



## „Das A und O“ (Offb 1,8) Gottesbilder im Neuen Testament

### Plan der Vorlesung im Sommersemester 2009

- 16. 4. 1. Die Gottesfrage im Neuen Testament
- 23. 4. 2. Johannes der Täufer: Gottes heiliger Zorn
- 30. 4. 3. Jesus von Nazareth: Gottes brennende Liebe
  - 3.1 Die Herrschaft Gottes
  - 7.5. 3.2 Gott als Vater
  - 14.5. 3.3 Gericht und Heil im Vertrauen auf Gott
- 28.5. 4. Paulus: Gottes Gerechtigkeit und Gnade
  - 4.1 Der „lebendige und wahre Gott“ (1Thess 1,9f.) in der Mission
  - 18.6. 4.2 Gott als Vater
  - 25.6. 4.3 Der Gott des Bundes
  - 2.7. 4.4 Die paulinische Theologie im Spiegel der Apostelgeschichte
- 9.7. 5. Erster Johannesbrief: Gott ist Liebe (1Joh 4,8.16)
- 16.7. 6. Johannesoffenbarung
  - 6.1 „Der ist und der war und der kommt“ (Offb 1,8)
  - 23.7. 6.2 Gott und das Lamm

## Ziel der Vorlesung

Das Neue Testament ist das große Zeugnis von Jesus, dem Christus. Eben deshalb ist es aber auch ein grundlegendes Zeugnis von Gott:

- so wie ihn Jesus verkündet,
- so wie er sich durch Jesu Tod und Auferstehung offenbart,
- so wie er in der Urgeschichte der Kirche gesehen wird.

Das Neue Testament setzt das Alte voraus. Aber es geht neu auf die grundlegenden Gotteserfahrungen Israels zu. Es nimmt mit Jesus und Paulus das Grundbekenntnis zum Einen Gott auf; aber es konkretisiert den Monotheismus durch den Glauben an die Gottessohnschaft Jesu und das Wirken des Heiligen Geistes.

Die Vorlesung fragt

1. nach dem Zusammenhang zwischen der Gottesverkündigung Jesu und der Theologie der Urgemeinde,
2. nach den Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen der alt- und der neutestamentlichen Gottesrede.

Unter diesen Aspekten soll untersucht werden, inwiefern die Gottesbilder des Neuen Testaments grundlegende Bedeutung für die christliche Theologie heute haben.

Zur Vorlesung gibt es eine Blackboard-Plattform. Passwort: GottesbilderSS09

Sprechstunden:

Mi 12-13 Uhr und Do 12-13 Uhr im Raum GA 6/151

Tel.: 0234-32 22403 (Sekretariat Frau Koch) oder 32 28403

Web: [www.rub.de/nt](http://www.rub.de/nt)

Email: [Thomas.Soeding@rub.de](mailto:Thomas.Soeding@rub.de)

1 LP wird durch regelmäßige Anwesenheit sowie kontinuierliche Vor- und Nachbereitung erworben,

3 LP werden durch eine zusätzliche Prüfungsleistung im Form eines Essay zu einem Thema der Vorlesung im Umfang von ca. 10.000 Zeichen erworben.

Zur Vorlesung wird ein freiwilliges Gesprächstutorium angeboten.

Tutorin ist Tanja Grundhöfer, B.A.

Sprechstunde fürs Tutorium: Do 13-14 Uhr Email: [Tanja.Grundhoefer@rub.de](mailto:Tanja.Grundhoefer@rub.de)

Das Tutorium wird durch Mittel aus Studiengebühren finanziert.

## Einführende Literatur

### 1. Theologien des Neuen Testaments:

- Schnelle, U.*, Theologie des Neuen Testaments, Göttingen 2007
- Niederwimmer, K.*, Theologie des Neuen Testaments. Ein Grundriss, Wien (3. Aufl.) 2004
- Lob-Hüdepohl, A.*, Wie das Christentum entstand, 3.Bd: Theologie des Neuen Testaments, Freiburg i.Br. 2004
- Wilckens, U.*, Theologie des Neuen Testaments (2 Bd.), Neukirchen-Vluyn 2002ff.
- Hahn, F.*, Theologie des Neuen Testaments (2Bd.), Tübingen 2002
- Lohse, E.*, Das Neue Testament als Urkunde des Evangeliums. Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments (3 Bd.), Göttingen 2000
- Gnilka, J.*, Theologie des Neuen Testaments, Freiburg i.Br. 1999
- Thüsing, W.*, Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments. Bd.2: Programm einer Theologie des Neuen Testaments mit Perspektiven für eine Biblische Theologie, Bd. 3: Einzigkeit Gottes und Jesus-Christus-Ereignis, Münster 1998.1999
- Conzelmann, H.*, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments. 6., verb. Aufl. / seit der 4. Aufl. bearb. von Andreas Lindemann – Tübingen 1997
- Strecker, G.*, Theologie des Neuen Testaments, Berlin 1996
- Porsch, F.*, Kleine Theologie des Neuen Testaments, Stuttgart 1995
- Berger, K.*, Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des neuen Testaments, Tübingen 1994
- Stuhlmacher, P.*, Biblische Theologie des Neuen Testaments (2 Bd.), Göttingen 1992.1997
- Hübner, H.*, Biblische Theologie des Neuen Testaments (3 Bd.), Göttingen 1990-1995
- Kieffer, R.*, Die Bibel deuten - das Leben deuten. Einführung in die Theologie des Neuen Testaments, Regensburg 1987
- Bultmann, R.*, Theologie des Neuen Testaments, 9. Aufl. / durchges. und erg. von Otto Merk, Tübingen 1984
- Goppelt, L.*, Theologie des Neuen Testaments, Göttingen (3. Aufl.) 1980
- Kümmel, W.-G.*, Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus, Paulus, Johannes, Göttingen (4. Aufl.) 1980
- Schelkle, K.H.*, Theologie des Neuen Testaments (4 Bd.), Düsseldorf 1968-1976
- Weiser, A.*, Theologie des Neuen Testaments (2 Bd.), Stuttgart 1993
- Vouga, F.*, Une théologie du Nouveau Testament (Le monde de la Bible 43), Genève 2001
- Lohse, E.*, Grundriss der neutestamentlichen Theologie, Stuttgart (5. Aufl.) 1998
- Segalla, G.*, Teologia Biblica del Nuovo Testamento, Turin 2006
- Caird, C.B.*, New Testament theology, Oxford 1995

- Schmithals, W.*, Theologiegeschichte des Urchristentums. Eine problemgeschichtliche Darstellung, Stuttgart 1994
- Childs, B.S.*, Theologie der einen Bibel (Übers. aus d. Engl. v. Chr. Oeming), Freiburg i.Br. 2003
- Niebuhr, K.W.*, Grundinformation Neues Testament, Göttingen 2003

## 2. Monographien zur Gottesfrage im Neuen Testament

- Bachmann, M.*, Göttliche Allmacht und theologische Vorsicht. Zu Rezeption, Funktion und Konnotationen des biblisch-frühchristlichen Gottese epithetons pantokrator (SBS 188), Stuttgart 2002
- Becker, J.*, Das Gottesbild Jesu und die älteste Auslegung von Ostern, in: G. Strecker (Hg.), Jesus Christus in Historie und Theologie. FS H. Conzelmann, Tübingen 1975, 105-126
- Barr, J.*, Abba isn' t 'Daddy': JThS 39 (1988) 28-47
- Böckler, A.*, Gott als Vater im Alten Testament. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus 2000.
- Feneberg, R.*, Abba – Vater. Eine notwendige Besinnung: Kirche und Israel 2 (1988) 41-52
- Fitzmyer, J.A.*, Abba and Jesus' Relation to God, in: À Cause de l'évangile . FS J. Dupont (LD 123), Paris 1985, 15-38
- Gnadt, M.S.*, "Abba isn't Daddy. Aspekte einer feministisch-befreiungstheologischen Revision des "Abba Jesu". In: Schottroff, Luise and Wacker, Marie-Theres (Hg.), Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus. (Biblical interpretation series 17). Leiden /u.a./: Brill 1996, 115 - 131.
- Gruber, M.*, "Abba - Vater". Die Offenbarung des Vaters Jesu im Neuen Testament. In: Lebendiges Zeugnis 58 (2003) 91 - 100.
- Hahn, F.*, Gerechtigkeit Gottes und Rechtfertigung des Menschen nach dem Zeugnis des Neuen Testaments: EvTh 59 (1999) 335 – 346
- Häusl, M.*, Gott als Vater und Mutter und die Sohnschaft des Volkes in der Prophetie. Rezeption mythischer Vorstellungen. In: Irsigler, Hubert (Hg.), Mythisches in biblischer Bildsprache. Gestalt und Verwandlung in Prophetie und Psalmen. (QD 209). Freiburg: Herder 2004, 258 - 289.
- Henrix, H. H.*, Recht, Gerechtigkeit und Friede – Eine biblisch-systematische Erwägung im christlich-jüdischen Kontext, in: A. Vonach – G. Fischer (Hg.), Horizonte biblischer Texte. FS J. M. Oesch (OBO 196), Freiburg/Schweiz u.a. 2003, 299 – 316
- Hübner, H.*, Wer ist der biblische Gott? Fluch und Segen der monotheistischen Religionen (BThSt 64), Neukirchen-Vluyn 2004
- Jeremias, J.*, Abba, in: ders. Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, 15-67

- Kelly, T.*, "God is love". A theological-moral reading of 1 John, in: S tMor 37,1 (1999) 35 - 71
- Klaiber, W.*, Gerecht vor Gott. Rechtfertigung in der Bibel und heute (Biblich-theologische Schwerpunkte 20), Göttingen 2000
- Klumbies, P.-G.*, Die Rede von Gott bei Paulus in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext (FRLANT 155), Göttingen 1992
- Ruckstuhl, E.*, Abba, Vater! Überlegungen zum Stand der Frage. In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 41 (1994) 515 - 525.
- Schelbert, G.*, Sprachgeschichtliches zu „Abba“, in: P. Casetti – D. Keel – A. Schenker (Hg.), Mélanges Dominique Barthélemy, Fribourg – Göttingen 1981, 395-447
- Abba, Vater!. Stand der Frage: FrZPhTh 40 (1993) 259-281
  - Abbâ, Vater! Überlegungen zu den Überlegungen von Prof. Ruckstuhl. In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 41 (1994) 526 – 531
- Schneider, G.*, Gott, der Vater Jesu Christi, in der Verkündigung Jesu und im urchristlichen Bekenntnis, in: ders., Jesusüberlieferung und Christologie (NT.S 67), Leiden 1992, 3-38
- Schrage, W.*, Unterwegs zur Einheit und Einzigkeit Gottes. Zum „Monotheismus“ des Paulus und seiner alttestamentlich-jüdischen Tradition (BThST 48), Neukirchen-Vluyn 2002
- Vorsehung Gottes? Zur Rede von der Providentia Die in der Antike und im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 2005
- Schweizer, E.*, Was meinen wir eigentlich, wenn wir sagen „Gott sandte seinen Sohn...“?, in: NTS 37 (1991) 204-224
- Seebass, H.*, Der Gott der ganzen Bibel, Freiburg - Basel - Wien 1982
- Söding, Th.*, Mehr als ein Buch. Die Bibel begreifen, Freiburg - Basel - Wien <sup>2</sup>1997 (<sup>1</sup>1995), 322-332
- Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament, Freiburg i.Br. 2006
  - Einheit der Heiligen Schrift? Zur biblischen Theologie des Kanons (QD 211), Freiburg - Basel - Wien 2005
- Theobald, M.*, Gott, Logos und Pneuma. „Trinitarische“ Rede von Gott im Johannes-evangelium, in: Hans Josef Klauck (Hg.), Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum (QD 138), Freiburg - Basel - Wien 1992, 41-87
- Thüsing, W.*, Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen, Münster 1965
- Tönges, E.*, "Unser Vater im Himmel". Die Bezeichnung Gottes als Vater in der tannaitischen Literatur. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 147). Stuttgart: Kohlhammer 2003.
- Wehr, L.*, Das Heilswirken von Vater, Sohn und Geist nach den Paulusbriefen und dem Johannesevangelium. Zu den neutestamentlichen Voraussetzungen der Trinitätslehre: MThZ 47 (1996) 315-321

- Wilckens, U.*, Gott, der Drei-Eine. Zur Trinitätstheologie der johanneischen Schriften (2000), in: ders., Der Sohn Gottes und seine Gemeinde. Studien zur Theologie der Johanneischen Schriften (FRLANT 200), Göttingen 2003, 9-28
- Willmes, B.*, "Denn ich bin Israels Vater" (Jer 31,9). Zum Gottesbild Israels. In: Gott als Vater in Bibel und Liturgie. (Fuldaer Hochschulschriften 34). Frankfurt am Main: Josef Knecht 2000, 13 - 57.
- Zmijewski, J.*, Gott, Jesu Vater und unser Vater nach dem Zeugnis der Evangelien. In: Gott als Vater in Bibel und Liturgie. (Fuldaer Hochschulschriften 34). Frankfurt am Main: Josef Knecht 2000, 59 - 88.
- Zumstein, J.*, "Dieu est amour", in: FV 99,4 (2000) 95 - 106

## 1. Die Gottesfrage im Neuen Testament

a. Für Jesus und die Apostel stehen die wesentlichen Vorgaben der Gottesrede Israels, die ihnen die durch die Heilige Schrift (Alten Testaments), durch den Gottesdienst der Synagoge, durch jüdisches Leben und jüdische Erziehung vermittelt worden sind, außer Diskussion:

- der Monotheismus mit dem Bilderverbot und der Heiligung des Gottesnamens,
- der Glaube an den Schöpfer und Erlöser,
- die Erwählung Israels mit der Stiftung des Bundes und der Gabe des Gesetzes.

Die Bergpredigt (Mt 5-7)<sup>1</sup>, die vom Evangelisten Matthäus durchkomponierte erste Rede Jesu, die im Zuge der Kanonisierung zur ersten Rede des Neuen Testaments geworden ist, markiert diese Eckpunkte und verbindet sie im Horizont der Reich-Gottes-Botschaft Jesu.

b. Die Vorgaben alttestamentlicher Theologie gewinnen durch die Sendung und das Geschick Jesu eine enorme Spannung, so dass die Gottesfrage im Neuen Testament neu gestellt und beantwortet wird:

- als Frage, in welchem Verhältnis Jesus zu Gott steht,
- als Frage, wie Gott seine Verheißungen wahrmacht,
- als Frage, wie der eine Gott, der Gott aller, von allen geglaubt werden kann.

Die Pfingstpredigt des Petrus (Apg 2,14-36)<sup>2</sup> wirft, lukanisch gestaltet, diese Fragen auf und gibt programmatische Antworten, die der Apostelgeschichte zufolge maßgebend sind für die gesamte Mission der Kirche und sie in die Verwirklichung des Heilsplanes Gottes einzeichnen.

c. Sowohl in den Evangelien als auch in der Apostelgeschichte und den Briefen sowie der Johannesoffenbarung gibt es zahlreiche Belege, die zeigen, dass die entscheidenden Vorgaben der alttestamentlichen Gottesrede

- teils selbstverständlich vorausgesetzt,
- teils vor Missverständnissen geschützt,
- teils gegen jüdische und heidnische Kritik verteidigt,
- teils aus der Auseinandersetzung mit der Person und Geschichte Jesu Christi selbständig weiterentwickelt werden.

In den Paulusbriefen, den ältesten Zeugnissen christlicher Theologie, findet sich reiches Anschauungsmaterial, das von der Leidenschaft der Auseinandersetzung und der Notwendigkeit einer Klärung zeugt, von der Fähigkeit zur Kritik und zur Konzentration auf das Bekenntnis des Glaubens.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Zur Exegese vgl. *Ulrich Luz*, Das Evangelium nach Matthäus I (EKK I/1), Neukirchen-Vluyn 2002.

<sup>2</sup> Zur Exegese vgl. *Wilfried Eckey*, Die Apostelgeschichte I, Neukirchen-Vluyn 2000, 78-92.

<sup>3</sup> Vgl. *Th. Söding*, Einer ist Gott. Der paulinische Monotheismus, Israel und die Kirche, in: George Augustin (Hg.), Die Gottesfrage heute (Theologie im Dialog 1), Freiburg - Basel - Wien 2009 (erscheint im Juli)

d. Die neutestamentlichen Gottesbilder gewinnen Farbe durch die Dynamik der Sendung Jesu mit ihren Neuaufbrüchen

- in seiner Verkündigung mit dem Anspruch, die Gottesherrschaft zu bringen,
- in seiner Passion mit dem Schrei nach Gott,
- in seiner Auferstehung mit der Verheißung des ewigen Lebens,
- in seiner Gegenwart in der Gemeinschaft der Glaubenden,
- in seiner Wiederkunft zur Vollendung der Schöpfung und Erlösung.

Die Johannesoffenbarung, mit der nach einigen Debatten, die in der Alten Kirche geführt worden sind, der Kanon der christlichen Bibel endet<sup>4</sup>, öffnet alle Dimensionen der christologisch angeschärften Gottesfrage und gibt eine Antwort in der Perspektive der Heilsvollendung: Das himmlische Jerusalem ist der Ort, an dem das Volk Israel und die Völker endgültig zur Verehrung Gottes finden: Sie gilt dem, der auf dem Thron sitzt, und dem Lamm.

Literatur:

*Th. Söding*. Das Hauptgebot in der Verkündigung Jesu. Beobachtungen bei den Synoptikern, in: George Augustin – Klaus Krämer (Hg.), Gott denken und bezeugen. FS Walter Kasper, Freiburg - Basel - Wien 2008, 250-273

---

<sup>4</sup> Vgl. *Thomas Hieke – Tobias Nicklas*, „Die Worte der Prophetie dieses Buches. Offenbarung 22,6-21 als Schlussstein der Bibel Alten und Neuen Testaments gelesen (BThSt 62)“, Neukirchen-Vluyn 2003.



## 2. Johannes der Täufer: Gottes heiliger Zorn

- a. Nach allen vier Evangelien ist Johannes der Täufer der Vorläufer Jesu.
- Die synoptischen Evangelien erwecken den Eindruck, dass es eine zeitliche Abfolge gab: Nach der Inhaftierung des Täufers durch Herodes Antipas bricht die Zeit Jesu von Nazareth an (Mk 1,14f. par.).
  - Das Johannesevangelium hält demgegenüber fest, dass es eine – vielleicht kurze – Zeit gemeinsamen Wirkens gegeben hat (Joh 3,23f.), was eine nicht unplausible Korrektur der synoptischen Chronologie sein könnte. Auf der anderen Seite verstärkt das Vierte Evangelium die Ausrichtung des Täufers auf Jesus: Er führt Jesus die ersten Jünger zu (Joh 1,35-51).
  - Die Apostelgeschichte rechnet demgegenüber damit, dass es Jünger des Täufers lange nach Ostern gegeben habe, die erst durch Paulus für die christologisch begründete Geisttaufe gewonnen worden sind (Apg 19,1-7).
- b. Alle Evangelisten entwickeln ein starkes Interesse an Johannes dem Täufer, haben aber kein einheitliches Bild, sondern zeigen verschiedene Facetten, die einander stimmig ergänzen, aber immer eigens historisch-kritisch geprüft werden müssen.
- Nach Lk 1-2 war der Täufer mit Jesus verwandt und stammte aus demselben Milieu eines messianischen Judentums, für das Tempel ein Vorort der Hoffnung Israels war. Das wird meist als Legende beurteilt (weil die gesamte Bethlehem-Tradition wegen der Jungfrauengeburt und der messianischen Prophetie von Mi 5,1f. unter Ideologie-Verdacht steht), ist aber doch besser als fundierte Überlieferung aus der Verwandtschaft Jesu zu erklären. Nach Lk 1,17 und 1,76 ist Johannes der wiederkommende Elias, der letzte Prophet vor dem Messias.
  - Johannes hat Jesus im Jordan getauft (Mk 1,9ff.) – unbestreitbar und unbestritten, weil schwierig: denn Jesus für die Christen der Größere (vgl. Mt 3,14: „Ich müsste von Dir getauft werden – und Du kommst zu mir?“), und er ist ohne Sünde<sup>5</sup>, Johannes spendet aber die „Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden“ (Mk 1,4).<sup>6</sup>
  - Nicht wenige Jüngerbiographien sind von Johannes dem Täufer zu Jesus von Nazareth gelaufen (Joh 1,35-41; Apg 19,1-7). Nicht wenige Johannestraditionen des Neuen Testaments werden von ehemaligen Johannesjüngern mitgebracht worden sein.
  - Nach einer auf die Redenquelle zurückgehenden Überlieferung (Mt 11,7-19 par. Lk 7,24-35) hat Jesus sich intensiv mit dem Täufer und seiner Resonanz in Israel auseinandergesetzt und ihnen den Größten „von einer Frau Geborenen genannt“ (Mt 11,11 par. Lk 7,28). Die Zuverlässigkeit dieser Überlieferung ist in der Exegese unbestritten.

---

<sup>5</sup> Das wird aber explizit erst im apokryphen Nazaräerevangelium mit der Taufe Jesu verknüpft, das Hieronymus zitiert (Pelag 3,2).

<sup>6</sup> Die intensivste Auslegung, die das Motiv der Stellvertretung aufgreift (Jesus identifiziert sich mit dem schudbeladenen Gottesvolk, um es zu retten, findet sich bei *Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.*, Jesus von Nazareth I: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg - Basel - Wien 2006.

- Gleichfalls nach einer Q-Tradition hat Johannes der Täufer aus Gefängnis heraus Jesus fragen lassen: „Bist du es, der da kommen soll? Oder müssen wir auf einen anderen warten?“ (Mt 11,2-6 par. Lk 7,18-23). Die historische Signifikanz ist strittig, weil Jesus in der Antwort auf seine Machttaten verweist und sie ins Licht von Jes 26,19; 29,18 und 35,5 stellt, aber wahrscheinlich, weil der große Prophet Johannes nicht einfach die Antwort weiß, sondern die Frage stellt.
- Die Botschaft des Täufers ist mit derjenigen Jesu eng verwandt; das arbeitet vor allem Matthäus heraus, demzufolge auch Johannes die Nähe der Gottesherrschaft predigt (Mt 3,2; vgl. Mt 4,17).
- Manche in Israel haben Jesus für einen zweiten Johannes den Täufer gehalten – wovon die christliche Jesustradition sich aber absetzt (Mk 8,27-34 parr.): Jesus ist der Christus – der Menschensohn, der leidet, stirbt und aufersteht.
- Nach Mk 9,1-13 parr. war Elias neben Mose mit Jesus im Gespräch auf dem Berg der Verklärung. Wenn diese Szene einen historischen Anhaltspunkt hat, dann in einer Art vorösterlicher Christusvision der (drei) Jünger.

Der literarische Befund reicht für die Schlussfolgerung, dass Jesus sich nicht von ungefähr durch Johannes hat taufen lassen: Er hat sich auf seine Taufe und seine Gerichtsbotschaft bezogen, vielleicht auch das Stichwort „Gottesherrschaft (oder Himmelsherrschaft) von ihm übernommen, so wie die Forderung de Umkehr.

Umstritten ist hingegen die umgekehrte Frage, in welchem Maße sich Johannes der Täufer auf Jesus bezogen hat.

- Die Q-Traditionen (Mt 11,2-6 par. Lk 7,18-23) reichen für die Schlussfolgerung aus, dass Jesus für den Täufer der Messias gewesen ist – freilich nicht von vornherein, sondern erst im Laufe der Zeit.
- Das Johannesevangelium hat die Erkenntnis christologisch akzentuiert und auf die taufe zurückdatiert, auch wenn Johannes bekennt, Jesus zuerst nicht als Messias erkannt zu haben (Joh 1,29-34).

Umstritten ist auch die Frage, ob der „Stärkere“, den Johannes angekündigt hat (Mk 1,7 parr.), für ihn der Messias oder Gott gewesen ist.

Literatur:

*Ernst, J.*, Johannes der Täufer (BZNW 53), Berlin 1989, S.290-346

*Müller, U.B.*: Johannes der Täufer. Jüdischer Prophet und Wegbereiter Jesu (Biblische Gestalten 6), Leipzig 2002

c. Die neutestamentlichen Evangelien vermitteln allesamt einen Eindruck von der Botschaft des Täufers, aber mit durchaus unterschiedlichen Inhalten. Die Differenzen erklären sich teils aus unterschiedlichen Traditionen, teils aus unterschiedlichen Intentionen der Verfasser.

- Markus konzentriert sich zum einen auf die „Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden“ (Mk 1,4) und die Ankündigung des „Stärkeren“, der „nach“ ihm „kommen“ wird und dem er die Riemen seiner Schuhe zu schnüren nicht würdig sei (Mk 1,7f.). Durch seine markante Kleidung und Nahrung wird der Täufer in die Nähe des Propheten Elias gerückt (2Kön 1,8; 2,1-18). Als solcher wird er in Mk 9,13 par. von Jesus beim Abstieg vom Berg der Verklärung identifiziert. Zum anderen überliefert Markus die im Kern historische, aber erzählerisch ausgestaltete Geschichte von der Verhaftung und Enthauptung des Täufers am Hofe des Herodes Antipas (Mk 6,17-29).
- Matthäus und Lukas nehmen diese Markustraditionen auf, erweitern sie aber erheblich um Stoffe aus der Redenquelle, die
  - zum einen die Gerichtspredigt des Täufers Johannes konturieren (Mt 3,7-10 par. Lk 3,7-9.17),
  - zum anderen die wechselseitige Auseinandersetzung beider Gestalten erhellen (Mt 11,2-6.7-19 par. Lk 7,18-23.24-35).

Beide Überlieferungspools enthalten sehr alte Stoffe, unbestritten vor allem bei der Gerichtspredigt, die genau zur Umkehrtaufe und zum „Outfit“ des Täufers passt.

- Lukas kennt umfangreiches Sondergut, das an zwei Stellen das Bild des Täufers besonders farbig werden lässt:
  - in der Kindheitsgeschichte die Überlieferung der wunderbaren Geburt des Täufers, dessen Eltern Elisabeth und Zacharias eigentlich schon (wie Abraham und Sara) unfruchtbar waren – nach dem Prinzip der Steigerung mit der Geburt Jesu kontrastiert (Lk 1);
  - in der Wiedergabe der Predigt die – von Lukas mit der Gerichtsbotenschaft und der Verheißung des Stärkeren verknüpfte – ethische Mahnrede an die Adresse der Menschen, besonders der Zöllner und Soldaten (Lk 3,10-14).  
Die Historizität der Standespredigt ist umstritten, weil Johannes oft eine starke Naherwartung zugesprochen wird, die kein Welt-Ethos mehr benötige. Aber es ist durchaus denkbar, dass der Täufer auch Weisungen für das neue Leben in Israel nach der Taufe gehabt hat, zumal nach Mt 3,8 „Früchte, würdig der Umkehr“ erbracht werden sollen.
- Der Evangelist Johannes konzentriert sich ganz auf das Zeugnis des Täufers für Jesus Christus, das Licht der Welt (Joh 1,6ff.), den Stärkeren (Joh 1,15), das Lamm Gottes (Joh 1,29.34.36). Der Täufer ist der große Freund Jesu, des Bräutigams Israels (Joh 3,29). Nach dem Vierten Evangelium aber hat Jesus es abgelehnt, der wiederkommende, von Maleachi als Vorläufer des Messias verheißene Elias zu sein.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Udo Schnelle (Das Evangelium nach Johannes [ThHKNT4], Berlin <sup>3</sup>2004, 57f.) sieht darin eine Auseinandersetzung mit Täuferjüngern; doch in Joh 3,23 wird der Täufer enorm aufgewertet. Eher stoßen unterschiedliche Täuferbilder im Christentum aufeinander, die mit dem Selbstbild des Täufers und dem Bild Jesu vom Täufer zu tun haben könnten.. Die synoptische Tradition forciert die Elias-Typologie, die johanneische negiert sie. Beide beziehen sich auf Jes 40, den Rufer in der Wüste – der im Alten Testament nicht Elias ist.

d. Neben die neutestamentliche Überlieferung vom Täufer Johannes tritt die etwa zeitgleiche bei Flavius Josephus, die in seine Aufarbeitung der Vorgeschichte des Jüdischen Krieges gehört (Antiquitates Judaicae 18 §§ 116-119):

„Einige Juden aber meinten, daß der Untergang von Herodes' Heer eine gerechte Strafe Gottes zur Vergeltung für (sein Vergehen an) Johannes mit dem Beinamen Täufer war. Diesen hat Herodes nämlich umgebracht, obwohl er ein guter Mann war und die Juden zu einem tugendhaften Leben ermahnt hatte, nämlich Rechtschaffenheit untereinander zu praktizieren und Frömmigkeit gegenüber Gott, und sich so der Taufe zu unterziehen. Die Taufe werde sich als Gott wohlgefällig erweisen nicht als Vergeltung begangener Sünden, sondern zur Heiligung des Leibes, da die Seele ja durch Gerechtigkeit schon zuvor gereinigt worden sei. Und als sich die Menschen (um ihn) versammelten, weil sie nämlich an seiner Rede allergrößten Gefallen fanden, fürchtete Herodes, er könnte durch seine derart große Überzeugungskraft auf die Menschen einen Aufstand entfachen, schienen sie doch bei allem, was sie taten, seinem Rat zu folgen, und hielt es für besser, ihm, bevor er einen Aufruhr verursachte, zuvorzukommen und ihn zu töten, als in Schwierigkeiten zu geraten und etwas bereuen zu müssen, was nicht mehr zu ändern war. Auf diesen Verdacht des Herodes hin wurde er in Fesseln in die schon erwähnte Festung Machairus gebracht und dort hingerichtet. Nach Meinung der Juden aber war der Untergang seines Heeres die Vergeltung für Johannes, weil Gott ihn dafür strafen wollte.“

Der Bericht des Josephus wendet sich an Römer, bei denen ein Verständnis für das Judentum geweckt werden soll. Er

- unterstützt die Authentizität der ethischen Predigt (Lk 3,10-14),
- reduziert die Gerichtsbotschaft, die aber zum Prophetischen gehört,
- negiert die sündenvergebende Kraft der Jordantaufe und macht sie stattdessen zu einer Motivationspritze für ein Leben in Gerechtigkeit,
- schweigt über messianische Botschaften und die apokalyptische Zukunftserwartung,
- begründet die Verhaftung und Ermordung des Johannes – stereotyp – mit seiner großen Anhängerschaft und nicht wie die (ältere) synoptische Tradition mit dem Vorwurf des Ehebruchs an die Adresse des Herodes, der die geschiedene Frau seines Bruder Philippus geehelicht und dadurch gegen das Sexualstrafrecht von Lev 18,16 und 20,21 verstoßen hat.

Johannes der Täufer wird von Josephus so dargestellt, dass interessierte Römer ihn problemlos aus ihren eigenen Voraussetzungen heraus verstehen konnten. Es gab politische Gründe, die Schärfe der prophetischen Kritik zu mildern und die ethische Orientierungskraft zu betonen.

Im Vergleich zeigt sich umgekehrt das ausgesprochene Interesse der neutestamentlichen Überlieferung, die eschatologischen und messianischen Töne herauszufiltern und zu verstärken.

e. Die Theologie des Täufers Johannes versteht sich in der Linie alttestamentlicher und jüdischer Apokalyptik. Das lässt sich vor allem von der Redenquelle und der synoptischen Tradition aus rekonstruieren.

- Gott hält Gericht, nicht nur über die Völker, sondern speziell über Israel (Mt 3,7 par. Lk 3,7).
  - Nach Lk 3,7 steht alles Volk, nach Mt 3,7 stehen speziell die Pharisäer und Sadduzäer im Visier.
  - Die Menschen werden als „Schlangenbrut“ angesehen – nicht weil sie heuchlerisch an den Jordan ziehen, sondern weil sie aus Israel kommen und das Gelobte Land durch die Sünde kontaminiert ist, so dass alle Bewohner tödliches Gift in sich tragen und um sich verbreiten.<sup>8</sup>
  - Johannes verkündet Gottes kommenden Zorn (Mt 3,7 par. Lk 3,7). Gottes Zorn ist seine Leidenschaft für das Gute, der sein Abscheu des Bösen entspricht. Der Zorn Gottes ist keine zerstörerische Leidenschaft, die sich reizen lässt und anderen – auf Teufel komm raus – schaden will, sondern das Feuer seiner Liebe, die sich über Unrecht empört. Der Zorn führt zum Gericht, heißt: zur Verurteilung dessen, was unentschuldig ist, und zur Bestrafung derer, die Untaten begangen haben, nach dem Maß ihrer Schuld.  
Das Gericht, das Johannes ankündigt, ist das Jüngste Gericht, nicht ein innergeschichtliches Gericht. Das erklärt sich auf der Tradition Daniels und der frühjüdischen Apokalyptik: Die jetzige Welt muss vergehen, wenn umfassendes Heil entstehen soll.
- Die Umkehr (Metanoia), zu der Johannes der Täufer ruft (Mt 3,8 par. Lk 3,8; vgl. Mk 1,4 parr.), ist nicht nur Buße im Sinn der Reue über vergangene Fehler, sondern auch Wiedergutmachung und im ganzen eine Neuausrichtung des Lebenssinn durch eine neue Hinkehr zu Gott, und zwar zu dem Gott, der seinen heiligen Zorn walten lässt. Umkehr heißt nach Johannes dem Täufer im Kern, Gott in seinem Zorn Recht zu geben und daraus Konsequenzen für ein Leben in Gerechtigkeit zu ziehen.<sup>9</sup>
- Johannes der Täufer bestreitet nicht die Abrahamskindschaft der Juden, an der Gottes Segen hängt (Gen 12). Aber er kritisiert eine Berufung auf die Abrahamskindschaft, die gegen die Notwendigkeit der Umkehr, gegen die Anerkennung der gerechten Strafe Gottes sich wendete (und bei Matthäus wohl deshalb mit den Pharisäern und Sadduzäern verknüpft wird). Die Zugehörigkeit zu Israel feilt nicht vor der Sünde und dem Tod, sondern verschärft noch die Anklage (Mt 3,9 par. Lk 3,9).
- Die archaischen Bilder von der Axt an der Wurzel des Baumes (Mt 3,10 par. Lk 3,9; vgl. Mt 7,19), von der Trennung zwischen Spreu und Weizen (Mt 3,12 par. Lk 3,17) und vom brennenden Feuer (Mt 3,10 par. Lk 3,9; Mt 3,11 par. Lk 3,16; Mt 3,12; par. Lk 3,17) zeigen einen katastrophalen Untergang des Bösen und

---

<sup>8</sup> Dieselbe Anrede findet sich bei Jesus, aber in Mt 23,33 an die Adresse derjenigen Pharisäer die das Gesetz überregulieren und dadurch den Weg in den Himmel versperren, und in Mt 12,34 an die Adresse derjenigen, die den heiligen Geist (und damit Gott selbst) in letzter Härte lästern. Für die sündigen Menschen benutzt Jesus eine andere Metapher: die des verlorenen Schafes (Lk 15,1-6; Mt 18,12-14).

<sup>9</sup> Vgl. *H. Merklein*, Gericht und Heil. Zur heilsamen Funktion des Gerichts bei Johannes dem Täufer, Jesus und Paulus (1990), in: ders., Studien zu Jesus und Paulus II (WUNT 105), Tübingen 1998, 60-81.

Schlechten aufgrund des gerechten Urteils und heiligen Zornes Gottes. Wenn die Wurzel herausgehauen wird, gibt es keinen Baum mehr (auch keinen Wurzelgrund für einen neuen Spross); wenn die Spreu vom Weizen getrennt ist, wird sie verbrannt und ist nicht mehr da. Es werden aber nicht die Bäume mit guten, sondern nur die mit schlechten Früchten umgehauen – wobei offen bleibt, wieviele es von der einen und der anderen Sorte gibt.

Das „Schon“ der Aktionen (Mt 3,10.12 par. Lk 3,9.17) zeigt die Dringlichkeit und Nähe des Gerichtes.

- Johannes verkündet nicht das flammende Inferno, in dem der Welt der Garaus gemacht wird, sondern weist einen Ausweg. Umkehr führt zur Rettung. Das wirksame Zeichen dafür ist die „Taufe ... zur Vergebung der Sünden“ (Mk 1,4 parr.).
  - Das Wasser der Taufe ist das Lebenselement gegen den Feuertod.
  - Das Untertauchen ist ein symbolischer Tod, das Auftauchen (vgl. Mk 1,10 parr.) eine symbolische Auferstehung.

Die Taufe nimmt den Untergang des Gerichtes vorweg, mit dem Bekenntnis der Sünden verbunden, und antizipiert die Rettung, die letztlich im Leben der neuen Schöpfung Gottes, des neuen Gottesvolkes jenseits des Gerichts, jenseits des Todes besteht.<sup>10</sup>

Johannes taufte in der Wüste und im Jordan, weil er der Grenzfluss ist, durch den unter wunderbaren Umständen Josua an der Spitze Israels in Gelobte Land gezogen ist. Nach Joh 1,28 taufte Johannes „jenseits des Jordans“. Dann mussten die Israeliten symbolisch die Landnahme rückgängig machen und wieder durch den Jordan ins Land der Verheißung ziehen, um neu zu leben.

- Die Rettung bringt nicht Johannes selbst, sondern der „Stärkere“, den er ankündigt (Mk 1,7f. parr.), und vom er sagt, dass mit dem „heiligen Geist“ (Mk 1,8) resp. mit „dem, heiligen Geist und Feuer“ taufen wird (Mt 3,11 par. Lk 3,16). Dieser „Stärkere“ ist nicht, wie oft gedeutet wird, Gott selbst, sondern der Messias,
  - weil das Bild der Schuhriemen nur zu einer Menschengestalt passt,
  - und weil die Geist- und Feuertaufe einen Menschen in Analogie zu Johannes dem Täufer selbst erwarten lässt.

Unter der Voraussetzung eines messianischen Deutung des „Stärkeren“ lässt sich der Weg vieler Johannesjünger zu Jesus besser verstehen.

Allerdings scheint beim „Stärkeren“ nicht an ein messianisches Erdenwirken, sondern an ein endzeitliches Agieren gedacht zu sein – wie beim Menschensohn aus Dan 7.

Gott ist dann für den Täufer nicht nur derjenige, der voller Zorn Gericht halten wird, um die Sünder zu töten, sondern auch derjenige, der den Messias sendet, um diejenigen zu retten, die auf die Predigt des Johannes hin umkehren und neu leben.

---

<sup>10</sup> Die Johannestaufe ist für das christliche Taufverständnis wesentlich: Sie wird gespendet; sie geschieht mit Wasser durch Untertauchen oder Übergießen, sie ist mit dem Bekenntnis und der Vergebung der Sünden verbunden; sie geschieht (vermutlich) ein für allemal. Allerdings verleiht sie nicht den Geist. Sie geschieht nicht auf Christus. Die christliche Taufe ist eine getaufte Johannestaufe.

### 3. Jesus von Nazareth: Gottes brennende Liebe

a. Jesus ist als Schüler des Täufers Johannes angesehen und als wiederkommender Johannes einschätzt worden (Mk 8,27ff.); er hat mit Johannes stark sympathisiert (Mt 11,11). Aber seine Verkündigung setzt neu an; ihre Formen und Inhalte sind unterschiedlich. Jesus ist nicht „die Stimme eines Rufers in der Wüste“ (Mk 1,3: Jes 40,3); er ist der „Kyrios“ selbst, der seinen „Weg“ macht.

b. Jesus stellt seine Gottesrede ins Zeichen der Liebe.

- Diese Liebe hat Kraft: Das zeigt die Basileia-Botschaft (3.1).
- Diese Liebe wurzelt in der Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohn; das zeigt sich vom Vaterunser aus in der gesamten Gebetspraxis und -lehre Jesu. (3.2.)
- Diese Liebe ist so stark, dass sie die Sünde im Feuer des Geistes verbrennt; das zeigt sich in der Gerichtsbotschaft Jesu. (3.2).

#### 3.1 Die Herrschaft Gottes

a. Nach den Synoptikern ist die Grundbotschaft Jesu das Kommen der Gottesherrschaft (Mk 1,15). Das ist zwar eine nachträgliche Stilisierung, aber keine sekundäre Theologisierung<sup>11</sup>, sondern eine Widerspiegelung der historischen Predigt Jesu<sup>12</sup>.

Das griechische Wort *basileía* heißt „Königreich“, „Königtum“, „Königsherrschaft“.

- In einigen Texten ist eher der Anspruch betont: Gott, der König, tritt seine Herrschaft an;
- in anderen der Status: Gott regiert in seinem Königreich und öffnet den Zugang zu ihm.

b. „Reich Gottes“ ist kein neues Wort, das Jesus in die Sprache des Gottesvolkes einführt<sup>13</sup>. Es basiert auf der Botschaft der Propheten, wo es zwar kein Schlüsselbegriff ist, aber zuweilen akzentuiert wird, und besonders ihrer apokalyptischen Verschärfung. Es verweist aber auch auf die Theologie der Psalmen zurück, die Gottes Königtum propagieren und den Zion als Gottes Königssitz feiern.<sup>14</sup>

- Dass Gott der einzig wahre König Israels ist, sagen immer wieder die Psalmen (24,6-10; 146,10 u.ö.) – weniger als Kritik am politischen Königtum (das es in Israel mit innen- und außenpolitischer Zuspitzung auch gab) denn als Ausdruck des Vertrauens auf Gottes Gerechtigkeit und der Hoffnung auf umfassendes Heil.<sup>15</sup>

---

<sup>11</sup> So Martin Ebner, *Jesus von Nazaret. Was wir von ihm wissen können*, Stuttgart 2007 (2003).

<sup>12</sup> Vgl. *Helmut Merklein* *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine exegetische Skizze* (SBS 111), Stuttgart<sup>3</sup> 1989.

<sup>13</sup> Vgl. *Gottfried Vanoni - Bernhard Heininger*, *Reich Gottes* (Die Neue Echter Bibel. Themen), Würzburg 2002.

<sup>14</sup> Zur biblischen Eschatologie vgl. *Klaus Koenen – Roman Kühschelm*, *Zeitenwende. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (NEB:Th 2), Würzburg 1999.

<sup>15</sup> Vgl. *Hermann Spieckermann*, *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen* (FRLANT 148), Göttingen 1989.

- Jesaja verkündet Gottes Königtum als Inbegriff der Rettung aus dem Exil und des ewigen Friedens für sein Volk (Jes 52,7-10; vgl. Röm 10,15).
- Sacharja bindet die Vollendung der Gottesherrschaft an den Tag Gottes und versteht sie als Verwirklichung der Einzigkeit Gottes (14,9; vgl. Offb 11,5).
- In eschatologischer Perspektive verbindet sich mit Gottes Königtum die Vollendung Israels (Mi 2,12f; Zef 3,14f.) und die Zionwallfahrt der Heiden (Mi 4,1-5), mit dem Sieg über den Tod und dem ewigen Leben (Jes 25).
- Im Danielbuch gewinnt der Begriff politische Dimensionen: Gegen alle Weltreiche, die gottgleiche Macht und Ehre beanspruchen, setzt sich am Ende Gottes Reich durch (2,44 im Kontext von 2,1-49) durch die Parusie des Menschensohnes (7,13f. im Kontext von 7,1-28), mit dem die Auferstehung der Toten (12,2f.).<sup>16</sup>
- Die frühjüdische Apokalyptik<sup>17</sup> akzentuiert das Reich Gottes als Inbild der eschatologischen Vollendung jenseits des Gerichtes, vorbehalten den Gerechten.<sup>18</sup>

Literatur.:

G.S. *Ogema*, Apokalypsen (JSHRZ 6,1,5), Gütersloh 2001

---

<sup>16</sup> Vgl. *Helge S. Kvanvig*, Throne visions and monsters, in: ZAW 117 (2005) 73-90

<sup>17</sup> Vgl. *Ferdinand Hahn*, Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung (BThSt 36), Neukirchen-Vluyn 1998.

<sup>18</sup> Vgl. *S. Beyerle*, Die Gottesvorstellungen in der antik-jüdischen Apokalyptik (JStJ.S 103), Leiden [u.a.] 2005.



c. Das gemeinsame Grundwort der Basileia Gottes wird in den Evangelien unterschiedlich akzentuiert.

- Markus betont die Spannung zwischen der noch ausstehenden Vollendung und der Gegenwart, in der Jesus schon gegenwärtig war und ist (Mk 13).
- Matthäus unterstreicht die Gerechtigkeit, die das „Himmelreich“ bringt (Mt 5-7), weil Jesus .sie erfüllt (3,15).
- Lukas achtet auf die Verkündigung des Evangeliums, das die Gottesherrschaft bringt (8,1; 9,2; 10,9.11 u.ö. – Apg 8,12; 20,25; 28,31).
- Johannes führt das Stichwort im Glaubensgespräch Jesu mit Nikodemus ein, um es zu seiner Soteriologie des ewigen Lebens zu verwandeln (3,3ff.)

Bei Paulus ist „Reich Gottes“ ein Begriff der eschatologischen Vollendung neben anderen (1Thess 2,12; 1Kor 15,20-28; Röm 14,17).

d. Jesuanische Leitworte

(1) „*Das Reich Gottes ist nahegekommen*“ (Mk 1,15 par. Mt; Mt 10,7 par. Lk 10,9.11)  
Markus gestaltet 1,14f. als Summarium des Wirkens Jesu. Matthäus ist ihm darin gefolgt. Die Redenquelle formuliert mit demselben Wort Jesu Verkündigungsauftrag an die Jünger.

- Das Reich Gottes ist das Ziel des Heilsplanes Gottes, insofern die Erfüllung der Zeit. Jesu Auftreten ist der Kairos der Weltgeschichte: Ende und Wende, Anfang und Fülle.
- Das Kommen der Gottesherrschaft bezeichnet ihr dynamisches Vorstoßen aus der Zukunft in die Gegenwart.
- Das (griechische) Perfekt verweist auf ein einmaliges geschichtliches Geschehen mit fortdauernder Wirkung: Jesu Sendung schafft das eschatologisch-neue Faktum der Heilsgeschichte. Lk 10,8 könnte eine Vision meinen, in der Jesus das aufgegangen ist.

(2) „... *ist das Reich Gottes zu euch vorgestoßen*“ (Lk 11,20 par. Mt 12,28)<sup>19</sup>

Das Wort bezieht sich auf die Exorzismen Jesu. Bei Lukas (11,17-23) und Matthäus (12,22-37) weist es den Vorwurf zurück, Jesu treibe im Namen des Teufels die Dämonen aus (vgl. Mk 3,22-27).

- Das Verb beschreibt einen Vorstoß, der eine Grenze überschreitet. Hier ist es die Grenze vom Himmel zur Erde, von der Zukunft zur Gegenwart, von Gott zu seinem Volk.
- Der (griechische) Aorist führt die Machttaten Jesu darauf zurück, dass ihnen je konkret das Gekommensein der Basileia zugrunde liegt.
- Der „Finger Gottes“ verweist in der Tradition des Exodus auf den Gott der Befreiung, der durch Mose und Aaron zur Rettung Israels Wunder wirkt, wie selbst die Propheten des Pharao einräumen müssen (Ex 8,15 [LXX: 8,19]; vgl. Ps 8,4).

---

<sup>19</sup> Vgl. Th. Söding, „Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, ...“ (Lk 11,20). Die Exorzismen im Rahmen der Basileia-Verkündigung Jesu, in: A. Lange - H. Lichtenberger – K.-F. Römheld (d.), Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt, Tübingen 2003, 519-549.

(3) „Das Reich Gottes ist mitten unter euch“ (Lk 17,20f.)<sup>20</sup>

Das Wort ist ein Apophthegma in einer Kontroverse Jesu mit Pharisäern.

- Jesus setzt sich von gängigen Erwartungen spektakulärer Zeichen ab (die er dem Jüngsten Tag vorbehält) und verweist indirekt auf seine eigene Gegenwart.
- Das Gottesreich ist durch Jesus im Gottesvolk gegenwärtig.

e. Gottesbilder

Der zentrale Begriff der Gottesherrschaft evoziert starke Gottesbilder:

- Gott ist König, Herrscher, Besitzer, Richter.
- Gott setzt seine Macht für Gerechtigkeit ein. Um der Gerechtigkeit willen braucht er Macht; um der Gerechtigkeit willen ist die einzige Macht seine Liebe.
- Gott gehört der Himmel, deshalb auch die Erde, die Zukunft, deshalb auch die Gegenwart.
- Gott ist der Grund aller Hoffnung, die einzige Gewähr himmlischer Gerechtigkeit für alle.

In den Gleichnissen wird Gott, der König, in vielen Bildern gezeigt.<sup>21</sup> Dadurch wird das Bilderverbot gewahrt, eine mögliche Einseitigkeit der Gottesrede vermieden; gleichzeitig werden Anknüpfungspunkte in der Lebenswelt der Menschen gefunden.

- Gott – wie ein König, Patron, Herr (Mt 18,23-35),
- Gott – wie Vater (Lk 15,11-32),
- Gott – wie ein Hausherr, Sämann, Bauer, Gutsbesitzer (Mt 13,24-30; Mk 12,1-12; Mt 25,14-30 par. Lk 19,11-27),
- Gott – wie ein Hirt (Lk 15,3-6 par. Mt 18,12-14),
- Gott – wie eine Hausfrau (Lk 15,8f.),
- Gott – wie ein Gastgeber (Mt 22,1-14 par. Lk 14,15-24).

An keiner Stelle geschieht eine einfache Identifikation. An jeder Stelle gibt es eine Analogie.

Im Horizont der Gottesreichpredigt machen diese Bilder sichtbar, dass, weshalb und wie Gott seine Herrschaft als Vollendung menschlichen Glücks antritt.

---

<sup>20</sup> Zur Auslegung gl. *Th. Söding*, Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament?, Freiburg - Basel - Wien 2007, 55-71, speziell 67f.

<sup>21</sup> Vgl. *Kurt Erlemann*, Das Bild Gottes in den synoptischen Gleichnissen (BWANT 126), Stuttgart 1988. Weiteres Material erschließt: *Ruben Zimmermann u.a. (Hg.)*, Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007.

### 3.2 Gott als Vater

a. „Vater“ ist ein Bild für Gott in einer Reihe anderer Bilder, die Jesu Gleichnisse zeigen. Das „Gleichnis vom verlorenen Sohn“ ist das berühmteste Beispiel (Lk 15,11-32). Der Vater der beiden Söhne ist nicht Gott (vgl. Lk 15,18), aber Gott ist wie dieser Vater – und die Gottesherrschaft ist so, dass sie die Botschaft des Vaters im Gleichnis: „Mein Sohn war tot und lebt wieder“ (Lk 15,24.32), lebendig werden lässt.

b. „Vater“ ist im Neuen Testament nicht nur Bild, sondern auch Titel Gottes, dessen ursprünglicher Ort die Anrede im Gebet ist<sup>22</sup>:

- Jesus selbst redet Gott als Abba, Vater, an, und zwar sowohl nach der synoptischen Tradition (Mk 14,36 parr.; Mt 11,25s. par. Lk 10,21s.; Lk 23,34.46) als auch nach dem Johannesevangelium (Joh 11,41; 12,27s.; 17,1-26).
- Jesus lädt seine Jünger ein, zu Gott „Vater“ zu sagen und darin dasselbe Wort zu gebrauchen wie er selbst (Lk 11,1-4; Mt 6,9-13).

Im gesamten Neuen Testament schließt Jesus sich nirgends mit seinen Jüngern im Gebet zusammen. Das kann kaum Zufall oder nur nachträglich Stilisierung sein; denn in allen Evangelien unterscheidet Jesus genau zwischen „mein Vater“ und „euer Vater“<sup>23</sup>, „mein Gott“ und „euer Gott“. Diese Differenzierung ist aber keine Distanzierung.

- Jesus ist der Vorbeter, dem seine Jünger alles nachbeten.
- Er gibt ihnen Anteil an seinem Gottesverhältnis, das er als Verhältnis zum Vater sieht. Aber er lässt sie nicht sein eigenes Gebet mitsprechen, sondern versetzt sich in ihre Lage und lehrt sie, so zu beten, wie es ihrer Situation entspricht, die einerseits durch die Nachfolgegemeinschaft, andererseits durch ihre Schuld und Schwäche gekennzeichnet ist.<sup>24</sup>

c. „Abba“ heißt so viel wie „Papa“. Das Wort wird von Kindern wie von Erwachsenen gebraucht, auch als Ausdruck eines Respekts, der von intensivem Vertrauen und von Liebe geprägt ist.

- Abba ist ganz und gar außergewöhnliche Gottesanrede im Alten Testament und Judentum.
- Die Anrede Gottes als Vater<sup>25</sup> hingegen ist öfter bezeugt<sup>26</sup>, so
  - in Ps 89,27 (im gesamten Kontext des Psalmes und in Bezug auf 2Sam

---

<sup>22</sup> Vgl. *Oscar Cullmann*, Das Gebet im Neuen Testament. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen, Tübingen <sup>2</sup>1997 (1994); *Jörg Christian Salzmann*, Lehren und Ermahnen. Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten (WUNT 59), Tübingen 1994.

<sup>23</sup> Mk 8,38 parr.; 13,21; Mt 15,13; 18,19; 20,23, 25,34; 26,53; Lk 24,49; Joh 5,18.21-27.37s.; 6,32.44s.57; 8,16.18s..28.38.49; 10,15-18.29s.; 12,49s.; 14,6-13.20-31; 15,1.8s.15s.26; 16.15.26.32.

<sup>24</sup> Vgl. *Thomas Söding*, Beten im Geiste. Das Vaterunser als Herzstück der Lehre Jesu, in: *Communio* 37 (2008) 560-571.

<sup>25</sup> In Weish 14,3 im Rahmen nicht eines Gebetes, sondern einer Reflexion „Salomos“ über den Lauf der Geschichte und das Schicksal der Götzendiener.

<sup>26</sup> Vgl. *Angelika Strotmann*, „Mein Vater bist du!“ (Sir 51,1). Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in der kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften (FThSt 39), Frankfurt/Main 1991; *Gottfried Vanoni*, „Du bist doch unser Vater“ (Jes 63,16). Zur Gottesvorstellung des Ersten Testaments (SBS 159), Stuttgart 1995.

7,14),<sup>27</sup>

- im frühjüdischen Gebet Awinu Malkenu<sup>28</sup>.

Sie verbindet Vertrauen mit Gehorsam und spiegelt immer die privilegierte Stellung des Kindes zum Vater, die nicht auf Zeugung, sondern Erwählung beruht.

Jesus greift in seiner Verkündigung und Lehre wie in seinem eigenen Gebet beides auf,

- konkretisiert aber den Gehorsam Gottes durch die Verkündigung seiner Herrschaft, die Umkehr und Glaube heischt.
- und das Vertrauen durch die Hoffnung auf umfassende Rettung, die an seine eigene Gegenwart gebunden ist.

Beides kann dem Vaterunser genau abgelesen werden.<sup>29</sup>

d. Der Vaterschaft Gottes entspricht die Sohnschaft Jesu.

- Die synoptische Tradition hält diesen Zusammenhang im „Jubelspruch“ Jesu Mt 11,25ff. fest:<sup>30</sup>
  - Das Wort bildet keine ursprüngliche Einheit, ist aber sinnvoll zusammengesetzt. Zuerst wendet Jesus sich an Gott, den Vater, dann an die Zuhörer, die sein Gebetswort gehört haben sollen.
  - Im vorliegenden Zusammenhang sagt Jesus zuerst, *dass* Gott den Unmündigen eine Offenbarung hat zuteil werden lassen (Mt 11,25s.), und dann, *wie* dies geschieht ist (Mt 11,27), schließlich was daraus folgt (11,28f)..
  - Vom größeren Kontext her ist als Inhalt der Offenbarung an das Geheimnis oder an die Geheimnisse der Gottesherrschaft zu denken; der engere Zusammenhang konzentriert aber auf die Vaterschaft Gottes und die Sohnschaft Jesu.

Jesus lässt Gott als Vater und sich als Sohn entdecken.

- Die johanneische Tradition macht aus dieser Vorgabe eine voll ausgefaltete Offenbarungstheologie, die präexistenzchristologisch fundiert und inkarnations-theologisch akzentuiert ist (Joh 1,18): Der Sohn bringt definitiv Kunde von Gott, dem Vater, weil er ihn gesehen hat und fortwährend sieht.

---

<sup>27</sup> Gott wird noch in Gebeten „Vater“ genannt in Ps 27,10; Ps 68,6; Ps 103,13,.

<sup>28</sup> Vgl. *Simon Lauer*, Awinu Malkenu (Unser Vater, unser Herr), in: *Das Vaterunser. Gemeinsames im Beten von Juden und Christen*, Freiburg - Basel - Wien 1974, 120-127.

<sup>29</sup> *Marc Philonenko* (Das Vaterunser. Vom Gebet Jesu zum Gebet der Jünger [UTB 2312], Tübingen 2002) vertritt allerdings die These, das Vaterunser sei erst nachträglich aus den beiden Hälften zusammengewachsen: Die Anrede und die Du-Bitten seien ein Gebet Jesu, die Wir-Bitten hätten die Jünger (nachösterlich) angefügt, um sich Jesu Gebet zu eigen zu machen,.

<sup>30</sup> Aus diesem Grund blendet ihn die historisch-kritische Exegese aus der Rückfrage meist aus; so *Martin Dibelius*, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, ed G. Bornkamm, Tübingen <sup>6</sup>1971, 279-283; *Gerd Theißen – Annette Merz*, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996, 481: „ein Wort des Auferstandenen ... (gesprochen durch inspirierte Christen“.

### 3.3 Gericht und Heil im Vertrauen auf Gott

a. Die Rede Jesu von der Herrschaft des Vaters umschließt die Ankündigung des Gerichtes Gottes, gibt ihm aber einen bestimmten Ort.

- Es gibt kein Heil ohne Gericht, weil die Gnade sonst billig und die Versöhnung zynisch würde.
- Es gibt das Gericht um des Heiles willen, weil Gott sonst seinen universalen Heilswillen nicht verwirklichen könnte.<sup>31</sup>

b. Jesus schätzt die Situation nicht anders als Johannes der Täufer ein: Sünde und Tod herrschen auch über die Juden.

- In Lk 13,1-5 geht Jesus – nach einer Sondertradition – von zwei Katastrophen aus, die damals Tagesgespräch waren
  - von der Niedermetzlung galiläischer Pilger durch Pilatus,
  - und vom Tod von achtzehn Jerusalemern beim Umsturz eines Turmes.Jesus kritisiert die populären Reaktionen, die von einem vergrößerten Vergeltungsdogma gesteuert werden, dass die Opfer selber schuld seien. Diejenigen, die so denken, konfrontiert Jesus mit der unangenehmen Wahrheit, dass sie selbst des Todes sind, wenn sie nicht umkehren.<sup>32</sup>
- Dass so oft von Heilungen und Dämonenaustreibungen in den Evangelien die Rede ist<sup>33</sup>, erklärt sich daher, dass die Kranken und Besessenen beispielhaft für die verfahrenere Situation des ganzen Volkes stehen. Jesus sieht sie als „verlorene Schafe“ (Lk 15,3-7 par. Mt 18,12-14; vgl. Mk 6,34 par. 14,17 par. [Sach13,7]; Mt 10,6; 15,24).
- Die Vaterunserbitte nach Mt 6,13 „Erlöse uns von dem Bösen“ rechnet mit dessen Herrschaft über ganz Israel und alle Welt.

Die Sünde ist Unheil (Lk 11,4 par. Mt 6,13), Schuld und Not (Lk 13,1-9); sie ist viel mächtiger, subtiler und gefährlicher, als die meisten Pharisäer ahnen (Lk 18,9-14). Weil es Sünde und Tod gibt, wird nichts heil ohne Gericht (Mt 25).

c. Weil Jesus – wie Johannes – die Macht des Bösen sieht, die zum Tode führt, ruft er zur Umkehr. Während aber Umkehr beim Täufer heißt, Gott in seinem Zorn, heißt sie bei Jesus, Gott in seiner Liebe Recht zu geben. Wie schwierig das ist, zeigt der ältere Bruder im Gleichnis vom Verlorenen Sohn (Lk 15,11-32).

- Umkehr ist nötig,
  - weil die Macht des Bösen größer ist als menschliche Schuld und beim besten Willen nicht alles wieder gut gemacht werden kann, was man angerichtet hat,
  - weil die Macht des Guten unendlich größer ist als der gute Wille und die guten Absichten von Menschen.

---

<sup>31</sup> Vgl. *Th. Söding*, Feuer und Schwert. Das Gericht Gottes in der Basileia-Verkündigung Jesu, in: *Der Religionsunterricht an höheren Schulen* 43 (2000) 213-224; *ders.*, Umkehr und Versöhnung. Jesu Botschaft und Praxis im Kontext der Heiligen Schrift, in: *Heiliger Dienst* 59 (2005) 8-22.

<sup>32</sup> Vgl. *François Bovon*, Das Evangelium nach Lukas, vol. II (EKK III/2), Neukirchen-Vluyn 1996, 376-379.

<sup>33</sup> Vgl. *Josef Pichler – Christoph Heil (Hg.)*, Heilungen und Wunder. Theologische, historische und medizinische Zugänge, Darmstadt 2007.

- Umkehr ist möglich,
  - weil Gott durch Jesus den sündigen, kranken, schwachen Menschen nahekommt, um sie zu retten,
  - weil die Menschen nicht bis auf den Grund ihres Herzens verderbt sind, sondern empfänglich werden können für das Evangelium.

Gott besiegt nicht nur das Böse, er schafft aus freien Stücken das vollkommen Gute und beginnt damit schon jetzt: durch Jesus. Das Heil der Gottesherrschaft ist unendlich größer als alle menschlichen Glücksträume und alle biblischen Verheißungen. In der Umkehrpredigt Jesu ist die Gerichtsbotschaft des Täufers aufgehoben. Die Heilsprophetie Israels kommt zu ihrem Recht (Lk 4,18s.: Jes 61,1f.).

- d. Das Gericht, von dem Jesus spricht, gehört in den Kontext der Heilsvollendung.
  - Nach Mk 13,24-27 kommt der Menschensohn, um von allen Enden der Erde alle zu sammeln, die Gott retten will.
  - Das Gleichnis vom Weltgericht gibt keine Prognose über die Chancen ewiger Rettung oder Verdammnis ab, sondern arbeitet die entscheidende Bedeutung der Liebeswerke heraus.<sup>34</sup>
    - Die Liste der Liebeswerke ist auch im Judentum bekannt (Jes 58,7; Ez 18,7.16; Ijob 22,6f.; 31,17-32; Tob 1,16f.; 4,16; Sir 7,34s.; sIHen 9,1; 42,8; 63,1; AbothRN 7).
    - Entscheidend für das Urteil im Endgericht sind sie, weil sich der König „mit dem Geringsten seiner Brüder“ identifiziert.
  - Der Bezug auf den Menschensohn Jesus klärt zweierlei:
    - erstens, dass die Liebeswerke nicht nur wünschenswert sind, sondern über Heil und Unheil entscheiden,
    - zweitens, dass dies der Fall ist, weil die Identifikation auf jener Partizipation beruht, die Jesus bis in den Tod hinein gelebt hat und in seiner Erhöhung nicht revidiert, sondern intensiviert.
  - Dadurch wird auch klar, dass die „Brüder“, die ursprünglich für das Volk des Königs stehen, für alle Menschen stehen.

e. Ohne Gerechtigkeit gäbe es keine Gerechtigkeit für die Opfer. Würde am Ende nur die Verurteilung stehen, blieben die Bitten des Vaterunser unerhört. Deshalb besteht Grund zur Hoffnung im Gericht und jenseits des Gerichts.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Vgl. *Th. Söding*, Liebe ist nicht nur ein Wort. Jesus und die Werke der Barmherzigkeit, in: Reinhard Lettmann (Hg.), *Barmherzigkeit verändert*, Münster 2008, 19-29

<sup>35</sup> Das ist ein wichtiges Thema der zweiten Enzyklika Benedikt XVI., *Spe salvi* (2007).

#### 4. Paulus: Gottes Gerechtigkeit und Gnade

- a. Die Paulusbriefe sind nicht nur die ältesten Zeugnisse urchristlicher Theologie, sie verraten auch ein lebendiges Interesse an der Gottesrede
- im Kontext der Heidenmission, die den Glauben an den einen Gott verbreiten will, aber nicht nur behaupten darf, sondern den Hörern des Wortes von ihren eigenen Voraussetzungen her erschließen muss,
  - im Kontext des jüdisch-christlichen Dialoges, das die Christologie als Verstoß gegen das Erste Gebot verdächtigt, während Paulus zeigen will, dass das sich im Christusbekenntnis das Gottesbekenntnis Israels konkretisiert und seine soteriologische Universalität realisiert.
- b. Als Quelle zur Erschließung der paulinischen Theologie eignen sich
- unstrittig die sieben von der herrschenden Meinung als echt anerkannten Briefe des Apostels Paulus an die Römer, Korinther (1/2 Kor), Galater, Philipper, Thessalonicher (1Thess) sowie an Philemon ,
  - strittig die paulinischen Reden in der Apostelgeschichte, weil die Handschrift des Lukas sehr stark ist,
  - zudem in wirkungsgeschichtlicher Perspektive die Schreiben der Paulusschule, von denen der Kolosser- und Zweite Thessalonicherbrief von vielen, der Epheserbrief von einigen, die Pastoralbriefe an Timotheus und Titus von wenigen dem Apostel persönlich zugerechnet werden.

##### 4.1 Der „lebendige und wahre Gott“ (1Thess 1,9f.) in der Mission

- a. Die Verkündigung des einen Gottes ist ein großes Thema der paulinischen Mission. Das ergibt sich besonders klar aus dem Ersten Thessalonicherbrief, einem Nachtrag zur Erstverkündigung.
- In 1Thess 1,9f. rekapituliert Paulus mit eigenen Worten den Kern seiner Predigt bei der Gründung der Gemeinde.
  - Als entscheidend sieht er im Rückblick, dass er den „Glauben an Gott“ gebracht hat (1Thess 1,8).
  - Gott, wie Paulus ihn verkündet, ist „lebendig und wahr“:
    - im Gegensatz zu toten und stummen Götzen (1Kor 12,2),
    - im Anschluss an einen theologischen Topos, der beide Testamente von innen heraus verbindet. Im Alten Testament<sup>36</sup> steht er, mit Schwüren (vgl. Dtn 32,40; ferner Mt 26,63) und Gebeten (vgl. Ps 42,3) verbunden, für das Wissen um Gottes überwältigende Kraft und schöpferische Macht (vgl. Sir 18,1; Tob 13,2), der, als Krieger gut (vgl. 1Sam 17,26.36; Jos 3,10), als Helfer heilig (vgl. 1Sam 14,39), sich selbst sein Volk erschaffen hat (vgl. Jer 16,14f; 23,7f), um von ihm nie mehr

---

<sup>36</sup> Vgl. Siegfried Kreuzer, *Der lebendige Gott. Bedeutung, Herkunft und Entwicklung einer alttestamentlichen Gottesbezeichnung* (BWANT 116), Stuttgart u.a. 1983.

zu lassen (vgl. Jer 10,10; Dan 6,27f), und sich in seinem Volk Geltung verschafft, indem er seine Stimme erhebt, die Israel am Sinai bei der Offenbarung der Zehn Gebote „mitten aus dem Feuer“ gehört hat, nicht um zu sterben, sondern um zu leben (Dtn 5,26).

Von dieser kraftvollen Theologie profitiert das Neue Testament, wenn es im „lebendigen Gott“ den majestätischen Herrscher wiedererkennt (Offb 7,2; 15,7; vgl. 4,9f; 10,6), den Schöpfer des Himmels und der Erde (Apg 14,15; vgl. Ex 20,11; Ps 146,6), den Richter, der seiner Gerechtigkeit umfassende Geltung verschaffen wird (Röm 14,11 [Jes 45,23]; vgl. 1Tim 4,10; Hebr 4,13), und wenn es diesen einzig wahren, den gefährlich nahen und ins Weite rettenden Gott als den Vater Jesu bekennt (Mt 16,16; vgl. 26,63), der zum Heil von Juden und Heiden seinen Sohn von den Toten auferweckt hat (1Thess 1,9f), damit das Evangelium kraftvoll und kritisch verkündet wird (Hebr 4,12f).

- Gott erweist sich als Gott durch die Auferstehung Jesu.
  - Paulus greift ein charakteristisches Merkmal pharisäischer Theologie auf, das aus der frühjüdischen Apokalyptik gespeist ist., aber sich mit einer individuellen Eschatologie verbindet.  
Im jüdischen Achtzehnbittengebet aus neutestamentlicher Zeit heißt es (palästinensische Version):  
„Du bist mächtig und erniedrigst Hohe,  
du bist stark und richtest Gewaltige.  
Du lebst ewig und lässt Toten auferstehen.  
Du lässt den Wind wehen und den Tau herabtropfen,  
du ernährst die Lebenden  
und machst die Toten lebendig.  
In einem Augenblick werde uns Hilfe zuteil.  
Gepriesen seist du, Herr, der die Toten lebendig macht.“  
(Benediktion 2)
  - Paulus verändert dieses Merkmal, indem er es auf den absolut einmaligen Vorgang der Auferweckung Jesu von den Toten bezieht, in dem die Auferstehung von den Toten begründet ist (1Thess 4,13-18). Er ist der Retter im Gericht.
- In 1Thess 5,9f. fasst Paulus seine Theologie so zusammen, wie dies nach der Klarstellung zur Auferstehungstheologie möglich geworden ist
  - Gott ist der Retter.
  - Gott schenkt den Glaubenden das Heil.
  - Gott begründet die Gemeinschaft mit Jesus Christus, der „für“ die Menschen gestorben ist.

b. Auch in anderen Briefen wird dieser Monotheismus aus der Praxis der Heidenmission aufgegriffen und appliziert:

- im Ersten Korintherbrief vor dem Hintergrund einiger Unsicherheiten der „Schwachen“ ob der Existenz von Götzen und Dämonen (1Kor 8,1-11) und im Unterbau der Charismenlehre (1Kor 12,1ff.) unter dem Aspekt geistgewirkter Bekehrung,
- im Galaterbrief im Kontext der Rechtfertigungslehre als Erinnerung an die Konversion der Heidenchristen, die Befreiung aus dem Glauben war (Gal 4,8ff.),
- im Römerbrief gegenüber der ihm unbekanntem Gemeinden gleichfalls im Kontext der Rechtfertigungslehre als zentrale Aussage jüdischer Theologie gemäß der Schrift und Basis des universalen Evangeliums (Röm 3,27-31).



#### 4.2 Gott als Vater

a. Dass Gott der „Vater“ ist, gehört bei Paulus zum festen Repertoire der Liturgie und Theologie.

- Nach den Briefpräskripten wird er mit selbstverständlichem Nachdruck in der *salutatio* angedet als:
  - „Vater“ (1Thess 1,1; vgl. 1Thess 1,2; 1Tim 1,2; 2Tim 1,2; Tit 1,4)
  - „unser Vater“ (Röm 1,7; 1Kor 1,3; 2Kor 1,2; Gal 1,3; Phil 1,2; Phlm 3 sowie Eph 1,2; Kol 1,2; vgl. Phil 4,20 [Postskript], 1Thess 1,3; 3,11.13).Die Nähe zu gottesdienstlicher Sprache ist unüberhörbar.
- Im Prooemium (2Kor 1,3; vgl. Eph 1,3; Kol 1,3) und im Briefcorpus wird Gott – ohne nähere Erläuterung, sondern als Basis weiterführender Überlegungen – als Vater Jesu angesprochen (Röm 15,6; 2Kor 11,31; vgl. 1Kor 15,24).

Dieser Sprachgebrauch zeigt das theologische Problem an:

- In welchem Sinn ist Gott „unser“ Vater?
- In welchem Sinn ist er der Vater Jesu?
- Welche Beziehung besteht zwischen beidem?

Den Schlüssel liefert die Christologie, weil dort, wo Paulus von „unserem Vater“ spricht, (nahezu) durchweg auch von „unserem Kyrios“ Jesus Christus. Theologische Explikationen finden sich dort, wo die Beziehung geklärt wird (1Kor 8,5f.; Gal 4,4ff.; Röm 8,15).<sup>37</sup>

b. Für Paulus ist die Theozentrik resp. Patrozentrik Jesu Christi wesentlich.

- Gott, der Vater, sendet Jesus, den Sohn (Röm 8,3), gibt ihn hin (Röm 4,25), macht ihn zur Sühne (Röm 3,24), weckt ihn auf (1Kor 15,4), erhöht ihn (Phil 2,9ff.).
- Jesus, der Sohn, lebt für Gott (Röm 6,10), gibt Gott die Ehre (Röm 15,5), trägt seine Schmähungen (Röm 15,3), übergibt ihm die Basileia und ordnet sich ihm unter (1Kor 15,24.28).

c. Nach 1Kor 8,5f. konkretisiert Paulus den Monotheismus Israels christologisch. Anlass bildet der Götzenopferstreit zwischen „Starken“ und „Schwachen“. Paulus konzediert nicht die reale Existenz<sup>38</sup>, sondern analysiert die fatale Wirkung von „sogenannten Göttern und Herren“, indem er das *Schema* Israel (Dtn 6,4f.) zitiert.

- Während oft gesagt wird, dass Paulus zum Gottesbekenntnis das Christusbekenntnis hinzufüge, legt er in Wahrheit streng Dtn 6,4f. aus (nach der Septuaginta) und expliziert, was unter dem Bekenntnis des einen Gottes und des einen Herrn zu verstehen ist.<sup>39</sup>
- Die patrozentrischen Aussagen verbinden Protologie und Eschatologie. Die Schöpfung zielt auf die Erlösung. Die Schöpfung geht von Gott aus; die Erlösung geht zu Gott hin. Der Vater ist Schöpfer und Erlöser: Vater nicht als Erzeuger, sondern als Macher; Erlöser als Retter aller.

---

<sup>37</sup> Grundlegend: *Wilhelm Thüsing*, Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie. Bd. I: Per Christum in Deum (NTA 1/1), Münster <sup>3</sup>1986 (<sup>1</sup>1965),

<sup>38</sup> Anders jedoch *Eva-Maria Becker*, ΕΙΣ ΘΕΟΣ und 1Kor 8. Zur frühchristlichen Entwicklung und Funktion des Monotheismus, in: Wiard Popkes – Ralph Brücker (Hg.), Ein Gott und ein Herr Zum Kontext des Monotheismus im Neuen Testament (BThSt 68), Neukirchen-Vluyn 2004, 65-99: Paulus bestreite den „Götzen“ ihre „Würde und Gottheit“, nicht aber ihre „Existenz und Macht“ (85).

<sup>39</sup> Vgl. *Otfried Hofius*, Paulusstudien II (WUNT 143); Tübingen 2002, 167-180.

- Die christologischen Aussagen sind soteriologisch auf die Mittlerschaft Jesu Christi abgestellt.<sup>40</sup> Der Kyrios ist Mittler der Schöpfung wie der Erlösung. Gott, der Vater, erschafft „durch“ ihn; und „durch“ ihn lässt er seine Geschöpfe auf Er ist der Kyrios, durch den der Vater handelt.

d. Zweimal greift Paulus die jesuanische Gebetsanrede „Abba“ auf; beidemal versteht er sich als Gabe des Geistes, beidemal als Ausdruck einer Gottessohnschaft der Gläubigen, die in der Teilhabe an der Gottessohnschaft Jesu Christi besteht.

- Gal 4,4ff. knüpft an vorpaulinische Traditionen an (Gal 4,4f.) und akzentuiert die Gottessohnschaft der Gläubigen im Unterschied zur Unmündigkeit derer, die noch unter der Vorherrschaft des Gesetzes stehen (Gal 3,19-25).
- Röm 8,14-17 intensiviert die Pneumatologie und Anthropologie: Der Geist des Sohnes, von Gott gesandt, bezeugt dem Geist der Glaubenden die Gotteskindschaft und lässt sie deshalb in voller Freiheit zu Gott so sprechen, wie Jesus geredet hat.

Dass Paulus in seinen Briefen – wie sonst nur noch beim liturgischen „Maránatha“ (1Kor 16,22) – aramäisch zitiert, zeigt, dass wie nahe er die Glaubenden an Jesus von Nazareth heranführt.

e. In Röm 15,5f. verbindet Paulus Christozentrik und Patrozentrik: Die Römer sollen Gott als den Vater Jesu Christi preisen – und können es, weil er ihnen Anteil gibt an seinem Gottesverhältnis. Als Sohn Gottes hat Gott ihn zum „Erstgeborenen vieler Brüder“ bestimmt (Röm 8,28).

---

<sup>40</sup> Th. Söding, *Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, Freiburg - Basel - Wien <sup>2</sup>2008, 325ff.

#### 4.3 Der Gott des Bundes

- a. In theozentrischer Perspektive reflektiert Paulus nicht nur das Verhältnis zwischen Gott, dem Vater, und Jesus Christus, dem Sohn, mit allen Konsequenzen für das Gottesverhältnis der Gläubigen, sondern auch das Verhältnis zwischen Kirche und Israel. Dies geschieht im Horizont der Bundestheologie, die in der Abendmahlstradition jesuanisch verankert ist (1Kor 11,23-26), aber auch in der Heiligen Schrift (Alten Testaments) so substantiell aufgebaut ist, dass Paulus sich auf sie beziehen kann und muss.
- b. Die entscheidende Herausforderung, die Paulus sieht, besteht darin,
- die ursprüngliche und dem Abraham verheißene (Gen 12,3) und mit dem Bundesschluss besiegelte (Gen 15,5f.) Universalität des Heilswillens Gottes ins Verhältnis zur Erwählung Israels zu setzen, der die Unterscheidung zwischen dem Volk und den Völkern entspricht, zwischen Gottes- und 'Götzendienern,
  - und die Verweigerung des Christusglaubens durch die allermeisten Juden ins Verhältnis zu setzen zur Gültigkeit der Verheißung Gottes.
- c. Die aktuell in Deutschland heiß diskutierte Frage der Judenmission ist für den Judenchristen Paulus kein essentielles Problem. Einerseits hat er an der missionarischen Aktivität der Kirche festgehalten, die aus der Universalität des Heilswillens Gottes folgt und in der Wahrheit des Evangeliums begründet ist (Gal 2,5). Andererseits hat er, der sich zu den Heiden gesandt wusste (Gal 1,15f.), über das Apostelkonzil geschrieben, dass diejenigen, die der paulinischen Mission ihr Christsein verdanken, keine Juden-, sondern Heidenmission treiben, während die Mission unter ihresgleichen die Sache der Jerusalemer Judenchristen ist: „Wir zu den Heiden, sie zur Beschneidung“ (Gal 2,9).

### 4.3.1 Alter und Neuer Bund nach 2Kor 3

a. Zu den am stärksten umstrittenen Passagen der Paulusbriefe gehört die Gegenüberstellung des Alten und des Neuen Bundes in 2Kor 3.

- Früher richtete sich die Aufmerksamkeit auf die Frage, ob Paulus frei formuliere oder einen judenchristlichen (eigentlich: judaistischen) Traktat seiner Gegner aufnehme.<sup>41</sup>
- Zwischenzeitlich wurde vor allem kontrovers diskutiert, ob Paulus ein antijüdisches Argument vorlege<sup>42</sup> oder die jüdischen Wurzeln des Christentums freilege<sup>43</sup>.
- Heute liegt der Fokus eher auf der Frage der Intertextualität: Wie liest Paulus Ex 34? Welche Interferenzen bestehen zwischen Ex 34 und 2Kor 3?<sup>44</sup>

Die früher gestellten Fragen bleiben wichtig. Die kanontheologische Rezeptionsperspektive trägt aber zur Entspannung, Versachlichung und Vertiefung bei.

b. Das Zentrum 2Kor 3,6-17 hat

- einen Vorspann in 2Kor 3,4f., wo Paulus seine apostolische „Fähigkeit“ (ἰκανότης) auf seine Berufung durch Gott und sein Vertrauen auf Christus zurückführt,
- und einen längeren Nachspann in 2Kor 3,18-4,6, wo Paulus eine Verbindung zwischen seiner „Erleuchtung“ vor Damaskus und der Hoffnung aller Christen herstellt, die das „Bild Gottes“ (2Kor 4,4), das Christus ist, widerspiegeln (2Kor 3,18: „Wir alle ...“).

c. 2Kor 3,6-17 hat eine Argumentationsstruktur, die sich aus einer interpretatio Christiana von Ex 34 erschließt (aber wegen der Stellung der beiden Pneuma-Aussagen strittig ist). Der Vorschlag lautet:

3,6	Das Thema:	Die Antithese von Buchstabe und Geist
3,7-11	Das Argument:	Die Herrlichkeit des Alten und des Neuen Bundes
3,12-16	Die Konsequenz	Die Freiheit der Christen
3.,17	Die Pointe	Die Synthese von Christus und Geist

<sup>41</sup> So *Dieter Georgi*, Die Gegner des Paulus im 2.Korintherbrief (WMANT 11), Neukirchen 1964.

<sup>42</sup> So *Gerhard Dautzenberg*, Alter und neuer Bund nach 2Kor 3, in: R. Kampling (ed.), „... nun steht aber diese Sache im Evangelium“. Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, Paderborn 1999, 229-249.

<sup>43</sup> So *P. von der Osten-Sacken*, Evangelium und Tora. Aufsätze zu Paulus (ThB 77), München 1987.

<sup>44</sup> Cf. *Robert Vorholt*, Der Dienst der Versöhnung.

d. Die pneumatologischen Rahmenverse sind nicht Nebenbemerkungen (wie in vielen anderen Gliederungsversuchen), sondern Eckpfeiler.

- 2Kor 3,6 arbeitet mit einer Sentenz, um den Unterschied zwischen dem Buchstaben des Gesetzes und dem Geist des Evangeliums herauszuarbeiten.<sup>45</sup>
  - Der Buchstabe des Gesetzes tötet, insofern es die Sünder verurteilt.
  - Auf jede Sünde steht die Todesstrafe, weil auch in den kleinen Vergehen die Ursünde Adams aufbricht, sein zu wollen wie Gott (Gen 3,5; vgl. Röm 5,12-21; 7,7-10). „Der Sold der Sünde ist der Tod“ (Röm 6,23). Damit wird nicht die menschliche Todesstrafe gerechtfertigt (vgl. Röm 12,19 - Dtn 32,35.41), sondern Gott, der Richter, als Herr des Lebens bekannt. Umgekehrt übt der Tod seine teuflische Unheilsherrschaft gerade dadurch aus, dass er zur Sünde verleitet: „Der Stachel des Todes ist die Sünde“ (1Kor 15,56a).
  - Das Gesetz ist nach Paulus nicht gegeben, die Macht der Sünde zu brechen, sondern aufzuzeigen (Gal 3,19.25; Röm 5,21f.). Es kann der Sünde nichts entgegensetzen, sondern wird von ihr beherrscht (Röm 7,7ff.). Insofern gilt: „Die Kraft der Sünde ist das Gesetz“ (1Kor 15,56b).

Dass der Buchstabe tötet, zeigt seine Heiligkeit und Macht; denn es ist ja Gottes gerechtes Urteil, das vom Gesetz vollstreckt wird.

- Das Gesetz ist freilich nicht nur Buchstabe, sondern auch geschriebenes Wort Gottes, lebendige Verheißung, ethische Wegweisung. Deshalb wird das Gesetz vom Evangelium nicht abgelöst, sondern erfüllt – so wie die Rettung nicht am Gericht vorbei, sondern durch das Gericht hindurch erfolgt.
- Der Geist des Evangeliums macht lebendig, weil Christus die Sünder rettet.
- Das Pneuma ist Gottes Schöpfergeist, der in der Verkündigung des Evangeliums wirksam und in der Kirche lebendig ist.

Dass vom Evangelium und der Ekklesia die Rede ist, ergibt sich aus 2Kor 3,18 – 4,6. Das Leben, von dem Paulus spricht, ist das ewige Leben, das sich jetzt schon als Leben „in Christus“ zeigt.

- 2Kor 3,17 ist paulinisch pointiert, um die Freiheit der Christen auf das Wirken des Geistes zurückzuführen.
  - Der Kyrios ist hier nicht Gott (wie in Joh 4,24), sondern der auferstandene Jesus Christus (wie in 1Kor 15,45). Kyrios und Pneuma werden unter dem Aspekt ihrer befreienden und neuschöpferischen Kraft identifiziert.
  - Die Freiheit, von der Paulus redet<sup>46</sup>, ist die von Sünde und Tod (2Kor 3,7-16); sie ist erfüllt von der Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes in Jesus Christus. Sie führt zum Freimut der Verkündigung und religiösen Praxis, die von der Hoffnung lebt (2Kor 3,12).

---

<sup>45</sup> 2Kor 3,6 wird oft als hermeneutischer Grundsatz gelesen; in der Alten Kirche dient er als Beleg für die Begründung geistlicher Schriftauslegung. Der paulinische Grundsinn ist aber kein hermeneutischer, sondern ein soteriologischer.

<sup>46</sup> Cf. Th. Söding, Zur Freiheit befreit. Paulus und die Kritik der Autonomie, in: *Communio* 37 (2008) 92-112.

e. In 2Kor 3,7-10 kontrastiert Paulus in mehreren Durchgängen die Herrlichkeit bzw. den Glanz des Alten und des Neuen Bundes.

Vers	Alter Bund (3,14)	Neuer Bund (vgl. 1Kor 11,24)
3,7f.	ἡ διακονία τοῦ θανάτου ἐν γράμμασιν ἐντετυπωμένη λίθοις der Dienst des Todes, in Buchstaben eingehauen von Stein	ἡ διακονία τοῦ πνεύματος der Dienst des Geistes
3,9	τῆ διακονία τῆς κατακρίσεως der Dienst der Verurteilung	ἡ διακονία τῆς δικαιοσύνης der Dienst der Gerechtigkeit
3,11	τὸ καταργούμενον das Vergehende	τὸ μένον das Bleibende

α] „Bund“ ist eine biblische Grundkategorie göttlicher Lebensatzung, eine wechselseitige Verpflichtung zweier – wesentlich unterschiedlicher – Partner.

- Gott setzt den Bund mit seinem Volk; er steht unverbrüchlich zu ihm; er verpflichtet das Volk auf den Gehorsam gegenüber seinem Gebot.
- Das Volk soll den Bund annehmen und ihm treu sei, wird ihn aber vielfach brechen.
- Die Urkunde des Bundes ist das Gesetz. Die Verheißung des Neuen Bundes in der Bibel Israels (Jer 31,31-34) ist die Ankündigung, nicht das Gesetz zu novellieren, sondern den Menschen zu erneuern, der es nicht mehr als drückende Last, sondern als Freude erfährt und im Vollsinn erfüllt.
- Der Neue Bund, der in 2Kor 3 nicht direkt, sondern nur indirekt erwähnt wird, ist die Heilsordnung des Gottesvolkes, die durch Jesu Tod begründet und in der Eucharistie gefeiert wird (1Kor 11,23-26).

β] Das Argument setzt bei der unbezweifelbaren „Herrlichkeit“ des Alten Bundes an, die aus Ex 20-34 eindeutig hervorgeht, weil das Gesetz von Mose gegeben worden ist, und schließt aufgrund der Gegensätze zwischen Tod und Leben auf die überstrahlende Herrlichkeit des Neuen Bundes. Das Argument beruht nicht auf der Abwertung des Alten, sondern der Aufwertung des Neuen Bundes (3,10).

- Die Gegensätze von Tod und Leben (3,7f.), Verurteilung und Gerechtigkeit (3,9), Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit (3,11) erklären sich daher, dass das Gesetz den Sünder überführt und bestraft, das Evangelium aber ihn kraft des Geistes durch das Gericht hindurch rechtfertigt und zum ewigen Leben führt.
- Herrlichkeit gibt es hier wie dort, nur beim Neuen Bund unvergleichlich viel mehr, weil in ihm das ewige Leben geschenkt wird.
- Dienst gibt es hier wie dort, nur beim Alten einen, der dem Tode, beim Neuen einen, der – vom Geist erfüllt – dem Leben dient, weil nicht das Gesetz rettet, sondern Jesus Christus.

Der Gegensatz arbeitet nicht umfassend das Verhältnis zwischen Altem und Neuem Testament, Gesetz und Evangelium, Kirche und Israel heraus, sondern konzentriert sich auf den im Kontext entscheidenden Punkt: dass durch das „Kommen“ des Sohnes Gottes (Gal 4,4f.) Rechtfertigung und Rettung möglich werden, während es zuvor diese Heilsgegenwart nicht gegeben hat. Dass aber das Gesetz Orientierung gibt, den Messias verheißt und im Glauben durch die Liebe erfüllt wird, ist in 2Kor nicht thematisiert, auch wenn es in den von der „Diakonia“ und „Doxa“ vorausgesetzt ist.

f. In 2Kor 3,12-16 greift Paulus das Motiv des vergehenden Glanzes aus 2Kor 3,7 auf und entfaltet es in einer Allegorese von Ex 34, dem Spitzentext der Sinaioffenbarung. Am deutlichsten wird dies in der Aufnahme von Ex 34,34 in 2Kor 3,16, dem Schlusspunkt des Testes. Der Gattung nach ist dieser Passus ein Midrasch. Aber er passt zu gut zum paulinischen Konzept, als dass mit einem umgeschriebenen Midrasch der Super-Apostel gerechnet werden müsste.

α] Die enormen Auslegungskonflikte werden durch philologische Streitfragen angeschärft, die sich auch in der Übersetzung zeigen.

- Nach der Einheitsübersetzung will Mose laut 2Kor 3,14 verbergen, dass der alte Bund „in Christus ein Ende nimmt“.
- Nach der Lutherbibel hingegen wird die Decke „in Christus abgetan“. Nicht der Bund endet, sondern das Unverständnis, die Heilsbedeutung Jesu betreffend.

Beide Übersetzungen sind an verschiedenen Stellen fragwürdig.

- Die Einheitsübersetzung steht im Widerspruch zu denjenigen Stellen, die von der Unverbrüchlichkeit des Bundes handeln.
- Die Lutherbibel lässt an das Alte Testament denken. Es geht jedoch um die geschriebene Urkunde des Bundes.

β] Paulus hat in 2Kor 3,13 die Szene von Ex 34,28-35 vor Augen: Moses Antlitz strahlt göttlichen Glanz aus, der die Israeliten zu Tode erschreckt; deshalb verhüllt er sein Gesicht. Er nimmt den Schleier ab, wenn er vor Gott steht, „um mit ihm zu reden“; er legt ihn über sein Gesicht, wenn er hinausgeht, um den Israeliten Gottes Wort zu übermitteln. Das Velum des Mose bewahrt die Heiligkeit des Wortes Gottes und seines Sprechers; es schützt die Hörer, die vergehen müssten, weil das Gesetz eine richtende Macht ist.

Aus der Tatsache des mehrfachen Hin und Her zwischen Bundeszelt und Volksversammlung folgert Paulus (in 3,12) textgemäß, dass der Glanz, den das Gesicht des Mose ausstrahlt, verblasst. Er ist nicht ewig, sondern zeitlich. Der Glanz des Evangeliums hingegen ist unvergänglich, denn Christus hat ein für allemal das Heil gewirkt. Deshalb rekurriert Paulus nicht darauf, dass das Alte durch das Neue Testament abgelöst werde, sondern dass es ein qualitatives Übergewicht des Heils über das Unheil, des Lebens über den Tod gibt; dafür ist Jesus Christus gekommen und erfüllt das Evangelium mit Gottes Kraft.

Mose betrügt laut Paulus das Volk nicht, wenn er eine Decke überwirft, sondern schützt es. Würden sie das Ende dessen sehen, was vergeht, wären sie tot.

Allerdings hat für Paulus die Erfahrung der Geschichte gelehrt, dass diese Decke eine allegorische Bedeutung erlangt, weil sie dafür steht, dass verhüllt bleibt, worauf das Gesetz aus ist: auf den Messias, der die Rettung bringt, weil er das „Bild Gottes“ (2Kor 4,4) ist. Deshalb wird Mose, der im Bundeszelt die Decke von seinem Gesicht nimmt, zum Typos dessen, der zu Gott umkehrt – und dann die Bedeutung Jesu Christi erkennt.

γ] Das Volk des Bundes, das diese Umkehr mitmacht, ist die Kirche Die Juden sind – wie nach Röm 11 – „verstockt“ (3,14). Das heißt: Gott liefert sie ihrem eigenen Unwillen aus, Jesus als den zu sehen, als den ihn Gott dem Evangelium zufolge gesandt hat. Wie schon bei Jesaja (6,9) zielt aber die Verstockung dialektisch auf die Erlösung. Dass und wie dies geschieht, hat Paulus allerdings nicht in 2Kor 3, sondern erst in Röm 9-11 dargestellt.

#### 4.3.2 Die Rettung ganz Israels

a. Paulus kämpft mit der ihn bedrückenden Erfahrung, dass die überwiegende Mehrheit der Juden den Glauben an Jesus Christus verweigert. Er hat auch Gewalt am eigenen Leibe von jüdischer Seite erfahren (2Kor 11,16 - 12,13), so wie er ja selbst vor Damaskus die Kirche gewaltsam verfolgt hat (Gal 1,13-16; 1Kor 15,8ff.; Apg 9).. In 1Thess 2 lässt er sich zu einem antijüdischen Ausfall hinreißen, in der Hauptbriefen arbeitet er aber Schritt für Schritt eine positive Theologie Israels heraus, die in Rom 9-11 auf die Paradoxie einer gegenwärtigen Verstockung zur künftigen Rettung ganz Israels hinausläuft, weil Gott seine Gnade nicht reut.

b. Paulus geht in Röm 9-11 von den bleibenden Vorzügen Israels aus (Röm 9,1-5), zu denen die Geburt des Messias Jesus gehört (Röm 1,3f; Gal 4,4f.). Umstritten ist sowohl der Gedankengang wie auch das Ziel. Paulus arbeitet sich auf mehreren Schritten zu der begründeten These durch, dass die Rettung ganz Israels ein Postulat der Gnade Gottes ist und sich endzeitlich in der Verwirklichung der Bundestreue Gottes, also in der Aufhebung der Gottlosigkeit Jakobs erweist.

#### Literatur:

Päpstliche Bibelkommission, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles), Bonn 2001



#### 4.4 Die paulinische Theologie im Spiegel der Apostelgeschichte

a. Die Apostelgeschichte, geschrieben von Lukas, einem zeitweisen Paulusbegleiter (was die historisch-kritische Exegese allerdings meist bezweifelt), setzt im Paulusbild vier Akzente:

- die Berufung und Bekehrung des Christenverfolger (Apg 9,1-22; 22,5-16; 26,1-18),
- die missionarische Aktivität in der Verbreitung des Evangeliums und der Gründung von Gemeinden auf drei Missionsreisen (Apg 13-20),
- die Verhaftung des Paulus mit einem lange sich hinschleppenden Prozess, in dessen Verlauf er als Gefangener Rom erreicht (Apg 22-28),
- die Reden, die Paulus hält,
  - als Missionsreden
    - vor Juden in der Synagoge des pisidischen Antiochien über die Geschichte Gottes mit Israel und die Geschichte Jesu mit Gott (Apg 13,16-41),
    - vor Heiden im lykaonischen Lystra (Apg 14,14-17) und später in Athen vor dem Areopag (Apg 17,22-31 über Gottes Walten in der Schöpfung wie der Geschichte und die Unsinnigkeit der Götterverehrung,
  - als Abschiedsrede
    - vor ephesinischen Presbytern in Milet über seinen bevorstehenden Tod und die kommenden Herausforderungen durch innere und äußere Bedrängnis (Apg 20,17-38),
  - als Verteidigungsreden
    - vor dem Volk auf dem Tempelvorplatz (Apg 22,1-21) über seinen Weg zum Heidenmissionar,
    - vor dem Hohen Rat (Apg 23,6) in einer kurzen Intervention über die Auferstehung der Toten,
    - vor dem römischen Statthalter Felix in Caesarea nach Anklage durch die Hohenpriester (Apg 24,10-21) über seine Bekehrung und Berufung,
    - vor dem römischen Statthalter Festus sowie dem jüdischen König (Herodes) Agrippa und seiner Schwester Berenike (Apg 25,13 – 26,32) gleichfalls über seine Berufung und Bekehrung, eingezeichnet in den Auferstehungsglauben.

Die Reden werden von der Paulus- und Actaforschung meist stark von der Theologie der Briefe getrennt,

- weil sie keine Kreuzes- und Rechtfertigungslehre zeigten
- und von Lukas hundertprozentig deckungsgleich mit den Petrusreden gemacht worden seien.

Tatsächlich ist die schriftstellerische Handschrift des Lukas unverkennbar, ebenso sein Interesse, die Harmonie zwischen Petrus und Paulus zu betonen. Freilich entspricht dem sein Interesse, nicht nur den *genius loci* anzusprechen, sondern auch die Persönlichkeit der Redner hervortreten zu lassen.<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> Das entspricht antiken Historiker-Standards. Vgl. Thukydides 22,2f.: „Was aber tatsächlich geschah in dem Kriege, erlaube ich mir nicht nach dem Auskünften des ersten besten auf-

b. Während die ältere Forschung den „Paulinismus“ der Apostelgeschichte stark von Paulus der Hautbriefe abgesetzt hat<sup>48</sup>, wird seit einiger Zeit

- in wirkungsgeschichtlicher Perspektive die Paulusrezeption untersucht<sup>49</sup>
- und in gattungsgeschichtlicher Perspektive der Unterschied zwischen einer Rede einerseits, eines Briefes andererseits betont.<sup>50</sup>

α] Reflexe der Rechtfertigungslehre gibt es durchaus, freilich genau abgestimmt auf den jeweiligen Anlass.

- In seiner ersten Missionsrede vor Juden in der Synagoge des pisidischen Antiochien formuliert Paulus einen Grundsatz der Rechtfertigung aus Glauben, der eng mit dem des Galater- und Römerbriefes verwandt ist auch wenn man fragen kann, ob dieselbe Schärfe der Gesetzeskritik vorliegt (Apg 13,38f.).
- Petrus vertritt mit ähnlichen Worten die Sache der beschneidungsfreien Heidenmission auf dem Apostelkonzil gegen christliche Pharisäer, die Beschneidung und Gesetzesgehorsam verlangen (Apg 15,9ff.), auch wenn es zum Argument der Unerträglichkeit des Gesetzes keine paulinische Parallele gibt.

Ein Hintergrund steht bei Lukas das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (Lk 18,9-14).

Die Apostelgeschichte markiert den theologischen Ort, den die Rechtfertigungslehre bei Paulus in seinen Briefen hat:

- die Begründung der Mission unter Juden und Heiden
- und die innerkirchliche Einheit auf der Basis des universalen Heilswillens Gottes.

β] Paulus kennt nach der Apostelgeschichte auch eine Theologie des Kreuzes, die aber anders ausgerichtet ist als in den Paulusbriefen. Während sie dort einerseits die Paradoxie des Heilshandelns Gottes betont, der alle Götterbilder zerbricht und alle Weisheit in die Krise führt, um alle Menschen retten zu können (1Kor 1-2) und andererseits den stellvertretenden Sühnetod Jesu so pointiert, dass er den Fluch auf sich nimmt, den das Gesetz über alle Übeltäter verhängt (Gal 3,13f.)<sup>51</sup>, betont Paulus in den Missionsreden – wie Petrus (Apg 3,15; 5,13) – den Kontrast zwischen dem schuldhaften Verhalten der Menschen einerseits, das durch Unwissenheit erklärlich ist (Apg 3,17; 13,27; vgl. 1Kor 2,8), und dem siegreichen Handeln Gottes andererseits (Apg 13,28ff.).

---

zuschreiben, auch nicht ‚nach meinem Dafürhalten‘, sondern ich bin Selbsterlebtem und Nachrichten von anderen mit aller erreichbaren Genauigkeit bis ins einzelne nachgegangen. Mühsam war diese Forschung, weil die Zeugen der einzelnen Ereignisse nicht dasselbe aussagten, sondern je nach Gunst oder Gedächtnis. ... Wie meiner Meinung nach ein jeder in seiner Lage etwa sprechen musste, so stehen die Reden da, in möglichst engem Anschluss an den Gesamtsinn des in Wirklichkeit Gesagten.“

<sup>48</sup> Vgl. *Philipp Vielhauer*, Zum Paulinismus der Apostelgeschichte, in: *EvTh* 10 (1950/51) 1-15.

<sup>49</sup> Vgl. *Dieter Sänger*, Von Paulus zu Lukas. Erwägungen zur lukanischen Paulusrezeption im Kontext der Biblischen Theologie des Neuen Testaments, in: *W. Kurz u.a., Krisen und Umbrüche in der Geschichte des Christentums. FS M. Greschat, Gießen 1994*, 269-292: 281-287

<sup>50</sup> Vom „Sitz im Leben her besteht die größte Nähe zu den Briefen, die sich an bestehende Gemeinden richten, mit der Abschiedsrede von Milet; hier konstatiert die Forschung auch die stärksten inhaltliche Verwandtschaft.

<sup>51</sup> Vgl. *Gerd Theißen*, Das Kreuz als Sühne und Ärgernis. Zwei Deutungen des Todes Jesu, in: *Dieter Sänger – Ulrich Mell (Hg.), Paulus und Johannes. Exegetische Studien zur paulinischen Theologie und Literatur (WUNT 198), Tübingen 2006*, 427-455

γ] Der Schwerpunkt der Missionsreden vor Juden in Antiochien liegt in einer Geschichtstheologie, die am ehesten mit derjenigen der Stephanusrede vergleichbar ist (Apg 7). Während die aber den Widerspruch zwischen der Bundestreue Gottes und der Treulosigkeit des Volkes betont, arbeitet Paulus nach Apg 13 die Kontinuität zwischen dem Heilshandeln Gottes in Israels heraus, das verheißungsgemäß zum Wirken Jesu führt (Apg 13,17-23). Das entspricht der Verheißungstheologie der Paulusbrieve<sup>52</sup>, auch wenn sie nicht durch ein Referat der Geschichte Israels konkretisiert sind.

δ] In seinen Verteidigungsreden arbeitet Paulus vor allem heraus, dass Gott es war, der ihn von seinem Weg abgebracht hat, indem er ihm Jesus Christus gezeigt und den Dienst der Evangeliumsverkündigung aufgetragen hat:

„<sup>14</sup>Der Gott unserer Väter hat dich dazu bestimmt, seinen Willen zu kennen und den Gerechten zu sehen und zu hören die Stimme aus seinem Mund; <sup>15</sup>denn du wirst ihm Zeuge sein vor allen Menschen von dem, was du gehört und gesehen hast.“ (Apg 22,14f – als Referat der Worte Hananias’)

ε] In den Missionsreden vor Heiden arbeitet Paulus nach der Apostelgeschichte eine natürliche Theologie aus. Denn die Reden sind *praeparatio evangelica*. Sie sollen erst einmal den Götzendienst stoppen und die Ohren für das öffnen, was es katechetisch näher auszuführen gilt.

- Die kurze Rede in Lykaonien (Apg 14,15ff.) ist ein Akt theologischer Aufklärung. Die begeisterte Menge soll von ihrer irrwitzigen Idee abgebracht werden (Apg 14,13f.), Paulus und Barnabas nur wegen eines Heilswunders (Apg 14,8ff.) als Götter zu verehren (Apg 14,11ff.).
  - Paulus stellt Gott als den Schöpfer vor und den Herrn der Geschichte.
  - Paulus stellt Gott als den Einen vor, der alle Völker ihren Weg hat gehen lassen, darunter auch die barbarischen Lykaonier.
  - Paulus stellt Gott als den sich offenbarenden vor, der sich nicht erst durch die Tora und das Evangelium bezeugt,
    - sondern schon dadurch, dass etwas ist und nicht vielmehr nichts,
    - und dass es zivilisiertes Leben gibt, auch in Lykaonien.
- Paulus appelliert an den gesunden Menschenverstand der wenig gebildeten Lykaonier.
- Die längere Rede auf dem Areopag (Apg 17) ist ein philosophisch-theologisches Argument, das Paulus entfaltet, um den Polytheismus der Athener zu dessen he-notheistische Mitte hinzuführen und die monotheistisch zu füllen.
  - Paulus geht von dem aus, den alle unwissend verehren, und führt zu dem, auf den alle hoffen dürfen. Als Zeuge Jesu Christi klärt er, worin die Frömmigkeit der Athener besteht und weshalb sie ihn auf den Plan ruft.
  - Er treibt wiederum theologische Aufklärung, indem er wiederum den Götterkult kritisiert und den Monotheismus ins Spiel bringt und in der Konsequenz den Schöpfer als Erlöser vor Augen führt.

---

<sup>52</sup> Vgl: Th. Söding, Verheißung und Erfüllung im Lichte paulinischer Theologie, in: New Testament Studies 46 (2001) 146-170.

- Paulus riskiert es, den Altar, der „dem Unbekannten Gott“ geweiht ist<sup>53</sup>, als Ausdruck eines impliziten Monotheismus zu deuten und das Aratos-Zitat<sup>54</sup>, das auch der jüdische Schriftsteller Aristobul bringt<sup>55</sup>, trotz seines Pan-en-theismus schöpfungs- und vorsehungstheologisch zu deuten.

Die Argumentation dient dem Glauben, auch wenn sie nur begrenzten Erfolg hat. Die Krise tritt ein, als Paulus von der Auferstehung der Toten redet.

Beide Reden vor Heiden sind für die Theologie des Paulus nach der Apostelgeschichte besonders aufschlussreich. Beide greifen zwei Motive auf, die aus den Paulusbriefen bekannt sind:

- das Schema einer Bekehrung von Heiden, das auch in 1Thess 1,8ff. zu erkennen ist,
- die Theorie einer natürlichen Gotteserkenntnis, die auch in Röm 1,19-23 auf die Existenz Gottes abhebt und göttliche Verehrung irdischer Phänomene als *sacrificium intellectus* betrachtet.

Ob es eine direkte Abhängigkeit gibt, bleibe dahingestellt. Beide Formen der Gottesrede sind für Paulus auch in seinen Briefen wichtig. Beide haben großen Eindruck gemacht.

---

<sup>53</sup> Eduard Norden (Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede, Darmstadt <sup>6</sup>1974 [<sup>1</sup>1913]) bereitet das religionsgeschichtliche Vergleichsmaterial kenntnisreich auf, diskutiert aber nicht die Frage, welche Verbindungen es zur Paulusrede und ihrem Wahrheitsanspruch gibt.

<sup>54</sup> Phain. 5; cf. Kleanthes, fr. 537

<sup>55</sup> Fr. 4: vgl.. Euseb., praep.ev. XIII 12,10ss.

## 5. Erster Johannesbrief: Gott ist Liebe (1Joh 4,8.16)

a. Der Erste Johannesbrief ist ein bedeutendes Zeugnis der johanneischen Tradition. Es ist etwa umstritten, ob der Brief älter ist als das Evangelium (Schnelle) oder das Evangelium älter ist als der Brief (Klauck). Die Verwandtschaft ist in jedem Fall groß. Das Prooemium 1Joh 1,1-4 bezieht sich auf ein Zeugnis derer, die gehört und gesehen haben. Das spricht für die theologische Priorität der Jesusgeschichte und – nicht ganz so sicher – für die literarische Priorität des Evangeliums.

b. Im Ersten Johannesbrief steht zweimal der Spitzensatz biblischer Theologie: „Gott ist Liebe“. (1Joh 4,8.16). Das erste Mal (4,8) formuliert der Autor den Satz, um das Liebesgebot zu unterstreichen (4,7-11); das zweite Mal (4,16), um die Gotteskindschaft der Christen zu unterstreichen, die sie zur Liebe ruft (4,12-16). Der nähere Kontext bringt eine Auslegung mit Hilfe dreier christologischer Grundsätze, die formelhaften Charakter tragen, also allgemeinere Anerkennung gefunden und grundlegende Bedeutung gewonnen haben. Alle drei Aussagen variieren das Motiv der Sendung Jesu durch Gott, das breit im Neuen Testament verankert ist.

- Es setzt bei der Prophetie an, läuft also auf eine Theologie des Wortes Gottes zu.
- Es nimmt das jüdische (und gemeinorientalische) Botenrecht auf, das die Mischna auf den Punkt bringt: „Der Gesandte ist wie der Sendende selbst“ (mBer 5,5) und das im Neuen Testament oft auf Jesus bezogen wird (Mk 9,37 par. Lk 9,48; Mt 10,40 par. Lk 10,16; Joh 13,20).
- Es ist bei Paulus auf die Heilssendung und den Tod Jesu bezogen (Röm 8,3 u.ö.).<sup>56</sup>

Die Christologie der Sendung erfasst das Handeln Gottes an, durch und mit Jesus. Der Erste Johannesbrief entfaltet die Sendungschristologie und öffnet ihr neue Bedeutungsdimensionen.<sup>57</sup>

- In Vers 9 findet sich zum einen die denkbar höchste christologische Qualifikation Jesu als „eingeborener Sohn“ (τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ) – wie in Joh 1,18 und 3,13. Gemeint ist der einzige Sohn, der als Sohn auf die Seite Gottes gehört und insofern zwar (nach Ps 2) gezeugt, aber nicht – wie die Weisheit nach Spr 8,22 – „geschaffen“. Zum anderen wird die Heilssendung betont und mit johanneischen Motiv des Lebens gefüllt. Gemeint ist das ewige Leben, das für die Gläubigen schon jetzt beginnt: „durch“ Jesus, weil er es erschafft und erlöst.
- In Vers 10 wird erhellt, wie Jesus dieses Leben gebracht hat und bringt: dadurch, dass er Sühne geleistet hat. Damit ist nicht gemeint (wie oft Anselm von Canterbury karikiert wird), dass Gott in seinem beleidigten Zorn gewartet hätte, bis man ihm das denkbare größte Opfer erbracht hätte, sondern Gott selbst den Weg der Erlösung durch Anteilnahme am Leid der Opfer bahnt.

---

<sup>56</sup> E. Schweizer, Was meinen wir eigentlich, wenn wir sagen „Gott sandte seinen Sohn...“?: NTS 37 (1991) 204-224.

<sup>57</sup> Vgl. R. Schnackenburg, „Der Vater, der mich gesandt hat“. Zur johanneischen Christologie, in: C. Breytenbach - H. Paulsen (Hg.), Anfänge der Christologie. FS F. Hahn, Göttingen 1991, 275-291

- In Vers 14 werden die Linie zusammengeführt: Jesus ist vom Vater als „Retter“ der Welt“ (vgl. Joh 4,32) gesandt. Hier sprechen diejenigen, die sich nach 1Joh 1,1-4 in die Kontinuität der Jünger Jesu, besonders des Lieblingsjüngers, einordnen.

c. Dieses Zeugnis hat einen Anlass: Streit um die Christologie in der johanneischen Kommunität oder zwischen der johanneischen Gemeinschaft und anderen Strömungen in der Kirche. Der Zweite und Dritte Johannesbrief, verfasst vom „Presbyter“, spiegeln die disziplinierte, der Erste Johannesbrief erhellt die doktrinierte Seite der Auseinandersetzung. Allerdings streitet die Forschung um die Positionierungen. Klar ist, dass es um die Frage der Nähe Jesu zu Gott und Gottes zu Jesus geht. Fraglich ist allerdings, auf welcher Seite das Problem gesehen wird.

- Teils wird geurteilt, dass die Gottessohnschaft Jesu bestritten wird, sei es von jüdischer Seite<sup>58</sup>, sei es von judenchristlicher Seite<sup>59</sup>.
- Teils wird geurteilt, dass die Gottessohnschaft, ja die Göttlichkeit Jesu angenommen, sein wahres Menschsein aber bezweifelt worden sei.<sup>60</sup> Dann gehörten die Gegner ins Vorfeld des Doketismus.<sup>61</sup>

Die inkarnationstheologische Akzentuierung in 1Joh 4,2f. spricht für die zweite Deutungslinie.

d. Der Satz „Gott ist Liebe“ verbindet verschiedene Aspekte, die in der johanneischen Theologie des Evangeliums wie des Briefes miteinander verbunden sind.

- Gott liebt die Welt (Joh 3,16).
- Gott, der Vater, liebt schon immer den Sohn (Joh 17,24).
- Der Sohn liebt den Vater (Joh 14,31) und in der Liebe des Vaters liebt er die Seinen (Joh 15,9).
- Diese Liebe zu den Seinen (Joh 13,1f.) weitet Jesus auf andere (Joh 10,16) und auf die ganze Welt aus (Joh 17,20f.).

In der Verbindung all dieser Elemente erhellt, dass Gott nicht nur liebt, sondern Liebe ist.

Diese Liebe muss überströmen. Und die die der Glaubenden bestimmen.

e. Das theologische Leitwort heißt Agape,

- nicht Eros, die begehrende,
- nicht Storgê, die sorgende,
- nicht Philia, die wechselseitige Freundschaft,

sondern die schöpferische Bejahung Gottes, die in der Liebe Gottes zu Israel und zu Jesus wurzelt und sich in der Liebe der von Gott Geliebten zu Gott, zu den anderen Menschen und zu sich selbst auswirken sollen.

<sup>58</sup> So *H. Thyen*, Art. Johannesbriefe, in: TRE 17 (1988) 192-195;

<sup>59</sup> So *U. Wilckens*, Die Gegner im 1. Johannesbrief, in: A. v. Dobbeler - K. Erlemann - R. Heiligenthal [ed.], Religionsgeschichte des Neuen Testaments. FS K. Berger, Tübingen - Basel 2000, 477-500

<sup>60</sup> So *R.E. Brown*, Ringen um die Gemeinde Der Weg der Kirche nach den johanneischen Schriften, Salzburg 1982, 84-92; *J. Frey*, Die johanneische Eschatologie I-III (WUNT 96.110.117), Tübingen 1997-2000, III 59.62-67.

<sup>61</sup> *G. Strecker*, 1-3Joh 131-139. Vorsichtiger und differenzierter: *R. Schnackenburg*, 1-3 Joh 16; *H.-J. Klauck*, Johannesbriefe 141-151; *id.*, 1Joh, pass. Besonders: *M. Hengel*, Die johanneische Frage 140-150.163-185.201.

## 6. Johannesoffenbarung

a. Das letzte Buch der Bibel, geschrieben gegen Ende der Regierungszeit Domitians (+ 96 n. Chr.), ist ein starkes Zeugnis neutestamentlicher Theologie, insofern es aus apokalyptischer Tradition den Monotheismus aufgreift und mit der Reich-Gottes-Verkündigung verknüpft, gleichzeitig aber durch die Christologie anreichert, die in programmatischen Parataxen auf eine Stufe mit der Theologie gestellt wird.

b. Die Johannesapokalypse stellt keinen Fahrplan der Endereignisse auf, der sich an einem Kalender ausrechnen ließe, sondern beschreibt das Heilsdrama eines sich verschärfenden Konfliktes von Gut und Böse, der aus der von vornherein feststehenden Niederlage des Bösen resultiert und deshalb zu einzigen „happy end“ führt, das diesen Namen verdient: der Vollendung des Heiles im himmlischen Jerusalem.

### 6.1 „Der ist und der war und der kommt“ (Offb 1,8)

a. Die bestimmende Vision steht am Anfang. Johannes blickt in den Thronsaal Gottes, Hier liegt die Schaltzentrale kosmischer Macht; mehr noch: Hier erstrahlt der himmlische Glanz der Herrlichkeit Gottes. Im theologischen Zentrum steht das Trishagion (Offb 4,8. „Heilig, heilig, heilig, ...“).

b. Die Vision ist so aufgebaut, dass der Blick zuerst von der Erde in den Himmel und dann von innen, von Gottes Thron aus, von Außen geführt wird, zuerst in weitere, dann in geringere Entfernung und wieder nach außen. Dadurch entsteht eine starke Bewegung, Nach dem Auge kommt das Ohr: Die Vision wandelt sich zur Audition.

4,1	Der Befehl zur Himmelsreise
4,2-11	Die Vision des himmlischen Thronsaales
4,2f.	Der thronende Gott
4,4	Die 24 Ältesten
4,5	Die 7 Fackeln
4,6-8	Die 4 Lebewesen mit dem Trishagion (4,8b)
4,9-11	Die 24 Ältesten mit dem Lobpreis Gottes (4,11)

Das Bild, das Johannes schaut, ist klar gegliedert. Die Motive stammen aus den Theophanie-Erzählungen der Tora (Ex 19) und der Propheten (Jes 6; Ez 1; auch Dan 7). Sie zeigen die überwältigende Präsenz des Heiligen, lenken aber nicht – wie Jes 6 – auf die Unwürdigkeit des Sehers hin, sondern sind schon auf das viel größere Problem hin entworfen, wer die sieben Siegel des Welt-Buches öffnen kann.

c. Die Thronsaalvision achtet das Bilderverbot. Gott wird hier und in der gesamten Johannesapokalypse nirgends seinem Aussehen nach beschrieben. Er versinkt aber auch nicht ins Nichts. Einerseits wird sein Thron beschrieben, das Signum seiner Macht, der Nabel der Welt, von dem alle Energie ausgeht (Offb 4,5); dass er sitzt, zeigt seine Souveränität. Andererseits er von den himmlischen Wesen besungen und in seiner Ehre erkannt – mit Worten, die auch auf die irdische Liturgie abgefärbt haben.

- Das dreifache „Heilig“ (Offb 4,8) nimmt Jes 6,3 auf. „Heilig“ ist Gott in seiner Unnahbarkeit, seiner Transzendenz, im Glanz seiner Göttlichkeit, in der bezwingenden Macht seiner Gegenwart, auch in der blendenden Schönheit seiner Güte. Die dreifache Wiederholung ist eine Steigerung, aber auch Ausdruck davon, dass selbst die Sprache in Engelszungen an Grenzen stößt (vgl. Willem A. Beuken, Jesaja . 1-12 [HThKAT], Freiburg – Basel – Wien 2003, 171f.). Gott ist „Herrscher des Alls“ (vgl. 11,17; 15,3; 16,7.14; 19,6.15; 21,22). Der griechische Begriff „Pantokrator“ hat einen stoischen Kontext, erklärt sich aber in Offb 4,8 aus der Praxis der Septuaginta, oft die hebräische Wendung „JHWH Zebaoth“ – „Herr der Heere“ mit „Pantokrator“ zu übersetzen (allerdings nicht in Jes 6,3). Es tritt Gott in der Machtfülle seines Wesens und in der Pracht seines Hofstaates vor Augen (vgl. 1Sam 4,4; 2Sam 6,2; Am 4,13 u.ö.). Die Fortführung „der ist und der war und der kommt“ ist das wichtigste Gottes-Attribut in der Johannesoffenbarung (vgl. Offb 1,4.8; ferner 11,17; 16,5). Es basiert auf der alttestamentlichen Ur-Offenbarung Ex 3,14: „Ich bin, der ich bin“, die auch im Judentum hinsichtlich ihrer zeitlichen (und eschatologischen) Dynamik akzentuiert werden konnte (ExRabba 3; TgJeruschu Dtn 32,39). In der Schrift des Johannes ist das Kommen betont. Der temporale Dreiklang betont das Allumfassende der Herrschaft Gottes. Von Gott her verstehen sich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – und wer Gott ist, erhellt aus dem Gang der Geschichte.
- Die abschließende Doxologie in Offb 4,11 verbindet die biblische Schöpfungs-theologie mit der jesuanischen Basileiathologie. Die „Würde“ Gottes ist die Ehre, die er besitzt, und die alle rechte gibt. Seine Würde ist die Autorität seiner Macht. Dass Gott nach der Weltmacht greift, ist nichts anderes, als dass er seine Herrschaft verwirklicht. Die Vollendung ist Neuschöpfung (Offb 21,5).

d. Der Himmel ist voller Leben. Es ist das Leben, das Gott ausstrahlt und das seinerseits Gottes Herrlichkeit reflektiert.

- Die „sieben Geister“ (Offb 1,4; 3,1, 4,4f; 5,6) stehen, der Symbolzahl gemäß, die eine Fülle anzeigt, für den, der im Neuen Testament sonst „Heiliger Geist“ genannt wird und der in der Johannesoffenbarung insbesondere als Inspirationskraft agiert. Um so deutlicher ist dann, dass ein Christus-Bild fehlt: Es wird aufgespart bis zur unmittelbar anschließenden Vision des Lammes. Johanne sieht noch in Offb 4 noch nicht alles.
- Die 24 (2x12) Ältesten (Presbyter) stehen für die doppelte Vollzahl des Gottesvolkes und erfüllen eine ähnliche Funktion wie die 144.000 (12x12x1000) auf dem Zion nach Offb 14: Im Himmel ist der Platz für das ganze Gottesvolk bereitet – und zwar für doppelt so viel, wie man sich in den kühnsten Träumen ausmalen könnte.
- Die vier „Lebewesen“ – Löwe, Stier, Mensch, Adler – sind Engelsgestalten, die von Ez 1,4-21 und Jes 6,2f. vorgegeben sind und später zu Evangelistensymbolen wurden.

Literatur:

*Th. Söding*, Heilig, Heilig, Heilig. Zur Politischen Theologie der Apokalypse, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 96 (1999) 1-28



## 6.2 Gott und das Lamm

a. Die Vision des Lammes öffnet sich aus der Thronsaalvision. Nachdem er den himmlischen Lobgesang (Offb 4,11) gehört hat, sieht Johannes das Buch mit sieben Siegeln in der Hand Gottes (Offb 5,1). Während in der Thronsaalvision alles Lobgesang war, bricht in der Vision des Lammes eine bedrängende Frage auf: „Wer ist würdig, das Buch öffnen und seine Siegel zu brechen?“ (Offb 5,2). Dadurch ist Platz für die Tränen des Propheten (Offb 5,4), in denen sich nicht nur die Erschütterung über das Gesehene Bahn bricht, sondern zugleich das Leid der Welt zeigt.

b. Die Lammvision beginnt im Zentrum: dem Thron Gottes, wo die Frage aller Fragen aufbricht, und führt von dort in immer weiter ausgreifenden Kreisen nach außen, über den Thronsaal hinaus.

5,1	Die Vision des Buches in der Hand Gottes
5,2-4	Die Frage nach dem, der das Buch öffnet
5,5	Die Antwort des Ältesten: Der Löwe aus dem Stamm Juda
5,6f.	Die Vision des Lammes
5,8ff.	Die Huldigung der Lebewesen und der Ältesten
5,11f.	Die Huldigung der Engelschöre
5,13f.	Die Huldigung aller Geschöpfe

c. Das „Buch mit sieben Siegeln“ (Offb 5,1) ist nicht identisch mit der Schrift des Johannes. Es ist das Drehbuch der Heilsgeschichte, die durch tiefstes Unheil, ja durch den Tod hindurch zum „happy end“ des neuen Himmels und der neuen Erde führt. Die Öffnung der sieben Siegel setzt das Gericht Gottes über das Böse in Gang, das die Welt zu beherrschen scheint und von äußerster Gefährlichkeit ist, während es in Wahrheit schon verloren hat.

d. Mit der Übergabe des Buches an den, der es zu öffnen würdig ist, nimmt die Geschichte ihren Lauf, die „geschehen muss“ (Offb 4,1). Die Übergabe des Buches ist ein hoheitlicher Akt. Parallel steht im Lobgesang der Engel das Empfangen von „Macht und Reichtum und Weisheit und Kraft und Ehre und Herrlichkeit und Lob“ (Offb 5,12). Das Buch zu empfangen, ist eine Frage der Ehre. „Würde“ verweist einerseits zum Göttlichen (Offb 4,11): Alle Würde und Ehre gebührt Gott. Andererseits ist „Würde“ eine Frage der Authentizität. Wer das Buch öffnet, muss mit dem zu tun haben, wovon es handelt: mit dem Leid der Menschen und ihrer Erlösung (vgl. Offb 3,4; 16,6).

e. Würdig, das Buch zu empfangen, ist „niemand im Himmel und auf Erden und in der Unterwelt“ (Offb 5,3), auch keines der Lebewesen, der Ältesten und der Engel, die den Thronsaal füllen – kein geschaffenes Wesen. Denn das Buch enthält keine Informationen, die weitergegeben, und Anweisungen, die ausgeführt werden müssten. Es ist das Buch Gottes selbst, das nur Gott öffnen kann.

Die freudige Entdeckung des Propheten ist, dass es deshalb aber nicht ungelesen bleibt.

- Einer der Ältesten gibt die Antwort:
  - Würdig ist, wer „gesiegt hat“ (Offb 5,5). Gemeint ist: den Tod. Der „Sieger“ ist der, der selbst gestorben und von den Toten auferstanden ist. Im Griechischen steht Aorist: Der Sieg ist bereits geschehen. Die

- Öffnung des Buches steht aber noch bevor. In Offb 5,9 wird die „Würde“ Jesu Christi unmittelbar auf seinen Erlösungstod bezogen.
- Der Sieger ist „der Löwe aus dem Stamme Juda, die Wurzel Davids“. Damit werden – via Gen 49,9 und Jes 11,10 – die stärksten Traditionen der messianischen Königserwartung Israels herangezogen: Es bedarf der größten Macht, um Gottes Willen zu verwirklichen. Diese Macht ist aber keine Willkür, sondern ein Ausbund der Treue Gottes zu seinem Volk.
  - Was Johannes dann aber sieht, ist der denkbar größte Kontrast: ein geschlachtetes, genauer: geschächtetes Lamm – Opferlamm, Unschuldslamm, Gotteslamm.
    - Dass das Lamm geschächtet wurde, verweist auf den Kreuzestod Jesu. Dass es „wie“ geschächtet stand, meint kein „Als ob“, sondern ein „Als“.
    - Dass das geschächtete Lamm „steht“, verweist auf die Auferstehung Jesu von den Toten. Die sieben Hörner und Augen sind Sinnbilder göttlicher Allmacht und Allwissenheit
    - Das griechische Wort *arníon* wird von einigen mit „Widder“ wiedergegeben, weil sie die Macht des Lammes betont sehen. Tatsächlich spielt das Sternzeichen des Widders eine Rolle im religionsgeschichtlichen Umfeld, weil der Widder, das Sternzeichen des Frühjahrsäquinoktiums, bei den Griechen für den Kriegsgott Ares steht und ein Jahr, das im „Haus“ des Widders beginnt, im Frühjudentum als ein Jahr apokalyptischer Katastrophen erwartet wird (vgl. TrSem 1,1-13). Aber „Widder“ entspricht weder der lexikalischen Bedeutung noch dem starken Bild-Kontrast. „Lamm“ ist die korrekte Übersetzung.
    - Eine traditionsgeschichtliche Spur führt zurück zum Paschalamm. Nach Ex 12,6f. soll das Blut des geschlachteten Lammes die Israeliten vor dem Würgeengel schützen, der die Erstgeburt der Ägypter schlägt, damit Gottes Volk aus dem Sklavenhaus Ägypten ziehen kann.
    - Eine Verbindung zu königlichen Traditionen zeichnet sich ab, weil in der äthiopischen Henochapokalypse sowohl David als auch Salomo als „Lamm“ vorgestellt werden, das Gott zu einem „Widder und Anführer der Schafe“ gemacht hat (äthHen 89,42-49).

Die tragende Aussage: Kosmische Macht hat Jesus Christus, der „Löwe aus dem Stamm Juda“, als das geschlachtete Lamm, weil es Tod und Auferstehung Jesu sind, die das heilsentscheidende Ereignis bilden.

f. Weil das Lamm Gottes das Buch mit sieben Siegel öffnet, steht das Gericht über das Böse, das Johannes prophezeit, von vornherein im Zeichen des Heiles; denn Jesus ist ja gestorben, um aus Israel und allen Völkern Gott ein heiliges, priesterliches, königliches Volk zu erwerben. Die folgenden Kapitel erzählen, wie dies geschieht.

Literatur:

- *O. Hofius*, ARNION - Widder oder Lamm? Erwägungen zur Bedeutung des Wortes in der Johannesapokalypse (1998), in: ders., Neutestamentliche Studien (WUNT 132), Tübingen 2000, 241-250.