

Paul-Gerhard Klumbies

## Das inszenierte Sterben Jesu

### Lebensentwürfe nach Markus und Lukas

(=E.Herms [Hg]: *Leben. Verständnis – Wissenschaft – Technik*. Gütersloh 2005, 286-299)

In der gegenwärtigen Diskussion zur Embryonenforschung stoßen zwei Menschenbilder aufeinander. Das eine steht für eine biblisch begründete Sicht des Menschen. Diese Perspektive mißt dem sich entwickelnden Leben vom frühest möglichen Zeitpunkt an unter dem Aspekt der Potentialität Personcharakter und Menschenwürde bei. Die Konsequenz ist die absolute Schutzwürdigkeit des menschlichen Embryos von Anbeginn seiner Entwicklung an. Das entgegenstehende Menschenbild führt sich auf Denktraditionen zurück, die einen größeren Spielraum für den Zugriff auf embryonale Stammzellen erlauben. Sein Interesse richtet sich auf die „Optimierung des Menschen“<sup>1</sup>. Dieses Menschenbild erhebt die Selbstbezüglichkeit des Menschen zum Differenzkriterium gegenüber dem christlichen Menschenverständnis. Diese Selbstbezüglichkeit, kombiniert mit dezidierten Wertvorstellungen, impliziert eine Aktivität des Menschen. So wird bei J. Nida-Rümelin die Zubilligung von Menschenwürde an das Kriterium der Selbstachtung gebunden.<sup>2</sup> V. Gerhardt setzt auf die „Selbstzwecksetzung des Menschen“ und das „Vertrauen in die eigenen Kräfte“.<sup>3</sup> J. Habermas spricht – allerdings in kritischer Absicht – von einer „gentechnischen Selbstinstrumentalisierung“ und einer „Selbstopтимierung“ des Menschen.<sup>4</sup> Manches deutet darauf hin, daß die Auseinandersetzung tatsächlich auf einen „Kulturkampf“ hinausläuft, in dem es um den Grundkonflikt zwischen einem christlichen oder

---

<sup>1</sup> W. Huber, *Der gemachte Mensch. Christlicher Glaube und Biotechnik*, Berlin 2002, 27. Flankiert werde diese Entwicklung von wissenschaftlichem Erkenntnisdrang und wirtschaftlichem Fortschrittsinteresse.

<sup>2</sup> J. Nida-Rümelin, zitiert nach Huber, *Der gemachte Mensch*, 19. Dieses Kriterium setzt seinerseits die Geburt des Menschen voraus.

<sup>3</sup> V. Gerhardt, *Was Biopolitik ist und was gegen sie spricht. Eine Analyse aus philosophischer Sicht*, *Forschung & Lehre* 8/2002, 409-412, Zitate 410 bzw. 412. Die Biopolitik berührt „in besonderem Maß unseren Selbstbegriff als Menschen“ (ebd. 412).

<sup>4</sup> Dankrede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt a.M. 2001, 27-56, 27.

zumindest kantianischen und einem „szientistisch-sozialdarwinistische(n) Menschenbild“ geht, wie W. Frühwald formuliert.<sup>5</sup>

Die Auseinandersetzung spielt sich im europäisch-amerikanisch-australischen Kulturraum ab. Sie findet also in einem Kontext statt, der zutiefst von der christlichen Tradition geprägt und durchdrungen ist. Das wirft die Frage auf, ob die Auseinanderentwicklung nicht auf Ursachen zurückgeht, die im Ursprung der christlichen Überlieferung selbst liegen. Angesichts divergierender Menschenbilder im Neuen Testament ist zu prüfen, ob nicht heutige in Konkurrenz zum christlich begründeten Menschenbild befindliche Positionen selbst einen Teil der Wirkungsgeschichte neutestamentlicher Ansätze darstellen.

Die Härte des Konflikts deutet darauf hin, daß hier eine Angelegenheit ausgetragen wird, die tieferreichende Wurzeln besitzt. Mit der Aufklärung stellte sich für die Kirchen in bis dahin unbekannter Schärfe das Problem der Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube. Dieser Konflikt wurde zunächst an den im engeren Sinne theologischen Themen ausgefochten. In der Folge ist innerhalb der evangelischen Theologie eine zunehmende Verlagerung auf das Feld der Anthropologie zu beobachten.<sup>6</sup> Im Rahmen der neutestamentlichen Exegese wurde R. Bultmann schulbildend mit seiner Position, die Theologie des Paulus sei sachgemäß als Anthropologie zu entfalten. H. Conzelmann folgte ihm mit der Anwendung dieses Ansatzes auf die paulinische Rechtfertigungslehre. Vorstellbar ist, daß in der gegenwärtigen bioethischen Diskussion gut zweihundert Jahre nach der Aufklärung die christliche Anthropologie und damit ein weiteres Mal der christliche Glaube selbst in die Lage geraten ist, seine Notwendigkeit und Tauglichkeit zur Lösung der gesellschaftlichen Fragen unter Beweis zu stellen.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> W. Frühwald, Der „optimierte Mensch“. Über Gentechnik, Forschungsfreiheit, Menschenbild und die Zukunft der Wissenschaft, in: *Forschung & Lehre* 8/2001, 402-405, 402. Vgl. dazu Huber, *Der gemachte Mensch*, 27, und M. Ehrhardt, *Durch Wissen aufklären. Fragen und Antworten zur Biopolitik*, *Forschung & Lehre* 8/2002, 406-408, 407. Zur Situationsbeschreibung vgl. den Forschungsbericht von O. Riha, *Aktuelle Probleme der Medizin- und Bioethik*, *ThLZ* 127 (2002), 715-730, besonders 727.

Nach W. Höfling, *Menschenwürde und Menschenleben im Abwägungssog? Biopolitik aus rechtswissenschaftlicher Sicht*, *Forschung & Lehre* 8/2002, 413-414, 413/414, vollzieht sich unterschwellig eine „Relativierung des grundrechtlichen Schutzes ... über ein Plädoyer zugunsten eines prozeßhaften, abgestuften Würde- und Lebensschutzes“.

<sup>6</sup> R. Bultmann, *Die Bedeutung der „dialektischen Theologie“ für die neutestamentliche Wissenschaft, Glaube und Verstehen I*, Tübingen <sup>8</sup>1980, 114-133, 117.118; ders. *Artikel Paulus, RGG<sup>2</sup> IV*, Tübingen 1930, 1019-1045, 1031; H. Conzelmann, *Die Rechtfertigungslehre des Paulus: Theologie oder Anthropologie?* In: Ders., *Theologie als Schriftauslegung. Aufsätze zum Neuen Testament*, *BEvTh* 65 (1974), 191- 206.

<sup>7</sup> Gerhardt, *Biopolitik*, 411, bezichtigt die Kirchen eines „scholastische(n) Rückfall(s)“. Mit kirchenkritischer Verve dringt er auf eine Unterscheidung von Glaube und Wissen, die freilich den im 20. Jahrhundert erreichten Diskussionsstand außer acht läßt und die Verkündigung auf die individuelle Privatsphäre beschränken will. Ebd. 412.

Mit dem Bezug auf das Markus- und das Lukasevangelium werden im folgenden zwei anthropologische Konzeptionen vorgestellt, die sich in ihren Grundentscheidungen und den daraus resultierenden Folgen voneinander unterscheiden. Auf der Grundlage der Überzeugung, daß sich im Umgang mit dem Tod die Haltung gegenüber dem Leben zeigt, nimmt die Untersuchung ihren Ausgang bei der Sterbeszene Jesu in Mk 15,33–39 und Lk 23,44–49. Von dort aus wird jeweils nach den zentralen Darstellungintentionen zurückgefragt, die die markinische und die lukanische Gestaltung des Lebensentwurfs Jesu durchziehen. Von einem inszenierten Sterben Jesu ist hier insofern die Rede, als es sich bei den Darstellungen um kreative schriftstellerische Akte und nicht lediglich die überarbeitende Integration von Tradition handelt.

### 1. Mk 15,33–39 als theologischer Höhepunkt der markinischen Jesusdarstellung

Am Ende der markinischen Hinrichtungsszene findet eine für die Jesusdarstellung des Markus entscheidende Frage ihre Antwort. Was wird aus dem Geist, wenn der Geistträger, Jesus, stirbt? Zentrale Bedeutung für die Beantwortung dieser Frage kommt der Rolle der  $\phi\omega\nu\eta$  in 1,9–11 und 15,33–39 zu.

Die beiden Perikopen stellen miteinander kommunizierende Szenen dar. Unter dem Gesichtspunkt der Inszenierung lassen sie sich geradezu als ein innerer Dialog beschreiben.<sup>8</sup> In Mk 1,9–11 wird Jesus als handelnde Person in die markinische  $\alpha\rho\chi\eta$  τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ eingeführt. Die an ihm durch Johannes vorgenommene Initiationshandlung der Taufe ist begleitet vom Empfang des Pneuma. In der Beschreibung des Geschehens erscheint eine Reihe von Zügen, die innerhalb der Sterbeszene in Mk 15,33–39 wiederkehren.

In 1,10 werden zunächst mit den beiden Partizipien  $\alpha\nu\alpha\beta\alpha\acute{\iota}\nu\omega\nu$  und  $\kappa\alpha\tau\alpha\beta\alpha\acute{\iota}\nu\omega\nu$  zwei aufeinander bezogene Richtungsangaben gemacht. Dabei wird bei der Bewegung Jesu

---

<sup>8</sup> In der formgeschichtlich orientierten Exegese, die von der ursprünglichen Eigenständigkeit und Unverbundenheit der Überlieferungsstücke ausgeht, treten solche Bezüge zurück. Angesichts der Vielfalt und Intensität der Querverbindungen dürfte es allerdings schwerfallen, die Verbindungen einer späteren Redaktionsstufe oder dem Endredaktor zuzuweisen. Die Übereinstimmungen sind nicht lose über die Stoffe gebreitet, sondern im Ursprung mit der Substanz der Erzählungen verwoben.

von unten nach oben eingesetzt und anschließend die korrespondierende Hinwendung des göttlichen Geistes von oben, aus der Sphäre Gottes, nach unten mitgeteilt. Der Moment des Geistempfangs begründet ein relationales Geschehen. Er zeigt Jesus in einer Bewegung, die ihn in eine unmittelbare Beziehung zu Gott stellt. Die beiden Richtungsangaben werden in 15,38 zweitens in dem Hinweis auf das Zerreißen des Tempelvorhangs wieder aufgenommen. Charakteristischerweise hat sich die Blickrichtung in ein „von oben nach unten“ umgekehrt. Sie signalisiert: In dem geschilderten Geschehen ist Gott selbst am Werk. Das σχίζειν des Vorhangs greift dabei unmittelbar das σχίζειν der Himmel aus 1,10 auf. Die dritte Berührung zwischen beiden Szenen liegt in der tragenden Rolle, die der φωνή zukommt.

In 1,11 verkündet die φωνή aus himmlischer Perspektive die Sohnschaft Jesu. In 15,34 erklingt die φωνή aus dem Munde des sterbenden Jesus. Mit einer φωνή μεγάλη stößt Jesus seinen Verlassenheitsschrei aus. Drei Verse weiter, in 15,37 wird wiederum und nun letztmalig Jesu φωνή μεγάλη hörbar. Unter dem Gesichtspunkt der historischen Faktizität ist es unwahrscheinlich, daß ein qualvoll versterbender Gekreuzigter, der im Ersticken begriffen ist und dessen Kreislauf zusammenbricht, laute Schreie ausstößt. Auf der Ebene der Darstellung ist für den letzten Schrei Jesu von Bedeutung, daß er ungeformt und ohne Worte bleibt. Auffallend ist auch, daß es in 15,39 der Centurio als der „unmögliche Zeuge“ ist, der sich verbal auf das ἐκπνεῖν Jesu bezieht. Ausgerechnet er, römischer Besatzungsoffizier, Leiter des Hinrichtungskommandos, religiös als Heide zu betrachten, im Verlauf der bisherigen Schilderung den an dem Anliegen Jesu desinteressierten παρεστηκότες (15,35.39) zuzurechnen, wird zum Gegenüber Jesu. Er tritt aus der äußeren Richtungslosigkeit, die dem inneren Unbeteiligtsein entspricht, hervor– ἐξ ἐναντίας αὐτοῦ. Auch wenn, wiederum auf der Ebene der Faktizität, eher anzunehmen ist, daß er sich schräg unter dem am Kreuz Befestigten quasi in diagonaler Blickrichtung befindet,<sup>9</sup> kommt es für die Darstellung gerade auf die vis-a-vis Position an.

Obwohl zweimal die Lautstärke der Stimme Jesu hervorgehoben wurde, erscheint das Bekenntnis des römischen Hauptmanns als durch einen optischen Eindruck motiviert.

<sup>9</sup> Anders jedoch M. Ebner, Im Schatten der Großen. Kleine Erzählfiguren im Markusevangelium, BZ NF 44 (2000), 56-76, 69, der eine Kreuzanbringung in niedriger Höhe annimmt.

Er „sah“, daß Jesus so bzw. so schreiend<sup>10</sup> aushauchte. Dahinter steht der für mythisches Denken konstitutive Zusammenhang, daß Einsicht auf Sehen beruht, die visuelle Wahrnehmung das innere Wesen der Dinge offenbart. Im Anschluß an das Verstummen Jesu erhebt er seine Stimme<sup>11</sup> und formuliert sein Bekenntnis der Gottessohnschaft Jesu.

Damit findet die Frage nach dem Verbleib des göttlichen Geistes Jesu ihre Antwort. Im selben Augenblick, in dem der Geist aus Jesus entwichen ist, erklingt aus Menschenmund das Bekenntnis zu ihm als dem Gottessohn. Geistbesitz äußert sich im Bekenntnis und das Bekenntnis setzt die Gegenwart des göttlichen Geistes voraus. Bei Markus beginnt am Kreuz im Augenblick des Todes Jesu die Geschichte der nachösterlichen Gemeinde. Das Bekenntnis zu Jesus als dem Gottessohn ist durch Jesu Sterben initiiert. „Ostern“ als theologische Kategorie ereignet sich am Karfreitag. Dementsprechend wird der Ostersonntag bei Markus dem nichts theologisch Neues hinzufügen, sondern die Zustimmung Gottes zu Person und Werk des gekreuzigten Jesus aus Nazareth als Auferweckungsgeschehen qualifizieren.<sup>12</sup>

Der Geist, der Jesus seit seiner Taufe erfüllte, hat im Moment des Kreuzestodes Jesu begonnen, sich in die Horizontale auszubreiten. Das Sterben Jesu bei Mk mündet in die Geistausbreitung als dem zentralen Heilsereignis. Mit dem Eintritt des Geistes in die menschliche Gemeinschaft sind die Voraussetzungen für die Gründung einer auf den Gottessohn bezogenen Glaubensgemeinschaft geschaffen.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> Nestle-Aland<sup>27</sup> und H. Greevens Synopse entscheiden sich für die zwei unterschiedlichen Lesarten οὕτως bzw. οὕτως κράξας ἐξέπνευσεν. Es ist denkbar, daß die Lesart, der Greeven den Vorrang einräumt, als textkritisch sekundär anzusehen ist, da sie eine Verdeutlichung des Gemeinten darstellt. Von der Sache her geht es in beiden Lesarten um das gleiche, nämlich daß die Tatsache eines ungeformten Schreis zum Ausgangspunkt für das anschließend erfolgende Bekenntnis wird.

<sup>11</sup> Der Centurio redet, ohne daß seine Worte als Äußerung einer φωνή bezeichnet würden. Explizit ist im Markusevangelium von einer φωνή nur siebenmal die Rede, charakteristischerweise nirgends zur Bezeichnung eines rein menschlichen Beitrags. In 1,3 gehört sie der prophetischen Stimme (Jes 40,3 LXX). In 1,11 und 9,7 handelt es sich um die Stimme Gottes, dazwischen in 1,26 und 5,7 um die Stimmen unreiner Geister, in 15,34 und 37 um die Stimme Jesu.

<sup>12</sup> Die Auferweckungsaussage in Mk 16,6 entspricht wörtlich der ein Gottesbekenntnis aussprechenden Osteraussage des frühesten Christentums vor und neben Paulus. Vgl. dazu P.-G. Klumbies, „Ostern“ als Gottesbekenntnis und der Wandel zur Christusverkündigung, ZNW 83 (1992), 157-165, wiederabgedruckt in: Ders., Studien zur paulinischen Theologie, Schriftenreihe der Evangelischen Fachhochschule Freiburg Band 8, Münster 1999, 26-33.

<sup>13</sup> Geistausbreitung im Markusevangelium zielt auf die Bildung sozialer Zusammenschlüsse geisterfüller Glaubenszeugen. Damit ist die Brücke aus der Welt der Erzählung in die Realität der markinischen Gemeinde vorbereitet. In Mk 16,1-8 wird diese Verbindung über das Galiläa-Heimat-Motiv endgültig hergestellt. Vgl. dazu P.-G. Klumbies, Der Mythos bei Markus, BZNW 108, Berlin/New York 2001, 295-296.

## 2. Die Rolle des Geistes im Markusevangelium

Das Motiv des Geistbesitzes durchzieht die markinische Jesuserzählung insgesamt. Kaum ist Jesus bei der Taufe mit dem göttlichen Geist ausgestattet worden, kommt es in der Wüste zur programmatischen Begegnung mit dem obersten der widergöttlichen Geister, mit Satan (1,12-13). Danach begegnet Jesus dem Exponenten der gegengöttlichen Macht wiederholt in Gestalt von dessen Platzhaltern. Dämonen haben von Menschen Besitz ergriffen, und Jesus als Geistträger begibt sich in die Auseinandersetzung mit ihnen (1,21-28; 5,1-20). Fast stereotyp enden diese konflikthafter Begegnungen mit der Feststellung: Die Gegengeister sind verschwunden bzw. wurden von Jesus zum Schweigen gebracht. Regelmäßig ist am Ende nur noch Raum für den einen Geist, das göttliche Pneuma Jesu. Zielt Jesu Wirken bei Markus vorrangig auf die Verbreitung des göttlichen Geistes, ist es konsequent, daß Jesus in Konfliktsituationen als Exorzist auftritt. Die Heilungen Jesu bei Markus lassen sich ebenfalls dem Thema: Durchsetzungsfähigkeit des göttlichen Pneuma zuordnen. Dies gilt in den Szenen, in denen Jesus explizit magische Praktiken anwendet wie in Mk 7,31-37 und 8,22-26. Es trifft auch bei den Erzählungen zu, die in den Grenzbereich zwischen nach antiker Anschauung dämonischer Besessenheit und nach moderner Auffassung körperlicher Krankheit wie in 5,1-20 oder 9,14-29 führen.<sup>14</sup>

Unter anthropologischem Gesichtspunkt entspricht dem exorzistischen Wirken Jesu das Bild vom besessenen Menschen.<sup>15</sup> Geister beherrschen ihn. Die Frage, wes Geistes Kind jemand ist, beantwortet Markus mit einer Aufteilung der Menschen in zwei Gruppen: Die einen erweisen sich als Kinder eines zerstörerischen dämonischen Geistes,

<sup>14</sup> Alle diese unter heutigem Wirklichkeitsverständnis als wundersam bezeichneten Heilungen implizieren die für das mythische Denken konstitutive Zusammengehörigkeit von körperlicher und spiritueller Dimension. Vgl. dazu K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, 1985; ders., *Der Mythos, der Logos und das spezifisch Religiöse. Drei Elemente des christlichen Glaubens*, in: H.H. Schmid (Hg.), *Mythos und Rationalität*, Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Gütersloh 1988, 27-41. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 2. Teil: *Das mythische Denken*, Darmstadt 1994.

<sup>15</sup> Diesen Menschen charakterisieren „Sprachverlust (stummer Geist), Gemeinschaftsunfähigkeit (niemand konnte ihn binden), Todestrieb (Behausung in den Gräbern)“. G. Klein, *Der Mensch als Thema neutestamentlicher Theologie*, ZThK 75 (1978), 336-349, 340-342, Zitat 341.

die anderen sind Kinder des gottgewirkten Geistes. Die Vorstellung von der *unio mythica* spricht das Wissen um die tiefgreifende Fremdbestimmung des Menschen aus.<sup>16</sup>

Worin unterscheiden sich die beiden Geister konkret in ihren Wirkungen? Die Signatur des Geistes, den zu vertreiben der markinische Jesus angetreten ist, besteht aus Ausgrenzung und Statusstreben. Die Ausgrenzungsproblematik kommt im Verlauf des Markusevangeliums wiederholt zur Sprache. Sie besitzt eine theologische und eine soziale Komponente. Der Gelähmte in Mk 2,1-12 erlebt seinen Ausschluß von menschlichen Lebenschancen nicht zuletzt in der Angewiesenheit auf vier Träger, die sich um seine Fortbewegung kümmern. Unter den geltenden weltbildlichen Voraussetzungen muß er sich als einer verstehen, dessen Gottesverhältnis für jedermann sichtbar gestört ist. Wo Krankheit herrscht, muß Schuld vorliegen, denn Krankheit ist die Strafe für die Sünde. Die Erzählung von der Berufung des Levi und vom Zöllnergastmahl in 2,13-17 behandelt ausdrücklich das Problem der Ausgrenzung. Der Mann mit der verdorrten Hand in Mk 3,1-6 erscheint in der szenischen Gestaltung als ein am Rand Stehender. Diese Position entspricht seiner geistlichen wie sozialen Lage. Der Besessene von Gerasa in Mk 5,1-20 fristet sein Leben abseits der Gesellschaft in den Grabhöhlen.<sup>17</sup>

Die Sorge um den eigenen Status wird im Markusevangelium unter verschiedenen Aspekten thematisiert. Zu ihnen zählt der Geltungswunsch der Jünger Jesu. Er artikuliert sich in ihrem Rangstreit (Mk 9,33-37) und in den Erhöhungsbestrebungen der Söhne des Zebedäus (Mk 10,35-45). Statusbedürfnisse stehen hinter der Abwehr der Leidensbereitschaft Jesu durch Petrus sowie hinter Petri sich im Messiasbekenntnis bekundender Vorstellung eines mit äußeren Zeichen der Macht ausgestatteten Christus (Mk 8,27-33). Die Statusfrage ist auch der Einwand der stummen Schriftgelehrten in Mk 2,7 gegen die durch Jesus ausgesprochene Sündenvergebung.<sup>18</sup> Das Denken in Hierarchien läßt die bösen Geister Jesus in der Konfliktsituation ein Erhöhungsangebot unterbreiten: Du bist der Heilige Gottes (1,24), bzw. du bist der Sohn Gottes, des

<sup>16</sup> W. Speyer, Hellenistisch-römische Voraussetzungen der Verbreitung des Christentums, in: Der neue Mensch in Christus. Hellenistische Anthropologie und Ethik im Neuen Testament, hg. v. J. Beutler, QD 190, Freiburg, Basel, Wien 2001, 11-38, 18.21.

<sup>17</sup> Die Reihe der Beispiele läßt sich fortsetzen: Vgl. Mk 4,35-41: Die Angst vor dem Untergang als Paradigma für die Furcht, nicht mehr dazuzugehören; Mk 9,14-29: Vom Unglauben angefochtener Glaube; epileptische „dämonische“ Attacke und Wiederaufstehen.

<sup>18</sup> „Was redet dieser so? Er lästert. Wer kann Sünden vergeben außer dem einen, Gott?“

Höchsten (5,7). Und die Geheilten tun es ihnen gleich. Sie wollen in seine Nachfolge treten, wollen seinen Ruhm ausbreiten.<sup>19</sup> Was außer der Erhöhung seiner Person hätten sie auch sonst als Gegenleistung anzubieten für die mit ihrer Heilung verbundene Rückholung ins Leben?

In Erhöhungsphantasien und Leidensabwehr meldet sich der widergöttliche Geist mit seiner Botschaft zu Wort: Das unspektakulär kleine und das beschädigte Leben sollen nach seiner Vorstellung nicht mehr sein. Gegen diese Verheißung unsauberer Geister kämpft der markinische Jesus an.

Die Kennzeichen des göttlichen Geistes, den Jesus ausbreitet, heißen demgegenüber Re-Integration und Re-Sozialisation. Die Reintegration erfolgt zunächst in theologischer Hinsicht. Der Gelähmte aus Mk 2,1-12, der fürchten muß, seine Krankheit sei Ausdruck eines beschädigten Gottesverhältnisses, wird seiner intakten Gottesbeziehung vergewissert. Diese Vergewisserung geht mit der physischen Heilung einher. Das nimmt die im mythischen Denken selbstverständliche Wechselbeziehung von körperlicher und spiritueller Dimension auf.<sup>20</sup> Levi und die übrigen beim Zöllnergastmahl versammelten Sünder erfahren in Mk 2,13-17 Zuwendung in Form von sozialer Integration. Ihnen widerfährt durch Jesus eine Resozialisation unter der theologischen Prämisse: Eine heile Gottesbeziehung spiegelt sich in gelingender menschlicher Gemeinschaft wider. Dem Menschen mit der verdorrten Hand wird zunächst eine Mittelpunktstellung im Raum zugewiesen (3,3). Damit wird ein Entsprechungsverhältnis zu der Heilung hergestellt, die ihn ins Zentrum des Lebens zurückbringt. Der Besessene von Gerasa erscheint am Schluß zur Verwunderung der Umstehenden als gesittetes Mitglied der Gemeinschaft (5,15). Das Bestreben des Petrus, Jesus mit einer Größenphantasie aufzuwerten, wehrt Jesus als ein satanisches Ansinnen ab (8,33).

Anders als es die Theorie eines Messiasgeheimnisses suggeriert, wird im Markusevangelium nicht der Status des Erhöhten permanent verschleiert. Vielmehr gilt umgekehrt: Jesus wehrt sich dagegen, aus der Gemeinschaft der Gleichen herausgehoben zu werden. Er weist die Exponierung durch Stuserhöhung von seiten der Dämonen,

---

<sup>19</sup> Vgl. Mk 5,20.

<sup>20</sup> Zu der Perikope im einzelnen vgl. Klumbies, *Der Mythos bei Markus*, 161-165 und 222-229.



Geheilten und Jünger zurück. In dem Augenblick, indem er beim Verhör durch den Hohenpriester in 14,61.62 den nun zum Vorwurf verkehrten Versuch der Erhöhung nicht mehr abzuwehren vermag, ist das sein Todesurteil. Die Statusfrage gilt Markus als die innerste Ursache des Todes Jesu. Der markinische Jesus stirbt an der zerstörerischen Macht des Mechanismus, den zu überwinden er angetreten ist. Aber auch wenn er die Verfaßtheit der Welt durch Statusdenken und Hierarchisierung nicht aufhebt, gilt ihm und denen, die sich in seiner Nachfolge um deren Überwindung bemühen, die Zustimmung Gottes für ihr Wirken (Mk 16,6).

Fazit:

Die Sterbeszene Jesu nach Markus gipfelt darin, daß der göttliche Geist, den Jesus als der Protagonist der markinischen Gemeinde empfangen hat, sich horizontal unter die Menschen auszubreiten begonnen hat. Im Bekenntnis zu Jesus als dem Gottessohn hat er seine verbale Artikulation gefunden. Die Inszenierung des Sterbens Jesu wird zur Brücke zwischen erzählter Welt und nachösterlicher Gemeinderealität, zwischen dem Geist Jesu und der Jesus als Gottessohn bekennenden Gemeinde. Der Geist markinisch-jesuanischer Lebensgestaltung wird im Markusevangelium kreuzestheologisch fundiert. Das heißt, mit diesem Geist verbunden ist die Zustimmung zum Leid als bleibender Signatur menschlichen Lebens. Geistbesitz beinhaltet die Bereitschaft, wenn auch unter Schmerzen, Gott die definitive Beantwortung der Sinnfrage zu überlassen. So bekunden es die letzten Worte des sterbenden Jesus. „Mein Gott, mein Gott, wozu (εἰς τί) hast du mich verlassen?“ (Mk 15,34)

### **3. Lk 23,44–49: Jesu Sterben in Gottergebenheit**

Die Frage, wem der Geist im Augenblick des Todes Jesu anvertraut wird, findet bei Lukas eine von Markus abweichende Antwort. Mit Worten des 31. Psalms wendet sich der lukanische Jesus an Gott als den Adressaten. „Vater, in deine Hände übergebe ich mein Pneuma.“ (23,46) Mit Gott als dem Empfänger des Geistes hat sich gegenüber Markus die Richtung verändert, in die hinein der Geist sich bewegt. Er wird vertikal

nach oben dorthin zurückgegeben, woher er ursprünglich kam. Mit der Richtungsänderung einher geht eine veränderte Bewertung des Geistes selbst. Er ist ein so hohes Gut, daß nach Lukas nicht daran zu denken ist, ihn vom Kreuz unmittelbar in die Hände resp. den Mund von Menschen zu legen. Es wird noch bis Pfingsten dauern (Apg 2), ehe er vom Himmel zu den Menschen zurückkehren wird und dann auch nicht in der Ausdrucksform des Bekenntnisses, sondern als eine spirituelle Qualität, die das Sakrament der Taufe ergänzt.<sup>21</sup>

Wie in Grobtaufnahme richtet sich in der lukanischen Darstellung des Sterbens Jesu der Blick auf Jesus. Er allein steht im Mittelpunkt der Szene. Die Unruhe der markinischen Vorlage ist gewichen. Kein nach Verzweiflung klingender Schrei der Gottverlassenheit ertönt über die Hinrichtungsstätte. Niemand der Schaulustigen rennt umher oder versucht gar, den Sterbeprozess künstlich hinauszuzögern. Für verbale Mißverständnisse wie in der Markuskfassung<sup>22</sup> ist bei Lukas kein Raum. Ein souveräner Jesus bringt zum Abschluß, was ihn während seines gesamten Wirkens ausgezeichnet hat. Sein „Leben für“, die Existenz im Blick auf andere, wird mit einer letzten großen Geste gekrönt.<sup>23</sup>

Die letzten Worte Jesu bündeln das, was das Bild Jesu bei Lukas durchgängig kennzeichnete. Der beispielsetzende Märtyrer bewahrt bis zuletzt Haltung. Nichts bleibt dem Zufall oder wie bei Markus der Rezeption mehr oder minder zufällig Anwesender überlassen. In Gottergebenheit stirbt Jesus erst, nachdem er den Verbleib seines Pneuma geregelt hat.

Die Reaktion des Hundertschaftsführers entspricht theologisch dieser Darstellung. Der erste Gedanke des Centurio gilt dem Lobpreis Gottes. Erst an zweiter Stelle folgt seine Aussage über den soeben Verstorbenen. Im Rahmen lukanischer Voraussetzungen theologisch korrekt wird das Verhältnis von Vater und Sohn subordinatianisch gelöst. Was der Hauptmann über Jesus aussagt, ist eine Würdigung auf ethisch-anthropologischer Ebene. „Dieser Mensch war ein δίκαιος.“ (23,47) Darin bestand seine

<sup>21</sup> Vgl. Apg 2,38; 8,15-17 aber auch Apg 10,44-48, wo in umgekehrter Weise die Taufe der Geistausgießung folgt.

<sup>22</sup> Dort interpretieren die Umstehenden ελωι als Elia fehl.

<sup>23</sup> Damit wird die Frage nach der Kontinuität, nach dem Weitergehen der Geschichte Jesu unter den Menschen, in die Hände Gottes gelegt.

persönliche Qualität. Freilich ist das nicht alles, was über Jesus zu sagen ist. Nur ist im Lukasevangelium die theologische Zentralessage auch nicht aus dem Mund eines römischen Centurio zu erwarten. So ist mit der Szene zwar ein Höhepunkt des Evangeliums erreicht. An ihr theologisches bzw. christologisches Ziel gelangt die lukanische Darstellung aber erst am Ostersonntag.<sup>24</sup>

#### 4. Das Programm des Geistträgers bei Lukas

Welche Geschichte geht bei Lukas im Augenblick des Todes Jesu zu Ende? Wer ist der Jesus, der so stirbt, zu seinen Lebzeiten gewesen? Zunächst und vor allem anderen war er ein Kind des Geistes. Weil der heilige Geist über seine Mutter Maria kommt, wird das geborene Heilige Gottes Sohn genannt (Lk 1,35).<sup>25</sup> Bereits vorgeburtlich derart ausgestattet, beginnt er sein Werk. Der erste Satz seiner Antrittspredigt in 4,18 rekurriert mit den Worten von Jes 61,1 LXX auf diesen Sachverhalt: „Der Geist des Herrn ist auf mir“. Geistbesitz stellt eine Qualität am Menschen Jesus dar. Er bildet die Basis für sein weiteres Wirken. „Leben“ heißt für den lukanischen Jesus: Auf der Grundlage dieser Ausstattung unter klaren moralisch-ethischen Richtlinien aktiv zu gestalten.

Der Anthropologie ist damit die Richtung gewiesen. Nicht die Ausbreitung des Jesus vorbehaltenen Geistes ist das zentrale Thema dieses Lebensentwurfs. Von Bedeutung sind die Folgerungen, die aus dem Vorsprung Jesu vor den übrigen Menschen resultieren. Der lukanische Jesus begibt sich daran, Menschen und ihre Lebenslagen zu ändern.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Die Geistrückgabe ist bei aller Gefäßtheit eine traurige dunkle Stunde. Dem korrespondieren die Lichtverhältnisse im Augenblick des Todes Jesu. Gegenüber der Markusversion ist es bei Lk in der Sterbestunde Jesu dunkel. Zum Verständnis der lukanischen Sterbeszene Jesu als *θεωρία* vgl. P.-G. Klumbies, Das Sterben Jesu als Schauspiel nach Lk 23,44-49, erscheint in: BZ NF 47 (2003).

<sup>25</sup> Zur Vorbereitung des Motivs der Hervorhebung und Würdigung der Frau und der Bedeutung der Vorstellung vom göttlichen Erlöserkind im Hellenismus vgl. Speyer, Hellenistisch-römische Voraussetzungen, 27.28.

<sup>26</sup> Die *μετάνοια* der Sünder (5,32) ist sein Anliegen, ebenso die Eröffnung einer neuen Chance für die, die in sich gehen (Lk 15,11-32; 18,9-14; auch 19,1-10).

Dem tritt ein zweites Charakteristikum an die Seite. Es besteht in der Bedeutung der Bezogenheit des Menschen auf sich selbst.<sup>27</sup>

Dies soll exemplarisch an einer Szene ausgeführt werden. In der Vorbereitung der Beispielerzählung vom barmherzigen Samariter trägt in Lk 10,25 ein Schriftgelehrter die als Testfrage deklarierte Anfrage an Jesus heran: Was soll ich tun, damit ich ewiges Leben ererbe?

Die lukanische Behandlung dieser Frage in Kapitel 10 ist insofern aufschlußreich, als Lk ihr anders als in der Erzählung vom reichen Jüngling in Lk 18,18 ohne Rücksicht auf die markinische Erzählvorlage nachgehen kann.<sup>28</sup> Entsprechend sind die Akzente anders gesetzt. Während in Mk 10,17.18 par Lk 18,18.19 der Ausgangspunkt der Szene in einem Wortwechsel über die Qualität Jesu liegt, steht in Lk 10,25ff von Anfang an die Person des Fragenden selbst im Blickpunkt des Interesses. Unter diesem Aspekt wohnt den Voraussetzungen, die seiner Frage zugrundeliegen, eine gegenüber Mk 10,17 par Lk 18,18 eigene Dynamik inne.

Drei Axiome stecken in der Frage des Schriftgelehrten. Erstens ist impliziert, daß dem Schriftgelehrten seine Ausgangslage als defizitär gilt. Zwischen dem ewigen Leben als dem angestrebten höchsten Gut und seiner augenblicklichen Befindlichkeit besteht eine Diskrepanz. Seine Frage beinhaltet freilich zweitens, daß er eine Chance zur Überwindung dieser Mangelsituation sieht. Er erwartet sie von einem sachgemäßen Tun. Drittens setzt er, wie das Verb κληρονομέω belegt, einen Rechtsanspruch auf das Erlangen des höchsten Guts voraus. Die Feststellung einer defizitären Lebenslage, die Hochschätzung menschlicher Handlungsmöglichkeiten und der Rechtsanspruch auf gelingendes Leben bilden die Grundlagen der Frage an Jesus.

Mittels einer Doppelfrage verweist Jesus den Fragesteller an sich selbst zurück. Er stößt ihn auf die Informationsquelle, die ihm als νομικός vertraut ist. „Was steht im Gesetz geschrieben?“ Und er fragt ihn nach seiner individuellen Aneignung. „Wie liest

<sup>27</sup> Vgl. J.-W. Taeger, *Der Mensch und sein Heil. Studien zum Bild des Menschen und zur Sicht der Bekehrung bei Lukas*, StNT 14, Gütersloh 1982, 226: „Wenn der Mensch nur zu sich selbst findet, ... dann findet er auch zum μετα-νοεῖν“.

<sup>28</sup> Zum Einfluß der Q-Überlieferung auf Lk 10,25-28 vgl. G. Sellin, *Lukas als Gleichniserzähler: Die Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37)*, ZNW 66 (1975), 19-60, 20-21 (Fortsetzung von ZNW 65 (1974), 166-189), der eine Beziehung zwischen Markus und Q voraussetzt (ebd. 21 Anm. 108). Sellin konstatiert: „Lk kombinierte eine Q-Vorlage mit Elementen aus Mk 12,28ff.“ (ebd. 21) Zur Quellenlage vgl. auch H. Schürmann, *Das Lukasevangelium, Zweiter Teil. Kommentar zu Kapitel 9,51-11,54*, HThK III/2, Freiburg, Basel, Wien 1994 (Sonderausgabe 2000), 136-140.

du?“<sup>29</sup> Das erfragte Neue wird als bereits bekannt vorausgesetzt.<sup>30</sup> Es muß lediglich wieder zutage gefördert werden. Das zu erreichen, ist die Kunst lukanisch-jesuanischer Maieutik.<sup>31</sup> Es überrascht daher nicht, daß der Schriftgelehrte die Antwort selbst aufsagt. Dafür erhält er die Bestätigung: Du hast richtig geantwortet. Kognitiv ist die Sachfrage damit gelöst. Nun wird der Übergang auf die Handlungsebene angesteuert. Die Umsetzung garantiert laut V.28 das Leben.<sup>32</sup>

Damit gibt sich der Schriftgelehrte jedoch nicht zufrieden. Seine Erkundigung nach dem Nächsten zielt auf einen Personenkreis, dem er selbst nicht unmittelbar angehört. Die Frage „Wer ist denn mein Nächster?“ setzt eine Distanz zwischen ihm als dem fragendem Subjekt und dem anderen als dem erfragten Objekt voraus. Die denkbaren Personen treten als Objekte seiner Wahrnehmung in den Blick. „Wer gehört dazu?“, hat G. Sellin die Intention der Frage auf den Punkt gebracht.<sup>33</sup> Der Schriftgelehrte stellt die Frage nach dem anderen, indem er von sich wegsieht.

Die Antwort Jesu folgt in Gestalt der Erzählung von der Rettung des unter die Räuber Gefallenen (Lk 10,30-37). Deren Pointe liegt in der abschließenden Frage, mit der Jesus in V.36 den Lernerfolg überprüft. Wer ist dem Überfallenen zum Nächsten geworden? Der Blick wird zurückgelenkt vom erfragten Objekt zum fragenden Subjekt selbst. Der ethisch bedeutsame Ertrag der Erzählung liegt in der Umkehr von Helfer- und Opferperspektive. Nicht der (potentielle) Helfer definiert, wer der Nächste ist. Stattdessen wird aus der Opferperspektive darüber befunden, wer dem Überfallenen zum Nächsten geworden ist. In diesem Perspektivenwechsel liegt eine bahnbrechende Leistung des lukanischen Hilfeethos. Aber das Ergebnis ist auch mit einer schwerwiegenden Hypothek belastet. Wie in dem vorangehenden Dialog V.25-28 liegt die Lösung in einem Rückverweis auf die eigene Person. Der Täter der Barmherzigkeit

<sup>29</sup> „Das τί; ‚was?‘, bezieht sich auf den Text; das πῶς; ‚wie?‘, auf seine Interpretation.“ F. Bovon, Das Evangelium nach Lukas (Lk 9,51-14,35), EKK II/2, Zürich, Düsseldorf, Neukirchen-Vluyn 1996, 85.

<sup>30</sup> W. Schmithals, Das Evangelium nach Lukas, ZBK NT 3.1, Zürich 1980, 127: Hier tritt „ein für Lukas wichtiger Gedanke ... hervor: Die jüdische Tradition genügt für den Weg zum ewigen Leben.“

<sup>31</sup> Entsprechende Bedeutung kommt innerhalb der lukanischen Anthropologie dem Modus der Erinnerung zu. Vgl. Taeger, Mensch, 227.

<sup>32</sup> Schürmann, Lukasevangelium, 136: „Das Tun ist Bedingung“.

<sup>33</sup> G. Sellin, Lukas als Gleichniserzähler: Die Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37), ZNW 66 (1975), 19-60, 48 (Fortsetzung von ZNW 65 (1974), 166-189).

ist dem Hilfebedürftigen zum Nächsten geworden.<sup>34</sup> Die Hinwendung zum Nächsten wird zur Antwort auf das Problem eines fragenden Individuums. Im Zentrum des lukanischen Ethos der Nächstenliebe steht der Selbstbezug mit der Frage nach den eigenen Handlungsmöglichkeiten. Es trifft zu: Für Lukas ist das wohlthätige Verhalten, die karitative Tätigkeit der Inhalt der Nächstenliebe.<sup>35</sup> Freilich profitiert von seiner Wohltätigkeit als erster der Täter selbst.<sup>36</sup> Er erfüllt nach lukanischem Verständnis den Maßstab des Liebesgebots. Insofern trägt ausgerechnet die Erzählung vom barmherzigen Samariter als das Paradigma christlicher Diakonie den Keim des Optimierungsgedankens in sich. Die Perfektionierung des eigenen Lebensentwurfs ist bei Lukas der Motor der Zuwendung zum Nächsten. Der Exkurs zum Nächsten dient der Überwindung eines persönlichen Defizits.

In der Folge dieses Ansatzes hat die christliche Barmherzigkeit ungeheure Verdienste im Abbau von Mangelsituationen erlangt. Die Chancen zur Perfektionierung des eigenen Ich und zur Optimierung der als defizitär empfundenen eigenen Ausgangssituation haben sich als mächtige Triebfedern im Kampf für die Verbesserung menschlicher Lebenslagen erwiesen.

Fazit:

Welcher wirkungsstarke Impuls wird durch das lukanische Menschenbild weitergegeben? Zum einen ist es die Notwendigkeit der Aktivität. Leben ist unter moralisch-ethischen Maximen handelnd zu gestalten und weiterzuentwickeln. Die Voraussetzung dazu ist, daß der Mensch bei sich bleibt. Das Konzept der Selbstbezüglichkeit entspricht dem lukanischen Bild vom vorbildlichen Individuum. Wer bei sich bleibt, findet den Zuspruch Jesu bzw. Gottes.<sup>37</sup> Wo das Selbstverhältnis gelingt,

---

<sup>34</sup> E. Schweizer, Das Evangelium nach Lukas, NTD 3, Berlin 1983, 122; Schürmann, Lukasevangelium, 147; nach G. Schneider, Das Evangelium nach Lukas, Kapitel 1-10, ÖTK 3/1, Gütersloh und Würzburg 1977, 247, wird in der Erzählung „überraschenderweise“ nicht der Hilfsbedürftige, sondern der Hilfeleistende als der „Nächste“ bezeichnet.

<sup>35</sup> F.W. Horn, Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas, GTA 26, Göttingen 1983, 112-113.

<sup>36</sup> Indirekt bestätigt das Bovon, Evangelium nach Lukas, 99: „Indem wir andern Nächste werden, erfüllen wir das Gesetz, also den Willen Gottes, und nehmen unsererseits das Anliegen und die Haltung Christi an.“

<sup>37</sup> Exakt umgekehrt urteilt J. Ernst, Lukas. Ein theologisches Portrait, 1985, 149: Lukas hat also den Mitmenschen als jenen weltlichen Punkt, an dem ich Gott begegne, herausstellen wollen“.

da geschieht freilich Relation – so die lukanische Überzeugung: zu Gott (23,46), zum Nächsten (10,36), zu beiden (10,27.28).<sup>38</sup>

Jesu Sterben hält die für die lukanische Anthropologie zentralen Züge beieinander. Im Augenblick seines Todes ist Jesus ganz bei sich. Gleichzeitig bleibt er mit der Übergabe seines Pneuma bis zum letzten Atemzug ein Handelnder.

## 5. Die Pointen des markinischen und des lukanischen Lebensentwurfs

Im Markusevangelium führt die Gegenwart des göttlichen Geistes zu einer Veränderung in den Beziehungen. Geistbesitz bewirkt Sozialverhalten. Die Ausbreitung des göttlichen Geistes schafft lebenswerte Verhältnisse. Der markinische Mensch kommt als ein relationales Wesen in den Blick. Er ist Teil eines Beziehungsgeflechts, erst in zweiter Linie Einzelner. Mk arbeitet am Atmosphärischen, an den Zwischenräumen menschlicher Gemeinschaft. Der markinische Jesus ist an den hierarchischen Gegebenheiten interessiert. Sein Anliegen ist die Gestaltung des Klimas zwischen den Menschen. Das markinische Projekt der menschlichen Sozialisierung setzt bei der Heilung gestörter Beziehungen an. Es beinhaltet die Integration des Nicht-Perfekten<sup>39</sup> und des Scheiterns nach menschlichem Maßstab.

Lk hingegen betreibt die Verbesserung des Einzelmenschen. Zutreffend hat Jens-W. Taeger die Bezeichnung des lukanischen Menschen als eines *corrigendus* geprägt.<sup>40</sup> Erst in einem zweiten Schritt folgt dem Vorgang der Individualisierung die

---

<sup>38</sup> Der Sündenfall bei Lk liegt im Absehen von sich selbst. Vgl. dazu die Darstellung des Pharisäers und des Zöllners in Lk 18,9-14: Der Pharisäer bestimmt seinen eigenen Standort unter Verweis darauf, daß er nicht so ist, wie andere. Er suggeriert, von sich zu sprechen: „Ich danke dir, Gott, daß ich nicht bin wie die anderen Menschen...(18,11). In Wahrheit aber bestimmt er seine Identität durch die Abgrenzung von anderen. Demgegenüber signalisiert das Gebet des Zöllners, daß er bei sich bleibt. Ihm wird der rechtfertigende Zuspruch Jesu bzw. Gottes zuteil (18,13.14a). Vgl. dazu P.-G. Klumbies, *Diakonie und moderne Lebenswelt. Neutestamentliche Perspektiven*, Karlsruhe 1998, 29-32.

<sup>39</sup> Gerade die – in der Regel als Wundererzählungen bezeichneten – markinischen mythischen Sequenzen, zielen nicht auf die Reparatur des Beschädigten, sondern auf die Ermöglichung einer umfassenden Heilerfahrung. Vgl. dazu Klumbies, *Der Mythos bei Markus*, 249-253.

<sup>40</sup> Taeger, *Mensch*, 225.

Relationierung des Menschen. Sie steht freilich unter einem hohen moralisch-ethischen Anspruch.<sup>41</sup>

Der Zusammenhang von Individualisierung, Selbstbezüglichkeit und Optimierung des Menschen stellt damit auch einen Teil der Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments dar. Stärker als es gegenwärtige in Widerspruch zum christlichen Menschenverständnis befindliche Ansätze nahelegen, ist diese Trias in dem vom Christentum geprägten Kulturkreis durch das Nadelöhr lukanischer Theologie gegangen.<sup>42</sup> Noch in der Abkehr von ihren christlichen Ursprüngen lassen sich heutige Optimierungsvorstellungen - etwa in der Embryonenforschung - als eine Folgegeschichte lukanischer Weichenstellungen betrachten.

Das bedeutet in der Konsequenz: Das Bestreben um die genetische Verbesserung des Individuums läßt sich im gesellschaftlichen Diskurs nicht als das dem christlichen Glauben schlechthin Fremde ausgliedern. Die Grenze verläuft nicht zwischen griechischer Theorie und jüdisch-christlichem Glauben, zwischen Selbstachtung und Nächstenliebe.<sup>43</sup> Der Riß im Menschenbild geht durch den christlichen Glauben selbst.

---

<sup>41</sup> Das Ziel ist die Hinführung zur Erkenntnis „der Bedeutung und Funktion Jesu innerhalb der göttlichen Heilsveranstaltung und die Annahme der darüber aufklärenden Verkündigung“. Taeger, Mensch, 226.

<sup>42</sup> Konsequenter läßt sich der die biotechnische Entwicklung stimulierende Gedanke einer Optimierung des Menschen auch als die Fortschreibung lukanischer Anthropologie in säkularem Gewand bezeichnen.

<sup>43</sup> Gegen Huber, Der gemachte Mensch, 32.