

Gott angesichts der Götter.

Der neutestamentliche Monotheismus im religiösen Umfeld

Neutestamentliche Master-Vorlesung im Sommersemester 2020

Vorlesungsplan

- | | |
|----|---|
| 1. | Einführung:
Die Frage nach Gott in der Welt der Religionen |
|----|---|
23. 4. 1.1 Das moderne Paradigma.
Polytheismus als befreiende Vielfalt? Monotheismus als befreiende Entlastung?
- und die Aufgabe der Theologie
- 1.2 Das antike Paradigma.
Populärer Polytheismus? Elitärer Monotheismus?
- und die jüdisch-christliche Alternative
- | | |
|----|---|
| 2. | Grundlage:
Die Entdeckung des einen Gottes in Israel |
|----|---|
30. 4. 2.1 Religionsgeschichtlicher Ansatz:
Über die Monolatrie zum Monotheismus – im Mäandertal der Kulturgeschichte
- 2.2 Kanonischer Ansatz:
Von Abraham bis Hiob und darüber hinaus – in den Heiligen Schriften Israels
- | | |
|----|--|
| 3. | Kontext:
Die vielen Götter Griechenlands und Roms |
|----|--|
7. 5. 3.1 Die Welt voller Götter.
Die Ästhetik der griechisch-römischen Religion
- 3.2 Schein und Sein.
Die antike Religionskritik
- | | |
|----|--|
| 4. | Prägung:
Gott, der Vater in der Verkündigung Jesu |
|----|--|
14. 5. 4. 1 Der Vater des Sohnes – der Sohn des Vaters.
Theologie und Christologie im Licht des Vaterunsers
- 4.2. Der Kaiser als Diener Gottes.
Perspektiven der politischen Theologie Jesu (Mk 12,13-17 parr.)
- | | |
|----|---|
| 5. | Aufbruch:
Die Gabe des Geistes am Anfang der Mission |
|----|---|
28. 5. 5.1 Gottes große Taten in allen Sprachen dieser Welt.
Das Pfingstwunder bei Lukas (Apg 2,1-13)
- 5.2 Gottes Geist in allen Menschen.
Die Verheißung Israels in der Mission der Kirche (Apg 2,14-36)

6. Aufklärung: Die Paulusmission nach der Apostelgeschichte
--

- 18. 6. 6.1 Entmythologisierung.
Paulus und Barnabas in Lystra (Apg 14,9-18)
- 25. 6. 6.2 Disputation.
Paulus auf dem Areopag in Athen (Apg 17,16-34)

7. Programm: Die theologische Basis der Völkermission bei Paulus

- 2.7. 7.1 Apostel der Völker.
Die Berufung des Paulus (Gal 1,13-16)
- 7.2 Gottes Gerechtigkeit.
Die Gleichbehandlung von Juden und Heiden (Röm 3,27-31)

8. Orientierung: Der Monotheismus in der Praxis der Gemeinden
--

- 9. 7. 8.1 Verantwortung für andere.
Die Dimensionen der Ethik nach dem Ersten Thessalonicherbrief (1 Thess 4)
- 8.2 Theologie als Soteriologie
Die Deutung des Hauptgebotes (Dtn 6,5f.) im Götzenopferstreit (1 Kor 8-10)

9. Auswertung: Gottesglaube als Befreiung
--

- 16. 7. 9.1 Freiheit des Glaubens.
Die Bindung an Gott als Selbstverwirklichung
- 9.2 Universale Solidarität.
Der Monotheismus als Grenzöffnung

Die Vorlesung im Studium

Das Thema

Der Glaube an den einen Gott wird durch die urchristliche Mission weltweit exportiert – jedenfalls im Ansatz. Dieser Glaube erhält durch das Bekenntnis zu Jesus Christus als Sohn Gottes und durch das Wirken des Heiligen Geistes, dem die gesamte Mission zugeschrieben wird, eine neue Färbung. Die lange Entwicklungsgeschichte zum Monotheismus, die das Alte Testament speichert, scheint aus neutestamentlicher Perspektive definitiv zum Abschluss gekommen zu sein – und wird durch die Begegnung mit den Götterkulten der Antike in eine neue Beziehung gebracht. Bereits das hellenistische Judentum hat sich der Herausforderung gestellt, Gott inmitten der Götter verständlich zu machen. Im Urchristentum entwickelt sich ein missionarischer Impetus, der die Frage nach Unterscheidungen und Vermittlungen, nach Religionskritik und inklusiver Theologie neu aufwirft. Sowohl die Briefe, vor allem die des Apostels Paulus, sind involviert, als auch die Apostelgeschichte. Selbst die Evangelien, die sich auf die Verkündigung Jesu konzentrieren, spiegeln die Notwendigkeit und Möglichkeit einer konstruktiven Auseinandersetzung, die kritisch und kommunikativ bleibt.

Die Vorlesung beschreibt den religions- und kulturgeschichtlichen Kontext, die jüdischen *basics*, die historischen Dynamiken der urchristlichen Missionsgeschichte und fokussiert dann charakteristische Szenarien der Auseinandersetzung, die der theologischen wie der praktischen Orientierung frühchristlicher Gemeinden im paganen Umfeld dienen.

Die exegetische Methode

Die Vorlesung vermittelt die Methoden historisch-kritischer Exegese in der Perspektive des Kanons.

- Die kanonische Exegese erhellt die Prozesse der Sammlung und Komposition, der Auswahl und Interpretation der neutestamentlichen Schriften. Im Fall des kontextuellen Monotheismus achtet sie auf die Zusammenhänge mit dem Alten Testament und der neutestamentlichen Zeugnisse untereinander, auf den theologischen Anspruch und die ekklesiale Prägung.
- Die historisch-kritische Exegese fragt nach dem geschichtlichen Quellenwert der neutestamentlichen Schriften, ihrer Entstehung und ihrer ursprünglichen Bedeutung. Im Fall des Monotheismus verankert sie das Neue Testament in seinem religionsgeschichtlichen Umfeld, unterscheidet die verschiedenen Schriften und Positionen und rekonstruiert die Genese des christologisch konkretisierten Monotheismus. Sie vermittelt ein kritisches Problembewusstsein gegenüber der Tradition und erschließt dadurch Freiräume theologischen Denkens.

Die Gottesfrage ist von grundlegender Bedeutung nicht nur für die Exegese, sondern für die Theologie als ganze. Die Vorlesung konzentriert sich auf das pagane Umfeld; die engen jüdisch-christlichen Beziehungen sind eher vorausgesetzt.

Das didaktische Ziel

Die Vorlesung vermittelt die Kompetenz einer historisch informierten und hermeneutisch aufgeschlossenen Exegese, die an der zentralen Gottesfrage Unterscheidungs- und Vermittlungsprozesse aufeinander bezieht. Sie vermittelt die Fähigkeit zum eigenständigen theologischen Denken im interreligiösen Diskurs durch die Einbringung neutestamentlicher Aspekte. Sie vermittelt die Fertigkeit, Positionen und Perspektiven relevanter Texte eigenständig zu rekonstruieren und zu kommunizieren.

Die hochschuldidaktische Methode

Wegen der Corona-Pandemie wird die Vorlesung vollständig digitalisiert.

1. Von Vorlesung zu Vorlesung entsteht ein Skriptum, das die inhaltlichen Basics komprimiert und auf Moodle zu Beginn der Vorlesungswoche freigeschaltet wird.
2. Gleichzeitig wird eine PPP fortgeführt, in der Texte, Bilder, Karten etc. dokumentiert werden.
3. Über Moodle werden Arbeitsübersetzungen zur Verfügung gestellt, die gleichfalls sukzessive fortgeschrieben werden.
4. Zusatzmaterialien werden nach Bedarf gleichfalls über Moodle freigeschaltet; sie dienen der Stimulation des Eigenstudiums.
5. Per Zoom wird jede Vorlesung digital übertragen, zu den angegebenen Zeiten, Donnerstag von 12.15 bis 13 Uhr mit Start am 23. April (nähere Infos s.u.); die Datei wird in Moodle oder über RUBCloud dokumentiert, so dass sie zu jeder späteren Zeit aufgerufen werden kann.

Am wichtigsten ist die eigene Vor- und Nachbereitung, die aktive Mitarbeit der Hörerinnen und Hörer (die im Duktus der Vorlesung gerne sich äußern können), die Profilierung der individuellen Studienleistung resp. die Vorbereitung auf die Prüfung sukzessive während der sich entwickelnden Vorlesung, die Aufnahme der Literaturhinweise, die Verbindung mit internationalen Forschungsfragen.

Übertragung per Zoom

Die Vorlesungen werden live gehalten und per Zoom übertragen. Wenn Sie zur Vorlesung angemeldet sind, erhalten Sie die Zugangsdaten. Sie wählen sich zur Vorlesung ein. Sie erklären sich damit bereit, dass die Vorlesung einschließlich der Zoom-Aufzeichnung veröffentlicht wird. Sie werden automatisch stummgeschaltet. Sie haben aber bei Zoom zwei Möglichkeiten der aktiven Teilnahme während der Liveübertragung: In einer Chatfunktion können Sie kommentieren; sie können aber auch Fragen stellen und mitdiskutieren, indem Sie im Chat „Frage“ oder „Meldung“ schreiben; Sie werden dann zu Wort kommen, indem Sie von mir aufgerufen werden.

Prüfungs- und Studienleistungen

Die Vorlesung gehört im MagTheol zu M 8 oder zu M 14 und wird in die MAP eingebracht.

Die Vorlesung geht im MEd zu Modul B oder zu Modul D und wird in die MAP eingebracht.

Die Vorlesung gehört im MA zu Modul VI oder zu Modul VII und wird in die MAP eingebracht.

Freiwillige Studienleistungen sind jeweils ein Essay.

Beratung

Die Sprechstunden finden telefonisch statt. Anmeldungen laufen über die Büroleiterin Elisabeth Koch: elisa.koch@rub.de.

Essaythemen werden ebenso wie Prüfungen in den Sprechstunden besprochen.

www.rub.de/nt

nt@rub.de

www.facebook.com/neues.testament

Literaturverzeichnis

- Assmann, J., Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München 2003.
- Baucks, M., Schöpfung, Monotheismus und fremde Religionen, Studien zu Inklusion und Exklusion in den biblischen Schöpfungsvorstellungen, Neukirchen-Vluyn 2008.
- Berges, U., Die dunklen Seiten des guten Gottes, zu Ambiguitäten im Gottesbild JHWHs aus religions- und theologiegeschichtlicher Perspektive, Paderborn 2013.
- Dietrich, W., Bultmann, C., & Levin, C., Universalität und Partikularität im Horizont des biblischen Monotheismus. Eine Skizze. 2002, 369-411.
- Chr. Dohmen, Th. Söding, Der Eine Gott. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments, Würzburg 2018
- Erlemann, Kurt, Wer ist Gott? Antworten des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn 2008.
- Feldmeier, R., "Ein Gott und Vater aller": Exegetische Beobachtungen zum neutestamentlichen Monotheismus. Early christianity, 1(2), 2010, 195-217.
- Fürst, A. (Hg.), Monotheistische Denkfiguren in der Spätantike, Tübingen, 2013
- Gnilka, J., & Klauk, H., Monotheismus und Christologie: Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum, Freiburg i. Br. 1992
- Hübner, H., Wer ist der biblische Gott? Fluch und Segen der monotheistischen Religionen (BThSt 64), Neukirchen-Vluyn 2004
- Hurtado, Larry, W., Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in earliest Christianity, Grand Rapids 2003.
- , How on earth did Jesus become a God? Historical questions about earliest devotion to Jesus, Grand Rapids 2005.
- , God in New Testament Theology, Nashville 2010.
- Hutter, M., Religionen in der Umwelt des Alten Testaments I (Studienbücher Theologie 4,1), Stuttgart 1996, 197-210
- Keel, O., Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus, Göttingen 2007.
- Keel, O. / Uehlinger, Chr, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134), Freiburg ., 5. Aufl. 2001
- Koch, K., Aschera als Himmelsgöttin in Jerusalem, in: UF 20 (1998) 97-120
- , „Der hebräische Gott und die Gotteserfahrungen der Nachbarvölker. Inklusiver und exklusiver Monotheismus im Alten Testament“, in: ders., Der Gott Israels und die Götter des Orients. Religionsgeschichtliche Studien 2 (FRLANT 216), Göttingen 2007, 9-41
- Klumbies, P.-G., Die Rede von Gott bei Paulus in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext (FRLANT 155), Göttingen 1992
- Kratz, R.G. / Spieckermann, H. (Hg.), Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder: Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike, Vol. 1: Ägypten, Mesopotamien, Kleinasien, Syrien, Palästina und Vol. 2: Griechenland und Rom, Judentum, Christentum und Islam (FAT 2/17-18), Tübingen 2007
- Krebernik, M. / van Oorschot, J. (Hgg.), Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients (AOAT 298), Münster 2002
- Lang, B., Die Jahwe-allein-Bewegung, in: ders. (Hg.), Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus, Münche 1981n, 47-83
- , Art. Monotheismus, NBL 2 (1995) 834-844
- , Art. Monotheismus, in: H. Cancik / B. Gladigow / K.-H. Kohl, Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 4, Stuttgart, Berlin, Köln 1998, 148-165
- , Die Jahwe-Allein-Bewegung. Neue Erwägungen über die Anfänge des biblischen Monotheismus, in: M. Oeming / K. Schmitt (Hgg.), Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel (ATHANT 82), Zürich 2003, 97-11

- Lemaire, A., 2003, Naissance du monothéisme. Point de vue d'un historien, Paris, 78-80;
- Neubert, L. - J. Gärtner, Der eine Gott und die Völker in eschatologischer Perspektive. Studien zur Inklusion und Exklusion im biblischen Monotheismus, Serie Biblisch-theologische Studien 137, Neukirchen-Vluyn 2013
- Niehr, H., 1999, Religio-Historical Aspects of the Early Post-exilic Period, in: B. Becking u.a. (Hgg.), The Crisis of Israelite Religion. Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times (OTS 42); Leiden, 228-244
- Nordhofen, E., Corpora: Die anarchische Kraft des Monotheismus. 2., durchgesehene und ergänzte Auflage Freiburg Basel Wien 2019.
- Oeming / K. Schmid (Hgg.), Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel (ATANT 82), Zürich 2003.
- Palmer, G., Fragen nach dem einen Gott : die Monotheismusdebatte im Kontext, Tübingen 2007
- Petry, S., Die Entgrenzung JHWHs, Monolatrie, Bilderverbot und Monotheismus im Deuteronomium, in Deuterjesaja und im Ezechielbuch, Tübingen 2007
- Pongratz-Leisten, B., 2003, When the Gods are Speaking. Toward Defining the Interface between Polytheism and Monotheism, in: M. Köchert / M. Nissinen (Hg.), Propheten in Mari, Assyrien und Israel (FRLANT 201), Göttingen, 132-168
- Peterson, Erik: Ausgewählte Schriften, 8. Heis Theos: epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur antiken "Ein-Gott"-Akklamation, Mit Erg. und Komm. von Christoph Marksches. - Nachdr. der Ausg. 1926. Würzburg 2012.
- Popkes, W., Brucker, R., (Hrsg.), Ein Gott und ein Herr, Zum Kontext des Monotheismus im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 2004
- Porter, B.N., One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World (Transactions of the Casco Bay Institute 1), Casco Bay / Maine 2000.
- Reinmuth, E. Ist der eine Gott gewalttätig? Fragen an das Neue Testament, in: Zeitschrift für Neues Testament, 9(17), 2006, 48-52.
- Schaper, J.: Media and monotheism: presence, representation, and abstraction in ancient Judah, Tübingen 2019.
- Schmid, K., Differenzierungen und Konzeptualisierungen der Einheit Gottes in der Religions- und Literaturgeschichte Israels. Methodische, religionsgeschichtliche und exegetische Aspekte zur neueren Diskussion um den sogenannten „Monotheismus“ im antiken Israel, in: M. Oeming/K. Schmid (Hrsg.) Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel, ATANT 82, Zürich 2003, 11-38
- Schneider, R., Die Gewalt des einen Gottes: die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen Berlin 2014.
- 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
- Seebass, H., Der Gott der ganzen Bibel, Freiburg - Basel - Wien 1982
- Smith, M.S., The Early History of God. Yahweh and the other Deities in Ancient Israel, San Francisco 1990.
- , The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts, Oxford 2001, 135-148.
- , God in Translation. Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World (FAT 57), Tübingen 2008.
- Söding, Th., Einheit der Heiligen Schrift? Zur biblischen Theologie des Kanons (QD 211), Freiburg - Basel - Wien 2005

www.rub.de/nt

nt@rub.de

www.facebook.com/neues.testament

Vorlesung SS 2020: Gott angesichts der Götter

Thomas Söding

- , Ein Gott – Ein Herr – Ein Geist. Die neutestamentliche Trinitätstheologie und ihre liturgische Bedeutung, in: Bert Groen – Benedikt Kranemann (Hg.), Liturgie und Trinität (QD 229), Freiburg - Basel - Wien 2008, 12-57.
 - , Trinitarische Theologie – *in statu nascendi*. Eine Lektüre der synoptischen Evangelien mit Hilfe von Erik Peterson, in: Giancarlo Caronello (Hg.), „Monotheismus, ein ganz leeres Wort?“ Versuche zur Monotheismustheorie Erik Petersons, Tübingen 2018, 20-41.
 - , Ein Gott für eine Welt. Die Entdeckung der Universalität in der Bibel, in: Catholica 72 (2018) 58-71
 - , Ein Gott für alle. Der Aufbruch zur Weltmission in der Apostelgeschichte, freiburg i. Br. 2020.
 - Staudt, D., Der eine und einzige Gottmonotheistische Formeln im Urchristentum und ihre Vorgeschichte bei Griechen und Juden, Göttingen 2012
 - Theißen, G. Monotheistische Dynamik im Neuen Testament: Der Glaube an den einen und einzigen Gott und die neutestamentliche Christologie, in: Kirche und Israel, Band 20, 2005, 130-143.
 - Theobald, M., Gott, Logos und Pneuma. „Trinitarische“ Rede von Gott im Johannesevangelium, 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
 - Tück, J.-H., Monotheismus unter Gewaltverdacht: zum Gespräch mit Jan Assmann, Freiburg ; Basel ; Wien 2015.
 - Vollenweider, S., Hanson, P., Janowski, B., & Welker, M., Vom israelitischen zum christologischen Monotheismus. Überlegungen zum Verhältnis zwischen dem Glauben an den einen Gott und dem Glauben an Jesus Christus. 2005, 123-133.
 - Volv, M., Do we worship the same God? Jews, Christians, and Muslims in dialogue, Grand Rapids, 2012
 - Wagner, A. (Hg.), Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments (BZAW 364), Berlin / New York 2006,
 - Weippert, M., Synkretismus und Monotheismus: Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel (1990), in: ders., Jahwe und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext, Tübingen 1997, 1-24
 - Weth, R. (Hg.), Der lebendige Gott, auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens, Neukirchen-Vluyn 2005
 - Wilckens, U., Gott, der Drei-Eine. Zur Trinitätstheologie der johanneischen Schriften, in: ders., Der Sohn Gottes und seine Gemeinde. Studien zur Theologie der Johanneischen Schriften (FRLANT 200), Göttingen 2003, 9-28
 - Zevit, Z., The Religions of Ancient Israel, London / New York 2001.
- Theologien des Neuen Testaments:
- Berger, K., Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen - Basel ²1996 (¹1994)
 - Bultmann, R., Theologie des Neuen Testaments. Hg. von O. Merk (UTB 630), Tübingen ⁹1984 (1948-53)
 - Childs, B.S., Die Theologie der einen Bibel. Bd. I: Grundstrukturen. Bd. II: Hauptthemen (engl. 1992), Freiburg - Basel - Wien 1994.1996
 - Conzelmann, H., Grundriß der Theologie des Neuen Testaments. Bearbeitet von A. Lindemann (UTB 1446), Tübingen ⁵1992 (¹1967)
 - Dormeyer, D., Einführung in die Theologie des Neuen Testaments, Darmstadt 2010
 - Gnilka, J., Neutestamentliche Theologie. Ein Überblick (NEB ErgBd. 1), Würzburg 1989
 - Theologie des Neuen Testaments (HThK.S 5), Freiburg - Basel - Wien 1994

- Goppelt, L., Theologie des Neuen Testaments. Hg. von J. Roloff (UTB 850), Göttingen 1991 (Nachdruck der 3. Auflage von 1978; 1. Auflage 1976)
- Hahn, F., Theologie des Neuen Testaments I-II, Tübingen 2002
- Hübner, H., Biblische Theologie des Neuen Testaments I-III, Göttingen 1990.1993.1995
- Jeremias, J., Neutestamentliche Theologie 1: Die Verkündigung Jesu, Göttingen ⁴1988 (¹1971)
- Kümmel, W.G., Die Theologie des Neuen Testaments in seinen Hauptzeugen. Jesus - Paulus - Johannes (GNT 3), Göttingen ⁵1987 (¹1969)
- Lohfink, G.*, Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes, Freiburg – Basel – Wien 1998
- Lohse, E., Grundriß der neutestamentlichen Theologie (ThW 5,1), Stuttgart u.a. ⁴1989 (¹1974)
- Niederwimmer, K., Theologie des Neuen Testaments. Ein Grundriss, Wien 2003
- Schelkle, K.H., Theologie des Neuen Testaments I-IV., Düsseldorf 1968-1976
- Schnelle, U., Theologie des Neuen Testaments, Göttingen 2007
- Segalla, G., Teologia Biblica del Nuovo Testamento, Turin 2006
- Strecker, G., Theologie des Neuen Testaments. Bearbeitet, ergänzt und hg. von F.-W. Horn, Berlin - New York 1996
- Stuhlmacher, P., Biblische Theologie des Neuen Testaments I-II, Göttingen ²1997 (¹1992). 1999
- Theißen, G., Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh ³2003 (¹2000)
- Thüsing, W., Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments I-III, Münster ²1996 (1981). 1998. 2001
- Weiser, A., Theologie des Neuen Testament II. Theologie der Evangelien (Studienbücher Theologie 8), Stuttgart u.a. 1993
- Wilckens, U., Theologie des Neuen Testaments, 2 Bde./6 Tle., Neukirchen-Vluyn ²2005. ³2011. ²2011. 2005. 2007. 2009.

1. Einführung:

Die Frage nach Gott in der Welt der Religionen

a. Auch im Zeitalter der Säkularität¹ ist die Gottesfrage virulent.

- Religionen boomen, wenngleich das Christentum in Europa schwächelt und der Fundamentalismus nach der Spiritualität, dem Ritus und dem Logos von Religionen greift, um das Ethos zu vergiften.
- In aufgeklärten Gesellschaften wird Religion weniger Tradition und mehr Entscheidung, stellt also vor die Notwendigkeit einer persönlichen Auseinandersetzung, die im besten Fall zu einem begründeten Ergebnis führt.
- Krisen und Glücksfälle rufen nach Deutungen, die Tiefe gewinnen können, wenn die transzendente Dimension geöffnet wird, wiewohl die Fähigkeit der Theologie, die Welt zu deuten, im allgemeinen Bewusstsein abgenommen hat, während andere Wissenschaften – Medizin, Psychologie, Naturwissenschaften, auch die Geschichtswissenschaft, die Soziologie und Philosophie – größeres Interesse finden und größeres Vertrauen genießen.
- Die Philosophie schüttelt die Gottesfrage nicht ab, sondern setzt sich ihr aus, sowohl indem sie die Weltweisheit der Religionen ins Gespräch zieht, als auch, indem sie durch die Art ihres Fragens nach Subjektivität und Universalität genuin theologische Strukturen füllt.²

Die Theologie muss sich der Frage nach ihrer Relevanz stellen und kann nur dadurch an Relevanz, an Komplexität und Kohärenz gewinnen.

b. Die christliche Theologie beginnt mit der Rekonstruktion des biblischen Zeugnisses, weil sie auf reflektierter Offenbarung beruht, die grundlegend in der Bibel bezeugt wird, auch wenn es weit mehr und weit wichtigere Medien der Offenbarung gibt: die Natur und Kultur, die Kreatur und jeden Menschen. Die Bibel aber ist der Kanon: die Richtschnur der Unterscheidung zwischen Wahr und Falsch in Sachen Religion; sie ist die erste Inspirationsquelle für Liturgie, Martyrie und Diakonie; und sie ist das GPS-System des Glaubenslebens, das die Theologie reflektiert.

c. In der Bibel ist die neutestamentliche Gottes-Theologie von besonderer Relevanz,

- weil der Glaube an den einen Gott durch Jesus Christus radikal humanisiert und dadurch zugleich soteriologisch orientiert wird,
- weil sich im Namen Gottes eine weltweite Mission entwickelt, die einem Kosmos der Religionen begegnet und sich durch Kritik und Kommunikation inkulturiert,
- weil die Kirche aus Juden und Heiden entsteht, in der der Gottesglaube eine Heimat findet.

Die Exegese muss problemorientiert sein, informiert und interessiert, um einen eigenen Beitrag zur theologischen Reflexion der Gottesfrage zu leisten.

d. Die missionsgeschichtlich entscheidende Frage, wie der eine Gott in der Welt der vielen Götter wirken und wahrgenommen, verkündet und vermittelt werden kann, hat nicht nur theologiegeschichtlich größte Bedeutung.

- Der interreligiöse Dialog ist in seinem Kern berührt.
- Das Verhältnis von Einheit und Vielfalt, das zu den Hauptthemen heutiger Kultur gehört, wird an der religiös empfindlichsten Stelle behandelt.

Umgekehrt kann die exegetisch-theologische Reflexion, die historisch informiert ist, der gesamten Theologie Substanz und Energie geben. Mehr noch: Ohne eine biblische Theologie hätte sie wenig zu sagen – so wenig sie nur zu rekapitulieren braucht, was exegetisch eruiert werden kann.

¹ Vgl. *Charles Taylor, A secular age*, Harvard 2007.

² Vgl. *Jürgen Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie*, 2 Bde., Frankfurt am Main 2019.

1.1 Das moderne Paradigma.

Polytheismus als befreiende Vielfalt? Monotheismus als befreiende Entlastung?
- und die Aufgabe der Theologie

a. Polytheismus und Monotheismus sind in der Moderne neu umstritten: weil die globalisierte Welt die Vielfalt der Religionen in weit größeren Dimensionen als früher vor Augen führt und weil die Pluralität der Kulturen die Frage nach gemeinsamen Kommunikationsstrukturen, verbindlichen Rechtsstandards und ethischen Vernetzungen stellt, einschließlich des Friedens zwischen den Religionen.

1.1.1 Religionskritik

a. In der Aufklärung kommt mit David Hume (1711-1776)³ der Vorwurf auf, der Glaube an den einen Gott zerstöre andere Religionen: Er begründe Unfreiheit, weil er nur eine einzige Adresse der Religion anerkenne. Die Gewalttaten der Sachsenmission, der Kreuzzüge, der Ketzerkriege, der Christianisierung Lateinamerikas gelten als historische Belege für ein mit dem Monotheismus selbst gegebenes Gewaltpotential. Im Geist der Freiheit werden Dogmen kritisiert; Toleranz wird eingefordert; auf den Anspruch absoluter Wahrheit solle verzichtet werden. Heute liefert der Islamismus die Folie, um den Islam als Religion der Gewalt im Namen des einen Gottes hinzustellen und die Monotheismus-Kritik anzuschärfen.

b. In Teilen der gegenwärtigen Philosophie wird die Monotheismus-Kritik aufgenommen und mit der Freiheitsgeschichte der Moderne kurzgeschlossen.

- Hans Blumenberg sieht die Legitimität der Neuzeit in der Befreiung vom (christlichen) Dogma.⁴
- Odo Marquard stimmt das „Lob des Polytheismus“ an, um durch ironische Distanz von (kirchlichen) Geltungsansprüchen individuelle Freiheit zu gewinnen.⁵
- Peter Sloterdijk sieht den einen und heiligen notwendig als den zornigen Gott, weil er (nach jüdischer, christlicher und islamischer Orthodoxie) keine Alternative zulassen könne.⁶

Jan Assmann hat diesen Vorbehalt kulturgeschichtlich zu plausibilisieren versucht.⁷

c. Gegen die Kritik kann nicht überzeugend eingewendet werden, dass Juden und Christen wie Muslime vielfach Opfer von heidnischer Gewalt geworden sind und werden, weil die Gewalt von Monotheisten untereinander ebenso groß ist und der Vorwurf des Wegsehens, des mangelnden Widerstandes, der klammheimlichen Freude im Raum steht, wenn aus den Phänomenen nicht gar auf die Schädlichkeit der Religion überhaupt geschlossen wird.

Gegen die Kritik kann auch nicht durchschlagend eingewendet werden, dass mit dem Christentum (wie dem Judentum und auch mit dem Islam) bedeutende Humanitätsgewinne zu verzeichnen sind: das Ethos der Barmherzigkeit und Nächstenliebe, die Krankenfürsorge, die Armenpflege, die Verwerfung von Kindesaussetzung, Kindestötung und Kindesmissbrauch. Denn Schuld lässt sich nicht aufrechnen, und die säkularisierte Gesellschaft hat das humane Ethos adaptiert.

Die Kritik verlangt vielmehr die Dialektik einer Religionskritik, die dem Grundsatz *absus non tollit usum* Geltung verschafft, Fundamentalkritik als ideologisch entlarvt und in der positiven Darlegung des Glaubens zugleich seine beste Verteidigung sieht.

³ David Hume, *The Natural History of Religion* (London 1757), Oxford 2007.

⁴ Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit I-III.*, Frankfurt/M. 1966

⁵ Odo Marquard, *Lob des Polytheismus* (1979), in: ders., *Abschied vom Prinzipiellen* (RUB 7724), Stuttgart 1981, 91-116.

⁶ Peter Sloterdijk, *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt/Main 2007.

⁷ Jan Assmann, *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München – Wien 2003, dazu Jan-Heiner Tück (Hg.), *Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann*, Freiburg i. Br. 2015.

1.1.2 Religionssoziologie

a. Die Moderne kennt eine neue Erschließung des Monotheismus, weil er weder absurd noch alternativlos erscheint, sondern eine Option ist, die gewählt werden kann. Die Analysen, die nicht Apologien, sondern Diagnosen sind, kommen aus verschiedenen Wissenschaften, besonders markant aus der Soziologie.

- Arnold Gehlen (1904-1976)⁸ setzt anthropologisch an, wenn er den Menschen als Mängelwesen betrachtet, das strukturell überfordert ist und sich deshalb Orientierungswissen erarbeiten muss, das Komplexität beherrschbar werden lässt. Der Monotheismus begründet die Möglichkeit, die undurchschaubar wirkende Vielfalt der Dinge zu analysieren, weil er sie nicht vergöttlicht, sondern als natürliche, soziale und humane Phänomene zu verstehen gibt. Der Polytheismus verstellt den Blick auf die Weltlichkeit der Welt, indem er die Götter im Kosmos wahrnimmt und dadurch den Kosmos als göttlich ansieht.
- Helmut Schelsky (1912-1984)⁹ setzt organisationstheoretisch an, indem er den Monotheismus in der Kirche institutionalisiert sieht, was durch Ordnung eine starke Entlastung der Individuen bedeute, die deshalb andere Interessen entfalten und neue Energien gewinnen könnten – auch solche, die ihr religiöses Engagement fördern.
- Niklas Luhmann (1927-1998)¹⁰ entwickelt eine soziologische Systemtheorie, die den gesellschaftlichen Kontext bestimmt, indem diverse Systeme Eigenlogiken entwickeln und auf diese Weise die Voraussetzungen schaffen, sowohl eine relative Autonomie zu begründen als auch eine positionierte Kommunikation mit anderen Systemen. Der monotheistische Komplex Kirche wird systemtheoretisch in seiner Existenz nicht attackiert, sondern relativiert und dadurch analysiert.

Die Positionen sind in sich unterschieden und teils konfliktiv, aber im soziologischen Ansatz vergleichbar und je auf ihre Weise theologisch relevant.

b. Die katholische Ekklesiologie hat ein strukturell starkes Interesse an der Soziologie (auch wenn sie es sich oft verstellt), weil sie die sichtbare in einer untrennbaren Verbindung mit der unsichtbaren Kirche sieht (die im Protestantismus stärker betont wird, um die theologischen Ansprüche diverser „Kirchentümer“ zu relativieren). Die Exegese begründet diesen Zug, indem sie die Ekklesiologie methodisch in die Geschichte ihrer Zeit einzeichnet. Dadurch müsste sie für die Dogmatik wie die Kanonistik stilprägend sein – was sie aber nicht ist, weil dort nach wie vor eher ein metaphysischer Idealismus herrscht, der auf Erden möglichst gut verwirklicht werden soll, als ein geschichtlicher Realismus, der die Suche nach dem lebendigen Gott verortet.

1.1.3 Die Aufgabe der Theologie

a. Die Religionskritik fordert eine selbstkritische Gewissenserforschung, die – im Fall des Christentums – nach den inhärenten Gefahren des Glaubensprinzips sucht, um sie zu bestehen, und die Chancen nutzt, durch eine Klärung des Glaubensbegriffs sowohl das Ethos zu stärken als auch die Suche nach Gott zu fördern.

b. Die anthropologisch aufgeschlossene Religionssoziologie fordert eine selbstbewusste Theologie, die sich der Frage nach Gott stellt und die Zeichen der Nähe Gottes markiert, die dem Zeugnis von Schrift und Tradition nach gesetzt sind, in erster Linie durch die Feier der Sakramente: sichtbare Zeichen der unsichtbaren Gnade.

Lektürehinweis:

Christian Geyer, Religiöse Bildung. Glaube in Zeiten der Krise, in: FAZ 10. 4. 2020
<https://www.faz.net/aktuell/karriere-hochschule/religioese-bildung-16716772.html>

⁸ *Arnold Gehlen*, Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen, Bonn 1956.

⁹ *Helmut Schelsky*, Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze, Düsseldorf/Köln 1965.

¹⁰ *Niklas Luhmann*, Die Religion der Gesellschaft, hg. v. André Kieserling, Frankfurt/Main 2000.

1.2 Das antike Paradigma.
Populärer Polytheismus? Elitärer Monotheismus?
und die jüdisch-christliche Alternative

a. Die Antike ist nicht säkular, sondern religiös. Religion aber ist eine Größe nicht des Glaubens, des Dogmas, der Ethik und Spiritualität, sondern der Pietät, der Loyalität, der Tradition.¹¹ Die Götter Griechenlands und Rom fordern kein Bekenntnis, sondern Verehrung; sie verdienen kein Vertrauen, sondern verlangen Anerkennung. Sie sind nicht im Jenseits, sondern Teil des Kosmos. So wie die Menschen auf die Gunst der Götter angewiesen sind, brauchen die Götter um ihrer Existenz willen die Opfer der Menschen. *Do ut des* ist der logische Ausdruck eines asymmetrischen Wechselverhältnisses zwischen Göttern und Menschen. Religion findet ihren genuinen Ort im Haus (οἶκος) und das Gemeinwesen (πόλις), Stadt oder Staat.

b. Der populären Religiosität steht die antike Philosophie skeptisch gegenüber; sie kennt den Projektionsverdacht (s.u. Kap. 3.2). Diese Religionskritik verbindet sich in sokratischer Tradition mit einem Monotheismus, für den Gott zwar kein Du ist, zu dem man beten kann, aber doch ein Gegenüber auch zu jeder Religiosität, und ein Objekt philosophischer Theologie. Diese Ideen sind ein Elitenphänomen. Sie zielen nicht auf Volksmission oder dergleichen, sondern konkretisieren eine intellektuelle Distanz gegenüber dem Hergebrachten, die Freiheit zum Ausdruck bringt.

c. Monotheismus und Volksfrömmigkeit verschwistern sich nur im Judentum und im Christentum.

- In neutestamentlicher Zeit scheint die Geschichte zur Ausbildung des Monotheismus im Judentum abgeschlossen. Das Judentum wird sowohl im Neuen Testament als auch in antiken jüdischen Quellen der Zeit (und in der antiken Polemik) als monotheistische Religion portraitiert, die von allen Mitgliedern des Gottesvolkes geteilt werden soll. In neutestamentlicher Zeit bricht durch den Dialog mit der griechischen Philosophie auch die Vermittlungsproblematik eines radikalen Monotheismus auf – was durch das Postulat von göttlichen Vermittlergestalten gelöst werden soll.¹²
- Im Christentum wird der Monotheismus dadurch konkretisiert, dass Jesus als der von Gott gesandte Mensch geglaubt wird, der selbst Gott ist und deshalb durch den Heiligen Geist die Menschen mit Gott versöhnen und vereinen kann. Die Menschwerdung Gottes korreliert mit der Vergöttlichung des Menschen (2 Petr 1,3); die Orthodoxie betont die Theosis als Glutkern der Verheißung. Beides ist nicht späte Spekulation, sondern früheste Einsicht des Glaubens, die zwar noch nicht auf den Begriff ihrer selbst gebracht wird, aber in Bildern, Erzählungen, Hymnen und Riten jeder Systematik zugrunde liegen.

Das Vermittlungsproblem, das der Islam durch seinen radikalen Monotheismus wieder aufwirft und nur durch eine negative Theologie bearbeiten kann, wird im Christentum christologisch und pneumatologisch gelöst – im Horizont des Glaubens. Er findet seine Organisation in der Kirche, die nach Paulus ein Leib aus vielen Gliedern ist (1 Kor 12,12-27; Röm 12,4ff.).

d. In neutestamentlicher Zeit sind Judentum und Christentum noch nicht verfasste Religionen, die einander gegenübergestellt werden könnten. Das Christentum wächst im Judentum; das Judentum profiliert sich gegenüber dem aufstrebenden Christentum.¹³ Das Christentum öffnet sich programmatisch gläubig werdenden Heiden; dadurch entstehen Spannungen mit anderen jüdischen Strömungen, die das Auseinandergehen der Wege befördern.

¹¹ Vgl. *Bernhard Linke*, *Antike Religion*, München 2014.

¹² Vgl. *Peter Schäfer*, *Zwei Götter im Himmel. Gottesvorstellungen in der jüdischen Antike*, München 2017.

¹³ Vgl. *James D.G. Dunn*, *Neither Jew nor Greek. A contested Identity (Christianity in the Making 3)*, Cambridge 2015.

2. Grundlage:

Die Entdeckung des einen Gottes in Israel

a. Das Neue Testament fußt auf dem Alten – wenn man anachronistisch diese Begriffe verwenden mag. Die Gottesfrage ist für die hermeneutisch-theologische Verbindung der beiden Testamente in der Heiligen Schrift essentiell. Jede Aussage über Gott, die das Neue Testament aus dem Munde Jesu, der Apostel und der Urkirche überliefert, steht nicht nur unter der Voraussetzung der biblisch-jüdischen Theologie, sondern rezipiert, adaptiert und transformiert die basalen Glaubenseinsichten Israels, dass Gott der Eine ist, der Schöpfer, der Hirte seines Volkes, der den Lauf der Geschichte bestimmt, sein Wort, sein Gesetz, seinen Geist gibt. Durch die Gottesverkündigung Jesu und die Auferstehungsbotschaft werden diese Vorgaben – den neutestamentlichen Zeugnissen selbst zufolge – nicht negiert oder relativiert, sondern konkretisiert und transzendiert. Durch diese Rezeption entsteht ein theologischer Spannungsbogen, der nicht nur das Neue Testament vom Alten her, sondern auch das Alte Testament neu vom Neuen Testament her lesen lässt. Die Rede von Gott ist der Nerv einer dialogischen Hermeneutik, die einer kanonischen Exegese historische und theologische Substanz zu geben vermag.

b. Im Blickwinkel des Neuen Testaments ist das Judentum eine monotheistische Religion,

- sowohl wenn das Judentum sich artikuliert,
 - mit den Schriften Israels in seiner christologischen Interpretation (Apg 2,24-34 – Petrus in der lukanischen Gestaltung der Pfingstpredigt),
 - und mit seinen Glaubensbekenntnissen (1 Tim 2,5f.),und „Heiden“ missioniert (1 Thess 1,9f.),
- als auch wenn Stimmen aus den (weit überwiegenden) Strömungen des Judentums (tendenziös) zitiert werden, die mit Berufung auf Gott einerseits Jesus (Joh 10,33), andererseits die Christologie kritisieren (Apg 4,7 – leider ohne narrativ ausgeführte Argumentation).

Der Glaube an den einen Gott als *identity marker* des Judentums ist nicht nur in neutestamentlichen, sondern auch in jüdischen und paganen Portraits belegt, wiewohl weder der Volksfrömmigkeit monotheistisch durchformatiert gewesen noch der Monotheismus undifferenziert entfaltet worden wäre.

c. Dieses vielschichtige Bild des Judentums in neutestamentlicher Zeit kontrastiert mit einem religions- und kulturwissenschaftlichen, aber auch literarischen Befund, der beim Blick in die Bibel wie in die Geschichte Israels weit mehr Spannungen und Brüche, Dynamiken und Unschärfen erkennt, als das Selbst- und Fremdbild des Judentums an der Zeitenweite zeigt, das von theologischen und kulturellen Eliten gezeichnet wird.¹⁴ Diese Spannung gilt es exegetisch aufzudecken und theologisch fruchtbar zu machen.

d. Methodisch lassen sich zwei Perspektiven unterscheiden:

- Im wissenschaftlichen Diskurs ist der religionsgeschichtliche Ansatz basal, der versucht, so etwas wie eine Entdeckungs- oder Entwicklungsgeschichte des Monotheismus in Israel zu schreiben.
- Im wissenschaftlichen Diskurs ist ein kanonischer Ansatz neu zu entdecken, der bei den biblischen Narrationen ansetzt, die an Protagonisten und in archaischen Szenen die Entdeckung des einen Gottes inszenieren.

Beide Perspektiven lassen sich nicht gegeneinander ausspielen, sondern diskursiv aufeinander beziehen.

¹⁴ Vgl. *Manfred Oeming / Kurt Schmid* (Hg.), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel* (ATHANT 82), Zürich 2003. Einen Überblick gibt auch Michael Bauks, Art. Monotheismus, in: *WibiLex 2007* (2011): <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/monotheismus-at/ch/f0b9310ab0465c8138284b6067c408ef/> (Zugriff am 24. 4. 2020).

e. In den Religionswissenschaften sind – in Verbindung mit der alttestamentlichen Exegese – Begriffe ausgebildet worden, die zwar schillern, aber eine erste Orientierung in notwendigen Unterscheidungsprozessen liefern – und immer neu aufgelöst werden müssen.¹⁵

- Die einfache Unterscheidung zwischen Poly- und Monotheismus ist unterkomplex,
 - weil es monotheistische Perspektiven in Religionen geben kann, für die die Verehrung vieler Götter typisch ist,
 - und die Verehrung eines einzigen Gottes unterschiedlich gestaltet und vermittelt werden kann.

Gleichwohl bleibt es sinnvoll, zwischen einer faktischen, ausdrücklich erklärten, womöglich reflektierten Verehrung vieler Gottheiten und der Konzentration auf die Verehrung eines einzigen Gottes idealtypisch zu unterscheiden.

- Dort, wo nur ein Gott verehrt wird (von einem Stamm, einer Stadt, einer Familie, einem Volk, einer Person ...), lassen sich unterschiedliche Formen typisieren:
 - Im Blick darauf, wer oder was verehrt wird, wird häufig unterschieden zwischen
 - Henotheismus: der gezielten, befristeten Verehrung eines einzigen Gottes, der aus den vielen ausgewählt wird,
 - Monolatrie: der kulturell ausgeprägten Verehrung eines bestimmten Gottes durch eine Gemeinschaft, die aber die Existenz anderer Gottheiten nicht ausschließt,
 - Monotheismus: der stabilen, reflektierten Verehrung eines als des einzigen Gottes, der die Existenz anderer Gottheiten ausschließt.

Man kann die Unterscheidung verwenden, muss aber um die Unschärfen der Begriffe wissen.

- Im Blick darauf, wie verehrt wird, kann zwischen exklusivem und inklusivem Monotheismus differenziert werden:
 - Während der exklusive die Verehrung anderer Götter ausschließt,
 - integriert der inklusive diese Verehrung, sei es theologisch so, dass die Namen und Eigenschaften anderer Götter mit denen des eigenen Gottes verbunden werden, sei es hermeneutisch so, dass Brücken zur Verehrung des einen Gottes gebaut werden.

Auch diese Unterscheidung ist nützlich, wenngleich nicht völlig klar.

- Im Blick darauf, wer verehrt, kann zwischen universalem und partikularem Monotheismus unterschieden werden.
 - Während der universale Monotheismus die Verehrung des einzig-einen Gottes auf der ganzen Welt postuliert,
 - konzentriert sich der partikuläre auf ein Gebiet oder eine Gruppe, ohne andere Orte oder Gemeinschaften und deren religiöse Praktiken dominieren zu wollen.

Diese Unterscheidung ist ebenfalls grob; sie lässt Grauzonen aus, ist aber nützlich.

Die Unterscheidungen sind nicht alternativ; es kommt darauf an, sie unter ihrem jeweiligen Aspekt zu verwenden und ggf. miteinander zu vermitteln.

Die Begriffe schaffen Orientierung auf einem Feld vitaler Bewegungen und großen Facettenreichtums; sie sind reflexionssprachliche Krücken, die Analysen stimulieren, aber Texte und Artefakte nicht beherrschen können. Es hilft, zwischen explizitem und implizitem

¹⁵ Vgl. *Christian Frevel*, Beyond Monotheism? Some remarks and questions on conceptualising 'monotheism', in: *Biblical Studies, Verbum et Ecclesia* 34(2). <https://verbumetecclesia.org.za/index.php/ve/article/view/810/1839> (Zugriff am 24. 4. 2020).

2.1 Religionsgeschichtlicher Ansatz:

Über die Monolatrie zum Monotheismus – im Mäandertal der Kulturgeschichte

a. In den kanonisierten Texten des Alten Testaments kommt eine theologische Elite zu Wort, die eine Deutungshoheit über die Geschichte gewonnen hat, auch wenn sie eine kleine Minderheit gewesen ist, die zu ihrer Zeit womöglich wenig Wirkung erzielt hat: Die biblischen Texte müssen deshalb historisch-kritisch gelesen werden, um religionswissenschaftlich eingeordnet und theologisch gedeutet werden zu können. Sie spiegeln eher wider, wie es hätte sein sollen oder können, als wie es gewesen ist.

b. Charakteristisch ist, wie häufig gegen den „Götzendienst“ polemisiert wird. Eine immer wieder zitierte Schlüsselszene ist Israels Tanz ums Goldene Kalb, während Mose von Gott auf dem Sinai Weisungen über das Heiligste erhält, angefangen mit den Zehn Geboten (Ex 31, 18 – 32,33,6). Gott gewährt einen neuen, erneuerten Bund. Aber das Thema ist damit nicht durch, sondern taucht immer wieder auf in den Büchern der Geschichte, der Weisheit und der Prophetie. Die Intensität der Kritik spiegelt die Popularität polytheistischer Praktiken durch die Zeiten hindurch im Volk, aber auch bei Herrschern, Priestern und Propheten: Amulette, Orakel, Horoskope, Götterfiguren, Geistesbeschwörungen. Die Archäologie zeigt auf dem Gebiet Israels keinen wesentlich anderen Befund bezüglich religiöser Relikte als außerhalb. Es gibt also einen starken Unterschied zwischen Schein und Sein, zwischen Ist und Soll, zwischen Anspruch und Wirklichkeit.

c. Markante Äußerungen, die als typisch monotheistisch gelten und – im Neuen Testament wie bis heute – als biblische Belege für den Glauben an den einen Gott herangezogen werden, lassen sich auch und eher monolatratisch deuten, darunter sogar das erste Gebot des Dekaloges (Ex 20,3; Dtn 5,7). Die Monolatrie markiert kulturell den Unterschied zwischen Israel und den anderen Völkern. Sie geht mit höchster Verbindlichkeit und innigster Gottesliebe bestens einher. Sie befasst sich nicht mit der Frage, ob es die anderen Götter überhaupt gibt oder ob sie nur in der religiösen Praxis des Polytheismus als solche angesehen werden. Die Verbindlichkeit für Israel ergibt sich dem Dekalog zufolge aus dem, was Gott für das Volk getan hat: Er hat es aus Ägypten befreit und damit (neu) ins Leben gerufen. Das folgende Bilderverbot qualifiziert die Monolatrie auf dem höchsten Niveau theologischer Reflexion und Praxis; das erste Gebot ist exklusiv; es ist insofern universal, als es eine Option öffnet, die nicht nur Israel wählen soll, sondern die anderen offenstehen kann – auch wenn dies nicht narrativ ausgeführt wird; es ist zugleich insofern partikular, als es die Sendung Israels ist, inmitten der Völker diesen Glauben an den einen Gott zu bezeugen.

d. Das Hauptgebot (Dtn 6,4f.) greift die identitätsbildende Kraft der Verehrung eines einzigen Gottes auf – und qualifiziert sie dreifach:

- durch den Bezug auf das Gottesvolk Israel – mit dem Ergebnis, dass, wer dem Gebot folgt, bekennt, zu Israel zu gehören (ohne dass von Konversionen oder dergleichen gesprochen würde),
- durch die Proklamation der Einheit und Einzigkeit Gottes, die allerdings bis in die großen Übersetzungen hinein unterschiedlich verstanden werden kann: positiv, exklusiv, qualitativ,
- durch die Liebe zu Gott, die den ganzen Menschen bestimmen und seine gesamte Kultur charakterisieren soll.

Diese Qualifizierung transzendiert jede Klassifizierung.

e. Die Geschichte der Entwicklung zum Ein-Gott-Glauben in Israel zu schreiben, ist hoch voraussetzungsreich und basiert in der Regel auf Einschätzungen von Quellen und historischen Entwicklungsphasen, die fraglich geworden sind.¹⁶ Die Frühzeit braucht eigene Untersuchungen. Mit großer Vorsicht lässt sich zeigen, dass die vorexilische Zeit sowohl im Nordreich als auch im Süden durch starke Auseinandersetzungen zwischen prophetischen Protagonisten der Verehrung nur von YHWH einerseits und alternativen Praktiken andererseits geprägt gewesen ist.

f. Mit dem Deuteronomium wird ein programmatischer Monotheismus greifbar, der sowohl die Einheit Israels stabilisiert als auch die Unterscheidung von den Nachbarn hochhält. Im Umkreis des Deuteronomiums entwickelt sich sowohl eine selbstkritische Geschichtsdeutung, deren entscheidendes Kriterium die Gottesverehrung ist, als auch eine politische Bewegung, die mit der Kultzentralisation in Jerusalem verbunden ist und dadurch nachexilisch die Geschichte bestimmt.

g. In der Exilszeit kommt mit dem Zweiten Jesaja (oder durch deuterojesajanische Texte) ein Monotheismus zum Ausdruck, der dreifach gekennzeichnet ist (vgl. Jes 41,21-29; 43,8-13; 44,9-20):

- durch rhetorische Polemik gegen Götterbilder,
- und durch die Bestreitung der Existenz anderer Götter
- in Verbindung mit der Forderung nach einer Intensivierung der Verehrung Gottes allein, der nicht nur für Israel, sondern für den gesamten Kosmos zuständig ist, die Weltgeschichte wie die Schöpfung und die Hoffnung auf Erlösung.

In der Exilszeit entsteht die Notwendigkeit, die Katastrophe aufzuarbeiten und zugleich die Macht der Babylonier nicht auf die Kraft ihrer Götter zurückzuführen, die angebetet werden müssten. Die doppelte Stimulanz führt zu einer Radikalisierung im Sinne einer Besinnung auf den Ursprung biblischer Theologie, die hoch kreativ und ambitioniert ist.

h. Der Tempel ist (oder: wird) ein Vorort der Gottesverehrung – ohne Kultbild. Dort entsteht auch der Ansatz einer theologischen Infrastruktur, die den Monotheismus beherbergt und auf Dauer zu stellen bemüht ist – mit geteiltem Erfolg. In neutestamentlicher Zeit sind sowohl die Sadduzäer wie auch die Pharisäer und die Essener – mit charakteristischen Unterschieden – klar monotheistisch aufgestellt, während die populäre Religion nicht so strikt gewesen ist.

i. Mit dem Vordringen des Monotheismus beginnt das Nachdenken, wie der eine Gott als Schöpfer, als Gebieter, als Befreier den Menschen und der Welt gegenüberreten kann, ohne seine Einzigkeit zu verlieren. Eine wichtige, für das Neue Testament und die Christologie extrem wichtige Antwort findet die Weisheitstheologie im Nachdenken darüber, wie es sein kann, dass Gott die Welt in seiner Weisheit so geschaffen hat, dass Menschen sich in ihr orientieren können: je mehr in Gottesfurcht, desto besser (Spr 8; Sir 24; Weish 9).

¹⁶ Vgl. *Christian Frevel*, *Geschichte Israels*, 2. Auflage Stuttgart 2018.

2.2 Kanonischer Ansatz:

Von Abraham bis Hiob und darüber hinaus – in den Heiligen Schriften Israels

a. Von einem religionswissenschaftlichen Ansatz lässt sich ein kanonischer unterscheiden, der die Bibel als Buch aus vielen Büchern liest und jenseits von Historisierungen beobachtet, wie Themen narrativ eingeführt werden, wie das Entstehen von Erkenntnissen dargestellt wird, das Missverstehen, die Verdrehung, der Streit, die Klärung etc. Die Gottesfrage ist der vielleicht wichtigste Prozess dieser Auseinandersetzung und Klärung.

b. Ausgehend von einer (nicht nur) im Neuen Testament bezeugten (Lk 24,44) Dreiteilung der Bibel Israels in Gesetz, Propheten und Psalmen (Schriften) lassen sich an drei Figuren idealtypisch Prozesse analysieren.

- Abraham¹⁷, der zum Stammvater Israels erklärt werden wird und in der Selbstvorstellung Gottes am brennenden Dornbusch im „Gott Abrahams“ lebendig ist (Ex 3,6), wird – noch mit dem Namen Abram – nach Gen 11,10-32 mit einem Stammbaum in die Geschlechtergeschichte Sems eingezeichnet, die nach der Sintflut von Generation zu Generation weitergegangen ist, und über seinen Vater Terach zusammen mit seiner Frau Sara(i) zuerst mit Ur in Chaldäa verbunden wird, in Mesopotamien (heute Irak) dann mit Haran (heute im türkisch-syrischen Grenzgebiet). Er ist also kein Jude; er gehört zu einem der vielen Völker, die sich nach dem Turmbau zu Babel mit ihre je eigenen Sprachen gebildet haben (Gen 11,1-9). Von Abram wird aber erzählt, dass er von Gott berufen worden sei, aus seinem Land und seiner Verwandtschaft aufzubrechen und in ein neues Land, das Gott ihm zeigen werde, zu gehen – wo er nicht nur zu einem großen Volk, sondern auch zu einem Segen für alle Völker werde (Gen 12,1ff.). Abra(ha)m zieht daraufhin bis ins Land der Kanaaniter nach Sichem und weiter über Beth El bis in die Wüste Negev (Gen 12,1-9).

Diese Migration ist mit der Entdeckung Gottes verbunden. Dass Abra(ha)m dem Ruf Gottes folgt, wird in der Genesis zunächst nur erzählt; es wird aber in späteren Reflexionen (auch neutestamentlichen: Hebr 11), zu einer Urszene des Glaubens an Gott. Dieser Glaube wird explizit angesprochen, als Gott einen Bund mit Abram schließt, der ihm Nachkommen und Landbesitz verheißt. Dass Abram Gott vertraut, wird „Glaube“ genannt; dieser Glaube ist der Grund der Rechtfertigung Abrams durch Gott, d.h. der Zusage, durch den Glaube im rechten Verhältnis zu Gott zu stehen (Gen 15,6). Dieser Satz ist zum Schlüssel der Rechtfertigungslehre geworden, von der paulinischen Pointierung (Röm 4,3.9.22; Gal 3,6; vgl. Jak 2,23) bis zur ökumenischen Theologie heute.

Erzählt wird eine Entdeckungsgeschichte, die mit dem Bundschluss bei weitem nicht abgeschlossen ist, sondern z.B. mit der Bindung Isaaks (Gen 22) eine kritische Zuspitzung erfährt. In der jüdisch-christlichen Antike gibt es unterschiedliche Orte an denen der Glaube Abrahams diskutiert wird: die Berufung mit der Verheißung (Gen 12), der Bundschluss mit der Rechtfertigung (Gen 15), die Beschneidung (Gen 17) und die Opferung Isaaks (Gen 22).

Gott muss sich in der Logik der Erzählung Abraham offenbaren, damit er entdeckt werden kann. Er offenbart sich durch Berufung, Verheißung, Erprobung. Abraham entdeckt Gott im Glauben. Die Bibel zeichnet die Abrahamsgeschichte auf, um diese Entdeckungsgeschichte als Begegnungsgeschichte festzuhalten, die im Lesen neue Entdeckungen anstößt.

¹⁷ Vgl. Matthias Köckert, Abraham. Ahnvater – Vorbild – Kultstifter (Biblische Gestalten 31), Leipzig 2017.

- Die Propheten beginnen mit Jesaja, der im literarischen Portrait seines Buches als Sohn des Amoz mitten in Juda und Jerusalem zur Zeit der Könige Usija, Jotam, Ahas und Hiskija eingeführt wird (Jes 1,1), also bereits mit dem Glauben an den Gott Israels vertraut ist, aber (so der Eindruck der Komposition des Buches) in einem Umfeld frustrierenden Desinteresses an Gott lebt (Jes 1,2ff.), grassierender Sünde (Jes 1,4-9), blasphemischer Gottesdienste (Jes 1,10-17), aber auch großer messianischer Hoffnung (Jes 2,1-4), die durch eine drohende Invasion der Assyrer tödlich bedroht zu werden scheinen (Jes 5,25-30).

In dieser Problemkonstellation erfährt Jesaja seine Berufung zum Propheten in der Konfrontation mit der brennenden Heiligkeit Gottes, die seine Unfähigkeit aufdeckt und überwindet, sodass er sich senden lässt: mit dem Auftrag, das Volk zu verstocken und auf diese Weise für den Heilsplan Gottes zu gewinnen (Jes 6,1-13).

Jesaja erkennt Gott durch seine Berufung als ihn selbst und kann nur aus dieser grundstürzenden Gotteserfahrung heraus seinen hoch schwierigen Auftrag erfüllen.

- Die Weisheitsbücher beginnen in vielen Anordnungen des Kanons mit Hiob (Ijob). Nach der Auskunft des Buches lebt er „im Land Uz“ (was meist in Arabien verortet wird) und war gottesfürchtig, also wohl nicht jüdisch, aber fromm und – ohne dass seine Religion näher beschrieben würde – monotheistisch (Hiob 1,1). Er wird zum Objekt, aber auch zum Subjekt eines Experiments, weil – nach der kanonischen Endgestalt des Buches – Gott gegen Satan an seinem Beispiel zeigen will, dass ein Mensch nicht nur fromm ist, wenn es ihm gutgeht, sondern dass auch es eine uneigennützigere Gottesverehrung gibt, die sich in tiefer Not bewährt (Hiob 1,6-12). Deshalb treffen Hiobsbotschaften ein, die zeigen, dass in kurzer Zeit Hiob alles genommen wird: Besitz, Familie, Gesundheit (Hiob 1,13 - 2,10). Den großen Hauptteil des Buches nehmen Dialoge ein, die das Unheil, das Hiob erleidet, entweder als gerechte Strafe Gottes sehen, so die drei Freunde, die Hiob besuchen und ihm helfen wollen, seine Misere zu verstehen, oder als Unrecht, das nicht zu rechtfertigen ist, am wenigsten durch Gott selbst, so Hiob selbst (Hiob 2-31). Auch der nächste Gesprächspartner, Elihu, deckt eher die Unerklärlichkeit der Situation auf als dass er Hiob in seinem Gottesverhältnis zur Klarheit hilft (Hiob 32-37). Hiob weist nicht nur das Ansinnen seiner Freunde zurück, eine verborgene Schuld zu erkennen und zu gestehen, die er büße, sondern klagt auch Gott an, ihm schreiendes Unrecht anzutun. Schließlich antwortet im Buch Gott selbst (Hiob 38-41): Er gibt (erstens) den Freunden Hiobs Unrecht; er weist (zweitens) die Vorwürfe Hiobs zurück, weil er ein Mensch sei, der Gottes Wirken und Willen nicht ergründen können; und er befreit (drittens) Hiob zuerst von der Fixierung auf seine Rolle als unschuldiges Opfer und dann von all dem Verlust, den er erlitten hat (Hiob 42,7-17).

Die Hiobgeschichte (die weit widerspenstiger ist, als sie hier charakterisiert wird), stellt die Theodizeefrage und zeigt, dass sie nicht zu beantworten ist. Sie relativiert den Zusammenhang von Tun und Ergehen im Sinne einer Humanität, die das Leiden integriert. Sie positioniert die Klage als elementare Ausdrucksform des Glaubens. Sie verweist auf die Gerechtigkeit Gottes und der Menschen, insofern sie den Vorwurf eines alternativlosen Egoismus abweist. Sie zeigt, dass es Erlösung gibt, wenn Gott Gott ist.

Hiob entdeckt den einen als den verborgenen, den prüfenden, den dunklen Gott – der ihn aber nicht im Stich lässt, sondern durch den Tod hindurch rettet.¹⁸

Die drei Beispiele zeigen jeweils Entwicklungen, die von unterschiedlichen Ausgangspunkten aus durch Krisen zur Erkenntnis des einen Gottes führen.

c. Die narrativen Glaubensbiographien der Bibel Israels haben Jesus und das Urchristentum (so wie das Judentum) stark beeindruckt und ihrerseits zu einer Vitalisierung der Theologie beigetragen.

¹⁸ Vgl. *Ludger Schwienhorst-Schönberger*, Ein Weg durch das Leid. Das Buch Ijob, Freiburg i. Br. 2007.

3. Kontext:

Die vielen Götter Griechenlands und Roms

a. Zwischen griechischer und römischer Religiosität gilt es gut zu unterscheiden. Aber es gibt auch eine Reihe basaler Gemeinsamkeiten, die im Zuge einer religionswissenschaftlichen Typologie hervorgehoben sein sollen.

b. Gemeinsam ist, dass ein Götter-Kosmos gesehen wird, in dem sowohl die Familien als auch die Städte und Reiche viele Mächte verehren. Gemeinsam ist aber auch, dass es eine Religionskritik gibt, die genau diese farbige Volksfrömmigkeit in Frage stellt.

c. Eine Systematik versucht der Polyhistor Marcus Terentius Varro (116-27 v. Chr.)¹⁹. Er unterscheidet drei Formen von Theologie, die mythische, die politische und die natürliche.

- Die mythische Theologie wird von den Dichtern getrieben. Ihr originärer Ort ist das Theater. Sie erzählt Göttergeschichten.
- Die politische Theologie wird von den Völkern getrieben. Ihr originärer Ort ist der Tempel. Sie feiert Riten.
- Die natürliche Theologie wird von den Philosophen getrieben. Ihr originärer Ort ist die Akademie. Sie übt Religionskritik. Sie klärt darüber auf, dass die mythischen Götter der politischen Theologie menschliche Institutionen sind – aber staatstragend und deshalb verpflichtend, notfalls mit Zwang. Der Philosoph durchschaut die mythischen Fabeln, lehrt aber den Pöbel *mores*: Die Tradition sei zu achten; denn der Staat, der sich Dichter hält, um sich Götter zu schaffen, braucht ein religiöses Fundament. Sonst bricht er zusammen. Die philosophische Rechtfertigung der Mythen ist ihre politische Funktionalität. Die Tugend der Treue zum Herkommen heißt *pietas*.

Diese Systematik ist leider nur – aber Gott sei Dank immerhin doch – durch die ausführliche Kritik überliefert, der Augustinus sie unterzogen hat (CCL XLVII).

3.1 Die Welt voller Götter.

Die Ästhetik der griechisch-römischen Religion

a. Die griechisch-römische Kultur ist religiös codiert, auch wenn die Bedeutung von Opfern, von Tempeln, von Orakeln, von Prozessionen und Kulte in der modernen westlichen Historiographie oft entweder übersehen und relativiert oder bspöttelt und als Anzeichen mitgeschleppter Tradition abgewertet wird. Entscheidend ist allerdings, die Religion nicht von einem jüdisch-christlichen Blickwinkel aus zu betrachten und bewerten, sondern ihre eigene Logik zu rekonstruieren. Deren entscheidendes Charakteristikum besteht darin, zwar einen Mythos zu kennen, der erzählt, wie gekommen ist, was ist, aber keine Systematik, kein Dogma, kein Ethos auszubilden. Das System Religion funktioniert in der paganen Antike anders als im monotheistisch geprägten Judentum und Christentum.

b. Die Grundbestimmung der paganen Religiosität wird durch zwei philosophische Sentenzen bestimmt.

- Thales von Milet wird der Satz zugeschrieben, alles sei voll von Göttern.²⁰
- Vom neuplatonischen Philosophen Sallust (4. Jh. n. Chr.) wird zitiert: „Der Mythos erzählt, was niemals war und immer ist“.²¹

Beide Sätze erläutern einander und führen in ein Weltbild ein, dass weder durch Physik noch durch Historik, sondern durch Ideen und Mythen geprägt ist.

¹⁹ Vgl. Hellfried Dahlmann, Terentius Varro, in: Pauly-Wissowa Suppl. 6 (1992) 1229-1235.

²⁰ Geoffrey S. Kirk – John E. Raven – Malcolm Schofield, Die vorsokratischen Philosophen, Berlin 2001, 91f. (nach: Aristoteles, De anima 411a8 und Platon, Leges 889B).

²¹ De Diis et mundo 4,4 (Kritische Ausgabe mit englischer Übersetzung: Sallustius, Concerning the Gods and the Universe, hg. v. Arthur Darby Nock Cambridge 1926).

c. Die griechischen und römischen Götter sind die markanten Personifikationen numinoser Mächte, die den Kosmos durchwalten. Die Götter sind Teil der Welt, die sie aus sich selbst erschaffen haben. Sie stehen an der Spitze der Herrschaftspyramide. Sie sind ihrerseits genealogisch verbunden. Die Ur-Geschichte der Götter erzählt Hesiod (geboren v. 700 v. Chr.) in seiner Theogonie.²² Sie handelt von Kämpfen, von Aufständen der Jungen gegen die Alten, von Morden und Siegen. Die gegenwärtig herrschende Göttergeneration wird von Zeus (Jupiter) dominiert, der sehr mächtig, aber nicht allmächtig ist und sehr stark, aber Schwächen hat. Die Mitglieder seiner Götterfamilie sind relativ eigenständig, aber miteinander verbunden. Sie tragen Konflikte aus, können sich aber auch wieder versöhnen. Sie verbinden sich mit bestimmten Städten, Regionen und Berufen. Sie verteidigen ihre Einflussphären, können aber auch Koalitionen mit anderen eingehen. Sie schenken und entziehen ihre Gunst. Sie haben Launen, aber Charaktere.

d. Elementar für die Götterverehrung ist das Opfer. Sein Mythos ist mit Prometheus verbunden (Hesiod, Theogonie 535-557): Die Götter verlangen von den Menschen Opferdienste; nur dann wollen sie ihre Existenz dulden. In einer großen Versammlung zu Mykene, auf der die Pflichten der Menschen festgelegt werden sollen, erscheint Prometheus, schlachtet einen Stier und teilt ihn in zwei Hälften: Auf der einen Seite häuft er das Fleisch und bedeckt es mit den unappetitlichen Eingeweiden; auf der anderen Seite drapiert er die Haut um die Knochen des geschlachteten Tieres. Vor die Wahl gestellt, lässt sich Zeus (wissentlich?) täuschen: Er verlangt für sich das scheinbar unversehrte Tier - und erhält nur Haut und Knochen, während die Menschen das Fleisch verzehren können, womit ihr Überleben gesichert ist, aber auch ihre dauerhafte Verehrung der Götter.

e. Die Praxis von Opfern wird in zahlreichen Bildern auf Vasen und Wänden, Grabsteinen und Säulen, in Skulpturen für den öffentlichen und privaten Raum anschaulich, auch in literarischen Texten, von der Ilias und Odyssee bis weit in die Zeit nach Konstantin hinein.

- Der erste Schritt ist die Auswahl des Opfers, sei es eines Tieres, sei es einer Pflanze oder sonst eines Gegenstandes. Eine materielle, normalerweise biologische Substanz muss da sein. Die Spiritualisierung des Opfers ist ein Ergebnis differenzierter Opferkritik. Das Opfer muss höchsten Qualitätsansprüchen genügen: Es muss „rein“ sein, heißt: fehlerlos und erstklassig: ein Vorzeigestück der Welt, aus der das Opfer kommt.
- Geopfert wird an einem häuslichen oder öffentlichen Altar, der vor dem Heiligtum steht. Bevor man zum Altar tritt, müssen die Opfernden sich reinigen – am besten in einer heiligen Quelle, die zum Heiligtum gehört, oder auf andere geeignete Weise mit Wasser.
- Entweder übernimmt ein Priester die Opfergabe und führt sie zum Altar, oder man bringt sie selbst.
- Zum Opfer gehört ein Gebet, in dem das Anliegen klar zum Ausdruck kommt.
- Das Opfer vollzieht sich als Schlachtung resp. Schächtung oder Verbrennen. Es ist eine symbolische Vernichtung, die Raum für Neues schafft, sei es durch die Beendigung des Bösen, sei es durch die Übergabe in eine neue Sphäre.
- Zum Opfer gehört oft ein Mahl, das gefeiert wird.

Die Opferpraktiken sind so vielfältig wie das Leben. Die Variationsbreite entspricht den zahlreichen Kulturen und Kulturen. Im Kern steht eine Gabe mit der Bitte um eine Gegengabe.

²² Hesiod, Theogonie. Werke und Tage. Griechisch und deutsch, herausgegeben und übersetzt von Albert von Schirnding, Zürich/Düsseldorf³2002.

3.2 Schein und Sein.

Die antike Religionskritik

a. Der Vorsokratiker Xenophanes²³ (ca. 570-470 v.Chr.) kritisiert religiöse Götterbilder, die nicht mehr sind, als Projektionen menschlicher Erfahrungen, Hoffnungen und Befürchtungen.

- An Homer und Hesiod kritisiert Xenophanes die Anthropomorphismen: dass die Götter sich unter Niveau aufführen und menschliche Unarten zeigen (nach Sextus Empiricus, adv. math 9,113²⁴).
- Diese Mythenkritik wird zur Religionskritik, weil Kulte den homerischen Göttern gelten. Xenophanes sieht als Grundproblem an, dass die Menschen in Gefahr stehen, Gott nach ihrem eigenen Bild zu formen – während sie das Gegenteil behaupten.
- Diese Anthropomorphismus-Kritik radikalisiert Xenophanes sowohl im Kulturvergleich als auch in der Übertragung auf die Tierwelt.

Die Kehrseite dieser Religionskritik ist ein Monotheismus mit pantheistischen Elementen, den die Stoa gerne aufgegriffen und fortgeschrieben hat.

b. Als Atheisten gelten in der Antike vielfach die Anhänger des Epikur²⁵. Allerdings bezieht sich die Skepsis Epikurs nur auf die menschlichen Gottesvorstellungen, nicht auf die Existenz Gottes selbst.

- Epikur dreht den Spieß um: Auch er findet Atheismus indiskutabel, bezichtigt aber die Vertreter und Apologeten traditioneller Religiosität dieses Atheismus, während er selbst für sich einen höheren Theismus in Anspruch nimmt.
- Epikurs Gott rückt allerdings in so weite Fernen, dass die Gottesverehrung im Grunde keine praktische Bedeutung mehr hat.

Der römische Dichter Lukrez²⁶ rühmt „den Griechen“ Epikur, die römische Welt von der Furcht vor Dämonen befreit zu haben (de rerum naturarum I 62-72).

²³ Vgl. Petra Haß, Die Vorsokratiker, Bamberg 2005. Text mit Übersetzung und Kommentar: Laura Gemelli Marciano, Die Vorsokratiker I, Darmstadt 2007.

²⁴ Sextus Empiricus, Gegen die Dogmatiker. Adversus mathematicos libri 7–11. Übersetzt von Hansueli Flückiger, Sankt Augustin 1998

²⁵ Einen ersten Eindruck verschafft: Epikur, Ausgewählte Schriften, hg. v. Chr. Rapp, Stuttgart 2010. Zur Einführung vgl. Malte Hossenfelder, Epikur, München 2006. Zum Brief an Menoikeus vgl. Epikur, Brief an Menoikeus, in ders., Von der Überwindung der Furcht. Katechismus, Lehrbriefe, Spruchsammlung, Fragmente. Übersetzt und mit einer Einführung und Erläuterungen versehen von Olof Gigon, München 1991

²⁶ Einführung: Michael von Albrecht. Lukrez in der europäischen Kultur, Ludwigshafen 2005; zur Vertiefung vgl. Beate Beer, Lukrez und Philodem. Poetische Argumentation und poetologischer Diskurs, Basel 2009.

c. Vom Mittelplatoniker Plutarch²⁷ ist eine – in ihrer Authentizität nicht ganz gesicherte – Schrift über den „Aberglauben“ (*De superstitione*) überliefert²⁸, die zu den *Moralia* gehört. Das griechische Leitwort des Originaltextes heißt δεισιδαιμονία (*deisidaimonia*): Angst vor Dämonen, vielleicht auch „Ehrfurcht“ (vgl. Apg 17,22; 25,19).

- Plutarch kritisiert den „Atheismus“, den er Epikur zuordnet²⁹. Aber er bekämpft den Aberglauben, weil der gefährlich sei.
- Als Grundmotiv des Aberglaubens erkennt Plutarch die Angst vor Gott. Sie lähmt und verführt zu irrationalen Handlungen. Sie räumt auch der Religion einen Platz als Ersatzhandlung ein, der ihr nicht zusteht.
- Der Aberglaube rechnet mit Höllenqualen, die derer warten, die nicht die Götter verehren.
- Abergläubische Frömmigkeit ist exaltiert und unsicher.

Ein stoisches Argument gegen den Aberglauben ist, dass die Gelassenheit fehlt, die Ataraxie.

- Die Alternative ist eine Frömmigkeit, die im Vertrauen auf die Güte der Götter Religion praktiziert, als gesteigertes, erfülltes Leben.³⁰
- Der Atheismus macht nach Plutarch den Fehler, aus der Existenz von Aberglauben die Schlussfolgerung zu ziehen, sich ganz von den Göttern abzuwenden (mor. 169E: „... dass es besser keine Götter geben sollte als solche, die sich über diese Formen der Verehrung freuen, die so tyrannisch, sei reizbar, so kleinlich sind“). Dass er diese Wirkung hat, ist eine der schlimmsten Wirkungen des Aberglaubens.

Der Atheismus, so Plutarch, verliert die innere Balance, weil er das Gute nicht als Geschenk annimmt (mor. 167 E).

²⁷ Eine gute Auswahl: Plutarch, *Moralphilosophische Schriften*, übers. u. hg. v. Hans-Josef Klauck (RUB 2976), Stuttgart 1997.

²⁸ Vgl. *Hans-Josef Klauck*, *Mittelplatonismus und Neues Testament*. Plutarch von Chaironea über Aberglaube, Dämonenfurcht und göttliche Vergeltung, in: ders., *Alte Welt und neuer Glaube* 59-81.

²⁹ Vgl. *Aldo Tamagnone*, *Ateismo filosofico nel mondo antico*. Religione, naturalismo, materialismo, atomismo, scienza. La nascita della filosofia atea, Firenze 2005.

³⁰ Vgl. *Lieve Van Hoof*, *Plutarch's Practical Ethics*, Oxford 2010.

4. Prägung:

Gott, der Vater in der Verkündigung Jesu

a. Jesus hat Gott als Vater verkündet. Mehr noch: Er hat Gott, den Vater geliebt und sich von ihm als Sohn geliebt gewusst. Diese Beziehung ist die Herzkammer neutestamentlicher Theologie. Sie wird in den Evangelien dadurch ausgeleuchtet, dass oft vom Gebet Jesu die Rede ist und die Ausführungen – bei den Synoptikern wie bei Johannes – die Vaterschaft Gottes in den Mittelpunkt rücken (Mk 14,36 parr. – Joh 17).

b. Jesus verkündet Gott, indem er das Reich Gottes verkündet – das von einer anderen Dimension ist als alle Reiche dieser Welt. Jesus greift die Erkenntnis Israels auf, dass kein König Gott ist, weil Gott allein der König dieser Welt ist; er entwickelt – der Sache nach in Weiterführung pharisäischer Ansätze – im Namen Gottes eine politische Ethik, in der politische macht anerkannt wird, ohne kirchlich vereinnahmt zu werden (Mk 12,13-17).

4.1 Der Vater des Sohnes – der Sohn des Vaters.

Theologie und Christologie im Licht des Vaterunsers

a. Das Vaterunser ist das Gebet Jesu für seine Jünger (Mt 6,9-13 par. Lk 11,1-4). Es ist in einer Langform bei Matthäus und einer Kurzform bei Lukas überliefert. In beiden Formen besteht es aus drei Teilen.

	Mt 6,9-13	Lk 11,2ff.
Anrede	⁹ Unser Vater im Himmel	² Vater
Du-Bitten	Geheiligt werde dein Name, ¹⁰ Dein Reich komme. Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auf Erden.	Geheiligt werde dein Name, Dein Reich komme.
Wir-Bitten	¹¹ Das nötige Brot gib uns heute ¹² und erlass uns unsere Schulden, wie auch wir erlassen haben unseren Schuldnern, ¹³ und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen.	³ Unser nötiges Brot gib uns Tag für Tag ⁴ und erlass uns unsere Sünden, denn auch wir vergeben denen, die uns etwas schulden, und führe uns nicht in Versuchung.

Die Gebetsanrede ist nicht nur die Eröffnung des gesamten Gebetes, sondern auch das Vorzeichen vor jeder einzelnen Bitte. Sie ist – bei Lukas, aber auch bei Matthäus – von ausgesprochener Prägnanz, auch im Unterschied von jüdischen Gebeten der Zeit, aber nicht im Gegensatz zu ihnen.

b. Gott als Vater anzureden, ist für Jesus typisch, auch in der aramäischen Vertrauensform „Abba“ (Mk 14,46; Gal 4,6; Röm 8,15).

- Dieses Charakteristikum wurde im späten 20. Jh. teils als Ausdruck eines spezifischen Sohnesbewusstseins Jesu gedeutet, weil es im Judentum keine gleichartig vertrauensvolle Gottesanrede gäbe.³¹
- Demgegenüber hat die nachfolgende Forschung³² stärker die enge Verbindung zwischen der Gebetsprache Jesu und Israels, besonders in den Psalmen betont.

Die Betonung der jüdischen Wurzeln Jesu passt besser zum Aufweis der Einbindung Jesu in Gebetsprache Israels. Sein Charakteristikum wird dadurch nicht verschliffen, sondern profiliert.

³¹ So Joachim Jeremias, Neutestamentliche Theologie I: Die Verkündigung Jesu, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1971, 191.

³² Vgl. Georg Schelbert, Abba. Abba Vater (NTOA 81), Göttingen 2011.

c. Gott wird in den Psalmen nicht nur mit einem Vater verglichen, um seine verantwortungsvolle Fürsorge zu veranschaulichen (Ps 27,10; 68,6; 103,13), sondern auch als Vater angeredet (Ps 89,27).³³

d. In frühjüdischen Gebeten ist die Vateranrede nicht verschwunden, sondern präsent. Gott wird auch dort als „Vater“ angeredet, so besonders intensiv im „Awinu Malkenu“, das auf Rabbi Akiba eingangs des 2. Jh. zurückgeführt wird, der das Gebet bereits benutzt hat³⁴, und bereits im Apokryphon des Josef aus Qumran (4Q372, Fragment 1,16: „mein Vater und mein Gott“).

e. Die Gebetsprache des Neuen Testaments hat mit der Vateranrede eine christologische Dimension, auch wenn auf eine Kontrastierung zum jüdischen Beten verzichtet wird.

- Das Neue Testament unterscheidet konsequent in der Rede Jesu zwischen „euer Vater“ und „mein Vater“ – nicht um Gegensätze aufzubauen, sondern um das Spezifikum des Gottesverhältnisses Jesu zu markieren.
- Jesus gibt seinen Jüngern mit der Anrede „Vater“ Anteil an seinem eigenen Gottesverhältnis – was nicht heißt, dass er selbst das ganze Vaterunser gebetet hätte, aber bedeutet, dass die Intimität seiner Gottesliebe nicht exklusiv, sondern proexistent zu verstehen ist.

Die christologische Dimension des Vaters gehört mit der Kompatibilität zur Verkündigung Jesu zusammen: Das Reich Gottes kann und muss man nur Jesus glauben, der es verkündet; Jesus stellt nicht sich selbst in den Mittelpunkt, sondern Gott, den „Vater“. Das Vaterunser gibt die Richtung des christlichen Betens vor: mit Jesus und durch Jesus zu Gott, dem Vater.

f. Mit der Anrede Gottes als Vater ist nicht ein Sexualakt mythisiert, sondern

- zum einen die Kreativität Gottes betont, der Israel das Leben schenkt und so auch die Identität der Jünger begründet,
- zum anderen die Barmherzigkeit, die Fürsorge, aber auch der erzieherische Ernst und die ethische Verantwortung Gottes betont, der als starke Vaterfigur wirklich Vertrauen verdient.

In beiden Verbindungen wird deutlich, dass die tiefe Gotteserfahrung Israels, die Jesus geteilt hat, den Jüngern zugesprochen wird – auch denen, die nicht aus den Juden stammen.

g. Gott hat nicht nur väterliche, sondern auch mütterliche Züge. Über ein Geschlecht Gottes verrät die Anrede gar nichts. Also gibt es auch kein Indiz für eine Geschlechter-Hierarchie unter Menschen. Andererseits ist „Vater unser im Himmel“ nicht lediglich ein Bild, sondern ein Titel, der sein Wesen zum Ausdruck bringt und mit seinem Namen korrespondiert, ohne dieser Name zu sein.³⁵

Weiterführende Literatur

Moshe Navon – Thomas Söding, Gemeinsam zu Gott beten. Eine jüdisch-christliche Auslegung des vaterjnsers, Freiburg i. B. 2018. S

³³ Vgl. zur Weiterführung *Angelika Strotmann*, „Mein Vater bist du!“ (Sir 51,1). Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in 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.

³⁴ Vgl. *Lawrence A. Hoffman*, Naming God / Avinu Malkeinu - Our Father, Our King, Woodstock 2015.

³⁵ Zur hermeneutischen Differenzierung vgl. (vom Alten Testament her) *Ludger Schwienhorst-Schönberger*, Gott als Mutter?, in: Internationale katholische Zeitschrift *Communio* 44 (2015) 3-21. Tatsächlich ist die Anrede „Mutter“ für Gott in der Bibel nicht belegt.

4.2. Der Kaiser als Diener Gottes.

Perspektiven der politischen Theologie Jesu (Mk 12,13-17 parr.)

a. Im Streitgespräch mit Pharisäern (die als Realpolitiker mit den Römern kooperierten) und Herodianern (Parteigängern des Landesvaters Jesu, Herodes Antipas) formuliert Jesus mit dem Sprichwort: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist“ (Mk 12,13-17 parr.), den Kernsatz politischer Ethik für das Christentum.³⁶

b. Der Kontext des Wortes begründet den Primat der Theozentrik:

Mk 11,27 – 12,12	Das Recht Jesu zur Tempelaustreibung
Mk 12,13-17	Die Steuerfrage
Mk 12,18-27	Die Auferstehungsfrage
Mk 12,28-34	Die Frage nach dem größten Gebot: Gottes- und Nächstenliebe
Mk 12,35ff.	Die Frage nach dem Messias

Der Kontext versammelt Perikopen, die in Jerusalem strittige Fragen der Verkündigung Jesu – alle signifikant – diskutieren und durchweg im Sinne eines Gottesprimats entscheiden. Die Steuerperikope fügt sich in diesen Kontext.

c. Die Form des Wortes unterstreicht die Theozentrik: Der Satz läuft auf das „was Gottes ist“, zu und muss von ihm her verstanden werden. Es handelt sich um ein prophetisches Weisheitswort mit Achtergewicht.

d. Innerhalb dessen „was Gottes ist“, gibt es Mk 12,17 zufolge einen Bereich dessen, „was des Kaisers ist“. Dazu gehört das Steuerzahlen. Es steht *pars pro toto* für die Anerkennung der Legalität und Legitimität des politischen Systems. Jesus unterstützt nicht die Monarchie als beste Staatsform, sondern greift den mächtigsten Mann der Zeit, den Kaiser, als Symbol für diejenige Macht auf, die nicht in der Verkündigung und Vermittlung des Evangeliums, sondern in der Organisation von Macht im Dienst von Frieden und Gerechtigkeit besteht. Diese Macht wird durch das, was Gottes ist, zugleich begründet und begrenzt.

e. Die Steuern sind das finanzielle Schmiermittel des politischen Systems. Der Kaiser steht als Repräsentant des Politischen, als der er sich auch auf der Münze darstellt. Die Münze, die Jesus sich zeigen lässt, ist das interkulturelle Medium dieser Macht. Es dient mit der Prägung der herrscherlichen Repräsentanz.

- Jesus problematisiert nach den Synoptikern nicht den möglichen Verstoß gegen das Bilderverbot, die durch die religiöse Emblemik der Münze virulent wird.
- Er decouvriert auch nicht eine angebliche Heuchelei der Fragesteller, die bei sich tragen, was sie vermeintlich problematisieren, indem sie Jesus auf die Probe stellen.

Jesus holt die Pharisäer und Herodianer vielmehr dort ab, wo sie stehen: als Stützen des herrschenden Systems. Er fokussiert die Aufmerksamkeit auf das Realsymbol der politischen Macht, auf die sich die Frage bezieht, um (als Kind seiner Zeit) von ihr her die relative Autonomie des Politischen zu begründen. Dessen kulturelle Ausdrucksformen, wie Steuern in Form von Münzen, sind durch gewachsene Organisationsstrukturen bedingt und liegen in der Verantwortung der Menschen, wodurch perspektivisch eine verantwortungsethische Dimension aufklingt, weil sie theozentrisch orientiert sind.

³⁶ Vgl. Stefan Schreiber, Caesar oder Gott (Mk 12,17)? Zur Theoriebildung im Umgang mit politischen Texten des Neuen Testaments, in: Biblische Zeitschrift 48 (2004) 65-85.

f. Der jesuanische Spruch blendet Herrscherkritik aus, die Jesus aber anderenorts heftig geübt hat (Mk 10,42-45 parr.; Mk 13,9ff.; Lk 13,31ff.) und nach denselben Maßstäben auch in die Jüngergemeinde überträgt (Mk 9,33-37 parr.).

g. Das Apophthegma Mk 12,13-17 zeigt zweierlei:

- Es darf mit Berufung auf Gott keine prinzipielle Verweigerung gegenüber dem Politischen geben, das einer eigenen Logik folgt.
- Es darf keinen Kaiser geben, der – explizit oder implizit – die Stelle Gottes einnehmen und wie ein Gott verehrt und wie ein Gott gebeten werden oder gar wie ein Gott das Leben von Menschen beherrschen will.

Was legitime Herrschermacht ist, wird in dem kurzen Dialog gleichfalls nicht ausgeführt, lässt sich aber der Bergpredigt und der jesuanischen Politikerschelte entnehmen: im Kern Förderung der Gerechtigkeit.

h. Das Steuerwort ist der Richtungspfeil christlicher Theologie der Politik geworden. Es gibt eine Notwendigkeit, politische Macht auszuüben. Der Kaiser – oder wie immer der oberste Souverän heißt – steht aber in Verantwortung vor Gott, ist also nicht die höchste Appellationsinstanz, sondern gehört zu den vorletzten Dingen, die vergehen werden, wenn das Reich Gottes kommt. Desto sorgfältiger muss das politische Amt ausgeübt werden, damit die Steuern auch legitimiert werden.

Literaturhinweis:

N. Förster, Jesus und die Steuerfrage. Die Zinsgroschenperikope auf dem religiösen und politischen Hintergrund ihrer Zeit. Mit einer Edition von Pseudo-Hieronymus, „De haeresibus Judaeorum“ (WUNT 294), Tübingen 2012.

5. Aufbruch:

Die Gabe des Geistes am Anfang der Mission

a. Die Gottesrede gewinnt im Urchristentum universale Weite durch die Mission. Diese Mission richtet sich dem Auftrag des Auferstandenen zufolge auf alle Völker (Mt 28,16-20; Apg 1,8; vgl. Gal 1,15f.).

- Die Universalität der Gottesrede ist im Monotheismus Israels angelegt. Weil es nur einen Gott gibt, gibt es auch nur eine Welt. Die universale Weite zeigt sich
 - schöpfungstheologisch von der Genesis aus,
 - soteriologisch im Segen Abrahams (Gen 12,3),
 - spirituell und liturgisch im Psalter,
 - der einerseits das Gotteslob Israels inmitten der Völker platziert, die in die Gebete und Lieder einstimmen sollen,
 - und andererseits die Gottesverehrung Israels so öffnet, dass die Anliegen der Völker, ihre Sehnsucht und Hoffnung einen Platz finden,
 - eschatologisch in der Vision der Völkerwallfahrt zum Zion (Jes 2,1-5; Mi 4,1-3).Viele weitere Texte zeigen, dass der Gegensatz zwischen einem jüdischen resp. alttestamentlichen Partikularismus und einem christlichen, neutestamentlichen Universalismus grundfalsch ist – wie u.a. der neutestamentlichen Schriftrezeption abgelesen werden kann (z.B. Röm 15,8-13).
- Die Universalität der Gottesrede findet eine intellektuelle Partnerschaft in der stoischen Theologie, die den Logos als einen ansieht, der sich unterschiedlich zeigt, aber identisch ist. In der Areopagrede wird gezeigt, dass dieses Bündnis geschmiedet wird.
- Die Universalität ist urchristlich in der Auferweckungserfahrung begründet, die die Sendung Jesu eschatologisch öffnet. Jesus ist ein für alle Mal gestorben und auferweckt worden. Deshalb ist auch alle Zeit und jeder Raum von Jesus für Gott geöffnet.

Spezifisch ist die Mission, d.h. die aktive Kommunikation des Glaubens mit dem Ziel, Zustimmung zu kreieren, die nicht auf Überredung beruht, sondern auf Überzeugung aus ist.

b. Die Aufgabe der theozentrischen Glaubenskommunikation im Namen Jesu und in der Kraft des Heiligen Geistes (so die reflektierte Selbstwahrnehmung und -deutung der Protagonisten) ist unterschiedlich strukturiert, je nach der Adresse.

- In einem jüdischen Kontext gilt es aus Sicht des Urchristentums, das sich selbst als jüdisch betrachtet, den einen Gott als den Vater Jesu zu vermitteln, der ihn gesandt, in den Tod hingegeben und von den Toten auferweckt hat – zum Heil Israels und der ganzen Welt (z.B. Apg 3,12-16).
- In einem paganen Kontext gilt es hingegen, das Bekenntnis zum einen Gott zu vermitteln, in dem überhaupt erst das Christusbekenntnis Sinn machen kann (z.B. 1 Thess 1,9ff.). Hier gibt es theoretisch und praktisch zwei Wege:
 - von der Denkbarekeit Gottes her die Geschichte Jesu als jenes Ereignis zu verkünden, das dem Gottesglauben Inhalt verleiht und dadurch die Glaubenswelt Israels erschließt (z.B. Apg 17,16-34 – auch Röm 1-3),
 - von der erzählenden Erinnerung an Jesus aus seinen Gottesglauben zu charakterisieren, der in der Theologie Israels wurzelt und sich der philosophischen Theologie als Glaubenswort verständlich machen kann.

Beide Wege sind eingeschlagen worden, nicht aus Taktik, sondern aus Überzeugung.

Das moderne Problem der Judenmission besteht im Neuen Testament nicht, weil es den Gegensatz zwischen Judentum und Christentum noch nicht gibt. Die Völkermission wird zum Markenkern der Urgemeinde – mit der dialektischen Folge, dass sich durch die Expansion des Heidenchristentums das Judenchristentum zunehmend erst in die Minderheit, dann an den Rand, dann aus der Kirche herausgedrängt sieht, mit fatalen Folgen, obgleich das Neue Testament durch das Judenchristentum entscheidend geprägt ist.

c. In der Pfingstgeschichte gestaltet Lukas eine ideale Szene der Missionsdynamik, die programmatisch in Jerusalem beginnt und sich aller Welt öffnet.

5.1 Gottes große Taten in allen Sprachen dieser Welt.
Das Pfingstwunder bei Lukas (Apg 2,1-13)

a. Das Wort „Pfingsten“ ist eine Eindeutschung des griechischen *πεντεκοστή* (*pentekoste*) – fünfzig. Der Name leitet sich vom jüdischen Festkalender ab, der sieben Wochen nach Pascha das „Wochenfest“ (*schawuot*) ansetzt. Das Wochenfest (Lev 23,15-16) wurde im Frühjudentum kaum mehr, wie ursprünglich, als Erntefest, sondern als Fest der Bundeserneuerung gefeiert.³⁷ Das Wochenfest ist in der Pfingstgeschichte mehr als nur religiöse Kulisse. Es verweist auf die Verwurzelung der Mission im Exodus. Das Sturmgebräus weckt Assoziationen an die Sinaitheophanie (Ex 19,16-19), wiewohl nicht Gott selbst, sondern Gottes Geist in Erscheinung tritt. Das lukanische Pfingstfest (von „fünfzig“ für die Tage nach Ostern) vergegenwärtigt das Wochenfest, das Gottes Volk als Fest der Erneuerung und der Befreiung feiert, als Fest des Wortes Gottes, das alle Welt angeht.³⁸

b. Mit Pfingsten beginnt

- die öffentliche Verkündigung des Evangeliums durch die Jünger in Fortsetzung ihrer vorösterlichen Sendung (Lk 9-10), aber in der entscheidend neuen Perspektive des erlittenen Todes und der erfahrenen Auferstehung Jesu,
- die Taufe durch die Jünger im Heiligen Geist,
- der Aufbau der Urgemeinde.

Pfingsten ist nicht die Stunde Null der Heilsgeschichte, sondern der Aufbruch der Kirche.

c. Die Pfingstgeschichte steht bei Lukas in einem doppelten Kontext, der ihre Bedeutung erhellt.

- Sie korrespondiert mit der Antrittspredigt Jesu in Nazareth nach Lk 4,16-30.
 - Jesus erklärt, Jesaja lesend und interpretierend, mit dem Geist Gottes erfüllt zu sein, bevor er zur Verkündigung aufbricht.
Die Jünger werden, wie Jesus es verheißt hat, vom Heiligen Geist erfüllt, damit sie aufbrechen und verkündigen können.
 - Jesus erfährt den Widerstand seiner Mitbürger aus Nazareth, so dass seine Passion vorgezeichnet wird, aber auch seine Auferstehung, weil er durch die Mitte derer, die ihn töten wollen, hinweggeht.
Die Jünger erfahren kraft des Geistes einen überwältigenden Zuspruch, so dass die Weltkirche, die Lukas vor Augen hat, im Kleinen und aus jüdischen Wurzeln schon gegeben ist – weil sie von der Auferstehung her leben.
 - Das Evangelium Jesu für die Armen ist Antrieb und Richtschnur für die Predigt und Praxis der Kirche.
 - Das „Gnadenjahr“, das Jesus ausgerufen hat, endet nicht mit dem Tod Jesu, sondern erneuert sich Jahr für Jahr – bis zur Parusie.

Die Korrespondenz zeigt einerseits die Abfolge, andererseits die Nachfolge: zuerst Jesus, dann die Jünger – aber Jesus so, dass die Jünger ihrerseits inspiriert verkünden.

- Sie korrespondiert mit dem Abschluss der Urgeschichte in Gen 11: Während der Turmbau einerseits zur Vielfalt der Sprachen, andererseits zur babylonischen Sprachverwirrung führt, zur Zerstreuung der Völker und zum Krieg zwischen Nationen (worauf Gott mit der Erwählung Abrahams und der Segensverheißung für alle Völker reagiert, die an den Samen Abrahams gebunden ist – Gen 12,3), ist die internationale Verständigung, die der Geist in Jerusalem bewirkt, ein Zeichen der Hoffnung inmitten einer zerrissenen Welt – Vorschein der allgemeinen Verständigung am Ende aller Zeiten im Reich Gottes.

Die Bezüge sind theologisch gesetzt – im Rahmen der heilsgeschichtlichen Theologie bei Lukas.

³⁷ So steht es im apokryphen Buch der Jubiläen (6,10-22). Deutsche Übersetzung: *Klaus Berger*, Das Buch der Jubiläen (Jüdische Schrift aus hellenistisch-römischer Zeit II/3), Gütersloh 1981.

³⁸ Vgl. *Ilse Müllner – Peter Dschulnigg*, Jüdische und christliche Feste. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB.Themen 9), Würzburg 2002.

5.1.1 Die Struktur des Textes

a. Apg 2,1-46 bildet eine erzählerische Einheit.

- Nach Apg 2,1-13 befähigt der Geist die in Jerusalem versammelte Urgemeinde, „in fremden Sprachen“ ... „Gottes große Taten“ so zu bezeugen, dass jeder der „frommen Juden aus allen Völkern unter dem Himmel“ sie „in seiner eigenen Sprache reden hören“ kann. Das Sprachwunder und das Hörwunder ergänzen einander. Die Juden sind Repräsentanten der Völker, die erst noch für das Evangelium gewonnen werden sollen.
- Das geistgewirkte Zeugnis hat eine ambivalente Wirkung. Petrus klärt sie durch seine Predigt (Apg 2,14-36).
- Die Wirkung der Petruspredigt ist durchschlagend. Die Zahl der Taufen zählt Lukas in Tausenden (Apg 2,37-41).³⁹
- Die Getauften bilden eine Gemeinschaft des Glaubens und des Lebens. Sie wird noch nicht Kirche genannt (erst ab Apg 5,11), ist es aber schon.

Die Struktur von Apg 2 öffnet weitreichende theologische Perspektiven:

- Der Geist zielt nicht nur auf Verkündigung und Zustimmung, sondern auch auf Gemeindebildung.
Die Kirche ist eine Gemeinschaft, die durch den Geist verbunden ist, und ein Ort, da er erfahren werden kann: durch Gebet und Gemeinschaft, Brotbrechen und inspiriertes Lehren.
- Glaube entsteht durch die Verkündigung des Wortes Gottes, wenn inspirierte Redner auf inspirierte Hörer treffen.
Die Verkündigung führt, wenn der Geist es will, zum Glauben, weil sie die Geschichte Gottes mit der Geschichte seiner Jünger vernetzt.
- Die Taufe steht am Anfang des Lebens in der Kirche, weil sie mit dem Geist begabt, der alle in gleicher Weise und Intensität erreicht.
Pfingsten ist die Taufe derer, die Jesus selbst mit Maria zu Aposteln und Jüngern berufen hat.

Die theologischen Perspektiven deuten das Geschehen – und werden durch das erzählte Geschehen geöffnet.

b. Die historische Substanz ist umstritten. Eine minimalistische Hypothese sieht im Kern ein Erlebnis inspirierter Glossolalie.⁴⁰ Das erklärt aber die Geschichte nicht. Der Eindruck, den sie erweckt, dass nach einer Übergangszeit die erstbeste Gelegenheit ergriffen worden ist, die öffentliche Verkündigung zu starten, ist nicht unplausibel.⁴¹ Das jüdische „Wochenfest“ bot sich an; freilich hält Lukas fest, dass nicht Kalkül, sondern Inspiration Regie geführt hat. Lukas hat eine Jerusalemer Lokaltradition zu einer theologischen Schlüsselerzählung gemacht; er hat auch Petrus so reden lassen, wie er geredet hätte, wenn er in der Situation ganz er selbst gewesen wäre, im Anschluss an Überlieferung; das ist der Standard antiker Historiographie.⁴²

5.1.2 Der pneumatologische Schlüssel

a. Der Geist ist der entscheidende Faktor. Wie verheißen (Lk 24,49; Apg 1,8), kommt er auf die Jünger herab und befähigt und ermutigt sie zum öffentlichen Zeugnis, das wiederum zu einer geistgewirkten Reaktion des Glaubens führt.

b. Die Feuerzungen verweisen auf die Prophetie des Johannes zurück, dass der „Stärkere“ mit „Heiligem Geist und Feuer“ taufen werde (Lk 3,16). Das Feuer ist die reinige, läuternde Kraft des Gerichts, das zum Guten führt. Der Heilige Geist ist die Schöpferkraft und das Offenbarungsmedium Gottes selbst. Er ist keine Gott gegenüber fremde Größe, sondern er selbst, wie er sich in seiner Gegenwart so vermittelt, dass Inspiration geschieht.

³⁹ Vgl. *Christoph Stenschke*, Zu den Zahlenangaben in Apg 2 und 4.

⁴⁰ So *Alfons Weiser*, Die Apostelgeschichte I (ÖTK 5/1), Gütersloh 1981, 79ff.

⁴¹ So *Ulrich Wilckens*, Theologie des Neuen Testaments I/2, Neukirchen-Vluyn 2002, 168ff.

⁴² Vgl. *Th. Söding*, Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament?, Freiburg i. Br. 2007, 237-242.

c. Das Prophetenzitat des Petrus erschließt den alttestamentlichen Verheißungshorizont. Der Geist Gottes wird danach das ganze Volk, alle Geschlechter, Stände und Altersklassen erfassen und zum gemeinsamen Zeugnis führen. Nach Petrus ist dies durch die Auferstehung Jesu geschehen.

d. Der Geist ist eine Gabe Gottes selbst. Er ist Gott als Gabe, weil Gott im Geist nicht nur etwas, sondern sich offenbart. Er wird von Jesus gesandt. Er wirkt so, dass die Begeisterten als sie selbst sprechen und sich in menschlichen Sprachen, eigenen wie fremden, verständigen können. Der Geist verbindet Jerusalem mit dem Rest der Welt. Er beendet die babylonische Sprachverwirrung, promulgiert aber kein theologisches Esperanto, sondern Verständigung in vielen Sprachen.

5.1.3 Der kommunikative Horizont

a. Der pfingstliche Aufbruch von Jerusalem findet in einem weltweiten Rahmen statt. Die lange Völkerliste verbindet Orient und Okzident, Afrika und Europa, Festland- und Inselbewohner, Juden und Proselyten, Israeliten und Araber, Griechen und Römer. Die Liste beginnt weit im Osten und reicht bis tief in den Westen. Sie schwingt aus nach Norden und Süden. Sie umschreibt die Grenzen der damals bekannten Welt, die durch die Feldzüge Alexanders des Großen für den Hellenismus erschlossen worden ist. Sie verbindet Menschen verschiedener Nationen und Kulturen, Sprachen und Identitäten. Alle sind jüdisch, weil das Evangelium jüdische Wurzeln hat und zuerst den Juden ausgerichtet wird. Es sind Juden aus der ganzen Welt, die zum Fest nach Jerusalem gepilgert sind. Sie verbinden ihr Judesein mit Weltläufigkeit. Sie vergessen und verleugnen nicht ihr Leben in der Diaspora, fern von Israel; aber sie sind mit dem Tempel und den Festen Israels eng verbunden. Sie repräsentieren in Jerusalem, als Juden, die ganze Welt, die für das Wort Gottes gewonnen werden soll.

b. Der Heilige Geist, heißt es bei Lukas, kommt auf jeden und alle herab (Apg 2,2-3), die sich in Jerusalem versammelt haben (Apg 2,1). Gemeint sind auch die Zwölf Apostel, die ihren Kreis mit der Nachwahl des Matthias wieder geschlossen haben (Apg 1,15-26). Aber der Kreis der Empfänger ist weiter. Lukas spricht von „hundertzwanzig Brüdern“ (also zehn mal zwölf) – und denkt nicht nur an Männer, sondern auch an Frauen (Apg 1,15). Vorher werden sie ausdrücklich erwähnt; die ganze Gemeinde habe sich im Gebet verbunden „zusammen mit Frauen und Maria, der Mutter Jesu, und seinen Brüdern“ (Apg 1,14). Später wird Petrus „zusammen mit den Elf“ auftreten und das Wort ergreifen (Apg 2,14) – aber nicht, weil nur er Geistlicher wäre und allein die Zwölf Apostel zum öffentlichen Zeugnis befähigt wären, sondern weil er Petrus ist, Erstberufener Jesu (Lk 5,1-11) und Erstzeuge des Auferstandenen (Lk 24,34).

c. Nach der lukanischen Erzählung befähigt der Geist die in Jerusalem versammelte Urgemeinde, „in fremden Sprachen ... Gottes große Taten“ so zu bezeugen, dass jeder der frommen Juden „aus allen Völkern unter dem Himmel“ sie „in seiner eigenen Sprache reden hören“ kann. Das Sprachwunder und das Hörwunder ergänzen einander. Es kommt zu einer Verständigung – nicht über dies und das, sondern über den Einen und Einzigen (Apg 2,11).

- Einerseits wird die galiläische Heimat, die aramäische Muttersprache des Evangeliums Jesu durch die inspirierten Zeuginnen und Zeugen in Erinnerung gerufen, die an ihrem Dialekt als Menschen aus Galiläa erkannt werden (Apg 2,7).
- Andererseits kann in allen Muttersprachen dieser Welt verstanden werden, was gesagt wird – auch wenn das Wie und Was große Fragen aufwerfen (Apg 2,8).

Sprach- und Hörkompetenz gehören zusammen und bestärken einander wechselseitig.

Weiterführende Literatur

Thomas Söding, Ein Gott für alle, Freiburg 2020 (daraus sind oben Textbausteine genommen).

5.2 Gottes Geist in allen Menschen.

Die Verheißung Israels in der Mission der Kirche (Apg 2,14-36)

a. Die Pfingstpredigt ist die erste öffentliche Rede in der Apostelgeschichte – der viele weitere Reden folgen werden: Missionspredigten, Verteidigungsplädoyers, Gemeindeansprachen. Alle sind literarisch von Lukas gestaltet – so, dass der *genius loci* zum Ausdruck kommt und auch die Persönlichkeit des Charakters, wie ihn die Erzählung zeichnet. Diese Art der narrativen Rhetorik entspricht den Standards antiker Historiographie.⁴³

b. In der Pfingstpredigt tritt Petrus als Sprecher auf, „zusammen mit den Elf“ (V. 14), also als einer der Zwölf (vgl. Apg 1,12-26). Diese Rolle ist darin begründet, dass alle Mitglieder der Urgemeinde kraft des Heiligen Geistes zum Zeugnis berufen und befähigt sind (Apg 1,8), aber Petrus als Erstberufener (Lk 5,1-11) und als Erstzeuge, dem der Auferweckte erschienen ist (Lk 23,34), eine herausgehobene Rolle spielt, die er bereits vor Ostern als Sprecher der Jünger ausgeübt hat (vgl. Lk 9,18-22). Petrus hat Autorität – aufgrund seiner Geschichte mit Jesus. Er wird zur zentralen Gestalt des Urchristentums – im Fokus des Neuen Testaments. Die Apostelgeschichte zeichnet dieses Bild ebenso wie Paulus und die beiden Petrusbriefe.

c. Angeredet sind:

„Männer, Juden, und alle Einwohner Jerusalems!“ (Apg 2,14)

„Israeliten“ (Apg 2,22)

„Brüder“ (Apg 2,29)

Diese Anrede nimmt die Szenerie der Pfingstgeschichte auf:

„in Jerusalem wohnende Juden, fromme Männer aus allen Völkern unter dem Himmel“ (Apg 2,5)

„Parther, Meder und Elamiter, Bewohner von Mesopotamien, Judäa und Kappadozien, von Pontus und Asien, ¹⁰von Phrygien und Pamphylien, von Ägypten und dem Gebiet Libyens nach Zyrene hin, auch die hier weilenden Römer, ¹¹Juden und Proselyten, Kreter und Araber“ (Apg 2,9ff.).

Das Auditorium repräsentiert das gesamte „Haus Israel“ (Apg 2,36). Männer sind adressiert, weil die öffentliche Religion wie der öffentliche Disput als Männersache galt. Aber sowohl im einleitenden Verweis auf die „Einwohner Jerusalems“ (Apg 2,14) als auch im Verweis auf das ausleitende „Haus Israel“ (Apg 2,26) wird klar, dass Frauen nicht ausgeschlossen werden sollen, sondern eingeschlossen sind.

Die Lage der Adressaten ist im Blickwinkel des Petrus doppelt prekär:

- Sie deuten das Geistphänomen falsch, nämlich als Trunkenheit, nicht als Begeisterung (Apg 2,15f.; vgl. 2,12).
- Obwohl Jesus laut Petrus, Gott sei Dank, in ihrer Mitte „Zeichen und Wunder“ getan hat, sind sie (als Einwohner Jerusalems mit Migrationshintergrund) in das Passionsgeschehen involviert (Apg 2,23) – und zwar durch die Auslieferung Jesu an Pontius Pilatus durch den Hohen Rat (Lk 23,1-5), die politische Vertretung der Juden, und durch das Zusammenwirken des Volkes mit den Hohepriestern und anderen Führungspersonen beim Pilatusprozess selbst, der nach Lukas damit endet, dass der Prokurator der Forderung widerwillig nachgibt, Jesus zu kreuzigen (Lk 23,13-25).

Diese Belastung mit der Passion Jesu dient aber nicht einer Kollektivschuldthese oder gar der antisemitischen Theorie der sog. Gottesmörder, sondern der Aufdeckung einer Tragik, die entstanden ist, weil die Agenten, wie von Petrus später ausgeführt werden wird, Jesus verkannt haben (Apg 3,17).

⁴³ Vgl. Thukydides, Der Peloponnesische Krieg. Griechisch-deutsch. Übersetzt von Michael Weißenberger. Mit einer Einleitung von Antonios Rengakos (Sammlung Tusculum), Berlin 2017, 22.

d. Die Pfingstpredigt ist rhetorisch gut gegliedert.

Apg 2,14	Anrede
Apg 2,15-21	Klärung der Situation mit <i>Joël 3,1-5</i>
Apg 2,22-35	Verkündigung des Evangeliums 22ff. Erinnerung an Jesus: Leben – Tod – Auferstehung 24-35 Schriftreflexion der Auferstehung 24-28 David lässt den Messias sprechen: mit <i>Ps 16,8-11</i> 29ff. Petrus deutet den Psalm 29 David ist gestorben 30f. David bezeugt die Auferstehung des Messias 32 Petrus bezeugt die Auferstehung Jesu 33ff. David ist Zeuge der Auferstehungshoffnung – mit <i>Ps 110</i>
Apg 2,36	Aufruf zur Glaubenserkenntnis

Die Gliederung zeigt einen schriftgelehrten Apostel, der seine Exegese genau adressiert.

Die „Männer, Juden, und alle Einwohner Jerusalems“ (Apg 2,14) müssen die Situation verstehen, in der sie sind.

Den „Israeliten“ (Apg 2,22) wird das Evangelium verkündet.

Die „Brüder“ (Apg 2,29) werden auf ihre exegetischen Kompetenzen hin angesprochen, die sie – unter Brüdern – zu einer christologischen Psalmexegese führen sollen.

Prophetie und Psalmen stimmen zusammen.

- Joël begründet die eschatologische Möglichkeit geistgewirkten Sprechens,
- David qualifiziert mit seinen (messianisch gelesenen Psalmen) die christologische Realisierung dieser Möglichkeit.

Der Zusammenklang wird gesucht und herbeigeführt, durch die Predigt. Er ist – nach den Maßstäben der damaligen Zeit – nicht willkürlich, sondern möglich – und in der Hermeneutik des Glaubens konsequent.

e. Die Rhetorik unterscheidet in ihrer *interpretatio Christiana* genau, was aus der Schrift und was nur aus der Erfahrung der Zeugen abgeleitet werden kann. Schriftgemäß ist die eschatologische Hoffnung; dass *Jesus* der Messias ist, kann nur wissen, wem es offenbart worden ist.

- Joël ist ein anerkannter Prophet, der den Erwartungshorizont des Jerusalemer Auditoriums weitet und deshalb das Pfingstgeschehen als Geistgeschehen begreifbar machen kann.
- David ist der ideale Autor der Psalmen, zugleich der Empfänger der Verheißung eines messianischen Nachkommens und deshalb der beste Zeuge, den Petrus anführen kann.

Die Schriftreferenz erschließt die Dimensionen der Offenbarung, die Offenbarung fokussiert diejenige Christologie, die Glauben verlangt.

5.2.1 Inspirierte Gemeinde – die Prophetie Joëls (Apg 2,14-21)

a. Das Wirken des Geistes erklärt sich nicht selbst, sondern löst Neugier und Skepsis, Fragen und Zweifel aus (Apg 2,13). Es bedarf einer Deutung, die der Unterscheidung der Geister Genüge tut.

b. Die Deutung wird von Petrus mit Hilfe der Prophetie selbst vorgenommen, auf die auch die Deutung hinausläuft. Der Prophetie wird in Israel zuerkannt, dass sie nicht nur die Zukunft deutet und die Vergangenheit, sondern auch die Gegenwart: die Gaben des Geistes und die Zeichen der Zeit.

c. Joël ist ein Prophet, der nicht nur von sich aus eine starke eschatologische Note entwickelt, sondern auch im Judentum als eschatologischer Prophet rezipiert worden ist. Das Buch erzählt eine Geschichte vom Unheil, das durch Gottes Eingreifen beendet und in Heil verwandelt wird.⁴⁴

Joël 1	Die Bußfeier angesichts einer Heuschreckenplage
Joël 2,1-11	Die Plage als Vorzeichen des Gerichtes am „Tag des Herrn“
Joël 2,12-17	Der Aufruf zur Buße
Joël 2,18-28	Die Rettung aus der Not
Joël 3,1 – 4,21	Die Verheißung kommenden Heiles
	3,1-5 Die Ausgießung des Geistes über das Volk
	4,1-21 Das Gericht über die Völker

Die lukanische Rezeption in der Petruspredigt fokussiert die Spitze der Heilsprophetie. Buße und Not bleiben ein Thema, auch Gericht und Heil. Aber das Schlaglicht verweist auf Gottes Heilswillen in der Gabe des Geistes Gottes.

d. Die Ausgießung seines Geistes, der lebendig macht und sprechen lässt, ist in der Bibel Israels ein eindeutiges Signum göttlichen Heiles. Dass über alles „Fleisch“ der „Geist“ ausgegossen wird, nimmt den Gegensatz auf, der im Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf angelegt ist, weil das „Fleisch“ irdisch und vergänglich ist, während Gottes Geist himmlisch und unvergänglich ist. „Fleisch“ steht in der Bibel für jede Kreatur; hier aber stehen Menschen im Blick, freilich programmatisch aus allen Geschlechtern, Schichten und Altersklassen.

Apg 2,17a	„eure Söhne und eure Töchter“,
Apg 2,17b	„eure Jungen ... und eure Alten“
Apg 2,18	„meine Knechte und meine Mägde“

Alle empfangen ein und denselben Geist, alle werden zu den gleichen Inspirationen geführt:

Apg 2,17a	„prophetisch reden“
Apg 2,17b	„Gesichte schauen ... Träume haben“
Apg 2,18	„prophetisch reden“

Propheten und Prophetinnen sind in Israel Seher und Seherinnen. Visionen und Träume können Medien der Offenbarung sein – auch im Neuen Testament.

e. Im Rückblick auf das Pfingstgeschehen wird durch Petrus mit Rekurs auf Joël ein indirektes Portrait der Urgemeinde gezeichnet: aus Männern und Frauen, Jungen und Alten, die allesamt zum Volk Israel gehören („eure“) und darin allesamt sich als Knechte und Mägde Gottes („meine“) erweisen. Die Urgemeinde repräsentiert das eschatologische Israel – und sucht deshalb von Jerusalem aus die Öffentlichkeit, um – durch das Gericht hindurch – das Heil zu verkünden, das Gott schafft.

⁴⁴ Vgl. *Alfons Deissler*, Joël, in: ders., *Zwölf Propheten I* (NEB:AT), Würzburg 1992, 65-87, hier 81ff.

f. Die Inspiration aller Mitglieder des Gottesvolkes ist ein weltbewegendes Ereignis, im symbolischen Sinn des prophetischen Wortes (Apg 2,19f. – Joël 3,4f.). „Wunder“ am Himmel und „Zeichen“ auf der Erde, Blut, Qualm und Rauch verweisen auf den Sinai – und dessen Phänomene der Gottesgegenwart zeigen sich im Sturmgebraus und in den Feuerzungen der Geistverleihung (Apg 2,2ff.).

g. Die eschatologischen Turbulenzen, die Gott nach dem prophetischen Buch und der petrinischen Predigt veranstaltet, markieren die Möglichkeit der Rettung – für diejenigen, die Gott die Ehre geben, indem sie sich zu ihm bekennen (Apg 2,21).

- Bei Joël ist mit dem Kyrios Gott selbst gemeint (יהוה)
- Petrus verbindet bei Lukas diese Theozentrik mit der Christologie der Auferweckung und zielt auf die Umkehr der Jerusalemer (vgl. Apg 2,38).
- Paulus hat in Röm 10,13 Joël 3,5 zitiert, um die Notwendigkeit der Evangeliumsverkündigung darzustellen.

Die Bettung an das Bekenntnis zu binden, ist meist exklusivistisch gedeutet worden, ist aber positiv gemeint: nicht gegen andere, sondern für die Gläubigen.

h. Das Prophetenzitat deutet das pfingstliche Geisteswirken als Realisierung einer Heilserwartung im Gottesvolk Israel. Pfingsten wird mit ihm in den großen Duktus des geschichtlichen Heilshandelns Gottes an und mit seinem Volk Israel eingeordnet. Es zeigt das Ende einer Not und den Anfang einer eschatologischen Erneuerung an. Während aber Joël das Volk Israel als kollektive Größe betrachtet, wird in der Apostelgeschichte eine Differenzierung innerhalb Israels forciert, für die die Urgemeinde als Vorposten steht. Das skeptische Publikum wird mit Hilfe der ihm wichtigen Prophetie an seine eigenen Hoffnungspotentiale erinnert, die ihm eine positive Deutung erlauben. *Dass* aber geschieht, was Joël verheißen hat, ist in der Predigt mit der Zitation noch nicht geklärt. Petrus wird seine Begründung im zweiten Redeteil ausführen.

5.2.2 Auferstandener Christus – die Verkündigung des Evangeliums (Apg 2,22-35)

a. Der theologische Kernsatz der Petruspredigt ist V. 33: Jesus hat in seiner Auferweckung den Heiligen Geist empfangen und nun über seine Gemeinde ausgegossen. So wird die Prophetie von Joël 3,1-5 realisiert. Dieser Kernsatz ist aber voraussetzungsreich; er bedarf der genauen Herleitung und Erläuterung – im Dialog mit dem Auditorium.

b. Petrus knüpft in seiner Predigt an das Vorwissen des Publikums an und führt es dann, wie schon im Beispiel der Joël-Zitation, aus ihren eigenen Voraussetzungen in ihrer Heiligen Schrift her zur Möglichkeit und Konsequenz des Glaubens – die dann viele, aber nicht alle ziehen werden (Apg 2,37-42).

c. Die Rhetorik des Petrus durchläuft folgendes Raster:

Apg 2,22ff.	Die Erinnerung an das Wirken und Leiden Jesu – im Licht der Auferstehung
Apg 2,25-36	Die schrifttheologische Reflexion der Auferstehung
	25-31 Ps 16 zeichnet mit Davids Worten das Bild eines Beters, der zur Rechten Gottes seine Gegenwart genießt; David spricht aber nicht von sich selbst (V. 29), sondern verweist als Prophet (V. 30) auf seinen verheißenen Nachkommen, den Messias.
	32-35 Petrus bezeugt die Auferstehung Jesu (V. 32), der den Geist gesandt hat (V. 33), und führt als Beleg mit David Ps 110,1 an (VV. 34f.)

5.2.2.1 Die Erinnerung an Jesus (Apg 2,22-24)

a. Der erste Schritt der Herleitung ist die Zusammenfassung der Sendung Jesu:

- von seinem Wirken mit „Zeichen und Wundern“ (V. 22),
- über seinen Tod (V. 23),
- bis zu seiner Auferweckung, die Petrus bezeugt (V. 24).

Die Rede ist adressiert: Das Auditorium ist selbst Zeuge, weil Jesus in ihrer „Mitte“ gewirkt hat (V. 22) und weil sie, wenngleich indirekt, an der Hinrichtung Jesu beteiligt gewesen sind (vgl. Lk 23,13-25). Drei Aspekte sind jedoch nicht offenkundig:

- dass Jesus in Gottes Auftrag gewirkt hat (V. 22),
- dass Gott ihn in den Tod „hingegen“ hat (V. 23), als seine Gabe an die Menschen zu deren Heil,
- und dass Gott ihn wirklich „auferweckt“ hat, wie Petrus sagt.

Alle drei Aspekte werden an der Auferstehungsfrage festgemacht. Deshalb setzt hier der Prediger weiter an.

b. Im Lukasevangelium sind alle drei Aspekte breit ausgeführt worden.

- Jesus hat ausführlich in Jerusalem gelehrt – und Gottes Autorität dafür in Anspruch genommen (Lk 19,28 – 21,38).
- Er ist in Jerusalem verhaftet, verhört, verurteilt und hingerichtet worden (Lk 22-23), so wie er selbst seine Passion und Auferstehung gegenüber seinen Jüngern nicht nur vorausgesehen, sondern auch als Ausdruck des göttlichen Heilsplanes gedeutet hat (Lk 22,1-4-23).
- Jesus ist ausgewählten Zeuginnen und Zeugen als Auferstandener erschienen, um sie zur Verkündigung des Evangeliums zu führen (Lk 24; Apg 1,1-8).

In seiner Predigt will Petrus durch die kurze Zusammenfassung (vgl. Apg 10,36-43) das öffentliche Wirken und Leiden Jesu für jene theologische Deutung erschließen, die Jesus selbst entwickelt hat.

5.2.2.2 Ps 16 in christlicher Deutung (Apg 2,25-31)

a. Petrus zitiert ausführlich Ps 16,8-11 (Apg 2,25-28), als Zeugnis Davids. Er klärt im Anschluss an das Zitat die Sprecherrolle: David spricht nicht von sich selbst, da er gestorben ist (Apg 2,29). Er redet prophetisch (Apg 2,30) und verweist insofern auf den Messias. David ist für dieses messianische Zeugnis besonders kompetent, weil Gott ihm die Verheißung eines (messianischen) Nachkommens mit auf den Weg gegeben hat (2 Sam 7,16-21).

b. In Davids Worten überliefert Ps 16 also für den Petrus der Apostelgeschichte ein Gebet des von den Toten auferstandenen Messias.

- Er ist in Gottes Gegenwart und kann ihn schauen (Apg 2,25 – Ps 16,8).
- Gott steht ihm zur Seite und hält ihn (Apg 2,25 – Ps 16,8).
- Der Messias in Gottes Gegenwart ist voller Freude und jubelt vor Gott (Apg 2,26 – Ps 16,9).
- Der Messias ist fleischlich auferstanden (Apg 2,26 – Ps 16,9).
- Gott hat ihn nicht der Unterwelt preisgegeben, d.h. er ist gestorben, aber Gott hat ihn von den Toten auferweckt (Apg 2,27a – Ps 16,10a).
- Das Fleisch des Messias ist nicht im Grab verweist, sondern in seine himmlische Gestalt hinein verwandelt worden (Apg 2,27b – Ps 16,10b).
- Gott hat seinem Messias „die Wege des Lebens gezeigt“, heißt: in seine Auferstehungsherrlichkeit aufgenommen (Apg 2,28a – Ps 16,11a).
- Gott erfüllt den Messias mit Freude vor seinem Angesicht (Apg 2,28b – Ps 16,11b).

Die *interpretatio Christiana* betrachtet den Psalm wie einen Spiegel, in dem wesentliche Aspekte der Auferstehung aufleuchten, an die geglaubt wird, und die Auferstehung wie einen Spiegel, in dem der Psalm tiefe Bedeutungen gewinnt.

c. Ps 16 ist in seinem ursprünglichen Setting die Bitte eines gläubigen Frommen, von Gott behütet zu werden (V. 1), die zu einer dankbaren Beschreibung übergeht, dass Gott seine Bitte erhört hat (Ps 16,8-11). Diesen Teil greift Petrus in der Pfingstpredigt auf. Der Psalm selbst ist keineswegs auf eine messianische und noch nicht einmal auf eine eschatologische Deutung festgelegt. Das Angesicht Gottes ist ein Bild der Hoffnung. Die Aussagen über die Rettung des ganzen Menschen, auch seines Fleisches, und die Freude des Herzens sind im Modus der Hoffnung getroffen.⁴⁵

d. In Apg 2 ist David so Prophet, dass er Worte des kommenden Messias verkündet, als Gebet.

- Die Gegenwart (griechisch im Präsens) erfasst das Sein bei Gott und das Schauen auf Gott (V. 25 – Ps 16,8).
- Die Vergangenheit (griechisch im Aorist) ist durch die Freude auf Gott gekennzeichnet, in der Hoffnung auf die Auferstehung des Fleisches (V. 26 – Ps 16,9). Derjenige, der als Auferstandener vor Gott steht (V. 25), blickt auf sein irdisches Leben zurück (Vv. 25-28).
- Das Futur (griechisch im Futur I) erschließt sich aus der Perspektive reflektierter Vergangenheit. Die Freude auf Gott ist in der Auferstehungshoffnung begründet (V. 26), die ihrerseits in der Treue Gottes zu seinem Gesandten begründet ist, die sich der Irdische vergegenwärtigt (V. 27 – Ps 16,10). Diese Zuversicht wiederum ist in der Weisung angelegt, die der Messias von Gott für seinen irdischen Weg erhalten hat (V. 28 – Ps 16,11).

Bei Lukas liest Petrus den Psalm so, dass David der auferstandenen (und erhöhten: Ps 110) Messias zitiert, der seinerseits sich selbst, den irdischen Messias zitiert.

e. Dass Jesus der verheißene Messias ist, kann aus Ps 16 nicht abgeleitet werden. Petrus erweckt auch nicht den Eindruck, es sei aber doch, sondern markiert stillschweigend die Offenheit.

⁴⁵ Vgl. *Erich Zenger*, Psalm 16, in: Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger, Psalm 1-50 (NEB.AT), Würzburg 1993, 108-113.

5.2.2.3 Die Auferstehungsverkündigung im Licht von Ps 110

a. Um den entscheidenden Schritt zur Deutung der gegenwärtigen Situation zu gehen (V. 33), muss Petrus im eigenen Namen sprechen und verkünden, dass Jesus von den Toten auferweckt worden sei, als der Messias (V. 32). So hatte Petrus ihn bereits der Erinnerung der Zuhörerschaft einzuschreiben versucht (Apg 2,22ff.). Petrus muss im eigenen Namen sprechen, weil Zeuge der Ereignisse gewesen sein muss, wer von ihnen glaubwürdig und wahrheitsgetreu berichten will. Nicht Psalmenexegese, sondern die Begegnung mit dem Auferstandenen selbst führt zum Glauben – der mit Hilfe der Psalmen und der gesamten Bibel Israels sich erklären kann.

b. Auferstehung führt zur Erhöhung (V. 33), wie es in der archaischen Metaphorik uralter Glaubensbekenntnisse (vgl. Phil 2,6-11) heißt, weil mit der Throngemeinschaft eine Machtoption gegeben ist; nach Apg 2,32f. nutzt Jesus sie so aus, dass er seine Verheißung wahrmacht (Apg 1,8) und Gottes Geist sendet. Dies ist die alles entscheidende Mitgift Gottes für die Jünger Jesu in der Zeit. Denn der Geist lässt sie glauben und leben, verkünden und bezeugen, wirken und das Leiden ertragen.

c. Als Schriftbeleg für die Erhöhung des Auferstandenen führt Petrus nach Lukas erneut David an, dieses Mal mit dem klassischen Psalm 110⁴⁶, der vielfach im Neuen Testament christologisch interpretiert wird⁴⁷:

- im Munde Jesu nach Mk 12,35ff., Mt 22,41-45 und Lk 20,41-44 bei der Auseinandersetzung über die Gottessohnschaft des messianischen Davidssohnes,
- im Hebräerbrief als Schriftbeleg für den Gottessohn, der als Hohepriester nach der Art des Melchisedek wirkt (Hebr 5,6.10; 6,20; 7,3.11.15.24.28), weil er die Menschen mit Gott versöhnt, ohne an eine priesterliche Dynastie gebunden zu sein, die sich unter irdischen Bedingungen konstituiert (Hebr 1,13; 8,1; 10,12f.; 12,2),
- an weiteren Stellen mit dem Motiv des Sitzens zur Rechten des Vaters (Mk 14,62 parr.; 16,19; Apg 5,13; 7,55f.; Röm 8,34; Eph 1,20; Kol 3,1; 1 Petr 3,22).

Ps 110 ist insofern ein Gegenstück zu Ps 2, als er von der Inthronisation eines Priester-Königs spricht, der von Gott eine universale Heilsherrschaft übertragen bekommt. Diese eschatologische Deutungsperspektive nutzt die christliche Interpretation, ohne zu unterstellen zu brauchen, dass mit ihr der Ursprungssinn des Gebetes erfasst wäre.

d. In der Predigt korrespondiert Ps 110 mit Ps 16.

- Der Angeredete nimmt nach Ps 110 Platz zur Rechten Gottes (Apg 2,34), während er nach Ps 16 seinen Herrn, Gott selbst, „beständig vor Augen“ hat, weil er ihn „zu seiner Rechten“ stehen sieht (Apg 2,25 – Ps 16,8). Das Bild steht dann nicht in Spannung zueinander, wenn beide nicht neben-, sondern mit- und zueinander platziert sind.
- Die Verheißung von Ps 110 ist, dass die Feinde des Erhöhten ihm unter die Füße gelegt werden, als Schemel unter seine Füße (Apg 2,35), während Ps 16 die Freude des Sieges schon aus der Perspektive des irdischen heraus antizipiert, die in der Beistandszusage Gottes gewiss ist (Apg 2,26ff. – Ps 16,9ff.).

Die Gemeinsamkeit besteht in einer eschatologischen Interpretation, die das Messianische konkretisiert.

⁴⁶ Vgl. *Erich Zenger*, Psalm 110, in: Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger, Psalm 101-150 (HThK.AT), Freiburg i. Br. 2008, 195-216.

⁴⁷ Vgl. *Reinhard Feldmeier*, Auslegung und Apotheose. Ps 110 und die lukanische Interpretation der Auferstehung, in: Florian Wilk (Hg.), Scriptural interpretation at the interface between education and religion. In memory of Hans Conzelmann (Themes in biblical narrative 22), Leiden 2018, 112-122; *Lukas Bormann*, Ps 110 im Dialog mit dem Neuen Testament, in: Dieter Sänger (Hg.), Heiligkeit und Herrschaft. Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110 (BThSt 55), Neukirchen-Vluyn 2003, 171-205.

e. Die Deutung auf Jesus lässt sich dem Wortlaut des Psalms nicht entnehmen. Aber Ps 110 passt genau auf Essentials der Auferstehung – und hilft, sie zu entwickeln.

5.2.3 Echte Chance – der Aufruf zur Umkehr (Apg 2,36)

a. Petrus entfaltet nicht nur die Jesusgeschichte mit Hilfe der Prophetie und des Psalters als Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel so, dass die Angesprochenen sich einbezogen wissen dürfen. Er nimmt seine Hörerschaft auch dadurch mit, dass er die an ihren Glauben appelliert.

b. Dieser Glaube soll ein Wissen sein: eine Erkenntnis aus Einsicht, deren Weg Petrus mit seiner christologischen Propheten- und Psalter-Lektüre gebahnt hat.

c. Die Erkenntnis soll „das ganze Haus Israel“ angehen, nicht eine kleine Elite oder einen Heiligen Rest, weil es um die umfassende Erneuerung des Bundes geht, um die Verwirklichung der Verheißung in den Dimensionen einer neuen Schöpfung (vgl. Apg 3,21).

d. Die Erkenntnis ist radikal positiv: Jesus ist „Herr“ (Kyrios), repräsentiert also Gott, und „Messias“, ist also der verheißende Sohn, den David bereits adressiert hat.

e. Die Kreuzigung ist nicht vergessen. Sie ist Teil des Heilsgeschehens – das über Golgotha hinausführt und deshalb auch den Jerusalemern die Chance der Umkehr bietet.

6. Aufklärung:
Die Paulusmission nach der Apostelgeschichte

a. Der Begriff der Aufklärung schillert.

- In erster Linie meint er eine philosophisch-politische Epoche im Übergang vom 17. zum 19. Jh., der durch die Französische Revolution geprägt ist und im Spektrum von David Hume bis Immanuel Kant eine Philosophie prägt, die prinzipiell unabhängig von Theologie und Kirche ist.
- Die Aufklärung selbst – *Siècle des Lumières*, Enlightenment – bezieht sich aber schon in ihrer Metaphorik auf ältere, auch biblische Quellen, die mit dem Durchbruch von Erkenntnis, der Überwindung von Aberglauben, der Religionskritik und der Formierung vernünftigen Glaubens zu tun haben.

Im ersten Sinn kann das Wort nicht verwendet werden, im zweiten schon.

b. Besonders Paulus gilt in der Apostelgeschichte – zunächst als Juniorpartner von Barnabas – als Protagonist der Völkermission, der die Kritik heidnischen Aberglaubens mit der Begründung vernünftiger Religion im Zeichen des einen Gottes verknüpft. Diese Zuschreibung kommt nicht von ungefähr; sie ist in der paulinischen Theologie und Biographie selbst begründet, wird aber von Lukas aus theologischen Gründen und biographisch-historiographischem Interesse stark konturiert.

c. Zwei Szenen stechen in der Apostelgeschichte heraus, die jeweils als Exempel stehen.

- Im ländlichen Lystra, knapp schon jenseits der griechisch zivilisierten Welt, verhindert Paulus ein gigantisches Opferfest zu Ehren der Apostel, die als Götter verkannt werden (Apg 14,9-18).
- In der europäischen Kulturhauptstadt Athen führt Paulus einen Disput mit führenden Vertretern zeitgenössischer Philosophie am brisanten Ort des Areopags, indem er eine natürliche Theologie entwickelt, die Religionskritik mit geklärter Frömmigkeit verbindet (Apg 17,16-34).

Sachlich stimmen die Szenen überein. Die unterschiedlichen Situationen verlangen aber unterschiedliche Rhetoriken.

6.1 Entmythologisierung.

Paulus und Barnabas in Lystra (Apg 14,9-18)

a. Auf ihrer ersten Missionsreise überwinden Barnabas und Paulus in Lystra eine doppelte Grenze:

- die der jüdischen Präsenz, die entscheidende Voraussetzungen für die Verkündigung des Evangeliums bietet,
- die der griechischen Kultur und Sprache, die für die urchristliche Evangeliumsverkündigung charakteristisch ist.

Beides erschwert, aber verunmöglicht nicht die Kommunikation, weil Griechisch durchaus verstanden und weil Paulus an die Vernunft appellieren kann.

b. Die Szene gewinnt an Fahrt, weil zur Verkündigung des Evangeliums eine Heilung gehört⁴⁸. Diese Therapie führt zu einem Missverständnis in Lystra, das kulturell verständlich ist, aber den Aufklärungsbedarf anzeigt: Die Missionare werden für Götter gehalten, die Lystra einen Besuch abstatten (vgl. Homer, *Od.* XVII 485). Deshalb herrscht helle Aufregung: Ein großes Schlachtfest soll als Götteropfer organisiert werden. Die Bewohner von Lystra denken an Zeus und Hermes, den Göttervater und den Götterboten (Ovid, *met.* VIII 616-626). Ein Opfer abzustatten, ist nur klug; die (vermeintlichen) Götter können sich dann vor Ort von ihrer Verehrung überzeugen.

⁴⁸ Bernd Kollmann, Einfach nur göttlich (Die Heilung des Gelähmten in Lystra) Apg 14,8-13, in: Ruben Zimmermann u.a. (Hg.), *Kompendium der frühchristlichen Wundergeschichten II: Die Wunder der Apostel*, Gütersloh 2017, 228-234.

c. Die Aufklärung folgt auf dem Fuß. Sie ist Entmythologisierung.

- Erster Schritt: Die vermeintlichen Götter in Menschengestalt offenbaren sich als Menschen, die Gott verkünden.
- Zweiter Schritt: Wie an der falschen Einschätzung der beiden erkannt werden kann, ist die Opferprozession, die prunkvoll starten soll, „nichtig“. Sie hat kein Gegenüber; denn es gibt keine Götter. Sie zielt ins Leere, so prunkvoll sie angelegt ist.
- Dritter Schritt: Mit der Vernunft kann man einsehen, dass nichts ist, was nicht geworden ist – so dass es einen Macher geben muss, den Schöpfer: der nur einer sein kann, wenn es nur eine Welt gibt.
- Vierter Schritt: Der Schöpfer ist der Herr der Geschichte, denn die Erschaffung der Welt vollzieht sich in jedem Augenblick neu. Deshalb gibt es eine Theologie der Kultur: des gelebten Lebens vor den Augen Gottes, auch wenn Gott nicht erkannt wird.
- Fünfter Schritt: Gottes Güte ist unbegrenzt. Sie gilt allen Lebewesen, unabhängig von ihrer Herkunft und ihrem Glauben. Diese Schlussfolgerung ist zwar mit dem Ansatz einer natürlichen Theologie kompatibel und erweist sich als stringent. Sie kann als Gewissheit aber nur bezeugt werden, aus der Reflexion des Glaubens heraus. Sie bringt aber eine Saite in der Seele der Menschen zum Schwingen, die ihren tiefsten Herzensregungen entspricht.

Zur Christologie dringt die Rede gar nicht vor. Sie bleibt bei theologischer Propädeutik. Sie hätte genau so auch gut und gerne von einem jüdischen Theologen gehalten werden können (der Paulus ja auch ist); ihr braucht kein Philosoph zu widersprechen, der Theologie treibt. Umgekehrt braucht aber keine ausgeführte Christuspredigt auch nur eine Silbe dessen zu leugnen oder zu verändern, was in der *praeparatio evangelica* aufgeführt worden war.

d. Die Wirkung ist ambivalent. Das Schlimmste kann verhindert werden. Aber ein durchschlagender Missionserfolg stellt sich auch nicht ein – wie das Leben spielt. Die Pflöcke aber sind eingeschlagen: Es ist möglich, Religionskritik mit positiver Theologie zu verbinden, die philosophisch begründet ist.

6.2 Disputation.

Paulus auf dem Areopag in Athen (Apg 17,16-34)

a. Für Lukas ist Athen die Stadt der Philosophen und des Polytheismus, in der Paulus mit einer Rede, die philosophische und biblische Theologie verbindet, vordergründig einen grandiosen Misserfolg erzielt, hintergründig aber einen weitreichenden Erfolg.

b. Paulus kommt auf seiner „Zweiten Missionsreise“ von Thessalonich und Beröa nach Athen (17,1-15; 1 Thess 3,2) und geht dann weiter nach Korinth (18,1), dem eigentlichen Ziel seiner Reise, wo er sich eineinhalb Jahre aufhalten wird (18,11). Paulus predigt in der Synagoge, diskutiert aber auch auf der Agora (17,17). Von einer regelrechten Gemeinde-Gründung verlautet nichts. Wohl aber schließt sich Paulus eine kleine Gruppe von Gläubigen an; namentlich bekannt sind der Areopagit Dionysios und Damaris (17,34). Sie bilden die Keimzelle der athenischen Ekklesia, die sich später gebildet hat. Die Basis der farbigen lukanischen Schilderung ist – mindestens – eine zuverlässige Nachricht vom Aufenthalt des Paulus dort, seiner Predigt in der Synagoge und auf der Agora, vielleicht auch am Areopag und die Gewinnung einer kleinen Anhängerschaft um Dionysios und Damaris.

c. Athen ist zur Zeit des Paulus immer noch als Ort der Kultur, der Philosophie, der Kunst und griechischen Religion weltberühmt; die Stadt ist Ziel begüterter Bildungstouristen, die auf den Spuren des Sokrates, Plato, Aristoteles, Perikles, Phidias und Praxiteles, Aischylos, Sophokles und Euripides wandeln. Nach Plinius ist sie „eines Lobredners nicht bedürftig“ (nat.hist. IV 11.24), für Cicero sind hier „Bildung und Wissenschaft, Götterglaube und Ackerbau, Recht und Gesetz entsprungen“ (Flacc. 62); für Augustinus ist sie „das berühmteste Kleinod Griechenlands“ (civ.Dei XVIII 9). Politisch aber hat die Stadt ihre Bedeutung verloren, wirtschaftlich steht sie im Schatten Korinths; die Einwohnerzahl ist auf ca. 5000 gesunken. 86 v. Chr. war die Stadt von den römischen Truppen unter Sulla erobert worden. Immerhin: Seit Agrippa, der 20 v.Chr. ein Odeion, und Augustus, der die römische Agora errichtete, erfreut sich die Stadt einer kulturellen Förderung, deren Höhepunkt im 2. Jh. liegt (Bibliothek des Hadrian 132 n. Chr.; Odeion des Herodes Atticus 161 n.Chr.). Die Stadt genießt den Status einer *civitas libera et foederata*; Augustus hat den Titel eines ἀρχών („Fürsten“) der Stadt angenommen.

d. In der Stadt werden zahlreiche Kulte gepflegt (u.a. für Athene, Zeus, Hera, Apollon, Artemis). Augustus bringt den Kult der *dea Roma* und des Kaisers nach Athen.

6.2.1 Der Aufbau der Rede vor dem Areopag

a. Apg 17,22-32 ist das klassische Beispiel einer Missionsrede des Paulus vor Griechen; besonders sorgfältig gestaltet wegen des Schauplatzes: Athen und der Areopag.

- | | |
|-------|---|
| 15 | Die Ankunft |
| 16-21 | Einleitung: Die Redesituation |
| | Die Areopagrede |
| 22-23 | Prooemium (<i>exordium</i>) |
| 22b | Anrede: „Athener“
<i>captatio benevolentiae</i> : Lob der Frömmigkeit |
| 23a | Anknüpfung: Der Altar für den unbekanntem Gott |
| 24b | Der Anspruch der Rede: Aufklärung über die Gottesverehrung |
| 24-29 | Die Gottesverehrung der Griechen (<i>narratio</i>) |
| 24-25 | Gott, der Schöpfer und Herr des Kosmos, wohnt nicht in Tempeln und bedarf keines Dienstes durch Menschen |
| 26-29 | Gott, der Schöpfer der Menschen, bestimmt sie zur Suche nach Gott |
| 26 | Die Erschaffung des Menschen |
| 27 | Die Bestimmung des Menschen zur Suche nach Gott |
| 28 | Die Gottgleichheit des Menschen, erkannt von Aratos |
| 29 | Die Unangemessenheit der Bilder- Verehrung |
| 30-31 | Die Gottesverehrung der Christen (<i>propositio</i> und <i>argumentatio</i>) |
| 30 | Gottes Ruf zur Umkehr (<i>propositio</i>) |
| 31 | Gottes Gericht durch den von ihm bestimmten Mann, den von den Toten Auferstandenen (<i>argumentatio</i>). |
| 32ff. | Ausleitung: Die Wirkung der Rede |

Die Rede ist so gut durchkomponiert wie keine zweite im Neuen Testament. Sie ist aber – gemäß der antiken Konvention – kein Wortprotokoll, sondern eine literarische Inszenierung, die im Rückblick den denkbar besten Eindruck von Rhetor Paulus vermitteln will.

b. Die Rede unterscheidet sich grundlegend von der Predigt in der Synagoge im pisdischen Antiochia. Dort kann Paulus die Theologie Israels voraussetzen, hier nicht. Er knüpft an die philosophische Theologie der Griechen, ihre Religionskritik an, die er dialektisch wendet. Die Rede ist ein *Protreptikos*.

Die Rede greift das typische Schema einer Missionsrede an Heiden auf (vgl. 1 Thess 1,9f.; Hebr 6,1f.; Apg 14,15ff.):

- Hinführung zum einen, lebendigen und wahren Gott, dem Schöpfer der Welt und des Menschen, dem Herrn der Geschichte; Aufweis der Nichtigkeit der Götzen;
- Ruf zu Umkehr und Glaube;
- Ankündigung des Kommens Jesu (des Menschensohnes) zum Jüngsten Gericht;
- Begründung durch die Auferstehung Jesu.

Da Paulus selbst diesem Muster in seiner Erstverkündigung folgt, sind die Bezüge zwischen der Predigt und der Areopagrede noch etwas enger, wiewohl gleichzeitig ein breiteres Traditionsfeld für Lukas sichtbar wird.

6.2.2 Anlass, Ort und Adressaten

a. Die Rede entwickelt sich aus Diskussionen des Paulus auf der Agora (gemeint ist wohl der Töpfermarkt [*Kerameikos*]). Paulus agiert als christlicher Sokrates. Er vertieft das Gespräch mit Epikureern und Stoikern. (Die beiden anderen Philosophenschulen der Peripatetiker und Akademiker bleiben unerwähnt.)

- Die Stoa erlebt in neutestamentlicher Zeit eine neue Blüte (Epiktet; Seneca); die Areopagrede ist voller Anspielungen auf stoische Philosophie. Die Stoiker sind philosophische Monotheisten mit einem Anflug von Pantheismus.
- Die Epikureer gelten in der Antike teils als Atheisten (Plutarch, mor. 1087 D), haben aber eher eine strenge Transzendenz Gottes gelehrt (Epikurs Brief an Menoikeus nach DiogLaert, vit. phil. 10,122-135) und sind als Befreier von der Last des Aberglaubens gefeiert worden (Lukrez, rer.nat. 1,62-72).

Vermutlich sind deshalb diese beiden Schulen ausgewählt.

b. Ausgangspunkt für Paulus sind die vielen Altäre und der eine „Dem Unbekannten Gott“ gewidmete; Ausgangspunkt für seine Gesprächspartner ist seine Verkündigung „fremder Gottheiten“ (17,18), da sie die Themen des Paulus, „Jesus und die *Anastasis* (Auferstehung)“, anscheinend (so schon Chrysostomus) für ein neues Götterpaar halten (17,19). Wiederum klingen Erinnerungen an Sokrates an.

c. Forum der Rede ist der Areopag (17,19.22). Ist damit nur der „Aresberg“ (als ruhigerer Platz) gemeint (so J. Roloff, Apg 258)? Oder das Athener „Kultusministerium“ (resp. eine seiner Kommissionen), das als wichtigste Behörde der Kaiserzeit faktisch die Stadtregierung bildete, indem sie Aufsicht über die Bildungseinrichtungen und Heiligtümer führte (so R. Pesch, Apg II 134f)? Für das erste sprechen der Charakter der Rede, die nicht verteidigt, sondern verkündigt, die Wendung in V. 19, dass Paulus „auf den Areopag“ mitgenommen wird, die Anwesenheit der Epikureer und Stoiker und die Zwischenbemerkung V. 21, für das zweite neben der Anspielung auf den Sokrates-Prozess (Xenophon, mem. I 1,1: „neue Götter“; Platon, apol. 24b: „anderes, neues Dämonisches“) die Wendung, dass Paulus „inmitten des Areopags“ redet, und die Schlussnotiz vom Areopagiten Dionysios. Der Areopag tagte früher auf dem „Aresberg“, in ntl. Zeit allerdings wahrscheinlich in der *Stoa basileos*. Am elegantesten wäre es, könnte man eine Tagung des Gremiums auf dem Aresberg unterstellen; aber das ist unsicher. Hat der Historiker Lukas keine klare Vorstellung gehabt? Das ist unwahrscheinlich.

Fazit: Die Szene bildet keine regelrechte Gremiensitzung des Areopags, sondern eine Art öffentliches „Hearing“ am Aresberg unter Beteiligung von Areopagiten. Paulus legt an historischer Stätte dar, was er, der angebliche „Körnerpicker“ (17,18) – auch sonst – in Athen verkündet. Seine Rede ist politisch brisant. Sie würde die politische Unbedenklichkeit des Christentums demonstrieren – aber nicht durch opportunistische Anpassung, sondern durch theologische Aufklärung im Sinne Jesu und der Heiligen Schrift Israels.

d. Die durchgängigen Anspielungen auf Sokrates sind Programm. Sie zeigen zweierlei:

- Die Athener haben nicht viel gelernt. So wie Sokrates, machen sie Paulus den Prozess. Der einzige Fortschritt besteht darin, dass sie ihn am Leben lassen.
- Paulus ist ein Intellektueller, der keinen Vergleich zu scheuen braucht. Christentum ist Aufklärung. Religionskritik inentsp begriffen.

Lukas hat Paulus so gezeigt, wie er ihn im Gedächtnis behalten wissen wollte, einschließlich seines hohen Anspruchs.

Literatur:

Karl Löning, Das Gottesbild der Apostelgeschichte im Spannungsfeld von Frühjudentum und Fremdreigion, in: H.J. Klauck (ed.), *Monotheismus und Christologie (QD 138)*, Freiburg - Basel - Wien 1992, 88-117: 102-110.

Thomas Söding, Wie kann man heute Christ werden? Die Erfahrung des Paulus, in: *Christ in der Gegenwart* 49 (1997) 117f.

Walter Elliger, *Paulus in Griechenland (SBS 92/93)*, Stuttgart 1978, 117-199.

Manfred Lang, Paulus auf dem Areopag. Exegetische und kunstgeschichtliche Beobachtungen zur Architektur eines Programms bei Lukas und Raffaello Santi, in: *Worte und Bilder. Beiträge zur Theologie, christlichen Archäologie und kirchlichen Kunst. Zum Gedenken an Andrea Zimmermann*, Leipzig 2011, 57-78.

Samuel Vollenweider, Mitten auf dem Areopag. Überlegungen zu den Schnittstellen zwischen antiker Philosophie und Neuem Testament, in: *Early Christianity* 3 (2012) 296-320.

6.2.3 Traditionen

a. Die Rede hat zwar einige Berührungspunkte mit der Theologie der Paulusbriefe, zeigt aber auch deutliche Unterschiede.

- Auch Paulus setzt die „natürliche Theologie“ einer Gotteserkenntnis aus der Wahrnehmung des Kosmos als Schöpfung voraus (1Kor 1,21; Röm 1,18ff), legt aber in den Briefen den Ton auf die Schuld derer, die dieser Erkenntnis zuwiderhandeln, während der Areopagredner die positive Bestimmung der Heiden zur Gottsuche hervorhebt.
- Auch Paulus sieht die Heiden sowohl unter dem Zorn Gottes, der sie ihrer eigenen Verirrung ausliefert und zum Gericht führt (Röm 1,18-28), als auch im Zeichen seiner Geduld (Röm 3,25f), betont aber stärker die Kritik und mehr den Irrtum, die (faktische) Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit, während der Areopagredner milder spricht, die Unwissenheit hervorhebt und die Schuld nur indirekt thematisiert, während er vorher durchaus mit prophetischem Ingrimm die vielen Götterbilder inspiziert hat.
- Auch Paulus verkündet im Zentrum des Glaubens die Auferstehung Jesu (Röm 10,9), akzentuiert aber das Evangelium als „Wort vom Kreuz“ (1Kor 1,17f), während der Areopagredner nicht vom Tode, geschweige von der Kreuzigung Jesu spricht (allerdings wohl nicht dazu kommt).

Die Exegese (namentlich die protestantische) betont die Distanz meist sehr stark. Für Martin Dibelius ist sie gar ein „Fremdling im Neuen Testament“ (Aufsätze zur Apostelgeschichte, Göttingen ⁴1961, 60 [1939]). Tatsächlich ist die lukanische Handschrift unübersehbar. Aber es ist doch erkennbar, weshalb Lukas sie als Paulus-Rede aus besonderem Anlass an besonderer Stätte plausibel gemacht hat.

c. Die Rede ist gespickt mit Leitmotiven Biblischer Theologie:

- Gott ist verborgen und unbekannt (Jes 45,15).
- Gott ist der Schöpfer der Welt (Gen 1-2; Sap 9,9; 2Makk 7,23);
- Er ist der Herr „des Himmels und der Erde“ (Jes 45,18; 42,5).
- Gott wohnt nicht in handgefertigten Tempeln (Jes 66,1f).
- Gott bedarf nicht des Dienstes von Menschen (Ps 50,8-13; 2Makk 14,35).
- Gott gibt allem „Leben und Odem“ (vgl. Gen 2,7; Jes 42,5; Hiob 32,8; Spr. 1,23; Sap 1,7.14; 10,7; 2Makk 7,23).
- Gott hat das ganze Menschengeschlecht erschaffen (Gen 1,28; 5,1-32; 10,1-32).
- Gott hat den Menschen Zeit und Raum zum Leben gegeben (Jes 45,18; Ps 74,17).
- Gott will, dass die Menschen ihn suchen (Jes 45,19; 55,6; Sap 1,1).
- Der Mensch ist Gottes „Bild“ (Gen 1,26f; vgl. Ps 8,6f).
- Götzendienst ist Torheit, Götterbilder sind Handwerk (Jes 40,18f; 44,9-20; 45,20; 46,5ff; Sap 13,2.10; 14,12; 15,16).

In der Rede ist diese vitale Theologie, die mit der paulinischen voll kompatibel ist, der Horizont für die Christusbotschaft.

c. Typisch für die Rede ist die Arbeit mit Motiven stoischer, aber auch vorsokratischer, platonischer und aristotelischer Theologie.

- Gott als Einer (Xenophanes, fr. 23);
- Gott als Schöpfer (Marc Aurel VII 9);
- Unangemessenheit einer Verehrung des Schöpfer-Gottes in Tempeln, die Menschen gebaut haben (vgl. 17,24 mit Plutarch, mor. 1034 B [„Den Göttern soll man keine Heiligtümer bauen“] und Lukian, sacr. 11);
- Gottes Bedürfnislosigkeit (vgl. 17,25 mit Seneca, ep. 95,47; Platon, Tim 33d.34b und Plutarch, mor. 1052 A);
- Gottes Nähe (vgl. 17,27 mit Seneca, ep. 41,1);
- in Gott „leben, sich bewegen, sein“ (vgl. 17,28 mit Platon, Tim. 37c und Plutarch, mor. 477 C.D);
- „Wir sind seiner Art“ (17,28): Aratos, phain. 5; vgl. Kleanthes, fr. 537 (Zeus-Hymnus).

Paulus selbst hat sich in seinen Briefen nicht selten stoischer Motive bedient, vor allem in der Ethik, aber auch in der Hermeneutik „natürlicher Theologie“. Es ist mehr als wahrscheinlich, dass er in seiner Mission auch auf das intellektuelle Bündnis mit der Stoa in Sachen Monotheismus und Tugendlehre gesetzt hat. Hier steht er in enger Nachbarschaft mit jüdisch-hellenistischer Theologie. Auch Aristobul bringt das Aratos-Zitat (fr. 4: vgl. Euseb., praep.ev. XIII 12,10ff), auch Philo (leg. 1,271; Mos. 1,111) und Josephus (ant. 7,111) sprechen von der Bedürfnislosigkeit Gottes (vgl. 3Makk 2,9).

6.2.4 Der Altar „Dem unbekanntem Gott“ (ΑΓΝΩΣΤΩΙ ΘΕΩΙ)

a. Hat Paulus in Athen einen solchen Altar überhaupt sehen können? Das wird vielfach bestritten. Die Archäologie hat nichts zu Tage gefördert (was nichts heißen muss); andere literarische Zeugnisse fehlen. Allerdings gibt es Analogien. Pausanias (I 1,4) berichtet von „unbekanntem Göttern“ gewidmeten Altären an der Straße von Phaleron nach Athen und in Olympia (V 14,8), Philostrat (Apoll. VI 3,5) von einem „Altar unbekannter Götter“ in Athen. Hieronymus meint, Lukas korrigieren zu müssen: Der Altar sei „Diis Asiae et Africae, diis ignotis et peregrinis“ geweiht (Tit I 12 [PL 26,607]). Vielleicht weiß Lukas doch mehr. Die Angabe ist in seinem Sinn weder inkorrekt noch ironisch, sondern ein – rhetorischer – Anknüpfungspunkt für eine Rede, die ihre philosophische Wirkung auf Dauer nicht verfehlen wird.

b. Der Altar hat die Aufgabe, das religiöse Risiko zu mindern. Um keine Lücke in der Verehrung der Götter zu lassen, werden zur Sicherheit auch die vielleicht vergessenen oder unbekanntem geehrt.

6.2.5 Die Theologie der Areopagrede

a. Paulus hält vor dem Areopag keinen Lehrvortrag, der tief in die Geheimnisse des Christusglaubens eindringt, sondern trägt eine *praeparatio evangelica* vor, die in der erzählten Welt den Griechen den Zugang zum Evangelium öffnen soll, in der historischen Situation der Apostelgeschichte aber nicht nur das Muster einer intellektuell anspruchsvollen Missionsrede vor heidnischen Publikum liefert, sondern zugleich die Christen der überlegenen Bildung ihres Glaubenswegs versichern soll.

b. Die Theologie der Rede ist weitgehend Religionsphilosophie. Sie entwickelt zugleich eine große Affinität zu den Psalmen, die ihrerseits eine Schöpfungs- und Geschichtstheologie entwickeln (jedenfalls in der Sicht der Rezeption), die philosophisch anspruchsvoll ist.

6.2.5.1 Thema

a. Gegenstand ist die wahre Verehrung Gottes, damit auch Gott selbst und des Menschen Verhältnis zu ihm. Über dieses Thema kann es mit griechischer Philosophie (stoischer Prägung) auf weiter Anfangsstrecke eine gute Verständigung geben, die freilich Kritik am paganen Polytheismus einschließt.

b. Kritisch wird es, wenn die christliche Umkehrpredigt auf der Höhe ihres eigenen Anspruchs mit der Auferstehungsbotschaft kommt (vgl. 1Kor 15,12ff).

6.2.5.2 Perspektive

a. Paulus argumentiert durchweg vom Standpunkt des biblischen Gottesglaubens und des Christusbekenntnisses. Er hat nur in diesem hermeneutischen Horizont die Möglichkeit, zu erkennen, zu kritisieren und zu verändern, was ihm in Athen als Religiosität begegnet.

b. Paulus spricht vom Gott der Bibel in der Sprache der Griechen, um ihnen zu zeigen, worauf ihre Gottesverehrung aus ist. Er kann den Gott der Bibel als Gott der Philosophen verkünden, weil dieser Gott universal als Schöpfer und Herr agiert, um die Menschen zu sich zu führen.

6.2.5.3 Die Gottesverehrung der Griechen

a. Paulus kritisiert den athenischen und damit den hellenistischen Polytheismus aus zwei Gründen, die in der alttestamentlichen und frühjüdischen Theologie geläufig, aber auch stoischer Philosophie bekannt sind.

- Gott ist als Schöpfer und Lenker der Geschichte überall präsent. Seine Gegenwart und Wirkung ist nicht an den heiligen Ort eines Tempels gebunden (17,24; vgl. 7,48). Sein Abbild ist nicht eine Kultstatue, sondern der Mensch.
- Gott ist nicht auf den Dienst, den Kult, die Opfer von Menschen angewiesen, da er ja selbst ganz und gar der Gebende ist (17,26f).

Ein Hilfsargument ist, dass es Menschenhände sind, die Tempel bauen und Statuen anfertigen (17,24.29).

b. Paulus formuliert die Kritik so, dass er den *mainstream* stoischer Polytheismus-Kritik auffängt (Xenophanes, fr. 11.14ff.23ff).

Er geht aber einen doppelten Schritt über diese Tradition hinaus:

- Gott selbst ist es, der die Menschen – auch außerhalb Israels – bestimmt, ihn zu suchen – und zwar dadurch, dass er ihnen das Leben schenkt und auf der ganzen Erde Zeit und Raum gibt. Dem entspricht die theo-logische Basis der Mission, die dem gefangenen Paulus in Korinth geoffenbart wird: „Groß ist mein Volk in dieser Stadt“ (18,10). Die Missionare gehen auf die Suche nach denen, die Gott schon gefunden hat.
- Der Altar mit der Inschrift *Agnosto Theo* wird – ungeachtet seiner theologischen Bedenklichkeit – positiv gedeutet: dass die Athener geahnt hätten, in den vielen Götterkulten, die sie zelebrieren, bleibe doch Gott selbst unbekannt, oder besser: dass sie inmitten ihrer vielen Kulte den wahren Gott als einen Unbekannten verehren.

Beide Schritte sind nicht unphilosophisch. Der erste verbindet Theologie und Anthropologie, der zweite entspricht dem Modell, der Polytheismus sei verborgener Monotheismus.

6.2.5.4 Die Gottesverehrung der Christen

a. Paulus löst seinen selbstgestellten Anspruch, den wahren Gott zu verkünden, ein, indem er ihn als den Richter und Retter zur Sprache bringt, der Jesus von den Toten auferweckt hat. Umkehr haben die Polytheisten nötig, weil sie Götzen verehren; Umkehr haben aber auch die Philosophen nötig, weil sie – als Heiden – nicht wissen, wen sie in Wahrheit verehren.

b. Die Geduld Gottes bringt Zeit zur Umkehr und zum Nachdenken, die von Paulus mit der Verkündigung genutzt wird. Das Gericht Gottes (vgl. Ps 9,9) ist seiner Gerechtigkeit geschuldet. Es steht im Zeichen der Auferstehung, die den Stein des Anstoßes bildet (vgl. 1Kor 15,12.32). Die Auferweckung verbürgt dreierlei: dass das Gericht kommt, dass „der von Gott bestimmte Mann“, also der Jesus des Evangeliums, es hält und dass es zum Heil dient.

c. Von der Gottesverehrung der Heiden gibt es keine pädagogische Kontinuität zum Glauben der Christen, sondern nur den Weg der Umkehr, weil Gott „jetzt“ eschatologisch-neu handelt. Aber die aufgeklärte Religionsphilosophie der Griechen ist eine Propädeutik, die geachtet und beachtet sein will, weil sie auf Gottes Wirken außerhalb der Heilsgeschichte Israels zurückgeht.

7. Programm:

Die theologische Basis der Völkermission bei Paulus

a. Der Apostel Paulus wird nicht nur zum Gegenstand der Erzählung in der ersten Missionsgeschichte. Er hat sich selbst programmatisch zu seiner Berufung als Apostel geäußert und darin die Gottesfrage gestellt, die er christologisch mit dem Auftrag zur Völkermission beantwortet hat.

b. Die wichtigsten Äußerungen sind mit der Rechtfertigungslehre verbunden, die zwar im Westen oft rein anthropologisch nur als Antwort auf die individuelle Heilsfrage gedeutet worden ist: „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott“ (Martin Luther); neue Studien entdecken auch die ekklesiologische Bedeutung: Einheit der Kirche in der Öffnung für die Heiden.

7.1 Apostel der Völker.

Die Berufung des Paulus (Gal 1,13-16)

a. Paulus macht von seinem ältesten erhaltenen Brief an (1 Thess 2,1-12) immer für sich geltend, dass er zwar große Anstrengungen unternimmt, Menschen für das Evangelium zu gewinnen; im religionsgeschichtlichen Vergleich ergibt sich auch, dass er keine Berührungängste hat, in der Sprache der Adressaten das Evangelium zu verkünden. Aber er unterscheidet diese gewinnende Missionierung scharf von einer Überredungskunst, die schmeichelt, und von einer Banalisierung, der Zustimmung alles ist (Gal 1,10). Würde er sich Menschen anpassen, wäre er deshalb seinem Christdienst untreu geworden, weil Christus gerade am Kreuz, das den Menschen Anstoß bietet (1Kor 1,18ff.), seinen Heildienst an den Menschen erfüllt hat, von dem her der Apostolat entsteht. Paulus könnte aber Anlass gehabt haben, sich des Vorwurfs zu erwehren, er biedere sich als Apostel bei den Leuten an, weil er keine Beschneidung fordert und die Speisegebote nicht kasuistisch auslegt.

b. In Gal 1,11 stellt Paulus eine Verbindung her, die vielleicht auf Kritik an seiner Person und Botschaft reagiert und jedenfalls den Gedankengang des Briefes vorstrukturiert:

- Das Evangelium ist „nach Menschenart“.
- Das Evangelium stammt nicht „von Menschen“. Es stammt vielmehr aus einer „Offenbarung Jesu Christi“.

Zwischen beidem besteht eine sachliche Beziehung. Hätte Paulus das Evangelium von Menschen empfangen, wäre es von Anfang an nach Menschenart. Da er es aber von Gott selbst durch Jesus Christus empfangen hat (vgl. Gal 2,10.11), muss er das Evangelium auch so verkünden, dass er zwar dem Volk aufs Maul schaut (Luther), aber nicht nach dem Munde redet.

Als Scharnier des Briefes verstanden, erklärt der Vers die Logik des Schreibens:

- Die apostolische Selbstbiographie in Gal 1,10-24 zeigt, dass und wie Paulus das Evangelium, das er verkündet hat, aus einer Offenbarung empfangen hat, also nicht einer menschlichen Instanz verdankt, sondern Gott. In Gal 1,16 taucht das Wortfeld der Offenbarung wieder auf. Hier ist der Ankerpunkt der biographischen Apostolatstheologie.
- Die Entwicklung der Rechtfertigungstheologie (ab Gal 2,16) und der Ethik (ab Gal 5,13) zeigt, dass und wie das paulinische Evangelium nicht „nach Menschenart“ (κατὰ ἄνθρωπον), sondern „nach der Schrift“ (κατὰ τὰς γραφάς) ist (1Kor 15,3ff.).

7.1.1 Die Aufarbeitung der Vergangenheit

a. In Gal 1,13f. beschreibt Paulus – von seinem neuen Standpunkt des Christusglaubens aus – seine Vergangenheit.

- Das Problem, das er anspricht, ist seine Christenverfolgung.
- Was er aufarbeiten muss, ist nicht die jüdische Gesetzestheologie und -praxis, sondern sein eigener Umgang damit.

Seine Biographie ist nicht die kritische Abrechnung eines Aussteigers, der den Institutionen Vorwürfe macht, die ihm einst Heimat boten, sondern Selbstkritik.

b. Die Verfolgung, von der Paulus spricht, ist eine religiöse Zwangsmaßnahme, die mit allen Mitteln eine religiöse Praxis unterbinden soll, die als abweichend, gefährlich, inakzeptabel eingeschätzt wird.

- Paulus verwendet in Gal 1,13 dasselbe Wort wie dort, wo er seine eigenen Verfolgungen als Apostel beschreibt (Gal 5,11; vgl. 6,12f.).
- Von Verfolgungen der Jünger spricht schon die älteste Jesustradition (Mt 5,10ff).

Verfolgung aus religiösen Gründen ist in der Antike zwar nicht so weit verbreitet wie in der Moderne, aber allenthalben präsent. Sie entzündet sich meist am oder im Monotheismus:

- am Monotheismus, wenn er als intolerant, inkompatibel, asozial galt,
- im Monotheismus, wenn er einen Wahrheitsanspruch artikuliert, der die Wahrheit einer anderen Religion nicht anerkennen, sondern nur aberkennen kann.

Im Kern steht das Gewaltproblem. Die Verfolgung richtet sich auf die „Kirche Gottes“ (Gal 1,13; vgl. 1Kor 15,7). Dass die ersten Christen sich selbst bereits als „Kirche Gottes“ bezeichnet haben, wird ernsthaft diskutiert.⁴⁹ Im Licht der Apostelgeschichte wird man am ehesten an Jerusalem und Damaskus denken (vgl. Gal 1,17). In welcher Form die Verfolgung stattgefunden hat, lässt sich nicht mehr genau erkennen. Die paulinischen Leidenskataloge (Peristasen) verweisen auf ein großes Arsenal an Maßnahmen: Verhöre und Verbote, Inhaftierung, Züchtigung, Geißelung, Steinigung (2Kor 11,22-25).

c. Zweimal (Gal 1,13.14) begegnet das Leitwort „Judentum“ (Ἰουδαϊσμός). Es ist damals noch recht neu. Es ist ein kulturgeschichtlicher Begriff mit theologischer Bedeutung. Er bezeichnet in einem umfassenden Sinn jüdisches Leben nach dem Gesetz. Er kennzeichnet das Judentum als Religion.

- In Phil 3,5 expliziert Paulus, dass er sein Judesein als Pharisäer gelebt hat. Das entspricht den Angaben der Apostelgeschichte.⁵⁰ Die Pharisäer waren eine ambitionierte und erfolgreiche Reformbewegung im Frühjudentum; ihr Ziel scheint es gewesen zu sein, die priesterlichen Reinheitsvorschriften und Heiligkeitsideale zu popularisieren, um das ganze Volk zu einem priesterlichen Gottesvolk zu machen.⁵¹ (Wegen ihres religiösen Engagements sind sie als Gegner Jesu in den Evangelien interessant.)
- Zu den Reformambitionen der Pharisäer und zur erzählten Biographie in der Apostelgeschichte passt, dass Paulus in Gal 1,13f. von seinen „Fortschritten“ spricht: Gemeint ist, dass er das Judesein – pharisäischer Prägung – besonders intensiv, besonders streng, besonders eifrig zu seiner Sache gemacht hat.

Paulus analysiert (entgegen dem Eindruck, den zahlreiche Übersetzungen und Deutungen erwecken) nicht, es sei seine Gesetzestreue gewesen, die ihn zum Kirchenhasser hat werden lassen, sondern sein Übereifer und seine Maßlosigkeit. Damit spricht er – in den Kategorien allgemeiner, stoisch inspirierter Ethik – von einer persönlichen Schuld, für die er die Verantwortung übernehmen muss. Wäre es anders, hätte er denken müssen, konsequenter Gesetzesgehorsam führte notwendig zur Christenverfolgung. Das hat er aber als Irrweg erkannt. Den Fehler seines Lebens spricht er offen an – weil er ihm immer wieder vorgehalten worden ist und weil er sich intensiv mit ihm auseinandergesetzt hat.

⁴⁹ Vgl. *Helmut Merklein*, Die Ekklesia Gottes. Der Kirchenbegriff bei Paulus und in Jerusalem, in: ders. Studien zu Jesus und Paulus, Tübingen 1987, 296-318.

⁵⁰ Aufgearbeitet von *Klaus Haacker*, Paulus, der Apostel. Wie er wurde, was er war, Stuttgart 2008.

⁵¹ Vgl. *Günter Stemberger*, Pharisäer, Sadduzäer, Essener (SBS 144), Stuttgart 1991.

7.1.2 Die Berufung und Bekehrung

a. Paulus reflektiert in verschiedenen Briefen und verschiedenen Aspekten seine Damaskusstunde, die seinem Leben eine neue Wende gegeben hat. Religionsgeschichtlich stehen zwei Modelle bereit, den Wandel zu erklären:

- Bekehrung
- und Berufung.

Beide Modelle sind missverständlich und interpretationsbedürftig, aber charakteristisch und notwendig.⁵²

b. In Gal 1 dominiert der Aspekt der Berufung.

- Paulus verwendet Gal 1,15f. die alttestamentlich gefärbte Sprache von Prophetenberufungen.
 - Diese Berufung ist schon „im Mutterleib“ erfolgt, wie bei Jeremia (1,5) und Jesaja (49,1).
 - Sie ist eine Offenbarung (vgl. Gal 1,12) „in“ Paulus.

Wesentliche Aspekte der paulinischen Apostolatstheologie sind im Alten Testament vorgegeben, besonders die pränatale Erwählung durch Gott und die Universalität des Horizontes.

- Paulus kennt eigene christliche Prophetinnen und Propheten (1Kor 12,28). Aber als Apostel ist er insofern Prophet, als er Gottes Wort, das Evangelium, gehört hat und verkünden soll.
- Die „Offenbarung Jesu Christi“ (Gal 1,13) lässt sich im zweifachen Sinn des Genitivs verstehen. Nach Gal 1,16 hat sie ihren Ort „in“ Paulus: in seinem Herzen, seiner Seele, seinem Verstand, seinen Kräften. Die Personalität des biblischen Offenbarungsbegriffs kommt so intensiv zum Ausdruck.

Im Kontext des Galaterbriefes hat das Bestehen auf einer „Offenbarung“ den Sinn, die Unabhängigkeit des Apostels von menschlichen Vermittlungen und Anerkennungen zu begründen. Er ist ein Ausnahme-Apostel, aber durch die ihm zuteil gewordene Christusoffenbarung ein erstklassiger Apostel, der mit Petrus auf Augenhöhe spricht.

c. Von Gal 1,13f. her gelesen, kann Gal 1,15f. aber auch als Bekehrung aufgrund der Berufung interpretiert werden: Er ist bekehrt worden, die Kirche Gottes nicht mehr zu verfolgen, wozu er sich in seinem Übereifer für das Gesetz habe hinreißen lassen. Die Bekehrung geschieht nicht vom Judentum zum Christentum, sondern von der Gewaltaktion zur Friedensmission.

7.2 Gottes Gerechtigkeit.

Die Gleichbehandlung von Juden und Heiden (Röm 3,27-31)

a. Röm 3,21 markiert einen tiefen Einschnitt in der theologischen Komposition des Briefes, weil nun der Anspruch von Röm 1,16f. eingeholt wird, das Evangelium als Rettungsmacht Gott zu explizieren, nachdem zuvor die Notwendigkeit der Vergebung bei Juden und Heiden aufgewiesen worden war (Röm 1,18 – 3,20).

b. Röm 3,21-26 formuliert, auf welcher christologischen Basis die Rechtfertigungsbotschaft ruht: auf der Lebenshingabe Jesu, der stellvertretend den Sühnetod erlitten hat, als Erweis der Barmherzigkeit Gottes.

⁵² Vgl. meinen Artikel: Paulus von Tarsus – seine Berufung und Bekehrung, in: Norbert Kleyboldt (Hg.), Paulus. Identität und Universalität des Evangeliums, Münster 2009, 12-43.

c. In Röm 3,27 wiederholt Paulus mit anderen Worten den Einwand von Röm 3,1. Der „Ruhm“ ist der – berechnete oder unberechnete – Stolz, von Gott erwählt zu sein und als Mitglied seines Volkes Israel zu leben. Ob der Jude, der hier spricht, nicht an Jesus glaubt oder an ihn glaubt, ist nicht entscheidend. Was aber zur Frage nach dem Rühmen führt, ist nicht die Hybris dessen, der von Gott den Lohn für seine Lebensleistung verlangt, wie *Karl Barth*⁵³ interpretiert hat⁵⁴, sondern das Selbstbewusstsein eines Juden, der täglich das *Schema Jisrael* (Dtn 6,4f.) betet und sich darin von einem Heiden unterschieden weiß, wenn anders Gott Israel erwählt und seinem Volk das Gesetz geschenkt hat⁵⁵ (vgl. Röm 1,17-23). Paulus diffamiert keineswegs „Ruhm“, „Stolz“, Selbstbewusstsein – aber legt allen Nachdruck darauf, ihn in Gott begründet zu wissen.

d. Paulus argumentiert radikal monotheistisch. Er spielt die Trumpfkarte jüdischer Theologie aus: „Gott ist Einer“. Der Apostel setzt beim höchsten Punkt der Gotteserkenntnis Israels an: dass es die Götter der Völker gar nicht gibt und dass der eine Gott Israels für alles zuständig ist, für die gesamte Weltgeschichte und die ganze Schöpfung, für jeden Menschen, für alle Zeit und Ewigkeit. Nur als der eine Gott kann er jene Gerechtigkeit erweisen, die auf die Vollendung der Gottesherrschaft gerichtet ist (Röm 14,17) und damit die Hoffnung auf Rechtfertigung begründet.

e. Die „Werke des Gesetzes“ schließen den falschen Ruhm nicht aus, sondern können ihn sogar fatal befördern,

- weil sie zwar Ausdruck von Frömmigkeit sind,
- aber den Blick auf das lenken,
 - was an Gutem getan und an Bösen gelassen worden ist,
 - während das Böse, das getan, und das Gute, das unterlassen wurde, wenig im Blick stehen,
- und die Macht der Sünde unterschätzen, weil sie sie nur auf die Summe menschlichen Fehlverhaltens festlegen, ohne die Macht der Sünde auch über das Gesetz zu bedenken.

Das „Gesetz des Glaubens“ ist das vom Glauben bestimmte, den Glauben bezeugende und im Glauben erfüllte Gesetz, nicht nur eine allgemeine Richtschnur des Lebens.

f. Die Einzigkeit Gottes fordert: Gleiches Recht für alle, Juden wie Heiden. Es gibt also nicht zwei Rechtfertigungsmodelle, sondern nur ein Rechtfertigungsprinzip. Das aber ist das des Glaubens, weil Gottes Einzigkeit nicht nur formal, sondern inhaltlich bestimmt: durch seine Offenbarungen in der Geschichte Israels und seine Selbstoffenbarung in Jesus Christus, die nur im Glauben erkannt werden kann (dessen Erkenntnis die der Vernunft nicht negiert, aber transzendiert).

g. Die Verkündigung der Glaubensgerechtigkeit zerstört nicht das Gesetz, sondern richtet es auf,

- weil das Gesetz selbst das Evangelium des Glaubens bezeugt (Röm 3,21),
- weil das Gesetz selbst die Gerechtigkeit ans Tun der Werke bindet, aber diagnostiziert, dass niemand es ganz und gar hält,
- weil das Gesetz durch die Liebe im Glauben erfüllt wird (Röm 13,8f.).

Der Glaube schließt Israel nicht aus, sondern öffnet die Augen für seine Zukunft (Röm 9-11).

⁵³ Der Römerbrief, Zürich 1978 (¹²1922), 83: „Die Möglichkeit, sich vor Gott auf eine nur unter Menschen beträchtliche Größe oder vor Menschen auf eine nur vor Gott bestehende Größe zu berufen, die Möglichkeit, das Große der Zeit in die Ewigkeit oder das Große der Ewigkeit in die Zeit hinüber zu projizieren, die Möglichkeit, Größe vor den Menschen als vorausgegebene Rechtfertigung aus dem menschlichen Zusammenhang in das göttliche Gericht oder Größe vor Gott als nachträgliche Gerechtigkeit aus dem göttlichen Gericht in den menschlichen Zusammenhang hinüberzutragen, diese Möglichkeit ist ‚ausgeschlossen‘, abgehauen.“

⁵⁴ Auf dieser Linie liegt auch *Heinrich Schlier*, Röm 116: „Ansehen aus seiner Leistung und aus der Beschneidung als Garantie seiner Zugehörigkeit zu Gottes Volk“. Ebenso *Eduard Lohse*, Röm 137: „Ist der Jude der Ansicht, er könne sich auf die Thora berufen und vor Gott und den Menschen Werke geltend machen, deren Erfüllung das Gesetz fordert, so täuscht er sich von Grund auf“.

⁵⁵ So *Ulrich Wilckens*, Röm I 244.

8. Orientierung:

Der Monotheismus in der Praxis der Gemeinden

a. Die theologische Begründung der Völkermission in der Einzigkeit Gottes und die Vermittlung des Evangeliums mit den Kulturen der Völker durch die Rechtfertigungslehre (Kap. 7) entsprechen der paulinischen Arbeit am Wachstum der Kirche. Sie bildet sich durch die Völkermission, die rechtfertigungstheologisch fundiert ist; sie sollen ihrerseits positive Beispiele überzeugten und überzeugenden Christseins sein, die für andere attraktiv und so missionarisch aktiv sind.

b. Der Monotheismus prägt die Praxis des Glaubens in den Gemeinden.

- Einerseits wird die monotheistische Ethik biblischer Prägung aufgenommen, die wegen der umfassenden Geltung und Wirkung des Willens Gottes seine Verehrung mit einer Ethik des Gottesgehorsams verbindet, der den Menschen gut tut, weil er der Wille des Schöpfers, Bewahrs und Erlösers ist.
- Andererseits wird im Ethos der Universalismus des Monotheismus dadurch aufgenommen, dass keine Sondermoral vertreten wird, sondern mit besonderen Ambitionen und Charakteristika Moralität überhaupt.

Praxis ist Zeugnis: Christsein erweist sich im Leben; das Leben ist in Gott verwurzelt.

8.1 Verantwortung für andere.

Die Dimensionen der Ethik nach dem Ersten Thessalonicherbrief (1 Thess 4)

a. Die paulinische Paraklese (1 Thess 4,1) ist nicht nur – wie sie in der Wissenschaft oft firmiert – „Paränese“, heißt: ethische Mahnung, sondern mehr: auch Bitte, Einladung, Motivation; sie bezieht sich auch keineswegs nur auf Ethik, sondern ebenso auf Dogmatik, auf grundlegende Fragen des Glaubens., die aber in Form des Zuspruchs, der Erschließung und Ermutigung angesprochen werden. 1 Thess 4-5 ist ein Paradebeispiel. Der erste und der letzte Teil sind eher ethisch ausgerichtet (1 Thess 4,1-12; 5,12-22), die beiden Mittelteile (1 Thess 4,12-18 und 5,1-11) behandeln zentrale Fragen der Eschatologie. Beides gehört zusammen, weil die Ethik in einem eschatologischen Zeithorizont steht und die Eschatologie ethisch affiziert ist, geht es doch um die Solidarität mit den Toten (1 Thess 4,13-18) und die Selbstbestimmung auf Erden in Gemeinschaft mit anderen (1 Thess 5,1-11).

b. Der erste Teil der Paraklese läuft auf das Gebot der Liebe zu (1 Thess 4,9-12).

1 Thess 4,1f.	Einleitung	Bestätigung und Ermutigung
1 Thess 4,3-8	Heiligung	3b-5 Sexualität ⁵⁶ 6 Ökonomie 7f. Theologische Begründung
1 Thess 4,9-12	Agape	9-10a Bruderliebe (Philadelphia) 10b-12 Außenbeziehungen

Die gesamte Passage ist durchzogen von Wendungen der Anerkennung und Ermutigung (1 Thess 4,1.2.9f.10b). Diese Anerkennung ist keineswegs nur ein taktisches Lob oder spontane Begeisterung, sondern innere Überzeugung. Die Thessalonicher sind auf dem richtigen Weg; sie müssen ihn aber weitergehen. Es besteht nicht die Gefahr, dass sie sich auf ihren Lorbeeren ausruhen. Es mag die Versuchung gegeben haben, angesichts der eschatologischen Hoffnung die Hände in den Schoß zu legen. Aber Paulus setzt auf die Selbstheilungskräfte der Gemeinde, die allerdings nur durch eine gute Theologie gestärkt werden können.

⁵⁶ Strittig ist, wie in V. 4 *skeuos* zu übersetzen ist, wörtlich: Gefäß. Es handelt sich um eine Metapher. Bezieht sie sich nach jüdischem Sprachgebrauch auf die Ehefrau (Lutherbibel 1984; Einheitsübersetzung 1979)? Ist eine abstrakte Größe gemeint? Der Kontext lässt am ehesten an den eigenen Leib denken.

8.1.1 Die Einleitung (1 Thess 4,1f.)

a. Die Einleitung (1 Thess 4,1f.) verbindet in äußerst elementarer Weise, was Paulus im Rückblick, auf die Ethik konzentriert, als wesentliche Botschaft erkennt: „wie man leben muss und Gott gefallen kann“. So hätte er auch als Pharisäer oder als Philosoph formulieren können, allerdings mit anderen Inhalten. Die Elementarisierung dient der Öffnung: Die Thessalonicher brauchen nichts von dem zu verlieren, was ihnen heilig und gut erscheint, wenn sie sich auf den Glauben einlassen – sie müssen es nur radikal zur Disposition stellen, und werden es dann besser denn je gewinnen. Das Evangelium überwältigt sie nicht, sondern führt sie zu sich selbst – tiefer als je zuvor. Das ist der Anspruch.

b. „Wie man leben muss“, ist eine prinzipielle Moralmaxime. Das „Muss“ ergibt sich aus der Logik des Guten, das, wenn es als solches erkannt ist, getan werden will; das „Leben“ entspricht dem Primat der Praxis; sie ist in der Ethik der Lackmustest der Theorie.

c. Paulus reklamiert eine tiefe Übereinstimmung zwischen sich und der Gemeinde, die darauf beruht, dass er sich ihnen mütterlich und väterlich zugewandt hat (1 Thess 2,1-12), während sie ihn als Gesandten Gottes aufgenommen haben (1 Thess 1,2-10). Diese Übereinkunft prägt nicht nur die Erinnerung an die Vergangenheit, sondern auch die Planung der Zukunft. Um sie geht es in der Ethik – und in noch ganz anderen Kategorien in der Eschatologie.

8.1.2 Heiligung (1 Thess 4,3-8)

a. Heiligung (ἁγιασμός) ist ein Prozess (1 Thess 4,3f..7), Heiligkeit (ἁγιωσύνη) das Resultat (1 Thess 3,12f.).

- Für beides ist Gott verantwortlich, der heiligt (1 Thess 5,23). Er beruft in den Prozess der Heiligung hinein (1 Thess 4,4.7), weil sie seinem Willen entspricht (1 Thess 4,3).
- Für beides ist durch Gott auch der Mensch verantwortlich: Er soll seine Heiligung nach Gottes Willen betreiben (1 Thess 4,3f.); er soll seiner Berufung treu sein (1 Thess 4,7). Er soll sich durch seine Heiligung so bewährt haben, dass er am Jüngsten Tag heilig dasteht (1 Thess 3,12f.; 4,7f.). Das gelingt ihm nur durch Gott.

Theozentrik und Anthropozentrik der Heiligung gehören zusammen: nicht additiv, als ob Gott etwas gäbe und der Mensch etwas dazugäbe, sondern integrativ, indem der heilige Gott an den Menschen nicht ohne sie, sondern in und mit ihnen handelt.

b. Von der Heiligung wird in der Paraklese nicht gesprochen, ohne dass zuvor und hernach im Gebet von der Heiligkeit die Rede war und sein wird. Das Gebet ist zum einen wesentlich, weil die Heiligung Gott verdankt ist, also Danksagung fordert, und zum anderen, weil das unaufhörliche Gebet, das Paulus in 1 Thess 5,17 empfiehlt, nicht nur ein Motor, sondern das Herz der Heiligung ist und die Ader, in der die Heiligkeit pulsiert. Die Mahnung ergeht im Raum, den das Gebet erschließt. Sie erfolgt, weil das Geschenk angenommen und weitergegeben werden will. Gottes- und Nächstenliebe gehören auch bei Paulus und im Ersten Thessalonicherbrief zusammen.

c. Gott ist es, der heiligt (1 Thess 5,23); er allein kann die Heiligkeit erschaffen, in der die Thessalonicher stehen sollen (1 Thess 3,12f.). Aber dieses Wirken Gottes schaltet das Handeln der Menschen nicht aus, sondern ein. „Heiligung“ ist eines der Motive, mit denen Paulus beides, Gottes und der Menschen Handeln, engstens miteinander verbinden kann.

d. Das Gericht steht vor Augen mit der Hoffnung auf Rettung, die ganz auf die Liebe Gottes vertrauen kann (1 Thess 1,9f.; 5.9f.), aber deshalb die Lebensführung prägen soll. Die Heiligkeit ist die Vollkommenheit gelebten Glaubens, um die gebetet werden kann, in der Hoffnung, erhört zu werden; die Heiligung ist der Wille Gottes, der kraft des Geistes effektiv ist.

e. Die Heiligung (ἁγιασμός) führt zur Heiligkeit (ἁγιωσύνη), auf die es am Jüngsten Tag ankommt. Sie ist gleichbedeutend mit der „Untadeligkeit“, die im Gericht bestehen wird (1 Thess 5,23). Die Heiligkeit ist aber nicht nur das Ziel, sondern auch der Horizont, in dem sich die Heiligung vollzieht, wenn anders die eschatologische Erwartung die Gegenwart prägt.

f. Die Heiligung ist in 1 Thess 4 ein Prozess, der nicht abgeschlossen ist, sondern sich vollzieht, solange die Zeit währt. In diesem Prozess werden die „Anweisungen“ des Apostels erfüllt, die Paulus in lockerer Adaption der zweiten Dekalogtafel anführt: Sexualität ist ein Thema wie Besitz und Ehrlichkeit; die Begierde (ἐπιθυμία) gilt es zu bekämpfen. Die Frage, „wie man leben muss und Gott gefallen kann“ (1 Thess 4,1), wird beantwortet, indem von Heiligung gesprochen wird.

g. Kontrastbegriff zu „Heiligung“ ist „Unreinheit“ (1 Thess 4,7), verstanden als ein Leben, das von der Sünde und vom Tod kontaminiert ist – während die Übertretung von Speisegeboten im Ersten Thessalonicherbrief ebensowenig diskutiert wird wie die Beschneidung. Ein Parallelbegriff zu „Heiligung“ ist „Ehre“ (1 Thess 4,7), hier weniger als Ehrerbietung gegenüber anderen verstanden, sondern wegen der Nachbarschaft zu „Heiligung“ als Haltung resp. Handlung, die Ehre einlegt, also der eigenen Berufung zur Teilhabe am Reich Gottes entspricht.

h. Das Problem der Leistungsfrömmigkeit liegt dem Text fern. Die „Anweisungen“ (παραγγελίας), die Paulus nach 1 Thess 4,2 bei seiner Evangeliumsverkündigung „gegeben“ hat und nun erneuert, sind im Kern deckungsgleich mit dem Ethos der Tora und des Evangeliums. Heiligung ist aber kein *standing*, sondern der christliche *way of life*. Schaut man auf die soziale Funktion, zeigt sich eine charakteristische Dialektik. Das Leben, das der Heiligung verpflichtet ist, unterscheidet sich signifikant vom typisierten Leben der Heiden, das die Thessalonicher früher selbst geteilt haben (1 Thess 1,7f.). Insofern dient das Motiv – neben vielen anderen – der Unterscheidung zwischen denen, die zur Ekklesia (1 Thess 1,1) gehören, und denen, die draußen sind (vgl. 1 Thess 4,10ff.). Die Heiligung ist für Paulus ein Unterscheidungsmerkmal der Christen von ihrer Umgebung. Die Konkretionen sind auch geeignet, die Zusammengehörigkeit der Christen zu stärken, ihre Bruderliebe, die Paulus im nächsten Vers anspricht und einfordert (1 Thess 4,9).

i. Die Heiligung ist kein Faktor, der die Ekklesia der Thessalonicher von ihrer Umgebung abschottet. Sie ist im Gegenteil genau das, was sie für „die draußen“ attraktiv macht. Das Ethos, das Paulus mit der Heiligung verbindet, ist, wie der Apostel es sieht, kein sektiererischer Eifer, kein moralischer Zelotismus, sondern ein Lebensentwurf, den auch Menschen, die weder vom Judentum noch vom Christentum geprägt sind, als überzeugend anerkennen können. Auch die Frömmigkeit, das Gebet, der Gottesdienst schrecken, zieht man 1Kort 14 hinzu, nur dann ab, wenn die Spiritualität selbstbezüglich bleibt, wie es nach dem Urteil des Apostels bei der Glossolie der Fall ist, so sie nicht hermeneutisch aufgeschlossen wird; wenn aber das prophetische Charisma wirkt, kann die Liturgie zum Ort der wahren Gotteserfahrung bei Ungläubigen und Unkundigen werden. Deshalb liegt es in der Logik der paulinischen Paraklese, dass der Erste Thessalonicherbrief die Heiligkeit mit dem Liebesgebot verbindet, dass nicht auf die anderen Gemeindeglieder reduziert, sondern für die anderen, auch die Feinde geöffnet ist.

j. Dieses dynamische Verständnis der Heiligung ist kein Widerspruch in sich, sondern die Konsequenz des universalen Heilswillens Gottes, der zur Berufung der Heiden und zur Verwirklichung des Gottesreiches führt. Diese Dynamik der Heiligkeit Gottes ist für Paulus christologisch vermittelt. Weil er derjenige ist, der „für uns gestorben ist“ (1 Thess 5,9), können die Christen, von seiner Proexistenz geprägt, im selben Maße, wie sie sich heiligen, anderen die Nähe Gottes vermitteln.

8.1.3 Die Liebe (1 Thess 4,9-12)⁵⁷

a. Paulus setzt im zweiten Teil der Eingangsparaklese bei der Philadelphia an, der „Bruderliebe“ oder „Geschwisterliebe“, um dann den Radius vorsichtig zu weiten. Das entspricht der Dynamik des Bittgebetes 1 Thess 3,12f. (und hat viele Parallelen in den Hauptbriefen).

b. Paulus verwendet Schlüsselworte hellenistischer Ethik, wie Philadelphia, und gibt ihnen vom Liebesgebot her einen neuen Sinn. Das ist interkulturelle Hermeneutik.

8.1.3.1 Die Agape als Bruderliebe (1 Thess 4,9f.)

a. Paulus führt das durch 1 Thess 3,12 vorbereitete Thema in 1 Thess 4,9 mit dem Stichwort *philadelphia* ein, um es dann im weiteren Verlauf des Verses durch die Wendung „einander lieben“ zu erläutern.

- Philadelphia ist ein Begriff, der sich in den Übersetzungen der Hebräischen Bibel gar nicht und in der übrigen frühjüdischen Literatur nur vereinzelt findet⁵⁸, den Thessalonichern aber aus dem paganen Hellenismus vertraut sein musste⁵⁹. Dort bezieht er sich nahezu durchweg auf die Liebe zwischen leiblichen Geschwistern, ihre herzliche Verbundenheit, ihre wechselseitige Fürsorge, ihr treues Zusammenstehen.
- Paulus hingegen bezieht es auf das Verhältnis der Christen untereinander⁶⁰ - und zwar sowohl der Mitglieder der Ortsgemeinde in Thessalonich als auch der Gläubigen in der Region Makedonien (und damit wohl letztlich aller Christen; vgl. 1 Thess 2,14). Diese Neuinterpretation des Begriffs setzt die theologische Vorstellung voraus, dass die Christen als Glieder der Ekklesia einander Brüder und Schwestern geworden sind.

Die Mahnung zur Bruderliebe ist darin begründet, dass Gott die Christen in die Ekklesia berufen hat. Umgekehrt lässt die innergemeindliche Geschwisterliebe lebendig werden, wozu die Christen von Gott bestimmt sind.

Die Weiterführung verweist auf das alttestamentliche Liebesgebot (vgl. Röm 13,8ff.). Sie ergibt sich daraus, dass durch Lev 19,17f. (und die Testamente der Zwölf Patriarchen) die Deutung der Nächsten- als Bruderliebe angebahnt ist, so dass Paulus sie nur noch auf die christliche Ekklesia beziehen musste.

b. Worin sich die Bruderliebe erweisen soll, führt Paulus in 4,9.10a nicht näher aus. Wenn Vers 10 den Blick auf die anderen Brüder in Makedonien richtet, ist gewiss an die gastfreundliche Aufnahme durchziehender Missionare und auswärtiger Mitchristen gedacht (vgl. Röm 12,13), womöglich auch an finanzielle Unterstützung ärmerer Gemeinden (vgl. 3,6) und an andere Formen der Hilfeleistung. Doch bleibt dies unausgeführt. Paulus muss die Thessalonicher ja auch nicht zurechtweisen oder mahnen, sondern kann sie ausdrücklich loben und ermuntern, konsequent weiter zu entwickeln, was sie schon vielversprechend begonnen haben.

c. Im vorausgehenden Abschnitt (4,3-8), der freilich nicht dem Leitwort Agape folgt, sondern unter der Überschrift Heiligung steht, rückt die Mahnung von 4,6, den Bruder in geschäftlichen Angelegenheiten nicht zu übervorteilen, sachlich nahe an das Liebesgebot. Ob Paulus an die Ausbeutung sozial Schwächerer oder an die Erschleichung eines wirtschaftlichen Vorteils gegenüber einem Geschäftspartner denkt, kann offenbleiben; der Verstoß gegen die Bruderliebe wäre in beiden Fällen eindeutig. Die ökonomische Sensibilität der innergemeindlichen Agape ergibt sich auch aus späteren Briefen (vgl. 1Kor 8-10).

⁵⁷ Der folgende Passus basiert auf meiner Habilitationsschrift über das „Liebesgebot bei Paulus“ (Münster 1995).

⁵⁸ Vgl. 4Makk 13,23.26; 14,1; Jos Ant 2,161; 4,26; 12,189; Philo LegGaj 87.

⁵⁹ Vgl. u.a. Epict Diss III 3,9; Plut De fraterno amore 478a-492d; Stob IV/1, 27 (S. 656-675).

⁶⁰ So auch die anderen ntl. Belegstellen: Röm 12,10; 1Petr 1,22; 2Petr 1,7; Hebr 13,1.

d. Paulus begründet seine Einschätzung, dass er eigentlich keine Notwendigkeit sehe, den Thessalonichern über die Bruderliebe zu schreiben, mit dem Urteil, sie seien selbst von Gott gelehrt, einander zu lieben (1 Thess 4,9). Das Wort *theodidaktos*, wahrscheinlich eine paulinische Neubildung, nimmt die Verheißung von Jes 54,13^{LXX} auf, dass im verheißenen neuen Jerusalem alle Söhne Israels von Gott selbst unterwiesen werden (vgl. Joh 6,45; 1QH 7,10). Eine ähnliche Zusage macht Ez 36,27^{LXX}. Nahe liegt auch die Verheißung des Neuen Bundes Jer 31,33f., dass niemand mehr den anderen belehren wird, sondern die Erkenntnis des Herrn ganz im Mittelpunkt steht (V. 34). Der immer wiederkehrende Grundgedanke lautet, dass in der eschatologischen Vollendung Gott selbst der Lehrer der Tora sei, seinem Volk den Sinn des Gesetzes erschließen und die vollkommene Erfüllung der Gebote nahebringen wird.

Paulus zeigt mit der Aufnahme dieses Motives:

- Gott selbst weist den Thessalonichern den Weg zur Bruderliebe.
- Gott befähigt die Christen, zu beherzigen, was er ihnen als seinen Willen offenbart. Gott hat die Gemeinde nicht nur zur eschatologischen Rettung bestimmt (1 Thess 2,12); er wirkt auch selbst in der Gemeinde (1 Thess 2,13) und schenkt den Glaubenden sein Pneuma, damit sie den Ruf zur Heiligung beantworten können (1 Thess 4,8).

Dass die Thessalonicher von Gott selbst gelehrt worden sind, einander zu lieben, kennzeichnet die Gegenwart als Endzeit und die Ekklesia als das eschatologische Volk Gottes.

8.1.3.2 Die Liebe über die Grenzen der Gemeinde hinaus

a. Wie die Glaubenden ihr Verhältnis zu den Außenstehenden gestalten sollen, sagt Paulus in Vers 11 mit drei parallel gesetzten, vom Oberbegriff „Ehre einlegen“ abhängigen Indikativen. Vers 12 nennt das intendierte Ziel des angemahnten Verhaltens, das zugleich die Imperative begründet. Die drei angemahnten Verhaltensweisen zielen auf ein Ethos des ruhigen, arbeitsamen und geordneten Lebens, das seine sittliche Qualität daraus bezieht, dass es sich nicht in fremde Angelegenheiten einmischt, sondern sich auf das konzentriert, was im engeren Lebenskreis nahe liegt und nützt.

- Die erste Aufforderung, ruhig zu leben, entspricht einem antiken Denken, dem die Ruhe als Inbegriff friedlich geordneter Lebensverhältnisse gilt (Epict., diss. I 10,2; III 13,7; IV 4). Vor allem aber knüpft Paulus an frühjüdische Traditionen an, denen zufolge die Ruhe den Weisen auszeichnet und Frucht seiner Gerechtigkeit ist (Hiob 3,26; 11,19; Jes 7,4 u.v.a. m.).
- Die Aufforderung, sich um die eigenen Angelegenheiten zu kümmern, spiegelt nicht eine Kritik an Schnüffelei, sondern ein Ethos, das in der Verfolgung vernünftiger Eigeninteressen, in Vorsorge und Lebenstüchtigkeit, die Basis eines vernünftigen und gedeihlichen Zusammenlebens in der Polis sieht (z.B. Plato Pol IV 433a).
- Auch die Mahnung zur Handarbeit entspricht dem Wertesystem antiker Populärethik. Zwar kann der Arbeitsbefehl Gen 3,17 wie manche Verachtung der Arbeit einen anderen Eindruck erwecken (Xenophon, Mem II 9,4; Plautus, Rudens II 1f.) einen anderen Eindruck; Würdigungen körperlicher Arbeit finden sich aber nicht nur in vielen alttestamentlichen (Gen 2,5.15; Ex 20,9 u.ö.) und frühjüdischen (vgl. Josephus, c. Apionem 2,291 u.v.a.m.), sondern auch in nicht wenigen stoischen Texten (z.B. Ps-Socrates, Dem 40; Diogenes Laertius VI 2).

Die Mahnung zu einem ruhigen Leben von der eigenen Hände Arbeit knüpft an weit verbreitete antike Wertvorstellungen an und kann deshalb darauf rechnen, von den heidenchristlichen Thessalonichern verstanden zu werden.

b. Die Sprache, die der Apostel wählt, ist die des hellenistischen Judentums, das sich von stoischer Populärethik hat inspirieren lassen. Die gemeinte Sache erklärt sich in zentralen Punkten aus alttestamentlichen Wurzeln. Insbesondere ist die "Ruhe", wie Paulus sie anmahnt, nicht der Ausdruck stoischer Abgeklärtheit, die sich von den Dingen dieser Welt nicht affizieren lässt und daraus die Kraft zum sittlichen Handeln gewinnt, sondern eine Gabe Gottes, die den Glaubenden verliehen wird. Wenn der Apostel die Gemeinde zu einem ruhigen Leben anhält, empfiehlt er ihr nicht eine bewußt apolitische Haltung, sondern jene Gelassenheit, die aus dem Glaubenswissen um Gottes Erwählung wächst, und die Konzentration auf das wesentliche fördert. So haushalten die Mahnungen auf den ersten Blick zu sein scheinen: Sie entsprechen der Nüchternheit, die 1 Thess 5,8 als Tugend der „Söhne des Lichtes“ (1 Thess 5,5) angesichts der nahen Parusie beschreibt. Paulus sieht angesichts der eschatologisch gestimmten Begeisterung des Anfangs, die viele Gemeindeglieder ergriffen hat, gute Gründe, diesen Punkt, den er schon bei seinem Gründungsaufenthalt angesprochen hat (1 Thess 4,11), zumindest prophylaktisch erneut zu nennen und zu unterstreichen. Vor dem Hintergrund der besonderen Situation in Thessalonich gewinnt die Mahnung durchaus ein scharfes Profil.

c. Die volle Bedeutung der Alltagsbeziehungen ergibt sich erst aus der Zielbestimmung in Vers 12. Es geht dem Apostel von vornherein auch um die Wirkung, die der Lebensstil der Thessalonicher bei den Außenstehenden hinterlässt: Er soll von ihnen als „schicklich“ beurteilt werden; und er soll keinesfalls dazu führen, dass die Thessalonicher anderen auf der Tasche liegen, seien es nun Christen oder nicht. Paulus ist weit davon entfernt, die in der paganen Umwelt geltenden sittlichen Vorstellungen zum Maßstab authentischen christlichen Handelns zu erklären. Das "Anständige", das "Schickliche" und "Geziemende", das sittlich Gute ist für ihn vielmehr das, was dem Evangelium entspricht, im Hinblick auf das Denken und Handeln der Glaubenden also die Agape. Freilich ist dies nur die eine Seite der Medaille. Paulus setzt aber auch voraus, dass die in der Gemeinde gelebte (und über ihre Grenzen hinauszutragende) Agape, wenn sie sich mit den in Vers 11 genannten Verhaltensweisen verbindet, von den Nicht-Christen als sittlich gut angesehen werden kann.

Damit ist ein Doppeltes gegeben:

- Zum einen spricht Vers 12 für die Überzeugung des Apostels, dass ein am Evangelium ausgerichteter Lebensstil auf die Dauer auch diejenigen zu überzeugen vermag, die zunächst Widerspruch und Ablehnung äußern. Dabei ist vorausgesetzt (freilich nicht reflektiert und entfaltet), dass die Heiden von ihren besten philosophischen und religiösen Traditionen her einen Zugang zur christlichen Ethik gewinnen können. In der bedrängten Lage der Gemeinde ist dies nicht unwichtig; die Thessalonicher können durch ihren Lebensstil selbst dazu beitragen, den Druck abzubauen, der auf ihnen lastet.
- Zum anderen erscheint das Bemühen um ein positives Echo der Heiden selbst als ein Gebot der Agape; damit verlangt Paulus nicht opportunistische Anpassung, sondern konsequente Orientierung am Evangelium, die freilich ein offenes Zugehen auf die Nicht-Christen fordert, um ihnen den Zugang zum Glauben zu erleichtern.

Paulus macht sich in 1 Thess 4,9-12 nicht zum Anwalt einer konservativen Alltagsethik, weil ihm gerade diese Einstellung aus seinem "apokalyptischen Passivismus" heraus geeignet schein, die Anforderungen christlichen Lebens in der Welt für die kurze Zeit zu regeln, die bis zu Parusie noch verbleibt. Er entwirft auch nicht ein Ideal ekklesialer Existenz, das durch die Konzentration auf das Binnenleben und die Abschottung von der Außenwelt gekennzeichnet wäre. Es geht dem Apostel gerade im Gegenteil darum, der Gemeinde auch ihre sittliche Verpflichtung gegenüber den Nicht-Christen vor Augen zu führen. Die Thessalonicher sollen in einer Weise leben, die den Außenstehenden als sittlich hervorragend erscheint und deshalb auf sie anziehend wirken kann. Zugespitzt lässt sich also sagen, dass die Mahnungen in 1 Thess 4,9-12 ein missionarisches Interesse verfolgen.

8.2 Theologie als Soteriologie.

Die Deutung des Hauptgebotes (Dtn 6,5f.) im Götzenopferstreit (1 Kor 8-10)

a. Der Streit um das „Götzenopfer“ gehört zu den heute scheinbar überwundenen, damals hoch aktuellen Fragen, wie Christsein in einem paganen Kontext möglich ist, angesichts einer heidnischen Vergangenheit, die nicht einfach abgetan ist, und einer heidnischen Umwelt, die nach der Rolle der Christusgläubigen fragt.

b. „Götzenopfer“ sind rituelle Schlachtungen im Rahmen von Götterkulten. Das Fleisch der Tiere wurde nach dem Opferritus zum Teil auf dem Markt verkauft und konnte bei einer Einladung zum Essen vorgesetzt werden. In der Kirche von Korinth wird die Frage, ob dieses Fleisch verzehrt werden darf, unterschiedlich beantwortet.

- Die „Starken“ haben aus ihrem Glauben an den einen Gott heraus keinerlei Bedenken, jenes Fleisch zu kaufen und zu verzehren, weil es keine Götter gibt und mithin die Opfer nur Ritus sind, aber keine Substanz und Wirkung haben.
- Die „Schwachen“ haben in ihrem Glauben Bedenken, weil sie entweder doch noch mit der Existenz von Göttern rechnen oder aber meinen, es ihrem neuen Bekenntnis schuldig zu sein, auf den Genuss dieses Fleisches zu verzichten.

Fleisch wird in der Antike nur selten gegessen und ist teuer. Der Marktanteil von Götzenopferfleisch ist hoch.

c. Paulus ist theologisch auf der Seite der Starken, pastoral auf der Seite der Schwachen. Der Apostel argumentiert

- mit dem Gottes- und Christusbekenntnis (1 Kor 8,5f.),
- mit dem Gewissen der Gläubigen, das zu achten sei, auch wenn es schwach ist und irrt,
- mit dem Primat der Liebe, die Freiheit auch als Verzicht auf ein eigenes Recht zu Gunsten anderer verstehen kann.

Die Paradigmatik des Götzenopferstreits ist hoch.

8.2.1 Das monotheistische Bekenntnis

a. Das Glaubensbekenntnis in 1 Kor 8,5f. ist das entscheidende theologische Statement des Apostels im „Götzenopferstreit“ von Korinth. Paulus konkretisiert den Monotheismus Israels christologisch, indem er das *Schema Israel* (Dtn 6,4f.) zitiert. Paulus konzediert nicht die reale Existenz⁶¹, sondern analysiert die fatale Wirkung von „sogenannten Göttern und Herren“ auf diejenigen, die mit ihnen rechnen.

b. Während oft gesagt wird, dass Paulus zum Gottesbekenntnis das Christusbekenntnis hinzufüge, legt er tatsächlich Dtn 6,4f. nach der Septuaginta aus und expliziert christologisch, was unter dem Bekenntnis des einen Gottes und des einen Herrn zu verstehen ist.⁶² Das ist nicht der historische Ursprungssinn, aber für Paulus der christologische Literalsinn. Gott ist der eine als der Vater Jesu, Jesus der eine Kyrios als der Messias. Die Einheit Gottes wird nicht quantifiziert, sondern qualifiziert.

c. Die patrozentrischen Aussagen verbinden Protologie und Eschatologie.

- Die Schöpfung zielt auf die Erlösung.
- Die Schöpfung geht von Gott aus; die Erlösung führt zu Gott hin.

Der Vater ist Schöpfer und Erlöser: Vater nicht als Erzeuger, sondern als Macher; Erlöser nicht als Reformator, sondern als Retter aller.

⁶¹ 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).

⁶² Vgl. *Otfried Hofius*, Paulusstudien II (WUNT 143); Tübingen 2002, 167-180.

d. Die christologischen Aussagen sind soteriologisch auf die Mittlerschaft Jesu Christi abgestellt.

- Der Kyrios ist Mittler der Schöpfung wie der Erlösung der Gläubigen.
- Gott, der Vater, erschafft „durch“ ihn das All; und „durch“ ihn erlöst er seine Geschöpfe.

Im Bekenntnis fällt der Name: Jesus. Er ist der Christus, der Messias, und als solcher der Kyrios, durch den der Vater handelt.

e. Die Christologie ist soteriologisch geöffnet. Der Heildienst Jesu wird in das Schöpfungs- und Erlösungswerk Gottes, des Vaters eingezeichnet. Gott, der Vater, handelt durch den, der selbst Kyrios und damit Gott ist.

8.2.2 Das Ethos der Agape

a. Der Götzenopferstreit ist nicht nur ein dogmatisches, sondern auch ein ethisches Problem. Denn die „Schwachen“ scheinen Angst gehabt zu haben, das rituell geschlachtete Fleisch sei durch das Götzenopfer religiös kontaminiert, weshalb sie lieber gar kein Fleisch essen und daran Anstoß nehmen, wenn andere Christen es tun; die „Starken“ hingegen urteilen, da es keine Götzen gebe, könne es auch kein Problem mit dem Götzenopferfleisch geben, so dass es ohne Bedenken gegessen werden könne. Die „Starken“ hingegen sehen ihr Recht darin, ihre Freiheit zu praktizieren, und ihre Verantwortung darin, den Schwachen ihre Schwäche vor Augen zu führen.

b. Paulus gibt in der Sache den „Starken“ recht (vgl. 1 Kor 10,25ff.30). Aber er verteidigt die „Schwachen“. Deshalb stellt er ganz an den Anfang den Grundsatz, dass „Erkenntnis“ (Gnosis) aufbläht, „Liebe“ (Agape) aber aufbaut (1 Kor 8,1).

- Während die Gnosis aufbläht, d.h. nur denjenigen vor anderen groß macht, der das Wissen hat,
- baut die Liebe auf, d.h. macht diejenigen groß und größer, die auf Zuwendung, Rücksicht und Nachsicht angewiesen sind (vgl. 1 Kor 10,23f.).

Gnosis ist noch nicht die große religiöse Bewegung der Antike, sondern meint hier vielmehr ein religiöses Wissen, das aus dem Glauben an den einen Gott, den einen Kyrios und den einen Geist (vgl. 1 Kor 12,4ff.) die Nichtigkeit der Götzen folgert (1 Kor 8,4). Dieses Glaubenswissen besitzen theoretisch alle Korinther, wenngleich nur die „Starken“ es so verinnerlicht haben, dass sie danach leben, während die „Schwachen“ immer noch mit der Möglichkeit rechnen, dass die „Götzen“ irgendwie existieren und Probleme bereiten (1 Kor 8,7).

c. Genau da liegt das ethische Problem. Paulus setzt sich durchaus für die Bildung der „Schwachen“ ein (vgl. 1 Kor 10,19.25). Aber seine Kritik gilt den „Starken“. Weil sie überlegen sind, dürfen sie die „Schwachen“ nicht in Versuchung führen, gegen ihr Gewissen zu handeln oder der Kirche den Rücken zu kehren (1 Kor 8,10). Das aber tun sie, wenn sie nur ihrer „Gnosis“ folgen und mit ihrem Wissen nicht so verantwortungsvoll umgehen, dass sie auf die „Schwachen“ Rücksicht nehmen. Hier ist die Agape am Zug. Im konkreten Fall ist damit gemeint, auf die geschenkte Freiheit, das Fleisch zu essen, zu verzichten, um des Bruders und der Schwester willen, denen kein Anstoß gegeben werden soll. Wer anders handelt, versündigt sich an den Schwachen (1 Kor 8,12f.); er unterschätzt auch die Macht der Dämonen, mit denen Paulus (wie Jesus) als Kind seiner Zeit rechnet, insofern sie am Werk sind, wenn ein Gläubiger gegen seine Glaubensüberzeugung doch an einem Götteropfer teilnimmt (1 Kor 10,20).

Die Liebe aber, die so handelt, dass die Schwachen stark werden, hat alle Erkenntnis (vgl. 1 Kor 8,2) – sie kennt aber mehr als nur das religiöse Faktum, dass es keine Götzen gibt; sie weiß im Glauben auch, dass Jesus Christus gerade „um des Bruders willen gestorben ist“ (1 Kor 8,11). Es ist genau diese Erkenntnis, die ihrerseits die Liebe stimuliert, weil das „Für“ oder „Um willen“ die Wahrheit der ganzen Geschichte Jesu ist, ohne die es die Kirche gar nicht gäbe. Das Korrelat zur Bruderliebe, ist deshalb die Gottesliebe (1 Kor 8,3) – und die wiederum ist die Entsprechung zum Wissen, von Gott selbst erkannt worden zu sein.

9. Auswertung:
Gottesglaube als Befreiung

a. Das Urchristentum ist eine Befreiungsbewegung. Es tritt mit dem Versprechen an, Menschen von der Fron zu befreien, vielen Göttern zu dienen und ihren weltlichen Staathaltern, aber auch von der Unheilmacht des Todes und der eigenen Schuld.

b. Ob dieses Versprechen eingelöst worden ist, haben in der neutestamentlichen Zeit Menschen unterschiedlich beantwortet.

- Die meisten werden gar nichts vom Evangelium gehört haben.
- Die meisten, die etwas gehört haben, werden das Evangelium abgelehnt haben.
- Einige wenige haben es aufgenommen – und die sind mehr und mehr geworden, weil sie mit ihren Lebensstil zu überzeugen wussten und ihre Religiosität einer philosophischen Kritik unterzogen haben, der sie standhalten konnten.

Die Unterschiedlichkeit der Antworten spiegelt, wie wenig selbstverständlich sie sind: wie sehr sie Glaubensfragen aufwerfen. Ohne dass die Freiheitsbotschaft überzeugt hätte, wäre es nicht zur Ausbreitung des Christentums gekommen.

c. Die heutige Konstellation ist mit der antiken nicht zu vergleichen. Sie ist divers.

- In vielen Erdteilen funktioniert die Verbindung der Motive, die den Freiheitsanspruch begründen, nach wie vor, insbesondere dort, wo Religionsfreiheit unterdrückt wird.
- In den Kulturen, die von der Aufklärung geprägt sind, haben sich starke politische Freiheitsrechte gegen den Widerstand der Kirchen entwickelt und konnten so den Eindruck erwecken, gegen den Glauben erkämpft werden zu müssen.

Die Diversität spiegelt nicht eine Uneindeutigkeit der christlichen Freiheitsbotschaft im Namen des dreieinigen Gottes, wohl aber die Vielfalt der Situationen, die Intensität der Korrelationen mit säkularen Freiheitskonzepten und die Ausnutzung des Freiheitsversprechens durch Machtansprüche, besonders solche, die im Namen Gottes legitimiert werden sollen.

9.1 Freiheit des Glaubens.

Die Bindung an Gott als Selbstverwirklichung

a. Im Neuen Testament dient die Bindung an Gott der Selbstverwirklichung, während die Abwendung von Gott als Selbstverlust gilt. Diese Verbindung hat eine entscheidende Voraussetzung: die Gottesebenbildlichkeit des Menschen, der von Gott nicht zur erschaffen worden ist und am Leben erhalten bleibt, sondern erlöst werden kann. Indem der Mensch Gott als den entdeckt, dem er sein Leben verdankt, verwirklicht er sich selbst. Gleichzeitig entdeckt, wer sich selbst von Gott als Mensch geliebt weiß, dass auch die anderen Menschen von Gott erschaffen sind und geliebt werden, auf dass sie erlöst werden – über den Tod hinaus.

b. In der synoptischen Tradition, bei Johannes und Paulus finden sich prägnante Formulierungen dieser Dialektik:

- bei den Synoptikern im Kontext der Kreuzesnachfolgeforderung (Mk 8,34ff. parr.)
- bei Johannes im Strahlungsfeld des Krisis-Motivs, dass nur, wer stirbt, das ewige Leben erlangen kann (Joh 3,3ff.),
- bei Paulus im Zusammenhang der Rechtfertigungslehre, dass der Sünder stirbt, um von Gott auferweckt zu werden, mitten im Leben (Gal 2,19ff.).

Die Ausprägungen sind unterschiedlich, aber die Strukturen sind ähnlich. Sie zeichnen sich ab, weil Jesus Christus seine Freiheit aus der Bindung an Gott, den Vater, gewinnt, und deshalb der Retter sein kann.

c. Die Gottesebenbildlichkeit ist ebenso wie die Geschwisterliebe Jesu eine Erkenntnis des Glaubens, die sich nicht einstellt, wenn der Glaube nicht geteilt wird, aber als Glaubenserkenntnis vermittelt werden kann. Die Freiheitserfahrung des Glaubens wäre keine, wenn sie nicht auch von Menschen, die nicht glauben, zu einem guten Teil nachvollzogen werden können: Ethik und Spiritualität sind Schnittstellen.

d. Die Freiheit, die sich zeigt, wenn die Bindung an Gott als Selbstverwirklichung in der Gemeinschaft der Menschen erfahren wird,

- ist Unabhängigkeit, weil der Gottesglaube jede andere Autorität und jedes irdische Bedürfnis transzendiert – und weil Gott selbst nicht an ihn fesselt, sondern ein Du als Gegenüber erschafft, das geliebt wird und zur Liebe gerufen ist,
- ist Gewinnung von Handlungs-, Denk- und Gestaltungsmöglichkeiten, weil Gott nicht nur Horizonte des Sehens, Urteilens und Handelns öffnet, die verschlossen blieben, wenn es ihn nicht gäbe, sondern auch Gebet und Gottesdienst als authentische Formen menschlicher Ausdrucksmöglichkeiten schafft.

Die Freiheit bleibt endlich, weil sie die Freiheit von Menschen ist, öffnet sich aber der Unendlichkeit – durch Gott. Gott zerstört die menschliche Freiheit nicht, sondern begnadet sie: und macht sie dadurch frei.

e. Freiheit ist im Neuen Testament ein Heilsbegriff. Sie ist eine Gabe Gottes – nicht gebunden an den Glauben, sondern an das Menschsein, aber im Glauben zu sich selbst gebracht. Gegen Gott sich zu stellen, kann ein Mensch, weil Gott seine Freiheit geschaffen hat – die er im selben Moment verliert, indem er sie gegen den wendet, der sie ihm schenkt. Wer so versklavt ist, kann befreit werden: von Gott, aber nicht ohne die Menschen, sondern mit ihnen, deren Gewissen eine Schnittstelle für das Evangelium der Befreiung bildet.

9.2 Universale Solidarität.

Der Monotheismus als Grenzöffnung

a. Im Glauben an den einen Gott wird die Gottesebenbildlichkeit eines jeden Menschen erkannt. Das Neue Testament erzählt die Prozesse, in denen diese Erkenntnisse gereift sind. Während religiöse Überzeugungen die Erkenntnis verstellen haben, sind es neue Überzeugungen, die sie gewinnen.

b. Synoptische, johanneische und paulinische Impulse kommen zusammen und bestärken einander.

- Jesus erklärt seinen Jüngern vor der Heilung des Blindgeborenen, dass Gott nicht etwa den Kranken bestraft, sondern leben lassen und heilen will (Joh 9).
- Petrus löst sich von seiner Überzeugung, dass Heiden unrein sind, und erkennt, dass Gott Menschen aus allen Völkern willkommen heißt (Apg 10-11).
- Paulus erklärt, dass es für Juden und Griechen, Sklave und Freie, Männer und Frauen nur eine Taufe gibt, die bei allen in gleicher Weise wirkt, so dass sie in ihrer Vielfalt sich entdecken und verbinden können (Gal 2,26ff.; 1 Kor 12,13; Kol 3,11).

Weil im Neuen Testament nicht nur das Resultat dargestellt wird, sondern auch der Prozess, gewinnen die Texte existentielle Dichte, soziale Kompetenz und spirituelle Tiefe.

c. Die urchristlichen Gemeinden haben keine Chance, globale Solidaritätsprojekte zu entwickeln. Sie haben vorerst genug damit zu sein,

- die Türen ihrer Gemeinden für alle offen zu halten, woher auch immer sie kommen, wenn sie zum Glauben gelangen,
- Unterschiede zwischen Arm und Reich in ihren eigenen Reihen abzubauen,
- gesamteklesiale Solidaritätsprojekte zu entwickeln, wie die paulinische Kollekte.

An all diesen Stellen zeigen sich Ansätze für weitergehende Initiativen – wenn die Kräfte gewachsen sind.