

„Wer sich zu mir bekennt ...“ (Lk 12,8) Der Anspruch Jesu und die Universalität des Evangeliums

Thomas Söding

in memoriam Rudolf Schnackenburg

1. Die Frage

Das Christentum ist von Anfang an eine missionarische Religion. Seine nachösterlichen Protagonisten, Petrus und Paulus, sind weder Krieger noch Könige, sondern Apostel. Sie sind Gesandte Jesu Christi, berufen zur Verkündigung des Evangeliums (vgl. Röm 1,1f). Sie sollen „Menschenfischer“ (Mk 1,17) sein, um „in Jerusalem und Judäa und Samarien und bis an die Grenzen der Erde“ (Apg 1,8) Menschen für die Gottesherrschaft zu gewinnen. Sie sollen Jesus als den Christus verkündigen, Gott als den Vater Jesu und seine Herrschaft als den Inbegriff menschlichen Heiles.¹

Die Universalität ist ein Wesensmerkmal des christlichen Evangeliums. Paulus erklärt, seine Adressaten seien Juden und Heiden, Männer und Frauen, Sklaven und Freie, Griechen und Barbaren, Gebildete und Ungebildete, Starke und Schwache, Arme und Reiche (Röm 1,14; 1Kor 1,26ff; 12,13; Gal 3,28). Die Universalität des christlichen Evangeliums ist von völlig anderer Art als die Globalität der hellenistischen Kultur (ohne die es allerdings das Evangelium weit schwerer gehabt hätte, zu den Völkern zu finden). Sie unterscheidet sich aber auch von der Universalität des Alten Testaments und des Frühjudentums, aus der sie erwächst, mit der sie strukturell verbunden bleibt, von deren Bindung an das verheißene Land sie aber sich löst und deren Unterscheidung zwischen Juden und Heiden sich zwar keineswegs aufhebt, doch signifikant anders bestimmt, nämlich als eine

¹ Die nötigen traditionsgeschichtlichen, theologischen und historischen Differenzierungen werden herausgearbeitet in: *K. Kertelge (Hg.), Mission im Neuen Testament (QD 93), Freiburg – Basel – Wien 1982; F. Hahn, Mission in neutestamentlicher Sicht, Erlangen 1999.*

Gemeinschaft in Christus, zu der alle berufen sind.² Die Universalität des christlichen Evangeliums ist auf Glauben aus und basiert auf Glauben. Die Orientierung am Glauben hat starke alttestamentliche Wurzeln, ohne die sie undenkbar wäre, gewinnt aber dennoch sehr schnell und sehr breit eine typisch christliche Ausrichtung. Paulus zitiert im Römerbrief (10,13) den Propheten Joël (3,5):

Jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden.

Der Prophet meint die Israeliten der Endzeit, die in der Kraft des Geistes, der über sie ausgegossen wird (3,1ff), sich zu Gott bekennen, um dadurch im Gericht gerettet zu werden (3,4). Der Apostel hingegen versteht diesen Vers im Sinn seiner Missionstheologie und kommentiert ihn deshalb (Röm 10,14f):

Wie sollen sie nun den anrufen, an den sie nicht glauben?

Wie sollen sie an den glauben, von dem sie nichts gehört haben?

Wie sollen sie hören, wenn niemand verkündigt?

Wie soll aber jemand verkündigen, wenn er nicht gesandt ist?

In den drängenden Fragen wird die große Stärke der urchristlichen Missionstheologie sichtbar: „*Jeder*, der den Namen des Herrn anruft, wird gerettet“, d. h. prinzipiell *alle* Menschen, ob Juden oder Griechen, Sklaven oder Freie, Männer oder Frauen (Gal 3,28); das

² Das Judentum ist in neutestamentlicher Zeit über den ganzen Erdkreis verbreitet; aber diese Verbreitung ist in einem präzisen Wortsinn Diaspora, also Zerstreuung, nämlich Entfernung von Jerusalem, während im Neuen Testament der ekklesiologisch gleichfalls hoch geschätzt Begriff der Diaspora (1Petr 1,1; Jak 1,1) auf die Lebenssituation der Christen als Minderheit im Umfeld der hellenistischen Stadt verweist; vgl. zur (kontroversen) Diskussion *Th. Söding*, Diaspora im Neuen Testament. Geschichtliche Erfahrung und theologische Reflexion, in: C.A. Kathke – G. Riße (Hg.), Diaspora: Zeugnis von Christen für Christen. 150 Jahre Bonifatiuswerk der deutschen Katholiken, Paderborn 1999, 217–234. Die heilsuniversalen Texte des Alten Testaments und Frühjudentums sind zwar nicht sehr zahlreich, aber sehr gewichtig und – wie die Genesis zeigt – strukturbildend. Freilich zeichnet sie eine zentripetale Grundausrichtung auf das heilige Volk, die heilige Stadt und den heiligen Berg Zion aus; das gilt auch für die mehr oder weniger starke Proselytenmission, gegen die Mt 23,15 polemisiert. Die neutestamentlichen Texte sind hingegen in der Missionsbewegung zentrifugal ausgerichtet und denken ekklesiologisch die Gleichursprünglichkeit der *einen* Kirche aus Juden und Heiden und der vielen Ortsgemeinden, unter denen zwar Jerusalem geschichtlich und kirchenpolitisch (bis 70) ein sehr großes Gewicht zufällt, ohne dass aber die Missionsgemeinden Filialen der Urgemeinde wären. Elementar verbunden sind beide Testamente aus neutestamentlicher Sicht vor allem durch den Segen Abrahams „für alle Völker“ nach Gen 12,3 – der Schlüsseltext für die schrifttheologische Begründung der Heilsuniversalität im Neuen Testament. Den Unterschied innerhalb dieser Gemeinsamkeit verwischt *H. Frankemölle*, Die paulinische Theologie im Kontext der heiligen Schriften Israels: „So viele Verheißungen Gottes, in ihm das Ja“ (2Kor 1,20): NTS 48 (2002) 332–357.

Bekenntnis muss eines des *Glaubens* sein (vgl. Röm 10,9f); Glauben aber muss man *können* – und niemand kann glauben, wem nicht die Botschaft von qualifizierten Zeugen verkündet worden ist. Die Sendung zur Verkündigung des Glaubens zielt auf die Rettung der Menschen, der Kinder Israels ebenso wie der Angehörigen der zahlreichen Sprachen, Stämme und Nationen aus allen Völkern.

Welche Voraussetzungen und Ziele hat die urchristliche Missionstheologie?

Kritisch gelesen, machen die Paulusverse nicht nur die weitreichende Perspektive, sondern auch die unausgesprochenen Voraussetzungen und die großen Versuchungen der urchristlichen Missionstheologie sichtbar. Gerettet wird, wer dem Evangelium *glaubt*; prinzipiell werden ausnahmslos alle Menschen mit dem Anspruch dieses Evangeliums konfrontiert; seine „Wahrheit“ (Gal 2,5.14) steht außer Frage; der Götterglaube der Völker hat keine Zukunft und muss dekonstruiert werden. Warum? Weshalb soll nicht jeder nach seiner *Façon* selig werden? Weshalb muss das Evangelium mehr sein als nur ein Angebot? Weshalb fordert es Glauben ein?

Der Widerspruch gegen diesen Anspruch ist so alt wie er selbst. Auf der einen Seite steht der Einwand der Juden, dem der Evangelist Johannes Stimme leiht (8,33):

Wir sind Nachkommen Abrahams und noch nie Sklaven gewesen.

Der tiefe Grund dieses Insistierens ist nicht etwa, wie christliche Exegeten vielfach unterstellt haben, moralischer Dünkel oder tief-sitzende Heuchelei, sondern ein lebendiges Wissen von der Gnade der Erwählung. Jesus zieht diese Erwählung nicht in Zweifel, hat aber – nach den Synoptikern wie nach Johannes – einen starken Begriff von der Macht der Sünde, unter der auch das Gottesvolk leidet, und bezieht die Erwählung eschatologisch neu auf das ewige Leben, das in der vollendeten Gemeinschaft mit Gott besteht und von dort aus die Gegenwart bestimmt.

Auf der anderen Seite steht stellvertretend die Skepsis der Epikureer und Stoiker auf dem athentischen Areopag inmitten der vielen Götterbilder, die Paulus nicht ohne heiligen Zorn besichtigt hatte (Apg, 17,16). Zuerst fordern die Philosophen zwar den Missionar süffisant auf (Apg 17,20):

Können wir mehr über die neue Lehre erfahren, die du vertrittst?

Manches klingt befremdlich für unsere Ohren.

Wir wüssten gern genauer, worum es geht.

Doch als Paulus zum Schluss die Auferstehung Jesu von den Toten verkündet, „lachen“ ihn einige aus, während andere ihre Reserve höflicher zum Ausdruck bringen (17,23):

Darüber wollen wir dich ein andermal hören.

Der tiefe Grund dieser Ablehnung liegt nicht nur in der alle Vorstellungsdimensionen sprengenden Auferstehungsbotschaft, sondern auch in der Gottesvorstellung die sie trägt. Ein Gott, der „die Toten lebendig macht“ (Röm 4,17), wäre *eo ipso* der *eine* Gott, der „lebendige und wahre“ (1Thess 1,9), der Schöpfer des „Himmels und der Erde“ (Apg 17,24), der unbedingter Liebe und alleiniger Verehrung wert ist. Aber gibt es diesen Gott? Lässt er sich erkennen? Hat er sich zu erkennen gegeben? Die Epikureer und Stoiker erinnern daran, wie unglaublich die Auferstehungsbotschaft ist, wie wenig sie aus physikalischen oder philosophischen Voraussetzungen abgeleitet werden kann, wie sehr sie also eine Sache des Glaubens ist, der freilich – Paulus steht dafür ein – alles andere als irrational ist und gerade in der eschatologischen Perspektive, die ihm geöffnet wird, eine Betrachtung des Kosmos als (geschaffene) Welt ermöglicht.

Welche Widerstände gab es gegen die Missionsverkündigung?

In unterschiedlicher Form sind die beiden Einwände zu allen Zeiten gegen die Prediger des christlichen Evangeliums vorgebracht worden. In der Moderne gewinnen sie aber neue Brisanz: sowohl durch die Schoah als auch durch die neuzeitliche Freiheitsgeschichte.

Zum einen fragen Juden, was Christen nach dem Holocaust das Recht geben sollte, ihnen von der Notwendigkeit der Umkehr und des Glaubens an Jesus als den Messias zu sprechen, da doch offensichtlich viel eher die Christen der Umkehr bedürfen und das namenlose Leid, das sie mit dem Kreuz Jesu verbinden, am meisten bei den verfolgten und vernichteten Juden seinen Ort habe. Angesichts der unsäglichen Geschichte christlicher Judenfeindschaft bricht deshalb in der Kirche selbst die Frage auf, ob es nicht eine Anmaßung sei, wenn heute Heidenchristen Judenmission auf ihre Fahnen schreiben und Juden des 21. Jh. genau das erklärten, was

laut Apostelgeschichte Petrus nach seiner Verhaftung dem Hohen Rat (unter Rückgriff auf Ps 118,22) gesagt hat (Apg 4,11ff):

Jesus ist der Stein,
den ihr, die Bauleute, verworfen habt,
der aber zum Eckstein geworden ist.
Durch keinen anderen gibt es Rettung,
denn kein anderer Name ist vom Himmel den Menschen gegeben,
durch den wir gerettet werden müssen.

Allerdings fragt sich, ob Christen, wenn sie ihrer Geschichte und ihrem Bekenntnis treu bleiben wollen, anders reden können als der Erste unter Jesu Jüngern – und wie dies angesichts der Geschichte möglich sein sollte.

Zum anderen wird dem Christentum vorgehalten, die Freiheit der Menschen systematisch behindert zu haben, weil es von Anfang an dem Dogma der einzig wahren Religion verpflichtet gewesen sei. Die „Legitimität der Neuzeit“, so *Hans Blumenberg*, sei als Epoche der Geistes-Freiheit nur aus der philosophisch begründeten und politisch ratifizierten Abkehr vom Anspruch des Christentums zu begründen, den *einen* Gott und den *einen* Herrn und den *einen* Glauben als Weg zur Wahrheit zu propagieren.³

Welchen Anspruch stellt das Evangelium?

Beide Einwände sehen deutlich den Anspruch, den das Evangelium im Lichte des Neuen Testaments tatsächlich erhebt. *Jan Assmann* hat diagnostiziert, dass die Unterscheidung zwischen „wahr“ und „falsch“ in Sachen Religion ein Spezifikum biblischer Theologie sei, untrennbar mit dem Monotheismus verbunden.⁴ Hier sind Judentum und Christentum gleichermaßen herausgefordert. Die öffentliche Auseinandersetzung dreht sich vor allem um die ethischen Konsequenzen, das heißt: um das Verhältnis von Monotheismus und Toleranz. Welchen Preis kostet es, in Fragen des Glaubens zwischen wahr und falsch zu unterscheiden – und welchen Preis, die Unterscheidung zu unterlassen? Ist der Polytheismus nicht doch seinem Wesen nach friedlicher als der Glaube an den einen Gott, der keine fremden Götter neben sich duldet – oder prägen die Götterkämpfe, von denen polytheistische Religionen regelmäßig handeln, menschliche Machtkämpfe vor? Das Christentum trifft der Vorwurf

³ Die Legitimität der Neuzeit., 3 Bde., Frankfurt/M. 1966.

⁴ Moses, der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München 1998.

monotheistischer Aggressivität mindestens ebenso stark wie das Judentum. Denn der Monotheismus ist der Horizont, in dem überhaupt nur sinnvoll vom Glauben an den Christus Jesus gesprochen werden kann, und die Jesusbewegung ist, anders als das Judentum, von Anfang an eine aktiv missionarische. Hat aber nicht die christliche Mission unendlich reiche Kulturen vernichtet? Sind am Ende doch die Kreuzritter und die Konquistadoren die Vollstrecker christlicher Missionstheologie? Der Streitfall Monotheismus ist auch seinem eigenen Verständnis nach immer ein Streit um die Ethik, die Freiheit und die Würde des Menschen.

Aber der Stachel sitzt tiefer. Die Apologie des Monotheismus wäre noch nicht geglückt, wenn die Bedenken, er sei kulturell destruktiv, zerstreut werden könnten. Denn zum einen wäre dieser Aufweis auf langen und prägenden Etappen der Kirchen- und Weltgeschichte doch nur kontrafaktisch zu führen oder durch das Aufrechnen von Leistung und Versagen, Schuld und Buße. Zum anderen hat die Frage von Anfang an einen theoretischen Aspekt: Ist es möglich, sinnvoll von der Wahrheit des Evangeliums als einer Wahrheit des Glaubens zu reden? Oder ist Gottesverehrung doch nur Kultur, Tradition, Konvention, persönliche Überzeugung, am Ende Geschmackssache?

Das Christentum kann sich mit diesem Einwand nicht konstruktiv auseinandersetzen, ohne nicht zugleich ein neues Verhältnis zum Judentum anzubahnen. Es gehört zu den positiven Impulsen des jüdisch-christlichen Gespräches, die Theozentrik der Christologie herauszuarbeiten. Muss im Gegenzug die Christologie relativiert werden, damit dem Judentum der Juden Gerechtigkeit widerfahren kann? Der Einwand gegen die Notwendigkeit der Umkehr und des Glaubens ist im Grunde derselbe wie der gegen die Gottessohnschaft Jesu. Positiv: Von einer universalen Heilsbedeutung Jesu Christi, der Begründung missionarischer Praxis unter Juden und Heiden, kann nur unter der Voraussetzung der Gottessohnschaft Jesu gesprochen werden. Muss im Zeichen der jüdisch-christlichen Verständigung, muss im Namen der Toleranz damit Schluss sein? Der Ausweg, Jesus Christus sei der Retter nur für die Heiden oder nur für die Christen, ist vom Neuen Testament her versperrt. Muss man deshalb das Neue Testament revidieren? Jesus selbst verknüpft das Bekenntnis zu seiner Person mit dem Plädoyer des Menschensohnes im Jüngsten Gericht (Lk 12,8f):

Wer sich zu mir bekennt vor den Menschen,
zu dem wird sich der Menschensohn bekennen vor den Engeln
Gottes.

Wer mich aber verleugnet vor den Menschen,
der wird auch verleugnet werden vor den Engel Gottes.

Muss man an dieser Stelle Jesus selbst widersprechen? Der Sinn des Verses kann schwerlich in seine Pragmatik aufgelöst werden. Gewiss will er aufrütteln und zur Entscheidung rufen. Aber das setzt doch voraus, dass der Menschensohn im Gericht tatsächlich die Messlatte anlegt, ob jemand sich zu Jesus bekennt oder nicht. Hat man dieses Wort Jesus nur in den Mund gelegt, um ihn zum Dogmatiker seiner selbst zu erklären?⁵ Das ist schwer zu begründen, zumal Jesus hier zwischen sich und dem Menschensohn zu unterscheiden scheint und der Vers, der aus der Logienquelle stammt, eine unabhängige Parallele im Markusevangelium hat (Mk 8,38 parr).⁶ Aber selbst wenn er eine Gemeindebildung wäre, müsste die Frage gestellt werden, wie deutlich er den Anspruch Jesu reflektierte. Auch wenn er nicht ein *ipsissimum verbum*, sondern die *ipsissima intentio* Jesu widerspiegelte, steht er in der Kritik des doppelten Einwandes.

Damit ist der Weg der folgenden Überlegungen vorgezeichnet. Sie sollen einerseits der historischen Urteilsbildung dienen: Wie stark nimmt die urchristliche Mission Impulse Jesu von Nazareth auf? Wie wird das Judentum, wie werden aber auch die Religionen der „Heiden“ im Neuen Testament gesehen? Wie aggressiv war die Mission? Weshalb ist die Verkündigung überhaupt auf Resonanz gestoßen? Wie attraktiv waren das Evangelium und die christlichen Gemeinden im 1. Jh.? Welche Freiheitsräume hat sie geöffnet? Andererseits dient diese historische Vergewisserung einer theologischen Urteilsbildung: Welcher Zusammenhang besteht zwischen der neuen Verbindung der Theologie mit der Christologie einerseits und dem Ethos wie der Praxis urchristlicher Mission andererseits? Wie ist dieser Zusammenhang damals als Wahrheit verstanden worden und wie lässt er sich heute verstehen – nicht nur im Rückblick auf die vergangene Geschichte, sondern auch im Ausblick auf die heutigen Problemstellungen?

⁵ Für eine nachösterliche Prägung plädiert A. Vögtle, Die „Gretchenfrage“ des Menschensohnproblems. Bilanz und Perspektive (QD 152), Freiburg – Basel – Wien 1994.

⁶ Diskutiert wird, welche Version traditionsgeschichtlich älter ist. Aber die Tatsache einer Doppelüberlieferung allein spricht doch für ein sehr hohes Alter.

2. Der Anspruch Jesu

Die Jesustradition des Neuen Testaments stellt einen untrennbaren Zusammenhang her zwischen der radikalen Theozentrik und der Proexistenz, dem unbedingten Anspruch und der befreienden, tröstenden, versöhnenden, werbenden Einladung Jesu. Matthäus verbindet den eschatologischen Jubelruf aus der Redenquelle (par. Lk 10,21f) mit dem Heilandsruf Jesu aus seinem Sondergut (Mt 11,25–28):

In jener Stunde jubelte er im heiligen Geist:
„Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde,
dass du dies den Weisen und Klugen verborgen,
den Kleinen aber offenbarst hast.
Ja, Vater, so hat es dir gefallen.
Alles ist mir von meinem Vater gegeben worden.
Niemand kennt den Sohn, nur der Vater,
niemand kennt den Vater, nur der Sohn
und der, dem es der Sohn offenbaren will.
Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid,
ich will euch aufatmen lassen.
Nehmt mein Joch auf euch und lernt von mir,
denn ich bin sanftmütig und demütig von Herzen.
Dann werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen.
Denn mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht.“

Der Jubelruf, der so stark auf die Offenbarung durch Jesus, auf die Exklusivität seines Sohnesverhältnisses abstellt, gilt vielen als johanneisches Einsprengsel in die synoptische Tradition, unzweideutig nachösterlich entstanden.⁷ Eher ist er aber ein synoptischer Anknüpfungspunkt für die johanneische Theologie⁸, durchaus als österliches Echo des „Selbstverständnisses“ und „Sendungsbewusstseins“ Jesu vorstellbar und mehr noch: eine außerordentlich treffende Zusammenfassung des Evangeliums Jesu⁹. Entscheidend ist die theologische Pointe: Die Stärke, mit der Jesus auf der Offenbarungsqualität seiner Verkündigung, damit auf ihrer Verbindlichkeit insistiert, dient gerade nicht dazu, das Evangelium gewaltsam durchzusetzen, sondern ist im Gegenteil die Kehrseite, ja die

⁷ So G. Theißen – A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996, 481 (wegen der Parallelität mit Mt 28,18).

⁸ So P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments I*, Göttingen 1992, 74.

⁹ Vgl. U. Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments I/1: Geschichte des Wirkens Jesu in Galiläa*, Neukirchen-Vluyn 2002, 166f.

Voraussetzung der Gewaltlosigkeit Jesu; und umgekehrt: dass Jesus mit der Einladung an die Mühseligen und Beladenen keine falsche Versprechung macht, setzt voraus, dass er souverän und in Freiheit spricht, mit klaren Worten und in göttlichem Auftrag, unbedingt am Leiden der Menschen orientiert und unzweideutig in der Bejahung ihrer Hoffnung wider alle Hoffnung.

Welche Voraussetzungen, welche Dimensionen, welche Konsequenzen hat dieses Evangelium Jesu Christi? Einige wenige Aspekte einer umfassenden Antwort seien im Folgenden benannt.

a) Der Ruf Jesu zu Umkehr und Glaube

Markus, der älteste Evangelist, fasst mit seinen eigenen Worten auf der Basis ältester Tradition das Evangelium Jesu zusammen, um es als Programmwort an den Beginn seines Werkes zu stellen (1,15):

Die Zeit ist erfüllt, die Gottesherrschaft nahegekommen,
kehrt um und glaubt an das Evangelium

Warum sollen die Israeliten umkehren?

Nicht nur für Johannes den Täufer, auch für Jesus ist Umkehr ein wichtiges Wort, das den Anspruch des Evangeliums Gottes ausdrückt.¹⁰ Die Notwendigkeit dieser Umkehr ist so groß wie die Hoffnung auf die Basileia, die Jesus begründet. Der Imperativ steht nicht zur Disposition, weil das Kommen der Basileia nicht zur Disposition steht, sondern sich nach Gottes Willen ereignet. Die Umkehr ist so radikal, wie Gottes Gnade den Menschen von Grund auf, von der Wurzel her erneuern will. Sie fordert eine neue Grundeinstellung, die das gesamte Leben in all seinen Dimensionen betrifft, weil sich, von Jesus verkündet und verwirklicht, in qualitativ neuer Weise die Nähe Gottes ereignet. Die Umkehr bedeutet nicht im mindesten, dass die Israeliten ihrem Judentum abschwören, aus der Heilsgeschichte Israels aussteigen oder ihre Erwählung in Frage stellen sollten. Sie bedeutet im Gegenteil, dass sie sich wieder neu als Glieder des Gottesvolkes gewinnen lassen – so wie Gott es nach der prophetischen Einsicht und Verkündigung

¹⁰ Zum Umkehrruf Jesu vgl. *H. Merklein*, Die Umkehrpredigt bei Johannes dem Täufer und Jesus von Nazareth (1979), in: ders., Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43), Tübingen 1987, 107–126.

Jesu haben will. Deshalb dementiert oder relativiert Jesu Umkehr-
ruf auch nicht all jene Umkehrrufe der Propheten Israels, die in
den heiligen Schriften des Gottesvolkes festgehalten sind, um je
neu aktualisiert zu werden, sondern verstärkt sie und gibt ihnen –
darin liegt das Neue – die eschatologische Ausrichtung auf die Ba-
sileia, die jetzt durch ihn nahekommmt.

Wie notwendig und radikal ist die Umkehr?

Die Metanoia umschließt – wie schon bei den Propheten und zu-
letzt beim Täufer Johannes – ein ehrliches Eingeständnis der eigen-
nen Schuld, aber auch die Einsicht und Anerkenntnis, beim besten
Willen doch nicht dem globalen Unheilszusammenhang der Sünde
und des Todes entzogen zu sein, dem nicht nur die Völker aus-
gesetzt sind, sondern auch Israel, ohne dass Gott seine Bundes-
treue aufgekündigt hätte (Lk 13,1–5). Vor allem aber ist die Meta-
noia im Verständnis Jesu entscheidend vom Blick auf das geprägt,
was aus Gottes Zukunft die Gegenwart der Israeliten als eschato-
logisch-neue Wirklichkeit erreicht: die Herrschaft Gottes, deren
Nahekommen nicht nur alles aufdeckt, verurteilt und überwindet,
was Gott und dem Nächsten entgegensteht, sondern weit mehr
noch den Segen endgültigen Heiles spendet, wie er in den Kran-
kenheilungen und Exorzismen verkörpert, in den Mahlgemein-
schaften gefeiert und in den Worten Jesu zugesprochen wird. In
dieser Kraft führt die Metanoia dann zu einem Leben, das den
ethischen Weisungen Jesu gemäß ist, die im Gebot der Nächsten-
und der Feindesliebe gipfeln.

Beide Dimensionen, die Umkehr notwendig machen, sprengen
das, was nach zeitgenössisch jüdischer und jesuanischer Auffas-
sung vom Tempel erwartet werden kann. Dass seine Opfer Sünden
vergeben, braucht Jesus nicht zu bestreiten; dass sie die Unheils-
macht der Sünde brechen könnten, bestreitet auch die Apokalyptik.
Dass der Tempel im vollendeten Gottesreich eschatologisch
transzendierte wird, ist eine Hoffnung der Propheten Israels wie
der Jesustradition (vgl. Mk 14,58); dass er den Segen der durch Je-
sus nahekommenden Gottesherrschaft vermitteln würde, hätte die
Sadduzäer, die Tempelpriester, befremdet und hat Jesus durch sei-
ne Tempelaktion klar verneint (Mk 11,15ff parr.; Joh 2,13–22).

Die Bewegung der Umkehr zielt auf den Glauben. Dieses Stich-
wort kennt die neutestamentliche Täufer-Tradition nicht. Es ist
aber kennzeichnend für Jesus, besonders für die Wundergeschich-
ten und die Gebetsunterweisung. Der Glaube bezeichnet, worauf
die Umkehr aus ist. Jesus greift, ohne direkt die Schrift zu zitieren,

das Grundverständnis alttestamentlicher Basisstellen (wie Gen 15,6; Jes 7,14; 28,26 und Hab 2,4) auf, die den Glauben als ein Sich-Festmachen in Gottes Verheißung verstehen. Glaube meint in der (alttestamentlichen) Schrift das Vertrauen auf die Gerechtigkeit und Verheißungstreue Gottes; dieses Vertrauen ist zuinnerst mit dem (impliziten oder expliziten) Bekenntnis Gottes verbunden. Gerade dort, wo sich Israel – sei es in Ägypten, sei es im Exil, sei es in der Diaspora, sei es auch im Lande, umgeben von den Völkern – seines Gottes vergewissert, ist das Hauptgebot der Gottesliebe (Dtn 6,4f) nicht nur *der* identity marker des Gottesvolkes, sondern auch Mitte, Movers und Kriterium des Gesetzesgehorsams.

Die Jesustradition knüpft hier an und interpretiert des Grundbekenntnis Israels zum *einen* Gott im Kontext der Basileia-Botschaft Jesu (Mk 12,28–34 parr.): Gott soll als der Vater Jesu geliebt werden, der jetzt, da „die Zeit erfüllt ist“, die Basileia nahebringt (Mk 1,15). Es ist gerade die Ausrichtung auf die Basileia, die in Mk 1,15 den Umkehr- zum Glaubensruf führt. Die Basileia ist auf Glauben aus; denn weil sie die Erlösung als eschatologisch-neue Wirklichkeit bringt, entspricht es ihr, dass sich die Menschen ganz in Gott festmachen und sich ausdrücklich neu zu ihm als dem bekennen, den Jesus verkündet. Umgekehrt ist der „Glaube an das Evangelium“ (Mk 1,15) von der Basileia und von dem geprägt, der sie verkündet und im Namen Gottes verwirklicht. Das Vertrauen auf Gott äußert sich jetzt darin, zu glauben, dass er Jesus als den Retter gesandt hat, und umfasst deshalb das Vertrauen zu Jesus als dem, der die Erlösung bringt. Das Bekenntnis zu Gott umschließt unter den Bedingungen der Basileia das Bekenntnis zu Jesus als Messias.¹¹

¹¹ In der Jesusforschung ist dieser Punkt umstritten. In verschiedenen Überlieferungssträngen gibt es eine ganze Reihe von Texten, die dokumentieren, dass Jesu Wirken die Frage, ob er der Messias sei, provoziert hat – so unterschiedlich die Antworten ausgefallen sind. Ein Schlüsseltext ist Mk 8,27–34 mit dem Petrusbekenntnis sowie der Leidensankündigung und Kreuzesnachfolgeforderung Jesu. (Auf eine exegetische Detailanalyse, die umstritten bleibt, kommt es an dieser Stelle nicht an; die nachösterlich Gestaltung ist ebenso unverkennbar wie eine vorösterliche Wurzel.) Die Perikope zeigt zweierlei: wie wenig schon das richtige Aussprechen des Namens hilft, wie interpretationsbedürftig also der Messias-Titel ist, und wie unabweisbar das Wirken Jesu doch die Messiasfrage stellt. Dass alles explizit Christologische in der Evangelientradition erst nachösterlich sei, ist ein Dogma der Kerygma-Theologie, das einer historisch-kritischen Überprüfung nicht standhält. Dass die Diskussion im einzelnen immer kontrovers geführt werden muss, versteht sich von selbst. Vgl. J. Frey, *Der historische Jesus und der Christus der Evangelien*, in: J. Schröter – R. Brucker (Hg.), *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung*, Berlin 2002, 273–336.

Was ist mit denen, die das Evangelium überhören oder ablehnen?

Dem Umkehr- und Glaubensruf Jesu geht die Hinwendung Jesu zu den „verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (Mt 10,6; 15,24) voraus. Mehr noch: Er ist Teil dieser Hinwendung. Der Gehorsam gegenüber Gott, den Jesus einfordert, dient nicht allein der größeren Ehre Gottes, sondern vor allem dem Heil der Menschen, denen nichts Besseres geschehen kann, als dass Gottes Herrschaft anerkannt wird und sich durchsetzt. Aus demselben Grund gibt Jesus die nicht auf, die dem Evangelium der Gottesherrschaft keinen Glauben schenken – sei es, weil sie es überhören (Lk 12,54–57), sei es, weil sie meinen, Besseres zu tun zu haben (Lk 14,15–24 par. Mt 22,1–10), sei es, weil sie ihm explizit widersprechen. Selbstverständlich wird niemand von Jesus gezwungen, seinem Evangelium Glauben zu schenken. Aber wer sich verweigert, wird ihm deshalb nicht gleichgültig. Die Gerichtsworte Jesu sind nicht Ausdruck einer endgültigen Abkehr, sondern einer unaufhörlichen Hinkehr Jesu zum Volk Gottes, gerade auch zu denen, die notorische Sünder sind oder schwerhörig oder das Wort Jesu explizit nicht wahrhaben wollen. Ausdruck der Zuwendung sind die Gerichtsworte Jesu in einem zweifachen Sinn: Sie sind prophetische Warnungen, dass es nur ja nicht zum Äußersten komme¹², und sie thematisieren das Gericht um der Vollendung der Basileia und der Rettung der Verlorenen willen.¹³

Vor allem jedoch bleibt – unabhängig vom Ergebnis der historischen Rückfrage – gültig, dass Jesus nach der Abendmahlstradition sein Blut „für die Vielen vergossen“ hat (Mk 14,24 parr.) und nach der Paralleltradition Mk 10,45 sein „Leben gibt als Lösepreis für Viele“. In beiden Fällen ist das Wort universal zu verstehen – mindestens auf alle Israeliten, vom Wortsinn her aber auch auf die Heiden. Dieses „Für“ des gesamten Lebens und Wirkens, also auch des Leidens und Sterbens Jesu bleibt eschatologisch in Gültigkeit. Es ist der unumstößliche Heilswille Gottes.

Wozu nützt der Glaube?

Dann aber stellt sich noch einmal die Frage nach der Heilsnotwendigkeit des Glaubens, und zwar unter der doppelten Hinsicht, dass es Mk 1,15 zufolge der Glaube ist, der den Segen der Gottes-

¹² Diesen Punkt markiert *M. Reiser*, Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund (NTA 23), Münster 1990.

¹³ Vgl. *Th. Söding*, Feuer und Schwert. Das Gericht Gottes in der Basileia-Verkündigung Jesu, in: *Der Religionsunterricht an höheren Schulen* 43 (2000) 213–224.

herrschaft erfahren lässt und dass es nach Lk 12,8 (sowie Mk 8,38) die Verleugnung Jesu ist, die vor den Engeln mit der Verleugnung des Verleugners beantwortet wird. Führt dies nicht definitiv zum Ausschluss all derer aus dem Reich Gottes, die nicht im Sinne Jesu an das Evangelium glauben? Bricht dann aber nicht ein Widerspruch zur eschatologisch begründeten Heilsuniversalität des Todes Jesu auf? Oder wäre der Preis, der für die Verwirklichung einer neuen Schöpfung im Zeichen umfassenden Heiles zu bezahlen wäre, eine Automatisierung der Heilsvermittlung mit der unvermeidlichen Folge einer radikalen Missachtung menschlicher Freiheit, weil ja Gott – komme, was das wolle – seine Versöhnung aufnötigen würde?

Eine Antwort führt über den Weg einer Besinnung auf die positive Bedeutung des Glaubens. Er ist der von Jesus gewiesene Heilsweg, in Zeit und Ewigkeit der Basileia-Gnade teilhaftig zu werden. Wer im Sinne Jesu nicht glaubt, kann nicht in der Glaubens- und Nachfolgegemeinschaft mit ihm leben, in der sich aber die Heilsgegenwart ereignet: in der Vergebung der Sünden, in der Teilhabe am Gebet Jesu, in der Wahrnehmung und Weitergabe seiner Feindesliebe, in der Aufnahme in das eschatologische Volk Gottes, in der Segnung durch den Vater Jesu, um nur diese ganz wenigen Punkte zu nennen. Aber weder schließt die Bindung des Basileia-Heiles an den Glauben aus, dass es Gottes Gnade und Segen auch außerhalb der Jüngerschaft gibt; die Perikope vom fremden Wundertäter (Mk 9,38–41) fasst einen besonders sensiblen Aspekt dieses Phänomens eigens ins Auge. Noch kann die Erschließung des Basileia-Heiles durch die Umkehr und den Glauben Gott Fesseln anlegen, denen auf seine Weise futurisch-eschatologisch das Heil der vollendeten Basileia zu schenken, die nicht glauben – sei es, weil sie das Evangelium nie recht gehört haben, sei es, weil sie es genau gehört haben, aber aus Treue zu Gott, so wie sie ihn erfahren haben, nicht für wahr halten, was Jesus verkündet und lebt. Denn der Glaube stimmt ja gerade dem verheißungsvollen Wort Jesu zu, mit dem er auf das realistische Erschrecken der Jünger über die Möglichkeit von Menschen, gerettet zu werden, reagiert (Mk 10,27):

Bei den Menschen ist es unmöglich,
aber nicht bei Gott;
denn bei Gott ist alles möglich.

Mit diesem Wort redet Jesus nicht etwa einer göttlichen Willkür das Wort, sondern öffnet den Horizont einer eschatologischen Heilsmöglichkeit, die alles unendlich übertrifft, was Menschen zu

hoffen wagen. So entspricht dem Glauben die Hoffnung auf die schlechterdings umfassende Fülle des eschatologischen Heiles.

b) Das Doppelgebot und das Bekenntnis zu Jesus

So klar wie Mose – der kanonischen Überlieferung zufolge – das Bekenntnis des einen Gottes propagiert hat, so klar auch Jesus. In den allermeisten Passagen der Evangelien ist dies die selbstverständliche Voraussetzung der Verkündigung Jesu. Das hat in der Exegese dazu geführt, dass allzu häufig die zentrale Bedeutung, ja die kriterielle Funktion des biblisch geprägten Monotheismus Jesu übersehen oder unterschätzt worden ist. Es gibt aber nicht wenige Überlieferungen, nach denen Jesus ausdrücklich sich zur Gotteserfahrung Israels bekennt: Er ist der Schöpfer, der die Welt jeden Tag neu ins Leben ruft (Mt 5,45); er ist der Lebendige, der die Toten auferweckt (Mk 12,18–27); er ist der „Vater“, der die Schuld vergibt (Lk 11,1–4 par. Mt 6,9–13). Wie in der Glaubensgeschichte Israels vorgegeben, macht Jesus aber auch das Gebot der Verehrung allein des wahren Gottes geltend. Sachlich steht dies hinter dem Vaterunser, das man ja nach Mt 6,9 als Jünger Jesu beten „soll“. Thematisch wird es in einer Überlieferung, die bei Markus in die Reihe der Jerusalemer Streit- und Schulgespräche gehört. Zum Abschluss der öffentlichen Lehre werden die *essentials* der Verkündigung Jesu zusammengefasst: die Vollmacht des Gottessohnes und seine Sendung bis in den Tod (Mk 12,1–12), die am Beispiel der Steuerfrage diskutierte positive Einstellung zum Politischen und der Maßgabe, dass Gott gegeben wird, „was Gottes“ ist (Mk 12,13–17), die Auferstehung der Toten (Mk 12,18–27), die Gottessohnschaft des Messias (Mk 12,25–37a), die Kritik der Heuchelei und das Lob der Armen (Mk 12,37b–44). Den Höhepunkt bildet das Doppelgebot (Mk 12,28–34). Es begründet bei Markus eine fundamentale Übereinstimmung zwischen Jesus und einem „Schriftgelehrten“, ganz im Gegensatz zu den üblichen Konflikten, die Jesus sonst auszutragen hat.¹⁴

¹⁴ Matthäus und Lukas haben wieder ein Streitgespräch aus der Überlieferung gemacht. Bei Matthäus (22,34–40) ist die Intention des fragenden Gesetzeslehrers in Zweifel gezogen, nicht aber die Überzeugungskraft der Antwort Jesu für eine jüdisch-christliche Verständigung zu seiner Zeit. Bei Lukas (10,25–37) dreht sich der Streit um die Definition des „Nächsten“, wobei allerdings auch die Richtigkeit und Überzeugungskraft der Antwort vorausgesetzt ist, die auf die Zustimmung auch seiner Kontrahenten berechnet ist.

Die Antwort Jesu auf die Frage nach dem größten Gebot besteht in der Kombination zweier alttestamentlicher Schrift-Stellen: Dtn 6,4f und Lev 19,18. Diese Kombination ist die Pointe des Textes. Sie versteht sich im Horizont einer breiten und reichen frühjüdischen Diskussion, aus didaktischen Gründen die zahlreichen Einzelgebote der Schrift zu konzentrieren.¹⁵ Dass Jesus zuerst das „Hauptgebot“ zitiert, kann keine Überraschung sein. So verschlungen auch immer die Wege zum biblischen Monotheismus gewesen sein mögen – zur Zeit Jesu ist er selbst zwischen Pharisäern und Sadduzäern nicht mehr umstritten. Deshalb wird in der Literatur nicht selten geurteilt, der Akzent liege auf dem Gebot der Nächstenliebe. Dies trifft sicher für die Variante des Lukas zu, der das Doppelgebot mit der Beispielerzählung vom barmherzigen Samariter kombiniert und dadurch eine klare, typisch jesuanische Antwort auf die Frage liefert, wer jeweils der Nächste sei, den es zu lieben gelte. Aber es darf die Abfolge der Jesusworte, also die Struktur des Doppelgebotes nicht übersehen werden. An erster Stelle steht die Gottesliebe, von ihr her versteht sich die Nächstenliebe.¹⁶ Jesus zitiert nach Mk 12,29f das „erste Gebot“ in relativ freier Form (12,29f)¹⁷:

Höre, Israel,
der Herr, dein Gott, ist einer,
und du sollst den Herrn, deinen Gott lieben
aus deinem ganzen Herzen und deiner ganzen Seele
und aus deinem ganzen Verstand und aus deiner ganzen Kraft.

Mk 12,29f ist einer der Schlüsseltexte Biblischer Theologie, weil er die wesentliche Übereinstimmung zwischen dem Alten und dem Neuen Testament mit einem Jesuswort auf den Punkt bringt. Er ist aber auch ein Schlüsseltext in einer christlichen Theologie der Religionen, weil er unmissverständlich bezeugt, dass es im Neuen Testament beim Anspruch Gottes auf umfassende Herrschaft und ungeteilte Liebe keinerlei Abstriche gegenüber dem Alten Testament gibt. Das gilt nicht nur für die neutestamentliche Christologie, die entweder der Theozentrik des Doppelgebotes folgt oder nicht neutestamentlich ist. Es gilt auch für die neutestamentliche *Theologie*.

¹⁵ Vgl. K. Berger, Die Gesetzesauslegung Jesu I: Markus und Parallelen (WMANT 40), Neukirchen-Vluyn 1972, 136–142.

¹⁶ Genau so strukturiert Markus das Gebot: „Das erste ist: ... (12,29); „das zweite ist: ...“ (12,31).

¹⁷ Er fügt den „Verstand“ (διάνοια) ein und wandelt δύναντις in ἰσχύς ab.

Wie soll man Gott lieben?

Gott ist der „Herr“ als der Schöpfer und Erlöser, der den Lauf der Geschichte lenkt; entsprechend sind die Menschen nicht „Herren“, sondern Diener Gottes. Gott ist *einer* – nicht nur *für diejenigen*, die glauben, sondern *als er selbst*: was freilich nur die Gläubenden erkennen. Dass er *geliebt* werden soll, reduziert nicht den Anspruch der Gottesverehrung auf ein vages Gefühl, sondern bringt deren Mitte und umfassende Dimension zum Ausdruck. Im Griechischen schon der Septuaginta steht *Agape*¹⁸. Damit ist ein Wort gewählt, dass – jenseits der hellenistisch besetzten und belasteten Begriff *Eros* und *Philia* – von der Erwählung des Gottesvolkes Israel durch Gott geprägt ist und in der antwortenden Bewegung die radikale Bejahung Gottes durch sein Volk herausmodelliert, die Anerkennung seines Gottseins, die Bereitschaft, seinen Willen zu tun, und den Wunsch, in seiner Nähe, seiner Gnade und seiner Gemeinschaft zu leben. Es kann also gar keinen Zweifel geben, dass dem umfassenden Anspruch Gottes, der aus seiner Einzigkeit folgt, anthropologisch die Liebe entspricht, die geboten ist. Das gilt für die Jesustradition und das gesamte Neue Testament nicht anders.

In der aufgegriffenen Formulierung des Hauptgebotes zeigt sich dies daran, dass vier verschiedene „Organe“ der Gottesliebe angesprochen werden. Jedes einzelne von ihnen – Herz, Seele, Verstand und Kraft – zeigt unter verschiedenen Aspekten, dass der ganze Mensch zur Gottesliebe gerufen ist, und zwar *als er selbst*. Noch mehr ergibt sich dies aus der Akkumulation der vier anthropologischen Grundbegriffe. Akzentuiert das „Herz“ mehr die emotionale und die „Seele“ die religiöse Dimension des Menschseins, so der „Verstand“ die kognitive und die „Kraft“ die motorische. Der Gesamteindruck ist klar: Für eine Relativierung der Gottesverehrung soll gerade kein Raum geschaffen werden, sondern im Gegenteil für die denkbar größte Intensivierung. Indem das Herz in Spiel gebracht wird, ist die Gefahr der Heuchelei, des bloßen Lippenbekenntnisses erkannt und das Ethos der Gottesverehrung, die Wahrhaftigkeit und Echtheit des Glaubens eingefordert. Indem die Seele genannt wird, steht die Gefahr einer funktionalistischen Erklärung der Gottesverehrung vor Augen, so als ob sie nicht ein Wert an sich wäre, und die von Gott selbst geschaffene Möglichkeit, die innerste Mitte des Menschseins zum

¹⁸ Vgl. Th. Söding, Das Wortfeld der Liebe im paganen und biblischen Griechisch. Philologische Beobachtungen an der Wurzel AGAP-: EThL 68 (1992) 284–330.

Ort der Gottesverehrung werden zu lassen. Indem – über die Septuaginta hinaus – vom Verstand die Rede ist, steht die Gefahr vor Augen, den Glauben als bloße Meinung oder Ansichtssache zu begreifen, und wird die Wahrheitsfrage mit der Gottesverehrung verbunden, so dass Gott vernünftig geliebt wird. Indem schließlich die Kraft des Menschen ins Spiel gebracht wird, soll der Gefahr einer reinen Spiritualisierung des Glaubens gewehrt werden und die Notwendigkeit seiner Praxis unzweideutig zum Ausdruck kommen¹⁹.

Weshalb soll man nur den einen Gott lieben?

Weshalb man nur den einen Gott lieben soll, ist für Jesus unzweideutig klar. Zum einen gibt es ja keine fremden Götter neben ihm, die man lieben könnte. Zum anderen folgt das Liebesgebot, das Jesus im Namen Gottes einschärft, unmittelbar aus dem Gottsein Gottes selbst. Es entspricht genau dem Wesen und Handeln Gottes. Ob man als Grieche die Götter *lieben* kann, ist eine offene Frage. Im Falle des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs ist es klar, dass jede noch so keimhafte oder rudimentäre Form der Gottesverehrung eine der Gottesliebe im Sinne des Hauptgebotes sein muss oder ihren Namen nicht verdient.²⁰ Denn Gott selbst ist und handelt ja so, dass Jesus das Gleichnis von der Liebe des Vaters gegenüber seinem verlorenen Sohn zu einem Leittext seiner Gottes-Verkündigung hat machen können (Lk 15,11–32). Mehr noch: Durch sein Wesen, das Jesus in der Vater-Anrede zum Ausdruck bringt, und durch sein Handeln, das Jesus unter dem Begriff der nahekommenden Basileia fasst, erweist sich Gott als der, der im vollen Sinn der Liebens-Würdige ist: Er ist derjenige, der nicht nur Liebe schenkt, sondern Liebe ist. Ihn zu lieben, ist deshalb in erster Linie nicht ein Müssen, sondern ein Dürfen und Können, das Gott verdankt ist, der dem Menschen sein Herz und seine Seele, seinen Verstand und seine Kraft schenkt – und ebenso seine Liebe. Es ist aber auch insofern ein Gebot, als es um die Begegnung des Menschen mit Gott geht, der immer der Herr ist und bleibt, während jeder Mensch, auch wenn er zum Glauben gefun-

¹⁹ Die rabbinische Auslegung bezieht das letzte Glied auf das Geld, fordert also caritative Nächstenliebe; vgl. Bill. I 905ff.

²⁰ Im Frühjudentum gibt es – unter griechischem Einfluss – die Tendenz, zwischen der Gottesfurcht als einer noch angstbesetzten und der Gottesliebe als einer freien, reifen und vollkommenen Gottesbeziehung zu unterscheiden. Philo ist ein Protagonist (plant. 85–92; migr. 21–25; fug. 94–99). Im hebräischen Alten Testament greift die Differenzierung zwischen „Furcht“ und „Liebe“ so nicht.

den hat, zwar im Geiste willig, aber im Fleische schwach ist (Mk 14,38).

Das Gebot der Gottesliebe profiliert Jesus, tief im Alten Testament und im frühen Judentum wurzelnd, auf dreifache Weise. *Zum einen* setzt er es, weisheitlichem Denken folgend und das prophetische Ethos aufgreifend, in einen Gegensatz zur Liebe zum Mammon, also zum Geld qua Götze. Dieser Versuchung erliegen nicht nur jene Reichen, die Lazarus vor ihrer Tür verhungern lassen (Lk 16,19–31), sondern auch jene Armen, die im Kampf ums Überleben von der Sorge um ihr Auskommen zerfressen werden (vgl. Lk 12,22–34 par. Mt 6,20–33). Dass man nicht der Diener zweier Herren sein kann (Lk 16,13 par. Mt 6,24), muss sich besonders im Umgang mit Geld zeigen, weil, wie auch Jesus die Erfahrung lehrt, das „Herz da ist“, wo der „Schatz ist“ (Lk 12,34 par. Mt 6,21). Das Geld übt deshalb eine so große Verlockung aus, weil es der Gier nach Besitz, Ansehen und Macht so viel Nahrung gibt. Dass man sich „mit dem ungerechten Mammon“ auch Gott zum Freund machen und einen Schatz im Himmel erwerben kann (Lk 12,33 par. Mt 6,20; Lk 16,9ff), verweist auf den inneren Zusammenhang zwischen Gottes- und Nächstenliebe.

Zum anderen profiliert Jesus das Gebot der Gottesliebe, hier nahe bei den Pharisäern, durch seine Position zur Steuerfrage (Mk 12,13–17 parr.). Seine Maxime, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers, aber Gott, was Gottes ist, zeigt, wie wenig er mit dem sektiererischen und militanten Eifer der Zeloten²¹ zu tun hat, die Gottes Reich mit Kriegsgeschrei auf Erde errichten wollen, wie wenig aber auch mit der Leisetreterei der Herodianer (Mk 3,6; 12,13; vgl. 8,15), die vor allem die Verträglichkeit des Gottesglaubens mit dem herrschenden Machtsystem der Herodes-Söhne propagieren (vgl. Josephus, ant. 14,450; vgl. bell. 1,351). Das „was Gottes ist“, begrenzt das, „was des Kaisers ist“, steht aber nicht im prinzipiellen Widerspruch dazu. Alles andere wäre politischer Fundamentalismus. Vielmehr weist Jesu Wort zur Steuerfrage den Weg einer politischen Theologie, die den Anspruch politischer Heilsversprechen in die Schranken weist und gleichzeitig den Raum für ein politisches Engagement seiner Jünger öffnet, auch wenn die Verhältnisse für lange Zeit nicht so sind, dass es Aussicht auf Erfolg hätte haben können.

Vor allem aber hat Jesus mit seiner Gebetsunterweisung und namentlich mit dem Vaterunser (Lk 11,1–4 par. Mt 6,9–13) gezeigt, wie er, in der Spiritualität der Psalmen verwurzelt, die Praxis

²¹ Vgl. M. Hengel, Die Zeloten (AGJU 1), Leiden – Köln 1961.

der Gottesliebe inspiriert, dadurch aber auch zugleich ihr Wesen definiert hat: Die Anrede Gottes als Vater (Abba) und die Bitten, Gott möge seinen Namen heiligen und sein Reich kommen lassen, bringen einen Glauben zur Sprache, der im Vertrauen darauf lebt, nichts sei wichtiger, als dass Gottes Gottsein in der Welt sich ereigne, nichts auch sei heilsamer für die Menschen. Deshalb dürfen den Du-Bitten die Wir-Bitten folgen, die um das elementar Notwendige beten: das tägliche Brot, die Vergebung der Schuld, die Erlösung vom Bösen.

Wie gehören Gottes- und Nächstenliebe zusammen?

In den drei Perspektiven, die Jesus durch seine Basileia-Verkündigung der Gottesliebe *um Gottes willen* öffnet, zeichnet sich auch ab, dass man im Sinne Jesu *um des Menschen willen* nur den einen Gott lieben soll. Die Kritik des Polytheismus ist für Jesus nicht aktuell. Er setzt den Glauben Israels an den einen Gott voraus und erneuert, vertieft und transzendiert ihn durch das, was er jetzt als Evangelium dieses Gottes zu verkünden hat. Damit bringt er das humane Potential der biblischen Theozentrik neu zur Geltung. Die Ethik der Bergpredigt ist ohne die Theologie der Basileia nicht zu verstehen.²² Dass die Seligpreisung der Armen, Hungernenden und Weinenden nicht Opium fürs Volk sind, sondern die denkbar größte Anerkennung ihrer Würde und Hoffnung, setzt voraus, dass Gott tatsächlich der ist, der seine Herrschaft nahekomen lässt. Dass es möglich und geboten sein soll, nicht „Auge um Auge“ und „Zahn um Zahn“ zu fordern, sondern die Feinde zu lieben und selbst für diejenigen zu beten, die andere wegen ihres Glaubens verfolgen (Mt 5,43–48; vgl. Lk 6,36–46)²³, setzt voraus, dass Gott selbst durch die Vollendung seines Reiches umfassende Gerechtigkeit schafft, auch für die Opfer der Gewalt.²⁴ Dass Almosen, Gebet und Fasten (Mt 6,1–18) nicht der religiösen Selbstdar-

²² Im Horizont reformatorischer Hermeneutik glänzend dargestellt von *H. Weder*, Die Rede der Reden. Eine Auslegung der Bergpredigt heute, Zürich 1985.

²³ Wenn erkannt wird, dass „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ (Dtn 19,21) – ein weit verbreiteter Grundsatz des Ethos und des Rechts – nicht der Rache freien Lauf lässt, sondern im Gegenteil der Begrenzung der Gegen-Gewalt dient und ein erster Schritt zur juristischen Bewältigung des Bösen ist (was schon Tertullian hervorgehoben hat: Marc. 4,16), wird das Ethos Jesu noch deutlicher.

²⁴ Das spiegelt sich in der ehrlichen und mutigen Kritik, die von einigen Juden – aus ihrer Warte völlig konsequent – an der Ethik Jesu geübt wird, der sie eine moralische Überforderung und zu große Nachgiebigkeit gegenüber dem Bösen vorwerfen; vgl. *J. Neusner*, Ein Rabbi spricht mit Jesus. Ein jüdisch-christlicher Dialog, München 1997 (engl. 1993).

stellung dienen, also Heuchelei wären, sondern „gute Werke“ sein können (Mt 5,13–16), setzt voraus, dass Jesus nicht nur „auf jenes höhere Wesen, das wir verehren“²⁵, verwiesen hat, sondern auf Gott als genau den, der im Vaterunser angesprochen wird.

Wer, wie es manche Denkspiele der Moderne simulieren, die selbstverständliche Voraussetzung Jesu, das es Gott gibt, nicht teilt, sieht sich der Kritik ausgesetzt, dass die Ethik der Bergpredigt – ebenso wie die Zehn Gebote – gerade den Gottesglauben Jesu voraussetzt, und zwar nicht nur des kulturellen Kontextes oder der Genese der Gedanken, sondern der Sache Jesu wegen.²⁶ Gott ist in der Ethik Jesu weit mehr nur als das Postulat einer praktischen Vernunft, die sonst nicht zu begründen wüsste, warum es das Gute gibt und weshalb es getan werden soll.²⁷ Gott ist vielmehr in der Ethik Jesu ein lebendiges „Du“, das angebetet, gelobt und verherrlicht sein darf. Er ist derjenige, der seine Sonne aufgehen lässt über Gute und Böse und es regnen lässt über Ungerechte und Gerechte – und zwar nicht, weil es ihm gleichgültig wäre oder weil er den Guten nicht anders das Leben gewähren könnte²⁸, sondern weil er auch seine Feinde liebt.

Daraus ergibt sich der innere Zusammenhang zwischen der Gottes- und der Nächstenliebe für Jesus. *Einerseits* kann Gott nur als derjenige geliebt werden, der die Menschen, gerade auch die Sünder, seine Feinde, liebt. Deshalb gehört zur Liebe Gottes das Ja zu denen, die Gott liebt, also die Nächstenliebe, die Feindesliebe umfasst. Die Kritik Jesu an der Heuchelei – nicht gerade, sondern – selbst der Pharisäer, denen er in vielem am meisten verbunden gewesen ist²⁹, zielt auf diese empfindliche Stelle, und entfaltet ihre Wirkung, wenn sie von Jesu Jüngern zuerst als Aufforderung zur Selbst-Kritik verstanden wird.³⁰ *Andererseits* sieht es Jesus so, dass der Nächste nur dann als er selbst geliebt wird, wenn er als

²⁵ So Heinrich Böll in der Satire „Dr. Murkes gesammeltes Schweigen“.

²⁶ Das haben auf ihre Weise die Kritiker der Bergpredigt erkannt, die Jesu Ethik gerade wegen ihrer Theozentrik nicht für moralisch halten; so G. Streminger, *Gottes Güte und das Übel der Welt. Das Theodizeeproblem*, Tübingen 1992.

²⁷ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788): „Das Dasein Gottes, als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft“ (A 223–237).

²⁸ So Seneca nach der viel zitierten Parallele ben. IV 28,1ff.

²⁹ Was die Forschung, vorsichtig gesagt, nicht immer gesehen hat; vgl. R. Deines, *Die Pharisäer. Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Gaertz* (WUNT 101), Tübingen 1997.

³⁰ Matthäus hat dies durch die Komposition der langen Weherede gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten (23,1–39) herausgearbeitet, indem er vor den Weherufen (23,13–33) die Kritik menschlicher Schwächen von Pharisäern und Schriftgelehrten (23,3–7) mit der Mahnung der Jünger zum Knechtsdienst Christi verbunden hat (23,8–12).

derjenige gesehen und bejaht wird, dem Gottes Liebe gilt. Damit folgt Jesus dem Grundzug biblischer Anthropologie von der Erschaffung des Menschen als Ebenbild Gottes (Gen 1,26), führt ihn aber in den Horizont der Basileia-Hoffnung und bezieht ihn darin auf das eschatologische Erlösungswerk Gottes, in dessen Dienst Jesus steht.

Wie ist das Bekenntnis zu Jesus Christus mit dem Doppelgebot verbunden?

Die Theozentrik, die aus dem Doppelgebot spricht, steht für Jesus nicht im Widerspruch zum Bekenntnis, das er nach Lk 12,8f gegenüber seiner eigenen Person verlangt, sondern gehört untrennbar mit ihm zusammen.

Erstens ist für Jesus selbst nichts wichtiger, als dass Gottes Herrschaft sich durchsetzt und Gott als Gott erkannt, anerkannt und geliebt wird. Wer sich zu Jesus bekennt, bekennt sich also vor allem zu Gott als dem, den Jesus in seinem Evangelium zu Wort kommen lässt. Das Doppelgebot ist in den synoptischen Evangelien als Gebot *Jesu* überliefert; er erhält seinen Rang und Stellenwert im Urchristentum durch Jesu Wort. Allerdings kommt dieses Wort nicht aus heiterem Himmel. Jesus selbst bekennt sich vielmehr zur Heiligkeit der Schrift Israels, wenn er Dtn 6,4f und Lev 19,18 zum Doppelgebot kombiniert. Jesus steht in der Landschaft frühjüdischer Theologie auch nicht allein auf weiter Flur, wenn er gerade durch die Zusammenstellung dieser beiden Gebote das Doppelgebot aufstellt. Die Vorstellung, erst Jesus habe die Authentizität der Gottesliebe gesichert, indem er sie mit der Nächstenliebe verbunden habe, ist irrig. Im Gegenteil übernimmt er das wesentliche Sinnpotential, das Dtn 6,4f und Lev 19,18 von Anfang an innegewohnt und im Laufe seiner alttestamentlichen und frühjüdischen Rezeptionsgeschichte angesammelt hat. Er füllt es allerdings neu durch den Bezug auf das, was er im Namen Gottes verkündet: das Nahekommen der Herrschaft Gottes mit der Konsequenz der Seligpreisung der Armen, der Rettung der Verlorenen und der Auferstehung der Toten.

Zweitens aber ist Gott, den es über alles zu lieben gilt, der Vater Jesu. Sich zu ihm zu bekennen und ihn zu lieben, heißt im Sinn Jesu auch, ihm zu glauben, dass er seine Herrschaft durch Jesu Wort und Werk nahekommen lässt, dass er Jesus als seinen geliebten Sohn nach Israel gesandt hat, damit Früchte der Umkehr und des Glaubens gebracht werden (Mk 12,1–12), dass er Jesus mit Vollmacht ausgestattet hat, um „auf Erden“ Sünden zu vergeben

(Mk 2,1–12) und Jesus prophetisch das Wort Gottes verkünden lässt. Die Liebe zu Gott, wie Jesus ihn verkündet, umschließt das Bekenntnis zu Jesus als dem von Gott gesandten Messias, das Vertrauen auf sein rettendes Tun und die Bereitschaft, ihm zu folgen. Indem aber Jesus als Gottes Messias bekannt werden soll, ist von vornherein klar, dass dieses Bekenntnis nicht im mindesten die Ehre Gottes tangieren soll, so als ob Jesus ein zweiter Gott wäre, sondern im Gegenteil der größeren Ehre Gottes dienen soll. Wäre dies nicht mehr gewährleistet, wäre nicht nur das Hauptgebot des Gottesvolkes übertreten und mithin Götzendienst getrieben, sondern zugleich die messianische Sendung Jesu verraten.

Der Zusammenhang zwischen der Gottesliebe und dem Messiasbekenntnis ist genau so eng wie umgekehrt derjenige zwischen einerseits der Theozentrik Jesu, seinem Gottesglaube und seinem Dienst an Gottes Herrschaft und seinem messianischen Sendungsbewusstsein andererseits. Dieselbe Unbedingtheit, in der Israel zusammen mit der Einzigkeit Gottes die Notwendigkeit der Gottesliebe entdeckt, prägt den Zusammenhang mit dem Bekenntnis der Messianität Jesu. Wenn Jesus in seiner basileatheologischen Neubestimmung der Gottes- und der Nächstenliebe zuzustimmen ist, dann auch in dem essentiellen Zusammenhang mit seiner Person, weil man *ihm* glauben muss, dass sein Evangelium wahr ist, und weil er eins mit seiner Sendung ist. Diese Einheit von „Person“ und „Sache“ erschließt sich nicht nur auf dem historischen Wege einer Rekonstruktion des „Selbstbewusstseins“ Jesu, sondern ebenso auf dem theologischen Wege einer Reflexion auf die Sendung, die Gott nach den überlieferten Worten Jesus zgedacht hat.

Was tut sich durch Ostern?

Als Martyrium betrachtet, ratifiziert der Tod den Zusammenhang zwischen der Person und der Sache Jesu. Entscheidend ist aber, dass sich im Tode und der Auferstehung Gott gerade als der erweist, als den Jesus ihn verkündet hat und um dessentwillen er über alles geliebt zu werden verdient. Wie es die spätere Formelsprache des urchristlichen Bekenntnisses zum Ausdruck gebracht hat (vgl. Röm 8,31ff), ist Gott im Tode Jesu der Gebende, das Leben Spendende. Seine Liebe zur Welt ist, mit dem Johannesevangelium zu sprechen, so groß, dass er seinen einziggeborenen Sohn ohne jeden Vorbehalt gegeben hat – bis ans Kreuz (Joh 3,16; vgl. Röm 8,32). Das Bekenntnis zum Einen Gott, so wie Jesus es im Zeichen der nahekommenden Basileia propagiert hat, ist durch sein Pascha definitiv das Bekenntnis dessen, der aus Liebe zu sei-

nem Sohn Jesus und aus Liebe zu seinen Feinden, den Sündern, Jesus nicht zurückgehalten hat, sondern ihn den Weg an die Seite der Opfer menschlicher Sünde, den Weg auch der äußersten Liebe zu seinen Feinden hat gehen lassen, um auf diese Weise, durch reine Liebe, die nicht leidensüchtig, aber leidensfähig ist, Versöhnung zu schaffen. Der Tod Jesu, im Zusammenhang der Sendung Jesu und seiner Gottesverkündigung betrachtet, ratifiziert die Unbedingtheit des Gottseins Gottes als Liebe – und unterstreicht damit die Notwendigkeit des Doppelgebotes. Entsprechend ist das mit der Gottes- und der Nächstenliebe verbundene Bekenntnis zu Jesus als Christus durch Golgotha das Bekenntnis zu dem, „der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat“ (Gal 2,20). In der Totalität der Lebenshingabe Jesu „für“ die Sünder, in der Unbedingtheit seiner Liebe, ist nicht nur seine Forderung der Gottesliebe, sondern auch der Zusammenhang mit dem Bekenntnis zu ihm letztgültig und unaufhebbar begründet.

Der Tod Jesu ist nicht nur eine inhaltliche Erweiterung des Christusbekenntnisses, sondern zeigt auch, in welchem Maße es *Glaubensbekenntnis* ist. Paulus hat allen Grund, daran zu erinnern, dass Jesu Kreuz ein „Anstoß“ und ein „Irrsinn“ ist (1Kor 1,23ff). Um so deutlicher zeigt sich, dass der Glaube zu erkennen vermag, dass hier die Rettung geschieht. Der Kontrast zwischen der Unscheinbarkeit, ja der offenkundigen Erfolglosigkeit des Wirkens Jesu und seiner eschatologischen Heilsbedeutung ist schon ein Thema Jesu selbst, besonders der Sämann-Parabel (Mk 4,3–9) und des Senfkorn-Gleichnisses (Mk 4,30ff parr.). Welche Dimensionen dieser Kontrast hat und weshalb gerade in ihm die Möglichkeit eschatologischen Heiles begründet liegt, zeigt sich aber erst im Kreuzestod Jesu.

Die Auferweckung Jesu von den Toten – an der, wie Paulus schreibt – letztlich der ganze Glaube hängt (1Kor 15,12ff), ist zuerst ein Bekenntnis zu Gott. Die Rede von der *Auferweckung* Jesu in den ältesten Zeugnissen hält dies fest.³¹ Die Auferstehung Jesu wird nicht nur als Beginn und Verheißung, sondern als Begründung der endzeitlichen Auferstehung der Toten verstanden (1Kor 15,20–28). Damit ist die Gottesliebe zugleich ein Ausdruck der Hoffnung auf ewiges Leben. Die Auferweckung offenbart aber den Glaubenden nicht nur, dass Jesus tatsächlich eschatologische Heilsbedeutung hat, sondern bringt auch die Erhöhung Jesu „zur Rechten Gottes“ (Ps 110,1) und damit insofern eschatolo-

³¹ O. Hofius ist allerdings der Meinung, Paulus gebrauchte ἐγείρω ausschließlich medial: Paulusstudien II (WUNT 143), Tübingen 2002, 202–214.

gisch Neues, als Jesus nun – der immer der Gekreuzigte bleibt – aus dem Geheimnis Gottes heraus und in der Vollmacht Gottes wirken kann.³² Dies ist wiederum nicht nur ein neuer Glaubensinhalt und eine neue Glaubensmotivation. Vielmehr wird es jetzt möglich, den Glauben selbst als Gnade Gottes in *Jesus Christus* zu verstehen: Der Glaube ist gewirkt durch den, zu dem er sich bekennt.

c) Jesus Christus als Weg, Wahrheit und Leben

Der klarste Ausdruck des christlichen Absolutheitsanspruch findet sich im Johannesevangelium. Jesus, der seine Jünger auf seinen Tod vorbereitet, sagt ihnen (14,6):

Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben.
Niemand kommt zum Vater außer durch mich.

Er muss sich seinen Jüngern als „der Weg“ zusagen, weil er nun sich auf seinen letzten Weg, den Weg nach Golgotha machen wird (14,38.31) und seine Jünger zweifeln, ob er sie im Stich lassen und all ihre Hoffnung maßlos enttäuschen werde. Die Situation, die in der Abschiedsrede zur Sprache kommt, ist die Grundsituation nicht nur der Jünger Jesu, sondern der Menschen schlechthin: ob der Tod das letzte Wort hat oder nicht; ob es einen göttlichen Heilsbringer gibt, der mehr erfüllt, als was von ihm erwartetet werden konnte; ob Gott sich tatsächlich so sehr der Menschen annimmt, dass er in ihrer Mitte gegenwärtig ist, um sie über sie selbst hinauszuführen in die ewige Vollendung hinein, die in der ungebrochenen Gottes-Gemeinschaft besteht. Das Johannesevangelium bejaht all diese Fragen – aber nicht in einem allgemeinen, sondern einem sehr spezifischen Sinn, den Jesus Christus selbst vorgibt. Johannes steht dafür ein, dass die alles entscheidende Heilsfrage nur unter den besonderen Bedingungen der Christologie beantwortet werden kann: dass Gott im Sohn Mensch geworden ist (1,1–18), dass er ihm Anteil gibt an seiner Vollmacht, lebendig zu machen (5,21), dass er ihn in den Tod dahingibt (3,16) und am Kreuz erhöht (3,14; 8,28; 12,32ff), um denen, die er sich erwählt hat, das ewige Leben in der Anteilgabe an seiner Liebe zum Sohn und der Liebe des Sohnes zu ihm zu schenken (17,20–26).

³² Vgl. W. Thüsing, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus II*, Münster 1998, 287–336.

Joh 14,6 ist vom Evangelisten als Jesuswort überliefert – aber nicht in dem Sinne, dass er ein *ipsissimum verbum* aufgezeichnet hätte, sondern in dem Sinn, dass mit jesuanischen Leitmotiven und treffenden Begriffen das Proprium Jesu prägnant zur Sprache gebracht wird, wie es sich im Lichte seines Todes und seiner Auferweckung den Glaubenden darstellt. Tatsächlich zeigt sich auch im Vergleich mit der synoptischen Tradition, dass Joh 14,6 auf den Punkt bringt, was der ureigene Anspruch Jesu von Nazareth gewesen ist, und dass zugleich der untrennbare Zusammenhang zwischen der „Sache“ und der „Person“ Jesu zur Sprache kommt, dessen volle Dimensionen erst durch seinen Tod und seine Auferstehung sichtbar geworden sind.

Verstößt die Christologie gegen das Hauptgebot?

Die Einwände, die sich von jüdischer Seite aus gegen diese Heils-Verheißung ergeben, hat Johannes präzise benannt. Es wird von „den Juden“, den Mit-Gliedern des Gottesvolkes, zu dem auch Jesus gehört, nicht in Frage gestellt, dass Gott ein Freund des Lebens ist und den Messias als den Retter Israels wie der Völker sendet und das vollendete Reich Gottes als Inbegriff allen Heiles errichten lässt. Es wird vielmehr in Frage gestellt, dass *Jesus* dieser Messias ist, und es wird, mehr noch, abgelehnt, dass der Messias von Ewigkeit her der Sohn Gottes und selbst Gott sein soll, dessen irdische Geschichte deshalb geschieht, weil er „Fleisch geworden“ ist (1,14). Es wird damit in Abrede gestellt, dass die Heils-Vollendung die Anteilgabe der Glaubenden an der vor aller Zeit begründeten und in alle Ewigkeit bestehenden Gemeinschaft zwischen Gott, dem Vater, und dem Messias, dem Sohn Gottes, sein soll. Das Nein zu dieser Christologie wird – sachlich völlig konsequent – zum Vorwurf der Blasphemie, den der Vierte Evangelist dreimal laut werden lässt (5,18; 10,33; 19,7).

Johannes, selbst ein Judenchrist, nimmt diesen Vorwurf bitterernst. Er weiß, dass an einer überzeugenden Antwort nicht nur die Zusammengehörigkeit des Christusglaubens mit dem Grundbekenntnis Israels hängt, sondern auch mit der *ipsissima intentio Jesu*. Er hält aber dafür, dass der Einwand nicht durch ein Zurückschrauben der Christologie zurückgewiesen werden kann, sondern nur durch deren Radikalisierung, d. h. durch die Zurückführung des Christusbekenntnisses in das Geheimnis Gottes, auf das es sein Vertrauen setzt.³³ Für Johannes gehört es zum Gottsein, also

³³ Zum folgenden finden sich nähere Ausführungen in: *Th. Söding*, „Ich und der Va-

zur Einzigkeit, Macht und Liebe Gottes, der Vater Jesu zu sein und immer schon den Logos bei sich als „Gott“ zu haben.³⁴ Mithin muss, wer Gott die Ehre geben will, auch den Sohn ehren (Joh 5,18.23), der an Gottes, des Vaters, Gottheit von Anfang an, „im Prinzip“ (1,1), vollen Anteil hat, so wie umgekehrt an Jesus nur glauben kann, wer diesen Glauben als Glaube an Gott, den Vater, lebt (14,23). Im Sinne des Johannesevangeliums ist also das Christusbekenntnis, wie es der sog. ungläubige Thomas mit „Mein Herr und mein Gott“ (20,28) präzise zum Ausdruck bringt, eine Forderung, ja ein Inbegriff des Hauptgebotes – was gleichfalls völlig konsequent ist, wenn Gott tatsächlich der ist, als den ihn Jesus im Evangelium verkündet. Zwischen Juden und Christen ist also nicht die Geltung des Hauptgebotes umstritten, sondern sein genaues Verständnis. Aus johanneischer wie auch aus jüdischer Sicht ist es freilich keine *quantitee negligible*, sondern der *crucial point*, ob Gott der Vater Jesu und Jesus der Sohn Gottes im Sinne Jesu und des urchristlichen Bekenntnisses ist.

Worin besteht die Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn?

Die essentielle Zugehörigkeit des Vaters zum Sohn und des Sohnes zum Vater bringt Jesus nach dem Johannesevangelium auf den Begriff der Einheit (10,30)³⁵:

Ich und der Vater sind eins.

Mit dieser Einheit ist weder eine Identifikation ausgedrückt; im Griechischen steht das Hilfsverb in der 1. Plural: Die Unterscheidung zwischen Jesus und dem Vater ist die Voraussetzung und mehr noch: ein Strukturmoment ihrer Einheit. Noch ist diese Einheit nur eine Gemeinsamkeit des Wirkens, der Absichten und der Interessen. Es ist vielmehr eine Einheit der Liebe.

Diese Liebe³⁶ ist zuerst die des Vaters zum Sohn (3,35; 10,17; 15,9.10b; 17,24.26; vgl. 5,20). Sie äußert sich dem Irdischen gegen-

ter sind eins“ (Joh 10,30f). Die johanneische Christologie vor dem Anspruch des Hauptgebotes (Dtn 6,4f): ZNW 31 (2002) 177–199. Den gegenläufigen Interpretationsweg verfolgt K. Wengst, Das Johannesevangelium I-II (ThKNT 4/1.2), Stuttgart 2001.

³⁴ Leider kann das Deutsche nicht zwischen $\acute{\omicron}$ $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ – für Johannes immer der Vater – und $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ als Prädikatsnomen unterscheiden, das dem Logos gebührt (1,1). Das Griechische ist dadurch christologisch viel klarer als das Deutsche.

³⁵ Vgl. zum Folgenden die wichtige Studie von K. Scholtissek, In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften (HBS 21), Freiburg – Basel – Wien 2000.

³⁶ Vgl. Th. Söding, „Gott ist Liebe“. 1Joh 4,8.16 als Spitzensatz Biblischer Theologie,

über so, dass er ihm „alles in die Hand gegeben hat“ (3,35). Das meint nicht, der Mensch Jesus habe Anteil an Gottes Allmacht. Vielmehr vollzieht sich an ihm und durch ihn der Heilswille Gottes vollkommen; denn der Vater heiligt (10,36), sendet (10,36 u.ö.), bevollmächtigt (3,35; 13,3), bezeugt (5,32.37; 8,18f) und verherrlicht seinen Sohn (8,54), damit der seine richtende und rettende Liebe zur Welt wirksam bezeugen kann. Nach Joh 17 gilt die Liebe des Vaters aber auch schon dem Präexistenten. Sie ist nicht konditioniert (und etwa der Lohn für die Lebensleistung Jesu), sondern unbedingt, also ewig. Mithin kommt dem Sohn die gleiche Aufgabe und Möglichkeit zu, Leben zu schaffen; es kommt ihm aber auch zu, von den Menschen, die Gott anbeten und verherrlichen wollen, angebetet und verherrlicht zu werden – so wie er selbst gerade nicht seine Ehre sucht, sondern die des Vaters (5,41–47; 7,18; 8,50; vgl. 2,11).

Der Liebe Gottes zum Sohn antwortet die Jesu zum Vater (14,31). Sie ereignet sich eschatologisch in der Annahme des Leidens, also im letzten Erweis der Liebe Jesu zu denen, die Gott retten will (14,31). Dass der Sohn den Vater liebt, steht bei Johannes im Kontext einer stark betonten Theozentrik Jesu und der gesamten Christologie. Gerade weil das Gottsein Jesu zu Anfang (1,1f.18) und zu Ende (20,28) des Evangeliums stark betont wird, ist um so wichtiger und konsequenter, dass Jesus erklärt (14,28):

Der Vater ist größer als ich.

Jesus wirkt, indem er auf den Vater schaut (5,19–23; vgl. 1,18); er lebt, indem er den Willen Gottes tut (4,32); er stirbt, indem er Gott verherrlicht und Gott in ihm verherrlicht wird (14,13).

Die „Einheit“ zwischen Gott und Christus lässt nicht die Gottesliebe mit dem Christusbekenntnis zusammenfallen, sondern ordnet beides einander so zu, wie es durch das Verhältnis zwischen dem Vater und dem Sohn vorgeprägt ist. Die Gemeinschaft mit Christus ist auf die durch ihn vermittelte Gemeinschaft mit Gott, dem Vater, hingeordnet; die Liebe zu Gott umschließt so das Bekenntnis zu Christus, wie Gott selbst sich zu seinem Sohn bekennt. Daraus aber folgt zugleich, dass die alleinige Verehrung Gottes keine nachträgliche Konsequenz, sondern die elementare Voraussetzung und selbst essentieller Bestandteil, ja die Mitte des Christusbekenntnisses ist. Nach dem Johannesevangelium führt die Liebe zu Gott in das innerste Geheimnis Gottes selbst hinein und

in: ders. (Hg.), *Der lebendige Gott. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments*. FS W. Thüsing (NTA 31), Münster 1996, 306–357.

strömt aus ihr aus, weil sie Teilhabe an der Gottesliebe Jesu selbst ist, des Sohnes Gottes, der aus Liebe zu Gott und zur Welt den Menschen seine Liebe so vermittelt, dass sie ihrerseits Gott lieben können. Umgekehrt ist die Nachfolge Christi keine bloße Konsequenz, sondern ein essentieller Ausdruck der Gottesliebe – für alle, die glauben, dass Jesus die Wahrheit gesagt hat.

In Joh 14,6 nimmt die Metapher des „Weges“ diese soteriologische Theozentrik auf. Jesus ist insofern „Wahrheit“ und „Leben“, als er der Weg zu Gott ist; Jesus eröffnet den Zugang zur Gemeinschaft mit Gott, der die ganze Wahrheit und alles Leben in sich trägt.

Ist Jesus der einzige Weg zu Gott?

In der Metapher des Weges ist die Situation des Abschieds aufgenommen, die Unausweichlichkeit des Todes Jesu, aber auch sein „Hinübergehen“ zum Vater (13,1f), wo er die „vielen Wohnungen“ bereiten wird (14,1ff) für alle, die gerettet werden. Die Absolutheit der Heilsmittlerschaft, die Jesus für sich in Anspruch nimmt, ist gedeckt durch die Absolutheit der Liebe Gottes.³⁷ Es gibt für Johannes keinerlei Abstriche daran, dass Gott durch Jesus seine ganze Liebe geschenkt hat und dass deshalb alles Heil in Christus erfüllt ist. Alles andere würde auf eine Relativierung nicht nur des Todes und der Auferweckung, sondern auch des Basileia-Evangeliums Jesu hinauslaufen. Ob dies von Anfang an alle (führenden) Urchristen auch so gesehen haben (was aus allgemeinen Erfahrungsgründen bezweifelt werden darf), ist eine nicht unwichtige Frage. Aber unter dem Anspruchsniveau von Joh 14,6 dürfte weder eine christliche Theologie des Judentums noch auch eine der Welt-Religionen agieren – sie hätte sonst sich von ihrem Lebensnerv abgeschnitten.

Die Frage ist, ob das Insistieren auf der Einzigkeit Gottes und Jesu Christi, auf der Unbedingtheit seiner Liebe zu uns Menschen, auf der schlechterdings nicht mehr zu steigernden und zu ergänzenden „Fülle“ des christologischen Heilsgeschehens, ob also das Festhalten an der Heilswahrheit des Evangeliums Jesu Christi es verbietet, Wert und Würde anderer Religionen zu achten und man deshalb gezwungen wäre, die Heilsuniversalität Jesu Christi zu relativieren, oder ob gerade das Sich-Hineindenken in das „Geheim-

³⁷ Vgl. U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes* (ThHKNT 4), Leipzig 1998, 229: „Der joh. Absolutheitsgedanke ist nichts anderes als eine Variation der Absolutheit der göttlichen Liebe zu den Menschen in Jesus Christus.“

nis des Glaubens“ einen Zugang zur geheimnisvollen Welt der Religionen eröffnet und man deshalb gehalten wäre, nicht durch die Relativierung, sondern durch die radikale Bejahung Jesu Christi eine christliche Dialogposition zu beziehen. Das Johannesevangelium plädiert – als Spitzentext des Neuen Testaments – entschieden für diese Alternative (nicht anders als Paulus, der Seher Johannes und die anderen Evangelisten). Die Einzigkeit des Heilsweges Jesu Christi resultiert aus seiner eminenten Positivität.

In dieser schlechterdings alles umfassenden Heilsbedeutung Jesu, die strikt der Einzigkeit Gottes entspricht, ist allerdings auch angelegt, dass Jesu Heils-Wirksamkeit kosmische und gesamt-geschichtliche Dimensionen hat. Das zeigt der johanneische Prolog (1,1–18) – jedenfalls dann, wenn man ihn als Hymnus des Heildramas interpretiert, das mit der Schöpfung beginnt (1,1ff) und in der Vollendung kulminiert, die nach Johannes in Christus bereits Gegenwart ist. Derselbe Logos, der in Jesus Christus nach johanneischem Glauben „Fleisch geworden“ ist (1,14), sodass seine Herrlichkeit den Glaubenden aufleuchten konnte (1,16), ist auch der Mittler der Schöpfung, die fortwährend geschieht (1,3f). Mit-hin ist Jesus als der eine Heilmittler überall und immer dort gegenwärtig, wo Leben entsteht, angenommen, geschenkt, weitergegeben wird, und wo dieses Leben Freude bereitet, „Sinn macht“ und Licht sieht (1,5). Da dieser Logos in der Konsequenz seiner Inkarnation auch der Gekreuzigte ist, ist er aber auch überall dort, wo Leben genommen, beeinträchtigt, zerstört, verfälscht wird – als derjenige, der den Tod ins Leben verwandelt. Joh 1,1–5 setzt nicht auf der psychologischen Ebene an: ob den Menschen, die ihr Leben führen, dies auch bewusst (oder unbewusst gegenwärtig) sei, sondern theologisch und christologisch: dass dort, wo Leben ist, Christus als der Weg zu Gott dieses Leben schenkt. Dass es angesichts des Lichtes auch die Finsternis gibt, kann Gott nicht dazu bewegen, sich von der Welt abzuwenden; da das Licht *seines* ist, kann die von den Menschen selbst gewählte und erlittene Finsternis nichts gegen das Licht ausrichten (1,5).

In der Konsequenz der soteriologischen Christozentrik, die ihrerseits der Theozentrik dient, liegt es aber auch, dass als die Weisheit, deren Walten in der Geschichte nach Israels Selbstreflexion seine Besonderheit ausmacht und dem Gottesvolk seinen Gott gegenwärtig hält, eben dieser Logos verkündet wird. Die Offenbarung seiner Weisheit ist Gottes Antwort darauf, dass es das „Licht der Menschen“ gibt und aber auch die Finsternis. Indem die Sophia auf den Logos zurückgeführt wird, droht die Gefahr einer christlichen Usurpation alttestamentlicher Weisheitstheologie.

Nach Johannes aber vergegenwärtigt sich die Christusgemeinde, dass ihr im Wort der Weisheit Israels das Wort eben des Gottes begegnet, den Jesus verkündet.³⁸ Dem entsprechend geht der Prolog in 1,12f so weit, diejenige Israeliten, die diesem Wort Glauben geschenkt haben, auch aus dezidiert christologischer Sicht „Kinder Gottes“ zu nennen, weil sie bejahen, dass sich ihr Leben ganz und gar Gott verdankt – nicht anders als bei den Christen, die sich die Lektion zu Herzen nehmen, die Jesus dem Nikodemus über die wahre Wiedergeburt erteilt hat, einschließlich des christologisch-soteriologisch verifizierten Erfahrungssatzes (3,8):

Der Geist weht, wo er will.

Die Pointe dieses Wortes liegt nicht in einer letzten Unbestimmtheit, sondern einer unbedingten Freiheit des Geisteswirkens. Dass es die Ablehnung des Wortes Gottes in Israel gibt (1,11), kann Gott nicht zur Ablehnung seines Volkes führen, sondern führt ihn zur Inkarnation des Logos – die also nie und nimmer die Funktion haben kann, die endgültige Verwerfung Israels oder die Verneinung seiner Offenbarungsempfängnis zu sanktionieren, sondern nur seiner Rettung dienen kann, und zwar durch das Gericht hindurch (das auch die Christen durchlaufen haben oder werden).

Hilft Johannes im interreligiösen Dialog?

Ob es klug ist, in der Interpretation von Joh 14,6 sich auf die Alternative *Heilsexklusivität* oder *-inklusivität* festzulegen, scheint zweifelhaft. Die Begriffe stammen aus einer modernen Religions-theorie, die stark vom Funktionalismus geprägt ist. Von einer *Exklusivität* in dem Sinne, dass Jesu Christi Wirken auf den Raum der Jüngergemeinde beschränkt wäre, dürfte auf der Basis des Johannesevangeliums *nicht* gesprochen werden. Vielmehr erschließt ja gerade die johanneische Logos-Christologie, die konsequent zur Aussage von Joh 14,6 führt, die Bedeutung der Offenbarungsgeschichte der Weisheit Israels und weist die essentielle Zusammengehörigkeit mit der *creatio continua* auf, die das gelebte Leben der Menschen nicht im gnostischen Sinne unter Generalverdacht stellt, sondern ins Licht des gegenwärtigen Wirkens Gottes stellt. Allerdings ist klar, dass die positive Wahrnehmung des Waltens Gottes in der Schöpfung und Geschichte nicht auf einem religions-

³⁸ Vgl. H. Weder, Der Mythos vom Logos (Johannes 1). Überlegungen zur Sachproblematik der Entmythologisierung (1988), in: ders., Einblicke ins Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik, Göttingen 1992, 401–434.

neutralen Standpunkt geschieht, sondern auf einem dezidiert christologischen. Von einer *Inklusivität* in dem Sinn, dass Juden oder Heiden zu „anonymen Christen“ befördert würden, kann allerdings bei Johannes auch keine Rede sein, da ja seine Christologie deutlich die Differenzen nicht nur der Christen zu Juden und Heiden herausarbeitet, sondern – mit mindestens ebenso so großer Betonung – die zwischen Juden und Heiden, und präzise auch die zwischen Juden und Samaritanern (Joh 4). Umgekehrt ist aber Joh 14,6 in dem Sinn *heilsexklusiv* aufzufassen, dass es nach Johannes unabhängig vom Heilshandeln Gottes in Jesus Christus keine Rettung gibt; anderenfalls hätte Gott in Jesus nicht seine *ganze* Liebe geschenkt und *alles* zur Rettung getan. Allenfalls kann von *Heilsinklusivität* in dem Sinne gesprochen werden, dass im Horizont der Christusoffenbarung sichtbar wird, dass und wie der Geist Gottes sowohl im Kosmos und bei den Menschen wirkt, indem sich Gott als ihr Lebens-Licht erweist, als auch in der Geschichte Israels, indem die Weisheit einleuchtet und trotz der Ablehnung doch auch Kinder Gottes hervorgehen lässt, die dem Glauben ihr Leben verdanken (1,12f). Entscheidend ist aber, die Intensität, Unbedingtheit, Unableitbarkeit und Unüberbietbarkeit des Zuspruchs zu verstehen, den Jesus nach Joh 14,6 seinen Jüngern gibt – und zwar nicht nur ihnen *ad personam*, sondern dadurch auch allen, die der Einladung Jesu folgen, ihm zu glauben.

Vielleicht darf man Johannes weiterdenken: Es gibt so viele Wohnungen im Hause Gottes (14,1ff), wie es Menschen gibt, die Gott retten will; dann gibt es auch so viele Wege zu Gott, wie es Menschen gibt, die Gott retten will. Nur ist keiner dieser Wege ein Weg, den Jesus nicht selbst – in seiner Inkarnation, in seinem Wirken, in seiner Passion – gegangen wäre. Der Weg des Glaubens ist der Weg, der – in Israel verwurzelt – zu jener Begegnung führt, in der die „Gnade und Wahrheit“ die Gestalt des Menschen Jesus von Nazareth annimmt (1,17), der von den Toten auferstanden ist.³⁹ Die „Gnade“, die nach Johannes dem Glauben verheißen wird, besteht in der Rettung durch das Gericht; die „Wahrheit“ in der Anschauung Jesu Christi als des göttlichen, fleischgewordenen Logos, in der sich allererst erschließt, was die Welt als Welt ausmacht und im Innersten zusammenhält, was es am Menschen ist, welche Dimensionen die Zeit hat, was Wissen ist und worauf

³⁹ Viel hängt allerdings an der exegetischen Spezialfrage, ob 1,16f antithetisch zu verstehen ist, (so O. Hofius, „Der in des Vaters Schoß ist“ [Joh 1,18] [1989], ders. – H.-Chr. Kammler, Johannesstudien [WUNT 88]; Tübingen: Mohr 1996, 24–32: 30ff) oder synthetisch, wie es das johanneische Bild des Mose als Christuszeuge und des Gesetzes als Messiasverheißung nahelegen.

gehofft werden darf. Ob die johanneische Position hilft, in den gegenwärtig zu führenden Diskussionen eine glaubwürdige Position des Christlichen inmitten der Welt-Religionen zu beziehen, kann nicht nur exegetisch entschieden werden. Ob eine heutige Theologie gut beraten wäre, sich von der johanneischen Position zu entfernen, bleibt aus exegetischer Sicht zu bezweifeln. Das Vierte Evangelium macht das Proprium des Christusglaubens unzweideutig klar; es schenkt im interreligiösen Gespräch reinen Wein ein. Johannes steht im Neuen Testament keineswegs isoliert, wie es die neutestamentliche Wissenschaft, jedenfalls in Deutschland, bis vor einiger Zeit vielfach behauptet hat, sondern versammelt eine Vielzahl verschiedener Traditionen, mit denen er weiterarbeitet, darunter auch ein starker Strang von Jesus-Überlieferungen. Johannes verschafft mit der Logos-Christologie die Möglichkeit, *aus christlicher Perspektive* sowohl die Dignität der Schöpfung als Erweis der Liebe Gottes als auch des menschlichen Lebens in der Welt-Geschichte als Leuchtspur der Gnade zu verstehen und darüber hinaus die einzigartige und grundlegende Qualität der Offenbarungsgeschichte Israels, an die das Christusgeschehen anschließt. Johannes verlagert die Wahrheitsfrage nicht in die Ethik oder die Psychologie, sondern belässt sie dort, wo sie als Glaubensfrage entschieden wird: auf der Ebene des geoffenbarten, erfahrenen und bezeugten Handelns Gottes. Indem aber an der Person und an der Sendung Jesu Christi abgelesen wird, dass „Gott Liebe ist“ (1Joh 4,8.16), wird zugleich vom Zentrum der Soteriologie her Status und Qualität sowohl des Ethos wie der Spiritualität der Agape begründet – in Kontinuität zum Doppelgebot Jesu.⁴⁰ Die Wahrheit des Evangeliums ist zutiefst ethisch; sie ist die Wahrheit der Liebe. Aber sie transzendiert und unterfängt die Moralität, indem sie auf das Heilshandeln Gottes verweist. Die Wahrheit Jesu ist Heilswahrheit. Deshalb gilt das Jesuswort 8,52:

Die Wahrheit wird euch freimachen.

⁴⁰ Die Grenzen der johanneischen Konzeption erschließen sich innerneutestamentlich im Vergleich einerseits mit Paulus, andererseits mit Lukas. Paulus gewinnt – in der Dialektik von Erwählung und Verstockung – einen theologischen Begriff sowohl von der geschichtlichen Ko-Existenz von Juden und Christen als auch von der endgültigen Rettung ganz Israels, weil Gott „seine Gnade nicht reut“ (Röm 11,25f). Lukas lässt den Missionar Paulus ein offenes Auge für die religiöse Kultur gewinnen, in die er das Evangelium bringt, um nicht nur am Polytheismus Kritik zu üben, sondern auch an der Religiosität anzuknüpfen, die sich in ihm zeigt (Apg 17). Für beides gibt es keine Ansätze bei Johannes. Ob dies am Prinzip der Logos-Christologie hängt, steht zu bezweifeln. Eher sind ihre Möglichkeiten noch nicht ausgelotet.

Es ist die Freiheit vom Irrtum, Gott sei nicht in dem uneingeschränkten Maße Liebe, wie Jesus es offenbart; es ist die Freiheit vom Zwang, um der eigenen Selbstbehauptung willen Gott klein und die eigene Person groß reden zu müssen; es ist die Freiheit vom ehernen Gesetz, trostlos leiden und aussichtslos sterben zu müssen; es ist die Freiheit auch, nicht viele Götter und Herren, sondern nur einen Gott und Herrn verehren zu müssen; und es ist die Freiheit, in der Verbundenheit mit dem starken Bruder, dem verlässlichen Freund und himmlischen Herrn Jesus zu erkennen, was in der Welt überlebenswichtig und absolut notwendig ist.

3. Die Universalität des Evangeliums

Das Urchristentum ist von Anfang an missionarisch. Matthäus hält dies zum Schluss seines Evangeliums fest. Der Auferstandene erscheint seinen Jüngern und sendet sie in die Welt (28,19):

Geht hin in alle Welt und macht alle Völker zu Jüngern,
indem ihr sie tauft
auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes
und sie lehrt, alles zu halten, was ich euch geboten habe.

Die Erscheinungen des Auferstandenen und die Sendung zur Evangeliumsverkündigung bilden die Basis des Christusglaubens. Matthäus hat das im Urchristentum gewonnene Grundverständnis aufgenommen und (mit den Worten einer Tradition) so zur Sprache gebracht, dass wesentliche Erfahrungen und Einsichten des Urchristentums aufgenommen werden bis hin zum trinitarischen Taufbefehl⁴¹; gleichzeitig kommt die ureigene Intention Jesu, des Auferstandenen, in seinen österlichen Erscheinungen (vgl. 1Kor 15,1–11) zum Ausdruck. Fraglich ist, ob die „Völker“ einschließlich oder ausschließlich Israels gemeint sind⁴²; nicht fraglich ist die Universalität des Evangeliums. Von Galiläa aus soll „in alle Welt“ das Evangelium verkündet werden.

⁴¹ Für eine alte judenchristliche Tradition Jerusalems plädiert *P. Stuhlmacher*, Zur missionsgeschichtlichen Bedeutung von Mt 28,16–20: *EvTh* 59 (1999) 108–130.

⁴² Zur Diskussion und zur These eines exklusiven Verständnisses vgl. *F. Wilk*, Jesus und die Völker in der Sicht der Synoptiker (BZNW 109), Berlin 2002, 270–279. Für diese Beschränkung spricht, dass ἔθνη im Evangelium sonst die Heiden meint. Gegen sie spricht allerdings die schlechterdings umfassende Allmachtsaussage. In keinem Fall dürfte Mt 28 so ausgelegt werden, als habe der Evangelist die Juden abgeschrieben; in jedem Fall ist die Aussendung der Jünger durch den irdischen Jesus zur Israelmission (Mt 10,5–15) zeitlich nicht befristet.

a) Das Bekenntnis zum einen Gott und zum einen Herrn
angesichts der vielen Götter und Herren in der Welt der Völker

Die besondere Herausforderung der weltweiten Mission besteht nicht nur darin, das Evangelium auf Griechisch zu buchstabieren; wesentliche Grundlagenarbeit hatte das Diaspora-Judentum bereits erledigt, nicht zuletzt mit der Septuaginta. Entscheidend ist auch, von der theozentrischen Christologie her ein Verhältnis nicht nur zum einen Gott Israels, sondern auch zu den vielen Göttern der Völker zu finden (mit denen Jesus sich noch nicht auseinanderzusetzen hatte) und gleichzeitig das Verhältnis zu Israel unter den Bedingungen des Glaubens an den Heilstod und die Auferstehung Jesu (1Kor 15,3–5) neu zu bestimmen.

Eine grundlegende Klärung schafft Paulus. Im Ersten Korintherbrief muss er das damals brennende Problem lösen, ob Christen bedenkenlos das Fleisch rituell geschlachteter, also den Göttern geopferter Tiere essen dürfen (das auf dem Markt angeboten wurde) und ob sie vielleicht sogar an kultischen Mahlzeiten in Tempeln teilnehmen können (die häufig gesellschaftlichen Charakter hatten) oder ob sie strikt alle Verunreinigungen mit den Götzen meiden müssen.⁴³ In dieser Situation schreibt Paulus (1Kor 8,4ff):

⁴Wir wissen, dass es keine Götzen gibt in der Welt
und keinen Gott außer dem einen.

⁵Und selbst wenn es im Himmel und auf Erden sogenannte
Götter gibt – und solche Götter gibt es viele –,
so wissen wir doch:

⁶Einer ist Gott, der Vater,
von dem her alles ist und auf den hin wir leben,
und einer ist der Herr Jesus Christus,
durch den alles ist und durch den wir leben.

Paulus leugnet nicht die Existenz „vieler Götter“ – die für ihn allerdings nur „sogenannte“ Götter sind, nämlich Götzen, also „Nichtse“, die aber den verderblichen Einfluss der Dämonen erkennen lassen, sofern Menschen sie für Götter halten (1Kor 10,19–22). Dies ist radikale Entmythologisierung. Der Apostel hält dafür, in diesem Kontext das Bekenntnis zum *einen* Gott und zum *einen* Kyrios Jesus Christus hochzuhalten – und nicht nur zu affirmieren, sondern so zu interpretieren und zu applizieren, dass die befreiende Kraft dieses Bekenntnisses deutlich wird. 1Kor 8,6

⁴³ Zum Hintergrund vgl. W. Schrage, Der Erste Brief an die Korinther II (EKK VII/2), Neukirchen-Vluyn 1995, 216–220.

setzt Dtn 6,4f voraus. Paulus affirmiert das Grundbekenntnis Israels. Er lässt sich so wenig wie das Diaspora-Judentum vom populären Bekenntnis vieler „sogenannter“ Götter irritieren. Freilich bekennt er nicht nur den einen Gott, sondern auch den einen Kyrios. Das Hauptgebot wird aber nicht, wie es vielfach heißt, um das Christusbekenntnis *ergänzt*; das Ergebnis wäre ein mehr oder weniger sublimer Ditheismus; vielmehr wird es durch das Kyrios-Bekenntnis *ausgelegt*. Der eine Gott ist *der Vater* Jesu, und damit gehört der Sohn Gottes, der Mittler der Schöpfung und der Erlösung, als Kyrios von Anfang an zum Gottsein Gottes hinzu.⁴⁴

Wie erscheint die religiöse Welt der Völker im Prisma des Evangeliums?

Einen offenen Blick sowohl für die religiöse Welt der Völker als auch für die jüdisch-christlichen Beziehungen hat – das neutestamentliche Jahrhundert neigt sich langsam dem Ende zu – Lukas in seiner Apostelgeschichte. Eine dramatische Zuspitzung bringt der Aufruhr der Silberschmiede in Ephesus nach Apg 19,21–40. Paulus ist nicht unmittelbar beteiligt, den Anlass bildet aber seine aufklärerische Predigt gegen den paganen Polytheismus, der sich in Ephesus vor allem als Artemis-Kult zeigt. Entsprechend regt sich der Widerstand gerade bei denen, die von der Verehrung der Göttin profitieren, auch wirtschaftlich, zum Beispiel im Devotionalienhandel. Es kommt zu einem Volksauflauf im Theater. Den Höhepunkt der turbulenten Volksversammlung bildet eine doppelte Intervention: Ein Jude und ein Grieche, ein Delegat der örtlichen Synagogengemeinde und der „Stadtdirektor“ von Ephesus ergreifen das Wort (Apg 19,33ff):

³³Die Juden schickten Alexander nach vorn, und aus der Menge gab man ihm noch Hinweise. Alexander gab mit der Hand ein Zeichen und wollte vor der Volksversammlung eine Verteidigungsrede halten. ³⁴Als sie aber merkten, dass er ein Jude war, schrien sie alle fast zwei Stunden lang wie aus einem Mund: „Groß ist die Artemis von Ephesus!“

³⁵Erst der Stadtschreiber brachte die Menge zur Ruhe, indem er sagte: „Wer wüsste nicht, dass die Stadt der Epheser die Tempelhüterin der Großen Artemis und ihres vom Himmel gefallenen Standbildes ist? Dies ist unbestreitbar. Ihr müsst also Ruhe bewahren und dürft nichts Unüberlegtes tun. ³⁷Ihr habt diese

⁴⁴ Vgl. O. Hofius, Paulusstudien II (s. Anm. 31) 167–192.

Männer hergeschleppt, die weder Tempelräuber noch Lästere
unserer Göttin sind ...“

Die kurze Szene bezeugt viererlei: erstens ein vitales „Heidentum“, das gut organisiert ist, wirtschaftlich engagiert und offensichtlich populär; zweitens eine vernünftige Stadt-Regierung, die nicht nur Ruhe und Ordnung, sondern – gewiss in Grenzen – auch Religionsfreiheit garantiert; drittens eine starke Judenschaft mit engen Verbindungen zu den Christusgläubigen und viertens eine nicht ganz erfolglose christliche Predigt, offenbar auch unter Heiden, den potentiellen Käufern jener Artemistempelchen, von denen die ephesinischen Silberschmiede zum großen Teil leben. Ephesus ist die dritt- oder viertgrößte Stadt des römischen Imperiums.⁴⁵ In den 50er Jahren bildet sie das Zentrum der paulinischen Mission. Die ephesinischen Gemeinden sind zum „melting pot“ des Urchristentums geworden, in dem sich paulinische, synoptische und johanneische Traditionen vereinigt haben. Deshalb ist die lukianische Szene vielleicht nicht repräsentativ, aber nicht ganz unbedeutend.

Weshalb gibt es viele Götter?

Artemis ist die wichtigste Göttin Kleinasiens und speziell der Stadt Ephesus, aber nicht die einzige. Zum Hellenismus gehören Polytheismus und Synkretismus.⁴⁶ Beide Begriffe sind nicht, wie es christlicher Theologie allzu leicht einfällt, negative Wertungswörter. Sie beschreiben religiöse Phänomene und Erfahrungen, die ernst zu nehmen sind und von den urchristlichen Missionaren auch ernst genommen worden sind.⁴⁷

Die Vielzahl der Götter begründet im Mythos die Antagonismen der Welt: Tod und Leben, Sieg und Niederlage, Ehre und Schande, Glück und Unglück, Freude und Leid sind nicht nur menschliche Erlebnisse und politische Vorkommnisse, sondern Wirkungen übernatürlicher Mächte. Zum Mythos gehören Erzäh-

⁴⁵ Vgl. *W. Elliger*, Ephesos – Geschichte einer antiken Weltstadt (UB 375), Stuttgart 2¹⁹⁹² (1985).

⁴⁶ Vgl. *M.P. Nilsson*, Geschichte der griechischen Religion (HAW 5.2/2), München 1974; *W. Burkert*, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Stuttgart u. a. 1977.

⁴⁷ Die stärksten Impulse zu einer Neubewertung des Mythischen auch durch die Theologie kommen aus der Philosophie; vgl. *K. Hübner*, Die Wahrheit des Mythos, München 1985; *ders.*, Glaube und Wissen, Tübingen 2000; *H. Blumenberg*, Die Arbeit am Mythos, Frankfurt/Main 1977; *G. Picht*, Kunst und Mythos, Stuttgart 3¹⁹⁹⁰ (1986).

lungen von Götterkämpfen und -konflikten, von Götterlieben und -geburten, als deren Resultat der Kosmos, die Menschen und die Geschichte entstanden sind, aber auch die jeweilige Gegenwart in ihren persönlichen, familiären, sozialen, ökonomischen und politischen Erscheinungen sich erklärt. Die mythischen Göttergeschichten lassen im Himmel ein kompliziertes und fragiles, aber hoch differenziertes und effizientes System von Zuständigkeiten und Verbindlichkeiten für irdische Angelegenheiten entstehen, das durch Hierarchie und Revolte, Sympathie und Antipathie, Verwandtschaft und Rivalität unter den Göttern bestimmt ist.

Daraus erklärt sich die Bedeutung des Polytheismus im Leben antiker Menschen. Mit dem modernen Pluralismus hat er nichts zu tun.⁴⁸ Er begründet keine Wahlfreiheit, den einen Gott oder die andere Göttin zu verehren. Zwar gibt es durchaus Spielräume für persönliche Vorlieben. Aber kennzeichnend ist die Notwendigkeit, in einer bestimmten Situation genau jene Gottheit zu verehren, die zuständig ist, und genau auf dem Wege, den sie gewiesen hat. Es ist also nicht möglich, nur einer Gottheit in einem Tempel, es ist vielmehr nötig, nacheinander verschiedenen Gottheiten in verschiedenen Tempeln zu dienen. Die Haupt-Gottheiten haben freilich eine weit gestreute, vielschichtige, teils widersprüchlich erscheinende Verantwortlichkeit. Artemis z. B. erfüllt die Funktion der Stadt-Göttin von Ephesus, die das Wohlergehen der gesamten Polis im Auge hat, ist aber auch die Göttin der Jagd und vor allem die Schutzpatronin aller Frauen, besonders der Mütter.

Im Hellenismus kommt es zu vielfältigen Überschneidungen und Verbindungen der Riten und Kulte. Sie sind in mythischer Religiosität von Anfang an möglich, können sich aber im Zeichen des Siegeszuges griechischer Kultur seit Alexander dem Großen besonders reich entfalten. Kennzeichen des Synkretismus sind Identifizierungen von Göttern verschiedener Herkunft. Die Artemis Ephesia z. B. ist zwar die Zwillingschwester Apolls, erscheint aber nicht als die „unbezwungene Jungfrau“ Homers (Od. 6,109), die sich in keuscher Wildheit der Jagd widmet (vgl. „Diana“ bei Ovid, met. 3,138–252; 6,204–312; 15,487–551). Vielmehr repräsentiert sie den Typ *Magna Mater*; sie nimmt Wesenszüge und Aufgaben der karischen Kybele auf. So ist sie den kleinasiatischen Griechen eine der olympischen Göttinnen, aber als „Rasende, To-

⁴⁸ Eine Geistesverwandtschaft zu unterstellen, ist das produktive Missverständnis von O. Marquard, Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien (RUB 7724), Stuttgart 1981; ders., Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien (RUB 8351), Stuttgart 1986.

bende, Begeisterte, Tolle“ (Timotheus Miletos, fr. 18), als „Weltenkönigin“ und „Himmelsgöttin“ (Inscr. Eph.), besonders dem Mond verbunden, als Mutter alles Lebendigen, als Herrin der Natur und Schützerin ihrer Stadt, als machtvoll präsenste Göttin von geistvoller Aura, schrecklicher Größe und rettender Kraft.

Die synkretistischen Identifizierungen verschiedener Gottheiten bereichern die religiöse Landschaft. Sie fördern den Import neuer Kulte. Gleichzeitig fragen aber auch manche der Gebildeten, ob nicht die Verschiedenheit der Götter in den verschiedenen Kulturen darauf zurückzuführen sei, dass dieselben Götter – oder gar: der eine Gott – den Menschen nur unterschiedlich erscheinen.⁴⁹ Wie weit verbreitet diese Überlegungen gewesen sind, mag dahin gestellt bleiben. Besonders bei den Stoikern sind sie von zentraler Bedeutung.⁵⁰

Gab es eine Krise der hellenistischen Religiosität?

Nach der älteren Religionsgeschichte durchläuft die hellenistische Religiosität in neutestamentlicher Zeit eine tiefe Krise. Der Götterhimmel Homers sei zerbrochen, die Olympier hätten den Menschen nichts mehr zu sagen; an die Mythen habe niemand mehr geglaubt. Dieses Urteil muss modifiziert werden. Zwar gibt es (seit langem) philosophische Aufklärer, die tatsächlich eine Fundamentalkritik an Homer und Hesiod üben; Ironisierungen des traditionellen Götterglaubens und Satiren über religiösen Naivitäten scheinen – jedenfalls in der sozialen Schicht der Leser derartiger Bücher – beliebt gewesen zu sein. Auch kann der Synkretismus als Krisenphänomen angesehen werden. Ihre politische Bedeutung können die hergebrachten Religionen nicht behaupten, weil die Städte ihre politische Unabhängigkeit verlieren.

Das Resultat ist allerdings nicht ein Ende, sondern eine durchaus tiefgreifende Wandlung der ererbten Religiosität, deren Mythen und Riten nicht in den Grundfesten erschüttert werden. Schließlich beklagen Verfechter der Tradition, dass es zu viele neue Kulte gebe und die alten Götter hintansten müssten. Aber dem treten andere entgegen, die sich von den neuen Entwicklungen fasziniert zeigen und keinen prinzipiellen Widerspruch zur hergebrachten Kultur sehen. Der späte Hellenismus ist auch eine Zeit religiöser Blüte. Die alten Kultstätten sind zum größten Teil in vollem Gebrauch und höchstem Ansehen. Neue Tempel werden gebaut, alte mit großem

⁴⁹ Vgl. D. Zeller, *Der eine Gott und der eine Herr Jesus Christus. Religionsgeschichtliche Überlegungen*, in: Th. Söding (Hg.), *Der lebendige Gott* (s. Anm. 36) 34–49.

⁵⁰ Vgl. M. Pohlenz, *Die Stoa*, 2 Bde., Göttingen ⁶1984.1990 (¹1959).

Aufwand renoviert. In Ephesus z. B. wird der Artemis-Kult auch in neutestamentlicher Zeit mit großem Aufwand gefeiert.⁵¹

Dennoch wohnt dem hellenistischen Polytheismus (und vielleicht nicht nur dem hellenistischen) ein Problem inne. Wenigstens stellt es sich so von außen dar, speziell aus jüdisch-christlicher Perspektive; wieweit es auch von innen, von den Mitgliedern paganer Religionsgemeinschaften – offen oder verborgen – erfahren worden ist, muss offenbleiben. Das Problem scheint zum einen in der immer latenten Gefahr zu bestehen, durch die Ehre, die einer Gottheit erwiesen wird, den Neid einer anderen heraufzubeschwören. Der Troianische Krieg liefert das klassische Beispiel. Zwar ist im allgemeinen ziemlich klar, welche Gottheit in welcher Angelegenheit angegangen werden soll. Das Problem darf nicht existentialistisch dramatisiert werden. Aber nach den religiösen Texten der Griechen und Römer sind weder göttliche Eifersucht und himmlische Interessenkollisionen ausgeschlossen noch Überschneidungen verschiedener Lebensbereiche. Im Ergebnis können Menschen auch dann, wenn sie ihre religiösen Pflichten zu erfüllen bemüht sind, doch zum Opfer göttlicher Kompetenzkonflikte werden. Es bleibt eine Unsicherheit – die freilich von den weitaus meisten nicht existentiell erlitten, sondern einfach hingenommen worden ist.

Zum anderen sind die Götter auf die menschliche Verehrung angewiesen. Dem Mythos zufolge wiederholen die Riten den göttlichen Ursprung, in dem die Welt begründet ist und die Götter entstanden sind. Im paganen Tempelgottesdienst wird dankbar wahrgenommen, dass die Gottheit präsent ist; es werden Dank- und Bittgebet gesprochen; es wird geopfert, um für das Geschenk des Lebens zu danken und weitere Gnade zu erleben.⁵² Es erneuert sich aber auch das Leben der Götter selbst. Selbst die griechischen Mythen bringen die Entstehung des Menschengeschlechts

⁵¹ Den Höhepunkt bildet eine Prozession am 6. Mai, dem Geburtstag der Göttin, an dem die Statue durch die Stadt getragen wird. Um diese kultische Feier ranken sich zahlreiche Wettkämpfe und Lustbarkeiten während des ganzen Monats. Die artemisischen Feiern sind aber weit über die Grenzen der Stadt hinaus bekannt (Apg 19,17: „... die ganze Asia und der Erdkreis“); z. B. sind sie auch für Korinth (Pausanias II 2.6) und den römischen Aventin (Strabo, geogr. IV 1.5) bezeugt.

⁵² Allzu schnell werden pagane Gottesdienste in die Nähe der Magie gerückt, d. h. als Ausdruckshandlungen interpretiert, in denen die Menschen Macht über die Götter gewinnen wollen. Tatsächlich gehört Magie zum lebendigen Kosmos hellenistischer Religiosität. Die Grenzen sind fließend. Aber zum einen wäre es ungerecht, Magie von vornherein moralisch zu diskreditieren; sie kann vielmehr im mythischen System ein durchaus authentischer Ausdruck der Religiosität sein. Zum anderen wäre es falsch, hellenistischen Götterdienst *eo ipso* als magisch zu klassifizieren. Vielmehr ist Magie auch im Alten Orient vielfach kritisiert worden; vgl. W. Burkert, *Homo necans*. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen (1971), Darmstadt ²1997, 43.

mit dem Willen der Götter in Verbindung, Abhängige zu haben, die ihnen opfern und dadurch mythische Lebensenergie zuführen. Die Götter achten deshalb *um ihrer selbst willen* darauf, von den Menschen verehrt zu werden. Deshalb wird die Pflicht der Menschen, den Göttern zu opfern, nachdrücklich eingeschärft. Die griechischen Mythen (und nicht nur sie) sind voll von Strafaktionen der Götter gegen Menschen, die ihre Pflichten verletzt haben. Dass es immer wieder (vielleicht gar nicht so wenige) Menschen gegeben hat, die gleichwohl sehr lax gewesen sind, steht auf einem anderen Blatt. Problematisch wird der mythische Polytheismus in der Begegnung mit dem Logos, der fragt, welche Götter dies sein sollten, die abhängig von menschlicher Verehrung wären.

Haben die Griechen und Römer an ihre Götter geglaubt?

Religiosität hat einen ausgesprochen hohen Stellenwert in der hellenistischen Kultur. Er wird allerdings von größeren Teilen der Altertumswissenschaft und Philosophiegeschichte ein wenig unterschätzt. Wahrscheinlich war die Verehrung der Götter bei der übergroßen Mehrheit der einfachen Menschen weiter verbreitet als bei den Gelehrten, deren Texte überliefert sind. In nahezu jedem Haus, das Archäologen ausgraben, findet sich eine Nische für die Verehrung der Götter. Es ist undenkbar, dass vor Beginn eines Krieges kein Orakel befragt, kein Vogelflug beobachtet oder kein Fleisch beschaut und kein Opfer für die Götter dargebracht würde. Es ist selbstverständlich, bei Geburt, Hochzeit und Tod religiöse Riten zu feiern. Geschäftskontrakte wären ohne religiöse Schwüre im Zweifel nicht gültig. Theater ist Kult. Die *Polis* zelebriert ihre Institutionen in Prozessionen und religiösen Festen. Der Staat feiert seine mythische Legitimation im offiziellen Kult.

Allerdings vermitteln die Quellen den Eindruck, dass es vor allem auf die Praxis, nicht so sehr auf die innere Einstellung der Opfernden angekommen wäre. Die meisten religiösen Übungen werden schlicht und einfach getan worden sein. Religiosität ist ein selbstverständlicher Bestandteil der Alltagswelt und der zentrale Bestandteil der Feste. Persönliche Frömmigkeit ist in den Kulturen der Stadt und des Staates, bei den Familienfeiern und in den Geschäftsbeziehungen wenig gefragt. Eher ist sie den Mysterienreligionen zuzuordnen, die persönliche Entscheidungen, asketische Übungen und rituelle Erfahrungen umfassen können.⁵³

⁵³ Ein eindrucksvolles persönliches Zeugnis gibt Apuleius in seinen *Metamorphosen*. Zum größeren Rahmen vgl. *W. Burkert, Ancient Mystery Cults, Cambridge Mass. 1987.*

Es wäre deshalb eine christliche Verfremdung, die hellenistische Religions-Kultur nach der Authentizität ihres *Glaubens* zu beurteilen. Es gilt vielmehr, zu sehen und zu verstehen, dass nicht ein biblisch und speziell neutestamentlich verstandener „Glaube“ die hermeneutische Leitkategorie bildet und dass dies nicht gegen die Authentizität und Intensität paganer Religiosität spricht, sondern nur zeigt, dass sie an anderen Maßstäben zu messen ist. Entscheidend ist die Praxis. Dass sie in manchen Fällen mit echter Hingabe, mit persönlichem Einsatz, mit freiwilligen Opfern verbunden ist, darf nicht in Abrede gestellt werden. Aber die Religion der Griechen und Römer ist keine der Märtyrer.⁵⁴

Verbindlichkeit schließt dies nicht aus. Zum einen wachen die Götter eifersüchtig über ihre Rechte. Zum anderen haben die Gebildeten auch die Haltung der schlicht praktizierten Religiosität reflektiert, um damit die Gesinnung der einfachen Menschen zu unterstützen und zugleich die Verächter der hergebrachten Religionen in ihren eigenen Reihen zu kritisieren. Der römische Schlüsselbegriff heißt *pietas*.⁵⁵ Cicero hat ihn (in *De officiis*) wirkmächtig geprägt (vgl. *rep.* 1, 1ff; *nat. Deor.* 3,5f) Er meint eine Bejahung der religiösen Tradition als solcher – jenseits aller persönlichen Zweifel und diesseits aller Modernismen, eingebunden in die gleichfalls pflichtgemäße Bejahung der tragenden Säulen, auf denen die römische Gesellschaft ruht, nicht zuletzt der Familie. *Pietas* ist nicht zu verwechseln mit jüdischer und christlicher Frömmigkeit; eher Pflicht als Neigung, weniger subjektiv denn objektiv, ist sie weniger personal denn sozial; sie ist nicht ekklesial noch synagogal, sondern kulturell.

Ist der antike Polytheismus friedfertig?

Es scheint naheliegend, anzunehmen, eine polytheistische Religion sei, auf Vielfalt angelegt, ihrem Wesen nach tolerant, gar demokratisch; jeder Gott dulde fremde Götter neben sich – er selbst wäre ja nicht Gott ohne die anderen. Tatsächlich zeigt sich in den

⁵⁴ Dass ein gewaltsamer Tod auf sich genommen wird, schließt dies nicht aus. Das Beispiel des Sokrates hat Eindruck gemacht; vgl. (u. a.) Seneca, *tranqu. an.* 5,2f. Es geht um den unabweisbaren Anspruch der Wahrheit, wie ihn die Philosophie ernst nimmt. Epiktet (*diss.* IV 7,6) und Marc Aurel (*XI* 3) setzen sich kritisch mit christlichen Martyrien auseinander, weil sie argwöhnen, nicht Vernunft und Logik, nicht Einsicht in den Lauf der Welt, nicht Ernsthaftigkeit und Selbstbeherrschung, sondern der Erwartungsdruck ihrer Gesinnungsgenossen und der Widerspruchsgeist gegen Rom treibe die Christen in den Tod.

⁵⁵ Facetten christlicher Rezeption und Transformation werden sichtbar bei E. Dassmann u. a. (ed.), *Pietas*. FS B. Köting (JAC.E 8), Münster 1980.

ägyptischen, griechischen und römischen Religionen eine weit größere Toleranzbreite als im Judentum und Christentum. In jedem Fall gilt dies für die „Dogmatik“ – da die hellenistische Religiosität allerdings zwar hier und da Systematisierungen, aber letztlich keine Dogmatik kennt. Es gilt aber weitgehend auch in der Praxis, weil zwar in bestimmten Situationen bestimmte Opfer vorgeschrieben werden, aber damit kein Mensch existentiell in Beschlag genommen wird; ihm bleiben weite Spielräume persönlicher und familiärer Religiosität offen. In den unendlich vielen Kriegen, die Ägypter, Griechen und Römer führen, sind zwar die Götter immer beteiligt; eigentlich Religionskriege sind es nicht.

Freilich gibt es klar definierte Grenzen der Friedfertigkeit. Die ersten Christen erfahren sie am eigenen Leibe; die Johannesapokalypse markiert sie genau und kritisiert scharf das Herrschaftssystem synkretistischer Staatsreligion.⁵⁶ Die Historik, die ekklesiale wie die profane, hat zwar die ideologische Geschichtskonstruktion falsifiziert, die ersten Jahrhunderte des Christentums seien eine einzige Zeit der Christenverfolgung. Tatsächlich gibt es immer wieder heftige Eruptionen mit zahlreichen Opfern, angefangen bei der neronischen Aggression. Aber die Verfolgungen sind örtlich und zeitlich durchaus begrenzt. Immer wieder finden sich besonnene Staats- und Stadtbeamte, die zur Mäßigung drängen. Lukas setzt ihnen in der Apostelgeschichte manches Denkmal; das größte gebührt dem ephesinischen Stadtdirektor (Apg 19,35–40). Solange die christologischen Querelen in römischen Augen als innerjüdische Konflikte und rein religiöse Angelegenheiten angesehen werden, lassen sie sich eindämmen und auch mit politischen Mitteln befrieden.

Gleichwohl sind die staatlichen Zwangsmaßnahmen gegen Christen signifikant. Soweit bekannt, gibt es gegen keine andere Gruppe vergleichbare Maßnahmen. (Eine gewisse Analogie sind nur die Zwangsmaßnahmen gegen Philosophen im kaiserzeitlichen Rom.) Das hat nachvollziehbare Gründe. Zwar brechen im römischen Imperium zuhauf antijüdische Affekte auf, bis hin zu Pogromen. Aber sie sind nicht staatlich gelenkt, wengleich politisch hier und da erwünscht und geduldet. Das Judentum hat im römischen Reich die anerkannte, wengleich teuer erkaufte Stellung einer *religio licitas*.⁵⁷ Ein wesentliches Recht besteht in der offiziel-

⁵⁶ Vgl. Th. Söding, Heilig, Heilig, Heilig. Zur Politischen Theologie der Apokalypse: ZThK 96 (1999) 1–28.

⁵⁷ Vgl. E.M. Smallwood, The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian. A study on political relations, Leiden 2001.

len Befreiung vom offiziellen Staatskult. Sobald die Christen in römischen Augen von den Juden unterschieden worden sind, geraten sie in eine prekäre Lage. Ihr Bekenntnis verbietet ihnen die Teilnahme⁵⁸; ihr Christsein verschafft ihnen keinerlei Rechte.

Von römischer Seite aber ist das Bestehen auf der Teilnahme am Staatskult der *Dea Roma* kein Ausdruck religiösen Terrors oder politischer Willkür, sondern Konsequenz der Überzeugung, dass es um des Wohlergehens von Staat, Stadt und Gesellschaft willen notwendig ist, den Göttern das Ihre unverkürzt zuteil werden zu lassen. Es kommt weniger auf die innere Einstellung denn auf die effektive Praxis an. Für die meisten antiken Religionen bleibt es systemimmanent, zusätzlich zu den ererbten auch den römischen Göttern Verehrung zu zollen. Schwierig wird es für Christen qua Monotheisten. Es wiederholt sich, was den makkabäischen Gerechten unter der Herrschaft der Seleukiden widerfahren ist.⁵⁹ Auch damals ging es um die Einforderung einer Beteiligung an politisch sensiblen Riten der Götterverehrung, die zum Fundament der hellenistischen Kultur gehörten; auch damals haben die „Gerechten“ sich versagt. Die hellenistische Religiosität hat jüdische und christliche Märtyrer produziert. Die – angebliche – Toleranz jener polytheistischen Religiosität ging nicht so weit, die Konsequenz eines monotheistischen Bekenntnisses zu ertragen – mit der großen Ausnahme allerdings, die im römischen Reich für das Judentum gemacht worden ist.

Die Verfolgung der Christen ist mithin ein *konsequenter* Ausdruck jener politischen Theologie, der sich Rom im Zeichen des Polytheismus verschrieben hat. Dass die Protagonisten dieser Theologie in der Kapitale und den Provinzen nicht immer konsequent gewesen sind, hat wesentlich mit der zunächst geringen Größe der Christengemeinden zu tun. Man wird nicht sagen können, dass der Polytheismus *qua* Polytheismus dem Monotheismus gegenüber intolerant und aggressiv ist. Aber er begegnet in der Antike und besonders nachdrücklich in Rom als Teil eines politischen Systems, das auf der korrekten Einhaltung der religiösen

⁵⁸ Im Christentum lässt sich mit mancherlei Ausschlägen eine Linie verfolgen, die bei Jesu Stellungnahme zur Steuerfrage (Mk 12,13–17) ansetzt: Grundsätzlich gibt es keine politische Fundamentalopposition, sondern die Bereitschaft, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist. Diesen Akzent setzen Röm 13,1–7 und (noch etwas vorsichtiger) 1Petr 2,11–17f. Wenn aber der Kaiser beanspruchen sollte, was Gottes ist, ist kompromisslose Ablehnung und entschiedener Widerstand angesagt. Diesen Akzent setzen Mk 10,41ff und Apg 12,19b–23, vor allem aber die Johannesapokalypse.

⁵⁹ Vgl. H. Donner, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen II (ATD.E 4/2), Göttingen 1986, 439–452.

Pflichten gegenüber den Göttern beruht. Die Offenbarung des Johannes hat den Opfern dieses Denkens Stimme verliehen. Die jüdischen und christlichen Märtyrer sollten all diejenigen zum Verstummen bringen, die den Polytheismus als strukturell friedfertiger denn den Monotheismus einschätzen.

Weshalb kritisieren die Missionare den Götterglauben?

Wie im Alten Testament vorgegeben, findet sich auch im Neuen Testament eine starke Polemik gegen die heidnischen „Götzen“. Sie geschieht vor allem zur größeren Ehre Gottes. Dass Gott das Recht hat, als er selbst anerkannt zu werden, ist eine selbstverständliche Vorgabe frühjüdischer und auch jesuanischer Verkündigung. Wer viele Götter verehrt, ist in einem schweren Irrtum befangen. Dass dieser Irrtum nicht frei von Schuld ist, gehört zu den Konsequenzen des analogischen „Gottesbeweises“, den Paulus sich zu eigen gemacht hat (Röm 1,20ff). Von Wahrheit und Irrtum in Sachen Gotteserfahrung und -verehrung wird auf der Basis der Überzeugung gesprochen, dass Gott sich – besonders den Propheten und Aposteln – als er selbst offenbart (1Kor 2,9), so dass er erkannt werden kann – zwar nicht vollkommen, sondern ängstlich (1Kor 13,12), aber doch in einem Licht, das „zur Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitz Christi“ (2Kor 4,6) führt.

Der pagane Götterglaube wird aber auch deshalb kritisiert, weil er – so das Urteil der urchristlichen Missionare – die Heiden versklavt. Die Kritik des Götzendienstes geschieht im Namen der Freiheit (Gal 3,26 – 4,20). Auch diese Intention nimmt entscheidende Impulse Jesu für die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe auf. Die Propagierung christlicher Freiheit gewinnt lebensgeschichtliche Plausibilität, weil an die Stelle vieler Kulte der eine Gottesdienst, an die Stelle vieler Opfer das eine Opfer Jesu Christi, an die Stelle zahlreicher Mächte und Gewalten der eine Gott und eine Kyrios (Phil 2,6–11; Gal 4,9; Kol 1,15–20), an die Stelle vieler Tabus das klare und einfache Ethos der Heiligkeit treten (Gal 4,10; Kol 2,16.21).

An dieser Stelle ergibt sich die Möglichkeit einer intellektuellen Koalition mit dem Henotheismus stoischer Philosophie. Das Pathos der *Gotteserkenntnis* und der geistigen Freiheit kann so im Kontext des Hellenismus nicht nur als reine Behauptung, sondern als begründetes Urteil erscheinen. (Die Kirchenväter haben sich dieses Argument nicht entgehen lassen.)

Gibt es Brücken zwischen Götterglaube und Christentum?

Im ganzen Neuen Testament wird die qualitative Differenz nicht nur des Christentums, sondern auch des Judentums zu den paganen Götterkulten so unzweideutig und häufig markiert, dass deutlich wird, wie radikal der Glaubens-, Status- und Herrschaftswechsel für alle Konvertiten ist. Insofern gibt es keine Brücke zwischen Götterglaube und Christentum. Die Idee einer religiösen Erziehung des Menschengeschlechts vom Polytheismus über die Monolatrie zum Monotheismus und zur Christologie, wie sie der Aufklärung einleuchten mochte, ist dem Neuen (wie dem Alten) Testament fremd, und zwar notwendigerweise, weil der biblische Glaube sich auf eine Offenbarung zurückführt, die distinkt und signifikant ist.

Gleichwohl gibt es nicht nur Abbruch. Es lassen sich genügend neutestamentliche Anhaltspunkte erkennen, den Christusglauben nicht als Anti-Religion, sondern als Religion der Erfüllung zu verstehen (wie es die Kirchenväter weiter entwickelt haben). Nur unter dieser Rücksicht erklärt sich theologisch die reiche, überaus facettenreiche Rezeption paganer Theologoumena.⁶⁰ Sie geht zwar immer durch das Feuer der Kritik, das der biblische Schöpfungs- und Erlösungsglaube entfacht, führt aber nicht zur einer schlichten Verneinung, sondern einer „dialektischen“ Aufhebung paganer Religiosität.

Johannes und Lukas machen – ganz unterschiedliche – Vorgaben, diesen Prozess zu verstehen. Der Vierte Evangelist stellt seinem Buch einen Prolog voran, der vom Walten des Logos vor der Inkarnation (1,14) handelt⁶¹ – sowohl darin, dass er als Mittler der Schöpfung (1,3) das Leben spendet und dieses Leben das „Licht“ der Menschen sein lässt (1,4f), als auch darin, dass er in Israel das Licht seiner Weisheit erstrahlen lässt (1,6–13). Dadurch entsteht eine dialektische Beziehung zwischen der Christologie und der theozentrischen Offenbarungstheologie, die soteriologisch ausgerichtet ist. An Jesus Christus lässt sich ablesen, dass Gott

⁶⁰ Einen guten Eindruck vermittelt: Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus. Bd. II/1.2: Texte zur Briefliteratur und zur Johannesapokalypse, hg. v. G. Strecker u. U. Schnelle unter Mitarbeit von G. Seelig, Berlin 1996. I/2: Texte zum Johannesevangelium, hg. v. U. Schnelle unter Mitarbeit von M. Labahn u. M. Lang, Berlin 2001.

⁶¹ Diese Auslegung ist allerdings jüngst umstritten. Vgl. die beachtliche Argumentation von K. Scholtissek, *Relecture und réécriture: Neue Paradigmen zu Methode und Inhalt der Johannesauslegung* ausgewiesen am Prolog 1,1–18 und der ersten Abschiedsrede 13,31 – 14,31: *ThPh* 75 (2000) 1–29: 9–13.

Liebe nicht nur erweist, sondern *ist* (1Joh 4,8.16); daraus aber folgt, dass all sein Handeln als Schöpfer und Herr der Geschichte im Zeichen der Agape steht. Die Menschen sind aus Liebe zum Glauben an den Christus Jesus berufen (20,30f), aber im Voraus zu diesem Glauben als Geschöpfe von Gott geliebt und vom Licht der Wahrheit erleuchtet, das die Finsternis nicht in Besitz nehmen kann. Die Logos-Christologie des Johannes führt nicht in das Niemandsland einer allgemeinen Menschheitsreligion, sondern in das gelobte Land der Selbstmitteilung Gottes, die in Jesus Christus so ihre Fülle erreicht, dass damit das Leben, die Würde und das Wahrheitslicht aller Menschen zusammen mit der Erwählung des Gottesvolkes Israel zum Ausdruck kommt.

Während Johannes offenbarungstheologisch den christologischen Zusammenhang zwischen Schöpfung, Geschichte und Erlösung, Kultur, Religion und Glaube rekonstruiert, bringt Lukas mit der Areopagrede des Paulus die theozentrische Anthropologie ins Spiel. Im Gespräch mit Repräsentanten führender Philosophenschulen seiner Zeit in Athen⁶² beginnt Paulus seine Rede mit einer *captatio benevolentiae* (Apg 17,22f):

²²Athener,

nach allem, was ich sah, seid ihr besonders fromme Leute.

²³Denn als ich umherging und eure Heiligtümer besichtigte, fand ich auch einen Altar mit der Aufschrift:

Dem unbekanntem Gott.

Den ihr unwissend verehrt, den verkünde ich euch.

Lukas verschweigt den heiligen Zorn des Paulus über die vielen Heiligtümer in Athen⁶³ nicht (17,16). Die Areopagrede ist über weite Strecken eine Kritik des Polytheismus auf der Höhe nicht nur Biblischer, sondern auch stoischer und epikureischer Theologie (vgl. Xenophanes, fr. 11.14ff.23ff). Zwei Gründe treten hervor. Erstens: Gott ist als Schöpfer und Lenker der Geschichte überall präsent. Seine Gegenwart und Wirkung ist nicht an den heiligen Ort eines Tempels gebunden (17,24; vgl. 7,48). Sein Ab-

⁶² Athen ist zur Zeit des Paulus immer noch als Ort der Kultur, der Philosophie, der Kunst und griechischen Religion weltberühmt; die Stadt ist Ziel begüterter Bildungstouristen, die auf den Spuren des Sokrates, Plato, Aristoteles, Perikles, Phidias und Praxiteles, Aischylos, Sophokles und Euripides wandeln. Nach Plinius ist sie „eines Lobredners nicht bedürftig“ (nat. hist. IV 11.24), für Cicero sind hier „Bildung und Wissenschaft, Götterglaube und Ackerbau, Recht und Gesetz entsprungen“ (Flacc. 62); für Augustinus ist sie „das berühmteste Kleinod Griechenlands“ (civ. Dei XVIII 9).

⁶³ Archäologisch und literarisch sind für die paulinische Zeit u. a. Kulte für Athene, Zeus, Hera, Apollon, Artemis belegt. Augustus bringt den Kult der *Dea Roma* und des Kaisers nach Athen.

bild ist nicht eine Kultstatue, sondern der Mensch. Zweitens: Gott ist nicht auf den Dienst, den Kult, die Opfer von Menschen angewiesen, da er ja selbst ganz und gar der Gebende ist (17,26f). Ein Hilfsargument, das Paulus der jesajanischen Götzenkritik entlehnt (Jes 40,18ff; 41,6f), besteht darin, dass es Menschenhände sind, die Tempel bauen und Statuen anfertigen (17,24,29).

Paulus formuliert die Kritik aber so, dass er einen doppelten Schritt über die Tradition hinausgeht. Erstens: Gott selbst ist es, der die Menschen – auch außerhalb Israels – bestimmt, ihn zu suchen, und zwar dadurch, dass er ihnen das Leben schenkt und auf der ganzen Erde Zeit und Raum gibt. Dem entspricht die theologische Basis der Mission, die dem gefangenen Paulus in Korinth geoffenbart wird: „Groß ist mein Volk in dieser Stadt“ (18,10). Die Missionare gehen auf die Suche nach denen, die Gott schon gefunden hat.

Zweitens: Der eine Tempel, der *Agnostho Theo* gewidmet ist (nicht „einem“, wie die Einheitsübersetzung will, sondern „dem unbekanntem Gott“, wie die Lutherbibel richtig übersetzt)⁶⁴, lässt ihn eine – unverkennbar christliche – Sicht der griechischen Religiosität gewinnen, die ihre Götterverehrung nicht einfach nur abweist. Religionsgeschichtlich wird man den von Paulus angesprochenen Altar als Ausdruck erhöhten Sicherheitsdenkens einschätzen müssten: Um nur ja keinen Gott zu beleidigen, wird zusätzlich zu allen schon bestehenden ein Altar „unbekanntem Göttern“ (oder: dem unbekanntem Gott) errichtet. Paulus aber interpretiert diesen Altar neu. Er rekurriert nicht darauf, was er religionsgeschichtlich in Athen bedeuten mag, sondern darauf, worauf er im Licht des christologischen Heilshandelns Gottes hindeuten kann: dass die Verehrung der vielen Götter eine geheime Mitte habe, den wahren Gott, der ihnen noch unbekannt sei, oder dass die Athener inmitten ihrer zahlreichen Kult den wahren Gott als den ihnen unbekanntem verehrten.

Die theologische Basis dieser Anthropologie des Religiösen zeigt Paulus im Zuge seines Rekurses auf die biblische Schöp-

⁶⁴ Hat Paulus in Athen einen solchen Altar überhaupt sehen können? Das wird vielfach bestritten. Die Archäologie hat nichts zu Tage gefördert (was nichts heißen muss); andere literarische Zeugnisse fehlen. Allerdings gibt es Analogien. Pausanias (I 1,4) berichtet von „unbekanntem Göttern“ gewidmeten Altären an der Straße von Phaleron nach Athen und in Olympia (V 14,8), Philostrat (Apoll. VI 3,5) von einem „Altar unbekanntem Götter“ in Athen. Hieronymus meint, Lukas korrigieren zu müssen: Der Altar sei „Diis Asiae et Africae, diis ignotis et peregrinis“ geweiht (Tit I 12 [PL 26,607]). Vielleicht weiß Lukas doch mehr. Die Angabe ist in seinem Sinn weder inkorrekt noch ironisch, sondern ein – rhetorischer – Anknüpfungspunkt für eine Rede, die ihre philosophische Wirkung auf Dauer nicht verfehlen wird.

fungstheologie. Gott hat den Menschen die Erde zum Leben geschenkt, „damit sie Gott suchen, ob sie ihn fühlten und fänden, da er ja keinem von uns fern ist“ (Apg 17,26f). Welches Ziel diese Suche nach Lukas haben soll, ist klar: den Glauben an Jesus Christus. Aber dieses Ziel ermöglicht, die Religiosität der Athener, die um den Altar des unbekanntes Gottes angeordnet ist, als Weg der Gottessuche zu erkennen. Von der Gottesverehrung der Heiden gibt es keine pädagogische Kontinuität zum Glauben der Christen, sondern nur den Weg der Umkehr, weil Gott „jetzt“ eschatologisch-neu handelt. Aber die aufgeklärte Religionsphilosophie der Griechen ist eine theologische Propädeutik, die geachtet und beachtet sein will, weil sie auf Gottes Wirken außerhalb der Heilsgeschichte Israels und der Kirche zurückgeht.

Vernichtet der Glaube die Lebens-Kultur der Umwelt?

Ohne Frage führt die Ausbreitung des Christentums dazu, dass die Heiligtümer weniger besucht und die Opfer seltener dargebracht werden. Was sich nach Apg 19 in Ephesus angedeutet hat, sollte kurze Zeit später etwas weiter nördlich, in Pontus und Bithynien, gefährliche Wirklichkeit werden: Wie der Briefwechsel des jüngeren Plinius mit Trajan bezeugt (ep. X 96f), führen die Beschwerden lokaler Priester über die Weigerung der Christen, an den Kulteilzunehmen, und die damit verbundenen wirtschaftlichen Einbußen zu ersten staatlichen Zwangsmaßnahmen und zum politischen Urteil, die Zugehörigkeit zum Christentum sei wegen der Opferkritik ein Kapitalverbrechen.

Im ganzen kann von einer Vernichtung der hellenistischen Kultur durch das frühe Christentum nicht die Rede sein. Dass es in neutestamentlicher Zeit viel zu klein gewesen ist, um auch nur den Versuch zu unternehmen, ist gewiss zu beachten. Aber es gibt im Neuen Testament auch nicht den Ansatz, die Welt zu zerstören, deren Rettung zu dienen doch als Auftrag der Kirche verstanden worden ist. Zwar haben die paganen Kritiker den Christen den Bruch mit dem Herkommen, die Absage an die Götter, den Verlust der Zivilisation vorgeworfen. Aber soweit es über die Polytheismus- und Kult-Kritik hinausgeht, beruhen die Vorwürfe zum größten Teil auf üblen Verleumdungen, wie sie nahezu jede Minorität erleiden muss (und wie sie später auch von Christen, als sie die Mehrheit hatten, über Juden und Andersgläubige ausgestreut worden sind).

Sicher kann die Ausbreitung des Christentums als eine Revolution der antiken Welt beschrieben werden. Aber diese Revolution

war sanft. Die Protagonisten der urchristlichen Mission haben jedenfalls – wohl nicht ganz zu Unrecht – den Anspruch erhoben, auf der Grundlage des christlichen Glaubens zivilisatorische Institutionen und Werte des Hellenismus zu erneuern: Die Familie soll jetzt auf der Basis ehelicher Treue stehen; das Haus soll zwar nach wie vor patriarchal organisiert sein (was im Zug der Zeit liegt), aber, wie die neutestamentlichen Haustafeln⁶⁵ zeigen, auf der Basis reziproker Beziehungen zwischen Männern und Frauen, Erwachsenen und Kindern, Sklaven und Freien. Gastlichkeit und Freundschaft werden auch im Neuen Testament großgeschrieben; Milde, Menschenfreundlichkeit und Barmherzigkeit werden im Zeichen der Agape bejaht und radikalisiert.

Viele Beobachter sehen eine Symbiose von Antike und Christentum. Manche verurteilen gar eine „Hellenisierung“ des Christentums. Vielleicht ist es bescheidender, von einer (im ganzen) gelungenen Inkulturation des Christentums zu sprechen, die nicht nur dem Hellenismus die Begriffe Biblischer Theologie aufgeprägt, sondern auch durch die kritische Rezeption paganer Theologoumena den Horizont Biblischer Theologie erweitert hat.

Welche Stellung hat das Judentum in der Diaspora?

Die ephesinische Szene, die Lukas in Apg 19 beschreibt, zeigt ein starkes Judentum.⁶⁶ Für das Urchristentum ist es Mutter und Schwester, Konkurrentin und Verbündete. Mutter ist es, weil die urchristlichen Meinungsführer nahezu durchweg Juden sind, sich zeit ihres Lebens als Juden verstanden haben, wesentliche ihrer theologischen Überzeugungen – von der Einzigkeit Gottes bis zur Auferstehungshoffnung – aus dem Judentum übernommen und an ihre aus dem Heidentum stammenden Glaubensbrüder und -schwestern weitergegeben haben. Schwester ist das Judentum, weil sich Juden und Christen je auf ihre Weise auf das Israels der Erzeltern, auf die eine Heilige Schrift, auf Mose und die Propheten, David und Salomo beziehen. Konkurrentin ist das Judentum, weil die Gottesfürchtigen, die im Umkreis der Synagogen leben, zu den primären Adressaten der christlichen Mission gehören und eine ganze Reihe von Synagogen Gegenmaßnahmen zu ergreifen versucht haben.⁶⁷ Von dieser Konkurrenz zeugt im Neuen Testament

⁶⁵ Kol 3,18 – 4,1; Eph 5,22 – 6,9; 1Petr 2,18 – 3,7.

⁶⁶ Vgl. E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ III/1*, bearb. v. G. Vermes – F. Millar, Edinburgh 1986, 17–36; speziell zu Kleinasien: P.R. Treblico, *Jewish Communities in Asia Minor* (MSSNTS 69), Cambridge 1991

⁶⁷ Die Apostelgeschichte folgt nicht nur Stereotypen, wenn sie regelmäßig von Kon-

die – heute vielfach als „antijüdisch“ eingeschätzte – Polemik vor allem gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten, aber auch allgemein gegen „die Juden“. Nahezu ausschließlich sind es *Juden*-christen, die gegen die – wenn man so sagen darf – nicht-christlichen Juden, die übergroße Mehrheit, zu Felde ziehen, um sich zu unterscheiden und die Legitimität des eigenen Glaubensweges gegen die Kritik der Bluts- und Glaubensbrüder zu verteidigen.⁶⁸

Das Judentum, vor allem der Diaspora, ist aber auch die Verbündete des Urchristentums. Das kommt freilich erst dann besser zum Vorschein, wenn man einige der neutestamentlichen Texte gegen den Strich bürstet (und bisweilen auch gängige Auslegungsschemata kritisiert). Entscheidend ist der hohe Grad an theologischer Gemeinsamkeit, der in der gemeinsamen Wurzel begründet ist. Das Judentum ist bleibende Orientierungsgröße auch in der Abgrenzung und wichtigste Impulsgeberin für Theologie und Praxis. Das Judentum der Diaspora ist zahlenmäßig weit stärker als das in Palästina. Es ist literarisch und theologisch besonders produktiv. In den Synagogen findet nicht nur der Sabbat-Gottesdienst mit Schriftlesung, Predigt und Gebet statt, sondern auch Rechtsprechung, Lehrunterweisung und Armenfürsorge. Das Diaspora-Judentum ist in hellenistischer Zeit zwar immer wieder Gegenstand von Anfeindungen (stärker in Ägypten als in Kleinasien), aber nicht nur rechtlich anerkannt, sondern auch attraktiv: besonders wegen des Monotheismus und der Ethik z. B. der Zehn Gebote.

Das Christentum hat davon in überreichem Maße profitiert. Die Sprache des Neuen Testaments, die Organisation der Christengemeinde, die Erfahrungen jüdischen Lebens in der Diaspora, anfänglich der zugestandene und gewährte Rechtsschutz – die Ausbreitung des Christentums wäre ohne das Diaspora-Judentum schwerlich so erfolgreich gewesen.

Die Kehrseite der starken Konflikte, von denen das Neue Testament allenthalben berichtet, sind enge Beziehungen. Apg 19 dürfte eine signifikante Momentaufnahme machen, die ein unerwartetes Bild zeigt: Der „Jude“ Alexander, der in der tumultarischen Volksversammlung im Theater von Ephesus das Wort er-

flikten berichtet. Die Leidenslisten der Apostelbriefe spiegeln persönliche Erfahrungen wider und zeigen, wie weit der Arm synagogaler Gerichtsbarkeit reichte.

⁶⁸ Das schwierige Thema kann hier auch nicht annähernd angemessen behandelt werden. Differenziert sind die meisten Beiträge in: *Radici dell' Antigiudaismo in ambiente cristiano. Colloquio Intra-Ecclesiale. Atti di Simposio teologico-storico 30 ottobre – 1 novembre 1997. Città del Vaticano 2000*; zum Beispiel des Johannes R. Bieringer *et al. (ed.)*, *NT-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium 2000, Assen 2001*.

greifen will, aber niedergebrüllt wird (Apg 19,33f), redet nach der Auffassung der meisten Kommentaren zwar ausschließlich zur Verteidigung der Juden, die nicht in die Auseinandersetzungen um Paulus einbezogen werden sollen, nach Ausweis des Kontextes aber zur Verteidigung der Christen, mit denen die Diaspora-Juden in der Kritik an den „Götzen“ und in der Verehrung des „lebendigen und wahren Gottes“ (1Thess 1,9f) verbunden sind.

b) Anspruch und Ethos der urchristlichen Mission

Nach dem Historiographen der urchristlichen Mission, Lukas, ist es gemäß dem Auftragswort des Auferstandenen von vornherein klar, dass in „Jerusalem und ganz Judäa und in Samarien und bis an die Grenzen der Erde“ das Evangelium verkündet werden soll (Apg 1,8). Doch ist damit kein sofortiges Zugleich vorgegeben, vielmehr eine – von Lukas so strukturiertes – Nacheinander, das einer schrittweisen Ausweitung der Missionskreise entspricht. Die Weichenstellungen zu den weiteren Räumen sind nie selbstverständlich, sondern werden in der Apostelgeschichte immer eigens besprochen. Entscheidend ist der Durchbruch zur Heidenmission, den Lukas mit Petrus verbindet. Die entscheidende Einsicht wird dem Apostel – Lukas zufolge – offenbart (Apg 10,34ff):

Da begann Petrus zu reden:

Wahrhaftig, jetzt erkenne ich, dass Gott nicht auf die Person schaut,

sondern dass ihm in jedem Volk willkommen ist,
wer ihn fürchtet und tut, was recht ist.

Er hat das Wort den Israeliten gesandt,

indem er den Frieden verkündete durch Jesus Christus:

Er ist der Herr aller.

Inmitten der bahnbrechenden Erkenntnis, dass Gott keinen Menschen für unrein hält, meldet sich ein weiteres Mal das Wissen um die Erwählung Israels und die Sendung Jesu zu den Seinen; denn der Heilswille Gottes, dem sich die Rettung der Völker verdankt, ist derselbe, der Israel das Leben schenkt.

Weshalb kam es zur Heidenmission?

Sehr schnell und sehr breit setzt sich im Urchristentum die Auffassung durch, es müsse Mission getrieben werden. Dass sich die Judenchristen zuerst an ihre Stammesgenossen wenden, versteht sich

von selbst (während Judenmission durch Heidenchristen im Neuen Testament nicht bezeugt ist). Erstaunlich ist, wie schnell es auch zur Mission unter Heiden kommt, wobei offensichtlich den „Gottesfürchtigen“ eine Schlüsselrolle zufällt.⁶⁹ Die Gemeinde von Antiochia in Syrien spielt eine Schlüsselrolle; Barnabas und Paulus werden, von der Ekklesia mit Handauflegung ausgesendet, Protagonisten der antiochenischen Völkermission, die nicht mehr die Beschneidung verlangt (Apg 13,1ff). Allerdings dürfte Lukas, der seine eigenen theologischen Interessen der über Jerusalem laufenden Kontinuität mit Jesus verfolgt, einen für den Erfolg der Völkermission wichtigen Umstand in Erinnerung rufen, wenn er berichtet, Petrus habe die ersten Nicht-Juden getauft, nämlich den gottesfürchtigen Hauptmann Cornelius und sein Haus in Caesarea (Apg 10–11). Signifikant ist, dass die Gegner der antiochenischen und der paulinischen Heidenmission, die sich schon auf dem „Apostelkonzil“ (Gal 2,1–5; Apg 15,1–5) und später immer wieder zu Wort melden, nicht die Universalität des Evangeliums als solche in Frage zu stellen scheinen, sondern den Verzicht auf die Beschneidung und die Relativierung des Gesetzesgehorsams, besonders der Reinheitsgebote.

Der Grund für diese Missionsinitiative, die dem Christentum bis heute seinen Stempel aufdrückt, sind nicht Frustrationen ob der weitgehend erfolglos bleibenden Judenmission. Vielmehr wirkt sich die sehr früh gleichfalls sehr schnell entwickelte Christologie aus.

Jesus selbst hat sich nach Mt 10,5f und 15,24 auf die „verlorenen Schafe des Hauses Israel“ konzentriert, ist aber auf seinen Predigtwegen im „Galiläa der Heiden“ (Mt 4,15 [Jes 8,23]) zahlreichen Nicht-Juden nahegekommen.⁷⁰ hat Samariter geheilt (Lk 17,11–19), Samarien betreten (Lk 9,52; 17,16; Joh 4,1–42), die Grenzen des alten Israel überschritten⁷¹ und sein Wirken in Israel für Gottes Herrschaft als Dienst auch am Heil der Heiden gesehen⁷². Der entscheidende Grund liegt in der universalgeschichtlichen und -eschatologischen Bedeutung der Basileia.⁷³

⁶⁹ Vgl. *D. Sänger*, Heiden – Juden – Christen. Erwägungen zu einem Aspekt frühchristlicher Missionsgeschichte: ZNW 89 (1998) 145–172.

⁷⁰ Eine besondere Rolle spielen der Hauptmann von Kapharnaum (Mt 8,5–13 par. Lk 7,1–10; vgl. Joh 4,46–54) und die Syrophonizierin (Mk 7,24–30 par. Mt 15,21–28).

⁷¹ Genannt werden die Dekapolis (Mk 5,1–20 par.; 7,31 – 8,10 par. Mt 15,29–39) sowie Tyros und Sidon (Mk 7,24.31 par. Mt 15,21.31).

⁷² Mt 8,11f par. Lk 7,9; 13,28f; vgl. Mt 11,21f par. Lk 10,13f; Mt 12,41f par. Lk 11,29–32.

⁷³ Allerdings ist dieses Urteil in der Jesusforschung nicht unumstritten; vgl. aber *J. Becker*, Jesus von Nazaret, Berlin 1995, 395–398.

Doch bei aller Bedeutung des Irdischen ist der Impuls der Völkermission ein österlicher. Zum einen prägt sich der Erinnerung ein, dass Jesus „für die Vielen“ (Mk 14,24; vgl. Mk 10,45) gestorben ist, mithin für „alle“, für Israel und die Völker (vgl. Jes 52,14f; 53,11); der Grund liegt im „Ein für allemal“ des stellvertretenden Sühnetodes Jesu (vgl. Röm 6,10; Hebr 7,27; 9,7.12.26ff; 10,2.10; 1Petr 3,18). Zum anderen läuft die Auferweckung Jesu auf seine Erhöhung zur Rechten Gottes zu, durch die er vollkommenen Anteil an der kosmischen Macht Gottes erhält (vgl. Mt 28,18; Phil 2,6–11; Kol 1,15–20). Der Radius seiner Präsenz ist schlechterdings unbegrenzt. Seine Auferweckung geschieht „zu unserer Rechtfertigung“ (Röm 4,25). Sie ist Unterpfand der endzeitlichen Auferstehung und der vollkommenen Verwirklichung des Reiches Gottes (1Kor 15,20–28). Von daher hat sie eine universal-eschatologische Heilsbedeutung (Röm 8,31–38). Die Heilsgegenwart des Auferstandenen fordert deshalb die Völkermission. Die Erscheinungen des Auferweckten begründen die universale Sendung der Apostel (1Kor 15,1–11; Gal 1,15f; Mt 28,18–20; Apg 1,8; vgl. Mk 13,10; 14,9); das gegenwärtige Wirken des Kyrios Jesus zeitigt sich in der weltweiten Verkündigung seines Wortes (Röm 10,13ff).

Wird Israel übergangen?

Im Ausgriff auf die Welt der Völker wird – jedenfalls bei prägenden Autoren des Neuen Testaments – Israel nicht vergessen. Dass die Judenchristen auch – mehr oder weniger erfolglos – Judenmission betrieben haben, um der Sendung Jesu treu zu bleiben, ist nur eine Seite der Medaille. Auf der andere Seite steht der Kampf gegen die Versuchung der Heidenchristen, sich über Juden und Judenchristen hinwegzusetzen – etwa mit dem Argument, sie, die Christen aus den Völkern, verkörperten das wahre Neue des Christusglaubens, während die Juden nur eine theologiegeschichtlich überholte Rolle spielten und die Judenchristen eine ambivalente Zwitterstellung bezögen.

Es ist der Völkerapostel Paulus, der diese Gefahr früh erkennt und bekämpft. In Röm 11,18ff zeichnet er das Bild des Ölbaums. Seine Wurzel steht für das heilige Gottesvolk Israel, seine Zweige für Juden- und Heidenchristen. Das erste, was Paulus den Heidenchristen, die sich „rühmen“ wollen, ins Stammbuch schreibt (Röm 11,18):

Nicht du trägst die Wurzel, die Wurzel trägt dich.

Das zweite: dass sie die Zweige eines wilden Ölbaums sind, der – wider alle agrikulturtechnischen Vorschriften – auf den edlen

Baum „aufgepfropft“ sind, um dadurch veredelt zu werden. Wenn einige der natürlichen Zweige abgeschlagen werden (Röm 11,19f), dann nicht, damit sie verdorren, sondern damit sie, nachdem ihnen ihre Wurzel als die „Wurzel Jesse“ offenbart worden ist, wieder eingepfropft werden (11,23f).

Die Heidenmission ist dadurch erschwert, dass wesentliche Grundlagen, die den Juden vertraut sind, erst geschaffen werden müssen. Die Missionsreden der Apostelgeschichte halten dies – jeweils situationsgerecht von Lukas gestaltet – fest. Zum christlichen Glauben gehört ein lebendiges Wissen von der Heilsgeschichte Israels.

Im Neuen Testament gibt es – jedenfalls nach der Auffassung führender Kommentatoren – Ansätze zu einer „Substitutionsekklesiologie“, der zufolge die Christen Israel ablösten und die Juden theologisch von der Bildfläche verdrängten.⁷⁴ Aber abgesehen davon, dass durchaus strittig ist, ob diese Ansätze wirklich entwickelt worden sind, ist die paulinische Ekklesiologie eine entschiedene Kritik dieser Konzeption (die eher der Väterzeit als dem Neuen Testament zugehört). Umgekehrt lässt sich mit dem Neuen Testament aber auch nur schwer eine „Inkorporationsekklesiologie“ begründen, wonach die Völkerchristen dank Jesu zum kontinuierlich bestehenden Gottesvolk der Juden hinzuträten.⁷⁵ Der eschatologische Einschnitt, den Jesu Sendung, Tod und Auferweckung setzen, wäre weit unterschätzt; die Glaubensgemeinschaft wäre nicht an

⁷⁴ So *J. Roloff*, *Kirche im Neuen Testament* (NTD.E 10), Göttingen 1995, 151–154 (vorsichtig differenzierend zu Matthäus). 305 (zu Johannes: „Entwirklichung“ der Heilsgeschichte).

⁷⁵ Einige Protagonisten des jüdisch-christlichen Dialoges in der Gegenwart begegnen diesem Modell mit Sympathie, weil es die sog. „Antijudaismen“ des Neuen Testaments zu neutralisieren scheint. Diese Rechnung dürfte nicht aufgehen. Darf man als Heidenchrist so sicher sein, von jüdischer Seite aus mit dem Glauben an den gekreuzigten Messias Jesus überhaupt willkommen geheißen zu werden? Schon in der Antike sind die Vorbehalte, die Tryphon und Celsus äußern, so stark, dass Skepsis angezeigt ist. Wie soll man sich aber eine jüdische Reaktion nach der langen Geschichte christlicher (besser: pseudo-christlicher) Judenfeindschaft (und gar in Deutschland nach dem Holocaust) vorstellen? Diese Schwierigkeiten sieht klar *H. Vorgrimler*, *Der ungekündigte Bund. Systematische Aspekte*, in: *H. Frankemölle* (ed.), *Der ungekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments* (QD 172), Freiburg – Basel – Wien 1998, 232–247. Seine eigene Sicht, den einen Bund als den Sinaibund zu definieren und die Zugehörigkeit der (Heiden-)Christen zu ihm zu problematisieren, wirft aber die Frage nach der – jedenfalls vom Neuen Testament – breit bezeugten Heilsmittlerschaft Jesu für Juden und Heiden auf und nach dem theologischen Gewicht der gleichfalls breit bezeugten und bis in die Abendmahltradition zurückreichenden Theologie des eschatologischen Gottesbundes für Juden und Heiden, der auf das vollendete Reich Gottes hingeht, aber präsentisch-eschatologische Wirkungen hat, sodass auch Heidenchristen dem Juden Jesus glauben dürfen, volles Bürgerrecht im Gottesvolk zu haben.

der vollkommenen Gemeinschaft des Reiches Gottes orientiert, aus deren gegenwärtiger Antezipation die Kirche lebt. Noch weniger wäre eine „Parallelekklesiologie“ neutestamentlich begründbar, derzufolge die Christen – Judenchristen wie Heidenchristen – auf dem Weg der Nachfolge Jesu, die Juden aber daneben auf ihrem Weg, der nicht der Weg des von Jesus gewiesenen Glaubens wäre, zur eschatologischen Rettung gelangten. Dass Paulus von der Rettung „ganz Israels“ spricht (Röm 11,26), ist gerade nicht das Resultat der Überlegung, die Heilsbedeutung Jesu sei auf die heidenchristlich Glaubenden beschränkt, sondern das schlüssige Ergebnis seines Nachdenkens über die in Jesus Christus eschatologisch erfolgende Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes (Röm 1,16f; 3,21–26), die den Parusie-Christus als Retter vom Zion kommen lässt, um „alle Gottlosigkeit von Jakob abzuwenden“ (Röm 11,26 [Jes 59,20^{LXX}]). Neutestamentlich begründet scheint am ehesten eine „Universalekklesiologie“, die von der schlechterdings umfassenden Heilsbedeutung Jesu Christi ausgeht, die sich aber erst futurisch-eschatologisch voll verwirklichen wird, während die „alttestamentliche“ Vergangenheit des Gottesvolkes radikal so bejaht wird, wie sie sich in den „Heiligen Schriften“ Israels dokumentiert und „in Christus“ erschließt, und die Gegenwart durch die Öffnung des Evangeliums für alle Völker, aber auch durch den Widerspruch der allermeisten Juden gegen die Christusbotschaft gekennzeichnet ist, den die Christen nicht moralisch verdächtigen dürfen, sondern als Verfügung Gottes hinnehmen und als Prüfstein ihres Bekenntnisses nutzen müssen, sofern nach christlichem Verständnis das Hauptgebot Israels durch Jesus nicht aufgehoben, sondern erfüllt wird (vgl. Mt 5,17–20).

Was ist den Völkern als Evangelium verkündet worden?

Die Inhalte lassen sich nur noch fragmentarisch rekonstruieren. Die Missionsreden der Apostelgeschichte beruhen zwar auf Traditionen, sind aber stark durch die Handschrift des Lukas geprägt und womöglich erst sekundär mit Petrus und Paulus verbunden worden. Sicherer ist der Rückschluss aus den Briefen, besonders den Paulinen, weil sie an einigen Stellen direkt oder indirekt auf die Gründungs predigt, also die Elementarkatechese rückschließen lassen. Ein „Katechismus des Urchristentums“⁷⁶ lässt sich nicht mehr rekonstruieren. Aber einige Eckpunkte lassen sich markieren.

⁷⁶ So das ehrgeizige Ziel von R. Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit* [1903], hg. v. F. Hahn (ThB 26), München 1966.

Anhaltspunkte liefert der Erste Thessalonicherbrief, der einen Nachtrag zur Erstverkündigung des Apostels liefert. Im Rückblick auf seinen Gründungsaufenthalt und dessen Wirkungen schreibt Paulus (1Thess 1,9f):

Überall erzählt man sich,
welche Aufnahme wir bei euch gefunden haben
und wie ihr euch von den Götzen zu Gott bekehrt habt,
um dem lebendigen und wahren Gott zu dienen
und seinen Sohn vom Himmel her zu erwarten,
Jesus,
den er von den Toten erweckt hat
und der uns herausreißen wird aus dem kommenden Zorn-
gericht.

Das erste ist demnach die Hinführung der Heiden zum *einen* Gott Israels. Freilich ist dieser Gott derjenige, der Jesus, seinen Sohn, von den Toten auferweckt hat. Deshalb gehört zum Bekenntnis des *einen* Gottes (wie dies bei Jesus angelegt ist) das Bekenntnis zu Jesus Christus, den Gott als den end-gültigen Retter gesandt hat.

Ein anderer Leittext ist (trotz seines relativ jungen Alters) Hebr 6,1f.⁷⁷ In einer Rekapitulation der Erstverkündigung, die – angeblich – nicht mehr wiederholt zu werden braucht, schreibt der Verfasser:

¹Deshalb lasse ich den Anfang der Christusbotschaft beiseite,
um mich dem Fortgeschrittenen zuzuwenden
und nicht noch einmal die Grundlage zu legen:
der Umkehr von den toten Werken und des Glaubens an Gott,
²der Lehre von den Taufen und Handauflegungen,
der Auferstehung von den Toten und des ewigen Gerichts.

Der Katalog braucht nicht vollständig zu sein, ist aber paradigmatisch. Ähnlichkeiten mit der Struktur von 1Thess 1,9f sind unverkennbar. Umkehr und Gottesglaube stehen am Anfang, die Auferstehung und das Gericht am Ende. Die Christologie bleibt implizit, weil sie im Briefkontext breit entfaltet wird.

Ordnet man die beiden Texte in ihr größeres Umfeld ein, von dem andere neutestamentliche Texte kleinere Ausschnitten entdecken lassen (vgl. Apg 17,30f; 20,21; Offb 9,20f; weiter 1Clem 7,4–12,8), rundet sich das Bild. Die Inhalte der urchristlichen Mission sind durch eine Verbindung von Theozentrik und Christologie

⁷⁷ Zur Auslegung vgl. E. Gräßer, An die Hebräer I (EKK XVII/1), Neukirchen-Vluyn 1990, 332–344.

gekennzeichnet, die das Wort „Frohe Botschaft“ lebendig werden lässt.

Essentielle Basis sind die wesentlichen Grundaussagen des (kanonisch gelesenen) „Alten Testaments“, besonders die Einzigkeit Gottes (Dtn 6,4f; vgl. 1Thess 1,9f; Röm 3,30), des Schöpfers (Gen 1–2; vgl. 1Kor 8,6; Apg 17,22–31), des Herrn der Geschichte, des Erwählers und Erziehers, Richters und Retters seines Volkes Israel (vgl. Röm 9–11; Apg 13,16–41), des Stifters des Bundes (Ex 34; vgl. 2Kor 3), des Gesetzgebers (Röm 9,1ff; 13,8ff), des Spenders universalen Segens (Gen 12,1ff; vgl. Gal 3; Röm 4), des Ziels der eschatologischen Völkerwallfahrt (Jes 49,6; Hag 2,6–9; vgl. Röm 10) und des Schöpfers eines neuen Himmels und einer neuen Erde (Jes 65,17; 66,22; 2Petr 3,13; Offb 21,1), aber auch – im Neuen Testament stark betont – die Erwartung eines Messias aus Davids Geschlecht (Ps 2; 110), der Gottes Reich verwirklicht (vgl. Röm 1,3f).

Die Mitte der Verkündigung bilden der Heilstod und die Auferweckung Jesu von den Toten (1Kor 15,3–5). Von dort erschließt sich nicht nur die Parusie-Erwartung (1Thess 1,9f), sondern ebenso der Präexistenz- und Inkarnationsglaube (Phil 2,6–11; 2Kor 8,9; Röm 8,2f). Zur Mitte der Verkündigung gehört gleichfalls das Gedächtnis des irdischen Jesus, wie es schließlich die Evangelien prägen und die Missions- und Verteidigungsreden der Apostelgeschichte (vgl. Apg 2,22; 13,23–26) wie die Paulus-Briefe (vgl. Phil 2,6ff; Röm 15,3f.7f) summarisch rekapitulieren.

Heilsverkündigung ist das Evangelium vor allem deshalb, weil es die Vergebung der Sünden im Namen Jesu, die Taufe auf seinen Namen (Gal, 3,26ff; Röm 6,1–11), die Neuschöpfung „in“ ihm und die rettende Lebensgemeinschaft „mit“ ihm zur Sprache bringt (Röm 8) – einschließlich der Hoffnung auf die Auferstehung der Toten (1Kor 15) und die Vollendung des Reiches Gottes (Röm 14,17).

Für die Inhalte der Evangeliumsverkündigung findet sich schon bei Paulus der Begriff „Lehre“, der später zu einem Leitbegriff kirchlicher Orthodoxie avanciert (schon in den Pastoralbriefen). Die Aufgabe der Lehre obliegt nicht nur den Aposteln, sondern auch sehr früh sich herausbildenden Gemeinde-Ämtern, die besonders von den „Propheten“ und „Lehrern“ wahrgenommen worden sind.⁷⁸ Katechese gibt es vor und nach der Taufe. Ihr Maßstab ist nach Röm 12,6f die *analogia fidei*.

⁷⁸ Vgl. H. Schürmann, „... und Lehrer“. Die geistliche Eigenart des Lehrdienstes und sein Verhältnis zu anderen geistlichen Diensten im neutestamentlichen Zeitalter (1977), in: ders., Orientierungen am Neuen Testament (KBANT), Düsseldorf 1978, 116–156; ders., Lehrende in den neutestamentlichen Schriften. Ihre Angewiesenheit auf andere geistliche Gaben und ihre Verwiesenheit an andere geistliche Dienste, in:

Auf welchen Wegen erreicht das Evangelium seine Adressaten?

Die urchristliche Mission profitiert in stärkster Weise von den kulturellen Errungenschaften des Hellenismus: vom Griechischen als *lingua franca*, vom einheitlichen Herrschaftsraum des römischen Reiches, vom ausgebauten Straßennetz, von der florierenden Wirtschaft, auch von der relativen Liberalität der römischen Religionspolitik.

In noch weit stärkerem und qualitativ anderem Maße baut die urchristliche Mission auf der weltweiten Präsenz des Diaspora-Judentums auf. Nach der Apostelgeschichte beginnen Barnabas und Paulus immer dort ihre Mission, wo es eine Juden-Gemeinde bereits gibt. Lukas ist klar, auf welchen Schultern die Christenmission steht. Auf dem „Apostelkonzil“ lässt er Jakobus sprechen (Apg 15,21):

Denn Mose hat seit ältesten Geschlechtern in jeder Stadt seine Prediger, die ihn in den Synagogen jeden Sabbat vorlesen.

An den Regeln, die das Diaspora-Judentum für das Leben inmitten der Heidenwelt geschaffen haben, gehen die sog. Jakobusklauseln (Apg 15,29) nicht vorbei. Aber die Vorgaben sind weit reicher, als sie im unmittelbaren Kontext entfaltet werden.

Die Synagogen sind nach der Apostelgeschichte der bevorzugte Ort der paulinischen Mission. Paulus geht es darum, im Sinne Jesu seine Brüder und Schwestern für den Glauben zu gewinnen, den er selbst früher verfolgt hat, nun aber verkündet. Paulus nutzt die ihm zu Gebote stehende Kunst der Predigt, Schriftauslegung und Gesetzeslehre, die in der Synagoge zu Hause sind.

Im weiteren ist es dann vor allem das „Haus“, das zur missionarischen Zelle geworden ist. Basierend auf der Tugend der Gastfreundschaft, öffnet ein reicher Christ oder eine reiche Christin das private Haus, um dem Mahl des Herrn und der Katechese einen Ort zu geben. Nach 1Kor 14,23ff haben Nicht-Getaufte Zutritt. Dazu müssen sie von Glaubenden eingeladen und mitgebracht worden sein. Paulus setzt auf das Charisma der Prophetie, die Gäste davon zu überzeugen, dass die Ekklesia ein Ort der Gegenwart und Anbetung Gottes ist.

Die Apostelgeschichte berichtet aber auch davon, dass Paulus sich nicht auf die mehr oder weniger geschützten Räume des „Hauses“ und der Synagoge beschränkt hat, um das Evangelium

W. Baier u. a. (ed.), Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. FS J. Card. Ratzinger, St. Ottilien 1987, I 419–440.

unter die Leute zu bringen, sondern auch die öffentliche Auseinandersetzung gesucht hat. In Athen tritt er nach Apg 17 wie ein christlicher Sokrates auf, wenn er zuerst auf der Agora, dann auf dem Areopag (17,19.22)⁷⁹ die philosophisch-theologische Diskussion über die wahre Gottesverehrung führt. In Ephesus hat Paulus nach der Trennung von der Synagoge im „Hörsaal des Tyrannus“ (Apg 19,9f) täglich öffentliche Vorträge gehalten und Diskussionen geführt. Tyrannus ist ein Rhetor; ob er mit Paulus und dem Christentum sympathisiert hat, muss offenbleiben. Der Apostel betätigt sich jedenfalls als öffentlicher Lehrer im Kulturbetrieb der Stadt. Über den Inhalt berichtet Lukas nichts. Die Missionsreden an Heiden, besonders die Areopagrede, dürfte paradigmatischen Charakter auch für die paulinische Lehre inmitten der Rhetorenschulen haben.

War die urchristliche Mission aggressiv?

Jesu Aussendungsreden (Mk 6,6b-13 parr.; Lk 10,1-16) sind ganz der Gewaltlosigkeit der Bergpredigt verpflichtet. Nicht einmal das Nötigste zur Selbstverteidigung sollen die Jünger mitnehmen. Sie knüpfen an der Tugend der Gastfreundschaft an, indem sie sich in die Häuser einladen lassen, und gehen über die Brücke des Guten, das die Gastgeber ihnen tun können, zur Verkündigung der Frohen Botschaft Jesu.

In ähnlicher Weise ist auch die paulinische Mission der Gewaltlosigkeit verpflichtet. Zwar hat der Apostel häufig Gewalt erlitten (vgl. 2Kor 11,16-33), aber nach Ausweis seiner Briefe und der Apostelgeschichte nie Gewalt gepredigt. Die gesamte frühchristliche Missionsgeschichte ist – auch wenn man sie nicht zu idealisieren braucht – das Gegenteil eines propagandistischen Feldzuges. An staatlichem Druck zugunsten der Christen fehlt es bis zur „konstantinischen Wende“ gänzlich. Im Gegenteil: Das Christentum setzt sich in den ersten Jahrhunderten von unten her durch, eher gegen den Widerstand der politisch Mächtigen.

⁷⁹ Ist damit nur der „Aresberg“ (als ruhigerer Platz) gemeint? Oder das Athener „Kultusministerium“, das auch polizeiliche Aufgaben im Bildungswesen hatte? Für das erste spricht der Charakter der Rede, die nicht verteidigt, sondern verkündigt, für das zweite neben den Sokrates-Typologien (Xenophon, mem. I 1,1: „neue Götter“) die Schlußnotiz vom Areopagiten Dionysios. Das Gegenargument entfielen, wenn es sich um eine Art Anhörung handelte. Paulus würde dann darlegen, was er, der angebliche „Körnerpicker“ (17,18) – auch sonst – in Athen verkündet. Seine Rede wäre in diesem Falle auch politisch brisant. Sie würde die politische Unbedenklichkeit des Christentums demonstrieren – aber nicht durch opportunistische Anpassung, sondern durch theologische Aufklärung im Sinne Jesu und der Heiligen Schrift Israels.

Allerdings fehlt es in den neutestamentlichen Schriften nicht an Polemik gegen Heiden und Juden. Zwar ist schon häufig beobachtet worden, dass die verbalen Attacken gegen die eigenen Glaubensbrüder schärfer sind; der Judasbrief ist besonders eindrucksvoll. Aber auch Paulus kennt die Stereotypie der Lasterkataloge (Röm 1,26–31; 13,13; 1Kor 5,10f; 6,9f; 2Kor 12,20f; Gal 5,19ff), die kein gutes Haar an der heidnischen Lebenswelt lassen; er hat sich an einer Stelle (1Thess 2,15) auch nicht geschämt, das antijüdische Klischee der Juden als Feinde des Menschengeschlechtes aufzugreifen⁸⁰.

Um so aufschlussreicher ist, dass Paulus sich selbst zu widersprechen scheint, indem er an anderen Stellen andere Töne anschlägt. Die eindeutig projüdischen Aussagen des Römerbriefes liegen auf der Hand. Aber auch sein Verhältnis zur Heiden-Welt ist nicht nur durch Abgrenzung und Kritik gekennzeichnet. So fordert er die Korinther auf, nicht „aus der Welt auszuziehen“, sondern in der Welt zu leben, weil dies ihr gottgewollter Ort ist (1Kor 5,9f). Die Thessalonicher mahnt er im Blick auf ihre pagane Umgebung (1Thess 5,21): Prüft alles und behaltet das Gute.

Die Gemeinde mahnt er, so zu leben, dass auch die Nichtchristen die Qualität des christlichen Lebensstils erkennen können (1Thess 4,11f) – was dann doch auch ohne ausdrücklichen Glauben möglich sein muss.

Im übrigen bleibt zu beachten: Die Tugend- und Lasterkataloge markieren einen rhetorischen Topos. Sie sollen am Beispiel des Ethos vor allem die Dimensionen der Konversion zum Christentum ermessen lassen, aber nicht eine umfassende Beschreibung heidnischer Lebenswelt leisten. Diese Rhetorik zu moralisieren, wäre ein typisch moderner Anachronismus. Der antijüdische Ausfall von 1Thess 2,15f zielt nicht auf die Juden als Juden, sondern kritisiert diejenigen Juden, die – der Apostel differenziert allerdings nicht weiter – die Verkündigung des Evangeliums behindern, wie es schon in ihrer notorischen Ablehnung der Propheten und ihrer skandalösen Kreuzigung Jesu vorgeprägt sei.⁸¹ Das vermindert nicht das hermeneutische Problem der Verse, aber grenzt es ein.⁸²

⁸⁰ Der Text ist keine nachpaulinische Interpolation. Das Klischee, das bereits Est 3,13e aus einem Brief des Xerxes zitiert und gegen das sich Josephus vielfach zur Wehr setzt (Ap. 1,34.310; 2,8.10.14.125.148), findet sich selbst bei Tacitus, hist. V 5; vgl. aber auch Juvenal, sat. XIV 103f; Diodor XL 3,4.

⁸¹ Der Topos ist alttestamentlich und frühjüdisch (vgl. Neh 9,26): Das Gottesvolk habe immer schon die Propheten Gottes abgelehnt, verfolgt und getötet. Auch Jesus greift ihn auf (Lk 13,34 par. Mt 23,37; vgl. Lk 6,22f par. Mt 5,11f) und arbeitet mit ihm (Mk 12,1–10 par.).

⁸² Den Unterschied zum antijüdischen Topos benennt G. Lohfink, Antijudaismus bei

Im ganzen wird man schwerlich den friedfertigen Charakter der urchristlichen Evangeliumsverkündigung bestreiten können. Der Vorwurf gewaltsamer Missionierung, gegen das Urchristentum erhoben, wäre absurd. Lukas, der seine eigenen theologischen und politischen Interessen verfolgt, lässt den ephesinischen Stadtschreiber genau differenzieren (Apg 19,35ff): Dass Paulus und die Seinen den Kult der Artemis ablehnen und kritisieren, wird nicht in Abrede gestellt; aber dass sie weder „Tempelräuber“ sind noch die Göttin „lästern“, wird ihnen – nach Lukas: zu Recht – attestiert (Apg 19,35ff).⁸³ Die Grenze ist scharf zu ziehen: Die Kritik des Polytheismus ist um der Wahrheit des Evangeliums willen notwendig; aber die Verehrer der Artemis zu beleidigen, ihren Kult zu verhöhnen, die Göttin selbst in den Schmutz zu ziehen, besteht für Christen nicht nur kein Recht; es verstieße auch gegen Jesu Liebesgebot und missachtete die Religiosität, die auch im Artemis-Kult – wie in paganer Religiosität überhaupt – zum Ausdruck kommt. Dass es im Urchristentum gleichwohl Lästerungen des Götzendienstes und der Götzendiener gegeben hat, ist selbstverständlich nicht auszuschließen, sondern mehr als wahrscheinlich. Vielleicht hat Lukas auch negative Fälle vor Augen, wenn er Paulus als Vorbild einer Kult-Kritik hinstellt, die von Heiden nicht als blasphemisch betrachtet zu werden braucht. Für das kulturelle Gedächtnis und die theologische Urteilsbildung der Kirche ist dann signifikant (oder sollte doch wegweisend gewesen sein), dass die lukanische Sicht kanonische Geltung erlangt und das Paulusbild späterer Generationen nachhaltig geprägt hat.

Welche Anziehungskraft geht vom Evangelium und der Kirche aus?

Die Konversion zum Christentum ist für Juden und Heiden mit einer ganzen Reihe von großen Schwierigkeiten verbunden. Juden verlieren – auf Dauer – den Rechtsschutz der Synagogengemeinde, ganz abgesehen von all den Enttäuschungen und Belastungen im familiären und beruflichen Bereich, von denen die synoptischen Nachfolgeworte ebenso beredt Zeugnis ablegen wie die Apostelbriefe. Für Heiden bedeutet die Konversion in vielen Fällen den Verlust der geheiligten Familienbande, die Marginalisierung in

Paulus? Die Kirche und Israel in 1 Thess 2,14–16 und Röm 9–11, in: *Radici dell'anti-giudaismo* (s. Anm. 68) 163–196: 167f.

⁸³ Es handelt sich um eine jüdische Tradition, die sich auf das Verbot, fremde Götter zu schmähen, in Ex 22,28 (LXX: 22,27) bezieht und auch von Josephus geltend gemacht wird (ant. 4,207; Ap. 2,237).

der städtischen und ländlichen Gesellschaft, die berufliche Zurücksetzung und persönliche Diffamierung. Der Erste Petrusbrief gibt ein treffendes Bild.⁸⁴

Wenn aber die Konversion mit Nachteilen und teils mit Verfolgungen verbunden ist, fragt sich desto eher nach dem Erfolg der Mission.⁸⁵ Auch wenn die Gesamtzahl der Christen am Ende des neutestamentlichen Jahrhunderts noch durchaus überschaubar gewesen sein wird, ist doch der Keim für die spätere Erfolgsgeschichte gelegt. Worin liegen die Gründe? Bei den meisten werden sie ganz persönlich gewesen sein. Sie sind sehr unterschiedlich und kaum zu erfassen. Dennoch lassen sich einige wenige Typisierungen wagen.

Die Judenmission ist, wie schon Paulus einräumen musste, weitgehend gescheitert.⁸⁶ Die Verkündigung eines gekreuzigten Messias scheint allzu absurd (vgl. 1Kor 1,20ff), die „hohe“ Christologie scheint den Monotheismus zu verletzen; die programmatische Hinwendung zu den Völkern scheint die israelitischen Wurzeln auszureißen; die Ersetzung der Beschneidung durch die Taufe kann als Paganisierung erscheinen; der sich etablierende Umgang speziell der Heidenchristen mit dem Gesetz erweckt den Eindruck, allzu lax zu sein.

Anders steht es mit den „Gottesfürchtigen“. Im Grunde können sie beim Christentum, wie z. B. Paulus es propagiert, alles finden, was ihnen das Judentum attraktiv erscheinen lässt. Darüber hinaus eröffnet sich ihnen aber die Möglichkeit, ohne die Beschneidung im vollen Sinn zur Glaubensgemeinschaft zu gehören, die gleichfalls den Ehrentitel „Israel“ für sich in Anspruch nimmt (Gal 6,16).

Bei den Heiden, die speziell im paulinischen Missionsgebiet recht bald ein Übergewicht erlangt haben, wird auf der einen Seite die christliche Glaubens-Gemeinschaft anziehend gewesen sein, zumal für die Armen und Sklaven. Aber auch der Glaube selbst konnte eine große Anziehungskraft ausüben. Wie im Judentum führte das Bekenntnis des *einen* Gottes zu einer enormen Entlas-

⁸⁴ Sein Leitwort ist das der „Fremde“; vgl. R. Feldmeier, Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1.Petrusbrief (WUNT 64), Tübingen 1992.

⁸⁵ Die frühpatristische Zeit untersucht G. Bardy, Menschen werden Christen. Das Drama der Bekehrung in den ersten Jahrhunderten, hg. u. übers. v. J. Blank, Freiburg – Basel – Wien 1988 (frz. Orig. Paris 1949).

⁸⁶ Über die Gründe kann freilich weitgehend nur spekuliert werden. Im Neuen Testament begegnet keine nüchterne Ursachenforschung, sondern nur der eine oder andere indirekte Hinweis. Die christlichen Apologeten reflektieren spätere Einwände und dürften sie in ihrem Sinne eingefärbt haben. Dennoch sind die Schriften Justins gegen Tryphon und des Origenes gegen Celsus Fundgruben.

tung, weil nicht mehr viele, untereinander konkurrierende Götter verehrt zu werden brauchen; Paulus macht auch daran die Freiheitsbotschaft seines Galaterbriefes plausibel (Gal 4–5). Nicht zuletzt konnte aber die Christologie der Gottessohnschaft Jesu anziehend wirken. Die Vorstellung, dass ein Gottessohn nicht nur auf Erden erscheint, um die eine oder andere Hilfe zu leisten, sondern Mensch unter Mensch wird, um ein für alle mal ewiges Heil zu wirken und nicht nur *ein*, sondern *der* Sohn Gottes ist und nicht als vorbildlicher Heros auf exzeptionelle Weise in den Himmel entrückt, sondern von den Toten auferweckt wird, so dass alle, die ihm nachfolgen, an seiner Auferstehung Anteil erhalten – diese Vorstellung sprengt alle paganen Hoffnungsbilder und vermag doch auf ungeahnte Weise zu erfüllen, was nicht zu hoffen war.

Was erwartet Heiden, die das Evangelium nicht annehmen?

Das Neue Testament ist von missionarischem Eifer beseelt. Zahlreich sind die Gedanken, auf welchen Wegen und mit welchen Mitteln auch die Völker für das Evangelium gewonnen werden können. Selten sind Reflexionen über diejenigen, die das Evangelium nicht hören und nicht zum Glauben kommen. Dass sie, da Sünder, dem Gericht Gottes nicht entgehen werden, wird häufig genug gesagt; aber auch Juden und Christen gehen durch das Feuer des Gerichts. Dass es bei den nicht-christlichen Heiden zum ewigen Tode führt, ist im Neuen Testament nicht gesagt. Allerdings finden sich auch nur wenige Texte, die über den Horizont der weltweiten Missionsaufgabe hinausführen.

Am wichtigsten ist die Wirkung der alttestamentlichen und jesusianischen Verheißung, am Ende würden die Völker, angezogen vom unwiderstehlichen Glanz der Basileia, zur Verehrung des einen Gottes versammelt werden. Am stärksten leuchtet ausgerechnet das Hoffnungsbild der Apokalypse. Zum Schluss, da das himmlische Jerusalem als herrliche Gottesstadt vom Himmel auf die Erde kommt (Offb 21,9 – 22,5), heißt es – im lockeren Anschluss an Jes 60,3.11 und Ps 72,10 (21,24):

Die Völker werden in diesem Lichte wandeln,
und die Könige der Erde werden ihre Pracht in sie einbringen.

Der Dramaturgie der Johannesoffenbarung zufolge sind es die Repräsentanten derjenigen, die durch das Gerichtshandeln Gottes „von Entsetzen gepackt worden sind und Gott die Ehre gegeben haben“ (11,13). Zur eschatologischen Vollendung gehört, dass nicht eine kleine Schar von Überlebenden sich mit knapper Not

in die Tore der heiligen Stadt rettet, sondern dass ein unaufhörlicher, riesiger Besucherstrom sich unaufhörlich in sie ergießt. Von dieser Hoffnung für die Völker darf die christliche Eschatologie sich bestimmen lassen.

4. Neutestamentliche Antworten und neue Fragen

Die Antworten, die das Neue Testament auf die Frage nach dem Wesen Gottes, nach der Freiheit des Menschen und der Möglichkeit der Erlösung gibt, verpflichten die christliche Theologie, im Streit um die Möglichkeit religiöser Wahrheit Position zu beziehen und neue Fragen im Horizont der neuzeitlichen Gottesfrage zu stellen. Fünf Eckpunkte seien markiert.

Erstens: Der Anspruch Jesu hebt den Monotheismus Israels nicht aus, sondern bringt ihn auf neue Weise zur Geltung. Die urchristliche Missionsverkündigung stellt sich uneingeschränkt in die Tradition des Gottesglaubens Israels, den Jesus geteilt und neu auf die nahekommende Basileia bezogen hat. Im Lichte des Osters Tages leuchtet den Christusgläubigen ein, welche Dimensionen die Verbindung zwischen dem Doppelgebot und dem Messiasbekenntnis hat, die auf Jesus von Nazareth zurückgeht. Gott soll als der Vater Jesu geliebt, Jesus als der Sohn Gottes bekannt werden.

Damit ist der Keim der christlichen Trinitätslehre gelegt, die nicht als Auflösung, sondern als Radikalisierung des biblischen Monotheismus verstanden sein will. Das ist freilich ein Anspruch, der schwer einzulösen ist. Juden und Muslime stellen immer wieder in Frage, dass es überhaupt gelingen kann. Eine permanente Gefahr des Christusglaubens, sich in einen Ditheismus oder Tritheismus zu verkehren, lässt sich nicht in Abrede stellen. Neuere Versuche, im Interesse einer Verständigung die Theozentrik des Neuen Testaments auf Kosten der Christologie zu betonen, scheitern nicht nur an der Theologie des Paulus und Johannes, sondern schon an Jesus selbst, dessen ureigene Theozentrik außerhalb jeder Diskussion steht, aber die Theozentrik dessen ist, an den Gott das eschatologische Heil gebunden hat. Die ambitionierteste Reflexion des Neuen Testaments, die johanneische, gibt das Maß vor. Die Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn ist als reine Liebe zu verstehen, die kraft des Geistes das eschatologische Heil frei gibt. Die Frage, die sich der christlichen Gottesverkündigung stellt, kann nicht unter dem Niveau der johanneischen Christologie beantwortet werden. Inwiefern dies im Kontext des (spätantiken) Neuplatonismus und des (scholastischen) Neuaristotelismus

gelungen ist, kann die Dogmengeschichte erweisen. Schwerer tut sich die Neuzeit mit ihrem Idealismus und Funktionalismus. Andererseits bieten sich mit der historischen Forschung und der hermeneutischen Exegese neue Möglichkeiten, von den neutestamentlichen Wurzeln her die Trinitätstheologie als die christliche Form des Monotheismus ins Gespräch der Religionen, Wissenschaften und Kulturen zu bringen. Der Wahrheitsanspruch und der missionarische Impetus des Christentums wurzeln in der Verhältnisbestimmung von *Theologie* und *Christologie*, die das Herzstück des neutestamentlichen Evangeliums bildet, weil daran die Möglichkeit endgültiger Rettung in der Teilhabe am Leben Gottes hängt.

Zweitens: Jesus fordert, einzig den einzigen Gott zu lieben, auch um der Menschen willen. Wie es biblischer Anthropologie entspricht, verdanken sich ihr Leben, ihre Freiheit und Würde einzig und allein Gott. Mithin heißt, den Nächsten zu lieben, ihn in Zustimmung zur Liebe Gottes als Geschöpf Gottes zu bejahen. In der Antike musste und konnte sich die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe im Kontext polytheistischer Mythologie bewähren, weil der überragende Gedanke der Gottebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1,26) die Einzigkeit Gottes voraussetzt und christologisch so umgeprägt wird, dass er die Heilsgegenwart wie die Heilszukunft prägt (Röm 8; 2Kor 4,4ff). Sie hatte sich aber auch im Kontext einer gnostischen Relativierung des Leiblichen und Geschichtlichen zu bewähren – und konnte es, weil sie im Namen Jesu die Notwendigkeit der Erlösung zwar an der Macht der Sünde, aber nicht an der Schlechtigkeit der Welt, sondern an der alles überragenden Liebe Gottes zu den Menschen festgemacht hat, die als Sünder sich zu seinen Feinde gemacht haben.

Die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe hat sich neuzeitlich an allen philosophisch-ideologischen Bestreitungen jener Humanität zu bewähren, in der jüdische und christliche Theologie über weite Strecken mit der hellenistischen Anthropologie sokratischer Prägung einher gehen konnte. Vom Neuen Testament her ergibt sich die Frage, ob für die Menschlichkeit des Menschen irgend etwas aus einer Relativierung des Machtanspruchs, der Ehre und Herrlichkeit Gottes gewonnen werden kann, wie dies Kritikern der Christentumsgeschichte offenbar einzuleuchten vermag, oder ob nicht gerade die klare Unterscheidung zwischen Gott und Mensch die Voraussetzung bildet, das Menschsein der Menschen zu achten und ihre Menschlichkeit zu fördern – und ob nicht das Festhalten an der Christologie der Menschwerdung Gottes und der Göttlichkeit Jesu die Voraussetzung bildet, jene Unterschei-

derung als Grund einer Hoffnung über alle Hoffnung hinaus erkennen zu können.

Drittens: Es waren die zeitbedingten Engführungen der liberalen Theologie, Sätze wie Lk 12,8 dem historischen Jesus abzusprechen. Es bleibt umgekehrt richtig, dass Joh 14,6 nicht nur den Eindruck des Irdischen, sondern das Ganze der Christologie widerspiegelt: von der Präexistenz über die Inkarnation und das irdische Wirken bis zu seinem Tode, seiner Auferstehung und Erhöhung und zur noch ausstehenden Parusie. In diesem Horizont steht aber der Anspruch, Jesus sei Weg und Wahrheit und Leben, nicht zur Disposition. Er lässt sich weder existentialistisch einschränken, als sei Jesus Heilsbringer nur für den Glaubenden, noch ekklesiozentrisch, als sei er Retter nur für die Kirche. Er lässt sich weder funktionalistisch auflösen, als sei er nur Mittel zum Zweck christlicher Identitätsfindung, die dann auf Kosten von Juden und Heiden geschähe, noch fundamentalistisch verhärten, als würde Moralität und Spiritualität, Gottese Erfahrung und Offenbarung für das Christentum vereinnahmt werden können. Vielmehr bringt Joh 14,6 auf den Punkt, was auf der Basis des Glaubens an das Evangelium, wie Jesus ihn gefordert hat, im Horizont des Ostergeschehens unausweichlich ist: Die Unbedingtheit, mit der Jesus die Liebe Gottes einfordert, gibt die Unbedingtheit der Liebe Gottes zur Welt wieder, der er seinen ureigenen Sohn zur Erlösung geschenkt hat. Der Anspruch ist darum eigentlich Zusage, die Forderung ergeht im Modus der Einladung; die Verbindlichkeit entsteht durch Freiheit. Die Unterscheidung zwischen „wahr und falsch“ in Sachen Religion ist der Möglichkeit vollendeter Erlösung geschuldet; die Infragestellung jener Grund-Differenz geht konsequent mit soteriologischem Skeptizismus einher. Die Wahrheit, die mit dem Evangelium auf dem Spiel steht, ist Heilswahrheit. Sie ist durch und durch ethisch, weil sie die Wahrheit der Liebe ist. Aber sie behauptet nicht Amoralität und religiöse Depravation jenseits des Glaubens, sondern erkennt die Spuren der Liebe Gottes auch bei denen, die sich dem Glauben an Gott und an seinen Messias nicht geöffnet haben. Ohne den Blick auf das Walten Gottes in der Schöpfung und Geschichte, aber auch in der Prophetie und Weisheit Israels könnte der christliche Glaube nicht glauben, was Jesus will und wer Jesus ist.

Es bleibt die Frage, in welcher Weise heute das Bestehen auf dem Anspruch Jesu nicht als Fundamentalismus und die Wahrnehmung kosmischer Weite des Logos nicht als Relativismus aufgefasst werden können. Der eine Antwortweg dürfte in der lebendigen Erinnerung an das Wirken Jesu bestehen und an die

Geschichte der Urgemeinde, wo, Fundamentalismus zu erkennen, von einiger Einbildungskraft zeugte; der andere Weg dürfte im Nachgehen der christologischen Höhenwege im Neuen Testament bestehen, die der Urkirche nicht einen Weg in die Sekte, sondern in die Tiefe Biblischer Theologie und die Weite der Offenbarungsgeschichte gewiesen haben.

Viertens: Das Urchristentum war von Anfang an missionarisch aktiv, so wie auch Jesus selbst als Wanderprediger gewirkt hat. Mission ist, schaut man auf Jesu Aussendungsreden und die österlichen Erscheinungsberichte, ein Grundvollzug der Kirche. Damit ist Mission auch heute eine Aufgabe, an deren Erfüllung die Treue der Christen zu Jesus wesentlich ermesen werden kann. Auf der anderen Seite ist der Vorwurf, Mission sei ideologischer Imperialismus, nicht leicht von der Hand zu weisen, zumal ihn große Strecken der Kirchengeschichte zu bestätigen scheinen. Um so wichtiger ist eine Besinnung auf das neutestamentliche Ethos der Mission. Von Jesus her ist sie authentisch nur in absoluter Gewaltfreiheit vorstellbar. Folgt man den neutestamentlichen Zeugnissen, ist dies im Urchristentum auch weithin geschehen – sei es auf den Wegen der urchristlichen Wandermissionare (wie Petrus, Barnabas und Paulus), sei es auf den Wegen persönlicher Kontakte im Umkreis der Hausgemeinden. Mission ist in ihrem innersten Kern Zeugnis. Das Zeugnis überwältigt nicht, sondern stellt dar, was für den Zeugen als unumstößlich gewisse, am eigenen Leibe erfahrene Wahrheit von existentiellern Gewicht ist. Folgt man den großen Missionstheologen des Neuen Testaments, Paulus und Lukas, ist Mission nur in der Haltung des Dienens denkbar; sie zielt darauf, anderen das mitzuteilen, was dank Gottes Gnade auch ihnen – nicht anders als den Missionaren – den unendlichen Horizontes ewigen Heiles öffnet. Von ideologischer Verbrämung ist dieses Ethos des Dienens dadurch frei, dass in der Mission nicht dank des selbstlosen Einsatzes der Missionare andere Menschen vor dem ewigen Verderben gerettet, sondern diejenigen aufgefunden werden, die Gott immer schon für die Rettung bestimmt hat.

Die Geschichte christlicher Mission ist lange Zeit von der Angst geprägt, Juden und Heiden seien ewiglich verdammt, wenn sie nicht Christen würden, und Christen würden vor dem Richtergott nicht bestehen, wenn sie nicht aktiv missionierten. Das Neue Testament verbindet die Mission an keiner Stelle mit solcher Angst, vielmehr mit der Freude, zum Glauben geführt worden zu sein und von Jesus Zeugnis ablegen zu können. Dass „ganz Israel gerettet wird“, hat Paulus göltig erkannt (Röm 11,26), muss aber erst mühsam ins Gedächtnis der Kirche wieder eingeschrieben

werden; dass Christus für „alle“ gestorben ist und die Universalität der rettenden Christusgemeinschaft nicht auf den Radius erfolgreicher Missionsarbeit einzugrenzen ist, sondern in die globale Weite des Logos führt, der die Menschen leben und darin Gott suchen lässt, ist noch weniger im Bewusstsein der Glaubenden – und macht dann nicht selten ein schlechtes Gewissen angesichts ausbleibender oder erfolgreicher Missionspraxis.

Das neutestamentliche Missionskonzept scheint modernen Standards religiöser Freiheit und gewaltfreier Kommunikation vollauf zu genügen (es hat sie wahrscheinlich unterschwellig geprägt); es widerspricht den herrschenden Diskursen, weil nicht nur Meinungen ausgetauscht und Argumente abgewogen werden, sondern – da es um den Glauben geht – eine Wahrheit ins Spiel gebracht wird, die nicht von dieser Welt ist, aber ihre Wirklichkeit und Wahrheit in dieser Welt und ihrem Jenseits zum Vorschein zu bringen beansprucht. Hier liegen die eigentlichen Probleme des Missionsgedankens in der Moderne: ob es eine solche Wahrheit überhaupt geben und ob sie die Gestalt des Evangeliums Jesu haben könne. Die gedankliche *Möglichkeit* dessen aufzuweisen, dürfte im Dialog mit einer nach-positivistischen und nach-materialistischen Philosophie gelingen können. Dass Polytheismus Pluralismus sei, friedfertig, demokratisch und tolerant, lässt sich religionsgeschichtlich jedenfalls für die Zeit des Hellenismus als modernes Konstrukt durchschauen. Am Ende richtet sich die Frage an die Christenmenschen, ob sie von der lebenspendenden Kraft und der intellektuellen Potenz des Evangeliums überzeugt sind und ob sie sich der Aufgabe stellen, „Rechenschaft von der Hoffnung zu geben, die in ihnen ist“ (1Petr 3,15).

Fünftens: Das Neue Testament ist ganz darauf konzentriert, Juden und Heiden für das Evangelium zu gewinnen. Entscheidend ist, dass dies zwar immer wieder die Gefahr heraufbeschwört, das Judentum der Juden zu relativieren und auch die Kultur des Hellenismus in einem Schwarz-Weiß-Schema nur zu verdammen. Aber es gibt im Neuen Testament starke Impulse, diese Gefahr zu vermeiden – und vielleicht in keiner späteren Phase der Theologiegeschichte stärkere.

In seiner Meditation über die Gerechtigkeit Gottes hat Paulus eine christologische Theologie des Judentums skizziert, die nicht nur die Geschichte der Erwählung und die jüdische Verwurzelung des Christentums unter christologisch-soteriologischem Vorzeichen würdigt, sondern auch die jeweils geschichtliche Gegenwart als Zeit eines unlösbaren Grunddissenses über die Christologie begreift und die Zukunft von Juden und Heiden als Gemeinschaft in

der Vollendung des Heiles erhoffen lässt – im Zeichen des Messias Jesus. Mit den Mitteln historischer Vernunft ist es möglich, in viel genaueren Details die Geschichte sowohl des biblischen Israel als auch des nachbiblischen Judentums zu eruieren und auf die Geschichte des Christentums zu beziehen; mit den Mitteln exegetischer Theologie wird es möglich, Engführungen der Israeltheologie schon im Neuen Testament zu kritisieren, indem sie auf die Implikationen der Praxis Jesu zurückbezogen werden, wie Gott sie durch die Auferstehung eschatologisch zur Wirkung kommen lässt. Angesichts der Shoa wird es desto dringender, jene Israeltheologie „nach Auschwitz“ zu treiben, die schon vor Auschwitz immer die christliche Israeltheologie hätte sein sollen.⁸⁷ Nichts spricht dafür, durch einen Abstrich an der paulinischen Christologie und Soteriologie irgend etwas für die Erfüllung dieser Aufgaben gewinnen zu können. Viel spricht hingegen dafür, dass es möglich sein sollte, mit Paulus über Paulus hinauszudenken.

In seiner Darstellung dessen, was er als Schwellenzeit der Heilsgeschichte versteht, interpretiert Lukas das Christusgeschehen in Worten des Paulus so, dass die Suche nach Gott allen Völkern eingegeben wird und dass ihre Götterverehrung um eine ihnen verborgene Mitte kreist, den einzig wahren, ihnen unbekanntem Gott. In seiner Reflexion über das innerste Geheimnis des Glaubens gelangt Johannes in die äußerste Weite der Logos-Theologie, die offenbarungstheologisch und in soteriologischer Dramatik den Zusammenhang zwischen Schöpfung, Geschichte und Erlösung so zu Gesicht bekommt, dass das Licht des Lebens als Reflex des göttlichen Lichtes erscheint. Von diesen beiden sehr unterschiedlichen Positionen aus lässt sich eine christliche Theologie der Religionen formulieren, der die Riten, Kulte und Mythen nicht als Aberglaube vor Augen treten, sondern als Ausdruck einer Gottesverehrung, die sich noch nicht der Erkenntnis des wahren Gottes geöffnet hat. Diese Religionstheologie wäre von einer Dogmatisierung des weltanschaulichen Pluralismus, wie sie der Moderne attraktiv scheint, weit entfernt. Sie könnte weder die historisch sich ausbildenden Selbstinterpretationen der Welt-Religionen affirmieren (die freilich auch der Religionspluralismus nicht als sie selbst zur Geltung bringen kann), noch dürfte sie jene Religionen nach dem Bild des Christlichen gestalten (so wenig sie die Postmoderne in das Prokrustesbett einer letzten Unverbindlichkeit zwingen dürfte). Sie würde aber – weit über die lukanischen Ansätze hinaus – aus chris-

⁸⁷ Vgl. *D. Sänger*, Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel. Studien zum Verhältnis von Kirche und Israel beim Apostel Paulus (WUNT 75), Tübingen 1994, 77f.

tologischem Interesse ein ernsthaftes Studium der Welt-Religionen und Welt-Kulturen fordern, nicht aus herablassender Neugier, welche Blüten die religiöse Phantasie anderenorts treibt, sondern aus dem hermeneutischen Interesse, die Formen und Ergebnisse der von Gott gewollten und gelenkten Gottessuche, also die Spuren des Logos außerhalb von Judentum und Christentum in den anderen Religionen zu erkennen und sie damit als Religionen theologisch positiv zu verstehen.

Um der Treue zu Jesus und dem von ihm verkündeten Gott willen, ist die Unterscheidung zwischen Glaube und Aberglaube, Wahrheit und Irrtum, Behauptung und Begründung in Sachen Religion notwendig. Aus Treue zu Jesus und seinem Vater dient diese Unterscheidung dem christlichen Zeugnis für eine Hoffnung auf ewiges Leben für alle, denen die Liebe Gottes gilt.