

Begegnung und Widerspruch.

Der eine Gott und die Religionen in der frühchristlichen Mission

Was besagt es für die Begegnung der Religionen, wenn das frühe Christentum die Väterverheißung auf alle Völker ausdehnt und missionarisch tätig wird?

Ausgehend vom Auftreten des Paulus in Ephesus (Apg 19) – er predigt gegen den Devotionalienhandel der Silberschmiede, respektiert jedoch die Göttin Artemis und ihren Tempel – legt der Autor den biblischen Befund vor, der die Praxis der ersten Gemeinden widerspiegelt: Alle Religionen verdienen tiefen Respekt, selbst in Auseinandersetzungen.

I Der geplatze Prozess von Ephesus

► Der berühmteste uns bekannte Prozess des 1. Jahrhunderts v. Chr. wandte sich im Vorverfahren umgehend dem schlimmsten Verbrechen zu, das ein Angeklagter damals begehen konnte: Der Missetäter – es handelt sich um den berüchtigten römischen Statthalter Verres – habe die verehrtesten Tempel Siziliens beraubt und sich deren Götterbilder angeeignet; die Menschen hätten deshalb „nicht einmal mehr Götter in ihren Städten, um zu ihnen zu fliehen“.¹

Im 1. Jahrhundert n. Chr. hätte es in Ephesus, der Metropole Kleinasiens, zu einem ähnlich spektakulären Prozess kommen können. Denn auf Straßen und Märkten ertönte der Aufschrei, ein Frevler bedrohe Artemis, die größte Göttin. Er behauptete, die mit Händen gemachten Götter(bilder) und damit auch die Artemisstatue von Ephesus seien gar keine Götter.²

Zwischen dem Prozess in Rom und dem niedergeschlagenen, besser gesagt, überhaupt nicht begonnenen Verfahren in Ephesus liegen Welten. Das erste Verfahren hatte einen klaren Rechtsgrund; der angeklagte Verres hatte Hand an die Götter selbst gelegt und damit einen Religionsfrevler begangen. Der zweite, beinahe Angeklagte, Paulus, hatte die Götter im Wort kritisiert und für nichts erklärt, aber das Heiligtum selber nicht angetastet. Seine Auseinandersetzung mit der öffentlichen Verehrung der Götter (der „religio“) blieb im gesetzlich erlaubten und gesellschaftlich zu duldenden Rahmen.

Unversehens befinden wir uns mitten in unserem Thema. Durch die Szene zu Ephesus charakterisiert nämlich die Apostelgeschichte das Auftreten des Paulus und seiner Mitarbeiter. Diese scheuen, vernehmen wir, keine Konflikte. Sie wählen indes die Auseinandersetzung des Wortes, fernab

von einem Frevel mit der Hand. Unterschätzen wir den Vorgang nicht! Lukas weiß um die schwerwiegende Konkurrenz der Religionen und schlägt indirekt ein Modell des Umgangs miteinander vor: Die Vertreter des „neuen Wegs“ (vgl. Apg 19,23) und die der herkömmlichen Religionen sollen die nötige Konfrontation im Wort, nicht auf dem Rechtsweg und mit Gewalt austragen. Zu seiner Zeit schützte das zunächst den „neuen Weg“ (nicht auf Dauer, wie die bald danach beginnenden Christenprozesse erweisen). Jahrhunderte später wird freilich ein Schutz für die Heiligtümer der alten Religionen von Seiten der Christen gelten müssen. Das in unseren Tagen viel diskutierte Zerstörungswerk des christlichen Pöbels an den Tempeln in Alexandria und anderen Orten nach der konstantinischen Wende ist aus der Sicht der Apostelgeschichte unbegreiflich und nicht minder verfehlt, als es eine Lynchjustiz gegen Paulus gewesen wäre.³

II Hintergründe: Mission und Achtung fremder Religionen

Die Szene von Ephesus ist meisterhaft dargestellt und dürfte in mancherlei Hinsicht deshalb mehr als Erzählung denn als historischer Bericht gelten. Immerhin wirft sie ein Schlaglicht auf die frühchristliche Missionsgeschichte. Nennen wir deren entscheidende Daten:⁴

1. Ein Blick auf die frühe Missionsgeschichte

Macht und Geld bemerkte die Bevölkerung bei den frühchristlichen Predigern nicht. Sie erinnerten eher an die anspruchslosen Kyniker, Philosophen, die ostentativ arm durch die Städte zogen und ethische Vorträge hielten (vgl. die Ideale von Armut und Schutzlosigkeit in Mt 10,5-26 par).⁵ Die Leute, die auf die Prediger hörten, beeinflussten die Öffentlichkeit längere Zeit wenig. Sie sammelten sich in Häusern⁶ und trugen, von außen gesehen, eher die Züge

„Das frühe Christentum unterscheidet die erlaubte und notwendige Polemik gegen Götterbilder von einer Entehrung dessen, was bei den Völkern Gott heißt, also von den Religionen selbst.“

Martin Karrer

eines Vereins.⁷ Ihre Gruppen wuchsen zögerlich und standen länger als zumeist angenommen in engen Kontakten zur Synagoge, aus deren Sympathisantenkreisen viele Mitglieder stammten.⁸ Soziologische Untersuchungen schätzen derzeit ein jährliches Wachstum von durchschnittlich rund 4 Prozent und um das Jahr 100 kaum mehr als 100 größere Gemeinden „unter den Völkern“ (mit einer Mitgliederzahl von je etwa 70 Personen).⁹ Diese Zahlen mögen zu gering liegen.¹⁰ Eines bekräftigen alle Beobachtungen: Die Anhänger Jesu begegnen uns in der neutestamentlichen Zeit als mittellose Wanderer, die kleine sesshafte Gruppen von gläubigen Mitgliedern aus allen Bevölkerungsschichten sammelten, nicht ohne Faszination, indes mit schwacher Organisation und sicher ohne den Wunsch nach gewaltsamer Auseinandersetzung mit den Religionen derjenigen Menschen, auf die sie trafen.

2. Die Grundentscheidung Israels und der ersten Christen: fremde Religionen sind nicht zu schmähen

Vertiefen wir das Bild, so stoßen wir auf eine erhebliche Forschungskontroverse. Derzeit besteht keine Einigkeit, wie Mission in der Antike zu definieren ist und ob Analogien zur frühchristlichen Mission etwa in der Werbung für Philosophenschulen zu finden sind. Immerhin hält sich ein klarer Konsens: Die Konversion zum Christentum ließ keine zusätzliche Verehrung eines anderen Gottes bzw. anderer Götter zu. Sie war insofern, mit antiken Augen gesehen, eine Systemüberschreitung, denn sie zerstörte die Selbstverständlichkeit, mit der Menschen vieler Völker gegebenenfalls eine zusätzliche Gottheit in ihr Pantheon aufnahmen,¹¹ um mehreren Kulturen anzuhängen.¹²

Damit zeichnet sich die heutige Kontroverse zwischen einer zum Pluralismus hin offenen und einer ihm gegenüber kritischen Religionsbegegnung ab. Allein, das Bild des frühchristlichen Exklusivismus bedarf einer doppelten Differenzierung. Zum einen war die christliche Haltung durch die Strenge des jüdischen Monotheismus vorbereitet: Die exklusive Verehrung des einen Gottes Israels hatte insofern gute Tradition.¹³

Zugleich und nicht minder wesentlich, lasen die ersten Christen im Gesetz Israels eine klare Regelung des Verhältnisses zu den fremden Göttern, die ein Miteinander der verschiedenen Religionen ermöglichte. Die heutigen

Bibelausgaben, die dem hebräischen Text folgen, enthalten diese Regelung nicht, so dass sie trotz ihrer grundlegenden Bedeutung fast unbekannt ist. Sie steht im Exodusbuch der Septuaginta (der Fassung des Gesetzes Mose, die viele griechischsprachige Juden ab dem 3. Jahrhundert v. Chr. benützten) und erklärt sich durch eine eigenwillige Übersetzung des Hebräischen: Das Hebräische verwendet für Gott oft „Elohim“. Das ist sprachlich ein Plural und bedeutet eigentlich „Götter“. Israel wählte den Plural für den einen Gott anscheinend deswegen, weil dieser eine Gott die Summe alles dessen bot, was die Antike mit Göttern verband. Diese sprachliche Kühnheit verrät das jüdische Selbstbewusstsein in der Religionskonkurrenz. Die Übersetzer der Septuaginta allerdings lasen an der Schlüsselstelle Ex 22,27 wieder den eigentlichen Plural. Das Hebräische hielt dort fest, Israel dürfe seinen einen Gott (Elohim) nicht im Fluch verächtlich machen (MT). In der Septuaginta hingegen entsteht ein Text über die anderen Götter, das Gebot: „Du sollst Götter (!)¹⁴ nicht entehren“ (wörtlich: „nichts entehrend Böses gegen sie reden“)! Die Götter und damit die fremden Religionen verdienen selbst in der Auseinandersetzung Respekt.¹⁵ Exklusive Verehrung des einen Gottes erlaubt die Achtung des anderen und fordert sogar zu dieser auf.¹⁶ Begeben wir uns von da wieder zur Schlüsselszene in Ephesus, so rundet sich der Kreis. Der Erzähler Lukas stellt sich offenbar vor, Paulus hielte sich an dieses Gesetz. Er werbe für den neuen Weg mit Christus, ohne im Sinne des Gesetzes von Septuaginta-Ex 22 schmähend Böses gegen Artemis zu reden. Exklusivität und Respekt vor dem Anderen, der bipolare Grundsatz des Septuaginta-Gesetzes, gilt ebenso in der christlichen Mission.¹⁷

3. Konsequenzen und Grenzen des Respekts vor anderen Religionen

Wie wirkt sich der beschriebene Grundsatz aus und wo hat er seine Grenzen? Die Quellen geben darüber keine unmittelbare Auskunft, erlauben aber Rückschlüsse. Nennen wir die wichtigsten:

a. Die von den ersten Christen benützten heiligen Schriften Israels kennen trotz des beschriebenen Verbots der Septuaginta, die Götter zu schmähen, gelegentlich eine überaus harte Polemik, am auffälligsten dort, wo der eine Gott die übrigen Gottheiten in Jes 41,21-24 vor Gericht zitiert. Diese Polemik wird im Neuen Testament nicht aufgegriffen.

b. Die zweite Beobachtung schließt daran an. Sie betrifft einen so vertrauten Text, dass sie der Wahrnehmung fast entgeht: Der berühmte Missionsbefehl in Mt 28,19f. und seine Nachahmung in Mk 16,15 formulieren den Sendungsauftrag ausschließlich positiv. Die Jünger sollen das Gebot Jesu und die Taufe zu allen Völkern (so Mt) bzw. das Evangelium zu aller Schöpfung tragen (so der nachträgliche Schluss des

Mk).¹⁸ Das und nicht mehr wird gesagt. Dass diese Forderung bei den Menschen „der Völker“ eine Abkehr von den Göttern ihrer Herkunft mit sich bringen wird, wissen Leserinnen und Leser ohnehin. Deshalb steht es nicht im Bibeltext. Der Sendungsauftrag Jesu enthält die Aufgabe, die Zuwendung Gottes und sein Gebot in Christus mitzuteilen, aber keine Aufgabe zur Polemik.

c. Die dritte Beobachtung geleitet uns an die Grenze der Toleranz: Wenn ein Widersacher des einen Gottes sich über alles erhebt, was Gott oder Heiligtum heißt, sich ins Heiligtum des einen Gottes setzt und dort den Beweis antritt, er sei Gott, so ist ihm als Vertreter des Verderbens zu widerstehen, wie viel Macht auch immer er besitzen mag! So lesen wir in 2 Thess 2,1-12. Einiges spricht dafür, dass sich hier eine Fama der damaligen Zeit auswirkt, laut der Kaiser Caligula ein Bild seiner selbst als Zeus im Tempel zu Jerusalem aufgestellt sehen wollte.¹⁹ Wäre dem so, fänden wir hier die Basis für all die Konflikte um den Kaiserkult, an denen das Miteinander von Christentum und nichtchristlichen Religionen gegen Ende der neutestamentlichen Zeit scheitert. Selbst an dieser Stelle wirkt jene Differenzierung nach, die wir schon kennen lernten. Der christliche Autor wirft dem Widersacher Gottes nämlich genau genommen nicht nur die Usurpation des Jerusalemer Tempels vor, sondern auch dass er sich über alles erhebe, „was Gott oder Heiligtum heißt“. „Was Gott heißt“, ist seit 1 Kor 8,5a eine Chiffre, die für die Götter der Völker steht. Der 2. Thess wägt demnach (wie Paulus im 1. Kor) die Bezeichnung der Götter als „Gott“ in einer Umwelt ab, die durch den Monotheismus in Frage gestellt wird, und misst den Kaiserkult daran, ob er respektieren kann, was Israel und die Völker „Gott“ oder „Heiligtum“ nennen.²⁰

Zusammenfassend kann festgehalten werden: Das frühe Christentum unterscheidet die erlaubte und notwendige Polemik gegen Götterbilder von einer Entehrung dessen, was bei den Völkern Gott heißt, also von den Religionen selbst: Es vertritt einen exklusiven Monotheismus und teilt ihn mit dem Judentum (später mit dem Islam). Eine Polemik gegen andere Religionen erzwingt dieser Monotheismus nicht. Er erlaubt nach der Schrift eine theologisch begründete Achtung der anderen und insofern ein Leben mit- und nebeneinander (Konvivenz). Selbst der Widerspruch gegen den Kaiserkult setzt bei der neutestamentlichen Entstehung noch die grundsätzliche Konvivenz der Religionen voraus.²¹

III Vertiefung: Abstand zu den Göttern und Begegnung in der Gottesvorstellung

Die Grundlagen des frühchristlichen Handelns sind damit geklärt; ein in sich exklusiv monotheistischer Anspruch erlaubt neben der Auseinandersetzung zugleich die Achtung vor anderen Auffassungen. Auf dieser Basis entsteht

nun ein allerdings komplexes Gebilde. Verschiedene äußere Bedingungen nehmen wesentlich Einfluss:

1. Um der Selbstidentität willen: Hütet euch vor den Götterbildern

Der beschriebene Grund für eine mögliche Konvivenz darf nicht dazu verleiten, die im Neuen Testament recht oft vorhandene Polemik außer Acht zu lassen. Das Dilemma für die frühen Christen brach früh auf, und zwar gerade im Alltag, wie z.B. beim Kauf oder Genuss von Fleisch bei den Tempeln.

Paulus formulierte daraufhin die grundlegende Entscheidung: Innerhalb der Gemeinde ist Rücksicht, nach außen hin aber Klarheit geboten. Das heißt, wie immer die Nachbarn ihre Götter ehren mögen und das andere jeweils zu achten ist: einen Kompromiss bei der eigenen Anbetung des einen Gottes erlaubt das alles nicht. Das berühmte Zugeständnis in 1 Kor 8,5, Götter und Herren gäbe es viele, dokumentiert folgerichtig den nach unserer bisherigen Beschreibung notwendigen Respekt, verbunden mit der bindenden, exklusiven Einschränkung von V 6, für die Gemeinde zähle allein der eine, einzige Gott.²² Für die Gemeinde selbst verwandeln sich nämlich die Götter in Dämonen, die Unheil und Gericht mit sich bringen, wenn ein Gemeindeglied sich einmal ihnen und dann dem einen Gott zuneigt (1 Kor 10,14-21). Die Achtung des anderen endet dort, wo sie die eigene Identität gefährdet.²³

Untersuchen wir die Generationen nach Paulus, so setzt sich das Problem unvermindert fort. Ich übergehe hier Beispiele (1 Joh 5,21; Did 3,4)²⁴ und nenne nur das Ergebnis: Die Sicherung der eigenen Identität verlangt eine Abgrenzung und die Warnung davor, seine Identität durch Rückkehr zu Kulte, die man aus seiner Jugend kennt, aufs Spiel zu setzen.

2. Eine Chance der Begegnung: monotheistisches Denken

Für eine zweite Vertiefung kehren wir nochmals zurück zum geplatzten Prozess von Ephesus. Den Grund für die Einstellung des Verfahrens lernten wir kennen: Paulus und seinen Begleitern war kein anlastbarer Tempelraub vorzuhalten, und ihre Auseinandersetzung mit den von Händen gemachten Götterbildern konnte nicht als Blasphemie gelten. Warum aber akzeptierten die Völker diese Grenze der Blasphemie? Warum tolerierten sie innerlich den Ruf der frühen christlichen Verkündiger, die Götterverehrer sollten sich weg von

„Ein in sich exklusiv monotheistischer Anspruch erlaubt neben der Auseinandersetzung zugleich den Respekt für andere Auffassungen.“

Martin Karrer

„Die Sicherung der eigenen Identität verlangt in fast allen Religionen eine Abgrenzung und die Warnung davor, die Identität durch Rückkehr zu Kulturen, die ein Mensch aus seiner Jugend kennt, zu verlieren.“

Martin Karrer

den überall vorhandenen Bildern zu dem einen Gott hinwenden?²⁵ Wir treffen hier auf eine Eigenart antiken Denkens von höchstem Rang:

Nicht lange nachdem Israel den Ruf formuliert hatte, Israels Gott sei einzig (das Sch^oma Israel Dtn 6,4), entwarf der Philosoph Xenophanes (um 570 v. Chr. bis nach 478 v. Chr.) eine vergleichbare Notiz, die als Fragment erhalten blieb: „Ein einziger Gott (ist) unter Göttern und Menschen

der Größte, nicht an Gestalt den Sterblichen gleich, nicht an Einsicht“ (DK 11 B 23).²⁶ Gott ist „einzig“ („heis“), lesen wir hier, dasselbe Wort, das später (im 3. Jh. v. Chr.) die Übersetzer der Septuaginta verwenden werden, wenn sie das Sch^oma Israel übertragen, den Ruf an Israel, sein Gott sei „einzig (>heis<) Herr“.

Es wäre vermessen, einen frühen Kontakt zwischen dem Sch^oma Israel, aus jüdischer und griechischer Religionsphilosophie zu behaupten. Trotzdem mag ein solcher Kontakt in den folgenden Jahrhunderten tatsächlich entstanden sein. Jedenfalls spitzt sich eine Nähe der Formulierungen bis Paulus noch zu. Das Sch^oma stellt „heis“/„einzig“ nämlich - anders als die griechische Philosophie - nicht zum Abstraktum (einer sei „Gott“), sondern zum Namen des einen Gottes; die Septuaginta schrieb „kyrios heis“, der Gott („theos“) Israels sei „einzig Herr“. In den Jahrhunderten danach entstand dann die Kurzform „heis theos“ „einzig (ist) Gott“ genau wie bei Xenophanes, und diese Kurzform greift Paulus auf (bes. in Gal 3,20 und Röm 3,30).²⁷ So klar sich auch die paulinische Wendung gegen die vielen verehrten Götter im Leben der Völker wendet, sie ist deshalb doch in griechischen Ohren nachvollziehbar. Der Gedanke, wenn nur „ein Gott“ ist, so muss dieser eine Gott identisch mit dem einen Gott Israels sein und darum die Mitteilung über das Wirken dieses einen Gottes (Israels) an alle Völker notwendig sein (nach Röm 3,29f. die Mitteilung des Evangeliums), entbehrt in ihrer Zeit keinesfalls der Plausibilität.

Das gilt umso mehr, als Xenophanes´ Formulierung überdies die Abwendung von den nach menschlicher Gestalt geformten Götterbildern vorbereitete. Der eine Gott besitze, sagte er im zitierten Fragment ausdrücklich, keine Gestalt („demas“) wie die Sterblichen. Plato entwickelte dieses Motiv weiter und verankerte den einen Gott über allen Göttern „jenseits des Seins“ (rep. IV 509b 9). Die Götterbilder in all den Tempeln wurden damit zu abgeleiteten Bildern, fern dem Ursprung. Die Kritik, sie seien nicht mehr als Kunstwerke

und unterlägen allen Grenzen menschlicher Annäherung, war innergriechisch nachvollziehbar.

Die Forschung streitet, ob nicht Aristoteles in seiner Metaphysik sogar noch ein weiterer Schritt, nämlich eine neue Personalisierung dieses einen-einigen Gottes, gelang oder ob er lediglich im Abstraktbegriff von „dem Gott“ (im Sinne der Klasse des Göttlichen) spricht. In ersterem Fall entstünde die engste Äquivalenz zur biblischen Entwicklung. Lassen wir das offen. Wir benötigen auch diesen weitergehenden Schritt nicht.²⁸ Für uns genügt die bis Plato eingeführte Klärung des Verhältnisses zwischen dem einen allem Sein vorrangigen Gott und den vielen konkret verehrten Göttern:

Während der eine Gott – so Plato – alles Sein begründet und mit der Urvernunft identisch ist, vermitteln die vielen Götter zwischen ihm und der gestalteten Welt. Der Philosoph muss letztere nicht verachten, sondern vermag die Vermittlung zu würdigen (s. bes. Tim. 40b und leg. IV 715e-716d).²⁹ Der tendenzielle Monotheismus der Philosophie duldet den gelebten Polytheismus mit seinen vielen (teilweise henotheistischen) Schattierungen. Das Miteinander eines Denkens von einem Gott und des Lebens mit vielen Göttern wird zu einem verbreiteten Religionsmuster des ersten Jahrhunderts n. Chr.

Einerseits unterscheidet sich diese Religiosität erheblich vom Schema Israel, erlaubt sie doch den additiven Besuch mehrerer Kulte. Andererseits erlaubt sie doch eine Anknüpfung. Wieder ist es der Erzähler der Apg, der uns das - nunmehr erzählerisch - am Hauptort der Philosophie, in Athen, vor Augen führt. Sein Paulus predigt, die Völker würden mit der Umkehr zum einen Gott Israels das Göttliche finden, das sie als unbekanntes Gott verehrten, ohne es wirklich zu kennen, und gelangt von dort aus weiter zu Auferstehung und Christologie (Apg 17,22-31).

Die Auswirkungen des Kontakts zwischen christlichem Monotheismus und antiker Philosophie reichen weiter in die heutige Begegnung der Religionen. Neben Judentum und Christentum wurden große Denker aus dem Islam zu Tradenten der antiken Philosophie. Die drei monotheistischen Religionen gewinnen darum einen trotz aller Differenzen gemeinsamen Gesprächspartner mit der mit Xenophanes begonnenen philosophischen Tradition. Sie haben Beträchtliches gemeinsam.³⁰

IV Inkulturation oder: das Fremde und das Eigene

Religionsbegegnung verlangt und veranlasst – so ein Letztes – Inkulturation. Das fremde Andere beeinflusst das Eigene. Weisen wir das am vielleicht interessantesten Beispiel nach, dem Umgang mit den antiken Göttern und dem Begriff

„Gott“ („theos“). Hier erscheinen Phänomene, die wir bis heute als typische Inkulturationserscheinungen kennen:

1. Götter der Völker und neutestamentliche Verkündiger

Das Neue Testament nimmt wahr, dass es die andere Religion mit ihren Göttern gibt und dass viele Menschen diese Götter als wirksam erleben.³¹ Wir sahen das am Beispiel der Artemis, könnten aber genauso die Dike (die antike Rachegöttin) nennen, die die Bewohner Maltas lauthals Apg 28,4 am Werk vermuten, als eine Schlange Paulus beißt. Erschreckend nahe kommt diese Religiosität des Anderen den neuen Verkündigern, wenn Menschen anderer Völker auf einmal sogar in frühchristlichen Zentralgestalten Götter entdecken wollen. Paulus und Barnabas erleben das in Apg 14,11, Paulus in anderer Weise nochmals in Apg 28,6. Wir müssen zur Kenntnis nehmen, dass, obwohl die frühen christlichen Prediger solche Meinungen zwar entschieden abwiesen (Apg 14,14f.), diese Überzeugungen sogar zum Erfolg der Mission beigetragen haben dürften.³²

2. Götter der Völker und Christologie

Nicht minder bemerkenswert und gewichtig ist der Einfluss der antiken Religionen auf die Christologie. Wir spüren ihn am sinnfälligsten in der Apostelgeschichte. Christus erscheint dort gleich in Kapitel 1 im Himmelsglanz, den seit dem ägyptischen Sonnenkult Helios, der Sonnengott, besitzt (Christi Gesicht leuchtet laut 1,16 wie die Sonne = der Helios). Zudem trägt Christus die Schlüssel des Todes und des Hades, die nach der antiken Religiosität die Unterwelt verschließen (1,18). Er vereint olympische Gottheiten und katachthone (die Unterwelt betreffende) Macht.³³ Man mag diesen Vorgang theologisch diskutieren (wie die besprochene Anknüpfung an „das Göttliche“ Apg 17). Religionsgeschichtlich jedenfalls trägt er wesentlich zum Erfolg der Christologie bei. Theologie kann anscheinend nie allein das Neue betonen, sie muss stets das Alte, Aufgenommene mit berücksichtigen.

3. Das Gottesprädikat in der Christologie

Schließen wir hier den von heute aus gesehen wohl überraschendsten Sachverhalt zu unserem Thema an: Das frühe Christentum muss bis in die Christologie hinein lernen, auf das pluralische Phänomen von „Göttern“ zu reagieren. Erinnern wir uns dazu nochmals an die Septuaginta. Ihrem Grundsatz, die fremden Götter nicht zu schmähen, entsprach



Prof. Dr. Martin Karrer, Professor für Neues Testament und seine Umwelt; Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel; Missionsstraße 1a, D-42285 Wuppertal, Tel. ++49/(0)202/89195, Fax ++49/(0)202/2820101, Website: <http://www.kiho-wuppertal.de>, E-Mail: karrer@uni-wuppertal.de

die Anerkennung, die von der Umwelt über die Sterne geschauten fremden Götter seien, obwohl vom Gottesvolk strikt abgelehnt, den Völkern zugewiesen (Dtn 4,19 hebräischer Text und Septuaginta).³⁴ Israel konnte folgerichtig seinen Gott den „Gott der Götter“ nennen und tat das in Ps 50,1 (Septuaginta 49,1).

Unwillkürlich drängt sich ein Vergleich mit dem beschriebenen philosophischen Vorgang auf, über allem Sein nur einen Gott zuzulassen, die Gestalten seiner Vermittlung indes gleichfalls „Gott“

zu nennen. Sicher durch diese Philosophie wurde Philo, der größte jüdische Philosoph des 1. Jahrhunderts, angeregt, wenn er den „Logos“ (das Wort hinter dem Sein, durch das sich Gott mitteilt) und singular selbst Mose, den Mittler zwischen dem einen Gott und seinem Volk Israel, in abgeleiteter Weise „Gott“ („theos“) nennt (der eine Gott teilt sich durch einen gleichsam „zweiten“ Gott mit).³⁵ Die heiligen Schriften Israels halten mehr Abstand; zu groß scheint die Gefahr, fremde Götter könnten indirekt Anerkennung finden (siehe die Auseinandersetzung in Ps 82,1.6 und Ps 96,4).³⁶

Die Christen, die diese Schriften lesen, verfahren ambivalent. Zum einen deklassieren sie die bei den Völkern sogenannten Götter zu Dämonen.³⁷ Zum anderen aber akzeptieren sie in der Alten Kirche immer wieder auch, es gebe unter dem einen Gott göttliche Wesen minderen Ranges, gleichsam Götter-„Göttliche“ („theoi“ ohne Artikel; so Origenes, Kommentar zu Joh II 16-17).³⁸ Verzichten wir darauf, die Belege im Einzelnen zu erörtern.³⁹ Für uns wesentlich ist eine Konsequenz im Neuen Testament, die uns zwingt, eine landläufige Ansicht zu korrigieren: Fraglos wird in dessen Schriften Christus erst spät „theos“, „Gott“ genannt (am wichtigsten in Joh 1,18; Tit 2,13 und 2 Petr 1,1). Indes muss dies nicht, wie manchmal vertreten, besagen, dass das Christentum erst spät zu einer göttlichen Hoheit Jesu fand.⁴⁰ Im Gegenteil verweist es vor allem auf die Schwierigkeit, das Prädikat „theos“/„Gott“, wenn man es benützte, vor dem Missverständnis zu schützen, Jesus sei ähnlich einem Engelwesen oder einem der anderen Mittler zwischen Gott und Menschen als „göttlich“ zu betrachten (und somit subordinatianisch in die Götterwelt einzufügen). Anders gesagt, Jesus heißt erst dann „Gott“, als überall klar ist, dass seine Gottheit sich strikt von der Gottheit des einen Gottes Israels her versteht – eine Voraussetzung für das trinitarische und christologische Dogma.⁴¹

„Das frühe Christentum muss bis in die Christologie hinein lernen, auf das pluralische Phänomen von ‚Göttern‘ zu reagieren.“

Martin Karrer

Suchen wir aus diesen Beobachtungen eine Konsequenz für heute zu ziehen, so ergibt sich die Forderung nach hoher sprachlicher Sorgfalt in der trinitarisch-monotheistischen Christologie sowie nach Berücksichtigung der gelebten Religionen in der theologischen und kulturellen Diskussion der Gegenwart. Vergangene Kulturaspekte müssen in diesen Gesprächen erschlossen und können doch nicht einfach ins Heute übertragen werden. Eine moderne Glaubenskultur darf, analog zur Inkulturation des ersten Christentums, nicht den Zeitströmungen erliegen und muss demnach ihr Recht in großer Freiheit bewahren.

V Fazit

Vom geplatzten Prozess gegen Paulus zu Ephesus führt ein großer Bogen hin zum Ringen um die sachgemäße Artikulation der Theologie und Christologie in der antiken Religionskultur, mit der wir schließen. Mehrere Grundzüge traten hervor. Bündeln wir ihre Konsequenzen für die Gegenwart in Form kurzer Thesen:

1. Die Begegnung von Religionen enthält Konflikte, es wäre falsch, das darin enthaltene Aggressionspotential zu verschweigen.

Anmerkungen

¹ Das Zitat stammt aus dem Vorverfahren gegen Caecilius, das Cicero die Ermächtigung einbrachte, die Anklage gegen Verres zu führen (Cicero, Gegen Verres IV 72-115).

² Apg 19,26(-27). Mit dem Dilemma, dass auch die verehrten Götterbilder Statuen sind, setzt sich antike Philosophie immer wieder auseinander (so Celsus nach Origenes, c. Cels. 7,62).

³ Das gilt unbeschadet der Differenzierungen, die jüngere Forschung für die Vorgänge im 4. und 5. Jh. (samt der Ermordung der Hypatia) vornimmt. Soziale Spannungen und politische Impulse spielten eine große Rolle, und doch ließ sich das christliche Volk instrumentalisieren. Näheres bei *Johannes Hahn*, *Gewalt und religiöser Konflikt*, Klio.B NF 8, Berlin 2004.

⁴ Einige Daten bei *Wolfgang Reinbold*, *Propaganda und Mission im ältesten Christentum*, FRLANT 188, Göttingen 2000; *Eckard J. Schnabel*, *Urchristliche Mission*, Wuppertal 2002; *Lambertus J. Lietaert Peerbolte*, *Paul the Missionary*, CBET 34, Leuven 2003.

⁵ Dieses soziale Charismatikertum wird seit der bekannten Studie von *Gerd Theißen*, *Wanderradikalismus*, ZThK 70, 1973, 245-271 breit erschlossen.

⁶ Vgl. Roger W. Gehring, *Hausgemeinde und Mission*, *Bibelwissenschaftliche Monographien* 9, Giessen 2000.

⁷ Dazu bes. *Eva Ebel*, *Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden*, WUNT II/178, Tübingen 2004; Markus Öhler, *Iobakchen und Christusverehrer*, in: R. Klieber/M. Stowasser (Hg.), *Inkulturation, Theologie, Forschung und Wissenschaft* 10, Wien 2006, 63-86; *Martin Karrer/Oliver Cremer*, *Impulse des Vereins in der Geschichte des ersten Christentums*, in: *Logos-Logik-Lyrik*, FS Klaus Haacker, hg.v.V. Lehnert/U. Rösen-Weinhold, *Arbeiten zur*

2. Jeder Aggression bei der Religionsbegegnung muss und kann Einhalt geboten werden. Das fordert die Kultur des Zusammenlebens ebenso wie der innere Maßstab des jüdisch-christlichen Monotheismus. Dass andere Religionen nicht geschmäht werden dürfen, fasst Septuaginta (Ex 22,27 bzw. 22,28) geradezu in ein Gesetz. Alle Religionen verdienen demnach selbst in Auseinandersetzungen tiefen Respekt.

3. Abgrenzungen von anderen Religionen dienen in vielen Fällen der Sicherung eigener Identität. Diese Sicherung ist für die eigene Identitätsbildung unverzichtbar, doch wäre es falsch, ihr allein das Feld zu überlassen. Ebenso wichtig ist das Lernen voneinander, die Anknüpfung und Vertiefung (eindrücklich zeigte das die Begegnung der monotheistischen Tendenzen im und um das Christentum).

4. Die Anknüpfung und Vertiefung machen bewusst, wie tief alle Religionen in ihr jeweiliges kulturelles Umfeld eingebettet sind. Aufmerksam werden wir dafür, dass mit der Änderung kultureller Umfelder die Koordinaten für theologische Aussagen ebenso wie für das Gespräch zwischen den Religionen neu bestimmt werden. Deshalb sind die Weichenstellungen der ersten Kirche unter den Bedingungen der Moderne neu zu stellen. Mitte und Ausgangspunkt des Christentums (Monotheismus und Christologie) rufen nach Vergegenwärtigung im heutigen offenen Gespräch mit den Religionen. ◀

Bibel und ihrer Geschichte 27, Leipzig 2007, 33-52.

⁸ Das Gewicht der Sympathisanten erschloss *Dieter Sängler*, *Heiden – Juden – Christen*, ZNW 89, 1998, 145-172. Er setzte seine Studien fort bis *Ders.*, *Pagane Bildungsinstitutionen und die Kommunikation des Evangeliums*, in: W. Härle u.a. (Hg.), *Systematisch Praktisch*. FS Reiner Preul, MThSt 80, Marburg 2005, 71-90.

⁹ *Rodney Stark*, *Der Aufstieg des Christentums*, Weinheim 1997; *Keith Hopkins*, *Christian Number and its Implications*, JECS 6, 1998, 185-226.

¹⁰ Die Modellbildung ist schwierig: s. *Harold A. Drake*, *Models of Christian Expansion*, in: W.V. Harris (Hg.), *The Spread of Christianity in the First Four Centuries*, CSCT 27, Leiden 2005, 1-13 und weitere Beiträge ebd.

¹¹ *Arthur Darby Nock*, *Conversion*, Oxford 1933 (repr. 1969), 7.

¹² Differenzierungen bei *Andreas Feldtkeller*, *Identitätssuche des syrischen Urchristentums*, NTOA 25, Freiburg i. Ü. 1993, 38f. u.ö.; *Martin Goodman*, *Mission and Conversion*, Oxford 1994; *John P. Dickson*, *Mission-Commitment in Ancient Judaism and the Pauline Communities*, WUNT II/159, Tübingen 2003; *Thomas Schmeller*, *Mission im Urchristentum*, ZNT 8, 2005, 2-11.

¹³ Ob es jüdische Mission um die Zeitenwende gab, ist umstritten (Mt 23,15 wird heute von vielen nicht als Beleg jüdischer Mission gelesen, sondern als Hinweis darauf, dass Pharisäer sich an Juden dritter Regionen wandten, um sie für die eigene pharisäische Richtung zu gewinnen); für den Forschungsstand s. *Jürgen Zangenberg*, *Mission in der Antike und im antiken Judentum*, ZNT 8, 2005, 12-21.

¹⁴ Einige Handschriften verdeutlichen noch den Sinn zu „Du sollst fremde (!) Götter nicht schlecht machen“. Im Rahlfs-Text ist unsere Stelle LXX Ex 22,27, in der Edition Wevers´ 22,28.

¹⁵ Die Übersetzung könnte damit „das Ergebnis einer gewissen Toleranz gegenüber dem hellenistischen Polytheismus im jüdischen Milieu Ägyptens sein, vielleicht gar eines beginnenden Universalismus“, siehe *Joachim Schaper*, Exodus, in: Wolfgang Kraus/Martin Karrer Hg., Septuaginta Deutsch. Erläuterungen, Stuttgart 2008.

¹⁶ Im jüdisch-griechischen Raum der Zeitenwende setzte sich dieser allgemeine Sinn vollständig durch: s. die sogenannten jüngeren Übersetzungen (Aquila, Theodotion und Symmachus); Josephus, Ap 2,237 und ant. IV 207; Philo, spec. leg. I [7] 53 und vit. Mos. II [26] 205.

¹⁷ Werfen wir einen kurzen Blick voraus: Im 2. Jh. verbreitet sich unter den Gegnern des Christentums die Auffassung, diese würden die Götter entehrend „ausspeien“ (Caecilius laut Min. Fel. 8,4) und schmähen (Celsus in Origenes, c. Cels 7,36; 8,38; vgl. *Horacio E. Lona*, Die „Wahre Lehre“ des Kelsos. Übersetzt und erklärt, KfA.E 1, Freiburg i. Br. u.a. 2005, 408). Origenes weist eine solche Haltung von Christen souverän mit Ex 22,27(28) LXX ab (c. Cels. 8,38; vgl. Lona a.a.O. (Anm 19) 444).

¹⁸ Die Frage, ob der mt Missionsbefehl dabei an Israel und die Völker gemeinsam oder nur an die Völker (nicht an Israel) denke, stellen wir hier zurück. Zur Kontroverse s. *Ulrich Luz*, Der Antijudaismus im Matthäusevangelium als historisches und theologisches Problem. Eine Skizze, EvTh 53, 1993, 310-327 und *Peter Stuhlmacher*, Zur missionsgeschichtlichen Bedeutung von Mt 28,16-20, EvTh 59, 1999, 108-130.

¹⁹ S. *Martin Karrer*, Der Zweite Thessalonicherbrief und Gottes Widersacher, im Erscheinen in HBT 2007.

²⁰ Die Bewertung des Kaiserkultes hat sich in den letzten Jahrzehnten sehr geändert; vgl. bes. *Steven J. Friesen*, Imperial Cults and the Apocalypse of John, Oxford 2001 und *Thomas Witulski*, Die Johannesoffenbarung und Kaiser Hadrian, FRLANT 221, Göttingen 2007.

²¹ In der Auseinandersetzung der Apk mit dem Kaiserkult stoßen wir auf diesen Umbruch (bes. Apk 13). Diese Konvivenz bricht am Ende des 1. Jhs. zusammen.

²² Zur Diskussion der Passage s. bes. *Wolfgang Schrage*, Unterwegs zur Einzigkeit und Einheit Gottes, BThSt 48, Neukirchen-Vluyn 2002, 68-78.

²³ Vgl. *Martin Meiser*, Das Christentum und die Herausforderungen der griechisch-römischen Antike, in: ders. u.a. (Hg.), Die bleibende Gegenwart des Evangeliums. FS Otto Merk, MThSt 76, Marburg 2003, 213-234, bes. 231 und Stellen wie Gal 4,8f. (dazu *Schrage*, a.a.O. (Anm. 26) 78-81).

²⁴ Später Hermas, mand. XI 1-6 und 12-15; Diodor von Tarsus, fat. passim; Augustin, conf. IV 3,4.

²⁵ Die wichtigste Zusammenfassung dieser Verkündigung findet sich in 1 Thess 1,9 (ohne dass die Stelle eine Missionsformel im engeren Sinn enthält, wie manch ältere Forschung meinte); dazu *Christian Blumenthal*, Was sagt 1 Thess 1.9b-10 über die Adressaten des 1 Thess? Literarische und historische Erwägungen, NTS 51, 2005, 96 - 105.

²⁶ Überliefert bei Clemens Alex., Strom. V 109 (II 399, 16 St.); Übersetzung angelehnt an *Ernst Heitsch*, den Otto Kaiser, Der eine Gott und die Götter der Welt, in: Reinhard G. Kratz u.a. (Hg.), Schriftauslegung in der Schrift. FS Odil Hannes Steck, BZAW 300, Berlin 2000, 335-352, hier 335 zitiert.

²⁷ Die Kurzform erlaubt ihm, das Kyrios-(Herr-)Prädikat auf Christus zu übertragen und gelegentlich „ein Gott – ein Herr“ („heis theos – heis kyrios“) zu schreiben (1 Kor 8,6; dazu *Schrage*, a.a.O. [Anm. 26] 167-175). Den anti-polytheistischen Akzent

der Formel arbeitete *Erik Peterson*, ΕΙΣ ΘΕΟΣ. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen, FRLANT 41, Göttingen 1926, 253-256 heraus; die jüngere Forschung prägte *Werner Kramer*, Christos Kyrios Gottessohn, AthANT 44, Zürich 1963, 91-95.

²⁸ Zur Diskussion s. *Michael Frede*, Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity, in: ders. u.a., Pagan Monotheism in Late Antiquity, Oxford 1999 (repr. 2002), 41-68, hier 44-50 gegenüber *Ingemar Düring*, Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens, BKAW I/1, Heidelberg 1966, 109.452f.

²⁹ Dazu *Otto Kaiser* a.a.O. 348 und ders., Gott und Mensch als Gesetzgeber in Platons Nomoi, in: B. Kollmann u.a. (Hg.), Antikes Judentum und Frühes Christentum. FS H. Stegemann, BZNW 97, Berlin 1999, 278-295, hier 291-295.

³⁰ Ihre Bemühung, die nicht-monotheistischen Religionen zu verstehen und ihnen gerecht zu werden, tritt freilich vor andere Voraussetzungen. Für diesen Bereich bedarf es zusätzlicher hermeneutischer Anstrengungen, die eine Vereinseitigung ursprünglich morgen- und abendländischer Kultur umgehen.

³¹ Ebenso gilt das für das Judentum: s. z.B. die Erwähnung der Fluss-/Meergöttin Thetis in Sib 3,22 (freilich als von Gott geschaffen).

³² S. neben den Kommentaren etwa *Cilliers Breytenbach*, Zeus und der lebendige Gott. Anmerkungen zu Apostelgeschichte 14.11-17, NTS 39, 1993, 396 - 413.

³³ Daraufhin setzt sich die Apk noch in vielen weiteren Zügen mit antiker Religiosität auseinander, z.B. in der Verballhornung von Apollo zu Apollyon 9,11; vgl. *Martin Karrer*, Stärken des Randes. Die Johannesoffenbarung, in: Ulrich Mell / Ulrich B. Müller (Hg.), Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte. FS Jürgen Becker, Berlin 1999, 392-417, hier 401f.

³⁴ Ein wenig weiter gedacht, wandelten sich die Götter der Völker zu Gottessöhnen im Sinne von Völkerengeln unter dem einen, höchsten Gott (so Dtn 32,8f. nach 4QDtnj und Septuaginta). Der heutige hebräische Text unterscheidet sich von dieser Aussage.

³⁵ S. Philo, somn. I 229f.; LA III 207f. (zum logos), Mos I 158; det. 161f; Mut 125; migr. 84 (zu Mose). Vgl. Luis Angel Montes-Peral, Akataleptos Theos. Der unfassbare Gott, ALGHJ 16, Leiden 1987, 167-174.

³⁶ In der Septuaginta sind das (mit paralleler Aussage) Ps 81,1,6 und 95,4. Septuaginta Ps 81,6 spielt eine Schlüsselrolle in der Debatte von Joh 10,31-36.

³⁷ Kyrill von Alexandrien, Erläuterung zu Septuaginta Ps 95,4, PG 69, 1244D.

³⁸ Origenes bezieht sich dazu auf LXX Ps 49, und dieser Psalm wirkt weiter bis zum spätantiken Lexikon der Suda, die den Artikel „theoi“ (Götter) aufnimmt, weil der Ps und die Rezeption der Kirchenväter (zitiert wird Theodoret, In Ps., PG 80, 1229C) das gebieten.

³⁹ Für manches antike Ohr wurde es lediglich eine Frage der Terminologie, ob jemand dasselbe Wesen „Engel“, „Gott“ (in abgeschwächtem Sinn) oder „Dämon“ nannte (für den Sprachvergleich Engel-Götter s. Macarius Magnes, Monogenes IV 21a [= 200], für den Sprachvergleich Götter-Dämonen Augustin, civ. Dei IX 23). Weiteres bei *Frede*, a.a.O. (Anm. 32) 58-60.

⁴⁰ Eine solche Hoheit ist im Kyrios-Prädikat sehr viel früher vorausgesetzt (vgl. Phil 2,10f. usw.). Weiteres zur Entstehung der Hoheitschristologie bei *Larry W. Hurtado*, One God, one Lord. Early Christian devotion and ancient Jewish monotheism, London 22003.

⁴¹ Es ist demnach kein Zufall, dass das Joh, der wichtigste Zeuge der Hoheitschristologie, die „theos“-Aussagen durch Beifügungen sichert (1,18 „eingeborener Gott“; 20,28 „Herr und Gott“).