

Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet

(WiBiLex)

Anthropologie (NT)

Prof. Dr. Eckart Reinmuth

erstellt: Januar 2010

Permanenter Link zum Artikel:

<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/49886/>



DEUTSCHE
BIBEL
GESELLSCHAFT

Anthropologie (NT)

Prof. Dr. Eckart Reinmuth

Theologische Fakultät, Universität Rostock

1. Zur Einführung

1.1. Anthropologie und Neues Testament

Das Neue Testament ist kein anthropologisches Fachbuch; es enthält keine anthropologischen Definitionen oder philosophischen Erörterungen über das Wesen des Menschen. Gleichwohl wird die Frage nach dem Menschen und seinem Menschsein intensiv gestellt. Bekannt sind Aussagen wie „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein ...“ (Mt 4,4 // Lk 4,4), „Was hoch ist bei den Menschen, ist ein Greuel vor Gott“ (Lk 16,15), „Die Menschen liebten die Finsternis mehr als das Licht“ (Joh 3,19), die Frage „Mit wem soll ich die Menschen dieses Geschlechts vergleichen?“ (Lk 7,31), die Rede von der Gottlosigkeit der Menschen (Röm 1,18ff) bzw. ihrer sündigen Lebensweise (Röm 7,14; Röm 8,3), vom „inneren Menschen“ (Röm 7,22; 2Kor 4,16; Eph 3,16; vgl. 1Petr 3,4), um nur wenige Beispiele zu nennen. Sie zielen jedoch nicht auf eine anthropologische Wesensbestimmung „des“ Menschen, sondern bringen verschiedene Aspekte des Menschseins zum Ausdruck.

Unterschiedliche Erfahrungen des Menschseins werden in den Schriften des Neuen Testaments im Zuge ihrer Interpretationsarbeit der Jesus-Christus-Geschichte zur Sprache gebracht (vgl. dazu Reinmuth, Hermeneutik, 11ff. u.ö.). Diese v.a. narrative und argumentative Interpretationsarbeit führt zu eigenständigen und theologisch relevanten Perspektiven auf das Menschsein. Dabei sind die historischen Voraussetzungen der neutestamentlichen Autoren zu berücksichtigen. Sie thematisieren das Menschsein mit den Mitteln ihrer Kenntnisse vom Menschen. Ihre Annahmen über „den Menschen“ lassen sich von den anthropologischen Perspektiven, die sich aus ihrem Verständnis der Jesus-Christus-Geschichte ergeben, nicht künstlich abstrahieren.

Das Neue Testament favorisiert für die Interpretation der Jesus-Christus-Geschichte anthropologisch relevante Erzählkomplexe der biblisch-jüdischen

Tradition. In ihnen spiegeln sich anthropologische Voraussetzungen, unter denen die Jesus-Christus-Geschichte verstanden wird. Das grundlegende anthropologische Muster bildet die Adam-Geschichte von der ursprünglichen Bestimmung und dem folgenreichen Fall des Menschen (vgl. z.B. 1Tim 2,13f; zur anthropologischen Bedeutung der Adam-Geschichte für Paulus s.u.). Aber auch der Komplex der Abraham- (vgl. z.B. Lk 13,28; Lk 16,22; Joh 8,39ff; Apg 7,8; Röm 4; Gal 3,7.14.29; 1Petr 3,6; Hebr 6,13-15; Hebr 11,8; Jak 2,21) und Mosegeschichten (Mk 12,26 parr; Joh 3,14f; Joh 6,31f; 1Kor 10,1-11; 2Kor 3,7.12-16; 2Tim 3,8; Hebr 11,23; Jud 9), die Erzählungen von den Propheten und ihrem Geschick (Mt 5,11f; Mt 23,29-35; Mk 12,1-8 parr; 1Thess 2,14-16; Lk 11,49f), spielen eine anthropologisch bedeutsame Rolle.

Gegenwärtig ist die „Fraglichkeit“ des Menschen, wie sie grundlegend von Martin Heidegger thematisiert wurde, zunehmend zur Voraussetzung anthropologischer Überlegungen geworden. Diese Infragestellung des Menschen hat mehrere Ursachen und Gründe, unter denen die katastrophischen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts und die Dominanz aktueller naturwissenschaftlicher Entwicklungen eine wichtige Rolle spielen. Je deutlicher wird, dass „der Mensch“ über „den Menschen“ kaum „objektive“ Aussagen treffen kann, insoweit er selbst als Beobachtender zugleich Beobachteter, Beobachtetes und Beobachtung also interdependent sind, desto sinnfälliger wird das Problem anthropologischer Definitionen.

Neutestamentliche Anthropologie kann folglich im Dialog dieser Problemfelder lediglich aufweisen, wie in den Schriften des Neuen Testaments über Menschsein in der Perspektive der Jesus-Christus-Geschichte gesprochen wird. Diese Voraussetzung versteht anthropologische Arbeit als theologische, insofern im Neuen Testament um der Geschichte Jesu Christi willen vom biblischen Gott Israels und aller Welt gesprochen wird.

1.2. Anthropologische Fragestellungen im Neuen Testament

1. In der Perspektive historischer Anthropologie geht es v.a. um anthropologische Grundannahmen, die das frühe Christentum mit der antiken Mittelmeerkultur, näherhin dem frühen Judentum bzw. hellenistischen Voraussetzungen teilt. Forschungen in der Perspektive historischer Anthropologie bzw. Kulturanthropologie versuchen, kulturelle Hervorbringungen wie Texte oder Artefakte vor dem Horizont ihrer kontextuellen Kulturen, ihren uns fremden Voraussetzungen und

Wirklichkeitsannahmen, Werten und Überzeugungen zu interpretieren. Das betrifft ausnahmslos alle anthropologischen Gegebenheiten, sei es die Körperlichkeit des Menschen, seine Geschlechtlichkeit, seine Sozialität, seine geographische oder räumliche, seine zeitliche oder historische Orientierung, seine Vorstellungen von Herkunft und Zukunft des Menschen, von Familie, Jugend und Alter, Tod und Jenseits, Wirtschaft und Beruf, um exemplarisch ein paar Stichworte zu nennen, die für die soziale und kulturelle Wirklichkeit historischer Gesellschaften konstitutiv sind. Historische Anthropologie zeichnet anthropologische Aussagen in den jeweiligen Kontext einer Kultur ein und versteht solche Aussagen als historische Hervorbringungen menschlicher Selbstverständigungen.

Die anthropologischen Voraussetzungen des frühen Christentums sind mithin die des antiken Judentums und mit ihm die der hellenistisch geprägten antiken Mittelmeerkultur. Vor diesem Hintergrund sind in kulturanthropologischer Hinsicht die Strukturen zu berücksichtigen, die als in der Perspektive des frühen Judentums und Christentums gegebene Bedingungen des Menschseins kommuniziert wurden und selbstverständliche Geltung beanspruchten.

So gehört z.B. die Unterscheidung von Juden und Nichtjuden („Heiden“) zu den anthropologischen Voraussetzungen frühchristlicher Interpretationsarbeit (vgl. z.B. Mt 10,5; Mt 18,17; Apg 13,46; Röm 2,14; Röm 3,29f; 1Kor 5,1; 1Kor 12,2; Gal 2,15; Eph 2,11; Eph 4,17; 1Thess 4,5; 1Tim 5,8). Gleiches gilt für die geschöpfliche Unterschiedenheit der Geschlechter (vgl. z.B. Joh 4,27; 1Kor 11,3-16; Eph 5,22-33; Kol 3,18; 1Petr 3,1) oder die soziale Differenz von Sklaven und Freien (1Kor 7,22; Eph 6,5-9; Kol 3,22ff; 1Tim 6,1f; Tit 2,9; 1Petr 2,18-25; Phlm).

An der Stelle, wo sie als „in Christus“ überwunden wahrgenommen werden sollen, werden die drei offenbar wichtigsten Begriffspaare genannt: Jude – Grieche (Nichtjude), Sklave – Freier, männlich – weiblich (Gal 3,28). Die Schriften des Neuen Testaments sind von diesen und weiteren (wie z.B. die Unterscheidung von rein und unrein) historischen Grundunterscheidungen geprägt. Ist im Neuen Testament die Rede von den ἔθνη (ethne; wörtl. die „Völker“), den „Heiden“, dann sind damit regelmäßig Nichtjuden gemeint. Die Schriften des frühen Christentums partizipieren damit an der anthropologischen Perspektive des antiken Judentums. Insofern sie aber an seiner Geschichte teilhaben und sie in der Geschichte Jesu Christi fortgesetzt sehen, machen sie sich damit zugleich die anthropologischen Implikationen dieser Unterscheidung zu eigen.

Neutestamentliche Schriften können in dieser Perspektive als Literatur der

antiken Mittelmeerwelt studiert werden. Sie tragen dazu bei, historische Aufschlüsse über die Denkvoraussetzungen des frühen Christentums als einer marginalen religiösen Gruppe des antiken Judentums zu gewinnen.

2. Neutestamentliche Begriffsstudien fragen nach der speziellen kontextgeprägten Semantik von Worten und Wendungen, die in der Perspektive einer begrifflichen Systematik analysiert werden (vgl. z.B. Begriffe wie Leben / Seele (ψυχή), Herz (καρδία), Leib (σώμα), Fleisch (σάρξ), Geist (πνεύμα), Gewissen (συνείδησις), Vernunft (νοῦς). Anthropologisch relevante Begriffe markieren im Neuen Testament unterschiedliche Perspektiven auf das Menschsein.

Rudolf Bultmann hat in seiner „Theologie des Neuen Testaments“ bahnbrechende und eindringliche Analysen grundlegender anthropologischer Begriffe vorgelegt. Dabei versuchte er, ihre historische Bedeutung mit gegenwärtigen Fragestellungen, wie sie sich v.a. im Dialog mit der zeitgenössischen Philosophie Martin Heideggers ergaben, zu verbinden. Auf diese Weise kann jedoch die Gefahr eines „anthropologischen Kurzschlusses“, bei dem die historische Semantik von Begriffen theologisch aufgeladen wird und existentielle Bedeutung erhält, methodisch nicht ausgeschlossen werden. In der kulturanthropologischen Perspektive Analyse geht es um die Aufgabe, anhand begriffsgeschichtlicher Analysen die Herkunft und Bedeutung anthropologisch relevanter Begriffe im Neuen Testament zu untersuchen, um das Wirklichkeitsverständnis dieser Texte weiter aufzuhellen.

3. Auf dem Weg zu einer sachgemäßen anthropologischen Fragestellung ist außerdem die Performativität der neutestamentlichen Schriften in Rechnung zu stellen (vgl. dazu Reinmuth, Exegese). Damit ist gemeint, dass diese Texte nicht lediglich die o.g. Überzeugungen ihrer kulturellen Kontexte wiederholten, sondern sie variierten, umsprachen, neu in den Blick nahmen, also in ganz unterschiedlicher Weise veränderten. Ihre intendierte Rezeption lief darauf hinaus, sich neu in der Welt zu orientieren, praktische und theoretische Konsequenzen aus der Jesus-Christus-Geschichte zu reflektieren und sich der Hoffnung zu vergewissern, die mit dieser Geschichte verbunden wurde.

Diese Feststellung gilt nicht nur für radikale Entgegensetzungen, mit denen bisher Gültiges antithetisch aufgehoben wurde (vgl. z.B. Gal 3,26-29; Mk 10,35-45; Mt 5,21-48), sondern gerade auch für solche Texte, in denen es scheinbar lediglich wiederholt wird. Der Verfasser des Epheserbriefes wiederholt im Abschnitt der ethischen Ermahnungen z.B. die sozialen Strukturen, auf denen die Beziehungen von Sklaven und Freien beruhen. Er betont in diesem

Zusammenhang jedoch, dass diese Beziehungen sich an Werten orientieren sollen, die sich in seiner Sicht als Konsequenzen aus der Jesus-Christus-Geschichte ergeben (Eph 6,5-9). Die Beanspruchung des Sklaventitels durch Paulus (vgl. Röm 1,1; Phil 1,1; Gal 1,10; vgl. 1Kor 9,19; 2Kor 4,5) wiederholt die vertikale Struktur „Herr – Sklave“, besetzt sie aber aufgrund der erfahrenen Befreiung, als die Paulus die Jesus-Christus-Geschichte verstand, um (vgl. Phil 2,7; 1Kor 7,21-23; Röm 6,16-18; Röm 7,6; Röm 8,15; Gal 4,7; Phlm 16).

4. Die in diesem Artikel vorgeschlagene anthropologische Fragestellung versucht, unser aktuelles Interesse an den Schriften des Neuen Testaments mit deren intendierter Rezeption in einen Dialog zu bringen. Ginge es um anthropologische Schriften, so wären ihre allgemeinen Aussagen über „den“ Menschen zu untersuchen und historisch einzuordnen. Sie sind jedoch Schriften, die sich dem grundlegenden Impuls verdanken, die Geschichte Jesu Christi zu kommunizieren.

Aus diesem Grund geht es neuteamentlicher Wissenschaft unter Berücksichtigung der genannten und weiterer Fragestellungen um Elemente einer theologischen Anthropologie, die im Zuge der Analyse der im Neuen Testament manifesten Interpretationsarbeit der Jesus-Christus-Geschichte sichtbar wird. Das erfordert die integrierte Verwendung historischer Anthropologie, begrifflicher Systematik, performativer Kritik und die Reflexion des aktuellen anthropologischen Interesses.

2. Die neutestamentlichen Schriften

2.1. Synoptiker

Die synoptischen Evangelien erzählen die Geschichte des irdischen Jesus aus der Perspektive von Ostern. Sie sehen sein Kommen, seine Praxis und seine Passion als folgenreich für alle Menschen. An seiner Praxis wird deutlich, wie Menschen die Zuwendung Gottes erfahren, wie ihnen Schuld erlassen, liebevolles Handeln eröffnet und ein Leben in der Nachfolge ermöglicht wird. An seinem Reden und Handeln zeigt sich zugleich kritisch, wie Menschen schuldig werden und ihr Menschsein verfehlen (vgl. z.B. Mt 19,3-9 // Mk 10,2-12; hinsichtlich der ursprünglichen Bestimmtheit des Menschen vgl. noch Mt 5,16; Mk 6,26-30; Mk 7,17ff; Mk 10,29ff; Lk 13,6ff; Lk 17,7ff; auf seine Verfehlung beziehen sich z.B. Mt 5,21ff; Mt 19,8; Lk 16,15; Lk 18,10ff; Mk 7,9; von seinem künftigen Gerichtetwerden sprechen z.B. Lk 13,1ff; Mt 7,13f; Mt 7,24ff; Mt 18,23ff; Mt 25,14ff). Zugleich macht Jesu Reden und Handeln deutlich, wie

Menschsein gelingt (vgl. z.B. Mt 5-7). Der Ruf zur Umkehr hat anthropologische Bedeutung (vgl. z.B. Mk 1,15; Mt 3,2; Mt 4,17; Lk 5,32; Lk 15,7.10). Sie ist das Erfordernis, das der Zuwendung Gottes entspricht und der Wirklichkeit der Menschen Rechnung trägt. Die Evangelisten verstehen die Geschichte Jesu Christi als untrennbar verbunden mit der Geschichte Gottes; entsprechend realisiert das vergebende Handeln Jesu die Vergebung Gottes (vgl. Mk 2,5-12; Lk 3,3; Lk 24,47; auch Apg 2,38; Apg 3,19; Apg 5,31; Apg 8,22; Apg 26,18.20), auf die alle Menschen angewiesen sind (vgl. z.B. Mk 10,26f // Mt 19,25f // Lk 18,28f; Lk 18,9-14). Jesu Geschichte wird als die des Christus Gottes und damit von Ostern her erzählt. Das bedeutet, dass auch das Leidensgeschick Jesu wie seine Kreuzigung anthropologische Bedeutung haben (vgl. z.B. Mk 8,34-38 parr; Mk 10,45). Im Ostergeschehen gründet zugleich die Überzeugung, dass der Glaube die dem Menschen entsprechende Weise ist, der in der Geschichte Jesu Christi erzählten Zuwendung Gottes zu entsprechen (vgl. z.B. Mt 28,16-20, aber auch Mk 1,15; Mk 4,40; Mk 5,34; Mk 9,23; Mk 10,52; Mk 11,22-25; Lk 8,48; Lk 17,5f; Lk 17,19; Lk 22,32f). Diese Zuwendung nötigt zu einem entsprechenden Verhalten; Menschsein erfüllt sich handelnd im Tun von Barmherzigkeit, Vergebung und Liebe (vgl. z.B. die zweimalige Zitation von Hos 6,6 in Mt 9,13; Mt 12,7; Mt 19,19; Mt 22,34-40; Mt 23,23; Lk 7,36-49; Lk 15,3-32; Lk 19,1-10; Lk 24,47).

2.2. Johannesevangelium

Das Johannesevangelium versteht die Jesus-Christus-Geschichte als Befreiung und Krise des Menschseins. Nach dem Johannesevangelium gilt als Grundbestimmung des Menschseins das (ewige) Leben, das in Gott gründet (vgl. z.B. Joh 1,4; Joh 5,26). Es wird Menschen im Glauben an Jesus Christus zuteil (vgl. z.B. Joh 3,15f; Joh 3,36; Joh 5,24; Joh 6,40.47; Joh 11,25f; Joh 20,31) und vom Unglauben verfehlt (vgl. z.B. Joh 1,5; Joh 5,39f; Joh 6,53). Glauben und Leben sind bei Johannes in anthropologischer Hinsicht untrennbar verbunden. Die Vielfalt der Glaubensmöglichkeiten und -Erfahrungen wird erzählerisch breit entfaltet (vgl. z.B. Joh 3,1-21; Joh 4,5-42.43-54; Joh 5,1-47; Joh 9,1-38; Joh 11,1-44). Glauben heißt für Johannes, die Identität Jesu als des von Gott Gesandten (vgl. z.B. Joh 5,24; Joh 6,29; Joh 11,42; Joh 12,44; Joh 17,8) erkennen (vgl. z.B. Joh 6,69; Joh 8,32; Joh 10,14; Joh 14,7; vgl. 1Joh 4,16) und sehen (vgl. z.B. Joh 1,14; Joh 11,40; Joh 12,44f; Joh 14,9; Joh 17,24; Joh 20,29) zu lernen. Anthropologische Relevanz hat auch die erzählerische Rolle der „Juden“. Ihre Feindschaft und Tötungsabsicht gegenüber Jesus wird als paradigmatisch für das Verhalten der (Menschen-)Welt geschildert (Joh 8,43.47). Johannes geht es in anthropologischer Hinsicht darum, das heilvolle Handeln Gottes mit seiner

Ablehnung durch die Menschen zu konfrontieren (vgl. bereits Joh 1,4f; Joh 1,9ff). Die Sendung Jesu führt zur Krise des Menschseins, die sich in der alternierenden Entscheidung zwischen Glauben oder Unglauben realisiert. Die Joh Schriften thematisieren die dramatische Krise, in die die Menschen-Welt (κόσμος) durch die Jesus-Christus-Geschichte gerät (Joh 3,1ff; Joh 3,16f; Joh 3,19; Joh 6,44f; Joh 12,31; 1Joh 4,9.14). Sie führt zur Polarisierung und zur Identifikation der gegensätzlichen Herkunft des Menschseins gegenwärtig bestimmt (Joh 1,13; Joh 3,3f; Joh 8,44; 1Joh 3,10; Joh 4,4f; Satan als Weltherrscher: Joh 12,31; Joh 14,30; Joh 16,11; Welt als Finsternis: Joh 8,12; Joh 12,25.46; 1Joh 1,5f; 1Joh 2,8f; 1Joh 2,11). In dieser Perspektive wird Menschsein durch Unverständnis (Joh 3,6; Joh 8,43ff), Blindheit (Joh 9,39ff; Joh 12,40; 1Joh 2,11) und Lüge (Joh 1,5.10; Joh 3,19; Joh 14,6; 1Joh 2,21) charakterisiert.

Menschsein gibt es nach Johannes nicht in neutraler Selbstgenügsamkeit, sondern nur in Beziehungen. In ihnen entscheiden Menschen handelnd über ihre Wirklichkeit. In dieser Hinsicht sind für Johannes duale Strukturen maßgeblich (Wahrheit – Lüge, Licht – Finsternis, irdisch – himmlisch). In der Liebe, die Gott mit seinem Gesandten verbindet, erfahren Menschen als Glaubende das Leben, das ihnen unverlierbar gilt (vgl. z.B. Joh 13,34; Joh 15,9-13; Joh 17,26). Dem Menschen wird im Vertrauen unverlierbares Leben zuteil (Joh 4,10; Joh 6,27ff; Joh 8,12; Joh 11,25; Joh 14,6), das sich im Halten der Gebote Jesu bewährt (Joh 15,7.9.16; vgl. Joh 13,1ff).

2.3. Paulusbriefe

Paulus reflektiert die Jesus-Christus-Geschichte in unterschiedlichen Modellen, die in anthropologischer Hinsicht aufschlussreich sind (vgl. z.B. die Praxis des Sklavenloskaufs {1Kor 6,19f; 1Kor 7,23; Gal 4,3-5; vgl. 1Petr 1,18f}, antike Freundschaftsethik {Röm 5,6-8} oder das Eherecht der Tora {Röm 7,1-6}). Als narrativ verfasste Grundstruktur, in der sich die Wirklichkeit des Menschseins abbildet, setzt er die Adamgeschichte voraus. Die Disparatheit der paulinischen Bezüge auf die Adam-Geschichte ist ein Zeichen dafür, dass es Paulus nicht um einen geschlossenen „Adam-Mythos“, sondern um einen anthropologischen Diskurs geht. Das schließt ein, dass Paulus nicht lediglich *eine* der verschiedenen Adam-Traditionen favorisiert, sondern Gebrauch von unterschiedlichen Aspekten bzw. Erzählelementen machen kann. Er hat die am Anfang der Genesis erzählte Geschichte (vgl. Gen 1,26; Gen 2,6f; Gen 3,1ff) in ihrer anthropologischen Bedeutung, wie sie in der Interpretationsarbeit des antiken Judentums reflektiert wurde (vgl. z.B. Sir 25,24; Weish 2,24; syrBar 54,14f; syrBar 54,19; 4Esr 3,26 (vgl. bereits 4Esr 3,7.21); 4Esr 7,118 {vgl. syrBar

17,3; syrBar 23,4; syrBar 48,42f; syrBar 54,15; syrBar 56,6}; Philo, op mund 134f; leg all I 31f.; zur Textgeschichte der antik-jüdischen Adamliteratur vgl. Anderson et al., Stone), vor Augen.

Paulus verwendet die Adam-Geschichte nicht nur zur Kennzeichnung der eschatologischen, sondern auch der sündigen Existenz. Solche Bezugnahmen finden sich in expliziter Weise an den bekannten Stellen Röm 5,12ff; 1Kor 15,21f; 1Kor 15,44ff, aber auch dort, wo auf die Adam-Geschichte lediglich angespielt wird (vgl. z.B. im Blick auf die durch die Sünde Adams beschädigte Situation des Menschen Röm 1,18f; Röm 3,23; Röm 7,7-11). Die drei differenten Perspektiven, unter denen im Römerbrief die Sünde des Menschen grundlegend angesprochen wird, greifen in je unterschiedener Weise auf die Adam-Geschichte zurück: Röm 1,18ff; Röm 5,12f; Röm 7,7-11.

Mit der Adam-Geschichte wird die Gewissheit einer ursprünglichen Identität erzählt und gesichert; gegenwärtiges Menschsein ist durch den Verlust dieser Identität geprägt und folglich defizitär. „Sünde“ (ἁμαρτία) ist der zentrale Begriff, mit dem Paulus den Identitätsverlust des Menschen (vgl. z.B. Röm 3,9) und seine ständige, unablässige Wiederholung im aktuell konkreten Handeln benennt (vgl. z.B. Röm 5,12-14).

„Ohne Gesetz keine Sünde“ (Röm 7,7; vgl. Röm 3,20; Röm 5,13) – für die anthropologischen Dimensionen des paulinischen Denkens ist die als universale Bestimmung des Menschseins verstandene Tora grundlegend. Insofern die Menschen – Nichtjuden wie Juden (vgl. Röm 1,18-3,20) – ständig gegen die Tora handeln, die Lebensweisung Gottes zurückweisen und ihr Leben verfehlen, sind sie in einer Situation der Rettungslosigkeit, die angesichts des rettenden Handelns Gottes evident wird (vgl. z.B. Röm 1,16-18).

Paulus interpretiert die menschliche Wirklichkeit folglich in den Dimensionen der Rettungslosigkeit wie des Gerettetseins (vgl. in diesem Zusammenhang das Metaphernpaar alter Mensch – neuer Mensch; Röm 6,6; Röm 13,14; 2Kor 5,17; Gal 3,27f; Gal 4,19; Gal 6,15 sowie dann Kol 3,19f; Eph 2,15; Eph 4,24). Jeglicher Selbstruhm (Röm 2,17; Röm 3,27; 1Kor 1,29; 1Kor 4,7; 1Kor 5,6; ferner Eph 2,9) schließt sich damit aus, weil das Menschsein, wie es in der Existenz der Glaubenden sichtbar wird, bleibend auf die Zuwendung Gottes angewiesen ist (vgl. Röm 5,11; 1Kor 1,31; 2Kor 10,17; Gal 6,14; Phil 3,3). Die mit der Geschichte Jesu Christi ermöglichte und neu geschenkte Existenz wird als „neue Schöpfung“ (2Kor 5,17) bezeichnet.

Menschen realisieren ihre Rettung im Glauben an Jesus als den Christus Gottes,

an den Gekreuzigten, der als Lebender Herr ist (Röm 10,9), in der Hoffnung auf Leben (Röm 5,17.21; Röm 6,4-11; Röm 8,1-11) und endgültige Gemeinschaft mit ihm (1Thess 4,13-18), und in der Liebe, die der in der Jesus-Christus-Geschichte sichtbar gewordenen Liebe Gottes entspricht, und in der die Tora zur Erfüllung kommt (Röm 13,8-10; Gal 5,14; vgl. 1Kor 13,13).

2.4. Weitere Schriften

Die übrige, v.a. pseudonyme Literatur des Neuen Testaments thematisiert unterschiedliche Aspekte des Menschseins. In der deutero-paulinischen Literatur wird die Erwartung des Auferstehungslebens als Lebenswirklichkeit der Glaubenden kommuniziert (Kol 2,12f; Kol 3,1; Eph 2,5), aber auch das kulturanthropologisch konstitutive Verhältnis von Tradition und Innovation thematisiert (Pastoralbriefe; hier ist v.a. die konstruktive Aufnahme hellenistisch-jüdischer Ordnungsvorstellungen relevant, die zu einer Modifikation der Vorstellungen von „Sünde“ und „sündigen“ führt; vgl. z.B. 1Tim 5,22.24; 2Tim 3,6 {ἁμαρτία}; 1Tim 1,9.15 {ἁμαρτωλός}; 1Tim 5,20; Tit 3,11 {ἁμαρτάνω}). Der Mensch wird von seiner Verfehlung bestimmt (Kol 1,13; Eph 2,1f).

Dem Menschen gilt Gottes Liebe und Erwählung (Eph 1,4ff; vgl. Röm 8,29). Der Zuwendung Gottes entspricht das Vertrauen einer geretteten, dem Gericht aber nicht entzogenen Existenz (Kol 3,8f; Eph 4,21.25; Eph 6,10ff; vgl. Röm 13,12.14; Gal 5,16), die sich ihrerseits in der Liebe verwirklicht (Eph 3,17; Eph 4,1ff; 2Th 1,3; vgl. Röm 13,10).

Der Hebräerbrief akzentuiert scharf die „menschliche“ Seite des Leidens Jesu (vgl. Hebr 2,18; Hebr 4,15; Hebr 5,7; Hebr 12,3; Hebr 13,12) und die damit verbundene „Schande“, der er ausgesetzt war (Hebr 12,2; Hebr 13,13). Jesus als „Mensch Gottes“ – auf ihn ist die Zitation von Ps 8,5-7 in Hebr 2,6-8 bezogen – zeigt nach dem Hebräerbrief, was Menschsein bedeutet. Er teilte ihre Sterblichkeit, Versuchlichkeit und Todesangst (vgl. Hebr 2,14-18; Hebr 4,15), um sie aus diesen Bindungen zu lösen und ein Leben in der Gemeinschaft mit Gott zu ermöglichen (Hebr 8,1-13; Hebr 12,1-3).

Der Jakobusbrief thematisiert anthropologisch relevant die Untrennbarkeit von „glauben“ und „handeln“ (Jak 2,14-26). Sein Aufruf zur „Vollkommenheit“ (vgl. Jak 1,2-4; Jak 3,2; Jak 3,13-18) zielt auf die gespaltene Wirklichkeit des Menschseins (Jak 1,8; Jak 1,22-27; Jak 4,1-3.8; Jak 5,12). In der Warnung vor den destruktiven Wirkungen des gesprochenen Wortes wird die Sprachlichkeit des Menschen als

anthropologisches Konstitutivum deutlich (Jak 3,1-12).

Der 1Petr konzentriert seine christologische Argumentation auf die Analogisierung des Geschicks Jesu Christi mit dem unverschuldeten Leiden in seiner Nachfolge und verdeutlicht das am Verhalten der Sklaven, also auf der „untersten“ gesellschaftlichen Stufe (1Petr 2,21-24). Die würdigende Neubewertung ihrer Leiden hat anthropologische Relevanz.

In der Anthropologie der Johannesoffenbarung haben sich die Erfahrungen von Verfolgung und Feindschaft niedergeschlagen, die der Autor mit den Adressaten teilt. Er sieht seine Aufgabe in der Ermutigung der Glaubenden, die auf den endgültigen Sieg Gottes bzw. Christi als des geschlachteten Lammes vertrauen dürfen (vgl. Apk 5,6.12; Apk 13,8; vom Blut des geschlachteten Lammes ist Apk 7,14; Apk 12,11 die Rede {vgl. für beide Aspekte Apk 5,9}). Am Sieg des Gekreuzigten teilt sich die Menschheit in Glaubende und Verlorene. Die Glaubenden sind zur eschatologischen Herrschaft berufen (vgl. Apk 5,9f; Apk 20,4.6; Apk 22,5 sowie Apk 1,5f), die sie mit Christus (Apk 11,15) und Gott (Apk 11,17; Apk 19,6; vgl. zur Metapher seiner Königsherrschaft noch Apk 15,3; Apk 19,16) teilen. Voraussetzung ist ihre rückhaltlose Bindung an Jesus Christus und das Vertrauen auf seinen Sieg. In dieser Bindung verstehen sie den Sinn ihrer Leidenserfahrungen wie ihrer Hoffnungen. Demgegenüber wird auch die Herrschaft, der die Nichtglaubenden sich ausgesetzt sehen, in anthropologischen Dimensionen reflektiert (vgl. Apk 13,1-10.11-17; Apk 17,1-18,24).

In den Schilderungen des endgültigen Heilszustandes ab Apk 21,1-22,5 dominieren Machtrelationen, die sich von den vertikalen Strukturen des vorlaufenden Kontextes grundlegend unterscheiden. Stattdessen überwiegen Bilder, mit denen die neue und bleibende Gemeinschaft Gottes mit den ihm vertrauenden Menschen beschrieben wird (vgl. z.B. Apk 21,3; Apk 21,22; Apk 22,4f). Diese Gemeinschaft gründet in der Gemeinschaft Gottes mit dem Gekreuzigten, also in der Metaphorik der Offenbarung von Gott und Lamm. Dass in der eschatologischen Stadt Gottes kein Tempel steht, wird in Apk 21,22 damit begründet, dass Gott selbst κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, vgl. Gott als Pantokrator Apk 1,8; Apk 4,8; Apk 11,17; Apk 15,3; Apk 16,7.14; Apk 19,6.15; Apk 21,22) und das Lamm ihr Tempel „ist“ (ἔστιν, vgl. auch Apk 21,23 {Jes 60,19}). Hier geht es also nicht mehr um den unversöhnlichen Kampf zwischen Gott und Widergott, sondern um einen Frieden, für dessen Schilderung die Fragen von Macht und Machtlosigkeit überflüssig werden.

In der Sicht der Johannesoffenbarung anthropologisch entscheidend ist die

behauptete, erwartete und bezeugte unsichtbare Macht Gottes als des Schöpfers und Herrn der Geschichte, die in der Ohnmacht des Gekreuzigten sichtbar geworden ist.

3. Die Metapher der Gottebenbildlichkeit im Neuen Testament

Die Vorstellung, dass der Mensch zum Ebenbild Gottes geschaffen wurde, hat ihre Wurzel im biblischen Schöpfungsbericht (vgl. Gen 1,26f; Gen 5,1.3; Gen 9,6; ferner Sir 17,3 „Ähnlich sich selbst bekleidete Gott die Menschen mit Kraft und schuf sie nach seinem Bilde“; vgl. auch Weish 2,23 „Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit geschaffen; er hat ihn zum Ebenbild seiner eigenen Ewigkeit gemacht.“). Sie erscheint im Neuen Testament jedoch in ihrer Konzentration auf Jesus Christus deutlich verändert. Dafür ist v.a. die antikjüdische Weisheitstheologie und ihre zeitgenössische Interpretation (zum Logos als Ebenbild Gottes bei Philo vgl. z.B. op 25; leg all 1,31; plant 18; conf 146) zu berücksichtigen (vgl. Reinmuth, Anthropologie, 217-222.246ff.). Spricht der alttestamentliche Schöpfungsbericht dem Menschen die Gottebenbildlichkeit generell zu, so gilt dieses Attribut im Neuen Testament v.a. Jesus Christus und schlussfolgernd den Christen.

Als allgemeine anthropologische Kernaussage wird diese Vorstellung nur am Rand weitergeführt (vgl. Vollenweider, 54f.). Die zwei Stellen (1Kor 11,7; Jak 3,9) belegen immerhin, wie geläufig die Vorstellung der mit der Schöpfung gegebenen Gottebenbildlichkeit des Menschen geblieben war.

Paulus bezeichnet Jesus Christus in 2Kor 4,4 als „Bild Gottes“, wenn er die Bemerkung formuliert: „...der Bild Gottes ist“ (ὅς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ). Diese Wendung setzt den biblischen Schöpfungsbericht (vgl. Gen 1,26) und mit ihm das schöpferische Handeln Gottes (vgl. dazu 2Kor 4,6) am Gekreuzigten voraus. Der Gekreuzigte ist als der Lebende Träger der Herrlichkeit (δόξα) Gottes; deshalb kann im selben Vers von der Herrlichkeit Christi (δόξα τοῦ Χριστοῦ) gesprochen werden (vgl. zu diesem Zusammenhang noch 2Kor 4,6; 2Kor 2,8 u.ö.; vgl. die Verwendung von „Herrlichkeit“ im vorlaufenden Kontext: 1Kor 2,20; 2Kor 3,7.8.9.10.11.18.). Die Wendung „Bild Gottes“ dient Paulus folglich als Metapher für Jesus Christus, der als Gekreuzigter aufgrund des lebensstiftenden und schöpferischen Handelns Gottes lebendiger „Herr“ (κύριος, vgl. 2Kor 4,5) ist. Für Paulus ist der auferstandene Christus, der „Herr der Herrlichkeit“ (2Kor 2,8), kein anderer als der Gekreuzigte (vgl. Reinmuth, Paulus, 91-105; Alkier, Realität, 21: „Das Kreuz gehört bleibend zur Signatur des Auferweckten und

macht ihn unverwechselbar kenntlich.“ Vgl. ähnlich Zumstein, 34: „Gott hat im Ostergeschehen das Kreuz zum Sprechen gebracht; er hat kein anderes Gesicht als dasjenige des Gekreuzigten.“ Vgl. Lorenzen, 247-255; Schnelle, Theologie, 218ff.).

Wenige Verse vor der besprochenen Stelle geht es Paulus darum, die Lebenszukunft der Glaubenden in Relation zum auferstandenen Christus zu reflektieren (2Kor 3,18). Paulus nimmt hier vorgreifend die Metapher „Bild“ (εἰκών) auf: Die Glaubenden sehen schon jetzt die Herrlichkeit Christi, und sie werden verwandelt in sein Bild. Gott wird an ihnen als der Lebendigmachende schöpferisch handeln, wie er Christus als sein Bild lebendig machte.

„Zu seinem Bild werden“ bedeutet, durch die Partizipation an seiner Geschichte verwandelt und geprägt zu werden, seine Geschichte zum Geschick des eigenen Lebens werden zu lassen. Das bedeutet in der Interpretation des Paulus bekanntlich nicht, den Tod Jesu nachzuahmen, sondern seine Kreuzigung als Metapher der Befreiung und ihrer Konsequenzen zu verstehen (Gal 5,24; Gal 6,14; Röm 6,6; Gal 2,19) und lebendig (gemacht) zu werden wie er (Röm 5,17; Röm 6,5-11; 2Kor 4,10). Auch in Röm 8,29 im Kontext der Verse Röm 8,28-30 ist der Zusammenhang von Auferstehung, Herrlichkeit und Bild sichtbar; freilich in anders akzentuierter Weise. Gott will, dass die Glaubenden dem Bild des Sohnes gleichgestaltet werden (vgl. auch 1Kor 15,49: Wie wir das Bild des irdischen {Menschen} getragen haben, so werden wir auch das Bild des himmlischen {des auferstandenen Christus} tragen; vgl. dazu Reinmuth, Eschatologie, 225-228).

Die Wendung „Bild Gottes“ (εἰκών τοῦ θεοῦ) dient dazu, die Auferstehung Jesu Christi und die Auferstehungshoffnung der Christen in der Metaphorik des Schöpferhandelns Gottes auszusagen. Weder Christus als Bild Gottes noch die Verwandlung in sein Bild sind ohne das Bild des Gekreuzigten in paulinischer Perspektive zutreffend erfasst.

Kol 1,15 spricht von dem „Sohn“ (Kol 1,13), der als der Erstgeborene der Schöpfung (πρωτότοκος πάσης κτίσεως) das Bild des unsichtbaren Gottes ist. Die analoge Formulierung in Kol 1,18 (πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν) verweist darauf, dass er zugleich als der Auferstandene gemeint ist. Auch die hymnischen Formulierungen des Kolosserbriefes setzen also den Zusammenhang von „Bild Gottes“ und Auferstehung voraus.

Kol 1,13 verweist mit dem Kommentar, dass wir in ihm Auslösung und Erlass der Sünden haben, auf seine Geschichte. Sie wird in Kol 1,20 mit der Wendung zusammengefasst, dass er Frieden erwirkte durch seinen Kreuzestod (vgl. auch

Kol 1,22). Das bedeutet, dass auch im Kolosserbrief für die Gottebenbildlichkeit Jesu Christi als des Auferstandenen sein Kreuzestod konstitutiv ist.

Seine Geschichte ist zugleich der exklusive Grund, der die Glaubenden zum Bild Gottes werden lässt (Kol 3,9f; vgl. Kol 1,24; Kol 2,6f; Kol 2,9ff; Kol 4,3). Ihre Schuld wurde in der Geschichte des Christus ans Kreuz geheftet (Kol 2,14), und es ist an ihnen, in der Konsequenz dieser Befreiung zu leben (Kol 3,1-5). Auch im deuteropaulinischen Kolosserbrief ist die schöpfungstheologische Metapher der Gottebenbildlichkeit nur sachgemäß zu verstehen, wenn sie in der Konsequenz der paulinischen Interpretation der Jesus-Christus-Geschichte interpretiert wird.

Der Anfang des Hebräerbriefes spricht von Christus als „Abglanz der Herrlichkeit (Gottes) und Abdruck seines Wesens“ (Hebr 1,3a) und nimmt damit den Gedanken der Gottebenbildlichkeit auf. Die verwendeten narrativen Elemente der Verse Hebr 1,2-4 verweisen in eschatologischer und protologischer Perspektive auf die Geschichte Jesu Christi als Geschichte der Selbstkundgabe Gottes. Sie zielen mit der Metapher „Sohn“ auf den Kern dieser Geschichte. Die Verwendung dieser Metapher im Brief bestätigt, dass dieser Kern die Geschichte des gekreuzigten und von Gott erweckten Jesus ist (vgl. Hebr 3,5 {πιστός}; Hebr 5,8 in seinem Kontext; Hebr 6,6; Hebr 7,28). Auf sie bezieht sich die Erhöhungschristologie dieses Briefes. Sie versteht den, der in seinem irdischen Leiden drastisch geschildert wird (vgl. Hebr 12,2f; vgl. Hebr 2,18; Hebr 4,15; Hebr 5,8 in seinem Kontext; Hebr 6,6; Hebr 7,28; Hebr 11,26 und Hebr 13,12f), als „Abglanz der Herrlichkeit (Gottes) und Abdruck seines Wesens.“

Die anthropologische Bedeutung der paulinischen und nachpaulinischen Wendung der *imago Dei* ist grundlegend und bleibend kreuzestheologisch geprägt. Sie verliert ihren christuslogischen Zusammenhang und mit ihm ihre anthropologische Bedeutung, wenn sie lediglich als Ausdruck einer abstrakten „Herrlichkeitschristologie“ verstanden wird. Die Erneuerung der biblischen *imago-Dei*-Aussagen im Blick auf Christus und die Glaubenden im Neuen Testament beruht exklusiv darauf, dass Christus zum Bild Gottes geworden ist, indem der Gekreuzigte durch die lebensschaffende Kraft Gottes zum Lebenden wurde.

4. Die anthropologische Dimension des Lebens aus dem Geist

Wenn es darum geht, anthropologische Perspektiven im Neuen Testament in

seinen vielfältigen Interpretationsprozessen der Jesus-Christus-Geschichte aufzuzeigen, muss auch die grundlegend neue Dimension der Erfahrung des Geistes Gottes berücksichtigt werden. Sie gehörte zu den biblischen Verheißungen, die nun als erfüllt geglaubt wurden (vgl. Jes 32,15-18; Ez 36,25-29; LXX Joel 3,1-5; vgl. auch 1 QS 4,18-23). In anthropologischer Hinsicht spielt die Erfahrung der Wirksamkeit des Geistes Gottes (vgl. Röm 5,5; 1Kor 1,12.14; 2Kor 1,21; 2Kor 5,5; Gal 4,6; 1Thess 4,8) im Neuen Testament eine entscheidende Rolle. Paulus sieht in ihr die Kraft, die den Gekreuzigten ins Leben rief (z.B. Röm 1,3f), in der er gegenwärtig ist (1Kor 15,45; 2Kor 3,17) und in der die Glaubenden mit Christus in Freiheit und Liebe verbunden sind (z. B. Röm 8,9-11; 1Kor 2,12; 1Kor 6,19; 2Kor 3,17). Anthropologisch relevante Erfahrungen des Glaubens werden im biblisch-frühjüdischen Metaphernfeld des Geistes Gottes zum Ausdruck gebracht. Erfüllt sich im Glauben nach paulinischer Auffassung die Bestimmung des Menschseins, so wird damit die Rede vom Geist Gottes konstitutiv. Mit dem Empfang des Geistes (Röm 5,5; Röm 8,15; 1Kor 2,12; 2Kor 1,22; 2Kor 11,4; Gal 3,2.14; 1Thess 4,8) partizipieren Menschen dauerhaft an der Jesus-Christus-Geschichte und damit v.a. an den diese Geschichte prägenden Sterbens- und Lebenserfahrungen. Sie wissen sich befreit zu einem neuen Sein und Handeln im Geist (Röm 7,6).

Auch Johannes versteht den Geist Gottes als seine Lebenskraft (Joh 6,63), die Menschen aus der Kraft Gottes leben lässt (Joh 3,5.8). Der Geist Gottes ist als der „Ermutiger“ (Paraklet) in der Gemeinde wirksam als „Geist der Wahrheit“ (Joh 14,17.26; Joh 15,26; Joh 16,30), der ihr die Geschichte Jesu Christi vergegenwärtigt, die Glaubenden mit ihr und unverlierbarem Leben verbindet und in neue Erfahrungen führt. Menschsein wird hier in der Bindung an die Jesus-Christus-Geschichte als erfahrungs- und zukunfts offen erfasst. Es ist um dieser Offenheit an seine kognitiven und sinnlichen Begabungen und Fähigkeiten verwiesen (sehen, hören).

Glauben heißt für Johannes zugleich erkennen; dazu gehört auch die tatsächliche Lage der Menschen(welt). Erfasst das Johannesevangelium den Kosmos als die Gestalt des menschlichen Widerspruchs gegen Gott, so versteht es Sünde (im Johannesevangelium überwiegend im Singular gebraucht) neu vor diesem Horizont als verweigerten Glauben gegenüber Jesus als dem Christus. Aus dieser Perspektive ergeben sich anthropologische Einsichten, insofern Sünde nun in der Relation zur Jesus-Christus-Geschichte neue Aspekte aufweist: Sie realisiert sich als Widerstand und Tötungsabsicht gegenüber Christus und den Glaubenden (Joh 3,20; Joh 7,7; Joh 15,18ff), als todgeweihte Unfreiheit (Joh 8,21.24; Joh 8,34ff), die ihrer Bindung an die Welt und ihre Machtverhältnisse

nicht entkommt (Joh 12,31; Joh 14,30; Joh 16,11) und der Liebe zu sich selbst verhaftet bleibt bzw. sich der Liebe Gottes entzieht (Joh 6,44; Joh 7,18; Joh 5,41.44; Joh 12,32).

Grundsätzlich gilt für die Anthropologie im Neuen Testament, dass der „Fraglichkeit“ des Menschen (s.o.) seine Angewiesenheit auf die Zuwendung Gottes entspricht, die sich in der Geschichte Jesu Christi verwirklichte.

Literaturverzeichnis

- Alkier, Stefan, 2009, Die Realität der Auferweckung in, nach und mit den Schriften des Neuen Testaments, NET 12, Tübingen / Basel
- Anderson, G. / Stone, M. / Tromp, J. (Hg.), 2000, Literature of Adam and Eve: Collected Essays, SVTP 15, Leiden
- Bauks, Michaela (Hg.), 2008, Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5): Aspekte einer theologischen Anthropologie, Festschrift für Bernd Janowski zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn
- Beutler, J. (Hg.), 2001 Der neue Mensch in Christus. Hellenistische Anthropologie und Ethik im Neuen Testament, QD 190, Freiburg i.B.
- Crüsemann, Frank / u.a. (Hg.), 2009, Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh
- Dressel, Gert, 1996, Historische Anthropologie, Wien et al
- Hegermann, H., 1992, Art. Mensch IV., TRE 22, 481-493
- Herms, E. (Hg.), 2001, Menschenbild und Menschenwürde, Veröffentlichungen der wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 17, Gütersloh
- Jochum-Bortfeld, Carsten, 2008, Die Verachteten stehen auf. Widersprüche und Gegenentwürfe des Markusevangeliums zu den Menschenbildern seiner Zeit, BWANT 18 (178), Stuttgart
- Lorenzen, St., 2008, Das paulinische Eikon-Konzept. Semantische Analysen zur Sapientia Salomonis, zu Philo und den Paulusbriefen, WUNT II / 250, Tübingen
- Malina, Bruce J., 1993, Die Welt des Neuen Testaments. Kulturanthropologische Einsichten, Stuttgart
- Mittmann-Richert, U. / Avemarie, F. / Oegema, G.S. (Hg), 2003, Der Mensch vor Gott, FS Hermann Lichtenberger, Neukirchen-Vluyn
- Popkes, E.E., 2007, Das Menschenbild des Thomasevangeliums. Untersuchungen zu seiner religionsgeschichtlichen und chronologischen Einordnung, WUNT 206, Tübingen
- Reinmuth, E., 2006, Anthropologie im Neuen Testament, UTB 2768, Tübingen
- Reinmuth, E., 2004, Paulus. Gott neu denken, BG 9, Leipzig, 91-105
- Reinmuth, E., 2004, Eschatologie und Historik. Ein theologischer Beitrag zu 1Kor 15, in: Schröter, J. / Edelbüttel, A. (Hg.), Konstruktion von Wirklichkeit. Beiträge aus geschichtstheoretischer,

philosophischer und theologischer Perspektive, TBT 127, Berlin / New York, 221-235

- Reinmuth, E., 2002, Hermeneutik des Neuen Testaments. Eine Einführung in die Lektüre des Neuen Testaments, UTB 2310, Göttingen
- Reinmuth, E., 2009, Neutestamentliche Exegese, Theologie und Gesellschaft. Diskurstheoretische Überlegungen, in: M. Öhler, C. Claußen (Hg.), Exegese und Dogmatik, BTS 107, Neukirchen-Vluyn, i.E.
- Schnelle, Udo, 2007, Theologie des Neuen Testaments, UTB 2917, Göttingen
- Schnelle, U., 1991, Neutestamentliche Anthropologie. Jesus – Paulus – Johannes, BThSt 18, Neukirchen-Vluyn
- Stone, M., 1994, The History of the Literature of Adam and Eve
- Strecker, C., 1999, Die liminale Theologie des Paulus: Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive, FRLANT 185, Göttingen
- Urban, Christina, 2001, Das Menschenbild nach dem Johannesevangelium: Grundlagen johanneischer Anthropologie, WUNT 2 / 137, Tübingen
- Vollenweider, Samuel, 1998, Der Menschgewordene als Ebenbild Gottes. Zum frühchristlichen Verständnis der Imago Dei, in: H.-P. Mathys (Hg.), Ebenbild Gottes - Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen, BTS 33, Neukirchen-Vluyn, 123-146, 125f. {= Vollenweider, Samuel, 2002, Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie, WUNT 144, Tübingen, 53-70, 54f.}
- Zumstein, Jean, 2002, Das Wort vom Kreuz als Mitte der paulinischen Theologie, in: A. Dettwiler / J. Zumstein, Kreuzestheologie im Neuen Testament, WUNT 151, Tübingen, 27-41

Impressum

Herausgeber:

Alttestamentlicher Teil
Prof. Dr. Michaela Bauks
Prof. Dr. Klaus Koenen

Neutestamentlicher Teil
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft
Balingen Straße 31 A
70567 Stuttgart
Deutschland

www.bibelwissenschaft.de