“nicht eine Realität, die man

proclaims that “if anyone is in Christ, there is a new creation,” Klein emphasizes the conditional, cautiously formulated character of this statement.¹⁶ “To be in Christ” means to enter into His sphere of salvation and to remain under His lordship.¹⁷ The transformation is tangible only negatively, as a death of the old self.¹⁸

2.2. Colossians: Sacramental Realism and Life as “Hoped-for Good” (*Hoffnungsgut*)

The transition to the Epistle to the Colossians marks a paradigm shift caused by the stabilization of the church and the diminution of imminent eschatological tension. Klein observes that the exact Pauline expression “new life” is absent from all the *Deuteropauline* letters,¹⁹ being replaced by an ontology of salvation already accomplished through Baptism.

in die eigene Hand nehmen kann”). This new life becomes a state of fact (*Tatsache*) only insofar as it is actualized through behavior: “It becomes a fact only in the fulfillment of the practical Christian deed, in Christian conduct” (“Es wird aber zur Tatsache erst im Vollzug der praktischen christlichen Tat, im christlichen Wandel”). Thus, new life is defined dynamically, as a passage from the possibility offered by God to the reality lived through obedience.

- ¹⁶ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 31. An important nuance appears in the proclamation of the “new creation” in 2 Cor 5:17. Paul does not use a direct and unconditional formulation (such as “you are new people”), but introduces the phrase with a conjunction (“dass der Satz mit einer Konjunktion eingeleitet wird”). The statement thus becomes cautious and conditional: “Cautiously it is stated: He is a new creation who is in Christ” (“Vorsichtig wird ausgesagt: Der ist eine neue Schöpfung, der in Christus ist”). This theological caution highlights that the new creation is a reality only insofar as the believer finds himself and remains in the sphere of Christ’s influence.
- ¹⁷ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 32. The exegesis of 2 Cor 5:14–17 offers a synthetic definition of the Pauline formula “to be in Christ” (*in Christus sein*). This expression encompasses two inseparable dimensions: one sacramental, connected to baptism (cf. Gal 3:27), and one ethical, connected to service (cf. 2 Cor 5:15). Klein defines: “‘To be in Christ’ means to enter into His sphere of salvation and to remain under His lordship” (“,In Christus sein’, bedeutet, in seinen Heilsbereich eintreten und unter seiner Herrschaft bleiben”). The new creation becomes a concrete reality only insofar as the believer remains in Christ’s sphere of influence and lives in His service.
- ¹⁸ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 38. The theological synthesis regarding the relationship between presence and future of new life (Section 1.1.5) formulates an essential conclusion about the paradoxical character of Christian existence in Paul. Although new life is a real possibility opened by God and sustained by the Spirit’s presence, it is not a reality of which the Christian can assure himself in a visible way: “Tangible is the new life therefore always only negatively, as a dying of the old self” (“Greifbar ist das neue Leben darum immer nur negativ als ein Sterben des alten Menschen”). This negative tangibility manifests through the refusal of the desires of the flesh, through co-crucifixion with Christ, and through an existence lived in weakness, while the positive fullness of life remains an eschatological good toward which the believer continually reaches.
- ¹⁹ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 40. Introducing the analysis of the Deuteropauline epistles (Section 1.2), Klein observes a terminological and theological discontinuity compared to the authentic epistles. The author notes that “in all the Deuteropauline letters the expression ‘new life’ is

In Colossians, transformation is conceived as already present in principle (*im Ansatz da*) from the moment of Baptism. However, the author maintains an eschatological reserve: the fullness of salvation is a “hoped-for good” (*Hoffnungsgut*) toward which believers still reach.²⁰ This is based on the fact that, through faith, Christians have been raised together with Him in baptism.²¹

The Deuteropauline author modifies the Pauline syntax: if Paul used the ethical imperative (“put on Christ,” Rom 13:14), Colossians employs the aorist participle to affirm an accomplished fact: believers “have stripped off” the old self and “have clothed” themselves with the new.²² This new life is, for Colossians, already arrived with Baptism and is thus present.²³

absent, but also ‘new creation’” (“So fehlt in allen Deuteropaulinen der Ausdruck ‚neues Leben‘, aber auch ‚neue Schöpfung’”), as well as the concept of “newness of the Spirit.” This absence signals a paradigm shift in the second Christian generation: the Pauline tension of “daily renewal of the inner person” (2 Cor 4:16) disappears, and Christian life is redefined either through the lens of awaiting the parousia, or as a spiritual reality already present (spiritual resurrection in Col 2:12; Eph 2:6), or as a life lived in piety (*Frömmigkeit*).

- ²⁰ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 41. The eschatological tension specific to Colossians emerges clearly: although recipients have accepted the Gospel and are characterized by faith and love, full salvation is not yet a complete earthly possession, but an object of hope: “They still reach toward the hoped-for good, which is prepared in the heavens” (“sie strecken sich noch dem Hoffnungsgut entgegen, das in den Himmeln bereitliegt”). This “hope stored in the heavens” (cf. Col 1:5) constitutes the motivation and direction of present Christian life.
- ²¹ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 41. The section on the salvation event (*Das Heilsgeschehen*) in Colossians identifies an accentuated shift toward realized eschatology: “With Him [Christ] Christians have risen in baptism through faith (2:12) [...] dead to the ‘elements of the world’” (“Mit ihm sind die Christen in der Taufe auferstanden im Glauben (2,12) [...] den ‚Elementen der Welt‘ abgestorben”). This resurrection through baptism is no longer presented merely as a possibility (as in Romans 6), but as a factual reality (*Tatsache*), from which the imperative to seek “the things that are above” (Col 3:1) follows.
- ²² KLEIN, *Entwicklungslinien*, 42. The parenthetic section in Col 3:5–17 reveals a significant stylistic and theological change: “it is stated in participial style in the aorist that the Colossians have stripped off the old self and have put on the new” (“ist hier im Partizipialstil im Aorist ausgesagt, dass die Kolosser den alten Menschen ausgezogen und den neuen angezogen haben”). This grammatical formulation indicates that ontological transformation is not merely an ethical imperative, but a reality already constituted in baptism, where the “new self” was created according to the image of the Creator (cf. Col 3:10), although this must be continually renewed toward knowledge.
- ²³ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 43. The conclusion of the analysis of Colossians synthesizes the specificity of its soteriology through the affirmation of the present character of salvation: “It can be said in summary: New life has already come for Colossians with baptism and is thus present” (“Das neue Leben ist für den Kol bereits mit der Taufe gekommen und ist damit Gegenwart”). Klein nuances this, emphasizing that new life remains at the same time a “hoped-for good” (*Hoffnungsgut*), embodied in Christ, which will manifest fully at His coming. Until that eschatological moment, Christian existence consists in the continual process of stripping off the “old self” and putting on the “new.”

2.3. Ephesians: The Radicalization of the Present Heavenly Reality

The Epistle to the Ephesians carries the lines of development (*Entwicklungslinien*) identified in Colossians to a radical conclusion. Here, sacramental realism reaches its apex: new life is no longer merely a possibility (Paul) or a hidden hoped-for good (Colossians), but a present and operative spiritual reality.

Klein emphasizes that the author of Ephesians affirms not only the spiritual resurrection of believers, but the fact that they are already “seated together in the heavenly places” (*in den Himmelshöhen*) with Christ.²⁴ The temporal contrast between “once” (*einst*) and “now” (*jetzt*) fundamentally structures the ecclesiology of the epistle.

In Ephesians, transformation has an accentuated corporate dimension. In this way a “new humanity” was created, the community formed from Gentiles and Jews.²⁵ The Christian’s struggle is no longer with the “flesh” in the Pauline sense (the interior struggle of the will), but a cosmic struggle; the fact that this “spiritual” life is not yet fully attained is shown by the instructions regarding putting on the armor of God.²⁶

²⁴ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 43. Turning to Ephesians, Klein notes an intensification of the concept of “presence of new life” compared to Colossians, especially in its spiritual aspect. Taking up and varying Pauline thought about death to sin (cf. Rom 6:3–8), the epistle’s author introduces an element of absolute novelty: recipients are reminded not only that they were dead in their sins, but that now they are “spiritually raised with Christ, indeed even transferred into the heavenly heights” (“mit Christus geistlich auferstanden, ja sogar in die Himmelshöhen entrückt sind”). This present exaltation (cf. Eph 2:5–6) defines the current status of the Christian.

²⁵ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 43. A corporate dimension of the concept of “new humanity” appears in Ephesian ecclesiology: through Christ’s work, “a ‘new humanity’ was created, the community from Gentiles and Jews (2:15)” (“Auf diese Weise wurde ein ‘neuer Mensch’, die Gemeinde aus Heiden und Juden (2,15) geschaffen”). This creation, which terminologically recalls 2 Cor 5:17, is defined as the Church that embodies Christ (“die Christus verkörpert”). The “new humanity” is not merely an individual anthropological category, but the fundamental structure of the Church’s unity, toward which believers must grow until they reach “the measure of the fullness of Christ” (Eph 4:13).

²⁶ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 44 (Section 1.2.3.2). Klein nuances the concept of “new life” presented as heavenly reality in Ephesians: “How much this ‘spiritual’ life is not yet perfectly attained is shown by the instructions for putting on the armor of God” (“Wie sehr dieses ‚geistliche‘ Leben aber noch nicht vollkommen erreicht ist, zeigen die Anweisungen zum Anziehen der Waffenrüstung Gottes”). Although believers are presented as already raised with Christ, the necessity of armor (Eph 6:11, 14) and of a “hard spiritual conflict” indicates that perfect life is present *sub contrario aspectu*, being a reality that must be actively maintained against adverse powers.

2.4. The Soteriological Mutation: From Δικαιοσύνη to Σωτηρία (Salvation by Grace)

A central line of development identified by Klein is the disappearance of Pauline “justification” terminology in favor of the concept of “Salvation.” Righteousness (Justification) and Salvation are the central themes of soteriology in the *Corpus Paulinum*.²⁷ However, the discourse about the righteousness of God and justification by faith is found in this concentration only in Paul.²⁸

In Colossians, the terms specific to Pauline theology of the cross are absent: the author speaks neither of δικαιοσύνη θεοῦ nor of δικαιοσύνη ἐκ πίστεως.²⁹

²⁷ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 158. Opening the chapter on Pauline soteriology, Klein establishes its fundamental coordinates: “Righteousness (Justification) and Salvation are the central themes of soteriology in the Corpus Paulinum” (“Gerechtigkeit (Rechtfertigung) und Heil sind die zentralen Themen der Soteriologie im Corpus Paulinum”). The interdependence of these concepts in Paul’s missionary theology is explained: the offer of salvation reveals God’s righteousness, and the acceptance of this message through faith confers upon the believer the status of one “justified” before God. This soteriological perspective undergoes evolution in the Deuteropauline writings, where the present experience of salvation in ecclesial life modifies the emphasis placed on the eschatological dimension of justification.

²⁸ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 158. The uniqueness of the Pauline theological profile is highlighted: “The discourse about the righteousness of God and about justification from faith are statements that are found in this concentration only in Paul” (“Die Rede von der Gerechtigkeit Gottes und von der Rechtfertigung aus Glauben sind Aussagen, die sich in dieser Konzentration nur bei Paulus finden”). This observation justifies the necessity of examining how these terms were understood in the Old Testament, Jewish, and Hellenistic milieu, in order to delimit the specificity of the novelty brought by Pauline theology.

²⁹ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 178. The complete absence of classical Pauline terminology regarding justification characterizes Colossians (Section 6.3.2): “Colossians speaks neither of δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ [the righteousness of God], nor of δικαιοσύνη ἐκ πίστεως [righteousness from faith]” (“Der Kol redet weder von der δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ noch von der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως”). In place of the forensic concept of justification, salvation is presented spatially and participatively: “Christians are in Christ in the space of salvation” (“Die Christen sind in Christus im Raum des Heils”), being raised together with Him (Col 2:12; 3:1), a perspective that surpasses the Pauline rhetoric of Romans 6. J.D.G. Dunn nuances this absence, arguing that the soteriological function of justification is taken over by the image of the “circumcision of Christ” (Col 2:11): just as circumcision marked entry into the covenant, “stripping off the body of the flesh” marks entry into the new covenant through death and resurrection with Christ. The terminology changes, but the soteriological structure remains Pauline (DUNN, *Colossians*, 153–156). N.T. Wright goes further, suggesting that in Colossians we witness a “cosmicization” of justification: what in Romans was described in forensic terms becomes in Colossians a cosmic victory over the powers, and believers participate in this victory through baptism (N.T. WRIGHT, *Paul and the Faithfulness of God*, Fortress Press, Minneapolis, 2013, 1029–1035). In an earlier study I emphasized that Colossians “focused on the spatial and participatory aspect of the thought of the Holy Apostle Paul,” the preposition ἐν αὐτῷ being found 15 times in the epistle (BENEA, *Epistola cātre*

In Ephesians, the concept of salvation becomes dominant and is viewed retrospectively as an accomplished fact. Klein draws attention to the repeated formula: “by grace you have been saved” (χάριτί ἐστε σεσωσμένοι, Eph 2:5, 8), where the term χάρις appears.³⁰ This signals that salvation is a reality already experienced as a spiritual good within the community.

This line of development continues in the Pastoral Epistles. In the stylized text of Titus 3:4–7, the adoption and modification of the Pauline heritage can be easily identified.³¹ What is new here is the designation of God as “Savior” (*Retter*).³²

3. Unity: The Cosmic Christ and the Universal Church

3.1. Christ – Κεφαλή and Παντοκράτωρ: The Re-signification of the Hymn

In the Christological analysis, Hans Klein demonstrates how the *Deuteropauline* letters adopt the Pauline tradition but modify it to respond to a new ecclesiological and cosmological situation. If in the *Homologoumena* the emphasis fell on the

Coloseni, 416). This change of register does not represent an abandonment of Pauline soteriology, but a contextual adaptation to the challenge of the Colossian heresy.

³⁰ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 179. Ephesian soteriology (Section 6.3.3) reveals that the author does not use the term “righteousness” (*Gerechtigkeit*), specific to Paul. Instead, we encounter the doubly repeated slogan: “by grace you have been saved” (“aus Gnaden seid ihr gerettet,” Eph 2:5, 8), in which χάρις (grace) appears similarly to Rom 3:24, and σωτηρία (salvation) similarly to Rom 1:16. Continuity with Pauline theology appears through the emphasis on the gift of grace, with the mention “this is not from you” (Eph 2:8), taking up the fundamental Pauline idea: “not from works” (“nimmt einen paulinischen Gedanken auf: ‚nicht aus Werken“). What Paul designated by “justified,” the author of Ephesians expresses with other words, placing emphasis on salvation already accomplished through grace.

³¹ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 180. The soteriology of the Pastoral Epistles (Section 6.3.4) is analyzed through Titus 3:4–7: “In the formulaically marked text of Titus 3:4–7, the adoption and modification of the Pauline heritage can be easily ascertained” (“In dem formelhaft geprägten Text Tit 3,4–7 lässt sich Übernahme und Veränderung des paulinischen Erbes leicht feststellen”). Continuity with Paul is visible in the connection between baptism (“the washing of regeneration”), the Holy Spirit, and justification through grace (cf. 1 Cor 6:11; Gal 4:6). However, change intervenes in the contrast with works: justification through faith is no longer opposed to “works of the Law” (as in Paul), but to “works of righteousness” (*Gerechtigkeitswerke*) proper to man, a concept betraying a Hellenistic understanding of righteousness as moral virtue.

³² KLEIN, *Entwicklungslinien*, 180. A significant terminological innovation characterizes the Pastoral Epistles: “New is the designation of God as ‘Savior’” (“Neu ist die Bezeichnung Gottes als ‘Retter’”). This title marks God as “Author of salvation” (“Gott wird als Urheber der Rettung [...] gekennzeichnet”), a conception which, although it has Old Testament resonances, seems more directly influenced by the Hellenistic language of the cult of sovereigns. God is the initiator who saves through “the washing of regeneration,” and salvation is concretely realized through Jesus Christ, through calling, and through baptism.

soteriology of the cross and the parousia, in Colossians and Ephesians a Christology of exaltation and present cosmic lordship develops.

In the Epistle to the Colossians, the author takes up a pre-existing Christological hymn (Col 1:15–20), which celebrated Christ as the “*Ebenbild*” (Image) of God and Mediator of creation. Klein observes a crucial editorial intervention by the epistle’s author: he completes the hymn by adding the specification that Christ is “the head of the body, the church” (Col 1:18).³³ This clarification changes the direction of the hymn: Christ is not only the head of the cosmos, but exercises His lordship over the cosmic powers (*Mächte und Gewalten*) through the Church. Thus a clear spatial distinction is established that was absent in Paul: the Head is in Heaven, and the Body (the Church) is on Earth, Christ being “the hope of glory” (Col 1:27).³⁴

In the Epistle to the Ephesians, this vision is amplified through the concept of *Pleroma* (Fullness). The Church is defined as “his body, the fullness of him who fills all in all” (Eph 1:23). Klein interprets this to mean that the Church participates in Christ’s fullness and is permeated by it.³⁵ Christology becomes the function of

³³ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 41. The soteriological foundations in Colossians reveal the way the epistle’s author adopts and adapts hymnographic tradition. Referring to the Christological hymn in Colossians 1, Klein notes: “This is said to the readers in the language of a preformed hymn, which the author completes with the note that Christ is ‘the Head of the body, the Church’ (1:18)” (“...den der Verfasser mit dem Vermerk ergänzt, dass Christus das ‚Haupt des Leibes, der Gemeinde‘ ist”). While the original hymn celebrated Christ as Head of the body in a cosmic sense (the Cosmos), the addition of “the Church” restricts and concretizes this lordship over the community of believers. This interpretation is reprised on p. 102, where the “body” of which Christ is Head is no longer the Cosmos, but the Church. Zs. Geréb confirms this interpretation, analyzing the hymn from the perspective of creation and redemption, emphasizing that the epistle author’s intervention upon the preformed hymn aims at anchoring cosmic Christology in concrete ecclesial reality (Zs. GERÉB, “Schöpfung und Erlösung im Christus-Hymnus des Kolosserbriefes (Kol 1,15–20),” in *Neutestamentliche Studien*, Cluj-Napoca: Az Erdélyi Református Egyházkerület Igazgatótanácsa, 2014, 104–122; previously published in *Sacra Scripta* 2010/1, 132–146).

³⁴ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 103; cf. 131. The Christology of Colossians is dominated by “the Christology of the Exalted One” (“Die Christologie des Erhöhten dominiert diese gesamte Schrift,” p. 103). The “mystery” of God, once hidden, is now revealed and defined as “Christ, the hope of glory” (“Christus, die Hoffnung der Herrlichkeit,” Col 1:27; p. 131). This hope is anchored in Christ’s presence in the Church as its Head (Col 1:18), and believers, whose life is now hidden in Him, have the certainty that they will be revealed together with Him “in glory” (Col 3:4; p. 103). Christ thus constitutes for the community the guarantee and content of eschatological hope.

³⁵ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 104. The Christology of Ephesians (Section 3.3.3) reveals how the epistle’s author synthesizes Pauline and Colossian motifs. Referring to Eph 1:23, Klein states: “It [the Church] is his body, the fullness (πλήρωμα) of him who fills all in all” (“Sie ist sein Leib, die Fülle (πλήρωμα) dessen, der alles in allem erfüllt”). This formulation, realized in hymnic language, takes up the concept of “fullness” from Colossians (1:19; 2:9), applying it ecclesialogically to designate the Church as the space in which Christ exercises His lordship and full presence. I have

ecclesiology: Christ was given by God as “head over all things” *for* the Church (Eph 1:22). Because Christ fills the entire cosmos (Eph 4:10), the Church is seen as an entity in becoming, growing toward the One who is the Head, in a process of organic maturation toward “the perfect man.”³⁶

3.2. Ecclesiology: From the Local Community to the *Gesamtkirche*

The theological development traced by Klein shows the transition from *Ekklesia* as a local assembly (in Paul) to the Universal Church (*Gesamtkirche*) in Ephesians and Colossians.

In Colossians, the term *Ekklesia* designates the Church in its totality, the mystical body of Christ, even though the author addresses a local community. Here, the Church is the space where “the peace of Christ” must rule in hearts (Col 3:15).³⁷

In Ephesians, unity becomes the central theme, but with a specific nuance: the reconciliation between Jews and Gentiles. Christ is “our peace,” the one who has broken down “the dividing wall” (Eph 2:14) and has abolished the Law with its

argued previously that in Col 2:9, the affirmation “in Him the whole fullness of deity dwells bodily” (the divine *πλήρωμα* is now “somatic”) transforms the mystery of God into Christ: “Jesus Christ is not the occasion in which the mystery is revealed, but its authentic content” (BENEÀ, *Epistola către Coloseni*, 436). J. Behr offers a patristic reading of this concept, connecting it with “recapitulation” (*ἀνακεφαλαίωσις*) in Irenaeus of Lyon: Christ, as Head, recapitulates in Himself all humanity and the entire cosmos, and the Church is the place where this recapitulation becomes visible and operative. *Πλήρωμα* is not a static category, but the dynamic by which creation is reintegrated into God through Christ (J. BEHR, *The Mystery of Christ: Life in Death*, St Vladimir’s Seminary Press, Crestwood, NY, 2006, 95–102). This patristic perspective complements Klein’s analysis, emphasizing that *πλήρωμα* ecclesiology is not merely an adaptation to the delay of the Parousia, but expresses the fundamental theological intuition of Eastern Christianity: salvation as ontological participation in divine life.

³⁶ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 193. The dynamic character of the Church in Ephesian ecclesiology (Section 7.2.2) is highlighted: although defined ontologically as the “Fullness” (*πλήρωμα*) of Christ (Eph 1:23), in historical reality it finds itself in a process of becoming: “It moves toward what it actually is, it grows with its members ‘in everything into him who is the Head, Christ’ (4:15)” (“Sie bewegt sich auf das zu, was sie eigentlich ist, sie wächst mit ihren Gliedern ,in allem auf den hin, der das Haupt ist, Christus”). Ephesian ecclesiology combines the already-accomplished status of the Church in the divine plan with the necessity of organic growth and maturation in history (cf. p. 195).

³⁷ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 190. The metaphor of the body of Christ in Colossian ecclesiology (Section 7.2.1) is discussed through Col 3:15, which comes closest to the paraclitic usage of “one body” from the authentic Pauline epistles. The unity of the community is defined through the lordship of Christ’s peace: Christians are called to let “the peace of Christ” rule in their hearts, being called to this “in one body” (“...wo die Christen aufgefordert werden, sich vom Frieden Christi regieren zu lassen, zu dem sie berufen sind ,in einem Leibe”). This indicates an already consolidated community, in which the emphasis shifts from the diversity of members to cohesion ensured by the Head (Christ) through “ligaments and sinews” (Col 2:19).

commandments, creating in Himself “one new humanity” (*einen neuen Menschen*).³⁸ This unity is both ontological and historical. The Church is described as a sacred edifice, a holy Temple in the Lord, built on “the foundation of the apostles and prophets,” with Christ as the “cornerstone” (*Eckstein*) or “capstone.”³⁹

Klein underscores an essential temporal detail: the mention of the apostles and prophets as the foundation indicates that they are viewed as figures of the past, an “institution of the beginnings” (*Institution des Anfangs*), in contrast to Paul who saw apostleship as a current and dynamic function. The Deuteropauline Church looks retrospectively to the founding era.⁴⁰

³⁸ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 43–44. The ecclesiology of Ephesians (Section 1.2.3) discusses the effects of Christ’s work of uniting what was separated: “In this way a ‘new humanity’ was created, the Church [formed] from Gentiles and Jews (2:15)” (“Auf diese Weise wurde ein ‚neuer Mensch‘, die Gemeinde aus Heiden und Juden (2,15) geschaffen”). Although the term recalls the “new creation” from 2 Cor 5:17, in Ephesians the emphasis falls on the collective dimension: this “new humanity” is the community that embodies Christ and that must grow toward Him (Eph 4:15).

³⁹ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 349. A paradigm shift compared to 1 Cor 3:11 characterizes Eph 2:20 (Section 15.2.2): “Christ is not seen as foundation, but as the decisive stone” (“Christus wird nicht als Fundament, sondern als der entscheidende Stein gesehen”). The foundation is historically constituted by the Apostles and Prophets, while Christ is the element that sustains and holds together the entire construction. Insofar as He bears the whole, He is the “cornerstone” (*Eckstein*), but inasmuch as the Church grows “in Him,” the image also approaches that of a “capstone” (*Schlussstein*). R. Schnackenburg discusses in detail the ambiguity of ἀκρογωνίατος, which can designate either the stone at the base (cornerstone), or the stone at the top (keystone). He opts for the first interpretation, arguing that the image in Eph 2:20–22 is that of a temple under construction, where Christ is the stone determining the alignment of the entire structure. The apostles and prophets constitute the “foundation” in a functional-historical sense, but Christ remains the principle of ontological coherence (R. SCHNACKENBURG, *Epheser*, 124–127). This confirms Klein’s observation about the change in ecclesiological perspective: the Church is no longer merely the community gathered around the living apostle, but a sacred edifice in which successive generations are organically integrated.

⁴⁰ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 349; cf. 352. A change in ecclesiological perspective characterizes Eph 2:20: “The Epistle to the Ephesians thus presupposes that in its time there are no longer any apostles or prophets. They belong to the time of the beginning” (“Der Epheserbrief setzt damit voraus, dass es in seiner Zeit weder Apostel noch Propheten gibt. Sie gehören der Anfangszeit an”). They are viewed as the historical foundation of the Church, having the unrepeatable role of having founded the communities and of having revealed the “mystery of Christ” (Eph 3:5), while the present of the church is managed by pastors and teachers (Eph 4:11) who build upon this foundation.

3.3. Social Integration: *Haustafeln* and the Limits of Equality (Gal 3:28 vs. Col 3:11)

A neuralgic point in Klein's analysis is the way in which the eschatological equality proclaimed by Paul undergoes a mutation in the social organization of the Deuteropauline Church. The baptismal formula from Galatians 3:28 ("There is no longer Jew or Greek; there is no longer slave or free; there is no longer male and female") is restricted.

In Colossians 3:11, although it is affirmed that "there is no longer Greek and Jew... enslaved and free," Klein observes that the pair "male and female" is absent from the enumeration, being replaced by cultural distinctions such as "barbarian, Scythian."⁴¹ Moreover, spiritual equality ("Christ is all and in all") does not lead to the abolition of social hierarchies. Through the introduction of the **Household Codes** (*Haustafeln* – Col 3:18–4:1), relationships of subordination are reconfirmed: wives are subject to husbands, children to parents, and slaves to masters. The Christian novelty consists only in the Christological motivation of behavior ("as is fitting in the Lord"), not in changing the social structure.⁴²

⁴¹ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 220. A significant modification of the Pauline tradition from Gal 3:28 appears in Col 3:11 (Section 8.3.2): "This results in Col 3:11 in a series of four, where the pair male-female is missing" ("Das ergibt in Kol 3,11 eine Vierer-Reihe, wo das Paar Mann-Frau fehlt"). Although ethnic distinctions are extended through the addition of "Barbarian/Scythian," the omission of the gender distinction suggests that the epistle's author, in view of the household codes (*Haustafeln*) and family order, no longer considers the difference between male and female as being suspended in the same manner as in Galatians, reflecting a reaction to enthusiasm in early Pauline communities. M.Y. MacDonald interprets this omission in the sociological context of second-generation Pauline communities. She argues that the *Haustafeln* do not represent a simple "retreat" from Pauline egalitarianism, but a survival strategy in a hostile environment: by adopting Greco-Roman domestic codes, Christian communities reduced their social visibility and avoided accusations of subversion. This "patriarchalization" was the price of social integration, not a betrayal of the Gospel (M.Y. MACDONALD, *Colossians and Ephesians*, Sacra Pagina 17, Liturgical Press, Collegeville, MN, 2000, 158–163). MacDonald's perspective complements Klein's analysis, offering a sociological framework explaining why precisely the gender distinction is sacrificed, while ethnic distinctions are even amplified.

⁴² KLEIN, *Entwicklungslinien*, 220. The Household Codes (*Haustafeln*, Col 3:18–4:1) reveal a paradigm shift compared to the egalitarianism of Gal 3:28: in extended Christian families, traditional social structures are maintained. Klein states: "In the house which is now Christian in its totality, the orders of this world are included" ("Im Haus, das nun in seiner Gesamtheit christlich ist, werden die Ordnungen dieser Welt einbezogen"). Belonging to Christ no longer leads to a suspension of social roles (wives subordinate to husbands, slaves subordinate to masters), but to their regulation within the Christian community. M.Y. MacDonald nonetheless observes a subtle innovation in the Christian *Haustafeln* compared to Hellenistic models: while Greco-Roman codes were addressed exclusively to the *pater familias*, the codes in Colossians and Ephesians address directly also those who are subordinate (wives, children, slaves), thus recognizing their moral agency and status as persons responsible before God. This "asymmetric reciprocity"–subordination, but with dignity–

In Ephesians, this tendency toward institutional stabilization continues. The relationship between husband and wife is profoundly theologized, becoming an image of the mystery between Christ and the Church (Eph 5:32). Although the sacrificial love of Christ is the model for the husband, the structure of authority (head-body) remains intact.⁴³ Klein concludes that, in the face of the delay of the Parousia, the Church had to organize itself as a durable entity in history, integrating the structures of the ancient “*oikos*” into the life of the community, transforming the initial enthusiasm into an ethic of stability.⁴⁴

4. Mystery (*Mysterion*): From Power to Doctrine

4.1. The Metamorphosis of the Gospel: From Δύναμις to Ἀλήθεια

Hans Klein identifies a fundamental mutation in the kerygma of the early Church in the transition from Paul to his disciples. If for the Apostle Paul the Gospel was defined functionally as “the power of God” (*Kraft Gottes*, Rom 1:16)

represents an internal transformation of structures, even if not an abolition of them (MACDONALD, *Colossians and Ephesians*, 164–167).

⁴³ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 110; cf. 196–197. The Christology of Ephesians provides a model for Christian marriage: “The relationship of Christ to His Church, in the sense of a communion of love, is for him [the author] the model of the loving communion in marriage” (“Das Verhältnis Christi zu seiner Gemeinde im Sinne einer Liebesgemeinschaft ist für ihn Vorbild der liebenden Gemeinschaft in der Ehe,” p. 110). This idea is developed in the ecclesiological analysis of Eph 5:22–32 (pp. 196–197), where the epistle’s author transforms the relationship between Christ and the Church into an archetype for spouses. In contrast to 1 Cor 7, where emphasis fell on the individual, here a theological foundation for Christian marriage is offered, based on Christ’s act of loving the Church and giving Himself for her.

⁴⁴ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 221. The conclusion of the analysis of social ethics in Colossians (Section 8.3.2) synthesizes the epistle author’s attitude toward contemporary social structures (slavery, family relationships): “The status quo is presupposed, behavior in the spirit of Christ is regulated” (“Der status quo wird vorausgesetzt, das Verhalten im Geiste Christi wird geregelt”). In contrast to the egalitarian impulse of Gal 3:28, Colossians does not pursue a change in the external order of society, but an interior transformation of relationships through love, obedience, and justice, motivated by belonging to the Lord (cf. p. 220). In an earlier analysis I emphasized that “the Epistle to the Colossians does not restrict the problematic of the moral life of Christians to what is called in the academic sphere ‘Haustafel’ (3:18–4:1), but analyzes it in function of the entire presentation of the person and work of the Savior.” The moral context derives from the manner in which the Savior Christ is described: “he is before all things, and in him all things hold together” (Col 1:17). To invoke the name of Jesus Christ in a moral context presupposes remembering the One through whom τὰ πάντα are moved, the One in whom it has its foundation and its τέλος (BENEA, *Epistola către Coloseni*, 435–436). M.Y. MACDONALD nuances the sociological perspective, arguing that the *Haustafeln* do not represent a simple “retreat” from Pauline egalitarianism, but a survival strategy in a hostile environment (MACDONALD, *Colossians and Ephesians*, 158–163).

which creates salvation and evokes faith, in the *Deuteropauline* letters a clear shift is observed from the “character of power” toward “teaching” (*Lehre*) and objective content.⁴⁵

In the Epistle to the Colossians, this change is marked terminologically. The Gospel is defined as “the word of the truth” (Col 1:5). The emphasis shifts from the dynamic act of proclamation to the validity of its content. The Gospel is viewed as “the word of God” which has reached the readers and bears fruit, but it is treated as a fixed quantity, a deposit of truth that must be preserved.⁴⁶ Klein emphasizes that the author of Colossians sees in the Pauline message the “Mystery” (*Geheimnis*) hidden for ages but now revealed to the saints, thus transforming dynamic missionary preaching into a stable tradition.

In the Epistle to the Ephesians, the tendency toward objectification continues. The Gospel is called “the gospel of your salvation” (Eph 1:13). Klein observes an important nuance: the phrase “the word of truth” precedes “the gospel of your salvation,” which suggests that the aspect of objective truth takes precedence. The Gospel becomes “the objective quantity of truth” (*objektive Größe der Wahrheit*), a fixed doctrine that guarantees salvation, rather than a direct existential appeal.⁴⁷

⁴⁵ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 130. Examining the theology of Colossians (Section 4.2.2), Klein identifies a fundamental shift in the understanding of the Gospel compared to the authentic Pauline epistles: “Compared to the authentic Pauline epistles, a shift from the character of power to that of doctrine can be perceived” (“Gegenüber den echten Paulusbriefen kann eine Verschiebung vom Machtcharakter auf die Lehre... wahrgenommen werden”). The Gospel is no longer described primarily as a dynamic power of salvation, but as a content of teaching (*Lehre*), characterized by terms such as “to teach,” “knowledge,” “wisdom,” and “truth,” being identified with the “mystery of Christ” in which the treasures of knowledge are hidden.

⁴⁶ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 129. The author emphasizes a concentration on the objective nature of the Gospel in Colossians: “The most important event intended and directed by God is the proclamation of the ‘word of truth of the Gospel’ (Col 1:5)... which ‘is the Word of God’ (1:25)” (“Das wichtigste von Gott beabsichtigte und geleitete Ereignis ist aber die Verkündigung des ‘Wortes der Wahrheit des Evangeliums’ (Kol 1,5)... das ‘Gottes Wort ist’ (1,25)”). This Word makes known “the mystery hidden for ages” (Col 1:26), thus shifting the emphasis from the act of reception (as in 1 Thessalonians) to the content of truth and revelation of the message (cf. p. 130).

⁴⁷ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 131. Discussing the definition of the Gospel as “the word of truth” (Eph 1:13), Klein notes a significant shift in emphasis: “The address or promise is less important than the objective statement in the sense of truth” (“Der Zuspruch oder die Zusage ist weniger wichtig, als die objektive Aussage im Sinne der Wahrheit”). Through this objectification, the Gospel becomes primarily a doctrine about salvation (“nicht mehr Botschaft von Christus, sondern vom Heil”), partially losing the character of direct personal appeal specific to early Pauline mission.

4.2. The Redefinition of the Mystery (*Mysterion*): Christ and the Divine Plan

The concept of *Mysterion* undergoes an ecclesiological and Christological re-signification. If in Paul the “mystery” often referred to God’s eschatological plan (e.g., 1 Cor 15:51; Rom 11:25), in the *Deuteropauline* letters it becomes the content of faith accessible to the church.

In Colossians, the Mystery is identified Christologically. The “mystery” is “Christ in you, the hope of glory” (Col 1:27).⁴⁸ This mystery is no longer an apocalyptic secret reserved for the future, but is the “Mystery of Christ” (*Christusgeheimnis*), which was hidden for ages and generations but “has now been revealed to his saints.”⁴⁹ Klein notes that, for the author of Colossians, the Gospel

⁴⁸ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 130. On the identification of the Gospel with the “mystery of Christ” (Col 4:3), Klein writes: “The content of this mystery is Christ, the hope of glory (1:27)” (“Inhalt dieses Geheimnisses ist Christus, die Hoffnung der Herrlichkeit (1,27)”). The “mystery” no longer represents apocalyptic prophetic knowledge (as in Paul), but the Gospel itself preached by Paul, which has Christ as its content and the eschatological hope connected to Him. I have shown in an earlier study that in Col 2:2, “the mystery of God is Christ”: “Jesus Christ is not the occasion in which the mystery is revealed, but its authentic content.” This represents “the central point of the theology of the Holy Apostle Paul,” a fact confirmed also by the multitude of critical variants of this text—15 different expressions in manuscripts—variants that underline not only its importance but also the desire of the hagiographers to harmonize it with Pauline theology from the other epistles (BENEA, *Epistola către Coloseni*, 399–400). John Behr offers a patristic reading of the concept of *Mysterion*, showing that in the Eastern tradition “the mystery” is never reduced to “doctrine” in a cognitive sense. *Mysterion* designates the reality of Christ Himself, present and active in Scripture, in the liturgy, and in the life of the Church. Thus, the “objectification” of the kerygma in the Deuteropaulines, identified by Klein, can be interpreted not as a loss of dynamism, but as an anchoring of it in the sacramental presence of Christ in the community (BEHR, *The Mystery of Christ*, 35–42).

⁴⁹ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 131. The concept of *Christusgeheimnis* is identified with the Word of God, described as “the mystery... which was hidden for ages and generations, but has now been revealed to his saints” (“Das Christusgeheimnis... das seit Äonen und Geschlechtern verborgen war, jetzt aber seinen Heiligen offenbar gemacht wurde”). Klein notes a semantic shift from the authentic Pauline epistles: the mystery no longer represents apocalyptic knowledge about the future (as in 1 Cor 15:51), but the Gospel itself preached, now a revealed doctrine about Christ. Andrew Louth enriches this interpretation, emphasizing that for the Church Fathers, *Mysterion* designates simultaneously the event of the Incarnation, the allegorical interpretation of Scripture, and the liturgical celebration. The three dimensions are inseparable: Christ is “the mystery” who reveals Himself in the reading of Scripture and becomes actualized in the Eucharist. Thus, the “fixing” of the mystery in teaching, which Klein identifies in the Deuteropaulines, is in fact the premise for its liturgical transmission across generations (A. LOUTH, *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*, Clarendon Press, Oxford, 1983, 96–110). Geréb develops this perspective, analyzing the role of the apostle Paul as servant of the revealed mystery in Col 1:21–2:5, emphasizing that the presentation of the Pauline mission in this section constitutes an ecclesiological application of the Christological hymn (Zs. GERÉB, “Paulus als Diener der Kirche.

itself has become this revealed mystery, a divine wisdom in which are hidden all the treasures of knowledge (Col 2:3), thus opposing the “philosophical” speculations of the heretics.

In Ephesians, the perspective broadens ecclesiologically. The mystery of Christ (Eph 3:4) is explained as God's plan to unite Jews and Gentiles in one body, the Church. Klein underscores the mediatorial role of ecclesial functions: this mystery was not made known to the sons of men in other generations as it has now been revealed “to his holy apostles and prophets by the Spirit” (Eph 3:5).⁵⁰ Thus, the “Mystery” becomes a doctrine revealed in the founding past of the Church, administered by Apostles and Prophets, and transmitted to believers as the foundation of faith.

4.3. The Objectification of Faith: From Act to Deposit

Parallel with the crystallization of the Gospel into doctrine, the concept of faith (*Pistis*) evolves from an existential act of trust to “the faith that is believed” (*fides quae creditur*), a body of doctrine that must be maintained.

Klein identifies an essential philological detail for Colossians: the verb “to believe” (πιστεύειν) is completely absent from the epistle.⁵¹ Faith is no longer described as a dynamic process of entrusting, but as a static state. Believers are exhorted to be “established in the faith” (τεθεμελιωμένοι) and “firm in faith” (στερεοί), as they were taught (Col 2:7). The Gospel accepted through faith has become a “fixed confession” (*festes Bekenntnis*) or already a “teaching” (*Lehre*).⁵²

Die Vorstellung des Apostels in Kolosser 1,21–2,5,” in *Neutestamentliche Studien*, Cluj-Napoca, 2014, 123–144; previously published in P. MÜLLER [ed.], *Kolosser-Studien*, BThSt 103, Neukirchen-Vluyn, 2009, 33–54).

⁵⁰ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 350. Concerning the role of apostles and prophets in Ephesians, Klein states: “First of all, the ‘apostles and prophets’ are those who made known the ‘mystery of Christ’ (Eph 3:5)” (“Zunächst sind die ‘Apostel und Propheten’ jene, die das ‘Geheimnis Christi’ (Eph 3,5) kundgetan haben”). This mystery represents God’s plan of salvation including Jews and Gentiles in one Church. Apostles and prophets are seen retrospectively as figures of the beginning who realized this plan: apostles through the transmission of the Gospel, prophets through legitimizing the entry of the Gentiles into the community. The distinction between the two offices becomes blurred, both being described as “saints” and bearers of revelation “in the Spirit.”

⁵¹ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 151. A fundamental difference emerges in the Deuteropauline concept of faith: “The verb πιστεύειν is completely absent in Colossians” (“Das Verbum πιστεύειν fehlt im Kol ganz”). This absence signals the disappearance of the emphasis on the activity of faith (cf. 1 Thess 1:3); instead, the emphasis falls on stability, on “remaining grounded in faith” (Col 1:23) and in the teaching received. Faith thus becomes a fixed doctrine (*Lehre*) or a confession, reflecting the perspective of a teacher who consolidates the community, not of a missionary who calls to conversion.

⁵² KLEIN, *Entwicklungslinien*, 152. Klein observes an objectification of the content of faith in Colossians: “The Gospel accepted through faith has become a fixed confession or already a

In Ephesians, faith is treated as a “fixed quantity” (*feststehende Größe*) that the community possesses. The expression “one Lord, one faith, one baptism” (Eph 4:5) places faith among the objective elements that constitute the unity of the Church.⁵³ Although faith remains the means by which Christ dwells in hearts (Eph 3:17), the emphasis falls on doctrinal unity (“the unity of the faith and of the knowledge of the Son of God,” Eph 4:13) toward which the Church must grow.⁵⁴

This line of development finds its culmination in the Pastoral Epistles, where faith becomes synonymous with “sound teaching” (*gesunde Lehre*). Here, faith is no longer the risky act of trust in the Word, but loyalty to the authorized and developed “apostolic tradition.”⁵⁵

5. Methodological Analysis: The Change of Personal Pronoun (Wir / Ihr) – Between Confession and Promise

5.1. The Theological Function of Stylistic Alternation

A distinctive methodological instrument applied by Hans Klein in the exegesis of the *Corpus Paulinum* is the analysis of the alternation of personal

doctrine” (“Das im Glauben angenommene Evangelium ist zum festen Bekenntnis oder bereits zur Lehre geworden”). Unlike the authentic Pauline epistles, the emphasis is placed on stability in the teaching received (Col 2:7) and on a “faith in Christ” understood as inner certainty and loyalty to the apostolic tradition, reflecting a situation in which the author writes not as a missionary, but as a teacher.

- ⁵³ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 152; cf. 150. The objectification of faith in Ephesians is evident: “How much faith is already a fixed entity, thus already solidified ‘Gospel,’ and is understood as doctrine, is shown by the speaking about the unity of faith (Eph 4:13)...” (“Wie sehr aber der Glaube bereits eine feststehende Größe, also bereits erstarrtes ‘Evangelium’ ist und als Lehre verstanden wird...”, p. 152). Faith has become an objective entity (*fides quae*), a doctrine or a fixed tradition that must be preserved, unlike faith as a charism “that one possesses” (“den man... hat,” p. 150) or as a dynamic act of receiving the message (cf. p. 151).
- ⁵⁴ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 152–153; cf. 194. The expression “unity of faith” (“die Einheit des Glaubens,” Eph 4:13), along with “one faith” (Eph 4:5), demonstrates that faith in Ephesians has become a “fixed entity” (*feststehende Größe*), an objective doctrine (*Lehre*) that defines and unites the Church. This objectification serves as the foundation for ecclesiological unity, representing the goal of the community’s growth toward “the fullness of Christ” (cf. p. 194).
- ⁵⁵ J. ROLOFF, *Der erste Brief an Timotheus* (EKK XV), Benziger–Neukirchener, Zürich–Neukirchen-Vluyn, 1988, 79, apud KLEIN, *Entwicklungslinien*, 137; cf. 342. Klein defines “sound teaching” (*gesunde Lehre*) by quoting Roloff: “‘Sound teaching’ is ‘the form of the Gospel authorized by the apostle, transmitted as tradition and developed’” (“Die ‘gesunde Lehre’ ist ‘die durch den Apostel autorisierte, als Tradition weitergegebene und entfaltete Gestalt des Evangeliums,’” p. 137). The Gospel has become a fixed tradition (*parathēkē*) and a doctrine meant to ensure the stability of the community and the correctness of Christian life (*eusebeia*), with the Apostle Paul being the guarantor of this normative tradition (cf. pp. 333, 1028).

pronouns in the first person plural (“We” / *Wir*) and the second person plural (“You” / *Ihr*). Klein demonstrates that this stylistic change is not random, but reflects an intentional theological structure, marking the transition from the objective description of salvation history to its subjective application.

In the Pauline epistles, the shift from “You” to “We” or vice versa signals a change of register:

1. The “We” Style (*Wir-Stil*) as Confession (*Bekennntnis*): When the author uses “We,” he speaks about the saving act (*Heilstat*) of God in favor of Christians. In this case, the message becomes a common confession of faith, integrating the author and readers into the objective reality of salvation.⁵⁶

2. The “You” Style (*Ihr-Stil*) as Promise and Application (*Zusage*): The shift to “You” marks the concrete application of this reality upon the readers. Statements in the second person always derive from the kerygma, either in the form of a promise (*Zuspruch*) or in the form of a parenthesis (exhortation).⁵⁷

5.2. Analysis of the Text in Colossians: From Thanksgiving to Confession

In the Epistle to the Colossians, Klein identifies two key passages where this alternation clarifies the soteriological structure of the text.

In Colossians 1:12–14, the text begins with an exhortation to give thanks to the Father, “who has enabled you (ἱκανώσαντι ὑμᾶς) to share in the inheritance of the saints.” Immediately, however, the author changes the person: “He has rescued us (ἐπρόσωτο ἡμᾶς)... in whom we have (ἔχομεν) redemption.” Klein explains this stylistic rupture as follows: the *Zusage* (promise) connected to God’s concrete work upon the readers (enabling/qualifying) refers to the moment of their becoming Christians. In contrast, the statement in the “We” style celebrates the objective work of Christ’s salvation (redemption through His death) in the form of a hymn or confession.⁵⁸

⁵⁶ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 298. The theological function of the “We-style” (*Wir-Stil*) is defined thus: “If the apostle writes in the ‘We’ style, then he can speak about God’s act of salvation in favor of Christians... Then the message becomes a confession” (“Dann wird die Botschaft zum Bekenntnis”). This form of expression transforms the objective account of salvation into a common creed (analogous to 1 Cor 15:3–5), unlike the “You-style,” used to indicate the practical consequences of salvation or to offer a specific assurance (*Zusage*) to the addressees.

⁵⁷ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 298. On the function of direct address, Klein writes: “The ‘You’ statements always result from proclamation, either in the form of an assurance (promise), or as exhortation” (“Die Ihr-Aussagen ergeben sich immer aus der Verkündigung, sei es in Form eines Zuspruches oder als Ermahnung”). While the “We-style” expresses the common confession of the act of salvation, the switch to the “You-style” signals the application of this act, drawing attention to consequences or offering a specific assurance to the readers.

⁵⁸ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 295. Regarding Col 1:12–14, Klein explains: “The promise (assurance), in the sense of an address linked to proclamation about God’s concrete work..., has in view the becoming Christian. The statement in the ‘We’ style celebrates the objective work of salvation of

An even more complex case is Colossians 2:13, where the change of pronoun occurs in the very middle of the sentence: “And when you were dead... God made you alive together with him, having forgiven us (χαρισάμενος ἡμῖν) all our trespasses.” This abrupt shift from “You” to “We” in the second half of the verse is explained by Klein through the distinction between baptismal tradition and the confession of faith. The description of the readers' past state and the event of Baptism (“made you alive”) are in the “You” style, functioning as a “remembrance of Baptism” (*Tauferrinnerung*). At the moment when the objective act of the forgiveness of sins at the cross is mentioned (“the erasing of the record of debts”), the author shifts to the “We” style, integrating the event into the common treasury of the Church's faith.⁵⁹

Klein observes here a difference from authentic Pauline theology (for example, Romans 6:3–4), where the event of Baptism was also described in the first person plural (“all of us who have been baptized...”). In the *Deuteropauline* letters, the subjective experience of Baptism becomes the content of preaching addressed to “You,” while the saving act of God remains an objective confession of “Ours.”⁶⁰

5.3. Analysis of the Text in Ephesians: Liturgy and Parenthesis

In the Epistle to the Ephesians, the *Wir/Ihr* structure is used to delimit the hymnic sections from the applicative ones.

Christ... in the form of a confession” (“Die Zusage... hat das Christ-Werden im Blick. Die Aussage im Wir-Stil feiert das objektive Heilswerk Christi... in Form eines Bekenntnisses”). The “You-style” (v. 12) refers to the application of salvation to the readers (being made worthy), while the “We-style” (v. 13) expresses the objective reality of redemption—a subtle distinction that some scribes later eliminated through harmonization of the text.

⁵⁹ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 295–296. The syntactic break in Col 2:13 reveals an abrupt transition from direct address to common confession: “The change of the personal pronoun in v. 13b... is difficult... But God’s act of salvation on the cross, in the sense of forgiveness, is further expressed in the ‘We’ style and, therefore, as a confession” (“Der Wechsel des Personalpronomens in V. 13b... Die Heilstat Gottes aber am Kreuz... wird weiterhin im Wir-Stil und damit als Bekenntnis ausgesprochen,” pp. 295, 296). The description of the past and of the vivification of the readers (v. 13a) belongs to the “You” style (proclamation/address), while the forgiveness of sins (v. 13b), as an objective reality of the cross, is formulated as a liturgical creed of the community.

⁶⁰ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 296. Comparing Col 2:13 with Rom 6:3, Klein identifies a major theological difference. While in Romans 6 baptism is described in the “We-style” as a reality lived and internalized (“Darstellung eines am Christen selbst erfolgten und von ihm verinnerlichten Geschehens”), in Col 2:13a it is presented in the “You-style.” The event of salvation “has become the content of proclamation in the sense of a reminder of baptism” (“Sie ist Verkündigungsinhalt im Sinne einer Erinnerung an die Taufe geworden”), functioning as an external kerygmatic address, not as a confession of common experience (which appears only in v. 13b regarding forgiveness).

In Ephesians 1:11–14, the great opening hymn is dominated by the “We” style, describing the plan of salvation and election from eternity. However, in verse 13, the author shifts to “You”: “In him you also, when you had heard the word of truth... were marked with the seal.” Klein interprets this as a direct address: the message to the hearers is conveyed in the “You” style, while salvation obtained as an accomplished fact is reported in the “We” style.⁶¹

A similar, but inverted, structure appears in Ephesians 2:1–10. The text begins with a description of the readers' past state in the “You” style (vv. 1–2), but the author quickly includes himself in this description of universal sin using “We” (v. 3). There follows the praise of God's saving deeds in the “We” style (vv. 4–7), interrupted, however, by a formula of *Zusage* (Promise/Confirmation) in the “You” style: “for by grace you have been saved” (χαρίτι ἐστε σεσωσμένοι, vv. 5 and 8). Klein argues that by inserting this “You” in the middle of the objective description, the author actualizes the event of salvation for the readers in a very concrete manner.⁶²

5.4. The Consolidation of Identity through Language

The analysis of the change of personal pronoun reveals a line of development (*Entwicklungslinie*) in Deuteropauline theology. If in Paul “We” and “You” often alternated according to rhetorical argumentation, in Colossians and Ephesians the distribution becomes structural:

1. “We” becomes the liturgical and confessional pronoun, which preserves and transmits the *fides quae creditur* (the faith that is believed) – the objective truth of the Gospel and of Christ's work.
2. “You” becomes the catechetical and parenetic pronoun, through which this truth is applied to the specific situation of the community, reminding them of Baptism and of their new identity.

⁶¹ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 296. Turning to the hymn in Eph 1:3–14, Klein explains the pronoun alternation in vv. 12–14: “The message to the hearers is transmitted in the ‘You’ style, the salvation obtained is reported as fact in the ‘We’ style” (“Die Botschaft an die Hörerinnen und Hörer wird im Ihr-Stil weitergegeben, das erworbene Heil als Tatsache im Wir-Stil berichtet”). While the hymn celebrates objective salvation in the “We-style,” the switch to the “You-style” in v. 13 serves as a concrete address, reminding readers that they participate in this salvation through accepting the Gospel (“the word of truth”) in faith.

⁶² KLEIN, *Entwicklungslinien*, 297. The parenthetical insertion in Eph 2:5c and 8 (“by grace you have been saved”) serves a specific function: “Through the promise (assurance) inserted in the ‘You-style’ in v. 5c and v. 8, he [the author] actualizes the event of salvation for the readers in a very concrete way” (“Durch den im ‘Ihr-Stil’ eingefügten Zuspruch in V. 5c. und V. 8 aktualisiert er das Heilsgeschehen für die Leser in ganz konkreter Weise”). Although the praise of God's salvific acts is formulated in the “We-style” (vv. 4–7), the switch to direct address serves the personal application of grace, transforming the historical account into a *Zuspruch* (promise/direct address) that links objective salvation to the subjective experience of the addressees.

This distinction underscores the process of stabilization of the Church: the dynamic experience of the Spirit is framed by a doctrinal structure (“We” confess) that grounds the life of the community (“You” live).

6. Conclusions: From Missionary Dynamism to Ecclesiological Stability

6.1. The Dialectic of Tradition – Situation as the Engine of Theology

The present study has demonstrated, following Hans Klein's methodology, that theology is not a static system, but a living process of adapting Tradition to Situation. If the Apostle Paul, as a missionary, varied the received tradition to respond to the specific crises of communities (Galatia, Corinth), the following generation – the Deuteropauline authors – had to respond to a new historical situation: the consolidation of the Church in history and the necessity of defending Christian identity in the face of heresies and the delay of the Parousia.⁶³

Hans Klein argues that the lines of development (*Entwicklungslinien*) identified do not represent a “decline” from pure Pauline theology, but a necessary “adaptation” (*Adaption*). In order for Christian theology to maintain its relevance, it must respond to the challenges of each generation; in the *Pastoralbriefe*, for example, the Pauline tradition had already crystallized into “sound teaching,” a new tradition that permits variations only within strict limits.⁶⁴

6.2. Synthesis of the Theological Mutations

The comparative analysis of the *Homologoumena* and *Antilegomena* has revealed three major directions of transformation:

⁶³ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 5–6. Klein's hermeneutical foundation rests on two pillars: “The two pillars of any theology are tradition and situation... The situation reshaped the tradition” (“Die beiden Säulen jedweder Theologie sind Tradition und Situation... Die Situation prägte die Tradition um”). Paul, as a missionary, adapted the kerygmatic tradition to the specific situations of the communities, thus generating the diversity of his epistles. With the change of the situation toward the need for consolidation of the Church in the following generation, the dynamic Pauline tradition solidified, becoming in the Pastoral Epistles fixed “sound teaching” (*gesunde Lehre*).

⁶⁴ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 10. The evolution from Paul to his disciples reflects a fundamental change caused by “Church consolidation”: “In the Pastoral Epistles, the Pauline tradition is already consolidated into ‘sound teaching,’ a new tradition, which can only be varied within certain limits” (“In den Pastoralbriefen ist die paulinische Tradition bereits zur ‘gesunden Lehre’ gefestigt, eine neue Tradition, die nur noch innerhalb gewisser Grenzen variiert werden kann”). The hermeneutical principle “the situation reshapes the tradition” (*Die Situation prägte die Tradition um*) explains the movement from Paul's flexible missionary adaptation to the doctrinal fixation necessary for communal stability in the following generation.

1. *Soteriology: The Ontologization of Salvation.* In Paul, “new life” was an eschatological possibility that had to be realized through obedience and struggle with the “flesh.”⁶⁵ In Colossians and Ephesians, the perspective changes radically. Salvation is viewed retrospectively as a fact accomplished through Baptism. In Colossians, believers are already “raised with Christ,” although their life remains “hidden” as a hoped-for good.⁶⁶ In Ephesians, the vision reaches its apex: Christians are already “seated in the heavenly places,” and the distinction between “once” (death) and “now” (life) becomes structural.⁶⁷ The dialectical tension of justification (*simul iustus et peccator*) is replaced by the certainty of salvation by grace (“by grace you have been saved”), where the emphasis falls on the objective gift of God.⁶⁸

2. *Christology and Ecclesiology: The Cosmic Dimension.* Paul’s functional Christology (Christ for us) evolves toward a cosmic Christology. In Colossians, Christ is no longer merely the Head of the body (metaphorically), but the Head

⁶⁵ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 38 (Passage 107). On the paradoxical character of Christian existence in Paul, Klein writes: “The new life is therefore always only tangible negatively, as a dying of the old man... as a possibility” (“Greifbar ist das neue Leben darum immer nur negativ als ein Sterben des alten Menschen [...] als Möglichkeit”). For Paul, the new life is not a directly verifiable earthly reality, but a possibility opened by God, concretized in the struggle against sin, in “the refusal of lusts,” and in “living in weakness” (participation in the cross), remaining fundamentally an eschatological good toward which the believer continuously reaches.

⁶⁶ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 43. The soteriology of Colossians is defined through the tension between the already and the not-yet: “In summary, it can be said: The new life has already come for Colossians with baptism and is thus a present reality. But it still remains a good of hope” (“Das neue Leben ist für den Kol bereits mit der Taufe gekommen und ist damit Gegenwart. Aber es bleibt doch Hoffnungsgut”). Unlike Pauline theology where resurrection with Christ is predominantly future, in Colossians baptism marks a spiritual resurrection already realized (Col 2:12; 3:1), yet this life remains “hidden with Christ in God” (Col 3:3), a reality that must be continually actualized through “putting on the new man” until the final parousia.

⁶⁷ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 43–44 (Passage 121). A fundamental temporal structure pervades Eph 2: “The antithesis between ‘once’ (2:1–3.11ff.) and ‘now’ (2:13, cf. v. 19: no longer) pervades the entire chapter” (“Der Gegensatz von ‘einst’... und ‘jetzt’... durchzieht das gesamte Kapitel”). This structure emphasizes the radical presence of salvation: the believers, who were once dead in sins and strangers, are now not only spiritually raised but also “seated in the heavenly places” (2:6) and integrated into the household of God – a perspective that emphasizes the present realization of the new life more strongly than in other Pauline writings.

⁶⁸ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 179 (Section 6.3.3). The author of Ephesians abandons the Pauline term of “justification” (*Rechtfertigung*): “In the recurring key phrase: ‘by grace you are saved’ (Eph 2:5.8)... grace (*charis*) is encountered as in Rom 3:24... What Paul calls being justified... Ephesians says with other words” (“In dem doppelt wiederkehrenden Schlagwort: ‘aus Gnaden seid ihr gerettet’ [...] begegnet *χάρις*... Was Paulus mit ‘rechtfertigt’... meint, sagt der Eph mit anderen Worten”). This change of language transforms salvation into a fact accomplished for believers, which is why Ephesians, unlike Paul, no longer thematizes the final judgment (*Endgericht*), considering the Church already “saved” and seated in the heavenly sphere.

who rules over the cosmic powers and holds the Universe together, and the Church is the place where this fullness dwells.⁶⁹ In Ephesians, the Church becomes the “Fullness” (*Pleroma*) of Him who fills all in all, having an active role in God’s cosmic plan.⁷⁰ This theological stability is reflected socially in the adoption of the household codes (*Haustafeln*), which integrate the order of the world into the life of the community to ensure historical survival.⁷¹

3. *Kerygma: From Event to Doctrine.* The Gospel, which for Paul was “the power of God” active in preaching, becomes in the *Deuteropauline* letters “the word of truth” and the revealed “*Mysterion*.” Faith is no longer merely the existential act of trust, but becomes loyalty to a doctrinal content (“the truth”) and

⁶⁹ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 103 (Passage 307). Christ’s absolute supremacy over both the Church and the cosmos is emphasized: “Because Christ is the center of the community, its Head (1:18.20) and, at the same time, Lord of all powers (2:10), the community must orient itself exclusively to Him” (“Da Christus der Mittelpunkt der Gemeinde... hat sich die Gemeinde allein auf ihn auszurichten”). This Christological concentration combats the heretical “philosophy” that placed emphasis on cosmic powers; since in Christ dwells “all the fullness” (1:19; 2:9) and He has triumphed over the rulers (2:15), the life of the Church must be entirely determined by the relationship with Him, the Head, from whom the body receives its growth (2:19).

⁷⁰ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 193. The definition of the Church in Eph 1:23 attributes to it a cosmic dimension: “It is His body, the fullness (*Pleroma*) of the One who fills all in all” (“Sie ist sein Leib, die Fülle (*πλήρωμα*) dessen, der alles in allem erfüllt”). While Christ, as Head, penetrates the universe with His fullness (cf. Eph 4:10), the Church, as His Body, participates directly in this “fullness” (*Pleroma*), being permeated by it, although the full realization of this reality in the lives of believers is a process of growth (Eph 4:13) toward “the measure of the stature of the fullness of Christ” (Eph 4:13).

⁷¹ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 221 (Passage 661). Regarding the Household Codes (*Haustafeln*) in Col 3:18–4:1, Klein states: “The status quo is presupposed, behavior in the spirit of Christ is regulated” (“Der status quo wird vorausgesetzt, das Verhalten im Geiste Christi wird geregelt”). Unlike the social transformative potential in early Pauline theology, in Colossians “there is no longer a door to change in the social domain”; hierarchical structures (slavery, patriarchal family) are accepted as such, yet relationships within them are ethically transformed through the requirement to act “in the Lord,” with love and justice, without however dissolving the social status differences. Geréb offers a complementary analysis, examining the actuality of the theme of family in the post-1989 context of Central and Eastern Europe. He emphasizes that, according to the biblical perspective, family belongs to the order of creation (Gen 2:24), being supported both by Jesus and by Paul, and constitutes “the smallest nucleus” both of the people of God and of the Church and of society. Geréb observes the contemporary transformations of the institution of family—prolonged celibacy, frequent divorces, economic migration that separates parents from children—and reveals how the Pauline exhortation from Col 3:18–4:1 remains pertinent for regulating family relationships in the spirit of Christ (Zs. GERÉB, “Familie und Verwandtschaft,” in *Neutestamentliche Studien*, Cluj-Napoca, 2014, 145–161; previously published in G. DEN HERTOEG / J. ROSKOVEC [ed.], *Familie: Verwandtschaft, die den Unterschied macht // Family: Kinship that matters*, BÖR 92, Leipzig, 2012, 67–82).

to the apostolic tradition.⁷² The “Mystery” is no longer an eschatological secret, but the plan of salvation (including the union of Jews and Gentiles) which was revealed to the holy apostles and prophets, figures who now already belong to the founding past of the Church.⁷³

6.3. Methodological and Practical Consequences

The stylistic analysis of the alternation of personal pronouns (*Wir / Ihr*) has confirmed that Deuteropauline theology structures the life of the church on two pillars:

1. *Confession (Wir)*: The objective truth of salvation accomplished by God, celebrated liturgically.

2. *Application (Ihr)*: The actualization of this truth in the concrete life of believers through parenthesis.⁷⁴

In conclusion, the study shows that the Epistles to the Colossians and Ephesians (and subsequently the Pastorals) succeeded in transforming the eschatological impulse of the first generation into a durable ecclesiological structure. If in Paul the emphasis fell on the imminent coming of the Lord, in the *Deuteropauline* letters the emphasis falls on the presence of the Lord in the Church and on the growth of His Body in history. This “line of development” (*Entwicklungslinie*) was essential for the Church not to remain an apocalyptic sect,

⁷² KLEIN, *Entwicklungslinien*, 131 (Passage 387). A paradigm shift is evident in Colossians: “Compared to the authentic Pauline epistles, a shift from the character of power to doctrine can be perceived” (“Gegenüber den echten Paulusbriefen kann eine Verschiebung vom Machtcharakter auf die Lehre [...] wahrgenommen werden”). While for Paul the Gospel is a dynamic power of salvation (Rom 1:16), in Colossians it becomes “the word of truth” which must be “learned” (Col 1:7) and “known” (1:6), transforming into a wisdom (2:3) and a fixed doctrine about “the Mystery of Christ” which must be preserved and in which believers must be “rooted.”

⁷³ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 350 (Passage 1051). On Eph 2:20, Klein defines the historical status of apostles and prophets: “The Epistle to the Ephesians thus presupposes that in its time there are no longer any apostles or prophets. They belong to the time of beginning” (“Der Epheserbrief setzt damit voraus, dass es in seiner Zeit weder Apostel noch Propheten gibt. Sie gehören der Anfangszeit an”). Unlike Pauline theology where the apostle is an active worker who lays the foundation, in Ephesians they themselves have become “the foundation” already laid of the Church, their role being concluded with the initial revelation of “the mystery of Christ” (Eph 3:5), with the Church now being in a phase of growth on this stable foundation.

⁷⁴ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 298–299 (Passage 892). Klein synthesizes the theological function of direct address: “The ‘You’ statements always result from proclamation, either in the form of a promise (*Zuspruch*), or as exhortation (*Ermahnung*)” (“Die Ihr-Aussagen ergeben sich immer aus der Verkündigung, sei es in Form eines Zuspruches oder als Ermahnung”). The “We” style (*Wir-Stil*) is used to formulate the confession of faith and to objectively describe God’s saving act (*Heilstat*), while the transition to “You” marks the application of this truth to the lives of the addressees, indicating the ethical consequences or offering the certainty of salvation.

but to become a universal historical reality, capable of integrating “all the fullness of God.”⁷⁵

Tribute Note

This study is dedicated to Professor Hans Klein, a landmark of biblical exegesis in the Romanian and European academic sphere. I add two personal memories that have marked my formation as a New Testament scholar.

The first dates back more than two decades, when, as a master's student, I attended a lecture delivered by Professor Klein at the Center for Biblical Studies of “Babeş-Bolyai” University in Cluj-Napoca, on the Gospel of Mark. I was profoundly impressed by the fact that Professor Klein used exclusively the Greek text of the New Testament (*Novum Testamentum Graece*, Nestle-Aland) throughout his presentation, without resorting to translations – a lesson about the rigor that must accompany any exegetical endeavor.

The second memory is a piece of advice that Professor Klein offered to young New Testament researchers: to begin by producing a personal translation of the entire Greek text, an intensive work in which they should rely on acquired knowledge and the dictionary. What matters is the process – the daily steps toward a deepening in the text, toward an intimacy with the apostolic language and thought. This advice fundamentally changed the way I read and research Scripture.

Ad multos annos, Herr Professor!

Nicolae Olimpiu BENEĂ
Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca
Faculty of Orthodox Theology
Romania

⁷⁵ KLEIN, *Entwicklungslinien*, 46–47 (Passage 131–133). Klein traces the theological trajectory from Paul to his disciples: “The next generation could not transmit unchanged this understanding of the new life... Colossians sees the new life as being present in principle through baptism... The Epistle to the Ephesians [affirms] that Christians are transported ‘to the heavenly heights’” (“Die nächste Generation konnte dieses Verständnis... nicht unverändert weitergeben... Der Kol sieht das neue Leben durch die Taufe im Ansatz da... Der Epheserbrief... dass die Christen ‘in die Himmelshöhen’ entrückt sind”). While for Paul the new life was an eschatological “possibility” that had to be continually actualized, the Deuteropaulines transform this concept: 2 Thessalonians responds to the delay of the Parousia through work ethics, Colossians and Ephesians emphasize the presence of salvation and the exaltation of the believer (spatialization of eschatology), while the Pastorals focus on the “renewed” life lived in piety and under the power of the Spirit.

Bibliography

- BEHR, J., *The Mystery of Christ: Life in Death*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 2006.
- BENEĂ, N.O., *Epistola către Coloseni. Isagogie, comentariu și teologie* [The Epistle to the Colossians: Isagogy, Commentary and Theology], Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2018.
- BINDER, H., *Der Glaube bei Paulus*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1968.
- DUNN, J.D.G., *The Epistles to the Colossians and to Philemon. A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1996.
- GERÉB, Zs., “Familie und Verwandtschaft,” in *Neutestamentliche Studien*, Cluj-Napoca: Az Erdélyi Református Egyházkerület Igazgatótanácsa, 2014, 145–161; previously published in G. DEN HERTOOG / J. ROSKOVEC (ed.), *Familie: Verwandtschaft, die den Unterschied macht // Family: Kinship that matters*, BÖR 92, Leipzig, 2012, 67–82.
- GERÉB, Zs., “Paulus als Diener der Kirche. Die Vorstellung des Apostels in Kolosser 1,21–2,5,” in *Neutestamentliche Studien*, Cluj-Napoca: Az Erdélyi Református Egyházkerület Igazgatótanácsa, 2014, 123–144; previously published in P. MÜLLER (ed.), *Kolosser-Studien*, BThSt 103, Neukirchen-Vluyn, 2009, 33–54.
- GERÉB, Zs., “Schöpfung und Erlösung im Christus-Hymnus des Kolosserbriefes (Kol 1,15–20),” in *Neutestamentliche Studien*, Cluj-Napoca: Az Erdélyi Református Egyházkerület Igazgatótanácsa, 2014, 104–122; previously published in *Sacra Scripta* 8/1 (2010), 132–146.
- KLEIN, H., *Entwicklungslinien im Corpus Paulinum und weitere Studien zu Paulustexten* (FRLANT 265), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2016.
- KLEIN, H., “Dreptate și comportament” [Righteousness and Behavior], in I. BRIE / C. OANCEA (ed.), *Dreptate și comportament. Cercetări biblice*, Astra Museum, Sibiu, 2015, 9–20.
- LOUTH, A., *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*, Clarendon Press, Oxford, 1983.
- MACDONALD, M.Y., *Colossians and Ephesians*, Sacra Pagina 17, Liturgical Press, Collegeville, MN, 2000.
- Maximus the Confessor, *Mystagogia*, PG 91, 657–718, trans. D. STĂNILOAE, EIBMBOR, Bucharest, 2000.
- ROLOFF, J., *Der erste Brief an Timotheus*, EKK XV, Benziger–Neukirchener, Zürich–Neukirchen-Vluyn, 1988.
- SCHNACKENBURG, R., *Der Brief an die Epheser*, EKK X, Benziger–Neukirchener, Zürich–Neukirchen-Vluyn, 1982.
- STĂNILOAE, D., *Teologia Dogmatică Ortodoxă* [Orthodox Dogmatic Theology], vol. 2, EIBMO, Bucharest, 1997.

UNITY, MYSTERY, AND TRANSFORMATION

STĂNILOAE, D., *Teologia Dogmatică Ortodoxă* [Orthodox Dogmatic Theology], vol. 3, EIBMO, Bucharest, 1997.

WRIGHT, N.T., *Paul and the Faithfulness of God*, Fortress Press, Minneapolis, 2013.

MATTHEW'S USE OF *SKANDALON* / *SKANDALIZŌ*: A PROJECT OVERVIEW

MARINA ČAKIĆ

Abstract. This study examines Matthew's distinctive use of *skandalizō/skandalon* terminology as a narrative motif that structures both christology and ecclesiology. While earlier scholarship has treated these lexemes lexically or thematically, their role as a coherent motif has remained underexplored. By analyzing twelve passages, the project shows how Matthew intensifies inherited traditions from Mark, Q, and Sondergut material, weaving "scandalization" into moments of crisis and decision. On the christological level, the motif highlights paradoxical aspects of Jesus' identity: Judge, Compassionate Shepherd, therapeutic Son of David, suffering Messiah, and prophet rejected in his hometown. On the ecclesiological level, it portrays disciples and other characters as either rejecting Jesus outright or faltering under persecution, thereby becoming *skandala*. Grouping the passages into three clusters reveals Matthew's literary artistry and theological depth, demonstrating that "scandalization" functions as a hinge of narrative tension and a lens for understanding faith, failure, and discipleship.

Keywords: *skandalizō*, *skandalon*, christology, ecclesiology, paradox, tension, discipleship.

Matthew's Gospel repeatedly deploys *skandalizō/skandalon* as a hinge for narrative tension, yet its role has rarely been examined in depth. Moreover, scholarship has seldom treated it as a coherent motif warranting synchronic analysis. In response, this article traces the trajectory of my doctoral research, which approaches *skandalizō/skandalon* as a concept developed consistently within Matthew's narrative. The first section surveys the most significant contributions to the study of this motif within Matthew and argues for the methodological fruitfulness of a synchronic approach in uncovering its full exegetical potential. The second section advances a new hypothesis concerning the function of the *skandalizō/skandalon* passages in Matthew's narrative and delineates the framework of the proposed doctoral study. I contend that Matthew employs this terminology not merely as a metaphor for offense or sin, but as a narrative device that shapes the Gospel's portrayal of Christological paradox and structures the disciples' evolving (self-)understanding within that paradox.

The simple overview is enough to reveal Matthew's considerate interest in the *skandalizō/skandalon* language. Namely, in his Gospel, the verb *skandalizō* appears 14 times (cf. Mk 8 and Lk 2), whereas its cognate *skandalon* occurs 5 times, which is 5 times more than it appears in Mark and 4 times more than in Luke. Matthew not only retains every instance of *skandalizō/skandalon* found in his sources but also integrates the motif repeatedly into his redactional material.¹ Beyond the sheer number of *skandalizō/skandalon* occurrences in Matthew, the various translations across contexts reveal its semantic complexity. The NRSVUE translates *skandalizō* as "causing to sin" (cf. 5:29-30), "causing to stumble" (cf. 18:8-9), "taking offense" (cf. 11:6; 13:57; 15:12), "giving offense" (cf. 17:27), "becoming a deserter" (cf. 26:31,33), "falling away" (cf. 13:21; 24:10). The meanings ascribed to *skandalon* are a "cause of sin" (cf. 13:41), and a "stumbling block" (cf. 16:23). Depending on the context, *skandalizō* also assigns shifting roles: disciples, Pharisees, and people of Nazareth are "scandalized by" Jesus; disciples, in turn, "scandalize" other followers; and Peter, in one episode, becomes a *skandalon* to Jesus. The verb's nuance is also inflected by voice, active or passive. What remains to be asked is what element in a subject or its actions generates the scandalizing effect and why.

I

The motif of *skandalizō/skandalon* has received comparatively limited attention within New Testament scholarship.² The most substantial treatments of these lexemes are found in four works: Stählin's entry in the *Theological Dictionary of the New Testament (TDNT)*, A. Humbert's "Essai d'une théologie du scandale dans les synoptiques," Judith V. Stack's monograph *Metaphor and the Portrayal of the Cause(s) of Sin and Evil in the Gospel of Matthew*, and Mark

¹ Strictly speaking, Matthew omits one *skandalizō* instance from Mk 9:43-47, where the verb occurs 3 times, whereas in the Matthean block, Mt 18:8-9, it appears twice. However, it would not be right to speak of Matthean omission here, considering that he only smooths Markan text by joining "hand" and "foot" in the same sentence (cf. 18:8), and, in fact, makes a doublet of these sayings by placing them also in his Sermon on the Mount (cf. 5:29-30). Overall, Matthew inserts *skandalizō/skandalon* 4 times into Markan material (cf. 16:23; 15:12; 24:10; 26:33), and twice into Q material (cf. 18:7). He also incorporates two more Sondergut pericopes with *skandalizō/skandalon* terminology into his Gospel (cf. 13:36-41 and 17:24-27).

² It has been treated in the commentaries on the Gospel of Matthew, although not in great depth. In my rendering, the most significant explanations are that of U. Luz and R.T. France. They both differentiate between the "weak" meaning of *skandalizō/skandalon* where the translation "to offend/offense" is appropriate, and the "more serious" meaning where the translation suggests something that destroys people's lives and endangers their salvation. See: U. LUZ, *Matthew 8-20*, Hermenia: A Critical and Historical Commentary on the Bible, trans. James E. CROUCH (Minneapolis: Fortress Press, 2001), 432; R.T. FRANCE, *The Gospel of Matthew*, The New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2007), 162.

Goodacre's contribution to the volume edited by Philip McCosker.³ The following section will survey these studies, critically evaluating their arguments and identifying the lacunae that remain.

Stählin's lexical approach to *skandalizō*/*skandalon* is straightforward: he first treats passages centered around the noun, then those with the verb. His division rests on a key insight: *skandalon* denotes the occasion for a fall, *skandalizō* the act of causing it, and *skandalizomai* its actual occurrence.⁴ Within the noun group, he distinguishes "eschatological *skandala*," which reveal tempters seeking to destroy faith (13:41; 24:10), from "present *skandala*," signs that the eschatological falling away has already begun (18:7–8; 16:23; cf. 11:3). The verb group, called 'present scandalismos,' is further nuanced into three types: "the falling away of the unstable" (13:21; 24:10; 26:31–35), "skandalismos at Jesus" (11:6; 13:57; 17:27; 26:31, 33), and "avoidance of causing the faith of the disciples to stumble" (18:6; 5:29–30). Despite these subdivisions, Stählin emphasizes their shared eschatological dimension: whether self-inflicted or imposed, all threaten faith in Jesus and thus eternal salvation. His concise survey commendably respects the polyvalence of *skandalizō*, allowing pericopes to overlap categories (e.g., 26:31–35; 12:41; 24:10). Yet his work leaves unresolved questions – particularly the precise nature of eschatological consequences for the disciples. If "being scandalized" equals loss of faith, is restoration possible at all? Moreover, his focus on Jesus' suffering and freedom in interpreting the Law overlooks other dimensions of messiahship that *skandalizō* reveals.

Humbert's 1954 essay remains one of the few extensive 20th-century studies on *skandalon* in the New Testament. He distinguishes between its "religious" and "moral" aspects. The religious dimension includes "scandals caused by Satan," traced to the Old Testament use of *skandalon* for idols, later associated with Satan and his forces (cf. Mt 13:41; 24:10; 16:23); and "scandals caused by Jesus." The latter arises when sinners, bound to Satan, encounter Christ's demand for faith, particularly his teaching on the suffering Messiah, which proved difficult for followers (cf. 1 Cor 1:23). The moral dimension encompasses "individual" and "social scandals." "Individual scandal" occurs when one is both cause and victim

³ Wilhelm STÄHLIN, "σκανδαλίζω, σκάνδαλον," in *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard KITTEL and Gerhard FRIEDRICH, trans. Geoffrey W. BROMLEY, vol. 7 (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), 339–358; Alphonse HUMBERT, "Essai d'une théologie du scandale dans les synoptiques," *Biblica* 35 (1954): 1–28; Judith V. STACK, *Metaphor and the Portrayal of the Cause(s) of Sin and Evil in the Gospel of Matthew*, Biblical Interpretation Series 182 (Leiden: Brill, 2020); Mark GOODACRE, "The Rock on Rocky Ground: Matthew, Mark and Peter as *Skandalon*," in *What Is It That the Scripture Says?: Essays in Biblical Interpretation, Translation, and Reception in Honour of Henry Wansbrough OSB*, ed. Philip MCCOSKER, Library of New Testament Studies (London and New York: Continuum, 2006), 61–73.

⁴ STÄHLIN, *ibid.*, 345.

(Mt 5:29-30; 18:8-9). “Social scandal” divides into active – deliberately leading believers into spiritual ruin (Mt 18:6), punished by Gehenna or the millstone, and passive, arising from misunderstanding, as with Pharisees offended by Jesus’ interpretation of the Law (Mt 15:12; 17:27). While Humbert’s linkage of Satan and *skandalon* is significant,⁵ his nomenclature is somewhat outdated, and requires further explanation as to what the author exactly means by “religious” and “moral” categories, especially in light of recent debates on the concept of “religion.”⁶

Judith V. Stack approaches *skandalizō/skandalon* as a metaphor for sin and evil, distinguishing between intentional and unintentional sin. Unintentional sin arises from external forces, with the sinner as a victim of the “stumbling,” while intentional sin involves culpability for “ensnaring” others. Particularly complex are cases where Jesus is the “cause of sin.” Stack interprets these as dependent on a person’s predisposition: Jesus is not the perpetrator, nor are the scandalized victims, but rather individuals who choose to reject him. Mt 18:6-7 illustrates a dual sin: the intentional act of the perpetrator and the unintentional fall of the victim. Stack generalizes that sin originates externally, though predispositions (for sin) may render one vulnerable.⁷ Yet her study leaves gaps: she never defines “sin,” and her categories raise unresolved questions about the disciples. If their “scandalization” reflects rejection of Jesus, is it intentional or unintentional? Stack insists their failure is not mere intellectual confusion but a lack of faith, suggesting an inner propensity to “get scandalized.”

Mark Goodacre’s article “*The Rock on the Rocky Grounds*” demonstrates the value of a synchronic, narrative-critical approach to Matthew’s use of *skandalizō/skandalon*. He challenges the redaction-critical claim that Matthew “whitewashes” Peter and the disciples, arguing instead that such conclusions ignore Matthew’s narrative portrayal. Building on Mary-Ann Tolbert’s thesis in *Sowing the Gospel* – that the Parable of the Sower is the hermeneutical key to Mark, with the disciples as “rocky ground” (*petrōdē*) – Goodacre shows that Matthew applies the same framework.⁸ Peter, who eagerly embraces Jesus’ call yet later “gets scandalized”

⁵ For the potential connection between Satan and *skandalon*, see Hector M. PATMORE, “Arrière de moi, Satan! Tu m’es en scandale! (Mt 16:23). Analyse de l’ajout du rédacteur dans son contexte juif,” *New Testament Studies* 66 (2020): 1–20.

⁶ Tim WHITMARSH, “The Invention of Atheism and the Invention of Religion in Classical Athens,” in *Skeptic and Believer in Ancient Mediterranean Religions*, ed. Babett EDELMANN-SINGER, Tobias NICKLAS, Janet SPITTLER, and Luigi WALT, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 443 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2020), 38–40; Jan N. BREMMER, “Youth, Atheism, and (Un)Belief in Late-Fifth Century Athens,” in *ibid.*, ed. EDELMANN-SINGER et al., 53.

⁷ STACK, *Metaphor and the Portrayal of the Cause(s) of Sin and Evil*, 137.

⁸ Commenting on Matthew’s Gospel, Tolbert argues that Matthew recognized Mark’s intention to put the disciples into *petrōdē* category with Peter, with the meaning “rock” functioning as a paradigm for “rocky ground.” However, she claims that the Second Evangelist offers the alternative in his Gospel: Peter – the rocky ground, becomes *petra* – the foundation of the Church. See: Mary Ann TOLBERT, *Sowing the Gospel: Mark’s World in Literary-Historical Perspective* (Minneapolis:

under persecution, embodies this rocky ground symbolism. Goodacre highlights Matthew's deliberate use of *skandalizō/skandalon* language as evidence that he understood and extended Mark's imagery, applying it to Peter and the disciples in the context of tribulation (cf. 13:21). Goodacre's article is pivotal for the study of *skandalizō/skandalon* motif, showing the value of narrative-criticism, however, he limits his focus to the Parable of the Sower and the flight of the disciples (cf. Mt 13:1-9, 18-23; 26:31-35).

To sum up, the study of *skandalizō/skandalon* has been shaped by several important contributions, yet each leaves notable gaps. Stählin's lexical survey commendably catalogues occurrences and offers nuanced subcategories, but his work stops short of clarifying the precise eschatological consequences of "scandalization," particularly whether restoration of faith is possible. Humbert's essay traces the link between *skandalon* and Satan and distinguishes religious from moral aspects, yet his categories remain dated and imprecise, especially in light of current debates on the very notion of "religion." Stack's analysis interprets *skandalon* as a metaphor for sin, dividing it into intentional and unintentional forms, but she neglects to define "sin" itself and leaves unresolved whether the disciples' "scandalization" is a consequence of their inner predispositions, and what would that exactly mean. Goodacre's narrative-critical approach, finally, demonstrates Matthew's deliberate use of *skandalizō/skandalon* in relation to Peter and the disciples, but his focus is limited to the Parable of the Sower (13:1-9, 18-23) and Jesus' prediction about Peter's denial and the disciples' flight (Mt 26:31-35) and does not extend to the broader Matthean corpus.

II

Our investigation builds on these foundations but adopts a wider synchronic approach. We argue that *skandalizō/skandalon* is a relational concept operating on two interdependent levels. On the **christological level**, the passages reveal diverse facets of Jesus' messiahship: exalted Son of Man, therapeutic Son of David, suffering Messiah, compassionate Shepherd, eschatological Shepherd-Judge, etc. On the **ecclesiological level**, they distinguish between those who reject Jesus and become *skandala* to others, and those who accept his paradoxical identity yet falter in the process, which is what makes them *skandala* on occasion.

In order to prove this hypothesis, a thorough analysis of the twelve *skandalizō/skandalon* passages is required. Even though it has been shown that the categorisation can be misleading, in order to navigate easier between the *skandalizō* passages, they have been divided into three groups based on the literary connections

Fortress Press, 1989), 146. As shown, Goodacre demonstrates that Matthew's intensified use of *skandalizō/skandalon* language goes against that hypothesis.

between the passages.⁹ By refraining from translating *skandalizō/skandalon* until each pericope is analyzed, we allow Matthew's literary connections – shared language, imagery, and motifs across twelve passages – to shape the meaning of the lexemes. In this way, our study addresses the lacunae of earlier scholarship and demonstrates how Matthew's narrative use of *skandalizō/skandalon* illuminates both christology and ecclesiology.

The first group comprises five pericopes with parallel structure and a common message. Mt 5:27-30 and 18:8-9 form doublets in which Jesus identifies bodily limbs as sources of *skandalon* and urges their removal to prevent the whole body from being cast into hell. Mt 13:36-43 and 15:10-20 employ plant imagery: what is not planted by the Father must be uprooted. Just as “scandalizing” limbs threaten to corrupt the body, the tares risk contaminating the wheat, so their elimination is delayed until harvest; a similar concern underlies 15:10-20. Together these passages reveal four literary parallels: the object, method, reason, and punishment of elimination.¹⁰ Mt 18:6-7, though lacking limb or plant imagery, fits the same fourfold pattern.¹¹ An in-depth analysis of these texts will show that they are thematically linked, focusing, on the **ecclesiological level**, on *skandala* that harm others (the “reason for elimination”). While primarily concerned with people who become *skandala*, the passages also contribute to Matthew's characterization of Jesus. On the **christological level**, their vocabulary recalls John the Baptist's depiction of the “one coming after him” (Mt 3:10, 12): the exalted Son of Man who discerns between worthy and unworthy, gathering the wheat and burning the chaff, and who stands as Judge over Israel.¹²

The five passages in the second group, though without parallel structure, share a common theme: Jesus' message and persecution. Three focus on Jesus' messiahship and his suffering (Mt 11:2-6; 16:13-23; 26:31-35), while two center on the kingdom message and the persecution of its recipients (13:18-23; 24:9-14). On the **christological level**, Mt 11:2-6 raises the question of Jesus' identity, portraying

⁹ The groups are unnamed because I do not wish to impose any nomenclature upon *skandalizō/skandalon* passages, preventing its reduction to a single meaning. The groups are also flexible, taking into consideration that the literary links exist not only among the passages from the same group, but also between certain passages put in different groups. The idea was to let the text speak for itself and establish the categories that will not centre around a single aspect of *skandalon*.

¹⁰ The “objects for elimination” when it comes to limbs are: right eye and right hand (5:29-30), again – a hand, a foot, and an eye (18:8-9). The plant imagery employs: the weeds (tares, 13:25ff), a (general) plant, something that is planted (15:13). For the “method of elimination” Matthew uses: *exaireō*, *ballō*, *apollymi*, *ekkoptō* (5:27-30 and 18:8-9), and *ekrizōō* in 15:13.

¹¹ The “object of elimination” is the whole person who should be “eliminated” by drowning due to the heavy millstone hanging around his/her neck (note that another body part is mentioned, 18:6).

¹² The imagery is that of a tree who does not bear the good fruit, hence it will be cut down and thrown into the fire (3:10), and the wheat which will be collected in contrast to the chaff that will be burned with fire. The pattern is similar to the above mentioned fourfold structure, as well as the language such as *ekkoptō* and *ballō*.

him as the compassionate Shepherd and the therapeutic Son of David. *Skandalon* is arising from the tension between Jesus' *Vollmacht* (authority), the one who is to come, and *Niedrigkeit* (lowliness), his representation as the Compassionate Shepherd and the healing messiah.¹³ This tension culminates in Mt 16:13-23, where Peter confesses Jesus as Christ yet rejects the suffering dimension, earning the label *skandalon*. His discipleship hinges on embracing both authority and lowliness, a challenge that reappears in the Passion narrative (26:31-35), where Jesus predicts the disciples will be scandalized and deny him. Together, these pericopes trace a storyline: paradoxical aspects of Jesus' messiahship cause initial ambiguity, which indeed happens in Caesarea Philippi: upon learning about the suffering aspect, Peter rebukes Jesus; this rebuke foreshadows the disciples' failure to fully grasp Jesus' identity, which becomes apparent in the passion account when the disciples' ultimately abandon Jesus during his arrest. On the **ecclesiological level**, the Parable of the Sower (13:18-23) and the eschatological discourse (24:9-14) depict believers who joyfully receive the kingdom message but falter under persecution. Both cases describe the second seed – those who “scandalize” amid tribulation.

The third group are contrasting passages (Mt 13:54-58; 17:24-27) that complement the two main clusters by offering inverse perspectives. On the **ecclesiological level**, Mt 13:54-58 contrasts with the second group: whereas the disciples initially accept Jesus' message but later falter under persecution, his hometown rejects him outright. Their immediate “scandalization,” labeled “unbelief” (*apistia*), sharpens the meaning of *skandalizō* as refusal from the outset rather than failure under pressure. On the **christological level**, Mt 17:24-27 stands opposite the first group. While those passages warn against “scandalizing” others, Jesus himself deliberately avoids it, embodying the principle he demands of his followers. Together, these texts reinforce the dual framework: *skandalizō/skandalon* can signify both the rejection of Jesus' identity and the responsibility to prevent others from “scandalizing.”

Schematically, the above explained division can be presented in a following way:

¹³ *Vollmacht* and *Niderigkeit* terminology is borrowed from: Hanna STETTLER, “Die Bedeutung der Täuferanfrage in Matthäus 11,2-6 par Lk 7,18-23 für die Christologie,” *Biblica* 89, no. 2 (2008): 183. Analyzing v. 6, Stettler comes to the valuable insight that the “offense” (*Anstoß*) anticipated by Jesus in 11:6, is a result of the tension between Jesus' authority (*Vollmacht*) and his “humility / lowness” (*Niedrigkeit*). In this particular case, his authority consists of the fact that he can and does perform the mentioned miracles, while his “humility” is to be found in the fact that nobody was expecting this type of the Messiah, the one who is “the helper of the poor.”

Cluster	Passages	Christological level: facets of Jesus' messiahship	Ecclesiological level: characters' attitude towards different facets of Jesus' messiahship
Group I	Mt 5:27-30; 18:8-9; 13:36-43; 15:10-20; 18:6-7	Jesus as Judge who discerns between worthy and unworthy; echoes John the Baptist's eschatological figure from 3:10-12	Focus on those who harm others: scandalizing limbs/plants → elimination; punishment (Gehenna, millstone)
Group II	Mt 11:2-6; 16:13-23; 26:31-35; 13:18-23; 24:9-14	Jesus as Compassionate Shepherd, therapeutic Son of David, Suffering Messiah; tension between authority (Vollmacht) and lowliness (Niedrigkeit)	Disciples and believers who initially accept Jesus/kingdom message but falter under persecution → "second seed" from the Parable of the Sower
Group III	Mt 13:54-58; 17:24-27	Jesus as prophet rejected in his hometown; Jesus as one who deliberately avoids scandalizing others	

Conclusion

To conclude, this doctoral study intends to demonstrate that by weaving the *skandalizō/skandalon* motif throughout the narrative, Matthew underscores different aspects of Jesus' messiahship and the stakes of discipleship: faith in the paradoxical Messiah determines whether one stands firm or stumbles. This approach highlights Matthew's literary artistry and theological depth, moving beyond lexical studies to show how "scandalization" structures the Gospel's portrayal of the Messiah and his followers. Beyond its lexical meaning, *skandalizō* functions as a key narrative pivot in Matthew's Gospel. It marks moments of crisis and decision, forcing characters and readers alike to confront the paradoxes of Jesus' identity and mission. This narrative function invites readers into a participatory reflection on faith and failure. Future studies might explore intertextual links between Matthew's use of *skandalizō* and

Old Testament wisdom literature or Second Temple Jewish texts. Comparative analyses with other Synoptic Gospels could also deepen understanding of Matthew's unique theological emphases.

Marina ČAKIĆ
Fakultät für Katholische Theologie
Universität Regensburg
Germany

Bibliography

- ANDERSON, Janice C., *Matthew's Narrative Web: Over, and Over, and Over Again*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- BARTH, Gerhard, "Matthew's Understanding of the Law." In *Tradition and Interpretation in Matthew*, edited by Günther BORNKAMM, Gerhard BARTH, and Heinz Joachim HELD, 58–164. Translated by Percy SCOTT. London: SCM Press, 1963.
- BREMMER, Jan N., "Youth, Atheism, and (Un)Belief in Late-Fifth Century Athens." In *Skeptic and Believer in Ancient Mediterranean Religions*, edited by Babett EDELMANN-SINGER, Tobias NICKLAS, Janet SPITTLER, and Luigi WALT, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 443, 53–68. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.
- BROWN, Jeanine K., *The Disciples in Narrative Perspective: The Portrayal and Function of the Matthean Disciples*. Academia Biblica 9. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002.
- BROWN, Raymond E., Karl P. DONFRIED, Joseph A. FITZMYER, and John REUMANN, *Peter in the New Testament: A Collaborative Assessment by Protestants and Roman Catholics*. Minneapolis: Augsburg Publishing House; New York: Paulist Press, 1973.
- CARAGOUNIS, Chrys C., *Peter and the Rock*. Berlin: Walter de Gruyter, 1990.
- CHAE, Young S., *Jesus as the Eschatological Davidic Shepherd: Studies in the Old Testament, Second Temple Judaism, and in the Gospel of Matthew*. WUNT II/216. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
- COLLINS, John J., "Pre-Christian Jewish Messianism: An Overview." In *The Messiah in Early Judaism and Christianity*, edited by Magnus ZETTERHOLM, 1019. Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- DAVIES, W. D., and Dale C. ALLISON, Jr., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*. Vol. 1. Edinburgh: T&T Clark, 1988.
- DAVIES, W. D., and Dale C. ALLISON, Jr., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*. Vol. 2. Edinburgh: T&T Clark, 1991.
- DAVIES, W. D., and Dale C. ALLISON, Jr., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*. Vol. 3. Edinburgh: T&T Clark, 1997.
- FRANCE, R. T., *The Gospel of Matthew*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2007.
- GOODACRE, Mark, "The Rock on Rocky Ground: Matthew, Mark and Peter as Skandalon." In *What Is It That the Scripture Says?: Essays in Biblical Interpretation, Translation, and Reception in Honour of Henry Wansbrough OSB*, edited by Philip MCCOSKER, *Library of New Testament Studies*, 61–73. London and New York: Continuum, 2006.
- GRÜNSTÄUDL, Wolfgang, and Tobias NICKLAS, "Petrus II (in der Literatur)." In *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 27, edited by Ernst DASSMANN et al., 399–426. Stuttgart: Anton Hiersemann, 2016.
- HAGNER, Donald A., *Matthew 1-13*. Word Biblical Commentary 33A. Dallas: Word Books, 1993.

- HAGNER, Donald A., *Matthew 14-28*. Word Biblical Commentary 33B. Dallas: Word Books, 1995.
- HEDNER-ZETTERHOLM, Karin, "Elijah and the Messiah as Spokesmen of Rabbinic Ideology." In *The Messiah in Early Judaism and Christianity*, edited by Magnus ZETTERHOLM, 57–78. Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- HUMBERT, Alphonse, "Essai d'une théologie du scandale dans les synoptiques." *Biblica* 35 (1954): 1–28.
- KINGSBURY, Jack Dean, *Matthew as Story*. 2nd ed. Philadelphia: Fortress Press, 1988.
- KONRADT, Matthew, Laura NASRALLAH, Judith LIEU, Jens SCHRÖTER, and Benjamin A. EDSALL, eds., *Jews and Christians: Parting Ways in the First Two Centuries CE? Reflections on the Gains and Losses of a Model*. BZNW 253. Berlin: Walter de Gruyter, 2021.
- METZGER, Bruce M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 3rd ed. London and New York: United Bible Societies, 1971.
- NOVAKOVIC, Lidija, *Messiah, Healer of the Sick: A Study of Jesus as the Messiah in the Gospel of Matthew*. WUNT II/170. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- LUZ, Ulrich, *Matthew 1-7*. Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible. Translated by James E. CROUCH. Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- LUZ, Ulrich, *Matthew 8-20*. Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible. Translated by James E. CROUCH. Minneapolis: Fortress Press, 2001.
- LUZ, Ulrich, *Matthew 21-28*. Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible. Translated by James E. CROUCH. Minneapolis: Fortress Press, 2005.
- NOLLAND, John, *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text*. New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster Press, 2005.
- PATMORE, Hector M., "Arrière de moi, Satan! Tu m'es en scandale! (Mt 16:23). Analyse de l'ajout du rédacteur dans son contexte juif." *New Testament Studies* 66 (2020): 1–20.
- SCHWEIZER, Eduard, *The Good News According to Matthew*. Translated by David E. GREEN. Atlanta: John Knox Press, 1975.
- STACK, Judith V., *Metaphor and the Portrayal of the Cause(s) of Sin and Evil in the Gospel of Matthew*. Biblical Interpretation Series 182. Leiden: Brill, 2020.
- STÄHLIN, Wilhelm, "σκανδαλίζω, σκάνδαλον." In *Theological Dictionary of the New Testament*, edited by Gerhard KITTEL and Gerhard FRIEDRICH, translated by Geoffrey W. BROMILEY, vol. 7, 339–358. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1971.
- SENIOR, Donald C.P., *What Are They Saying About Matthew?* Revised and Expanded Edition. New York: Paulist Press, 1996.
- STETTLER, Hanna, "Die Bedeutung der Täuferanfrage in Matthäus 11,2-6 par Lk 7,18-23 für die Christologie." *Biblica* 89, no. 2 (2008): 173–200.
- TOLBERT, Mary Ann, *Sowing the Gospel: Mark's World in Literary-Historical Perspective*. Minneapolis: Fortress Press, 1989.
- WHITMARSH, Tim, "The Invention of Atheism and the Invention of Religion in Classical Athens." In *Skeptic and Believer in Ancient Mediterranean Religions*,

edited by Babett EDELMANN-SINGER, Tobias NICKLAS, Janet SPITTLER, and Luigi WALT, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 443, 37–52. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.

WIARDA, Timothy J., *Peter in the Gospels: Pattern, Personality, and Role*. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 2/127. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

WILKINS, Michael J., *The Concept of Disciple in Matthew's Gospel: As Reflected in the Use of the Term μαθητής*. Leiden: Brill, 1988.

DIE ENTWICKLUNG DES 1829 VON DEM PROTESTANTISCHEN PFARRER H.A.W. MEYER BEGRÜNDETEN „KRITISCH- EXEGETISCHEN KOMMENTARS ÜBER DAS NEUE TESTAMENT“ UND SEINE BEDEUTUNG FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE EXEGESE

DIETRICH-ALEX KOCH

Abstract. Der Beitrag bietet einen Überblick über die Entwicklung des von H.A.W. Meyer begründeten Kritisch-Exegetischen Kommentars zum Neuen Testament (im Verlag Vandenhoeck & Ruprecht). Dabei wird in einer Einleitung besonders Bezug genommen zum Beitrag von Hans Klein, der im Jahr 2006 einen bedeutenden Kommentar zum Lukasevangelium in dieser Reihe beisteuerte. Der Überblick legt Wert auf Fragen von Kontinuität und Diskontinuität in der Reihe; er steht am Beginn einer neuen Ära, in der die Herausgeberschaft der Reihe in neue Hände gelegt wird.

Keywords: Hans Klein, Kritisch-exegetischer Kommentar zum Neuen Testament, historisch-kritische Auslegung, H.A.W. Meyer.

Hiermit grüße ich den Jubilar und Freund Hans Klein, der an einer Schnittstelle europäischer Geschichte die Anforderungen neutestamentlicher Wissenschaft und kirchlicher Verantwortung gleichermaßen ernst genommen hat und bewundernswert gemeistert hat. So hat er in Hermannstadt, auf der Grundlage jahrzehntelanger exegetischer Lehrveranstaltungen, vier Kommentare zu Briefen des Paulus verfasst und veröffentlicht, nämlich zum Römerbrief, den beiden Korintherbriefen und zum Galaterbrief.¹ Die Kommentare sind gezielt für die Erfordernisse verfasst, die sich in der Zeit nach dem 1989 einsetzenden politischen, gesellschaftlichen und kirchlichen Umbruch in der „Evangelischen Kirche (AB)“ ergeben haben, ohne dabei die wissenschaftlichen Ansprüche zu vernachlässigen. Ebenso hat Hans Klein in der Reihe „Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament“ die Neubearbeitung der Auslegung des Lukasevangeliums übernommen und trotz erheblicher Schwierigkeiten erfolgreich abschließen können.² Diese Kommentarreihe hat ihren Ursprung in der 1.Hälfte

¹ Von Hans KLEIN erschien 2013: *Der erste Korintherbrief*, 260 Seiten; 2015 folgte: *Der zweite Korintherbrief*, 260 Seiten, im Jahr 2019: *Der Brief des Apostels Paulus an die Römer*, und 2020: *Der Brief des Paulus an die Galater*, 215 Seiten. Alle vier Kommentare erschienen im Honterus-Verlag Sibiu/Hermannstadt (= Sibiu, Rumänien).

² Hans KLEIN: *Das Lukasevangelium*, KEK I/3, 10. Auflage (1. Auflage dieser Neubearbeitung), 745 Seiten.

des 19. Jahrhunderts, genauer gesagt im Jahr 1829. Jede Neubearbeitung eines Kommentars steht damit in einer nunmehr bald 200jährigen Tradition. Und so hat auch Hans Klein in seinem Lukaskommentar, der 2006 erschien und in 10. Auflage dies Evangelium behandelt, ebenso kundig wie verantwortungsvoll die exegetische Arbeit am Lukasevangelium fortgeführt, den Stand der Forschung reflektiert, diese selbst weitergeführt und war dabei getragen von dem Wunsch, „daß die Botschaft des Lukas durch den Kommentar deutlicher hervortritt“.³ Die Arbeit an diesem Kommentar hat lange Jahre die Arbeit von Hans Klein bestimmt, und sie ist damit auch der Kommentarreihe insgesamt zugute gekommen. Daher seien diese Anmerkungen zu Entstehung, Entwicklung und Bedeutung des Kritisch-exegetischen Kommentars ihm gewidmet.

Der Beginn der einzigen neutestamentlichen Kommentarreihe, die auf das frühe 19. Jahrhundert zurückgeht und heute noch fortgeführt wird und eine feste Größe in der Forschung darstellt, liegt in Mitteldeutschland, in den thüringischen Kleinstaaten Sachsen-Gotha und Sachsen-Meiningen, die sonst kaum im Blickfeld von Kultur und Politik standen.⁴ Außergewöhnlich ist auch, dass ihr Begründer, Heinrich August Wilhelm Meyer (1800-1873), dies Projekt als Dorfpfarrer begann, ohne Promotion oder sonstige akademische Meriten oder gar Professionen, und diese auch später nie innehatte.

Der Vater des jungen, aufstrebenden Pfarrers war ein Schuhmachermeister, der in der kleinen Residenzstadt Gotha immerhin so erfolgreich war, dass er zum Hofschuhmachermeister avancieren konnte. Heinrich August Wilhelm Meyer (1800-1873) wurde Pfarrer und seine erste Pfarrstelle war eine Dorfpfarrstelle im Herzogtum Sachsen-Meiningen. In der ersten Veröffentlichung, aus der sich dann die Kommentarreihe entwickeln sollte, eine zweibändige Ausgabe des griechischen Textes des Neuen Testaments mit eigener deutscher Übersetzung von 1829, ist der Verfasser „Pfarrer zu Osthhausen bei Kranichfeld im Herzogthum Meiningen.“ Doch wird schon dieser zweibändige Auftakt nicht in einer thüringischen Kleinstadt gedruckt, sondern erscheint in der Universitätsstadt Göttingen beim dortigen Universitätsverlag ‚Vandenhoeck und Ruprecht‘. Parallel dazu hatte H.A.W. Meyer bereits 1827 den Wechsel in das Königreich Hannover, zu dem ja Göttingen gehörte, vorbereitet. 1832, beim Erscheinen des erste Kommentarbandes, der die drei

³ Hans KLEIN: *Das Lukasevangelium*, S. 6 (am Schluss des Vorworts).

⁴ Die Geschichte des „Kritisch-exegetischen Kommentars“ ist inzwischen aufgearbeitet und dadurch auch gut zugänglich: Eve-Marie BECKER / Friedrich W. HORN / Dietrich-Alex KOCH (Hg.): *Der „Kritisch-exegetische Kommentar“ in seiner Geschichte. H.A.W. Meyers KEK von seiner Gründung 1829 bis heute*; KEK Sonderband, Göttingen 2018. Zur Biographie H.A.W. Meyers vgl. Konrad HAMMANN: „Heinrich August Wilhelm Meyer (1800–1873) – ein Lebensbild“, dort 13–38; zur Geschichte des Kommentarwerks insgesamt vgl. Friedrich W. HORN: „Von ‚Meyers Kommentar‘ zum ‚Kritisch-exegetischen Kommentar‘(KEK)“, dort 39–61; Arndt RUPRECHT, „Der Kritisch-exegetische Kommentar als Verlagsprojekt“, dort 62–69. Hierauf wird als Quelle für die folgende Darstellung generell verwiesen.

synoptischen Evangelien umfasste, ist der Verfasser bereits „Pastor zu Harste in der Inspection Harste bei Göttingen“.

Jetzt konnte er sein Projekt zielgerichtet vorantreiben, wobei es auch beruflich aufwärts ging: Ab 1837 war er als Superintendent in Hoya tätig und 1841 wurde er Superintendent in Hannover und Mitglied der Kirchenleitung. Dabei nahm auf beiden Gebieten die Arbeitsbelastung zu, bei den kirchlichen Aufgaben und auch hinsichtlich der Kommentarbeit. Ziel des Projekts war natürlich, dass alle Schriften des Neuen Testaments kommentiert werden. Zugleich wurden die Kommentare im Laufe der Zeit jeweils mehrfach neu überarbeitet, und dann z.T. auch völlig neu konzipiert wurde, und zwar anfangs alle 8 bis 10 Jahre. Damit hat Meyer selbst bereits begonnen. Bis 1843 waren alle vier Evangelien, die Apostelgeschichte und die Paulusbriefe von Römer- bis zum Epheserbrief kommentiert, in acht engbedruckten Bänden. 1844 und 1846 erschienen dann erste Neubearbeitungen eines bereits erschienen Kommentars: Die drei ersten Evangelien, 1832 noch in einem einzigen Band (mit 419 Seiten) bearbeitet, wurde jetzt in zwei Bänden (Mt, 491 Seiten und Mk/Lk mit 493 Seiten) kommentiert.

Die Arbeit war also erfolgreich, aber die Arbeitsbelastung nahm auch derart zu, so dass 1846 eine gesundheitliche Krise die Arbeit unterbrach. Hier vollzog H.A.W. Meyer eine wichtige Weichenstellung: Er hatte rund 75% des Neuen Testaments bearbeitet, von Matthäus bis einschließlich dem Kolosserbrief. Für die verbleibenden Schriften gewann er jetzt andere Autoren, Theologen aus dem kirchlichen bzw. universitären Bereich. Das war – jedenfalls im Rückblick - der erste Schritt, das Projekt von einer einzelnen Person abzulösen, so dass es auch nach dem Tod von H.A.W. Meyer im Jahre 1873 fortgesetzt werden konnte.

Die Arbeit war, wie gesagt, erfolgreich, und der Mut des Verlegers Carl August Adolph Ruprecht (1791-1861, ab 1812 als Verleger verantwortlich) aus den Anfangsjahren wurde belohnt: Der Absatz wuchs beträchtlich. Offenbar lag dem Projekt ein Konzept zugrunde, das dies ermöglichte. Doch wie sah es aus? Um dies genauer zu erfassen ist es zunächst notwendig, die Lage der deutschsprachigen protestantischen Theologie zwischen 1815 und 1848 zu berücksichtigen. Relevant waren: In der Philosophie: Aufklärung, Romantik, Idealismus, also Kant, Fichte, Schelling, Hegel, um nur einige Namen zu nennen. Dann in der Theologie: der Supranaturalismus, in Konkurrenz und Konflikt mit liberalen und kritischen Strömungen; zu nennen sind: Schleiermachers systematischer Ansatz, dann die Geschichtsdiagnostik von Ferdinand Christian Baur, die sich an Hegel orientiert, und vieles mehr. H.A.W. Meyer kennt die Lage, hat aber einen Ansatz, der weitgehend jenseits solcher Alternativen und Schulstreitigkeiten ist.

Er grenzt sich vielmehr nach zwei Seiten ab: Er wendet sich gegen eine philosophische Exegese und die damit verbundene Verfremdung des Bibeltextes, und er kritisiert einen Umgang mit den Texten, der so tut, und jetzt wörtlich: „als

ob Jesus und Paulus zu Füßen Kants oder Schillings gesessen hätten“.⁵ Andererseits lehnt er auch eine primär auf die Frömmigkeit der Rezipienten abzielende Bibelauslegung ab, die sich oft auf Schleiermacher berief, aber notwendigerweise zum Subjektivismus führen musste, je nachdem welches Bild man von den Rezipienten hatte.

H.A.W. Meyer ist dagegen im positiven Sinne von einem gemäßigten Rationalismus geprägt, jedenfalls hat der hier zuzuordnende Theologe Karl Gottlieb Bretschneider (1776-1848) in Gotha den dortigen Schüler H.A.W. Meyer geprägt. Bretschneider selbst war Generalsuperintendent in der Residenzstadt Gotha und als Theologe gleichzeitig ein bewusster Philologe, und hat dann auch den jungen Theologen Meyer dem Verleger Ruprecht in Göttingen empfohlen. Diese stark philologische Ausrichtung, gepaart mit einem nicht zu übersehenden Willen zur Eigenständigkeit, zeigt sich sofort darin, dass H.A.W. Meyer seinem Kommentarprojekt eine selbst erarbeitete Ausgabe des griechischen Neuen Testaments mit eigener deutscher Übersetzung voranstellt. Dazu muss man wissen, dass es damals noch kein allgemein anerkanntes und brauchbares Arbeitsinstrument gab, wie wir es heute im *Novum Testament Graece* aus dem Textforschungsinstitut in Münster bzw. mit dem *Greek New Testament* haben. Das musste Meyer zunächst selbst erstellen.

Auf diese Weise war H.A.W. Meyer nicht der einen oder anderen Schulposition verpflichtet, die gerade aktuell die Szene beherrschte. Seine Auslegung bezieht sich dabei immer direkt auf den Text und folgt ihm jeweils sehr eng in der Analyse, er berücksichtigt, aber immer auch die Ergebnisse anderer Exegeten. Und schließlich zeigen seine regelmäßigen Neubearbeitungen, dass er die Leser auf dem Laufenden halten wollte. Auf diese Weise konnte er auch bei Lesern mit unterschiedlicher theologischer Gesamtorientierung auf Interesse stoßen, und seine Kommentare waren nicht auf einen nur eng begrenzten Kreis von Rezipienten beschränkt.

Das Konzept, das hier sichtbar wird, ist das eines brauchbaren und verlässlichen Arbeitsinstruments. Das schwebt H.A.W. Meyer ganz offensichtlich vor, und das hat er auch erreicht. Dass er die Bearbeitung der 1846 noch ausstehenden Schriften anderen Autoren übertrug und dies auch nicht zurücknahm, als die gesundheitliche Krise bewältigt war, ist bemerkenswert. Noch bemerkenswerter ist, dass er gleichwohl in nahezu unverminderter Produktivität weiterarbeitete. Abgesehen von der Kommentierung der ‚kleinen‘ Paulusbriefe, Philipper, Kolosser- und Philemonbrief, die wohl schon weitgehend fertiggestellt war und (in zwei Etappen) 1847 und 1848 erschien, hat Meyer ‚nur‘ noch Neuauflagen bereits vorhandener Kommentare herausgegeben, dies aber in beeindruckendem Umfang. Er hat bis zu seinem Tod 1873, also in 28 Jahren, 36 Neuauflagen erstellt, zusätzlich sind zwei weitere postum erschienen, da sie faktisch fertig vorlagen. Der Umfang der Neubearbeitung ist unterschiedlich groß gewesen, vergleicht man aber jeweils die erste mit der letzten

⁵ H.A.W. MEYER, 1832, im Vorwort zum *Synoptikerkommentar*, X–XI.

Auflage von eigener Hand, dann wird sofort deutlich, wie intensiv Meyer weitergearbeitet hat. Dabei hat er, zwar nicht überstürzt, aber doch beachtlich früh neue Weichenstellungen in der Exegese rezipiert. So hat er bereits in der Bearbeitung des Markusevangeliums von 1855 die Markuspriorität anstelle der bis dahin vorausgesetzten Sicht des Matthäusevangeliums als ältestem Synoptiker übernommen. Das heißt aber auch: H.A.W. Meyer hat seine Arbeit nie als abschließend und endgültig angesehen – was auch in beeindruckender Weise für sein Verständnis von wissenschaftlicher Exegese spricht.

Durch die Einbeziehung weiterer Autoren nach 1846 wurde das Gesamtwerk bereits 1859 fertiggestellt, und zwar mit dem Kommentar zur Offenbarung des Johannes, verfasst von Friedrich Düsterdieck (1822-1906), Generalsuperintendent in Osnabrück. Mit der parallel bereits in Gang befindlichen Neubearbeitung der vorhandenen Kommentare waren die Weichen gestellt, dass dies auch nach Meyers Tode fortgesetzt wurde. Dabei fungiert H.A.W. Meyer zu seinen Lebzeiten faktisch auch als Herausgeber der gesamten Reihe – natürlich in enger Abstimmung mit dem jeweils verantwortlichen Verleger der Familie Ruprecht. Auf den jeweiligen Verleger ging nach Meyers Tod diese Aufgabe dann insgesamt über, und das blieb so für die nächsten 98 Jahre. Bis 1971 war der jeweilige Verleger verantwortlich für die Entscheidung, wem die anstehende Neubearbeitung eines bestimmten Kommentars übertragen wird, was auch die Gesamtausrichtung der Reihe entscheidend prägte.

Liest man die Liste der Namen der Autoren aus diesen 98 Jahren, dann erhält man – natürlich mit gewissen Ausnahmen – geradezu ein „Who is who“ der führenden Vertreter der neutestamentlichen Forschung in Deutschland:

Georg Heinrici, Bernhard Weiss, Johannes Weiss, Wilhelm Bousset, Rudolf Bultmann, Ernst Lohmeyer, Martin Dibelius, Ernst Haenchen, Hans Conzelmann, Eduard Lohse usw. Sie gehen alle auf Bemühungen und Entscheidungen eines Verlegers, also eines Ruprecht, zurück.

Ab 1934 war dies in alleiniger Verantwortung Günther Ruprecht (1898-2001), der in bewunderungswürdiger Weise sich dem Ungeist der Nazi-Zeit widersetzt hat. Und nach 1945 war für eine beachtliche Zeit der KEK führend in der neutestamentlichen Wissenschaft, und zwar mit seiner historisch-kritischen und philologischen Arbeit am NT, die auch bewusst im Horizont der Dialektischen Theologie erfolgte. Dies drückte sich auch ganz real in hohen Verkaufszahlen der Kommentare aus. Das brach endgültig 1968 ab. An diesem Punkt ist ein Kulturbruch zu konstatieren, verbunden mit einem Traditionsabbruch auf breiter Front, der auch die Theologie betraf.

Darauf hat dann der damals verantwortliche Verleger, Dr. Arndt Ruprecht (1928-2024), reagiert. Er setzte 1971 erstmalig einen verantwortlichen Herausgeber für die Kommentarreihe ein, den Neutestamentler Ferdinand Hahn (1926-2015), der sich gezielt und kontinuierlich um den Kommentar kümmern konnte, ohne gleichzeitig für sehr viele andere Dinge im Verlag zuständig sein zu müssen. Ferdinand Hahn hat den Kommentar am Leben erhalten, und seine Aufgabe darin

gesehen, dass exegetisch verlässliche und theologisch verantwortliche Arbeit nicht gegeneinander ausgespielt werden, sondern beide gleichermaßen im Blick sind und sich auch gegenseitig befruchten, und zwar auf dem gegenwärtigen Stand der Forschung. In diesem Sinne hat er neue, zumeist jüngere Autoren für die Fortführung der Kommentrarbeit gewonnen, so auch Hans Klein aus Hermannstadt. Unter den schwierigen Bedingungen im Ostblock vor 1990 hat Ferdinand Hahn von München aus, wo er Lehrstuhlinhaber an der dortigen Universität war, Hans Kleins Beschäftigung mit dem Lukasevangelium entschieden gefördert. Der Erfolg zeigt sich in Kleins Untersuchung zum Sondergut des Lukasevangeliums, veröffentlicht bereits 1987.⁶ Ferdinand Hahn hat auch die längst überfällige Neubearbeitung der Kommentierung des dritten Evangeliums Hans Klein übertragen.

Das gesamte Kommentierung des Neuen Testaments war ursprünglich, d.h. 1829, auf zwei Bände berechnet, im Prinzip im gleichen Umfang wie die vorangestellte Textausgabe, was sich schon sehr schnell als illusorisch erwies. Als das Projekt 1859 vollständig vorlag, waren es nicht zwei, sondern 16 Bände („Abteilungen“), wobei die erste „Abteilung“ von 1832, die die drei Synoptischen Evangelien umfasst, bereits bei der ersten Neubearbeitung durch H.A.W. Meyer selbst auf zwei Unterbände aufgeteilt werden musste, in ‚Matthäus‘, erschienen 1844 und ‚Markus und Lukas‘ 1846. Aber auch das ist längst Geschichte. Die letzte gemeinsame Bearbeitung des Mk- und Lk-Evangeliums (durch Bernhard Weiss) datiert von 1901.⁷

Für Generationen von Nutzern war dieses faktisch 17-bändige Kommentarwerk einfach „Der Meyer“ bzw. „Meyers Kommentar“. Erst in den letzten Jahrzehnten hat sich die Bezeichnung „Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament“ eingebürgert, meist mit ‚KEK‘ abgekürzt.

Die Neufassung der einzelnen Kommentare des KEK hat gerade in den letzten Jahrzehnten immer längere Zeiträume in Anspruch genommen. Dies galt auch für das Lukasevangelium. So ist Hans Kleins Kommentar zum Lukasevangelium erst unter dem nächsten Herausgeber, dem Verfasser dieses Beitrags, erschienen. Der Wechsel am Ende der ersten Herausgeberschaft erfolgte 1997, und nach bald 30 Jahren vollzieht sich jetzt der nächste Übergang, der notwendigerweise auch wieder ein Generationswechsel ist.⁸

⁶ Hans KLEIN: *Barmherzigkeit gegenüber den Elenden und Geächteten. Studien zur Botschaft des lukanischen Sonderguts*, Biblisch-Theologische Studien 10, Neukirchen-Vluyn 1987, 138 Seiten.

⁷ Die Fortsetzung war für Mk: Ernst LOHMEYERS *Kommentar* von 1937 (10. Aufl.) und für Lk: Hans KLEIN 2006 (ebenfalls 10. Aufl.).

⁸ Die Herausgeberschaft ändert sich gegenwärtig: Bisher war im Anschluss an Ferdinand Hahn von 1997 an der Verfasser dieses Beitrags der alleinige Herausgeber des KEK. Der bisherigen Herausgeber ist zugleich Autor des 2026 erscheinenden Kommentars zum 2. Korintherbrief. Dieser wird jetzt aber „herausgegeben von Dietrich-Alex Koch in Verbindung mit Eve-Marie Becker und Tobias Nicklas“. Damit ist zugleich angezeigt, wer nach diesem Übergang die alleinige Verantwortung für die dann folgenden Bände des „Kritisch-exegetischen Kommentars“ trägt.

In Hans Kleins Kommentaren, in den auf die Situation in Rumänien bezogenen Pauluskomentaren einerseits, und im Lukaskommentar andererseits, verfasst im Rahmen des KEK, war die Vorgehensweise jeweils durchaus unterschiedlich, den unterschiedlichen Zielsetzungen und Formaten entsprechend. Aber die Zielsetzung war durchaus vergleichbar, denn sie ist Ausdruck der gleichen theologischen Grundorientierung. Jeweils ist deutlich, dass es Hans Klein um zwei unverzichtbare und zusammengehörige Seiten bibelexegetischer Arbeit geht: Die exegetisch genaue Analyse und die theologisch verantwortliche Interpretation der neutestamentlichen Texte. Damit werden Ursprung und Anspruch dieser Texte ernst genommen: Sie stammen aus der Ursprungsphase des Christentums und hatten hier ihre Funktion, als maßgebliche Leittexte für Glauben und Leben der wachsenden und sich formierenden Christenheit zu dienen. Gerade deshalb hatten sie von Anfang an eine eminent praktische Rolle. Sie sind dann weitergegeben worden als besonders wichtige und grundlegende Texte, nicht zuletzt durch die Sammlung und Bewahrung im neutestamentlichen Kanon, und sind so für die Christenheit weiterhin von bleibender Bedeutung.

Dietrich-Alex KOCH
Evangelisch-Theologische Fakultät
Universität Münster / W.
Münster, Germany

Bibliographie

- BECKER, Eve-Marie / Friedrich W. HORN / Dietrich-Alex KOCH (Hg.), *Der „Kritisch-exegetische Kommentar“ in seiner Geschichte. H.A.W. Meyers KEK von seiner Gründung 1829 bis heute*, KEK Sonderband, Göttingen 2018.
- HAMMANN, Konrad, „Heinrich August Wilhelm Meyer (1800–1873) – ein Lebensbild“, in: BECKER u.a., *Der KEK in seiner Geschichte*, 13–38.
- HORN, Friedrich W., „Von ‚Meyers Kommentar‘ zum ‚Kritisch-exegetischen Kommentar‘ (KEK)“, in: BECKER u.a., *Der KEK in seiner Geschichte*, 39–61.
- KLEIN, Hans, *Barmherzigkeit gegenüber den Elenden und Geächteten. Studien zur Botschaft des lukianischen Sonderguts*, BThSt 10, Neukirchen-Vluyn 1987.
- KLEIN, Hans, *Das Lukasevangelium*, KEK I/3, 10. Auflage (1. Auflage dieser Neubearbeitung), Göttingen 2006.
- KLEIN, Hans, *Der erste Korintherbrief*, Sibiu/Hermannstadt 2013.
- KLEIN, Hans, *Der zweite Korintherbrief*, Sibiu/Hermannstadt 2015.
- KLEIN, Hans, *Der Brief des Apostels Paulus an die Römer*, Sibiu/Hermannstadt 2019.
- KLEIN, Hans, *Der Brief des Paulus an die Galater*, Sibiu/Hermannstadt 2020.
- RUPRECHT, Arndt, „Der Kritisch-exegetische Kommentar als Verlagsprojekt“, in: BECKER u.a., *Der KEK in seiner Geschichte*, 62–69.

**"GOSPEL – THE POWER OF GOD AND ITS CONTENT" BY
PROF. UNIV. DR. HANS KLEIN**

LEHEL LÉSZAI

Abstract. This article by Prof. Dr. Hans Klein, "Gospel – the Power of God and Its Content," offers a comprehensive theological examination of the concept of the Gospel as articulated by the Apostle Paul. Klein traces the historical and linguistic evolution of the term "gospel" (euangelion), highlighting its transformation from a secular expression of "good news" to the singular Christian message of salvation through Jesus Christ. The article analyzes Paul's insistence on the uniqueness and exclusivity of the Gospel, rooted in the death and resurrection of Christ, and explores the dynamic, transformative power of the Gospel as both a divine force and a revealed tradition. Klein discusses the inseparability of the cross and resurrection, the ethical implications for believers, and the ongoing relevance of the Gospel as a living force that must not be reduced to mere doctrine. The study concludes that the Gospel, according to Paul, is the unalterable and unifying message of God's salvation, demanding faith, obedience, and continual proclamation for the transformation of individuals and communities.

Keywords: Gospel, Paul, salvation, Jesus Christ, divine power, New Testament.

I chose this article, entitled "Gospel – the Power of God and Its Content," written by Hans Klein and published in 2008 in the Romanian language. Romanian is neither his native language nor mine, yet he still prophetically captures the essence of the Gospel. I remember his wise contributions with gratitude and warmth whenever I participated in a theological debate. Let us now examine his vision of the Gospel – the power of God – and explore its content.

Hans Klein starts by tracing the word "gospel" (Greek: euangelion), showing how it originally meant "good news" or even a reward for such news in ancient Greek literature. In pre-Christian usage, especially during the Roman Empire, the word could refer to significant imperial events, like the birth or enthronement of an emperor, but it did not carry the profound religious meaning it would later acquire. In the Old Testament's Greek translation (the Septuagint), the noun itself is rarely used with religious significance, though the verb form occasionally is. It is within the earliest Christian communities that "Gospel" takes on its singular, transformative meaning: not just any good news, but the unique, divine message of salvation

through Jesus Christ. Paul, among the first Christian writers, never uses it in the plural – emphasizing its uniqueness and non-repeatability.

Klein explains how Paul often uses phrases like “the Gospel of God” or “the Gospel of Christ.” “The Gospel of God” refers to the message that originates with God, while “the Gospel of Christ” centres on the person and work of Jesus. Both designations, however, have Christ as their focal point. Paul’s writings make it clear that the gospel is not merely a collection of teachings or traditions. Instead, it is a living, divine force – “the power of God for salvation” (Romans 1:16) – that fundamentally transforms those who receive it in faith. This transformation is not just intellectual but existential and experiential. It is not philosophy, but an encounter with God’s saving power.

Paul further insists that the Gospel is singular and exclusive: there is only one true Gospel. Any attempt to preach a different Gospel – no matter the source – is condemned (Galatians 1:8–9). The Gospel is received and accepted through faith, and even faith itself is portrayed as a result of the Gospel’s inherent power. Paul’s message is not about human wisdom or eloquence but is rooted in the historical reality of Christ’s crucifixion and resurrection. The proclamation of the Gospel is non-coercive, always inviting a free and voluntary response. Those who accept it are transformed, united with other believers, and drawn into fellowship; those who reject it remain outside the saving sphere of its power. This dynamic, Klein notes, reveals both God’s initiative and human responsibility – a recurring tension in Paul’s theology.

Klein describes how Paul’s identification with the Gospel is so complete that he often refers to it as “my Gospel” or “our Gospel.” Paul insists that the Gospel is trustworthy and reliable, independent of the messenger’s circumstances or plans. For example, when Paul is criticized for changing his travel plans, he reassures the Corinthians that the Gospel’s promises are unwavering and consistent, rooted in God’s unchanging “yes” (2 Corinthians 1:17–20). The gospel, as Klein shows, is a message that does not force itself upon anyone – but instead waits for the free decision of the hearer. Paul’s ministry, then, is both a proclamation and a personal embodiment of this message.

The Gospel’s power, Klein emphasizes, is not simply a matter of words or persuasive speech; it is a force that brings about radical change. In 1 Corinthians 1:18, Paul contrasts two responses to the Gospel: for those who are perishing, it seems like foolishness, but for those being saved, it is the very power of God. This division is not arbitrary but reveals the mystery of divine election and the seriousness of human response. The Gospel brings salvation to those who open themselves in faith, but its rejection leads to “hardening” – a spiritual resistance that leaves one outside salvation. The Gospel, therefore, is both a dividing and unifying force, distinguishing those who are “called” from those who are not.

Central to the Gospel’s content, Klein points out, is the dual reality of Jesus’s death and resurrection. In 1 Corinthians 15, Paul summarizes his Gospel as the message he received and passed on: “that Christ died for our sins according to

the Scriptures, that he was buried, and that he was raised on the third day according to the Scriptures.” This formula is foundational and non-negotiable for Paul: the true Gospel can never be separated from the realities of the cross and the empty tomb. The resurrection, in particular, validates the saving significance of Jesus’s death, and together they secure forgiveness and the promise of eternal life. The Gospel is thus both soteriological (dealing with salvation) and eschatological (pointing to the ultimate fulfilment of God’s promises).

Klein addresses the question of whether the Gospel can be reduced to a doctrine or teaching. Paul is clear that he did not receive his Gospel from any human source, nor did he learn it as a mere tradition; he received it through direct revelation from Jesus Christ (Galatians 1:11–12). While the Gospel can be formulated as doctrine and taught, it must never lose its character as a living, transformative power. The danger, Klein warns, is that the Gospel may become a set of beliefs or a tradition, disconnected from the dynamic, life-changing force it was meant to be. For preaching to be faithful, it must keep the Gospel alive as “the power of God for salvation,” not just as an abstract system of thought.

Klein further elaborates the inseparability of the cross and resurrection. Paul insists that both must be held together: the resurrection gives meaning to the cross, and the cross is necessary for the resurrection to signify victory over sin and death. Without resurrection, the cross would be a defeat, and without the cross, the resurrection would lack soteriological content. In Romans 4:25, Paul explains that Jesus “was delivered over to death for our sins and was raised for our justification.” The Gospel, then, is not just about forgiveness but about new life and hope, rooted in God’s faithfulness to His promises in the Old Testament.

Klein also notes that Paul sometimes emphasizes only one aspect of salvation (either the cross or the resurrection), depending on his audience or the theological point he is making. Yet, for Paul, both elements are always connected: forgiveness through Christ’s atoning death, and the promise of ultimate salvation through His resurrection. This dual focus is reflected in Paul’s summary statements (such as “Jesus died and rose again,” 1 Thessalonians 4:14) and in his catechetical formulas, which were intended to be memorized, taught, and passed on as the core of Christian faith.

The ethical implications of the gospel are also significant in Klein’s analysis. Accepting the Gospel is not merely intellectual assent, but an entrance into a new life characterized by faith, love, and obedience to Christ as Lord. The Gospel calls believers to submit to Jesus’s lordship and to live out that faith in concrete actions. This call is rooted in the fulfilment of Old Testament promises and shapes the Christian community as a people marked by forgiveness, unity, and love.

Klein concludes by reflecting on the ongoing power of the Gospel. It is not just a message about past events, but a present reality that continues to change hearts, unite believers, and bring salvation. The Gospel becomes tradition and can be taught as doctrine, but it must always be interpreted as the living “power of God

for salvation.” Only in this way can it remain effective, continually transforming individuals and communities as it did in the early Church. If the Gospel loses its dynamic character and becomes a static teaching, it risks becoming ineffective, unable to bring about the change for which it was intended.

In summary, Hans Klein argues that the Gospel, as presented by Paul, is the singular, exclusive, and unalterable message of God’s salvation in Christ – rooted in His death and resurrection, revealed in Scripture, calling for faith and obedience, and manifesting the power to save and transform lives. It is both a tradition to be passed on and a living force to be experienced anew in every generation.

Lehel LÉSZAI
Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca
Faculty of Reformed Theology and Music
Cluj-Napoca, Romania

Bibliography

KLEIN, Hans, „Evangelia – puterea lui Dumnezeu și conținutul ei –”, *Pleroma* X/1 (2008), 171–190.

MOTIVATIONEN ZUM GLAUBEN UND MOTIVATIONEN IM GLAUBEN – ERWÄGUNGEN ANHAND DES GALATER- UND DES KOLOSSERBRIEFES

MARTIN MEISER

Abstract. Some interpretations of the Epistle to the Galatians by Hans Klein lead to the topic of motivation for conversion and perseverance in this essay. Motivation encompasses both cognitive and emotional aspects. The Epistle to the Colossians, considered pseudepigraphical, is used for comparison in order to describe similarities and differences in both questions more precisely. The essay aims to encourage what it cannot achieve itself: to examine early Christian concepts of conversion and perseverance with the help of recent motivational psychology.

Keywords: Galatians, Colossians, motivation, Holy Spirit, Mission, Ethics.

Kennzeichnend für Hans Klein als Menschen ist neben seinem emotionalen Bezug zu seiner Heimat Siebenbürgen und seiner liebenswürdigen Gastfreundschaft die Standhaftigkeit, mit der er die Sache von Theologie und Kirche auch unter äußerst schwierigen Bedingungen vertreten und sich am Neuaufbau der Gesellschaft nach dem Ende des Kommunismus höchst aktiv beteiligt hat. Für diese jahrzehntelange Arbeit gebührt ihm Dank und Anerkennung, mehr als jemand wie ich auszudrücken vermag, der aufgrund gütiger Fügung vor dem Schicksal einer menschlichen wie theologischen Existenz unter solchen Bedingungen verschont geblieben ist.

Für Hans Klein als Wissenschaftler kennzeichnend ist der Lebensbezug der Theologie, der neben der heutigen Applikation auch die impliziten Voraussetzungen des Wirkens der neutestamentlichen Zeugen betrifft. Mehrere Sätze aus seinem Galaterkommentar haben die o.a. Titelformulierung inspiriert:

Zu Gal 2,3 erwägt Hans Klein:

„Die Menschen, die den Heiligen Geist bekommen haben, sind im Herzen beschnitten und darum brauchen sie keine äußere Beschneidung. Titus mag eine Ausstrahlung gehabt haben, die eine solche Beschneidung des Herzens offenbar machte.“¹

¹ KLEIN, *Galater*, 70.

Zu Gal 4,8 benennt er ad vocem (δουλεύειν) τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς 1Thess 1,9 (θεῶν ζῶντι) als Gegenstück.² Zu Gal 4,10 kommentiert er:

„Die Galater dürften diese Forderungen der fremden Missionare für möglich gehalten haben, da sie aus ihrer heidnischen Zeit auch solche Tage und Zeiten kannten. Und sie mögen sich von der Angst, die mit solchen Forderungen vermittelt wird, angesteckt haben: ‚Man kann ja nie wissen‘.“³

Zu Gal 4,15 bemerkt er, die Galater hätten „im Hochgefühl der Erwählten, der von Gott Angenommenen“ gelebt.⁴ Zu Gal 5,16 bemerkt Hans Klein:

„Paulus ... spricht ... eine Gewissheit aus. Wie sicher er sich darin ist, zeigt die doppelte Verneinung ..., gegen die es keine Alternative gibt. Wer sich vom Geist führen lässt, ist geschützt vor irdischen Versuchungen.“⁵

Paulus rechnet damit, so lassen sich Kleins Deutungen zusammenfassen, dass die Adressaten seiner Deutung ihrer religiösen Vergangenheit (Gal 4,8.10) wie ihrer Konversion zustimmen werden (Gal 4,15); der Heilige Geist bewirkt in Titus einen Lebenswandel, der ihn auch für die Jerusalemer Autoritäten ohne Beschneidung akzeptabel macht (Gal 2,3), und bewirkt in den Gläubigen, wenn sie sich in ihrem Verhalten durch ihn bestimmen lassen, einen Schutz vor irdischen Versuchungen – dessen ist sich Paulus gewiss (Gal 5,16). Wenn man von den aufgeführten Zitaten aus weiterdenkt, sind damit die Fragen der Motivation zum Glauben und der Handlungsmotivation im Glauben gestellt.

Der Begriff Motivation zielt auf eine Willensentscheidung und -steuerung des Gegenübers und umfasst affektive wie kognitive Aspekte: Die emotionale Kraft zu einer Handlung oder Aneignung und Internalisierung einer Lebensweise soll gestärkt, rationale Kontrolle als inhaltliche Vergewisserung aktiviert werden.⁶

Neben dem Galaterbrief⁷ soll hier auch der Kolosserbrief betrachtet werden, um verschiedene Möglichkeiten nebeneinander sichtbar zu machen.

² KLEIN, *Galater*, 142.

³ KLEIN, *Galater*, 143.

⁴ KLEIN, *Galater*, 186.

⁵ KLEIN, *Galater*, 182.

⁶ Vgl. RUDOLPH, *Motivationspsychologie*, 21: Eine Trennung von Motivations- und Emotionspsychologie scheint nicht sinnvoll. „Viele Phänomene der Motivation sind ohne emotionale Vermittlung nicht denkbar. Und umgekehrt sind viele Emotionen nicht losgelöst von motivierenden Funktionen für unser Verhalten ... zu betrachten“, so sehr gilt: „Das Ziel motivierten Verhaltens ist letztlich Affektoptimierung“ (WOLFF u.a. „Motivationspsychologie“, 2). Die Verweise auf die Motivationspsychologie in diesem Aufsatz mögen als Motivation verstanden werden, neutestamentliche Texte auch einmal unter dieser Perspektive näher und mit besserer theoretischer Fundierung zu betrachten, als sie hier geleistet wird.

⁷ Zur Anthropologie im Galater- und Römerbrief habe ich mich ausführlich geäußert (MEISER, „Anthropologie“) und will das nicht wiederholen.

1. Motivation zum Glauben und im Glauben im Galaterbrief

1.1. Motivation zum Glauben

Kleins Deutung von Gal 2,3 interpretiert die Tatsache, dass Titus zum Apostelkonvent mitgenommen wurde, als Anerkennung seiner sittlichen Bewährung durch (Barnabas und) Paulus, die als Wirken des Heiligen Geistes in Titus gilt. Wenn man im Gefolge dieser Auslegung und mit Hans Klein weiterdenkt, kann Gal 2,3 darüber hinaus zur Frage veranlassen, warum sich Menschen überhaupt der christlichen Botschaft geöffnet haben.

Auf den ersten Blick wirkt die Fragestellung an Gal 2,3 herangetragen. Zur Deutung von Gal 2,3 muss man jedoch zwischen argumentativer Funktion gegenüber den Adressaten und der damaligen Situation am Apostelkonvent unterscheiden. Gegenüber den Adressaten reicht der Verweis auf die Wendung *Ἐλλῆν ὢν* aus. Die Wendung bedeutet hier „Nichtjude“ – und macht damit Titus den ebenfalls nichtjüdischen Adressaten vergleichbar (s. Gal 4,8). Die Logik der Argumentation ist nachvollziehbar: Wenn die Jerusalemer Autoritäten von Titus die Beschneidung nicht verlangt haben, ist das Ansinnen der Fremdmissionare, die Adressaten sollten sich beschneiden lassen, nicht durch ein ähnliche Forderung der Jerusalemer Autoritäten zu begründen. Deshalb musste Paulus gegenüber den Adressaten des Galaterbriefes über Titus auch nicht mehr als das Faktum seiner religiösen nichtjüdischen Existenz zur Kenntnis bringen.

Für die Rekonstruktion der Ereignisse in Jerusalem, noch einige Jahre vor dem galatischen Konflikt, stellt sich hingegen die Frage, warum Titus, der bei dem Apostelkonvent „geradezu zum Modellfall“⁸ wurde, nicht zur Beschneidung gezwungen wurde.⁹ Gab die „Fremdengesetzgebung“ Lev 17 das Vorbild ab? Reichte das Ansehen des Barnabas (und des Paulus) bei den Jerusalemer Autoritäten aus, um diese zum Verzicht auf die (Durchsetzung der) Beschneidung zu animieren? Oder gab es Gründe auch in der Person des Titus? Beachtet man, dass die Hauptsorge der Jerusalemer Autoritäten wie der von Paulus (und nur von ihm) so apostrophierten „Falschbrüder“ die Aufrechterhaltung der Identität Israels war, wäre am ehesten in der Tat seine ethische Bewährung zu nennen,¹⁰ die Barnabas und Paulus den Jerusalemern offenbar erfolgreich plausibel machen konnten.¹¹ Titus war ja auch später für Paulus ein wichtiger

⁸ VON LIPS, *Timotheus und Titus*, 99.

⁹ Die Frage wird in der patristischen Exegese, soweit ich sehen kann, nicht gestellt (vgl. MEISER, *Galater*, NTP 9, 84).

¹⁰ Schon Luther fragt: War Titus der lebende Beweis, dass der Heilige Geist auch ohne Beschneidung bereits gegeben sein konnte (Luther, WA 40/I, 154)? Vgl. auch HERZER, *Briefe*, 50 Anm. 278: „überzeugende Persönlichkeit.“

¹¹ So auch DESILVA, *Galatians*, 171. Dass Paulus in Gal 2,3 nicht von dem Wirken des Heiligen Geistes in Titus schreibt, kann zwei Gründe haben: 1. Er müsste das näher erläutern; 2. Es kommt für den Argumentationszweck gegenüber den Galatern nur darauf an, dass Titus Nichtjude ist.

Mitarbeiter, den er als Bruder (2Kor 2,13) und Mitarbeiter (2Kor 8,23) würdigt, der seine ethische Bewährung daran zeigt, dass er, ähnlich wie Paulus, die Korinther nicht übervorteilt hat (2Kor 12,18).¹² Das Beispiel des Titus wie anderer, von denen Barnabas und Paulus in Jerusalem erzählt haben, mag dazu beigetragen haben, das Wirken des Apostels unter den Nichtjuden als *χάρις θεοῦ*, d.h. als Wirken Gottes in ihm zu begreifen (Gal 2,8f.), aufgrund dessen sich Nicht-Israeliten zum Anschluss an die Gemeinde bereitfanden: Menschen, die bisher von dem Gott Israels nichts gewusst haben, haben akzeptiert, dass dieser Gott auch sie in ein positives Verhältnis gerufen hatte.

Was speziell Titus im Sinne einer prädeziationalen Motivation¹³ dazu bewegen hat, sich der Verkündigung des Paulus zu öffnen, bleibt für seine Person spekulativ¹⁴ – wenn ihn Paulus als exemplarisch für nichtjüdische Jesusgläubige (und für deren ethische Bewährung) mitgenommen hat, ist die Annahme plausibel, dass Titus diesen für ihn neuen Glauben mitsamt dem hier geforderten Ethos doch reichlich internalisiert hat.

Allgemein gesprochen gab es unterschiedliche Hemmnisse, die vom Anschluss an die Gemeinden abhalten,¹⁵ wie unterschiedliche Beweggründe, die zum Glauben motivieren konnten und den (anfangs nicht allzu großen¹⁶) Erfolg christlicher Mission begünstigten. Zunächst wird man auf nicht-theologische Faktoren¹⁷ verweisen, die teilweise, gerade wenn es z.B. um Egalisierung sozialer Schranken und Fürsorge

¹² Allerdings ist das, was Paulus über Titus schreibt, nach HERZER, *Briefe*, 51 (unter Voraussetzung der paulinischen Autorschaft des Titusbriefes) „längst nicht so persönlich wie die Äußerungen über sein Verhältnis zu Timotheus.“

¹³ Der Begriff ist von Heckhausen 1989, 212 übernommen, der ihn als erste Phase des sog. Rubikon-Modells benennt: Vor einer Handlung liegen Entscheidung (gegen andere Handlungsoptionen) und Planung; nach der Handlung erfolgt die Bewertung, die letztlich darauf zielt, ob die Wiederholung dieser Handlung wünschenswert ist oder nicht.

¹⁴ HERZER, *Briefe*, 50.

¹⁵ Betreibt man mit aller gebotenen Vorsicht antike Kirchensoziologie, dann zeigt sich: Überall da, wo die Bindung an die althergebrachten Gottheiten Bestandteil gesellschaftlichen Lebens wie persönlicher Identitätskonstruktion war, konnte das Christentum kaum erfolgreich sein. Das gilt für Angehörige der (stadt-) römischen Führungsschichten wie für ethnisch und religiös in ihren Heimatkulten verwurzelte Provinzialen; vgl. Petronius, *Satyricon* 17,5 zu der multireligiösen Situation der Hafenstadt Puteoli, wichtig für Roms Getreideversorgung: „Unsere Gegend ist so voll von übernatürlich wirkenden Mächten, dass du eher einen Gott als einen Menschen finden wirst“. Thesen eines generellen Verfalls der alten religiösen Bindungen lassen sich nicht bestätigen, wie allein schon die Vielzahl der Dedikationen an diese Gottheiten aus dem uns interessierenden Zeitraum zeigt (RÜPKE, *Religion*, 19).

¹⁶ Zu bedenken ist die Konkurrenz durch Kultvereine: Auch sie boten Kultvollzüge, vermittelten Daseins- und Handlungsorientierung und leisteten soziale Integration. Gegenüber dem Christentum hatten sie einen entscheidenden Vorteil: Sie waren in die griechisch-römische Kultur integriert.

¹⁷ PILHOFER, „Attraktivität“, 205–211.

für die Armen ging, durchaus theologisch bzw. christologisch begründet, vertieft und eingefordert werden konnten.¹⁸

Will man theologische Plausibilitätsfaktoren benennen, kann die Konstruktion einer Außenperspektive helfen, neuzeitliche Eintragungen und Subjektivismen zu vermeiden.¹⁹ Die paulinische, apokalyptisch eingefärbte Erstverkündigung²⁰ reagiert, mit griechisch-römischen Kategorien wahrgenommen, in kognitiver Hinsicht nach 1 Thess 1,10 und Gal 4,10 auf die Vorstellung der *ira deorum*²¹, nach Gal 1,9 in Verbindung mit Gal 4,8²² auf die mögliche²³ Frage nach dem wahren Gott im Unterschied zu den falschen Göttern. In affektiver Hinsicht könnte wieder die bereits genannte Bemerkung von Hans Klein weiterführen, die Galater hätten anlässlich ihrer Erstbekehrung „im Hochgefühl der Erwählten, der von Gott Angenommenen“²⁴ gelebt. Ob – um nochmals auch jenseits des Galaterbriefes zu blicken – Phil 4,8, obwohl an bereits Konvertierte geschrieben, einen wenigstens dünnen Fingerzeig gibt, dass manche sich auch in der Lage sahen, die enge Verbindung von Religion und Ethik zu akzeptieren?²⁵

1.2. Motivationen im Glauben

Diese Zwischenüberschrift erfasst Voraussetzungen und Strategien, mit denen Paulus die Adressaten kognitiv wie affektiv dazu bringen will, ein ethisch angemessenes Leben als Konvertierte zu führen.

Eine affektive Dimension enthält die Metapher der Freiheit im Gegensatz zur Sklaverei, die auf einen hohen und natürlicherweise geschätzten Status rekurriert, bei der Paulus aber auch vor einem Missverständnis warnen muss: Freiheit meint nicht die Freigabe eines ethisch fragwürdigen Lebens, vielmehr ist die Nächstenliebe im

¹⁸ Vgl. 1Kor 11,17–31; Jak 2,1–7; Mt 25,40; 1Joh 3,17.

¹⁹ Vgl. dazu MEISER, „Christentum“, *passim*.

²⁰ Auf der Ebene der propositionalen Aussage ist die Vermutung von WINGER, „Act one“, 566, plausibel, die paulinische Erstverkündigung an die Galater habe die Verkündigung von Gott Vater und von Christus als seinem Sohn enthalten, ferner die sündentilgende Wirkung des Kreuzes, die Auferweckung Christi und die Geistmitteilung, die die Transformation der Gläubigen in sich schließt.

²¹ Den Gedanken erwägt KLEIN, *Galater*, 143, zu Gal 4,10: Möglicherweise haben die Fremdmisionare den Galatern „Angst“ eingejagt (die die Adressaten aus ihrer paganen Vergangenheit kannten), wenn die in Gal 4,10 genannten Tage nicht eingehalten werden.

²² Auf diese semantische Opposition (δουλεύειν) μὴ οὔσιν (Gal 4,8) / ζῶντι (1Thess 1,9) hat KLEIN, *Galater*, 142, verwiesen. Wichtig ist die Beobachtung von ZAHN, *Galater*, 207: Von Versklavung der Galater ist nicht die Rede.

²³ Nicht alle Neubekehrten haben den exklusiven (statt wie in der Antike durchaus üblichen) additiven Charakter der Christusbindung verstanden (vgl. 1Kor 10,20f.).

²⁴ KLEIN, *Galater*, 146. Zu beachten ist: Das Adjektiv ἄγιος kommt im Galaterbrief nicht vor; Paulus nutzt den Begriff nicht, um den Adressaten einen hohen, begehrenswerten Status zuzuweisen.

²⁵ Andere hatten damit auch als Neukonvertierte noch Probleme, vgl. 1Kor 5,1–8; 6,12–20; 1 Petr 4,3f.

Verhalten untereinander das entscheidende Kriterium zur Beurteilung der eigenen Handlungen. Affektive Dimensionen liegen aber auch in den Telosformeln²⁶ Gal 1,10 (Χριστοῦ δούλος vs. ἀνθρώποις ἀρέσκειν); 2,19 (ἵνα θεῶ ζήσω); es geht um eine hohe und damit anspruchsvolle Aufgabe. Gal 1,10; 2,19 formulieren das ἄβητος des Apostels, das aber auch für die Adressaten verbindlich sein sollte.²⁷ Einen Anreiz bieten kann auch der hohe Anspruch des νόμος Χριστοῦ (Gal 6,2)²⁸, so wenig eindeutig ist, was mit den „Lasten“ des anderen gemeint ist, die man tragen soll.

Für die Frage der Handlungssteuerung sind neben Gal 5,16.24f. auch Gal 2,19b; 6,4.9 zu beachten.

In Gal 2,19b (Χριστῷ συνεσταύρωμαι) kann das Verbum als Medium oder als Passiv gedeutet werden; das Perfekt zielt auf den andauernden Effekt eines vergangenen Geschehens.²⁹ Das hier Gemeinte konkretisiert sich im Entschluss nach Gal 5,24.³⁰

In kognitiver Hinsicht stellt Paulus das „Fleisch“ als Widerpart gegen den „Geist“ hin. Der Christ soll sich durch den Geist leiten lassen (Gal 5,16), und zwar beständig und eindeutig.³¹ Der Apostel ist sich über die Wirkung des „Wandelns im Geist“ sehr sicher.³² Paulus erachtet das *posse non peccare* offenbar als möglich, sagt im Galaterbrief jedoch nicht, wie der Geist diese Befähigung in uns wirkt. Ist in ihm da noch die Vorstellung der menschlichen Willensfreiheit nach Dtn 30,11–16 etc. wirksam?³³ Gal 5,16 enthält einen Imperativ, dessen Inhalt sich aber, da der

²⁶ Mit dem Begriff „Telosformel“ sind Globalzielformulierungen für das menschliche Leben gemeint wie die stoische Formel *ὁμολογουμένως ζῆν* (SVF III 16 = Stobaeus, el. II 77,16). Chrysipp hat eine andere Wendung gebraucht: *ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν* (SVF III 4 = Diogenes Laertios VII 87).

²⁷ Akzeptiert man das, sind auch Handlungsimpulse für den Apostel selbst, die *mutatis mutandis* für die Galater leitend sein sollten, etwa die Betrachtung möglicher Konsequenzen Gal 2,5 wenigstens in der Rückschau; das Einhalten von Vereinbarungen Gal 2,10, die Wahrnehmung und der Mut, sie auszusprechen, Gal 2,14.

²⁸ „Gesetz Christi“ ist nach KLEIN, *Galater*, 198, seine Erniedrigung nach Phil 2,4f., die ein entsprechendes Handeln der Gemeindeglieder aneinander nahelegt. Auch sonst verwendet Paulus den Hinweis auf die *imitatio Christi*, auf seine Selbsthingabe bezogen, vor allem für die Frage der konkreten Gestaltung von Beziehungen von Gemeindegliedern (Phil 2,5–11; Röm 15,3.7) oder Gemeinden (2Kor 8,9) untereinander, weniger in allgemeinen ethischen Passagen.

²⁹ DESILVA, *Galatians. A Handbook*, 47.

³⁰ Vgl. KLEIN, *Galater*, 193: Das Verbum *ἐσταύρωσαν* in Gal 5,24 weist auf *συνεσταύρωμαι* in Gal 2,19b zurück. Belege für die patristische Kombination beider Stellen vor allem im Sinne der Weltferne bei MEISER, *Galater*, NTP 9, 283–285.

³¹ Das steht in jüdischer Tradition. Der Geist Gottes befähigt, das Rechte zu tun (1QH VIII 6.11; XII 31; XV 6f.; 1QS III 6; IV 20), gerade hinsichtlich der Ethik (CD VII 3; 4Q258, Frgm. 2 c ii 4).

³² KLEIN, *Galater*, 182.

³³ Auch in Gal 6,9 setzt Paulus voraus, dass der Christ prinzipiell zum Tun des Guten in der Lage ist. Ebenso ist die Prüfung des eigenen Werkes als möglich vorausgesetzt (Gal 6,4).

Begriff νοῦς fehlt, anthropologisch nicht in Worte fassen lässt.³⁴ Troels Engberg-Pedersen zufolge kann man den Imperativ Gal 5,16 stoisch begreifen, als Erinnerung daran, was die Glaubenden seit dem Christuseignis bereits sind. Auch stoische Paränese setzt voraus, dass die Adressaten grundsätzlich um das Gute wissen.³⁵ Funktional gesehen ist der im Menschen wirkende Geist Gottes der philosophischen ἔξις vergleichbar, aus der heraus das entsprechende Handeln erfolgt.³⁶ Der Begriff σάρξ, dem erstmals bei Paulus im Galaterbrief unreines Verhalten zugeordnet wird,³⁷ enthält die Dimension des Evaluativen und des Kognitiven. In evaluativer Hinsicht bezeichnet er in Gal 5,13 das, worin sich der Mensch gegen Gott richtet;³⁸ die kognitive Näherbestimmung erfolgt durch Gal 5,19–21. Dass die entsprechende Mahnung notwendig ist, zeigt Gal 5,17. Die Stelle begründet, warum die Mahnung Gal 5,16 notwendig ist, indem die Situation charakterisiert wird, die einen Imperativ notwendig macht.³⁹

In Gal 5,24 sind Modus und Aspekt von ἐσταύρωσαν zu beachten. Die Aktivform betont den willentlichen Entschluss der Glaubenden⁴⁰; der Aorist ist wohl nicht ingressiv⁴¹, sondern hat den Aspekt des Punktuellen und betont die einmal

³⁴ Erst im Römerbrief hat Paulus eine Theorie der Handlungssteuerung durch den Heiligen Geist entwickelt: Vom Heiligen Geist nämlich lässt sich der menschliche Verstand die Kriterien zur Beurteilung des Guten, Wohlgefälligen und Vollkommenen (Röm 12,1f.) vermitteln, die er dann in Entscheidungen des Tuns wie des Meidens umsetzt. Zum Thema der Handlungssteuerung bei Paulus vgl. VON BENDEMANN, „Diastase“, *passim*; NIEBUHR, „Jakobus und Paulus“, *passim*.

³⁵ ENGBERG-PEDERSEN, „A Stoic Concept of the Person in Paul?“, 98.

³⁶ ENGBERG-PEDERSEN, *Paul and the Stoics*, 162–166.

³⁷ HORN, „Wandel im Geist“, 166. Neu im Galaterbrief ist die Gegenüberstellung der Begriffe σάρξ und πνεῦμα in Gal 5,17.19–23; 6,8 für die Ethik. – Den Begriff ψυχή verwendet Paulus zwar gelegentlich im Sinne des inneren Selbst (1Kor 1,23; Phil 1,27), benennt damit aber nie den Sitz der Affekte (anders. z.B. Poseidonios, *Fragment* 34).

³⁸ Das steht in jüdischer Tradition, vgl. die Ermahnung in 4Q418 Frgm. 81, sich fernzuhalten von dem „Geist des Fleisches“. M.E. unwahrscheinlich ist die These, in Gal 5,17 sei „der fleischliche Weg der Beschneidung“ gemeint (KEENER, *Galatians*, 503).

³⁹ SÖDING, „Glaube, der durch Liebe wirkt“, 198; HORN, *Angeld*, 359; KLEIN, *Galater*, 188.

⁴⁰ MUBNER, *Galaterbrief*, 390; MOO, *Galatians*, 367. Das gilt auch dann, wenn man fragen kann, inwieweit Paulus eine autonome Entscheidung überhaupt für möglich hält (DE BOER, *Galatians*, 367).

⁴¹ So aber WITHERINGTON, *Grace in Galatia*, 412.

geschehene, definitive Abwendung von dem „Fleisch“⁴², so notwendig der bleibende, tägliche⁴³ Kampf gegen die seit der Taufe überwundene Wirklichkeit auch ist.⁴⁴

Gal 5,25 zielt wieder auf die Mahnung zur eindeutigen habituellen und andauernden (das Präsens hat durativen Aspekt) Orientierung am Geist, die ein Hineingleiten in die Gal 5,17 geschilderte Situation verhindert und überdies (gegen mögliche Vorhaltungen der Fremdmissionare) klarstellt, dass das Leben des Glaubenden nicht von sittlicher Zügellosigkeit geprägt ist. Das *πνεῦμα* ist hier als Gabe und verinnerlichte Norm zugleich gedacht. Das trifft m.E. auch auf Gal 5,25 zu, das in Röm 12,1–3 eine Analogie hat.⁴⁵

2. Kolosserbrief

Der Kolosserbrief ist m.E. ein pseudepigraphisches Schreiben⁴⁶, entstanden vermutlich vor 80, das die Angeredeten angesichts einer existentiellen Krise ihres tatsächlich erreichten, prinzipiell gegebenen Heilsstandes vergewissern und zu weiterer Bewährung mahnen will. Die schemenhafte Beschreibung der sog. kolossischen „Philosophie“⁴⁷ in Kol 2,6–23 erlaubt nicht mehr als den Rückschluss, dass Engelmächte als relevant angesehen wurden⁴⁸, dass es gesondert ausgewiesene

⁴² LIPSIUS, *Galater*, 63; LAGRANGE, *Galates*, 153. Vgl. auch Seneca, *Ep* 12,5, über das fortgeschrittene Lebensalter: *Quam dulce est cupiditates fatigasse ac reliquisse!* („Wie wohltuend ist es, die Begierden endgültig hinter sich gelassen zu haben“). Diese Weltabstanz des Paulus hat eine Parallele in jüdischer Literatur, nämlich bei Philo von Alexandria, der in *Vita contemplativa* 64 die Weltabstanz des Judentums von der umgebenden Masse des Heidentums anhand des Gegenübers griechischer Gastmähler und derer der Therapeuten illustriert.

⁴³ Vgl. Seneca, *Ep* 5,1: *Quod pertinaciter studes et omnibus omissis hoc unum agis, ut te meliorem cotidie facias, et probo et gaudeo, nec tantum hortor ut perseveres sed etiam rogo* („Dass du beharrlich studierst und, indem du alles beiseitelässt, nur das eine betreibst, dich jeden Tag zu einem besseren Menschen zu machen, das billige ich, darüber freue ich mich, und ich ermahne dich nicht nur, dass du durchhältst, sondern bitte dich dringend darum“).

⁴⁴ Vgl. Röm 8,13 mit Imp. Präsens. Seneca, *Ep* 50,7 formuliert: *virtutes discere vitia dediscere (est)* („Erlernen der Tugenden heißt das Verlernen der Laster“).

⁴⁵ KLEIN, *Galater*, 195.

⁴⁶ Anders unter den neueren Kommentatoren wieder BEALE, *Colossians*, 7; WATT, *Colossians*, 6.

⁴⁷ Zeitweise wurde die Realität einer entsprechenden Fremdgruppe angezweifelt, diese nur als fiktive Konstruktion des Autors angesehen, der mit dieser Negativfolie die Adressaten zum Bleiben bei seiner Verkündigung anhalten wollte. Doch wird der fiktionale Charakter auch bestritten (BORMANN, *Kolosser*, 50f.; MÜLLER, *Kolosserbrief*, 272).

⁴⁸ Die vage Formulierung nimmt auf die Diskussion um die Wendung *θησκαία τῶν ἀγγέλων* als gen. subj. (BORMANN, *Kolosser*, 144) oder gen. obj. (so u.a. WOLTER, *Kolosser*, 146 mit Verweis auf die Parallele der geforderten Demut) Bezug. Umstritten ist auch, ob die Engel relevant sind wegen ihrer heilseinschränkenden (sie werden als diejenigen Mächte angesehen, die den Zugang zum himmlischen Bereich bewachen) oder gar unheilvollen Wirkung oder umgekehrt wegen ihrer Funktion als schützender Mächte (so als Erwägung bei MÜLLER, „Heilige“, 252), wie sie z.B. in magischen Texten

„heilige Zeiten“ geben sollte und dass gewisse Speise- und Reinheitstabus gefordert wurden.⁴⁹ Die Vertreter der genannten „Philosophie“ haben wohl „bisher für gültig gehaltene philosophische und religiöse Überzeugungen mit dem neu hinzu getretenen Christusglauben zu verbinden und verbindlich zu machen“⁵⁰ gesucht, hatten also, wie in der Antike häufiger üblich, ein additives, kein exklusives Verständnis religiöser Bindungen.⁵¹ Diese Vertreter konnten offenbar der Gemeinde mit gewissem Erfolg Defizite im Heilsstatus suggerieren⁵²; der Autor des Kolosserbriefes setzt dagegen, dass sich die Christen dank der Erlösung durch den Kreuzestod Christi bereits im Heilsraum vorfinden.⁵³

2.1. Motivation zum Glauben

Methodisch gilt es zweierlei zu bedenken:

1. Die Aussagen über die Differenz zwischen prae- und postkonversionalen Lebensphase sind Attributionen seitens des Autors, nicht Zitate von Bekehrungsberichten der Konvertierten selbst.⁵⁴ So stellt sich die Frage nach dem Ermöglichungsgrund,

formuliert wird (MAISCH, *Kolosser*, 193–197 sowie MACDONALD, *Colossians*, 119f., mit Bezug auf Clinton ARNOLD, *passim*, der, gestützt auf archäologische und epigraphische Befunde, in dem kolossischen Philosophie eine Verbindung von phrygischen lokalen religiösen nichtjüdischen wie jüdischen und christlichen Elementen erkennt). Die Begriffe *φιλοσοφία* und *παράδοσις* (Kol 2,8) legen nahe, dass die genannten Forderungen (*φιλοσοφία* schloss in der Antike Praxisbezug nicht aus, sondern ein) nicht ohne einen, wenn auch noch so bescheidenen theoretischen Unterbau gestützt wurden, dessen Identifizierung freilich in der Schwebelage bleiben muss. Die Vertreter dieser Anschauung könnten in den Adressaten des Kolosserbriefes den Affekt der religiösen Versagensangst, die Furcht vor der *ira deorum* evoziert haben.

⁴⁹ Ob sich die starke Betonung des jüdischen Hintergrunds bei BEALE, *Colossians*, 14 durchsetzt, bleibt abzuwarten.

⁵⁰ MÜLLER, *Kolosserbrief*, 272.

⁵¹ Valerius Maximus, *Facta et dicta memorabilia* 1,1; vgl. Minucius Felix, *Octavius* 6,1f.

⁵² Das wird dann nahegelegt, wenn Engel als Mächte aufgefasst werden, die über den Eintritt in den himmlischen Bereich wachen und den Unreinen davon ausschließen (WOLTER, *Kolosser*, 147).

⁵³ WOLTER, *Kolosser*, 138, der damit auch die Differenz zwischen Kol 3,1 und Röm 6,3f. begrifflich macht.

⁵⁴ Die Verben des „Geeignetmachens“ (Kol 1,12), „Herausreißen“ und „Versetzen“ (Kol 1,13) etc. sind auktoriale Beschreibungen der Konversion, keine Bewertungen seitens der Konvertierten selbst. Auch Kol 3,7 ist auktoriale Evaluation, gibt über die tatsächliche Lebensweise der Konvertierten vor ihrer Konversion keine Auskunft. Ob die Konversion bei den Adressaten tatsächlich als „Befreiung“ von der Finsternis „empfunden“ wurde (SCHWEIZER, *Kolosser* 49), ist gut möglich, aber nicht wirklich zu sichern. Richtig ist ferner, dass die Bilder des Aus- und Anziehens in Kol 3,9 die Totalität der Lebenswende bedeuten; das wird (einigen unter) den Gläubigen in manchem vielleicht erst mit der Zeit klar geworden sein. Gut möglich, aber ebenfalls nicht wirklich zu sichern ist, dass die Gläubigen selbst ihr praekonversionales Leben mit gemeinschaftszerstörendem Verhalten (WOLTER, *Kolosser*, 177, zu Kol 3,8), das Christenleben hingegen als „Verzicht auf Selbstbehauptung und Machtausübung“ (WOLTER, *Kolosser*, 185) begriffen haben, wodurch Liebeshandeln in der Tat möglich wird.

warum der Autor damit rechnen kann, dass die Adressaten diese Attributionen überhaupt für plausibel halten.

2. Die Anreden an die Gemeindeglieder differenzieren nicht zwischen schon länger und erst kürzlich bekehrten Gruppenmitgliedern. Man kann mit Eduard Schweizer fragen, ob nicht die Taufe bei allen schon etwas länger zurückliegt.⁵⁵ Dann aber geben wahrscheinlich die auktorialen Attributionen der postkonversionalen Phase das Licht für die Deutung des praekonversionalen Lebens ab, so dass die Lasterkataloge kein simples *mirror reading* erlauben.⁵⁶

Welche Erfahrungen machten für die Adressaten den Schritt zur Konversion plausibel?

Offenbar konnten die Erstmissionare den Angeredeten des Briefes erfolgreich vermitteln, der Macht Gottes zu trauen, die sich in der Auferweckung Jesu zeigt (Kol 2,12),⁵⁷ und durch ihre Entscheidung⁵⁸ zur Konversion zu den „Heiligen“ (Kol 1,2.12⁵⁹), den „Auserwählten und Geliebten“ (Kol 3,12) zu gehören, eine ungeschuldete Huld zu erfahren (Kol 1,6b), auf der „richtigen“ Seite zu stehen und bereits jetzt⁶⁰ für sich selbst auf die positiven Folgen des Friedensschlusses hoffen (Kol 1,5) zu dürfen⁶¹, d.h. im Endgericht als Gerettete dazustehen, das „Erbteil der Heiligen im Licht“ zu empfangen (Kol 1,12).⁶² Die Vorstellung der Vollkommenheit – das Adjektiv τέλειος begegnet in Kol 1,28; 4,12,⁶³ das Substantiv τελειότης in Kol 3,14 – schließt beides in sich, den emotionalen Anreiz, das Ziel zu erreichen⁶⁴, und die

⁵⁵ SCHWEIZER, *Kolosser*, 50.

⁵⁶ Bei Onesimos können wir annehmen, dass er von Paulus während seiner Gefangenschaft bekehrt wurde (Phlm 10.16); hernach erscheint er als Gemeindeglied in Kolossae – Warum er sich von Paulus überzeugen ließ, wissen wir nicht wirklich.

⁵⁷ Plausibel vermittelt werden konnte vielleicht auch, dass dieser Gott dem *fatum* überlegen war, demgegenüber selbst die Götter machtlos sind (vgl. MAISCH, *Kolosser*, 106: “Weltangst der Adressaten”).

⁵⁸ Das Moment der Entscheidung bei der philosophischen wie der religiösen Konversion betont DE JÁUREGUI, “Ancient Conversion”, 140.

⁵⁹ Bei Kol 1,12 ist umstritten, ob bei den „Heiligen“ die Kirche gemeint ist (wie 1,2) oder die Engel (1QS 4,20–23). POKORNÝ, *Kolosser*, 43, votiert in letzterem Sinne, biete aber religionsgeschichtliche Parallelen für beide Optionen. SCHWEIZER, *Kolosser*, 47, und MÜLLER, *Kolosserbrief*, 142 votieren für Ersteres, aufgrund der Parallelen 1,2.4.22.26 m.E. zu Recht.

⁶⁰ In Kol 2,10 unterstreicht das Partizip Perfekt Passiv πεπληρωμένοι das Ergebnis.

⁶¹ Kol 1,5. Hoffnung ist hier verstanden als Hoffnungsgut, nicht als *spes qua speratur*, sondern als *spes quae speratur* (LOHSE, *Kolosser*, 47). Die Wurzel dieser Modifikation gegenüber den unumstrittenen Paulusbriefen sieht HÜBNER, *Kolosser*, 45, in Phil 3,20.

⁶² Die Wendung ist wohl nach Weish 5,5 zu verstehen als Zugehörigkeit zum Reich des Lichtes.

⁶³ Zu dieser Vorstellung gehört auch die Reihe der Adjektive ἅγιος, ἄμωμος, ἀνέγκλητος in Kol 1,22.

⁶⁴ Zu entsprechenden Ansätzen in der Motivationspsychologie vgl. RUDOLPH, *Motivationspsychologie*, 96.

kognitive Frage, wodurch man es erreicht. Der Begriff „Wahrheit“ in Kol 1,5 enthält das alttestamentliche Moment der unverbrüchlichen Zuverlässigkeit, aber auch das griechische Moment der Aufdeckung des Verborgenen, was der Autor des Briefes später mit dem Begriff *μυστήριον* zum Ausdruck bringen wird.⁶⁵

Sozialpsychologisch war den Adressaten des Kolosserbriefes die Zugehörigkeit zu dieser Gruppe und die Übernahme des Selbstverständnisses dieser Gruppe als der Eigengruppe im Gegensatz zur Fremdgruppe der Nichtbekehrten als ein Statusgewinn vermittelt worden. Von dieser positiven Bewertung des neuen Status aus konnte auch die Rückschau auf das praekonversionale Leben unter den Vorzeichen der Finsternis (vgl. Kol 1,13), d.h. der Sündhaftigkeit (Kol 1,21) als plausibel vermittelt werden⁶⁶, ebenso die Taufferfahrung als „Movens ethischen Handelns.“⁶⁷

Neben den affektiven Gehalten dieser Statuszuschreibung ist auch der kognitive Aspekt von Bedeutung: Konversion wird als Erkenntnisvorgang beschrieben. Sichtbar wird es an Begriffen aus der Wortfamilie *ἐπιγινώσκω*; vgl. das Verbum *ἐπιγινώσκω* in Kol 1,6 (auf die Gnade Gottes in Wahrheit bezogen) und das Substantiv *ἐπίγνωσις* in Kol 2,2 (dort auf das Mysterium Gottes bezogen). Kognitive Dimensionen werden auch in Kol 1,28 sichtbar; die Annahme des Evangeliums wird „wie ein erkenntnistheoretischer Lernprozess“⁶⁸ vorgestellt. Der menschliche Verstand wird bei der Konversion also nicht ausgeschaltet, sondern in Dienst genommen. Diese Einsicht bewährter Kommentatoren ist gerade jenseits streng wissenschaftlicher Rezeption des Kolosserbriefes von Bedeutung: Die einfache Aufforderung „Glaube nur“, von fundamentalistischen Kreisen als vermeintlich biblisch vorgetragen, wird der Tiefe dessen, was bei Paulus wie im Kolosserbrief gesagt wird, nicht gerecht.

2.2. Motivation im Glauben

Unter dieser Überschrift soll auch zum Kolosserbrief die Analyse der menschlichen Handlungssteuerung wie die das Affektive berührenden Aspekte der Christologie wie der Selbstpräsentation des Autors und seiner Mitarbeitenden zusammengefasst werden.

Die Analyse der Handlungssteuerung des Christen hat mit terminologischen wie konstruktionsbezogenen Negativbefunden einzusetzen. Um mit Letzterem zu

⁶⁵ HÜBNER, *Kolosser*, 47.

⁶⁶ Rein theoretisch möglich wäre als Anknüpfungspunkt auch die Furcht vor der *ira deorum* als Furcht vor der Strafe einer bisher vernachlässigten Gottheit, des Gottes Israels. Es geht in Kol 1,20 aber, so BORMANN, *Kolosser*, 102, nicht wie in Röm 5,10; 2Kor 5,18–20 um die die Versöhnung der Menschenwelt mit Gott, sondern um den Friedenschluss der göttlichen Fülle mit dem All, um Kosmologie.

⁶⁷ MÜLLER, „Heilige“, 253.

⁶⁸ BORMANN, *Kolosser*, 115.

beginnen: Eine Röm 8; 12 vergleichbar ausgearbeitete Anthropologie fehlt im Kolosserbrief. Für den Bereich der Terminologie ist zu notieren, dass der Begriff νοῦς⁶⁹ im Kolosserbrief nur negativ in Kol 2,18 in der Beschreibung der abgelehnten Haltung in der Wendung νοὺς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ begegnet. Der Begriff διάνοια ist in Kol 1,21 „eindeutig negativ konnotiert; Entfremdung und Feindschaft im Denken und Wollen haben Auswirkungen und zeigen sich in den Werken, die auf Böses zielen.“⁷⁰ Der Begriff συνείδησις fehlt völlig.

Was sich die Adressaten von der Verkündigung des Autors in dessen Sicht zu eigen gemacht haben, sind πίστις und ἀγάπη (Kol 1,3), die in Kol 1,8 als Wirkung des Geistes benannt wird, der ihm als Quelle und Norm des Verhaltens (Kol 1,8)⁷¹ wie des Erkennens (Kol 1,9) gilt. Nach Kol 3,15 gilt der „Friede Christi“ als Norm jeglicher Entscheidung gerade für das zwischenmenschliche Verhalten in der Gemeinde⁷², als Norm jeglicher Unterscheidung zwischen Primärem und Sekundärem.⁷³ Repetitives Handeln wird in Kol 3,16 eingeschränkt. Kognitionsterminologie⁷⁴ findet sich mehrfach da, wo das geforderte Verhalten von Christinnen und Christen thematisiert wird. Hierher gehören neben den Verben ζητέω in Kol 3,1 und φρονέω in Kol 3,2, die schon bei Paulus in paränetischen Kontexten verwendet worden waren⁷⁵, das Substantiv ἐπίγνωσις, das in Kol 1,10 allgemein auf Gotteserkenntnis, in Kol 2,2 auf die Erkenntnis des göttlichen Mysteriums bezogen wird, in Kol 1,9 auf die Erkenntnis des göttlichen Willens, in Kol 3,9 auf die Erkenntnis des Ebenbildes. Der „Wille Gottes“ meint in Kol 1,9 nicht oder zumindest nicht nur das Heilsgeschehen⁷⁶,

⁶⁹ Dessen Funktion mag die auch bei Paulus häufig genannte καρδιά übernommen haben, die in biblischen Bahnen als Sitz nicht der Gefühle, sondern des Denkens und Wollens aufgefasst wird.

⁷⁰ MÜLLER, *Kolosserbrief*, 188.

⁷¹ Mit dem πνεῦμα ist in Kol 1,8 wohl nicht der menschliche Geist gemeint, sondern aufgrund des Folgenden der Geist Gottes, der zum Handeln motiviert (WATT, *Colossians*, 76) und zugleich dessen Norm darstellt. Dass im Kolosserbrief auf den Geist selten rekurriert wird, wenn es um menschliche Handlungssteuerung geht, ist richtig; doch sichern die zentrale Bedeutung der ἀγάπη im Kolosserbrief – vgl. Kol 3,14: Man erreicht Vollkommenheit durch Liebe – wie der folgende Kontext, dass dem Verweis auf den Geist in Kol 1,8 Gewicht zukommt; vgl. Ps.-Oecumenius von Trikka, *Col.*, PG 119, 16 B: ἀγάπην ... οὐ σαρκικὴν ἀλλὰ πνευματικὴν.

⁷² LINDEMANN, *Kolosser*, 62.

⁷³ SCHWEIZER, *Kolosser*, 156 Anm. 556.

⁷⁴ Sie wird auch angewandt, wenn es um den geforderten Umgang mit der sog. kolossischen „Philosophie“ geht; vgl. die Aufforderung „Gebt acht“ in Kol 2,8. Sie appelliert an die „Einsichtsfähigkeit“ der Adressatinnen und Adressaten (LINDEMANN, *Kolosser*, 39).

⁷⁵ 1Kor 10,24; 14,12 ζητέω; Phil 3,19; Röm 8,5 φρονέω (BORMANN, *Kolosser* 153 Anm. 151).

⁷⁶ So aber POKORNÝ, *Kolosser*, 39. Scharf protestiert SCHWEIZER, *Kolosser*, 41 Anm. 72: „θέλημα αὐτοῦ ist natürlich nicht der Erlösungsratschluß“. In vorausklärererischer Exegese kann Kol 1,9 mit der Abwehr der kolossischen „Philosophie“ verbunden werden, vgl. Theophylakt, *Col.*, PG 124,

sondern bezieht wegen des in Kol 1,10 folgenden περιπατῆσαι ἀξίως τοῦ κυρίου zumindest auch dessen ethische Konsequenz mit ein,⁷⁷ wie das auch für Kol 3,9 gilt. Denkbar wäre zusätzlich, dass Christus als Vorbild präsentiert wird; zu 3,13 ist textkritisch allerdings umstritten, ob Gott⁷⁸ oder Christus als Vorbild begriffen wird.⁷⁹

Erkenntnis und Ethik sind in hellenistischer Anthropologie im engen Zusammenhang: Wer das Richtige erkennt, wird es auch tun. Der Verfasser des Kolosserbriefes ist demgegenüber, so Lukas Bormann, insofern in der biblischen Tradition verwurzelt, als zwischen Erkenntnis und Handeln „die unabhängige Kraft des Willens tritt“. Der Autor des Kolosserbriefes (und sein fiktiver Co-Autor) beten darum, dass in den Adressaten der „Geist Gottes als willensbestimmender Macht“, als Existenzausrichtung wirksam werde, aus der eine dem Willen des Herrn, Jesus Christus, entsprechende (ἀξίως τοῦ κυρίου) Lebensgestaltung folgt.⁸⁰ Auch hierin wird Glaube als Wachstumsprozess verstanden⁸¹, der auf Vervollständigung in Richtung auf Vollkommenheit zielt. Der Wille des Christen gilt dabei, wie die vielen Imperative im Kolosserbrief zeigen, als durch die Erlösungstat Christi frei gewordener (!) Wille.

In den Imperativen spricht sich das Bestreben des Autors aus, die Adressaten zur Perseveranz⁸² anzuhalten. Diese Perseveranz soll in mehrfacher Weise unterstützt werden, auch auf emotionaler Ebene:

1. Der Ausgleich zwischen der unverwechselbaren und unverletzlichen Identität des Individuums und der sozialen Randständigkeit seiner Existenz⁸³ wird durch die Idee des Mysteriums Kol 1,26f. geleistet: Die Adressaten wissen sich in eine geschichtliche, seit langem geplante Bewegung mit einbezogen. Der Inhalt des in Kol 1,26f. gemeinten Geheimnisses ist, dass der Einbezug nichtjüdischer Völker in

1212 C: Der Wille Gottes besteht darin, dass die Erlösung durch Christus, nicht durch die Engel vollzogen wird.

⁷⁷ BEALE, *Colossians*, 55; HÜBNER, *Kolosser*, 51, betont: Bereits in Kol 1,9–11 „leuchtet der Horizont christlicher Ethik auf“. Es dürfte weise sein, mit MÜLLER, *Kolosser*, 138 festzuhalten: Kol 1,9 umfasst beides, die Einsicht in die Wahrheit des Evangeliums wie das dieser Gnade Gottes angemessene Leben.

⁷⁸ MÜBNER, *Kolosser*, 85; ERNST, *Kolosser*, 228.

⁷⁹ LOHSE, *Kolosser*, 213; MÜLLER, *Kolosserbrief*, 310.

⁸⁰ BORMANN, *Kolosser*, 70, zu Kol 1,9. Die „willentliche Entscheidung“ betont BORMANN, *Kolosser*, 118, auch zu Kol 2,2–3, BORMANN, *Kolosser*, 171, zu Kol 3,15 (u.ö.). Vgl. auch MACDONALD, *Colossians*, 83: “In Colossians wisdom and understanding are important qualities of Christian life.”

⁸¹ HÜBNER, *Kolosser*, 103, zum Partizip Präsens ἀνακαινούμενον in Kol 3,10. Vgl. den Verweis von MAISCH, *Kolosser*, 63, auf die Wachstumsmetaphorik.

⁸² Ps.-Oecumenius von Trikka, *Col.*, PG 119, 16 D: ἐπιμονή πρὸς τὸ καλόν.

⁸³ GRÄB, „Religion in der Moderne“, 104–109.

das Heilswirken des Gottes Israels nunmehr offenbar werden soll.⁸⁴ Dies gilt nicht nur für die Adressaten. Mehrfach betont der Apostel die intendierte umfassende Reichweite seines Wirkens (vgl. die Wendung ἐν πάσῃ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν in Kol 1,23 sowie das mehrmalige πάντα ἄνθρωπον in Kol 2,8).

2. Die Christologie des Kolosserbriefes enthält mehrfach auch Implikationen für die affektive Steuerung der Gläubigen. Christus wird als „Sohn seiner (scil. Gottes) Liebe“ dargestellt; d.h. Gottes Zuwendung zu den Adressaten wird als grundsätzlich positiv gesehen (Kol 1,13). Die Schöpfungsmittlerschaft Christi über „alles“ (Kol 1,15f.) hat ihr irdisches Pendant darin, dass die Christusverkündigung sich an „jeden Menschen“ richtet, über den Kreis der Adressaten des Kolosserbriefes hinaus (Kol 1,23; 2,8). Die ἀρχαί und die ἐξουσίαι irdischer⁸⁵ wie übernatürlicher Herkunft gelten als in Christus und auf ihn hin geschaffen; Kol 1,16 bezeugt Christi Suprematie über sie, ohne dass hier eine negative Wertung ihrer expliziert würde⁸⁶ – in patristischer Exegese können sie positiv verstanden werden⁸⁷, in neuzeitlicher Exegese gelten sie in der Exegese zu Kol 1,16 zumeist als neutral;⁸⁸ doch fehlen Stimmen nicht, die von Kol 2,10.15 her schon zu Kol 1,16 ein negatives Verständnis nahelegen⁸⁹; ἀποκατάλασσειν in Kol 1,20 müsste dann die Wiederherstellung einer

⁸⁴ BORMANN, *Kolosser*, 115.

⁸⁵ BORMANN, *Kolosser*, 95.

⁸⁶ Die Frage des Ausgleichs zwischen Kol 1,16 und Kol 2,10.15 wird neuzeitig nicht immer gestellt; ein Gespür für die Unausgeglichenheit im Kolosserbrief an dieser Stelle lässt BORMANN, *Kolosser*, 140 erkennen; vgl. aber auch MAISCH, *Kolosser*, 106: „Es sind – weil von Gott und in Christus erschaffen – gute Wesen, die aber voll Selbstherrlichkeit aus der geschöpflichen Ordnung herausgefallen sind und in der Erfahrung der Menschen als ‚böse‘ erscheinen.“ Sollte dann Gen 6,1–8 im Hintergrund stehen, das im antiken Judentum eine eigene Wirkungsgeschichte hatte (vgl. äthHen 6–9 u.a.)?

⁸⁷ Johannes Chrysostomus, *Hom. Col.* 3,3, PG 62, 321 (die Menschen sind es, die gegenüber Gott ihrem Herrn Hybris walten lassen; ähnlich Theophylakt von Achrida, *Col.*, PG 124, 1225 C); Theodoret von Kyros, *Col.*, PG 82, 600 B, der die „Throne“ mit den Cherubin und die „Mächte“ mit den Völkerengeln identifiziert. Ps.-Oecumenius, *Col.*, PG 119, 20 B, verbindet Kol 1,16 mit der Polemik gegen die kolossische Philosophie: Wenn Engel Geschöpfe sind, warum sollte man durch ihre Verehrung das Heil erlangen wollen? – Anders ist die patristische Exegese zu Kol 2,15, wo die Mächte durchgehend negativ verstanden werden. Theodoret, *Col.*, PG 82, 612 C, spricht von den Dämonen, die über die körperlichen Leidenschaften Herrschaft über uns ausüben, Theophylakt, *Col.*, PG 124, 1244 C, von den satanischen Mächten, Ps.-Oecumenius von Trikka, *Col.*, PG 119, 37 A, vom Satan.

⁸⁸ WOLTER, *Kolosser*, 78, wie LINDEMANN, *Kolosser*, 27, verweisen auf jüdische traditionsgeschichtliche Vorbilder, sprechen aber das hier gemeinte Problem nicht explizit an. POKORNÝ, *Kolosser*, 68: Kol 1,16 warnt „vor der Diabolisierung“ der übermenschlichen Mächte, mit denen sich aber der Glaube auseinandersetzen muss (ähnlich MÜLLER, *Kolosserbrief*, 167).

⁸⁹ BEALE, *Colossians*, 94. Auch wäre das Niederringen (Kol 1,20) nicht erforderlich, wenn es sich nicht um feindliche Mächte handelt (BEALE, *Colossians*, 111f.). Anders Ps.-Oecumenius von Trikka,

Friedensordnung nicht unter ihrem Einschluss, sondern gegen sie (d.h. durch ihre Vernichtung) insinuierten.⁹⁰ Die Adressaten konnten diese Aussagen als Befreiung vor der Angst vor dem Fatum⁹¹ oder vor Gestirnmächten verstehen. Die Aussage über Christus als das Haupt der Kirche (Kol 1,18a), die ja für die Adressaten die Sozialgestalt des Heilsraums darstellt, hat neben der üblichen normierenden Funktion auch die Vergewisserungsfunktion, dass die Gläubigen an den positiven Folgen dieses Statusverhältnisses zwischen Christus und den Mächten teilhaben. Die Aussage, er sei der Erstgeborene von den Toten (Kol 1,18b), deutet die Auferweckung „unserer aller“⁹² an, was wiederum die Adressaten auf eine positive Zukunft einstimmen kann, in der die soziale Randständigkeit ihrer gegenwärtigen Existenz gegenstandslos wird. Christi Auferweckung findet zudem in der Konversion von Menschen ihre Analogie und Fortsetzung (Kol 2,12). Kol 1,21f. legt den Adressaten auf rationaler Ebene die Tatsächlichkeit der Erlösung nahe.⁹³ Das ἀποκαταλλάσσειν gegenüber allem (Kol 1,20) betrifft auch sie (vgl. die Wiederholung des Verbums in Kol 1,22). Auch die positiven Attribute für Christus in Kol 2,3.9, in beiden Fällen mit πᾶς eingeleitet, sollen als Benennung der Qualität die Angeredeten der Richtigkeit der Entscheidung für den Anschluss an die Gruppe der Christusgläubigen versichern. In Kol 2,10 wird mit dem Begriff κεφαλή wohl die „Herrschafts- und Verfügungsgewalt“⁹⁴ Christi über die Mächte betont, nicht wie in V. 18 die organische Verbindung des Hauptes mit den anderen Gliedern. Schließlich legt Kol 2,15 die Vorstellung nahe, dass beim Triumph Christi über die Mächte die Gläubigen auf der Siegerseite stehen.⁹⁵ Christi Herrschaftsstellung verlangt dann auch, dass die Adressaten das suchen sollen, was dieser Herrschaftsstellung zu Rechten Gottes entspricht, τὰ ἄνω (Kol 3,1). Willensfreiheit hat nach später manifest gewordener, großkirchlich gewordener Position, wie sie erstmals Justin vertritt, die ethische

Col., PG 119, 21 B: Christus beseitigt u.a. die Feindschaft der Engel gegen die Menschen, die durch menschliche Sündhaftigkeit bedingt war.

⁹⁰ DY CARLOS ARAÚJO, *Peacemaking*, 86, auf dem Hintergrund der *pax romana*.

⁹¹ Vgl. MAISCH, *Kolosser*, 106: „Weltangst der Adressaten“.

⁹² Theodoret von Kyros, *Col.*, PG 82, 601 A.

⁹³ Irenaeus, *Haer.* 5,14,2, FC 8/5, 118.

⁹⁴ BORMANN, *Kolosser*, 132. Zu Kol 2,10 verweist Ps.-Oecumenius, *Col.*, PG 119, 33 B auf Ps 103[104],4 („der seine Engel zu Geistern/Winden macht“). Theophylakt von Achrida, *Col.*, PG 124, 1241 A, sieht bereits Kol 2,10 gegen die sog. kolossische Philosophie gerichtet.

⁹⁵ MACDONALD, *Colossians*, 108. Gerade wenn in Kol 2,15 ad vocem θριαμβεύειν das Bild des Triumphzuges aufgenommen wird, bei dem die Gefangenen zumindest demütigend zur Schau gestellt, wenn nicht sogar im Anschluss getötet werden (vgl. LAU, *Triumphator*, 242–245, mit Verweis auf Appian, Rom. Hist. II 117), legt sich ein neutrales Verständnis der „Mächte“ kaum nahe.

Verantwortlichkeit zur Folge,⁹⁶ gegen den Glauben, menschliche Handlungen erfolgten καθ' εἰμαρμένης ἀνάγκην.⁹⁷

3. Der Autor betont seinen persönlichen Einsatz speziell für die Adressaten (Kol 1,9) wie für alle (Kol 1,24⁹⁸), indem er in seinem apostolischen Dienst im besonderen Maße Leiden um Christi willen auf sich nimmt. „Der ‚Christus-für-uns‘ wird in der Person des Apostels, in seinem Wort, aber auch in seinem Leiden erfahrbar.“⁹⁹ Kol 1,24–2,5 ist insgesamt von der Topik des Freundschaftsbriefes geprägt. Das versichert den Adressaten, dass sie bei allen Herausforderungen, die die geforderte Neuorientierung an sie richtet, nicht allein sind; auch andere stehen vor diesen Herausforderungen, und sie wissen sich durch den Apostel sowie durch Epaphras (Kol 4,12: man beachte auch hier die Näherbestimmung πάντοτε, die die unbedingte Bindung des Epaphras gegenüber den Adressaten betont) begleitet, was sie stärken soll (Kol 2,2). Der Autor verweist darauf, dass die Macht Gottes in ihm wirkt,¹⁰⁰ und rechnet damit, dass die Adressaten seine Fürbitte als wirksam einschätzen (sonst wäre jede Fürbitte sinnlos). In Kol 2,5 mischt er der Lehre auch das Lob bei, um die Adressaten auf diesem Weg zu befestigen.¹⁰¹ In Kol 4,3 fordert er sie zur Fürbitte für sein eigenes Wirken auf – das signalisiert den Adressaten, dass sie wichtig für ihn sind, wertet sie innerhalb der prinzipiell ungleichen Beziehung doch um Einiges auf.

4. Motivationspsychologisch ist die Kombination einer hohen Valenz des Zieles („ewige Seligkeit“) und konkreter Verhaltensempfehlungen (Vetitive und Imperative) geeignet, einen hohen Motivationsgrad im Sinne des „Erwartung-mal-

⁹⁶ Justin, 1. *Apol.* 28,3; 43,3.4, Minns / Parvis 158.190 (das Prinzip der Willensfreiheit ist in 1. *Apol.* 28,3 mit δυνάμενον αἰρεῖσθαι, in 1. *Apol.* 43,3.4 mit προαίρεσις ἐλευθερά formuliert, bei Tatian, *Or.* 7.2, PTS 43, 17 mit ἐλευθερία τῆς προαιρέσεως, bei Gregor von Nyssa, *Or. Dom.* 5,3, GNO VII/2, 63 mit αὐτεξουσίου ἐλευθερία, bei Gregor von Nyssa, *Or. Catech.* 5,3, GNO 3/4, 19f. mit ἀδέσποτον καὶ αὐτεξούσιον bzw. αὐτοκρατές καὶ ἀδέσποτον; gerade darin drückt sich die schöpfungsbedingte Ähnlichkeit des Menschen zu Gott aus.

⁹⁷ Justin, 1. *Apol.* 43,1, Minns / Parvis 190.

⁹⁸ Angesichts der Aussagen im Christushymnus Kol 1,15–20 kann es in Kol 1,24 nicht um eine Heilsinsuffizienz gehen, der mit dem Leiden des Apostels die notwendige Ergänzung zuteilwürde (richtig ERNST, *Kolosser*, 184; BORMANN, *Kolosser*, 111f., MÜLLER, *Kolosserbrief*, 199). Auch von der Wendung πᾶν πλοῦτος τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως in Kol 2,2 her ist dieses Missverständnis auszuschließen.

⁹⁹ ERNST, *Kolosser*, 186. Die Christuskonformität des Apostels wird aber zumindest zum Thema „Leiden“ im Kolosserbrief noch nicht im Sinne des Mimesis-Gedankens auf die Gemeindeglieder appliziert.

¹⁰⁰ Kol 1,29; wozu diese imstande ist, war ihnen durch die von ihnen bejahte Auferweckung Christi klar (Kol 2,12).

¹⁰¹ Theodoret von Kyros, *Col.*, PG 82, 605 D.

Wert-Modells“¹⁰² zu erzielen. Die Bestätigung durch den Apostel lässt sich motivationspsychologisch so fassen, dass „die Rückmeldung einer bestimmten Reaktion ... mit der Repräsentanz des kommenden Zielereignisses assoziiert ist.“¹⁰³

Welche Erfahrungen ermöglichen die geforderte Perseveranz? Diese wird ermöglicht, wenn die in Kol 1,8 genannte Liebe erfahren wird. Diese Erfahrung der Liebe wird aber nicht im Einzelnen in ein theoretisches Konzept des Geisteswirkens eingefasst.

3. Vergleich

Die Ergebnisse dieses kleinen Beitrages lassen sich wie folgt summieren:

1. In beiden Briefen werden die Adressaten gemahnt, an dem bisher Erreichten festzuhalten¹⁰⁴, doch in unterschiedliche Situationen hinein: Im Galaterbrief wird nicht an die Erstbekehrung erinnert, sondern vor einer zweiten Bekehrung unter eine andere Art von Dienstbarkeit gewarnt; im Kolosserbrief ergeht die Warnung vor der Zweitbekehrung unter die kolossische Philosophie nicht ohne Erinnerung an die Erstbekehrung.¹⁰⁵ Dementsprechend spielt Kognitionsterminologie im Kolosserbrief eine etwas größere Rolle. Die Terminologie und Theologie des Mysteriums hat aber auch eine affektive Dimension: Sie stärkt sozialpsychologisch gesehen das Gefühl für die Neubekehrten, ein exklusives Wissen zu haben, und hebt damit den Wert der neuappreciierten Eigengruppe.

2. Im Galaterbrief betrifft die Gemeinschaft der Gesinnung zwischen Autor und Adressatenschaft nur die Vergangenheit, im Kolosserbrief die Gegenwart; deshalb ist im Kolosserbrief der Anteil der gegenwartsbezogenen affektiven positiv unterstützenden Passagen größer (im Galaterbrief ist hier nur Gal 4,19f. zu nennen), wird Affiliationsrhetorik positiv unterstützend eingesetzt.

¹⁰² RUDOLPH, *Motivationspsychologie*, 96.100. Motivation mit der Aussicht auf die ewige Seligkeit wäre Motivation mit Hilfe einer finalen Ursache – eine Motivation, die einen erwünschten Zustand antizipiert (RUDOLPH, *Motivationspsychologie*, 23f.). Zur forschungsgeschichtlichen Einordnung dieser kognitiven Motivationstheorie vgl. KRAPP, 195.

¹⁰³ BECKMANN/HECKHAUSEN, „Motivation durch Erwartung“, 177, zu Clark L. Hulls lerntheoretischer Konzeption von Motivation, auf innerweltliche Sachverhalte bezogen. Sie ermöglicht u.U. „antizipierten Stolz“ (KUHLE, *Motivation*, 618).

¹⁰⁴ Die Wortfamilie *μετάνοια* zur Kennzeichnung des Zum-Glauben-Kommens fehlt im Kolosser wie im Galaterbrief völlig. Ein Bezug zur Jesusüberlieferung lässt sich an dieser Stelle also nicht wahrscheinlich machen.

¹⁰⁵ Die Differenz zwischen beiden Briefen lässt sich auch am Gebrauch der Wortfamilien *δουλεία* und *ἐλευθερία* festmachen. Das Verbum *δουλεύειν* wird in Kol 3,24, dem einzigen Beleg im Kolosserbrief, auf den „Dienst“ für Christus bezogen; das Substantiv *δούλος* begegnet im Kolosserbrief nicht in diesem Zusammenhang; das Substantiv *δουλεία* fehlt im Kolosserbrief überhaupt. Die Wortfamilie *ἐλευθερία* fehlt im Kolosserbrief in dem hier interessierenden Zusammenhang ebenfalls.

3. Dass die griechisch-römische Vergangenheit bei den Adressaten des Galaterbriefes in Gal 4,8 nur summarisch benannt, aber nicht im Einzelnen entfaltet wird, liegt wiederum an der anderen Kommunikationssituation: Paulus will die Adressaten mahnen, sich nicht einer Richtung hinzugeben, die (mindestens) ebenso strenge Lebensregeln vorgibt wie die, die die Adressaten des Galaterbriefes durch ihren Anschluss an den von Paulus gewiesenen Weg bereits internalisiert haben. Deshalb muss er die Notwendigkeit der bleibenden Abwendung von einer Lebensweise, die nicht mit biblisch-jüdischer Ethik konform geht, nicht eigens betonen. Für den Autor des Kolosserbriefes liegt das Empfinden des Bedarfs etwas anders.

Martin MEISER
Universität des Saarlandes
Fachrichtung Evangelische Theologie
Saarbrücken, Germany

Bibliographie

Antike Quellen

Griechisch-römische Texte

- Appian, *Roman History*, With an English Translation by Horace White, Vol. II (LCL 3), London: Heinemann/Cambridge (MA): Harvard University Press, 1912=1972.
- Petronius, *Satiricon*, Lateinisch und deutsch hg. v. Carl Hoffmann, TuBü, München 1948.
- Poseidonios, *Fragmente*, hg. v. Willy Theiler, Bonn 1982.
- Seneca, *Moral Essays*, ed. John W. Basore, LCL, London/Cambridge 1963–1965.
- Stoicorum Veterum Fragmenta* hg. v. Hans von Arnim, Bd. 3, Stuttgart 1903=1968.
- Valerius Maximus, *Facta et dicta memorabilia/Denkwürdige Taten und Worte Lateinisch/Deutsch*, ausgew., übers. und hg. v. Ursula Blank-Sangmeister, Stuttgart 1991.

Christliche Texte

- Gregor von Nyssa, *Oratio catechetica*, ed. Ekkehard Mühlenberg, GNO 3/4, Leiden/New York/Köln: Brill, 1996.
- Gregor von Nyssa, *De oratione dominica*, ed. John F. Callahan, GNO 7/2, Leiden: Brill, 1992, 1–74.
- Irenaeus, *Adversus Haereses. Gegen die Häresien*, übers. und einged. v. Norbert Brox, Bd. 5, FC 8/5, Freiburg u.a. 2001.
- Johannes Chrysostomus, *Homiliae in Epistulam ad Colossenses*, PG 62, 299–392.
- Justin, *Apologies*, ed. Dennis Minns and Paul Parvis, OECT, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Luther, Martin, *In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius ex praelectione D. Martini Lutheri collectus [1535]*, hg. v. A. Freitag, WA 40/I, Weimar 1911, WA 40/II 1–184, Weimar: Böhlau 1914.
- Minucius Felix, *Octavius*, ed. Bernhard Kytzler, Bibliotheca Scriptorum Graecorum Et Romanorum Teubneriana, Stuttgart 1982.
- Ps.-Oecumenius von Trikka, *Commentarius in Epistulam ad Colossenses*, PG 119, 9 A – 56 C.
- Tatian, *Oratio ad Graecos*, ed. Miroslav Marcovich, PTS 43, Berlin/New York: de Gruyter, 1995.
- Theodoret von Kyros, *Interpretatio Epistulae ad Colossenses*, PG 82, 591 A – 628 B.
- Theophylakt von Achrida, *Commentarius in Epistulam ad Colossenses*, PG 124, 1205 A – 1278 C.

Sekundärliteratur

- ABBOTT, Thomas K., *The Epistles to the Ephesians and to the Colossians*, ICC NT, Edinburgh: T. & T. Clark, 1897=1985.

- ARNOLD, Clinton, *The Colossian Syncretism: The Interface between Christianity and Folk Belief at Colossae*, WUNT II 77, Tübingen: Mohr Siebeck, 1995.
- BEALE, G.K., *Colossians and Philemon*, Baker Academic Commentaries Grand Rapids: Baker Academic, 2019.
- BECKMANN, Jürgen/HECKHAUSEN, Heinz, „Motivation durch Erwartung und Anreiz“, in: Jutta HECKHAUSEN/Heinz HECKHAUSEN (Hg.), *Motivation und Handeln*, 6. Aufl. Berlin/Heidelberg: Springer, 2025, 149–202.
- BORMANN, Lukas, *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, ThHK 10/I, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012.
- DE BOER, Martinus C., *Galatians. A Commentary*, The New Testament Library, Louisville: John Knox Westminster Press, 2011.
- DE JÁUREGUI, Herrero, „Ancient Conversion between Philosophy and Religion: Conversion and its Literature“, in: Michael LABAHN/Outi LEHTIPUU (Hg.), *Anthropology in the New Testament and its Ancient Contexts*, CBET 54, Leuven: Peeters, 2010, 135–150.
- DESILVA, David A., *The Letter to the Galatians*, NICNT, Grand Rapids: Eerdmans, 2018.
- DESILVA, *Galatians. A Handbook on the Greek Text*, Waco: Baylor University Press, 2014.
- DY CARLOS ARAÚJO, Diego, *Peacemaking through Blood in Colossians. An Analysis of the Imagery in Its Greco-Roman and Jewish Context*, WUNT II 615, Tübingen: Mohr Siebeck, 2024.
- ENGBERG-PEDERSEN, Troels, „A Stoic Concept of the Person in Paul? From Galatians 5:17 to Romans 7:14–25“, in: Clare K. ROTHSCILD/Trevor W. THOMPSON (Hg.), *Christian Body, Christian Self*, WUNT 284, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, 85–112.
- ENGBERG-PEDERSEN, Troels, *Paul and the Stoics*, Edinburgh: T & T Clark, 2000.
- ERNST, Josef, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser übersetzt und erklärt*, RNT, Regensburg: Pustet, 1974.
- GRÄB, Wilhelm, „Religion in der Moderne“, in: Markus KNAPP/Theo KOBUSCH (Hg.), *Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne / Postmoderne*, TBT 112, Berlin/New York: de Gruyter, 2001, 104–109.
- HECKHAUSEN, Heinz, *Motivation und Handeln*, Berlin: Springer, 1989.
- HERZER, Jens, *Die Briefe des Paulus an Timotheus und Titus*, ThHK NT 13, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2024.
- HORN, Friedrich Wilhelm, *Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie*, FRLANT 154, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- HORN, Friedrich Wilhelm, „Wandel im Geist. Zur pneumatologischen Begründung der Ethik bei Paulus“, *KuD* 38 (1992), 149–170.
- HÜBNER, Hans, *An Philemon, An die Kolosser, An die Epheser*, HNT 12, Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.
- KEENER, Craig S., *Galatians. A Commentary*, Grand Rapids: Eerdmans, 2019.

- KLEIN, Hans, *Der Brief an die Galater*, Hermannstadt: Honterus, 2020.
- KUHL, Julius, *Motivation und Persönlichkeit*, Göttingen: Hogrefe, 2001.
- KRAPP, Andreas, „Die Psychologie der Lernmotivation. Perspektiven der Forschung und Probleme ihrer pädagogischen Rezeption“, *Zeitschrift für Pädagogik* 39 (1993), 187–206.
- LAGRANGE, Marie-Joseph, *Saint Paul épître aux Galates*, Paris: Lecoffre Gabalda, 1925.
- LAU, Markus, *Der gekreuzigte Triumphator. Eine motivkritische Studie zum Markusevangelium*, NTOA/StUNT 114, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019.
- LINDEMANN, Andreas, *Der Kolosserbrief*, ZBK NT 10, Zürich: Theologischer Verlag, 1983.
- LIPSIUS, Richard Adelbert, *Der Brief an die Galater*, HC II 2, 2. Aufl. Freiburg: Mohr Siebeck, 1892, 1–69.
- LOHSE, Eduard, *Der Kolosserbrief*, KEK, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968.
- MACDONALD, Margaret Y., *Colossians and Ephesians*, Sacra Pagina Series 17, Collegeville: Liturgical Press, 2000.
- MAISCH, Ingrid, *Der Brief an die Gemeinde in Kolossä*, ThK NT 12, Stuttgart: Kohlhammer, 2003.
- MEISER, Martin, „Anthropologie im Galater- und Römerbrief“, in: György BENYIK (Hg.), *Interpretation of the Letter to the Romans in Orthodox Theology, during the Renaissance, during the Reformation Period and in today's Biblical Studies, 28th International Biblical Conference Szeged*, Szeged: JATEPress, 2018, 211–231.
- MEISER, Martin, „Das Christentum und die Herausforderungen der griechisch-römischen Antike“, in: Roland GEBAUER/Martin MEISER (Hg.), *Die bleibende Gegenwart des Evangeliums. FS Otto Merk (MThSt 76)*, Marburg: Elwert, 2003, 213–234.
- MEISER, Martin, *Galater*, NTP 9, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- MOO, Douglas J., *Galatians*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids: Baker Academic, 2013.
- MOO, Douglas M.J., *The Letters to the Colossians and to Philemon*, Pillar New Testament Commentary, Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- MÜLLER, Peter, „Heilige im Kolosser- und Epheserbrief“, in: Christian LUSTIG u.a. (Hg.), *Himmlische und irdische Heiligkeit. Studien zu biblischen und außerbiblischen Konzeptionen*, BZSup 15, Paderborn: Brill Schöningh, 2025, 243–266.
- MÜLLER, Peter, *Kolosserbrief übersetzt und erklärt*, KEK 9/2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2022.
- MÜBNER, Franz, *Der Galaterbrief*, HThK IX, Freiburg: Herder, 1974.
- NIEBUHR, Karl-Wilhelm, „Jakobus und Paulus über das Innere des Menschen und den Ursprung seiner ethischen Entscheidungen“, *NTS* 62 (2016), 1–30.
- PILHOFER, Peter, „Die ökonomische Attraktivität christlicher Gemeinden“, in: DERS., *Die frühen Christen und ihre Welt. Greifswalder Aufsätze 1996–2001. Mit Beiträgen von Jens Börstinghaus und Eva Ebel*, WUNT 145, Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, 194–211.

- POKORNÝ, Petr, *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, ThHK 10/1, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, ²1990.
- RUDOLPH, Udo, *Motivationspsychologie kompakt*, 3. Aufl. Weinheim: Beltz, 2013.
- RÜPKE, Jörg, *Die Religion der Römer*, München: C.H. Beck, 2001.
- SCHWEIZER, Eduard, *Der Brief an die Kolosser*, EKK 12, Zürich/Neukirchen: Benziger/Neukirchener, 1997.
- SÖDING, Thomas, „Glaube, der durch Liebe wirkt. Rechtfertigung und Ethik im Galaterbrief“, in: Michael BACHMANN/Bernd KOLLMANN (Hg.), *Umstrittener Galaterbrief. Studien zur Situierung der Theologie des Paulus-Schreibens*, BThSt 106, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2010, 165–206.
- SUMNEY, Jerry L., *Colossians. A Commentary*, The New Testament Library, Louisville: John Knox Westminster Press, 2008.
- VON BENDEMANN, Reinhard, „Die kritische Diastase von Wissen, Wollen und Handeln: Traditionsgeschichtliche Spurensuche eines hellenistischen Topos in Römer 7“, *ZNW* 95 (2004), 35–63.
- VON LIPS, Hermann, *Timotheus und Titus*, BG 19, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, ³2017.
- WATT, Jonathan M., *Colossians, Philemon*, Brill Exegetical Commentary Series, Leiden: Brill, 2024.
- WINGER, Michael, „Act one: Paul arrives in Galatia“, *NTSt* 48 (2002), 548–567.
- WITHERINGTON III., Ben, *Grace in Galatia. A Commentary on St Paul's Letter to the Galatians*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1998.
- WOLFF, Wanja/STADLER, Kim-Marie/WEGNER, Mirko/SCHÜLER, Julia, „Motivationspsychologie“, in: *Online Lehrbuch der Medizinischen Psychologie und der medizinischen Soziologie*, URL: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:352-2-9exgzmze9cu52>, konsultiert am 05.11.2025.
- WOLTER, *Der Brief an die Kolosser*, ÖTK 12, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1993.
- ZAHN, Theodor, *Der Brief des Paulus an die Galater*, KNT 9, 3. Aufl. Leipzig: Deichert, 1922.

FASTEN NACH LUKAS – EINE SEHR PERSÖNLICHE ANGELEGENHEIT

CHRISTOPH GREGOR MÜLLER

Abstract. This paper shows examples of fasting characters in Luke. The Lukan narrative will be analyzed in comparison with other biblical texts in the Old Testament, in the Jewish tradition, in the New Testament and in philosophical traditions. A special focus is on John the Baptist and – in *synkrisis* – the meals of Jesus.

Keywords: fasting, Fasten, Lukas, Luke, Umkehr, *metanoia*, Askese, Pharisäer, Pharisees, Johannes der Täufer, John the Baptist, Gebet, praying.

Viele Kulturen und Religionen kennen die Askese als Tugend und als Übung,¹ Zeiten der Enthaltbarkeit und der Selbstbeschränkung.² In der Regel sind die Gebote für solche Zeiten so gefasst, dass sie zwar Verzicht und Entbehrungen mit sich bringen, dass dabei aber niemand verhungert.

Fastenzeiten stellen eine Einladung dar, durch Verzicht Leib und Geist von Ballast zu befreien und dem Leben durch Besinnung, Umkehr und gute Taten eine klarere Richtung zu geben. Ein Wort Erich Fromms kann den Sinn solcher Übungen erspüren lassen:

„Vom Anfang seiner Existenz an ist der Mensch vor die Wahl gestellt zwischen verschiedenen Verhaltensmöglichkeiten. Beim Tier finden wir eine ununterbrochene Kette von Reaktionen, die von einem bestimmten Reiz – etwa dem Hunger – ausgeht und zu einem mehr oder weniger genau festgelegten Handlungsablauf führt, der die durch den Reiz hervorgerufene Spannung abbaut. Beim Menschen wird diese Kette unterbrochen. Der Reiz ist vorhanden, aber die Art seiner Befriedigung bleibt <offen> (...). Anstelle eines im Voraus determinierten instinkthaften Verhaltens muss der Mensch im Geist die verschiedenen möglichen

¹ Vgl. auch K. HAACKER, *Apg* 216: „Nahrungsverzicht als Reaktion auf einschneidende Erlebnisse oder als Praxis mit therapeutischem Zweck ist weltweit verbreitet“.

² Religionsgeschichtlich spricht man von „Selbstminderungsriten“, die Zäsuren im individuellen oder gesellschaftlichen Leben markieren (sollen). Neben dem Fasten sind in diesem Kontext das Zerreißen der Kleider, das Anlegen von Bußgewändern (Sack o.ä.) oder das Sich-Bestreuen mit Asche oder Erde zu nennen. Vgl. u.a. E. KUTSCH, „Trauerbräuche“. Als „Sitz im Leben“ können Trauerriten, Bußriten und die Unterstützung der Wirksamkeit von Gebeten benannt werden. H. KLEIN, *Lk* 226, spricht von „Stillhalteritus“.

Verhaltensweisen gegeneinander abwägen. Er beginnt zu denken. Er verändert seine Rolle der Natur gegenüber aus einer rein passiven Anpassung in eine aktive: Er erzeugt etwas. (...) Es dämmert ihm, dass er das tragische Schicksal hat, ein Teil der Natur zu sein und sie trotzdem zu transzendieren.“³

1. Der Öffentlichkeitscharakter des Fastens im Judentum

Juden fasten vor allem am Jom Kippur, dem großen Versöhnungstag (Lev 16,29-31; 23,27-32; Num 29,7-11), einen ganzen Tag lang. Im Judentum ist das Fasten vorrangig Buß- und Trauer-Ritus, häufig mit anderen Formen der Selbstminderung wie Weinen, Totenklage oder Totentrauer-Sitzen verbunden. Die klassischen Fasttage sind Montag und Donnerstag (Taan II 9), wie u.a. der Mischna-Traktat „Taanijot“ (Fastentage)⁴ belegt.⁵

Das Fasten⁶ gehört im Judentum⁷ zu den klassisch zu nennenden Formen der Frömmigkeitspraxis.⁸ Vergleicht man die alttestamentlichen Stellen, die vom Fasten sprechen⁹, fällt auf, dass es sehr unterschiedlich motiviert sein kann.¹⁰ Das Fasten ist im Judentum vor allem Bestandteil des Versöhnungstages, wie Lev 16,29-31; 23,27.29.32; Num 29,7 belegen.¹¹ Es kann darüber hinaus mit individueller oder gesellschaftlicher Trauer verbunden sein; vgl. 1 Sam 31,13; 1 Chr 10,12; 2 Sam 1,11; 3,35; Est 4,3; Jdt 8,6; Joel 1,13f. Es begegnet in Verbindung mit der Klage

³ E. FROMM, *Furcht vor der Freiheit* 37f.

⁴ In älteren Ausgaben wird der Traktat zuweilen auch mit dem Singular „Taanit“ gekennzeichnet; vgl. dazu D. CORRENS, „Einleitung“ 1: „Der Sache nach geht es beim Singular um das Fasten ganz allgemein, während der Plural speziell die Fastentage meint“.

⁵ Zu weiteren rabbinischen Stellen vgl. F. BÖHL, „Fasten“ 247 Anm. 1.

⁶ Mit dem Verb *νηστεύειν* wird entweder ein dauerhafter Verzicht auf bestimmte Speisen oder ein zeitlich begrenzter „Nahrungsverzicht an bestimmten Tagen oder aus gegebenem Anlass“ angesprochen; so M. WOLTER, *Lk* 230.

⁷ Vgl. P. GERLITZ, „Aspekte“ 256f; J. ZMIJEWSKI, *EWNT* 1145; J. F. WIMMER, *Fasting* 7–9 (AT).9–13 (Frühjudentum).22 (Josephus); T. PODELLA, *Šôm*; M. KONRADT, *Mt* 109: „elementares Moment jüdischer Frömmigkeitspraxis“.

⁸ Zur Außenwahrnehmung jüdischer Fastenpraxis vgl. Sueton, *Augustus* 76: „... Nicht einmal ein Jude, mein lieber Tiberius, hält am Sabbat das Fasten so gewissenhaft ein, wie ich es heute getan habe, der ich im Bad erst eine Stunde nach Sonnenuntergang zwei Bissen zu mir nahm, bevor man anfang, mich zu salben ...“; Tacitus, *Historien* V,4 („häufiges Fasten“); Plutarch, *Quaest. conv.* 671d., wo vom Fasten der Ἐβραῖοι gesprochen wird.

⁹ Zur Übersicht vgl. T. PODELLA, *Šôm*; D. CORRENS, „Einleitung“ 2–8; vgl. a.a.O. (8f) auch die Texte aus hellenistischer Zeit.

¹⁰ Vgl. auch die Kritik an einer unstimmigen Fastenpraxis in Jes 58,1-9 (V. 7 verbindet das Fasten mit sozialer Verantwortlichkeit, konkret mit dem Teilen); vgl. in diesem Zusammenhang auch Sir 34,31; Jer 14,12; Sach 7,5.

¹¹ Zu bestimmten Fastentagen vgl. auch Est 9,31; Apg 27,9.

(vgl. Ri 20,26; Neh 1,4; Esr 4,3; Bar 1,5; Sach 7,3.5; 8,19) oder der Buße (vgl. 1 Sam 7,6; 1 Kön 21,27; Ps 35,13; Sir 34,31; Neh 9,1; Jdt 4,9; 1 Makk 3,47; Jon 3,5ff)¹². Fasten kann in alttestamentlichen Texten der Vorbereitung auf eine besondere Begegnung mit Gott dienen (vgl. Ex 34,28; Dtn 9,9.18; Ri 20,26f; 2 Chr 20,3; Dan 10,1-3)¹³ oder das Gebet¹⁴ begleiten (vgl. 2 Sam 12,16; Neh 1,4; Tob 12,8; Jdt 4,13; 2 Makk 13,12; Dan 9,3; Joel 1,14; 2,15-17)¹⁵. Was den Vollzug des Fastens angeht, so lassen sich öffentliche bzw. ausgerufene Fastenübungen (vgl. z.B. Joel 1,14; 2,15) und private Fastenpraxis (vgl. z.B. Jdt 8,6) unterscheiden. In zahlreichen Texten des Alten Testaments, des Frühjudentums und späterer rabbinischer Literatur¹⁶ dominiert der öffentliche¹⁷, besser gesagt gemeinschaftliche¹⁸ Aspekt des Fastens. Die Kombination von „Fasten und Beten“, die in alttestamentlichen Texten häufig begegnet, lässt sich auch in frühjüdischen Texten relativ oft beobachten (vgl. z.B. Test XII.Josef 3,3-5; 4,8; 9,2.4; 10,1.2; Benjamin 1,4).¹⁹

¹² Vgl. auch PsSal 3,8f. Zur Verbindung „Fasten und Sündenbekenntnis“ vgl. 1 Sam 7,6 oder Dan 9,3ff, zur Verbindung „Fasten und Umkehr“ besonders Joel 2,12.

¹³ Vgl. auch K. HAACKER, *Apg* 216: „Der Zusammenhang zwischen einem Fasten und einem Offenbarungsempfang (vgl. Ex 34,28; Dtn 9,9; Dan 9,3) entspricht Erfahrungen, nach denen die Empfänglichkeit für Außergewöhnliches durch Fasten gefördert wird“.

¹⁴ Zur Verbindung „Fasten und Bittgebet“ vgl. 2 Chr 20,3f; Esra 8,21.23; Dan 9,3.

¹⁵ Vgl. auch Esr 8,23; im NT: Lk 2,37; *Apg* 13,2f; 14,23.

¹⁶ Vgl. z.B. zum Mischna-Traktat Taanijot D. CORRENS, „Einleitung“ 1: „Dreiviertel des Traktats handeln von den Fastentagen um Regen (Kap. I–III). Immer ist vom öffentlichen Fasten die Rede, auch im letzten Kapitel, nie vom individuellen. Dieses private Fasten wird nicht reglementiert“.

¹⁷ Vgl. D. CORRENS, „Einleitung“ 7: „Seit der Zeit Ahabs scheint das Fasten in Gebrauch gekommen zu sein; es wird in zunehmendem Maße zu einer besonderen Frömmigkeitsübung ... Darum kommt es auch im Lauf der Zeit zu allgemein gehaltenen, öffentlich ausgerufenen Fastentagen aus verschiedenen Motiven wie z.B. öffentlicher Buße, drohender Kriegsgefahr, ausbleibendem Regen oder Mißernten“.

¹⁸ Dieser spielt auch in der Darstellung der „Therapeuten“ in Philos Traktat *De vita contemplativa* eine besondere Rolle; vgl. dazu u.a. B. HEININGER, „Witwe“ 334–336, bes. 336: „Viele von ihnen fasten, einige sogar sechs Tage die Woche (wie Judit!), und auch am siebten Tag essen sie ‚nichts Besonderes, sondern einfaches Brot und als Zukost Salz, das die Üppigeren mit Hysop schmackhaft machen‘ (*Vit Cont* 37)“.

¹⁹ Vgl. auch TestXII.Josef 9,2 (Fasten als Mittel gegen Ausschweifung).

2. Das Ideal eines einfachen Lebensstils

Das Ideal eines einfachen Lebensstils mit entsprechender einfacher Ernährung²⁰, wozu zuweilen auch Fastenübungen bzw. der Verzicht auf bestimmte Speisen²¹ gehörten (vgl. z.B. Dan 1,12-17), wurde in der Antike²² häufig als Wert geschätzt. Diverse philosophische Gruppierungen vertraten bzw. praktizierten einen entsprechenden asketischen Lebensstil. Das gilt z.B. von Epikureern²³, Pythagoräern²⁴, Kynikern²⁵ oder Stoikern²⁶. Nicht selten hat das Fasten in der Antike auch eine apotropäische Zielsetzung²⁷, da bestimmte Speisen mit einer möglichen dämonischen Infizierung²⁸ in Verbindung gebracht wurden.²⁹ Das Fasten hatte dann eine entsprechende Schutzfunktion.

Lukas konnte mit Blick auf gebildete Rezipienten seines Erzählwerks auch mit einer Vertrautheit mit „nahrungskasketischen Diskursen“³⁰ rechnen. So konnte Dion von Prusa den Kyniker Diogenes so darstellen, dass er „willentlich und temporär auf Speisen und Getränke“³¹ verzichtet habe (Or. 6,12). Plutarch kennt auch die Wortgruppe um das Verb *νηστεύειν* (De Is 361b; 378d; Quaest conv 671d; 686e-687b). Bei diesem Autor sind zudem religiöse Motivationen für das Fasten auszumachen, so z.B. für Orakelpriester in Delphi oder bei den Thesmophorien zu Ehren Demeters, bei denen „in Athen die Frauen auf dem Boden sitzend fasten“ (De Is 378d; vgl. auch Plutarch, Demetrios 30,5).

²⁰ Vgl. zu entsprechenden Plädoyers etwa bei Plutarch D. TSEKOURAKIS, „Pythagoreanism“ 389f. Parallel dazu erfährt aufwendiges Essen scharfe Kritik; vgl. dazu die von D. TSEKOURAKIS (a.a.O. 389) genannten Stellen.

²¹ Z.B. Fleisch; vgl. dazu Porphyrius, *De abstinentia*; Plutarch, *De esu carniūm*. Plutarch konnte das Fasten auch kritisch sehen; vgl. ders., *Mor* 134f.

²² Zum Fasten in der hellenistischen Welt vgl. P. ARBESMANN, *Fasten*; O. BÖCHER, „Brot“; J. F. WIMMER, *Fasting* 23–30. Als Einzelbeleg vgl. z.B. Sueton, *Augustus* 76.

²³ Zum Vegetarismus der Epikureer vgl. z.B. Plutarch, *Demetrios* 34.

²⁴ Vgl. dazu D. TSEKOURAKIS, „Pythagoreanism“ 370–379. Tsekourakis benennt die für den Vegetarismus des Pythagoras bedeutsamen religiösen, moralischen und medizinischen Motive. Plutarch hat sich in besonderer Weise mit der Abstinenz der Pythagoräer beschäftigt; vgl. *Mor* 728D – 730 (*Quaestiones convivales* 8,8); vgl. auch Jamblichus, *De Vita Pythagorica* 107, wo festgehalten wird, Pythagoras habe seine Schüler angeleitet, „nie etwas Beseeltes zu essen, überhaupt keinen Wein zu trinken, den Göttern keine Tiere zu opfern und diesen nicht das Geringste zu Leide zu tun“.

²⁵ Vgl. z.B. Pseudo-Krates, *Brief* 14 (Enthaltung von Wein).

²⁶ Vgl. z.B. Seneca, *Epistulae morales* 18,7.

²⁷ Vgl. z.B. Plutarch, *Mor* 417C (*De defectu oraculorum* 14); zum apotropäischen Fasten vgl. auch P. ARBESMANN, *Fasten* 21–63.

²⁸ Vgl. J. F. WIMMER, *Fasting* 25.

²⁹ Vgl. auch 1 Tim 4,3.

³⁰ M. BECKER, *Lukas* 242.

³¹ M. BECKER, *Lukas* 242.

3. Die Praxis der Pharisäer

Das Fasten wird im historischen Rückblick häufig mit der Bewegung der Pharisäer³² in Verbindung gebracht; daran sind auch lukanische Texte unmittelbar beteiligt, wenn wir auf Lk 5,33 oder Lk 18,9-14 (bes. V. 12) schauen.³³ Doch ist Vorsicht geboten; über die genauen Ausformungen der pharisäischen³⁴ Fastenübungen bleiben wir in historischer Hinsicht weithin im Dunkeln. Dietrich Correns konstatiert für die hellenistische Zeit: „Fasten wird in bestimmten Kreisen, zu denen etwa die Pharisäer gehörten, mehr und mehr geübt. Ob griechischer Einfluß darin spürbar wird, muß offen bleiben. Askese mag das Fasten beeinflusst haben; dennoch wird es aus eigenen Wurzeln der Volksfrömmigkeit gespeist worden sein.“³⁵

Da die schriftliche Tora kein wöchentliches Fasten und auch nicht eine komplette Verzehntung von allem Erworbenen einfordert, kann für den Pharisäer in Lk 18,9-14³⁶ mit Christfried Böttrich festgehalten werden: „Der Mann tut mehr, als er müsste, und rühmt sich dessen vor Gott als Ausdruck besonderer Frömmigkeit.“³⁷ Das wird allerdings vom Gegenbild³⁸ des betenden Zöllners überstrahlt, wie der Erzählerkommentar am Ende in V. 14 zu verstehen gibt: „Dieser ging gerechtfertigt hinab in sein Haus hinab, jener nicht“.³⁹ Dennoch darf für das Lukasevangelium nicht vergessen werden, dass Pharisäer „als Sympathisanten Jesu“ agieren, „die ihn vor den Nachstellungen des Herodes Antipas warnen (13,31-35); sie treten als

³² Vgl. Ch. BÖTTRICH, *Lk* 564: „Die historischen Pharisäer genießen bei ihren Zeitgenossen hohes Ansehen; Josephus zollt ihnen Respekt (Bell II 162-166; Ant XVIII 12-15; Vit 2). Die apokryphen PsSal scheinen teilweise pharisäische Theologie widerzuspiegeln“. Im Blick auf Gruppen von Pharisäern scheint es sinnvoll, von „Angehörigen der pharisäischen Richtung“ zu sprechen; so z.B. H. KLEIN, *Lk* 226, mit Verweis auf Apg 15,5: ἀρεισις τῶν Φαρισαίων.

³³ Auch das Fasten des Pharisäers Paulus in Apg 9,9; 13,2-3; 14,23 ist hier anzuführen.

³⁴ Zur Geschichte und den Grundanliegen der Pharisäer vgl. die Beiträge im Sammelband *Die Pharisäer*, der von J. SIEVERS – A.-J. LEVINE – J. SCHRÖTER hrsg. wurde. Zur Darstellung von Pharisäern im 1k Doppelwerk vgl. auch M. MARSHALL, *Portrayals* 128–187; J. SCHRÖTER, „Jesus“ 264–266.

³⁵ D. CORRENS, „Einleitung“ 9.

³⁶ Vgl. zur Analyse und Auslegung neben den Lk-Kommentaren bes. B. HEININGER, *Metaphorik* 208–218.

³⁷ Ch. BÖTTRICH, *Lk* 350. Auch nach B. HEININGER, *Metaphorik* 215f, geht sein Fasten und Verzehnten „über das normale Maß weit hinaus“; Lukas zeichne Pharisäer als „Repräsentanten einer besonders strengen Fastenpraxis“ (ebd. 216).

³⁸ Vgl. B. HEININGER, *Metaphorik* 209: „Zweizahl der Personen und deren kontrastierende Darstellung“; H. KLEIN, *Lk* 583: „Sie werden zu Kontrastfiguren: der eine/der andere“.

³⁹ Vgl. B. HEININGER, *Metaphorik* 218: „So wird der Zöllner zum Vorbild für *jeden* [...], der sich selbst erniedrigt, der Pharisäer aber zum warnenden Beispiel für alle, die sich selbst erhöhen, will sagen, die sich selbst für gerecht halten und die anderen verachten (18,9)“. Dabei gibt er den wichtigen Hinweis (ebd.): „Adressaten sind im Kontext des Evangeliums immer noch die Jünger“ (!).

interessierte Gesprächspartner (5,17-26.33-39; 17,20-21) oder als wohlwollende Gastgeber (7,36-50; 11,37-54; 14,1-24) auf⁴⁰.

4. Das Modell der Hanna in Lk 2,36-38

Innerhalb der Darstellungspenikope Lk 2,22-39 erfährt die Gestalt der Prophetin⁴¹ Hanna (Lk 2,36-38)⁴² eine vergleichsweise ausführliche Charakterzeichnung. Sie wird gerade als Witwe⁴³ als „eine Frau von ganz außerordentlicher und hingebungsvoller Frömmigkeit“⁴⁴ vorgestellt, wobei neben ihrem unablässigen Gottesdienst im Tempel von Jerusalem auch ihr Fasten besonders hervorgehoben⁴⁵ wird; sie „wich nicht vom Tempel, wobei sie mit Fasten und Bittgebeten nachts und tags Gottesdienst leistete“⁴⁶ (Lk 2,37).

5. Johannes der Täufer und seine Fastenpraxis⁴⁷

Die in den Johanneserzählungen von Lk 1 vorausgesagte Abstinenz von berauschenden Getränken⁴⁸ (V. 15b: οἶνον καὶ σίκερα οὐ μὴ πίνει) hat unterschiedliche Deutungen erfahren. Häufig wird diese Angabe in der Weise verstanden, dass Johannes als Nasiräer⁴⁹ (vgl. Num 6,2-21, bes. 6,3; Ri 13,4-5.7.14⁵⁰; vgl. auch 1

⁴⁰ Ch. BÖTTRICH, *Lk* 565.

⁴¹ Zur weiblichen Prophetie im Alten Testament, Judentum, in der griechischen Religion und im Neuen Testament vgl. bes. B. HEININGER, „Witwe“ 318–324.

⁴² Vgl. neben den Lk-Kommentaren bes. B. HEININGER, „Witwe“.

⁴³ Vgl. zu Witwen im 1. Doppelwerk M. BECKER, *Lukas* 211: „Witwen erscheinen im Vergleich zu den übrigen neutestamentlichen Evangelien bei Lukas viel häufiger und zudem in einem überwiegend positiven Licht (Lk 4,25; 4,26; 7,12; 18,3; 20,47; 21,2; 21,3; Apg 6,1; 9,39; 9,41)“.

⁴⁴ M. WOLTER, *Lk* 143; Ch. BÖTTRICH, *Lk* 59: „Bild einer spezifischen Spiritualität (zum Fasten und Beten [...] kommt ihre Bindung an den Tempel)“.

⁴⁵ Ein besonderes Vorbild für ihre Darstellung dürfte Judit darstellen; vgl. u.a. B. HEININGER, „Witwe“ 326–328, bes. 326f: „Meist hebt man auf den Umstand ab, dass Judit nach dem Tod ihres Mannes nicht mehr heiratete (Jdt 16,22) und seither fastete (mit Ausnahme des Sabbats, des Neumonds und der übrigen Feste sowie der vorausgehenden Rüsttage; vgl. Jdt 8,6).“

⁴⁶ Übersetzung nach M. BECKER, *Lukas* 211.

⁴⁷ Die Fastenpraxis des Täufers wird im Mk-Ev mit „Heuschrecken und wildem Honig“ in Verbindung gebracht (Mk 1,2-6; Mt 3,1-10); vgl. dazu vor allem J. A. KELHOFFER, *Diet*. Lukas hat die Bemerkung zu dieser spezifischen Ernährung getilgt.

⁴⁸ Mit σίκερα können verschiedene berauschende Getränke gemeint sein. Zum Alkoholverzicht als Bußform vgl. Test XII.Ruben I,9-10; Juda XV,4. Vgl. auch den Weinzverzicht der Rechabiter, von dem in Jer 35,6f.14 erzählt wird.

⁴⁹ Zum Nasiräat, seinen Bestimmungen und seiner gelebten Praxis vgl. F. W. HORN, „Paulus“.

⁵⁰ Hier soll bereits die Mutter des zukünftigen Nasiräers Simson die geforderte Enthaltensamkeit praktizieren.

Sam 1,11; Philo, Spec. Leg 1,247-254) vorgestellt werde.⁵¹ Nach F. Bovon⁵² ist allerdings eher an Lev 10,9 und damit an die Vorbereitung von Priestern (und deren Söhnen) für ihren Dienst zu denken⁵³, wofür die ausdrückliche Betonung der priesterlichen Herkunft des Johannes sprechen könnte. Wenn Lev 10,9 den Hintergrund von Lk 1,15b bildet, dann wird an dieser Stelle noch einmal die priesterliche Herkunft des Johannes unterstrichen. Wenn er dagegen, was viele Exegeten annehmen, als Nasiräer⁵⁴ vorgestellt werden soll, erfährt die Charakterisierung als „einer der Großen Israels“ von Ri 13 her eine zusätzliche Bestätigung. Darüber hinaus kann man in Lk 1,15b einen proleptischen Hinweis auf seine spätere anspruchslose Lebensweise erkennen (Lk 7,33: μή ἐσθίων ἄρτον μήτε πίνων οἶνον ...; vgl. auch Lk 5,33: „... Die Schüler von Johannes fasten häufig ...). In der programmatischen Ansage der VV. 14-17 werden also nicht nur die zukünftige große Bedeutung des Johannes und, die Bedeutsamkeit und Thematik seiner Verkündigung angedeutet, sondern auch ein Hinweis auf den Lebensstil des Kommenden gegeben.

Für die Charakterzeichnung spielte in der Antike die Darstellung der Worte und Taten eine ganz entscheidende Rolle. In den erzählten Worten und Taten wird nach antiker Auffassung der Charakter einer dargestellten Figur ansichtig. Doch ermöglicht auch die Darstellung der Lebensweise entsprechende Einsichten. Das kann in den nachfolgenden Textanalysen im Blick auf Johannes den Täufer und seinen Schülerkreis deutlich werden.

Johannes der Täufer wird im Erzähltext des Lukasevangeliums in seinem öffentlichen Wirken zunächst (vgl. vor allem Lk 3,1ff) als einzeln auftretende Figur vorgestellt. Mit Lk 5,33 kommt ein Jüngerkreis des Johannes in den Blick, der in Lk 7,18 erzähltechnisch eine bedeutsame Rolle spielt und später auch in Lk 11,1 erwähnt wird.⁵⁵ Die erste Belegstelle für eine solche Gruppe Lk 5,33 ist Bestandteil des Textabschnitts Lk 5,33-39, der im Wesentlichen eine Bearbeitung von Mk 2,18-22⁵⁶ (vgl. Mt 9,14-17) darstellt. Die VV. 33-35 können als „ein gegenüber Mk abgekürztes Apophthegma“⁵⁷ gekennzeichnet werden. Lukas hat die

⁵¹ So R. E. BROWN, *Birth* 210.268.273f; vgl. auch E. F. LUPIERI, „John“ 445; K. BERGER, „Nasiräer“ 326. B.-S. CHO (*Prophet* 154 Anm.9) gibt den Hinweis, dass für einen Nasiräer nicht immer jede Regel des Nasiräats gelte. H. SCHÜRMANNT denkt an eine Charakterisierung als Prophet; vgl. DERS., *Lk I*, 33f. Sehr vorsichtig argumentiert K. LÖNING (*Geschichtswerk I*, 77), wenn er feststellt: „Der Autor kann auch nicht damit rechnen, daß das Publikum sie bestimmten Textstellen zuordnen kann, wenn es sie auch als Anspielungen erkennt“.

⁵² F. BOVON, *Lk I*, 55; vgl. auch B.-S. CHO, *Prophet* 154.

⁵³ Das wird von K. LÖNING (*Geschichtswerk I*, 77) ausdrücklich bestritten.

⁵⁴ Lukas zeigt sich als mit der Einrichtung des Nasiräats vertraut; vgl. Apg 18,18; 21,23f.26; 24,17f.

⁵⁵ Vgl. außerdem Apg 18,24-19,7 vgl. zu den entsprechenden Textpassagen auch Ch. G. MÜLLER, *Prophet*.

⁵⁶ So auch K. BACKHAUS, *Jüngerkreise* 138f.158.

⁵⁷ G. SCHNEIDER, *Lk I*, 139.

Situationsangabe in Mk 2,18a („Und [es] waren die Schüler von Johannes und die Pharisäer fastend“) gestrichen bzw. neu gefasst⁵⁸: „Die aber sprachen zu ihm: Die Schüler von Johannes fasten häufig und verrichten Gebete, gleicherweise auch die der Pharisäer, die deinen aber essen und trinken.“ In Lk 5,33 erfahren Leser des Lukasevangeliums – auf den ersten Blick – eher beiläufig, dass Johannes der Täufer von einem Kreis von Schülern umgeben gesehen wird.⁵⁹ Die nicht näher gekennzeichneten οἱ am Beginn von V. 33 können von Lk 5,30 her als Pharisäer bzw. deren Schriftgelehrte⁶⁰ identifiziert werden⁶¹ (anders Mk 2,18; Mt 9,14), die sich mit einer Frage an Jesus⁶² wenden. Inhaltlich bezieht sich ihre Frage auf das Fasten und Beten der Johannesjünger, worin die Fragenden einen spezifischen Unterschied zum Essen und Trinken der Jesusjünger erkennen.

Zunächst soll hier nur die soziologische Größe „Jüngerkreis“ als solche in den Blick genommen werden. Es handelt sich dabei um einen für antike biographische Literatur häufig zu beobachtenden Topos.⁶³ Große Gestalten – vor allem Philosophen – werden von einem Jünger- bzw. Schülerkreis umgeben vorgestellt⁶⁴, um ihre Bedeutsamkeit zu unterstreichen und ihre Wirksamkeit bzw. Wirkungsgeschichte anzudeuten.

Der Jüngerkreis des Johannes wird als „etablierte religiöse Gemeinschaft“⁶⁵ bei der fortlaufenden Lektüre des lukanischen Doppelwerks noch an anderen Stellen begegnen. In Lk 7,18 werden die Johannesjünger zu Informanten für den Täufer (Καὶ ἀπήγγειλαν Ἰωάννῃ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ περὶ πάντων τούτων).

⁵⁸ Mt macht in 9,14 Johannesjünger zu den Gesprächspartnern Jesu über die Frage nach dem Fasten: „Da kommen zu ihm die Schüler des Johannes, sagend: Warum fasten wir und die Pharisäer, deine Schüler aber fasten nicht?“.

⁵⁹ Zu Täuferschülern vgl. neben Mk 2,18-22 auch Mk 6,29.

⁶⁰ Zur Wendung „Pharisäer und ihre Schriftgelehrte“ vgl. auch Lk 5,17.21; 6,2.7.

⁶¹ So auch J. A. FITZMYER, *Lk I*, 597; K. BACKHAUS, *Jüngerkreise* 158 Anm. 268: „Der pronominal gebrauchte Artikel mit Adversativpartikel weist auf Lk 5,30 zurück“. Zu einem anderen Urteil kommt B. REICKE, „Fastenfrage“ 321: „... dieses Sie kann entweder konkret auf die Gäste des Levi oder unbestimmt auf die Leute im Lande bezogen werden“.

⁶² Die sich auf die Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern beziehende Frage bzw. Stellungnahme in Lk 5,30 war an die Jesusjünger gerichtet. Sie wird von Jesus in den anschließenden VV.31f beantwortet; vgl. dazu D. DAUBE, „Responsibilities“ 12.

⁶³ Vgl. A. J. DROGE, „Call“ 245: „A common feature of biographical accounts of divine men in antiquity is the power of attraction these figures exert over the masses and the gaining of individual and specially privileged disciples.“; D. L. BARR – J. L. WENTLING, „Conventions“ 73: „Thus, there is evidence for a fairly longlived convention of biographical organization that includes disciples in their master’s biography“. Vgl. auch die bei A. J. DROGE („Call“) genannten Beispiele.

⁶⁴ Vgl. z.B. Seneca, *Epistulae morales* 6,6: „... Metrodoros und Hermarchos und Polyainos hat zu bedeutenden Männern nicht die Schule Epikurs, sondern das Zusammenleben mit ihm gemacht.“

⁶⁵ K. BACKHAUS, *Jüngerkreise* 160.

Erzähltechnisch handelt es sich bei Lk 7,18a um einen sehr geschickten Kunstgriff. Durch die Wendung *περὶ πάντων τούτων* wird nämlich alles vor Lk 7,18 Erzählte zusammengefasst. Johannes der Täufer, der nach Lk 3,20f für Leser inhaftiert zu denken ist, wird über seine Jünger auch über das informiert, was er nicht mit eigenen Augen verfolgen kann, was Lesern des Lukasevangeliums allerdings aus der sukzessiven Lektüre vertraut ist. Was das Wissen um die sich weiterentwickelnde Jesusgeschichte angeht, ist der Täufer ab Lk 7,18 mit Lesern des Evangeliums wieder auf gleichem Niveau.

Zu den charakteristischen Eigenschaften des Jüngerkreises des Johannes gehört – zumindest nach dem Urteil der bei Jesus Anfragenden – die in Lk 5,33 angesprochene Fastenpraxis. In ihrem Fasten und Beten erscheinen die Johannesjünger als den Jüngern der Pharisäer⁶⁶ vergleichbar. Über den Modus und das Motiv des Fastens ist im Text nichts auszumachen.⁶⁷ Es wird jedoch die Intensität ihrer Praxis dadurch unterstrichen, dass sie nach V. 33 häufig (*ποικυὰ*) fasten.

In Lk 5,33-35 kann eine knapp gefasste Synkrisis erkannt werden, in der drei Größen – Johannesjünger, Pharisäerjünger und Jesusjünger – einander gegenübergestellt werden, wobei hinter zwei dieser Kreise eine profilierte Einzelfigur auszumachen ist, die durch die Darstellung des Jüngerkreises näher charakterisiert wird. Zunächst wird in Lk 5,33 eine Vergleichbarkeit der Praxis der Johannesjünger mit dem Fasten der Pharisäerjünger festgestellt. Für die Pharisäer lassen sich zwar keine fixierten Fastenbestimmungen oder gar Fastenpflichten ausmachen, doch nach Lk 18,12 lässt sich zumindest sagen, dass der repräsentative Pharisäer an zwei Tagen in der Woche fastete (montags und donnerstags).⁶⁸ Die verschärfte Fastenpraxis (*ποικυὰ*) des Johanneskreises macht in der Außenwahrnehmung der fragenden Pharisäer einen Unterschied zum Kreis um Jesus aus. Lukas hat zur Verdeutlichung den Text von Mk 2,18 (*οὐ νηστεύουσιν*) geändert; die Jesusjünger fasten nicht nur nicht, sondern sie „essen und trinken“ (*ἐσθίουσιν καὶ πίνουσιν*).

⁶⁶ Zu den „Jüngern der Pharisäer“ vgl. auch Mt 22,16; Mk 2,18.

⁶⁷ Nach K. LÖNING (*Geschichtswerk* I, 193) kann das jüdische Fasten als Ausdruck der „Hoffnung auf das Kommen der Gottesherrschaft und auf die Wiederherstellung gerechter Verhältnisse“ verstanden werden. H. THYEN («BAITTEMA» 111) hat dagegen von einem „exorzistisch-apatropäischen Sinn“ des Fastens gesprochen und auf Apk Eliae 22 verwiesen.

⁶⁸ Vgl. dazu F. BÖHL, „Fasten“. Im Judentum der Antike gab es zuweilen auch Leute, die selbst am Sabbat fasten wollten (vgl. dazu J. F. WIMMER, *Fasting* 12).

6. Die Tisch- und Ess-Gewohnheiten Jesu

Jesus, der in der Wüste 40 Tage fastet (Lk 4,2), aber sonst eher durch das Annehmen von Einladungen und Mahlgemeinschaften auffällt, erntet dafür auch schwere Vorwürfe, wie Mt 11,18-19 verraten („dieser Fresser und Säufer“). Doch es gibt durchaus auch Aussagen Jesu zum Fasten: Mt 6,16-18 vgl. Mt 9,15 u.a.

Die als Vorwurf zu verstehende Frage in Lk 5,33⁶⁹ wird für Jesus zum Anlass, zur Fastenpraxis Stellung zu nehmen (Lk 5,34f). Ausgangspunkt der Debatte ist das Essen und Trinken Jesu und seiner Jünger mit Zöllnern und Sündern (Lk 5,30). Die Fastenfrage ist bei Lukas also in den weiteren Kontext der Frage nach den Ess- und Trinkgewohnheiten Jesu bzw. seiner Jünger sowie der Frage nach den Tischgemeinschaften⁷⁰ einzuordnen.⁷¹ „Die Gegenspieler weiten die Frage des Sündermahles (Lk 5,29-32) auf das grundsätzliche Problem der Nahrungsaskese aus.“⁷² Jesus lehnt das Fasten nach Lk 5,34f nicht grundsätzlich ab – vgl. zur Fastenpraxis Jesu nur Lk 4,2 –, verlagert es aber für seine Jünger auf einen späteren Zeitpunkt. In der gegenwärtigen Heilszeit, die mit Hochzeitsmetaphorik zur Sprache gebracht wird⁷³, ist nach Jesus nicht zu fasten. Für die „Söhne der Brauthütte“⁷⁴ (V. 34), das feierliche Gefolge des Bräutigams⁷⁵, besteht vielmehr die Aufgabe, Festfreude zu erleben und zu entfalten.⁷⁶

Durch die Beobachtung einer ausgeprägten Fastenpraxis der Täuferjünger (Lk 5,33), die für die Pharisäer und ihre Schriftgelehrten zum Anlass einer Befragung Jesu zum Thema „Fasten“ wurde (Lk 5,33-39), konnte bereits auf eine entsprechende Fastenpraxis des Johannes – evtl. mit entsprechender Vorbildhaftigkeit⁷⁷ – zurückgeschlossen werden. Doch wurde sie im Lukasevangelium bislang nicht ausdrücklich zum Thema. Innerhalb der Geburtsankündigungserzählung kann Lk 1,15b als Prolepse von Lk 7,33 gelesen werden. Bei der Ankündigung zukünftiger Größe sagt der Engel Gabriel von Johannes: „und Wein und Rauschtrank wird er nicht trinken“ (καὶ οἶνον καὶ σίκερα οὐ μὴ πῖνῃ). Lukas geht mit 7,33 noch einen

⁶⁹ Vgl. D. DAUBE, „Responsibilities“ 4; K. BACKHAUS, *Jüngerkreise* 158f.

⁷⁰ Vgl. Lk 7,36-50; 14,1-24; 19,1-10; 22,14-38, bes. 22,14.15.30.

⁷¹ Vgl. B. REICKE, „Fastenfrage“ 321; K. BACKHAUS, *Jüngerkreise* 158.

⁷² K. BACKHAUS, a.a.O. 158.

⁷³ Vgl. M. EBNER, *Jesus* 201; nach Ebner kann die „Hochzeit“ als „geprägte Metapher für die Heilszeit“ verstanden werden.

⁷⁴ Der Wendung οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος liegt das hebräische בני הרוּחָ zugrunde. Vgl. zu dieser Wendung M. EBNER, *Jesus* 192–196.202f.

⁷⁵ Zur besonderen Rolle dieser Gruppe bei einer Hochzeit vgl. H.-J. KLAUCK, *Allegorie* 160f; M. EBNER, *Jesus* 202f.

⁷⁶ Vgl. B. REICKE, „Fastenfrage“ 323: „Festfreude erleben und entfalten“.

⁷⁷ Das kann nach dem Motto von Lk 6,40 angenommen werden.

Schritt weiter. Der Täufer verzichtet nicht nur auf alkoholische Getränke.⁷⁸ Er isst auch kein Brot⁷⁹. Die erzählerische Ankündigung von Lk 1,15 wird somit eingelöst und überboten. Damit dürfte eine fortgesetzte und für seine Jünger vorbildhaft wirkende Fastenpraxis des Täufers⁸⁰ angesprochen sein. Dafür spricht auch die Beobachtung, dass die Wendung „kein Brot essen“ bereits im Alten Testament das Fasten zur Sprache bringen kann (vgl. Ex 34,28; Dtn 9,9.18).

Im Urteil mancher seiner Zeitgenossen wird die Fastenpraxis des Johannes zum Anlass, ihm Besessenheit vorzuwerfen.⁸¹ Mit der Bemerkung δαιμόνιον ἔχει (V. 33) wird Johannes als verrückt abgetan. Mit dem Vorwurf der Besessenheit durch einen Dämon wird im Erzählwerk des Lukas auch Jesus – allerdings in einem ganz anderen Kontext – konfrontiert (Lk 11,15.18; vgl. Mk 3,22)⁸². Was die beiden wiederum verbindet, ist der auch bei Jesus erkennbare Versuch der Gegner, mit diesem Vorwurf die Bedeutsamkeit seines Wirkens herabzusetzen. Beide erleben in ihrem öffentlichen Wirken also nicht nur Anerkennung und Jüngerschaft in einem Schülerkreis und über diesen hinaus, sondern auch offene Ablehnung, zuweilen – wie hier – konkretisiert in einer abschätzigen Kommentierung ihres Lebensstils oder Handelns.

Das Thema „Essen und Trinken“ wird wie bereits in Lk 5,27-35 auch in Lk 7,33f zum Gegenstand des Vergleichs Jesu mit Johannes dem Täufer. Auch in Lk 7,33f wird der Unterschied Jesu zum Täufer dadurch zum Ausdruck gebracht, dass von ihm gesagt wird, er esse und trinke⁸³. Die Parallelität in der Darstellung beider besteht darin, dass auch Jesus für sein Verhalten Vorwürfe erntet und abgelehnt

⁷⁸ Zur Weinabstinenz in der Antike vgl. z.B. Plutarch, *Mor* 464B; Pseudo-Krates, *Brief* 14; TestXII. Ruben 1,10; Josef 3,3-4 oder die Darstellung der Therapeuten bei Philo (*Vit Cont* 37.73: „Sie essen nichts Besonderes, sondern einfaches Brot und als Zukost Salz, das die Üppigeren mit Hysop schmackhaft machen ... Bei diesem Gastmahl ... wird kein Wein ausgeschenkt, sondern völlig klares Wasser, kaltes für die meisten, warmes für die älteren, sofern sie üppig leben.“); vgl. auch P. ARBESMANN, *Fasten* 61f.

⁷⁹ O. BÖCHER („Brot“) glaubt bei ἄρτος eine Fehlübersetzung erkennen zu können. Das im Hintergrund stehende hebr. כֶּמֶחַ sei mit κρέας (Fleisch) wiederzugeben. Die Auslegung zu Lk 7,33 ist ihm darin nicht gefolgt.

⁸⁰ Nach K. BACKHAUS (*Jüngerkreise* 328) handelt es sich dabei um ein „eschatologisch motiviertes Bußfasten“; ähnlich M. EBNER, *Jesus* 197.

⁸¹ M. EBNER (*Jesus* 205 Anm.97) weist darauf hin, dass der Vorwurf der Besessenheit auf Grund der Lebensweise „überhaupt nicht einsichtig“ ist.

⁸² Vgl. Joh 10,20f, wo Jesus einem entsprechenden Vorwurf ausgesetzt ist; vgl. außerdem Joh 7,20; 8,48.49.52. Zum Vorwurf der Verrücktheit vgl. auch Apg 26,24.

⁸³ Zu den Gastmählern bzw. Mahlgemeinschaften Jesu bei Lukas vgl. Lk 7,36-50; 11,37; 14,1; 22,14-23 (Bei diesem Mahl erfahren Wein und Brot eine ganz besondere Gewichtung. Kann der betonte Brot- und Weinverzicht des Johannes [7,33] auch in diesem Kontext der besonderen Profilierung der beiden dienen?); vgl. auch Lk 22,30. Zur Wendung „essen und trinken“ vgl. auch Lk 5,30; 12,29; 17,8.

wird.⁸⁴ Jesus, für den Lukas in V. 34 den Titel „Menschensohn“⁸⁵ gebraucht, wird als „Fresser und Säufer“⁸⁶ bzw. „Freund der Zöllner und Sünder“ apostrophiert.⁸⁷ Die Thematik der Gemeinschaft mit Zöllnern und Sündern (vgl. Mk 2,15f), die bei sukzessiver Lektüre bereits in Lk 5,29-32 begegnete, wird also weitergeführt.⁸⁸ Beide „Zöllnerfreunde“ erfahren Kritik und Ablehnung. Dabei spielt es überhaupt keine Rolle mehr, wie sie sich in puncto „Essen und Trinken“ verhalten; beide ernten Vorwürfe.

Inhaltlich findet die Selbstaussage Jesu in Lk 5,32 ihre Fortsetzung⁸⁹ in der Exposition des Gleichniskapitels Lk 15 (VV. 1-2); die Pharisäer und Schriftgelehrten formulieren „so etwas wie eine Generalkritik an Jesu Verhalten“⁹⁰. Anstoß erregend und Murren provozierend wirken erneut die Mahlgemeinschaften Jesu, der nun „alle Zöllner und Sünder“ versammelt. „Sündermahlzeiten« bleiben sein Markenzeichen auch auf dem Weg nach Jerusalem.“⁹¹

7. Die Fastenpraxis Jesu in Lk 4,2

Der Wüstenaufenthalt Jesu, von der die lukanische Versuchungsperikope in Lk 4,1-13 erzählt,⁹² hat vor allem die Führung durch den Heiligen Geist im Fokus

⁸⁴ Vgl. auch M. EBNER, *Jesus* 205.

⁸⁵ Vgl. auch Lk 5,24; 6,5; 6,22; 9,22; 9,26; 9,44; 9,58; 11,30; 12,8; 12,10; 12,40; 17,22.24.26.30; 18,8; 18,31; 19,10; 21,27.36; 22,22; 22,48; 22,69; 24,7; Apg 7,56.

⁸⁶ Vgl. zu diesem Vorwurf Dtn 21,20; vgl. auch Spr 23,20f; Ass Mos 7,4.7f.

⁸⁷ Zum „freundschaftsstiftenden“ Charakter der Tischgemeinschaft in der Antike vgl. Plutarch, *Mor* 612D: ... μη μόνον τῷ φιλοποίῳ λεγομένῳ μάχεσθαι τῆς τραπέζης ...; *Mor* 660B: ... ὁ γὰρ σύνδειπνος οὐκ ὄψου καὶ οἴνου καὶ τραγημάτων μόνον, ἀλλὰ καὶ λόγων κοινωνὸς ἦκει καὶ παιδιᾶς καὶ φιλοφροσύνης εἰς εὖνοιαν τελευτρώσης ...; vgl. auch die Biographie des *Marcus Cato* 25: ... τὴν δὲ τράπεζαν ἐν τοῖς μάλιστα φιλοποίων ἤγειτο.

⁸⁸ Vgl. auch Lk 7,36-50, wo das Thema der Tischgemeinschaft Jesu mit Sündern weitergeführt wird.

⁸⁹ Zur Rückbindung vgl. M. WOLTER, *Lk* 523, der auf die Sammelbezeichnung „Zöllner und Sünder“, das Murren und die Kritik an der Tischgemeinschaft Jesu mit Sündern hinweist. Vgl. auch B. HEININGER, „Gleichnisse“ 83: Lukas „stellt das Gleichnis vom verlorenen Schaf (mitsamt den beiden anderen Gleichnissen vom Verlorenen) durch die einleitende und vermutlich erst von ihm selbst gebildete Szene Lk 15,1f. (vgl. Lk 5,29f.) in den Kontext der Auseinandersetzung mit Pharisäern und Schriftgelehrten um seine Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern. *Diese* sind bei Lukas die verlorenen Schafe!“

⁹⁰ M. WOLTER, *Lk* 523.

⁹¹ Ch. BÖTTRICH, *Lk* 305.

⁹² Vgl. Ch. BÖTTRICH, *Lk* 79: „Eine Kurzfassung dieser Erzählung findet sich bereits in Mk 1,12-13 [...] In welcher literarischen Beziehung die ausgeführte Erzählung aus Q (Lk 4,1-13 / Mt 4,1-11) zu der kurzen Mk-Fassung steht, ist nicht mehr zu ermitteln. Ihr gemeinsamer Schnittbereich liegt in dem 40-tägigen Wüstenaufenthalt Jesu und seiner Versuchung durch den Satan / Teufel“. Die mk Versuchungsgeschichte erwähnt das Fasten nicht.

(Lk 4,1: „erfüllt vom Heiligen Geist ... vom Geist in der Wüste umhergeführt“)⁹³, spricht aber für die Zeit dieser vierzig Tage⁹⁴ auch von einem Nahrungsverzicht Jesu. „... Und er aß nichts in jenen Tagen, und als sie vorbei waren, hatte er Hunger“ (Lk 4,2). Das οὐκ ἔφαγεν οὐδέν ist „hyperbolisch gemeint“; zudem gilt es zu bedenken, dass mit „nicht essen“, „nichts essen“, „nichts essen und trinken“ oder auch „kein Brot essen“ ein qualitatives Fasten gekennzeichnet werden kann (vgl. nur Mt 11,18; Lk 7,33; Röm 14,3). Dass Jesus sich für ein bewusstes Fasten entschieden habe, wie es von Mt 4,2 gesagt wird, lässt Lukas unerwähnt. Vor allem bereitet die Bemerkung zum Hunger die im Folgenden erzählte erste Erprobung⁹⁵ durch den Teufel vor.

Die Fastenpraxis Jesu erscheint bei Lukas ganz privat und berührt sich mit den wiederholt erzählten Rückzügen Jesu in die Einsamkeit (vgl. Lk 4,42; 5,16; 6,12; 9,18.28; 11,1; 22,39-46), die vor allem dem Gebet Jesu dienlich sind. Es kommt im lukanischen Erzählwerk auffälligerweise nicht zu einer Ableitung einer Praxis für die Jünger – auch nicht in der Apostelgeschichte, wenn sie vom Fasten spricht.

8. Fasten im Verborgenen – ein synoptischer Seitenblick

Auch wenn Jesus in der matthäischen Versuchungsperikope Mt 4,1-11 vierzig Tage und vierzig Nächte „fastet“ (V. 2: νηστεύσας),⁹⁶ wovon Markus und Lukas nicht in dieser expliziten Weise sprechen, verrät die Passage der Bergpredigt, die sich mit den Ausdruckformen der Frömmigkeit (Almosen; Gebet; Fasten) befasst, eine kritische Sicht, was das öffentliche Fasten angeht. „Mat 6,16-18 wendet sich Jesus im Rahmen der Bergpredigt gegen das äußerliche Sichtbarmachen des Fastens, um vor den Leuten etwas zu gelten. Er greift aber nicht das Fasten als solches an. Es steht in einer Reihe mit Almosengeben und Beten“⁹⁷.

Deutlich gewarnt wird allerdings vor „Missbrauch zur Zurschaustellung der eigenen Frömmigkeit“⁹⁸. Der Vater in den Himmeln hat ja den entscheidenden Blick für das Verborgene (Mt 6,4.6.18).

⁹³ Vgl. M. WOLTER, *Lk* 179: „dass die Intentionalität Jesu dauerhaft vom heiligen Geist bestimmt ist, der – und hinter ihm natürlich Gott – zum eigentlichen Subjekt des Handelns Jesu wird“.

⁹⁴ Vgl. zu diesem markanten Zeitraum Ex 24,18; 1 Kön 19,8 u.a.

⁹⁵ Vgl. Ch. BÖTTRICH, *Lk* 81: „Das Verb περᾶζω (prüfen, auf die Probe stellen, zu Fall bringen) ist in diesem Zusammenhang feindselig konnotiert“.

⁹⁶ Vgl. auch M. KONRADT, *Mt* 55: „Das 40-tägige Fasten weist den Wüstenaufenthalt Jesu als Zeit der Vorbereitung auf sein Wirken aus. Die Erprobung durch die Versuchungen des Teufels ist Teil dieser Vorbereitung“.

⁹⁷ D. CORRENS, „Einleitung“ 10.

⁹⁸ M. KONRADT, *Mt* 110. Kritisch-differenzierend ist auch die Sicht im Thomasevangelium; vgl. vor allem EvThom 6 (Fasten; Beten; Almosen); 14; 104. R. NORDSIECK, *Thomas-Evangelium* 54,

Vielleicht lässt sich an dieser Stelle eine Linie zur Didache ausziehen, wo interessanterweise das Fasten für die Wochentage Mittwoch und Freitag (Did 8,1) empfohlen wird und eine Abgrenzung zu den ὑποκριταί erfolgt.⁹⁹ Damit empfiehlt die Didache diese Frömmigkeitspraxis für Tage, an denen es gewissermaßen niemand erwartet.¹⁰⁰ Das in Didache 7,4 angesprochene Fasten vor der Taufe¹⁰¹ dient der Vorbereitung und stellt im weitesten Sinn einen gemeinschaftlichen Vollzug dar.

9. Gemeinschaftliches Fasten in der Apostelgeschichte

Nur an wenigen Stellen der Apostelgeschichte ist vom Fasten die Rede; fast durchgängig¹⁰² geht es dabei um ein allgemeines bzw. gemeinschaftliches Fasten: Apg 13,1-3; 14,23; 27,9. Gerade die Wortverbindung „Fasten und Gebet“ in Apg 13,3; 14,23 unterstreicht einerseits, dass diese Frömmigkeitspraxis auch in den frühen Christus-Gemeinden¹⁰³ aus seiner atl.-jüd. Tradition übernommen ist,¹⁰⁴ andererseits wird deutlich, dass der Fokus ganz auf die Intensivierung des gemeinsamen Gebets gerichtet erscheint.

10. Rückblick

Das Fasten im lukanischen Erzählwerk ist auf den privaten Bereich oder die unmittelbar umgebende Gruppe beschränkt. „Ein öffentliches Fasten, das für alle gilt

merkt zu Logion 6 an: „Inhaltlich bedeutet somit die Überordnung der grundsätzlichen Weisung der Wahrhaftigkeit und Authentizität über die einzelnen Regeln des Fastens, Betens, der Almosen- und Speise-Vorschriften deren Umformung und Neugestaltung, nicht dagegen ihre Befestigung oder ihre Abschaffung.“ Nordsieck hält (ebd. 53) das Logion für „eine Mt 6,1ff analoge Tradition“.

⁹⁹ „Eure Fasten aber sollen nicht gemeinsam sein mit den Heuchlern; sie fasten nämlich am zweiten und fünften Tag der Woche, ihr aber fastet am vierten Tag und am Rüsttag. Auch betet nicht wie die Heuchler, sondern wie der Herr geboten hat in seinem Evangelium, so betet: ...“.

¹⁰⁰ In späteren Zeiten trägt der Freitag noch weitere Motivationen ein (Tag der Passion und Kreuzigung Jesu); vgl. u.a. B. REICKE, „Fastenfrage“ 327.

¹⁰¹ „Vor der Taufe aber sollen der Täufer und der Täufling fasten und wenn möglich einige andere. Du befiehlst aber dem Täufling, vorher zu fasten einen oder zwei (Tage).“; vgl. F. PROSTMEIER, „Handeln“.

¹⁰² In Apg 9,9 wird vom Pharisäer Paulus im Rahmen seiner Damaskus-Erfahrung ein „nicht essen und trinken“ erzählt.

¹⁰³ Vgl. auch für die Zeit der Apostolischen Väter Pol 7,2: „... nüchtern zu den Gebeten und beharrlich im Fasten, mit Bitten des alles sehenden Gott anflehend, uns nicht in Versuchung zu führen“; 2 Clem 16,4: „... Besser ist Fasten als Gebet, Almosen aber besser als beides. Liebe aber deckt zu die Menge der Sünden, Gebet aus reinem Gewissen aber rettet vom Tod“. Zu weiteren Stellen in der patristischen Literatur und zur frühen Wirkungsgeschichte vgl. auch B. REICKE, „Fastenfrage“ 326–328.

¹⁰⁴ Vgl. auch „Gebet und Fasten“ in manchen Handschriften von Mt 17;21; Mk 9,29.

und besonders angeordnet werden muß, findet sich nicht.“¹⁰⁵ Durch das Beispiel Jesu selbst, vor allem aber durch die Praxis der Täufer-Jünger wird diese Frömmigkeitspraxis – in Anknüpfung an einen breiten Strom jüdischer Frömmigkeitsübungen – als Verstärkung des Gebets verstanden; darum geht es nach Lukas: „Stärkung des *Gebets*, nicht ... Demonstration von Frömmigkeit“¹⁰⁶.

Christoph Gregor MÜLLER
Theologische Fakultät Fulda / Marburg
Germany

¹⁰⁵ D. CORRENS, „Einleitung“ 12.

¹⁰⁶ B. REICKE, „Fastenfrage“ 325.

Bibliographie

- ARBESMANN, P., *Das Fasten bei den Griechen und Römern* (RVV 21), Gießen 1929.
- BERGER, K., „Jesus als Nasoräer/Nasiräer“, in: *NT* 38 (1996) 323–335.
- BACKHAUS, K., *Die „Jüngerkreise“ des Täufers Johannes. Eine Studie zu den religionsgeschichtlichen Ursprüngen des Christentums* (PaThSt 19), Paderborn 1991.
- BARR, D. L. – WENTLING, J. L., “The Conventions of Classical Biography and the Genre of Luke Acts: A Preliminary Study”, in: C. H. TALBERT (Hg.), *Luke-Acts. New Perspectives*, New York 1984, 63–88.
- BECKER, M., *Lukas und Dion von Prusa. Das lukanische Doppelwerk im Kontext paganer Bildungsdiskurse* (Studies in Cultural Contexts of the Bible 3), Leiden – Boston – Paderborn 2020.
- BÖCHER, Otto, „Aß Johannes der Täufer kein Brot (Luk. VII.33)?“, in: *NTS* 18 (1971/72) 90–92.
- BÖHL, F., „Das Fasten an Montagen und Donnerstagen. Zur Geschichte einer pharisäischen Praxis (Lk 18,12)“, in: *BZ NF* 31 (1987) 247–250.
- BÖTTRICH, Ch., *Das Evangelium nach Lukas* (ThHNT 3), Leipzig 2024.
- BOVON, F., *Das Evangelium nach Lukas, I. Teilband. Lk 1,1 – 9,50* (EKK III/1), Zürich – Braunschweig – Neukirchen-Vluyn 1989.
- BROWN, R. E., *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, New Updated Edition, New York – London u.a. 1993.
- CHO, B.-S., „Mehr als ein Prophet“. *Studien zum Bild Johannes des Täufers im Neuen Testament auf dem Hintergrund der Prophetenvorstellungen im zeitgenössischen Judentum* (Diss.), Münster 1994.
- CORRENS, D., „Einleitung“, in: DERS. (Hg.), *Taanijot. Fastentage, Text, Übersetzung und Erklärung nebst einem textkritischen Anhang (Die Mischna, II. Seder: Mo‘ed. 9. Traktat)*, Berlin – New York 1989, 1–18.
- DAUBE, D., “Responsibilities of Master and Disciples in the Gospels”, in: *NTS* 19 (1972-73) 1–15.
- DROGE, A. J., “Call Stories in Greek Biography and the Gospels”, in: *SBLSP* 22 (1983) 245–257.
- EBNER, M., *Jesus – ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozeß* (HBS 15), Freiburg u.a. 1998.
- FITZMYER, J. A., *The Gospel According to Luke*, 2 Bde., Bd. 1: I-IX (AncB 28), New York – London u.a. 1981; Bd. 2: X-XXIV (AncB 28A), New York – London u.a. 1985.
- FROMM, Erich, *Die Furcht vor der Freiheit (dtv)*, München 2000.
- GERLITZ, P., „Religionsgeschichtliche und ethische Aspekte des Fastens“, in: *Ex Orbe Religione*, hg. von J. BERGMAN, Leiden 1972, II, 255–265.
- HAACKER, K., *Die Apostelgeschichte* (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament), Stuttgart 2019.

- HEININGER, B., *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas* (NTA.NF 24), Münster 1991.
- , „Die fromme Witwe. Hanna und das lukanische Frauenideal (Lk 2,36-38)“ (2006), in: DERS., *Die Inkulturation des Christentums. Aufsätze und Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* (WUNT 255), Tübingen 2010, 311–337.
- , „Die Gleichnisse Jesu“ (2012), in: DERS., *Spuren Jesu im frühen Christentum. Akteure und Autoren der Jesusgeschichte*, Würzburg 2021, 79–91.
- HORN, F. W., „Paulus, das Nasiräat und die Nasiräer“, in: *NT 39* (1997) 117–137.
- KELHOFFER, J. A., *The Diet of John the Baptist. “Locusts and Wild Honey” in Synoptic and Patristic Interpretation* (WUNT 176), Tübingen 2005.
- KLAUCK, H.-J., *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten* (NTA NF 13), Münster 1978 (²1986).
- KLEIN, H., *Das Lukasevangelium* (KEK I/3¹⁰), Göttingen 2006.
- KONRADT, M., *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD 1), Göttingen 2015.
- KUTSCH, E., „»Trauerbräuche« und »Selbstminderungsriten« im Alten Testament“, in: *ThSt(B)* 78 (1965) 23–42.
- LÖNING, K., *Das Geschichtswerk des Lukas, Band I: Israels Hoffnung und Gottes Geheimnisse*, Stuttgart – Berlin – Köln 1997.
- LUPIERI, E. F., “John the Baptist in New Testament Traditions and History”, in: *ANRW* II 26.1 (1992) 430–461.
- MARSHALL, M., *The Portrayals of the Pharisees in the Gospels and Acts* (FRLANT 254), Göttingen 2015.
- MÜLLER, Ch. G., *Mehr als ein Prophet. Die Charakterzeichnung Johannes des Tüfers im lukanischen Erzählwerk* (HBS 31), Freiburg i. Br. u.a. 2001.
- NORDSIECK, R., *Das Thomas-Evangelium. Einleitung – Zur Frage des historischen Jesus – Kommentierung aller 114 Logien*, 3., durchgesehene und erweiterte Aufl., Neukirchen-Vluyn 2006.
- PODELLA, T., *Šôm – Fasten. Kollektive Trauer um den verborgenen Gott im Alten Testament* (AOAT 224), Kevelaer – Neukirchen-Vluyn 1989.
- PROSTMEIER, F., „Unterscheidendes Handeln. Fasten und Taufen gemäß Didache 7,4 und 8,1“, in: *Grazer theologische Studien* 19 (1995) 55–75.
- REICKE, B., „Die Fastenfrage nach Luk. 5,33-39“, in: *ThZ* 30 (1974) 321–328.
- SCHNEIDER, G., *Das Evangelium nach Lukas, Kapitel 1–10* (ÖTK 3,1) (1977), 3., durchges. Aufl., Gütersloh – Würzburg 1992.
- SCHRÖTER, J., „Jesus und die Pharisäer. Was wissen wir über ihre gegenseitigen Beziehungen“, in: SIEVERS, J. – LEVINE, A.-J. – SCHRÖTER, J. (Hg.), aus dem Englischen übers. von C.-J. THORNTON, *Die Pharisäer. Geschichte und Bedeutung*, Freiburg i.Br. – Basel – Wien 2024, 245–272.
- SCHÜRMAN, H., *Das Lukasevangelium, Erster Teil: Kommentar zu Kap. 1,1 – 9,50* (HThK III/1), Freiburg – Basel – Wien ⁴1990.
- SIEVERS, J. – LEVINE, A.-J. – SCHRÖTER, J. (Hg.), aus dem Englischen übers. von C.-J. THORNTON, *Die Pharisäer. Geschichte und Bedeutung*, Freiburg i.Br. – Basel – Wien 2024.

- THYEN, H., «ΒΑΠΤΙΣΜΑ ΜΕΤΑΝΟΙΑΣ ΕΙΣ ΑΦΕΣΙΝ ΑΜΑΡΤΙΩΝ», in: E. DINKLER (Hg.), *Zeit und Geschichte (FS für R. Bultmann)*, Tübingen 1964, 97–125.
- TSEKOURAKIS, D., “Pythagoreanism or Platonism and Ancient Medicine? The Reasons for Vegetarianism in Plutarch's 'Moralia'”, in: *ANRW II* 36.1 (1987) 366–393.
- WIMMER, J. F., *Fasting in the New Testament. A Study in Biblical Theology*, New York – Ramsey – Toronto 1982.
- WOLTER, M., *Das Lukasevangelium (HNT 5)*, Tübingen 2008.
- ZMIJEWSKI, J., Art. νηστεύω, νηστεία, in: *EWNT II*, 1144–1147.

NEUES LEBEN: IM DIALOG MIT HANS KLEINS THEOLOGIE DES NEUEN TESTAMENTS¹

TOBIAS NICKLAS²

Abstract. Der vorliegende Beitrag setzt bei dem Band „Neues Leben: Eine Theologie des Neuen Testaments“ von Hans Klein an. Er würdigt knapp das Konzept des Bandes und tritt auf dieser Basis in Dialog mit den Gedanken Kleins. Diskutiert werden dabei die neutestamentlichen Ideen von der Vollendung des Menschen im himmlischen Jerusalem und vor dem Angesicht Gottes, die Bedeutung des Hier und Jetzt im Anspruch des Kairos und der neutestamentliche Anspruch zur Metanoia, zum Umdenken.

Keywords: Hans Klein, Neutestamentliche Theologie, Umkehr und Umdenken, Vollendung des Menschen, Zeitkonzepte.

Neben weithin bekannten Büchern wie dem bedeutenden Kommentar zum Lukasevangelium, der Sammlung von Aufsätzen zum gleichen Buch oder dem großen Band zu den Entwicklungslinien im Corpus Paulinum³ hat Hans Klein in den letzten Jahren in dichter Reihe Bücher publiziert, die, soweit ich verstehe, wenigstens teilweise aus seinen Vorlesungen und Vortragsreihen erwachsen sind und mit denen er besonders deutschen Pastoren in Siebenbürgen leicht zugängliches, gleichzeitig wissenschaftlich solides Material liefern möchte. Es handelt sich dabei keineswegs um zweitrangige Werke, sondern um Kommentare zu Texten des Corpus Paulinum, um ein Jesusbuch und eine Theologie des Neuen Testaments.⁴ Sie alle

- ¹ Ich widme diesen Beitrag Hans Klein zum 85. Geburtstag – einem außergewöhnlichen Menschen, einem besonderen Freund.
- ² Tobias Nicklas ist Research Associate an der University of the Free State, Bloemfontein, Südafrika.
- ³ Vgl. Hans KLEIN, *Lukasstudien*, FRLANT 209 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005), DERS., *Das Lukasevangelium*, KEK I/3 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006) sowie DERS., *Entwicklungslinien im Corpus Paulinum und weitere Studien zu Paulustexten*, hg. von Tobias NICKLAS, FRLANT 265 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016).
- ⁴ Mir liegen vor: Hans KLEIN, *Der erste Korintherbrief* (Sibiu/Hermannstadt: Honterus, 2013); DERS., *Der zweite Korintherbrief* (Sibiu/Hermannstadt: Honterus, 2015), DERS., *Der Römerbrief* (Sibiu/Hermannstadt: Honterus, 2019); DERS., *Der Brief des Paulus an die Galater* (Sibiu/Hermannstadt: Honterus, 2020); DERS., *Der Mensch zwischen Himmel und Erde: Jesus nach dem Zeugnis der Evangelien* (Sibiu/Hermannstadt: Honterus, 2021); DERS., *Neues Leben: Eine Theologie des Neuen Testaments* (Sibiu/Hermannstadt: Editura A.T.U., 2022); DERS., *Der Erste Petrusbrief* (Sibiu/Hermannstadt:

sind in kleinen und kleinsten Auflagen erschienen und außerhalb Rumäniens nur schwer zugänglich.⁵ Besonders wertvoll erscheint mir der beinahe vierhundert Seiten dicke Band „Neues Leben: Eine Theologie des Neuen Testaments“⁶; er bietet nicht nur ein umfangreiches Handbuch zu nahezu allen Fragen neutestamentlicher Theologie(n), sondern auch wertvolle Reflexionen darüber, was denn das Entscheidende an neutestamentlicher Theologie ausmacht. Diese wiederum basieren, wie immer bei Hans Klein, nicht nur auf universitär gebildeter Buchweisheit, sondern lassen auch regelmäßig seine tiefe Lebensweisheit durchblicken, eine Lebensweisheit, ohne die jede Theologie – und vor allem jedes Nachdenken über biblische Erzählungen – sehr schnell in der Gefahr wäre, zum toten Buchstaben zu verkommen. Wie das konkret bei Hans Klein aussieht, zeigt sich auf sehr schöne Weise bereits im Vorwort. Die Bedeutung der Rede vom „neuen Leben“ hat sich in den vergangenen Jahrzehnten dramatisch verändert:

„Durch die Wende von 1989/90 in unserm Land verschob sich die Darstellung. Vorher wollte die ‚Theologie des Neuen Testaments‘ eine Alternative zum Denken in einer sozialistischen Gesellschaft darstellen, wollte also die Andersartigkeit des Denkansatzes zur Gestaltung des Lebens aufzeigen. Das ‚neue Leben‘ stellt ein Ziel christlichen Verhaltens dar, das mit der damaligen Ideologie nicht zu vereinbaren war. Nach 1990 war das so nicht mehr möglich, weil das Denken frei und die Gestaltung des Lebens nicht mehr vorgeschrieben war. Man meinte, zumindest zunächst, dass das ‚neue Leben‘ im Ansatz eingebrochen war und konnte die Andersartigkeit des Denkens der Bibel nicht mehr in derselben Weise wahrnehmen. Man wollte jetzt das Leben in eigene Hände nehmen, neu gestalten. Dadurch erhielt der Ansatz ‚neues Leben‘ eine andere Bedeutung. Es ging nun weit mehr als vorher darum, das ‚neue Leben‘ mitzugestalten. Das ‚neue Leben‘ wurde allenfalls als Modell zur Erneuerung des Lebens im Hier und Jetzt wahrgenommen. Damit verschwanden die Konturen. Die Frage nach einer christlichen Lebensgestaltung wurde immer weniger wichtig.“⁷

Im Selbstverlag, 2022); DERS., *Der zweite Timotheusbrief* (Sibiu/Hermannstadt: Im Selbstverlag, 2024); DERS., *Die Briefe des Johannes* (Sibiu/Hermannstadt: Im Selbstverlag, 2024). – Thematisch in eine ganz andere Richtung geht der interessante Band Hans KLEIN, *Auf dem Wege: Überlegungen und Berichte zur Lage der deutschen Minderheit in Rumänien* (Sibiu/Hermannstadt: Honterus, 2020).

⁵ Ich bin Hans Klein sehr dankbar, dass er mir diese Arbeiten Schritt für Schritt, zum Teil mit überaus liebenswürdigen Widmungen, geschenkt hat.

⁶ KLEIN, *Neues Leben*.

⁷ KLEIN, *Neues Leben*, 3.

Nichts von dem, was Hans Klein darstellt, verliert sich in leichtfertigem, vielleicht auch ästhetisch ansprechendem, aber leerem Gerede, unter dem manche Theologie und Verkündigung krankt. Das erweist sich auch da, wo Hans Klein über die „Mitte des Neuen Testaments“ nachdenkt. Eines ist für ihn klar:

„Dass das NT in Jesus Christus seine Mitte hat, wird kaum jemals bestritten werden, Die Frage ist nur, wie diese Mitte ausgelegt wird. Man kann sie in einem Satz kommentieren: In Jesus Christus ist das Heil erschienen.“⁸

Trotzdem – und das ist typisch für ihn – wählt Hans Klein nicht die Rede vom „Heil“ als Zentrum seiner Theologie; die Gefahr, sonst in einem rein innertheologischen und innerkirchlichen Diskurs zu bleiben, erscheint ihm zu groß:

„Wenn die Wendung ‚neues Leben‘ anstelle von ‚Heil‘ gewählt wird, geschieht es aus einer doppelten Erwägung heraus: a) das Wort ‚Heil‘ ist kein Alltagswort, sondern eines, das in der Kirche und in der Theologie beheimatet ist, und b) das Wort ‚Heil‘ ist nicht das einzige, das die Sache anspricht, die gemeint ist.“⁹

Ohne deswegen den Kern neutestamentlicher Theologie zu verlassen, wendet er sich deswegen dem Johannesevangelium zu. Ausgehend von der johanneischen Vorstellung vom „ewigen Leben“. Die deutsche Rede vom „ewigen Leben“ aber kann, wie er zu Recht meint, nicht alle Dimensionen seiner Bedeutung im Johannesevangelium erfassen. Deswegen spricht er vom „neuen Leben“ als der Basis seines Entwurfs:

„Für den Evangelisten Johannes ... hat ‚Leben‘ bzw. ‚ewiges Leben‘ zentrale Bedeutung. Damit wird die Wirklichkeit des Heiles ausgedrückt. Wenn ich nicht vom ‚ewigen‘, sondern vom ‚neuen‘ Leben spreche, so geschieht es, weil das Wort ‚ewig‘ von uns nicht in derselben Doppeldeutigkeit gebraucht werden kann, wie es bei Joh verstanden ist. Wohl aber kann das Wort ‚neu‘ so verstanden werden, nämlich als eine Realität, die völlig unerwartet und überraschend kommt und niemals veralten kann, weil sie *neu* ist und *neu* bleibt. So wird im Folgenden das Wortpaar ‚neues Leben‘ in ähnlicher Weise wie die Wendung ‚ewiges Leben‘ bei Joh verstanden, als ein durch Jesus Christus und nur durch ihn ermöglichtes ‚Leben‘, das immer neu empfangen wird und niemals veralten kann, weil es einmündet in das ‚ganz Neue‘.“¹⁰

Damit ist ein Punkt erkennbar, den ich als die eigentliche Herausforderung sehe, auf Hans Klein zu antworten: Ihm gerecht werden kann man nicht auf der

⁸ KLEIN, *Neues Leben*, 26.

⁹ KLEIN, *Neues Leben*, 27.

¹⁰ KLEIN, *Neues Leben*, 27.

Ebene intellektuellen Spiels allein. Es geht stattdessen immer um mehr; dabei ist es nötig, so konkret und lebensnah zu bleiben, wie es nur möglich ist. Wenn ich das so radikal formulieren darf: Hans Klein ist sich, wenn ich ihn recht verstehe, immer dessen bewusst, dass es im theologischen Denken und Sprechen um alles oder nichts geht. Eine Auseinandersetzung mit ihm und seinem Arbeiten muss intellektuell redlich und konkret, vor allem aber ehrlich sein.

Deswegen bietet der folgende Beitrag keine Zusammenfassung oder Rezension von Hans Kleins „Theologie des Neuen Testaments“. In Auseinandersetzung mit Gedanken aus diesem Buch möchte ich stattdessen den Versuch wagen, eine Antwort darauf zu geben, was Hans Kleins Grundgedanke für mich bedeutet: Im Neuen Testament begegnet ein Angebot für neues Leben in dem oben umschriebenen Sinne.

1. Vollendung: *Telos*

Ich beginne bewusst mit dem *Telos*, dem Ende (oder auch dem Ziel), von dem her alles andere in ein neues Licht rücken kann – und drehe damit den Aufbau von Hans Kleins Buch, das mit einem Abschnitt unter dem Titel „Vollendung“ schließt,¹¹ um. In Auseinandersetzung mit den letzten Kapiteln der Bibel, der Visionenfolge von Neuschöpfung und himmlischem Jerusalem, schreibt er:

„Die Vollendung wird ... als das ganz Neue, aber doch nicht als das ganz andere angesehen. Er [!] besteht ein Bruch zur Vergangenheit, aber kein totaler. Das auf die Erde gekommene Jerusalem hat überdimensionale Maße ..., ideale, vollkommene Maße, die man nicht genau ausrechnen sollte ... Die Zahl 144 ist die vollkommene Zahl 12 mal 12, die Zahl 144.000 für die Erlösten gibt die Vollzahl an (Apk 7,4; 14,1.3). Es geht nicht um wirkliche Maße und reale Zahlen von Menschen. Die Beschreibung der Mauer mit Edelsteinen wird alle Träume übersteigen. ... Sind Jerusalem und Festesfreude, Hochzeitsmahl und Frieden Inbegriff der Erfüllung der Sehnsucht, dann sagen die Bilder aus, dass in der Vollendung alle Hoffnungen und Erwartungen ihre Erfüllung gefunden haben. Das Erste ist zwar vergangen, aber das Neue hat Kontinuität damit.“¹²

Ich muss gestehen, dass mich die Zukunftsvision der Apokalypse, die Beschreibung des himmlischen Jerusalems, lange Zeit eher erschreckt als getröstet hat. Viel zu unkonkret, zu wenig bewohnbar, zu überdimensional und gleichzeitig doch wieder der menschlichen Sehnsucht nach falschem Prunk entsprechend

¹¹ Vgl. KLEIN, *Neues Leben*, 470–472.

¹² KLEIN, *Neues Leben*, 471–472.

erschienen mir ihre Bilder.¹³ Dies gilt besonders für die Beschreibung der Stadt von außen (Apk 21,12-21): Ein Sehnsuchtsort, der in irgendeiner Weise *für Menschen* bewohnbar ist, sieht für mich anders aus.¹⁴ Ich empfinde – bei allen Möglichkeiten, immer neue Dimensionen in diesem Text zu entdecken – die Beschreibung der Stadt weiterhin als eher beängstigend, entdecke aber inzwischen an zwei Stellen Anknüpfungspunkte an meine Vorstellung vollendeten Lebens:

1.1 Apk 22,1 spricht von einem Fluss aus Lebenswasser, leuchtend wie Kristall, der aus dem Thron Gottes und des „Böckleins“¹⁵ hervorgeht. Natürlich erinnert dieses Motiv an Passagen aus dem Alten Testament; besonders wichtig ist hierbei sicherlich das Bild von der Tempelquelle aus Ez 47, das auch für die weitere Darstellung bildgebend wirkt. Die Tatsache, dass intertextuelle Parallelen hier so schnell ins Auge springen, verstellt allerdings normalerweise eine nahe liegende Möglichkeit, die Passage bereits innerhalb des Texts der Apokalypse zu verbinden: Der Text erklärt in keiner Weise, wie es möglich ist, dass aus dem Gottesthron Lebenswasser entspringt. Dies ist vielleicht auch nicht nötig; immerhin bietet der Text eine Bildfolge, die immer wieder die Möglichkeiten üblicher menschlicher Auffassungsgabe übersteigt. Allerdings entspricht die naheliegende Frage, woher das Lebenswasser kommt, einer anderen unbeantworteten Frage im näheren Kontext: In Anlehnung an Jes 25,8 bietet Apk 21,4 die vom Thron her ausgesprochene Prophezeiung, dass Gott „alle Tränen von ihren Augen abwischen“ wird. Das Großartige an dieser Vorstellung ist ja, dass sie davon ausgeht, dass Gott *nicht* einfach das Leid null und nichtig macht und es in einem ewigen Paradies (wie im Rausche) vergessen oder verdrängt wird.¹⁶ Stattdessen wird jede vergossene Träne ernst genommen und abgewischt. Wohin aber fließen die Tränen? Obwohl Tränen natürlich salzig sind, das aus dem Gottesthron strömende Lebenswasser aber Durst stillen (vgl. auch Apk 21,6 und 22,17) und die fruchtbringenden Bäume tränken kann, die an seinen Ufern wachsen (Apk 22,2), habe ich vorgeschlagen,

¹³ Dies ist auch deswegen auffallend, weil in Kapitel 18 dieser Prunk ja mit Babylon untergegangen zu sein schien.

¹⁴ Deutlich mehr allerdings gilt dies für die endzeitliche Stadt aus der lateinischen Apokalypse des Paulus, der Visio Pauli, mit ihren durch die Zahl der Mauern der Stadt signalisierten Hierarchien. Zu der dabei wenigstens implizit erkennbaren Anthropologie hinter diesen Bildern vgl. Tobias NICKLAS, „The Latin *Apocalypse of Paul*: Ideas and Images of Humanity“, in: *Images of the Human Being*. hg. von Cosmin PRICOP, Karl-Wilhelm NIEBUHR & Tobias NICKLAS, WUNT 521 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2024) 41–60.

¹⁵ Mit Stefan ALKIER und Thomas PAULSEN, *Die Apokalypse des Johannes. Neu übersetzt*, Frankfurter Neues Testament 1 (Paderborn: Brill - Schönigh, 2020) 134 bevorzuge ich die Übersetzung „Böcklein“ (anstelle von „Lamm“) für das griechische *arnion*.

¹⁶ Das ist m.E. eines der theologischen Probleme z.B. der Paradiesesvorstellung in der griechischen *Petrusapokalypse* in der Textform des Codex Panopolitanus.

beide Bilder miteinander zu verbinden:¹⁷ Der Fluss des Lebenswassers, der aus dem Thron ausströmt, besteht dann aus den *verwandelten* Tränen, die Gott vom Auge jedes Menschen abwischt. Wie auch immer: Die Apokalypse erwartet hier in Wiederaufnahme (und Rekonfiguration) von Aussagen des Jesajabuchs nichts weniger als ein großes, unvorstellbares Wunder:¹⁸ Sie traut Gott zu, die in der Geschichte der Menschheit vergossenen Tränen, d.h. das Leid, das manchmal so tief geht, dass selbst Tränen ein Segen wären, so zu verwandeln, dass aus ihm ein Strom erwächst, aus dem zu trinken neues Leben verheißt. Und noch mehr: Die Bäume, die aus diesem Strom genährt werden, tragen Früchte zur Heilung der Völker. Dem Gott, der in Jesus von Nazaret sich von diesem Leid anrühren lässt, dies zuzutrauen, ist viel verlangt. Es bedeutet nichts anderes als Gott zuzutrauen, *trotz allem* Gott zu sein.

1.2 Der eigentliche *Telos* nicht nur der Apokalypse, sondern, wie ich denke, des gesamten, komplexen Plots der Bibel zeigt sich aber vielleicht am besten in den Schlussversen der Vision vom himmlischen Jerusalem. Die Beschreibung von Einzelheiten der Stadt tritt mehr und zurück. Dafür rücken Beziehungsmöglichkeiten in den Vordergrund: Was schon Apk 21,3 angedeutet hat und was sich in 21,22 in der Vorstellung bricht, dass kein Tempel in der Stadt zu sehen ist, wird nun konkretisiert: „Und sie werden sein Antlitz sehen und seinen Namen auf ihren Stirnen“ (Apk 22,4): Gottes auch in der Johannesapokalypse in Variationen begegnender, auf die Selbstoffenbarung Gottes am brennenden Dornbusch (v.a. Ex 3,14) zurückzuführender Name lautet im Kern „ICH BIN“.¹⁹ Mensch sein läuft in dieser Vorstellung darauf zu, ins Antlitz von „ICH BIN“ zu sehen – und dieses ICH BIN (wie in einem Spiegel) auf der eigenen Stirn wiederzufinden.²⁰ Gottes Ebenbild findet sich im Antlitz Gottes wieder. Damit aber wird klar, warum es in

¹⁷ Vgl. Tobias NICKLAS, „Meere, Flüsse und Quellen in der Apokalypse des Johannes“, in meinen *Studien zur Johannesapokalypse*, *Beyond Historicism: New Testament Studies Today 3* (Paderborn: Brill – Schöningh, 2024) 363–375, hier 371–373: Die folgenden Gedanken wiederum verstehen sich als theologische Weiterführung des genannten Beitrags.

¹⁸ Den Gedanken, dass das Wunderbare in der Bibel sich keineswegs auf das beschränkt, was die Formgeschichte unter „Wundererzählungen“ versteht, verdanke ich Stefan Alkier. Besonders eindrücklich hierzu sein Beitrag: Stefan ALKIER, „Das Kreuz mit den Wundern oder Wunder ohne Kreuz? Semiotische, exegetische und theologische Argumente wider die formgeschichtliche Verkürzung der Wunderforschung“, in: DERS., *Wunder und Auferweckung: Gesammelte Aufsätze 1*, WUNT (Tübingen: Mohr Siebeck, 2025) 297–326.

¹⁹ Ausführlicher Tobias NICKLAS, „Gott-Rede der Johannesapokalypse: Forschungsgeschichte und eigene Impulse“, in: *Festschrift Eberhard Bons*, hg. von Daniela SCIALABBA u.a. (erscheint 2026).

²⁰ Ausführlichere Diskussion in Tobias NICKLAS, „Mystische Schriften im frühen Christentum? Johannesapokalypse und *Ascensio Isaiae*“, in meinen *Studien zur Johannesapokalypse*, *Beyond Historicism: New Testament Studies Today 3* (Paderborn: Brill-Schöningh, 2024) 160–176, hier 167–168.

biblischer Logik nicht möglich ist, ins Antlitz Gottes zu blicken, ohne zu sterben: ICH BIN im Vollsinn zu begegnen, bedeutet, ganz ins Sein des Seienden schlechthin zu fallen. Es kann kein chronologisches Danach mehr geben. Wenn ich diese Gedanken breche, heißt das, dass der *Telos* jedes konkreten menschlichen Lebens, vielleicht jeden Lebens darin besteht, im Antlitz Gottes ganz zu sich zu finden. Das dabei sich erkennende – bewusst nicht in Großbuchstaben formulierte – „Ich bin“ aber kann nicht monadisch gedacht werden: Was wäre „ich“, ohne all die, mit denen „ich“ je in Beziehung stand: von den Geliebten, den Verhassten bis hin zu denen, denen „ich“ aus Gleichgültigkeit Unrecht tat. Jedes „Ich bin“ im Antlitz von ICH BIN steht somit für ein ganzes Universum. Für mich ist dieses Bild wirklich Hoffnungsbild – und gleichzeitig ist es eine Warnung: Wie schön mag sich „Ich bin“ im Angesicht von ICH BIN ansehen? Und wie grotesk?²¹

2. Hier und Jetzt: *Kairos*

Auf eine solche Vision hinzudenken kann wie ein Traum wirken.²² Ich glaube – auch aufgrund eigener Lebenserfahrung –, dass ihr im besten Sinne enorme Kraft zukommen kann. Sie ist aber in der Gefahr zu einer reinen Ideologie zu werden, wo sie keine Basis in der Realität findet. Die Apokalypse selbst bietet hier gleich mehrere Angebote, eine solche Basis zu schaffen. Unter diesen ist sicherlich das Konzept der Zeugenschaft besonders wichtig.²³ Ich halte daneben aber einen anderen Gedanken für grundlegend, der für meinen Ansatz, biblisch-theologisch zu denken, mehr und mehr entscheidend geworden ist: In ihrem Rahmen (Apk 21,3 und 22,10) spricht die Apokalypse von der Nähe des *Kairos*. Ich verstehe diesen, obwohl die Wortverwendung an manchen Stellen der LXX und des Neuen Testaments dies zulässt, zumindest an diesen beiden Textstellen nicht als eine kurze Spanne von Zeit (im Gegenüber zu längeren Zeitspannen), sondern im ursprünglichen Sinne als den Moment, die günstige Gelegenheit, die es beim Schopf zu packen gilt.²⁴ Zwei Gedanken sind mir dabei wichtig: (1) Der Nähe des *Kairos* kommt nicht einfach eine zeitliche Dimension zu, sondern eine

²¹ Ich halte es für hoch interessant, dass das Groteske eine geradezu durchgehende Komponente christlicher Höllenvisionen darstellt. Hierzu István CZACHESZ, *The Grotesque Body in Early Christian Discourse. Hell, Scatology and Metamorphosis* (Sheffield: Equinox, 2012). – Spiegelt sich hier eine anthropologische Konstante, eine verdrängte Ahnung über die eigenen, sehr menschlichen Abgründe?

²² Und es ist zu hoffen, dass der Traum sich selbst im Gegenüber zu Gott wahrhaft zu begegnen, nicht zum Albtraum wird.

²³ Hierzu ist besonders hilfreich Stefan ALKIER, „Gebildete Zeugenschaft: Wie man mit der Johannesapokalypse lernen kann“, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 35 (2020) 275–296.

²⁴ Ausführlicher hierzu Tobias NICKLAS, „Kairos und Chronos: Variationen des Zeitdenkens im Neuen Testament“, in: *Neues Testament in der Koine. Semantische Fallstudien zu ausgewählten Schlüsselbegriffen*, hg. von Stefan ALKIER u.a., *Beyond Historicism – New Testament Studies Today* 5 (Paderborn: Brill-Schöningh, 2026) [zum Druck angenommen].

raumzeitliche, d.h. chronotopische: Der Kairos ist in einer Weise nahe, dass man ihn geradezu – *jetzt* – zu greifen meint. In dem Moment aber, in dem man dies versucht, wird klar: Festhalten lässt er sich genauso wenig wie aktiv erzeugen und wiederholen, es ist aber sehr wohl möglich, ihn zu erinnern. Und dabei mag er sogar wachsen und an Bedeutung gewinnen. (2) Mit der Apokalypse gelesen lässt sich der Kairos geradezu als ein Funke der Ewigkeit – oder der Äonen der Äonen, von denen Apk 22,5 spricht – auffassen.²⁵ Mit anderen Worten: Über den Kairos bricht die Qualität von Ewigkeit, die nicht mit einer endlosen Verlängerung chronologischer Zeit verwechselt werden darf, in die chronologische Zeit ein. Wenn der *Telos* der Zeit also im Blick ins Antlitz von ICH BIN besteht, der gleichzeitig das Ende chronologischer Zeit bedeuten muss, so könnte man den *Kairos* im Sinne der Apokalypse also als den „Augen-Blick“ deuten, in dem (auf welche Weise auch immer) Lebensentscheidendes in Gang gesetzt werden kann. Soweit ich verstehe, ist es ein großes Thema der Bibel – und insbesondere der Schriften des Neuen Testaments – Leserinnen und Leser für diesen „Augen-Blick“ zu sensibilisieren, der jetzt schon jederzeit in ihr Leben brechen kann. Dieser *Kairos* ist auch für die Jesusverkündigung entscheidend: Ich gehe davon aus, dass Mk 1,15, eine Basisaussage der synoptischen Jesusverkündigung, in diesem Sinne zu verstehen ist.²⁶ Es geht nicht darum, dass das Maß chronologischer Zeit sich so füllt, dass das Ende der Zeiten angebrochen ist, sondern dass *jetzt* dem Kairos eine durch das Bild der Fülle ausgedrückte, besondere Qualität zukommt.²⁷ Diese drückt sich darin aus, dass die Königsherrschaft Gottes wiederum raumzeitlich nahe *gekommen* und somit nahe ist. In diesem *Kairos* ereignet sich die frohe Botschaft, der alles zuzutrauen ist. So verstehe ich, ein wenig zugespitzt, zumindest hier das Verb *pisteuein*.²⁸ Diese frohe Botschaft aber ist für die Schriften des Neuen

²⁵ Siehe auch die Gedanken in Tobias NICKLAS, „Zeit, die bleibt: Neutestamentliche Perspektiven jenseits von Giorgio Agamben“, in meinen *Studien zur Johannesapokalypse*, Beyond Historicism: New Testament Studies Today 3 (Paderborn: Brill-Schöningh, 2024) 401–408.

²⁶ So auch NICKLAS, „Zeit, die bleibt“. Judith KÖNIG, *Die basileia tou theou im Markusevangelium: Erzählstrategien und eine Hermeneutik der Körperlichkeit*, WUNT II.607 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2024) baut ihre Dissertationsschrift auf solchen Beobachtungen auf.

²⁷ Das bedeutet nicht, dass das Markusevangelium nicht auch chronologische Vorstellungen in Bezug auf das Ende der Zeiten integriert. Die Möglichkeit, beides nebeneinander und zueinander darzustellen, eröffnete, soweit ich sehe, eine Möglichkeit, das Ausbleiben der Parusie theologisch zu verarbeiten.

²⁸ Dies ist eine bewusste Verschärfung gegenüber der Möglichkeit, das Verb im Sinne von „vertrauen“ zu übersetzen. Über die Bedeutung des Vertrauens im Gegenüber zur Botschaft von der Gottesherrschaft vgl. auch KLEIN, *Neues Leben*, 186–190. Er schreibt: „Die Nähe der Gottesherrschaft und das Wissen um die Geborgenheit in Gott hat Jesus veranlasst, seine Jünger aufzurufen, ihr Leben ganz der Fürsorge des Schöpfers zu überlassen. Er hat aber auch darum geworben, all [sic] Kräfte und Aktivitäten dafür voll einzusetzen, dass Gottes Herrschaft verwirklicht wird“ (186–187).

Testaments nicht ohne Jesus (oder besser: Jesus Christus) zu denken:²⁹ Mk 1,1 spricht wohl deswegen von Jesus-Christus-Evangelium, dem Evangelium, das auf Jesus Christus zurückgeht und dessen Inhalt Jesus Christus ist. Dieses Evangelium lässt sich zwar nicht auf geglückte Beziehungen reduzieren, unter denen die Jesus-Christus-Beziehung eine besonders wichtige Rolle einnimmt, aber es hat sehr viel damit zu tun. Die Schriften des Neuen Testaments verdeutlichen dies in den verschiedensten Variationen. Ich kann im gegebenen Rahmen nur wenige Beispiele ansprechen, in denen solch geglückte Beziehungen ins Zentrum der Verkündigung gestellt sind: Dies geschieht bereits im Zueinander der Gebote von Gottes- und Nächstenliebe (Mk 12,28-31; Mt 22,36-40 und Lk 10,27-29 [im Munde des Gesetzeslehrers]), dem immer ein Rettung ermöglichendes Beziehungsangebot Gottes vorausgeht, das sich auch als Heilszuspruch Jesu äußern kann.³⁰ Wie eng geglückte Christusbeziehung sich in geglückten Beziehungen im konkreten Leben auch weit nach Ostern erweist, zeigt auf beeindruckende Weise die matthäische Rede vom Endgericht, die auf den wunderbaren Satz hinausläuft: „Wieviel ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, habt ihr mir getan“ (Mt 25,40).³¹ Dass ein gutes Leben³² mit glückenden Beziehungen zu tun hat, zeigt sich schließlich auch in den so genannten Seligpreisungen der Bergpredigt und der Feldrede, die ich ebenfalls nicht als rein auf eine weit entfernte Endzeit bezogen verstehe: Beide Textformen sind höchst herausfordernd; ich konzentriere mich im Folgenden auf den lukanischen Text.³³ Sobald das Wort *Makarios* so verstanden wird, dass es sich auf eine weit entfernte, vielleicht jenseitige Seligkeit bezieht, geraten die „Seligpreisungen“ sehr schnell in die Gefahr einer Zukunftsvertröstung ohne Basis. Besonders provozierend wirken sie, wenn man das Wort *Makarios* näher an seinem ursprünglichen Sinne als „reich“ übersetzt.³⁴ Ich zitiere nur die ersten beiden:

²⁹ KLEIN, *Neues Leben*, 215–223 entfaltet dies zu Recht vor allem von Paulus her. Ich gehe aber davon aus, dass dies – implizit – auch für die Evangelien gilt. Wichtig ist auch *ibid.*, 183: Jesus verkündet, „dass die Herrschaft Gottes durch sein Handeln angebrochen ist, konkret in der Vertreibung der Dämonen.“

³⁰ Vgl. auch die Gedanken von KLEIN, *Neues Leben*, 178–181.

³¹ Der „Gott mit uns“ (Mt 1,23) ist damit verborgen auch weiter unter uns (vgl. Mt 28,20) und begegnet uns in anderen Personen, besonders denen in Not.

³² Ich schreibe hier bewusst hier vom „guten Leben“, weil das „neue Leben“, wie auch Hans Klein immer wieder betont, natürlich auch mit einem guten Leben jetzt zu tun hat, dass aber ein gutes Leben an sich noch nicht all das umfasst, was das Neue Testament an neuem Leben anbietet.

³³ Eine ausführliche Auslegung bietet KLEIN, *Lukasevangelium*, 243–250; siehe aber auch die knappen Bemerkungen in KLEIN, *Neues Leben*, 178: „Mit diesen drei Sprüchen, die Lk in der ursprünglicheren Variante wiedergegeben hat, wird denen, die sich aus der Gemeinschaft Israels ausgeschlossen sehen und für die das gegenwärtige Leben nicht lebenswert erscheint, eine Änderung in der Gottesherrschaft angekündigt, die ihren jetzigen Zustand in das Gegenteil umkehrt.“

³⁴ So tun dies Stefan ALKIER und Thomas PAULSEN, *Das Evangelium nach Lukas und die Taten der Abgesandten. Neu übersetzt*, Frankfurter Neues Testament 4 (Paderborn: Brill – Schöningh, 2023)

„Reich die jetzt Hungernden, weil ihr Sättigung empfangen werdet. Reich die jetzt Weinenden, weil ihr lachen werdet“ (Lk 6,21). Natürlich wird den Adressaten mit Lk 6,23 ein Lohn im Himmel zugesprochen. Der Text aber scheint sich mir nicht *nur* auf diese Dimension reduzieren zu lassen: In der Feldrede entsprechen den Seligpreisungen ja Weherufe wie: „Wehe euch Reichen, weil ihr weg habt eure Tröstung“ (Lk 6,24). Sobald man sich diese Worte in eine kleine, überschaubare Gruppe von Christusanhängern und Christusanhängerinnen laut hineingesprochen vorstellt, in einer Weise, in der die vorlesende Person geradezu zur Stimme Christi wird, können solche Sätze *jetzt und jederzeit* große performative Kraft entfalten: Reich oder wohlhabend zu sein und weiter gleichgültig zuzuschauen, dass sich Bitterarme im selben Raum befinden, ist dann nicht mehr möglich. Man muss entweder eine solche Gemeinschaft verlassen oder Solidarität zeigen. Wie andere Passagen des Lukasevangeliums (z.B. Lk 12,16-21 oder 16,19-31) drängen solche „Seligpreisungen“ dann zur Umsetzung in den konkreten kleinen Gemeinschaften, in die hinein das Evangelium spricht. Die Resultate werden immer vorläufig und fragmentarisch bleiben, aber sie lassen im besten Falle schon den eschatologischen Horizont, in dem sie stehen, erkennbar werden. Mit anderen Worten: Die Botschaft vom „neuen Leben“ *muss* wenigstens kairologisch, wenn auch in Fragmenten, spürbar werden; sie benötigt eine Basis im erfahrbaren konkreten Hier und Jetzt. Sonst wird sie zur reinen Vertröstung. Ob Beziehungen glücken oder nicht, ist nie gleichgültig. Denn jetzt entscheidet sich gültig, was einst endgültig sein wird. Anders gesagt: Das Ziel menschlichen Lebens in der Unmittelbarkeit der Beziehung, die die Apokalypse andeutet, hängt mit den fragmentarisch geglückten Beziehungen im Hier und Jetzt zusammen.

3. Durch die Zeit: *Metanoia*

So sehr der *Kairos* jenseits des messbaren *Chronos* zu liegen kommt, so naiv wäre es menschliches Leben allein vom Zueinander von *Kairos* und „Ewigkeit“ her zu deuten. Ob dem, was im *Kairos* aufblitzt, wirklich alles zuzutrauen ist, kann sich – wenn auch ansatzweise – nur im *Chronos*, also in der Zeit (oder durch die Zeit hindurch) als lebbar (oder nicht lebbar) erweisen. Sobald der *Kairos* geradezu von hinten aus dem *Chronos* betrachtet wird, muss sich das in ihm Erschlossene auch im *Chronos*, also der verlaufenden, chronologischen Zeit als lebenswert erweisen. Der sich im *Kairos* andeutende „Filmriss“, der eine andere Wirklichkeit erahnen lässt, muss sich in „neuem Leben“ erweisen.

Ich halte es für wichtig, dass all dies nicht in reiner, unreflektierter, vielleicht überschwänglicher, aber womöglich auch naiver Spiritualität aufgehen darf. Die

97. Die beiden folgenden Zitate aus dem Lukasevangelium sind aus dieser Übersetzung übernommen bzw. adaptiert.

Texte des Neuen Testaments öffnen auf vielerlei Ebenen den Raum für wohlbegründeten Zweifel und Skepsis: zu denken ist etwa an das so bedeutende Motiv der „Unterscheidung der Geister“ (1 Kor 12,3) oder die Elemente des Zweifels, die sich mit den Ostererzählungen (z.B. Mt 28,17 und Joh 20,25) verbinden.³⁵ Wie sehr Elemente des Rationalen für die Jesusdarstellung z.B. des Markusevangeliums entscheidend sind, zeigt sich m.E. in dem bereits in Mk 1,15 begegnenden, bisher nicht angesprochene Motiv der *Metanoia*. Ich halte es für problematisch, dieses Wort mit Buße zu übersetzen. Die Konnotationen, die sich mit diesem Wort im Deutschen verbinden, verdecken zu viel von dem, was *Metanoia* auszudrücken vermag: Die Übersetzung mit „Umkehr“, die eine geradezu leibliche Dimensionen ansprechende Lebensveränderung andeutet, ist sicherlich nicht falsch. Im Wort *Metanoia* aber steckt zuerst der *Nous*, die Möglichkeit zu denken.³⁶ Dann aber fordert Jesus nicht nur Umkehr, sondern ein neues Denken, präziser: ein Um-Denken. Man kann vor diesem Hintergrund das gesamte Markusevangelium, im Grunde aber auch die anderen Evangelien als ein großes Bildungsangebot verstehen, als die Einladung, alles vermeintliche Wissen, alles bisher Gelernte „umzudenken“. Gleichnisse, halachische Diskussionen, Erzählungen über Wunderbares³⁷ und vieles mehr könnte hier genannt werden. Nicht nur Jesus, sondern auf anderer Ebene der Text *über Jesus* erweist sich dabei als „Erzieher“, der Bildungsprozesse anzustoßen sucht.³⁸ Dieses Um-Denken aber verbleibt, wenn es glückt, nicht im Rationalen allein: Der biblische „Erzieher“ lädt zu neuen Formen vertiefter sinnlicher Wahrnehmung ein. Dies zeigt sich besonders in einer Weise neu zu sehen: Wo ein von Gott verlassener ohnmächtig Gekreuzigter selbst von den Mitgekreuzigten verspottet wird (Mt 27,44) und man ihm das diabolische „Wenn du ein Gottessohn bist ...“ (Mt 27,40; vgl. Mt 4,3.6) entgegenschreit, inszeniert das Matthäusevangelium Zeichen der Präsenz Gottes (z.B. Mt 27,51-52). Und wo andere Menschen nur den geschundenen Leib eines

³⁵ Zur Bedeutung der Skepsis bei Paulus vgl. Tobias NICKLAS, „Skepsis und Christusglaube: Funktionen, Räume und Impulse des Zweifels bei Paulus“, in: *Sceptic and Believer in Ancient Mediterranean Religions*, hg. von Babett EDELMANN-SINGER u.a., WUNT 443 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2020) 165–84; eine grundlegende Abhandlung zur Bedeutung des Zweifels in frühchristlichen Schriften bietet zudem Benjamin SCHLIEBER, *Zweifel: Phänomene des Zweifels und der Zweiseeligkeit im frühen Christentum*, WUNT 500 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2022).

³⁶ Ich verdanke den Impuls zu dieser Übersetzung persönlichen Gesprächen mit Stefan Alkier. Siehe auch Stefan ALKIER und Thomas PAULSEN, *Die Evangelien nach Markus und Matthäus. Neu übersetzt*, Frankfurter Neues Testament 2 (Paderborn: Schöningh – Brill Deutschland, 2021) 276, sowie Tobias NICKLAS, „Buße tun heißt ‚Um-Denken‘! Neutestamentliche Perspektiven“, in: *Sakrament der Barmherzigkeit. Welche Chance hat die Beichte?*, hg. von Sabine DEMEL und Michael PFLEGER (Freiburg u.a.: Herder, 2017) 383–400.

³⁷ Diese gehen nicht einfach in dem auf, was man formgeschichtlich unter „Wundererzählungen“ zusammenfasst, sondern durchziehen das Denken der Bibel auf verschiedensten Ebenen.

³⁸ Hierzu Tobias NICKLAS, „Die Botschaft vom Reich Gottes: Erziehung und Bildungsangebot im Markusevangelium“, in: *JBTh* 35 (2020) 115–134.

Gefolterten erkennen oder einen unter Qualen sterbenden Gekreuzigten, macht das Johannesevangelium „Mensch“ sichtbar (vgl. das *Ecce Homo* in Joh 19,5) oder erkennt die Herrlichkeit des Erhöhten, ja kann sagen „Wir haben seine Herrlichkeit gesehen“ (Joh 1,14c).³⁹ Dies sind nur zwei besonders extreme Beispiele, die nur dann nicht in der Sphäre des gefährlich Belanglosen bleiben, wo nicht wenigstens versucht wird, jede Person als Person – und damit auf solche Weise zu *sehen*. Vielleicht kann man von einem „österlichen Blick“⁴⁰ sprechen, der auf den *Telos* des Blicks ins Antlitz Gottes verweist, der im *Kairos* „augen-blickhaft“ eröffnet wird und sich durch *Metanoia* – Um-Denken und daraus folgende Um-Kehr – wenigstens in Fragmenten in der Zeit erweisen kann.

4. Fazit: *Neu geboren werden?*

Das Johannesevangelium, das für Hans Kleins Konzeption einer Theologie des „Neuen Lebens“ ein so wichtiger Impulsgeber ist, deutet, soweit ich sehe, ganz Ähnliches in seiner Vorstellung an, dass es (wohl für jeden Menschen) die Möglichkeit gibt, ein Gotteskind zu werden (Joh 1,12). Dieses grundlegende Angebot wird in Kapitel 3 mit folgendem Bild umschrieben: „Amen, amen, ich sage dir: Wenn einer nicht von Neuem/von oben her geboren wird, kann er die Königsherrschaft Gottes nicht sehen.“ (Joh 3,3; vgl. auch Joh 3,5): Diese an den „Lehrer Israels“ Nikodemus gerichtete Offenbarungsaussage versucht, soweit ich sehe, in einem einzigen Satz in Variation Entscheidendes von dem auszudrücken, was ich oben mit Blick vor allem auf Synoptiker, Johannesevangelium und Apokalypse versucht habe zu formulieren. Ich bin dankbar um die mir aus dem Herzen sprechende Antwort des Nikodemus: „Wie kann ein Mensch geboren werden, wenn er ein alter Mann ist? Kann er etwa ein zweites Mal in den Bauch seiner Mutter hineingehen und geboren werden?“ (Joh 3,4). Wir sollten Nikodemus nicht unterstellen, dass er einfach zu dumm ist, um zu verstehen, was Jesus meint, und wir sollten ihm – wie Jesus – zutrauen, dass auch er in Bildern spricht. In ihm spricht der Realist: Als erwachsener, ja als älter werdender Mensch einfach einen Neuanfang zu wagen, scheint unmöglich und mag schmerzhaft erscheinen wie eine Geburt. Das Johannesevangelium verurteilt Nikodemus nicht, es schreibt ihn, soweit ich sehe, nicht ab, sondern beschreibt ein vorsichtiges Hin und Her, das

³⁹ Dass diese Ebenen, den menschlichen Sinnen Großartiges zuzutrauen, sich für das Johannesevangelium nicht auf die Augen allein beschränken, zeigt Rainer HIRSCH-LUIPOLD, *Gott wahrnehmen: Die Sinne im Johannesevangelium*, WUNT 374 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017).

⁴⁰ Es ist mir wichtig, nicht von einem *nachösterlichen* Blick zu sprechen, weil es mir um eine qualitative Veränderung *aufgrund* österlicher Erfahrung geht.

darin mündet, dass er ein geradezu königliches Begräbnis für Jesus organisiert (Joh 19,39). Am Ostermorgen aber hören wir nichts mehr von ihm.⁴¹ Sein Ende ist offen – wie auch das Ende aller Menschen. Der *Telos* muss geschenkt werden.

Tobias NICKLAS
Faculty of Catholic Theology
Universität Regensburg
Germany

⁴¹ Die christliche Tradition hat dann – vor allem über das Nikodemusevangelium – einen vorbildlichen Christen aus ihm gemacht. Komplexere Gedanken hierzu bei Jörg FREY, „Die Figur des Nikodemus zwischen literarischer Ambivalenz und pluriformer Rezeption“, in: *Johannes lesen und verstehen. Im Gespräch mit Jean Zumstein*, hg. von Jörg FREY und Nadine UEBERSCHAER, BThSt 186 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2021) 69–105.

Bibliographie

- ALKIER, Stefan, „Gebildete Zeugenschaft: Wie man mit der Johannesapokalypse lernen kann“, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 35 (2020) 275–296.
- ALKIER, Stefan, „Das Kreuz mit den Wundern oder Wunder ohne Kreuz? Semiotische, exegetische und theologische Argumente wider die formgeschichtliche Verkürzung der Wunderforschung“, in: *Wunder und Auferstehung: Gesammelte Aufsätze 1*, WUNT 555 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2025) 297–326.
- ALKIER, Stefan und Thomas PAULSEN, *Die Apokalypse des Johannes. Neu übersetzt*, Frankfurter Neues Testament 1 (Paderborn: Brill – Schöningh, 2020).
- ALKIER, Stefan und Thomas PAULSEN, *Die Evangelien nach Markus und Matthäus. Neu übersetzt*, Frankfurter Neues Testament 2 (Paderborn: Schöningh – Brill Deutschland, 2021).
- ALKIER, Stefan und Thomas PAULSEN, *Das Evangelium nach Lukas und die Taten der Abgesandten. Neu übersetzt*, Frankfurter Neues Testament 4 (Paderborn: Brill – Schöningh, 2023).
- CZACHESZ, István, *The Grotesque Body in Early Christian Discourse. Hell, Scatology and Metamorphosis* (Sheffield: Equinox, 2012).
- FREY, Jörg, „Die Figur des Nikodemus zwischen literarischer Ambivalenz und pluriformer Rezeption“, in: *Johannes lesen und verstehen. Im Gespräch mit Jean Zumstein*, hg. von Jörg FREY und Nadine UEBERSCHAER, BThSt 186 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2021) 69–105.
- HIRSCH-LUIPOLD, Rainer, *Gott wahrnehmen: Die Sinne im Johannesevangelium*, WUNT 374 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017).
- KLEIN, Hans, *Lukasstudien*, FRLANT 209 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005).
- KLEIN, Hans, *Das Lukasevangelium*, KEK I/3 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006).
- KLEIN, Hans, *Der erste Korintherbrief* (Sibiu/Hermannstadt: Honterus, 2013).
- KLEIN, Hans, *Der zweite Korintherbrief* (Sibiu/Hermannstadt: Honterus, 2015).
- KLEIN, Hans, *Entwicklungslinien im Corpus Paulinum und weitere Studien zu Paulustexten*, hg. von Tobias NICKLAS, FRLANT 265 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016).
- KLEIN, Hans, *Der Römerbrief* (Sibiu/Hermannstadt: Honterus, 2019).
- KLEIN, Hans, *Der Brief des Paulus an die Galater* (Sibiu/Hermannstadt: Honterus, 2020).
- KLEIN, Hans, *Auf dem Wege: Überlegungen und Berichte zur Lage der deutschen Minderheit in Rumänien* (Sibiu/Hermannstadt: Honterus, 2020).
- KLEIN, Hans, *Der Mensch zwischen Himmel und Erde: Jesus nach dem Zeugnis der Evangelien* (Sibiu/Hermannstadt: Honterus, 2021).
- KLEIN, Hans, *Neues Leben: Eine Theologie des Neuen Testaments* (Sibiu/Hermannstadt: Editura A.T.U., 2022).
- KLEIN, Hans, *Der Erste Petrusbrief* (Sibiu/Hermannstadt: Im Selbstverlag, 2022).
- KLEIN, Hans, *Der zweite Timotheusbrief* (Sibiu/Hermannstadt: Im Selbstverlag, 2024).

- KLEIN, Hans, *Die Briefe des Johannes* (Sibiu/Hermannstadt: Im Selbstverlag, 2024).
- KÖNIG, Judith, *Die basileia tou theou im Markusevangelium: Erzählstrategien und eine Hermeneutik der Körperlichkeit*, WUNT II.607 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2024).
- NICKLAS, Tobias, „Buße tun heißt ‚Um-Denken‘! Neutestamentliche Perspektiven“, in: *Sakrament der Barmherzigkeit. Welche Chance hat die Beichte?* hg. von Sabine DEMEL und Michael PFLEGER (Freiburg u.a.: Herder, 2017) 383–400.
- NICKLAS, Tobias, „Die Botschaft vom Reich Gottes: Erziehung und Bildungsangebot im Markusevangelium“, in: *JBTh* 35 (2020) 115–134.
- NICKLAS, Tobias, „Skepsis und Christusglaube: Funktionen, Räume und Impulse des Zweifels bei Paulus“, in: *Sceptic and Believer in Ancient Mediterranean Religions*, hg. von Babett EDELMANN-SINGER u.a., WUNT 443 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2020) 165–184.
- NICKLAS, Tobias, „The Latin *Apocalypse of Paul*: Ideas and Images of Humanity“, in: *Images of the Human Being*. hg. von Cosmin PRICOP, Karl-Wilhelm NIEBUHR & Tobias NICKLAS, WUNT 521 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2024) 41–60.
- NICKLAS, Tobias, „Meere, Flüsse und Quellen in der Apokalypse des Johannes“, in: *Studien zur Johannesapokalypse, Beyond Historicism: New Testament Studies Today 3* (Paderborn: Brill – Schöningh, 2024) 363–375.
- NICKLAS, Tobias, „Mystische Schriften im frühen Christentum? Johannesapokalypse und *Ascensio Isaiae*“, in: *Studien zur Johannesapokalypse, Beyond Historicism: New Testament Studies Today 3* (Paderborn: Brill-Schöningh, 2024) 160–176.
- NICKLAS, Tobias, „Zeit, die bleibt: Neutestamentliche Perspektiven jenseits von Giorgio Agamben“, in meinen *Studien zur Johannesapokalypse, Beyond Historicism: New Testament Studies Today 3* (Paderborn: Brill-Schöningh, 2024) 401–408.
- NICKLAS, Tobias, „Kairos und Chronos: Variationen des Zeitdenkens im Neuen Testament“, in: *Neues Testament in der Koine. Semantische Fallstudien zu ausgewählten Schlüsselbegriffen*, hg. von Stefan ALKIER u.a., *Beyond Historicism – New Testament Studies Today 5* (Paderborn: Brill-Schöningh, 2026) [im Druck].
- NICKLAS, Tobias, „Gott-Rede der Johannesapokalypse: Forschungsgeschichte und eigene Impulse“, in: *Festschrift Eberhard Bons*, hg. von Daniela SCIALABBA u.a. (erscheint 2026).
- SCHLIEBER, Benjamin, *Zweifel: Phänomene des Zweifels und der Zweiseeligkeit im frühen Christentum*, WUNT 500 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2022).

DER BAUCH DES FISCHES IN BYZANTINISCHEN HYMNEN: BEISPIELE FÜR DIE REZEPTION VON JONA 2:2–3

CONSTANTIN-HORIA OANCEA

Abstract. This study explores the influence of Jonah's prayer (Jonah 2) on Byzantine hymns, emphasizing the interpretative perspective hymnographers use to understand the story of Jonah and the symbolism of the fish's belly. After briefly describing how biblical scholarship approaches metaphor theory, three hymns are analyzed, focusing on their interpretation of Jonah 2,2–3. Byzantine hymnography makes extensive use of biblical imagery, which it develops in accordance with the liturgical year. The analysis shows that the understanding of this biblical episode largely depends on the liturgical year's context. Hymnographers view the belly of the fish as a metaphor for sinful existence, an image of Christ's tomb, or a figure for the Virgin Mary's womb.

Keywords: Jonah's psalm, Byzantine hymnography, metaphor, typology, Virgin Mary.

Mit Professor Hans Klein teile ich gemeinsame Freunde – einige sind leider nicht mehr unter uns – sowie die Leidenschaft für die Erforschung der Heiligen Schrift. In einer Zeit, in der mein Interesse an der historisch-kritischen Exegese sehr groß war, mir aber die Erfahrung fehlte, habe ich von Hans Klein gelernt, dass die Art und Weise, wie man eine These begründet, genauso wichtig ist, vielleicht sogar wichtiger als die These selbst. Die These, in unserem Fall die Auslegung eines biblischen Textes, mag plausibel oder weniger plausibel sein; sie kann sogar falsch sein. Aber sie muss begründet werden. Wenn ich ein Haus bauen will, müssen die Ziegelsteine in einer kohärenten und logischen Reihenfolge aufeinander gelegt werden, wobei die unteren die oberen stützen, damit das Gebäude nicht einstürzt. Die Auslegung eines Textes muss mit Argumenten aufgebaut werden, die sich auf andere Argumente stützen, und zwar auf kohärente und logische Weise. Bildlich gesprochen muss eine Auslegung auf eigenen Beinen stehen können. Oder anders gesagt, BIBEL AUSLEGUNG IST EIN HAUS.

Ich habe diese Einleitung genutzt, um meine Dankbarkeit und Wertschätzung gegenüber Hans Klein als Mensch und Lehrer, von dem ich viel gelernt habe, zum Ausdruck zu bringen. Gleichzeitig ist die Metapher des Hauses, auf die ich Bezug genommen habe, eine Brücke zu meinem neuen Forschungsgebiet: der Erforschung der Bildsprache in der Bibel und in Texten, die Metaphern und Bilder biblischen Ursprungs aufnehmen.

In dieser Studie möchte ich die Rezeption der Bildsprache aus Jona 2 in einigen Texten analysieren, die in der Liturgie der orthodoxen Kirche verwendet werden. Ich beginne mit einer kurzen Beschreibung der Metaphertheorien und ihrer Anwendung in der Bibelforschung. Anschließend werde ich anhand von Beispielen zeigen, wie biblische und liturgische Texte mithilfe spezifischer, auf die Bildsprache ausgerichteter Methoden analysiert werden können.

Metaphern und Bibelwissenschaft

Im Jahr 2025 begann ich mit der Arbeit an einem umfangreichen Projekt mit dem Titel „IMAGO: How do images speak? The dynamics of figures, metaphors and symbols in Christian discourse and beyond“ (IMAGO: Wie sprechen Bilder? Die Dynamik von Figuren, Metaphern und Symbolen im christlichen Diskurs und darüber hinaus). An dem Projekt sind Forschungsteams aus der Schweiz, Rumänien und Bulgarien beteiligt.¹ Unsere Forschung ging von der Erkenntnis aus, dass Bildsprache in unserer Kommunikation mit Gott und unseren Mitmenschen eine wichtige Rolle spielt. Die Bibel ist eine grundlegende Quelle für sprachliche Bilder – wie Symbole und Metaphern –, die nicht nur die religiösen Überzeugungen, sondern auch die Kultur und das soziale Leben der Menschen in verschiedenen Epochen der Geschichte beeinflusst haben. Sprachbilder können die individuelle und kollektive religiöse Identität stärken und den sozialen Zusammenhalt fördern.

In den letzten Jahrzehnten hat die Bibelwissenschaft zunehmend Interesse am Gebrauch von Metaphern in der Bibel gezeigt. Die Zahl der Monografien und Studien, die sich mit biblischen Metaphern befassen, hat zugenommen, beeinflusst durch die Forschung zu Metaphern in Philosophie, Literatur und Linguistik. Obwohl wir Metaphern im Allgemeinen erkennen können, fällt es Wissenschaftlern schwer, zu definieren, was eine Metapher ist.² Daher beginnen wir die Diskussion mit einer sehr einfachen Vorstellung des Konzepts: Eine Metapher beschreibt eine Person oder einen Gegenstand, indem sie diese mit etwas vergleicht, das ähnliche Eigenschaften aufweist.

Studien zu Metaphern wurden stark von zwei Haupttheorien beeinflusst: der Interaktionstheorie und der Theorie der konzeptuellen Metaphern.³ Beide Theorien

¹ Diese Forschung wird im Rahmen der second Swiss Contribution MAPS durchgeführt und finanziert (This research is carried out and financed within the framework of the second Swiss Contribution MAPS, Grant number 230566).

Details zum IMAGO-Projekt sind unter <https://data.snf.ch/grants/grant/230566> und https://www.christkath.unibe.ch/research/imago/index_eng.html verfügbar.

² Marianne GROHMANN, „Metaphertheorien und Altes Testament“, *Theologische Literaturzeitung* 142.11 (2017), 1153-1166, hier 1156.

³ Für einen Überblick dieser Theorien siehe: Alec BASSON, *Divine Metaphors in Selected Hebrew Psalms of Lamentation* (FAT 15; Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 41-62; Gerhard KURZ, *Metapher, Allegorie, Symbol* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009), 7-27; Marianne GROHMANN, „Metaphertheorien und Altes Testament“, *Theologische Literaturzeitung* 142.11 (2017), 1153-

haben gemeinsam, dass sie der aristotelischen Auffassung widersprechen, wonach in einer Metapher ein Wort ein anderes ersetzt. I.A. Richards wird oft als Begründer der Interaktionstheorie angesehen.⁴ Laut Richards besteht eine Metapher aus zwei Gedanken, die sich auf unterschiedliche Dinge beziehen, gemeinsam wirken und durch ein einzelnes Wort oder einen Ausdruck unterstützt werden, dessen Bedeutung sich aus ihrer Wechselwirkung ergibt.⁵ Wichtige Nachträge zu dieser Theorie stammen von Max Black⁶ und Paul Ricœur.⁷ Befürworter der Interaktionstheorie argumentieren, dass metaphorische Bedeutung aus dem Zusammenspiel zweier Gemeinplätze entsteht, was zur Entstehung einer neuen, informativen und unersetzbaren Bedeutungseinheit führt.⁸

In ihrem Buch „*Metaphors We Live By*“ stellten George Lakoff und Mark Johnson die konzeptuelle Metapherntheorie vor, die davon ausgeht, dass Metaphern wesentliche kognitive Strukturen sind, die die Wahrnehmung der Realität eines Individuums prägen.⁹ Die Theorie der kognitiven oder konzeptuellen Metaphern, die 1980 von Lakoff und Johnson eingeführt wurde, fand unter Bibelwissenschaftlern besonderen Anklang. Folglich verfolgen die meisten Studien zu Metaphern in der Bibel einen kognitiven Ansatz und untersuchen Metaphern, die aus körperlichen und räumlichen Erfahrungen abgeleitet sind.¹⁰ Im Bereich der biblischen Theologie hat sich die Forschung hauptsächlich auf Metaphern innerhalb der Weisheitsliteratur,¹¹ der Psalmen¹² und der prophetischen Bücher¹³ des Alten Testaments konzentriert.

1166; Mason LANCASTER, „Metaphor Research and the Hebrew Bible“, *Currents in Biblical Research* 19.3 (2021), 235–285.

⁴ I.A. RICHARDS, *Philosophy of Rhetoric* (New York: Oxford University Press, 1936).

⁵ „In a metaphor we have two thoughts of different things active together and supported by a single word, or phrase, whose meaning is a resultant of their interaction“ (RICHARDS, *Philosophy of Rhetoric*, 93, zitiert nach LANCASTER, „Metaphor Research and the Hebrew Bible,“ 238).

⁶ Max BLACK, *Models and Metaphors* (Ithaca: Cornell University Press, 1962).

⁷ Paul RICOEUR, „Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache“, in *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, hrsg. von Paul RICOEUR und Eberhard JÜNGEL (München: Chr. Kaiser, 1974), 45–70.

⁸ BASSON, *Divine Metaphors*, 46.

⁹ George LAKOFF and Mark JOHNSON, *Metaphors We Live By* (Chicago: University of Chicago Press, 1980). Siehe auch Nicole L. TILFORD, *Sensing World, Sensing Wisdom: The Cognitive Foundation of Biblical Metaphors* (AIL 31; Atlanta: SBL Press, 2017), 2–24; A. BASSON, *Divine Metaphors*, 47–60.

¹⁰ GROHMANN, „Metapherntheorien“, 1155.

¹¹ TILFORD, *Sensing World*, 2–3.

¹² Pierre VAN HECKE and Antje LABAHN (Hg.), *Metaphors in the Psalms* (Leuven: Peeters, 2010).

¹³ Tina M. SHERMAN, *Plant Metaphors in Prophetic Condemnations of Israel and Judah* (Atlanta: SBL Press, 2023).

Jona im Bauch des Fisches in byzantinischen Heirmoi

Was sind Heirmoi?

Das Lied des Jona hat einen festen Platz in der byzantinischen Liturgie und wird im täglichen orthodoxen Gottesdienst erwähnt. Orthros – der Morgengottesdienst – umfasst in seiner Struktur einen Kanon. Dieses hymnografische Genre entwickelte sich aus den biblischen Oden, die in den ersten Jahrhunderten in der Psalmodie der Kirche verwendet wurden.¹⁴

Der Kanon hat die biblischen Oden ersetzt, aber Erinnerungen an sie bewahrt. So besteht ein Kanon aus neun Teilen, die Oden oder Cantica genannt werden. Jede hymnographische Ode beginnt mit einer Strophe, die „Heirmos“ (Plural: Heirmoi) genannt wird, gefolgt von weiteren Strophen, die „Troparien“ (Singular: Troparion) genannt werden. Die Rolle des Heirmos besteht darin, das Versmaß und die Melodie anzugeben, nach denen die folgenden Troparien interpretiert werden.¹⁵ Während die Troparien das Leben der Heiligen des Tages zum Thema haben, ist der Heirmos eine Reminiszenz an die biblischen Oden, die nun christologisch interpretiert werden. Auf Jonas Lied bezieht sich der Heirmos der Ode VI eines jeden Kanons.

Im Folgenden werde ich drei Heirmoi aus der Ode VI von unterschiedlichen Kanones besprechen, die sich auf Jonas Aufenthalt im Inneren des Fisches beziehen (Jona 2). Der Zweck dieser Darstellung ist es, zu zeigen, wie die Hymnographen die Geschichte von Jonas verstanden haben und wie sie den Bauch des Fisches interpretiert haben.

Karsamstag: Der Bauch des Fisches als Grab

In einem Großteil der Heirmoi ist der hermeneutische Schlüssel zum Gebet des Jona derjenige, den Jesus selbst gegeben hat. So wird Jona als Vorbild („Typos“) für Christus gesehen und der Fisch als Vorbild für das Grab. Jonas Austritt aus dem Bauch des Fisches wird als Vorbild für die Auferstehung Jesu angesehen (Matthäus 12,40). Diese Interpretation der biblischen Episode geht aus dem folgenden Heirmos hervor:

¹⁴ Die neun biblischen Oden sind: I. Das Lied des Mose (Ex 15,1–19); II. Das zweite Lied des Mose (Dtn 32,1–44); III. Das Lied Hannas (1 Sam 2,1–10 / 1 Kön 2,1–11 LXX); IV. Das Lied Habakuks (Hab 3,1–19); V. Das Lied Jesajas (Jes 26,9–20); VI. Das Lied des Jona (2,3–10 LXX); VII. Das Gebet Azarias und das Lied der drei Jugendlichen (Dan 3,26–56 in der Septuaginta); VIII. Das Lied der drei Jugendlichen (Dan 3,57–88 in der Septuaginta); IX. Das Lied der Maria (Lk 1,46–55) und das Lied Zacharias (Lk 1,68–79). Mehr dazu in Konstantin NIKOLAKOPOULOS, *Orthodoxe Hymnographie. Lexikon der orthodoxen hymnologisch-musikalischen Terminologie* (Liturgische Texte und Studien 2; Schliern bei Köniz 1999).

¹⁵ Stratis PAPAIOANNOU, „Sacred Song“, in *The Oxford Handbook of Byzantine Literature*, hrsg. von Stratis PAPAIOANNOU (New York: Oxford University Press, 2021), 430–463, hier 450.

Gefangengehalten, doch nicht festgehalten ward Jonas im Bauche (στέρνον) des Hais (κῆτος). Denn dein Bild (τύπος) darstellend, der du littest und dem Grabe übergeben wurdest, sprang er wie aus einem Gemache aus dem Tiere (θηρός) hervor und sagte zur Wache: Ihr Wächter, vergeblich und eitel hieltet ihr in euch das Erbarmen zurück (Οἱ φυλασσόμενοι μάταια καὶ ψευδῆ, ἔλεον αὐτοῖς ἐγκατελίπετε).¹⁶

Dieser Heirmos ist Teil des Kanons des Orthros am Karsamstag. Daher auch die Details der Auslegung von Jonas Gebet, die sich auf den liturgischen Kontext beziehen. Die Hymne verbildlicht die Auferstehung Jesu aus dem Grab durch die Szenerie des Abstiegs Christi in die Hölle, an die die liturgischen Gesänge am Karsamstag wiederholt erinnern.¹⁷

Der letzte Vers des Heirmos wiedergibt fast wörtlich den Text aus Jona 2,9.¹⁸

Heirmos	Οἱ φυλασσόμενοι μάταια καὶ ψευδῆ, ἔλεον αὐτοῖς ἐγκατελίπετε.
LXX	φυλασσόμενοι μάταια καὶ ψευδῆ ἔλεος αὐτῶν ἐγκατέλιπον.

Unter Berufung auf die Worte Jonas sieht der Hymnenschreiber in οἱ φυλασσόμενοι μάταια καὶ ψευδῆ (vgl. Jona 2,9) die Wächter des Hades, die bei der Ankunft Christi erschrecken.

Der Text der Septuaginta besagt, dass Jona von einem Seeungeheuer (τό κῆτος) verschlungen wurde. Das Innere des Fisches wird als κοιλία bezeichnet (Jona 2,1).¹⁹ Der griechische Text verwendet denselben Terminus im ersten Kapitel, wenn Jona in das Innere des Schiffes (κοιλία) absteigt (Jona 1,5). In der griechischen Fassung des Gebetes klagt Jona, er sei ins Innere (κοιλία) des Hades gelangt (Jona 2,2). Hier unterscheidet sich der griechische Text vom hebräischen, wo unterschiedliche Begriffe für das Innere des Schiffes (*yārēkā*), des Fisches (*mē'ā*) bzw. für des Hades (*beten*) verwendet werden.

¹⁶ Der Text stammt aus: <https://www.orthodoxer-gottesdienst.de/index.php?datum=20220423&dienst=orthros>.

¹⁷ Aus den zahlreichen Verweisen auf dieses Motiv soll hier zur Veranschaulichung eine Hymne am Karfreitag gegeben werden: „Als Du, der Erlöser aller, um aller willen in ein neues Grab gelegt wurdest, wurde die Hölle (Hades) verspottet, und als sie Dich sah, wich sie voller Furcht zurück. Die Riegel wurden zerbrochen und die Tore zerschmettert, die Gräber wurden geöffnet und die Toten standen auf. Da rief Adam Dir in Dankbarkeit und Freude zu: Ehre sei Deiner Selbsterniedrigung, o Du, der Du die Menschheit liebst.“

¹⁸ C. Sinaiticus und die Rezension des Lucian haben ἔλεον, wie der liturgische Text. Vgl. A. RAHLFS (Hg.), *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979), 528.

¹⁹ Der Begriff bezeichnet einen hohlen Innenraum, somit auch den Bauch oder das Mutterschoss. Vgl. Henry George LIDDELL et al., *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1996), 966–967.

Im Heirmos wird der Fisch, der den Propheten verschlingt, wie auch in der LXX als Seeungeheuer (κῆτος) bezeichnet. Der Ort, an dem Jona im Fisch landet, wird vom Hymnographen als Brustkorb (στέρνον) bezeichnet. Das griechische Wort wird nur für männliche Lebewesen verwendet.²⁰ Dies bedeutet, dass für den Hymnenschreiber der Fisch, den Jona verschluckt hat, männlich ist.

Andererseits könnte die Tatsache, dass der Hymnograph den Text der LXX liest, erklären, warum er für den Fisch männliche Merkmale wählt. Ich habe oben den Hinweis auf die Wächter als Anspielung auf den Abstieg Christi in den Hades erwähnt. In der dramatischen Beschreibung des Abstiegs wird Hades als männliche Figur personifiziert. Somit wird es plausibel, dass der Hymnograph den Brustkorb des Seeungeheuers als Metapher für den Bauch des Hades verwendet.

Indem er den Bauch des Fisches mit dem Grab Christi assoziiert, verwendet der Hymnenschreiber, vielleicht ohne sich dessen bewusst zu sein, eine in der Antike übliche Konzeptualisierung: Der Sarg als Begräbnisstätte wird σαρκοφάγος bezeichnet, wörtlich „Fleischfresser“. Er wird als Wesen vorgestellt, das das Fleisch der darin liegenden Leichen verzehrt.²¹

Das Grab ist ein Bauch. Es ist erwähnenswert, dass dieses Konzept nicht nur in der griechischen Antike vorkommt. Die Metapher des gierigen Hades, der Menschen verschlingt, findet sich auch in der Bibel (vgl. Jes 5,14). Mit Hilfe der typologischen Interpretation hat die Urkirche auch das Gegenteil Konzeptualisiert: Der Bauch des Seeungeheuers ist das Grab Christi (Matt 12,40). Der Bauch ist also ein Grab. Diese Art der Konzeptualisierung und ihre Auswirkungen auf das christliche asketische Denken im ersten Jahrtausend wären sicherlich eine gesonderte Untersuchung wert.

In Vorbereitung auf das Große Fasten: der Bauch als Ausdruck der Sünde

In einigen Heirmoi wird Jonas Lied als Allegorie für das geistliche Leben der Gläubigen verstanden. Die Erfahrung der Sünde lässt den Gläubigen sich mit Jona in seinem Gebet um Erlösung an Gott identifizieren. Ein Beispiel hierfür ist der folgende Heirmos:

Der Sünden Abgrund (Βυθῶ ἁμαρτημάτων), Retter, hält mich umschlungen, und im Meere des Lebens (ἐν πελάγει τοῦ βίου) ertrink ich. Wie dem Wale (ἐκ τοῦ θηρός) den Jonas, entreiß mich den Leidenschaften (τῶν παθῶν ἀνάγαγε) und rette mich.²²

Dieser Heirmos ist für den Sonntag des Verlorenen Sohnes vorgesehen.²³ Wie man sieht, interpretiert der Hymnenschreiber den biblischen Abschnitt aus

²⁰ LIDDELL, *A Greek-English Lexicon*, 1640.

²¹ LIDDELL, *A Greek-English Lexicon*, 1584–1585.

²² Der deutsche Text wurde von der Website St. Andreas Bote übernommen und ist unter <http://www.andreas-bote.de/download/download.html> verfügbar (abgerufen am 13. September 2025).

Jona 2 kontextuell. Er stellt eine Verbindung zwischen dem Gleichnis aus dem Lukasevangelium (Lk 15,11–32) und dem Lied Jonas her.

Der Hymnschreiber geht von der Aussage des verlorenen Sohnes aus, der sowohl für sich selbst als auch für seinen Vater bekennt, dass er ein Sünder ist (vgl. Lukas 15,18. 21). Das Lied von Jona beschreibt Jona nicht als Sünder, aber die Geschichte in Kapitel 1 des Buches berichtet von Jonas Ungehorsam und seiner Flucht vor Gott. Daraus lässt sich ableiten, dass der Prophet gesündigt hat, und der Gläubige wird Jonas Gebet als Bußgebet lesen. Darüber hinaus erleben sowohl der verlorene Sohn als auch Jona einen Übergang vom Tod zum Leben (Lukas 15,24; Jona 2).

Der Hymnus lässt den Gläubigen sich sowohl mit Jona als auch mit dem verlorenen Sohn identifizieren. Nach dem Modell seiner Vorgänger flieht der Beter Christus an, um ihn von seiner Sünde zu befreien. Der Hymnschreiber verwendet also Bilder aus Jona 2, die er auf den reuigen Gläubigen überträgt:

Jona 2

der Bauch des Fisches

das Meer

der Abgrund

Jona

Heirmos

die Leidenschaften

das bedrängte Leben

die Sünde

der Gläubige

Die in Jona 2 dargestellte Erfahrung wird so zu einem Ausdruck der existenziellen Dramatik der Gläubigen in der Fastenzeit, die einen Ausweg aus ihrer sie bedrückenden Sündhaftigkeit suchen. Mehr als tausend Jahre später verwendet Marin Sorescu in seinem Theaterstück „Iona“ einen ähnlichen existentialistischen Ansatz. Dieses dramatische Werk dient als philosophische Meditation über das Wesen der menschlichen Existenz in seiner Auseinandersetzung mit der Einsamkeit des Seins, der Suche nach Freiheit und der verlorenen Identität.²⁴

Geburt Christi: Der Bauch des Fisches als Mutterschoß

Der liturgische Kontext bot den byzantinischen Hymnschreibern jedoch vielfältige Möglichkeiten, das Lied von Jona zu verstehen. Diese Eigenschaft zeigt sich deutlich, wenn wir das Fest der Geburt Christi als Beispiel nehmen. Der Kanon

²³ So wird der zweite der vier Sonntage der Vorfastenzeit in der Orthodoxen Kirche bezeichnet.

²⁴ Marin SORESCU, *Iona* (Craiova: Ed. Scrisul Românesc, 2006). Das Stück wurde erstmals in der Zeitschrift *Luceafărul*, Nr. 2, 18. Januar 1968 veröffentlicht.

wurde vom Hl. Kosmas von Maiuma verfasst (+751),²⁵ und wir können davon ausgehen, dass er auch der Verfasser der Heirmoi des Kanons ist.²⁶ Der Heirmos der Ode VI verbindet das Thema der Geburt Jesu mit dem Canticum Jonae:

Aus seinem Innern spie (ἀπήμεσεν)²⁷ das Meeresungeheuer den Jona unversehrt aus wie eine Leibesfrucht (ἔμβρυον), so wie es ihn empfangen hatte. Das Wort, das im Schoße der Jungfrau Fleisch annahm, ging daraus hervor (διελήλυθε) und bewahrte sie unversehrt (ἀδιάφορον). Denn von der Verwesung, die es nicht erlitt, bewahrte es auch die Gebälerin ohne Schaden.²⁸

Der biblische Autor des Gebets des Jona stellt sich die Unterwelt als eine schwangere Frau vor. In Jona 2 werden der Schoß des Fisches (V. 2) und der Schoß des Scheols (V. 3) miteinander in Verbindung gebracht. Der Fisch wird im hebräischen Text als weiblich dargestellt (*dāgâ*). Daraus folgt, dass auch der Scheol als schwangere Frau konzeptualisiert wird.

Kosmas von Maiuma übernimmt die Metapher der Schwangerschaft aus Jona 2. Aber der Bereich, auf den er die Merkmale der schwangeren Frau überträgt, ist ein anderer. Die folgende Tabelle stellt die beiden Arten der Übertragung – die des biblischen Autors und die des Hymnenschreibers – gegenüber:

²⁵ Text in PG 98,459–466. Zur Person vgl. Alexander KAZHDAN (Hg.), *The Oxford Dictionary of Byzantium* (Oxford: Oxford University Press, 1991), 1152. Als Waise wurde Kosmas vom Vater des Heiligen Johannes von Damaskus adoptiert. Auch bekannt als Kosmas der Mönch oder Kosmas Hagiopolites (von Jerusalem), blieb er als einer der bedeutendsten byzantinischen Hymnographen in Erinnerung. In PG 98, 459–524 wird die Hymnographie zu kirchlichen Feiertagen vorgestellt, die dem Hl. Kosmas zugeschrieben wird.

²⁶ Heirmoi wurden seit dem 8. Jahrhundert im liturgischen Buch namens „Heirmologion“ gesammelt. Ihre Überlieferung als eigenständige Stücke könnte zu ihrer Einbindung in verschiedene Kanons geführt haben. Andererseits wird Kosmas in den ältesten Manuskripten des Heirmologion eine beträchtliche Anzahl von Heirmoi zugeschrieben im Vergleich zu anderen Hymnographen. Kosmas wird nur von seinem Bruder Johannes von Damaskus hinsichtlich der Anzahl der ihm zugeschriebenen Heirmoi übertroffen. Vgl. Stig Simeon FRØYSHOV, „Rite of Jerusalem“, in *The Canterbury Dictionary of Hymnology*. <https://hymnology.hymnsam.co.uk/r/rite-of-jerusalem> (abgerufen am 13. März 2025).

²⁷ Das Verb bedeutet „ausspucken“ oder „erbrechen“ und entspricht damit genau der Bedeutung des hebräischen Verbs in Jona 2,11 (*wayyāqē*). Der LXX-Text verwendet hier einen anderen Begriff: ἐξέβαλεν, d. h. hinausgeworfen. Vgl. LIDDELL, *A Greek-English Lexicon*, 185.

²⁸ Der deutsche Text wurde von der Website St. Andreas Bote übernommen und ist unter <http://www.andreas-bote.de/download/download.html> verfügbar (abgerufen am 13. September 2025).

Autor von Jona 2		Hymnenschreiber	
source-domain	target-domain	source-domain	target-domain
Gebärmutter des Fischweibchen	Gebärmutter der Unterwelt	Gebärmutter des Seeungeheuers	Mutterleib der Gottesgebälerin
Jona wird verschluckt	Scheol empfängt	Seemonster empfängt	Theotokos empfängt Jesus
Jonah wird ausgespuckt	Jonah wird zum Leben gebracht	Seemonster gebärt (oder abortiert?)	Theotokos gebärt Jesus

In seiner Übertragung stützt sich der Hymnograph auf Ähnlichkeiten, aber auch auf Kontraste zwischen dem Quellbereich (Jonas Lied) und dem Zielbereich (Geburt Christi). Der Schoß der Jungfrau Maria wird auf diese Weise mit der Gebärmutter des Fisches assoziiert. Jona wird zu einem Embryo im Fisch, so wie Jesus sich in der Jungfrau Maria entwickelt.

Andererseits behauptet der Hymnenschreiber, dass Jona aus dem Fisch herausgeworfen wird, so wie er hineingekommen ist. Im Falle der Geburt Jesu ist es der Logos, das Wort des Vaters, der hineinkommt. Im Schoß nimmt der Logos Fleisch an von der Jungfrau Maria. So gebärt die Jungfrau den inkarnierten Logos. Wie der biblische Autor assoziiert Kosmas den Bauch des Fisches mit Verderbnis. Dies steht im Gegensatz zum Schoß der Jungfrau Maria, der von Verderbnis unberührt bleibt.

Der auffälligste Unterschied, den der Hymnograph hervorhebt, ist jedoch die Beschreibung der Geburt. Die Geburt des Jesuskindes aus der Jungfrau ist eine spezifische Geburt: Jesus kommt auf natürliche Weise aus der Jungfrau hervor (διέρχομαι). In der Beschreibung des Hymnografen überwiegen positive Assoziationen mit dem Schoß der Jungfrau. Jonas Austritt hingegen wird vom Hymnografen als Erbrechen, oder Ausstoßung beschrieben. Im Hintergrund steht das Bild der Abtreibung: Jonas wird nicht geboren, sondern aus dem Bauch des Fisches abgetrieben. In der Beschreibung des Hymnographen überwiegen die negativen Assoziationen mit dem Bauch des Fisches.

Genau wie für den biblischen Autor des Jonaliedes ist für den Hymnographen der Bauch des Fisches mit dem Tod verbunden. Diese Eigenschaft wird durch die Aussage des Kosmas bestätigt, wonach der Bauch der Jungfrau von Verderbnis unberührt geblieben sei (ἀδιάφθορον). Damit bleibt Kosmas der Beschreibung des Bibeltexsts treu, in der Jona bekennt, dass Gott sein Leben (ζωή) aus dem Verderben (φθορά, Jona 2,7 LXX) gerettet hat. Der hebräische Text des Buches Jona verwendet für die Verdorbenheit den Begriff *šahat* (Jona 2,6 MT), der wörtlich „Grube“

bedeutet und eine Metonymie für Scheol darstellt.²⁹ Durch die vertikale Distanz beschreibt „Grube“ das grundlegende Merkmal der Unterwelt, nämlich die Entfernung vom Leben.

Mit Hilfe der Metapher des Schoßes beschreibt der Verfasser des Jonapsalms die Verzweigung darüber, weit von Gott entfernt zu sein. Der Hymnenschreiber hingegen verwendet die Metapher der Schwangerschaft, um die existenzielle Freude des Weihnachtsfestes anschaulich zu beschreiben.

Schlussfolgerungen

Der Zweck dieser Studie war es, zu zeigen, wie die reichhaltige Bildsprache des Gebets des Jona (Jona 2) einen bemerkenswerten Einfluss auf die byzantinische Hymnographie ausgeübt hat. Wir haben uns insbesondere darauf konzentriert, wie drei byzantinische Hymnen die Geschichte über Jona verstanden und den Bauch des Fisches interpretiert haben.

Was die Darstellung des Fischbauchs in byzantinischen Heirmoi betrifft, haben sich folgende Assoziationen ergeben:

- (a) In der Fastenzeit überwiegen die Bußassoziationen: Der Bauch des Fisches ist ein Bild für die Leiden, die den Gläubigen überwältigen und ihn dazu veranlassen, Christus um Erlösung zu bitten, so wie er einst Jona erlöst hat.
- (b) Im Kanon des Großen Samstags wird die biblische Episode aus Jona 2 in der Hymnographie typologisch interpretiert, nach dem Vorbild, das Jesus in den Evangelien vorgibt. Der Bauch des Fisches wird mit dem Grab Christi assoziiert. Gleichzeitig interpretiert der Hymnograph Jonas Austritt aus dem Bauch des Fisches als Vorwegnahme der Auferstehung und des Abstiegs Christi in den Hades.
- (c) Der Irmos von Kosmas von Maiuma zur Geburt Christi assoziiert den Bauch des Fisches mit dem Schoß der Jungfrau Maria. Die Vertreibung Jonas aus dem Bauch des Fisches ist für den Hymnographen ein Symbol für die Geburt Jesu. Der Hymnograph verwendet die Metapher des schwangeren Fisches, um die existenzielle Freude zu vermitteln, die die Geburt Christi, des Herrn, in die Welt bringt.

Unsere Untersuchung hat gezeigt, dass in jedem der analysierten Beispiele der Bezug zum Lied des Jona den Kontext berücksichtigt, in dem das Heirmos

²⁹ Matthias KRIEG, *Todesbilder im Alten Testament, oder: «Wie die alten den Tod gebildet»* (AThANT, 73; Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1988), 153; L. WÄCHTER, „תַּבַּח“, in *TDOT* XIV (2004), 596–599, hier 597.

interpretiert wird. Dies erklärt, warum jede dieser drei Rezeptionen die Bildsprache in Jona 2 auf ihre eigene Weise versteht.

Constantin-Horia OANCEA
Lucian Blaga University of Sibiu
Faculty of Orthodox Theology, Sibiu
Romania

Bibliographie

- BASSON, Alec, *Divine Metaphors in Selected Hebrew Psalms of Lamentation*. FAT 15. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
- BLACK, Max, *Models and Metaphors*. Ithaca: Cornell University Press, 1962.
- FRØYSHOV, Stig Simeon R., „Rite of Jerusalem“. In *The Canterbury Dictionary of Hymnology*. Canterbury Press. Abgerufen am 13. März 2025. <https://hymnology.hymnsam.co.uk/r/rite-of-jerusalem>.
- GROHMANN, Marianne, „Metapherntheorien und Altes Testament“, *Theologische Literaturzeitung* 142.11 (2017), 1153-1166.
- KAZHDAN, Alexander, ed., *The Oxford Dictionary of Byzantium*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- KRIEG, Matthias, *Todesbilder im Alten Testament, oder: «Wie die alten den Tod gebildet»*. AThANT 73. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1988.
- KURZ, Gerhard, *Metapher, Allegorie, Symbol*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
- LAKOFF, George, and Mark JOHNSON, *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- LANCASTER, Mason, „Metaphor Research and the Hebrew Bible“, *Currents in Biblical Research* 19.3 (2021), 235–285.
- LIDDELL, Henry George, et al., *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- NIKOLAKOPOULOS, Konstantin, *Orthodoxe Hymnographie. Lexikon der orthodoxen hymnologisch-musikalischen Terminologie*. Liturgische Texte und Studien 2. Schliern bei Köniz, 1999.
- PAPAIOANNOU, Stratis, „Sacred Song“. In *The Oxford Handbook of Byzantine Literature*, edited by Stratis PAPAIOANNOU. New York: Oxford University Press, 2021, 430–463.
- RAHLFS, Alfred, Hg., *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- RICHARDS, I.A., *Philosophy of Rhetoric*. New York: Oxford University Press, 1936.
- RICOEUR, Paul, „Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache“. In *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, herausgegeben von Paul RICOEUR und Eberhard JÜNGEL. München: Chr. Kaiser, 1974, 45–70.
- SHERMAN, Tina M., *Plant Metaphors in Prophetic Condemnations of Israel and Judah*. Atlanta: SBL Press, 2023.
- SORESCU, Marin, *Iona*. Craiova: Ed. Scrisul Românesc, 2006.
- TILFORD, Nicole L., *Sensing World, Sensing Wisdom: The Cognitive Foundation of Biblical Metaphors*. Ancient Israel and Its Literature 31. Atlanta: SBL Press, 2017.
- VAN HECKE, Pierre, and Antje LABAHN, eds., *Metaphors in the Psalms*. Leuven: Peeters, 2010.
- WÄCHTER, Ludwig, „תְּהִי““. In *Theological Dictionary of the Old Testament*, edited by G. Johannes BOTTERWECK, Helmer RINGGREN, and Heinz-Josef FABRY. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004, Vol. XIV, 596–599.

DER BAUCH DES FISCHES IN BYZANTINISCHEN HYMNEN

<http://www.andreas-bote.de/download/download.html> (abgerufen am 13. September 2025)
<https://www.orthodoxer-gottesdienst.de/index.php?datum=20220423&dienst=orthros>
(abgerufen am 13. September 2025)

DTN 18,15: EIN UNTERSCHÄTZTER INTERTEXT IM MATTHÄUSEVANGELIUM?

STEPHANIE ORTMANN

Abstract. Jesus's role as a prophet receives little attention in research on the Gospel of Matthew. However, this article aims to demonstrate that the Old Testament intertext Deut 18:15 has a special significance for the interpretation of the person of Jesus in the Gospel of Matthew. To this end, the pericopes of Jesus' entry into Jerusalem (Matthew 21:1–17) and his transfiguration (Matthew 17:1–9) are examined first, before the role of Deuteronomy 18:15 within the Passion is investigated.

Keywords: Dtn 18,15, Prophet like Moses, Transfiguration of Jesus, Entry into Jerusalem.

Als ich im Studium an meiner ersten größeren exegetischen Arbeit saß, stieß ich erstmals auf den Namen Hans Klein. Sein Lukaskommentar zählt zu den Büchern und Artikeln, die meinen Einstieg und meine ersten vorsichtigen Schritte in der Exegese begleitet haben. Auch wenn ich Hans Klein leider nicht persönlich kenne, habe ich mich deshalb sehr gefreut, als ich eingeladen wurde, für seine Festschrift etwas zu schreiben. So ist vor diesem Hintergrund und in Erinnerung an diese ersten Schritte der nachfolgende Beitrag entstanden, auch wenn er nicht das Lukasevangelium ins Zentrum stellt. Allerdings kreist er um ein christologisches Motiv, das im Kontext ebendieses bereits häufiger in der Forschung diskutiert worden ist,¹ nicht zuletzt auch von Hans Klein selbst:² Jesus als Prophet. Im Hinblick auf das Matthäusevangelium ist dies bisher jedoch eher weniger geschehen. Dabei ist es, so meine These, auch dort alles andere als unerheblich. Eine erste Annäherung soll der vorliegende Beitrag sein, indem er der Frage nachgeht, ob dem aus dem sog.

¹ Z.B. Ulrich BUSSE, *Das Nazareth-Manifest Jesu. Eine Einführung in das lukanische Jesusbild nach Lk 4,16–30* (SBS 91), Stuttgart 1978, 75f; Gerhard VOSS, *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen*, Paris 1965, 155–170; Christfried BÖTTRICH, „Lukasevangelium“, in: <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/47924/> [25.22.2025]. Anton BÜCHELE, *Der Tod Jesu im Lukasevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 23*, Frankfurt a. M. 1978, 92, zusammen mit Martin RESE, *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas*, Gütersloh 1969, 206.

² Hans KLEIN, *Das Lukasevangelium*, Göttingen ¹⁰2006, 191; Ebd., *Der Mensch zwischen Himmel und Erde. Jesus nach dem Zeugnis der Evangelien*, Sibiu 2021, 266–267.

Prophetengesetz stammenden alttestamentlichen Intertext Dtn 18,15 nicht vielleicht doch eine größere Bedeutung im Matthäusevangelium eingeräumt werden muss als bisher in weiten Teilen der Forschung.

1. Der Prophet wie Mose und die Einzugsperikope

Während die Rolle von Dtn 18,15 in der Verklärungsszene auch bei Matthäus bereits wahrgenommen und diskutiert wurde,³ ist diese im Kontext des Einzugs Jesu nach Jerusalem bisher eher stiefmütterlich behandelt worden, obwohl sich ein näherer Blick auf diese Stelle als durchaus lohnend erweist. Unmittelbar nach der Akklamation der Menge Jesu als Davidsohn (vgl. Mt 21,9) wird davon berichtet, dass bei seinem Einzug Jerusalem erbebt und fragt, wer dieser sei (vgl. Mt 21,10). Die Volksmenge antwortet nun allerdings erstaunlicherweise nicht mit „Der Sohn Davids!“, wie eben noch in V. 9, sondern bezeichnet ihn als Propheten. Das verwundert zunächst. Würde Ersteres nicht viel besser mit dem in V. 5 geforderten „Sagt der Tochter Zion: Siehe, dein König kommt zu dir“ übereinstimmen? Man kann hier einen Rückfall hinter das Bekenntnis Jesu als Sohn Davids sehen⁴ oder aber das biblische Verständnis der Propheten, durch die Gott selbst spricht und handelt, entgegensetzen.⁵ Letztere Interpretation lässt sich noch intensivieren, wenn man „der Prophet“ im Kontext von Dtn 18,15 liest.⁶ Dieser Gedanke wird durchaus auch vom griechischen Text gestützt. Dort steht: „οὗτος ἐστὶν ὁ προφήτης Ἰησοῦς ὁ ἀπὸ Ναζαρεθ τῆς Γαλιλαίας.“ Wenn die Einheitsübersetzung mit „Das ist der Prophet Jesus von Nazaret in Galiläa“ übersetzt, behält sie zwar die obige Wortreihenfolge exakt bei, doch wenn man sich vor Augen führt, dass im Griechischen Appositionen normalerweise nachgestellt sind und nur zur besonderen Betonung vorangestellt werden, müsste man an dieser Stelle folgerichtig eher mit „Das ist der Prophet, Jesus, der aus Nazaret in Galiläa“ übersetzen.⁷ Dieser kleine,

³ Vgl. u.a. Rudolf SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium. 16,21–28,20* Bd. 2 (NEB 1,2), Würzburg 2008, 161; Walter KLAIBER, *Das Matthäusevangelium. Mt 16,21–28,20* Bd. 2 (Die Botschaft des Neuen Testaments 2), Neukirchen-Vluyn 2015, 21; Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus. Mt 8–17* Bd. 2 (EKK I/2), Zürich 2007, 507.510.

⁴ Vgl. KLAIBER, *Matthäusevangelium* 2, 95; Craig A. EVANS, *Matthew* (NCBiC), Cambridge 2012, 359; John NOLLAND, *The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC 1), Grand Rapids, Mich. 2005, 840.

⁵ Vgl. Hubert FRANKEMÖLLE, *Matthäus. Kommentar* Bd. 2, Düsseldorf 1997, 311.

⁶ Während U. Luz offen lässt, ob dieser intertextuelle Bezug hergestellt werden sollte (vgl. Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus. Mt 18–25* Bd. 3 (EKK I/3), Zürich 2012, 184), spricht sich G. Maier für eine solche Leseweise aus, gibt dafür aber keine ausreichende Begründung (vgl. Gerhard MAIER, *Das Evangelium des Matthäus. Kapitel 15–28* (HTA: Neues Testament), Witten, Gießen 2017, 248f).

⁷ Vgl. Friedrich BLASS/Albert DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1979, 218f.

aber feine Unterschied bedeutet, dass Jesus eben nicht einfach nur irgendein Prophet ist, sondern *der* Prophet, von dem Mose gesprochen hat. Hinzukommt die Beobachtung, dass Matthäus in seinem direkten Zitat von Sach 9,9 in V. 5 die dort dem kommenden König zu geschriebenen Attribute „gerecht“ und „gerettet“ weglässt und stattdessen nur von „demütig“/„sanftmütig“ (πραύς) spricht. Darin sah man meist keine Absage an die nicht erwähnten Eigenschaften, sondern vielmehr eine bewusste Fokussierung auf die Sanftmütigkeit.⁸ Diese stellt für Matthäus nämlich anscheinend einen wichtigen Charakterzug Jesu dar, was sich auch darin widerspiegelt, dass Jesus selbst sich im Evangelium als sanftmütig bezeichnet (vgl. Mt 11,29).⁹ Doch nicht nur Jesus, sondern auch einer anderen bedeutenden Figur in der Bibel wird Sanftmütigkeit explizit zugeschrieben: Mose. Dieser wird in Num 12,3 sogar als Inbegriff der Demut dargestellt: „Mose aber war ein sehr demütiger Mann, demütiger als alle Menschen auf der Erde.“ Dabei verwendet die LXX an dieser Stelle ebenfalls das Wort πραύς¹⁰, so dass der Fokus auf die Sanftmütigkeit bei Matthäus auch einen direkten Bezug zur Mosefigur herstellen könnte. Gepaart mit dem Ausruf der Volksmenge verdichten sich in der Einzugsperikope damit die Verbindungen zu Mose. Doch was macht einen solchen „Propheten wie Mose“ aus?

2. Der Prophet wie Mose (Dtn 18,15.18)

Zur Charakterisierung hilft der unmittelbare Kontext von Dtn 18,15.18 weiter: Dort wird nämlich nicht nur ein in der Nachfolge des Mose stehender Prophet angekündigt, sondern auch näher beschrieben:

¹⁵Einen Propheten wie mich wird dir der HERR, dein Gott, aus deiner Mitte unter deinen Brüdern, erstehen lassen. Auf ihn sollt ihr hören. ¹⁶Der HERR wird ihn als Erfüllung von allem erstehen lassen, worum du am Horeb, am Tag der Versammlung, den HERRN, deinen Gott gebeten hast, als du sagtest: Ich kann die donnernde Stimme des HERRN, meines Gottes, nicht noch einmal hören und dieses große Feuer nicht noch einmal sehen, ohne dass ich sterbe. ¹⁷Damals sagte der HERR zu mir: Was sie von dir verlangen, ist recht. ¹⁸Einen Propheten wie dich will ich ihnen mitten unter ihren Brüdern erstehen lassen. Ich will ihm meine Worte in den Mund legen und er wird ihnen alles sagen, was ich ihm gebiete (Dtn 18,15–18).

V. 16 bezeichnet ihn also als Erfüllung für das, was das Volk am Horeb „am Tag der Versammlung“ erbeten hat. Dies nimmt Bezug auf die Theophanie von Ex

⁸ Vgl. Matthias KONRADT, *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD 1), Göttingen 2015, 322; MAIER, *Matthäus. Kapitel 15–28*, 241; Maarten J. J. MENKEN, *Matthew's Bible. The Old Testament Text of the Evangelist* (BETHL 173), Leuven 2004, 110.

⁹ Vgl. FRANKEMÖLLE, *Matthäus* 2, 308; KLAIBER, *Matthäusevangelium* 2, 93f.

¹⁰ Den hebräischen Text (וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע יְהוָה אֶת קוֹלְךָ בְּהַר הֹרֵב וְיִשְׁמַע יְהוָה אֶת קוֹלְךָ וְיִשְׁמַע יְהוָה אֶת קוֹלְךָ וְיִשְׁמַע יְהוָה אֶת קוֹלְךָ וְיִשְׁמַע יְהוָה אֶת קוֹלְךָ) übersetzt die LXX mit καὶ ὁ ἄνθρωπος Μωσῆς πραύς σφόδρα παρὰ πάντας τοὺς ἄνθρώπους τοὺς ὄντας ἐπὶ τῆς γῆς.

20, wo Gott den Israeliten so nahekommt, dass sie Mose darum bitten, er möge an ihrer Stelle mit JHWH sprechen, weil sie fürchten, sonst zu sterben (vgl. Ex 20,19). Gott gibt dieser Bitte statt und Mose wird damit zum Mittler zwischen dem Volk und Gott. Ein eben solcher Mittler soll auch der in Dtn 18,15.18 verheißene Prophet sein; und wie das Volk damals zusagte auf Mose zu hören, soll es dies auch gegenüber dem kommenden Propheten tun (vgl. Ex 20,19; Dtn 18,15). Der Gehorsam hängt jedoch nicht etwa an der Person des Propheten selbst, sondern daran, dass er die Worte spricht, die JHWH in seinen Mund legt (vgl. Dtn 18,18).

Dieser Verheißung scheint jedoch eine andere, für die Mosefigur zentrale Bibelstelle entgegenzustehen – der Abschluss des Pentateuchs:

¹⁰Niemals wieder ist in Israel ein Prophet wie Mose aufgetreten. Ihn hat der HERR von Angesicht zu Angesicht erkannt, ¹¹für all die Zeichen und Wunder, die er in Ägypten im Auftrag des HERRN am Pharao, an seinem ganzen Hof und an seinem ganzen Land getan hat, ¹²zu all den Beweisen seiner starken Hand und zu all den Furcht erregenden und großen Taten, die Mose vor den Augen von ganz Israel vollbracht hat (Dtn 34,10–12).

Allem Anschein nach kann es demgemäß also gar keinen Propheten wie Mose geben, obwohl doch gerade ein solcher in Dtn 18,15.18 angekündigt worden ist! Dies ist allerdings nur scheinbar der Fall, denn das, was in Dtn 34,10–12 als Alleinstellungsmerkmal des Mose hervorgehoben wird, ist nicht etwa seine Rolle als Mittler, sondern seine unmittelbare Beziehung zu Gott!¹¹ Dies ist eine Besonderheit, die sich immer wieder (nicht nur in Dtn 34,10) im Pentateuch ausgedrückt findet. So wird Mose beispielsweise auch in Num 12,8¹² von anderen Propheten abgehoben:

⁶[U]nd der HERR sprach: Hört auf meine Worte! Wenn es bei euch einen Propheten gibt, so gebe ich mich ihm in einer Vision als der HERR zu erkennen, im Traum rede ich mit ihm. ⁷Anders bei meinem Knecht Mose. Mein ganzes Haus ist ihm anvertraut. ⁸Von Mund zu Mund rede ich mit ihm, in einer Vision, nicht in Rätseln. Die Gestalt des HERRN darf er sehen. Warum habt ihr euch nicht gefürchtet, gegen meinen Knecht, gegen Mose, zu reden? (Num 12,6–8).

Mit ihm spricht Gott „von Mund zu Mund“, ja selbst Gottes Gestalt darf er sehen. Das hier eher selten verwendete Wort¹³ für „sehen“ (רָאָה), findet sich auch in

¹¹ Vgl. Christoph DOHMEN, *Mose. Der Mann, der zum Buch wurde*, Leipzig 2011, 170.

¹² Interessant ist hier auch der Kontext, in dem Gott dies spricht. Mirjam und Aaron lehnen sich in Num 12,1–16 gegen Mose auf, woraufhin Gott diese Worte zu den beiden Geschwistern spricht und sie zurechtweist.

¹³ Im ganzen Pentateuch lediglich 8-mal belegt: Gen 15,5; 19,7.26; Ex 3,6; 33,8; Num 12,8; 21,9; 23,21.

Ex 3,6, wo Mose nach der Selbstvorstellung Gottes am Dornbusch aus Furcht, Gott anzublicken (אָרַב), sein Gesicht verbirgt. Ein weiteres Mal taucht es im Buch Exodus nur noch in Ex 33,8 auf. Dort wiederum blickt das Volk Mose hinterher, während dieser sich auf den Weg zum Begegnungszelt macht, um mit Gott zu sprechen.¹⁴

Der Gedanke von der Mittlerstellung des Mose, die üblicherweise in der Richtung von Gott zu Mose beschrieben wird, kommt hier aus einer anderen Perspektive in den Blick, und zwar aus der Perspektive der Beziehung des Volkes zu Mose. Analog zum Offenbarungsempfang des Mose bei seiner Gottesbegegnung wird hier die Perspektive des Volkes beschrieben: Das Volk *blickt* in gleicher Weise auf Mose, dem Gott sich offenbart, wie Mose auf die Erscheinung Gottes im Dornbusch *blickte*.¹⁵

Mose zeichnet sich also sowohl durch seine Mittlerschaft als auch durch seine einzigartige und unmittelbare Beziehung zu Gott aus. Während der „Prophet wie Mose“ in puncto Mittlerschaft Mose gleichgestellt ist, bleibt im Hinblick auf die Unmittelbarkeit gemäß Dtn 34,10 immer eine Differenz.¹⁶

3. Die Verklärung Jesu und Dtn 18,15.18

Auch in der sog. Verklärungserikope spielt die Vorstellung eines „Propheten wie Mose“ eine wichtige Rolle – sowohl bei der Deutung Jesu als auch des Geschehens selbst –, welche durch das Teilzitat von Dtn 18,15 in Mt 17,5 evoziert wird. In der Verklärungserikope spricht die Himmelsstimme nämlich: „Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen gefunden habe; auf ihn sollt ihr hören“ (Mt 17,5). Die Aufforderung, auf Jesus zu hören, erinnert deutlich an Dtn 18,15,¹⁷ wo der Gehorsam gegenüber dem angekündigten Propheten wie Mose gefordert wird.

Darüber hinaus weist die Erzählung eine Vielzahl weiterer Anspielungen auf die Sinaiperikope und damit auf die Mose-Tradition auf,¹⁸ ganz zu schweigen davon, dass Mose selbst in der Perikope erscheint (vgl. Mt 17,3). Diese intertextuellen Bezüge legen nicht nur eine Deutung der Verklärung im Licht des Mose-Motivs

¹⁴ Vgl. DOHMEN, *Mose*, 138–39.

¹⁵ DOHMEN, *Mose*, 139.

¹⁶ Vgl. DOHMEN, *Mose*, 170.

¹⁷ So auch LUZ, *Matthäus 2*, 507; KONRADT, *Matthäus*, 274; SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium 2*, 162; KLAIBER, *Matthäusevangelium 2*, 21; Michael THEOBALD (Hg.), *Stuttgarter Neues Testament. Die Bibel: Einheitsübersetzung. Kommentierte Studienausgabe* Bd. 3, Stuttgart ²2019, 66. Im Kontext des Lukasevangeliums außerdem KLEIN, *Lukasevangelium*, 346.348 und VOSS, *Christologie*, 162.

¹⁸ Vgl. dazu auch ausführlicher FRANKEMÖLLE, *Matthäus 2*, 233; LUZ, *Matthäus 2*, 507; KONRADT, *Matthäus*, 274; SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium 2*, 161.

nahe, sondern verstärken die Einspielung von Dtn 18,15 für die Deutung der Perikope selbst. Wie dies im konkreten Fall aussieht, soll im Folgenden gezeigt werden.

Nachdem Jesus mit den drei Jüngern Petrus, Jakobus und Johannes auf einen hohen Berg gestiegen ist, beginnt Jesu Gesicht zu leuchten¹⁹ „wie die Sonne“ und seine Kleider werden „weiß wie das Licht“ (Mt 17,2). Die Parallele zu Mose, dessen Angesicht nach der Begegnung mit JHWH erstrahlt (Ex 34,29f), ist – gestützt durch weitere Anspielungen auf die Sinaiperikope, wie z.B. dem Berg – unverkennbar.²⁰

Hatte Mose im Gespräch mit Gott darum gebeten, Gottes Herrlichkeit sehen zu dürfen (Ex 33,18), so strahlt die Herrlichkeit Gottes nun von seinem Angesicht zurück, so dass die Israeliten im Strahlen des Angesichts des Mose Gottes Nähe sozusagen „sehen“ können.²¹

Selbiges wird nun auch für die Jünger am Antlitz Jesu sichtbar, wobei dies – anders als bei Mose – nicht situationsbedingt, sondern mit der Person Jesu selbst verbunden ist! Hinzu tritt die Wolke, die – in Kontinuität zur alttestamentlichen Tradition (vgl. Ex 13,21f; 40,34–38; 1 Kön 8,10f) – als Symbol und Medium der göttlichen Gegenwart fungiert²² und die Himmelsstimme somit eindeutig Gott zuordnet. So wird Jesus durch Gott selbst als Prophet wie Mose charakterisiert und macht damit auch gemäß obigen Ausführungen unmissverständlich klar: Jesus spricht Gotteswort!

Erinnert man sich daran, dass der Unterschied zwischen Mose und dem in Dtn 18,15 angekündigten „Propheten wie Mose“ in der Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung begründet ist (vgl. Dtn 34,10), wird deutlich, dass dieser Unterschied im Fall Jesu aufgehoben scheint. Sein leuchtendes Angesicht – analog zu dem des Mose – bezeugt die besondere Nähe zu Gott und lässt eine unmittelbare Teilhabe an der göttlichen Sphäre²³ erkennen.

Diese Beobachtung wird durch einen weiteren Aspekt innerhalb des Matthäusevangeliums vertieft. In Dtn 34,10 wird die einzigartige Beziehung zwischen JHWH und Mose mit der Formulierung beschrieben, Gott habe Mose „von

¹⁹ Davon, dass auch sein Gesicht leuchtet, sprechen nur Matthäus und Lukas, nicht aber Markus.

²⁰ So auch KONRADT, *Matthäus*, 274; FRANKEMÖLLE, *Matthäus* 2, 233f; LUZ, *Matthäus* 2, 507. Für H. Klaiber ist das Strahlen allgemein Zeichen für all jene, die in der Gegenwart Gottes stehen, worunter eben auch Mose fällt, vgl. KLAIBER, *Matthäusevangelium* 2, 20.

²¹ DOHMEN, *Mose*, 146.

²² Vgl. KONRADT, *Matthäus*, 272; KLAIBER, *Matthäusevangelium* 2, 21; SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium* 2, 162; LUZ, *Matthäus* 2, 507.

²³ Vgl. KONRADT, *Matthäus*, 272; Hans KLEIN, *Lukasevangelium*, 346; LUZ, *Matthäus* 2, 510.

Angesicht zu Angesicht erkannt“ (יִדְעוּ יְהוָה פְּנִים אֶל-פְּנִים). Das Motiv des „Erkennens“ als Ausdruck einer exklusiven Gottesbeziehung findet eine deutliche Entsprechung in Mt 11,26–27, wo die gegenseitige Kenntnis zwischen Vater und Sohn betont wird:

Ja, Vater, so hat es dir gefallen. Alles ist mir von meinem Vater übergeben worden; niemand *kennt* den Sohn, nur der Vater, und niemand *kennt* den Vater, nur der Sohn und der, dem es der Sohn offenbaren will.

Damit erweist sich Jesus nicht nur als *Prophet wie Mose* – was primär seine Mittlerfunktion betreffe –, sondern als jemand, der in einer ebenso unmittelbaren Beziehung zu Gott steht wie Mose selbst. Gleichwohl bleibt die Differenz zwischen Gott und Jesus gewahrt: Beide Figuren werden weder miteinander identifiziert noch vermischt. Diese Trennung tritt sowohl in der Gegenüberstellung von Vater und Sohn (vgl. Mt 11,26–27) als auch in der Unterscheidung zwischen Jesus und der Stimme aus der Wolke (vgl. Mt 17,5) deutlich hervor – ganz besonders auch in der Getsemaniszene (vgl. Mt 26,39.42).

Die Motive des strahlenden Angesichts und der Himmelsstimme sind zudem eng mit dem Erscheinen von Mose und Elija verknüpft. In der Forschung werden diese beiden Figuren häufig als Repräsentanten von Tora und Propheten, also der Heiligen Schrift, interpretiert.²⁴ In Verbindung mit dem Bergmotiv eröffnet sich jedoch ein weiterer Deutungszusammenhang: Beide Gestalten erfahren eine Gottesoffenbarung auf dem Sinai bzw. Horeb. Während Mose Gott im Nachhinein *sieht*, nachdem er an ihm vorübergezogen ist (vgl. Ex 33,23), *hört* Elija ihn im sanften, leisen Säuseln (vgl. 1 Kön 19,11–13). Auch in der Verklärung Jesu spielen *Sehen* und *Hören* eine zentrale Rolle. Einerseits sehen die Jünger im Leuchten des Angesichts Jesu die Herrlichkeit Gottes (vgl. Mt 17,2; Ex 34,29f). Andererseits hören sie die göttliche Stimme, die Jesus als den „geliebten Sohn“ ausweist, auf den sie gemäß Dtn 18,15 hören sollen (vgl. Mt 17,5). Damit repräsentieren Mose und Elija nicht nur Tora und Propheten, sondern verweisen zugleich durch ihre je eigene Gottesbegegnung auf dem Berg auf die theophane Dimension der Verklärung. In Jesus wird die Gegenwart Gottes *sicht- und hörbar*.

4. Die Diskrepanz zwischen den drei Jüngern und der Menge

Die Identifizierung Jesu als den Propheten wie Mose durch die Volksmenge bei seinem Einzug geschieht freilich nicht im Bewusstsein derjenigen Offenbarung, die in der Verklärung Jesu sichtbar wurde. Schließlich waren nur die drei Jünger Petrus, Jakobus und Johannes Zeugen jener Szene, die zudem zunächst über das

²⁴ So z.B. bei KONRADT, *Matthäus*, 272; THEOBALD (Hg.), *Stuttgarter Neues Testament*, 66; KLAIBER, *Matthäusevangelium* 2, 20; FRANKEMÖLLE, *Matthäus* 2, 233. Allerdings gibt es auch Stimmen, die in ihnen an dieser Stelle nur Vertreter der Himmelswelt sehen, so z.B. SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium* 2, 162; LUZ, *Matthäus* 2, 509.

Erlebte schweigen sollen (vgl. Mt 17,9). Wie also lässt sich dieser Ausruf vor den Toren Jerusalems einordnen? Über die Zusammensetzung der Menge wird jedenfalls nichts Näheres berichtet. Einige mögen bereits Zeugen der Heilungen und Predigten Jesu gewesen sein, andere begegnen ihm hier womöglich zum ersten Mal. Wie dem auch sei, eine viel wichtigere Rolle kommt vielleicht weniger den Rufenden selbst zu als vielmehr der Frage, *wem* die Menge Jesus als „den Propheten“ ankündigt: der Stadt Jerusalem. Diese besitzt im Matthäusevangelium eine recht ambivalente Rolle. Einerseits erscheint sie als Ort der göttlichen Gegenwart (vgl. Mt 5,35) und kann auch als „heilige Stadt“ (vgl. Mt 4,5; 27,53) bezeichnet werden, andererseits wird sie zum Schauplatz der Ablehnung Jesu, seines Leidens und Sterbens (vgl. Mt 16,21; 20,17) und gilt als die Stadt, die die Propheten tötet (vgl. Mt 23,37). Diese Spannung prägt auch die Einzugsperikope: Während Jerusalem durch das Mischzitat aus Jes 62,11 und Sach 9,9 die Ankunft des demütigen Friedenskönigs angekündigt wird, erzittert sie angesichts dieser Botschaft. Das in Mt 21,10 verwendete Verb *σειώ* kann dabei sowohl ein physisches Erdbeben als auch eine innere, psychische Erschütterung bezeichnen.²⁵ Für Letzteres plädiert B. Carrier in seiner einschlägigen Monographie zum Erdbebenmotiv im Matthäusevangelium.²⁶ Lässt sich diese innere Erschütterung zunächst schlichtweg als epiphanes Motiv deuten²⁷, erhält sie im Licht der Parallele zu Mt 2,1–12 jedoch eine deutlich negative Konnotation. Zwar verwendet Matthäus dort mit *ταράσσω* ein anderes Verb, dennoch ist aufgrund der inhaltlichen Nähe eine Verbindung der beiden Szenen kaum zu leugnen.²⁸ In Mt 2,3 nämlich erschrickt „ganz Jerusalem“ (Mt 2,3) zusammen mit Herodes über die Nachricht vom neugeborenen König der Juden (vgl. Mt 2,2–3). Im dort zitierten (abgewandelten) Schriftwort von Mi 5,1.3 wird bereits zu Beginn des Evangeliums eine theologische Gegenüberstellung zwischen Betlehem – dem Ort der Erwählung Davids – und Jerusalem – der Stadt, die sich gegen den Gesandten Gottes richtet –, markiert. Diese Opposition setzt sich nicht nur in der Einzugsperikope fort, sondern wird dort weiter zugespitzt. So deutet B. Carrier das Erbeben der Menschen im Zusammenhang mit dem Motiv des „Tag des Herrn“ und dem damit

²⁵ Vgl. Walter BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Kurt ALAND/Barbara ALAND (Hg.), Berlin⁶1988, 1493.

²⁶ Vgl. Brian CARRIER, *Earthquakes and Eschatology in the Gospel According to Matthew* (WUNT II 534), Tübingen 2020, 34.37.

²⁷ So z.B. schon Dietrich GEWALT, „Die Heilung Blinden und Lahmer im Tempel (Mt 21,14)“, in: *DBAT* 23 (1986), 156–173, 158.

²⁸ Selbst B. Carrier, der Mt 2,3 aus seiner Studie aufgrund des anderen Vokabulars ausschließt, stimmt dem zu: „Though 2:3 is clearly related to 21:10 given the shared references to all of Jerusalem being agitated (*ταράσσω*, 2:3/ *σειώ*, 21:10) on account of Jesus, the term *ταράσσω* differs from *σειώ* and *σαλεύω* in that it does not fundamentally describe a violent shaking motion.“ CARRIER, *Earthquakes*, 12.

verbundenen Gericht über jene, die Jesus ablehnen:²⁹ „Because they demonstrate that they belong to the chaff, Jerusalem and its leaders experience the Day of the Lord as judgment rather than salvation.“³⁰

Diese ambivalente Rolle spiegelt sich schließlich auch in der Verortung der Perikope wider, wenn Jesus vom Ölberg kommend (vgl. Mt 21,1) direkt in den Tempel (vgl. Mt 21,12) einzieht. Eben diesen Weg nimmt nämlich auch die Herrlichkeit des Herrn im Buch Ezechiel, nachdem sie in Ez 11,23 die Stadt verlassen hat und „auf dem Berg im Osten der Stadt“ stehen geblieben ist, um später wieder durch das Tor im Osten in den neuen Tempel einzuziehen (vgl. Ez 43). Der Ölberg markiert dort eine deutliche Grenze, an welcher Gott Israel richtet.³¹ Ebenso zentral ist der Ölberg am Tag des Herrn im Sacharjabuch (vgl. Sach 14,4)³², wobei die Verbindung zu Matthäus dadurch unterstrichen wird, dass ebendieser Stelle auch bei der Kreuzigung Jesu – genauer bei der dort geschilderten Auferstehung der Toten (vgl. Mt 27,52f) – eine wichtige Rolle zukommt³³. Das Sacharjabuch selbst ist in der Einzugsperikope aber natürlich auch durch das direkte Zitat von Sach 9,9 (vgl. Mt 21,5) bereits mehr als präsent. Auf diese Weise wird die Szene in den Kontext des Gerichts Gottes über Jerusalem gesetzt, woran wohl die sich unmittelbar anschließende Tempelreinigung (vgl. Mt 21,12–17)³⁴ und die spätere Ankündigung der Zerstörung des Tempels (vgl. Mt 24,1–2) sowie die Rede über die Anfänge der Endzeit, die ebenfalls auf dem Ölberg stattfindet (vgl. Mt 24,3), anknüpfen.

Diese Gerichtsperspektive verbindet sich nun mit dem Motiv des „Propheten wie Mose“. In Dtn 18,19 heißt es: „Den aber, der nicht auf meine Worte hört, die der Prophet in meinem Namen verkünden wird, ziehe ich selbst zur Rechenschaft.“ Doch genau das ist, was in Jerusalem vor dem Hohen Rat geschehen wird: Man wird nicht auf die Worte Jesu hören, ihn der Gotteslästerung bezichtigen und des Todes würdig erachten (vgl. Mt 26,65–66). Dies kulminiert in ihrem verhöhnenden Ausruf: „Weissage uns, Christus, wer ist es, der dich geschlagen hat?“³⁵ (Mt

²⁹ Vgl. CARRIER, *Earthquakes*, 139 und ausführlich dazu, s. das gesamte Kapitel vier: CARRIER, *Earthquakes*, 109–140.

³⁰ CARRIER, *Earthquakes*, 139.

³¹ Vgl. Max KÜCHLER, „Die ‚Füsse des HERRN‘“, in: *Jerusalem. Texte – Bilder – Steine* (NTOA 6), Fribourg 1987, 11–35, 29.

³² Sach 14,4 ist genauer hin sogar die einzige Stelle im Alten Testament, wo explizit vom Ölberg gesprochen wird, vgl. Arnold STIGLMAIR, *Die Bücher Haggai, Sacharja, Maleachi* (NSKAT 26), Stuttgart 2020, 175.

³³ Ausführlich hierzu Dale C. ALLISON, „The scriptural background of a Matthean legend: Ezechiel 37, Zechariah 14, and Matthew 27“, in: H. VAN DE SANDT/J. VERHEYDEN/W. WEREN (Hg.), *Life beyond Death in Matthew's Gospel* (Biblical Tools and Studies 13), Leuven 2011.

³⁴ Bei Markus geschieht dies erst am darauffolgenden Tag (vgl. Mk 11,15–19).

³⁵ Die EÜ übersetzt: „Christus, du bist doch ein Prophet, sag uns: Wer hat dich geschlagen?“.

26,67), wobei im griechischen Text hier das Verb προφητεύω das Motiv des Propheten Jesus präsent ruft. Der Hohepriester, die Schriftgelehrten und die Ältesten sind demnach überzeugt, dass Jesus gerade nicht im Namen Gottes spricht. Wenn auch nicht explizit, leitet sich ihr Todesurteil aus dem Prophetengesetz in Dtn 18,15–22 ab, denn dort heißt es u.a. auch: „Doch ein Prophet, der sich anmaßt, in meinem Namen ein Wort zu verkünden, dessen Verkündigung ich ihm nicht geboten habe, oder der im Namen anderer Götter spricht, ein solcher Prophet soll sterben“ (Dtn 18,20). Allerspätestens an dieser Stelle stellt sich die Frage danach, was überhaupt das Kriterium ist, um zu entscheiden, ob jemand wahrer oder falscher Prophet ist. Auch dies wird in Dtn 18,15–22 behandelt:

²¹Und wenn du denkst: Woran können wir ein Wort erkennen, das der HERR nicht gesprochen hat?, ²²dann sollst du wissen: Wenn ein Prophet im Namen des HERRN verkündet und sein Wort sich nicht erfüllt und nicht eintrifft, dann ist es ein Wort, das nicht der HERR gesprochen hat. Der Prophet hat sich nur angemaßt, es zu sprechen. Du sollst dich dadurch nicht aus der Fassung bringen lassen (Dtn 18,21–22).

Eigentlich stehen sich damit vor und in Jerusalem zwei Perspektiven auf Jesus gegenüber: Die der Volksmenge aus Mt 21,1–11 und die des Hohen Rates. Während die einen Jesus als „im Namen des Herrn“ (Mt 21,9) kommend begreifen, sehen die anderen das genaue Gegenteil in ihm. Über alle dem steht *die* entscheidende Frage: Ist Jesus wahrer oder falscher Prophet?

5. Zwei Perspektiven

Diese Frage, ob Jesus nun im Namen des Herrn kommt oder nicht, scheint ab seiner Ankunft in Jerusalem eine ganz zentrale zu sein. So schließt er selbst seine Rede gegen die Schriftgelehrten und die Pharisäer (vgl. Mt 23) mit der Wiederaufnahme der Akklamationen beim Einzug ab: „Von jetzt an werdet ihr mich nicht mehr sehen, bis ihr ruft: Gepriesen sei er, der kommt im Namen des Herrn!“ (Mt 23,39). Doch ist es genau das, woran sich im Folgenden die Geister scheiden. Während die religiösen Autoritäten in Jerusalem nach seinem Einzug versuchen, Jesu habhaft zu werden, scheitert ihr Vorhaben ausgerechnet daran, dass sie die Menge fürchten (vgl. Mt 21,46). Diese staunt nämlich nicht nur über Jesu Lehre (vgl. Mt 22,33), sondern hält ihn auch in Jerusalem (noch) für einen (wahren) Propheten (vgl. Mt 21,46). Erst Mt 26,56 stellt einen Wendepunkt hinsichtlich dieser zwei einander gegenüberstehenden und von verschiedenen Figuren verkörperten Perspektiven auf Jesus dar. Als Jesus all das, was im Zuge seiner Gefangennahme und darüber hinaus geschieht, auf die Schrift zurückführt, hat dies keine Bestärkung der Jünger zur Folge, sondern ist vielmehr Auslöser für die Flucht *all* (πάντες) dieser. Ab diesem Zeitpunkt ist Jesus allein, nur noch umgeben von den Menschen, die in ihm nun wahrlich niemanden sehen (wollen), der ihnen Gottes Wort verkünden würde.

Selbst Petrus, der bei der Verklärung anwesend ist (vgl. Mt 17,1) und noch in Mt 16,16 Jesus sogar als „den Christus“ bezeichnet, folgt ihm zum Prozess nur „von Weitem“ (ἀπὸ μακρόθεν). Bezeichnend ist, dass an dieser Stelle bis auf seine Neugier zunächst keine weitere Gefühlsregung geschildert wird (vgl. Mt 26,58). Von allen anderen Jüngern und auch von der zuvor noch Jesus zugewandten und staunenden Menge, die ihn für einen Propheten hält, ist fortan keine Rede mehr, so dass die positiven Figurenperspektiven auf Jesus gänzlich aus der Erzählung verschwinden. Ausnahmslos alle, die unmittelbar in seiner Nähe sind, verhöhnen und beschimpfen ihn: die römischen Soldaten (vgl. Mt 27,27–31a), die Leute, die am Kreuz vorbeigehen (vgl. Mt 27,39), die Hohepriester, Schriftgelehrten und Ältesten (vgl. Mt 26,66f.;27,41) sowie die beiden anderen Räuber, welche mit ihm gekreuzigt werden (vgl. Mt 27,44). Gemäß der Darstellung und Perspektivführung des Textes scheint ihn an dieser Stelle mehr oder weniger die gesamte Jerusalemer Gesellschaft abzulehnen: Die religiöse Oberschicht, die einfachen Leute, die Römer und sogar die Verbrecher. Gerade dort, wo all dies kulminiert – dem Kreuz –, wird sodann auch das provokante „Wenn du Gottes Sohn bist“ aus der Versuchungsszene durch die vorbeilaufenden Menschen wieder aufgenommen (vgl. Mt 4,1–11). Dies ist deshalb von Bedeutung, weil im Prinzip auch dort die Frage verhandelt wird, wer von beiden – Jesus oder der Versucher – im Namen Gottes spricht bzw. die Schrift gemäß des göttlichen Willens auslegt. Während in Kapitel 4 die Erzählung für den Leser deutlich macht, dass Jesus auf der „richtigen“ Seite steht (s.u.), verhält sich das im Kontext der Passion auf der Figurenebene gänzlich anders. Dort ist Jesus für alle auftretenden Figuren derjenige, der sich bloß anmaßt, im Namen des Herrn zu sprechen, was sich in der Flucht der Jünger (vgl. Mt 26,56) sowie nicht zuletzt auch an der Art und Weise, wie Jesus verhöhnt wird (vgl. Mt 27,40.42–43),³⁶ zeigt.

Dies hält bis unmittelbar nach seinem Tod an. Erst dann erhält erneut eine Figurenperspektive in die Erzählung Einzug, die wieder eine positive Deutung Jesu beinhaltet. Jedoch sind es nicht seine Jünger oder Menschen aus dem Volk, die ihn zuvor begleitet haben, sondern der Hauptmann und die Männer unter dem Kreuz, die Jesus bewachen (vgl. Mt 27,54). Auslöser für die Veränderung ihrer Sichtweise ist ihre Wahrnehmung der Umstände und Begleiterscheinungen, die mit Jesu Tod einhergehen (vgl. Mt 27,51–52.54). Erst danach werden Frauen genannt, die „aus der Ferne“ (ἀπὸ μακρόθεν) wohl ebenso wie der Hauptmann und die Männer dem Ganzen beigewohnt haben (vgl. Mt 27,55). Liefert die Erzählung an dieser Stelle auch keinerlei Innenperspektive der Frauen und bleibt ihre genaue Wahrnehmung so im Dunkeln, schlägt das Stichwort „μακρόθεν“ in Verbindung mit den theophanen

³⁶ Besonders deutlich in Mt 27,40, wo die vorbeigehenden Menschen ihm gerade vorhalten, dass das, was Jesus angekündigt hat, nicht in Erfüllung gehen kann und wird, da er sich noch nicht mal selbst vom Kreuz retten kann. Genau dies ist gemäß Dtn 18,22 jedoch Kennzeichen für einen falschen Propheten, der Worte spricht, die nicht von Gott stammen.

Elementen einen Bogen zur Sinai-Theophanie. Dort steht das Volk (vgl. Ex 20,18.21) bzw. dessen Repräsentanten (vgl. Ex 24,1) jeweils „in der Ferne“ (LXX μακρόθεν), während Gott ihnen erscheint. So deutet sich indirekt und vorsichtig womöglich bereits an, dass auch die Frauen an dieser Stelle wohl bereits mehr sehen als den gescheiterten Wanderprediger.³⁷ Zwei von ihnen – Maria von Magdala und „die andere Maria“ – beobachten später auch, wie und wo Josef von Arimathäa Jesus ins Grab legt (vgl. Mt 27,61). Doch erst in der Szene, in der die zwei Frauen zum Grab gehen, rücken diese beiden Figuren in den Erzählfokus (vgl. Mt 28,1–10). Nachdem ihnen der Engel von der Auferstehung Jesu berichtet hat (vgl. Mt 28,2–6) und sie zu den Jüngern schickt (vgl. Mt 28,7), machen sie sich „sogleich“ auf den Weg (vgl. Mt 28,8). Allem Anschein nach glauben sie dem Engel und seiner Botschaft, denn die zwei Frauen fürchten sich zwar, sind zugleich aber auch von „großer Freude“ erfüllt, wie in Mt 28,8 zu lesen ist. Dem entspricht auch ihre Reaktion, als ihnen auf dem Weg Jesus selbst begegnet: Ohne zu zögern, fallen sie vor ihm nieder (vgl. Mt 28,9). Aufgrund ihres Verhaltens und dessen, was der Leser über ihre Emotionen erfährt, lässt sich darauf schließen, dass diese zwei Frauen, die ja auch beim Tod Jesu – wenn auch in der Ferne – bereits mit dabei waren, die positive Perspektive des Hauptmannes und seiner Männer auf Jesus übernehmen und verkörpern – anders die Jünger. Zwar tun sie, wie ihnen geheißen; sie gehen nach Galiläa, um Jesus zu sehen (vgl. Mt 28,16), und werfen sich ebenfalls vor ihm nieder, doch scheinen ihnen *allen* – wie der griechische Text andeutet³⁸ – Zweifel zu bleiben (vgl. Mt 28,17). Dies gilt selbst für Petrus, Johannes und Jakobus, die noch das Privileg hatten, bei der Verklärung Jesu anwesend zu sein (vgl. Mt 17,1). „Für Leserinnen und Leser bestätigt sich der im Lauf der Lektüre gewonnene Eindruck, dass die Nähe zu Jesus nicht mit einem unerschütterlichen Glauben einhergeht – im Gegenteil: Selbst beim Anblick des Auferstandenen bleibt der Zweifel virulent.“³⁹ Eine abschließende Reaktion auf das, was ihnen der Auferstandene aufträgt, wird nicht mehr geschildert. Stattdessen

³⁷ Wobei erwähnt sei, dass der Text hier synchron, so wie er dasteht, ausgelegt wird. Auch bei Markus stehen die Frauen nämlich bereits „μακρόθεν“, so dass Matthäus dies wohl direkt von Markus übernommen hat.

³⁸ Dort heißt es nämlich: καὶ ἰδόντες αὐτὸν προσεκύνησαν, οἱ δὲ ἐδίστασαν. In der Forschung gab es durch die Zeit hindurch unterschiedliche Versuche, die (inhaltliche) Problematik des Jüngerzweifels aufzulösen, indem entweder textkritische Operationen vorgenommen oder andere Übersetzungen vorgeschlagen wurden, bei denen nie alle Jünger Subjekt des Zweifels sind. Eine gute Übersicht und Diskussion der einzelnen Vorschläge bietet Benjamin SCHLIESSER, *Zweifel. Phänomene des Zweifelns und der Zweiseeligkeit im frühen Christentum* (WUNT 500), Tübingen 2022, 159–165. Am Ende kommt allerdings auch B. Schliesser ziemlich eindeutig zu dem Schluss, dass „gewichtige philologische, kontextuelle, narratologische und erzählpragmatische Gründe“ dafür sprechen, dass an dieser Stelle alle elf Jünger gemeint sein müssen, SCHLIESSER, *Zweifel*, 163f.

³⁹ Ebd., 158f.

endet das Evangelium mit ebendiesem Auftrag. So bleibt nicht nur offen, ob der Zweifel überwunden wird, sondern auf der Figurenebene auch, ob Jesus nun wirklich wahrer Prophet ist oder nicht. Keine Figurenperspektive setzt sich am Ende durch. Zurück bleibt der Leser.

6. Da capo – zurück auf Start

So endet das Matthäusevangelium – wenn auch auf gänzlich andere Weise – ähnlich offen wie das Markusevangelium. Doch stellt sich die Frage, ob es den Leser am Ende tatsächlich mit der Entscheidung allein lässt, welcher Perspektive sich anzuschließen gilt. Verfolgt man die Spuren, die der Text selbst auslegt, lautet die Antwort: nein. Um diese Linien freizulegen, ist ein erneuter Blick auf die abschließende Perikope, die Sendung der Jünger, notwendig. Diese weist nämlich – vorbereitet durch die Verhöhnung „Wenn du Gottes Sohn bist“ am Kreuz – auffällige Verbindungen zur Versuchungsszene in Mt 4 auf, wie sich im Folgenden zeigen wird.

Bereits im ersten Vers der Aussendungsperikope fällt ein Detail auf: Die Jünger gehen in Galiläa auf einen Berg, „den Jesus ihnen genannt hatte“ (Mt 28,16). Das überrascht insofern, als zuvor keinerlei Hinweis auf einen solchen Ort gegeben wurde.⁴⁰ Zugleich ist ein Berg im biblischen Kontext zumeist kein beliebiger Schauplatz. Schon im Alten Orient sind Berge als Sitz oder Wohnung von Göttern bekannt.⁴¹ Im Alten Testament hingegen sind sie Offenbarungsort: So steigt JHWH auf den Sinai hinab oder offenbart sich eben dort (z.B. Elija). An diese Tradition knüpft auch Matthäus an, wenn Jesus immer wieder auf einen Berg steigt⁴² – sei es, um zu beten (vgl. Mt 14,23), Menschen zu heilen (vgl. Mt 15,29) oder zu predigen (Mt 5,1–7,27). Nicht zuletzt wird die Verklärung auf einem Berg lokalisiert (vgl. Mt 17,1–9).

Innerhalb des Evangeliums gäbe es folglich mehrere Berge, auf die sich der bestimmte Artikel in Mt 28,16 beziehen könnte. Am bedeutendsten scheint hier jedoch die Verbindung zum „sehr hohen Berg“ (Mt 4,8) aus der Versuchungsperikope zu sein. Dafür sprechen vor allem die auffallenden semantischen und inhaltlichen Parallelen zwischen den beiden Textabschnitten.⁴³ So zeigt der Versucher Jesus im

⁴⁰ Dies erstaunt umso mehr, weil von *dem* Berg gesprochen wird, so auch schon LUZ, *Matthäus* 3, 430.

⁴¹ Vgl. Jürgen WERLITZ, „Gottesberg“, in: *Lexikon und Begriffsregister. Mit Sacherklärungen, Themenschlüssel, Zeittafel, Karten. Die Bibel: Einheitsübersetzung. Kommentierte Studienausgabe* Bd. 4, Stuttgart 2018, 139.

⁴² R. Schnackenburg, W. Klaiher, H. Frankemölle sehen deshalb im Berg v.a. den Ort der Gottesbegegnung und -nähe, vgl. SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium* 2, 289; KLAIBER, *Matthäusevangelium* 2, 286; FRANKEMÖLLE, *Matthäus* 2, 539.

⁴³ Eine Beobachtung, die in der Forschung schon in verschiedenen Ausformungen häufig gemacht worden ist, vgl. z.B. KONRADT, *Matthäus*, 460; FRANKEMÖLLE, *Matthäus* 2, 543; LUZ, *Matthäus* 3, 438.

Zuge der dritten Versuchung in Mt 4 alle „Reiche der Welt“ (πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου) und verspricht, sie ihm zu geben (δίδωμι), sofern Jesus sich vor ihm niederwirft (προσκυνέω). Demgegenüber ist Jesus in Mt 28,16–20 „alle Vollmacht im Himmel und auf der Erde“ (πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς) gegeben worden (ἐδόθη) und die Jünger sind es, die vor Jesus niederfallen (προσκυνέω). Was Jesus also in Mt 4 ausschlägt, erhält er in Mt 28 in gesteigerter Form – und zwar nicht durch den Versucher, sondern durch Gott, wie das Passiv ἐδόθη anzeigt. Die Frage, wer im Namen Gottes spricht, wird in der Taufformel durch das Namensmotiv nochmals präsent und bildet gleichsam die große Klammer zwischen der Versuchung und dem Ende des Evangeliums. Auf diese Weise wird der Leser von Mt 28,16–20 schlussendlich wieder an den Anfang des Wirkens Jesu und somit an den Beginn des Evangeliums verwiesen und zum erneuten Lesen angeregt.⁴⁴

Mit der offengebliebenen Frage im Hintergrund, ob Jesus wahrer oder falscher Prophet ist, lassen sich sodann verschiedene Passagen des Matthäusevangeliums neu und bewusster lesen und einordnen. Eine ausführliche Analyse würde den Rahmen sprengen, doch einige Beispiele sollen den Grundgedanken illustrieren. An erster Stelle ist wiederum die Versuchungsszene zu nennen. Auf der ersten Erzählebene⁴⁵ bestätigt sie, dass Jesus gemäß dem Willen Gottes handelt, was sich daran zeigt, dass am Ende die Engel zu ihm treten und der Versucher flieht (vgl. Mt 4,11). Zwar erschließt sich dies gewiss bereits einem Erstleser, doch gewinnt die Szene an Gewicht, wenn man mit der Frage, die die Schlusskapitel aufwerfen, dorthin zurückkehrt. Auch die Verklärung erhält in diesem Licht zusätzlich an Tiefe. Die Himmelsstimme, die – wie oben gezeigt – Dtn 18,15 aufgreift, kann nun als göttliche Antwort auf mögliche Zweifel und Fragen des Lesers verstanden werden, hinsichtlich dessen, ob Jesus wahrer Prophet ist. Ähnlich verhält es sich mit einzelnen Szenen der Jerusalemerzählung. So thematisiert Mt 21,21 wie Mt 28,17 den Zweifel ganz explizit: „Amen, ich sage euch: Wenn ihr Glauben habt und nicht zweifelt, dann werdet ihr nicht nur das vollbringen, was ich mit dem Feigenbaum getan habe“. Was beim ersten Lesen vor allem als Mahnung an die Jünger erscheint, lässt sich nun, vom Ende her gelesen, auch als Zuspruch an den Leser verstehen. Ähnliches gilt für das Gleichnis vom willigen und unwilligen Sohn (vgl. Mt 21,28–32) und für Jesu Warnungen vor falschen Propheten (vgl. Mt 24,11–12.23–28). Sie lassen sich vor dem aufgeworfenen Grundproblem umso stärker als Orientierung und Ermutigung deuten. Dass diese Verbindung nicht

⁴⁴ Diese Idee verdanke ich Tobias Nicklas, der diese in Bezug auf das Markusevangelium entfaltet hat.

⁴⁵ Außer Jesus, dem Versucher und den Engeln befinden sich keine weiteren Figuren in der Szene, so dass nur der Leser diese in seine Bewertung der Jesusfigur einfließen lassen kann, nicht aber etwaige Figuren der Erzählung jenseits der überirdischen Sphäre.

zufällig ist, zeigt besonders auch der letztgenannte Textabschnitt. In Mt 24,14 klingt nämlich bereits wieder der Schluss des Evangeliums an: „Und dieses Evangelium vom Reich wird auf der ganzen Welt verkündet werden – zum Zeugnis für alle Völker; dann erst kommt das Ende.“

7. Fazit: Die Bedeutung von Dtn 18,15.18 für das Matthäusevangelium

Somit lässt sich festhalten: Zwar lassen sich im Matthäusevangelium nur zwei Stellen ausmachen, die mehr oder weniger explizit auf Dtn 18,15.18 verweisen, doch gewinnt dieser Intertext eine bemerkenswerte Tragweite, sobald man ihn als hermeneutischen Schlüssel ernst nimmt. Gerade dann nämlich eröffnet sich eine wichtige Spur für die Beantwortung und Auseinandersetzung mit der Frage, wer dieser Jesu ist – und vor allem, ob er tatsächlich im Namen Gottes spricht. Eine Frage, die ganz besonders auch vor dem zeitgeschichtlichen Horizont bedeutsam ist, waren nicht zuletzt beide jüdische Kriege messianisch motiviert.⁴⁶ Wie dringlich dieses Thema für die ersten Christugläubigen gewesen sein muss, spiegelt sich im Evangelium selbst wider: Jesus warnt dort eindringlich vor falschen Propheten und Christussen, die selbst die Auserwählten in die Irre zu führen vermögen (Mt 24,11–12.23–28).

Nichtsdestotrotz gibt auch das mehrfache Lesen des Evangeliums keine abschließende Antwort vor. Vielmehr führt der Text den Leser in einen Prozess des Nachdenkens, um am Ende selbst zu einer eigenständigen und verantworteten Position und Haltung gegenüber Jesus zu gelangen. Mit dem offenen Ende ist zudem aber auch klar: gänzlich abgeschlossen ist dieser Prozess nie! Zwar kenne ich, wie bereits erwähnt, Hans Klein leider nicht persönlich, aber zumindest von dem her, was ich aus Erzählungen von ihm erfahren habe, scheint er mir – ganz im Sinne des Matthäusevangeliums – sich zeitlebens immer wieder in diesen so wichtigen Prozess begeben zu haben. So möchte ich ihm am Ende dieses Beitrags – und in schöner und dankbarer Erinnerung an meine ersten wissenschaftlichen Gehversuche – von Herzen alles Gute wünschen.

Stephanie ORTMANN
Faculty of Catholic Theology
Universität Regensburg
Germany

⁴⁶ Walter HOMOLKA/Daniel KROCHMALNIK/Juni HOPPE, *Der Messias kommt nicht. Abschied vom jüdischen Erlöser*, Freiburg 2022, 58.

Bibliographie

- ALLISON, Dale C., “The scriptural background of a Matthean legend: Ezekiel 37, Zechariah 14, and Matthew 27”, in: H. VAN DE SANDT/J. VERHEYDEN/W. WEREN (Hg.), *Life beyond Death in Matthew’s Gospel* (Biblical Tools and Studies 13), Leuven 2011.
- BAUER, Walter, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, ALAND, Kurt/ALAND, Barbara (Hg.), Berlin ⁶1988.
- BLASS, Friedrich/DEBRUNNER, Albert, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen ¹⁵1979.
- BÖTTRICH, Christfried, „Lukasevangelium“, in: <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/47924/> [25.22.2025].
- BÜCHELE, Anton, *Der Tod Jesu im Lukasevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 23*, Frankfurt a. M. 1978.
- BUSSE, Ulrich, *Das Nazareth-Manifest Jesu. Eine Einführung in das lukanische Jesusbild nach Lk 4,16–30* (SBS 91), Stuttgart 1978.
- CARRIER, Brian, *Earthquakes and Eschatology in the Gospel According to Matthew* (WUNT II 534), Tübingen 2020.
- DOHMEN, Christoph, *Mose. Der Mann, der zum Buch wurde*, Leipzig 2011.
- EVANS, Craig A., *Matthew* (NCBiC), Cambridge 2012.
- FRANKEMÖLLE, Hubert, *Matthäus. Kommentar Bd. 2*, Düsseldorf 1997.
- GEWALT, Dietrich, „Die Heilung Blinder und Lahmer im Tempel (Mt 21,14)“, in: *DBAT* 23 (1986), 156–173.
- HOMOLKA, Walter/KROCHMALNIK, Daniel/HOPPE, Juni, *Der Messias kommt nicht. Abschied vom jüdischen Erlöser*, Freiburg 2022.
- KLAIBER, Walter, *Das Matthäusevangelium. Mt 16,21–28,20* Bd. 2 (Die Botschaft des Neuen Testaments 2), Neukirchen-Vluyn 2015.
- KLEIN, Hans, *Das Lukasevangelium* (KEK I/3), Göttingen ¹⁰2006.
- KLEIN, Hans, *Der Mensch zwischen Himmel und Erde. Jesus nach dem Zeugnis der Evangelien*, Sibiu 2021.
- KONRADT, Matthias, *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD 1), Göttingen 2015.
- KÜCHLER, Max, „Die ‚Füße des HERRN‘“ in: *Jerusalem. Texte – Bilder – Steine* (NTOA 6), Fribourg 1987, 11–35.
- LUZ, Ulrich, *Das Evangelium nach Matthäus. Mt 8–17* Bd. 2 (EKK I/2), Zürich ⁴2007.
- LUZ, Ulrich, *Das Evangelium nach Matthäus. Mt 18–25* Bd. 3 (EKK I/3), Zürich ²2012.
- MAIER, Gerhard, *Das Evangelium des Matthäus. Kapitel 15–28* (HTA: Neues Testament), Witten, Gießen 2017.
- MENKEN, Maarten J. J., *Matthew’s Bible. The Old Testament Text of the Evangelist* (BETHL 173), Leuven 2004, 110.
- NOLLAND, John, *The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC 1), Grand Rapids, Mich. 2005.

- RESE, Martin, *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas*, Gütersloh 1969.
- SCHLIESSER, Benjamin, *Zweifel. Phänomene des Zweifelns und der Zweiseeligkeit im frühen Christentum* (WUNT 500), Tübingen 2022.
- SCHNACKENBURG, Rudolf, *Matthäusevangelium. 16,21–28,20* Bd. 2 (NEB 1,2), Würzburg⁴2008.
- STIGLMAIR, Arnold, *Die Bücher Haggai, Sacharja, Maleachi* (NSKAT 26), Stuttgart 2020.
- THEOBALD, Michael (Hg.), *Stuttgarter Neues Testament. Die Bibel: Einheitsübersetzung. Kommentierte Studienausgabe* Bd. 3, Stuttgart²2019.
- VOSS, Gerhard, *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen*, Paris 1965.
- WERLITZ, Jürgen, „Gottesberg“, in: *Lexikon und Begriffsregister. Mit Sacherklärungen, Themenschlüssel, Zeittafel, Karten. Die Bibel: Einheitsübersetzung. Kommentierte Studienausgabe* Bd. 4, Stuttgart 2018.

**PRÄSENTATION DES BUCHES VON
HANS KLEIN,
„DER MENSCH ZWISCHEN HIMMEL UND ERDE. JESUS NACH
DEM ZEUGNIS DER EVANGELIEN“**

COSMIN PRICOP

Abstract. Hans Klein's *Der Mensch zwischen Himmel und Erde. Jesus nach dem Zeugnis der Evangelien* (Honterus Verlag, Sibiu, 2021) represents a significant contribution to contemporary Jesus research, combining historical-critical rigor with pastoral sensitivity. Across sixteen chapters, Klein develops a nuanced portrait of Jesus that is attentive both to the diversity of Gospel traditions and to their existential resonance for modern readers. The introductory sections situate Jesus within his historical and socio-religious context, while highlighting distinctive traits such as his keen powers of observation and his closeness to people, which serve as hermeneutical keys to his message. The subsequent chapters trace the beginnings of Jesus' ministry, his proclamation of the kingdom of God, his miracles, his relationship to disciples and women, and the central themes of salvation, prayer, and obedience to God's will. Particularly noteworthy is Klein's emphasis on the resurrection as the hermeneutical center of the Gospel witness, through which Jesus' identity and titles acquire their full meaning. The unusual placement of the infancy narratives at the end of the book underscores the scholarly consensus that the Gospels were composed "from the end," with Passion and Resurrection as their core. Klein's work thus achieves a rare balance: it respects the plurality of Gospel perspectives without reducing them, while simultaneously unfolding the theological depth of Jesus as "the man between heaven and earth," the locus of divine revelation who brings heaven piece by piece to earth.

Keywords: Jesus Research, Historical-Critical Method, Pastoral Sensitivity, Gospel Perspectives.

Zu den zahlreichen Werken im Bereich der neutestamentlichen Bibelwissenschaft, die vom renommierten Siebenbürger Sachsen Hans Klein aus Rumänien verfasst wurden, zählt auch das 2021 im Honterus-Verlag in Hermannstadt/Sibiu erschienene Buch „Der Mensch zwischen Himmel und Erde. Jesus nach dem Zeugnis der Evangelien“. Die Publikation umfasst 16 Kapitel und erstreckt sich über insgesamt 319 Seiten. Der Autor selbst charakterisiert das Werk als ein Jesus-Buch. Wie alle anderen

Jesus-Bücher nicht sich auch dieses vor, so Klein, „Jesus besser zu verstehen und gleichzeitig dem heutigen Leser nahe zu bringen.“¹ Bei der Darstellung des Lebens und Wirkens Jesu im Rahmen dieser Gattung der Jesus-Bücher sollte das hermeneutische Spezifikum der jeweiligen Forscher*innen beachtet werden. Der Ansatz jedes Forschers bzw. jeder Forscherin ist durch die eigene Umwelt und Prägung durch die Geschichte bestimmt, und dies musste, so Klein, reflektiert und nicht eliminiert werden.² Ursprünglich war angedacht, das Buch in einer allgemeinverständlicheren Sprache zu verfassen; letztlich entschied sich Klein jedoch für einen gemäßigt wissenschaftlichen Stil, um den Ansprüchen und Erwartungen der Leserinnen und Leser gerecht zu werden, die sich mit dem Themenfeld „Jesus und sein Leben“ differenziert auseinandersetzen möchten.

Kennzeichnend ist dabei der theologische, bisweilen auch pastorale Duktus seiner Argumentation, der sich durch das Gesamtwerk zieht. Bereits im Vorwort stellt Hans Klein die rhetorische Frage: „Sollte es nicht möglich sein, ein Leben Jesu so zu schreiben, dass der Glaube an ihn gefestigt wird und das eigene Leben sinnvoller erscheint?“³ Die Beibehaltung dieses Akzents geht nicht zu Lasten der wissenschaftlichen Herangehensweise an das Thema und bedeutet nicht, dass das gesamte Vorhaben zu einer Art naiv-erbaulicher Erzählung ohne jegliche kritische Auseinandersetzung wird. Der Autor selbst präzisiert diesbezüglich: „Die folgende Darstellung ist bestrebt, den vielfältigen Ansätzen der Forschung Rechnung zu tragen [...]. Die Herangehensweise bedient sich der historisch-kritischen Methode wissenschaftlicher Forschung. Die Texte werden auf dieselbe Weise untersucht, wie antike Texte erforscht werden.“⁴ Daher basiert Klein seine Untersuchung auf der Überzeugung auf, dass es „keine objektiven Berichte gibt, die mit Sicherheit das wiedergeben, was sich im Leben Jesu zugetragen hat.“⁵ Infolgedessen „man muss die verschiedenen Sichtweisen der Evangelien ernst nehmen und versuchen, die dahinterstehende Lage zu erspüren.“⁶

Obwohl lediglich das erste Kapitel ausdrücklich den Titel „Einleitung“ trägt, erscheint es durchaus gerechtfertigt, auch die beiden nachfolgenden Kapitel – das eine Johannes dem Täufer gewidmet, das andere den allgemeinen historischen, sozialen und religiösen Kontextbedingungen des Lebens Jesu – als integrale Bestandteile einer erweiterten Einführung zu verstehen. In ihrer Gesamtheit eröffnen diese drei Kapitel, in synoptischer Zusammenschau, ein umfassendes Orientierungsfeld, das nicht nur die thematische Grundlegung der Untersuchung

¹ KLEIN, *Jesus nach dem Zeugnis der Evangelien*, 31.

² Vgl. KLEIN, *Jesus nach dem Zeugnis der Evangelien*, 31.

³ KLEIN, *Jesus nach dem Zeugnis der Evangelien*, 5.

⁴ KLEIN, *Jesus nach dem Zeugnis der Evangelien*, 31–32.

⁵ KLEIN, *Jesus nach dem Zeugnis der Evangelien*, 31–32.

⁶ KLEIN, *Jesus nach dem Zeugnis der Evangelien*, 32.

gewährleistet, sondern zugleich den hermeneutischen Rahmen für die zentrale Gestalt schafft. Damit wird ein interpretativer Horizont entfaltet, innerhalb dessen die Hauptfigur erst im vierten Kapitel in die narrative und theologische Darstellung eingeführt wird. Die Einleitung gewinnt somit eine doppelte Funktion: Sie dient einerseits der systematischen Kontextualisierung, andererseits der vorbereitenden Verankerung des Hauptthemas im größeren Gefüge der Arbeit. Auffällig im dritten Kapitel, das den Titel „Allgemeines über das Leben Jesu“ trägt, ist die Erwähnung zweier Charakteristika Jesu durch den Autor, die in vergleichbaren Darstellungen bislang nicht begegnet sind und die die besondere Herangehensweise Kleins bestätigen. Dieser bemüht sich, Jesus in einer Weise darzustellen, die der Perspektive des Lesers möglichst vertraut erscheint. Zunächst handelt es sich um die Beobachtungsgabe Jesu, die Klein in den von ihm überlieferten Gleichnissen erkennt und die eine fundierte Kenntnis der ihn umgebenden Welt widerspiegelt. So weiß Jesus nach Klein etwa die Witterung aus der Färbung des Himmels am Vorabend zu deuten; er kennt das Wachstum des Weizenhalmes und erkennt im Feigenbaum das Nahen des Sommers; er weiß, dass ein Senfkorn zu einer großen Pflanze heranwachsen und sogar Vögeln Zuflucht bieten kann. Ebenso ist ihm vertraut, dass eine Frau eine Goldmünze verlieren kann, dass ein wenig Sauerteig den gesamten Teig durchdringt, dass ein Schaf sich verirren kann und dass ein Tier, das am Sabbat in einen Brunnen fällt, gerettet werden muss. In gleicher Weise ist Jesus auch mit der Tatsache vertraut, dass jemand Schulden machen kann oder dass Tagelöhner selbst für einen halben Arbeitstag zur Arbeit kommen können. Als zweite von Klein hervorgehobene Eigenschaft wird die Jesu Nähe zu den Menschen bezeichnet. Nach dieser Auffassung vollzieht sich die Kommunikation Jesu mit seinen Mitmenschen in der klaren Absicht, dass diese seine Botschaft ohne Schwierigkeiten verstehen und annehmen können. Die Nähe zu den Menschen erweist sich somit als konstitutives Moment seiner Verkündigung und seines Verhaltens, das die Zugänglichkeit und Verständlichkeit des Inhalts sicherstellt und zugleich die besondere pädagogische Dimension seiner Lehre unterstreicht:

„Jesus sieht die Menschen grundsätzlich als gut, als Geschöpfe Gottes. Demgemäß spricht er von Gott als von «eurem Vater» (Mt 7,11par; Lk 6,36). Er geht in ihre Wohnorte, zieht sich nicht, wie der Täufer, in die Wüste zurück. In Kafarnaum geht er zunächst in die Synagoge (Mk 1,21-28). Sehr bald aber kommen viele Menschen zu ihm (Mk 3,9-12). Er predigt in einem Privathaus (Mk, 2,1), auf einer Berganhöhe (Mt 5,1), auf freiem Feld (Lk 6,17) oder am See (Mk 4,1).“⁷

Mit dem vierten, „Der Beginn der Tätigkeit Jesu“ betitelten Kapitel führt Klein die Hauptfigur seines Werkes in die Darstellung ein. Diese wird von ihm im

⁷ KLEIN, *Jesus nach dem Zeugnis der Evangelien*, 32.

Kontext der Taufe, der Berufung anlässlich der Taufe sowie der ersten öffentlichen Erscheinung analysiert. Auf diese Weise markiert das Kapitel den Übergang von der vorbereitenden Einleitung zur eigentlichen Auseinandersetzung mit der zentralen Gestalt, deren Wirken nun in den Mittelpunkt der Untersuchung rückt. An den Beginn des Wirkens Jesu knüpft Klein zwei grundlegende Aspekte, nämlich die Verkündigungstätigkeit und die Wunder, die er vollbringt. Diese beiden Dimensionen erscheinen als komplementäre Ausdrucksformen seines öffentlichen Auftretens und bilden zusammen den Kern seiner missionarischen Sendung. Der erste Aspekt des öffentlichen Wirkens Jesu, die Verkündigung, hat nach Kleins Darstellung im Zentrum die Nähe der Gottesherrschaft, die – wie der Autor hervorhebt – gesehen, empfunden und intuitiv erfasst werden muss. Die Teilhabe an dieser Herrschaft, die bereits im Hier und Jetzt möglich ist, bedarf einer entsprechenden Vorbereitung, um in rechter Weise vollzogen werden zu können. Der zweite Aspekt der Tätigkeit Jesu, die Wunder, wird von Klein für jede einzelne Evangelienüberlieferung gesondert untersucht, wobei er das spezifische Profil jedes Evangeliums in der Darstellung Jesu als Wundertäter hervorhebt. Trotz der jeweiligen Besonderheiten in der Art und Weise, wie die Evangelien die Vollbringung der Wunder schildern, erkennt Klein ein allen Berichten gemeinsames Moment: Es ist die Glaubensdimension, die durch die Wunder entweder gestützt oder überhaupt erst hervorgerufen wird.

Das folgende, siebte Kapitel ist der Beziehung Jesu zu seinen Jüngern gewidmet und behandelt nacheinander die Berufung der Jünger, die Auswahl der Zwölf, die Sendung der Jünger zum Apostolat sowie schließlich die Verbindung Jesu zu den Frauen, die ihm nachfolgten. Damit entfaltet Klein ein vielschichtiges Bild der Jüngerschaft, das sowohl die institutionelle Dimension der Zwölf als auch die breitere soziale und geschlechtsspezifische Einbindung in den Kreis der Nachfolgenden berücksichtigt.

Die folgenden drei Kapitel sind vielmehr den inhaltlichen Aspekten der Verkündigung Jesu gewidmet, und zwar: „Die Heilsbotschaft Jesu“ (Kapitel 8), „Jesus und das Gebet“ (Kapitel 9) und „Gottes Wille als Norm des Verhaltens der Jesusjünger“ (Kapitel 10). Bezüglich der Heilsbotschaft Jesu stellt Klein fest, dass diese „immer konkrete Anrede ist. Sie kann sich im Heilzuspruch kundtun und ebenso in erläuternder oder fordernder Aussage im Blick auf das Heil.“⁸ Solche durch Jesus verkündigte Heilsbotschaft bewirkt, so Klein, eine Umwertung der Werte, indem dadurch die Perspektive auf die Welt und das Leben sich ändert: „Die bis dahin geltenden Werte werden umgewertet: Jesus nimmt Sünder an, wirbt um «Gerechte», lobt Fremde und stellt Gott dem Mammon gegenüber.“⁹ Was das Verhältnis Jesu zum Gebet betrifft, Klein betrachtet das Gebet als einen integralen Bestandteil des täglichen Existenzhorizontes Jesu: „Es kann vorausgesetzt werden,

⁸ KLEIN, *Jesus nach dem Zeugnis der Evangelien*, 152.

⁹ KLEIN, *Jesus nach dem Zeugnis der Evangelien*, 155.

dass in der Familie Jesu, wie allgemein im Judentum jener Zeit, morgens beim Sonnenaufgang und abends nach dem Untergang der Sonne gebetet wurde.“¹⁰ Spezielle Aufmerksamkeit widmet der Autor in erster Linie dem Vaterunser und sodann den besonderen, gelegentlichen Gebeten. Den Willen Gottes entziffert Klein anhand der Gebote, die von denjenigen, die Jesus nachfolgen, zu beachten und zu erfüllen sind. Das gesamte kasuistische Spektrum der Gesetze und Normen, die einzuhalten sind und das Klein in knapper Form analysiert, darf nicht notwendigerweise in einem exklusivistischen Sinn verstanden werden. Vielmehr erfüllt es die Funktion, den Menschen zu orientieren und ihm in einem konkreten Moment seiner Existenz eine Perspektive und einen Sinn zu eröffnen. Die Beziehung Jesu zum Gesetz – wobei hier das mosaische Gesetz gemeint ist – erweist sich, wie auch in den Evangelien bezeugt, als ambivalent: Einerseits respektiert er es bzw. unterwirft sich ihm, andererseits vertieft er es. Klein schreibt diesbezüglich:

„Selbstverständlich gilt für Jesus das mosaische Gesetz. Aber es wurde in Galiläa mit Blick auf den Umgang mit dem Mitmenschen wahrscheinlich nicht genau in derselben Weise wie in Jerusalem eingehalten [...] Neu ist bei Jesus, dass die Schöpfungsordnung, wie er sie erkennt, Ausgangspunkt seines Verständnisses der Mosestora ist.“¹¹

Zwei kürzere Kapitel (11 und 12), leiten zwei umfangreichere Kapitel ein – 13 und 14 –, die dem letzten Aufenthalt Jesu in Jerusalem sowie allen damit verbundenen Handlungen gewidmet sind und in Kreuzigung, Auferstehung und Erscheinungen des Auferstandenen gipfeln. Kapitel 11 ist bei Klein der Frage ‚Wer war Jesus?‘ gewidmet. Auf diese Frage gibt Klein Antworten, die einerseits von Jesus selbst, andererseits von denjenigen stammen, mit denen er in Beziehung tritt. Das 12. Kapitel behandelt das Thema des drohenden Gerichts Gottes, das von Jesus selbst zum Ausdruck gebracht und sogar verkündet wird.

Die beiden bereits erwähnten umfangreicheren Kapitel, die die Passion Jesu in Jerusalem sowie seine Erscheinungen nach der Auferstehung beschreiben und analysieren, sind Kapitel 13 („Jesus kommt nach Jerusalem“) und Kapitel 15 („Die Berichte von Jesu Auferstehung“). Von besonderem Interesse und zugleich von erheblicher theologischer Bedeutung ist für Klein die Tatsache, dass er im 14. Kapitel, das den Berichten über die Auferstehung gewidmet ist, ein Unterkapitel zur neuen Erkenntnis Jesu einfügt. Mit anderen Worten: Die Auferstehung stellt für Klein – wie auch für alle realistischen Exegeten der Schrift – einen wesentlichen hermeneutischen Schlüssel dar, eine höchst bedeutsame Perspektive, die auf viele zuvor unklare Aspekte, einschließlich der Identität Jesu, Licht wirft. Besonders an dieser Stelle des Werkes erörtert Klein die Titel Jesu, die sich erst durch die Erfahrung der Auferstehung in angemessener Weise verstehen lassen.

¹⁰ KLEIN, *Jesus nach dem Zeugnis der Evangelien*, 161.

¹¹ KLEIN, *Jesus nach dem Zeugnis der Evangelien*, 201.

Das letzte Kapitel vor dem Fazit (Kapitel 15) ist den Erzählungen der Evangelien über die Geburt und die Kindheit Jesu gewidmet. Obwohl es zunächst merkwürdig erscheinen mag, dass diese Lebensabschnitte Jesu am Ende des Werkes, ja sogar nach der Auferstehung, positioniert sind, stellt dies zugleich eine indirekte Bekräftigung einer Überzeugung dar, die auf dem Niveau der neutestamentlichen Bibelwissenschaft allgemein anerkannt ist: nämlich dass die Evangelien von ihrem Ende her geschrieben wurden. Mit anderen Worten: Der Kern der Evangelien wurde und wird durch die Jerusalemer Berichte gebildet, die in Passion, Kreuzigung, Tod und Auferstehung Jesu gipfeln. Diesen Berichten wurden nach und nach – gleichsam wie Zwiebelschalen – weitere Szenen aus dem Wirken Jesu hinzugefügt. So erklärt sich, dass die Evangelien im Schlussteil so viel gemeinsames Material enthalten, während der Anfang vergleichsweise wenig Stoff bietet, der von jedem Evangelisten je nach dem theologischen Zweck seiner Schrift gestaltet wurde.

Der Schluss des Buches tut nichts anderes, als die wichtigsten in den vorangegangenen Kapiteln geäußerten Gedanken zusammenzufassen. Der abschließende Satz ist besonders aufschlussreich für die Weise, in der Klein Jesus – die zentrale Gestalt seines Werkes – versteht, nämlich als *Topos* der Gottesoffenbarung:

„Jesus selber und die Träger der Überlieferung über ihn leben in der festen Überzeugung, dass in ihm Gott selbst auf dieser Welt wirksam geworden ist, er stückweise den Himmel auf die Erde brachte, er, Jesus, der Mensch zwischen Himmel und Erde.“¹²

Fazit

Die Analyse des Werkes *Der Mensch zwischen Himmel und Erde. Jesus nach dem Zeugnis der Evangelien* zeigt unmissverständlich, dass Hans Klein mit dieser Publikation einen bedeutenden Beitrag zur gegenwärtigen Jesusforschung vorgelegt hat. Es handelt sich um ein Werk von bemerkenswerter wissenschaftlicher Dichte und zugleich von auffallender spiritueller Sensibilität – eine Verbindung, die nur selten in dieser Ausgewogenheit erreicht wird. Klein gelingt es, ein Jesusbild zu entwerfen, das die Ergebnisse historisch-kritischer Forschung ernst nimmt und zugleich die existenzielle Bedeutung der Person Jesus und seiner Botschaft mit seltener Klarheit und Tiefe entfaltet.

Besonders hervorzuheben ist die hermeneutische Sorgfalt, mit der Klein an seine Aufgabe herantritt. Sein ständiges Bewusstsein für die Bedingtheit jeder historischen Erkenntnis wird nicht als Einschränkung, sondern als produktiver Ausgangspunkt theologischer Reflexion begriffen. Indem er die Vielfalt der Sichtweisen der Evangelien nicht nivelliert, sondern als konstitutive Momente des

¹² KLEIN, *Jesus nach dem Zeugnis der Evangelien*, 201.

jesuanischen Zeugnisses ernst nimmt, beweist Klein nicht nur exegetische Kompetenz, sondern auch intellektuelle Redlichkeit. Diese Haltung verleiht dem Werk eine wissenschaftliche Maturität, die es deutlich von vielen anderen Veröffentlichungen desselben Themenfeldes unterscheidet.

Dass der Autor es versteht, Jesu Beobachtungsgabe und Menschenzugewandtheit nicht nur als historische Details, sondern als hermeneutisch fruchtbare Schlüssel zur Entschlüsselung seiner Botschaft herauszustellen, zeigt die besondere Originalität seiner Darstellung. Klein gelingt es, Jesus nicht aus der Distanz eines neutralen Chronisten, sondern aus der Nähe eines Theologen zu betrachten, der die Tiefenstruktur seiner Verkündigung erkennt: die radikale Personalität der Zuwendung zu den Menschen. Damit wird die Verkündigung Jesu nicht abstrakt, sondern konkret; nicht als System, sondern als Beziehung verstanden. Es ist zweifellos eine Stärke des Autors, dass er diese Perspektive nicht nur benennt, sondern konsequent durch das gesamte Werk trägt.

Die Komposition des Buches bezeugt darüber hinaus ein feines Gespür für theologische Dramaturgie. Die breit angelegte Einleitung, die über die Darstellung Johannes' des Täufers und der sozio-religiösen Rahmenbedingungen bis zu den charakteristischen Eigenschaften Jesu führt, schafft einen methodischen und geistigen Raum, in dem die Gestalt Jesu in Kapitel vier mit besonderer Strahlkraft hervortritt. Die späteren thematischen Vertiefungen – Verkündigung, Wunder, Jüngerschaft, Heilsbotschaft, Gebet, Normativität des göttlichen Willens – werden mit einer Sorgfalt und Konsequenz behandelt, die eine außergewöhnliche Beherrschung sowohl des Quellenmaterials als auch des Forschungsstandes offenbaren.

Von besonderem wissenschaftlichem Gewicht ist die Art und Weise, in der Klein die Auferstehung als hermeneutischen Schlüssel des gesamten jesuanischen Zeugnisses hervorhebt. Die Entscheidung, die Texte über Geburt und Kindheit Jesu erst nach den Passions- und Auferstehungskapiteln zu behandeln, zeugt von einer bemerkenswerten exegetischen Einsicht. Klein misst den Ostererfahrungen nicht nur chronologische, sondern konstitutive Bedeutung zu: Erst in der Begegnung mit dem Auferstandenen gewinnen die vielfältigen Titel Jesu, seine Lehre und sein Wirken ihre volle Deutungskraft. Diese Perspektive verleiht dem Werk nicht nur theologische Tiefe, sondern auch eine kohärente, überzeugende innere Logik. Im abschließenden Satz des Buches erreicht Kleins Darstellung ihren Höhepunkt: Jesus erscheint als derjenige, in dem Gott selbst auf der Erde wirksam geworden ist – als die Gestalt, die „stückweise den Himmel auf die Erde brachte“. Diese Formulierung fasst nicht nur die Ergebnisse des Werkes zusammen, sondern bringt auf eindrucksvolle Weise die Grundintention des Autors zum Ausdruck. Es gehört zur besonderen Meisterschaft Kleins, dass er diesen theologischen Gipfelpunkt nicht behauptet, sondern durch die sorgfältige Entfaltung des biblischen Zeugnisses wissenschaftlich vorbereitet und intellektuell plausibilisiert.

Damit steht außer Frage, dass das Buch als ein Werk von bleibender Bedeutung einzustufen ist. Es ist ein Beispiel dafür, wie wissenschaftliche Exegese und gläubige Existenz sich gegenseitig erhellen können, ohne einander zu relativieren. Hans Klein erweist sich hier nicht nur als exzellenter Kenner der neutestamentlichen Forschung, sondern auch als theologischer Denker von bemerkenswerter geistiger Tiefe und pastoraler Sensibilität. Sein Buch lädt dazu ein, Jesus nicht nur besser zu verstehen, sondern ihm – im besten Sinne wissenschaftlicher Theologie – näherzukommen.

Cosmin PRICOP
University of Bucharest
Faculty of Orthodox Theology
Department of Historical and Biblical Theology –
Classical Philology New Testament
Romania

Bibliographie

KLEIN, Hans, *Der Mensch zwischen Himmel und Erde. Jesus nach dem Zeugnis der Evangelien*, Sibiu: Honterus Verlag, 2021.

GESCHICHTE FÜRT ZU EINEM BEWUSSTSEIN – GERECHTIGKEIT UND MACHTKRITIK ALS LEITENDE PRINZIPIEN IM LUKASKOMMENTAR VON HANS KLEIN

MICHAEL SOMMER

Abstract. This article offers a critical appreciation of Hans Klein's commentary on the Gospel of Luke, focusing on justice and power critique as its guiding hermeneutical principles. It argues that, although Klein rarely develops justice as an explicit concept, it functions as a structural core of his interpretation. Klein's historically and socially sensitive reading presents Luke as a narrator deeply attuned to poverty, marginalization, and asymmetrical power relations. By examining selected Lukan pericopes, the study shows how Klein integrates exegesis with ethical responsibility, portraying justice as a lived, politically relevant dimension of discipleship rather than a merely abstract theological category.

Keywords: Gerechtigkeit, Macht, Reichtum, Armut, Lukasevangelium.

Es gehört zu den besonders prägenden Momenten eines akademischen Lebens, wenn man Persönlichkeiten begegnet, deren Denken und Haltung einen langfristigen Einfluss hinterlassen. Zu diesen Gestalten zählt für mich zweifellos Hans Klein. Insgesamt fünfmal hatte ich im Lauf meiner wissenschaftlichen Laufbahn die Gelegenheit, ihm persönlich zu begegnen, mit ihm zumindest ein wenig zu diskutieren und von ihm zu lernen. Die erste dieser Begegnungen fand sehr früh, noch vor meiner Promotion in Regensburg statt, am Rande einer theologischen Tagung. Obwohl das Gespräch nur kurz war, hat es sich tief in meine Erinnerung eingepägt. Denn in diesen wenigen Minuten verdichtete sich etwas, das mich bis heute bei der Reflexion meiner eigenen Hermeneutik begleitet und wohl auch als Lebensaufgabe weiterhin begleiten wird. Hans Klein verkörpert für mich in besonderer Weise, dass „mit der Bibel zu leben“ nicht lediglich eine fromme und schnell geschriebene Schreibtischformulierung für eine knackige Artikeleinleitung oder ein hermeneutischer Aufhänger für ein werbebuchartiges Handbuch zum Neuen Testament ist, sondern eine umfassende Haltung, die theologische Auslegung und ethische Konsequenz untrennbar miteinander verbindet. Die Bibel auszulegen, verpflichtet! Hans Klein hat immer wieder betont – in seinen Vorträgen ebenso wie in der persönlichen Begegnung –, dass die Beschäftigung mit dem Neuen Testament kein akademischer Selbstzweck ist.

Exegese bleibt, wenn sie theologische Disziplin sein will, notwendig auf das Leben bezogen. Sie ist im tiefsten Sinn des Wortes politisch. Damit meine ich nicht im parteipolitischen Sinne, sondern als Einsicht, dass Gottes Wort Menschen in eine konkrete Verantwortung für die Welt und für den Nächsten, sprich die Gesellschaft, ruft. Die Lektüre der Schrift entfaltet, so konnte ich von Hans Klein lernen, ihre wahre Wirkung dort, wo sie Menschen zu gerechtem Handeln befähigt, ja für den Einsatz für Gerechtigkeit verpflichtet. Gerechtigkeit ist ein Auftrag, der in den Texten steckt und zu dem alle überall und zu jeder Zeit gerufen sind.

Für diese Haltung eines Zusammendenkens von bibelwissenschaftlicher Arbeit und gesellschaftlicher Verantwortung, bin ich Hans Klein von Herzen dankbar. Sie hat mich geprägt und begleitet mich als bleibende, zur Selbstkritik auffordernden Herausforderung bis heute. Mit der folgenden Würdigung seines großen Kommentars zum Lukasevangelium möchte ich dieser Dankbarkeit Ausdruck verleihen. Zum einen sollen Kleins einleitungswissenschaftliche Überlegungen zum Lukasevangelium skizziert werden. Zum anderen soll herausgearbeitet werden, welches Verständnis von Gerechtigkeit in seinem Kommentar sichtbar wird und wie sich dieses Verständnis in seiner Auslegung zentraler lukanischer Perikopen konkretisiert.

1. Gerechtigkeit als Schlüssel für Hans Kleins historischen Narrativ – Lukas als Sklave und die Option für die Armen als entscheidendes Prinzip der Machtkritik

Auch wenn der Begriff „Gerechtigkeit“ in Hans Kleins Einleitung zum Lukaskommentar kaum explizit erscheint, ist er doch das strukturbildende Prinzip seines Verständnisses des lukanischen Geschichtsnarrativs. So schreibt Klein, dass erzählte Geschichte und das Geschichtsbewusstsein der Lesenden im Lukasevangelium zutiefst miteinander verschränkt sind:

„Man kann darum Lk als ersten christlichen Historiker ansehen, der über eine Zeit berichtet, die für die Geschehnisse danach entscheidend ist. [...] Die Zeit, die er beschreibt, ist für sein Leben und das seiner Leserinnen und Leser prägend gedacht, eine Zeit, an der sich die Gegenwart messen und ausrichten kann.“¹

Lukas erzählt deshalb bewusst nicht zeitlos, sondern verankert das Wirken Jesu in politischen Strukturen seiner Zeit.² Diese historische Verankerung ist für Klein ein erster Akt der Machtkritik. Indem Lukas zeigt, unter welchen realen Machtverhältnissen Jesus lebt und handelt, legt er zugleich offen, wie Gottes Heil diese Verhältnisse durchkreuzt und korrigiert. Geschichte wird zu einem Raum, in

¹ H. KLEIN, *Das Lukasevangelium* (KeKNT I/3), Göttingen 2006, 53–54.

² Vgl. KLEIN, *Lukasevangelium*, 53–54.

dem Gerechtigkeit sichtbar wird, insofern sie sich an der Gerechtigkeit Gottes messen muss. Lukas entwirft, wenn wir Klein folgen möchten, eine Geschichtstheologie, in der göttliche Gerechtigkeit nicht nur wenigen Privilegierten vorbehalten ist, sondern mitten in den Strukturen menschlicher Ungerechtigkeit aufscheint. Diese Perspektive auf die lukanische Gerechtigkeit trägt nicht nur Kleins Lektüre des lukanischen Geschichtskonzepts, sondern ist insbesondere auch in seinem eigenen Geschichtsnarrativ erkennbar, in den er den historischen Ort des Lukasevangeliums sehen möchte. Bereits sein Autorenbild, seine Thesen zum lukanischen „Setting“ und zur sozialen Situation der Rezipierenden sind davon getragen. Zentral ist hierfür sicherlich die nicht unumstrittene – ich teile seine These an dieser Stelle nicht vollständig – und bei Klein sozialgeschichtlich begründete Grundannahme, Lukas sei möglicherweise selbst ein (ehemaliger) Sklave gewesen.³ Diese These bleibt für Klein ist für Klein nicht nur ein Weg, um textintern aus der lukanischen Zuwendung für die Armen zu einem Autorenbild zu gelangen, sondern sie wird bald – zumindest verstehe ich seinen Kommentar so – zum hermeneutischen Schlüssel seiner Gesamtauslegung. Klein beschreibt, dass Lukas als Autor die Welt der Besitzlosen, Abhängigen und Schutzlosen nicht von außen, sondern aus existenzieller Nähe kennt. Lukas beugt sich nicht von oben herunter, um mit narzisstisch aufgesetzter Gutmütigkeit seine überlegene Macht durchs Beschützen der Schwachen zu demonstrieren, sondern lebt selbst jenseits von Gerechtigkeit und Privilegien:⁴

„Die Parteinahme für die Armen und gegen die Reichen (vgl. bes. 6,20–26) läßt vermuten, daß Lk Kind besitzloser Eltern war oder zumindest aus armen Verhältnissen stammt. Da er die Alltagsorgen offenbar nicht kennt, sondern nur die Sorge der „kleinen Herde“, d.h. der Gemeinde (12,22–31+32), könnte er als Sklave eines Herrn wie Philemon, weniger wahrscheinlich als Kind armer Eltern (etwa Tagelöhner), geboren worden sein. Seine Intelligenz fiel vermutlich in den Kindesjahren auf, und so wurde er von seinem Herrn oder einem Begüterten zur Schule geschickt. Dafür, daß er Sklave war, spricht, daß Lk in 16,13 statt „niemand“ „kein Sklave“ geschrieben und 12,42 aus dem „Sklaven“ einen „Verwalter“ gemacht hat. Ausgebildet, hat er dann den Auftrag oder die Freistellung zur Erziehung von Menschen erhalten, die zum Christentum übergetreten waren. Vermutlich hat er seinen Lebensunterhalt von den Gemeinden erhalten. Nach längerer Tätigkeit hat er dann seine Erzählungen über Jesus verfaßt.“⁵

Die Vermutung, Lukas sei als Sklave eines Herrn wie Philemon geboren worden, erklärt für Klein, dass sein Bild eines Autors besonders sensibel auf menschliche Bedürftigkeit, soziale Ohnmacht und Abhängigkeit blickt.⁶ Aus dieser

³ Vgl. KLEIN, *Lukasevangelium*, 64–65.

⁴ Vgl. KLEIN, *Lukasevangelium*, 64–66.

⁵ KLEIN, *Lukasevangelium*, 65.

⁶ Vgl. KLEIN, *Lukasevangelium*, 65.

Perspektive wird verständlich, dass Lukas die Welt primär in den Kategorien „arm“ und „reich“ wahrnimmt. Klein betont, Lukas kenne nur die Verhältnisse der Armen und den Kontrast der Reichen; ein Zwischenstand oder eine Mittelschicht sei ihm fremd. Kleins Lukas zählt den Mittelstand bereits zur finanziellen Elite, weshalb die Option für die Armen in Kleins Kommentar besonders pointiert inmitten einer sozialgeschichtlichen Verortung des antiken Mittelmeerraums sichtbar wird.

„Lk aber kennt nur den Stand der Armen und den der Reichen. Wer zum Mittelstand gehört, ist in den Augen des Lk bereits ein Wohlhabender. Die Armen anerkennen über sich als einzigen Souverän Gott bzw. den Erhöhten, und Reiche werden nur toleriert, insofern sie ihren Reichtum zur Hilfe für die Armen zur Verfügung stellen.⁵³ Einen Mittelstand kennt das Denken des Lk nicht.“⁷

Man kann über das Für und Wider dieses sozialgeschichtlichen Zugangs sicher streiten und muss Klein bestimmt nicht folgen.⁸ Allerdings, so gilt es anzuerkennen, dass diese dualistische Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit die Auslegung Hans Kleins und seine Theologie zutiefst prägt. Genau in dieser Spannung entfaltet sich Gottes gerechtes Handeln.

„Gottes Herrschaft wird ‚evangelisiert‘ (4,43;8,1; 16,16; Apg 8,12), verkündet (9,2; Apg 20,25; 28,31), angekündigt (9,60), angesprochen (9,1; Apg 1,3), bezeugt (Apg 28,23) und überzeugend dargelegt (Apg 19,8). [...] Darum kann man sich nach ihr ausstrecken (12,31), sie den Armen, den Kindern und den Leidenden heute schon zusprechen, weil sie nicht zu den Nutznießern dieser Welt gehören (6,20; 12,32; 18,16).“⁹

Die Armen werden in Kleins Lektüre des Lukasevangelium als jene porträtiert, an denen Gottes Zuwendung ohne Vorleistung sichtbar wird.¹⁰ Die lukanische Option für die Marginalisierten versteht Klein nicht als moralische Vorliebe, sondern als radikale Konsequenz des Autorprofils. Ein Mensch, der in Abhängigkeit, Dienst und vielleicht sogar rechtloser Herkunft aufgewachsen ist, erkennt die Bruchstellen der Gesellschaft besonders deutlich.¹¹ Die Reichen hingegen geraten unter Druck, insofern ihre Macht und ihr Besitz Umdenken, Gerechtigkeit und Solidarität für den Nächsten/die Nächste erfordern.¹² In diesem

⁷ KLEIN, *Lukasevangelium*, 64.

⁸ Vgl. als Gegenentwurf zu Kleins Geschichtsnarrativ A. WEIB, *Soziale Elite und Christentum. Untersuchungen zu ordo-Angehörigen unter den frühen Christen* (Millennium-Studien 52), Berlin/Boston 2015.

⁹ KLEIN, *Lukasevangelium*, 55.

¹⁰ Vgl. KLEIN, *Lukasevangelium*, 58.

¹¹ KLEIN, *Lukasevangelium*, 65.

¹² Vgl. KLEIN, *Lukasevangelium*, 65.

Gefälle liegt für Klein das zentrale Moment der lukanischen Gerechtigkeit, die natürlich Konsequenzen für die Lesenden impliziert, insofern das Lukasevangelium zur aktiven Nachfolge Jesu aufruft:

„Nachfolge Jesu, hinter ihm hergehen, ist für Lk ein wichtiges Bild zur Realisierung dessen, was wir christliches Leben nennen.“¹³

Klein skizziert in seiner Einleitung ebenso, was er ethisch unter Aufgaben einer gerechten Nachfolge versteht.

„Sie bestehen in Feindes- und in Bruderliebe, einem positiven Verhalten nach außen und nach innen, wobei nach außen Weggeben, Schenken, Sich-Verschenken geübt werden soll, wozu die Goldene Regel (6,31) ein konkretes Maß ist.“¹⁴

Gerechtigkeit ist in Kleins Einleitung also nicht nur Teil des Geschichts- und Autorenbildes, sondern Teil einer Theologie, die uns alle angeht und die zum Handeln in der Welt aufruft.

2. Gerechtigkeit in der Kommentierung von Hans Klein

Um ein möglichst breites Bild davon zu gewinnen, wie Hans Klein das Thema Gerechtigkeit im Lukasevangelium versteht, ist es hilfreich, sein exegetisches Vorgehen mit meiner eigenen Lektüre der lukanischen δικαιοσύνη in Beziehung zu setzen. Meine eigene Leseweise – wie ich sie an anderer Stelle ausführlicher dargelegt habe – versteht Gerechtigkeit im Lukasevangelium als einen durchgehenden erzählerischen Faden.¹⁵ Von den ersten Kapiteln an entfaltet Lukas eine Diskussion über gerechtes Handeln, über richtige Gottesbeziehung, über Schriftlektüre, Umkehr, Besitzverzicht, Randgruppenfürsorge und die Weitung hin zu einem Heilsuniversalismus. Diese narrative Struktur beginnt bereits bei der Vorgeschichte des Täufers (Lk 1,5-25) und verdichtet sich in der lukanischen Passion, in dem Jesus als „Gerechter“ stirbt und damit die gesamte Erzählung rückwirkend als Weg der Gerechtigkeit markiert (Lk 23,47).¹⁶ Das Thema „Gerechtigkeit“ erscheint in meiner Lektüre also als bewusst gestalteter Leitfaden, den man grammatikalisch, semantisch und narrativ nachzeichnen kann und von dem man auch das Verhältnis zwischen Evangelium und Apostelgeschichte verstehen

¹³ KLEIN, *Lukasevangelium*, 56.

¹⁴ KLEIN, *Lukasevangelium*, 56.

¹⁵ Vgl. dazu weiterführend M. SOMMER, „John the Baptist, the Reception of Malachi and Luke's widows: A quick look at Luke's understanding of δικαιοσύνη“, in: *Sacra Scripta* 2 (XVII/2019), 179–195; M. SOMMER, „Recht und Gerechtigkeit im Lukasevangelium“, in: K. SCHMID u.a. (Hg.), *Jahrbuch für Biblische Theologie* 37, Göttingen: V&R, 213–237.

¹⁶ Vgl. SOMMER, „Gerechtigkeit“, 213–215.

kann. Demgegenüber verfolgt Hans Klein keine systematische oder begriffsanalytische Suche nach einem Leitbegriff. Sein Kommentar ist vielmehr getragen von der hermeneutischen Grundhaltung, das Neue Testament konsequent mit einer machtkritischen, sozial sensiblen Brille zu lesen. Klein arbeitet Gerechtigkeit nicht über den Begriff als semantischen Leitfaden der Erzählung aus, sondern über die Szenen, in denen Gottes Zuwendung zu den Niedrigen, die Kritik an ungerechten politischen Machtstrukturen und die Option für die Marginalisierten und Armen sichtbar werden.

Hans Kleins Kommentar ist in vier große Teile gegliedert: Teil I (Lk 1,5–4,44), Teil II (5,1–9,50), Teil III (9,51–19,10) und Teil IV (19,11–24,53). Aus dieser Gesamtstruktur wähle ich im Folgenden aus drei Teilen repräsentative Perikopen, um exemplarisch zu zeigen, wie Klein Macht und Gerechtigkeit in seiner Auslegung zusammenführt. Entscheidend ist dabei nicht nur der Inhalt der Texte, sondern die Art, wie Hans Klein sie liest und welche Worte er für ihre Auslegung wählt.

a. Erster Teil (Lk 1,5-4,44)

Im **Magnifikat** (Lk 1,46–55) sieht Klein den ersten großen Wurf lukanischer Gerechtigkeitstheologie, in der er die Umkehrung sozialer und politischer Ungerechtigkeit definiert. Der Lobgesang ist für ihn deshalb eine prophetische Deutung der Welt und ihrer politischen Strukturen.

„Das Lied ist eine dichterische Komposition im Parallelismus membrorum. Es ist nicht für den Zusammenhang geschaffen. Seine Aussagen gehen weit über den Kasus hinaus, besonders dort, wo es den politischen Wandel ankündigt“¹⁷

Bereits in der Einführung seiner Kommentierung von Lk 1,46-44 hebt Klein hervor, dass es sich hier nicht nur um eine christologische Bestimmung oder ein theologisches Bekenntnis handle, sondern um einen Text, der den politischen Ort des Lukasevangeliums errahnen lässt und die Bedeutung ungerechter Besitzverhältnisse anprangert. Dementsprechend unterstreicht Klein, dass Maria nicht von ihrer eigenen Größe spricht, sondern davon, dass Gott auf die Niedrigkeit seiner Magd geschaut hat.¹⁸

„Die Begründung für das Lob lautet: Gott hat hingesehen, rettend hingeschaut. Er hat die Niedrigkeit, konkret die Demut der Maria, die sich als Magd bezeichnet, beachtet.“¹⁹

¹⁷ KLEIN, *Lukasevangelium*, 107.

¹⁸ KLEIN, *Lukasevangelium*, 112–113.

¹⁹ KLEIN, *Lukasevangelium*, 113.

Das Motiv des Ansehens der Niedrigen ist für Klein eine Demonstration göttlicher Gerechtigkeit; was er in seiner einleitungswissenschaftlichen Standortbestimmung des Evangeliums mehrfach betont hat, leitet ihn hier auch bei seiner Textauslegung. Gott, so folgert Klein, hebt jemanden hervor, der nach gesellschaftlichen Maßstäben unsichtbar wäre. Von hier aus weitet sich der Blick. Wenn Maria singt, dass Gott die Mächtigen vom Thron stürzt und die Niedrigen erhöht,²⁰ erkennt Klein darin nicht nur theologische Poesie, sondern eine grundlegende Erläuterung göttlicher Handlungsmaxime, die neues Licht auf den wahren, spirituellen Reichtum einer christlichen „Identität“ wirft. In Kleins Auslegung zeichnet sich der Gott des Lukasevangeliums nicht dadurch aus, dass er aus Unterprivilegierten über Nacht Milliardäre in gläsernen Hochhäusern macht. Weder für Klein noch für Lukas ist diese Vorstellung von finanziellem Reichtum erstrebenswert, insofern sie erneut für systembedingte Ungerechtigkeit sorgt. Reichtum besteht vielmehr im besonderen Gesehenwerden von Gott, das zum Handeln verpflichtet. Die Frage nach sozialer Gerechtigkeit und Umkehrung der Besitzverhältnisse ist keine Frage nach Zinsen und Renditen, sondern von rein spiritueller Natur:

„Die wunderhafte Umgestaltung der sozialen Verhältnisse [...] versteht Lk kaum mehr im Sinne revolutionärer Handlungen in der Geschichte, sondern einerseits als für den Christen im geistlichen Sinne bereits erfolgt, andererseits als noch bis zur Wiederkunft ausstehend. Gott greift in diese Welt ein und verändert sie. Das erleben Christen konkret durch ihre neue Sinnfindung in der Gemeinde [...]. Sie sehen die „Hochmütigen“ in denen, die draußen bleiben [...]“²¹

Für ihn zeichnet Lukas ein Bild von Gerechtigkeit, das ohne jeden Zweifel soziale, politische und religiöse Hierarchien infrage stellt, allerdings materiellen Besitz eben nicht als Ziel christlichen Handelns in Aussicht stellt. Gerechtigkeit ist strenggenommen keine Umkehrung der sozialen Verhältnisse, keine Inthronisation des Geldes, sondern eine qualitativ völlig neue Bewertung, ein neues Denken von Macht und Besitz. Die Reichen gehen leer aus, wenn man in Reichtum materiellen Besitz sieht, der anderen verwehrt bleibt. In Kleins Auslegung zeichnet sich Gerechtigkeit Gottes eben nicht dadurch aus, dass er durch Umverteilung neue Ungerechtigkeiten schafft, sondern dass er allen, auch den Unterprivilegierten, die Möglichkeit einräumt, in den unermesslichen Reichtum der Gottesbeziehung zu kommen. Dies versteht Kleins Kommentierung des Lukasevangeliums unter der Umkehrung ungerechter Macht- und Besitzverhältnisse.

Die **Weihnachtserzählung** (Lk 2,1–20) vertieft diese Perspektive und führt sie in die politische Realität hinein. Der Beginn mit der Erwähnung des Kaisers Augustus ist für Klein ein bewusst gesetzter Kontrast, der bei Klein über den

²⁰ Vgl. KLEIN, *Lukasevangelium*, 106–107.

²¹ KLEIN, *Lukasevangelium*, 114.

Gegensatz zwischen arm und reich, zwischen mächtig und ohnmächtig hinausreicht.²² Kleins Auslegung stellt nicht nur Krippe und Kaiserthron gegenüber, sondern Gott entmachtet den imperial inszenierten Kaiser, insofern er Werkzeug Gottes selbst wird.

„Der Kaiser wird nicht mit seinem Namen Oktavian, sondern mit seiner Ehrenbezeichnung „Augustus“ genannt. Dieser Titel wurde ihm im Jahre 27 v. Chr. verliehen. Die politische Welt tritt in das Blickfeld. Durch die Verordnung, den Erlaß, des Augustus kommt Bewegung in sein Herrschaftsgebiet. Die Zeit des Eingreifens Gottes in diese Welt läßt sich nach Lk konkret angeben. Und der Weltenherrscher Augustus ist der Mann, der Gottes Willen zum Ziel bringt, und zwar durch eine Anordnung, die durch und durch welt- und geldpolitischen Interessen dient.“²³

Während der Kaiser Macht durch administrativen Zugriff sichtbar macht, was Klein zu einer kritischen Formulierung gegen welt- und geldpolitisch agierende politische Systeme verleitet hat, geschieht Gottes Heil in der Ohnmacht eines Stalls, in der Unsichtbarkeit eines Kindes, das keinerlei Ansehen beanspruchen kann. Für Klein ist die Krippe ein Ort, an dem sich Gottes Gerechtigkeit in ihrer radikalsten Form zeigt. Gott identifiziert sich mit den Machtlosen. Dass die ersten Adressaten der Frohbotschaft Hirten sind, unterstreicht dies zusätzlich.²⁴

„Die Geburt in der Davidstadt kennzeichnet Jesus als Messias und Herrn (wie Apg 2,36), als den, der jetzt auf die Erde kommt, grundsätzlich aber von den Christen als Herr angebetet wird. Die Armseligkeit der Krippe bildet den Kontrapunkt zu den Titeln. V.12 Den Hirten wird ein Zeichen gegeben, obwohl sie gar keines fordern: ein in der Krippe liegender Säugling. So ist es ein ganz banales Ereignis, ein gewickeltes Kind in einer Krippe in einer Notunterkunft, das zum Zeichen für das Wunder Gottes wird.“²⁵

Deutlich sichtbar wird die politische Dimension der Auslegung, wenn man de Kommentar zur Engelsbotschaft in Lk 2,14 liest. Der Verkündigung „Frieden auf Erden“ widmet Klein einen gesonderten Exkurs:

²² Vgl. KLEIN, *Lukasevangelium*, 129–130.

²³ KLEIN, *Lukasevangelium*, 130.

²⁴ Vgl. KLEIN, *Lukasevangelium*, 136–137.

²⁵ KLEIN, *Lukasevangelium*, 137.

„In Lk 2,14 ist „Frieden“ ein von Gott gestifteter Zustand des Wohlbefindens der erwählten Kinder Gottes und insofern semitisch verstanden und gegenüber der pax romana des Augustus klar abgegrenzt.¹⁰⁶ In 1,79 ist der Weg zum Frieden, zum Heil, im Sinne einer Versöhnung mit Gott gemeint (vgl. auch Apg 10,36). [...] Solcher Frieden ist für jeden da, der ihn annimmt, er ist weder national, noch politisch, noch sozial oder ökonomisch eingegrenzt.“²⁶

Das Angebot Gottes ist kein politisch erzwungener Friede, der für manche mehr Wohlstand und Privilegien als für andere sichert, sondern ist ein Angebot, dass uneingeschränkt allen Menschen unabhängig von ihrer Herkunft gilt; es ist schlichtweg der Inbegriff von Gerechtigkeit.

b. Dritter Teil (Lk 9,51-19,10)

Wenn man im dritten Teil des Lukasevangeliums (Lk 9,51–19,10) nach Spuren lukanischer Gerechtigkeit sucht, lohnt sich ein genauer Blick auf jene Perikopen, die in meinen eigenen Arbeiten eine besondere Rolle spielen und die zugleich in Hans Kleins Kommentar markante Akzente setzen. Es handelt sich um die Parabel vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37) und die Parabel von der Witwe und dem ungerechten Richter (Lk 18,1–8).²⁷ Gerade an diesen Texten lässt sich zeigen, wie Kleins machtkritische, sozialetisch profilierte Auslegung und meine stärker narrativ-semantische Perspektive einander ergänzen, gelegentlich auch widersprechen und dennoch gemeinsam das theologische Profil des lukanischen Gerechtigkeitsbegriffs erhellen.

Im Narrativ vom **barmherzigen Samariter** erkennt Klein vor allem die Kraft eines ethischen Durchbruchs, an dem Gerechtigkeit sichtbar wird. Für ihn ist entscheidend, dass der Samariter als Außenseiter die Grenze zwischen Fremdheit und Verantwortung überschreitet und so ein Bild einer Gerechtigkeit durch gelebte Praxis verkörpert.²⁸

„Ging es in V.21–24 um die Unüberbietbarkeit der Offenbarung Jesu, so will der neue Abschnitt V.25–37 zeigen, wie der Weg von der Offenbarung zum Heil gegangen werden kann. Für Lk ist Heil nicht nur an das Hören und Glauben gebunden, sondern auch an das Tun, das aus dem Hören fließt.“²⁹

Der Samariter wird zum bedingungslosen Beispiel von Nächstenliebe, weil er sich dem Verletzten zuwendet und bereit ist, soziale und religiöse Grenzen hinter

²⁶ KLEIN, *Lukasevangelium*, 139.

²⁷ Vgl. dazu weiterführend M. SOMMER, „Platter Humor oder doch der Weisheit letzter Schluss? Lk 18 als ‚Doppelkodierung‘ zwischen juristischen Papyri, römisch-hellenistischen Komödien und der Frömmigkeit der Schriften Israels“, in: *New Testament Studies* 69 (2023), 110–120.

²⁸ Vgl. dazu KLEIN, *Lukasevangelium*, 388–390.

²⁹ KLEIN, *Lukasevangelium*, 388.

sich zu lassen. Er sorgt durch seinen Einsatz für soziale Gerechtigkeit. Klein liest den Text damit gegen alle Versuche, Nächstenliebe inhaltlich zu verengen, insofern Gerechtigkeit dort geschieht, wo Menschen sich der konkreten Not aussetzen.

„Ein Samaritaner verhält sich korrekt. Samaritaner sind Menschen, die am Jerusalemer Tempelkult nicht teilnehmen und darum von den Israeliten zumindest in dieser Beziehung den Heiden gleichgestellt werden. Er kommt vorbei, sieht und geht seinem Gefühl nach: er erbarmt sich.“³⁰

Meine eigene Perspektive verortet dieselbe Erzählung stärker in der lukanischen Gerechtigkeitssemantik und Gerechtigkeitsstruktur. Die einleitende Formulierung, der Gesetzeslehrer wolle sich „selbst rechtfertigen“ (Lk 10,29), verbindet die Szene mit einem größeren Diskurskomplex, der sich durch das Evangelium zieht. Der Konflikt besteht nicht nur darin, wer handelt, sondern auch darin, wie Menschen ihre eigene Gerechtigkeit rhetorisch absichern wollen. Es geht in dieser Perikope auch darin, zu erklären, dass Gerechtigkeit eine Perspektive auf Tora beinhaltet.³¹ Während Klein Pointe auf der Handlungsebene verankert, sieht meine Lesart im Text eine bewusste, im Kontext verankerte Semantisierung von δικαιοσύνη. Das ist kein Widerspruch zu Klein, sondern – so ist meine Auslegung gedacht – eine kreative Weiterführung von Hans Kleins Kommentar. Er zeigt, was gerechtes Handeln im sozialen Miteinander bedeutet und wie es Grenzen überwinden kann; meine Lektüre ergänzt, wie Lukas dieses Handeln sprachlich und erzählerisch als Gegenentwurf zu Selbstrechtfertigung auf der Grundlage einer verengten Auslegung der Tora strukturiert.³²

In der Parabel über **die Witwe und den ungerechten Richter** schließlich tritt Kleins machtkritischer Ansatz besonders deutlich hervor. Für ihn steht die Witwe exemplarisch für jene, die im antiken Rechtssystem nahezu rechtlos waren, und deren Ausdauer die Gleichgültigkeit eines ungerechten Richters bloßstellt.

„Daneben wird eine Witwe vorgestellt, die in derselben Stadt wohnt und von ihm ein gerechtes Urteil erwartet. Witwen galten im AT immer als rechtlose Personen, weil sie nicht in den Gremien vertreten waren. Diese Witwe erwartet „Recht vor meinem Widersacher.“ Darum kommt sie immer wieder zum Richter.“³³

Klein liest die Szene als Kontrast zwischen menschlicher Ungerechtigkeit und göttlicher Gerechtigkeit.

³⁰ KLEIN, *Lukasevangelium*, 392.

³¹ Vgl. weiterführend SOMMER, „Gerechtigkeit“, 222–225.

³² Vgl. SOMMER, „Gerechtigkeit“, 233.

³³ KLEIN, *Lukasevangelium*, 579.

„Im verbleibenden Text VV.2–8a begegnet die Wendung „Recht verschaffen“ gleich viermal (V.3.5.7.8). Sie ist der Kern des Gleichnisses und seiner Anwendung. Am Beispiel eines willkürlichen Richters soll gezeigt werden, daß auch Gott Recht verschafft, wenn die Gemeinde ihm nur, der Witwe gleich, in den Ohren liegt.“³⁴

Gerechtigkeit entsteht aus göttlicher Treue und aus der Beharrlichkeit der Machtlosen, nicht aus der Einsicht der Mächtigen. Meine eigene Lektüre widerspricht Klein an dieser Stelle nicht, ergänzt aber eine weitere Dimension. Die Witwe ist im Kontext römischer Petitionstraditionen durchaus nachvollziehbar, und das Motiv der fortdauernden Bitte ist juristisch verankert.³⁵ Der sprachliche und strukturelle Bezug zwischen Lk 18,1–8 und Lk 18,9–14 zeigt zudem, dass Lukas Gerechtigkeit nicht nur als soziale Spannung inszeniert, sondern als semantisches Gefüge, das Teil ist einer größeren Diskussion über Gerechtigkeit. *δικαιόω/δίκαιος* bildet die Brücke zwischen beiden Szenen, er vertieft den Diskurs der Frömmigkeit, insofern Lk 18,9–14 daraus einen Kommentar über gerechten Gottesdienst und die Auslegung des Kultgesetzes platziert. Ich lese Lk 18,1–8 und Lk 18,9–14 als Teil eines semantischen Diskursen über Gerechtigkeit, der im Lukasevangelium zu einer Leitlinie stilisiert worden ist und hier – wie auch schon in Lk 10 – einen Blick auf die Tora inkludiert.³⁶ Beide Perspektiven treten nicht gegeneinander an, sondern beleuchten zwei Seiten der gleichen lukanischen Medaille.

c. Vierter Teil (Lk 19,11–24,53)

Im vierten Teil seines Kommentars zeigt Hans Klein besonders deutlich, wie die lukanische Erzählung auf einen Höhepunkt zuläuft, in dem sich Gerechtigkeit nicht mehr nur in Worten, Gleichnissen und Grenzüberschreitungen zeigt, sondern im dramatischen Konflikt zwischen religiöser Autorität, staatlicher Macht und der Gestalt Jesu selbst. Kapitel 20, das in den Rahmen der Jerusalemer Lehrkonflikte gehört, und die Kreuzigungsszene in Lk 23 gehören zu jenen Texten, in denen Lukas Gerechtigkeit nicht mehr ausschließlich als heilvolle Zuwendung zu den Marginalisierten schildert, sondern als scharfe Gegenüberstellung menschlicher und der Gerechtigkeitsmaßstäbe Gottes. Bei Klein wird an diesen Stellen sichtbar, dass Gerechtigkeit nicht nur als soziale Bewegung, sondern auch als Offenlegung von Machtstrukturen verstanden werden muss. In seinem Kommentar legt Hans Klein **Lk 20,20–26** als eine gezielt inszenierte Falle aus, in der die Gegner Jesu ihre Macht sichern und zugleich den Anschein von Gerechtigkeit erwecken wollen. In dieser, im Kommentar vielleicht etwas zu knapp kommentierten, Perikope kommt in der Auslegung Kleins im Wortlaut zum Ausdruck, dass Gerechtigkeit für ihn eine klare politische Kategorie ist, die jedoch nicht immer einer lautstarken Revolte

³⁴ KLEIN, *Lukasevangelium*, 577.

³⁵ Vgl. SOMMER, „Gerechtigkeit“, 227–228.

³⁶ Vgl. weiterführend SOMMER, „Humor“, 119–120.

bedarf, um bestimmt gegen Ungerechtigkeit aufzustehen. Entscheidend ist für Klein, dass Lukas hier gegenüber Markus eine deutliche Akzentverschiebung vornimmt. Die religiösen Autoritäten schicken „Aufpasser“, die heucheln, selbst Gerechte zu sein (20,20).

„Sie senden Spitzel aus. Diese spielen die Rolle der „frommen“ pharisäischen Glaubens- und Lebenshaltung (vgl. 18,9), um damit ihre Absicht zu verdecken. In Wirklichkeit sollen sie ihn provozieren, damit er etwas sagt, was bei einer Anzeige verwendet werden kann.“³⁷

Klein betont, dass diese künstliche Selbstdarstellung erzählerisch leitend ist. Es geht um eine öffentliche Performanz der Gerechtigkeit, die ihre innere Unwahrhaftigkeit verdeckt.³⁸ Ihr Ziel ist, Jesus zu ertappen, um ihn der politischen Obrigkeit auszuliefern. Die Frage nach der Steuer versteht Klein nicht als echte juristische Anfrage, sondern als bewusst konstruierte Zwangssituation. Die Gegner wollen Jesus in einen Gegensatz pressen, der ihn entweder als politischen Aufrührer oder als religiösen Abweichler erscheinen lässt. Jesu Antwort entzieht sich diesem Schema vollständig: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ (Lk 20,25). Klein interpretiert dies als Rückführung der Frage auf eine grundsätzliche theologische Perspektive. Menschen können politische Pflichten erfüllen, ohne die Souveränität Gottes anzutasten, denn Gott beansprucht den Menschen selbst.³⁹ Die Perikope endet deshalb nicht mit einer Revolte, sondern mit einem friedlichen und stillen Triumph der Gerechtigkeit:

„Sie sind blockiert. Sie vermögen nicht den Auftrag durchführen, ihn an seinem Wort zu überführen (V.20). Denn das Volk ist dabei. Es revoltiert nicht gegen seine Aussage. Das Gegenteil geschieht: Sie staunen über die Antwort und schweigen. Jesus hat sie im Wortgefecht besiegt.“⁴⁰

Meine eigene Auslegung präzisiert diese Perspektive narrativ und semantisch. Lukas verändert die Markusvorlage bewusst, um das Thema Gerechtigkeit sprachlich in den Text einzuschreiben. Die ausgesandten Spione treten ausdrücklich als „Gerechte“ auf, aber ihre Gerechtigkeit ist lediglich geheuchelt. Sie fügt sich ein in die lukanische Strategie, durch Anticharaktere zu zeigen, dass es verschiedene Ideen von Gerechtigkeit gibt, jedoch nicht alle zur Gerechtigkeit Gottes führen. Lukas kontrastiert auch die die Selbtsrechtfertigung der Mächtigen mit der göttlichen δικαιοσύνη. Zudem zeigt der Text, dass lukanische Gerechtigkeit mit einer

³⁷ KLEIN, *Lukasevangelium*, 629.

³⁸ Vgl. KLEIN, *Lukasevangelium*, 628–629.

³⁹ Vgl. KLEIN, *Lukasevangelium*, 628–630.

⁴⁰ KLEIN, *Lukasevangelium*, 631.

praktikablen kulturellen Integration vereinbar ist. Die Zahlung der Steuer wird nicht problematisiert, sondern in ein größeres Gerechtigkeitsverständnis eingeordnet, das Gottes Anspruch über menschliche Kategorien stellt. Jesus legitimiert dieses Verständnis, weshalb die heuchlerisch Gerechten am Ende verstummen (20,26).⁴¹ Aber auch hier verstehe ich meine Leseweise nicht zwingend als einen Kontrast zum Kommentar von Hans Klein, sondern um eine Ergänzung, die sich durch eine gezielte Suche nach der semantischen Struktur der lukanischen Gerechtigkeit entwickelt hat.

Die **Kreuzigungsszene** in Lk 23 führt Kleins Ansatz zu einem konsequenten Abschluss. Besonders bedeutend ist für ihn das Urteil des römischen Hauptmanns, das in Kleins Übersetzung folgendermaßen lautet: „Tatsächlich, dieser Mensch war ein Gerechter“ (Lk 23,47).⁴² Für Klein bedeutet dies, dass die lukanische Passion kein bloßes Leidenserzählstück ist, sondern die endgültige Anerkennung göttlicher Gerechtigkeit gegen menschliche Ungerechtigkeit. Der Tod Jesus ist in Kleins Auslegung ein Wunder, weshalb Jesu Position als Gerechter in dieser Szene von besonderer Bedeutung ist.

„Von den Anwesenden begreift der Hauptmann als erster, was geschieht.¹⁸ Er sieht und versteht, daß Gott hier wundersam am Werke ist. Das Gotteslob erfolgt sonst bei Wundertaten. Lk sieht die Ereignisse bei Jesu Tod als Wunder an. Das veranlaßt ihn, Jesus als Gerechten deklarieren zu lassen.“⁴³

Der Hauptmann wird zum Zeugen der Heilsgeschichte, die Klein bereits in seiner einleitungswissenschaftlichen Perspektive auf Lukas als Hauptlinie des Narrativs identifiziert. Die politische Macht, die Jesus hinrichtet, bekennt zugleich unfreiwillig seine Gerechtigkeit, worin sich das Konzept der Erhöhung der Niedrigen deutlich zeigt. Klein arbeitet heraus, dass Lukas damit zeigt, dass göttliche Gerechtigkeit sich gerade dort durchsetzt, wo menschliche Macht Unschuldige zu Unrecht verurteilt.⁴⁴

„So werden die Mengen zu Zeugen der unschuldigen Verurteilung Jesu.“⁴⁵

Hier setzt meine eigene Leseweise an, allerdings aus einer anderen Blickrichtung. In meinen Arbeiten argumentiere ich, dass der Tod des Gerechten für Lukas das gesamte Evangelium rückwirkend neu strukturiert. Die Passion zeigt nicht nur einen gerechten Tod, sondern offenbart, dass der ganze lukanische Jesusweg ein Weg der Gerechtigkeit war. Die semantische Klammer δικαιοσύνη–

⁴¹ Vgl. SOMMER, „Gerechtigkeit“, 228–230.

⁴² KLEIN, *Lukasevangelium*, 712.

⁴³ KLEIN, *Lukasevangelium*, 712.

⁴⁴ Vgl. KLEIN, *Lukasevangelium*, 712–715.

⁴⁵ KLEIN, *Lukasevangelium*, 715.

δίκαιος, die in den frühen Kapiteln etabliert wird, kulminiert im Kreuz als narrativer Höhepunkt. Hier unterscheidet sich mein Ansatz von Klein. Während er die soziale und politische Dimension der Anerkennung des Gerechten hervorhebt, betone ich, wie sehr Lukas diesen Titel als erzählerische Vollendung seines theologischen Gerechtigkeitskonzeptes verwendet. In meiner Lektüre wird der Gerechte am Kreuz zum erzählerischen Schlüssel für das gesamte Evangelium.⁴⁶

Trotz dieser unterschiedlichen Schwerpunkte verbindet uns die Einsicht, dass Lukas Gerechtigkeit in Lk 20 und Lk 23 so präsentiert, dass sie ungerechte Machtstrukturen entlarvt und Gottes Handeln sichtbar macht. Gerechtigkeit ist bei Lukas sowohl eine Machtkritik als auch ein erzählerischer Leitfaden. Sie ist sowohl sozial sichtbar als auch sprachlich verankert. Beide Perspektiven weisen damit auf denselben theologischen Kern. Gottes Gerechtigkeit setzt sich durch, gerade dort, wo menschliche Macht sie verhindern will. Sie ist zutiefst politisch.

3. Zusammenfassung und Schlusswürdigung

Hans Klein zu würdigen bedeutet, einen Menschen zu ehren, der gezeigt hat, dass neutestamentliche Exegese in gelebte Verantwortung führt. Theologie war und ist für ihn nie reine Wissenschaft im Elfenbeinturm einer Universität, sondern sie ruft dazu auf, sich ernsthaft und authentisch für Gerechtigkeit einzusetzen. Wer Exegese betreibt, wer die Schriften liest und auslegt, darf sich nicht auf den Schreibtisch zurückziehen, sondern hat eine besondere Verantwortung für den Nächsten. So verstehe ich die politische Dimension unseres Faches, die ich sehr früh von Hans Klein lernen durfte.

Besonders im Lukasevangelium hebt Klein hervor, dass Gottes Zuwendung jenen gilt, die sozial und politisch benachteiligt sind. Einige der Szenen, die in Kleins Kommentar hierfür zentral sind, haben wir in seiner Leseweise dargestellt und gewürdigt. In all diesen Szenen erkennt Klein dass Gerechtigkeit der tragende Grundzug des Evangeliums ist. Lukas hat eine Vorstellung von Gerechtigkeit, die Machtkritik übt, soziale Grenzen überschreitet und Menschen in Freiheit setzt.

Kleins Auslegung macht sichtbar, dass Neues Testament bedeutet, Gerechtigkeit zu leben, nicht bloß zu definieren. Sein theologisches Vermächtnis besteht darin, dass er uns lehrt, die Bibel so zu lesen, dass sie die Welt verändert.

Michael SOMMER
Goethe-University Frankfurt am Main
Germany

⁴⁶ Vgl. SOMMER, „Gerechtigkeit“, 230–233.

Bibliographie

- KLEIN, H., *Das Lukasevangelium* (KeKNT I/3), Göttingen 2006.
- SOMMER, M., “John the Baptist, the Reception of Malachi and Luke's widows: A quick look at Luke's understanding of δικαιοσύνη”, in: *Sacra Scripta* 2 (XVII/2019), 179–195.
- SOMMER, M., „Recht und Gerechtigkeit im Lukasevangelium“, in: K. SCHMID u.a. (Hg.), *Jahrbuch für Biblische Theologie* 37, Göttingen: V&R, 213–237.
- SOMMER, M., „Platter Humor oder doch der Weisheit letzter Schluss? Lk 18 als ‚Doppelkodierung‘ zwischen juristischen Papyri, römisch-hellenistischen Komödien und der Frömmigkeit der Schriften Israels“, in: *New Testament Studies* 69 (2023), 110–120.
- WEIB, A., *Soziale Elite und Christentum. Untersuchungen zu ordo-Angehörigen unter den frühen Christen* (Millennium-Studien 52), Berlin/Boston 2015.

WENDET SICH HANS KLEIN MIT SEINEM BUCH „ALS GESEGNETE LEBEN. PREDIGTEN“, NUR AN DIE HEUTIGE WELT?

STELIAN TOFANĂ

Abstract. Dieser Artikel untersucht, wie der Theologe Hans Klein in seinem Buch „*Als Gesegnete leben. Predigten*“ den Zweck der Bergpredigt in der Kirche versteht: die Verankerung des Menschen in der Hoffnung auf die Erfüllung der Verheißungen Gottes, die in der Menschwerdung Jesu Christi ihren Höhepunkt gefunden haben. Die göttlichen Verheißungen, dem Menschen zugesprochen, spiegeln sich in einem gesegneten Leben wider, das der Christ als Gabe empfängt. Dieses Leben muss jedoch im Raum des Glaubens gegründet sein, der die Gemeinschaft mit Gott ermöglicht, in der sich die Christen als sein neues Volk verstehen. Nur in dieser Gemeinschaft ist auch die Erfüllung unserer letzten Hoffnung möglich, und dies deshalb, weil „völlige Erfüllung der Hoffnung auf diese Erde keinen Platz hat“. Von besonderer Bedeutung ist die Tatsache, dass in dieser Gemeinschaft, gemäß Hans Kleins Sicht, die Beziehung zwischen Gott und uns als eine Beziehung zwischen Vater und Söhnen verstanden wird (Gal 4,6).

Keywords: Predigt, Heil, Jesus Christus, Retter, Trinitatis, Sonntag, Schöpfung, Advent, Hoffnung, Gott.

1. Einführung

Auf der vierten Umschlagseite des Buches des Bibelwissenschaftlers Hans Klein „*Als Gesegnete leben. Predigten*“, erschienen im ATU-Verlag Sibiu/Hermannstadt (2024, 142 S.), findet sich die Charakterisierung: „Hans Klein ist ein Mann der Kirche“. Über diesen Mann des kirchlichen Wortes unserer Gegenwart und über das genannte Buch, durch das er zur Welt spricht, sollen im Folgenden einige Gedanken skizziert werden.

Hans Klein versteht die Predigt der Kirche heute aus vier Perspektiven: als Zuspruch und als Anspruch, als Ermunterung und als Ermahnung. Diese provokative Sicht auf das kirchliche Wort findet sich bereits bei Martin Luther, den Hans Klein im Eingangswort seines Buches zitiert: „Martin Luther hat die Predigt als Zuspruch und als Anspruch, also als Ermunterung und Ermahnung verstanden.“¹

¹ Hans KLEIN, *Als Gesegnete leben. Predigten*, ATU-Verlag, Sibiu, 2024, 3.

Damit der Inhalt der heutigen Predigt nicht bloß die Perspektive dessen widerspiegelt, der das Wort ergreift, und dadurch in einen emphatischen Subjektivismus des Predigers umschlägt, ist es entscheidend, dass die Predigt dem biblischen Predigttext möglichst treu entspricht. Hans Klein formuliert dies wie folgt: „Wichtig erschien mir, dass in der Predigt der Aussage des Predigttextes möglichst entsprochen wird.“²

In einer von Unsicherheit geprägten Welt, wie wir sie heute erleben, in der Akte der Gewalt von Tag zu Tag zunehmen und sich vertiefen, muss die Botschaft des Wortes Gottes Ausdrucksformen finden, die dem „evangelisierenden“ Auftrag der Kirche entsprechen. Was bedeutet die „Evangelisierung“? Nichts anderes, als das Evangelium Jesu in das Zentrum des gepredigten Wortes zu stellen, nicht das Wort des Menschen, wie es oft geschieht. Nicht selten beobachten wir in unseren Tagen, dass viele, die das heilige Wort verkündigen, ihrer eigenen Eloquenz mehr Aufmerksamkeit widmen als der Weitergabe der evangelischen Botschaft.

Ich bin der Überzeugung, dass die Predigt unserer Zeit in vielen Kirchen, besonders in den Orthodoxen, ihre biblische und exegetische Dimension (neu) entdecken muss. Predigt hat gleichermaßen *Anfrage* an die Kirche und *Herausforderung* an die Gesellschaft zu sein. Keine dieser Eigenschaften wird erreicht, wenn sich die Predigt vom biblischen Text und seiner Botschaft entfremdet.³

In der Orthodoxen Kirche befindet sich in der Mitte des Altars der „Altar-tisch“, und auf ihm, in seinem Zentrum, das Heilige Evangelium. Dies deshalb, weil im Altarraum im Rahmen der Göttlichen Liturgie die Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers, der Auferstehung und der Verherrlichung Jesu Christi im eucharistischen Sakrament geschieht. Christus, der geopfert, auferweckt und verherrlicht ist, steht im Zentrum seines Evangeliums. Dieses Evangelium steht seinerseits im Zentrum des Glaubens der Kirche. Folglich, muss die „Zentralität“ Christi durch sein Wort zum Inhalt *par excellence* des „evangelisierenden“ Handelns der Kirche in der Welt von heute werden.

Nur um Christus, den Gekreuzigten, Auferstandenen und Verherrlichten und um sein Evangelium soll die zeitgenössische Gesellschaft in ihrer Gesamtheit kreisen, um ihre wertmäßig kompromittierte Identität wiederzufinden. Das gesprochene Wort, die Predigt, muss für die heutige Mission der Kirche mehr sein als ein ritueller Vortrag; sie muss ein Instrument der Verkündigung sein.

In diesem Sinne, sagt der Apostel Paulus zu Timotheus, seinem geliebten Schüler, ihn ermahnen und warnend: „Verkünde das Wort, tritt dafür ein, ob man es hören will oder nicht; weise zurecht, tadle, ermahne, in unermüdlicher und geduldiger Belehrung. Denn es wird eine Zeit kommen, in der man die gesunde Lehre nicht erträgt, sondern sich nach eigenen Wünschen immer neue Lehrer sucht,

² Hans KLEIN, *Als Gesegnete leben*, 3.

³ Für weitere Einzelheiten, siehe Stelian TOFANĂ, *Evangelia lui Iisus. Misiunea cuvântului* (Das Evangelium Jesu. Die Mission des Wortes), Mega Verlag, Cluj-Napoca, 2018, 14–15.

die den Ohren schmeicheln. Und man wird der Wahrheit nicht mehr Gehör schenken, sondern sich Fabeleien zuwenden. Du aber sei in allem nüchtern, ertrage das Leiden, verkünde das Evangelium, erfülle treu deinen Dienst!” (2 Tim 4,2-5).

Die Seele des Menschen von heute kann vom kirchlichen Wort nur dann erreicht werden, wenn dieses als Quelle eines sinnhaften Lebens verstanden wird und wenn die Christen sich als von Gott erwähltes und gesegnetes Volk im Sakrament der Taufe begreifen.

Hans Klein ist in diesem Punkt ausdrücklich. Er schreibt: „Ich glaube, dass den Christen immer neu ins Gedächtnis gerufen werden sollte, dass sie Erwählte, Gesegnete sind und als solche Mitglieder der christlichen Gemeinde, Gottesdienstbesucher und Predigthörer. Sie sind es aufgrund ihrer Taufe und können und sollen auf dieser Grundlage ihr Leben gestalten.“⁴

Das Buch „*Als Gesegnete leben. Predigten*“ umfasst zahlreiche Predigten, die Hans Klein an verschiedenen Sonntagen im Kirchenjahr oder zu unterschiedlichen Anlässen im Leben seiner Gemeinde gehalten hat. Dies beschreibt der Autor selbst: „Die hier veröffentlichten Predigten sind zu sehr unterschiedlichen Anlässen gehalten worden und haben oft auf konkrete Ereignisse Bezug genommen.“⁵

2. Ein gesegnetes Leben aus der Perspektive des gepredigten Wortes

Bei der Analyse des Buches „*Als Gesegnete leben. Predigten*“ werde ich im Folgenden auf seine thematische Struktur Bezug nehmen und diese in einer eigenen, zusammenfassenden Interpretation des darin enthaltenen Anliegens darstellen.

a. Advent – eine neue in Hoffnung verankerte Lebensperspektive

Mit dem Advent beginnt in der Evangelisch-Lutherischen Kirche das neue Kirchenjahr. Sein Zielpunkt ist das Fest der Geburt des Herrn, also Weihnachten. Mit dem Advent beginnt für Christen somit eine Zeit der Reflexion über das große Ereignis der Menschheitsgeschichte, als Gott seinen Sohn in die Welt sandte, damit er Mensch werde, um den Menschen zu retten. Hans Klein bestimmt den Sinn des Advents so: „Das Kirchenjahr beginnt mit dem 1. Advent und blickt auf Weihnachten. Vier Sonntage wollen darauf vorbereiten und nehmen uns darum hinein in die große Geschichte von Gottesverheißungen, die mit der Geburt Jesu ein vorläufiges Ende findet, wo die Botschaft erklingt: ‘Euch ist heute der Heiland, der Retter, geboren, welcher ist Christus, d.h. Messias, der Herr.’“⁶

Der Text, den der Autor in diesem Zusammenhang auslegt, ist Jeremia 23,5–8: „Siehe, es kommt die Zeit, spricht der Herr, das ich dem David einen gerechten

⁴ Hans KLEIN, *Als Gesegnete leben*, 4.

⁵ Hans KLEIN, *Als Gesegnete leben*, 3.

⁶ Hans KLEIN, *Als Gesegnete leben*, 3.

Spross erwecken will. Der soll ein König sein, der will regieren und Recht und Gerechtigkeit im Lande üben wird. Zu seiner Zeit soll Juda geholfen werden und Israel sicher wohnen. Und dies wird sein Name sein, mit dem man ihn nennen wird: 'Der Herr ist unsere Gerechtigkeit'. Denn siehe, es wird die Zeit kommen, spricht der Herr, dass man nicht mehr sagen wird: 'So wahr der Herr lebt, der Israeliten aus Ägyptenland herausgeführt hat', sondern: 'So wahr der Herr lebt, der die Nachkommen des Hauses Israel herausgeführt und hergebracht hat aus dem Lande des Nordens und aus allen Landen, wohin er sie verstoßen hatte'. Und sie werden in ihrem Lande wohnen.“

Weil die endgültige eschatologische Verwirklichung der Erlösung jedes Menschen zwischen „schon“ und „noch nicht“ schwankt (oszilliert), nennt Hans Klein die Perspektive der Reflexion, die der Advent eröffnet, „Hoffnung“. Diese Hoffnung, die auf göttlichen Verheißungen beruht (Jer 23,5-8), verwirklicht sich nicht im Bereich der bloßen Vernunft, sondern im Bereich des Glaubens. Diese Glaubensperspektive, gebunden an die Verheißungen Gottes und verankert im Ereignis der Menschwerdung des Sohnes Gottes, bringt der bekannte Theologe so zum Ausdruck: „Unser Glaube gründet in der Verheißung Gottes. Auch wenn sie sich nicht wörtlich erfüllt. Und doch bleibt die Hoffnung an das Wort der Verheißung gebunden... Der Name Jesu bedeutet Rettung. Wir dürfen begründet hoffen, dass Gott uns immer wieder nahekommt, immer wieder Hilfe und Rettung schafft. Dazu hält uns Advent an.“⁷

Der Advent verankert den Menschen, gemäß der Hans Klein Auffassung, jedoch nicht nur in der Zukunft, sondern auch in der Gegenwart, in sich selbst. Advent ist auch Anlass zur Umkehr des Menschen zu sich selbst, um sein Leben neu zu bedenken und auf einen neuen Weg auszurichten. Diese Neuorientierung des Lebens – vom Laster zur Tugend, vom Alten zum Neuen – sieht der Autor im Sinngehalt des Wortes „Buße“ zusammengefasst. Daher soll der Advent auch als „*Bußtag*“ verstanden werden, als Tag, an dem der Mensch „neu denken lernen“ soll: „die Dinge positiver zu betrachten: Gottes Wege bei uns und für uns wahrzunehmen; neue Augen zu kriegen um Mut im Kampf gegen die Sünde zu gewinnen.“⁸

Aus dieser Perspektive betrachtet wird der Advent zugleich zu einer Zeit der Vorbereitung auf Weihnachten, also auf die Aufnahme des himmlischen Gastes: „im Advent, sind wir angehalten, *uns auf Weihnachten vorbereiten*. Wenn man einen Gast bekommt, stellt man sich auf das Ereignis und den Menschen ein“, sagt Hans Klein.⁹

So ist der Advent in der homiletischen Sicht des Bibelwissenschaftlers Hans Klein: eine Zeit der Reflexion, eine Zeit der Neubesinnung auf das eigene Leben,

⁷ Hans KLEIN, *Als Gesegnete leben*, 9.

⁸ Siehe, Hans KLEIN, *Als Gesegnete leben*, 12.

⁹ Siehe, Hans KLEIN, *Als Gesegnete leben*, 13.

ein Tag der Buße, eine Vorbereitung darauf, zu verstehen, was in Bethlehem vor mehr als 2000 Jahren für mich und für dich geschehen ist!

b. Weihnachten oder die Begegnung zweier Welten

Wenn Hans Klein von der Geburt Jesu Christi spricht, nimmt er direkt Bezug auf den Text des Lukasevangeliums (2,1–20) und bezeichnet das Ereignis im Horizont seiner universalen Bedeutung: „Die Gotteswelt kommt auf die Erde“.¹⁰

In seiner homiletischen Auslegung des Textes akzentuiert der Autor eine zentrale Idee, die die Menschwerdung Jesu unter dem Vorzeichen der *Begegnung zweier Welten* bestimmt: der menschlichen Welt und der Welt des Himmels; der alten Welt des Menschen und der neuen Welt Gottes, die auf die Erde kommt; der vergänglichen Welt des irdischen Königs, repräsentiert durch Kaiser Augustus, und der Welt des messianischen Königs, Jesu Christi, die kein Ende hat; der Welt der Reichen und Mächtigen, wiederum repräsentiert durch Augustus, und der Welt der Armen, die Befehlen gehorchen und sie ausführen müssen – ungeachtet ihrer von Armut und Mangel gezeichneten sozialen Lage –, repräsentiert durch Maria und den gerechten Josef, die nur in einem Stall Unterkunft finden, wo Maria gebären sollte, und nicht in einem Gasthaus; schließlich der Welt der Hirten, die staunen und die Botschaft des Himmels zunächst nicht einordnen können, und der Welt der Engel, die diese Botschaft für die Welt singen: „Frieden und Wohlgefallen unter den Menschen“ (Lk 2,14), usw.

Hans Klein beschreibt diese duale Perspektive und Bedeutung des Ereignisses der Geburt Jesu Christi so: „Gleich zu Beginn der Erzählung (Lk. 2,1-20) werden zwei Welten aufeinander bezogen, jene des Kaisers Augustus, der Befehle erteilt und jene der armen Leute aus Nazareth, die sich diesem Befehl fügen. Die Verbindungs Linie zwischen diesen beiden Lebenswelten besteht darin, dass der Kaiser befiehlt, und die Untergebenen sich fügen. Josef und Maria müssen einen langen, beschwerlichen Weg nach Bethlehem antreten, weil der Kaiser es so angeordnet hat.“¹¹

Den Kontrast der beiden Welten – der irdischen und der himmlischen, aus der allein der Retter kommen kann – formuliert der Autor so: „Der (neu) Geborene gehört nicht ganz in diese Welt, sondern er in sie hineingeboren wurde. Der Titel Heiland, Retter, steht voran, denn er nimmt den Namen Jesu auf, der Rettung, Heil bedeutet und ausdrücken will, dass Gott Rettung schenkt. Gleichzeitig spricht dieser Titel aus, dass der Neugeborene der wirkliche Retter der Welt ist und nicht der Kaiser, der bei feierlichen Gelegenheiten als 'Retter' bezeichnet wurde. Der damalige römische Dichter Virgil schreibt in seiner 4. Ekloge, dass mit der Geburt

¹⁰ Siehe, Hans KLEIN, *Als Gesegnete leben*, 16.

¹¹ Hans KLEIN, *Als Gesegnete leben*, 18.

des Kaisers Augustus die neue Welt beginnt. Diese neue Welt, so spricht das Wort des Engels aus, bringt nicht der Kaiser, sie kommt mit dem Neugeborenen. Er bringt die Rettung, freilich nicht eine irdische, sondern eine himmlische, eine von Gott gewirkte.¹²

Bemerkenswert ist auch die Bezugnahme des Autors auf die Szene, in der Lukas *Maria* als Hörende der Worte der Hirten darstellt, die vom Kind sprechen, und die sie in ihrem Herzen bewahrt. Zweifellos werden diese Worte für sie zu einem dauerhaften Reflexionspunkt darüber, was ihr Kind für die Welt bedeuten wird. Maria wird so zum Vorbild für das künftige Christentum, das das Wort Gottes hören, im Denken bewahren und ihm folgen soll. Der Autor sagt dazu: „Maria aber hört diese Worte, nimmt sie auf und denkt darüber nach...So wird Maria zum Vorbild aller jener, die die Worte der späteren Apostel annehmen und zu Glaubenden werden.“¹³

In Bezug auf die *Hirten*, die von der Krippe zurückkehren und Gott für alles loben, was sie gesehen und gehört haben, gewinnt Hans Klein aus dieser Szene die Weihnachtsbotschaft für die heutige Welt: „So sind wir heute und auch sonst gerufen, Gott zu loben und ihm zu danken, für all das, was er an uns und für uns getan hat und weiterhin tun wird. Und noch mehr sind wir gerufen, über die Worte des Evangeliums wie Maria nachzudenken und unser Leben von diesem Wort her zu gestalten.“¹⁴

So wurden die Hirten zu den *ersten Evangelisten der Geburt* Jesu, und Maria wurde *zur ersten von Menschen, die die Botschaft der Menschwerdung im Herzen bewahrte* und über sie nachdachte.¹⁵

c. Das Leiden Jesu für uns. UrHirte, Vorbild und Fürsprecher

Der Sinn der Leiden Jesu für uns wird vom Autor im Raum von fünf Predigten (S. 27–46) entfaltet; der rote Faden ist die Liebe Gottes zum Menschen. Der Höhepunkt dieser Liebe ist das Opfer am Kreuz. Dort stirbt Jesus Christus und gibt sein Leben für seine Schafe.

Dieses Bild des Opfers auf Golgotha wird in der Predigt zur Thematik des „Hirten“ eindrücklich entfaltet, anhand des Textes 1 Petr 5,1–4, wo es um den Hirten der Gemeinde geht, zugleich aber auch um das rechte Verhalten von Christen in der Verantwortung. Dieses Bild soll – so der Autor – Generationen von Hirten der Kirche zur Reflexion dienen, die zur Opferbereitschaft in der

¹² Hans KLEIN, *Als Gesegnete leben*, 19.

¹³ Hans KLEIN, *Als Gesegnete leben*, 20.

¹⁴ Hans KLEIN, *Als Gesegnete leben*, 20–21.

¹⁵ Für weitere Einzelheiten, siehe Stelian TOFANĂ, „Nașterea Domnului între cer și pământ în relatare lucanică (Lc. 2,7-20)“ („Die Geburt des Herrn zwischen Himmel und Erde im Lukasevangelium - Lk 2,7-20“), in *Renașterea*, nr. 12, Cluj-Napoca, 2017, 4–5.

Hirtensorge gerufen sind, ebenso aber jedem Christen, der zum Vorbild einer selbsthingebenden Haltung für den Nächsten berufen ist.

Ausgehend von diesem Text stellt Hans Klein fest, dass „der eigentliche Hirte nur Jesus Christus sein kann“. Als der Hirte schlechthin, der sein Leben für die Schafe hingegeben hat, ist er der Erzhirte oder – genauer – der „UrHirte“: „Diese Bezeichnung unterscheidet ihn von allen menschlichen Hirten.“¹⁶

In dieser Eigenschaft des geopferten UrHirten ist Christus für die Christen auch „Vorbild“ in allem. Zur Veranschaulichung zitiert Hans Klein ein schönes Gebet seiner Kirche: „Vorbild im Dienen / Vorbild im Lieben / Vorbild im Leiden / Herr Jesus Christus / lass uns Erfüllung finden im Dienen / uns bewähren in der Liebe und / deine Herrlichkeit ahnen im Leiden. Kyrie eleison.“ „Damit – sagt Hans Klein weiter – wird uns immer wieder vorgezeigt: Dienen, Lieben und Leiden stehen nebeneinander auf dem Weg, der wie Jesu Weg durch Leiden der Herrlichkeit entgegenführt.“¹⁷ So steht Christus als „Vorbild“ immer als der Gekreuzigte vor uns, „der sein Leben lässt für die Schafe“.

Folgerichtig stellt der Autor die Frage: „Wirken Vorbilder bei uns noch?“ Die Antwort bleibt dem Gewissen eines jeden überlassen.

In einer weiteren Predigt derselben Thematik führt Hans Klein den UrHirten, als Vorbild verstanden, zu einer weiteren Stufe des Verständnisses seiner Beziehung zur Christenheit. Ausgehend von Hebr (4,14–16) sagt der Autor den Christen, dass Jesus auch der ewige Hohepriester ist, der beständig für uns beim Vater eintritt: „Wir haben einen Fürsprecher, einen großen Hohenpriester, der für uns eintritt. Darum müssen wir keine Angst haben. Wir wollen darum bei ihm bleiben.“¹⁸ Dies ist der Trost, den Hans Klein seiner Gemeinde im Blick auf das kommende Endgericht zuspricht: Vor dem Endgericht können wir ohne Furcht erscheinen, weil er bis dahin für uns eintritt als Hohepriester, der ein für alle Mal das Opfer für die Sünden der Menschen dargebracht hat – seinen eigenen Leib.

Den vollen Sinn des menschlichen Lebens arbeitet der Autor in der Predigt zum Ostersonntag heraus. In der Entfaltung des Sinns der Auferstehung akzentuiert er zwei Hauptgedanken:

1. Vor Gott hat der Tod nicht das letzte Wort
2. Durch die Auferstehung Jesu hat das menschliche Leben einen neuen Sinn erhalten

Hans Klein sagt dazu: „Die Verkündigung von der Auferweckung Jesu von den Toten will ein Doppeltes in uns bewirken. Einmal will es sagen: Vor Gott ist auch der Tod nicht eine unüberschreitbare Grenze. Undurchdringbar ist es nur für uns sterbliche Menschen. Aber dann will Ostern doch auch mehr sagen: Die

¹⁶ Hans KLEIN, *Als Gesegnete leben*, 52.

¹⁷ Hans KLEIN, *Als Gesegnete leben*, 53.

¹⁸ Hans KLEIN, *Als Gesegnete leben*, 37.

Auferweckung Jesu Christi von den Toten will uns ganz persönlich ansprechen: Dein Leben hat einen Sinn und hat ein Ziel, weil du Gottes Kind, Gottes Erlöster bist. Jesus, der Auferstandene, führt Seinen der Ewigkeit und damit dem Ziel des Lebens entgegen. Das Bedeutet aber auch, dass unser Leben in ihm und durch ihn und von ihm neuen Sinn und neue Ausrichtung erhält.“¹⁹

Was die Gewissheit unseres Werdens und unserer Verwandlung betrifft, von der Hans Klein spricht – hin in ein ewiges Sein –, wird sie in der Orthodoxen Kirche in einem Auferstehungs Hymnus meisterhaft ausgedrückt: “Wir feiern den Sieg über den Tod, die Zerschlagung der Hölle und den Beginn eines neuen ewigen Lebens...” („*Prăznuim omorârea morții, sfărâmarea iadului și începătura altei vieți veșnice...*“). Dieses Werden, diese Verwandlung, diese Vergeistigung unseres Lebens beginnt somit mit dem Tag der Auferstehung.

In der Gemeinschaft mit dem auferstandenen Leib Christi werden wir alle zur Auferstehung und Unverweslichkeit geführt, zu Unbestechlichkeit und Transparenz, zu einer anderen Weise des Seins – und schließlich zu maximaler Verklärung und zur vollen Erkenntnis des Sinns der *neuen Existenz und der neuen Welt, der neuen Schöpfung*, die aus dem Akt der Auferweckung Jesu von den Toten hervorgeht. Das Licht der Auferstehung Jesu erhellt somit den Grund für die Existenz aller Dinge. Der auferstandene Leib Jesu, der durch verschlossene Türen hindurchtritt, wird zum Maßstab dieser neuen Schöpfung, die am Tag der Auferstehung geboren ist (vgl. Joh 20,19–23).²⁰

d. Der Dreieinige Gott sorgt für uns durch seinen Geist

Die meisten Predigten seines Bandes widmet Hans Klein einem für den homiletischen Raum der Kirche zentralen Thema: der Heiligen Dreifaltigkeit. Das Thema wird über neun Sonntage hinweg entfaltet, die dem Fest des dreieinigen Gottes folgen. Zu den Themen gehören u.a.: Dreieinigkeit (S. 80–83), Heil im Kreuz (S. 85–90), Gott sorgt für uns (S.93–97), Liebe und Vergebung (S.101–107), Gotteslob (S.107–112), Die Macht des Glaubens (S.120–124).

Um den Dreieinigen Gott zu verstehen, bedarf es seines Geistes. Dieser Geist hilft, Gott – unzugänglich in seinem Geheimnis – nicht als abstraktes, fernes und unnahbares Wesen zu denken, sondern als den Nahen, der mit dem Menschen eine väterliche Beziehung eingeht und dem Menschen zuspricht, dass er seinen Schöpfer als Vater anrufen darf (*Abba*). Hans Klein verweist ausdrücklich auf Röm 8,15, wo Paulus sagt welchen Geist wir in der Taufe empfangen: „Ihr habt nicht einen knechtischen Geist empfangen, dass ihr euch abermals furchten musstet,

¹⁹ Hans KLEIN, *Als Gesegnete leben*, 47–48.

²⁰ In diesem Sinne, siehe Einzelheiten, Stelian TOFANĂ, ”Învierarea Domnului – începutul unei noi creații” („Die Auferstehung des Herrn – der Beginn einer neuen Schöpfung“), in *Reșterea*, nr. 4, Cluj-Napoca, 2002, 5–6.

sondern ihr habt einen kindlichen Geist empfangen, durch den wir rufen Gott, *Abba*, lieber Vater.“²¹

Der Geist, den wir empfangen haben, ist es also, der uns zu Kindern Gottes gemacht hat und damit zu Erben seines Reiches. Gott erkennen wir durch seinen Geist nicht aus der Ferne, sondern aus der Nähe. So wird der in seinem Geheimnis unzugängliche Gott für uns nicht primär in rationaler Erkenntnis zugänglich, sondern in seiner Liebe als Vater.

Die Wirkung des Heiligen Geistes in uns beschreibt der Autor als äußerst feinfühlig: Er handelt in unserem Inneren beinahe unmerklich, am Ende aber mit großen, sichtbaren Ergebnissen, die unser Sein von Grund aus verwandeln. Um dies auszudrücken, vergleicht Hans Klein die Wirkung des Geistes mit der Wirkung eines Medikaments: „Der Gottes Geist wirkt innerlich. Er wandelt uns, so dass wir gar nicht merken, wie wir anders werden, etwa so wie ein Medikament, das langsam unsere Schmerzen wegnimmt, wodurch wir uns bald wieder normal fühlen. Erst später, beim Nachdenken, wird uns bewusst, dass das Medikament geholfen hat. So wirkt Gottes Geist. Er verändert innerlich und lässt uns unser Leben normal erscheinen. Darum merken wir nichts davon.“²²

Dieser Geist Gottes ist es auch der uns schon heute die Gewissheit gibt, dass wir zur Ewigkeit berufen sind und nicht nur Vergängliche und dass uns die Ewigkeit gerade aufgrund unseres Status als Kinder Gottes gehört, den wir als Gabe empfangen haben. Hans Klein schreibt: „Gottes Geist ruft in der Gehorsam gegenüber Gott, er schenkt Gewissheit des ewigen Lebens *im Heute*, weil er uns versichert, dass wir heute schon Erwählte, Gottes Kinder sind.“²³

Ebenso bewirkt der Geist Gottes, dass vieles Unverständene in unserem Leben verständlich wird, Unmögliches möglich wird, Trauer sich in Freude verwandelt, Verzweiflung in Hoffnung usw. Hans Klein reflektiert: „Und endlich, gibt es in der Schöpfung, in der Gesellschaft, oder im persönlichen Leben Sprünge, qualitative Umbrüche, wo plötzlich und unerwartet sich Dinge klären, die bis dahin unklar waren, Unverständenes verstanden wird, Leid und Trauer in Glück sich kehren, neue Perspektiven wahrgenommen werden, die man bis dahin nicht kannte. Das ist das Werk des Heiligen Geistes.“²⁴

Über den dreieinigen Gott, der uns Vater geworden ist, sagt der Autor weiter, dass er selbst „für uns sorgt“. Zur Entfaltung dieser Idee nimmt Hans Klein die Wunder der Speisung der Fünftausend (Joh 6,1–15) als Ausgangspunkt. Hervorgehoben wird, wie Gott mit uns handelt: In der Wüste ist eine große Menge; es gibt keine Nahrung und keine Möglichkeit der Versorgung. Jesus aber greift ein:

²¹ Siehe Hans KLEIN, *Als Gesegnete leben*, 73.

²² Hans KLEIN, *Als Gesegnete leben*, 75.

²³ Hans KLEIN, *Als Gesegnete leben*, 78.

²⁴ Hans KLEIN, *Als Gesegnete leben*, 80.

Das Wenige (fünf Brote und zwei Fische) wird vermehrt, sodass es für alle „viel“ wird. Alle essen und werden satt, etwas was der Mensch nicht vermag. Mehr noch: Aus dem Wenigen entsteht Überfluss. Der Evangelist hält fest: „Als sie aber satt waren, spricht Jesus zu seinen Jüngern: Sammelt die übrigen Brocken...Da sammelten sie und füllten zwölf Körbe mit Brocken von den fünf Gerstenbroten... (Joh 6,12-13)“. „Denn, wo Gott gibt, da gibt er in Überfluss“, sagt Hans Klein.²⁵

Als Schlussfolgerung betont der Autor: „Die Geschichte macht für uns deutlich: Gott, oder Jesus, sorg für dein leibliches und dein geistliches Wohl. Das kann zuweilen auch wunderbar geschehen...und zu bedenken: Wunder gibt es immer wieder. Und wo Gott gibt, gibt er in Überfluss.“²⁶

Als Antwort auf diesen Überfluss, fordert Gott jedoch etwas von uns: „Salz“ und „Licht“ der Erde zu sein. Salz gibt Speisen Geschmack, Licht vertreibt Dunkelheit. Durch diese Metaphern ruft Jesus zu einem „geschmackvollen“, also sinnhaften Leben auf, und zu einem Weg, der vom Evangelium erleuchtet ist, sodass Gefahren und Hindernisse erkannt und vermieden werden können. Das sollen wir zugleich auch für die Menschen um uns herum sein. Hans Klein verweist auf Jesu Wort: „Ihr seid das Salz der Erde...Ihr seid das Licht der Welt“ (Mt 5,13–14). In Jesu Worten ist eher ein Imperativ zur Sendung in der Welt zu hören als eine bloße Beschreibung.

Die Worte Jesu aktualisierend, sagt Hans Klein den Hörenden: „Diese Worte gelten auch euch, euch allen, die ihr hier versammelt seid, wie es vielen anderen Christen gilt...Denn, ihr alle seid Jünger Jesu, weil ihr auf seinen Namen getauft seid und damit Christus angezogen habt, wie der Apostel Paulus im Galaterbrief sagt. *Ihr seid das Salz der Erde, das Licht der Welt*. Die Kirche und die Welt leben davon und damit, dass sich immer wieder Menschen finden, die sich diese oder ähnliche Worte ins Herz schreiben lassen und im Vertrauen darauf, ihr Leben so gestalten, dass es hilfreich für die anderen, segensreich für die Welt oder zumindest für die Welt wird. Sehen wir uns das Schriftwort ein wenig genauer an.“²⁷

Jesu abschließendes Wort verdichtet die Metaphorik zu einem allgemeinen Imperativ: „So lasst euer Licht leuchten vor den Leuten, damit sie eure guten Werke sehen und euern Vater im Himmel preisen“ (Mt 5,16). Das Bild setzt voraus, dass Kinder Gottes, Christen, Getaufte Lichtträger sind und Lichtträger sein müssen.

e. Ein Hoffnungsentwurf

Hans Klein schließt seinen Predigtband, indem er die Perspektive des Endes unseres Lebens in optimistischer Weise hervorhebt. Dazu nimmt er Gottes Wort auf, das der Prophet Jesaja überliefert hat: „So spricht der Herr: Siehe, ich will

²⁵ Hans KLEIN, *Als Gesegnete leben*, 95.

²⁶ Hans KLEIN, *Als Gesegnete leben*, 96.

²⁷ Hans KLEIN, *Als Gesegnete leben*, 97.

einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen, das man der vorigen nicht mehr gedenken und sie nicht mehr zu Herzen nehmen wird“ (Jes 65,17).

Diese Worte beziehen sich auf einen Wendepunkt in der Geschichte des erwählten Volkes: die Rückkehr eines Teils des Volkes aus der babylonischen Gefangenschaft in das Heimatland. Die Lage war alles andere als erfreulich: Im Land der Väter war vieles verwüstet und von der früheren Pracht Israels war kaum etwas wiederzuerkennen.

In diesem Kontext wird das Volk mit ermutigenden Worten Gottes empfangen, die durch den Mund des großen Propheten sprechen: von einem neuen Himmel zu dem das Volk seine Hoffnung erheben soll und von einer neuen Erde, auf der seine Nachkommen leben werden. Es ist somit eine neue Perspektive der Hoffnung. Ein solcher neuer Himmel und eine neue Erde sind auch der Endpunkt unserer Reise auf Erden: zugleich Gegenstand der Hoffnung und Gewissheit des Glaubens.

Hans Klein beschreibt diese doppelte Endperspektive, die sowohl von Hoffnung als auch von Glauben geprägt ist, folgendermaßen: „Hier liegt der Grund unseres Glaubens und unserer Hoffnung. Auch für die, die uns vorgegangen sind, ist die Hoffnung nicht zu Ende. Der Glaube weiß, dass der Tod zwar eine Grenze für uns Menschen bedeutet, aber nicht für Gott. Der Tod ist nicht Gottes letztes Wort, sondern der Beginn des eigentlichen Wirkens Gottes. Und die Hoffnung gründet in der Gewissheit, dass überall dort, wo wir Angst, Tod und Schrecken erfahren, Gott etwas ganz Neues machen kann und machen will: ‘Siehe, ich mache einen neuen Himmel und eine neue Erde‘.“²⁸

Diese beiden Wirklichkeiten sind somit während dieses vergänglichen Lebens *Gegenstand unserer Hoffnung* und zugleich *Vertrauen*, dass wir sie jenseits von Tod und Endgericht in Fülle leben werden.

Zugleich ist es nicht weniger wahr, dass wir hier auf Erden oft zwischen Zweifel und Unsicherheit schwanken, genährt von einer Denklöge der zufolge das Immaterielle weniger überzeugend erscheint. Dennoch bleibt die Zuversicht bestehen, dass die Gewissheit des Glaubensgegenstandes sich auch ohne die Argumente der Logik durchsetzen wird.

Im Bewusstsein dieser Realität des menschlichen Denkens schließt Hans Klein sein Buch mit einer besonders schönen und optimistischen Neuinterpretation der Worte des österreichischen Dichters Erich Fried aus dem letzten Jahrhundert ab:

²⁸ Hans KLEIN, *Als Gesegnete leben*, 141.

„Es hat keinen Sinn, sagt die Vernunft. Wir nehmen es an, sagt die Liebe.

Es geht nicht vorwärts, sagt die Berechnung.

Es hat keine Perspektive, sagt die Zweifel.

Wir werden allein gelassen, sagt die Angst.

Wir bleiben im Gottes Hand, sagt der Glaube.

Es ist jämmerlich, sagt die Verzweiflung

Nichts als Schaumschlägerei, sagt die Enttäuschung.

Gott wird uns zum Heil führen, sagt die Hoffnung.“²⁹

3. Schlussfolgerungen

Das Buch „Als Gesegnete leben. Predigten“ ist ein Werk, das in jedem Menschen die Hoffnung weckt, das zu erreichen was Gott von ihm will und zugleich das Vertrauen in sich selbst, diesen göttlichen Willen zu erfüllen.

Der Autor hat in sein Buch nicht nur Ermahnungen für andere aufgenommen, sondern auch die eigene Erfahrung die, als Theologe und Pastor, aus der Verkündigung des Wortes in der Welt gewonnen hat. Diese Erfahrung ist für viele – davon bin ich überzeugt – zu einem Lebensmaßstab geworden, wenn es darum geht, den wahren Status des Christen zu gestalten, der verantwortlich nicht nur für das eigene Leben, sondern auch für das Leben der anderen in der Gemeinde ist.

Der wahre Christ ist derjenige, der aus der Kraft des Glaubens lebt, die alles möglich macht: „Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat“, sagt Hans Klein.³⁰

Schließlich, kann das Buch „*Als Gesegnete leben. Predigten*“ auch als ein wahres ABC in Glaubensfragen betrachtet werden, denn es unzählige Bezüge zum Evangelium Jesu enthält, die sein Verständnis von sich selbst als Mensch und Gott zugleich betreffen, aber auch den verherrlichten dreieinigen Gott, der sich in seiner Schöpfung als Vater und Versorger offenbart zum Ausdruck bringt.

So wendet sich Hans Klein mit seinem Buch sowohl an die heutige als auch an die zukünftige Welt.

Stelian TOFANĂ
Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca
Faculty of Orthodox Theology, Romania

²⁹ Hans KLEIN, *Als Gesegnete leben*, 142.

³⁰ Hans KLEIN, *Als Gesegnete leben*, 119.

Bibliographie

- KLEIN, Hans, *Als Gesegnete leben. Predigten*, ATU-Verlag, Sibiu, 2024, 142 s.
- STĂNILOAE, Dumitru, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, 405 s.
- TOFANĂ, Stelian, *Evanghelia lui Iisus. Misiunea cuvântului*, Editura "Mega", Cluj-Napoca, 402 s.
- TOFANĂ, Stelian, "Nașterea Domnului între cer și pământ în relatare lucanică (Lc. 2,7-20)", in *Renașterea*, nr. 12, Cluj-Napoca, 2017, 6 s.
- TOFANĂ, Stelian, "Învierea Domnului – începutul unei noi creații", in *Renașterea*, nr. 4, Cluj-Napoca, 2002, 6 s.
- TOFANĂ, Stelian, *Iisus Hristos, Arhiereu veșnic, după Epistola către Evrei*, Ed. "Presă Universitară Clujeană", 2000, 556 s.

IMPLIZITE EKKLESIOLOGIE IM GALATERBRIEF

MICHAEL WOLTER

Abstract. This article tries to show that Paul's letter to the Galatians is guided by an implicit ecclesiological concept, the contours of which are clearly recognizable.

Keywords: Paul, Galatians, Ecclesiology, Hans Klein.

I

In seiner erstmals im Jahre 2004 veröffentlichten Studie zur Entwicklung der Ekklesiologie im Corpus Paulinum hat Hans Klein die These vertreten, dass Paulus in den Briefen, die von ihm selbst verfasst wurden, „noch keine eigenständige Ekklesiologie entwickelt (hat)“. Die finde sich erst in den Briefen, die von seinen Schülern verfasst worden sind, nämlich im Kolosserbrief, im Epheserbrief und in den Pastoralbriefen. Es sei Paulus vielmehr „zunächst darum (gegangen), Gemeinde zu bauen und viele Menschen für Christus zu gewinnen, woraus sich dann langsam eine Ekklesiologie ergab“.¹

Damit hat der verehrte Jubilar, den diese Zeilen in freundschaftlicher Verbundenheit grüßen möchten, einen der nicht wenigen Unterschiede zwischen den authentischen und den pseudepigraphischen Briefen innerhalb des Corpus Paulinum², die auf der begrifflichen Ausdrucksebene der Texte deutlich erkennbar sind, präzise identifiziert. Gleichwohl lohnt es sich zu fragen, ob sich nicht unterhalb dieser Ebene auch in den paulinischen Homologoumena so etwas wie eine *implizite Ekklesiologie* identifizieren lässt. Von einer solchen kann man dann sprechen, wenn die inhaltliche

¹ Vgl. Hans KLEIN, „Zur Ekklesiologie im Corpus Paulinum“, in: DERS., *Entwicklungslinien im Corpus Paulinum und weitere Studien zu Paulustexten* (FRLANT 265, Göttingen 2016), 184–205 (überarbeitete und erweiterte Fassung eines Aufsatzes, der ursprünglich in *Sacra Scripta* 2 [2004] 97–106 publiziert worden war), Zitat S. 184. – Teile des folgenden Beitrags gehörten zu einem Paper, das einer Sitzung des Galaterbrief-Seminars auf dem 79. SNTS General Meeting am 8. August 2025 in Regensburg zugrundelag.

² Wie Hans Klein bin ich der Meinung, dass sich nur Röm, 1/2Kor, Gal, Phil, 1Thess und Phlm auf Paulus selbst zurückführen lassen, während Eph, Kol, 2Thess sowie 1/2Tim und Tit von unterschiedlichen Paulusschülern verfasst wurden.

Näherbestimmung der Gemeinschaft derjenigen, die Paulus meistens οἱ πιστεύοντες nennt (Röm 3,22; 4,11.24; 1Kor 1,21; 14,22; Gal 3,22; 1Thess 1,7; 2,10.13)³, nicht im Wege einer begrifflichen *explicitio* erfolgt, die zwei Sachverhalte durch die Verknüpfung von Gegenstandsbegriff und Bestimmungsbegriff *unmittelbar* miteinander verbindet, sondern wenn diese lediglich *mittelbar* in der Weise miteinander verbunden werden, dass ein zwischen ihnen bestehendes Analogieverhältnis hergestellt wird.

Dieser Frage möchte ich im Folgenden am Beispiel des Galaterbriefes nachgehen und eine Reihe von Texten zusammenstellen, in denen erkennbar wird, von welchen theologischen und sozialen Modellen die paulinische Vorstellung von der Gemeinschaft, die wir heute „Kirche“ nennen, bestimmt ist. Der Galaterbrief eignet sich dafür besonders gut, weil es eine ekklesiologische Kontroverse gewesen ist, die Paulus zur Abfassung dieses Briefes veranlasst hat.

Wichtig ist noch, dass es für Paulus noch nicht so etwas wie ein „Kirche“ gibt, die als eigenständige Größe bzw. als Institution unabhängig von den Menschen existierte, die er in Gal 5,24 οἱ τοῦ Χριστοῦ nennt und von denen man heute oft sagt, dass sie ihr ‚angehören‘. Für das paulinische Verständnis von Kirche gilt vielmehr: Alle, die glauben, dass Gott im Christusgeschehen zum Heil aller Menschen gehandelt hat und die ‚auf Christus getauft wurden‘ sowie ‚Christus angezogen haben‘ (Gal 3,27), sind nicht lediglich ‚Angehörige‘ oder ‚Mitglieder‘ der Kirche, sondern sie *sind* die Kirche, und die Kirche besteht aus ihnen.

II

Dass es sich bei der Auseinandersetzung, die Paulus im Galaterbrief führt, um eine ekklesiologische Kontroverse gehandelt hat, geht aus Gal 5,2 und 6,12–13 hervor. Diese Verse lassen erkennen, dass Paulus den Galaterbrief geschrieben hat, weil in den gottesdienstlichen Versammlungen der galatischen Gemeinden christliche Juden aufgetreten sind, die von den dortigen nichtjüdischen Christen verlangt haben, sich beschneiden zu lassen. Hinter dieser Forderung steht die Überzeugung, dass nichtjüdische Christen Juden werden müssen, wenn sie an dem durch Jesus Christus vermittelten Heil Anteil bekommen wollen. Für die περιτεμνόμενοι, wie Paulus sie in 6,13 nennt, waren jüdische und nichtjüdische Christen in erster Linie nicht Christen, sondern Juden und Heiden, und sie konnten sich christliche ἐκκλησία nur als Bestandteil des Judentums vorstellen.

Hinzu kommt noch, dass diese Gruppe ihre Forderung mit einem starken Argument theologisch begründen und ihr auf diese Weise Nachdruck verleihen

³ Andere Bezeichnungen sind οἱ τοῦ Χριστοῦ (1Kor 15,23; Gal 5,24; s. auch Röm 8,9) oder οἱ ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (1Kor 1,2) oder οἱ ἐν Χριστῷ (Röm 8,1).

konnte: Sie konnte sich auf die Schrift berufen, und zwar auf Gen 17, wo erzählt wird, dass Gott mit Abraham einen „ewigen Bund“ (Gen 17,7.13.19) schließt und als Zeichen der Zugehörigkeit zu diesem Bund die Beschneidung von allem, was männlich ist, verlangt. Es ist sehr wahrscheinlich, dass sie diese Karte gegenüber den Galatern in der Tat auch ausgespielt haben. Diese Annahme liefert jedenfalls eine gute Erklärung dafür, warum Paulus in Gal 3,6–9.16–18; 4,21–31 ebenfalls Abraham ins Spiel bringt.

III

Auf der ekklesiologischen Ebene setzt Paulus sich mit der im vorangegangenen Abschnitt skizzierten Forderung dadurch auseinander, dass er ebenfalls mit Abraham argumentiert. Daraus können wir zunächst schließen, dass es zwischen Paulus und seinen Gegnern einen fundamentalen Konsens gab. Genau wie seine Gegner geht auch Paulus davon aus, dass man an Abraham nicht vorbeikommt, dass Gott sein Volk erwählt hat, indem er Abraham erwählt hat, und dass die Zugehörigkeit zum Gottesvolk durch die Zugehörigkeit zu Abraham hergestellt wird. Das war zwischen Paulus und seinen Gegnern ganz offenkundig nicht strittig. Unübersehbar strittig war demgegenüber, wodurch die Zugehörigkeit zu Abraham hergestellt wird: nach Meinung der Gegner durch die Beschneidung, nach paulinischer Meinung durch den Glauben, und zwar durch den Christusglauben. Das lassen die Berufung auf Gen 15,6 in Gal 3,6–9 sowie die Verknüpfung, die Paulus in 3,16 zwischen Abrahamverheißung und Christus vornimmt, zweifelsfrei erkennen: „Die aus Glauben (οἱ ἐκ πίστεως)“, d.h. – so wird man zu ergänzen haben – οἱ ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, „die sind Kinder Abrahams“ (3,7) und οἱ ἐκ πίστεως (sc. Χριστοῦ) „sind mit dem gläubigen Abraham gesegnet“ (3,9). Es ist darum allein schon der Christusglaube, d.h. die Überzeugung, dass das Heil Gottes durch das Christusgeschehen erschlossen wird, der den nichtjüdischen Christen nach paulinischem Verständnis die Zugehörigkeit zu Abraham vermittelt, ohne dass sie Juden werden müssen. Sie sind vielmehr schon durch ihre Zugehörigkeit zu Jesus Christus „Kinder Abrahams“ (3,7) oder „Nachkommenschaft Abrahams“ (3,29).

Diese Argumentation impliziert ein deutlich erkennbares ekklesiologisches Konzept, das nur wenig unterhalb der Ebene der expliziten Prädikation bleibt: Die durch den Glauben (Gal 3,26) und durch die Taufe εἰς Χριστόν (3,27) hergestellte Zugehörigkeit zu Jesus Christus gilt Paulus als hinreichende Bedingung für den Zugang in die Nachkommenschaft Abrahams. Aus 2,16 (οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ) geht dann auch noch hervor, dass Paulus den Glauben sogar als eine für die Rechtfertigung notwendige Bedingung kennzeichnet, die auch für jüdische Menschen Gültigkeit beansprucht.

Dem entspricht, dass Paulus die Identität der Christen auch sonst im Galaterbrief mit Begriffen beschreibt, mit denen das Alte Testament und die Literatur des frühen Judentums von Israel sprechen, wenn sie es als Gottes Eigentumsvolk charakterisieren wollen: Sie sind von Gott „erkannt“ worden (Gal 4,9); durch den Glauben werden sie zu „Kindern Gottes“ (3,26); sie sind von Gott „gerufen“ worden (1,6; 5,8.13). Auch ihre metaphorische Bezeichnung als Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ in Gal 6,16 wird man im Gegenüber zur Rede vom Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα (1Kor 10,18) in diesen Zusammenhang einordnen können.⁴

IV

Damit tritt das implizite ekklesiologische Profil, das die paulinische Auseinandersetzung mit der Konzeption seiner Gegner bestimmt, deutlich zutage:

1. Zum einen greift er ihre erwählungstheologische Grundlage an, indem er mehrfach betont, dass innerhalb der Wirklichkeitsgewissheit des Christusglaubens die Unterscheidung zwischen „Beschneidung“ und „Unbeschnittenheit“, d.h. die Unterscheidung zwischen Israel und den Völkern aufgehoben ist (Gal 3,28; 5,6; 6,15). Diese Unterscheidung wertet er auch noch dadurch ab, dass er sie als eine Wirklichkeit des „Fleisches“ (6,12) und der „Welt“ (6,14) darstellt.

Zum anderen überträgt Paulus die Kontroverse auf die Tora. Wenn Paulus seine ekklesiologische These von der Aufhebung der Unterscheidung zwischen Israel und den Völkern damit verbindet, dass er die theologische Suffizienz der Tora problematisiert, stellt er nicht einen sachfremden Zusammenhang her, sondern bleibt ganz im Rahmen des jüdischen Selbstverständnisses, das von der Überzeugung getragen ist, dass zwischen Israels Erwählung aus den Völkern und der Gabe der Tora ein unauflöslicher Zusammenhang besteht. Dadurch wächst auch der Tora eine bedeutsame ekklesiologische Funktion zu: Damit Israel seine durch die Erwählung gewonnene Alleinstellung gegenüber allen anderen Völkern jeden Tag aufs Neue darstellen und erfahren kann, hat Gott ihm die Tora gegeben. Die Praktizierung der Tora-Gebote kann insofern als ethische Außenseite von Israels Identität als Gottes Eigentumsvolk gelten, denn in ihr wird Israels Teilhabe an der

⁴ Darauf hat auch schon Hans Klein aufmerksam gemacht (vgl. KLEIN, *Entwicklungslinien* [s. Anm. 1], 185). – Beim Ausdruck „Israel Gottes“ handelt es sich um eine Metapher. Dabei grenzt der Genitiv θεοῦ die Verwendung der Bezeichnung „Israel“ in Gal 6,16 von ihrer alltagsweltlichen Referenz ab (d.h. von dem in 1Kor 10,18 so genannten „Israel κατὰ σάρκα“) und bringt zum Ausdruck, dass es die behauptete Wirklichkeit nur innerhalb der Wirklichkeitsgewissheit des christlichen Glaubens gibt. Ähnlich verfährt Paulus u.a. in Kol 2,11, wo er die Taufe als „Beschneidung Christi“ bezeichnet. Genitive mit einer vergleichbaren Funktion gibt es auch in 1Kor 7,22a; 2Kor 2,15; 3,3; 1Thess 4,16.

Heiligkeit Gottes und damit seine Unterscheidung von den Völkern erkennbar.⁵ Paulus setzt damit im Galaterbrief dasselbe Gesetzesverständnis voraus wie seine Gegner. Wenn er hier νόμος sagt, ist darum immer die Unterscheidung zwischen Israel und den Völkern mitzuhören. Die Gesetzesfrage ist auch bei Paulus in die Israelfrage eingebettet, und darum klingt auch immer ein ekklesiologischer Grundton mit, wenn im Galaterbrief vom Gesetz die Rede ist.

Hinzu kommt aber noch ein Weiteres: Wenn Paulus in Auseinandersetzung mit der Position seiner Gegner postuliert, dass die Zugehörigkeit zu Jesus Christus die Menschen unterschiedslos, d.h. Juden wie Heiden gleichermaßen, zu Abrahamskindern macht, ist er genötigt, an die Stelle der Tora und ihrer ethischen Weisung ein Äquivalent zu setzen, das dieser Unterschiedslosigkeit Ausdruck verleiht. Wenn wir aus dieser Perspektive auf den Galaterbrief blicken, fällt es nicht schwer zu verstehen, dass es gerade die in Gal 5,13 – 6,10 formulierte Paränese ist, in der Paulus seiner impliziten ekklesiologischen Grundannahme eine explizite ethische Gestalt gibt.

2. Wenn wir die implizite Ekklesiologie der in Gal 5,13 – 6,10 vorgetragenen ethischen Weisung mit der von den Gegnern vertretenen Position vergleichen, wie wir sie oben skizziert haben, wird sogleich erkennbar, was sie von dieser unterscheidet und was sie mit ihr verbindet:

Der *Unterschied* tritt auf der Ebene des Inhalts der Weisungen zutage. Schon ein flüchtiger Überblick macht deutlich, dass Paulus hier ethische Forderungen formuliert, die nicht durch das Merkmal der Exklusivität gekennzeichnet sind. Ihnen können vielmehr alle Menschen, und das heißt konkret: Juden genauso wie Heiden, zustimmen. Einander διὰ τῆς ἀγάπης zu dienen (Gal 5,13c) oder voneinander die Lasten zu tragen (6,2a) oder „Liebe, Freude, Friede, Großmut, Rechtschaffenheit, Güte, Verlässlichkeit, Gelassenheit und Enthaltbarkeit“ (5,22b–23a) zu praktizieren – dass es sich hierbei um Verhaltensweisen handelt, die für jede menschliche Gemeinschaft förderlich sind, wird weder bei Juden noch bei Heiden Widerspruch gefunden haben. Und wenn Paulus doch einmal ein Toragebot zitiert (Lev 19,18 in Gal 5,14b: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“), so handelt es sich ebenfalls um eine ethisch inklusive Weisung, die den Unterschied zwischen Israel und den Völkern unberücksichtigt lässt.

Gerade hierin wird aber auch die *Gemeinsamkeit* zwischen den ethischen Weisungen der Tora und denen des Galaterbriefes erkennbar, denn die paulinische Paränese ist von derselben Intention geleitet wie die ethischen Weisungen der Tora: Hier wie dort geht es darum, die Identität der Nachkommenschaft Abrahams durch eine bestimmte ethische Praxis darzustellen oder zur Anschauung zu bringen. Und genauso wie die ethischen Weisungen der Tora darauf abzielen, die *Exklusivität* der Erwählung Israels aus den Völkern ethisch erfahrbar zu machen, so zielt die

⁵ Vgl. in diesem Sinne vor allem Lev 11,44–45; 20,24c–25a; Dtn 26,16–19.

Paränese des Galaterbriefes darauf ab, die *Inklusivität* der paulinischen Abrahaminterpretation (3,7.29) ethisch erfahrbar zu machen. Zwischen dem ekklesiologischen Indikativ (z.B. Gal 3,28: οὐκ ἐν Ἰουδαίῳ οὐδὲ Ἑλλην... πάντες γὰρ ὑμεῖς εἶς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) und dem ethischen Imperativ besteht darum eine unmittelbare Entsprechung, deren ekklesiale Homologie sich in nichts von derjenigen unterscheidet, die Israels Erwählung und die ethischen Weisungen der Tora miteinander verbindet. Die ethischen Weisungen des Galaterbriefes verhalten sich zum Christusgeschehen genauso wie die Weisungen der Tora zur Erwählung Israels. Der Unterschied besteht lediglich darin, dass es diesen darum geht, die Trennung zwischen Israel und den Völkern darzustellen, während jene darauf ausgerichtet sind, die Aufhebung dieser Trennung abzubilden. In den Weisungen, die Paulus im Galaterbrief formuliert, spricht sich darum eine implizite Ekklesiologie aus, der es darum geht, die Identität, die der Christusglaube den Menschen verleiht, mit einer ethischen Gestalt auszustatten, in der alle kulturellen, ethnischen, ökonomischen und anderen Unterschiede, die Menschen voneinander trennen und die als Gegebenheiten des „Fleisches“ (6,12) bzw. der „Welt“ (6,14) selbstverständlich nach wie vor existent sind, keine Rolle spielen. Dass Paulus in 3,28 demgegenüber von seinen Lesern sagt, dass sie „in Christus Jesus“, d.h. innerhalb der durch das Christusgeschehen bestimmten Wirklichkeitsgewissheit⁶, zusammen mit allen, die „Christus angezogen haben“ (V. 27), „einer“ (εἶς) sind, und dass er damit zur Bestimmung ihrer neugewonnenen Identität ein Maskulinum benutzt, sollte man ekklesiologisch nicht überfrachten⁷. Das *genus* des Zahlwortes wird seinen einfachen Grund darin haben, dass auch die Reihe der Identitätszuschreibungen, der es antithetisch gegenübergestellt wird, durch Maskulina dominiert ist (Ἰουδαίῳ, Ἑλλην, δοῦλος, ἐλεύθερος).

Damit ist aber noch nicht alles gesagt, denn die ekklesiologischen Vorstellungen, von denen die paulinische Paränese in Gal 5,13 – 6,10 geleitet ist, lassen sich noch konkretisieren.

V

Im Blick auf die Frage nach der impliziten Ekklesiologie im Galaterbrief lassen sich drei Aspekte voneinander unterscheiden: die Liebe, das Prinzip der egalitären Reziprozität und das Gegenüber von Fleisch und Geist.

⁶ Vgl. dazu Michael WOLTER, *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie* (Göttingen ³2021), 238–241.

⁷ Vgl. in diesem Sinne auch KLEIN, *Entwicklungslinien* (s. Anm. 1), 186.

1. Für die *Liebe* können wir Gal 5,6 als Ausgangspunkt nehmen. Paulus schreibt hier, dass der Glaube, d.h. natürlich die πίστις Χριστοῦ, der die ekklesiale Unterscheidung zwischen Israel und den Völkern suspendiert, „durch die Liebe ins Werk gesetzt wird“ (δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη). Es ist demnach die Liebe, die dem empirisch unanschaulichen Glauben eine äußerlich wahrnehmbare Gestalt gibt. Paulus macht dadurch die Liebe zur ethischen Außenseite des Glaubens und schreibt ihr dieselbe Funktion zu, die nach jüdischem Verständnis der Tora im Blick auf Israels Erwählung zukommt.⁸ Dieser Entsprechung dürfte sich auch die Bemerkung in 5,14 verdanken, wo Paulus auf Lev 19,18 verweist, um deutlich zu machen, dass es die in Gal 5,13c geforderte wechselseitige Liebe ist, in der die gesamte Tora ihre Erfüllung findet.⁹ Paulus will seinen heidenchristlichen Adressaten auf diese Weise deutlich machen, dass es für sie durchaus einen Weg zur vollständigen Erfüllung der Tora gibt, ohne dass sie beschnitten und Juden werden müssen. Wenn wir an dieser Stelle noch einmal auf die paulinische Argumentation in Gal 3–4 zurückblicken, können wir sagen, dass es für Paulus nicht nur der Glaube ist, der den Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden aufhebt, sondern auch die Liebe, denn einander lieben können die einen genauso gut wie die anderen.

Warum ist es aber gerade die „Liebe“ (ἀγάπη), die Paulus hier zum Leitbegriff für das zwischenmenschliche Verhältnis macht? Die Antwort ist nicht schwer, denn es sind zwei Elemente, die Paulus in der Aufforderung zur wechselseitigen Liebe miteinander verknüpft:

Zum einen wird eine Rolle gespielt haben, dass im Corpus Paulinum, aber auch in der johanneischen Literatur Jesu Tod für die Menschen als Tat der „Liebe“ (ἀγάπη) gedeutet wird (Röm 5,8; 2Kor 5,14; Gal 2,20; Eph 5,2.25; Joh 15,12–13; 1Joh 3,14–16).¹⁰ Diese Deutung des Christusgeschehens gibt der ethischen Liebesforderung eine auf der christlichen Identitätsebene angesiedelte theologische Grundlage. Die Ermahnung zur wechselseitigen Liebe impliziert darum die Aufforderung, sich im Umgang miteinander an Jesus selbst zu orientieren. Die implizite ekklesiologische Konnotation dieser Aufforderung ist nicht zu übersehen. In Eph 5,2.25 sowie in Joh 13,34; 15,12–13 wird sie auch explizit zum Ausdruck gebracht.

Zum anderen wird diese Konnotation der paulinischen Verknüpfung von Glaube und Liebe bei Paulus darin erkennbar, dass außerhalb des Neuen Testaments die wechselseitige Liebe als eine ethische Tugend gilt, an der sich vor allem

⁸ S.o. bei und mit Anm. 5.

⁹ Auch Lev 19,18 weist eine reziproke Ausrichtung auf, denn das angeredete „Du“ und der πλησίον sind untereinander austauschbar. Jeder Mensch, der einen πλησίον hat, ist zugleich immer auch dessen πλησίον.

¹⁰ S. auch M. KONRADT, „Die Christonomie der Freiheit. Zu Paulus' Entfaltung seines ethischen Ansatzes in Gal 5,13 – 6,10“, *Early Christianity* 1 (2010) (60–81), hier 71.

geschwisterliche Beziehungen orientieren sollen. Es genügt, wenn wir aus der großen Zahl der Belege eine kleine Auswahl zusammenstellen:

TestSeb 8,4–6: „Als wir nach Ägypten herabkamen, trug Josef uns nichts nach. ... Auf ihn achtend, meine Kinder, ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, und keiner rechne seinem Bruder das Böse an.“

TestGad 6,1: „Und jetzt, meine Kinder, ἀγαπᾶτε ἕκαστος τὸν πλησίον αὐτοῦ und rottet den Hass aus euren Herzen aus. ἀγαπήσατε ἀλλήλους in Tat und Wort und Gesinnung der Seele.“

TestGad 7,7: „Entfernt den Hass aus euren Seelen und ἀγαπήσατε ἀλλήλους in der Aufrichtigkeit des Herzens.“

TestJos 17,2–3: „καὶ ὑμεῖς οὖν ἀγαπᾶτε ἀλλήλους und verbergt in Langmut ἀλλήλων die Verfehlungen, denn Gott hat Gefallen an der Eintracht von Brüdern und an dem Vorsatz eines guten Herzens, das an Liebe Gefallen hat (εὐδόκιμούσης εἰς ἀγάπην).“

Jub 35,9 (Fragm. r')¹¹: „Rebekka bat Isaak ..., Esau und Jakob zu ermahnen, ἀγαπᾶν ἀλλήλους.“

Jub 36,4: „Und seid, meine Kinder, untereinander (solche), die ihr eure Brüder liebt wie ein Mensch, der sein Leben liebt, und wobei ein jeder für seinen Bruder sucht, womit er ihm Gutes tue, und gemeinsam zu handeln auf der Erde! Und sie sollen sich untereinander lieben wie ihr Leben.“

Jub 46,1–2: „Die Kinder Israels wurden in Ägypten ... ein großes Volk. Und sie waren alle gleich in ihren Herzen, dass ein Bruder seinen Bruder liebte und dass ein Mensch [mit] seinem Bruder (Lat: Nächsten) [sich] gegenseitig Hilfe leisteten.“

Plutarch, *Mor.* 480c: Väter freuen sich darüber, „wenn sie die Söhne sehen, ὡς φιλοῦντας ἀλλήλους.“

Plutarch, *Mor.* 480d–e: „Tüchtige und recht geratene Kinder ... ἀγαπήσουσιν ... ἀλλήλους.“

Dio Chrysostomus, *Or.* 74,12: „Eteokles und Polyneikes waren nicht nur dem Gesetz nach Brüder, sondern die Kinder von Sohn und Mutter, also der engsten Verwandten. Wenn nun die Familie von Bedeutung war, wären diese am meisten von allen verpflichtet, einander zu lieben (οὗτοι μάλιστα ἀπάντων ἀλλήλους ὄφειλον ἀγαπᾶν).“

Die ethische Tugend der Liebe und die Aufforderung zur wechselseitigen Liebe in Gal 5,13c korrespondieren mit der ekklesialen Geschwistermetaphorik, mit der Paulus (und im Neuen Testament nicht nur er) die Eigenart der Zusammengehörigkeit von Christenmenschen¹² charakterisiert: Die gemeinsame Zugehörigkeit zu Jesus Christus stiftet ein Verhältnis zwischen ihnen, das dem Verhältnis von leiblichen Geschwistern entspricht, deren familieninterner Status

¹¹ Albert Marie DENIS, *Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt graeca*, in: DERS./ Marinus DE JONGE (ed.), *Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece* III (Leiden, 1970), (45–246), hier 97,6–9.

¹² Mit diesem interpretationssprachlichen Sammelbegriff bezeichne ich aus Gründen der sprachlichen Ökonomie hier und im Folgenden alle Menschen, die glauben, dass Gott im Christusgeschehen zum Heil der Welt gehandelt hat, und die auf Jesus Christus getauft sind.

ein und derselbe ist. Es ist darum kein Zufall, dass Paulus auch im Galaterbrief, in dem er sich mit einer theologischen Position auseinandersetzt, die die nach wie vor bestehenden ethnischen Unterschiede zwischen den Christenmenschen in den Vordergrund stellt, immer wieder von der Geschwistermetaphorik Gebrauch macht, die die Gleichheit aller Christen bezeichnet.¹³ Dem entspricht, dass das reziproke Pronomen ἀλλήλους immer wieder auch in den oben genannten außerneutestamentlichen Texten als Objekt von ἀγαπᾶν Verwendung findet, denn mit ihm sind zwei semantische Merkmale verbunden, die auch bei Paulus von zentraler Bedeutung sind: die Merkmale der Egalität und der Reziprozität. Damit sind wir aber auch schon beim zweiten Aspekt, dem ethischen Prinzip der egalitären Reziprozität:

2. Paulus verwendet das reziproke Pronomen ἀλλήλων/ἀλλήλοις/ἀλλήλους in Gal 5,13 – 6,10 nicht weniger als sechsmal mit Bezug auf das wechselseitige Verhältnis seiner Adressaten (5,13c.15a.b.26b.c; 6,2a). In seinen anderen Briefen ist diese Verwendung ähnlich intensiv. Helmut Krämer hat das semantische Profil dieses Gebrauchs prägnant charakterisiert:

„ἄ. (wird) von mehreren irgendwie gleichgeordneten Personen und innerhalb homogener Gruppen gebraucht“, niemals hingegen „vom Verhältnis Jesu zu seinen Jüngern oder des Christus zu den Seinen“.¹⁴

Das Prinzip der egalitären Reziprozität ist nicht nur durch das Element der Statusgleichheit bestimmt, sondern auch dadurch, dass die unter Rückgriff auf ἀλλήλων/ἀλλήλοις/ἀλλήλους formulierten ethischen Weisungen symmetrisch konzipiert sind: Sie gelten immer *für beide Seiten gleichermaßen*. Das ethische Subjekt ist immer auch zugleich das ethische Gegenüber, und zwar in der Weise, dass beide Seiten vor *ein und dieselbe* Forderung gestellt werden. Das heißt z.B. für die in Gal 6,2a formulierte Aufforderung, dass jeder Christenmensch von jedem anderen Christenmenschen verlangen kann, seine Last mitzutragen, und dass umgekehrt jeder Christenmensch aufgefordert ist, auch seinerseits die Last anderer Christenmenschen mitzutragen. Die große Bedeutung dieses Prinzips für den Galaterbrief wird auch darin erkennbar, dass der pauschale Aufruf, mit dem Paulus den gesamten Abschnitt in Gal 6,10 abschließt, von ihm bestimmt ist: „Solange wir Zeit haben, lasst uns darum allen Gutes tun, vor allem aber πρὸς τοὺς οἰκεῖους τῆς πίστεως.“ Alle, die οἰκεῖους τῆς πίστεως haben, denen sie Gutes tun sollen, sind auch selbst deren οἰκεῖοι τῆς πίστεως, denen Gutes getan werden soll.

Das Prinzip der egalitären Reziprozität in den ethischen Weisungen des Galaterbriefes überschneidet sich aber nicht nur mit dem Gebrauch der ekklesialen

¹³ Vgl. Gal 1,11; 3,15; 4,12.28.31; 5,11.13; 6,1.18.

¹⁴ Helmut KRÄMER, „ἀλλήλων (-οις -ους)“, *EWNT* 1 (1980) (151–152) 151.152.

Geschwistermetaphorik, sondern es geht auch über sie hinaus, denn es inkorporiert ein weiteres soziales Modell: die *Beziehung zwischen Freunden*. Das wird in Gal 6,2a erkennbar, wo Paulus seine Leser auffordert: „Tragt voneinander die Lasten“ (ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε). Hans Dieter Betz hat darauf aufmerksam gemacht, dass diese Weisung ihre engsten Parallelen dort hat, wo es darum geht, wie Freunde miteinander umgehen sollen:¹⁵

Xenophon, *Mem.* 2,7,1 lässt Sokrates sagen: „Die Nöte τῶν φίλων, die aus Unverstand erwachsen war, versuchte er durch guten Rat zu beheben. War sie aus wirtschaftlicher Not entstanden, dann ermahnte er, einander nach Kräften zu unterstützen (κατὰ δύναμιν ἀλλήλοις ἐπαρκεῖν). ... Als er einmal sah, dass Aristarch missmutig umherging, da sagte er zu ihm: ›Du scheinst an etwas schwer zu tragen (βαρέως φέρειν), Aristarch. Du solltest aber von deiner Last etwas den Freunden abgeben (χρῆ δὲ τοῦ βάρους μεταδιδόναι τοῖς φίλοις), denn vielleicht können wir dir Erleichterung verschaffen.“

Menander, *Fragm.* 534: „Halte alle Lasten der Freunde für gemeinsam (νόμιζε πάντα κοινὰ τῶν φίλων βάρη).“¹⁶

Aristoteles, *Eth. Nic.* 1171a25–32: „Der Besitz von Freunden ist im Unglück notwendiger, weil man da die nützlichen Freunde braucht ... Die bloße Gegenwart der Freunde ist angenehm, auch im Unglück, so dass die Bekümmerten sich erleichtert fühlen, wenn die Freunde ihren Schmerz teilen. Daher könnte man auch zweifeln, ob die Freunde gleichsam die Last mittragen (ὥσπερ βάρους μεταλαμβάνουσιν) oder ob vielmehr ihre angenehme Gegenwart und die Überzeugung von ihrer Teilnahme den Schmerz verringert.“

Maximus von Tyrus, *Philosophoumena* 14,6 über den Freund im Unterschied zum Schmeichler: Er ist „ein äußerst solidarischer Teilhaber von Missgeschicken (συμφορῶν κοινωνὸς ἰσότητος).“

Dadurch, dass Paulus in Gal 6,2a einen Topos der hellenistischen Freundschaftsethik aufnimmt¹⁷, gibt er zu erkennen, dass er sich die Gemeinschaft von Christen auch als eine Gemeinschaft von Freunden vorgestellt hat. Mit der ekklesialen Geschwistermetaphorik ist diese Gemeinschaft sowohl durch das Merkmal der Gleichheit als auch durch das Prinzip der egalitären Reziprozität verbunden.

3. Für den dritten Aspekt müssen wir noch einmal zurückblicken: In Abschn. III hatten wir gesehen, dass es für Paulus der Christusglaube ist, der ekklesiale Gleichheit und Gemeinsamkeit dadurch herstellt, dass er alle, die ihn teilen, nicht

¹⁵ Hans Dieter BETZ, *Der Galaterbrief* (München, 1988), 507–508.

¹⁶ Vgl. auch Menander, *Fragm.* 370: „Die Missgeschicke der Freunde halte für deine eigenen (ἰδίας νόμιζε τῶν φίλων τὰς συμφοράς).“

¹⁷ Aristoteles, *Eth. Nic.* 1168b6–8 zitiert drei Sprichwörter, die typische Freundschaftsmerkmale beschreiben: μὴ ψυχὴ („eine Seele“), κοινὰ τὰ φίλων („Freunde haben alles gemeinsam“) und ἰσότης φιλότις („Freundschaft ist Gleichsein“). Zu ihrer Verbreitung in der Umwelt des Neuen Testaments vgl. G. STÄHLIN, „φίλος κτλ.“, *ThWNT* 9 (1973) (144–169), hier 149f.

nur zu Nachkommen Abrahams macht (3,7.9), sondern auch Kinder Gottes werden lässt (3,26). Um diesen Aspekt, d.h. um die implizite Ekklesialität des Gottesverhältnisses der Christenmenschen soll es im Folgenden gehen. Im Galaterbrief findet er vor allem im Gegenüber von „Fleisch“ und „Geist“ seinen Ausdruck. Auf dieses Gegenüber greift Paulus erstmals in 3,2–3 zurück, um die Unvereinbarkeit von νόμος und πίστις zu erläutern und seine Adressaten davon abzubringen, sich beschneiden zu lassen. In 4,29 beschreibt er mit seiner Hilfe den Unterschied zwischen menschlicher und göttlicher Wirklichkeit, und dann durchzieht es auch noch den gesamten paränetischen Abschnitt von 5,13 bis 6,10¹⁸.

Belegt ist das Gegenüber von „Fleisch“ und „Geist“ erstmals im hebräischen Text von Jes 31,3:

„Ägypter sind Mensch und nicht Gott (לֹא־אֱלֹהִים אֲדָמָה), ihre Pferde sind Fleisch und nicht Geist (בְּשָׂרׁ לֹא־רוּחַ).“

In diesem Text markiert der Parallelismus membrorum „Mensch – Gott // Fleisch – Geist“ eine Basisdifferenz, die auch bei Paulus noch das semantische Feld dieser Antithese strukturiert: Das Gegenüber von „Fleisch“ und „Geist“ repräsentiert in metonymischer Weise das Gegenüber von Mensch und Gott oder von irdischer und himmlischer Welt. Philo unterscheidet mit seiner Hilfe eine zweifache „Art von Menschen“ (διττὸν εἶδος ἀνθρώπων):

Philo, *Heres 57*: „Die eine sind diejenigen, die durch den göttlichen Geist und die Vernunft, leben, die andere die, die durch Blut und Lust des Fleisches existieren. Die eine Art ist ein Gebilde der Erde, die andere eine Wiedergabe des göttlichen Bildes“ (τὸ μὲν θεῖον πνεύματι λογισμῶ βιούντων, τὸ δὲ αἵματι καὶ σαρκὸς ἡδονῇ ζώντων. τοῦτο τὸ εἶδος ἐστὶ πλάσμα γῆς, ἐκεῖνο δὲ θείας εἰκόνας ἐκμαγεῖον).

Es ist nicht zu übersehen, dass Philo in diesem Text mit Hilfe des antithetischen Dualismus von „Fleisch“ und „Geist“ kollektive Identitäten charakterisiert. Es geht um einander ausschließende Zugehörigkeiten entweder zur Erde oder zu Gott. Nur zurückhaltend, aber doch unmissverständlich gibt Philo darüber hinaus zu verstehen, dass sich der Unterschied zwischen den beiden Menschenklassen in ihren Lebensweisen manifestiert.

Dem entspricht die Verwendung des Gegenübers in Gal 5,24 (οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ [Ἰησοῦ] τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασιν καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις), denn hier betont Paulus, dass die ethische Bestimmtheit durch das „Fleisch“ für diejenigen, die zu Jesus Christus gehören, Teil ihrer vorchristlichen Vergangenheit ist, die sie ein für alle Mal hinter sich gelassen haben. Über sie haben die „Leidenschaften und Begierden“ keine Macht mehr, weil sie durch den Geist mit Gott verbunden

¹⁸ Vgl. Gal 5,13b.16–23.24–25; 6,1.7–8.

sind.¹⁹ Diese Verbundenheit in ihrem Handeln und Verhalten zum Ausdruck kommen zu lassen, ist darum auch das Ziel der reichlich tautologischen Aufforderung in 5,25 (εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχοῦμεν). In welcher Weise sie dieser Weisung nachkommen sollen, können die Leser des Galaterbriefes den beiden Katalogen in V. 19–23 entnehmen: durch ein Handeln und Verhalten, das nicht von den üblichen ethischen Lastern (V. 19b–21a), sondern von den allseits bekannten ethischen Tugenden (V. 22b–23a) bestimmt ist.

Ekklesiologisch bedeutsam ist in diesem Zusammenhang aber auch noch, dass Paulus die Unterscheidung zwischen Israel und den Völkern, auf der die Forderung seiner Gegner basiert, mit Hilfe der Unterscheidung zwischen „Fleisch“ und „Geist“ durch das Gegenüber von Mensch und Gott ersetzt. Dieselbe Ersetzung hatte er bereits in Gal 2,15–16 angedeutet, wo das Gegenüber von Juden und Heiden (V. 15) in die Gemeinsamkeit ihres Mensch-Seins hinein aufgehoben wird (V. 16). Genau dieselbe Bewegung wird Paulus auch in Röm 3,27–30 vornehmen. Vor Gott sind Juden und Heiden ein und dasselbe, nämlich Menschen.

Dadurch wird es aber auch möglich, das Tora-Verständnis des Galaterbriefes in diesen Zusammenhang einzuordnen und die ekklesiologischen Implikationen der Kontroverse zwischen Paulus und seinen Gegnern auch aus der Perspektive des Gegenübers von „Fleisch“ und „Geist“ in den Blick zu nehmen: Nachdem Paulus bereits in Gal 3,2.5 πνεῦμα und νόμος auseinanderdividiert hat, stellt er in 5,18 (εἰ δὲ πνεύματι ἄγεσθε, οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμου) fest, dass die existentielle Bestimmtheit durch den Geist die Orientierung der Lebensführung am Gesetz und damit die Beschneidung der Adressaten des Briefes überflüssig macht. Was er mit Hilfe einer rhetorischen Frage in 3,3 explizit formuliert hat (seine Leser sind dabei, im „Fleisch“ zu vollenden, was sie im „Geist“ angefangen haben), wiederholt er hier implizit: Die Tora, die es Israel ermöglichen soll, seine Unterscheidung von den Völkern darzustellen, und das gottferne Fleisch stehen auf ein und derselben Seite.

¹⁹ In Gal 5,16–17 gebraucht Paulus das Gegenüber von „Fleisch“ und „Geist“ in anderer Weise, denn hier beschreibt er mit seiner Hilfe eine Spaltung innerhalb des christlichen Individuums: Weil auch sie immer noch leiblich existieren, wirken „Fleisch“ und „Geist“ wie zwei Kräfte auf sie ein, die sie in zwei entgegengesetzte ethische Richtungen ziehen. Diese Verwendung hat eine Parallele bei Ps. Philo, *De Sampson* 20: „Es scheint, dass die Schwäche unserer menschlichen Natur die Größe eines Gottesgeschenks nicht fassen kann. Deswegen hatte auch damals der starke Simson zwar den Geist empfangen und den Körper zur Kraftprobe gestählt; die Seele aber erwies sich als schwach und allzu nachgiebig gegenüber dem Begehren des Fleisches“ (Übers. F. SIEGERT, *Drei hellenistisch-jüdische Predigten* [WUNT 20; Tübingen, 1980], 63–64).

VI

Ein kurzes Fazit zu formulieren, ist nicht schwer. Wenn Hans Klein am Schluss seines Beitrags zur Ekklesiologie im Corpus Paulinum feststellt, dass es in den sieben authentischen Paulusbriefen „noch keine ausgebaute Ekklesiologie“ gibt²⁰, so hat er damit selbstverständlich recht. Trotzdem wird man aber sagen können, dass zumindest der Galaterbrief erstaunlich präzise ekklesiologische Vorstellungen zu erkennen gibt, die nicht weit unter der Oberfläche des Textes sichtbar werden. Sie stehen zudem nicht unverbunden nebeneinander, sondern konvergieren: Alle Christenmenschen, d.h. alle Menschen – Juden genauso wie Nichtjuden –, die davon überzeugt sind, dass Gott im Auftreten und im Geschick Jesu von Nazaret zum Heil der Welt gehandelt hat und dass das Heil Gottes durch Jesus von Nazaret erschlossen wird, sind Teil der Nachkommenschaft Abrahams und Erben der Verheißung, die Abraham zuteil geworden ist. Sie sind das „Israel Gottes“, wie Paulus sie in Gal 6,16 metaphorisch nennt, das sich von dem in 1Kor 10,18 so genannten „Israel nach dem Fleisch (κατὰ σάρκα)“ dadurch unterscheidet, dass in ihm die Trennung von Israel und den Völkern aufgehoben ist. An die Stelle dieser Unterscheidung, lässt Paulus das Gegenüber von „Fleisch“ und „Geist“ treten, das in metonymischer Weise das Gegenüber von „Mensch“ und „Gott“ abbildet. Dabei macht er die alternative Bestimmtheit durch den Geist oder das Fleisch davon abhängig, ob man zu Jesus Christus gehört oder nicht.

Darüber hinaus sieht Paulus die überindividuelle Identität derer, die „an Christus Jesus glauben“ (Gal 2,16b) und „auf Christus getauft worden sind“ (3,27), durch Merkmale bestimmt, die für das Verhältnis von Geschwistern und Freunden charakteristisch sind. Es handelt sich um Merkmale, die Gleichheit und Gemeinsamkeit in den Vordergrund stellen und den Anspruch erheben, über alle kulturellen – d.h. über alle ethnischen, sozialen, geschlechtlichen usw. – Unterschiede zwischen den Menschen, die deren alltägliche Lebenswelt nach wie vor bestimmen, uneingeschränkt zu dominieren.

Ihre ethische Konkretion finden diese ekklesiologischen Vorstellungen in den Weisungen von Gal 5,13 – 6,10. Mit ihrer Hilfe will Paulus es den Christenmenschen in Galatien ermöglichen, ihre korporative Identität in einem ihr entsprechenden Handeln und Verhalten zum Ausdruck kommen zu lassen.

²⁰ KLEIN, *Entwicklungslinien* (s. Anm. 1), 204.

MICHAEL WOLTER

Das ökumenische Potential dieser Ekklesiologie ist erheblich, und es ist gerade heute allen Kirchen zu wünschen, dass sie es erkennen und nutzen.

Michael WOLTER
Faculty of Protestant Theology
University of Bonn
Germany

Bibliographie

- BETZ, Hans Dieter, *Der Galaterbrief* (München, 1988).
- DENIS, Albert Marie, *Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt graeca*, in: idem/ Marinus DE JONGE (ed.), *Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece III* (Leiden, 1970), 45–246.
- KLEIN, Hans, „Zur Ekklesiologie im Corpus Paulinum“, in: idem, *Entwicklungslinien im Corpus Paulinum und weitere Studien zu Paulustexten* (FRLANT 265, Göttingen 2016), 184–205.
- KONRADT, Matthias, „Die Christonomie der Freiheit. Zu Paulus’ Entfaltung seines ethischen Ansatzes in Gal 5,13 – 6,10“, *Early Christianity* 1 (2010) 60–81.
- KRÄMER, Helmut, „ἀλλήλων (-οις -οις)“, *EWNT* 1 (1980) 151–152.
- SIEGERT, Folker, *Drei hellenistisch-jüdische Predigten* (WUNT 20; Tübingen, 1980).
- STÄHLIN, Gustav, „φίλος κτλ.“, *ThWNT* 9 (1973) 144–169.
- WOLTER, Michael, *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie* (Göttingen ³2021).

ENGAGING WITH SOME VIOLENT TEXTS IN LUKE IN CONVERSATION WITH HANS KLEIN

KORINNA ZAMFIR¹

Abstract. This paper engages in dialogue with Hans Klein on three Lukan texts that touch on the topic of war and destruction: the parable of the king pondering to go to war (14,31-32), the parable of the throne claimant (19,12.14-15a.27), and Jesus' lament over the destruction of Jerusalem, preserving the memory of the first Roman war. These passages touch on the issue of war only incidentally and raise more problems than they solve.

Keywords: Gospel of Luke, war, peace, violence in the Bible, divine violence.

It is probably safe to say that, considering the level, the national and international recognition and the range of his scholarship, Hans Klein is the most prominent New Testament scholar of Romania. His exegetical writings attest a clear focus on the Gospel of Luke,² a very robust involvement with the Corpus Paulinum,³ and an interest in several other topics.⁴ The international visibility and impact of his work is also due to his solid formation in the best German exegetical tradition and to the fact that his writings have appeared at prominent publishers and in the most important international journals. But he has also published extensively in Romanian, contributing

- ¹ Korinna Zamfir is professor of Biblical Studies at Babeş-Bolyai University, Faculty of Roman Catholic Theology. E-Mail: emilia.zamfir@ubbcluj.ro, kori_zamfir@yahoo.com.
- ² Hans KLEIN, *Das Lukasevangelium* (KEK 1.3), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006; *Lukasstudien* (FRLANT 209), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005; *Barmherzigkeit gegenüber den Elenden und Geächteten. Studien zur Botschaft des lukanischen Sonderguts* (BThS 10), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1987, to mention only the most important.
- ³ *Entwicklungslinien im Corpus Paulinum und weitere Studien zu Paulustexten*, edited by Tobias NICKLAS, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016; *Der erste Korintherbrief*, Sibiu/Hermannstadt: Honterus, 2013; *Der zweite Korintherbrief*, Sibiu/Hermannstadt: Honterus, 2015; *Der Brief des Paulus an die Galater*, Sibiu/Hermannstadt: Honterus, 2020; *Der zweite Timotheusbrief*, Sibiu/Hermannstadt: Honterus, 2024; *I și 2 Corinteni – traducere și comentariu*, Oradea: Casa Cărții, 2021.
- ⁴ The Gospel of Matthew: *Bewährung im Glauben. Studien zum Sondergut des Evangelisten Matthäus*, (BThSt 26), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1996; *Die Bergpredigt einst und heute. Eine allgemeinverständliche Auslegung*, Sibiu/Hermannstadt: Honterus, 2017; the Synoptics gospels in general: *Teologia evangheliilor sinoptice*, Oradea: Casa Cărții, 2024, as well as ancient religion and mentality: *Kleine Geschichte der antiken griechischen Religion und Denkweise*, Sibiu/Hermannstadt: Honterus Verlag, 2016.

significantly to the progress of biblical research in Romania. Deeply ecumenically minded, Hans Klein has been committed to fostering biblical scholarship in Romania and to the dialogue between Western and Eastern scholars, not least as president of the Association of Biblical Scholars of Romania (AUBR), as a member of the Eastern European Liaison Committee (EELC) of the Studiorum Novi Testamenti Societas (SNTS) and as organiser of 62nd General Meeting of the SNTS in Sibiu in 2007. The Centre for Biblical Studies is particularly indebted to him, as he has been a constant presence at our conferences, the executive editor of *Sacra Scripta* for many years, and not least a friend of all of us.

What struck me in the many conversations we had over the past almost twenty years was his creative thinking, his imaginativeness and his ingenious ideas. To Hans, biblical texts are never abstract. He has vivid ideas about the Corinthian community and its problems at worship, about women in the earliest communities or about the concrete acts of charity the widows mentioned in 1 Timothy performed. Listening to Hans, the people belonging to the earliest communities come to life.

In what follows I wish to engage in dialogue with Hans Klein on three Lukan texts that touch on the topic of war and destruction: the parable of the king pondering to go to war (14,31-32), the parable of the throne claimant (19,12.14-15a.27), and Jesus' lament over the destruction of Jerusalem, preserving the memory of the first Roman war. Hans Klein's interpretation of these three passages has come to my attention three years ago, as I was writing a paper on war and peace-making in Luke, motivated by the Russian invasion of Ukraine.⁵ Here, I will focus on Hans Klein's interpretation of these texts in his commentary on Luke. Subsequently, I will raise some questions that could invite for further reflection on the topic.

1. War and Peace in Luke 14,31-32

One of the passages which (at least on surface) touch on the issue of war is the parable of the two kings (14,31-32). The parable follows upon that of the tower-builder (vv. 28-30).⁶ Both are integrated in the exhortation addressing the following of Jesus. Klein remarks with good reason that the composition is not unitary and reveals editorial intervention: vv. 26-27 discuss the conditions for following Jesus

⁵ "Suing for Peace at Any Cost? Reading the Parable of the Two Kings (Luke 14.31–2) in Times of War", *NTS* 70.1 (2024) 1–22. I will rehearse here some ideas but focus more closely on the work of Hans Klein.

⁶ On Luke's penchant for twin stories: KLEIN, *Lukas*, 514; also remarked by François BOVON, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 9,51-14,35)* (EKK III/2), Zürich: Benziger / Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1996, 529–530, and Michael WOLTER, *The Gospel According to Luke II (Luke 9:51–24)* (tr. W. COPPINS, C. HEILIG), Waco, TX: Baylor University Press / Tübingen: Mohr Siebeck, 2017, 229.

and envision discipleship as complete renunciation (just as v. 33), whereas the parables (vv. 28-32) invite prudent consideration and caution.⁷

The parable of the tower builder would envision a farmer or vineyard owner who plans to erect a watchtower,⁸ – a peaceful undertaking. Klein refers in a footnote to Derrett’s military interpretation of the parable of the tower builder, as an allegory of the holy war waged by the Messiah, but does not seem to embrace it. Indeed, while a military reading of both parables is not impossible,⁹ such sense is not explicit. It seems likelier that the twin parables parallel the peaceful endeavour of building and a military venture, as in other ancient sources.¹⁰

Both parables caution against the costs of failure: an unsuccessful building project would result in shame, and a failed military campaign would lead to the loss of life.¹¹ (In fact, it should be noted, that the latter is perhaps implied but not spelled out.) Klein is right that the decision is open¹² (one might add, despite the emphasis on the negative consequence of failure). Thus, the king could go to war even after carefully considering the superior military capabilities of the enemy. The matter is not decided: throughout history, examples of a small force defeating an overwhelming army are known; this may happen for instance by luring the enemy into an ambush. Klein refers

⁷ KLEIN, *Lukas*, 45, 512–513. Also Adolf JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu II. Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien*, Freiburg / Leipzig / Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1899, 209; Joachim JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ¹¹1998, 105; Charles H. DODD, *The Parables of the Kingdom*, Glasgow: Collins, 1961, repr. 1988, 86; WOLTER, *Luke II*, 227; Klyne SNODGRASS, *Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, ²2018, 298–299; Gerhard SELLIN, “Die Kosten der Nachfolge (Das Doppelgleichnis vom Turmbau und vom Krieg) – Lk 14,28-32”, in *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, edited by Ruben ZIMMERMANN, Gütersloh: Gütersloher, 2007, 604–609 (608). Klein adds that v. 33 was also edited to match vv. 26b.27b and thinks that originally it must have read: “Whoever cannot renounce everything he has, let him not begin with it [with the renunciation of possessions]”, a view also found in Acts 5,4.

⁸ KLEIN, *Lukas*, 515–516. For a watchtower see also JÜLICHER, *Gleichnisreden II*, 202; BOVON, *Lukas*, II, 538; I. Howard MARSHALL, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Exeter: Pater Noster, 1978, 593.

⁹ J. Duncan M. DERRETT, ‘Nisi Dominus Aedificaverit Domum: Towers and Wars (Lk XIV 28-32)’, *NovT* 19 (1977) 241–261 (251–254); Michael P. KNOWLES, “‘Everyone Who Hears These Words of Mine’: Parables on Discipleship (Matt 7:24-27//Luke 6:47-49; Luke 14:28-33; Luke 17:7-10; Matt 20:1-16)”, in *Challenge of Jesus’ Parables*, edited by Richard N. LONGENECKER, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000, 286–305 (292–293).

¹⁰ Prov 24,3-6, Qoh 3,2.8, Onas., *Strat.* 4.3-4 (LCL 156).

¹¹ KLEIN, *Lukas*, 513–514, 516.

¹² KLEIN, *Lukas*, 516; also BOVON, *Lukas II*, 530. *Pace* WOLTER, *Luke II*, 229.

here to the brave fight and prayer of the warriors of 1 Macc 4,29.¹³ To be sure, Klein notes, participating in a military campaign requires both courage and sound judgment.¹⁴

Klein argues with good reason that συμβαλεῖν means clashing with, encountering with, not starting a war.¹⁵ It is the other king that comes against our king.¹⁶ In fact, asking for peace would be pointless if our king would be the aggressor.¹⁷

The king is expected to consider the option of sending a delegation to ask for peace (τὰ πρὸς εἰρήνην), should he fear that he cannot withstand the assault. Klein notes that the parallel from TestJud 9,7 indicates that such a plea would lead to surrender and would be easier to negotiate before a battle had taken place.¹⁸ Klein does not argue, however, as others do, that this would be the only sensible decision when facing a far larger army.¹⁹

To sum up, Klein makes a number of pertinent observations. Our king does not start the war. In spite of the emphasis on careful consideration, the matter is not decided. The fate of a battle does not depend only on the size of the armies, but can be influenced by courage, prayer, or tactics. As the parable is discussed in a commentary, not in a paper discussing the topic of war and peace in Luke, these observations are mostly found in footnotes. For the same reason, the consequences of these observations are not spelled out. Nonetheless, they deserve to be considered. Thus, starting a war would mean an invasion, a war of aggression, whereas facing the aggressor would mean a defensive war: thus, our king defends his country and his people. Intention matters, in particular for the ethical assessment of a war. Defensive wars fall in a different category than the wars of aggression. Further, it is noteworthy, that the parable of the king going to war does not speak about the consequences of surrendering to the enemy without a fight. Subjugation by the aggressor would also

¹³ KLEIN, *Lukas*, 516, n. 38. Also DERRETT, ‘Nisi Dominus’, 256; BOVON, *Lukas II*, 543.

¹⁴ KLEIN, *Lukas*, 516 („Da braucht es nicht nur Mut, sondern einen klaren Kopf.“).

¹⁵ KLEIN, *Lukas*, 516, n. 36 (‘zusammenlegen’, ‘zusammenwerfen’, ‘zusammentreffen’, ‘zusammenstoßen’ (‘nicht ‘Krieg eröffnen’)), pointing to 1 Macc 4,34; 2 Macc 8,23; 14,17; Jos., *Ant.* 12.222. Pace BOVON, *Lukas II*, 541, n. 96.

¹⁶ KLEIN, *Lukas*, 516, with n. 36. Also, DERRETT, ‘Nisi Dominus’, 254. For ἐρχεσθαι ἐπί as attacking: WOLTER, *Luke II*, 231.

¹⁷ Rightly, KLEIN, *Lukas*, 516, n. 36 (‘eine Bitte um Frieden wäre unnötig, wenn man selbst den Krieg beginnt’). JÜLICHER had argued the same: our king would wage war against the foreign ruler not out of a desire for conquest, but to defend his independence, as the latter was already marching against him (*Gleichnisreden II*, 205).

¹⁸ KLEIN, *Lukas*, 517, nn. 40-41. He rejects the interpretation “asking about one’s wellbeing” (2 Sam 8,10; 11,7). There is no discussion of the variant reading ἐρωτᾷ εἰρήνην (P⁷⁵) and of the different meanings of the two readings (asking for the terms of peace vs asking for peace).

¹⁹ BOVON, *Lukas II*, 542.

involve the loss of lives, of freedom, economic spoliation (paying a tribute), devastation, shame, the loss of cultural identity and memory.²⁰

Writing in a period profoundly shaped by the Pax Romana, Luke could have been acquainted with the dire consequences of surrendering to the Roman military, the dreadful fate of women and children, the enslavement of the defeated and the plunder of their cities.²¹ The desolation following Roman conquest could not have been described more eloquently than by Tacitus' Calgacus:

“Theft, slaughter, and plunder they [Romans] falsely term empire; where they create a wasteland, they call it peace”.²²

On the other hand, engaging in defence could offer a chance to preserve the freedom of the country and of its citizens. As Klein notes, examples are well known.

From a broader perspective, the parable could seem to advise against the idea of engaging in war, although our king faces a military aggression. This could almost make Luke a pacifist.²³ To be sure, Klein does not argue that much. In a note, he remarks that Josephine Massyngbaerde Ford would like to interpret the entire parable in a pacifist manner,²⁴ without further comments. The wording of the remark does not suggest full adherence to the view (even when no strong disagreement either).

Klein considers that the parable goes back to Jesus,²⁵ but does not elaborate on its probable original intention. Instead, noting that unlike in the Maccabean wars, the

²⁰ See HAYS, “Hating”, 56–57; MARSHALL, *Luke*, 594; Barbara E. REID, Shelly MATTHEWS, *Luke 10–24* (Wisdom Commentary 43B), Collegeville, MN: Liturgical Press, 2021, 435.

²¹ On the violent pacification, humiliation, and spoliation of the vanquished after their surrender (*deditio*): Jörg RÜPKE, *Peace and War in Rome. A Religious Construction of Warfare* (tr. David M. B. RICHARDSON), Stuttgart: Franz Steiner, 2019, 215–216; Carlin A. BARTON, “The Price of Peace in Ancient Rome”, in *War and Peace in the Ancient World*, edited by Kurt A. RAAFLAUB, Malden, MA – Oxford: Blackwell, 2007, 245–255; Nathan ROSENSTEIN, “War and Peace, Fear and Reconciliation at Rome”, in the same volume, 226–244 (227–228, 234–236).

²² Tac., *Agr.* 30.6; ROSENSTEIN, “War and Peace”, 228.

²³ Josephine MASSYNGBAERDE FORD, *My Enemy Is My Guest: Jesus and Violence in Luke*, Eugene, OR: Wipf and Stock, 2010, 106. On peace as a feature of Luke: Matthias BECKER, *Lukas und Dion von Prusa: Das lukanische Doppelwerk im Kontext paganer Bildungsdiskurse* (Studies in Cultural Contexts of the Bible 3), Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2020, 364–367; Mark Allan POWELL, *What are They Saying about Luke?*, New York/Mahwah: Paulist Press, 1989, 89–91; John H. YODER, *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, ²1994, 11, 21–88; Willard M. SWARTLEY, *Covenant of Peace: The Missing Peace in New Testament Theology and Ethics*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006, 123–151.

²⁴ KLEIN, *Lukas*, 517, n. 41, referring to MASSYNGBAERDE FORD, *My Enemy*, 105–106.

²⁵ KLEIN, *Lukas*, 514.

parable does not consider circumstances that could have led to victory, he argues that Jesus and his followers had little real interest in actual warfare.²⁶

Elsewhere, in an essay on Jesus and politics,²⁷ Klein argues that Jesus' message was somewhat militant, at least in a spiritual sense. Among others, he evokes GThom 98 (the parable of the *megistanes*), a saying he regards genuine. He parallels it with the parables in Luke 14,28-32 (at least in terms of structure). He supposes that the Synoptics omitted the saying because it might have been misunderstood as endorsing violence. Klein also discovers a certain subversiveness in Jesus' position towards political power. (Jesus' message about the proximity of the Kingdom of God calls into question earthly power and the permanence of the state.) This explains why political authorities put Jesus to death, even though he had no political interests whatsoever. Luke on the other hand defends Jesus from the charge of insubordination against Roman authorities. Further, Luke's version of Jesus' saying about not bringing peace avoids any allusion to warlike pursuits. (Even so, Klein shows, the Christian message is uncomfortable to authoritarian regimes and dictators.) Klein does not discuss here Luke's view on the first Jewish-Roman war.

2. Violence and war in Luke 19

The topic of violence and war returns in Luke 19, in the parable of the throne claimant (vv. 12, 14-15a, 27) and in Jesus' lament over the fate of Jerusalem (vv. 41-42).

The returning king punishing his opponents

Klein regards the story of the throne claimant a secondary theme that Luke integrated in the parable of the minas. This narrative thread is meant to introduce the rejection of Jesus, the royal Messiah, which will be developed starting with v. 19. To that aim, Klein argues, Luke uses a known motif, the attempt to prevent the investiture of a king (*Königseinsetzung*) and transforms thereby the parable of the minas into an allegory.²⁸ The original version (*Urfassung*) of the parable goes back to

²⁶ KLEIN, *Lukas*, 516, n. 38 (“Das Beispiel zeigt, wie wenig wirkliches Interesse Jesus und seine Tradenten am eigentlichen Kriegswesen hatten.”).

²⁷ Hans KLEIN, “Jesus und der römische Staat in der Sicht des Lukasevangeliums zugleich ein Beitrag zum Verhältnis von Kirche und Staat”, *Sacra Scripta* 2 (2015) 139–152; “Jesus and the Roman State in Luke's Gospel: A Contribution to the Discussion about Church and State”, in *Reading the Political in Jewish and Christian Texts* (BiTS 38), edited by Julia A. SNYDER and Korinna ZAMFIR, Leuven: Peeters, 2020, 179–192.

²⁸ KLEIN, *Lukas*, 606. This narrative thread brought with it the remark that the servants were put in charge of ten or five cities (vv. 17, 19). The story may have been an independent parable: Francis D. WEINERT, “The Parable of the Throne Claimant (Luke 19:12, 14-15a, 27) Reconsidered”, *CBQ* 39 (1977) 505–514 (505–506); Jan LAMBRECHT, “Q-Influence on Mark 8,34–9,1”, in *Logia: Les paroles de Jésus – The Sayings of Jesus. Mémorial Joseph Coppens* (BETL 59), edited by Joël DELOBEL; Leuven: Peeters, 1982, 277–304 (296); WOLTER, *Luke II*, 351–352. For a detailed

Jesus, (i.e. the form that did not include the secondary thread of the throne claimant), and was interpreted eschatologically already in Q.²⁹

The departure of the nobleman to take hold of royal power and his later return is an allegory of Jesus' death and resurrection, his seizing the kingdom of heaven and the Parousia.³⁰ In this allegorical reading, the citizens who want to obstruct the royal aspirations of the nobleman are the pious of Israel, motivated by hatred against Jesus.³¹ They intervene because they do not want him to become king: they attempt to thwart Jesus' mission. The plot of Jesus' enemies fails, as he returns as king.³² They will be severely punished ("blutig bestraft", noting the meaning of κατασφάζω, to slaughter). The punishment of the opponents refers to the destruction of Jerusalem, to the bloodbath that took place there.³³ Only the enemies of Christ, those who do not want to accept him as king, are punished (Christians who fail to fulfil their mission are harmed but not damned, as in 1 Cor 3,15).³⁴

Klein mentions the bloody slaying of the enemies but does not elaborate on the violence of the image. The allegorical-eschatological interpretation, which equates the return of the king and the execution of his opponents with the Parousia and the last judgement, may diminish the sense of unease. However, envisioning Jesus as the king who has his foes slaughtered in his presence is disturbing.³⁵ No doubt, a commentary

discussion of the matter: Adelbert DENAUX, "The 'Parable of the King-Judge' in Luke-XIX,12-28 and its relation to the 'Entry Story' of Luke XIX,29-44 (On the tradition-historical relationship between Matthean and Lukan narrative form and function)", *ZNW* 93.1-2 (2002) 35-57. For a confirmation of the allegorical interpretation: Simon GATHERCOLE, "Does the Parable of the Minas Address the Delay of the Parousia? Luke 19,11-27 in its Lukan, Rhetorical and Roman Settings", *ZNW* 115.1 (2024) 19-50.

²⁹ The parable, shared with Matt 25,14-30, comes from Q. KLEIN, *Lukas*, 607.

³⁰ KLEIN, *Lukas*, 608.

³¹ The story may be an allusion to the delegation of Jews at the time of Archelaus, but Luke has no interest in historical digressions. KLEIN, *Lukas*, 609, with n. 32. On the possible historical background, also WOLTER, *Luke* II, 352, 354-356, 361; DENAUX, "Parable", 53-54.

³² KLEIN, *Lukas*, 609. Others have taken the citizens to allude to the Galilean critics of Jesus (WEINERT, "Parable") or specifically to Jewish authorities (François BOVON, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 15,1-19,27)* (EKK III/3), Zürich: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2001, 289).

³³ KLEIN, *Lukas*, 611. Also, Vittorio FUSCO, "'Point of View' and 'Implicit Reader' in Two Eschatological Texts. (Lk 19,11-28; Acts 1,6-8)", in *The Four Gospels. FS Frans Neiryck II* (BETL 100), edited by Frans VAN SEGBROECK, Cristopher M. TUCKETT, Gilbert VAN BELLE and Joseph VERHEYDEN, Leuven: Peeters, 1992, 1677-1696 (1689); DENAUX, "Parable", 55; ID., "The Parable of the Talents/Pounds", in *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (BETL 158), edited by Andreas LINDEMANN, Leuven: Peeters, 2001, 329-460 (459); GATHERCOLE, "Parable of the Minas", 29-30.

³⁴ KLEIN, *Lukas*, 611.

³⁵ On Jesus as the king acting violently: WOLTER, *Luke* II, 355-356, 361-362. On the act of violence: BOVON, *Lukas* III, 299.

is not the place to discuss in detail the theological implications of texts. A commentary should illuminate the rhetoric and intent of the text. But further reflection is needed.

The destruction of Jerusalem

Luke 19,41-42 recounts Jesus' lament over the impending destruction of Jerusalem. Klein comments the passage in line with Luke' rhetoric and intention, without discussing the difficulties raised by the text. Jesus foresees the catastrophe that is about to befall the city, announced earlier, in the parable of the minas. Jesus' weeping over the city, his loud lament, foreshadows and anticipates the lament over the dead during the siege and destruction of Jerusalem. Jesus, the King of Israel, suffers with his people on account of the punishment that awaits them, following their failure to welcome him. They will have to bear the consequences of this rejection. Jesus voices a final appeal to Israel to come to her senses.³⁶ However, Israel will find no peace, because the Pharisees (unlike the crowd), have failed to understand. Salvation remains hidden from them by God. Klein notes the tragic dimension of the tension between responsibility and the people's inability to see, to recognise Jesus, i.e. to recognise that which leads to peace (τὰ πρὸς εἰρήνην, 19,42, as in 14,32).³⁷ Peace would mean here averting the war and its horrors, which will occur as a punishment of God for Jesus' rejection by the people of God. Salvation comes through death and resurrection. The coming war is hinted at in a prophetic manner, in the references to the besieging of the city. The city and its inhabitants (literally, 'her children') will be destroyed, in an act of divine judgment. The demolition of the walls suggests the depopulation of the city. Jerusalem will become a dead city because it failed to recognise the moment of grace, the visitation of Jesus. Luke knows, as did early Christians, that rejecting the salvation God offered in Jesus brings about disaster.³⁸

There is no question that Luke explains the devastation of Jerusalem by the Roman army as an act of divine retribution and retaliation.³⁹ This means however that ultimately it is God who wages war against Jerusalem, using the Roman military as his instrument.⁴⁰ Τὰ πρὸς εἰρήνην (v. 42), an idiom that occurs only in the parable of the king going to war, strengthens the image of God as warrior, moreover as aggressor.

³⁶ KLEIN, *Lukas*, 617.

³⁷ KLEIN, *Lukas*, 618.

³⁸ KLEIN, *Lukas*, 618. On the destruction of Jerusalem as consequence of Israel's failure to recognise the time of God's visitation in Jesus and the biblical background of the imagery of destruction, also WOLTER, *Luke II*, 373-374; FUSCO, "Point of View", 1689 (noting the harshness of the punishment). An equally harsh image is found in the parable of the wicked tenants (Luke 20,9-19). Like in Mark and Matthew, the tenants are slayed because of their misconduct and the killing of the owner's son (20,16).

³⁹ FUSCO, "Point of View", 1689 (noting the harsh realism of the punishment).

⁴⁰ DERRETT, 'Nisi Dominus', 256.

At first sight, this interpretation of the destruction of Jerusalem, as deserved punishment, may offer a theological explanation to the tragic end on the war of Rome against the Jews, but in fact it raises more problems than it solves. It is very problematic to offer a theological explanation to a historical tragedy like the devastation of Jerusalem, – of the whole Israel, in fact, from Gabara to Masada,⁴¹ – in a war of aggression, in which the Roman Empire forced into submission and punished a people for the single fault of fighting for its freedom. Moreover, as much as it would reflect the terrible events that took place during the devastation of Jerusalem, the account attributes to God bewildering acts of cruelty. After we have read of Jesus, the returning king, slaying his enemies, here we see God as waging war against his people, innocent civilians, children, women, and elderly included.

3. Does Luke have a message on war and peace for today?

A salient feature of Klein's interpretation is his acumen and realism. While his exegesis shows an obvious interest in theological aspects, Klein does not allow theological presuppositions to influence his judgment of the text. This is particularly the case in his interpretation of the parable of the two kings. However, as the topic addressed here is discussed in a commentary, a genre that limits the interpreter's possibility to engage in a deeper manner with the problems certain texts raise, some issues remain untouched or are only briefly mentioned. Therefore, the issues I raise do not point to shortcomings of Hans Klein's exegesis but are meant as a friendly dialogue.

From where I stand, Luke has no specific insights on the issue of war and peace-making. He touches on the topic incidentally. The parable of the king (not going to war) is part of an exhortation to the followers of Jesus, meant to illustrate a call to disciples, which in its largest part demands them to abandon everything for Jesus. In the context, the twin parables make little sense as an illustration, as they advise for careful consideration. Jülicher has perceived the tension between parables and context aptly, when he rephrased the parable of the king going to war to show how it could have sounded if it would have been consistent with the exhortation on discipleship:

“Und welcher König, der seine Unabhängigkeit gegen einen fremden Eroberer zu verteidigen hat, wird nicht Gut und Leben daran setzen, um den Feind, trotz seiner Überlegenheit zu schlagen? [...] Wie [...] einen blutigen Krieg der König, der nicht die größten Opfer bringt, nicht wagen kann, so kann jeder von Euch, der nicht auf all das Seine verzichtet, mein Jünger nicht sein”.⁴²

⁴¹ Jos., *Bell.* 3.7.1 (132-134); 7.8-9.

⁴² JÜLICHER, *Gleichnisreden* II, 209.

Taken in itself, the simile of the king omits several important issues related to war and surrender. To regard it as meaningful in situations when readers are confronted with actual wars, one would expect it to distinguish between wars of aggression and defensive wars, to consider factors that may lead to victory beyond the size of the army (strategy, objective circumstances, courage, faith and trust in divine assistance), as well as to touch on the consequences of an unjust peace. As it addresses none of these issues, the parable has no tangible teaching on the topic of war or peace-making.

On the other hand, even when allegorically, or in the form of a *vaticinium ex eventu*, ch. 19 envisages a real war, a tragic experience for large numbers of Jews (and Jewish Christ-believers) in the first century. Its dreadful outcome, culminating in the devastation of Jerusalem and the destruction of the Temple, is interpreted theologically, as punishment for the Jews, who have failed to recognise and welcome Jesus as the Messiah. The punishment is cruel and is not meant to arouse empathy for the victims. A historical tragedy with political causes, ultimately rooted in Roman expansionism, is blamed on those who fought for their freedom, on alleged theological grounds. God and Christ become agents of this repression and destruction. The view has shaped Christian theology for many centuries and has led to dreadful consequences for the Jews.

All these considered, it seems to me that in dramatic times, like those in which we live, when the identity and survival of nations are endangered anew by aggressor states, it has become critical to reflect on biblical passages touching on war and peace. Perhaps, Hans Klein will pick up the topic in the near future.

Korinna ZAMFIR
Babeş-Bolyai University Cluj
Faculty of Roman Catholic Theology
Romania

Bibliography

- BARTON, Carlin A., “The Price of Peace in Ancient Rome”, in *War and Peace in the Ancient World*, edited by Kurt A. RAAFLAUB, Malden, MA – Oxford: Blackwell, 2007, 245–255.
- BECKER, Matthias, *Lukas und Dion von Prusa: Das lukanische Doppelwerk im Kontext paganer Bildungsdiskurse* (Studies in Cultural Contexts of the Bible 3), Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2020.
- BOVON, François, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 9,51-14,35)* (EKK III/2), Zürich: Benziger / Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1996.
- BOVON, François, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 15,1-19,27)* (EKK III/3), Zürich: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2001.
- DENAU, Adelbert, “The Parable of the Talents/Pounds”, in *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (BETL 158), edited by Andreas LINDEMANN, Leuven: Peeters, 2001, 429–460.
- DENAU, Adelbert, “The ‘Parable of the King-Judge’ in Luke-XIX,12-28 and its relation to the ‘Entry Story’ of Luke XIX,29-44 (On the tradition-historical relationship between Matthean and Lukan narrative form and function)”, *ZNW* 93.1–2 (2002) 35–57.
- DERRETT, J. Duncan M., ‘Nisi Dominus Aedificaverit Domum: Towers and Wars (Lk XIV 28-32)’, *NovT* 19 (1977) 241–261.
- DODD, Charles H., *The Parables of the Kingdom*, Glasgow: Collins, 1961, repr. 1988.
- FUSCO, Vittorio, “‘Point of View’ and ‘Implicit Reader’ in Two Eschatological Texts. (Lk 19,11-28; Acts 1,6-8)”, in *The Four Gospels. FS Frans Neiryck II* (BETL 100), edited by Frans VAN SEGBROECK, Cristopher M. TUCKETT, Gilbert VAN BELLE, Joseph VERHEYDEN, Leuven: Peeters, 1992, 1677–1696.
- GATHERCOLE, Simon, “Does the Parable of the Minas Address the Delay of the Parousia? Luke 19,11–27 in its Lukan, Rhetorical and Roman Settings”, *ZNW* 115.1 (2024) 19–50.
- HAYS, Christopher M., “Hating Wealth and Wives? An Examination of Discipleship Ethics in the Third Gospel”, *TynB* 60.1 (2009) 47–68.
- JEREMIAS, Joachim, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ¹¹1998.
- JÜLICHER, Adolf, *Die Gleichnisreden Jesu II. Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien*, Freiburg / Leipzig / Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1899.
- KLEIN, Hans, “Jesus and the Roman State in Luke’s Gospel: A Contribution to the Discussion about Church and State”, in *Reading the Political in Jewish and Christian Texts* (BiTS 38), edited by Julia A. SNYDER and Korinna ZAMFIR, Leuven: Peeters, 2020, 179–192.
- KLEIN, Hans, “Jesus und der römische Staat in der Sicht des Lukasevangeliums zugleich ein Beitrag zum Verhältnis von Kirche und Staat”, *Sacra Scripta* 2 (2015) 139–152.
- KLEIN, Hans, *1 și 2 Corinteni – traducere și comentariu*, Oradea: Casa Cărții, 2021.

- KLEIN, Hans, *Barmherzigkeit gegenüber den Elenden und Geächteten. Studien zur Botschaft des lukanischen Sonderguts* (BThS 10), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1987.
- KLEIN, Hans, *Bewährung im Glauben. Studien zum Sondergut des Evangelisten Matthäus* (BThSt 26), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1996.
- KLEIN, Hans, *Das Lukasevangelium* (KEK 1.3), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.
- KLEIN, Hans, *Der Brief des Paulus an die Galater*, Sibiu/Hermannstadt: Honterus, 2020.
- KLEIN, Hans, *Der erste Korintherbrief*, Sibiu/Hermannstadt: Honterus, 2013.
- KLEIN, Hans, *Der zweite Korintherbrief*, Sibiu/Hermannstadt: Honterus, 2015.
- KLEIN, Hans, *Der zweite Timotheusbrief*, Sibiu/Hermannstadt: Honterus, 2024.
- KLEIN, Hans, *Die Bergpredigt einst und heute. Eine allgemeinverständliche Auslegung*, Sibiu/Hermannstadt: Honterus, 2017.
- KLEIN, Hans, *Entwicklungslinien im Corpus Paulinum und weitere Studien zu Paulustexten*, edited by Tobias NICKLAS, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016.
- KLEIN, Hans, *Kleine Geschichte der antiken griechischen Religion und Denkweise*, Sibiu/Hermannstadt: Honterus Verlag, 2016.
- KLEIN, Hans, *Lukasstudien* (FRLANT 209), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- KLEIN, Hans, *Teologia evangheliilor sinoptice*, Oradea: Casa Cărții, 2024.
- KNOWLES, Michael P., “‘Everyone Who Hears These Words of Mine’: Parables on Discipleship (Matt 7:24-27//Luke 6:47-49; Luke 14:28-33; Luke 17:7-10; Matt 20:1-16)”, in *Challenge of Jesus’ Parables*, edited by Richard N. LONGENECKER, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000, 286–305.
- LAMBRECHT, Jan, “Q-Influence on Mark 8,34–9,1”, in *Logia: Les paroles de Jésus – The Sayings of Jesus. Mémorial Joseph Coppens* (BETL 59), edited by Joël DELOBEL, Leuven: Peeters, 1982, 277–304.
- MARSHALL, I. Howard, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Exeter: Pater Noster, 1978.
- MASSYNGBAERDE FORD, Josephine, *My Enemy Is My Guest: Jesus and Violence in Luke*, Eugene, OR: Wipf and Stock, 2010.
- POWELL, Mark Allan, *What are They Saying about Luke?*, New York/Mahwah: Paulist Press, 1989.
- REID, Barbara E., Shelly MATTHEWS, *Luke 10–24* (Wisdom Commentary 43B), Collegeville, MN: Liturgical Press, 2021.
- ROSENSTEIN, Nathan, “War and Peace, Fear and Reconciliation at Rome”, in *War and Peace in the Ancient World*, edited by Kurt A. RAAFLAUB, Malden, MA – Oxford: Blackwell, 2007, 226–244.
- RÜPKE, Jörg, *Peace and War in Rome. A Religious Construction of Warfare* (tr. David M. B. RICHARDSON), Stuttgart: Franz Steiner, 2019.
- SELLIN, Gerhard, “Die Kosten der Nachfolge (Das Doppelgleichnis vom Turmbau und vom Krieg) – Lk 14,28-32”, in *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, edited by Ruben ZIMMERMANN, Gütersloh: Gütersloher, 2007, 604–609.

- SNODGRASS, Klyne, *Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, ²2018.
- SWARTLEY, Willard M., *Covenant of Peace: The Missing Peace in New Testament Theology and Ethics*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006.
- WEINERT, Francis D., “The Parable of the Throne Claimant (Luke 19:12, 14-15a, 27) Reconsidered”, *CBQ* 39 (1977) 505–514.
- WOLTER, Michael, *The Gospel According to Luke II (Luke 9:51–24)*, tr. W. COPPINS, C. HEILIG, Waco, TX: Baylor University Press / Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.
- YODER, John H., *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, ²1994.
- ZAMFIR, Korinna, “Suing for Peace at Any Cost? Reading the Parable of the Two Kings (Luke 14.31–2) in Times of War”, *NTS* 70.1 (2024) 1–22.

THE *CRUX INTERPRETUM* OF ROM 7,25b OCCASIONED BY HANS KLEIN'S INTERPRETATION: PROTESTANT AND ORTHODOX EXEGETICAL TRADITIONS IN DIALOGUE

CHRISTOS KARAKOLIS

Abstract. Occasioned by Hans Klein's commentary, this study examines the history of interpretation of Rom 7:25b by comparing Protestant and Orthodox exegetical traditions. Klein, following Augustine and Luther, sees the verse as describing the believer's ongoing internal struggle (*simul iustus et peccator*). In contrast, Greek patristic exegetes assign the "divided self" to the unredeemed human, while highlighting the baptized believer's ability to overcome sin. The article suggests that although both traditions partly diverge from Paul's theological view, they can complement one another when not taken in an absolute sense. The study concludes with a pastoral caveat regarding the mindset of believers: while the Protestant perspective may lead to resignation and despair over sin, the Orthodox emphasis on spiritual perfection may foster neurotic dissonance and self-estrangement. A hermeneutical approach is proposed to help navigate everyday spiritual struggle, growth, and the path to sanctification.

Keywords: Luther, Augustine, patristic interpretation, New Testament hermeneutics, Pauline anthropology, Rom 7:25b.

1. Introductory Remarks

Professor Hans Klein worked for many years in the ecumenical setting of the University of Sibiu in Romania, where, as a Protestant theologian, he interacted daily with colleagues from the Orthodox Faculty of Theology and with Orthodox believers. It was only natural, then, that he placed particular emphasis on the dialogue between Western and Eastern Christian traditions. This is evidenced by his active role as a founding member of the *Eastern Europe Liaison Committee* (EELC) of the *Studiorum Novi Testamenti Societas* (SNTS) and his involvement in the symposia organized by the EELC on New Testament topics explored through the lens of both Eastern and Western New Testament scholars.¹

¹ See, for instance, the volume of the first symposium organized in 1998 in Romania: J. D. G. DUNN, H. KLEIN, U. LUZ, and V. MIHOC (eds.), *Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher*

Among his many works, Hans Klein also wrote a commentary on the Epistle to the Romans based on his lectures to the Protestant students of his Faculty. His methodological approach is primarily historical-critical. Concerning the history of interpretation, Klein mostly considers Luther's lectures on the Epistle to the Romans and Augustine's interpretation as reflected in them.² Overall, the commentary shows that Klein writes not only as a New Testament scholar but also as a pastor, combining academic and pastoral perspectives where appropriate.

The presence of both these dimensions, the academic and the pastoral, is especially clear in Klein's exegetical comments on Rom 7,25b,³ a passage that has become the focus of significant debates throughout the history of interpretation to this day, particularly within Western Christianity.⁴ Like the rest of his commentary on Romans, Klein's interpretation of this passage centers on the Pauline text and its Augustinian and Lutheran interpretations, without referencing the Orthodox hermeneutical tradition, despite his overall strong interest in it.

Thus, he paves the way for us to examine in the present study the history of the interpretation of Rom 7,25b within the Eastern Christian tradition, concentrating on the major Greek-speaking exegetes up to the 12th century A.D. Our aim is to bring this tradition into dialogue with his views—and through them, with the corresponding Protestant tradition.

We will begin by presenting Klein's views on Rom 7,25b. Then, we will examine Augustine's and Luther's interpretations through their own writings. Next, we will selectively cite interpretations from key Greek-speaking church Fathers and authors to highlight the main milestones in the history of the text's interpretation in the Christian East. Finally, we will compare the core exegetical and theological similarities and differences between Eastern and Western—and by extension, between the Orthodox and Protestant—understandings of 7,25b. We will conclude with reflections on the pastoral implications of these perspectives and on the relevance and usefulness of their synthesis.

Perspektive: Akten des west-östlichen Neutestamentler/innen-Symposiums von Neamt vom 4.–11. September 1998, WUNT 130, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000.

² H. KLEIN, *Der Brief des Paulus an die Römer*, Honterus, Sibiu / Hermannstadt, 2019, 5.

³ KLEIN, 191–194.

⁴ See, among others, C. P. BAMMEL, "Justification by Faith in Augustine and Origen", in *JEH* 47 (1996) 223–235; G. BERCEVILLE, and E.-S. SON, «Exégèse biblique, théologie et philosophie chez Thomas d'Aquin et Martin Luther commentateurs de Rm 7,14-25», in *RSR* 91 (2003) 373–395; H. LICHTENBERGER, „Der Beginn der Auslegungsgeschichte von Römer 7: Röm 7,25b“, in *ZNW* 88 (1997) 284–295; J. MÜLLER, „Willensschwäche und innerer Mensch in Röm 7 und bei Origenes: Zur christlichen Tradition des Handelns wider besseres Wissen“, in *ZNW* 100 (2009) 223–246; M. REASONER, *Romans in Full Circle: A History of Interpretation*, Westminster John Knox Press, 2005, Louisville, 2005, 68–84; S. VOORWINDE, "Romans 7 - A History of Interpretation", in *Vox Reformata* 82 (2018) 74–94.

2. Rom 7,25b in Hans Klein's Commentary on Romans

As mentioned earlier, in his commentary on the Epistle to the Romans, Hans Klein emphasizes the anthropological and soteriological problem that arises from 7,25b, specifically the internal conflict within the human being, who appears to serve God's law with the mind (νοῦς) while simultaneously obeying the law of sin with the flesh (σάρξ).⁵

Klein accepts the prevailing view in New Testament scholarship as the most plausible explanation for the contradiction between 7,25b and its context: he considers it a "gloss" (*Glosse*), an originally marginal comment later incorporated into the text. Klein finds this clear from the *hapax legomena* in Paul's writings in this verse, namely τῷ νοῖ δουλεύω νόμῳ θεοῦ and νόμῳ ἁμαρτίας. However, he argues that a more compelling point is that 7,25b disrupts the connection between verses 7,25a and 8,1. While the former is a thanksgiving for the believers' salvation, the latter introduces a new section on their redemption through the Holy Spirit. According to Klein, the Christian who added the gloss projected onto chapter 7 his own inner tension between obeying God's will and obeying the commands of the "flesh." Klein concludes that both Augustine and Luther used 7,25b to interpret Rom 7,14-25 as referring not to the non-Christian but to the internal conflict within the Christian himself.⁶

According to Klein, Augustine believes that the Christian's inner self is divided between "norm" and "being," between "ought" and "want." Even the redeemed human, who is oriented in hope—in accordance with Rom 8,24—experiences himself as someone who has not completely let go of his non-Christian past.⁷ On the other hand, Klein writes that Luther projects a new dimension onto the Pauline text that personally affected him: In 7,25b, the spiritual human is described as someone who perceives and knows the division between "ought" and "want," being simultaneously "righteous and a sinner" (*simul iustus et peccator*). Conversely, the carnal human does not recognize this division because he lives in the flesh and not in the Spirit. Luther himself testifies that before his conversion, it was not division that dominated his existence, but the fear of eternal hell, which led him to despair. Luther's response is that, during times of great doubt and crisis, Christians can rely on the certainty that, as baptized believers, they have been elected by God. These internal conflicts are signs of that election. Klein correctly notes that Luther's view does not exactly mirror Paul's, but it remains "Gospel" in the apostle's spirit.⁸

⁵ KLEIN, 191–192.

⁶ For an overview of the discussion on Rom 7,25b as a gloss, see LICHTENBERGER, 281–289, and the relevant bibliography cited there.

⁷ KLEIN, 192–193.

⁸ KLEIN, 193.

Klein concludes his remarks by referencing contemporary Christians, who, in his view, do not need to choose between Paul's approach and the interpretations of Augustine and Luther. Instead, they are permitted to hold different understandings of Rom 7, while remembering that full redemption has not yet occurred in this world. Therefore, it is not enough for believers to have once placed Christ at the center of their lives. They must continually keep Christ at the center, even if they have not experienced a significant conversion in the past or if their current will is opposed to Christ. This ongoing process of spiritual renewal involves internal conflict. In fact, this conflict serves as evidence of the believers' spiritual life and journey.⁹

3. Rom 7,25b in Augustine and Luther

Examining Augustine's exegetical approach to Rom 7, we observe a notable shift in how he interprets the first-person singular in 7,14-25. Specifically, in his earlier work *Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos* (c. 394) Augustine considers the first-person singular as representing the human being outside of Christ, who is under the law and not under grace. However, in 7,25a, where Paul exclaims, "I thank God through Jesus Christ our Lord," the meaning of "I" changes. Augustine then recognizes a clear contrast between, on one side, the "old human being," who cannot be freed from the mortal body and the power of sin that controls it, and on the other side, the spiritual human being, who not only desires to follow God's law but also serves it with his mind, fighting simultaneously with his physical existence ("in the flesh") against the law of sin on a moral level. In this struggle, he can now find victory because, as Paul writes, "the law of the Spirit of life in Christ Jesus has made me free from the law of sin" (Rom 8,2).¹⁰

Later, as shown in his work *Retractationes* (c. 427), Augustine distances himself from his earlier interpretation of Rom 7,14-25, explicitly rejecting it as mistaken. He now argues that this Pauline passage refers not to the human outside of Christ but to the Christian, who struggles against the "mind of the flesh" and the power of sin. This struggle cannot be won on one's own but only through God's grace, as evidenced by the doxological exclamation in v. 7,25a. In this context, Augustine believes that the first-person singular in 7,14-25 represents the Apostle Paul himself. Conversely, he maintains that 7,25b still reflects the human in Christ fighting against sin. However, he no longer sees a contrast between 7,25b and the

⁹ KLEIN, 193–194.

¹⁰ Augustine, *Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos*, 45–46, PL 35, 2071–2072.

previous verses, viewing it rather as their continuation and as sharing the same subject with them.¹¹

Luther's interpretation follows an exegetical path similar to that of later Augustine, as he attributes the entirety of 7,14-25 to the human of grace, who, although justified by God, is simultaneously a sinner (*simul iustus et peccator*). Luther emphasizes 7,25b in relation to what has come before. He explains that the justification of the Christians is because God's righteousness is granted to them, for they not only fail to fulfill God's law but also remain under the influence of sinful desires. They are spiritually sick and healthy at the same time; however, they are only potentially healthy, with the hope that they will eventually become truly healthy and be saved. They have begun this process, but if they believe they are now completely healthy, they will relapse into sickness. Luther later states that Paul, from the second chapter of the Epistle to the Romans onward, opposes those who justify themselves and judge others while they act in the same unethical manner as those they condemn. Ultimately, Luther concludes that the Christians' goal should be to recognize their sinfulness rather than to achieve complete victory over it, since such victory is impossible. Recognizing their inability to fully overcome sin is essential for their healing and salvation, which come solely from God. In this life, there can never be a complete release from sin.¹²

4. Eastern Patristic Interpretation of Rom 7,25b

In the Eastern patristic tradition, many exegetical approaches to Rom 7,25b are preserved. Here, we present select interpretations by key exegetes either from commentaries on Romans or from extant exegetical fragments in catenae.¹³

Initially, Origen (c. 185–253) interprets Rom 7,14-25 as a unified text describing the Christian who, being a sinner, continues to struggle against sin without yet being able to overcome it. However, Origen does not agree with later Augustine, who suggests that Paul refers to himself here; instead, he believes Paul merely takes on the role of a sinner. Origen argues that Paul cannot be speaking about himself because, as an apostle, he is not subject to sin. If, as Origen notes, we were to accept that Paul “serves the law of sin with the flesh,” then all humans would be doomed to despair, because this would imply that no one can ultimately conquer sin. On the other hand, Origen clearly states that the transition from a sinful state to obedience to God's law, guided by the mind and will, is not automatic but requires time and effort. The will alone is not enough, since habits

¹¹ Augustine, *Retractationum libri duo*, I, 23, 1, PL 32, 620-621.

¹² M. LUTHER, *Der Brief an die Römer*, ed. J. FICKER, WA 56, Hermann Böhlhaus Nachfolger, Weimar, 1938, 347.

¹³ See K. STAAB, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche: Aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben*, Aschendorff, Münster, ²1984.

and the “taste” of passions hold such power that, at first, the mind leans toward virtue, but the desires of the flesh still serve sin and obey its law.¹⁴

In his commentary on Romans, John Chrysostom (c. 347–407) distinguishes himself from Origen, aligning with early Augustine regarding the interpretation of 7,14-24; that is, seeing the first person singular as expressing the tragic existential situation—due to enslavement to sin—of the human outside of Christ. Additionally, like early Augustine, he views, from 7,25a onward, the human being in Christ taking the floor. However, he differs in his interpretation of verse 7,25b, which he regards as a final reminder from Paul about humans enslaved to sin, preceding the extensive reference to new life in Christ (8,1-17). Chrysostom interprets this reminder as addressing Christians who continue to sin after baptism. It is worth noting that in his interpretation of the initial verses of chapter 8, Chrysostom emphasizes that sin no longer defines the nature of the person in Christ. He states that the danger of falling back into sin is not rooted in the believers’ inner self but in their mindset (φρόνημα) and sloth (ράθυμία). However, it is now possible for believers not to “walk according to the flesh,” whereas before baptism this was difficult (δύσκολον).¹⁵ In his subsequent exhortation, Chrysostom urges his audience not to betray the spiritual gift they have received but to live in accordance with it (cf. Rom 8, 12). Even the worst sinners, such as Paul himself, Manasseh, the Ninevites, or David, can be corrected. Chrysostom makes a clear distinction between the mindset of the flesh, which is hostile toward God and not subject to him “because it cannot be” (Rom 8, 8,7), and the flesh itself— that is, human nature. However, based on the Spirit’s mindset, humans can become subject to the law of God.¹⁶ Chrysostom’s exegesis thus embodies an optimistic view of human nature, seeing humans as now freed from the power of sin and capable of victory through the Holy Spirit. Based on this, he identifies the speaking subject in verses 7,14-24 with humans outside of Christ and attributes 7,25b to the same subject, thereby fully separating the divided “old human being,” who serves sin unconsciously and walks according to the flesh, from the human being, who walks according to the Spirit (Rom 8,4).¹⁷

Theodore of Mopsuestia (c. 350–428) follows the same exegetical approach as John Chrysostom. In his view, 7,25b refers to the human outside of Christ, who prefers the things commanded by God’s law but, because of mortality, inevitably falls into sin. However, he adds that we now “have been delivered from all these

¹⁴ Origen, *Commentarii in Epistulam ad Romanos*, VI, 10, in T. HEITHER (ed.), *Origenes Römerbriefkommentar: Fünftes und sechstes Buch*, Fontes Christiani 2, Herder, Freiburg–Basel–Wien, 1993, 284–286.

¹⁵ John Chrysostom, *Commentarius in Epistulam ad Romanos*, XIII, 4, PG 60, 513.

¹⁶ John Chrysostom, 13, 6, PG 60, 515-516.

¹⁷ John Chrysostom, 13, 4, PG 60, 512-513.

things and are outside of all punishment,” because, through faith in Christ, we have escaped mortality and the compulsion of a life driven by sin.¹⁸

Severian of Gabala (c. 355–408/425) also interprets 7,25b the same way Chrysostom does. He argues that this verse describes the situation of a person seeking salvation yet caught in the struggle between the body and the soul. Still, the saving God transforms, through Jesus Christ, the human “body of death” into a “body of life” (cf. 7,24). The humans do not seek to be saved from the body itself, but from the death that possesses it through sin, because they want a body of life and not a body of death or sin.¹⁹

Cyril of Alexandria (c. 376–444) interprets 7,25b in light of 7,18b, seeing both phrases as referring to the old state of humans outside of Christ, where the mind and will chose to serve the divine law but flesh imposed its own will, pushing them toward sin. Therefore, those who desired to do good but were unable due to the tyranny of passions were condemned. However, in Christ, the cause of condemnation—the dominion of fleshly impulses—has now ended. The law of the Spirit of life, which is the will of the mind leading to life, existed in humans from the start but could not resist fleshly desires. When humans shed this weakness, they were strengthened through Christ. Cyril continues in the first person plural, describing the new state of Christians, who were sealed with the Holy Spirit, clothed with power from on high, and redeemed, freed from evil’s yoke. Accordingly, Cyril also sees 7,25a and 7,25b as being in strict opposition. He links the former directly with the start of chapter 8 and the latter with the previous monologue in chapter 7.²⁰ Clearly, according to Cyril, 7,25b reflects the “old human being” outside of Christ. Thus, he aligns more with the exegetical views of the Antiochene interpreters than with those of Origen or Augustine.

It is notable that Theodoret of Cyrus (c. 393–458), although he cites 7,25b in his commentary on Romans, does not interpret it. In his exegesis of 7,25a, however, he suggests that its thanksgiving resolves the impasse of the human being, as described in the previous verses of chapter 7. Then, he moves directly to the exegesis of chapter 8.²¹ This may indicate that he sees the theological conflict of 7,25b with its immediate context and therefore chooses not to comment on it.

Gennadius of Constantinople (d. 471) notes that the content of 7,25b refers to those who are under the law and, therefore, cannot be justified because, due to the corruptibility of the flesh, they are divided between two lords, God and sin. However, the grace given to humans through Christ delivers them from this

¹⁸ STAAB, 133.

¹⁹ STAAB, 220.

²⁰ Cyril of Alexandria, *Explanatio in Epistolam ad Romanos*, PG 74, 813D-816D.

²¹ Theodoret of Cyrus, *Interpretatio Epistolae ad Romanos*, 79–80, PG 82, 128A-B.

condemnation (7,25a). Through participation in the spiritual, immortal life, which is free from passions, the faithful are delivered from sin and the death caused by it.²²

Much later, Theophylact of Ohrid (1055–after 1107), following Chrysostom’s exegesis, writes that the verb *δουλεύω* in 7,25b, even if it is in the present tense, recalls the previous matters. Since Paul is about to refer to the grace of Christ immediately afterward, he reminds his readers of the condition outside of Christ, during which, although humans desire good, they fall under the law of sin. However, the baptized no longer face condemnation. According to Theophylact, Paul added the phrase “who do not walk according to the flesh” (8:4) for those sinning after baptism, indicating that it is now possible for Christians not to live according to the flesh. If they live this way, it is solely due to their sloth. Finally, Theophylact notes that passive abstention from evil, which is definitely possible, is not enough. Therefore, active engagement in virtue and spiritual works is also necessary.²³

5. Concluding Observations and Reflections

In the previous analysis, we first explained the interpretation of Romans 7,25b in Hans Klein’s commentary on Romans, which refers to Luther’s and Augustine’s interpretations. Hans Klein considers that 7,25b is a gloss, as it does not naturally fit into the Pauline text. However, by referring to Luther and Augustine, he sees in 7,25b a genuine reflection of the Christian’s internal struggle; therefore, he considers it “Gospel” in the broader sense of the word.

Indeed, a study of the texts by Luther and Augustine confirms that they follow a similar exegetical path. In fact, it seems possible that Augustine would agree with Luther’s classic formula *simul iustus et peccator*, as he argues that even Paul continues to struggle within himself against sin’s power. Therefore, the internal division described in 7,14-25, culminating in 7,25b, characterizes the Apostle as well.

On the other hand, Eastern exegetes clearly follow a different approach in interpreting Rom 7:25b. First, Origen appears to be somewhere between them and later Augustine. He maintains—like later Augustine and Luther—that 7:14-25, including 7:25b, expresses the human being in Christ struggling against sin. However, unlike them, he believes this struggle does not involve Paul himself. Instead, he argues that the Apostle is on a completely different spiritual level, having already overcome the “mind of the flesh” and essentially living the life in the Spirit. Therefore, according to Origen, while Paul may speak here in the first

²² STAAB, 374–375.

²³ Theophylact of Ohrid, *Commentarius in Epistolam ad Romanos*, 52–53, PG 124, 432D-433B.

person singular, he does so on behalf of the spiritually immature Christian who needs time and effort to overcome the power of sinful habits.

Eastern exegetes after Origen generally agree on their interpretation of Romans 7:25b. They believe that Paul's "I" in 7,14-24 does not represent the Apostle himself or a spiritually immature Christian still struggling with passions and sin. Instead, it is the expression of the "old human being" outside of Christ. This same idea applies to 7,25b, which depicts the division of the non-Christian who, with his mind, desires to serve God's law but, with his body, follows the law of sin. Furthermore, the Eastern exegetes attribute the thanksgiving in 7,25a to the human being who has already been renewed in Christ and thus gives thanks to God for being freed from the internal conflict and existential deadlock described earlier. As a result, they link 7,25a directly to 8,1-17, where Paul discusses the new existence in Christ and the Spirit-filled life of the baptized believer.

From the above snapshots of the history of the interpretation of Romans 7,25b, important theological questions emerge: Is the baptized Christian fully freed from sin, or only partially? Does sin still dwell within him, or does it just assault him from outside? Is the Christian's will strong enough to easily resist sin's attacks, or does it remain vulnerable? Is the Christian truly *simul iustus et peccator*, or does one attribute exclude the other? How can it be that Christians keep sinning after baptism, even though, according to Paul, they are dead to sin (Rom 6,3)?

In his commentary, Professor Klein represents the traditional Protestant view that Christians' internal struggle with sin is unavoidable as long as they are on the path to final salvation.²⁴ However, from the perspective of Eastern patristic exegesis and, by extension, Orthodox theology, all Christians have the potential—despite occasional setbacks during their spiritual journey—to fully overcome sin even in this life. The Orthodox teaching about sanctity and *theosis* reflects this very expectation and confidence.²⁵ Therefore, failing to do so is understood as being solely due to their sloth.

In our view, both tendencies—the Protestant and the Orthodox—diverge to some extent from the Pauline anthropological and soteriological teaching. For Paul, the coexistence of sin and grace within the believer—as held by Augustine, Luther, and partly Origen—appears to be inconceivable, because he sees these two powers as mutually exclusive. On the other hand, Paul does not appear to envision the *apatheia* preached by the Fathers—namely, complete immobility of the passions, total "immunity" to sin, and full unification with God—as something every

²⁴ See the interpretation of Rom 7,25 by K. BARTH, *Der Römerbrief*, Theologischer Verlag, Zürich, 1922, 370–371; cf. also M. W. ELLIOTT, "Romans 7 in the Reformation Century", in K. EHRENSPERGER and R. W. HOLDER (eds.), *Reformation Readings of Romans*, Romans through History and Cultures Series, T&T Clark, New York–London, 2008, 171–188.

²⁵ On the patristic teaching on *theosis*, see the relevant comprehensive monograph by P. NELLAS, *Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1987.

believer can and should aim for in the present life. This is clear, among other examples, in Paul's own acknowledgment that he can still fall into temptation, as he states in 1 Cor 9,27: "I punish my body and enslave it, so that after proclaiming to others I myself should not be disqualified" (NRSV; cf. Phil 3,12).

Certainly, it is important to consider that Paul lives and writes within an enthusiastic atmosphere, shaped by the fervent faith of the newly baptized believers and the anticipation of the Lord's imminent *parousia*. In this specific context, it makes sense for Paul to promote a strict separation between sin and grace, while also viewing the current provisional life as an eschatological battlefield for the believer against sin. However, in the post-Pauline era, the indefinite delay of the Parousia and the empirical reality of Christians' sinfulness and sanctity over the centuries led to various interpretations of Paul's texts, depending on the era and its particular challenges. From this standpoint, the different interpretations of 7,25b previously mentioned can be seen as mutually complementary, provided they are not treated as absolute.

On one hand, the absolutization of the Protestant interpretation of 7,25b, which suggests that sin will inevitably continue to live inside Christians regardless of their efforts to fight it, could lead them to a psychological and spiritual dead end and, eventually, cause them to give up hope of overcoming sin's power. While victory over sin may ultimately be a gift from God, humans must not only desire and pursue it but also firmly believe that this victory is truly possible. Therefore, by giving up this effort, Christians risk remaining stagnant and indefinitely compromising their existence and life due to the ongoing presence and influence of sin.

On the other hand, the absolutization of Orthodox teaching, which holds that every person can overcome sin, become sanctified, and attain *theosis*, could cause a dissociation between the actual and ideal self, potentially leading to serious neurosis. These issues might manifest as Christians resenting themselves for failing to attain spiritual ideals or fantasizing that they have achieved the required spiritual heights, while ignoring the reality of their actual state.

From both a theological and a pastoral-psychological perspective, it is especially important to follow the middle way and avoid making these teachings absolute. In this context, mutual understanding among different Christian traditions and dialogue between their views can help prevent extreme and harmful interpretations and practices, while also fostering a more inclusive and constructive view of the shared heritage of all Christians: Holy Scripture and its healing and salvific message.²⁶

Christos KARAKOLIS
Department of Theology
National and Kapodistrian
University of Athens
Greece

²⁶ Cf. C. KARAKOLIS, “One Can Learn and Be Enriched by Others”, in S. ALKIER, C. KARAKOLIS, and T. NICKLAS, *The Promise of Ecumenical Interpretation*, Fortress, Minneapolis, 2024, 168–171.

Bibliography

- Augustine, *Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos*, PL 35, 2063-2081.
- Augustine, *Retractationum libri duo*, PL 32, 583-656.
- BAMMEL, C. P., “Justification by Faith in Augustine and Origen”, in *JEH* 47 (1996) 223–235.
- BARTH, K., *Der Römerbrief*, Theologischer Verlag, Zürich, ²1922.
- BERCEVILLE, G., and E.-S. SON, «Exégèse biblique, théologie et philosophie chez Thomas d’Aquin et Martin Luther commentateurs de Rm 7,14-25», in *RSR* 91 (2003) 373–395.
- Cyril of Alexandria, *Explanatio in Epistolam ad Romanos*, PG 74, 773-856.
- DUNN, J. D. G., H. KLEIN, U. LUZ, and V. MIHOC (eds.), *Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive: Akten des west-östlichen Neutestamentler/innen-Symposiums von Neamt vom 4.–11. September 1998*, WUNT 130, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000.
- ELLIOTT, M. W., “Romans 7 in the Reformation Century”, in K. EHRENSPERGER and R. W. HOLDER (eds.), *Reformation Readings of Romans*, Romans through History and Cultures Series, T&T Clark, New York–London, 2008, 171–188.
- KARAKOLIS, C., “One Can Learn and Be Enriched by Others”, in S. ALKIER, C. KARAKOLIS, and T. NICKLAS, *The Promise of Ecumenical Interpretation*, Fortress, Minneapolis, 2024, 157–171.
- KLEIN, H., *Der Brief des Paulus an die Römer*, Honterus, Sibiu / Hermannstadt, 2019.
- LICHTENBERGER, H., „Der Beginn der Auslegungsgeschichte von Römer 7: Röm 7,25b“, in *ZNW* 88 (1997) 284–295.
- LUTHER, M., *Der Brief an die Römer*, ed. J. FICKER, WA 56, Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar, 1938.
- MÜLLER, J., „Willensschwäche und innerer Mensch in Röm 7 und bei Origenes: Zur christlichen Tradition des Handelns wider besseres Wissen“, in *ZNW* 100 (2009) 223–246.
- NELLAS, P., *Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person*, St. Vladimir’s Seminary Press, Crestwood, NY, 1987.
- Origen, *Commentarii in Epistolam ad Romanos*, VI, 10, in T. HEITHER (ed.), *Origenes Römerbriefkommentar: Fünftes und sechstes Buch*, Fontes Christiani 2, Herder, Freiburg–Basel–Wien, 1993.
- REASONER, M., *Romans in Full Circle: A History of Interpretation*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2005.
- STAAB, K., *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche: Aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben*, Aschendorff, Münster, ²1984.
- Theophylact of Ohrid, *Commentarius in Epistolam ad Romanos*, PG 124, 335-562.
- VOORWINDE, S., “Romans 7 - A History of Interpretation”, in *Vox Reformata* 82 (2018) 74–94.

CONTRIBUTORS

ESSAYS

Nicolae-Olimpiu BENEĂ

Associate Professor of New Testament
Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca
Faculty of Orthodox Theology
Str. Episcop Nicolae Ivan f. n.
Cluj-Napoca, Romania
nicolae.benea@ubbcluj.ro

Marina ĆAKIĆ

M.A., PhD candidate in the New Testament
Faculty of Catholic Theology
Universität Regensburg
D – 93040 Regensburg, Germany
marina.cakic@theologie.uni-regensburg.de

Dietrich-Alex KOCH

Professor of New Testament
Evangelisch-Theologische Fakultät
Universität Münster / W.
Nicolaistr. 4
D-481621 Münster, Germany
dakoch@uni-muenster.de

Lehel LÉSZAI

Associate Professor of New Testament
Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca
Faculty of Reformed Theology and Music
Str. Horea 7, 400174
Cluj-Napoca, Romania
lehel.leszai@ubbcluj.ro

Martin MEISER

Wissenschaftlicher Mitarbeiter für
Neues Testament
Universität des Saarlandes
Fachrichtung Evangelische Theologie
Im Stadtwald 3
D – 66123 Saarbrücken, Germany
martin.meiser@mx.uni-saarland.de

Christoph Gregor MÜLLER

Professor of New Testament
Theologische Fakultät
Fulda (Fulda/Marburg)
Eduard-Schick-Platz 2
D - 36037 Fulda, Germany
mueller@thf-fulda.de

Tobias NICKLAS

Professor of New Testament
Director of the Centre of Advanced Studies
"Beyond Canon"
Faculty of Catholic Theology
Universität Regensburg
Research Associate: University of the Free
State, Bloemfontein
D – 93040 Regensburg, Germany
tobias.nicklas@theologie.uni-regensburg.de

Constantin-Horia OANCEA

Associate Professor of Old Testament
Lucian Blaga University of Sibiu
Faculty of Orthodox Theology
550179 Sibiu, Romania
constantin.oancea@ulbsibiu.ro

Stephanie ORTMANN

Research Assistant at the Chair
of Old Testament Studies
Faculty of Catholic Theology
Universität Regensburg
D – 93040 Regensburg, Germany
stephanie.ortmann@theologie.uni-regensburg.de

CONTRIBUTORS

Cosmin PRICOP

Assistant Professor of New Testament
University of Bucharest
Faculty of Orthodox Theology
Department of Historical and Biblical
Theology – Classical Philology
New Testament, Sector 5, 36-46
Mihail Kogălniceanu Blvd, 050107
Bucharest, Romania
pricosmin@yahoo.com

Michael SOMMER

Professor of New Testament Studies
Goethe-University Frankfurt a. M.
Norbert-Wollheim-Platz 1
D – 60323 Frankfurt am Main, Germany
m.sommer@em.uni-frankfurt.de

Stelian TOFANĂ

Emeritus Professor of New Testament
Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca
Faculty of Orthodox Theology
Strada Episcop Nicolae Ivan f.n.
Cluj-Napoca, Romania
stelian.tofana@ubbcluj.ro

Michael WOLTER

Emeritus Professor of New Testament
Faculty of Protestant Theology
University of Bonn
D – 53113 Bonn, Germany
An der Schlosskirche 2–4
wolter@uni-bonn.de

Korinna ZAMFIR

Professor of Biblical Studies
Babeş-Bolyai University, Cluj
Faculty of Roman Catholic Theology
Iuliu Maniu 5, 400095 Cluj, Romania
kori_zamfir@yahoo.com

Christos KARAKOLIS

Professor of New Testament
Department of Theology
National and Kapodistrian
University of Athens
Panepistimiopolis Ano Ilisia
15784 Athens, Greece
Christos.Karakolis@theol.uoa.gr

Subscriptions

Yearly subscription fee, two issues/year: 35 € (mailing fees included for Europe).
Payments should be made to the following bank account:

Asociatia Diatheke

Banca Transilvania, Sucursala Cluj-Napoca, B-dul Eroilor nr. 36

SWIFT: BTRLRO22

IBAN (EUR): RO11BTRL01304205B80615XX

Please add the specification: *Sacra Scripta* and Asociatia Diatheke

For subscriptions or earlier issues contact Stelian Tofană: stelian.tofana@ubbcluj.ro

Information for contributors

Manuscripts in English, German, French or Italian should be submitted electronically (rtf and pdf extension) to:

Stelian Tofană: stelian.tofana@ubbcluj.ro

The articles are peer-reviewed.

Authors are requested to use the style guide available on the website. Articles should be checked for language and style.

Supporting members of the Centre for Biblical Studies

Scholars, students or institutions have the possibility to become supporting members of the Centre for Biblical Studies of the Babeş-Bolyai University. Supporting members will get *Sacra Scripta* free of charge, as well as regular information about the activities of the Centre.

Annual membership fees:

Romania, Albania, Armenia, Belarus, Bulgaria, Croatia, Georgia, Macedonia, Moldova, Ukraine, Russia, Serbia:

Institutions, scholars: 20 €

Students: 10 € (a copy of the student card is required)

All other countries:

Institutions, scholars: 50 €

Students: 20 € (a copy of the student card is required)

Membership applications should be sent to Stelian Tofană: stelian.tofana@ubbcluj.ro

Payment of membership-fees: please refer to the bank account above. The specification “supporting member” should be added.

Book reviewing

Copies of forthcoming books sent by the authors or publishers to the Editorial Office of *Sacra Scripta* are welcome. They will be listed every year in the second issue of *Sacra Scripta*. Books will be given to the Library of the Centre for Biblical Studies. The editors will decide whether they will be reviewed.