

# **Zuwendung zu den Völkern – lohnt eine religionstheologische Entdeckung des Neuen Testaments?**

*Martin Karrer*

## I

Das Christentum habe sich aus seiner Mitte vor den Völkern zu verantworten. So leitete der Jubilar manchen Austausch über das Neue Testament ein. Das Neue Testament helfe, diese Mitte zu erkennen. Auf sie gestützt und in ihr verwurzelt, könnten wir den anderen Religionen ebenso sachgemäß wie interessiert begegnen. Aus der Begegnung erwachse gegenseitige Bereicherung und ein Gewinn auch für das Christentum.<sup>1</sup>

Freilich ist die Konsultation des Neuen Testaments nicht immer einfach. Gerade in der Ausgangsfrage des interreligiösen Gesprächs, der Frage danach, wie offen, aufgeschlossen und voller Freiräume diese Begegnung sein solle, löst es keine große Erwartungshaltung aus. Es steht aufgrund seines Gesamtgefälles und seiner geschichtlichen Wirkung weniger für ein Eingehen des Christentums auf fremdreligiöse Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner als für die Ausprägung und Durchsetzung einer abweichenden, eigenen Gestalt der Gottesverehrung.

Die religionstheologische Diskussion entwickelte sich denn auch im Wesentlichen aus systematischen Erörterungen und interreligiösen Begegnungen.<sup>2</sup> Sie verlor das Neue Testament nicht aus

<sup>1</sup> Für die theologischen Hintergründe und eine Erweiterung der Basis vgl. *A. Bsteh*, Kirche der Begegnung. Zur Öffnung der Kirche im Zweiten Vaticanum für einen Dialog des Glaubens mit den nichtchristlichen Religionen, in: *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religions-theologie*, hg. v. R. Schwager, QD 160, Freiburg usw. 1996, 50-82. Realisierungen erlebten die Teilnehmerinnen und Teilnehmer an den von ihm geleiteten religionstheologischen Tagungen.

<sup>2</sup> Katholisch kam *K. Rahner* besondere Bedeutung zu (Der eine Christus und die Universalität des Heils, in: ders.: *Schriften zur Theologie* 12, Zürich usw. 1975, 251-282). Bei ihm entstand die historisch-systematische Dissertation des Jubilars: *A. Bsteh*, Zur Frage nach der Universalität

dem Blick und konzentrierte sich doch nur begrenzt auf es.<sup>3</sup> Da eine biblische Basis zum Dialog oft erst mühsam gegen die sogenannten exklusiven Worte des Neuen Testaments (Apg 4,11f usw.) zu erlangen schien und scheint, wurde die Beschäftigung mit ihm rasch in die hermeneutische Aufgabe übertragen.

Vielschichtige und bedeutsame Ansätze dazu entstanden. Sie lenken von der Christologie zu einer theozentrischen Theologie, die Christen erlaube, Seite an Seite neben die Menschen anderer Religionen als Kinder des einen Gottes zu treten, und vertiefen das aus den Zuwendungen Gottes, die einen Dialog gegen einseitig exklusive Schriftlektüre eröffnen.<sup>4</sup> Sie unterscheiden Jesus, den Nazarener, vom triumphierenden Christus der Heidenkirche und fordern, das authentische Menschsein Jesu als Zentrum des Christentums wiederzugewinnen. Wo Menschen über Jesus dem Menschlichen und Göttlichen begegnen, wird er dann für sie zu *ihrem* Weg. Der Weg gilt und muss doch nicht für alle Menschen in gleicher Weise gelten.<sup>5</sup>

Wiederholt unterstützen die Entwürfe ihr Anliegen durch eine Differenzierung zwischen Sprachformen. Das weist dem assertorisch-exklusiven Reden einen Ort zu, wo Menschen sich ihres Bekenntnisses für sich und untereinander vergewissern, so dass diese Redeform sich nicht nach außen fortsetzen müsse.<sup>6</sup> Eine

der Erlösung. Unter besonderer Berücksichtigung ihres Verständnisses bei den Vätern des zweiten Jahrhunderts, WBTh 14, Wien 1966.

<sup>3</sup> So gewiss es in den systematischen Reflexionen (als Gegenstück zur angeführten katholischen Linie nenne ich *W. Pannenberg*, Systematische Theologie I, Göttingen 1988, 133-205 u.ö., den *G. Augustin*, Gott eint – trennt Christus? Die Einmaligkeit und Universalität Christi als Grundlage einer christlichen Theologie der Religionen, KKTS 59, Paderborn 1993 fortführt) und Diskussionen eine Rolle spielt.

<sup>4</sup> Aus nichtwestlichem Kontext wirkungsvoll in die theologische Diskussion eingebracht von *W. Ariarajah*, The Bible and People of Other Faiths, Genf 1985.

<sup>5</sup> Am bekanntesten wurden die Impulse durch *L. Swidler* (Der umstrittene Jesus, Gütersloh 1993 [engl. 1988] u.v.a. Arbeiten).

<sup>6</sup> Wesentlich ist das für die Anregungen *P.F. Knitter's* (seit Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums, München 1988 [am. 1985], 119-122,152 u.ö.). Er verbindet es, durch die Bedeutung des Reiches Gottes im Neuen Testament angeregt, in der Entwicklung seiner Theologie mit einem „regnocentric paradigm“, das die religiösen Traditionen der Menschheit als potentielle „agents of the

noch weitergehende Aktualisierung gestattet eine sprachphilosophisch-linguistische Entwicklung, die den Text in seinen lebendigen Bezügen, aus der Wahrnehmung der Leserinnen und Leser statt einem ihnen feststehend vorgegebenen Wort konstituiert.<sup>7</sup> Wo sich Theologie und Begegnung in einem reizvollen Spiel der Rezeption aus der Antwort der Hörerinnen und Hörer, Leserinnen und Leser auf einen Text in ihren Lebensbezügen ergeben, entstehen von vornherein Freiräume.

Während die systematische, religionswissenschaftliche und hermeneutische Debatte somit in großer Intensität geführt wird,<sup>8</sup> stellt sich gleichzeitig die Frage nach der Exegese.<sup>9</sup> Der Freiraum,

Kingdom“ würdigt (Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility, Oxford 1996, 196ff, Zitate 196).

<sup>7</sup> Wie etwa Knitter bemerkte (vgl. z.B. *ders.*, Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen, hg. v. B. Jaspert, Frankfurt a.M. 1997, 109f). Die Schwerpunkte der sprachpragmatischen Diskussion gingen der Religionshermeneutik voraus. Eine Brücke schlugen die Studien *D. Tracy's* (Hermeneutische Überlegungen im neuen Paradigma, in: *ders.* / H. Küng, Theologie – wohin?, Gütersloh 1984, 76-102; *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*, San Francisco 1987 etc.), die manche Weiterführung auslösten (vgl. bes. *W. Jeanrond* / *J.L. Rike* ed., *Radical Pluralism and Truth. David Tracy and the Hermeneutic of Religion*, New York 1991).

<sup>8</sup> Ich habe nur kleine Ausschnitte gezeichnet (s. noch *M. v. Brück* / *J. Werbick* Hg., *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien*, QD 143, Freiburg usw. 1993 u.v.a.). Die Unterscheidung in „exklusivistische“, „inklusive“ und „pluralistische“ Entwürfe, die wohl der Hick-Schüler *A. Race* (*Christians and Religious Pluralism. Patterns in the Christian Theology of Religions*, London 1983) begründete, hilft m.E. nur begrenzt, so gewiss sie systematisch einen gewissen Reiz hat (zugrunde gelegt etwa bei *A.A. Gerth*, *Theologie im Angesicht der Religionen*, BÖT 27, Paderborn 1997 [14f Lit.]).

<sup>9</sup> Einzelne Ausleger erproben neue provokative Entwürfe, um einen freien, gesprächsfähigen Anfang zu konstituieren. Im angelsächsischen Raum, wo eine umfangreiche Diskussion die Inkarnationschristologie hinterfragte (ausgelöst und vorangetrieben durch *J. Hick* mit Arbeiten bis *The Metaphor of God Incarnate: Christology in a Pluralist Age*, Louisville 1993; in die Exegese eingebracht bes. durch *M. Goulder*, *Incarnation and Myth: The Debate Continued*, London 1979), wird so etwa erwogen, ob dem Neuen Testament nicht der Weg von einem Verständnis Jesu als jüdischen Propheten zum inkarnierten Gott aufgrund paganer Fremdeinflüsse zugrunde liege und dieser Weg daher korrigiert werden könne

den wir in den letzten Jahren einklagten und erwarben, bedarf eines Gegenlagers an konkreten Impulsen der Schrift, soll er nicht verschwimmen.<sup>10</sup>

Aber lohnt sich, die Schrift stärker als geläufig für die Religionstheologie zu entdecken? Die Antwort ist nicht leicht zu finden. Das Neue Testament geht schon in der Frage nicht einfach auf, weil wir die Divergenzen der Zeiten und Ausgangspunkte nicht überspringen dürfen. Lediglich aus dem Abstand gibt es seine Auskünfte. Zugleich ruht wegen des Abstands keine Exegese in sich. In einem Gratweg verlagert sich die hermeneutische Frage auf die in den Texten selbst angelegten Chancen. Ich skizziere Problem und Chancen an paradigmatischen Ausschnitten.

## II

Beginnen wir beim Abstand: Die griechischen und römischen Religionen, unter denen sich die frühen Christen bewegten, existieren nicht mehr, und jeder übergeordnete Religionsbegriff abstrahiert nachträglich.

Genauerhin kannte die Antike die Erscheinungen der Religionen. Sie umschrieb das Leben mit den Göttern als Scheu und Verehrung („aidôs“, „eusebeia“, „thrêskeia“, „therapeia“), religiösen Dienst („latreia“) und Götterfurcht („deisidaimonia“). Sie dokumentierte es in religiösen Setzungen („nomoi“).<sup>11</sup> Sie kombinierte die Religionen (etwa durch die Identifizierung ortsüblicher und römischer Götter bei der Expansion Roms). Doch der Religionsvergleich veranlasste sie nicht zu einem gemeinsamen Oberbegriff.

(vgl. *P.M. Casey, From Jewish Prophet to Gentile God. The Origins and Development of New Testament Christology*, Cambridge 1991).

<sup>10</sup> Manche Ausleger halten die Exegese in der Religionstheologie für entschieden zu wenig berücksichtigt: vgl. *K. Berger, Ist Christsein der einzige Weg?*, Stuttgart 1997, 28.

<sup>11</sup> „Deisidaimonia“ leitete dabei zum Aberglauben über (Theophrast, *charact.* 16; Plutarch, *peri deisidaim.*), doch diese Begriffsverschlechterung dominierte noch nicht (und spielt fürs Neue Testament keine Rolle). Übersicht über die angeführten Begriffe *U. Dierse / C.H. Ratschow, Religion I-IV, HWP 8, 1992, 632-644: 632-636*. Weiteres z.B. *H. Dörrie, Überlegungen zum Wesen antiker Frömmigkeit*, in: *Pietas. FS B. Kötting*, hg. v. E. Dassmann / K.S. Frank, JAC.E 8, Münster 1980, 3-14.

Besonderheiten einzelner Religionsräume blieben auf diese Weise trotz allen Austausches von Gewicht, und dorthin gehört zunächst der Terminus „Religion“: „religio“ gab römisch die wichtigste Orientierung unseres Feldes. Nach der Etymologie aus „relegere“ verstanden römische Bürger das immer neue Durchgehen dessen, was dem Kultus der Götter eigne<sup>12</sup>, nach derjenigen aus „religare“ die öffentliche Verpflichtung und Verbindung als Mitte der Religion.<sup>13</sup> Griechisch lag der Schwerpunkt leicht verschoben auf der „timê theôn“, der kultisch gebotenen „Ehrung der Götter“<sup>14</sup>, die im Neuen Testament im kritischen Gegenstück vorkommt, die Ehre („timê“) gebühre „unserem Gott“ und Christus (bes. Offb 4,11; 5,12f).

Das spätantike Christentum griff die römische Bestimmung auf. Gegen Ende des 2. Jh. trat „religio“ darum seinen Siegeszug im christlichen Selbstverständnis an.<sup>15</sup> Etwa gleichzeitig fingen einige Kreise den Rechtsstatus des Judentums unter römischer Ägide angelehnt an den Ausdruck „religio“ ein; das Judentum erschien ihnen als „religio licita“ (erlaubte Religion / Bindung an Gott) im Unterschied zum unerlaubten Christentum.<sup>16</sup> Erst der so bekun-

<sup>12</sup> S. die berühmte Definition Ciceros, nat. deor. 2,72; vgl. A. Wlosok, Römischer Religions- und Gottesbegriff in heidnischer und christlicher Zeit, AuA 16, 1970, 39-53.

<sup>13</sup> Letzteres erhalten durch die Aufnahme im spätantiken Christentum: Laktanz, div. inst. IV 28,2.

<sup>14</sup> Z.B. Sophokles, Antig. 745; Aischylos, Agam. 637; vgl. W. Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, RM 15, Stuttgart usw. 1977, 406; R. Muth, Einführung in die griechische und römische Religion, Darmstadt 1988, 25f.

<sup>15</sup> Bei Irenäus, adv. haer. I 16,3 als Äquivalent zu „theosebeia“, einem Terminus, den das frühe Christentum in etwa in Entsprechung zur jüdischen Gottesfurcht aufgenommen hatte (1 Tim 2,10; vgl. Hi 28,28 etc.; bei den Völkern galt sie ab Gen 20,11 als fraglich).

<sup>16</sup> Der älteste Beleg ist, soweit ich sehe, in Tertullians Antwort auf den – von ihm angenommenen – Einwand mancher enthalten, die christliche Richtung („secta“) verberge sich „sub umbraculo insignissimae religionis, certe licitae“ (apol. 21,1). Für die uns interessierende neutestamentliche Zeit fehlt der Ausdruck. Eine knappe Übersicht über die Rechtsentwicklung bietet G. Stemberger, Die Juden im Römischen Reich: Unterdrückung und Privilegierung einer Minderheit, in: H. Frohnhofen Hg., Christlicher Antijudaismus und jüdischer Antipaganismus, Hamburg 1990, 6-22.

deten allmählichen, nachneutestamentlichen Übertragung auf die nichtrömischen Religionen, der darauf folgenden spätantik-römischen Rechtszusammenfassung<sup>17</sup> und der Vulgata verdanken wir die umfassende Durchsetzung, von der die neueren Abstraktionen der übergreifenden Religionswissenschaft zehren.

Mithin dürfen wir „religio“ nicht zur Maßregel einer Untersuchung des Neuen Testaments machen. Die frühen Christen brauchten, um ihren „Weg“ – so ein alter Hilfsausdruck für ihr Auftreten<sup>18</sup> – auf den Begriff zu bringen, zwar Worte der Umwelt. Aber sie konnten sich nicht als ein Glied in ein System von Religionen übergreifender Begrifflichkeit einreihen. Sie übernahmen griechische Termini, die eine direkte oder indirekte Adaption durch das griechischsprachige Judentum erfahren hatten, und erprobten sie kritisch differenziert. Die genannten Ausdrucksfelder um „aidôs“, „eusebeia“, „thrêskeia“ und „latreia“ begegnen deshalb im Neuen Testament in recht ungleicher Belegverteilung, „deisidaimonia“ wenigstens für die jüdische Stammreligion, und augenfällig bleibt die Distanz zu einem Ehren Gottes als kultische Pflege („therapeuein“).<sup>19</sup>

Größeren Rang gab die junge Gemeinde Umschreibungen, die ihr Proprium unmittelbarer trafen. Sie schuf Wendungen wie „in Christus Jesus“ (das wir ab den Past – 1 Tim 3,13 etc. – in etwa mit „christlich“ übersetzen können) und „Christi sein“ (Mk 9,41). „Christianoi“ kam bald hinzu. Ob Letzteres als Binnen- oder Fremdbezeichnung entstand<sup>20</sup>, in jedem Fall wurde es zur leiten-

<sup>17</sup> Im Codex Theodosianus.

<sup>18</sup> Vgl. Apg 9,2;24,14. Der Ausdruck erinnert ebenso an besondere religiöse Gruppierungen (vgl. IQS 9,17 usw.) wie an Philosophenschulen (vgl. Lukian, Hermet. 46) etc.

<sup>19</sup> „aidôs“ 1 Tim 2,9 und Hebr 12,28 v.l. (vgl. 4 Makk 12,11.13); „eusebeia“ 1 Tim 3,16 u.ö. (vgl. Philo, imm. 17 usw.); „thrêskeia“ Apg 26,5 u.ö. (vgl. Josephus, ant. 1,222); „latreia“ Röm 9,4 u.ö. (vgl. Philo, ebr. 144 u.ö.). „Deisidaimonia“ steht nur Apg 25,19 (vgl. Josephus, ant. 14,228); eine Wertschätzung des zugehörigen Adjektivs in Anlehnung an die Völker bekundet vorab Apg 17,22. „Therapeia“ im Sinn der religiösen Ehrung (und Pflege einer Gottheit im Kult an der Tempelstatue) fehlt im Neuen Testament, und „therapeuô“ begegnet nur in der Ablehnung Apg 17,25.

<sup>20</sup> Die Diskussion um die Entstehung des Christen-Namens ist nach wie vor offen. Die jüngste – sicher nicht die abschließende – These bietet H.

den Bezeichnung der Gruppe von außen (Plinius min., ep. X 96,1 etc.; Tacitus, ann. XV 44,2 etc.). Es kennzeichnete sie als Anhänger einer Person<sup>21</sup>, nicht einer Religion. Das hatte guten Grund, da ihre Gottesverehrung von dem abwich, was man in der Zeit kultisch nennen konnte. Die Gottesverehrung der neuen<sup>22</sup> Gruppe, die sich allmählich aus dem Judentum löste<sup>23</sup>, wurde nicht zu einem Tempel- und nicht zu einem Einweihungskult wie die vertrauten Tempel- und Mysterienreligionen.<sup>24</sup> Selbst das Zentrum ihrer Zusammenkünfte, ihre Mahlfeiern, ähnelten im 1.Jh. wegen ihrer Distanz zu den Götteraltären Vereins-, nicht speziell gottesdienstlichen Mählern.<sup>25</sup>

Paradoxerweise war damit das Christentum, das in der Spätantike zur führenden Religion im römischen Imperium werden wird, bis zum späten 1.Jh. nicht als eigenständige Religion sichtbar. Das erste erhaltene Rechtsdokument, der Briefwechsel zwischen Plinius dem Jüngeren und Trajan, bestätigt die unklare Situation: Plinius vermeidet in seiner Anfrage an den Kaiser, wie mit der neuen Gruppe zu verfahren sei, Ausdrücke wie „religio“. Obwohl die Gruppe Christus „quasi deo“ (gleichsam als Gott) begegne, habe er – schildert er – als erste sie betreffende Maßnahme das Vereinsrecht angewandt<sup>26</sup>, und dies habe die

*Botermann*, Das Judenedikt des Kaisers Claudius. Römischer Staat und Christiani im 1. Jahrhundert, *Hermes*.E 71, Stuttgart 1996, 87-95, 141-188.

<sup>21</sup> Vergleichbar sind die Wortbildungen „Herodianer“ (Mk 3,6 u.ö.), „Kaisarianer“ (Epiktet I 19,19) usw.

<sup>22</sup> Vgl. das Neuheitsbewusstsein bis zu der in Anm. 16 zitierten Tertullian-Stelle.

<sup>23</sup> Aber auch in dieser Ablösung noch einige Zeit als jüdische Gruppe erschien, wie die Apg bis 25,19 spiegelt.

<sup>24</sup> Wobei die Mysterienreligionen eine lange, differenzierte Geschichte seit dem 5.Jh. v.Chr. haben und weitgehend öffentlich angemeldet waren, was ihr landläufiges Verstehen als Geheimnis-Religionen verdeckt. Die früher angenommene, große Nähe zwischen Christentum und Mysterienkulten ging nicht unbeträchtlich auf ein vereinfachtes, darauf angelegtes Referenzsystem zurück: vgl. *W. Burkert*, Klassisches Altertum und antikes Christentum. Probleme einer übergreifenden Religionswissenschaft, Hans-Lietzmann-Vorlesungen 1, Berlin 1996, 41f.

<sup>25</sup> Vgl. *M. Klinghardt*, Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft: Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern, TANZ 13, Tübingen 1996.

<sup>26</sup> Keine Religionsregelung, etwa Anmeldung bei den Poleis als Kult neben den bestehenden Kulturen o.ä., wie wir sie aus den Mysterien kennen.

Mahlfeiern unterbunden (Plinius min., ep. X 96,7). Die Untersuchung, wie die Haltung näher zu beschreiben sei, habe nicht mehr als eine minderwertige „superstitio“ erbracht, somit einen Aberglauben, nicht eine Religionsausübung im Sinne der römischen Verwaltung (ebd. 8). Das Reskript Trajans vermeidet daraufhin nicht minder eine Beschreibung der Gruppe als „religiös“. Es stützt ein strenges Verfahren gegen sie entscheidend auf den nicht religiös gebildeten Namen „christiani“ (ep. X 97). Die Christenverfolgungen entstehen – pointiert gesagt – als eine Gruppen-, nicht als eine Religionsverfolgung<sup>27</sup>, und die Außen-sicht des Christentums durchzieht noch in den folgenden Jahrhunderten die Frage, ob seine Glieder nicht „atheoi“, „ohne Götter“ und damit religionslos seien.<sup>28</sup>

Beachten wir dies, können wir keine direkte Fallstudie mit Kontinuitäten in unsere Zeit anfertigen. Wir müssen uns in einer Situation, die trotz gelegentlichen Einspruchs<sup>29</sup> mit einem weiten Religionsbegriff arbeitet, mit einer Gruppe befassen, die im Sinne ihrer Zeit und ihrer eigenen Glieder nur allmählich die Bezeichnung einer Religion erhielt, und die Kriterien für heute in einem Stadium ihrer Genese suchen, das diesem Abschluss weit vorausgeht. Das zwingt uns, mit Äquivalenten zu arbeiten. Das wichtigste bietet die Weise, wie das Neue Testament den Völkern begegnet. Ich konzentriere mich im Folgenden darauf.

### III

Das frühe Christentum setzte in einer selbst gegenüber weiten Kreisen Israels erheblich erschwerten Situation ein. Denn Israel kannte neben der Religionskritik an den Völkern<sup>30</sup> ebenso Traditionen der Öffnung zu ihnen (angefangen beim Segen in Abraham Gen 12,3 und vielschichtig ab den Fortschreibungen des Jesaja-

<sup>27</sup> Nach einem Ausdruck in Plinius' ep. X 96,2 hat sich eingebürgert, das eine Verfolgung wegen des Namens (des „nomen ipsum“) zu nennen.

<sup>28</sup> Vgl. Athenagoras, leg. 3,1; Minucius Felix, Oct. 8,1ff.

<sup>29</sup> Berühmt ist derjenige *K. Barths*, KD I / 2 § 17.

<sup>30</sup> Prägnant etwa Weish 13-15. Dazu vgl. *M. Görg*, Die Religionskritik in Weish 13,1f. Beobachtungen zur Entstehung der Sapientia-Salomonis im späthellenistischen Alexandria, in: G. Hentschel / E. Zenger Hg., *Lehrerin der Gerechtigkeit. Studien zum Buch der Weisheit*, EThSt 19, Leipzig 1990, 13-25.



buches, Deutero- und Tritojesaja).<sup>31</sup> Der irdische Jesus aber folgte in seinem Auftreten nicht der Linie einer Öffnung. Er orientierte sich – wenn wir dem Indiz des Zwölfer-Kreises folgen – an einem idealen Israel aus zwölf Stämmen. Er wählte eine abgrenzende jüdische Option, redete und wirkte bei Juden und umging umgekehrt dominierend nichtjüdisch besiedelte Städte (am bekanntesten Tiberias). Obwohl das Wort in Mt 10,5, die Zwölf sollten nicht zu den Völkern gehen, wahrscheinlich eine nachösterliche Zusammenfassung ist<sup>32</sup>, erfasst es eine Eigentümlichkeit seines Wirkens.

Die bekannten Durchbrechungen – die Syrophönizierin und der Hauptmann von Kafarnaum – tragen in der Überlieferung ein merkwürdiges Gesicht. Die Syrophönizierin muss Jesus in ein Streitgespräch zwingen, und lediglich, weil er es verliert, hilft er ihr. Den Satz, das Brot der Kinder gebühre nicht den Hunden, der die Konkurrenz von Juden und Nichtjuden in ein den Nichtjuden gegenüber abschätziges Sprichwort kristallisiert, korrigiert er dabei nicht (Mk 7,24-30\*).<sup>33</sup> Der Hauptmann von Kafarnaum vermag Jesus, wie sehr er sich ihm zuwendet, nicht dazu zu bewegen, sein Haus zu betreten. Die Tat an ihm geschehe, um Israel zu provozieren, nicht als Zeichen einer grundsätzlichen Öffnung zu den Heiden, hält die älteste Überlieferung, die der Logienquelle, fest (Lk 7,1-10 par).<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Ein Überblick über die Forschung bei *U.F.W. Bauer*, Israel und die Völker in der hebräischen Bibel. Anmerkungen zu einigen neueren Beiträgen und Positionen, Kul 12, 1997, 148-160. Außerdem *W. Kraus*, Das Volk Gottes. Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus, WUNT 85, Tübingen 1996, 12-110; *S. McKnight*, A Light Among the Gentiles. Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period, Minneapolis 1991 und Beiträge in *R. Feldmeier / U. Heckel* Hg., Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden. Mit einer Einleitung von M. Hengel, WUNT 70, Tübingen 1994.

<sup>32</sup> Die Frage ist umstritten; Lit. bei *U. Luz*, Das Evangelium nach Matthäus II, EKK I 2, Zürich 1990, 90-93.

<sup>33</sup> Die Forschung erwägt selbst dafür immer wieder nachösterliche Bildung, weil schon das Problem einer Zuwendung zu Nichtjuden jenseits des Horizonts Jesu liege (vgl. *D. Lührmann*, Das Markusevangelium, HNT 3, Tübingen 1987, 131). Prägnant erfasst *R. Feldmeier*, Die Syrophönizierin (Mk 7,24-30). Jesu verlorenes Streitgespräch, in: ders. / Heckel, Die Heiden (s. Anm. 31), 211-227 das Gefälle des Textes.

<sup>34</sup> Zum Text *U. Wegner*, Der Hauptmann von Kafarnaum (Mt 7,28a;8,5-10.13 par Lk 7,1-10), WUNT II 14, Tübingen 1985.

Das Material lässt sich erweitern.<sup>35</sup> Im Durchgang durch die Passion erfuhr es historisch keine Erleichterung. Wie sehr nämlich immer jüdische Kreise beteiligt waren, ging die Vollstreckung des Urteils Jesu von einer nichtjüdischen Instanz aus, und wahrscheinlich war diese Instanz von Anfang an für den Prozess Jesu maßgeblich.<sup>36</sup>

Beschränkten wir uns auf die Spur des Weges Jesu bis zum Kreuz, gewönnen wir demnach eine Buß- und Heilspredigt in Israel. Wir dürften ihren Vertreter nach einer religionshistorischen (und sich partiell mit der Christologie des Neuen Testaments überschneidenden) Kategorie als Propheten in Israel beschreiben. Dankenswert und grundlegend für jedes Gespräch mit dem Judentum kehrt Jesus nach Israel zurück. Für die Religionstheologie indessen verlören wir eine Hilfe, plädierten wir prinzipiell für eine Deabsolutierung der Christologie zugunsten dieses Propheten. Ein Zugang zu den Völkern müsste weitgehend hinter der Distanz zu ihnen zurückgestellt werden. Selbst in Israel hätten wir uns an einer engen Position gegenüber Menschen fremder Religionen auszurichten.

#### IV

Wie schwer das damit gestellte Problem zu bewältigen war, spiegelt sich in den großen Traditionssträngen, die die Jesusüberlieferung fortschreiben, namentlich bei den älteren Zeugen, der Logienquelle und dem Mk:<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Auch ohne dass die Abgrenzungen von nichtjüdischer religiöser Praxis in Mt 6,7 u.ö. *ipsissima vox* sein müssen.

<sup>36</sup> Einen jüdischen Prozessbericht vor der Kreuzigung kennt schon im Neuen Testament nur die synoptische Überlieferung. Nach Joh 18,12-24 wäre der Vorgang auf ein Verhör zu beschränken. Die römische Geschichtsschreibung geht von einer Hinrichtung durch Pilatus aus (Tacitus, ann. XV 44,3). Zum Stand um die Diskussion des Prozesses Jesu etwa *G.Theißen / A. Merz, Der historische Jesus, Göttingen 1996, 399ff.*

<sup>37</sup> Aus Raumgründen stelle ich die joh Tradition zurück. Aber auch das Joh ließe sich in seiner Vielschichtigkeit anführen, so sehr die Griechen im Traditionsengang die Träger der joh Gemeinde geworden sein mögen (was *J. Frey, Heiden – Griechen – Gotteskinder. Zu Gestalt und Funktion der Rede von den Heiden im 4. Evangelium*, in: *Feldmeier / Heckel, Die Heiden* [s. Anm. 31] 228-268 u.a. aufgrund Joh 7,35 erschließt): Es nimmt die Zuwendung Jesu zu einer Samaritanerin (Joh 4) und von dieser ausgehend die Erkenntnis, er sei Retter der Welt (4,42), zusätzlich ins

Die Logienquelle gab die Überlieferung als Bußpredigt in Israel weiter. Wir können nach ihr allenfalls erwägen, dass Nichtjuden wie bei Jona (Jon 3,5) wider alle Erwartung an Gott glauben. Nicht einmal, wo die Quelle das Zeichen des Jona zitiert (Lk 11,29-32 par), geht es ihr um eine hellenistische Entfaltung.<sup>38</sup> Der Vorhalt an „diese Generation“ beschäftigt sie, auf dass Israel umkehre. Sie bleibt ganz auf Israel konzentriert.<sup>39</sup>

Das Mk scheint einen Nichtjuden unter dem Kreuz über die Logienquelle hinaus aufzuwerten. Die Vorstellung, es überwinde die Geringachtung der Völker im Duktus von der Syrophönizierin über Jesu Wort bei der Tempelreinigung, Gottes Haus solle „ein Haus des Gebets für alle Völker“ genannt werden (11,17 nach Jes 56,7, einer der wichtigen öffnenden Traditionen der Schrift), zum Kreuz, und der Hauptmann dort fände zum Bekennen Jesu, prägte jedenfalls das Allgemeinbewusstsein.

Eine genauere Lektüre stutzt das nicht unbeträchtlich zurück. Denn das Mk fügt die Völker („ethnè“) sehr kritisch in den Duktus seiner Leidensansagen ein. Der Evangelist belässt es nicht bei der Formel, die Hohepriester, Ältesten und Schriftgelehrten verwürfen den Menschensohn, mit der er in der Mitte des Evangeliums – ein

Evangelium auf. Doch an der Nahtstelle 12,20-26 schaltet es zwischen die Griechen und Jesus ein Bindeglied, Philippus. Jesu Sammlung der vielen Menschen in eins nimmt seinen Ansatz bei einem Moment jüdischer Diasporatheologie, der Sammlung der zerstreuten Gotteskinder (11,51f). Das Hinzutreten der Griechen bleibt der zweite Schritt. Jesus initiiert ihn nicht selbst, sondern er wird an Jesus herangetragen.

<sup>38</sup> Die Logienquelle bleibt weit hinter Pseudo-Philo, De Jona 28ff,53 zurück. Lit. bei P. Hoffmann, Das Zeichen für Israel [...], in: ders., Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu, WdF 522, Darmstadt 1988, 416-452: 423ff; S. Chow, The Sign of Jonah Reconsidered. A Study of its Meaning in the Gospel Tradition, CB.NT 27, Stockholm 1995. Zu De Jona F. Siegert, Die Heiden in der pseudo-philonioschen Predigt De Jona, in: ders. / Heckel, Die Heiden (s. Anm. 31) 52-58.

<sup>39</sup> Vgl. M. Karrer, Christliche Gemeinde und Israel. Beobachtungen zur Logienquelle, in: Gottes Recht als Lebensraum. FS H.J. Boecker, hg. v. P. Mommer u.a., Neukirchen 1993, 145-163: bes. 156ff. Die Konzentration auf Israel könnte neben dem Abbruch vor der Passion der zweite Grund sein, warum die Logienquelle uns nicht selbständig erhalten blieb: Sie verlor mit dem Wandel der Rahmenbedingungen im späteren 1. Jh. ihren intendierten Überlieferungskreis.

Kapitel nach der Syrophönizierin – Instanzen Israels kritisiert (8,31). Vielmehr verdeutlicht er in 10,33, diese übergäben ihn „den Völkern“.<sup>40</sup> Die Verspottung Jesu, das Spucken auf ihn, seine Auspeitschung und Hinrichtung, von denen der nächste Vers (10,34) spricht, werden dadurch mindestens so sehr Tat der Völker wie von Juden.

Ein Übergang in der Passion unterstreicht das. Mk 15,15f löst die verhaftende Schar – eine Gruppe im Auftrag der Hohepriester, Ältesten und Schriftgelehrten (14,43) – nach der Übergabe an Pilatus durch Soldaten ab, und sie führen die Verspottung (mitsamt Anspucken und Schlagen; 15,16-20a) und Hinrichtung durch (ab Mk 15,20b). Der Centurio ist ihr verantwortlicher Hauptmann. Die markinische Passion verflucht – kurz gesagt – die Schuld von jüdischen Gruppen und Völkern. Innerhalb des Judentums vermeidet es einen Pauschalvorwurf (bis unters Kreuz begnügt es sich mit unbestimmten Leuten, Hohepriestern und Schriftgelehrten; 15,29ff). Für die Völker hingegen genügt ihm im Leitvers 10,33 das pauschale „ethnê“.

Mit dem Tod Jesu gewinnt – herkömmlich gelesen – die Israelkritik die Oberhand. Der Vorhang im Tempel zerreißt (15,38), und ein Ende der Tempelgemeinde zugunsten einer neuen Gemeinde Jesu Christi deutet sich an.<sup>41</sup> Mit dem offenen Vorhang öffnet sich die Begegnung Gottes am Kreuz.<sup>42</sup> Der nichtjüdische Hauptmann erfasst „wahrhaft, dieser Mensch, Gottes Sohn war er“ (15,39). Er artikuliert die Wahrheit Jesu gegenüber Israel und gegenüber den Herrschern des Hellenismus und Roms, die sich ihrerseits als Gottessöhne verstanden.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> 9,31, der Menschensohn werde „in die Hände von Menschen gegeben“, ist das konsequente Zwischenglied.

<sup>41</sup> Pointiert herausgearbeitet bis A. Vögtle, das markinische Verständnis der Tempelworte, in: Die Mitte des Neuen Testaments. Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie. FS E. Schweizer zum 70. Geburtstag, hg. v. U. Luz / H. Weder, Göttingen 1983, 362-383: 367-375.

<sup>42</sup> Vgl. R. Feldmeier, Der Gekreuzigte im „Gnadenstuhl“. Exegetische Überlegungen zu Mk 15,37-39 [...], in: M. Philonenko ed., Le Trône de Dieu, WUNT 69, Tübingen 1993, 213-232.

<sup>43</sup> Römisch finden sich Belege zum herrscherlichen „Gottessohn“ ab Augustus: BGU 543,3 etc.

Freilich, Mk enttäuscht gleichzeitig jede zu hohe Erwartung.<sup>44</sup> Der Hauptmann äußert sich mit einer kleinen, doch unüberschbaren Einschränkung. Er sagt „er war (!) es“. Seine Erkenntnis schaut zurück, nicht nach vorn, und das zeitigt umgehend Folgen. Er begibt sich nicht auf den Weg zum lebendigen, auferstandenen Jesus (erzählerisch den Weg von der Grablegung zum leeren Grab 15,46-16,8). Im Gegenteil, er nimmt weiterhin seine Hinrichtungsfunktion wahr. Er hört den Ruf des Pilatus und berichtet ihm Jesu Tod. Damit entschwindet er aus dem Evangelium (15,44f). Das Mk vermag Skepsis über das Zusammenkommen eines Nichtjuden mit Jesus bis zum Ende nicht zu verhehlen.

Die Ausblicke des Mk runden dieses Bild. Es weiß um die Aufgabe, das Evangelium bei allen Völkern zu verkünden (13,10), und geht darin über die Logienquelle hinaus. Derweil erwartet es bei dieser Verkündigung keinen grundlegenden Erfolg. Mit dem Schrecken von Gerichtsszenen rahmt es die Aufgabe (13,9.11). Wieweit reale Erfahrungen der frühen Gemeinden und das Trauma der Passion Jesu sich darin verfugen, können wir freilassen. Für uns wichtig ist die Konsequenz: Wenn der Menschensohn erscheint, wird er die Erwählten („eklektoi“) von überallher durch seine Engel zusammenführen. Bis dahin ist Wachsamkeit angesagt (13,24-27.33-37). Einem freien, neugierigen und füreinander offenen Gespräch fehlen Raum und vertrauensvolle Basis.

Der abrupte Schluss des Mk hilft, das nicht nur als eine Reserve gegenüber den Völkern zu werten. Misstrauen ist, erfahren wir, selbst gegenüber Anhängerinnen und Anhängern Jesu angesagt. Als die Frauen am Grab vernehmen, Jesu Weg von Galiläa aus erneuere sich, ist Schweigen und Furcht die erste Reaktion (16,7f).<sup>45</sup>

Dieser Schluss provoziert zum Widerspruch. Mehr noch, das Mk legitimiert eine Widerrede, weil es selbst alles andere als schweigt. Es durchbricht, weil es von Jesus bis zur Auferstehung

<sup>44</sup> Das Imperfekt dürfte auf vormk Tradition zurückgehen. Die mk Redaktion schwächt es nicht ab (wie weithin die folgende kirchliche Lektüre), benützt es vielmehr für die Pointe seines Fortgangs: vgl. *M. Karrer*, *Jesus Christus im Neuen Testament*, GNT 11, Göttingen 1998, 94.

<sup>45</sup> Der Hinweis auf den Wiederbeginn in Galiläa 16,7 bleibt weitab von der Öffnung in Mt 28 zu den „ethné“. Lit. zum Mk-Schluss in den Kommentaren und bei *P.L. Danove*, *The End of Mark's Story: A Methodological Study*, Biblical Interpretation Series 3, Leiden 1993.

spricht, sein eigenes Ende und erlaubt dadurch – hermeneutisch fortgedacht – weitere Durchbrechungen seiner Linien. An diesem Punkt, nicht an den direkten Aussagen über die Völker, hat jede Ausweitung des Blicks einzusetzen.

Die altkirchlichen Tradenten, die zwei kurze Sätze an Mk 16,8 anfügten (die kürzere der beiden überkommenen Mk-Erweiterungen)<sup>46</sup>, bieten ein bemerkenswertes Modell. Im ersten Satz korrigieren sie 16,8. Die Frauen – schreiben sie – „richteten alles Aufgetragene prägnant an die um Petrus aus.“ Ein Verkündigungsgeschehen<sup>47</sup> löst das Schweigen ab. Aber das genügt noch nicht. Ein zweiter Schritt folgt: „Danach sandte Jesus selbst vom Osten und bis zum Westen durch sie die heilige und unvergängliche Botschaft der ewigen Rettung.“<sup>48</sup> Mit gutem Grund betont die Syntax „Jesus selbst“. Denn der Satz korrigiert das angesprochene Jesuswort über den Menschensohn, der die Erwählten in den erschreckenden Wehen des Endes durch seine Engel zusammenführe (13,27). Hatten wir dort eine zentripetale Bewegung – die Erwählten werden aus den Windrichtungen „heraus“ und vom Eck der Erde „weg“ geholt<sup>49</sup> -, öffnet sich nun die Richtung ohne Ende von Ost nach West.<sup>50</sup> Wirkte der Menschensohn durch Engel als seine Boten, so der Jesus unseres Satzes durch die Menschen, die von Ostern hören. Orientierten sich schließlich die Engel an einer Erwählung, die „heraus“ reißt<sup>51</sup>, so der nunmehrige Auftrag Jesu an der „ewigen“ – auf keine Zeit und keinen Raum eingeschränkten – Rettung. Der Jesus des nachösterlichen Auftrags an die Seinen löscht das Menschensohnwort nicht<sup>52</sup>, gibt ihm jedoch eine

<sup>46</sup> Die Handschriften L usw.

<sup>47</sup> „Parëggelmena“ und „exëggeilan“ erweitern den Stamm „aggel“, das Ausrichten einer Botschaft.

<sup>48</sup> Zahlreiche Handschriften bekräftigen das durch „Amen“. Da es in L und bohairischen Manuskripten fehlt, mag es innerhalb des sekundären Schlusses nochmals sekundär sein.

<sup>49</sup> Griechisch stehen „ek“ und „apo“.

<sup>50</sup> In der Konkretisierung „West“ einer der Anlässe für die Vermutung, es spiegele sich eine römische Tradierung des Mk (vgl. R. Pesch, *Das Markusevangelium II*, HThK II 2, Freiburg usw. 1991, 588).

<sup>51</sup> In „ek-lektoi“ wiederholt sich als Vorsilbe die angesprochene Präposition „ek“.

<sup>52</sup> Die Handschriften des Nachtrags versehen es lediglich mit geringen Änderungen: s. den Apparat in den kritischen Textausgaben.

uneingeschränkte Rettungsabsicht Jesu zum Vorzeichen und Gegenstück.<sup>53</sup>

Verallgemeinern wir den hermeneutischen Entwurf, gestattet der nachösterliche Jesus eine den Menschen zugewandte Korrektur an den Einschränkungen, die der irdische Jesus vertrat. Er trägt sie den Seinen über die Traumata hinweg auf, die sein Prozess und Bedrängnisse der Gemeinde mit sich brachten. Er gibt ihnen die Perspektive geheilten, geretteten Lebens und sendet dazu, das wie einen Heroldsruf auszurichten.<sup>54</sup>

## V

Von vornherein nach Ostern geleitet uns das Wirken des Paulus. Er stützt seine Sendung an die Völker nach dem Gesagten nicht zufällig auf eine Enthüllung des lebendigen, nachösterlichen Christus, die er durch Gott – und von Gott dazu ausersehen – erfuhr (Gal 1,15f). Eine Rationalisierung seiner Erfahrung zum kontinuierlichen Geschichtsgang und eine unbefriedigende Sekundärbemühung um eine Wurzel seiner Völkermission beim irdischen Jesus stehen ihm fern.

Pauli Zuwendung zu den Völkern im Dienst Christi<sup>55</sup> ist eine, wenn nicht die wichtigste, Voraussetzung für die skizzierte Fortschreibung des Mk. Die Begrifflichkeit der Botschaft (des „kêrygma“), die auf Rettung („sôsai“) ziele, geht auf ihn zurück.

<sup>53</sup> Das Nomen „sôtêria“, das der Nachtrag ohne Vorläufer im Mk setzt, knüpft an das „andere rettete er“ („alious esösen“) von 15,31 an und einschränkt es kühn in alle Welt und Zeit. Der längere Nachtrag zum Mk, der größere Verbreitung gewann, bleibt an seiner Schlüsselstelle dahinter zurück. Er lässt sich durch die vorangehenden Spannungen im Mk stärker beeindrucken und fokussiert die Rettung auf die Person, die zum Glauben kam und getauft wurde; wo das nicht gilt, kommt es zu einer Verurteilung, die die Verurteilung Jesu durch die Menschen spiegelt (16,16; „katakrinein“ dort nimmt 10,33; 14,64 auf).

<sup>54</sup> So die Implikation von griechisch „kêrygma“. Missionarische Propria der Alten Kirche – die Taufe, die Äußerung des Glaubens im Bekenntnis und in der Ethik – stellt der Satz zugunsten dieses einen Akzentes zurück, obwohl seinem Autor der Schluss des Mt (28,19f) bekannt sein dürfte.

<sup>55</sup> Einem Dienst, den er unterschiedlich charakterisiert: in Gal 1,15ff über einen Anklang an Jes 49,1, in Röm 15,16 gottesdienstlich-priesterlich, in 2 Kor 14ff mit Momenten eines Triumphzugs Christi, in dem er mitgeführt werde (vgl. C. Breytenbach, *Christologie, Nachfolge, Apostolat*, BThZ 8, 1991, 183-198; J.M. Scott, *The Triumph of God in 2 Cor 2.14*, NTS 42, 1996, 260-281 u.a.).

Allerdings lautet der Ausgangspunkt bei ihm weit kritischer: Die rettende Botschaft sei ein Beschluss Gottes gegen die Torheit des Kosmos; Gott eröffne in ihr Verborgenes (1 Kor 1,21;2,6ff).<sup>56</sup> Paulus, der Kuder an die Völker, begegnet den Völkern mit beträchtlicher Reserve.

Die Basis dafür bildet die Ausrichtung am einen Gott Israels. Die neue Schöpfung, in der es nicht mehr Juden und nicht mehr Griechen gebe (am bekanntesten Gal 3,28), begründet so kein drittes Geschlecht jenseits Juden und Griechen. Die Aussagen darüber speisen sich vielmehr aus der Gewissheit des *einen* Gottes, der alles schuf und alles richten wird. Die Völker haben sich von ihren Idolen – bildlich dargestellten Göttern – ab- und dem einen Gott zuzuwenden (1 Thess 1,9; vgl. 1 Kor 12,2).<sup>57</sup>

Die Grozugigkeit, mit der Paulus das Weiterführen fremdreligios theophorer Namen duldet (griechisch z.B. Epaphroditus, der zu Aphrodite Gehörende, lateinisch Silvanus, der zum Waldgott Gehörende)<sup>58</sup>, ist darum keine im heutigen Sinn freie Gesprachsaufnahme. Sie wurzelt wesentlich in der Geringschätzung all der Gottheiten, von deren Existenz im Himmel und auf Erden die Menschen überzeugt sein mögen.<sup>59</sup> Kein Mensch ist vom Anspruch des einen Gottes entlassen; die Völker wissen in ihren Herzen um seine Weisung (Röm 2,15).<sup>60</sup>

<sup>56</sup> Der Ausgangspunkt des frühchristlichen Revelationsschemas (dazu *M. Wolter*, Verborgene Weisheit und Heil für die Heiden, ZThK 84, 1987, 297-319)

<sup>57</sup> In der Sicht der paganen Religionen eine Fortsetzung der bei Anm. 30 erwähnten Religionskritik Israels. 1 Thess 1,9f greift wahrscheinlich keine feste Formel der Missionspredigt auf, wie früher angenommen wurde, aber in ihren Gliedern einzelne zentrale Momente aus ihr.

<sup>58</sup> S. Phil 2,25; 1 Thess 1,1 usw.

<sup>59</sup> Das gilt, ob Paulus all diese Götter durchweg gänzlich abstreitet oder selbst einmal henotheistisch halb einräumt. Die Diskussion darüber konzentriert sich auf 1 Kor 8,4ff; dazu vgl. *P.-G. Klumbies*, Die Rede von Gott bei Paulus in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext, FRLANT 155, Göttingen 1992, 148-153 und weiterführend *E. Graer* „Ein einziger ist Gott“ [...], in: *N. Lohfink* u.a., „Ich will euer Gott werden“. Beispiele biblischen Redens von Gott, SBS 100, Stuttgart 1981, 177-205: 196ff.

<sup>60</sup> Die „syneidesis“, mit der Paulus das im Vers entfaltet, enthält im 1.Jh. noch lebendig die Etymologie des Mitwissens; unsere Abstraktion zum Gewissen ist jünger (Lit. bei *H.Ch. Hahn / M. Karrer*, Gewissen, TBLNT I, Neubearb. Ausg. 1997, 774-781).



Vielleicht noch auffälliger ist heute ein von Anfang an selbstverständlicher Zug im Schreiben des Paulus: Heilige Schriften sind ausschließlich die Schriften Israels. Sie sind das so exklusiv, dass Paulus keine der religiös-kulturellen Grundschriften der Völker<sup>61</sup> auch nur eines Zitats würdigt<sup>62</sup>, und so schlechthin, dass ihm genügt, Israels Schriften kurz „Schriften“ und „Schrift“ zu nennen (1 Kor 15,3f; Gal 3,8 usw.). Wer zur Gemeinde stößt, übernimmt die Schriften Israels als Orientierungsraum, ohne dass Paulus darüber die geringste Diskussion erlaubte, ja anscheinend sogar, ohne dass eine solche Diskussion bei ihm eingeklagt wurde.

Geschichtlich ist das am leichtesten zu erklären, wenn die paulinischen Gemeinden ihre Basis bei Gottesfürchtigen und Sympathisanten der Synagoge hatten.<sup>63</sup> Theologisch hat es eine wesentliche Folge. Paulus drängt in seinem Wirken bis ans Ende der Erde, um die Völker als eine Opfergabe für Gott zu gewinnen (Röm 15,16). Er tut das manchmal in größeren Annäherungen, manchmal in härtester Distanz.<sup>64</sup> Der Reflexion darüber aber gibt er den Schwerpunkt statt bei Stärken, die die Völker in ihren eigenen Religionen haben könnten, bei der Frage, wie der „Eingang“<sup>65</sup> der Völker israeltheologisch zu verstehen sei.<sup>66</sup>

<sup>61</sup> Griechisch wären das die Gesänge Homers, die Theogonie Hesiods oder die großen Götterhymnen (von Kallimachos und anderen).

<sup>62</sup> Das einzige erkennbare Zitat der Paulusbriefe aus nichtjüdisch griechischen Autoren entstammt Menander (1 Kor 15,33). In den Deuteropaulinen lockert sich die Distanz etwas: Tit 1,12 zitiert wenigstens zur Argumentation – freilich unverändert nicht als theologische Grundlage – einen paganen Autor als „Propheten“ (Epimenides, orac.).

<sup>63</sup> Eine in der Forschung nicht zuletzt aufgrund der Darstellung der Apg über Pauli Beginn seiner Verkündigungen an die Völker an jüdischen Versammlungsstätten erwogene These (vgl. *M. Hengel* in: *Feldmeier / Heckel, Die Heiden* [s. Anm. 31] IXf).

<sup>64</sup> Für Ersteres spricht 1 Kor 9,19-22, so differenziert dieser Text zu lesen ist (vgl. *S. Vollenweider, Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt* 209ff u.a.). Letzteres spitzt sich zu, wenn 2 Kor 6,14-18 mit der harten Trennung von den Ungläubigen von Paulus selbst formuliert wäre (jüngere Diskussion seit *H.-D. Betz, 2 Cor 6:14-7:1: An anti-Pauline Fragment?*, *JBL* 92, 1973, 88-108).

<sup>65</sup> Vgl. „eiserchesthai“ in Röm 11,25.

<sup>66</sup> Zum Stand der Diskussion über die Israeltheologie vgl. *W. Kraus, „Volk Gottes“ als Verheißungsbegriff bei Paulus*, *Kul* 12, 1997, 134-147, zu

Das heißt nicht, dass die paulinischen Briefe kein hermeneutisches Potential für heutige Religionstheologie böten. Im Gegenteil, ihr Rückverweis auf Israel ist die mindest notwendige nachösterliche Entsprechung zur Orientierung des irdischen Jesus an und in Israel. Zugleich versagen sie eine Erhebung über die Völker, wie ein kurzer Blick auf den berühmtesten der „exklusiven“ Texte bei Paulus, das Christuslob in Phil 2,6-11, zeigt:

Ziel dieses Lobs ist die Herrlichkeit Gottes, des Vaters. Er, der Vater aller<sup>67</sup>, erhöht den, der sich selbst erniedrigt. Dafür steht die Selbsterniedrigung Jesu als Grundlage und formendes Modell ein. Der Jesus Christus, der Hoheit über alle Hoheit erfährt (Phil 2,9-11b), fordert ein Verhalten, das den und die jeweilige Andere höher schätzt als sich selbst (vgl. 2,3-5).<sup>68</sup> Paulus denkt dabei zunächst an die Glieder der Gemeinde untereinander. Indes deutet er die mögliche Erweiterung an. Solchermaßen durch Christus bestimmte und ethisch untadelige Menschen leuchteten im Kosmos wie Sterne, die das Licht und Recht Gottes bekunden, fährt er 2,15 fort.<sup>69</sup> Wenn wir diese Linie hermeneutisch verlängern, sind die

notwendigen Differenzierungen und Ergänzungen unseres Themas *R. Dabelstein*, Die Beurteilung der „Heiden“ bei Paulus, BET 14, Frankfurt a.M. 1981; *U. Heckel*, Das Bild der Heiden und die Identität der Christen bei Paulus, in: ders. / *U. Feldmeier*, Die Heiden (s. Anm. 31) 269-296.

<sup>67</sup> „Vater“ steht in Phil 2,11 – wie in 1 Kor 8,6 – absolut. Erst altkirchliche Theologie konkretisiert das über den Vater Jesu Christi, und mit der Peschitta wird letzteres in einigen Regionen ein Glied des biblischen Textes (vgl. *A. Grillmeier*, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I, Freiburg<sup>2</sup>1982, 92).

<sup>68</sup> Diese paränetische Einbettung gilt gleichermaßen, wenn Paulus das Lob aus der Gemeinde übernimmt (wie sich fast allgemein durchsetzte) wie wenn er es selbst formulierte (was jüngst wieder *R. Brucker*, „Christushymnen“ oder „epideiktische Passagen“? [...], FRLANT 176, Göttingen 1997, 304-315 ins Gespräch bringt). Zur Interpretation vgl. *U.B. Müller*, Der Christushymnus Phil 2,6-11, ZNW 79, 1988, 17-44; *O. Hofius*, Der Christushymnus Phil 2,6-11, WUNT 17, Tübingen<sup>2</sup>1991 u.v.a.

<sup>69</sup> Im Motiv der „phôstêres“ klingt Dan 12,3 (LXX) und das ethische Selbstbewusstsein Israels (vgl. Röm 2,19) an. Paulus schöpft für das Christentum also wieder aus Tradition Israels. Andererseits richtet sich die Abgrenzung dieser Stelle stärker auf Israel als auf die Völker. Die verwirte und verkehrte Generation unseres Verses, eine Reminiszenz an Dtn 32,5 (LXX), ist nur mit etwas Mühe auf die nichtchristlichheidnische Welt zu übertragen (vgl. die Kommentare, z.B. *U.B. Müller*, Der Brief des Paulus an die Philipper, ThHK 11/1, Leipzig 1993, 118f).

Abgrenzung zum Kosmos und der Ruf an ihn, sich zum einen Gott hin zu kehren, in der Lebenswirklichkeit der Gemeinde auf Selbstbescheidung und Orientierung am Wohl der Anderen zu gründen.

Ein Stichwort, das Paulus am Rande prägt, hilft in seinen Gemeinden, diese Kontur zu verdeutlichen. Paulus spricht in seiner Israeltheologie einmal von der „Versöhnung des Kosmos“ (Röm 11,15). Eine seiner Gemeinden oder einer seiner Schüler<sup>70</sup> durchdenkt darauf das Motiv der Versöhnung in einem Umkreis, der alles, was es gibt, zerrissen und ohne Frieden sieht.<sup>71</sup> Der Schüler bzw. die Gemeinde erwidert, und der Kol nimmt das in 1,18-20 auf: Gott in seiner Fülle (wörtlich: die Fülle) habe beschlossen, in Christus, der Anfang und Erstgeborener aus den Toten ist, Wohnung zu nehmen und durch ihn alles<sup>72</sup> zu versöhnen auf ihn hin.<sup>73</sup> Die entscheidende Friedenssetzung sei erfolgt (das Partizip „eirênopoiêsas“ steht im Aorist).<sup>74</sup>

So durchdacht, ist ein Gottesfriede gegen alle Feindschaft und Trennung – seien sie auf Erden oder seien sie im Himmel – gegründet. Das ist in der Gemeinde zu bekennen, auch wenn es noch nicht unmittelbar erfahrbar ist. Das verborgene Geheimnis, das Paulus in kritischer Auseinandersetzung gegenüber den Völkern vertrat, tritt in die Mitte der Völker und erscheint unter ihnen.<sup>75</sup> Mehr noch, die Gemeinde hat dafür einzustehen, da in ihr die

<sup>70</sup> Je nachdem, ob wir Kol 1,15-20\* als einen Gemeindetext oder als ein von einem besonderen Autor vor dem (oder für den?) Kol entworfenes Loblied erachten.

<sup>71</sup> Zur Erklärung bieten sich die griechisch-römische Religionsgeschichte (Pythagoreismus und Orphik, nach manchen außerdem Mysterien) wie jüdische Annäherungen daran und Antworten darauf an (dann ein jüdischer Synkretismus oder eine besondere Gestalt des Judentums). Die Diskussion ist unverändert im Gang (jüngste Beiträge ersichtlich bei E. Schweizer, Rez. zu J.D.G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, NIGTC, Grand Rapids 1996, ThLZ 122, 1997, 907-909).

<sup>72</sup> Oder das All: griechisch „ta panta“.

<sup>73</sup> Nach einer gleichfalls möglichen Lesart auf sich (die Fülle) hin.

<sup>74</sup> Zur näheren Erläuterung des Textes s. neben den Kommentaren bes. R. Hoppe, *Der Triumph des Kreuzes. Studien zum Verhältnis des Kolosserbriefes zur paulinischen Kreuzestheologie*, SBB 28, Stuttgart 1994, 146-225.

<sup>75</sup> S. die Modifikation des Revelationsschemas (vgl. Anm. 56) in Kol 1,26f.

Versöhnung manifest und die Fülle der Gottheit in Christus leibhafte Wirklichkeit wird (vgl. Kol 1,22;2,9f).<sup>76</sup>

Falls die Gemeinde die paulinische Mahnung zur Bescheidenheit und Niedrigkeit vergisst, droht das zu einem Triumphalismus zu werden, und die Gemeinde erhebt sich zu einer Friedensgestalt, die auf alles ausgreifen dürfe und solle. Der Kol schließt das durch die Mahnung zur „tapeinophrosynê“ (Demut, Niedrigkeit) aus.<sup>77</sup> Der Eph erliegt ihm nach Ansicht mancher Ausleger. Die Kirche wie er in die Mitte des Alls zu setzen, fällt heute schwer.<sup>78</sup> Das darf trotzdem eine Stärke dieses Briefes nach Paulus nicht verdecken. Der Kol stellt nämlich über der Freude der neuen Schöpfung die Verpflichtung an Israel hintan.<sup>79</sup> Der Eph holt sie wieder ein. Mitte der Versöhnung und Mitte des Friedens sei – hält er fest – der Friede zwischen denen, die einst fern, und denen, die durch Gottes Verheißung Gott nahe waren, der Friede zwischen der Gemeinde Israels und den Menschen aus den Völkern. Die Begründung dieses Friedens in Christus formuliert er schwierig, so dass unklar bleibt, wieweit seine Aufwertung Israels geht (Eph 2,11-18).<sup>80</sup> Uns genügt schon die grundsätzliche Stoßrichtung:

<sup>76</sup> Vgl. *M. Karrer*, Fülle Gottes und der Zeiten. Zur neutestamentlichen Christologie, in: A. Bsteh Hg., *Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam*. Zweite religionstheologische Akademie St. Gabriel, Studien zur Religionstheologie 2, Mödling 1996, 139-162: bes. 157f.

<sup>77</sup> S. 3,12 nach der Auseinandersetzung in 2,18.23.

<sup>78</sup> Das Enkomion von Kol 1,15-20 wird in Eph 1 mit Spitze in 1,20-23 beträchtlich weitergeschrieben. Bei einer instrumentalen Auffassung der Kirche gegenüber der Welt erleichtert sich aber die Rezeption (von Bedeutung für die ökumenische Diskussion seit 1930: vgl. *P. Pokorný*, *Der Brief an die Epheser*, ThHK 10/II, Leipzig 1992, 256f). Katholisch eine vorsichtig differenzierte Sicht bei *R. Schnackenburg*, *Der Brief an die Epheser*, EKK 10, Zürich usw. 1982, 83 u.ö. Ethisch führt auch der Eph die Mahnung zur „tapeinophrosynê“ fort (4,2).

<sup>79</sup> Das Israelthema begegnet allein noch in der Formel, in Christus sei „nicht Grieche und Jude“ (3,11).

<sup>80</sup> Zur Diskussion z.B. *J. Roloff*, *Die Kirche im Neuen Testament*, GNT 10, Göttingen 1993, 240-245 neben *B. Klappert*, *Miterben der Verheißung. Christologie und Ekklesiologie der Völkerwallfahrt zum Zion Eph 2,11-22*, in: M. Marcus u.a. Hg., *Israel und Kirche heute*. FS E. L. Ehrlich, Freiburg usw. 1991, 72-109; *M. Gese*, *Das Vermächtnis des Apostels. Die Rezeption der paulinischen Theologie im Epheserbrief*, WUNT II 99, Tübingen 1997, 108-146.

Der Eph hilft wie der Kol, die doppelte hermeneutische Aufgabe nach Paulus – das Panorama auf die Völker und auf Israel – weiterführend zu konturieren. Isolieren wir eine der Positionen, begegnen wir Lücken (bei Paulus) oder Gefahren (beim Kol und mehr noch beim Eph). Kombinieren wir sie, regen sie eine christologisch verpflichtete und gleichwohl offene Religionstheologie an. Sie machen die an Christus gebundene Gotteserfahrung zum Ausgangspunkt, und gerade dieser Ausgangspunkt erlaubt eine offene Wahrnehmung und Begegnung. Demut und Selbstrücknahme zugunsten der Anderen werden zur christologischen Tugend im Gespräch und Leben miteinander. Geschenkte Ver-söhnung und Frieden sind zu realisieren, und Feindschaft ist zurückzulassen. All das gilt im Leben der Völker, verdankt an die Verheißung und Gottesgeschichte Israels.

## VI

Kehren wir zu den Evangelien mitsamt der an sie angefügten Apg zurück. Jesu Auftrag bei Mt „geht hin zu allen Völkern...“ (28,19f) und die These von Apg 4,12, in keinem anderen als Jesus Christus sei das Heil, verbanden sich im Allgemeinbewusstsein zu einem christlichen Universalismus absoluten Anspruchs.<sup>81</sup> Mit der Einbettung in das jeweilige Werk ergeben sich für unseren Zusammenhang nicht unwichtige Modifikationen:

Mattäus ist von der Ausbreitung des Christentums und vom Auftrag des österlichen Jesus dazu überzeugt. Ebenso überzeugt ist er jedoch davon, das Ende der Zeit und damit das Gericht sei nahe. Jesu Zusage, er sei bei den Seinen, richtet die Seinen auf dieses Ende der Zeit aus. „Bis ans Ende der Welt“ Mt 28,20 meint das Ende des „aiôn“, der Weltzeit. Nach 13,39 – wo der Ausdruck noch einmal vorkommt – ist es das Ende mit der Ernte des Gerichtes durch den Menschensohn.

Damit wird die große Bildrede vom Gericht in Mt 25, das sogenannte Weltgerichtsgleichnis (25,31-46), zur notwendigen Ergänzung des Auftrags Jesu. Aus dem Neben- und Zueinander der Texte ergibt sich das mt Gesamtgefälle: Der Auftrag Jesu gilt, aber

<sup>81</sup> Auch im Protestantismus gilt Apg 4,12 gelegentlich als Basis für den (dann von diesem Interpretationsrahmen aus zu verstehenden) Satz „extra ecclesiam nulla salus“: s. R. Slenczka in seiner Rez. zu F.A. Sullivan, *Salvation Outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response*, New York 1992, ThLZ 118, 1993, 959-961, dort 961.

er kann in der drängenden Zeit gar nicht alle Menschen erreichen. Das Gros der Völker hat bis zum Gericht noch nicht einmal von Jesus gehört. So stehen die Völker vor ihrem Richter, dem Menschensohn, der herrscherlich (als König) das Recht ausübt – und werden nicht nach ihrem Glauben beurteilt, sondern nach ihren Taten. Die Taten der Barmherzigkeit (Hungernden zu essen, Durstenden zu geben usw.) sind, erfahren wir, gesegnet, von wem immer sie getan werden, und das steht fest seit der Grundlegung des Kosmos (v.34).

Das Mt denkt dabei vorwiegend an die Barmherzigkeit von Menschen aus den Völkern gegenüber Christen. „Was ihr einem der Geringsten meiner Geschwister tatet“ (25,40), macht das Bedürfnis der armen, schwachen Gemeinde Jesu zum Modell. Denn „Geschwister“ nennt das Mt die Jünger und über sie indirekt die Gemeinde (s. 28,10; vgl. 12,49f). Dieses Modell strahlt allerdings aus. Barmherzigkeit macht jeden hilfsbedürftigen Menschen zum Geschwister, und bereits 25,45 spricht von Geringsten überhaupt, die jedweden helfenden Dienstes bedurft hätten.<sup>82</sup>

Dieser Fortschritt im Text gestattete hermeneutische Änderungen. Als die Christen in der Spätantike ums Mittelmeer und nord-europäisch im Mittelalter zur Mehrheit wurden, legten sie das Weltgerichtsgleichnis nicht beiseite – obwohl sie das exegetisch vermocht hätten –, sondern bezogen die Vision der „Völker“ auf sich. Unser Text initiierte die große Tradition der christlichen Werke der Gerechtigkeit, in deren Erbe wir ihn bis heute als Mahnung an uns, die Gemeinde der Völker, verstehen.<sup>83</sup>

Gewinnen wir den Text dazu für die Begegnung mit den Nichtchristen zurück, öffnet er den Horizont von den Fragen des Glaubens zur Ethik. Der mt Universalismus errichtet mit dem Wirken Christi bis zum Gericht keine Verabsolutierung des Christentums, sondern eine Zusage an die Jünger und indirekt

<sup>82</sup> Die komplizierten Vorformen des mt Textes – Menschensohn und König sind offenkundig sekundär kombiniert etc. – müssen wir hier zurückstellen. Lit. zur Analyse und – teils divergenten – Diskussion in den Kommentaren und bei *A. Wouters*, „... wer den Willen meines Vaters tut“. Eine Untersuchung zum Verständnis vom Handeln im Matthäusevangelium, BU 23, Regensburg 1992, 142-149.

<sup>83</sup> Nach vielen Exegeten bis *Wouters* a.a.O. durch die Gesprächspartner des Rahmens (24,1.3: Jünger) bei Mt angelegt.

gleichfalls an die nichtchristlichen<sup>84</sup> Völker: Mit den Jüngern ist Jesus bis ans Ende der Weltzeit. Für die Völker jenseits ihrer bildet der Segen Gottes, der auf aller Barmherzigkeit ruht, einen elementaren Maßstab.<sup>85</sup>

Mt verbindet das mit der Gerichtserwartung, und deren Härte wie die Naherwartung bereiten der Aktualisierung Beschwer. Lukas schraubt beide Akzente in seinem Doppelwerk zurück. Er eliminiert sie nicht aus der Tradition,<sup>86</sup> setzt indes die Tonfarbe anders. Das wird an Apg 4,12 sinnenfällig:

„Nicht ist in einem anderen die Rettung, es ist auch kein anderer Name unter dem Himmel und bei den Menschen gegeben, in dem das Muss ruht, dass wir gerettet werden“ lautet der Vers, wenn ich ihn ganz übersetze. Er schärft die Exklusivität Jesu Christi ein. Allein, was ist das für eine Exklusivität?

Den Schlüssel zum Verstehen bildet das auffällige „Muss“ (griechisch „dei“). Leserin und Leser des luk Doppelwerks kennen es seit langem: Es ist das Muss, das über dem ganzen Weg Jesu ruht. Lukas hat es nicht selbst gebildet (so sehr er die Belege vermehrt), sondern den Kern, das „Muss“ des Leidens Jesu, in der Tradition vorgefunden (s. 9,22 nach Mk 8,31). Dort war es das Muss unbegreiflicher Verfügung. Bei Lukas wird es das Muss überwältigenden, zugewandten Bestimmtheits Jesu. Jesus kann und darf von Gott her nicht anders als im Haus des Vaters sein (Lk 2,49), zum Guten<sup>87</sup> Gottes Herrschaft künden (Lk 4,43) usw., kann und darf schließlich von Gott her – wenn ich zu unserer Stelle gelange – nicht anders als retten.

Der Vordersatz „nicht ist in einem anderen die Rettung“ verdeutlicht die Pointe. Die Umwelt des Lukas liebt Retter und Rettungen. Städte preisen die, die sich ihnen rettend zuwandten und Gutes erwiesen. Sie errichten ihnen Inschriften und Denk-

<sup>84</sup> Und nichtjüdischen. – Für Israel bündelt sich die mt Perspektive in 23,39: Die Juden, die sich Jesus verschließen, sollen ihn nicht mehr sehen, bis sie ihn doch lobpreisend begrüßen.

<sup>85</sup> Der Akzent ist in der Orientierung des Mt an der Ethik gut verankert. Die religionstheologische Bedeutung unseres Textes hebt Berger a.a.O. (s. Anm. 10) 28-34 zu Recht hervor.

<sup>86</sup> S. für die Naherwartung Lk 21,34f, für den Gerichtshorizont Lk 6,47-49;13,3.

<sup>87</sup> So fange ich das „eu“ im Verb „euaggelizesthai“ der Stelle ein.

mäler, weil das, was sie taten, nicht selbstverständlich ist, kurz: weil sie es nicht mussten.<sup>88</sup> Darin liegt demnach der Unterschied der Christologie: Sie ist schlechthin verlässlich. Christus muss retten. Kein anderer Name, keine andere Person ist darin zu vergleichen.

Der luk Petrus sagt diese Worte, habe ich hinzufügen, vor Leitungsgestalten Israels. Sie vertreten in seiner Rede (unhistorisch) die Kreuziger Jesu (Apg 4,8ff). Trotzdem gilt der Satz. Wir haben daher die Israeltheologie des Lukas spannungsvoller zu lesen als weithin geschieht. Lukas legitimiert durch die Abweisung, die die Botschaft über Jesus bei Juden erfährt, die Zuwendung des Evangeliums zu den Völkern, ohne von Israel zu lassen. Jesus Christus steht im Himmel für die Juden bereit, heißt das in Apg 3,20f.<sup>89</sup> Gott wird heilen, wo das Herz seines Volkes stumpf wurde und seine Augen verschlossen, lautet es am Ende der Apg (28,26f), wenn wir ihr Zitat aus Jes 6,9f LXX mit dem indikativen Schluss der LXX (und der Haupthandschriften der Apg) lesen.<sup>90</sup>

<sup>88</sup> Lit. zu den antiken Retter-Ehrungen und ihrer Geschichte bei *Karrer* a.a.O. (s. Anm. 44) 45,51,53. Bes. wichtige Inschriften sind IG II 2, 3273 und (rekonstruiert) IGRR III 729.

<sup>89</sup> Der Text schmilzt Tradition ein. Zur Diskussion *G. Lohfink*, Christologie und Geschichtsbild in Apg 3,19-21, BZ NF 13, 1969, 223-241; *F. Hahn*, Das Problem alter christologischer Überlieferungen in der Apostelgeschichte unter besonderer Berücksichtigung von Act 3,19-21, in: *J. Kramer* ed., *Les Actes des Apôtres*, BETHL 48, Leuven 1979 129-154, *Karrer* a.a.O. (s. Anm. 44) 101f. – Den Juden gebührt folgerichtig die hervorgehobene Anrede auch, wo vom Segen Abrahams auf die Geschlechter zu blicken ist (so der Fortgang 3,25 nach Gen 22,18;26,4).

<sup>90</sup> Vgl. *Karrer* a.a.O. (s. Anm. 44) 154. Die Apg steht damit in der Geschichte der jüdischen Interpretation des Jes-Textes. Entscheiden wir uns gleichwohl – wie die meiste Literatur und die meisten Bibelübersetzungen – für eine Interpretation wie beim Konjunktiv, hat der Vorschlag, das als eine paradoxe Intervention zu deuten, viel für sich (*V. Lehnert*, „Die paradoxe Funktion von Jes. 6,9-10 bei Markus und Lukas. Ein textpragmatischer Vergleich im Kontext gegenwärtiger Rezeptionsästhetik und Lesetheorie“, Diss. Wuppertal 1998, bes. 293ff). Anders optiert die Forschungslinie bis *M. Wolter*, Israels Zukunft und die Parusieverzögerung bei Lukas, in: *M. Evang* u.a. Hg., *Eschatologie und Schöpfung*. FS E. Gräßer, BZNW 89, Berlin usw. 1997, 405-426: Lk / Apg enthielten zwar wesentliche Verheißungen an Israel, doch mit der beobachteten Verstockung von Juden, auf die Lukas bis Apg 28,26f zu-



Zurück zu Apg 4,12. Es ist – zeigt sich – ein streng christologischer (und kein ekklesiologischer) Satz. Lukas bringt ihn israeltheologisch ein, und das Wir an seinem Ende schließt deshalb zunächst Petrus und seine jüdischen Adressaten zusammen: In Christus ruht das Muss, dass diese „Wir“ gerettet werden. Einzelne Zeugen spüren die universale Kraft, die dem Satz und der Christologie darüber hinaus inhäriert. Die Peschitta lässt darum das Wir weg und bietet die Kurzform, in Christus ruhe schlechthin, dass gerettet wird.

Für die Religionstheologie ist diese Linie wesentlich. Sie macht keinerlei Abstrich an der Christologie, trägt in ihrer Intention jedoch keine Verabsolutierung der Kirche, sondern die Aufgabe, von Christus zu den Menschen offen und vorbehaltlos zugewandt zu reden.<sup>91</sup> Bemerkenswert ist zugleich wieder die Erinnerung an Israel.

## VII

Die anderen Schriften des Neuen Testaments nötigen, wenn wir ein Gesamtbild suchen, zu mancher Modifikation. Die zugespitzte joh Christologie und Distanzierungen bis zur knappen Aufforderung „Hütet euch vor den Götzen“<sup>92</sup> treten neben die besprochenen Zugänge. Identität artikuliert sich nicht minder in Abgrenzung als in Öffnung.<sup>93</sup>

rückblicke, ergebe sich am Ende, dass „zu Israel [...] ganz andere gehören“ (a.a.O. 426). Lukas bleibe dann auch mit seinen Momenten einer bleibenden „Einladung“ an Israel weit hinter Paulus zurück und würde für unsere Zeit problematisch (vgl. *P. Pokorný*, *Theologie der lukanischen Schriften*, FRLANT 174, Göttingen 1998, 51f, 59 u.ö., Zitat 59).

<sup>91</sup> Es ist kennzeichnend, wie Lukas in der Apg Anknüpfungen sucht (am bekanntesten in der Areopagrede). Daneben erlaubt er sich manches Spiel mit heidnischer Religiosität, wie *H.-J. Klauck*, *Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas*, SBS 167, Stuttgart 1996, schön herausarbeitet.

<sup>92</sup> 1 Joh 5,21 (Lit. bei *E. Stegemann*, „Kindlein, hütet euch vor den Götterbildern!“ Erwägungen zum Schluss des 1. Johannesbriefes, *ThZ* 41, 1985, 284-294 und in den Kommentaren). Zum Verständnis der joh Linie wird man wahrscheinlich das Ringen mit der Apostasie (vgl. im Joh 6,60ff u.ö.) höher als früher veranschlagen müssen.

<sup>93</sup> Vgl. die Beobachtungen bei *H. Frankemölle*, *Die frühen Christen und die hellenistisch-römische Religion*, in: *R. Kampling* Hg., *Wahrnehmung des Fremden: Christentum und andere Religionen*, Berlin 1996, 39-72. Der 1 Petr, mit dem Frankemölle 63 schließt, mahnt, in aller Auseinander-

Der Raum, dem nachzugehen, fehlt uns. Doch entsprechend vorsichtig muss die Antwort auf unsere Ausgangsfrage ausfallen: Lohnt eine religionstheologische Entdeckung des Neuen Testaments? Es gibt kein einfaches Ja, lediglich einige Impulse. Ich fasse sie in den Grenzen des Gesagten thesehaft zusammen:

1. Eine Religionstheologie mit einem Rückgang vor die nachösterliche Christologie belastet sich mit erheblichen Problemen. Ein Rekurs auf den irdischen Jesus hilft nicht zu einer größeren Weite. Er verweist vielmehr gegen die Weite der Völker auf Israel.
2. Schlüssel für die Öffnung zu den Völkern ist die Ostererfahrung. Sie setzt einen vielfältigen hermeneutischen Prozess in Gang, in dem sich hohe Christologien der Rettung und Versöhnung am weitreichendsten auswirken. Jede sich öffnende Religionstheologie hat insofern die Beheimatung des Christentums unter den Völkern aus der österlich erfahrenen Sendung heraus zur Voraussetzung.
3. Die Motive einer rettenden und versöhnenden Christologie bergen – folgen wir dem Neuen Testament – größere religionstheologische Chancen als eine Deabsolutierung der Christologie. Angelpunkte verweisen die Gemeinde auf die nicht-christlichen Mitmenschen als in Christus Versöhnte, denen in freier, bescheidener Zuwendung zu begegnen ist. Eine kirchliche Überhebung legitimiert das Neue Testament in keiner Weise.
4. Der geschenkte Friede, die Versöhnung und Rettung sind nicht im Abstrakten zu belassen. Eine vom Neuen Testament angelegte Religionstheologie würdigt darum die Barmherzigkeit der

setzung Rede und Antwort zu stehen (3,15 vor 4,3ff). Er und viele weitere Schriften wären eigens zu untersuchen. Z.B. unternimmt jüngst *D. Wider*, Theozentrik und Bekenntnis: Untersuchungen zur Theologie des Redens Gottes im Hebräerbrief, BZNW 87, Berlin 1997, 209f den Versuch, dem Hebräerbrief für das interreligiöse Gespräch abzugewinnen (über dessen Wort-Gottes-Theologie nicht einfach). Die Offb, die Schrift mit den härtesten Abgrenzungen, endet in einem universalen Gnadenwunsch etc.

Völker und zielt auf praktische Schritte gemeinsamen heilen Lebens von Christen und Nichtchristen.<sup>94</sup>

5. Das Neue Testament mahnt – nach dem Anfang beim irdischen Jesus notwendig –, keine Theologie und Öffnung für die Völker ohne Rückbindung an Israel zu entwerfen. Der Einbezug Israels in eine christlich verantwortete Religionstheologie ist einzuklagen, auch wenn das eine besonders schwierige und noch wenig beachtete Aufgabe ist.

Vielleicht wird das Neue Testament mit diesen Thesen zu einem Gesprächspartner der Religionstheologie. Der Exeget hat sich, will er dem Ansatz treu bleiben, zu bescheiden. Er muss einerseits in Ergänzung auf den Abstand und auf die Abgrenzungen des Neuen Testaments hinweisen. Andererseits hat er die Hermeneutik über die Werkbeobachtungen hinaus freizugeben. Zu einer Fortschreibung ermutigt nicht zuletzt die große hermeneutische Freiheit in den neutestamentlichen Handschriften, die wir beim Schluss des Mk und bei Apg 4,12 beobachteten.

<sup>94</sup> Von da aus wäre der Zugang zum Projekt Weltethos zu gewinnen, das, vor allem von *H. Küng* angeregt, seit einigen Jahren mehr und mehr Konturen annimmt.