

## Gott für uns.

### Neutestamentliche Positionen und Perspektiven

Neutestamentliche Master.-Vorlesung im Sommersemester 2023

#### Vorlesungsplan

1.	Einführung Drei neutestamentliche Schlaglichter der Soteriologie
----	---------------------------------------------------------------------

13. 4. 1.1 Gott für uns.  
Röm 8,31-38 als Pointe der Rechtfertigungslehre
- 1.2 Der Vater in seiner Liebe.  
Jesus in der Abschiedsrede (Joh 16,26.f)
- 1.3 Brot und Wein.  
Das Letzte Abendmahl als Verdichtung der Proexistenz Jesu

2.	Eine alte und eine neue Herausforderung. Gott in den Krisen des Lebens
----	---------------------------------------------------------------------------

20. 4. 2.1 Gottes Unrecht?  
Die Theodizeefrage jenseits und diesseits des Glaubens
27. 4. 2.2 Der große Diktator?  
(digital) Der moderne Verdacht und seine Dialektik

3.	Drei Perspektiven auf den Gottesglauben Jesu Synoptische Leitmotive
----	------------------------------------------------------------------------

4. 5. 3.1 Gottes Reich als Macht des Heiles  
Die markinische Christologie auf Leben und Tod
- 11.5 3.2 Gottes Barmherzigkeit als Aufgipfelung seiner Gerechtigkeit.  
Die matthäische Christologie der Verheißung
25. 5. 3.3 Gottes Liebe als Gabe der Versöhnung  
Die lukanische Christologie der Suche nach den Verlorenen

4.	Zwei Aspekte der Freiheit als Gnade. Paulinische Durchblicke
----	-----------------------------------------------------------------

15. 6. 4.1 Befreite Freiheit  
Die Berufung des Glaubens (Gal 5)
22. 6 4.2 Fröhlicher Wechsel.  
Gerechtigkeit durch Sühne (2 Kor 5,20f.)

5.	Ein Drama der Rettung Johanneische Drehbücher
----	--------------------------------------------------

29. 6. 5.1 Kreuzerhöhung.  
Das Glaubensgespräch mit Nikodemus (Joh 3)

6. 7. 5.2 Der Gute Hirte  
Die Selbstoffenbarung Jesu im Einsatz seines Lebens (Joh 10).

6.	Auswertung: Hoffnung auf Gott als konsequente Theologie
----	------------------------------------------------------------

13. 7. 6.1 Gott für die Menschen  
Die Liebe des Erlösers in den Brüchen des Lebens

6.2 Die Menschen für Gott  
Die Liebe der Erlösten in den Räumen des Glaubens

## Die Vorlesung im Studium

### Das Thema

Der Gottesglaube bildet die Herzkammer des Neuen Testaments. Er wurzelt in der Theologie Israels; er gewinnt neue Dimensionen durch die Verkündigung, den Tod und die Auferweckung Jesu. Die zentrale Präposition der neutestamentlichen Theologie ist „für“. So groß und geheimnisvoll Gott erscheint – das neutestamentliche Zeugnis ist von der Verheißung geprägt, dass Gott nicht gegen, sondern für die Menschen ist: Er ist ihr Schöpfer, er lässt sie leben, er wird sie erlösen.

Diese Gottesrede ist freilich alles andere als harmlos. Sie bricht sich mit der Ungerechtigkeit der Welt, mit der Erfahrung des Leidens, mit der Unausweichlichkeit des Todes. Insbesondere steht sie im Widerspruch zur Sünde von Menschen.

Wie wird dieser Widerspruch aufgedeckt und aufgelöst? Wie werden die Brechungen beschrieben und bearbeitet? Die Antwort auf diese Fragen führt mit den Evangelien und Paulus an die Abgründe und Aufbrüche des Glaubens.

Die Vorlesung öffnet eine Perspektive biblischer Theologie in christologischer Orientierung. Sie orientiert sich an der synoptischen Jesustradition, am Johannesevangelium und an den paulinischen Briefen.

### Die exegetische Methode

Die Vorlesung verbindet ein Konzept kanonischer Exegese mit den Fragestellungen der historischen Bibelkritik.

- Die kanonische Exegese erhellt die Prozesse der Sammlung und Komposition, der Auswahl und Interpretation der neutestamentlichen Schriften.
- Die historisch-kritische Exegese fragt nach dem geschichtlichen Quellenwert der neutestamentlichen Schrift.

Die historische Frage ist bei der Gottesfrage wichtig, weil die neutestamentlichen Zeugnisse einerseits das Weltbild der Antike widerspiegeln und aufbrechen, andererseits aus gegebenem Anlass entstehen und nur in ihrer situativen Vermittlung erschlossen werden können.

Die kanonische Perspektive hilft, die neutestamentlichen Zeugnisse gesamt-biblisch einzuordnen und die Gattungsdifferenzierungen mit dem Verständigungsbemühungen zu vermitteln.

### Die hochschuldidaktische Methode

Die Vorlesung verbindet drei Medien:

- den freien Vortrag, der die biblischen Texte diskursiv erschließt und auf aktives Hören, engagiertes Mitdenken und sachdienliches Mitdiskutieren aus ist (wird live aufgezeichnet und per Moodle zur Verfügung gestellt)
- Online-Angebote, die jeweils zu Beginn der Woche sukzessive zur persönlichen Vor- und Nachbereitung unter dem Passwort Zeichen2023 veröffentlicht werden, und zwar
  - ein Skriptum, das den Inhalt in komprimierter Form darstellt,
  - griechisch-deutsche Arbeitsübersetzungen der ausgelegten Texte,
  - eine PowerPoint Präsentation, die Hintergründe beleuchtet und vor allem die entscheidenden Texte in aufbereiteter Form präsentiert, so dass sie gemeinsam angeschaut werden können,

- Zusatzmaterialien, die das individuelle Weiterarbeiten anregen sollen.
- die eigene Vor- und Nachbereitung, die aktive Mitarbeit im Hören und gerne auch mit Diskutieren, 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.

Im Zusammenspiel der drei Leitmedien funktioniert die Vorlesung als aktivierendes Medium der Hochschuldidaktik.

Nach Möglichkeit werden die Vorlesungen vor Ort gehalten. Sie werden 1. live übertragen und 2. aufgezeichnet, so dass sie über Moodle in RUBCloud (Sciebo) zu jeder späteren Zeit aufgerufen werden können.

Das didaktische Ziel

Die Vorlesung vermittelt die Kompetenz, die Gottesfrage exegetisch zu stellen und hermeneutisch so zu reflektieren, dass Antworten begründet werden. Sie setzt exegetisches Basiswissen voraus, wie das BA- bzw. das Grundstudium vermittelt; sie baut darauf auf, indem theologische Erschließungsprozesse rekonstruiert werden, die das eigene Theologietreiben stimulieren.

Prüfungs- und Studienleistungen

Im MagTheol wird die Vorlesung entweder in M 7 oder in M 14 in die MAP eingebracht.

Im MEd und im MA wird die Vorlesung in die MAP der studierten Module eingebracht..

Beratung

Donnerstag 12-13 Uhr und nach Vereinbarung in GA 6/151 oder digital per Zoom.

Anmeldung: dagmar.heuser@rub.de

Zwischen den Zeiten: thomas.soeding@rub.de.

Thomas Söding

Literaturhinweise (zusammengestellt von Aleksandra Brand)

*Literatur zum biblischen Gottesbild*

*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.

*Dohmen Chr./ Söding, Th.*, Der Eine Gott. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments, Würzburg 2018

*Erlemann, K.*, Wer ist Gott? Antworten des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn 2008.

*Feldmeier, R./ Spieckermann, H.*, Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre, Tübingen 2020.

*Feldmeier, R.*, "Ein Gott und Vater aller": Exegetische Beobachtungen zum neutestamentlichen Monotheismus. In: Early christianity (EC), 1(2) 2010, 195–217.

*Fürst, A.* (Hg.), Monotheistische Denkfiguren in der Spätantike, Tübingen 2013.

*Gnilka, J./ Klauck, 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, L. 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 <sup>5</sup> 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 (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. (Hgg.)*, 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*, München 1981, 47–83.
- Art. Monotheismus, *NBL* 2 (1995) 834–844.
  - Art. Monotheismus, in: Cancik, H. / Gladigow, B. / Kohl, K.-H., *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, 97–111.
- Lemaire, A.*, *Naissance du monothéisme. Point de vue d'un historien*, Paris 2003, 78–80.
- Neubert, L./ Gärtner, J.*, *Der eine Gott und die Völker in eschatologischer Perspektive. Studien zur Inklusion und Exklusion im biblischen Monotheismus*, (Biblisch-theologische Studien 137, Neukirchen-Vluyn 2013).
- Niehr, H.*, *Religio-Historical Aspects of the Early Post-exilic Period*, in: Becking, B. u.a. (Hgg.), *The Crisis of Israelite Religion. Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times (OTS 42)*; Leiden 1999, 228–244
- Nordhofen, E.*, *Corpora: Die anarchische Kraft des Monotheismus*. Freiburg i. Br. <sup>2</sup>2019.
- Oeming, K. / Schmid, K.*, (Hgg.), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel (ATANT 82)*, Zürich 2003.
- Petry, S.*, *Die Entgrenzung JHWHs, Monolatrie, Bilderverbot und Monotheismus im Deuteronomium, in Deuterjesaja und im Ezechielbuch*, Tübingen 2007.
- Pongratz-Leisten, B.*, *When the Gods are Speaking. Toward Defining the Interface between Polytheism and Monotheism*, in: Köchert, M. / Nissinen, M. (Hgg.), *Propheten in Mari, Assyrien und Israel (FRLANT 201)*, Göttingen 2003, 132–168.
- Peterson, E.*, *Ausgewählte Schriften, 8. Heis Theos: epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur antiken "Ein-Gott"-Akklamation (Mit Ergänzungen und Kommentaren von Christoph Marksches)* Würzburg 2012.
- Popkes, W./ Brucker, R.*, (Hgg.), *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*, Casco Bay / Maine 2000.
- Reinmuth, E.*, *Ist der eine Gott gewalttätig? Fragen an das Neue Testament*, in: *Zeitschrift für Neues Testament (ZNT)*, 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: Oeming, M./ Schmid, K. (Hgg.), *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.

Thomas Söding

*Seebass, H.*, Der Gott der ganzen Bibel, Freiburg i. Br. 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 i.Br. 2005.

– 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 (Bd. 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 i. Br. 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 i. Br. 2015.

Vollenweider, S./ Hanson, P./ Janowski, B., Vom israelitischen zum christologischen Monotheismus. Überlegungen zum Verhältnis zwischen dem Glauben an den einen Gott und dem Glauben an Jesus Christus. 2005, 123–133.

*Volz, 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 <sup>2</sup>1996 (<sup>1</sup>1994).
- Bultmann, R.*, Theologie des Neuen Testaments. Hg. von O. Merk (UTB 630), Tübingen <sup>9</sup>1984 (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 (UTB 1446), Tübingen <sup>5</sup>1992 (<sup>1</sup>1967).
- 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 i.Br. 1994.
- Goppelt, L.*, Theologie des Neuen Testaments (UTB 850), Göttingen <sup>3</sup>1991.
- Hahn, F.*, Theologie des Neuen Testaments I-II, Tübingen 2011.
- Hübner, H.*, Biblische Theologie des Neuen Testaments I-III, Göttingen <sup>3</sup>1995.
- Jeremias, J.*, Neutestamentliche Theologie 1: Die Verkündigung Jesu, Göttingen <sup>4</sup>1988 (<sup>1</sup>1971).
- Kümmel, W.G.*, Die Theologie des Neuen Testaments in seinen Hauptzeugen. Jesus - Paulus - Johannes (GNT 3), Göttingen <sup>5</sup>1987 (<sup>1</sup>1969).
- 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. <sup>4</sup>1989 (<sup>1</sup>1974).
- 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 2016.
- 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 <sup>3</sup>1999.
- Theißen, G.*, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh <sup>3</sup>2003.
- Thüsing, W.*, Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments I-III, Münster <sup>2</sup>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 2011.
- Religionsgeschichte des Urchristentums*
- Betz, H.-D.*, Antike und Christentum, Tübingen 1998.
- Bienert, D. C./ Jeska, J./ Witulski, Th (Hg.)*, Paulus und die antike Welt. Beiträge zur zeit- und religionsgeschichtlichen Erforschung des paulinischen Christentums, Göttingen 2008.

Thomas Söding

- Dobbeler, A. v., Erlemann, K., Heiligenthal, R. (Hg.), Religionsgeschichte des Neuen Testaments (FS K. Berger), Tübingen 2000.*
- Erlemann, K., Noethlichs, K. L. (Hg.), Neues Testament und Antike Kultur I-V, Neukirchen-Vluyn 2004-2008.*
- Frankemölle, H., Das jüdische Neue Testament und der christliche Glaube. Grundlagenwissen für den jüdisch-christlichen Dialog, Stuttgart 2009.*
- Grabner-Haider, A. (Hg.), Kulturgeschichte der Bibel, Göttingen 2007.*
- Hasenfrazz, H.-P., Die antike Welt und das Christentum. Menschen, Mächte, Gottheiten im Römischen Weltreich, Darmstadt 2004.*
- Klauck, H.-J., Die religiöse Umwelt des Urchristentums I-II; Stuttgart 1995-1996.*
- Koch, D.-A., Bilder aus der Welt des Urchristentums. Das Römische Reich und die hellenistische Kultur als Lebensraum des frühen Christentums in den ersten zwei Jahrhunderten, Göttingen 2009.*
- Koch, D.-A. / Horn, F. W. (Hg.), Hellenistisches Christentum. Schriftverständnis – Ekklesiologie – Geschichte, Göttingen 2008.*
- Kraus, W. / Niebuhr, K.-W. (Hg.), Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie. Mit einem Anhang zum Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti, Tübingen 2003.*
- Lohse, E. Umwelt des Neuen Testaments (GNT 1), Göttingen <sup>9</sup>1994 (<sup>1</sup>1971).*
- Marschies, Ch., Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums, Frankfurt 1997.*
- Müller, H.-P. / Siegert, F. (Hg.), Antike Randgesellschaften und Randgruppen im östlichen Mittelmeerraum, Münster 2000.*
- Speyer, W., Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld (WUNT 213), Tübingen 2007.*
- Stambaugh, J.E. / D.L. Balch, Das soziale Umfeld des Neuen Testaments (GNT 9), Göttingen 1992.*
- Zeller, D., Neues Testament und hellenistische Umwelt, Hamburg 2005.*
- Zwikel, W., Die Welt des Alten und Neuen Testaments. Ein Sach- und Arbeitsbuch, Stuttgart 1997.*



1. Einführung

Drei neutestamentliche Schlaglichter der Soteriologie

a. Gott ist im Neuen – wie im Alten – Testament keine abstrakte Idee, kein philosophisches Postulat, aber auch kein traditionelles Religionsobjekt, sondern ein lebendiges Du, das seinen Namen nennt, um ansprechbar zu sein. Diese Nähe hebt das Geheimnis Gottes nicht auf, sondern offenbart es.

b. Dass sterben muss, wer Gott von Angesicht sieht, bleibt im Neuen Testament richtig – aber es gibt ein Leben aus dem Tod: im Jenseits und Diesseits. Das zu erkennen, ist Glaube. Jesus tritt für ihn ein. Deshalb ist der Gottesglaube mit Jesus verbunden.

1.1 Gott für uns.

Röm 8,31-38 als Pointe der Rechtfertigungslehre

a. Die Theologie der Gerechtigkeit Gottes, die Paulus als Lehre von der Rechtfertigung der Glaubenden entwickelt (Röm 1,16f.; 3,21-31), gipfelt in einer schöpfungstheologischen Reflexion, die das Leid der Welt wahrnimmt und annimmt: im Mitleid der Menschen mit der leidenden Kreatur, im stellvertretenden Schrei nach Erlösung.

b. Die zentrale Aussage in Röm 8,31-39, die durch den Tod und die Auferstehung Jesu das „Für uns“ Gottes, das in Ex 3,14 wurzelt, eschatologisch zur Überwindung des Todes und zum ewigen Leben hin öffnet, steht in einem Zusammenhang, der die Gläubigen nicht als „heiligen Rest“ aus einer *massa damnata* heraushebt, sondern Vorhut der neuen Schöpfung sieht, die alle und alles erfassen wird. Damit wird ein Horizont geöffnet, der den Glauben positiv als Grund der Rechtfertigung und der Hoffnung auf endgültige Rettung betrachtet, aber nicht den Eindruck erweckt, dass nur diejenigen, die an Jesus glauben, gerettet werden oder dass diejenigen, die nicht an ihn glauben, es in Wahrheit doch täten, so dass sie aufgrund des Glaubens gerechtfertigt und gerettet werden können. Paulus diskutiert im unmittelbaren Anschluss das Nein der allermeisten Juden zu Jesus, das aber nicht Gottes Erwählung aushöhlt und deshalb nicht die Rettung ganz Israels verhindert, ohne dass von einem finalen Missionserfolg, der auf einem christologischen Glaubensbekenntnis beruhte, die Rede wäre (Röm 9-11).

c. Trotz dieses weiten Ansatzes der paulinischen Gnadentheologie hat sich über weite Phasen der Kirchengeschichte ein exklusivistisches Verständnis Bahn gebrochen. Als entscheidender Belegtext dient Mk 16,16. Der Vers gehört zwar nach heutigem Kenntnisstand nicht zum ursprünglichen Text des Markusevangeliums, sondern zu einem sekundären Anhang, der die Schlüsse der anderen Evangelien kompiliert und weiterführt. Aber er ist Teil des kanonischen Textes und wird als Wort des auferstandenen Kyrios tradiert. Mk 16,16 formuliert erst positiv: „Wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet“; dann aber negativ: „Wer nicht glaubt, ...“. Die Konsequenz wird nach der Vulgata (*condemnabitur*) auch in der Einheitsübersetzung von 1979 und in der Lutherbibel von 1984 mit „verdammte“ übersetzt. Dadurch wird der Eindruck einer eschatologischen Verwerfung erweckt. Das griechische Wort heißt aber κατακριθήσεται; am besten wird es mit „verurteilt“ übersetzt. Dann verweist es auf Gottes Gericht, das aber über jeden Menschen ergeht und (im Bild) nicht auf ein Todesurteil hinauslaufen muss, sondern eine (zeitliche) Bestrafung meinen kann. Die Tradition sucht nach anderen Öffnungsklauseln: Da beim negativen Votum nicht von der Taufe die Rede ist, kann von einer *fides implicita* gesprochen werden: dass ein Mensch, hätte er die Chance gehabt, das Wort Gottes zu hören, auch zum Glauben gefunden hätte (oder es gewollt hätte, wenn er die Verheißung verstanden hätte). Weiterführend ist aber nicht eine solche Spekulation, sondern die Einordnung des Verses in eine heilsdramatische Soteriologie, wie sie z.B. Hans Urs von Balthasar entwickelt hat. Übersetzt man mit „verurteilt“, muss dem Prinzip der Gerechtigkeit zufolge überhaupt die Chance des Glaubens bestanden haben. Ordnet man das Gericht dem Heil zu, wird deutlich, dass auch diejenigen, die jene Chance ungenutzt haben verstreichen lassen, am Jüngsten Tag (wieder im Bild zu bleiben) nicht abgeurteilt, sondern mit Gott so konfrontiert werden, dass sie die Chance des Glaubens erhalten.

d. Wenn die Positivität des Glaubens, der in der Kirche seine Heimat findet, mit der Universalität des Heilswillens Gottes vermittelt wird, folgt daraus, dass die Kirche stellvertretend für diejenigen da sein muss, die ihr nicht angehören. Das muss sich in der Diakonie, aber auch in der Martyrie und Liturgie zeigen. Diese Proexistenz der Kirche kann nicht nur daran gemessen werden, wie breit die Schnittstellen für die Kommunikation sind, sondern auch daran, wie sehr diejenigen in ihrem konkreten Leben bejaht werden, die nicht zu ihr gehören. Daraus folgen – gerade für einen *global player* wie die katholische Kirche – starke Anforderungen, die weit in den politischen Raum reichen, aber im Kern religiös codiert sind.

1.2 Der Vater in seiner Liebe.

Jesus in der Abschiedsrede (Joh 16,26f.)

a. Den Abschluss der Abschiedsrede vor dem hohepriesterlichen Gebet Joh 17 bietet die Verheißung des Sieges über den Tod (V. 31), von der die Rede ihren Ausgangspunkt genommen hat (Joh 14,1f.), ohne dass die Jünger hätten überzeugt werden können. Jetzt glauben die Jünger, in vollem Einverständnis mit Jesus zu sein (Vv. 29f.) – aber sie täuschen sich, weil ihnen ihre dunkelste Stunde noch bevorsteht (Vv. 31f.).

b. Den roten Faden des Gesprächsteils bildet die Kommunikation, die nicht abgebrochen werden darf.

Joh 16,23b.24	Die Zusage der Erhörung gläubiger Bitten
	Joh 16,25 Die Ansage offenen Redens
Joh 16,26ff.	Die Erneuerung und Vertiefung der Zusage
	Joh 16,29ff. Das Bekenntnis der Jünger
	Joh 16,31ff. Die Korrektur der Jünger und die Reflexion der Rede

Die eine Kommunikationsebene ist *vertikal*: das Gebet, zu dem Jesus ermutigt, das die Jünger aber nicht von Jesus abhängig macht – vermittelte Unmittelbarkeit.

Die andere Kommunikationsebene ist *horizontal*: das Gespräch des irdischen Jesu mit seinen Jüngern, das scheinbar die vollkommene Verständigung herbeiführt, in Wahrheit aber die Krise des Glaubens anzeigt. Aus dieser Spannung bezieht das Gespräch seine Kraft.

c. Die Zusage der Gebetserhörung ist nicht neu, sondern wiederholt sich permanent (Joh 14,13f.; 15,7.16). Das Problem unerhörter Bitten wird nicht erörtert – weil solche Bitten besprochen werden, die dem Willen Gottes entsprechen. Beten ist nicht nur Sprechen, sondern zuerst Hören: auf Gottes Wort. Die Jünger sollen aktiv das Heilswerk Gottes im Namen Jesu fortsetzen. Deshalb müssen sie zu Gott beten – und um das Wollen und wie das Gelingen bitten.

- Die Bitte richtet sich an den Vater (Joh 16,23; vgl. 14,13; 15,16).
- Die Bitte wird „im Namen“ Jesu gesprochen (Joh 16,23.26; vgl. 14,13.14; 15,16): mit Berufung auf ihn, bevollmächtigt von ihm, mit seiner Stimme – als ob er selbst bitten würden.
- Wenn Jesus selbst gebeten wird (Joh 14,14), dann in diesem Rahmen und wiederum in seinem eigenen Namen.
- Die Gebetserhörung garantiert Jesus: nicht nur mit seiner Zusage, sondern auch mit seinen Gaben (Joh 14,13f.; 15,16). Darin aber gibt Gott, der Vater (Joh 16,23; vgl. 15,16: *passivum divinum*).

Während nach den anderen Stellen immer die Mittlerschaft Jesu betont wird, ist nach Joh 16,26 gesagt, dass es der Fürbitte Jesu nicht bedarf – weil es die Zusage Gottes in Form des Wortes Jesu von Anfang an gibt.

Die Zusage der Gebetserhörung ist als die Einladung, an einem Gespräch zwischen Gott und Mensch teilzunehmen, das allein die Kraft hat, Gutes zu bewirken.

d. Die Rede wird im Gespräch Jesu mit seinen Jüngern besprochen.

- Jesus selbst spricht (nach V. 25), dass er „frei“ spricht (παρρησία), nicht mehr in Gleichnissen (ἐν παροιμίαις). Der Unterschied besteht nicht in der Gattung, sondern in der Wirkung. Jesus kündigt nicht mehr nur seinen Tod an, so dass man überlegen muss, wie er mit seinem Heildienst in Verbindung steht. Er spricht im Moment des Sterbens selbst; sein Wort ist Teil seines Weggehens.
- Die Jünger greifen diese Klarstellung dankbar auf (Vv. 29f.) – weil sie meinen, jetzt den Schlüssel gefunden zu haben. Sie denken, dass sie nun zum vollen Glauben gelangt sind – und drücken ihn auch christologisch korrekt aus.
- Allerdings verkennen sie sich selbst, wie Jesus klarstellt (Vv. 31f.) Die Stunde der Flucht und der Verleugnung liegt noch vor ihnen. Sie bedürfen des neuen Anfangs im österlichen Wiedersehen Jesu und in der Gabe des Geistes, der ihnen verheißen ist.

Das Gespräch selbst weist also die Krise des Verstehens aus – und über sie hinaus in ein neues Verstehen aus der Erinnerung an die Probleme des Verstehens heraus.

e. Die beiden Redeteile sind durch christologische Basissätze im Modus von literarischen Selbstaussagen Jesu überliefert.

- V. 28: Jesus beschreibt abschließend seinen gesamten Heilsweg vom Himmel auf die Erde und wieder zurück. Dass es sich um einen Heilsweg handelt, der für die Jünger das denkbar Beste bewirkt, wird nicht an soteriologischen Formeln, sondern an den Wegmarken selbst deutlich.
- V. 32 ist das genaue Gegenteil von Mk 15,34 (Ps 22,2).  
V. 33 ist die Antizipation der Auferstehung.

Jesus überwindet nicht nur seinen Tod, sondern auch das Unverständnis und die Schuld seiner Jünger. Aus diesem Grund muss er weggehen, um wiederzukommen.

### 1.3 Brot und Wein.

Das Letzte Abendmahl als Verdichtung der Proexistenz Jesu

a. Der gemeinsame Kern der Überlieferung sind zwei Gesten und zwei Worte Jesu. Brot und Leib, Blut und Becher werden verbunden. Die Geste ist jeweils das Geben; die Worte deuten nicht nur, sondern sind performative Sprechakte, die den Geber als Gabe identifizieren und damit die Gabe realisieren. Der Rahmen ist ein Gebet: Eucharistie und Eulogie. In Form des Gebetes wird Gott selbst als derjenige gegenwärtig, um dessentwillen, von dem her und auf den hin das Mahl gefeiert wird.

b. Der gemeinsame Kern des Brotwortes lautet: „Das ist mein Leib“ (Mk 14,22; Mt 26,26; Lk 22,19; 1 Kor 11,24). Das „für euch“ bei Lukas und Paulus ist eine sachgerechte Explikation dessen, was Gabe und Wort nur bedeuten können; dasselbe gilt für das „gegeben“ in Lk 22,19. Da das Brotwort in die Konvention passt, aber in ihr eigen ist, spricht alles für einen historischen Kern, der verschieden expliziert worden ist.

c. Beim Kelchwort sind in allen Versionen der Becher, das Blut und der Bund verbunden. Das ist der historische Kern.

- Markus und Matthäus verweisen mit der Wendung „Blut des Bundes“ (Mk 14,24; Mt 26,27) auf Ex 24,8, das Bundesopfer Moses am Sinai. Beide lassen mit der Partizipialkonstruktion „vergossen für viele“ das vierte Lied vom Gottesknecht anklingen (Jes 53,12: „für viele“). Matthäus setzt mit „zur Vergebung der Sünden“ einen eigenen Akzent, der eine theologische Zuspitzung bedeutet.
- Lukas und Paulus verweisen auf den neuen Bund (Lk 22,20; 1 Kor 11,25) und lassen in erster Linie an Jer 31,31-34 denken, die Vision einer Herztransplantation, die Gott vornimmt, damit das Volk sein Wort nicht als fremde Macht, sondern als eigenes Gut annimmt. Lukas steht mit der Wendung „für euch vergossen“ unter markinischem Einfluss.

Die beiden Versionen sind in sich sinnvoll; sie lassen sich in historischer Perspektive nicht (wie im eucharistischen Hochgebet) harmonisieren; es ist nicht möglich, die eine Version aus der anderen abzuleiten.

Die zeitliche Priorität ist strittig.

- Für die Priorität der lukanisch-paulinischen Version (mit dem Motiv des neuen Bundes) wird erstens die skandalöse Anstößigkeit geltend gemacht, die im genuinen jüdischen Kontext Bluttrinken bedeutet, wie es nach Markus und Matthäus insinuiert würde, und zweitens die stärkere Parallelität („Das ist mein Leib“ – „Das ist mein Blut ...“), die sich aus dem Interesse der Ritualisierung ableitet.
- Für die Priorität der markinisch-matthäischen Version spricht, dass nur in Ex 24,8 Blut und Bund verbunden sind, nicht in Jer 31.

Beide Versionen sind gezielt gestaltet. Beide nehmen die Trias Becher, Blut und Bund auf, die sich in dieser Kombination nur in der Abendmahlstradition selbst findet. Beide entwickelt die Erinnerung in theologischen Mustern alttestamentlicher Theologie. Die größere Anstößigkeit und die originäre Verbindung von Blut und Bund sprechen für das höhere Alter der markinisch-matthäischen Version, während bei Lukas und Paulus der Bezug auf Jer 31 die eschatologische Erwartung steigert (die ihrerseits tief jesuanisch ist).

d. Alle synoptischen Überlieferungen enthalten ein Basileia-Wort Jesu, das gegenwärtigen Verzicht mit künftigen Genuss im vollendeten Reich Gottes verbindet (Mk 14,25 parr.). Dieses Wort, im kirchlichen Eucharistiegebet kaum rezipiert, ist genuin jesuanisch (vgl. Lk 22,16.18), aber nicht als ursprüngliches Kelchwort (so jedoch Helmut Merklein), sondern als Hinweis auf Verkündigungsworte Jesu beim letzten Abendmahl, die charakteristisch, aber nicht weiter überliefert sind. So ist auch das nur bei Lukas überlieferte Tischgespräch über Herrschen und Dienen (Lk 22,24-30) kein Phantasieprodukt des Evangelisten, sondern eine literarische Gestaltung dessen; solche Gespräche gehören zu einem Symposion was Markus und Matthäus aber (von der Judasfrage abgesehen) aus Konzentrationsgründen nicht überliefert haben.

2. Eine alte und eine neue Herausforderung.  
Gott in den Krisen des Lebens

a. An der Einzigkeit Gottes, von der Altes wie Neuen Testament überzeugt sind, hängen seine Schöpfer- und Geschichtsmacht, die in seinem universalen Heilswillen kulminieren. Ohne diese Grundüberzeugung wäre Gott nicht in der Weise „für uns“, dass er vollen Glauben verdiente und alle Hoffnung macht.

b. Gerade diese rettende Macht Gottes – die in der Moderne auf die Abstrakta Allmacht, Allwissenheit und Allgüte gebracht wird – löst allerdings gravierende Fragen aus:

- Wie steht Gottes Liebe zum Unrecht der Welt?
- Wie kann sie die Freiheit von Menschen begründen?

Die erste Frage, die Theodizeefrage, ist uralte, stellt sich aber immer wieder neu: und zwar unser sich stark verändernden Vorzeichen.

Die zweite Frage, die Freiheitsfrage, ist modern; sie hat ältere Wurzeln, spitzt sich aber im Konzept der Autonomie zu.

2.1 Gottes Unrecht?

Die Theodizeefrage jenseits und diesseits des Glaubens

a. Die Frage der Theodizee – der Gerechtigkeit Gottes angesichts einer ungerechten Welt – hat als erster Paulus gestellt: im Römerbrief dort, wo er die rettende Macht der Gerechtigkeit Gottes (Röm 1,16f.) ins Verhältnis zur universal verbreiteten Sünde von Juden und Heiden setzt – und zwar unter dem Aspekt, ob Gott nicht selbst Schuld an der Sünde sei, die Menschen begehen, und am Unheil, das dadurch entsteht (Röm 3,5-8).

Die paulinisch-theologische Frage konkludiert mit der philosophisch-theologischen, die Lactanz (250-317 n. Chr.) – wahrscheinlich zu Unrecht – Epikur (341- 271/270 v. Chr.) zuschreibt (De ira Der 13,9). Die Offenheit der Frage wird herausgearbeitet – ohne dass daraus Konsequenzen gezogen würden.

b. Diese biblisch formulierte Theodizeefrage steht in Spannung zur neuzeitlichen, in der es um die Rechtfertigung Gottes angesichts des Unrechts durch Menschen geht (nicht umgekehrt). Immanuel Kant (Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee. 1791) hat das Scheitern jeder Theodizee im Sinne einer Rechtfertigung Gottes angesichts des ungerechten Leides begründet – und zwar durch Destruktion der Gottesbeweise mit dem Argument der begrenzten Reichweite der menschlichen Vernunft. Damit hat er allerdings unausgesprochen auch begründet, dass die Existenz Gottes philosophisch nicht destruiert werden kann.

c. Theologisch müssen beide Fragen klar unterschieden, aber auch aufeinander bezogen werden.

d. Die Theodizeefrage ist nicht nur theoretisch, sondern praktisch. Die philosophisch-theologische Argumentation hat eine enorme existentielle Dichte. „Warum gerade ich?“; „Warum gerade er oder sie?“ „Warum gerade jetzt?“ Warum gerade nicht jetzt?“ „Wie kann Gott das zulassen?“ Wie kann er es wollen?“ „Gott, mein Gott, warum hast du mich (ihn/sie) verlassen?“ Es gibt auch das Phänomen, sich auf die Fragen so zu fixieren, dass es keine Antworten gibt. Aber es gibt keine Antworten, die diesen Fragen ausweichen.

### 2.1.1 Die Problemstellungen der Theodizeefrage

a. Die philosophische Variante der Neuzeit ist spätestens seit Voltaire (1694-1778) in der Welt. Das Argument, das sich gegen Leibnitz richtet, die Welt sei die beste aller möglichen, ruht auf zwei Säulen.

- Die Theologie sagt, Gott sei allgütig, allwissend und allmächtig.
- Es gibt aber Leid, Unglück, Unheil in der Welt, und zwar sowohl moralisch Schlechtes als auch physikalisch Verheerendes (z.B. Naturkatastrophen). Gerade das *malum physicum* zeigt die Ungerechtigkeit des Leidens.

Dann kann Gott entweder nicht allgütig oder nicht allwissend oder nicht allmächtig sein. Das aber widerspricht der Ausgangsthese. Also beweist das Leiden, dass es keinen Gott gibt. Es gibt keine Rechtfertigung der Existenz Gottes angesichts von Ungerechtigkeit.

b. Die philosophisch-theologische Variante in der Antike stellt die Existenz Gottes (resp. der Götter) nicht zur Debatte. Die Frage lautet, weshalb es Unheil gibt, obwohl es Gott oder die Götter gibt und wie Gott oder die Götter auf das Unglück und Leid der Menschen reagieren: ob sie willens und mächtig sind, es aus der Welt zu schaffen.

Unter den biblischen Bedingungen der Einzigkeit Gottes und der radikalen Unterscheidung zwischen Schöpfer und Schöpfung stellt sich diese Frage mit äußerster Dringlichkeit. Die Ursache des Bösen kann nicht in einem mythischen Götterkampf, sie kann nicht in der Demütigung der Menschen zur größeren Ehre der Götter, sie kann auch nicht in einer relativen Schwäche oder übergroßen Ferne der Gottheit gesucht werden.

### 2.1.2 *Problematische Reaktionen der Theologie und Philosophie*

a. Die Härte der Herausforderung spiegelt sich in der Intensität der Diskussion. Sie bewegt die Theologie wie die Philosophie; sie wird existentiell sowohl unter der Voraussetzung, dass Gottes Gottsein nicht in Frage gestellt wird, als auch unter der Voraussetzung, dass Gott als nichtig erwiesen werden soll: jedenfalls so, wie ihn die christliche Tradition aufgebaut hat.

b. Viele Reaktionen können Teilaspekte erklären. Sie überzeugen im Ganzen nicht; deshalb können sie aber doch Teilwahrheiten enthalten, die nicht zu verachten sind.

#### 2.1.2.1 Metaphysischer oder mythischer Dualismus

a. Der metaphysische oder mythische Dualismus baut – philosophisch resp. religiös – eine Grundspannung auf.

- Gott (resp. die Gottheit) ist gut.
- Das Böse ist vom Teufel, heißt: geht von negativen Elementarmächten aus .

Das Gute und das Böse stehen seit Anbeginn der Welt im Streit.

- Die Welt liegt im Argen und ist vom Bösen.
- Der gute Gott wird siegen. Aber er siegt über das gegenwärtig die Szene beherrschende Böse.

Am differenziertesten und brilliantesten begegnet dieser Dualismus in der antiken Gnosis<sup>1</sup> und lange zuvor bei Zarathustra<sup>2</sup>.

b. Der metaphysische und der mythische Dualismus widersprechen entschieden dem biblischen Schöpfungsglauben. Auch die dunklen Seiten gehören zu Gott.<sup>3</sup> Die Hoffnung auf das Reich Gottes ist nicht in der Schlechtigkeit der Welt begründet, sondern in der überfließenden Größe der Macht und Liebe Gottes.

---

<sup>1</sup> Vgl. *Christoph Marksches*, *Die Gnosis*, München 2018 (2001).

<sup>2</sup> Vgl. *Michael Strausberg*, *Die Religion Zarathushtras. Geschichte, Gegenwart, Rituale*, 3 Bände, Stuttgart 2002–2004.

<sup>3</sup> Vgl. *Ulrich Berges*, *Die dunklen Seiten des guten Gottes. Zu Ambiguitäten im Gottesbild JHWHs aus religions- und theologiegeschichtlicher Perspektive* [543. Sitzung der AWK am 6. März 2013 in Düsseldorf], Paderborn 2013.

### 2.1.2.2 Göttliche Pädagogik

a. Eine mögliche Erklärung, die den Dualismus nicht voraussetzt, ist der Verweis auf eine göttliche Pädagogik.

- Die Erfahrung des Bösen lehre die Erkenntnis des Guten;
- ohne Leid kein Glück, ohne Weinen kein Lachen, ohne Kummer keine Freude.

Diese Vorstellung gibt es nicht zuletzt in der Weisheit sowohl der Bibel als auch der Völker: Es gibt einen Zusammenhang von Tun und Ergehen. Das ist gerecht. Viele Menschen stimmen im Blick auf ihr Leben zu, dass sie aus Niederlagen am meisten gelernt haben und an Schmerzen gewachsen sind.

b. Die Einwände gegen die Erklärung sind gravierend:

- Was könnte das Leid unglücklicher Kinder, was die Shoah, was die unzähligen Kriegsoffer, was die Tausende von Toten und Verletzten bei Naturkatastrophen rechtfertigen?
- Welchen Erziehungseffekt sollte das Leiden bei Toten haben?
- Wie könnte das Glück das Nachgeborenen das Unglück der Früheren rechtfertigen?

Der Verweis auf Erziehungseffekte dringt nicht bis zur Tiefe des Problems. Die biblische Weisheitstheologie dringt nicht in diesen Grenzbereich vor: nur bei Hiob – und dort wird der Tun-Ergehens-Zusammenhang radikal problematisiert. Allerdings öffnet sich Hiob ein Weg durch das Leid: weil er die Erklärungen seiner Freunde, die Schuld bei sich selbst zu suchen, nicht hinnimmt, sondern Gott herausfordert, von Gott selbst aber aus der Fixierung auf das Unrecht gelöst wird – und sich dieser Befreiung nicht versperrt.<sup>4</sup>

### 2.1.2.3 Der Preis der Freiheit

a. Die Menschen seien selbst für das meiste Übel in der Welt verantwortlich. Wer freie Menschen wolle, müsse akzeptieren, dass sie das Recht anderer verletzen. Das *male physicum* sei als (von Gott unerwünschter, aber in Kauf genommener) Nebeneffekt der Erschaffung der Natur die Bedingung der Möglichkeit menschlicher Freiheit, zu der auch gehöre, dass sie durch einen Pakt mit dem Teufel verloren gehen könne.<sup>5</sup>

b. Die Einwände zielen darauf, dass das Unheil nicht ernst genug genommen wird.

- Ist die Freiheit ein so hohes Gut, dass sie alles Leid der Welt rechtfertigt?
- Ist nicht allein das Streben nach dem Guten Freiheit, während, der Versuchung des Bösen nachzugeben, gleichbedeutend ist mit einem Verlust an Freiheit? Kann Gott die Freiheit schenken, damit sie verloren wird?

Ohne Freiheit gäbe es das Problem des Bösen nicht, während Unheil weit über den moralischen Radius hinausreicht.

---

<sup>4</sup> Vgl. Ludger Schwienhorst-Schönberger, Ein Weg durch das Leid. Das Buch Ijob, Freiburg i. Br. 2007.

<sup>5</sup> Vgl. Gisbert Greshake, Warum lässt uns Gottes Liebe leiden?, Freiburg im Breisgau 2017. (Ursprünglich: Der Preis der Liebe. Besinnung über das Leid, Freiburg 1979).

#### 2.1.2.4 Das Gebot der Gerechtigkeit

a. Durch das Böse strafe Gott die Sünder. Niemand sei von Sünde frei; Sünde sei ohnehin nicht nur ein Problem individueller Schuld, sondern auch ein Phänomen kollektiven Unheils (wofür im mythischen Weltbild der Teufel steht). Also könne niemand behaupten, ihn träfe Unglück aus heiterem Himmel. Kein Mensch stehe nur für sich allein, jeder vielmehr mit allen anderen und dem ganzen Kosmos zusammen: Mitgefangen, mitgehangen. Die ökologische Debatte zeige dies deutlicher denn je. Hiob sei ein theoretischer Fall, den es in der Wirklichkeit nicht gebe; Paulus habe das gewusst und gesagt: Röm 3,9ff.: Niemand ist frei von Schuld.

b. Die Einwände gegen den Verweis auf Gottes Gerechtigkeit sind allerdings gravierend, auch wenn es nicht zuletzt die Opfer sind, die Strafe als Sühne einklagen.

- In seiner Gerechtigkeit Gottes kann Gott – selbst wenn man ihm das Recht, zu strafen, zubilligt – nicht mehr oder weniger Schuldige auf die gleiche Weise strafen.
- Können die Qualen, die eine Kreatur leidet, je gerecht sein?
- Ist die Todesstrafe nicht amoralisch?

Es widerspricht der Gerechtigkeit Gottes, Ungerechtigkeit als Mittel zum Aufbau von Recht und Gerechtigkeit einzusetzen.

#### 2.1.2.5 Bestreitung der göttlichen Trias Allmacht, Allwissenheit, Allgüte

a. Als Ausweg aus der Theodizeefrage wird die Voraussetzung Voltaires angefragt, dass es um des Gottseins Gottes willen notwendig sei, seine Allgüte, Allmacht und Allwissenheit zu behaupten und zu begründen.

- In philosophischen Versuchen einer Theodizee kann die Allgüte in Frage gestellt werden, in christlich-theologischen Entwürfen ist das angesichts der Gottesverkündigung Jesu ausgeschlossen.
- Allerdings werden in der Theologie bisweilen – mit Hinweis auf das Walten der Naturgesetze oder die Eigenverantwortung des Menschen – die Allmacht<sup>6</sup> oder – mit Hinweis auf die Autonomie der Vernunft – die Allwissenheit Gottes<sup>7</sup> eingeschränkt.

Beides sind allerdings nur theoretisch interessante Überlegungen; sie lösen kein einziges existentielles Problem.

b. Die Einschränkungen widersprechen dem biblischen Gottesbild – so gewiss erst noch in einem biblischen Sinne eingeholt werden müsste, wie Allmacht, Allwissenheit und Allgüte zu verstehen sind.

---

<sup>6</sup> *Magnus Striet*, Allmacht und Freiheit: Gott mit Welt, in: Christ in der Gegenwart: <https://www.herder.de/cig/cig-ausgaben/archiv/2020/23-2020/gott-mit-welt/> (Zugriff am 15. 4. 2023).

<sup>7</sup> *Armin Kreiner*, Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente, Freiburg im Breisgau 2005.

#### 2.1.2.6 Die Umkehrung der Frage

a. Die Theodizeefrage sei prinzipiell unbeantwortbar (J.B. Metz). Jeder Antwortversuch sei Lüge und Anmaßung. Angesichts des namenlosen Leidens müsse jede Rechtfertigung der Existenz Gottes verstummen. Für die philosophisch-theologische Reflexion den Standpunkt einer Außenperspektive zu beziehen, sei unmoralisch. Es könne nur in Solidarität mit den Opfer das Leiden mit-erlitten und am Jüngsten Tage Gott gefragt werden, wie er sich angesichts der Leidensgeschichte von Mensch und Tier rechtfertigen wolle.

b. So gewiss es eine schlüssige Antwort auf die Theodizeefrage unter den Bedingungen endlicher Erkenntnis nicht geben kann, so grotesk verzerrt die Umkehrung der Frageperspektive im Jüngsten Gericht das Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Und: Gehört es nicht zur Compassion, im Lichte des Gottesglaubens auch über das Leiden nachzudenken? Sinn macht der Vorstoß nur, wenn es „gegen Hoffnung auf Hoffnung hin“ (Röm 4,18) den Auferstehungsglauben gibt, auch mitten im Leben.

#### 2.1.3 Vorgaben einer Antwort im Lichte paulinischer Theologie

a. Paulus bietet sich als Antwortgeber an, weil er Gottes Gerechtigkeit und Gnade ebenso ins Verhältnis setzt wie den Willen Gottes und die Freiheit der Menschen.

b. Paulus reflektiert kein theoretisches, sondern ein glaubenspraktisches Problem – das ohne eine theologische Reflexion nicht aufgelöst werden kann.<sup>8</sup>

##### 2.1.3.1 Grenzen des Wissens – Transzendenz des Glaubens

a. Im Horizont seines Nachdenkens über den Sinn, den das ihm unverständliche Nein der allermeisten Juden zu Jesus als Christus haben muss, formuliert Paulus den Kernsatz biblischer Anthropologie und Theologie: „Oh Mensch, wer bist du, mit Gott zu rechten?“ (Röm 9,20). Er greift die Hiob-Thematik auf – und zwar vom Ergebnis des Haderns her, also jener Glaubenseinsicht her, zu der Hiob dem kanonischen Text zufolge schließlich gekommen ist.

b. Paulus formuliert kein Denkverbot (Röm 9-11 ist eine Verdichtung seiner theologischen Diskursfähigkeit), sondern nennt die alles entscheidende Voraussetzung, überhaupt über Gott (im Sinn des Bibel) und das Leid nachzudenken.

- Zum einen ergibt sich daraus: Der Gott, der durch die Theodizeediskussion als nicht existent erwiesen werden könnte, wäre nie und nimmer der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Jesus als seinen Vater verkündet hat.
- Zum anderen: So wenig eine Widerlegung Gottes aus menschlichen Gedankengängen erfolgen kann, so wenig ein Beweis.

Theologisch-hermeneutische Konsequenz: Die Theodizeefrage ist unter den Bedingungen der alt- und neutestamentlichen Offenbarungstheologie zu stellen und kann dies *a priori* nicht konterkarieren. Die Antwort besteht nicht schon (wie der Islam vorschlägt) in einer negativen Theologie, die

---

<sup>8</sup> Vgl. *Thomas Söding*, „Ist Gott etwa ungerecht?“ (Röm 3,5). Die Theodizeefrage im Neuen Testament, in: Michael Böhnke u.a., *Leid erfahren – Sinn suchen. Das Problem der Theodizee* (Theologische Module 1), Freiburg - Basel - Wien 2007, 50-68.

### 2.1.3.2 Eschatologischer Vorbehalt – eschatologische Vollendung

a. In Röm 8 weitet Paulus die Rechtfertigungslehre kosmologisch aus.

- Es gibt nicht nur das Leiden der Menschen, sondern auch der Kreatur.
- Es gibt einen Schrei nach Erlösung, der in der Welt – verstummt, weil es keine Worte gibt.

Die Gläubigen partizipieren am Leiden und an der Sprachlosigkeit, empfangen aber den Heiligen Geist, der sie – stellvertretend – beten lässt: „Abba“ (Röm 8,16).

b. In diesem Kontext bringt Paulus seine Glaubensüberzeugung zum Ausdruck: „Die Leiden der gegenwärtigen Zeit stehen in keinem Verhältnis zur kommenden Herrlichkeit!“ (Röm 8,18). Er redet nicht das gegenwärtige Leid klein, so als ob „alles nicht so schlimm“ sei. Darauf könnte die Einheitsübersetzung verfallen lassen: „bedeuten nichts im Vergleich ...“ oder die Lutherbibel „fallen nicht ins Gewicht gegenüber ...“. Paulus schärft im Kontext aber gerade den Blick für die vielen offenen und verborgenen Dimensionen nicht nur menschlichen, sondern auch kosmischen Unheils (8,22). Die Korinther hat er eigens gelehrt, Tod und Trauer nicht spirituell aufzulösen, sondern auszuhalten (1Kor 15).

c. Paulus hält dafür, dass es ein absolutes, unendliches Leid nicht gibt, so sehr alles Denken, Fühlen und Handeln in der Stunde der Not von ihm gefangen genommen sein kann.

- Denn erstens gibt es ein Jenseits des Todes, das nicht das Nichts, sondern das Reich Gottes als umfassende Verwirklichung von Friede, Freude und Gerechtigkeit ist (Röm 14,17),
- und zweitens gibt es „objektiv“ kein einsames, namenloses Leid, sondern das Mit-Leiden des gekreuzigten und auferweckten Gottessohnes (Röm 14,7), das den Glaubenden in lichten Momenten ihres Glaubens aufleuchtet, aber nicht an die Bedingung menschlicher Wahrnehmung gebunden, sondern reine Gnade gegenüber jeglicher Kreatur ist.

Die menschliche Leidensgeschichte steht im Horizont der Verheißung: so viel Unheil auch immer es geben mag, Gottes Heil ist unendlich größer; so groß menschliche Schuld, so unendlich größer Gottes Gnade (Röm 5,15ff). Das macht das gegenwärtige Leid nicht geringer, aber es kann eine Quelle des Trostes sein. Es rechtfertigt oder mildert nicht gegenwärtiges Unheil, sichert aber im Namen Gottes, dass der Tod nicht das letzte Wort hat.

### 2.1.3.3 Menschliche Ungerechtigkeit und göttliche Gerechtigkeit

a. Die Formulierung der Theodizeefrage im Kontext der Soteriologie – Menschen sind erbarmungswürdig und der Erlösung bedürftig, lautet im Modus der Hoffnung: „Wenn unsere Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit erweist ...“ (Röm 3,5). Die menschlichen Sünden können nicht auf das Konto einer Lieblosigkeit, Ungerechtigkeit oder Schwäche Gottes gebucht werden, sondern offenbaren gerade die Lieblosigkeit, Ungerechtigkeit und Schwäche der Menschen. Zwischen ihrer Leidens- und Sündengeschichte und den tödlichen Dimensionen des Kosmos gibt es eine hintergründige Verbindung im Schlechten und mehr noch im Guten (Röm 8,18-27).

b. Gott verantwortet dieses Leiden durch den stellvertretenden Sühnetod seines Sohnes (Röm 3,21-26), den er den Menschen „nicht vorenthalten, sondern für alle hingegeben hat“ (Röm 8,32), um durch den Triumph der Liebe in der äußersten Gottferne des Kreuzes (Gal 3,13) und die Auferweckung des Gekreuzigten umfassendes Heil zu schaffen, in dem das Leid nicht vergessen, sondern im Kreuz Jesu Christi aufgehoben und durch die Anteilgabe an seiner Auferstehung verwandelt wird.

### 2.1.4 Konsequenzen

a. Gerechtigkeit muss unter Menschen so gut gefördert werden, wie es geht, weil jeder Defätismus und Quietismus ein Widerspruch zu Gott wäre. Kampf gegen das Unrecht und Hilfe in der Not sind die Konsequenz. Die Kräfte sind schwach, aber die Gemeinde sind berufen, erste Erfahrungs- und Wirkungsorte zu werden, verbunden mit allen Menschen guten Willens.

b. Gottes Gerechtigkeit führt über jede menschliche Ungerechtigkeit hinaus. Das vertröstet nicht, sondern tröstet. Dieser Trost besteht darin, dass Gott inmitten des ungerechten Leidens erfahren werden kann: in Jesus Christus, der selbst ungerecht gelitten hat, aber am Kreuz den Tod besieht hat. Er führt über den Tod hinaus ins ewige Leben, das jetzt schon beginnt.

c. Wo menschliches Handeln an Grenzen kommt, bleibt das Gebet: das Klage führt und die Bitte um Erlösung artikuliert: um des Heiles nicht nur der eigenen Person, sondern auch der anderen willen.

## 2.2 Der große Diktator?

### Der moderne Verdacht und seine Dialektik

a. Dem Anspruch nach ist mit Jesus das Evangelium der Befreiung verbinden.

- Laut Lukas bezieht Jesus die Freiheitsprophetie Jesajas auf sich und seine Sendung (Lk 4,18ff.: Jes 61,1f.).
- Laut Paulus begreift Christus die Glaubenden zur Freiheit (Gal 5,1.13).
- Laut Johannes macht die Wahrheit frei (Joh 8m32).

In diesen christologischen Reflexen scheint der Exodus Israels auf: Gott befreit sein Volk – ein Zeichen der Hoffnung für alle Völker.

b. Seit David Hume (1711-1776)<sup>9</sup> taucht mit Macht der Vorwurf auf, der Glaube an den einen Gott zerstöre andere Religionen. Er begründe Unfreiheit, weil er nur eine einzige Adresse der Religion anerkenne.<sup>10</sup> Die Gewalttaten, z .B. in der Sachsenmission, den Kreuzzüge, den Ketzerkriegen, der Reconquista, der Christianisierung Lateinamerikas gelten als historische Belege für ein mit dem Monotheismus selbst gegebenen Gewaltpotential. Deshalb 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.

- Nach Hans Blumenberg hängt die Legitimität der Neuzeit an der Befreiung vom Sinnstiftungsmonopol der Kirche.<sup>11</sup>
- Odo Marquard fordert metaphysische Gewaltenteilung.<sup>12</sup>
- Peter Sloterdijk sieht in Gottes Eifersucht ein Gewaltpotential, das überwältigend sei – in der Wortes doppelter Bedeutung.<sup>13</sup>
- Jan Assmann attestiert den Monotheismus eine Aggressivität gegen andere Religionen, die dem Polytheismus fremd sei: Judentum und Christentum hätten die Unterscheidung zwischen Wahr und Falsch in die Religion eingebracht und dadurch zum Kampf der Kulturen geblasen.<sup>14</sup>

Diese Kritik hat Vorläufer. Symmachus hatte das Plädoyer für Vielfalt in der Antike zum Ausdruck gebracht, um den traditionellen Götterglauben gegen den aufstrebenden Christusglauben zu verteidigen.<sup>15</sup> Symmachus plädiert vor Kaiser Valentinian allerdings nicht eigentlich für Toleranz, sondern für eine verbindliche Politik der Förderung derjenigen Kulte, die der römischen Tradition entsprechen.<sup>16</sup>

---

<sup>9</sup> *David Hume, The Natural History of Religion* (London 1757), Oxford 2007 (Deutsch: *Die Naturgeschichte der Religion*, Hamburg 2004).

<sup>10</sup> Vgl. Carter, Ian / Kramer, Matthew H. / Steiner, Hillel (Hg.), *Freedom: A Philosophical Anthology*. Oxford 2007.

<sup>11</sup> *Die Legitimität der Neuzeit I-III.*, Frankfurt/M. 1966, esp. vol. I: *Säkularisierung und Selbstbehauptung*.

<sup>12</sup> *Abschied vom Prinzipiellen* (RUB 7724), Stuttgart 1981, pp. 91-116, *Apologie des Zufälligen* (RUB 8351), Stuttgart 1986.

<sup>13</sup> *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt/Main 2007.

<sup>14</sup> *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München – Wien 2003.

<sup>15</sup> *Contra symmachum* 1,648f; vgl. Ambrosius, epist. 72a (17a),10 (CSEL 82,3,27); 73 (18), 8 (38). Zur Einordnung und Exegese vgl. *Christian Gnilka*, *Chresis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur II: Kultur und Conversion*, Basel 1993, 19-26

<sup>16</sup> Vgl. *Ernst Dassmann*, *Wieviele Wege führen zur Wahrheit? Ambrosius und Symmachus im Streit um den Altar der Viktoria*, in: Th. Söding (Hg.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte über den Monotheismus* (QD 196), Freiburg - Basel - Wien 2003, 123-141.

### 2.2.1 Problematische Antwortstrategien

a. 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.

b. 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.

### 2.2.2 Theologische Ursachenanalyse

a. Die Kritik verlangt 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.

- Christen haben ein traditionelles Defizit an Weitblick für andere Religionen und Kulturen. Insofern müssen sie sich von den „Liberalen“ belehren lassen.
- Aber Freiheit setzt Wahrheit voraus. Deshalb müssen sich alle, die an Jesus als Christus glauben, herausfordern lassen, nicht im eigenen Interesse, sondern im Interesse eines Dienstes an allen die Absolutheit der christologischen Heilsaussagen auf den unbedingten Primat der Wahrheit (Joh 1,1) und der Liebe (1Joh 4,8-16) zu beziehen.

Nicht die Einschränkung, sondern die radikale Vertiefung der Christologie schafft die Voraussetzung dafür, dass das Wirken des Geistes in der Vielfalt der Kulturen wahrgenommen und gleichzeitig die Einheit der Geschichte, die Einheit der Welt, die Einheit der Wahrheit mit der absoluten, exklusiven Priorität der Agape vermittelt werden kann.

b. Die neuzeitliche Skepsis gegenüber dem Bündnis von Gottesglauben und Menschenfreiheit ist kulturgeschichtlich im 19. Jh. begründet.

- Die katholische Kirche, die eigentlich mit Erasmus von Rotterdam und Trient den freien Willen des Menschen hochhält, betont aber die Autorität des kirchlichen Lehr- und Leitungsamtes dergestalt, dass persönliche Entscheidungsspielräume beschnitten und politische Mitwirkung verdächtigt werden soll.
- Die evangelische Kirche versammelt sich am liebsten unter dem landesherrlichen Kirchenregiment und verfolgt ähnlich wie der Katholizismus eine rigide Morallehre als Disziplinierungsstrategie, betont aber den von Luther abgeleiteten Satz, der Menschen könne sich immer nur als verlorenen Sündern begreifen, wenn er auf sich selbst schaue, und sei frei nur fremdbestimmt: von Gott her, in Gott, durch Gott, auf ihn hin.

Die Verbindung beider dominanter Vorstellungen führt zu einer Protestbewegung – mit dem Ergebnis, dass für den preußischen Reformier Wilhelm von Humboldt Religion nicht zum genuinen Bildungsauftrag gehört.

### 2.2.3 Partnerschaft mit der 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)<sup>17</sup> 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)<sup>18</sup> 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)<sup>19</sup> 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.

---

<sup>17</sup> Arnold Gehlen, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Bonn 1956.

<sup>18</sup> Helmut Schelsky, *Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze*, Düsseldorf/Köln 1965.

<sup>19</sup> Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, hg. v. André Kieserling, Frankfurt/Main 2000.

#### 2.2.4 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.
- c. Das Christentum kann den Anspruch der Wahrheit nur aufrechterhalten, wenn er mit Freiheit verbunden ist und eine Anerkennung der Anderen in ihrer Andersheit umschließt. Sonst wäre es nicht friedensfähig. Es hat die argumentative Möglichkeit, dann aber auch die ethische und soteriologische Aufgabe, die Gottesebenbildlichkeit eines jeden Menschen, in der angelegt ist, dass Gottesglaube Autonomie nicht einschränkt, sondern fordert, so zu erkennen und zu fördern, dass nicht unter der Hand die Agenturen Gottes Freiheit definieren wollen, ohne die Vielfalt menschlicher Wege anzuerkennen, die im Rahmen der Ethik legitim sind.
- d. Gelingt es aber, auf biblischer Basis eine Theologie der Freiheit zu entwickeln, die nicht nur dem sozialetischen Mindeststandard der Toleranz entspricht, sondern es vom Ethos der Agape unterfängt? Wie können Menschen in ihrer Freiheit gesehen werden, ohne dass die Zugehörigkeit zu einer anderen Religion oder Atheismus und Agnostizismus als Sünde verurteilt werden? Aus welchem Grunde und bis zu welchem Maße ist es christologisch möglich, ethisch verantwortete Freiheit auch in ihrer Andersheit und Eigenheit zu bejahen – und wie könnte eine schriftgemäße Bejahung aussehen?
- e. Eine positive Perspektive öffnet Lukas in einer Aufklärungspredigt, die er Paulus auf den Leib schneidert:
  - Die Kritik des Polytheismus führt zur Anerkennung der eigenen Menschlichkeit und Endlichkeit.
  - Die Klärung des Gottesglaubens im Sinne des biblischen Monotheismus zerstört nicht die Wege, die Menschen gehen, sondern erschließt sie als Wege, die Gott bahnt, damit sie zu Gott führen.

Diese Öffnung ist im Neuen Testament nicht einzigartig, sondern konsequent, weil sie das „Für“ Gottes konkretisiert. Sie entspricht nicht der pluralistischen Religionstheorie, sondern der Biblischen Theologie; sie schränkt die Vielfalt nicht ein, sondern öffnet sie für ein dezidiertes Bekenntnis.

3. Drei Perspektiven auf den Gottesglauben Jesu  
Synoptische Leitmotive

a. Alle drei synoptischen Evangelien sind um Jesu willen geschrieben worden, der als Christus verkündet wird. Alle zeichnen die Christologie in die Reich-Gottes-Theologie ein und verbinden sie dadurch sowohl mit der Hoffnung Israels als auch mit der Zukunft der Kirche.

b. Die Verbindung schafft die Person Jesu selbst: als Jude, als Beter, als ;Lehrer und Retter. Ob wirklich vom „Glauben“ Jesu gesprochen werden kann, hängt am Glaubensbegriff.

- Wenn Glaube als Erkenntnis verstanden wird, die eine strukturelle Ungewissheit einschließt, weil das Geheimnis Gottes nicht aufgelöst wird, passt der Begriff nicht zur Christologie der Evangelien (Thomas von Aquin).
- Wenn der Begriff aber als Bekenntnis und Vertrauen, Verhalten und Wissen verstanden wird, das aus Offenbarung hervorgeht, gibt es keinen dogmatischen Vorbehalt, vom „Glauben“ Jesu zu sprechen (Hans Urs von Bathasar). Mk 9,23 ist ein (nicht unumstrittener) Beleg.

Unabhängig von dieser Reflexion ist die religiöse Praxis Jesu klar, als Innenseite seiner Proexistenz, die Gottes „Für“ eschatologisch realisiert, wenn man den Evangelien folgt.

3.1 Gottes Reich als Macht des Heiles.

Die markinische Christologie auf Leben und Tod

a. Dem Markusevangelium kommt eine Schlüsselbedeutung zu, weil es eine erste Erzählung ist, die das öffentliche Wirken mit dem öffentlichen Leiden Jesu biographisch verbindet, im Licht der Auferstehung.

b. Dieses Evangelium hat den anderen Evangelien den Rahmen vorgegeben, in den Matthäus und Lukas allerdings sehr viel mehr Material aufgenommen haben, während Johannes einen eigenen Aufriss wählt.

3.1.1. *Der geliebte Sohn Gottes auf Erden*

a. Die Dialektik von Stärke und Schwäche, die Markus mit der Erzählung von der Taufe Jesu aufbaut (Mk 1,9-11) aufbaut, kennzeichnet das Gotteswort selbst.

- Zuerst wird die königliche Eschatologie von Ps 2 eingespielt.
- Dann wird die prophetische Mission von Jes 42 aufgerufen.

Die Verbindung prägt die markinische Christologie.

- Beide Linien werden durch das gesamte Evangelium hindurch weiter verfolgt und miteinander verbunden.
- Beide Linien werden in der Taufszene durch das theozentrische Motiv der Liebe Gottes zusammengehalten.

Jesus ist die Liebe Gottes, seines Vaters, durch eine Offenbarung innegeworden; er hat den Heiligen Geist empfangen; er geht den Weg des Messias (Mk 11,19f.) – bis zur Hingabe seines Lebens.

b. Diesem fulminanten Auftakt einer Christologie des wahren Menschseins Jesu entspricht, dass Jesus nach dem Markusevangelium immer wieder die Verbindung mit Gott im Gebet sucht, bis zum Gethsemane-Gebet (Mk 14,36), das den Willen Gottes ins Zentrum stellt.

c. Jesus ist von Anfang an Gottes Sohn. Aber das, was von Anfang an wahr ist, kann nur vom Ende her als wahr erkannt werden. Unter dem Kreuz erscheint der erste Mensch, der Jesus anschaut und in ihm den Gottessohn erkennt.

### 3.1.2 *Der menschliche Messias aus Israel*

Jesus tut sich nach dem Markusevangelium nicht durch einen offensiven Gebrauch möglichst vieler messianischer Würdenamen hervor.

- Ausgerechnet der Gottessohntitel wird mit größter Zurückhaltung gebraucht.
- Erst im Verhör durch den Hohenpriester platzt der Knoten (Mk 14,62f.)

„Menschensohn“ ist der einzige Hoheitstitel, den Jesus nach dem Markusevangelium während seines irdischen Wirkens selbst in den Mund nimmt: in der Spannung von Vollmacht (Mk 2,7 u.ö.), Passion und Auferstehung (Mk 8,31), verbunden im heilschaffenden Dienst (Mk 10,45).

b. Der irdische Weg des messianischen Menschensohnes Jesus zwischen dem Jordan und Golgotha, von den Markus erzählt, verläuft mitten in Israel. c. Dass Jesus Synagogen besucht, Tora studiert und Psalmen betet, wurde nicht selten als unvermeidliche Konzessionen an die kontingenten Lebensumstände betrachtet, ist aber die Konsequenz eines Sohnes, der nur als Jude an den Jordan und auf die *via dolorosa* gehen konnte, weil Gott, der ihn liebt, treu ist, nicht nur zu ihm, sondern zu allen Menschen.

d. Am nördlichsten Punkt der Wanderungen Jesu, in Caesarea Philippi, werden die Zusammenhänge klar (Mk 8,27-38). Der Messias aus Israel geht einen schweren Weg; es ist der Weg zum Reich Gottes.

### 3.1.3 *Der verheißene Retter ins Gottesreich*

a. Der Sohn Gottes verkündet das Evangelium Gottes vom Reich Gottes (Mk 1,14f.).

- Das Reich Gottes ist der Inbegriff des eschatologischen Heiles. Sein Kommen erfüllt die Zeit: den Kairos der Liebe Gottes.
- Das Reich Gottes ist – immer schon – nahegekommen, so dass es immer wieder jetzt seine Wirkung entfaltet: die Vermittlung der Liebe Gottes, ab jetzt durch die Proexistenz Jesu.

Jesus verkündet dieses Evangelium. Man muss es ihm glauben. Er verkörpert es aber nicht, sondern vermittelt es – durch seinen Tod hindurch (Mk 14,25).

b. Die Konsequenz sind Umkehr und Glaube.

- Umkehr ist die Anerkennung der eigenen Schuld in der Hoffnung, bei Gott Vergebung zu erlangen, und die Neuorientierung des ganzen Lebens an Gottes Reich.
- Glaube ist das Vertrauen auf Gott in der Person Jesu, das zum Bekenntnis wird und das gesamte Verhalten prägt.

Dort, wo Umkehr und Glaube auf die Berufung durch Jesus treffen, kann die Nachfolge beginnen, die zur Mitarbeit in der Mission führt (Mk 1,16-20).

### 3.2 Gottes Barmherzigkeit als Aufgipfelung seiner Gerechtigkeit.

#### Die matthäische Christologie der Verheißung

a. Matthäus lässt Jesus so lehren, dass Gottes Barmherzigkeit seine Gerechtigkeit vollendet und Gottes Gerechtigkeit seine Barmherzigkeit verwirklicht. In der Bergpredigt kommt beides programmatisch zum Ausdruck.

b. Die Basis liefert die Christologie. Jesus ist „Gott mit uns“ – und zwar dadurch, dass er in seinem Wirken und Leiden Gottes „für uns“ verwirklicht: in seiner Gnade und Barmherzigkeit. Dies entspricht der Heilsverheißung Gottes für Israel, die Jesus bejaht und vermittelt.

#### 3.2.1 *Der Immanuel*

a. An drei Stellen im Evangelium wird Jesus als derjenige dargestellt, der Gottes Heilsgegenwart nicht nur verkündet, sondern verkörpert:

- In der Geburtsgeschichte mit dem Immanuel-Motiv aus Jes 7,14 (Mt 1,23).
- In der Gemeinderede mit der Zusage seines immerwährenden Beistandes (Mt 18,20).
- In der Ostergeschichte mit dem Missionsauftrag an seine Jünger (Mt 18,16-20).

Alle drei Stellen gehören zusammen: Der Auferweckte ist kein anderer als Jesus von Nazareth. Jesus lebt und stirbt im Raum der Ewigkeit.

b. Das Immanuel-Motiv bindet die erzählte Geschichte Jesu an die erinnerte Verheißungsgeschichte Israels zurück und schließt diese für die Hoffnung aller Völker auf.

c. „Immanuel“ ist die christologische Zentralaussage des Evangeliums: Sie zeigt, wie „hoch“ die matthäische Christologie ist. Das Irdische und Überirdische, das Vor- und Nachösterliche stehen auf einer Höhe. Jesus ist der messianische Davidssohn als „Immanuel“; als „Immanuel“ ist er, der Mensch Jesus von Nazareth, Gott auf Erden. Wäre er es nicht, könnte er der Erlöser nicht sein.

#### 3.2.1.1 Die matthäische Weihnachtsgeschichte (Mt 1,18-25)

a. Der Stammbaum Jesu (Mt 1,2-17) endet mit einer Leerstelle: Wie Jesus in die Genealogie Abrahams und Davids gehört, bleibt offen; denn ins Stammbuch ist Joseph geschrieben. Es wird – außer in einer sekundären Textvariante – nicht gesagt, dass Joseph Jesus „zeugte“, sondern dass er mit Maria verheiratet war, „aus der Jesus geboren wurde“ (Mt 1,16). Diese Leerstelle wird durch Mt 1,18-25 ausgefüllt. Dass es die Leerstelle gibt, ist nicht dem christologischen Dogma geschuldet, das eine direkte Genealogie nicht erlauben würde, sondern der jüdischen Messiaserwartung, die zwar wegen 2Sam 7 einerseits an der Davidssohnschaft des Messias festhält, andererseits aber angesichts der geschichtlichen Katastrophen, von denen die babylonische Gefangenschaft die bis dato größte gewesen ist, nicht mehr auf das genealogische Prinzip der Dynastie setzen kann und deshalb einen schöpferischen Neueinsatz prägt. Kennzeichnend ist die Bildverschiebung vom „Sohn Davids“ in 2Sam 7 zum „Spross Isaia“ in Jes 9 und 11.

b. Mt 1,18-23 setzt bei der Schwierigkeit Josephs an, das Geschehen zu begreifen. Angesichts der Schwangerschaft Marias denkt er an Ehebruch, ist aber „gerecht“ und will sie nicht bloßstellen, sondern in aller Heimlichkeit aus der Verlobung entlassen (wohl damit sie eine Verbindung mit dem Vater des Kindes eingehen kann). Damit aber Jesus in Joseph einen gerechten Vater hat, erscheint ihm der Engel, um ihn ins Geschehen einzuweihen. Zur Gerechtigkeit Josephs gehört, diesem Wort zu glauben und sich Jesu mitsamt seiner Mutter anzunehmen.

#### 3.2.1.1.1 Die christologische Zusage

a. Mt 1,18-25 ist ein christologischer Schlüsseltext des Evangeliums:

- Mt 1,20 erklärt die Herkunft Jesu aus Gott, durch den Heiligen Geist. Gottes Geist ist seine Schöpferkraft, die sich menschlicher Vermittlung, hier der Mutterschaft Marias, bedient, aber nicht von ihr abhängig ist.
- Mt 1,21 deutet den Namen Jesus („Je schua“ – „Gott hilft“) mit seiner soteriologischen Rolle: Er ist der Erlöser, der die Sünden seines Volkes wegnimmt.

Zusammen mit vorwegnehmen eingelöst, was Mt 1,1, die Überschrift des Evangeliums, anzeigt.

b. Das „Volk“ Jesu ist das „Haus Israel“ (Mt 15,24), werden aber auch alle Jünger aus den Völkern (Mt 28,19f.). Es sind „viele“, für die Jesus lebt und stirbt (Mt 26,28).

c. Die Vergebung der Sünden taucht an zwei weiteren Stellen des Evangeliums explizit auf:

- bei der Heilung des Gelähmten (Mt 9,1-8) nach der Vorlage von Mk 2,1-12,
- beim Letzen Abendmahl (Mt 26,28) über die Markusvorlage hinaus (Mk 14,22-25).

Der Zusammenhang verweist auf das gesamte Leben und auf das Sterben Jesu. Die Erlösung geschieht durch die Vollmacht und Lebenshingabe Jesu.

- Die Macht Jesu ist die Macht Gottes und deshalb die Liebe.
- Die Hingabe Jesu ist die Hingabe Gottes und hat deshalb Macht.

Beides gehört zusammen: Jesus bringt nicht nur, er ist eine Verheißung: als Immanuel.

d. *Nomen est omen*: Jesus trägt einen Namen, der Programm ist. Er trägt ihn, weil Gott selbst diesen Namen festlegt. Der Name macht Jesus kenntlich. Mit ihm stellt er sich vor. Das Evangelium lässt entdecken, welche Hoffnung an diesen Namen geknüpft ist. Die biblische Theologie des Namens Gottes erhält ein menschliches Gesicht.

3.2.1.1.2 *Der Horizont der Verheißung*

a. Mt 1,22f. ist das erste Reflexionszitat des Matthäus.

- Die zentrale Aussage lautet: Jesus ist der „Immanuel“, der „Gott mit uns“.
- Jesus verkündet nicht nur Gottes Beistand mit seinem Volk, sondern verkörpert ihn; er verweist nicht nur darauf, dass Gott „mit“ seinem Volk ist, sondern dass er Gott *ist* – als der „mit uns“ (vgl. Mt 18,20; 28,20).

Gemeint ist der dauernde Beistand in der Kraft Gottes, aber darüber hinaus die Gegenwart Jesu Christi, nicht nur körperlich, sondern auch geistig.

b. Mt 1,23 ist, ausdrücklich als Gotteswort in Prophetenmund angekündigt, ein Zitat von Jes 7,14<sup>20</sup>.

- Die ursprüngliche hebräische Form fängt eine Szene während des syrisch-ephraimitischen Krieges im 8. Jh. v. Chr. ein. Um König Ahas vor einem militärischen Abenteuer zu warnen, weist der Prophet auf eine junge Frau hin, die ein Kind empfangen wird, dem sie den Namen „Immanuel“ geben wird: Die Geburt eines Kindes ist ein Zeichen des Friedens. Der Name macht es zu mehr als einem Fall.
- Bei der Übersetzung des Jesajabuches ins Griechische (in Ägypten?<sup>21</sup>) wird erstens die Frau zu einer Jungfrau und zweitens das „Du“ – entweder des Ahas oder des Lesers – zu dem, der dem Kind den Namen gibt.

Die Übersetzung „Jungfrau“ hat zwei Voraussetzungen:

- die messianische Deutung von Jes 7,14, die sich von Jes 9 und Jes 11 herleitet,
- die Bildverschiebung vom „Sohn Davids“ zum „Spross Isais“, der hier auf der weiblichen Seite entsprochen wird.

Beide Male geht es um Gottes Schöpferkraft, der allein die Existenz des Messias verdankt wird.

Jesus ist für Matthäus Gott – nicht der Vater, sondern der Sohn, der also solcher offenbart und realisiert, wer und was Gott ist.

b. Die verschiedenen Aspekte passen zusammen: „Immanuel“ ist die christologische Zentraussage des Evangeliums: Sie zeigt, wie „hoch“ die matthäische Christologie ist. Das Irdische und Überirdische, das Vor- und Nachösterliche stehen auf einer Höhe. Jesus ist der messianische Davidsohn als „Immanuel“; als „Immanuel“ ist er, der Mensch Jesus von Nazareth, Gott auf Erden. Wäre er es nicht, könnte er der Erlöser nicht sein.

*Weiterführende Literatur:*

*Uta Poplutz*, Den Anfang erzählen. Der Ursprung Jesu nach dem Matthäusevangelium, in: Th. Söding (Hg.), *Zu Bethlehem geboren?* 15-30.

*M. Mayordomo-Marin*, Den Anfang hören. Leserorientierte Evangelienexegese am Beispiel von Mt 1-2 (FRLANT), Göttingen 1998.

---

<sup>20</sup> Vgl. *Christoph Dohmen*, Das Immanuelzeichen. Ein jesuanisches Drohwort und seine inneralttestamentliche Rezeption, in: *Biblica* 68 (1987) 305-329.

<sup>21</sup> Zum Kontext: *Alexandra von Lieven*, Jungfräuliche Mütter? Eine ägyptologische Perspektive, in: Th. Söding (Hg.), *Zu Bethlehem geboren?* 156-170. Der Beitrag erklärt, dass es keinen festen Mythos der Jungfrauengeburt in Ägypten gegeben hat.

### 3.2.1.2 Die matthäische Gemeinderede

a- Die a. Die Gemeinderede nimmt den thematischen Faden der vorangehenden Reden auf. Besonders enge Beziehungen bestehen

- zur Bergpredigt wegen des Versöhnungsethos (Mt 5,21-48),
- zur Gleichnisrede Mt 13 wegen der dortigen Hinweise auf das *corpus permixtum* (Mt 13,47-50).

In Mt 18 werden die Konsequenzen gezogen, bezüglich des Umgangs mit Gefährdeten und schuldig Gewordenen.

b. Die Gemeinderede sticht heraus, weil sie nach Mt 16,18 zum ersten (und letzten) Mal das Wort *ekklesia* verwendet: Kirche oder Gemeinde. Gleichzeitig werden durch diese Parallele grundlegende Fragen der Ekklesiologie angestoßen.

c. Die Rede hält Jesus auf dem Weg, noch in Galiläa, nach der Verklärung (Mt 17,1-13), unmittelbar bevor er Galiläa verlässt und nach Jerusalem aufbricht (Mt 19,1). Die Rede ist also so etwas wie ein galiläisches Vermächtnis: Sie bündelt die Erfahrungen Jesu und bereitet seine Jünger auf das vor, was kommen wird: die Passion, in der es sie zerreißen wird.

d. Die Rede, die Jesus hält, hat zwei größere Teile: zuerst geht es um den Schutz der Kleinen (Mt 18,1-14), dann um die Vergebung von Schuld (Mt 18,15-35).

Mt 18,1-14	Der Schutz der Kleinen
1-5	Der Wunsch der Jünger nach Größe und das kleine Kind als Vorbild
6-8	Die Warnung vor dem Ärgernis
9-14	Die Aufforderung, die Kleinen zu achten, und das Gleichnis vom verirrtten Schaf
Mt 18,15-34	Die Vergebung der Schuld
15-20	Der Umgang mit schuldig gewordenen Brüdern
21f.	Die Frage des Petrus nach Grenzen der Vergebung und die Antwort Jesu
23-35	Das Gleichnis vom unbarmherzigen Schuldner und seine Anwendung auf Gott

Die beiden Teile bauen aufeinander auf; der zweite Teil führt den ersten Teil weiter.

e. Das Immanuel-Motiv begründet die Fähigkeit – und damit die in ihr begründete Möglichkeit und Aufgabe der Vergebung.

- Die Zusage seiner Gegenwart gibt Jesus einer Gemeinschaft von Sündern, die selbst sündig wird – nicht um sie darin zu bestärken, sondern um sich denen zuzusagen, die seiner zutiefst bedürftig bleiben, und um sie über ihre eigenen Grenzen hinaus in die Gemeinschaft mit Gott zu führen, der die Vergebung wirkt, die sie zusagen sollen und können.
- Die Jünger, die angeredet sind, sollen die Zusage Jesu annehmen – nicht als ihr Privileg, sondern als ihre Beauftragung, Versöhnung zu empfangen und zu vermitteln.

Das Immanuel-Motiv ist das christologische Zentrum der Rede, die Ekklesiologie und Soteriologie vermittelt.

3.2.1.3 Das matthäische Osterevangelium

a. „Matthäi am Letzten“ ist ein programmatischer Abschluss des Evangeliums, der den Ausblick auf die Geschichte der Kirche und ihrer Mission öffnet.

b. Mt 28,16-20 hat eine leicht zu erkennende Struktur:

16f.	Die erzählerische Einleitung: Die österliche Erscheinung Jesu
18ff.	Das österliche Manifest Jesu
18	Die Vollmachtsaussage Jesu
19f.	Der Sendungsauftrag Jesu
19a	Der Missionsauftrag
19b	Der Taufbefehl
20a	Der Lehrauftrag
20	Die Beistandsverheißung Jesu

Im gattungsgeschichtlichen Vergleich tritt das Erzählerische in Mt 28,16-20 ziemlich weit zurück. Im Zentrum steht das Manifest Jesu und damit das Deklaratorische.

c. Der Missionsbefehl Jesu hat testamentarischen Charakter.

- Diskutiert wird ein Rückbezug auf das Kyros-Edikt 2Chron 36,23<sup>22</sup>, zumal mit diesem Wort die *Biblia Hebraica* – heute – endet.
- Strukturverwandt ist das Wort Josefs an seine Brüder Gen 45,9-11<sup>23</sup>: Beteuerung der eigene Macht – Auftrag – Beistandszusage.

In beiden Fällen bleibt aber ein erheblicher Unterschied sowohl in der Person als auch im Inhalt der Erklärung.

- Das Gewicht der Aussage lässt sich nur mithilfe von Dan 7,13f. vermessen – nur dass, was dort für den Jüngsten Tag angekündigt wird, hier für die österliche Gegenwart in Anspruch genommen und von dort her für die futurische Eschatologie geöffnet wird.
- Der Ort der Aussage, der Berg, die Gattung der Theophanie und der Inhalt verweisen auf die Sinaioffenbarung Ex 34 zurück. Sie hat auch die (allerdings nicht ganz reine) Grundstruktur:
  - Selbstvorstellung (Ex 34,6f.10),
  - Auftrag (Ex 34.11-22.25f.),
  - Zusage (Ex 34,23f.26).
- Es geht hier wird dort um den Abschluss des neuen Bundes. Freilich bleiben die Unterschiede unübersehbar: Ex 34 richtet den Blick nach innen und auf das Gesetz, Mt 28 nach außen und auf die Lehre Jesu.

Der Missionsauftrag hat tiefe theologische Wurzeln in der Bundestheologie Israels.

<sup>22</sup> So Hubert Frankemölle, Jahwebund und Kirche Christi, pass.

<sup>23</sup> So Bruce J. Malina, The Literary Structure and Form of Mt 28,16-20, in: NTS 17 (1970/71) 87-103.

d. Mt 28,16-20 bringt wesentliche Aspekte urchristlichen Auferstehungsglaubens zum Ausdruck:

- die Erscheinungen des Auferstandenen als – neben dem leeren Grab – Ursprung des Osterglaubens,
- die Erhöhung des Auferstandenen, seine Partizipation an Gottes Allmacht,
- das „Für“ der Auferstehung Jesu Christi, das Paulus betont (Röm 8,31-38), konzentriert im Immanuel-Motiv Mt 28,20,
- die missionarische Sendung der Apostel als Ziel der österlichen Erscheinung.

In der Komposition des Kanons erscheinen die Bekenntnisformeln als Echo auf den Missionsauftrag; genetisch haben sie entscheidend zur Ausformulierung der Erscheinungsgeschichte beigetragen.

e. Der Schluss des Matthäusevangeliums nimmt das Immanuel-Motiv auf (Mt 1,23; 18,20). Jesus bleibt durch seine Auferweckung, der er zu seinen Lebzeiten war, und offenbart, was für alle Zeit gilt.

- Jesus ist Gott – nicht der Vater, sondern der Sohn, der das „Für“ und „Mit uns“ Gottes personifiziert und realisiert.
- Der Auferstandene ist zur Rechten des Vaters nicht von den Menschen abgewandt, sondern bleibt ihnen zugewandt.

Was Jesus getan und gelehrt hat, bleibt gültig. Wie er als Auferstandener und Erhöhter wirkt, lässt sich aus der Erinnerung an sein irdisches Leben und Leiden erkennen.

f. Die Lehre der Jünger soll sich an der Lehre Jesu orientieren – die im Matthäusevangelium selbst dargestellt wird. Damit wird das „Buch der Geschichte Jesu Christi“ zur Grundlage christlicher Theologie.

g. Die Adressaten der Mission sind „alle Völker“ – ob ein- oder ausschließlich Israels, ist eine heiß diskutierte Frage. Die umfassende Aussage der Vollmacht lässt eher an eine Inklusion Israels gelten, wie sie für die Frühzeit auch für die Petrus- und Paulusmission bezeugt ist.

*Literatur:*

*Albert Denaux*, *Matthew's Story of Jesus' Burial and Resurrection* (Mt 27,57 – 28,20), in: R. Bieringer u.a. (Hg.), *Resurrection in the New Testament*. FS J. Lambrecht (BETHL 165), Leuven 2002, 123-145

### 3.2.2 Der Gottesknecht

a. Matthäus hat – als einziger Evangelist – mitten in die Erzählungen vom öffentlichen Wirken Jesu ein ausführliches Schriftzitat gestellt, das mit Jes 41,2-4 direkt an das Gotteswort nach der Taufe (Mt 3,17) anschließt und dadurch die Taufe mit der Verkündigung Jesu verklammert (Mt 12,15-21)

b. Das Schriftzitat steht im Futur; durch die einleitende Erfüllungsnotiz (V. 17) wird die Verheißung vergegenwärtigt. Mit Jes 42 wird die Sendung des prophetischen Gottesknechtes doppelt charakterisiert:

- durch die Angabe des Ziels (das erreicht wird): die Aufrichtung des Rechts (Mt 12,20b), das die Hoffnung der Völker ist (Mt 12,21),
- und die Charakterisierung des Ethos: die Gewaltlosigkeit und Barmherzigkeit (Mt 12,19.20a).

Beides gehört zusammen: Die Wirkung kann nur erzielt werden, weil Jesus genau das lebt, was er sagt.

c. Nach Vers 18 wird derjenige, der diese Heilssendung ausführt, von Gott als sein Knecht mit seinem Geist ausgerüstet. Im Griechischen steht dasselbe *epí* wie in Mt 3,17. Das Verb (*tithemi* – stellen, setzen, legen) fokussiert weniger die Gabe als die Ausrüstung. Jesus wird befähigt, den Dienstweg zu gehen, den Gott ihn geschickt hat. Die Geistbegabung inspiriert das Ethos und begründet die Wirkung.

d. der Gottesknecht ist nach dem Jesajabuch ein Prophet, der auf einer universalen Verkündigungssendung unterwegs ist, um durch die eigene Gewaltlosigkeit den Völkern Gottes Gerechtigkeit zu bringen. Im Jesajabuch besingen vier Lieder diesen Knecht und seine prophetische Sendung:

Jes 42,1-9	Das erste Lied	Die Heilsverkündigung des Gerechten
Jes 49,1c-9c	Das zweite Lied	Die Verheißung des Angefochtenen
Jes 50,4-9	Das dritte Lied	Die Befähigung des Jüngers
Jes 52,13-53,12	Das vierte Lied	Das Leiden des Gottesknechtes

Überall begegnet derselbe Typ: ein Mensch des Wortes, einer mit einem ungeheuren Anspruch, der auf tiefe Skepsis stößt, ein Verkannter, der aber Gott erkannt hat und zur Gotteserkenntnis führt.

e. In dieser Gestalt verdichtet sich die Prophetie Israels.

- Teils wird der Gottesknecht kollektiv gedeutet: als Personifikation Israels, des gedemütigten, aber prophetischen Gottesvolkes.
- Teils wird der Gottesknecht personal gedeutet: als (idealisiertes) Selbstportrait des Propheten Jesaja, der das Schicksal aller Propheten am eigenen Leben erfährt.
- Teils wird, schon frühjüdisch, der Gottesknecht messianisch gedeutet, als universaler Heilsbringer aus Israel für Israel und die Völker.

Die Deutungen sind nicht nach dem Schema „richtig“ oder „falsch“ zu sortieren, sondern spiegeln und brechen die Voraussetzungen und Ausgangspunkte derer, die sich im Glauben an Gott mit der Geschichte Israels und der Botschaft der Prophetie verbindet.

f. Matthäus hat kein naives, sondern ein reflektiertes Schriftverständnis. Von einer Vereinnahmung der Hoffnungen Israels oder einer Beschlagnahme des Gottesknechtes ist er meilenweit entfernt.

- Zum einen markiert er sehr genau, dass „Jesaja“ kein lebloses Sprachrohr Gottes ist, sondern als er selbst spricht, wie Gott zu ihm und durch ihn spricht.
- Zum anderen zeichnet er Jesus in den Verheißungshorizont ein, den „Jesaja“ mit Gottes Wort öffnet.

Jesus bejaht Jesaja – das ist die Glaubensüberzeugung des Matthäus. Deshalb verifiziert Jesus die Verheißung für Israel und die Völker.

g. Jeder einzelne Vers ist ein Portrait Jesu, der sich auf Jesaja bezieht, in Israel, als messianischer Gottesknecht, wie Matthäus überzeugt ist. Schriftgemäße Christologie zeigt das Menschsein des Messias – im inspirierten Ethos wie im aufgeschlossenen Heildienst.

### 3.3 Gottes Liebe als Gabe der Versöhnung

Die lukanische Christologie der Suche nach den Verlorenen

a. Gegen Ende seine Reise nach Jerusalem (Lk 9,51) lädt sich Jesus im Haus des Zachäus ein, des Oberzöllners von Jericho (Lk 19,1-10).

- Zachäus gilt, seines Berufes wegen, als notorischer Sünder.
- Jesus schätzt nicht die Sünde gering, aber die Versöhnung größer.
  - Er sieht in Zachäus das Kind Abrahams.
  - Er löst in Zachäus das Bekenntnis der Sünden aus, verbunden mit dem Vorsatz der Besserung.

Jesus begründet seine Initiative mit der Sendung des Menschensohnes, die Verlorenen zu suchen und zu retten.

- Er selbst ist der „Menschensohn“ – der von Gott gesandte Mensch, der die Nähe Gottes offenbart, um sie wirken zu lassen.
- Er sucht diejenigen, die sich verirrt und verloren haben, weil sie vom Weg des Lebens abgekommen sind.
- Er rettet – was seine gottgegebene Aufgabe ist: in Israel und darüber hinaus (Lk 2,11).

Das Wort ist wie der Unterschrift unter die gesamte Sendung Jesu.

b. Vorbereitet ist dieser Schluss vielfach. Besonders eindrucksvoll sind die Gleichnisse vom Finden des Verlorenen (Lk 15,1-34)

- An die Tischgespräche mit Pharisäern in Lk 14 schließen sich weitere Gespräche an. Sie finden nicht mehr bei Tisch statt, haben aber die Tischgemeinschaften Jesu mit Pharisäern und Zöllnern zum Anlass.
- Die Zöllner und Sünder suchen die Nähe Jesu, weil sie von ihm Besserung erhoffen und Aufnahme erfahren, obwohl er ihnen ins Gewissen redet.
- Die Zöllner und Sünder wollen Jesus „hören“, weil sie anscheinend zu ahnen begonnen haben, dass sie bei ihm ihr Glück zu finden ist.
- Die Pharisäer und Schriftgelehrten „murren“, heißt: kritisieren Jesus, aber hinter vorgehaltener Hand: aus ihrer Sicht nicht ohne Konsequenz, aber ohne Zustimmung zur Verkündigung Jesu.
- Ihre Kritik richtet sich direkt auf Jesu Umgang mit Sündern:
  - Er nimmt sie an, heißt: er nimmt sich ihrer an; er gewährt ihnen seine Nähe, öffnet ihnen sein Herz und schenkt ihnen seine Gemeinschaft: als der, der Gottes Nähe nahebringt, Gottes Herz schlagen lässt und die Gemeinschaft mit Gott vermittelt.
  - Er isst mit ihnen, heißt: Er achtet nicht auf die Reinheitsvorschriften; er lädt sich bei ihnen ein (vgl. Lk 19,1-10) oder lädt sie zu sich ein; er hält mit ihnen Tischgemeinschaft, um ihnen das Reich Gottes zu öffnen (Lk 14).

In der Szene wiederholt sich der typische Vorwurf gegen Jesus.

Die Antwort Jesu ist aber weder nur Belehrung noch Rechtfertigung oder Warnung und Drohung, sondern Einladung. Dem dienen die Form und die Abfolge der Gleichnisse.

### 3.3.1 Die Komposition der Gleichnisse vom Verlorenen

- a. Die drei Gleichnisse in Lk 15 sind allesamt auf den erzählten Anlass abgestimmt.
- Alle drei Gleichnisse handeln von etwas oder jemandem, das oder der verloren gegangen ist, und greifen damit die Auseinandersetzung um die Zöllner und Sünder auf, deren Schuld von Jesus nicht kleingeredet, aber vergeben wird. Was verloren geht, ist ein Tier, eine Münze und ein Kind: Die Gleichnisse in Lk 15 zeigen beispielhaft, was schmerzliche Verluste sind und wieviel Glück hat, wer wiederfindet, was verloren war.
  - Alle drei Gleichnisse reden von einem Fest, das gefeiert wird, weil etwas oder jemand, das oder der verloren war, wiedergefunden wurde – so wie Jesus mit den Zöllnern und Sündern zusammen isst. Das letzte Gleichnis problematisiert die Teilnahme am Fest: in der Figur des älteren Sohnes.

Alle drei Gleichnisse beschreiben untereinander einen Weg, der auf das Fest im Haus zuläuft.

- Beim ersten Gleichnis macht sich der Hirt auf den Weg, das verlorene Schaf zu finden.
- Beim zweiten Gleichnis macht sich die Frau daran, das ganze Haus auf den Kopf zu stellen, um die verlorene Drachme zu finden.
- Beim dritten Gleichnis hält der Vater Ausschau nach seinem jüngsten Sohn, um ihn wieder zuhause aufzunehmen, und müht sich um seinen Ältesten, an der Feier teilzunehmen.

Die unterschiedlichen Perspektiven sind kaum zufällig, sondern recht genau aufeinander abgestimmt. Das letzte Gleichnis trägt ein Achtergewicht, weil es nicht nur das umfangreichste ist, sondern auch die Fäden der beiden anderen aufnimmt und verknotet.

Die beiden ersten Gleichnisse haben einen Erzählerkommentar Jesu, der die Übertragung auf das Reich Gottes veranschaulicht; im dritten Gleichnis ist der Kommentar in die Erzählung integriert: der Refrain von Tod und Auferstehung in den Versen 24 und 32.

- b. Die drei Gleichnisse bilden ein breites soziales Spektrum ab:
- Während das erste und dritte Gleichnis Männerbilder in einer Männerwelt widerspiegeln, hat das mittlere eine Frau in einer Frauenwelt zum Thema.
  - Während die beiden ersten Gleichnisse in der Welt der Armen spielt, spielt das dritte Gleichnis in der Welt der bäuerlichen Mittelschicht.

Das breite Spektrum ist für die Gleichnisse Jesu typisch.<sup>24</sup>

c. Der synoptische Vergleich zeigt, dass Lukas mit Sondergut gearbeitet und insgesamt die Szene komponiert hat. Das Gleichnis vom verlorenen Schaf hat im Kernbestand (Lk 15,4ff.) eine Parallele in Mt 18,12f. Sie verläuft so nah, dass eine gemeinsame Q-Tradition anzunehmen ist, aber so weiter entfernt, dass deren Wortbestand kaum noch rekonstruiert werden kann. Matthäus hat die Tradition so frei platziert und kontextualisiert wie Lukas – nur auf wesentlich andere Art.

---

<sup>24</sup> Zu Form und Inhalt der Gleichnisse vgl. *Th. Söding*, Die Verkündigung Jesu 302-322.

### 3.3.3 Das Gleichnis vom verlorenen Sohn Lk 15,11-32

a. Das dritte der drei Gleichnisse spielt bei relativ reichen und ziemlich unglücklichen Leuten. Es setzt auf das Ethos der Familie und seine Transparenz für das Verhältnis zu Gott. Es gehört zu den bekanntesten Gleichnissen, wird aber unterschiedlich betitelt:

- Vom verlorenen Sohn
- Von den verlorenen Söhnen
- Von der Liebe des Vaters.

Alle Bezeichnungen sind möglich. Das spiegelt den Bedeutungsreichtum der Parabel.

b. Das Gleichnis hat nach der Einleitung (Vers 11) zwei Teile.

- Die Geschichte des jüngeren Sohnes scheint aus dem Elend zu einem *happy end* zu führen (Lk 15,12-24).
- Aber sie wird in der Geschichte des älteren Sohnes problematisiert (Lk 15,25-32). Der zweite Teil ist eine Geschichte in der Geschichte, eine Deutung des Gleichnisses im Gleichnis als Gleichnis.
- Durch einen Refrain (Lk 15,24 – 15,32) werden beide Teile zusammengebunden.

Die Zweiteilung verleiht dem Gleichnis Problemtiefe und Bedeutungsreichtum.

c. In der Literatur wird diskutiert, ob das ursprüngliche Ende in Vers 24 gelegen habe und der folgende Teil sekundär angefügt worden sei. Vers 11 führt aber zwei Brüder ein. Deshalb ist die Fortsetzung angekündigt.

d. Das Gleichnis hat einen sozialen und rechtlichen Hintergrund, vor dem die Erzählung überhaupt nur verstanden werden kann.

- Die Geschichte des jüngeren Sohnes ist rechtlich und sozial ziemlich eindeutig.
  - Erbteilung ist üblich; vorzeitige Auszahlung möglich (bBB 136a). Dtn 21,17 sieht für den jüngeren zweier Brüder ein Drittel vor.
  - Emigration ist ein weit verbreitetes Phänomen.
  - Jüdischer Knecht eines heidnischen Herrn zu sein, ist ein schweres Schicksal.
  - Der Vater hat Tagelöhner (Lk 15,17.19) und Knechte, die zu seinem Haus gehören (Lk 15,22.26).

Der Vater fällt aus der Rolle, wenn er dem Sohn entgegenläuft und ihm ein üppiges Wiedersehensmahl ausrichtet. Aber die Grenzen des Möglichen werden nicht gesprengt.

- Die Geschichte des älteren Sohnes wirft ein paar mehr Fragen auf, die sich aber beantworten lassen.
  - Dem älteren Sohn werden durch die Wiedereinsetzung des jüngeren Sohnes keine Erbrechte beschnitten. Der Jüngere hat nicht den Status eines Knechtes, sondern eines Sohnes, auch wenn er bereits ausbezahlt ist.
  - Der ältere Sohn hat tatsächlich schon alles, was der Vater besitzt (Vers 31), weil der jüngere Bruder seinen Anteil erhalten hat. Mithin wird er auch künftig die Verantwortung haben, seinen Bruder als jüngeren Sohn anzuerkennen.

Die Parabel lässt sich im Horizont des Rechts am besten erklären.

e. Die Geschichte des jüngeren Sohnes (Lk 15,12-24) ist die einer Umkehr aus tiefem Elend (LevR 35 [132c]. „Wenn die Israeliten Johannisbrot essen müssen, tun sie Buße“). Das passt zum Kontext. Die Umkehr endet nicht im Nichts, sondern im Glück. Das macht die Parabel zum Evangelium, gleichfalls kontextgemäß.

- Der jüngere Sohn erlebt einen Absturz (Lk 15,13-16), den er selbst verschuldet hat (Lk 15,13.14.30 [verschleudern – verschwenden – verprassen] // Lk 15,18.21: Sünde). Sein Elend könnte größer nicht sein. Er ist verloren.
- Dass seine Geschichte nicht traurig, sondern freudig endet, hat zwei komplementäre Bedingungen.
  1. Der Sohn geht „in sich“ (Lk 15,17); er macht sich auf den Weg nach Hause (Lk 15,18.20); er will seine Schuld bekennen (15,18f.) und sie büßen (Lk 15,19).
  2. Der Vater sieht ihn kommen, hat Mitleid, läuft ihm entgegen, umarmt ihn und küsst ihn (Lk 15,20).

Wäre das eine oder das andere unterblieben, wäre das Fest nicht gefeiert worden.

- Zwischen der Umkehr des Sohnes und der Liebe des Vaters besteht ein komplementäres, aber asymmetrisches Verhältnis.
  - Der Sohn erinnert sich an die vergleichsweise anständigen Lebensverhältnisse in seinem Vaterhaus (Lk 15,17). Das ist der erste Schritt der Umkehr.
  - Der Sohn will seine Schuld bekennen (Lk 15,18) und bekennt sie auch (Lk 15,21), aber der Vater wartet nicht auf sein Schuldbekennnis, sondern kommt ihm mit seiner Liebe zuvor (Lk 15,20).
  - Der Sohn will büßen, indem er um die Stellung eines Tagelöhners bittet (Lk 15,19), und erkennt, seine Sohnesstellung verspielt zu haben (Lk 15,21), wird aber von seinem Vater mit allen Ehren wieder als Sohn angenommen (Lk 15,22ff.).

Die Liebe des Vaters macht die Umkehr des Sohnes nicht überflüssig, sondern möglich.

Das Festmahl (Lk 15,22ff.) ist realistisch und symbolisch. Die Begründung des Vaters zeigt die Dimensionen auf: Es ist ein Fest der Auferstehung von den Toten (Lk 15,24).

f. Die Geschichte des Erstgeborenen (Lk 15,25-32) ist eine Meta-Geschichte. Sie variiert, repetiert und reflektiert die Geschichte des Jüngsten.

- Auch der Älteste ist „verloren“: Er bleibt draußen vor der Tür. Er ist, obwohl er ganz nahe ist, sogar weiter weg als der jüngere, weil er nicht in sich geht, sondern zornig auf seine Position beharrt (Lk 15,28a) – gegen seinen Bruder (den er nicht mehr so nennt). Er legt sich selbst auf die Rolle eines Knechtes (Lk 15,29) und seinem Bruder auf die des Sünders fest (Lk 15,30).
- Auch dem Ältesten geht der Vater entgegen, um ihn beim Fest dabei zu haben (Lk 15,28b).

Anders als im ersten Teil der Parabel kommt es im zweiten zum Dialog, weil es etwas zu besprechen gibt. Entscheidend ist das Wort des Vaters.

- Er klärt die Sohnes-Stellung des Ältesten (Lk 15,31).
- Er stellt ihm die Freude des Findens vor Augen und lädt ihn ein (Lk 15,32).

Die Geschichte endet offen. Die Hörerschaft ist gefragt, nach Lk 15,1f. in erster Linie die Pharisäer und Schriftgelehrten, die Jesus wegen seines Umgangs mit Zöllnern und Sündern kritisieren.

4. Zwei Aspekte der Freiheit als Gnade.

Paulinische Durchblicke

a. Die Frage, in welchem Verhältnis Gottes Gnade und die Freiheit der Menschen zueinander stehen, ist ein großes Thema der paulinischen Theologie. Der Apostel hat den Begriff der Freiheit in das Lexikon biblischer Theologie eingetragen. Das Verb – befreien, erlösen – ist zwar älter; aber das Abstraktum entsteht im Dialog mit der Philosophie.

b. Die paulinische Theologie der Freiheit wird im Horizont der Rechtfertigungslehre entwickelt (s.o. 1.1). Den Hintergrund bildet die Theologie des Gesetzes.

- Das Gesetz diskutiert Paulus nicht als Ausdruck einer Theonomie, die Heteronomie wäre, sondern als theozentrische Kodifizierung der Autonomie (Röm 2,13f.), da der Mensch – als er selbst – Gottes Ebenbild ist, zur Mitgliedschaft im Gottesvolk berufen.
- Das Gesetz diskutiert Paulus aber unter dem Aspekt, dass es zwar die Sünde aufzudecken, nachzuweisen und zu verurteilen, aber nicht zu besiegen vermag. Im Gegenteil unterwirft sich die Sünde das Gesetz,
  - indem es zum einen durch Verbote verlockt, das Gebotene zu übertreten,
  - und zum anderen den Eindruck vermittelt, durch „Werke“, die im Vertrauen auf die Heilswirksamkeit des Gesetzes getan werden, von der Sünde befreit und ins rechte Gottesverhältnis gesetzt zu sein.

Diese negative Wirkung ist kein Verhängnis, sondern Schuld. Sie braucht Vergebung. Diese Vergebung ist Befreiung

Der Kontext der Rechtfertigungslehre sichert, dass Freiheit und Recht in einem engen Verhältnis bleiben.

4.1 Befreite Freiheit.

Die Berufung des Glaubens (Gal 5)

a. Paulus schreibt den Galaterbrief, um die Gemeinden davon zu überzeugen, dass sie – anders als es seine Gegner sagen – nicht der Beschneidung bedürfen, um Vollmitglieder des Gottesvolkes zu werden (Gal 1,6-9.10-16). Er bringt ihnen die Rechtfertigung durch den Glauben (neu) bei (Gal 2,16-21).

b. Paulus entwickelt viele Argumente, um Überzeugungsarbeit zu leisten. Zum Schluss formuliert er ein ethisches Argument für die Rechtfertigung aus Glauben (Gal 5,1-12) und schließt ein rechtfertigungstheologisches Argument für die Ethik der Nächstenlieben an (Gal 5,13-26).

#### 4.1.1 Das ethische Argument (Gal 5,1-12)

##### 4.1.1.1 Kontextanalyse

a. Gal 5,1-12 hat eine Brückenfunktion. Der Passus schließt die Soteriologie ab und bereitet die Ethik vor.

b. Die ethische Argumentation ist soteriologisch erforderlich,

- weil Paulus der Vorwurf gemacht worden zu sein scheint (vgl. Gal 2,17f. und Röm 6,1.15), seine Gnadentheologie lasse die Ethik überflüssig werden,
- und weil die Rechtfertigung aus dem Glauben aus sich heraus eine ethische Dimension hat.

In die ethische Argumentation werden einige wichtige Motive aufgenommen, die Paulus zuvor entfaltet hat:

- die Freiheit des Glaubens (Gal 5,1), die Paulus nach Gal 2,1-10 auf dem Apostelkonzil verteidigt (Gal 2,1-10), in Gal 3,13f. christologisch begründet und in Gal 4,21-31 ekklesiologisch zugespitzt hat und von Gal 5,13 an moraltheologisch explizieren wird,
- die Kritik an der Idee der Galater, sie müssten sich – als Männer – beschneiden lassen, um voll zum Gottesvolk zu gehören (Gal 5,2-4.7ff.; vgl. 1,6-9; 4,8ff.),
- der Rekurs auf den Geist (Gal 5,5), den die Galater empfangen haben, weil sie auf das Wort der Verkündigung gehört haben (Gal 3,1-5; 4,21-31),
- die Heilssuffizienz des Glaubens (Gal 5,5f; vgl. 2,16),
- die diakonische Ausrichtung des paulinischen Apostolates (Gal 5,11a; vgl. 4,8-20),
- der Verweis auf das Kreuz als Basis der Glaubensgerechtigkeit (Gal 5,11b; vgl. 3,1).

Der entscheidend neue Gedanke ist die programmatische Verbindung von Glaube und Liebe (Gal 5,6).

c. Die Perikope leitet die Paraklese ein (die einige schon in Gal 5,1 beginnen lassen), in der Paulus das Ethos der Agape, das er in Gal 5,1-12 soteriologisch begründet, paradigmatisch konkretisiert und theologisch reflektiert.

#### 4.1.1.2 Strukturanalyse

a. Gal 5,1-12 entwickelt das ethische Argument in drei Schritten, wobei die These, die Gal 2,16f. variiert, zuerst negativ, dann positiv begründet, hernach zuerst negativ, dann positiv angewendet wird.

Gal 5,1	These: Befreiung muss bewahrt und bewährt werden.
Gal 5,2-6	Argumentation: Gal 5,2ff. Negation: Wer die Beschneidung wählt, verfehlt Christus. Gal 5,5f. Position: Glaube wirkt durch Liebe.
Gal 5,7-11	Applikation: Gal 5,7ff. Negation: Die Galater müssen sich besinnen. Gal 5,9ff. Position: Die Galater werden sich besinnen.

b. Paulus entwickelt das Argument mit einer subtilen Kommunikationsstrategie.

- Er definiert ein „Wir“ des Heilsindikativs in Gal 5,1a und Gal 5,5f., als dessen Sprecher in der Anrede der Galater sein „Ich“ agiert (Gal 5,2ff. 7ff.; vgl. Gal 2,19f.).
- Er formuliert ein „Ihr“ des Heilsimperativs (Gal 5,1b), den er in der Kritik (Gal 5,2ff. 7ff.) und der Ermunterung (Gal 5,9ff.) der Galater begründet (Gal 5,2-6) und appliziert (Gal 5,7-11): Wenn sie aus dem, was zusammen mit Paulus alle bekennen (vgl. Gal 1,1-5) nicht ausscheiden wollen, müssen sie sich bekehren – was sie kraft des Geistes Paulus zufolge auch tun werden (Gal 5,9ff.).
- Außerhalb bleiben „Sie“ (Gal 5,12: vgl. 5,10f.), die Gegner, denen die Galater Gehör zu schenken in der Versuchung stehen, aber entgegen treten müssen, um bei Christus und in der Kirche zu bleiben (Gal 1,6-9).

c. Mit Gal 5,9ff. ist der Argumentationsbogen insofern geschlossen, als Paulus seine Verwunderung, die er im Prooemium (Gal 1,6-9) zum Ausdruck gebracht hat, in Zuversicht verwandelt, weil er auf die Qualität seiner Argumentation und die Einsichtsfähigkeit der Galater vertraut.

Mit Gal 5,6 ist aber ein neues Themenfeld eröffnet, weil Paulus die Gal 2,16 aufgestellte Rechtfertigungsthese so variiert, dass nicht nur die ethische Substanz der Gnadentheologie annonciert, sondern auch die Frage nach ihrer Konkretion laut wird, die Paulus ab Gal 5,13 beantwortet.

#### 4.1.1.3 Gal 5,6 als Schlüsselvers paulinischer Soteriologie und Ethik

##### 4.1.1.3.1 Die ökumenische Debatte

a. Ein soteriologischer Zentraltext ist Gal 5,6. Er ist in seiner Bedeutung strittig, hat sich aber in der Ökumene des 20. Jh. als Konsenstext bewährt.

b. Die katholische Theologie hat sich seit dem Mittelalter besonders stark für die Auslegung des Verses interessiert, weil sie in ihm einen Beleg für die theologische Bedeutung der Ethik im Rahmen der Gnadenlehre sah. Allerdings hat sie ihn in einem anderen hermeneutischen Bezugssystem als dem der genuin paulinischen Theologie interpretiert<sup>25</sup>.

- Der traditionell katholische Kernsatz lautet *fides caritate formata* (Der Glaube wird durch Liebe geformt.).
- Als *fides* („Glaube“) gilt der scholastischen Theologie von Augustinus her die verständige Zustimmung zum geoffenbarten Inhalt des Glaubens (*cum assensione cogitare*<sup>26</sup>).

Als *caritas* gilt ihr die Liebe zu Gott, die zur Nächstenliebe führt.

Die Pointe des scholastischen Satzes lautet also, dass das Bekenntnis zu Gott, das sich in der Zustimmung zur kirchlichen Lehre konkretisiert, nur dann rechtfertigen kann, wenn es sich von der Liebe Gottes selbst formen lässt, die sich in der menschlichen *caritas* bewahrheitet.

Auf der Linie dieser Theologie liegt auch das Konzil von Trient, das sich allerdings die scholastische Begrifflichkeit nicht zu eigen gemacht hat.

c. Martin Luther sieht in der Formel *fides caritate formata* eine „Fiktion“, die sich „höchst dummen Träumereien sophistischer Lehr“ verdanke.<sup>27</sup> Richtig sei vielmehr gerade das Gegenteil: Der Glaube müsse nicht durch die Liebe, die Liebe müsse durch den Glauben „geformt“ werden (WA 39, 318/16). Seine Kritik unterstellt ein anderes Glaubensverständnis und spießt eine sekundäre Konditionierung der Soteriologie durch die „guten Werke“ auf.

d. Von einem heutigen Standpunkt ökumenischer Theologie aus kann der Dissens mit Hilfe der Exegese und der Reformationgeschichte überwunden werden. Beide Kontrahenten haben jeweils ihre Begrifflichkeit dem anderen unterstellt und dadurch ihre Kritik munitioniert. Die ökumenische Hermeneutik klärt die jeweiligen Intentionen ab; die Exegese sucht den Zugang zum originären Paulus und seiner Sprache.

---

<sup>25</sup> Vgl. Otto Hermann Pesch, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg - Basel - Wien 1983, 225-231.

<sup>26</sup> Augustinus, *De praedestinatione sanctorum* 2,5 (PL II 5); Thomas, *S.Th. II-II* 2,1.

<sup>27</sup> WA 40 I 286/12; vgl. 39 I 265-333; WA 56, 337/17: *maledictum vocabulum illud ‚formatum‘*.

4.1.1.3.2 *Der originäre Sinn*

a. Im Blick auf Paulus<sup>28</sup> verschiebt sich das Bedeutungsspektrum sowohl gegen die Scholastik als auch gegen Luther nicht unerheblich. Es zeigt sich, dass Paulus den in Gal 2,16 formulierten Kerngedanken, dass nicht die „Werke des Gesetzes“ rechtfertigen, sondern der Glaube an Jesus Christus, so weiterführt, dass die Liebe Jesu Christi, die zur Rechtfertigung der Glaubenden führt (Gal 2,19f.), auch die Liebe derer bestimmt, die gerechtfertigt werden.

b. Der Gegensatz zum Glauben ist in Gal 5,6 nicht ein „Werk des Gesetzes“, sondern sowohl die Beschneidung als auch die Unbeschnittenheit. Beides steht insofern auf einer Stufe, als weder das eine noch das andere soteriologische Kraft hat. Das Verb ἰσχύειν (vermögen) meint soteriologische Effektivität. Was in Gal 5 – wie im gesamten Brief – fehlt, ist die nach Gen 17 notwendige positive Bestimmung der Beschneidung; sie ist nach Röm 4,11 das Siegel der Glaubensgerechtigkeit.

c. Der Glaube, der „etwas vermag“, ist der Glaube, der rechtfertigt.

- Dieser Glaube ist „wirksam durch Liebe“ (Gal 5,6).
- Die Liebe (Agape) ist, wie sich aus Gal 5,13f. ergibt, die Liebe zum Nächsten (die das Gesetz erfüllt).

Der Aktivposten ist der Glaube, die Liebe das Medium.

- Der Glaube hat eine „Energie“; das ist seine Kraft und Motorik, das Leben zu gestalten.
- Diese Kraft entfaltet er durch die Liebe (*dia* c. gen: instrumentalis).

Die Liebe ist keine Funktion und keine Folge des Glaubens, sondern eine eigenständige theologische Größe von anthropologischem Zuschnitt, die mit dem Glauben koordiniert wird und darin die ethische Dimension der Rechtfertigung koordiniert.

d. Die korrespondierende Aussage steht in 1Kor 13,7: „Die Liebe glaubt alles“ – weil sie ganz auf Gott und das Evangelium setzt. Nach 1Kor 13,13 ist die „Liebe am größten“ – nicht weil der (rechtfertigende) Glaube unwichtiger wäre, sondern weil die Liebe in der absteigenden und aufsteigenden Linie die Gottesbeziehung repräsentiert, während der Glaube die alles bestimmende und rettende Bewegung zu Gott ist, die bei der eschatologischen Vollendung ins Schauen übergeht.

---

<sup>28</sup> Vgl. *Th. Söding*, Glaube, der durch Liebe wirkt. Rechtfertigung und Ethik im Galaterbrief, in: Bernd Kollmann - Michael Bachmann (Hg.), *Umstrittener Galaterbrief. Studien zur Situierung der Theologie des Paulusschreibens* (BThSt 106), Neukirchen-Vluyn 2010, 165-206.

#### 4.1.2 Die Freiheit in der Liebe (Gal 5,13-26)

a. Mit Gal 5,13 beginnt die Paraklese (so wie auch später der Römerbrief erst die „Dogmatik“, dann, ab Röm 12,1, die „Ethik“ bringt). Der theologische Status dieser moraltheologischen Passagen ist strittig.

- Die evangelische Exegese des 20. Jh. neigte zu einer theologischen Unterschätzung der Ethik, teils als Gegenbewegung gegen die liberale Exegese des 19. Jh., teils aus formgeschichtlichen Gründen, weil man in der Ethik so viele religionsgeschichtliche Parallelen beobachtete, teils aus theologischen Gründen, weil das *extra nos* der Gnade betont werden sollte.<sup>29</sup>
- Die katholische Exegese hat zwar traditionell ein starkes Interesse an moraltheologischen Fragen, optiert aber gerne mit dem Naturrecht und sieht deshalb die Parallelen als Indizien für die Universalität des christlichen Ethos, während gerade das spezifisch Paulinische, die Einbindung in die Theologie der Gnade und der Freiheit wenig betont wird.
- Die konstruktivistische Exegese des 21. Jh. schwenkt gerne von der Ethik zum Ethos, weil sie sich (vorgeblich) nur mit einem deskriptivem Interesse der Vielfalt der Lebenskulturen widmet (was in Wahrheit ein spezifisches Interesse westlicher Akademiker ist).<sup>30</sup>

Die Exegese lernt aus den Deutungsdebatten, braucht aber je neu ihren eigenen Zugang.

b. Die paulinische Paraklese des Galaterbriefes ist eine Ethik der Freiheit. Gal 5,13 gibt das Stichwort vor. Es ist genau auf Gal 5,1 abgestimmt. Hier wie dort folgt aus dem Heilsindikativ der Heilsimperativ. Aber während dort von der befreiten Freiheit die Rede war, ist hier von einer Berufung die Rede, also immer auch von einer Aufgabe, die gemeistert werden soll. Die Freiheit muss verteidigt; sie muss bewahrt und mit Leben gefüllt werden.

c. Die Ethik der Freiheit ist eine Ethik der Agape. Wie in Gal 5,6 vorgegeben, wird in Gal 5,13f. das Liebesgebot als Begründung vorgestellt. Dadurch wird aber der Zusammenhang von Freiheit und Gesetz noch einmal von einer anderen Seite aus betrachtet: Während die „Werke des Gesetzes“ in die Unfreiheit führen, weil das Gesetz der Sünde nicht Paroli bieten kann, ist die christliche Freiheit nicht Gesetzlosigkeit, sondern Erfüllung des Gesetzes, weil das Gesetz Gottes Gebot ist und bleibt, das nicht nur paradoxal auf den Glauben als Grund der Rechtfertigung verweist, sondern auf das Leben der Gläubigen mit dem Willen Gottes in Einklang bringt.

---

<sup>29</sup> Stark pointiert von *Martin Dibelius*, *Der Brief des Jakobus* (KEK 15), Göttingen <sup>12</sup>1984 (1921): Die paulinischen Paränesen besäßen „nicht den Reiz und die Eigenart der übrigen Briefabschnitte“ (S. 16). aus den parakletischen Passagen lasse sich „schwerlich ... überhaupt eine ‚Theologie‘ und ganz gewiß nicht die des Paulus erheben“ (S. 36).

<sup>30</sup> Zur Diskussion vgl. *Michael Wolter*, *Paulus*, Neukirchen-Vluyn 2011, 310ff. (der freilich den Begriff „Ethik“ zwar kritisieren will, aber verwendet).

#### 4.1.2.1 Der Gedankengang

a. Der Gedankengang von Gal 5,13-26 ist durch den Gegensatz von Fleisch und Geist geprägt. Die Begrifflichkeit ist aber nicht auf den ersten Blick klar; sie verlangt eine genaue Analyse. Vorläufige Unschärfen einkalkuliert, lässt sich folgendermaßen gliedern.

Gal 5,13ff.	Freiheit durch Liebe – wider das Fleisch
Gal 5,16-26	Leben im Geist – wider das Fleisch
Gal 5,16ff.	Imperativ im Geist– wider das Begehren
Gal 5,19ff.	Die Werke des Fleisches (Lasterkatalog)
Gal 5,21ff.	Die Frucht des Geistes (Tugendkatalog)
Gal 5,24ff.	Imperativ im Geist – frei vom Begehren.

In diesen Gedankengang ist die Dialektik der paulinischen Theologie des Gesetzes eingezeichnet:

- Das Gesetz wird in der Liebe erfüllt (Gal 5,14).
- „Unter dem Gesetz“ (Gal 5,18) herrscht keine Freiheit.
- „Das Gesetz ist nicht gegen“ die Tugenden, die aus dem Geist fließen (Gal 5,23b).

Diese Dialektik wird vom Konflikt zwischen „Fleisch“ und „Geist“ überlagert.

- Nach Gal 5,13b droht das „Fleisch“ die „Freiheit“ zum „Einfallstor“ für das Böse zu machen, dass ab Gal 5,16 (mit Rekurs auf das 9. und 10. Gebot) als „Begehren“ identifiziert wird.
- Nach Gal 5,16-26 besteht ein grundlegender Widerspruch zwischen dem Lebenswandel „im Geist“ und „im Fleisch“.
  - In Gal 5,16ff. erläutert Paulus, dass er „unter dem Gesetz“ ausbricht und nicht aufgelöst werden kann.  
In Gal 5,24ff. erläutert er, dass er „in Christus“, durch die Partizipation am Kreuzestod Jesu, so überwunden wird, dass der Geist siegt, dem man aber auch folgen muss.
  - Im Lasterkatalog Gal 5,19ff. werden die verheerenden Folgen des „Fleisches“ illustriert, das dem „Begehren“ Tür und Tor öffnet.  
Im Tugendkatalog Gal 5,21ff. wird demgegenüber illustriert, welche schöne Früchte der Geist trägt – in Übereinstimmung mit dem Gesetz, das ja die Liebe will.

Gal 5,13-26 ist mithin nicht nur eine Perikope Ethik, sondern auch Pneumatologie und Anthropologie. Die christliche Moral wird genau so affektiv und argumentativ eingeführt wie die Soteriologie.

#### 4.1.2.2 Das Liebesgebot bei Paulus

a. In Gal 5,14 und in Röm 13,8ff. redet Paulus ähnlich von der Erfüllung des Gesetzes, indem er auf das Liebesgebot Lev 19,18 verweist. Beidemal geht es um die Rechtfertigungslehre, deren Kritik der Gesetzeswerke keinen Zweifel duldet, deren Freiheitspotential groß ist, deren Ethik aber nicht nur gesetzeskonform ist, sondern den Sinn des Gesetzes erfasst und erfüllt

b. Jesus hat auf die Frage nach dem größten Gesetz mit dem Doppelgebot der Gottes- und der Nächstenliebe geantwortet (Mk 12,28-34 parr.). Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter beantwortet die Frage, wer „mein Nächster“ ist (Lk 10,25-37). Das Gebot der Feindesliebe (Mt 5,43-48 parl. Lk 6,26-36) zeigt, bis über welche Grenzen hinaus das Gebot der Nächstenliebe reichen soll.

c. In der Paulustradition ist die Thematik der Gottesliebe durch die Betonung des rechtfertigenden Glaubens bereits prononciert, bevor die Ethik zu ihrem Recht kommen soll. Gal 5,6 ist ein reflexives Pendant zum Doppelgebot. In Röm 12,19-31 argumentiert Paulus ganz nahe an der Bergpredigt; der Galaterbrief konzentriert sich demgegenüber auf die innergemeindlichen Bezüge und die Ausgrenzung der Gegner (die nicht in moralischen, sondern in dogmatischen Kategorien diskutiert wird).

#### 4.1.2.2.1 Das alttestamentliche Liebesgebot

a. Paulus zitiert Lev 19,18.<sup>31</sup> Im Heiligkeitsgesetz<sup>32</sup> bildet das Gebot der Nächstenliebe den positiven Abschluss einer Kette von Verboten, die im Zeichen der Heiligkeit Gottes und der Heiligung Israels geschmiedet wird. Es ist deshalb akzentuiert, hat aber außerhalb des Neuen Testaments nicht dieselbe Bedeutung wie innerhalb.

b. Der Nächste ist, wie sich aus dem Kontext ergibt (Lev 19,17f.), der Mit-Israelit, der „Bruder“ und „Stammgenosse“, der „Sohn deines Volkes“.

- Allerdings ist die Bestimmung nicht exklusiv, sondern positiv gemeint, wie die Ausweitung auf die „Fremden“ in Lev 19,34 und Dtn 10,19 beweist (LXX: Proselyten).
- Überdies stehen Konfliktsituationen vor Augen. Die Nächstenliebe ist also gerade dann gefragt, wenn Hass und Feindschaft entstanden sind. Nächstenliebe ist gerade von dem verlangt, dem Unrecht getan wurde.

Die Liebe zum Nächsten ist nicht nur die Motivation für Vergebung, Ermahnung und Versöhnung, sondern moralische Zustimmung zur Erwählung und Berufung des geheiligten Volkes Israel.

c. Im zeitgenössischen Judentum erfährt das Liebesgebot sowohl in Palästina als auch in der Diaspora eine Renaissance, weil es die Humanität der Tora nachdrücklich unter Beweis stellt.

D: Das Liebesgebot taucht auch in verschiedenen Versuchen liberaler Rabbiner auf, eine pädagogische Reduktion des Gesetzes zu wagen. Allerdings steht nicht der Gedanke der „Erfüllung“, sondern des „Einstiegs“ im Raum.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Vgl. *Hans-Peter Mathys*, *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe* (OBO 71), Freiburg/Schw. - Göttingen 1986.

<sup>32</sup> Neuere Forschung bei *Thomas Römer* (Hg.), *The Books of Leviticus and Number* (BETHL 215), Leuven 2008, 145-175.

<sup>33</sup> Vgl. *Klaus Berger*, *Die Gesetzesauslegung Jesu. Teil I: Markus und Parallelen* (WMANT 40), Neukirchen-Vluyn 1972.

#### 4.1.2.2 Das Liebesgebot im Galaterbrief

a. Paulus zitiert das Liebesgebot<sup>34</sup> als „Wort“ (λόγος): Es ist ihm, wie im Alten Testament zu lesen, direktes Wort Gottes.

Dass es „ein“ Wort ist,

- entspricht der Einzigkeit Gottes
- und ist Korrelat zum Gesetz als Ganzheit, das Paulus nicht als Sammlung disparater Einzelgebote betrachtet, sondern als Einheit, insofern es Gottes Willen dokumentiert.

Dass „in“ diesem einen Wort das ganze Gesetz erfüllt ist, markiert Lev 19,18 als den Ort, an dem voll zum Ausdruck kommt, was das ganze Gesetz will: Es ist um der Nächstenliebe willen erlassen.

b. Die „Erfüllung“ markiert eine Qualität, nicht eine Quantität. Paulus sagt weder, dass an jedes Einzelgebot buchstäblich gehalten werden muss, noch dass alle anderen Gebote überflüssig seien, sondern dass der Wille Gottes, um dessentwillen das Gesetz erlassen ist, seinen vollen Ausdruck im Liebesgebot erhält.

c. Dass gerade das Liebesgebot als diese Erfüllung geht, erklärt sich nicht schon aus seiner Prominenz im Frühjudentum, sondern vermutlich aus einem (indirekten) Einfluss der Jesustradition und sicher aus der Kongruenz mit der Liebe Gottes und Jesu Christi (Gal 2,19f.).

d. Freiheit erfüllt sich in Liebe, weil jeder Mensch liebenswürdig ist, auch wenn er sich dem Bösen verschreibt, und liebesfähig, wenn ihn nicht die Sünde zum Sklaven seines Egoismus macht. Mithin ist frei, wer liebt und sich in den Dienst am Nächsten stellt.

Das Gesetz verklavt zwar, wenn es, unter der Macht der Sünde, die Übertreter verurteilt; aber weil es im Liebesgebot aufgipfelt, weist es, wie von Gott bestimmt, den Weg ins Reich der Freiheit. Freiheit besteht in der Erfüllung des Gesetzes, nicht weil sie „Einsicht in Notwendigkeit“ (Immanuel Kant) ist, sondern Anerkennung der Gottebenbildlichkeit und der Berufung zur Heiligkeit, *imitatio Christi* und Leben im Glauben.

#### 4.1.2.3 Das Fleisch im Gegensatz zum Geist

a. Der Gegensatz zwischen Fleisch und Geist (vgl. Gal 3,3; 6,8) ist typisch paulinisch, wird aber oft kritisiert, weil aus ihm die typische Leibfeindlichkeit des Apostels spreche. Diese Kritik beruht allerdings auf einer optischen Täuschung. Denn Paulus stellt in Gal 5 nicht zwei Facetten menschlichen Leben gegenüber, sondern eine selbstbezügliche Existenz, die in der Bedürfnisbefriedigung aufgeht („Fleisch“), und eine gottgefällige, die in der Inspiration durch das Evangelium sich der Liebe öffnet („Geist“).

---

<sup>34</sup> Vgl. Th. Söding, Das Liebesgebot bei Paulus.

b. Paulus denkt (trotz 1Thess 5,23) nicht in der platonischen Trias von Leib, Geist und Seele, sondern in den Spuren alttestamentlicher Anthropologie<sup>35</sup>: Jeder Mensch ist ein Mensch aus Fleisch und Blut.

- „Fleisch“ ist ein anthropologischer Ganzheitsbegriff. Der Mensch ist „Fleisch“, insofern er vergänglich ist: bedürfnisorientiert, abhängig, endlich, sterblich. Diese Fleischlichkeit bringt es mit sich, dass der Mensch in Versuchung gerät und dem Bösen nachgibt; als Fleischesmensch ist der Mensch auf Gottes Erbarmen angewiesen. Diese Schwäche ist nicht böser Schein, sondern Teil des menschlichen Wesens jenseits von Eden.
- Der Mensch geht aber nicht darin auf, „Fleisch“ zu sein. Er hat den Geist, seine Fleischlichkeit zu erkennen und zu zivilisieren.

Paulus konkretisiert diese Anthropologie im Streit um die Geltung des Gesetzes und die Heilssuffizienz des Glaubens.

---

<sup>35</sup> Vgl. *Christian Frevel – Oda Wischmeyer*, Menschsein. Perspektiven des Alten und des Neuen Testaments (NEB.Themen 11), Würzburg 2003

#### 4.1.2.3.1 Das Problem des Fleisches

a. Nach Gal 5,13 ist das Fleisch eine Art fremde Macht, die die „Freiheit“, die aus dem Evangelium folgt, als „Einfallstor“ benutzt, um den Menschen in Besitz zu nehmen. Mit der Freiheit ist die des Glaubens gemeint. Paulus akzeptiert nicht den Einwand seiner Gegner, er marginalisiere oder sanktioniere die Sünde, wenn er Gottes Gnade stark macht.

Vielmehr warnt er selbst vor dem Missverständnis und Missbrauch der erlangten Freiheit; es wäre eine absurde Verkehrung, wollte man aus dem Verzicht auf die Beschneidung, der Kritik des Gesetzes und dem Vertrauen in Gottes Gnade ein theologisches *laissez-faire* ableiten.

Aus diesem kritischen Ansatz folgt nicht, dass es in Galatien auch „Libertinisten“ gab, die es zu bekämpfen galt<sup>36</sup>. Vielmehr hat Paulus eine allgemeine („usuelle“) Mahnung im Sinn, die vielleicht den Nebensinn hat, nomistischen Einwänden das Wasser abzugraben.

b. Was das „Fleisch“ gefährlich macht, ist für Paulus das „Begehren“.<sup>37</sup> Das „Begehren“ ist die (große) Sünde in den (kleinen) Sünden. Paulus hat das 9. und 10. Gebot (Ex 20,17; Dtn 5,21) als Zusammenfassung und Vertiefung des gesamten Dekalogs verstanden (Röm 7,7). Dieser Zusammenhang erklärt sich daraus, dass die Bedürfnisbefriedigung zur Fleischlichkeit des Menschen gehört, damit aber auch dem Missbrauch der Freiheit Tür und Tor öffnet.

e. Die Folge ist eine Selbstentfremdung (Gal 5,17f.).

- Nach Röm 7 ist jeder Sünder ein betrogener Betrüger; er betrügt sich selbst und andere, wenn er sein Recht auf Kosten seines Nächsten durchsetzen will; er wird betrogen, weil er sich betrügen lässt, wenn er sich einredet und einreden lässt, gegen Gott sei das Leben zu gewinnen. Der Selbstbetrug resultiert daraus, dass das Gesetz als fremde Macht gesehen wird, die an der eigenen Entfaltung hindert.
- Nach Gal 5 besteht der Selbstwiderspruch darin, dass ein Sünder nicht das tut, was er eigentlich will: das Gute; er entscheidet sich für Böse, weil er es mit dem –Guten verwechselt. Dieser Widerspruch ist darin begründet, dass das „Fleisch“ gegen den „Geist“ aufbegehrt, so wie Adam gegen Gottes Gebot (vgl. Röm 5,12-21).

Das Gesetz kann aus diesem Zwiespalt nicht befreien. Auch wenn Paulus im Galaterbrief anders als in Röm 7 die Psychologie der Sünde nicht analysiert, ist der Zusammenhang nach den bisherigen Ausführungen des Apostels offenkundig.

Der Unterschied besteht darin, dass Röm 7 dem „Ich“ Adams Stimme zu leihen scheint, während er in Gal 5 Probleme analysiert, die auftreten, wenn jemand in das frühere zurückfällt.

---

<sup>36</sup> So aber teils die ältere Forschung; vgl. *W. Lütgert*, *Gesetz und Geist. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des Galaterbriefes* (BFChTh 22.6), Gütersloh 1919.

<sup>37</sup> Vgl. *Th. Söding*, *Die Rechtfertigung der Sünder und die Sünden der Gerechtfertigten. Anmerkungen zum Streit um „simul iustus et peccator“ im Lichte paulinischer Theologie*, in: *Th. Schneider – G. Wenz* (Hg.), *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen* (Dialog der Kirchen 11), Freiburg –Göttingen 2001, 30-81

f. Die Laster sind nicht „Werke des Gesetzes“, sondern „Werke des Fleisches“ (Gal 5,19ff.): Die Kataloge listen Stereotypen auf. Sie sollen kumulativ ein verfehltes Leben anzeigen. Paulus kanzelt sie mit einem jesuanischen Motiv ab: dem – verweherten – Zugang ins Reich Gottes (Gal 5,21).

g. Aus dem selbst- und fremdverschuldeten Unheil des „Fleisches“ kommt nur heraus, wer sich an Jesus Christus hält und mithin als Gläubiger der Gerechtigkeit und Liebe lebt. So wie Paulus nach Gal 2,19 „mit Christus gekreuzigt“ wurde, so sind es nach Röm 6,1-11 alle Getauften. Gal 5,24 zeigt, dass dazu gehört, das „Fleisch mit seinen Leidenschaften“ zu „kreuzigen“. Damit wird nicht Lustfeindlichkeit gepredigt, sondern ein Lebensentwurf vor Augen geführt, der nicht in der Bedürfnisbefriedigung aufgeht, sondern „Christus Gestalt werden“ lässt (Gal 4,19).

#### 4.1.2.3.2 *Der Geist der Liebe*

a. In Gal 5,16-26 ist „Geist“ (Pneuma)<sup>38</sup> durchgängig nicht der des Menschen (obgleich Paulus Pneuma auch als anthropologischen Grundbegriff kennt), sondern der Gottes (wie sonst durchweg im Brief: Gal 3,1-5.14; 4,6.29; 5,5).

b. Der Geist ist es, durch den Gott nicht nur dem Keim des Glaubens legt, sondern sein ständiges Wachsen und Reifen hervorbringt. Der Geist ist es, der Glaube, Hoffnung und Liebe verbindet: die Umkehr des Anfangs (Gal 3,1-5; 4,8-20) mit dem Bekenntnis des Glaubens (1Kor 12,1ff), das Bekenntnis mit dem Gebet (Gal 4,4-8; Röm 8,16ff.), das Beten mit der Diakonie (Röm 12,3-21), die Diakonie mit der gesamten Lebensführung und dem umfassenden Existenzverständnis (Gal 5).

c. in Gal 5 hebt Paulus zwei zentrale Aspekte der Pneumatologie hervor.

- Der Geist ist wie eine Spur, der die Glaubenden folgen (Gal 5,25), in der sie wandeln (Gal 5,16) und handeln (Gal 5,14) – so wie sie „in Christus“ sind (Gal 5,6; vgl. 2,5.17).
- Der Geist ist wie ein Baum, der „Frucht“ trägt (Gal 5,22), als erstes die Liebe (Gal 5,22), dann viele weitere Tugenden.

Andere Bestimmungen des Geistes, die eschatologische als „Unterpfand“ (2Kor 1,22; 5,5) oder die implizit trinitarische als Person (1Kor 12,4ff.; 2Kor 13,13), bleiben an dieser Stelle im Hintergrund.

Allerdings ergeben sich enge Bezüge zu den anderen wesentlichen Geist-Aussagen des Briefes:

- Nach Gal 3,1-5 verleiht der Geist Kraft zum guten Leben, weil er mit dem Hören des Glaubens einhergeht.
- Nach Gal 3,13f. ist der Geist der Inbegriff und die Ursache der Verheißung, die verwirklicht wird, weil Jesus den Kreuzestod erlitten hat.
- Nach Gal 4,6ff. ist der Geist die Stimme der Gläubigen in ihren Gebeten, die sie an den Vater („Abba“) richten.
- Nach Gal 5,5 macht der Geist Hoffnung auf Rettung.

In Gal 5,16-26 ist ethisch umgesetzt, was in Gal 3,1 – 5,12 soteriologisch begründet worden ist. Die Bezüge sind eng, weil pneumatologisch der volle Begründungsaufwand eingeholt wird, den die Rechtfertigungslehre treibt.

---

<sup>38</sup> Vgl. *Friedrich-Wilhelm Horn*, *Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie* (FRLANT 154), Göttingen 1992.

#### 4.2 Fröhlicher Wechsel.

Gerechtigkeit durch Sühne (2 Kor 5,20f.)

a. Den Zweiten Korintherbrief schreibt Paulus, um Konflikte zwischen der Gemeinde und ihm selbst zu lösen, die aus dem Auftreten von Konkurrenten entstanden sind. Er kritisiert sie als „Super-Apostel“, die vor allem auf Show und Events setzen würden. In 2 Kor 2,14 – 7,4 ist eine groß angelegte „Apologie“, in der Paulus sein eigenes Apostolatsverständnis reflektiert.

b. Paulus greift sein bisheriges Leitmotiv der Transparenz auf und begründet es christologisch mit der Liebe Gottes, die er erfahren hat und verkündet.

- Die Transparenz dient ihm nicht der Selbstdarstellung, sondern der Christusdarstellung. Sie ist nicht selbstverständlich, weil das Religiöse in der Antike (und heute) oft als Arkanum gilt und der Kreuzestod Jesu skandalös ist.
- Die entscheidende Begründung für die Transparenz ist christologisch: Jesus ist *für alle* gestorben. Somit müssen auch alle davon wissen.

Die Verbreitung der Kunde ist die Aufgabe des Apostels, der selbst Klartext reden kann, weil er Gott in Jesus Christus erkannt hat, und muss, weil er seine dunkle Vergangenheit nicht verbergen kann.

b. Der Gedankengang ist von etwas lockerer Logik, aber großer Intensität.

2Kor 5,11ff.	Die Transparenz des apostolischen Dienstes
2Kor 5,14ff.	Das neue Denken aus der Liebe
2Kor 5,17ff.	Die neue Schöpfung „in Christus“
2Kor 5,20f.	Die Versöhnung der Welt mit Gott

2Kor 5,14ff. begründet die apostolische Transparenz in der Liebe,

2Kor 5,17ff. die Möglichkeit neuen Denkens in der neuen Schöpfung,

2Kor 5,20f. die Neuheit der Schöpfung im Heilsgeschehen Jesu Christi.

##### 4.2.1 Die apostolische Transparenz (2Kor 5,11ff.)

a. Vers 11 setzt bei der Gottesfurcht an, die nicht Angst, sondern Ehrfurcht ist, gesteigerter Respekt. Diese Gottesfurcht ist die des Apostels; sie ist eine elementare Weise, in der Paulus seine Berufung akzeptiert und realisiert.

b. Paulus ist Gott „offenbar“, weil er von ihm durchschaut ist, der er ihn „von seiner Mutter Schoß an ausersehen und in seiner Gnade berufen“ hat (Gal 1,16). Diese Offenheit soll von den Korinthern erkannt werden, so dass auch ihnen klar wird, wer Paulus ist und was er will. Das Organ ist das Gewissen, so wie nach 2Kor 4,3 das Gewissen auch der Zugang für die Missionsbemühungen ist. Mit dem Gewissen ist die Freiheit und Kompetenz des Urteils gegeben. Paulus will ja nicht überreden, sondern überzeugen.

c. Vers 12 nennt die Voraussetzung auf Seiten des Apostels: nicht wie die von ihm kritisierten Gegner Techniken der Selbstempfehlung zu optimieren, sondern die Dialektik von 2Kor 4,6 walten zu lassen: nicht sich selbst, sondern Jesus als Kyrios verkünden und sich selbst als Diener. Nach Paulus soll es gerade umgekehrt sein: Er hat es nicht nötig, sich selbst zu empfehlen, weil er von Gott empfohlen wird; die Korinther selbst sind seine beste Empfehlung, die ihrerseits stolz auf den Apostel sein können und sollen, weil er sich so für sie einsetzt und darin Gottes Auftrag verwirklicht.

d. Vers 13 begründet diese Verbindung von Seiten des Apostels aus durch das „Für“ des Paulus. In 2Kor 5,14ff. wird es weiter expliziert. In ihm wirkt sich das „Für“ des Lebens, des Todes und der Auferstehung Jesu Christi aus. „Für“ die Gemeinde zu sein, heißt: ihr zugewandt, an ihrer Seite, in ihrem Interesse, zu ihrem Besten – aber das nicht nur auf der Ebene der Ethik, obwohl Solidarität und Demut, Großzügigkeit und Hilfe dazugehören, sondern auch der Heilsvermittlung, und zwar auch sakramental (durch Taufe und Eucharistie), entscheidend jedoch durch die Gründung der Kirche selbst, der ihre pastorale Leitung entspricht.

e. Die „Ekstase“ des Apostels kann seine prophetische Inspiration oder sein enthusiastisches Gebet meinen (vgl. 1Kor 14), womöglich auch eine mystische Versenkung oder Entrückung (2Kor 12,2: „bis in den dritten Himmel entrückt“). Diese exzeptionellen Erfahrungen dienen den Korinthern, weil sie ihnen den Himmel öffnen und das Herz eines Heiligen.<sup>39</sup>

Das Vernünftige ist das, was Paulus im Zweifel vorzieht, weil er von der Logik des Glaubens, seiner Kohärenz und Referenz überzeugt ist: Der Glaube macht Sinn. Das Wort, das Paulus in 2Kor 5,13 wählt, lenkt weniger auf die Wissenschaft als auf die Weisheit. Paulus denkt an eine Tugend des Verstandes, die auf geklärter Erfahrung beruht und sich konstruktiv sinnerschließend äußert.

Er setzt sich darin von anderen antiken Denkern ab, die – wie Philo von Alexandrien<sup>40</sup> – authentische Gotteserfahrung nur in der Ekstase sehen (über die man immer nur nachträglich und nicht ohne Bedeutungsverlust nachdenken kann), weil sie das Problem der Gotteserkenntnis, das sich unter dem Vorzeichen des Monotheismus dramatisch stellt, nur dualistisch lösen können, während Paulus, von der Christologie herkommend, die Gegenwart Gottes mit Leib und Seele, Herz und Verstand mitten im Leben zu denken vermag. Gott ist und bleibt ein Geheimnis (1Kor 2,1). Aber es gibt den Geist Gottes, der den „Sinn Christi“ erschließt (2Kor 2,16). Dieser Sinn wird in Gebet und Argument, in Reflexion und Meditation sprachlich.

---

<sup>39</sup> Vgl. *Franz Zeilinger*, Vernünftig, weil verrückt (2Kor 5,11-13), in: Maximilian Liebmann - Erich Renhart - Karl Matthäus Woschitz (Hg.), *Metamorphosen des Eingedenkens*. Gedenkschrift der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität 1945-1995, Graz – Köln 1995, 125-139.

<sup>40</sup> Vgl. *Gerhard Sellin*, Gotteserkenntnis und Gotteserfahrung bei Philon von Alexandrien, in: Hans-Josef Klauck (Hg.), *Monotheismus und Christologie*. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum (QD 138), Freiburg - Basel - Wien 1992, 17-40.

4.2.2 Das neue Denken aus der Liebe (2Kor 5,14ff.)

a. Vers 14 formuliert ein geistliches Urteil (κρίναντας): einen wahren Satz, der gebildet werden kann (und gebildet worden sein wird), weil man geliebt wird: von Jesus Christus.

- Aus dem Kontext ergibt sich, dass nicht die Liebe zu Jesus Christus (gen. obj.) gemeint ist, sondern die Liebe, die Jesus Christus erweist (gen. subj.).
  - Jesus Christus hat nicht nur als Irdischer diese Liebe erweisen;
  - er erweist sie als der Auferstandene.

Deshalb ist die Liebe gegenwärtig wirksam.

- Diese Liebe wirkt.
  - Meist wird übersetzt, dass sie „drängt“. Dann muss dazu gesagt werden, dass sie nicht zwingt, sondern fasziniert. Aber „Wir“ bleiben eher Objekt.
  - Genauer übersetzt, heißt es: Sie „hält zusammen“ oder: „sie hält an“. Gemeint ist: Sie bringt Jesus und die Menschen zusammen; sie verbindet sie.
- Die Liebe ist *Agape*.<sup>41</sup>
  - *Philia* ist die Freundschaft, *Eros* das Begehren, *Storge* die Elternliebe.
  - *Agape* ist durch die Septuaginta geprägt: die Liebe Gottes zu Israel, die Gottes- und Nächstenliebe Israels.

Weil die Agape die Liebe Gottes (die von Gott erwiesene und von ihm im Menschen entzündete) ist, ist sie schöpferische Bejahung. Daraus ergibt sich das Definitive und Progressive der Liebe: Sie öffnet Zukunft, weil sie unbedingt ist.

Dieses Urteil spricht Paulus vor; die Korinther sollen es sich zu eigen machen.

b. Das Urteil ist ein radikal positives: Einer für alle.<sup>42</sup>

- Der „Eine“ ist Gott, nach 1Kor 8,6 Gott und Kyrios (wie buchstäblich auch in Dtn 6,4f.). Die Einzigkeit Gottes zeigt sich in der Einzigkeit des Messias, des Gottessohnes.
- Das „Alle“ entspricht der Einzigkeit Gott wie des Kyrios. Wenn es nur einen Gott gibt, ist er der Gott aller (vgl. Röm 3,29f.).
- Das „Für“ ist die soteriologische Leitpräposition des Neuen Testaments. Sie hat drei wesentliche Aspekte, die unterschiedlich akzentuiert sein können:
  - „zugunsten“,
  - „wegen“,
  - „anstelle“.

Diejenigen, die des Einsatzes bedürfen (wegen), sind auch diejenigen, die von ihm profitieren (zugunsten), weil ihnen abgenommen wird (anstelle), was sie verursacht haben (wegen), aber nicht selbst wiedergutmachen können. Das positive Moment ist dominant (zugunsten); aber der positive Effekt ist notwendig, weil es das Problem gibt (wegen); und es fordert wegen der Ausweglosigkeit der Lage Stellvertretung (anstelle).

Monotheismus ist die Voraussetzung eschatologischer Proexistenz.

---

<sup>41</sup> Vgl. Th. Söding, „Am größten ist die Liebe“ (1Kor 13,13). Eros und Agape im Alten und im Neuen Testament, in: Gregor Maria Hoff (Hg.), Liebe. Provokationen. Salzburger Hochschulwochen 2008, Innsbruck – Wien 2008, 66-103.

<sup>42</sup> Vgl. Th. Söding, Einer für alle. Der Heilsuniversalismus Jesu Christi im Neuen Testament, in: *Communio* 37 (2008) 203-217.

c. Im Motto: „Einer für alle“ wird klar, wer Gott ist: der Gott „für uns“ (Röm 8,31). Dieses „Für“ klärt, weshalb er nicht nur zu fürchten, sondern zu lieben ist. In Jesus Christus hat diese Liebe Gestalt angenommen; sie hat ein Gesicht bekommen.

d Jesus Christus hat das „Einer für alle“ in seinem Tod verwirklicht.

- Der Tod steht für das Definitive dieser Realisierung. Durch den Tod wird das „Ein für allemal“ (Röm 6,10) des Heilsgeschehens definitiv (vgl. Röm 7,1-6).
- Im Tod zeigt sich die Unbedingtheit der Hingabe, des Einsatzes, des Dienstes.
- Durch den Tod wird eine Entsprechung zur Schuld (in ihrer tödlichen Macht) konkret, ohne die es keine Gerechtigkeit in der Erlösung gäbe.

Paulus akzentuiert den Tod Jesu, weil er am schwersten zu verstehen ist, erschließt aber von dorthin den Sinn des gesamten Lebens Jesu. Die Auferstehung bringt das „Für“ zu ewiger Gültigkeit.

e. Der soteriologische Effekt entwickelt sich im Glauben. Der Tod Jesu prägt das Leben der Gläubigen. Nach Vers 15 ist dies ein Leben, das eine neue Orientierung findet: nicht mehr selbstbezüglich, sondern christusförmig.

- Die grammatikalische Struktur bildet die Logik der Soteriologie ab.
  - Das Für (ὑπέρ) Jesu Christi in seinem Sterben und seiner Auferstehung ist Ursprung und Ziel des christlichen Lebens.
  - Die Christusbeziehung der Gläubigen, die durch die Beziehung Jesu Christ zu ihnen begründet wird, ist antithetisch im Dativ formuliert.
    - Die Negation gilt nicht einer isolierten Existenz („für sich“), sondern einer egoistischen: Kritisiert wird ein Leben, dessen Mittelpunkt das eigene Ego ist.
    - Die Position gilt der Beziehung zu Jesus Christus; er soll die Mitte des Lebens bilden. Er soll als der nicht nur erkannt, sondern auch geliebt werden, der „für“ die Menschen sein Leben hingegen und von Gott als Auferstehungsleben neu empfangen hat.

Die Freiheit des Glaubens ist die der Beziehung zu Gott, die das Leben steigert.

- Die Struktur erhellt die personale Dimension des Heilsgeschehens.

f. Das Urteilsvermögen, das sich aus der Tatsache, geliebt zu sein, ergibt, entfaltet Paulus in verschiedenen Dimensionen.

- Vers 14 beschreibt das Urteilsvermögen des Glaubens.
- Vers 16 beleuchtet es auf der Kehrseite.

Der Vers ist strittig, weil aus ihm ein Desinteresse des Apostels Paulus am irdischen Jesus (dem fleischlichen, inkarnierten Christus) abgeleitet worden ist.<sup>43</sup>

Aber κατὰ σάρκα ist nicht adnominal, sondern adverbial gebraucht; Paulus erklärt nicht, sein Interesse am „Christus dem Fleische nach“ überwunden zu haben, sondern sein „Wissen dem Fleische nach“ vom Christus. Er hat ihn früher als Gekreuzigten verachtet, während er ihn jetzt zu schätzen weiß.

So ist die anthropologische Konsequenz: Menschen sind nicht nach den Maßstäben von Ehre und Erfolg, sondern im Lichte Gottes zu beurteilen.

---

<sup>43</sup> So Rudolf Bultmann, Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus, in: ders., Glauben und Verstehen I, Tübingen <sup>4</sup>1964, 188-213: 202ff.

#### 4.2.3 Die neue Schöpfung in Christus (2Kor 5,17ff.)

a. In 2Kor 5,17f. reflektiert Paulus, weshalb das neue Denken, das er in 2Kor 5,14ff. skizziert hat, möglich ist: weil diejenigen, die im Glauben zum Denken eingeladen sind, neue Menschen geworden sind. Sie sind durch den Tod und die Auferstehung Jesu geprägt.

b. Das Motiv der Neuschöpfung<sup>44</sup> ist auch in Gal 6,15 verwendet. Dort benutzt Paulus es, um in einem eigenhändigen Nachwort die qualitative Neuerung zu beschreiben, die dadurch eingetreten ist, dass – ein paulinischer Kampf – nicht die Beschneidung zählt, sondern nur der Glaube.

- Darin ist die soziologische Neuerung eingefangen, dass der Initiationsritus die – für Männer und Frauen identische – Taufe ist (Gal 3,26ff.; vgl. 2Kor 1,21f.) und dass infolgedessen die Reinheitsvorschriften keine konstitutive Bedeutung mehr haben, also auch das Sozialverhalten stark beeinflusst wird.
- Im Kern steht allerdings die Erneuerung des Gottesverhältnisses bei Juden und Heiden,
  - bei Juden dadurch, dass sie das Bekenntnis zum einen Gott durch den Glauben an Jesus Christus konkretisieren,
  - bei Heiden dadurch, dass sie sich von Göttern zu Gott umwenden und die Wiederkunft Jesu erwarten (1Thess 1,9f.).

Das neue Gottesverhältnis bestimmt das gesamte Leben: die eigene Identität und nicht nur die Religiosität, sondern auch die Sozialität.

Im Galaterbrief gehört das Motiv der Neuschöpfung in den Kontext der Rechtfertigungslehre; dort erhellt es die personalen und ekklesialen Dimensionen des rechtfertigenden Glaubens.

c. In 2Kor 5,17 gehört das Motiv in den Kontext der Versöhnungstheologie. Hier benutzt es Paulus, um die Kraft der Erneuerung zu verdeutlichen, die der Gnade Gottes zukommt. Der Apostel betont die Kreativität Gottes, die aus jedem, der glaubt, einen neuen Menschen macht

- Das „Alte“, das „vergangen“ ist, ist die Sünde, die dem Tod unterwirft.
- Das „Neue“, das „geworden“ ist, ist die Gottesbegegnung des Glaubens.

Das Motiv der „Schöpfung“ lässt die Dimensionen der Erneuerung ermessen.

- Diese Erneuerung lässt sich nicht moralisieren, auch wenn sie ethische Konsequenzen hat. Sie beschreibt einen neuen Status: den des Kirchenmitglieds mit vollem Bürgerrecht im Volk Gottes und freiem Zugang zum Reich Gottes.
- Die Neuschöpfung relativiert das *simul justus et peccator* reformatorischer Anthropologie; von Gott her wird der Gerechtfertigte erneuert.

Die Schöpfung ist keine *creatio ex nihilo*, sondern eine radikale Transformation und kein einmaliger Akt definitiver Vergangenheit (*creatio prima*), sondern ein Prozess permanenter Gegenwart und offener Zukunft (*creatio continua*).

---

<sup>44</sup> Vgl. Karl Kertelge, „Neue Schöpfung“. Grund und Maßstab apostolischen Handelns (2.Kor 5,17), in: Martin Evang – Helmut Merklein – Michael Wolter (Hg.), Eschatologie und Schöpfung. FS Erich Gräßer (BZNW 89), Berlin 1997, 139-144; ferner Peter Stuhlmacher, Erwägungen zum ontologischen Charakter der *καινή κτίσις*, in: EvTh 27 (1967) 1-35; Ulrich Mell, "Neue Schöpfung" als theologische Grundfigur paulinischer Anthropologie, in: Eilert Herms (Hg.), Menschenbild und Menschenwürde, Gütersloh 2001, 345-364.

d. Die neue Schöpfung hat ihren Ort „in Christus“. Die Wendung ist für Paulus typisch (und für Johannes). Sie erhellt, dass Jesus nicht nur ein Gegenüber der Glaubenden ist, ein „Du“, als ihr „Herr“, ihr „Bruder“, ihr „Freund“. Durch seinen Tod und seine Auferstehung konstituiert er vielmehr einen Raum, „in“ dem die Gläubigen leben: ein „Haus“, in dem sie wohnen (vgl. 2Kor 5,1ff.), eine Atmosphäre, die sie atmen, ein Klima, das sie genießen, ein Kleid, das sie anziehen – wie in der Taufe (Gal 3,26ff.). Das „In“ erschließt die Gegenwart des Heiles. Es erhellt die entscheidende Beziehung, in der die Gläubigen stehen, weil Jesus von den Toten auferweckt worden und zur Rechten Gottes erhöht ist, von wo aus er für sie wirkt. Es beleuchtet, wie nahe sie Jesus Christus sind, weil er ihnen unendlich nahe ist.

e. Was Vers 17 christozentrisch formuliert, sagt Vers 18 theozentrisch.

- „Alles ist aus Gott“: die ganze Welt, jeder Mensch, alles Heil.
- Gott ist zur Versöhnung bereit und fähig.

Versöhnung ist ein Begriff der politischen Ethik, den Paulus in die Theologie eingebracht hat. 2Kor 5 und Röm 5 sind die Hauptbelege.

- Die Versöhnung zwischen zwei verfeindeten Staaten wird als Friedensstiftung gefeiert.
  - Meist wird ein neutraler Mittler gebraucht.
  - Immer wird ein Opfer gefeiert, weil durch den Streit die Götter beleidigt worden sind und besänftigt werden müssen.
  - Manchmal gelingt ein Ausgleich der Interessen; meist wird von Unterlegenen die Überlegenheit des anderen anerkannt. In seltenen Fällen demütigt der Starke nicht den Schwachen, sondern lässt ihn leben.

Die Versöhnung eröffnet beiden Partnern eine gemeinsame Zukunft.

- Die theologische Übertragung verlangt eine Transformation des Motivs.
  - Gott selbst ist der Mittler: in Christus. Nicht er wird mit den Menschen, sondern die Menschen werden mit ihm versöhnt.
    - Gott ist derjenige, dem von den Menschen der Krieg erklärt wurde und dessen Rechte von ihnen verletzt wurden.
    - Gott ist aber zugleich derjenige, der von sich aus den ersten Schritt zur Versöhnung tut, indem er die Aggressoren durch seine Zuwendung verändert.
  - Das Opfer der Versöhnung ist die Eucharistie. Es dient nicht dazu, Gott zu besänftigen, sondern ihm zu danken und seine Versöhnung zu feiern.
  - Die Menschen versöhnen sich damit, dass Gott ihr Herr ist, und finden darin ihren Frieden.

Paulus hat die Soteriologie auf damals sehr moderne Weise ausgedrückt und die politischen Untertöne der Gerechtigkeit Gottes zum Schwingen gebracht.

f. 2Kor 5,19 verbindet Theozentrik und Christologie.<sup>45</sup> Gott schafft die Versöhnung „durch“ Jesus Christus, weil er „in“ Jesus Christus war, „im“ Irdischen, auch dem Gekreuzigten. Die Versöhnung besteht darin, dass Gott nicht als Buchhalter agiert, sondern die Schuld durchstreicht. Das zu verkünden, ist die Aufgabe des Apostels.

---

<sup>45</sup> Vgl. *Otfried Hofius*, „Gott war in Christus“. Sprachliche und theologische Erwägungen zu der Versöhnungsaussage 2Kor 5,19a, in: Ingolf U. Dalferth (Hg.), *Denkwürdiges Geheimnis. Beiträge zur Gotteslehre. FS Eberhard Jüngel zum 70. Geburtstag*, Tübingen 2004, 225-236.

#### 4.2.4 Die Versöhnung der Welt mit Gott

a. 2Kor 5,20f. spitzt die paulinische Versöhnungstheologie zu. Er geht zwei Schritte: den ersten zur Ekklesiologie, den zweiten zur Christologie.

b. Ekklesiologisch akzentuiert Paulus in 2Kor 5,20 die Aufgabe des Apostels, Jesus Christus, den Kyrios, zu repräsentieren. Das kommt im „Für“ zum Ausdruck. Man kann auch übersetzen: „an Christi statt“. Der Apostel übernimmt die Rolle Jesu Christi: nicht weil er ihn ersetzen könnte, sondern weil er von ihm als sein Bote und Sprecher eingesetzt worden ist.

- Im Hintergrund steht das orientalisch-bötenrechtliche (mBer 5,5: „Der Gesandte ist wie der Sendende selbst“).
- Den Ausgangspunkt bildet die Berufung des Paulus zur Verkündigung des Evangeliums unter den Völkern (Gal 1,16).
- Die Praxis ist die, dass nicht nur Paulus von Jesus Christus, sondern auch Jesus Christus durch ihn spricht (Röm 10,17: „So kommt der Glaube vom Hören, das Gehörte aber vom Wort Christi“).

Paulus ist als Apostel der Repräsentant Christi, sein Legat. Er tritt für ihn ein; er redet in seinem Auftrag und in seiner Vollmacht.

- Er ist in diplomatischer Mission unterwegs, um Friedensverhandlungen zu führen. Er ist selbst einer, der gegen Gott und den Glauben Krieg geführt hat, aber besiegt wurde und seine Niederlage akzeptiert hat, so dass er ohne Gesichtsverlust, aber mit vollem Bewusstsein die Seiten gewechselt hat. Als Friedensapostel mit Vergangenheit ist er angreifbar, aber glaubwürdig, weil er die Verantwortung für sein Fehlverhalten übernommen hat.
- Jesus hat von Anfang an auf Apostel, Gesandte, Mitarbeiter gesetzt, um möglichst schnell möglichst viele Menschen für die Gottesherrschaft und ihren Frieden zu gewinnen. Die von ihm Gesandten müssen mit vollen Rechten ausgestattet sein, so wie er das Evangelium in Wort und Tat zu verkünden, wie er selbst, damit diejenigen nicht benachteiligt werden, die nicht durch ihn selbst, sondern nur durch seine Abgesandten das Wort Gottes hören.

Weil Paulus „für Christus“ eintritt, ist „Gott“ es, der „durch“ den – und die – Apostel – mahnt.

- Das griechische Verb (*parakaleîn* – Paraklése) verbindet Fordern und Bitten.
- Paulus gibt die Mahnung Gottes als Bitte weiter: Er appelliert an die Verantwortung der Korinther; er bittet um ihr Verständnis, wirbt um ihre Zustimmung, appelliert an ihre Erkenntnis, setzt auf ihr wohlverstandenes Eigeninteresse.

Paulus schreibt sich in 2Kor 5,20 eine sehr große – und eine ganz kleine – Bedeutung zu. Er ist aus sich selbst gar nichts, durch Gott aber Repräsentant Jesu Christi und Mittler der Versöhnung.

Gott gibt seinem Versöhnungswerk langfristige Nachhaltigkeit, indem er den Apostel einsetzt (2Kor 5,19). Paulus nimmt diese Aufgabe an und verwirklicht so Gottes Heilsplan (2Kor 5,20). Er bringt auf den Punkt, was Gott will, weil er es möglich macht: Die Friedensbrecher sollen das Friedensangebot annehmen, dass Gott ihnen zu ihren Gunsten unterbreitet. Sie sollen den zweiten Schritt gehen, nachdem er den ersten gegangen ist.

c. Soteriologisch formuliert Paulus die rechtfertigungstheologische Maxime 2Kor 5,21 in denkbarer Radikalität. Nur Gal 3,13f., dass Jesus der Verfluchte und als solcher der Gesegnete ist, der segnet, ist 2Kor 5,21 zur Seite zu stellen.

- Gott ist Subjekt. Er ist der Versöhner. Er gibt. Er nimmt nichts entgegen, was er nicht selbst gegeben hätte: die Gabe, den Geber und das Geben.
- Gott versöhnt durch Jesus Christus.
  - Er ist, „der die Sünde nicht kannte“.
    - Er ist nicht „in Schuld geboren ... und in Sünde empfangen“, wie es nach Ps 51,7 für jeden Menschen gilt, weil es kein irdisches Leben jenseits des Unrechts und Todes gibt. Er kommt vielmehr von Gott. In ihm ist Gott (2Kor 5,19). Er ist „in der Fülle der Zeit“ geboren (Gal 4,4f.).
    - Eine Parallele ist die Rede vom „Gehorsam“ Jesu (Phil 2,8; Röm 5,11-21), im Gegensatz zum Ungehorsam Adams. Dieser Gehorsam bewährt sich im Tod.

Jesus lebt und stirbt in radikaler Verbundenheit mit Gott. Er hat nicht sich selbst zu Gefallen gelebt, sondern hat die Sache Gottes vertreten (Röm 15,3).

- Er ist „zur Sünde gemacht“ worden.
  - Er hat nicht selbst gesündigt. Aber er hat sich ganz und gar mit den sündigen Menschen identifiziert. Deshalb personifiziert er die Sünde. Er gibt ihr ein menschliches Gesicht: das des Leidenden, der die Gewalt erträgt, ohne mit Gegengewalt zu reagieren.
  - Gott hat diesen Akt vollzogen. Denn er hat ihn, der in freiwilligem Gehorsam, ohne Sünde, diesen Weg geht, dazu bestimmt, der Erlöser am Kreuz zu sein. Wäre es anders, bliebe das Leiden Christi eine hilflose Geste.

Jesus hält die tödliche Macht der Sünde an seinem eigenen Leib aus. Er setzt sich ihr aus. Er ist der Gekreuzigte, der „Verfluchte“ (Gal 3,13 – Dtn 27,26), weil er sich vorbehaltlos auf die Menschen einlässt, aus Liebe (2Kor 5,14).

- Das ganze Geschehen ist „für uns“:
  - „zu unseren Gunsten“, weil „wir“ von der Sünde befreit und der Gerechtigkeit teilhaftig werden,
  - „unseretwegen“, weil „wir“ der Erlösung bedürftig sind und den Tod des Gerechten verursacht haben,
  - „an unserer Stelle“, weil er sich mit „uns“, den Sündern, identifiziert hat, die unter der Last ihrer Schuld zusammenbrechen müssten.

„Für uns“ hat Gott gehandelt in seinem Sohn; „für uns“ hat Jesus sein Leben hingegeben. „Wir“ stehen „unsererseits“ stellvertretend für „alle“, die Gott retten will (2Kor 5,14).

- Das „Für uns“ wirkt sich so aus, dass „wir Gottes Gerechtigkeit werden“.
  - Die „Gerechtigkeit“ Gottes ist Inbegriff seines Heiles (vgl. 1Kor 1,30; vgl. 1Kor 6,11).
  - Diese Gerechtigkeit wird den Glaubenden zuteil. Sie personifizieren sie. Sie sind gerecht, als Gerechtfertigte.

Das geschieht „in“ Christus: in Teilhabe an seiner Gerechtigkeit.

5. Ein Drama der Rettung.  
Johanneische Drehbücher

a. Das Johannesevangelium gehört zu den Spitzentexten neutestamentlicher Theologie.

- Einerseits hat es heilsuniversalistische Worte (Joh 3,16).
- Andererseits kennt es zu Dualismen (Joh 3,19).

Die dualistischen Motive sind eine Funktion der universalistischen, nicht umgekehrt: Die dualistischen unterstreichen, dass die universalistischen nicht selbstverständlich, sondern programmatisch sind.

b. Die Vermittlung verläuft heilsdramatisch: Die Krise ist um des Heiles willen notwendig, ohne Krise würde die Größe des Heiles nicht erkannt: in den Dimensionen von Tod und Auferstehung.

5.1 Kreuzerhöhung.  
Das Glaubensgespräch mit Nikodemus (Joh 3)

*5.1.1 Das Nikodemusgespräch im Kontext*

a. Mit Joh 3 beginnt eine lange Serie von Glaubensgesprächen, in denen die grundlegenden Themen der Verkündigung Jesu vorgestellt und diskutiert werden. Die Form des Gesprächs – zwischen Frage- und Antwort-Spielen bis zu harten Kontroversen – entspricht ebenso wie die Rollen der Offenbarungstheologie, die Joh 1,18 vorzeichnet:

b. Jesus setzt die Themen; er hat die Gesprächsführung inne, auch wenn es an der Oberfläche des Textes zuweilen anders scheint. Er setzt sich mit Fragen und Bitten, Skepsis und Staunen, Kritik und Ablehnung konfrontiert. Im Lichte des Prologes klären sich diese Aktionen und Reaktionen (unabhängig davon, ob Joh 1,6-16 heilsgeschichtlich oder christologisch interpretiert werden).

- Die Fragen und Bitten werden von denen gestellt, die einen Widerschein des göttlichen Lichtes, das ihnen Leben verleiht, erfasst und ihre Berufung zur Gotteskindschaft geahnt haben, ohne dass sie schon am Ziel ihres Lebens- und Glaubensweges angelangt seien.
- Die Skepsis und das Staunen kommen von denen, die – noch – nicht fassen können, dass die Finsternis schwächer ist das Licht.
- Die Kritik und Ablehnung werden von denen geäußert, die den ablehnen, der in sein Eigentum kommt.

Das Gespräch dient nicht dazu, die Ausgangspunkte der Partner Jesu zu bestätigen, sondern zu verändern, damit eine Verbindung mit Jesus, dem Offenbarer des Vaters, entstehen kann.

c. Die Gespräche haben durchweg ein kritisches Potential: Durch das Reden und Diskutieren, durch die Fragen und Antworten, die Aufforderungen und Reaktionen werden die psychischen Prozesse ausgelöst, die in der Scheu der Sünder vor dem Licht, in der Angst der Notleidenden vor der Rettung, in der Sicherheit der Widersacher gegen den Messias Jesus, in den Zweifeln der Schwankenden angesichts der seiner Botschaft der Liebe Gottes entstehen, so dass Jesus die Möglichkeit hat, seinen Gegenübern Gott so zu zeigen, wie er ihn sieht.

d. Während die Synoptiker in Schul- und Streitgesprächen Jesus schnell zum Ziel kommen sehen, indem er Freund und Feind eine Lehre gibt, der niemand widersprechen kann, hält Johannes mit den schier endlosen, von Missverständnissen und Verständigungsproblemen durchsetzten Probleme. Die Kritik dient der Aufklärung. Die Form des Gesprächs, die im Buch des Evangeliums festgeschrieben wird, damit der Glauben an Jesus als messianischen Gottessohn geklärt werden kann (Joh 20,30f.), entspricht die Heilsuniversalität des Heilswillens Gottes den Primat vor dem Dualismus der Entscheidung hat, die Rettung vor dem Gericht, die Liebe vor dem Hass. Jesus selbst verändert in den Gesprächen seine Position nicht, auch wenn er nach Joh 8,28 „gelernt“ hat – freilich von Gott, dem Vater, nicht von den Menschen. Aber lässt sich im Gespräch auf die Menschen ein.

e. In der Reihe der johanneischen Glaubensgespräche Jesu markiert Joh 3,1-21 einen programmatischen Anfang.

- Jesus spricht in Jerusalem.
- Er diskutiert mit einem Ratsherrn der Juden (Joh 3,1), einem Lehrer Israels (Joh 3,10).
- Er lässt das Stichwort „Gottesherrschaft“ fallen, das zentrale Wort der synoptischen Jesustradition, das später im Johannesevangelium nicht mehr begegnet, sondern durch das (aus der synoptischen Tradition gleichfalls bekannte, aber weniger betonte) Leitwort „ewiges Leben“ ersetzt wird, das in Joh 3 eingeführt wird.
- Er spricht über Geburt und Wiedergeburt (Joh 3,3.5).
- Er redet über seinen Tod und seine Auferstehung in einem alttestamentlichen Bild (Joh 3,14f.).
- Er redet von der Liebe Gottes zur Welt als dem Grundmotiv der Sendung Jesu (Joh 3,16).

Die Nikodemus-Geschichte, die Joh 3 erzählt, hat eine Vorgeschichte: Nikodemus macht sich zum Sprecher derer, die in Jerusalem „zum Glauben“ an den „Namen“ Jesu kommen (vgl. Joh 1,12f.), weil sie „die Zeichen sahen, die er tat“ (Joh 2,23f.). Nach Joh 2,24 hält Jesus auf Distanz, weil er um die Brüchigkeit des Wunderglaubens weiß. Joh 3,1-21 zeigt nun aber am Beispiel des Nikodemus, dass diese Distanz überwunden werden kann, indem jemand sich an Jesus wendet, weil er mehr von ihm zu wissen trachtet, und weil Jesus sich dem Gespräch nicht entzieht, sondern es führt, um einen Glauben entstehen zu lassen, der seinen Namen verdient.

f. Die Nikodemus-Geschichte, die in Joh 3 beginnt, endet zunächst offen. Wie Nikodemus auf Jesu Auseinandersetzung mit seiner Frage nach der Möglichkeit, neu und ewig zu leben, reagiert, wird nicht erzählt. Im Johannesevangelium taucht Nikodemus aber zwei weitere Male auf.

- Nach Joh 7,37-52 ergreift Nikodemus im Hohen Rat, da bereits die Festnahme Jesu geplant ist (Joh 7,32), um ihn zu töten (Joh 7,1), die Partei Jesu, indem er auf Recht und Gesetz verweist (Joh 7,50ff.).
- Nach Joh 19,38-42 hilft er Joseph von Arimathäa beim Begräbnis Jesu.

Nikodemus zieht Konsequenzen; er braucht aber Zeit, die Jesus ihm gewährt. Er spricht auch kein flammendes Glaubensbekenntnis, sondern stellt sich auf die Seite Jesu, indem er dem treu bleibt, was ihn als Lehrer Israels, als Pharisäer auszeichnet: der Gehorsam gegenüber dem Gesetz; das Liebeswerk der Beerdigung Verfeimter, Vergessener, Verarmter. Der Evangelist zeichnet eine Reihe solche Glaubenswege, die nicht dirigistisch, sondern hermeneutisch sind – nicht, weil es nicht auf ein klares Christusbekenntnis ankäme, sondern weil die Offenbarung Gottes durch Jesus klar ist.

5.1.2 Die Struktur des Gespräches

a. Das Gespräch ist einfach gebaut, aber vom Evangelisten genau strukturiert:

Joh 3,1f.	Die erste Frage des Nikodemus <i>„Keiner kann diese Zeichen tun, die du tust, wenn nicht Gott mit ihm ist.“</i>
Joh 3,3	Die erste Antwort Jesu <i>„Wer nicht wiedergeboren wird, kann das Reich Gottes nicht sehen.“</i>
Joh 3,4	Die zweite Frage des Nikodemus <i>„Wie kann ein Mensch, der alt ist, geboren werden?“</i>
Joh 3,5ff.	Die zweite Antwort Jesu <i>„Wer nicht aus Wasser und Geist geboren wird, kann nicht in das Reich Gottes eingehen.“</i>
Joh 3,9	Die dritte Frage des Nikodemus <i>„Wie kann das geschehen?“</i>
Joh 3,10-21	Die dritte Antwort Jesu
10	Die Gegenfrage <i>„Du weißt das nicht?“</i>
11ff.	Die Kompetenz Jesu, des Menschensohnes <i>„Wir wissen, was wir sagen, und was wir gesehen haben, bezeugen wir“</i>
14f.	Die Kreuz-Erhöhung des Menschensohnes <i>„Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat, so muss auch der Menschensohn erhöht werden.“</i>
16	Die Liebe Gottes zur Welt <i>„Denn so sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er einen eingeborenen Sohn gegeben hat, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verlorengelht, sondern ewiges Leben hat.“</i>
17-21	Die Sendung des Sohnes
17	Der Grundsatz <i>„Denn Gott hat den Sohn nicht in die Welt gesandt, dass er die Welt richte, sondern dass die Welt durch ihn gerettet werde.“</i>
18-21	Die Konkretion
18	Glaube und Unglaube
19ff.	Das Gericht
19	Die Krise der Menschen
20	Die Lichtscheu der Sünder
21	Das Licht der Wahrheit

b. Nikodemus stellt drei Fragen; Jesus gibt drei Antworten.

- Die Fragen werden immer kürzer, die Antworten immer länger.
- Die erste Frage des Nikodemus ist eine indirekte; durch Jesu Antwort werden die Fragen des Nikodemus indirekt.
- Die erste Frage zielt indirekt auf die Identität Jesu, die letzte direkt auf die Möglichkeit, dass er sei, wer er ist, und dass er kann, was er verheißt. Dazwischen steht ein produktives Missverständnis.
- Die beiden ersten Antworten Jesu, mit doppeltem Amen eingeleitet (Joh 3,3 – 3,5) sind theologische *statements*, die das „Was“ bestimmen. Nikodemus wird durch sie zum Nachfragen und Nachdenken angeregt. Die dritte Antwort Jesu wird mit einer rhetorischen Gegenfrage eingeleitet, bevor (in V. 11) das doppelte „Amen“ folgt; sie interpretiert die beiden ersten Aussagen, die komplementären Charakter haben, indem sie die Frage nach dem „Wie“ beantwortet, die Nikodemus stellt.
- Nikodemus stellt richtige und wichtige Fragen, bewegt sich aber nicht auf Augenhöhe mit Jesus. Sein Missverständnis in Joh 3,4 ist signifikant. Jesus kann auf die Fragen des Nikodemus nicht direkt antworten, weil auf der Gesprächsebene, auf der Nikodemus sich bewegt, die entscheidenden Antworten nicht gegeben werden können. Jesus treibt Meta-Kommunikation. Er baut durch seine Interventionen erst die Gesprächsebene, auf die sich Nikodemus begeben muss, um zu erkennen, wonach er eigentlich fragt und welche Antwort er in Wahrheit sucht.
- Zur Dramatik des Gesprächs tragen Doppelsinnigkeiten von Schlüsselwörter bei, die allerdings nur im Griechischen machbar sind.
  - Joh 3,3  
ἀνωθεν (*anōthen*) hat die Bedeutung „von oben“ und von neuem“.
  - Joh 3,6ff.  
πνεῦμα (*pneuma*) hat die Bedeutung „Wind“ und „Geist“.

Ohne die Doppelsinnigkeit käme es nicht zum Missverständnis; ohne die Doppelsinnigkeit könnte Jesus sich aber auch nicht präzise ausdrücken, weil die Rede von Gott Metaphern braucht und weil Dinge dieser Welt Gleichnis der kommenden sind.

c. Die Antworten, die Jesus gibt, bauen aufeinander auf.

- Die Verheißung der Wiedergeburt (Joh 3,3) wird durch das Wirken des Geistes erhellt (Joh 3,5ff.).
- Das Wirken des Geistes, der „weht wo er will“ (Joh 3,8), wird in der letzten Antwort, die eine kleine Rede ist, christologisch und theozentrisch entfaltet.
  - Der erste Teil der Rede verfolgt eine Klimax durch gezielte Parataxen in Joh 3,13 und 3,14, die auf den Finalsatz in Vers 15 hinauslaufen.
  - Der Schlüsselsatz der Rede ist das alttestamentliche Bild von der Erhöhung des Menschensohnes; der Zielsatz: „dass jeder, der an ihn glaubt, ewiges Leben hat“ (V. 15).
  - Der zweite Teil der Rede ist dann konsequent als Begründung gestaltet: „denn“ in V. 16 und V. 17. Das wird in V. 18-21 expliziert.
  - Die Rede endet positiv, wie sie im Kern- und Zielsatz positiv strukturiert ist.

Die Auslegung soll sich auf zwei zentrale Motive konzentrieren: Wiedergeburt und Kreuz-Erhöhung.

### 5.1.3 Die Wiedergeburt aus Wasser und Geist

a. Der erste Teil des Gesprächs steht im Zeichen der Wiedergeburt. Das Motiv der Wiedergeburt ist nicht im Alten Testament verankert (woraus sich das Missverständnis des Nikodemus mit erklärt), sondern hat weitläufige Parallelen in den Welt-Religionen, die bis ins buddhistische Indien reichen und in nachneutestamentlicher Zeit die Gnosis beherrschen<sup>46</sup>, durch die sich bis heute vielen attraktiv scheinen. Wegen der paganen Herkunft des Motivs wird in der Exegese oft bestritten, dass es überhaupt eine Rolle in Joh 3 spiele, oder es wird strikt „entmythologisiert“. Damit wird es unterschätzt. In Joh 3 wird es „getauft“.

b. „Wiedergeburt“ ist ein Archetyp, der auf verschiedene Weise eine religiöse Grundwahrheit zur Sprache bringt, die auch im Licht des christlichen Offenbarungsglaubens aufleuchten.

- Auf Pythagoras (vgl. Diels I 24; Schol Soph., El. 62; Aristot., an. I 3 [407b]) und – fälschlich – auf die Ägypter (bei Hdt. II 123), zurückgeführt, ist die Vorstellung der Seelenwanderung griechisch-hellenistischem Denken von der Orphik über Empedokles und Plato bis hin zu Plutarch (Is. et Os. 72; carn. Es I 7; II 4) und den Neuplatonikern vertraut geblieben - nicht als Zentralmotiv wie in Indien seit der Zeit der Upanishaden, aber doch als immer wieder neu bedachtes Thema; eine Spur findet sich auch bei Vergil (Aen. VI 748).  
Die Voraussetzung dieser Lehre liegt in einer Anthropologie, die ein unvergängliches Wesen des Menschen annimmt und es in seiner Geistseele festmacht.
- Die griechische Philosophie gibt dem Wiedergeburtsgedanken eine ethische Pointe: Bringt der Tod die Trennung der Seele vom Leib und ermöglicht somit ihre Befreiung von den Fesseln des Körperlichen, so ist „die Reinkarnation eine Strafe, die allerdings die Chance der Läuterung umfasst- Die Stoiker fassen mit *παλιγγενεσία* (*palingenesis* – Wiedergeburt) und dem Komplementärbegriff *ἐκπόρωσις* (*ekporosis* – Hervorgehung) den Kern ihrer Lehre vom periodisch wiederkehrenden Weltbrand, in dem der aus dem Lot geratene Kosmos mit allem, was lebt, untergeht, um in restituerter Ordnung neu zu erstehen. In diese ewige Wiederkehr des Gleichen sind auch die Menschen einbezogen. Wenn nach Ablauf eines Weltjahres sich der Kosmos durch das Ur-Element des Feuers regeneriert, entsteht zwar nicht einfach dieselbe Welt wie vorher, aber doch eine neue, die sich in nichts von der alten unterscheidet.
- Wiedergeburt spielt in verschiedenen Mysterienkulten eine Rolle. Dabei geht es durchweg um Initiationen. Durch den Ritus tritt der Eleve in Kontakt mit der Gottheit, ja, er wird selbst vergottet; er stirbt einen mystischen Tod und erlangt ein neues Leben - gegenwärtig, da er in die Geheimnisse der Welt und der Götter eingeweiht ist, bzw. zukünftig, da er im Jenseits wiedergeboren werden wird. Diese Erwartung dürfte, wenigstens zum Teil, die Faszination der Mysterienreligionen in der griechisch-römischen Antike erklären.

---

<sup>46</sup> Vgl. J. Büchli, Der Poimandres. Ein paganisiertes Evangelium. Sprachliche und begriffliche Untersuchungen zum 1. Traktat des Corpus Hermeticum (WUNT II/27), Tübingen 1987

c. Im Neuen Testament gibt es zwei weitere Rekurse auf das Motiv der Wiedergeburt.

- In Mt 19,28<sup>47</sup> verheißt Jesus den Zwölf, bei der Parusie auf zwölf Thronen die Stämme Israels zu richten. Anders als in der Parallele Lk 22,30b ist von „Wiedergeburt“ die Rede – um die Vollendung als Neuschöpfung zu kennzeichnen, als Erweckung aus dem Tod zu neuem, ewigen Leben.
- Tit 3,5<sup>48</sup> wird die Taufe als „Bad der Wiedergeburt und Erneuerung“ gedeutet und christologisch wie pneumatologisch begründet.
- In 1Petr 1,3.23<sup>49</sup> wird – gleichfalls tauftheologisch grundiert – die gegenwärtige Erneuerung des Lebens aus dem Glauben mit

Joh 3,3ff. lässt sich weder aus Mt 19,28 noch aus Tit 3,5 oder 1Petr 1,3.23 erklären, verbindet aber die Vision der Gottesherrschaft mit der Taufe und das künftige mit dem gegenwärtigen Leben. Überall im Neuen Testament dient das Motiv dazu, die Größe der Gnade zu betonen, das Neuschöpferische der Erlösung.

d. Jesus greift nach Johannes die Rede von der Wiedergeburt auf, um die Größe der Hoffnung zu beschreiben, die sich schon gegenwärtig ereignet, wenn man zu glauben beginnt.

- Er geht auf die „Basileia“ ein und bespricht sie johanneisch mit dem „Sehen“ (Joh 3,3) wie synoptisch mit dem „Eingehen“ (Joh 3,5). Das erste Verb ist präsentisch, das zweite futurisch-eschatologisch akzentuiert. Das ist für die johanneische Eschatologie typisch, einschließlich des Primats der Heilsgegenwart.
- Er bringt den Geist ins Spiel als Gottes Schöpfermacht und Erlösermacht.
- Über den Geist baut er den Dualismus zum Fleisch auf, der die Notwendigkeit und Möglichkeit der Erlösung erhellt.
  - Jeder Mensch ist „Fleisch“ – so wie in Jesus Christus der ewige Logos inkarniert ist (Joh 1,14).
  - Jeder Glaubende ist Geist, weil ihm – als Wiedergeborenem – eine neue Identität eingestiftet ist.

Wer glaubt, ist nicht an Herkunft, Geschlecht, Religion auszurechnen, sondern nur von Gott her zu sehen und zu verstehen.

- Die Wiedergeburt aus Wasser und Geist vollzieht sich in der Taufe.

Wiedergeburt, verstanden, wie Jesus es nach Johannes zu verstehen gibt, befreit vom Fluch der Wiederholung und der Buße durch Selbstreinigung, schenkt aber das neue Leben aus Gottes Fülle, auf das die geheime Sehnsucht der Religionen und Philosophien aus ist, die auf die Wiedergeburt setzen.

---

<sup>47</sup> Vgl. *David J. Sim*, The meaning of palingenesis in Mt 19,28, in: *JStNT* 50 (1993) 3-12.

<sup>48</sup> Vgl. *Christiane Zimmermann*, Wiederentstehung und Erneuerung (Tit 3:5) : zu einem erhaltenswerten Aspekt der Soteriologie des Titusbrieft, in: *Novim Testamentum* 51 (2009) 272-295.

<sup>49</sup> Vgl. *Frédéric Manns*, La théologie de la nouvelle naissance dans la première Lettre de Pierre, in: *Studium Biblicum Franciscanum. Liber annuus* 45 (1995) 107-141.

### 5.1.3 Erhöhung durch Erniedrigung

a. Johannes sieht auf intensive, aber spezifische Weise, anders als Paulus und die Synoptiker, die Erniedrigung Jesu.

- Er betont im Zuge seiner Inkarnationstheologie nicht, wie die Synoptiker, die Anfechtung Jesu (Mk 14,32-42: Gethsemane), sondern seine seelische Erschütterung, die aus seiner Anteilnahme an der Leidensgeschichte der Menschen resultiert (Joh 12,27f) und von seiner unbändigen Liebe zu den Menschen getragen ist (Joh 13,1f.).
- In der gesamten Passionsgeschichte arbeitet der Vierte Evangelist den Kontrast zwischen Jesu Hoheit und Niedrigkeit heraus:
  - >der Hoheit des um sein Geschick wissenden, in seiner Würde unantastbaren Gottessohnes (Joh 13,1f; 14-17; 18,37)
  - und der Niedrigkeit des gefolterten (Joh 18,22f) und gedemütigten Menschen (Joh 19,1-5), dem seine Ehre nicht genommen werden kann, weil sie die Ehre Gottes ist.

Jesus ist Märtyrer, Zeuge Gottes, bis in den Tod, aber sein Martyrium ist die eschatologische Offenbarung der Liebe Gottes selbst (3,16). Dass Jesu Tod blutig war, wird bei Johannes nicht verschwiegen, aber zum Zeichen seiner Heilsbedeutung (Joh 19,34; vgl. Joh 7,37f; vgl. Ez 47,1; Sach 14,8).

b. Dreimal deutet Jesus nach Johannes seinen Tod als Erhöhung:

- Joh 3,14 im Schulgespräch mit Nikodemus durch den Verweis auf Num 21,8f;
- Joh 8,28 im Streitgespräch mit halb an ihn glaubenden Juden unter Zitation der Offenbarungsformel („Ich bin“);
- Joh 12,32 in der Offenbarungsrede vor Juden und Griechen unter Einbeziehung des Gerichtsmotivs.

„Erhöhung“ ist – auf der Basis von Ps 110 (vgl. Mk 12,35ff) – ein *terminus technicus* der neutestamentlichen Auferweckungstheologie (Phil 2,6-11 u.ö.). Er steht für die Anteilhabe des zur Rechten Gottes thronenden Gottessohnes an der vollendeten Macht Gottes, des Vaters.

c. Johannes bezieht dieses Motiv – ausschließlich – auf das Kreuz Jesu (12,34). Er hat dessen real erhöhten Ort auf Golgatha über der Erde vor Augen. Er sieht in dieser Erhöhung, die der Demütigung des Hingerichteten und der Abschreckung der anderen dient, einen verborgenen Hinweis darauf, dass im Kreuz das Heil zu finden ist und dass gerade Jesu Tod die Rettung ist.

- In Joh 3,14 hilft der Verweis auf Mose zum Verstehen. Die Stange mit der kupfernen Schlange (die an den Äskulapstab erinnert) wird zum Zeichen des Heiles (Weish 16,6): Die von giftigen Schlangen gebissenen Israeliten werden gerettet, wenn sie auf das Bild der getöteten und erhöhten Schlange blicken. So rettet der gläubige Blick auf den Gekreuzigten, der im Moment seines Sterbens den Tod besiegt, weil er der Sohn Gottes ist, durch den Gottes Liebe zur Welt sich vollendet (3,16).
- Joh 8,28 nennt die Schuldigen am Tode Jesu („ihr“) und die Glaubenserkenntnis, die vom Kreuz ausgeht: die essentielle Zugehörigkeit Jesu zum Vater („Ich bin“), die gerade in seiner radikalen Verwirklichung des Willens des Vaters besteht.
- Joh 12,32ff deutet die Krise des Karfreitags aus: Der „Herrscher dieser Welt“, der Böse schlechthin, der „Teufel“, der Widersacher Gottes und der Menschen (14,30), wird im Moment seines scheinbar größten Triumphes besiegt (16,11), weil der Kreuzestod Jesu reine Hingabe aus der Liebe Gottes selbst ist.

c. Die Deutung des Todes Jesu als Erhöhung stellt ihn unter dem Aspekt des Heilswirkens Gottes als Ziel des gesamten Weges Jesu vor, der von Gott, dem Vater, in die Welt und – nur – über das Kreuz in die Vollendung führt.

- Das Motiv des Weges verbindet bei Johannes Jesu Passion und Auferstehung (13,1f; 14,1-6), indem es beides auf die Inkarnation und die irdische Sendung Jesu zurückbezieht und über die Paschatradition in die Heilsgeschichte Israels einzeichnet.
- Der Weg Jesu führt aus dieser Welt heraus, wie er in sie hineingeführt hatte (3,19); er führt zum Vater (13,1ff), wie er von ihm ausgegangen war (5,43; 17,8). Er zielt darauf, die Seinen zu Gott zu führen und ihnen dort eine Stätte zu bereiten (14,1ff) – so wie Jesu Ankunft bei den Menschen ihnen die Herrlichkeit Gottes hat aufgehen lassen (1,1-18).

Der Weg, den Jesus geht, ist ein soteriologisches Leitmotiv des Vierten Evangeliums. Die christologische Kontinuität zwischen Präexistenz, Inkarnation, irdischer Sendung, Tod, Auferstehung, Erhöhung und Parusie zielt auf die Konsistenz der Heilsverheißung. Das Wegmotiv betont nicht (wie die paulinische Kreuzestheologie) den Bruch der Passion, die Skandalosität des Kreuzestodes und die geistgewirkte Neuschöpfung der Auferweckung, sondern die Kontinuität der Heilssendung Jesu, die aus der Menschwerdung des präexistenten Gottessohnes folgt, seiner vollkommenen Teilhabe am Gottsein Gottes selbst.

d. Das letzte Wort Jesu nach Johannes ist nicht eine Klage (Mk 15,34 [Ps 22,2]) oder ein Vertrauensbekenntnis (Lk 23,46 [Ps 31,6]), sondern ein Verkündigungswort: „Es ist vollbracht“ (19,30). Damit ist die Realität des Leidens Jesu nicht zurückgenommen; es wird nur der Tod Jesu als Vollendung des Heilsweges Jesu deutlich zum Ausdruck gebracht.

## 5.2 Der Gute Hirte

Die Selbstoffenbarung Jesu im Einsatz seines Lebens (Joh 10)

a. Im Hintergrund von Joh 10 steht Ez 34. Von dorthin klärt sich das Bild des messianischen Guten Hirten

- samt seinen politischen Konnotationen, die Mi 5 und PsSal 17,32.40-43 anzeigen,
- und seinen theologischen Untertönen, die u.a. Ps 23 und Jer 23,1-4 vorgeben (vgl. Plato, *Phaid.* 62b; *Polit.* 274e-276d: Götter als Hirten),
- und einschließlich des Kontrastes zu den bösen Hirten (Plato, *Resp.* I 343b),

aber nicht das Motiv des Lebenseinsatzes, das spezifisch johanneisch ist.

- Sach 13,7 (vgl. CD 19,8; Mk 14,27 par. Mt 26,31) dürfte zwar in Verbindung mit Sach 12,10 (vgl. Joh 19,37) die Vorstellung eines leidenden Messias belegen (vgl. *Iust.*, *Tryph.* 89,2),
- spricht aber nicht vom Einsatz, sondern vom Verlust des Lebens. Jes 53<sup>LXX</sup> verbindet ψυχή, nicht mit τίθημι, sondern mit παραδίδωμι (53,10.12) und hat das Leitmetapher nicht den Hirten, sondern das Schaf.

Die johanneische Identifizierung ist eine Personalisierung.

b. Die synoptische Hirten-Christologie (Mk 6,34 par. Mt 9,36 [vgl. Ez 34,5; Num 27,17, 1 Kön 22,17]; Lk 15,4-7 par. Mt 18,12ff.; Mt 2,6 [Mi 5,1ff.; 2 Sam 2,6], 10,6; 15,24) arbeitet die messianische Heilssorge Jesu heraus (vgl. aber auch Mt 25,31-46) und geht an die Grenze einer Todes-Theologie (Mk 14,27 par. Mt 26,31: Sach 13,7), hat aber nicht das Motiv des Lebenseinsatzes.

c. Motivparallelen führen in die Welt antiker Herrscher.

- Einerseits sind sie, als Hirten vorgestellt, treusorgende Friedensfürsten (Homer, *Il.* 2,243; Plato, *leg.* IV 13c-e; *Resp.* IV 440d; Dio Chrys., *or.* IV 43f.; Vergil, *ecl.* 4).
- Andererseits gehört es zu ihrem Ethos sich freiwillig zu opfern, um ihr Volk zu retten (Eur., *Phoen.* 969. 997f.: Menoikeus; Plut., *Pelop.* 21,2f. [Leonidas]; Cic., *Tusc.* I 32.116: Herakles, Epameinondas; Sall., *hist.* III 9-12. Cotta). Doch beide Motive sind m.W. nicht verbunden. Hirten sterben aus Liebesfurcht (Theocr., *Id.* I 103) oder Liebeskummer (Vergil, *ecl.*, 5; 10).

Jesus offenbart sich als „pastoraler Messias“ (R. Zimmermann, *Christologie der Bilder im Johannesevangelium*, WUNT 171, Tübingen 2004, 343). Ob eine Kombination von Motiven die Genese von Joh 10 erklärt, scheint fraglich.

d. Die johanneische Hirten-Christologie entwickelt sich als Jesustradition parallel zur synoptischen so, dass sie mit dem Christusbekenntnis konvergiert (1Petr 2,25; 5,4; Hebr 13,20). Joh 10,1-6 bleibt im synoptischen, alttestamentlich grundierten Bildfeld; die Neuprägung geschieht durch das Motiv des Lebenseinsatzes. Die alttestamentlichen Bezüge zeigen, dass es um Gott geht. Die hellenistischen Parallelen verweisen auf einen möglichen Rezeptionshorizont.

### 5.2.1 Der Einsatz des Lebens

a. Joh 10,11 und 1Joh 5,13 sowie 13,37f. akzentuieren wie 1Joh 3,16 mit *ti,qhmi* weniger die *Hingabe* als den *Einsatz* des Lebens (*ψυχή*) für andere. Die Wendung ist typisch johanneisch. Sie deutet Jesu Tod (10,17f.; anders Ri 12,3; 1Sam 19,5; 28,21; 1Kön 19,2).

- Das soteriologische Leitmotiv des Neuen Testaments, ὑπέρ, findet sich bei Johannes nur noch 6,51 sowie 17,19 in Selbstaussagen Jesu.
- Eine Parallele zieht die wahre Fremdprophetie des Kaiaphas mit der Wendung ἀποθνήσκειν ὑπέρ (11,50ff.; 18,14), die breiter im urchristlichen Kerygma verankert ist (1Kor 15,3ff.; 2Kor 5,15; Röm 5,6ff.; 14,15; 1Thess 5,10; 1Petr 3,18; vgl. 1Kor 8,11), doch in der Objektangabe „für das Volk“ neutestamentlich singulär, wenngleich traditionsgeschichtlich konventionell ist.
  - Teils wird das kriegerische Ethos betont (Hom., *Il.* 15, 496f.; Eur., *Troiaides* 386f.; Turt., *fr.* 6,13f. [Diehl]; Thuk. II 35-46; Plut., *Pelop* 21,2f. [Leonidas]); Arist. 21,4ff.; *Perikles* 8,9; *Phokion* 17,4; *mor.* 225C; Epikt., *diss.* III 20,5; IV 1,154; Cic., *Tusc.* I 102; Horaz, *carm.* III 2,13: dulce et decorum es pro patria mori; Dion. Hal., *Rhet* 6,4; Lys., *Or.* 18,12.23; Vergil, *Aen.* V 815: unum pro multis dabitur caput),
  - teils das auferlegte Menschenopfer (Eur., *Phoen.* 1090; *Iph. Aul.* 1269-1275.1375-1398.1553ff.).

Die jüdisch-hellenistische Modifikation profiliert den Märtyrer (2Makk 6,27-31; 7,9.18.32.37f.; 8,21; 4Makk 6,27ff.). Johannes deckt die Prophetie auf und weitet sie ins Universale.

*ψυχή* steht in der johanneischen Variante der Gethsemane-Tradition (12,27; vgl. Mk 14,34 par. Mt 26,38; Ps 42,6.12; 43,5), vorbereitet durch das „synoptische“ Logion vom Gewinn und Verlust der *ψυχή* (Joh 12,25; vgl. Mk 8,35 parr.; Mt 10,39 par. Lk 17,33 [Q]), für das irdische, menschliche Leben Jesu (vgl. Gen 2,7<sup>LXX</sup>). Das ermöglicht in Joh 13 die – gegenüber den Synoptikern gesteigerte (ὑπέρ statt συν-) – Kontrastierung mit Petrus wie in 1Joh 3,16 die Anforderung zur *imitatio Christi*, die in Joh 15 angelegt ist.

b. Mk 10,45 par. Mt 20,28 (δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ Πολλῶν) zeigt Parallelen in den synoptischen παραδίδομι-Traditionen, 1Tim 2,6 (ὁ δὸς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων) zeigt deren Bedeutung für die urchristliche Bekenntnisbildung, liegt aber von Joh 10 und 15 sowie 1Joh 3,16 weiter ab.

- Johannes reserviert παραδίδομι für die „Auslieferung“ Jesu durch Judas (6,64.71; 12,4; 13,11.21; 18,2.5; vgl. 21,20) und später durch die Hohenpriester an Pilatus (18,30.35f.; 19,11; vgl. 19,16). Er akzentuiert die Schuld (19,11) und verknüpft hintergründig die Auslieferung mit dem „Sterben für ...“ (18,14.30.35).
- Gottes Handeln fasst Johannes gern mit δίδωμι, sowohl gegenüber der Welt (Joh 1,12.17) als auch gegenüber dem Sohn (3,35; 10,29; 12,49; 13,3; 18,9; vgl. 11,22), dem er sogar den Leidensbecher reicht (18,11; vgl. 19,11); dem entspricht, was Jesu den Menschen gibt: das ewige Leben durch sein Wirken, seinen Tod und seine Auferstehung (4,7-15; 6,11.26-65; 10,28f.; 14,16.27; vgl. 13,34). Joh 3,16 ist im Licht der Motivparallelen nicht nur inkarnations-, sondern auch passionstheologisch zu deuten; Jesus ist die eschatologische Heilsgabe Gottes zur Rettung der Welt (vgl. Röm 8,31-39). Der Korrespondenztext ist Joh 17.

Hingabe ist ein Leitmotiv der Christologie und Soteriologie: Sie ist praktizierte Liebe, getragen von Gott.

### 5.2.2 Der Freundschaftsdienst

a. Joh 15 weist in die antike Freundschaftsethik und transzendiert sie christologisch.

- „Freund“ ist ein johanneisches Christusmotiv, das anders als bei den Synoptikern auf seinen Tod bezogen wird und christologisches Gewicht erhält.
- Nach Mt 11,19 par. Lk 7,34 ist Jesus, wie ihm vorgeworfen wird, „Freund (φίλος) der Zöllner und Sünder“, weil er sich mit ihnen gemein macht – was darauf deutet, dass er ihnen das Reich Gottes öffnet.

Im Johannesevangelium dient das Freundschaftsmotiv nicht dazu, Grenzen zu überschreiten, sondern die Intensität der Gemeinschaft mit dem Gottessohn zu betonen, die durch die „offene“ Rede (παρρησία) Jesu „zur Welt“ geschieht (18,20; vgl. 7,4.13.26; 10,24; 11,14.54; 16,25.29).

- Nach Joh 3,29 stellt Johannes der Täufer sich als „Freund“ Jesu, des Bräutigams Israels, dar, der vom Himmel her „Gottes Worte“ bringt“ (3,34).
- Nach Joh 11,11 ist Lazarus Jesu „Freund“, um den er weint (11,33), den er aber ins Leben zurückruft. In diese Freundschaft sind Maria und Martha einbezogen (11,3.5.11.36; vgl. 11,20.-27; 12,2-8).
- Das Kontrastbild gibt der Verrat der Hohenpriester an Israels Gottesglauben, indem sie mithilfe der politischen Freundschaft zum Kaiser Druck auf Pilatus ausüben (19,12.15).

b. Dass Freunde – auch in (exkludierender) Stellvertretung – bis zum Einsatz des Lebens füreinander eintreten, ist ein Topos griechischer Freundschaftsethik (Plat., *Symp.* 179e-180a: Achilleus; *Menex.* 237a-b; Aristot., *EN.* IX 8 [1196a 18ff.: für Freund und Vaterland]; Epict., *diss.*, II 7,3; *ep.mor.* I 9,8-15; Lukian, *Tox.* VI 36s; Diod S X 4,3-6: Damon; Sen., *ep.mor.* I 9,10: „In quid amicum paro? Ut habeam, pro quo mori possim.), die ihrerseits für die politische (Diog L VII 10; Epict., *ench.* 32,3; Philostr., *vit. Apoll.* VII 11-14) und die familiäre Ethik durchlässig ist, wo das Beispiel der Alkestis herausragt (Plat., *Symp.* 179b; vgl. 208d; Ps.-Apollod., *bibl.* I 10,5f.; *Anth. Graec.* VIII 691.)

c. Die alttestamentliche und frühjüdisch-hellenistische Literatur zeigt die starke Präsenz des Freundschaftsethos im Bereich biblischer Theologie; sie betont vor allem die Gemeinsamkeit und Bewährung der Freunde (Sir 6,5-17; 12,8-12; 37,1-6); die Erzählung von David und Jonathan streift das Thema des Lebenseinsatzes (1Sam 20).

d. Die zweite Abschiedsrede expliziert die Christologie der Proexistenz mithilfe radikaler hellenistischer Freundschaftsethik und öffnet diese für die Vermittlung des Lebens, weil *Jesus* der Freund ist, der *sein* Leben einsetzt. Auf diese Weise wird die Freundschaft parallel zur synoptischen Tradition zu einem Aspekt der Christologie und von daher der Soteriologie.

e. Freundschaft gibt es in der Antike auch unter Ungleichen; sie ist aber durch prinzipielle Reziprozität gekennzeichnet. Joh 15 durchbricht diese Grenze. Die Freundschaft Jesu ist eine wechselseitige, aber radikal asymmetrische. Das erläutert Joh 15,10. Jesu Jünger *sind* seine „Knechte“, weil er ihr Herr ist (13,16; vgl. 15,20). Wenn Jesus sie nicht so „nennt“, heißt dies, dass er sie, die Sklaven sind, zu Freunden *macht*. Dies geschieht durch die Offenbarung, die Erkenntnis bewirkt, indem sie nicht nur über Gott und sein Gebot informiert, sondern an Gottes Liebe Anteil gibt und so zur Liebe führt (15,15 – im Kontrast zu 8,31-36)). Dass Jesus seine Jünger „nicht mehr“ Knechte nennt, antezipiert in der „Stunde“ seines Hinübergangs zum Vater (13,1ff.) die Vollendung seines Offenbarungswerkes am Kreuz (19,30).

f. Jesus *wird nicht* durch seinen Lebenseinsatz zum Freund der Jünger, sondern *erweist* seine Freundschaft zu ihnen durch sein Leben und Sterben für sie. Diese Freundschaft ist in der Liebe Gottes zur Welt (Joh 3,16) begründet, die Jesus teilt und lebt, wie sie ihrerseits in der Liebe des Vaters zum Sohn gründet (Joh 15,9). Joh 15 verweist auf die Fußwaschung zurück, in der Jesus das Herr-Knecht-Verhältnis umgekehrt hat, um die Jünger zu reinigen und ihnen ein Vorbild der Liebe zu geben (Joh 13,1-20). Joh 15 baut darauf auf. Die Abschiedsrede zielt auf die Liebe der Jünger, die in der Liebe Jesu zu ihnen begründet ist; weil Jesu Liebe auf sie ausstrahlt, können sie an Jesu Liebe Maß nehmen. Indem Jesu Liebe zu ihnen ihre Liebe untereinander begründet und bewirkt, gibt es *imitatio Christi*.

g. Joh 15,13 spielt mit einer ethischen Sentenz (deren Grenzen Paulus in Röm 5,6ff. aufweist.) Im Kontext der Abschiedsrede ist die Freundesliebe die denkbar größte Agape, weil sie aus der Liebe des Vaters zum Sohn resultiert und denen gilt, die Gott liebt und deshalb zur Freundschaft mit Jesus bestimmt hat. In Joh 15,13 geht es nicht um Ethik und deren soteriologische Konsequenz, sondern um Heilsvermittlung und deren ureigenes Ethos.

h. Den engeren Kontext bestimmt nicht die Sündenvergebung, sondern die Praxis der Liebe. Der weitere Kontext klärt, dass die „Reinigung“ der Jünger durch den Sklavendienst Jesu, der bis zum Kreuzestod geht, vorausgesetzt ist (Joh 13,1-20). Deshalb ist nicht Feindesliebe (wie in Röm 5), sondern Freundesliebe das Paradigma. Der Freundschaftsdienst Jesu ist Stellvertretung; ohne ihn müssten seine Jünger in ihrer Schuld und Not sterben. Das ὑπέρ heißt (wie in Joh 10,11-18) primär „zugunsten“ und umfasst das „anstelle“. Der Freundschaftsdienst Jesu ist um Gottes willen notwendig: aber nicht, weil dieser eine Ersatzleistung für menschliche Schuld will, sondern weil er denen, die in der vom Tod beherrschten Welt sind, die Gemeinschaft mit sich schenkt und deshalb seinen eingeborenen Sohn seine *ganze* Liebe offenbaren lässt: „alles“ (Joh 15,15).

### 5.2.3 Die Einbindung ins Evangelium

- a. Joh 10 führt das Offenbarungswirken Jesu auf einen Höhepunkt: Durch eine Gleichnisrede und deren allegorische Deutung, die von der Blindenheilung ausgeht und an „blinde“ Pharisäer gerichtet ist (9,40), spitzt Jesus die (heilschaffende) Krisis (10,19ff.) zu. Das Streitgespräch beim Tempelweihfest (10,22-39), das in der Verkündigung seiner Einheit mit dem Vater (10,30) gipfelt, reflektiert diesen Prozess.
- b. Das Hirtengleichnis (10,1-6) wird zuerst (10,7-11) im Kontrast zu den Dieben und Mördern ausgeführt, indem Jesus sich als Tür (10,7.9) offenbart; durch welche die Schafe „gerettet“ werden, weil sie „ein- und ausgehen“ können, dann (10,11-18) im Kontrast zu den Tagelöhnern, indem Jesus sich als Guter Hirte offenbart, der sein Leben für sie einsetzt und auch die „anderen Schafe“ mit ihnen zu einer Herde zusammenführt.
- c. Die Pointe des Hirtengleichnisses ist in der tödlichen Bedrohung Israels durch falsche Hirten, die ihre Sünde leugnen (9,30ff.), indem sie Jesus verkennen, die eschatologische Rettung Israels durch Jesus, der die Schafe des Gottesvolkes nicht nur vor dem Tode rettet, indem er sie vor den falschen Hirten bewahrt, sondern ihnen das ewige Leben gibt und sie mit den Völkern vereint (vgl. 11,50ff.), dadurch dass er sein Leben für sie einsetzt. Soteriologie und Ekklesiologie verbinden sich. Entscheidend ist die Vermittlung des Lebens (ζωή) „in Fülle“ (Joh 10,10). Gemeint ist das ewige Leben (vgl. 10,28). Die Zugehörigkeit zur einen Herde ist wesentlicher Ausdruck der Heilsgegenwart. Sie ist durch die Gemeinschaft zwischen Hirt und Herde geprägt, der die Gemeinschaft zwischen dem Guten Hirten und jedem einzelnen Schaf entspricht; sie ist in der Gemeinschaft des Sohnes mit Gott, dem Vater, begründet (10,14f.).
- d. Jesus kann das Leben verleihen, weil der „Vater“, so wie er das Leben (ζωή) „in sich hat“, dem Sohn „gegeben hat, Leben in sich zu haben“ (Joh 5,26). So *ist* Jesus das Leben (11,25f.; 14,6). Gott, der Vater, ist als Gott dadurch ausgezeichnet, das Leben „in sich“ zu haben (6,57; vgl. Dtn 5,26; Jes 37,4.17); ebendies führt ihn dazu, dem Sohn immer schon vollkommenen Anteil an diesem Leben und damit an der Gottheit des Vaters gegeben zu haben (vgl. Hans-Christian Kammler, *Christologie und Eschatologie*, WUNT 136, Tübingen 2000, 171-183). Der Sohn ist in seiner Patrozentriz eines Wesens mit dem Vater. Deshalb gilt: „ein Hirt – eine Herde“ (Joh 10,16; vgl. Ps 79,13; 95,7; 100,3); deshalb nur kann der Hirt „gut“ sein (vgl. Mk 10,18); und deshalb ist der „Hirt“ nicht ein „Mietling“, sondern Eigentümer der Herde (10,14.16).
- e. Als der ewige Sohn Gottes ist Jesus der Retter, wenn anders Rettung Anteilgabe am Leben Gottes durch Gemeinschaft mit Jesus ist. Dass der Vater wie der Sohn das Leben „in“ sich haben, zielt darauf, dass sie diejenigen, die Gott retten will, in dieses Leben mit hineinnehmen (10,16.30.38 sowie 14,1f.10f.16f.21f.23; 15,4-11; 17,11.20-23.26; vgl. Klaus Scholtissek, *In ihm sein und bleiben*, HBS 21, Freiburg - Basel - Wien 2000).
- f. Joh 10,11-18 klärt, *wie* Jesus dieses Leben verleiht. Die in 10,1-6 metaphorisch dargestellte Pastoraltheologie wird radikalisiert. Schon 10,9 sprach von der Rettung, derer die Schafe bedürfen; jetzt ist mit den Wölfen (vgl. Apg 20,29) die tödliche Bedrohung verkörpert (Mt 10,16 par. Lk 10,3). Aus der Lebensgefahr resultiert die Notwendigkeit des Lebenseinsatzes. Jesus setzt sein menschliches Leben (ψυχή) ein. Damit die Schafe leben können, stirbt der Hirt. Sühnetheologie liegt fern, exkludierende Stellvertretung nahe; ὑπέρ heißt nicht „wegen“, sondern „zugunsten von“ unter Einschluss von „anstelle“.

g. Joh 10,17f. führt die souveräne Tat des Sohnes auf die Liebe Gottes zu ihm zurück. Tod und Auferstehung rücken zusammen. Das Einsetzen des Lebens wird als Geben identifiziert, das Nehmen zeigt die eschatologische Qualität des Gebens (vgl. 5,20f.).

h. Joh 13,37f. ist die Parodie johanneischer Soteriologie. Die fatale Selbstüberhebung des Petrus offenbart nicht nur eine Fehleinschätzung seiner Kräfte (18.,15-27), sondern des Heilswerks Christi. Die Hybris basiert auf der Reinigung (13,1-20); sie setzt bei der Möglichkeit der Kreuzesnachfolge an, die Jesus ihm eröffnet (13,36), verkennt aber, dass Petrus nie für Jesus tun kann, was Jesus für Petrus tun will (13,37). Es ist keine Frage menschlicher Schwäche, sondern menschlichen Unvermögens: Der Tod, den Jesus „für“ Petrus stirbt, ist der Tod des Kyrios, der ihn von seiner Schuld befreit. Durch ihn wird Petrus zur nachösterlichen Nachfolge befähigt werden, die das Martyrium umfassen wird.

Der Erste Johannesbrief zeigt die Alternative (3,16): Der Lebenseinsatz Jesu ist vorbildlich, weil heilswirksam; seine Heilseffektivität ruft das Liebesgebot hervor. Im Kontext von 1Joh 2,2 ist der Lebenseinsatz Jesu als Lebensopfer zu verstehen (Georg Strecker, Die Johannesbriefe, Göttingen 1989, 187).

i. Das Motiv des Lebenseinsatzes hat seinen genau bestimmten Ort in der johanneischen Jesusgeschichte. Es begegnet, nachdem klargestellt ist, dass Jesus das „Lamm Gottes ist, das hinwegnimmt die Sünde der Welt“ (Joh 1,29), und bevor erzählt wird, dass der Kreuzestod Jesu Weg und Werk vollendet (19,30).

- Die Heilsnotwendigkeit des Todes Jesu resultiert nach Johannes erstens aus der Herrschaft der Sünde. Wenn dies betont wird, spielt Sühnetheologie eine Rolle (1,29; 19,34), aber nicht die alleinige (13,1-20). Der Tod ist dann Opfer zur Heiligung (vgl. 17,19).
- Zweitens resultiert sie nach Johannes aus der menschlichen Not, letztlich der Herrschaft des Todes. Hier hat das Motiv des Lebenseinsatzes in Joh 10 seinen Ort. Der Tod zeigt die Radikalität der Anteilnahme des Gottessohnes am Leid der Menschen. Er ist Gottes Gabe (vgl. 6,51). Er geschieht stellvertretend und bewahrt vor dem Tode.
- Drittens resultiert sie nach Johannes aus der Anteilgabe an der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn, in der die Heilsvollendung besteht. Hier hat das Motiv des Lebenseinsatzes in Joh 15 seinen Ort. Der Tod zeigt die durch nichts mehr zu steigernde Intensität der Gemeinschaft Gottes mit den Menschen in einer Welt des Hasses.

Gemeinsam ist die Stellvertretung.

j. Das Motiv des Lebenseinsatzes begegnet in einem ekklesiologischen Kontext: Joh 10 schaut auf Israel und die Völker, Joh 15 auf die Jünger in der Welt; Joh 10 fasst die Sammlung, Joh 15 die Sendung ins Auge. Das Ekklesiale ist soteriologisch eingebunden. Die Abfolge von Joh 10 zu Joh 15 reduziert nicht den Radius des „Für“, sondern zeigt, wie sich die Rettung Israels und der Völker durch den Nachfolgedienst der Jüngert realisiert.

k. Dass Jesus sein Leben (ψυχή) stellvertretend einsetzen kann, ist die Konsequenz der Inkarnation; der Einsatz prägt sein Leben und gipfelt im Kreuzestod (12,25.27), der auf diese Auferstehung verweist (10,17f.). Dass er es tatsächlich einsetzt, ist Ausdruck seiner Agape, sei sie als Güte, sei sie als Freundschaft benannt. Dass dieser Lebenseinsatz denen, „für“ die er geschieht, am Leben Gottes (ζωή) Anteil gibt, setzt die ewige Gottessohnschaft Jesu voraus, seine vollkommene Teilhabe am Leben Gottes auch in seiner irdischen Existenz (5,26).

6. Auswertung:

Hoffnung auf Gott als konsequente Theologie

a. Das Neue Testament hat in aller Zeitbedingtheit seiner Weltsicht eine elementare Kraft, Lebensfragen als Glaubensfragen zu stellen und umgekehrt. Die Antwort nehmen an Jesus Maß, direkt und indirekt: an seinem Leben und Sterben, an seiner Geburt und Auferstehung, seiner Inkarnation und erhofften Wiederkunft. In dieser christologischen Perspektivierung ist die Kohärenz der neutestamentlichen Soteriologie begründet, wobei die Patrozentriz der Christologie die Verbindung mit dem Alten Testament schafft und gleichzeitig die Verheißung der ewigen Anteilnahme an der wechselseitigen Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn verwirklicht (Joh 17).

b. „Gott für uns“ markiert den Primat der Proexistenz Gottes, die so groß ist, dass sie eine freie, verantwortliche Antwort des Menschen trägt.

6.1 Gott für die Menschen.

Die Liebe des Erlösers in den Brüchen des Lebens

a. Dass Gott „für“ die Menschen ist, ist dem Neuen Testament keine Illusion oder Projekt, auch nicht nur eine Hoffnung, sondern eine Erfahrung, die durch die Person, die Verkündigung und das Geschick Jesu gedeckt ist: der sich seinerseits auf zentrale Glaubenserfahrungen Israels beruft, vom Exodus bis zum Neubeginn nach dem Exil.

b. Jesus selbst hat den ungerechten Tod eines Gerechten erlitten und die Theodizeefrage am eigenen Leib erfahren: „Gott. Mein Gott, warum hast du verlassen?“ (Ps 22,1: Mk 15,34 par. Mt). Von der Passion ist die Empathie Jesu hedeckt, von seiner Hingabe seine Vollmacht, in den Brüchen des Lebens Gott zu entdecken. Sie werden nicht verkleistert, sondern aufgerissen – weil sie das Leben der verletzten und verletzlichen Menschen kennzeichnen, denen Jesus die Nähe Gottes, seine rettende Macht zuzusagen, gekommen ist.

c. Die Brüche des Lebens werden durch Gottes Liebe nicht verschönert oder zugedeckt, sondern aufgedeckt und ausgefüllt – so urteilt der Glaube. Der Verdacht, dass Menschen, die Not erleiden und Leid erfahren, von Gott vergessen sind oder bestraft werden, sitzt sehr tief, am tiefsten bei vielen von ihnen selbst. Diesen Verdacht falsifiziert Jesus: weil er selbst die Bedrängnis, die Versuchung, kennt, aber ihr nicht erliegt, sondern bei Gott bleibt, der die Not lindert und den Tod besiegt.

6.2 Die Menschen für Gott.

Die Liebe der Erlösten in den Räumen des Glaubens

a. Weil Gott in den Brüchen des Lebens „für“ die Menschen da ist, wenn er so ist, wie Jesus ihn verkündet, brauchen die Menschen weder auf die Probleme des Lebens, auch auf ihre eigene Schuld und Not fixiert zu sein – noch sind sie genötigt, sie um ihres eigenen Überlebens oder um ihrer Selbstachtung willen zu verdrängen. Sie können sich ihnen vielmehr stellen, ohne auf ihre eigenen Deutungen festgelegt zu werden; sie können ihre Wunden zeigen, ohne im Namen Gottes desavouiert zu werden. Sie brauchen auch ihre Erfolge nicht kleinzureden, aus vermeintlicher Frömmigkeit. Sie können aber wissen, dass sie ihre Hoffnungen nicht dort enden lassen müssen, wo ihre Fähigkeiten Grenzen finden.

b. Die Sprache, diese Hoffnung wieder alle Hoffnung auszudrücken, ist eine Sprache nicht nur der Lippen, sondern auch der Füße und Hände. Im Kern ist sie eine Sprache des Herzens. Sie ist, Paulus zufolge, möglich in der Kraft des Geistes (Röm 8). Denn der Geist schenkt die Freiheit des Glaubens. Er überwältigt nicht, sondern befreit. In lässt auch nicht vereinsamen, sondern verbindet: mit denen, die im Glauben gleichfalls den Geist empfangen haben, aber auch mit denen, die nicht wissen, wie sie beten sollen. Die glauben, teilen ihre Not und ihr Nicht-Wissen, sind aber begabt, Empathie und Spiritualität zu vermitteln. Sie partizipieren an der Theozentrik Jesu, in der seine Liebe zu Gott mit seiner Liebe zu den Menschen vereint ist.