

Paläste und ihre Baupläne

Auf der Suche nach der Theologie des Neuen Testaments

Samuel Vollenweider

A. Exordium

In dem von Martin Buber gestalteten Traditionsgut der osteuropäischen Chassidim gibt es ein denkwürdiges Gleichnis, das die Kontroversen um Maimonides, den grossen jüdischen Religionsphilosophen, zum Thema hat.¹ Dieser wurde nämlich wegen seiner Aussage kritisiert, Aristoteles habe mehr von den Sphären des Himmels gewusst als Ezechiel. Rabbi Israel von Rišin hält dem entgegen:

Es ist so, wie unser Meister Mose ben Maimon sagt. Zwei Menschen kamen in einen Königspalast. Der eine verweilte in jedem Saal, betrachtete mit kundigem Blick die Prunkstoffe und Kleinodien und konnte sich nicht sattsehen. Der andere ging durch die Säle und wusste nur: Das ist des Königs Haus, das ist des Königs Gewand, noch ein paar Schritte, und ich werde meinen Herrn, den König selbst, schauen.

Das Gleichnis, das in seiner Zielrichtung gut chassidisch eher dem Werk des Ezechiel recht gibt, lässt sich übertragen auf das Geschäft einer „Theologie des Neuen Testaments“, der Königsdisziplin der neutestamentlichen Wissenschaft. Blickt man zurück auf vergangene Tage, so steht man stattlichen Palästen gegenüber, mit zahllosen Anbauten, Kuppeln, Seitentrakten, verbindenden Gängen, aber auch Trennmauern und Abschottungen. Die Weisheit der Konstrukteure nachzuzeichnen, ist ein anspruchsvolles Unterfangen. Unser Rabbi sieht in dieser Arbeit Aristoteles, den Typ des Religionsphilosophen *par excellence*, am Werk.² Aber in der Theologie, zumal in derjenigen des Neuen Testaments, geht es noch um etwas anderes, nämlich um das Werk des Ezechiel. Der Prophet kennt lediglich ein Ziel: dem grossen König selber von Angesicht zu Angesicht gegenüberzustehen, dort, wo der

¹ Martin Buber, Hg., *Die Erzählungen der Chassidim* (Zürich: Manesse, 1949), 12. Aufl. (1992), 498.

² Es kommt unserem Gleichnis sehr entgegen, dass Aristoteles den ersten Zeugen für die „Theologie“ im Sinn der metaphysischen Disziplin bildet (vgl. unten Anm. 18).

„Alte der Tage“ in der innersten Halle thront. Ezechiel, der Thronwagenprophet, ist hier zum Prototyp des Mystikers und vor allem des Auslegers Gottes geworden. Auch dieser kühne Gang hin zum grossen König ist Teil dessen, worum es in einer neutestamentlichen Theologie geht. Beide Werke, das sorgfältige Rekonstruieren der Baupläne und Materialien auf der Linie des Aristoteles und das Zur-Sprache-Bringen des Gotteswortes auf der Linie des Ezechiel, machen das Geschäft einer hermeneutisch orientierten Theologie des Neuen Testaments aus. Das Werk von Rudolf Bultmann gibt hier die *benchmark* vor – auch wenn der Marburger Exeget wahrscheinlich *not very amused* gewesen wäre über unser aus dem Fonds der jüdischen Mystik gespiesenes Gleichnis. Mit diesem lässt sich, wie hier gleich schon zu notieren ist, spielen: Für antike Juden und Christen war der himmlische Palast zugleich der himmlische Tempel, also ein Sakralgebäude. Urchristliche Theologie gleicht in dieser Perspektive auch einer Kathedrale, deren Baupläne kunstgeschichtlicher und architektonischer Analyse offenstehen. Dieselbe Kathedrale lädt aber auch zu Gebet und Gotteslob ein.³

B. Eine neue Grundsteinlegung: Der Ansatz von Hans Dieter Betz

Es ist zu begrüßen, dass Hans Dieter Betz die Frage nach den Grundlagen der neutestamentlichen Theologie im Rückgriff auf das Werk von Rudolf Bultmann neu aufwirft. Seit den 1950er Jahren ist es zwar zu einer kaum mehr überblickbaren Fülle an Darstellungen gekommen; gerade im deutschen Sprachgebiet konstatiert man eine stattliche Reihe von substantiellen Lehrbüchern.⁴ Aber Bultmanns programmatischer Entwurf stellt sowohl im Hinblick auf seinen hermeneutischen Zugriff – die existenziale Interpretation mit ihrer Konzentration auf die Explikation des glaubenden Selbstverständnisses – wie in seiner Reduktion auf zwei tragende Säulen, auf Paulus und Johannes, vor besondere Herausforderungen. Dabei nimmt Betz einen Impetus der damaligen kulturgeschichtlichen Konstellation auf, nämlich

³ Die Metapher der semiotischen Kathedrale wird von Gerd Theissen für die urchristliche Religion fruchtbar gemacht: *Die Religion der ersten Christen: Eine Theorie des Urchristentums*, 3. Aufl. (Gütersloh: Christian Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 2003), 44; 385–86; 410–11.

⁴ Eine umfassende Bestandsaufnahme mit Überlegungen zu heute sinnvollen Konstruktionsprinzipien legt vor: Jörg Frey, „Zum Problem der Aufgabe und Durchführung einer Theologie des Neuen Testaments“, in ders., *Kleine Schriften*, Bd. 2: *Von Jesus zur neutestamentlichen Theologie*, WUNT 368 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 829–79.

die Orientierung am Hellenismus, in den sich das Griechentum unter Einwirkung des Orients transformiert hat. Für Bultmann und teilweise auch noch für seine Schule bildet das Kerygma der „hellenistischen Gemeinde“ die wesentliche Grundlage, auf der Paulus und seine Theologie aufruhet.⁵ Es ist gut bekannt, dass die Forschung in der Folge wieder viel stärker das Frühjudentum als Matrix der frühen Gemeinden privilegiert hat, seien es seine griechischsprachigen Spielformen oder aber eschatologisch und apokalyptisch ausgerichtete Gruppierungen mit ihrer Berufung auf das biblische Israel, wie besonders die Gemeinschaft von Qumran. Betz' Orientierung am Hellenismus nimmt demgegenüber ältere Forschungsimpulse auf und hat dafür in jüngster Zeit auch wieder deutlichen Rückenwind bekommen. Damit wird für das seinerzeit von Bultmann verfolgte hermeneutische Geschäft der entscheidende Horizont aufgespannt: die antiken Kulturwissenschaften, innerhalb deren die frühchristlichen Texte als besondere Stimmen zu interpretieren sind. Der Unterschied zu andersartigen Unternehmungen ist markant, etwa zur damaligen Tübinger „Biblischen Theologie“ oder zu den heute von vielen Zeitgenossen gelobten Bänden „Christian Origins and the Question of God“ von N. T. Wright.⁶ Und mit Bultmann teilt auch Betz die Fokussierung auf zwei neutestamentliche Stimmen, in denen das Entscheidende artikuliert wird, auf Paulus und Johannes. Im Folgenden nehme ich zu zwei Punkten im Entwurf von Betz Stellung: zum Stellenwert der *Theologia* für die neutestamentliche Wissenschaft und, speziell, zur Auslegung des sogenannten Philipperhymnus.

C. Das Unternehmen „Theologie“

Eine bedeutsame Rolle spielen bei Betz die begriffsgeschichtlichen Überlegungen zur „Theologie“. Es ist gut bekannt, dass es sich von Haus aus um ein genuin griechisches Unterfangen handelt,⁷ und dass die Inanspruchnahme des meist mit mythisch-epischen bzw. mit hymnodischen Kontexten verbundenen Terminus durch christliche Bildungsträger zögerlich und erst

⁵ Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1953); hg. von Otto Merk, 9. Aufl. (1984), 66–67.

⁶ Vgl. Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 2 Bde. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, 1999); Bd. 1, 3. Aufl. (2005); Bd. 2, 2. Aufl. (2012); N. T. Wright, *Christian Origins and the Question of God*, 4 Bde. (London: SPCK; Minneapolis: Fortress, 1992–2013), und hier namentlich Bd. 4: *Paul and the Faithfulness of God* (2013).

⁷ „Das Wort ‚Theologie‘ selbst ist [...] eine spezifisch griechische Schöpfung“, Werner Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker* (Stuttgart: Kohlhammer, 1953), 12.

mit der Zeit erfolgte.⁸ Es empfiehlt sich aber, über die quellsprachliche Wortgruppe *θεολογία, θεολόγος, θεολογεῖν* κτλ. hinauszugehen und sachentsprechende Phänomene in den Blick zu nehmen.⁹ So trägt m. E. die Debatte darüber, ob *θεολογία* bereits bei Platon selber einen wichtigen Stellenwert beanspruchen darf, wenig aus.¹⁰ Im Folgenden versuche ich, anhand zweier Koordinaten die Phänomene zu sortieren. Die erste Koordinate ist vom beschreibungssprachlichen Gebrauch von „Theologie“ bestimmt, die zweite vom quellsprachlichen Befund.

I. „Explizite“ und „implizite“ Theologie

Zunächst ist die von Rudolf Bultmann eingeführte Unterscheidung von „expliziter“ und „impliziter“ Theologie ins Feld zu führen.¹¹ So gut wie die alttestamentlichen Schriften kommen auch die urchristlichen Texte als vielfältige Träger von „impliziter“ Theologie in Betracht.¹² Sie enthalten nicht nur

⁸ Zur Begriffsgeschichte vgl. Ferdinand Kattenbusch, „Die Entstehung einer christlichen Theologie: Zur Geschichte der Ausdrücke *θεολογία, θεολογεῖν, θεολόγος*“, *ZTK* n.s. 11 [38] (1930): 161–205; Christoph Marksches, *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen: Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 11–31 (hier auch speziell mit dem Fokus auf den Hymnoden kultischer Provenienz, 16–20).

⁹ Richtig Winrich A. Löhr, „Theologie, II. Christlich“, *DNP* 12/1 (2002): 368–71, hier 369: „Die Verwendung des Begriffs *theologia* vermittelt keine adäquate Vorstellung von der Spannweite und Bed. theologischer Reflexion im ant. Christentum. Christl. Th. entstand in den freien christl. Schulen des 2. Jh. Dort wurde das Christentum als Philosophie im ant. Sinne vermittelt, d. h. als Lehre, die verbindliche Auskunft über Gott, die Welt und das richtige menschliche Leben vermittelt.“

¹⁰ Vgl. die Debatte zwischen Betz und Ulrich Luz, „Die biblische Tradition als Wurzelgrund neutestamentlicher Theologie“, in diesem Band (S. 139–56). Vgl. dazu unten bei Anm. 19.

¹¹ Zur Kategorie von impliziter/expliziter Theologie vgl. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 585–86, hier der erste Satz in den „Epilegomena“: „Die Wissenschaft von der Neutestamentlichen Theologie hat die Aufgabe, die Theologie des NT, d. h., *die theologischen Gedanken der neutest. Schriften* darzustellen, und zwar sowohl die explizit entwickelten (wie z. B. die Lehre des Paulus vom Gesetz), wie diejenigen, die implizit in Erzählung oder Mahnung, in Polemik oder Tröstung wirksam sind“ (585). Vgl. sodann besonders Konrad Schmid, *Gibt es Theologie im Alten Testament? Zum Theologiebegriff in der alttestamentlichen Wissenschaft*, ThSt n.s. 7 (Zürich: Theologischer Verlag, 2013), 54–58, mit dem Hinweis darauf, dass Bultmanns Sprachregelung nicht auf die neueren Vertreter dieser Redeweise im deutschen Sprachraum eingewirkt hat. Vgl. ders., *Theologie des Alten Testaments*, NThG (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019), 13–18; 45–49.

¹² Ein Pendant dazu stellt die Unterscheidung von „impliziter“ und „expliziter“ Christologie in den Jesusüberlieferung dar, die sich bei Bultmann und in seiner Schule ausgebildet hat. Vgl. zur Diskussion besonders Gerhard Ebeling, *Theologie und Verkündigung: Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann*, HUT 1 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1962), 69–82.

wichtige *Bausteine*, sondern geben darüber hinaus entscheidende *Eckwerte* vor, an denen sich die Baupläne späterer „expliziter“ Formen von Theologie orientieren. Für Bultmann gelten allerdings bereits Paulus und Johannes als Repräsentanten „expliziter“ Theologie. Nun lassen sich diese aus heutiger Sicht nicht mehr so scharf trennen von anderen urchristlichen Zeugen. So gesellen sich den paulinischen Briefen weitere Schreiben seiner Schule(n) hinzu, ganz zu schweigen vom Hebräerbrief als einem Monument eigener Dignität. Dem Johannesevangelium seinerseits lassen sich die synoptischen Evangelien als Entwürfe narrativer Theologie gut zur Seite stellen.¹³ Da es in allen urchristlichen Texten um Gott, um seine Erkennbarkeit und Erfahrbarkeit geht, ist man besser beraten, sie alle als Träger von Theologie anzusprechen, und hier eher des „impliziten“ Typs. Natürlich hängt alles davon ab, wie man im Kontrast dazu „explizite Theologie“ definiert. Bestimmt man diese als ein diskursives Unternehmen, d. h. als normativ angelegte Reflexion über die eigenen religiösen Überlieferungen, so wird man in das zweite Jahrhundert geführt, zu den Apologeten und anderen christlichen Intellektuellen: Erst an dieser Schwelle entstehen Reflexionsgestalten der christlichen Religion, in der bestimmte basale Überzeugungen über Gott und die Welt mitsamt der damit einhergehenden Lebensdeutung und Verhaltensnormierung begrifflich systematisiert werden. Sie sind eingelassen in eine Konfiguration, die massgeblich von der griechisch-hellenistischen Philosophie bestimmt ist. Speziell darf man bei den Autoren seit dem zweiten Jahrhundert von „expliziter Theologie“ sprechen, weil sie das Geschäft der φιλοσοφία für sich selber reklamieren haben.¹⁴ Für dieses Unternehmen bieten bereits die urchristlichen Texte und, im Vorfeld, das griechischsprachige Judentum entscheidende Schnittstellen; exemplarisch stehen dafür etwa der Johannesprolog (Joh 1,1–18) und die Areopagrede (Apg 17,16–34). Dazu kommen definitorische Sätze über Gott wie seine Prädikation als Geist (Joh 4,24) oder als Liebe (1Joh 4,8.16).¹⁵ Im Sinn der oben formulierten engen Bestimmung

¹³ Zweierlei ist im Gegenüber zu Bultmann m. R. oft beklagt worden: Erstens werden die Synoptiker in seiner „Theologie“ gar nicht berücksichtigt. Zweitens blendet er das narrative Profil des Johannesevangeliums weitgehend aus.

¹⁴ Vgl. dazu meinen Aufsatz: „Barbarenweisheit? Zum Stellenwert der Philosophie in der frühchristlichen Theologie“, in *Philosophia in der Konkurrenz von Schulen, Wissenschaften und Religionen: Zur Pluralisierung des Philosophiebegriffs in Kaiserzeit und Spätantike; Akten der 17. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 16. und 17. Oktober 2014 in Zürich*, hg. von Christoph Riedweg, *Philosophie der Antike* 34 (Boston und Berlin: De Gruyter, 2017), 147–160, Nachdr. ders., *Antike und Urchristentum: Studien zur neutestamentlichen Theologie in ihren Kontexten und Rezeptionen*, WUNT 436 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2020), 343–55.

¹⁵ Ludwig Köhler, *Die Theologie des Alten Testaments*, NThG 3 (Tübingen: Mohr

sind Aussagen dieses Typs aber noch nicht dem Genre „expliziter Theologie“ zuzuordnen. Analoges gilt für die Selbstvorstellung Gottes in Ex 3,14 (LXX): „Ich bin der Seiende“ oder für seine Qualifikation als „Gott der Lebendigen“ in Jesu Debatte mit den Sadduzäern (Mk 12,26–27 parr).¹⁶

II. Facetten von *θεολογία* κτλ.

Besonderes Interesse verdient nun das breite semantische Spektrum, das sich mit dem quellsprachlichen Begriff der „Theologie“ verbindet.¹⁷ Es reicht vom Reden von und zu Gott bzw. den Göttern, wie es bei den mythischen „Theologen“, namentlich „Musaios“ und „Orpheus“, begegnet, bis zur systematischen Reflexion über das Göttliche im Sinn einer metaphysischen Disziplin. Zur „Theo-Logie“ gehört also ein weites Feld des Erzählens, des Verkündens und des Erkennens von Göttlichem in vielfältigen Formen. Am einen Rand des Spektrums nimmt das Reden und Wissen von Gott das spezifische Format der philosophischen Erkenntnis Gottes an. Ihre erste begriffliche Artikulation findet die so verstandene „Theologie“ bei Aristoteles in der „ersten Philosophie“ bzw. der Metaphysik.¹⁸ Zu unserem eingangs präsentierten chassidischen Gleichnis von den beiden Typen der Theologie passt es ausgezeichnet, dass Aristoteles als „Erfinder“ der philosophischen

Siebeck, 1936), 4. Aufl. (1966), 2, notiert hier einen Unterschied zum Alten Testament; dieses „kennt keine ähnliche Aussage“. Vgl. Schmid, *Gibt es Theologie*, 53–54.

¹⁶ „Die einzige, geradezu axiomatische ‚Definition‘ Gottes, die sich in den Evangelien in seinem Mund findet“, konstatiieren Reinhard Feldmeier und Hermann Spieckermann, *Der Gott der Lebendigen: Eine biblische Gotteslehre*, Topoi biblischer Theologie 1 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 2. Aufl. (2017), 516 (vgl. 1).

¹⁷ Zum ganzen Spektrum von *Theologia* vgl. Esther Eidinow, Julia Kindt, und Robin Osborne, „Introduction: What Might We Mean by the Theologies of Ancient Greek Religion?“, in Eidinow, Kindt, und Osborne, *Theologies of Ancient Greek Religion*, Cambridge Classical Studies (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 1–11 („The different senses of theology remain meaningfully related to one another insofar as they constitute different points along what is recognisably the same spectrum, ranging from the weakest sense of making reference to gods to the strongest sense of explicit and abstracted speculative reflections about the divine“, 5).

¹⁸ Aristot., *metaph.* 6,1, 1026a18–19. „The first philosopher to elevate theology (at least in principle) to the status of a part of philosophy was Aristotle“, Jaap Mansfeld, „Theology“, in *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, hg. von Keimpe Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld, und Malcolm Schofield (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 452–78, hier 452. Die aristotelische „tendency to regard philosophical theology as reducing the gods from persons to abstract principles“, die ihrerseits auf eine letzte Ursache reduziert werden („metaphysical‘ reduction“) wird schon bei Platon beobachtet von Rick Benitez, „Plato and the Secularisation of Greek Theology“, in Eidinow, Kindt, und Osborne, *Theologies of Ancient Greek Religion*, 301–16, hier 306 (Zitat).

θεολογία gelten kann. Diesen Rang kann der Sache nach aber durchaus bereits Platon beanspruchen,¹⁹ und vor ihm trifft es auch ein gutes Stück weit auf einige vorsokratische Philosophen zu.²⁰

Dabei fällt auf, dass die Wortgruppe θεολογία κτλ. in der kaiserzeitlichen Philosophie an Bedeutung gewinnt.²¹ Dies hängt vor allem auch damit zusammen, dass das philosophische Interesse an Mythen, Riten und anderen Phänomenen der Religion enorm zunimmt. Plutarch bemerkt einmal bei-läufig, religiöses Überlieferungswissen biete Stoff für eine Philosophie, die auf *Theologia* zielt.

Excursus. Plutarch zufolge sammelte der weitgereiste Kleombrotos überall „Überlieferungswissen als Stoff für eine Philosophie, die, wie er es selber nannte, ‚Theologie‘ zum Ziel habe“, also Erkenntnis Gottes (συνῆγεν ιστορίαν οἷον ὕλην φιλοσοφίας θεολογίαν ὡσπερ αὐτὸς ἐκάλει τέλος ἐχούσης, *def. or.* 2, 410B). Die Frage stellt sich, wie programmatisch der Spruch, den Plutarch dem Kleombrotos in den Mund legt, einzuschätzen ist.²² Für ein ‚Programm‘ sprechen v. a. zwei Argumente: Erstens ist die Wendung am Anfang des religionsphilosophischen Dialogs platziert und gibt einen hermeneutischen Schlüssel für den Umgang mit den im Folgenden besprochenen religiösen Traditionen in die Hand. Zweitens ist es gerade Kleombrotos, der die überaus wichtige Dämonenlehre einführt und entfaltet (*def. or.* 10–15). Dies deckt sich perfekt mit Plutarch’s eigener Sicht. Wenn Kleombrotos „Mythen und Hymnen“ summarisch für die Dämonologie in Anspruch nimmt (15, 417E), vollzieht er faktisch ein θεολογεῖν – weit besser als οἱ Δελφῶν θεολόγοι (417F). Gegen die Programmatik spricht aber erstens die Beobachtung, dass die Schrift den Grundgedanken nicht mehr explizit aufgreift und ihn auch nirgends mit einem anderen Dialogteilnehmer verknüpft – angeboten hätte sich zumal Ammonios, der verehrte ägyptische (!) Lehrer Plutarchs. Zweitens enthält das so umfangreiche literarische Corpus Plutarcheum recht wenige Belege für die Wortgruppe *Theologia* (ca. 16mal) und es gibt m. W. keine andere so grundsätzliche Formulierung wie diejenige des Kleombrotos. – Um einem naheliegenden Missverständnis vorzubeugen, unterstreiche ich: Ganz unabhängig von der quellen sprachlichen Beurteilung ist es

¹⁹ „Platonic philosophy is what religion would be like if it were purified in the fire of reason“, Rick Benitez und Harold Tarrant, „Philosophy“, in *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, hg. von Esther Eidinow und Julia Kindt (Oxford: Oxford University Press, 2015), 211–24, hier 218.

²⁰ Vgl. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, 17–19.

²¹ Vgl. Rainer Hirsch-Luipold, „Theo-logy in John and in Imperial-Era Platonism“, in diesem Band (S. 127–37), verweist insbesondere auf Philon und Plutarch. Der Verfasser weist auch darauf hin, dass sich die Semantik des Nachdenkens über Gott und des Erkennens Gottes erst in der Kaiserzeit entwickelt hat.

²² Hirsch-Luipold, „Theo-logy in John“, hält die Stelle für „durchaus programmatisch“; vgl. zur Diskussion auch ders., „Υλη θεολογίας: Religious Lore as Inter‘text‘ in Plutarch’s *Moralia*“, in *The Dynamics of Intertextuality in Plutarch*, hg. von Thomas S. Schmidt, Rainer Hirsch-Luipold, und Maria Vamvouri, Brill’s Plutarch Studies 5 (Leiden and Boston: Brill, 2020 [im Druck]).

nicht nur sinnvoll, sondern sogar überaus attraktiv, bei Plutarch von Theologie zu sprechen, so gut wie bei Philon. Zu klären wäre dann deren Verhältnis zur (weiter ausgedehnten?) Religionsphilosophie.

In das Zentrum der Reflexion rückt „Theologie“ offenbar erst in der Spätantike, und auch hier nicht primär auf christlichem Terrain,²³ sondern vorzüglich bei den Neuplatonikern nach Plotin,²⁴ namentlich bei Proklos (5. Jh. n. Chr.). Sein Hauptwerk ist die *Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογία*;²⁵ ein wichtiges Kompendium bildet seine *Elementatio theologica* (στοιχείωσις θεολογική), die die intelligible Welt beschreibt.²⁶ Mit dem Areopagiten Dionysios kommt es zur Einwohnung der proklischen Theologie im christlichen Raum. Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass die christliche Theologie damit ein Element in ihren Bestand aufnimmt, das mindestens virtuell einen Protest gegen das orthodoxe Christentum und seine Religionspolitik in sich schliesst: Proklos' Programm integriert angesichts der kirchlich-politischen Repression die beiden Hauptdimensionen des antiken Redens von *θεολογία*, also die Seinsmetaphysik und die vielfältigen alten mythischen Traditionen der polytheistischen Welt. Im Zeichen eines religiösen und „ökumenischen“ Pluralismus bietet das Unternehmen der „Theologie Platons“ nicht nur der altgriechischen Überlieferung eine Plattform, sondern einer ganzen Bandbreite antik-religiöser Traditionen aus Abendland und Morgenland mit

²³ Wichtig ist Euseb, der eine „kirchliche Theologie“ (*De ecclesiastica theologia*, τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας α'-γ') gegen Markell von Ankyra verfasste.

²⁴ Es fällt auf, dass Plotin selber gar nicht von *Theologia* spricht, und von *Theologoi* nur in einem einzigen Traktat, der nicht zufällig mit der Auslegung eines Mythos befasst ist, nämlich mit demjenigen vom Eros im platonischen Symposion (*enm.* 3,5,2;2; 8:21).

²⁵ „Comme le titre l'indique, il va s'agir, dans ce traité, de théologie au sens platonicien du mot, à savoir d'un discours sur le divin et sur les dieux, ce que Proclus appelle souvent une ‚mystagogie‘, c'est-à-dire une initiation aux mystères divins“, Henri-Dominique Saffrey und Leendert Gerrit Westerink, Hgg. und Übers., *Proclus: Théologie platonicienne*, 6 Bde., Budé (Paris: Les Belles Lettres, 1968–1997), 1:lxii. Insofern muss das Werk „auch als Selbstschutz spätantiken Denkens gegenüber einem fortschreitenden Dogmatisierungsprozess des Christentums begriffen werden“, Werner Beierwaltes, „Das ‚Systematische‘ in der Philosophie des Proklos“, in ders., *Procliana: Spätantikes Denken und seine Spuren* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007), 65–84, hier 84.

²⁶ Vgl. die Ausgabe von Eric R. Dodds, *Proclus: The Elements of Theology*, 2. Aufl. (Oxford: Oxford University Press, 1963), x: „it is a complete system of ‚theology‘ in the Aristotelian sense of ‚first philosophy‘ or metaphysic,“ vgl. 187; vgl. auch die dt. Übersetzungen: Ingeborg Zurbrügg, Übers., *Proklos: Elemente der Theologie*, Philosophie im Kontext 10 (Remscheid: Gardez!-Verlag, 2004); Ernst-Otto Onnasch und Ben Schomakers, Hgg. und Übers., *Proklos: Theologische Grundlegung*, Philosophische Bibliothek 562 (Hamburg: Felix Miner, 2015). Zur „Theologisierung“ der Wirklichkeit insgesamt“ bei Proklos vgl. Beierwaltes, „Das ‚Systematische““, 81–82; vgl. 10.

ihren heiligen Texten.²⁷ Proklos' Theologie widerspiegelt also das gesamte Spektrum der antiken *Theologia*.

III. Theologie als Nachdenken über Gott und das Göttliche

Die semantische Breite, die sich mit der Wortgruppe *θεολογία κτλ.* verbindet, lässt sich nun auch heuristisch fruchtbar machen im Blick auf die Phänomene, die wir oben mit den Kategorien von „expliziter“ und „impliziter“ Theologie beschrieben haben. Eigentlich philosophische Theologie finden wir dort, wo es um ein diskursives Bearbeiten der Gottesthematik geht, also im Bereich „expliziter“ Theologien. Demgegenüber lässt sich das offener Feld des „Redens von und zu Gott (bzw. den Göttern)“ weithin in den biblischen Texten identifizieren: Ihre „implizite“ Theologie zeigt sich darin, dass sie Gott in erzählenden, prophetischen, weisheitlichen, ermahnenden, poetischen und anderen Formen zu Wort kommen lassen. Mit der Erkenntnis Gottes selber sind namentlich das Johannesevangelium und die Paulusbriefe befasst, ohne dass diese ein spezifisch philosophisches Format annimmt – im Gegenteil, sowohl die Korrelation von Gotteserkenntnis und „Glauben“ (πίστις, vgl. Joh 6,69; 17,8) wie die Reziprozität zwischen „Gott erkennen“ und „Von Gott erkannt werden“ (vgl. 1 Kor 8,3–4; 13,12) sind gar nicht oder nur eingeschränkt kompatibel mit den zeitgenössischen philosophischen Diskursen. Für uns ist wichtig, dass sich das weite semantische Feld der *Theologia* auch in den Bereichen abbildet, wo die quellsprachliche Terminologie gar keine Rolle spielt. Um auf unser chassidisches Gleichnis zurückzugreifen: An den beiden Enden des Spektrums stehen die beiden für die „Theologie“ repräsentativen Figuren: Aristoteles, der strenge Gottesgelehrte, und Ezechiel, der von Gott bewegte Prophet und Mystiker.²⁸

IV. Griechische und biblische Theologie bei H. D. Betz

Wir kommen zurück auf das Theologieverständnis von Hans Dieter Betz. In manchen Punkten kommt sein Anliegen dem spätantiken Verständnis von

²⁷ Dementsprechend präsentiert der Biograph Marinos Proklos als ökumenischen Hierophanten, der die Götterfeste aller Völker feiert (*vit. Procl.* 19); s. Irmgard Männlein-Robert und Oliver Schelske, Hgg., *Über das Glück: Marinos, Das Leben des Proklos*, SAPERE 34 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019), 32–33; 155 Anm. 184.

²⁸ Damit vergleichbar ist die „Doppelgesichtigkeit“, die Frey, „Zum Problem“, 847, auch in der Theologie des Neuen Testaments beobachtet: „Auch sie steht grundsätzlich zwischen dem Nachsprechen der jeweiligen Gottesverkündigung der biblischen Autoren einerseits und ihrer philosophischen Reflexion und Interpretation andererseits.“

„Theologie“ nahe – und steht Bultmanns Lesart als diskursiver Explikation des Kerygmas ziemlich fern.

Excursus. Bultmann zufolge ist Theologie als „Explikation des durch das Kerygma geweckten Selbstverständnisses“ des Menschen aufzufassen.²⁹ Theologie ist also erstens auf den Glauben zurückbezogen und ist zweitens im Kern ein hermeneutisches Geschäft. Ganz holzschnittartig im Gegenüber zu Betz formuliert: Das zweite ist partiell anschlussfähig für griechische Theologie – diese besteht in der Kaiserzeit wesentlich in der Exegese normativer Texte, zumal von Platon –, das erste m. E. nicht – griechische Theologie setzt auf Erkenntnis, die sich ihrerseits dem Schauen verdankt. Allerdings zeigt ein Religionsphilosoph wie Plutarch, dass die Relationen zwischen Glauben und Erkennen komplexer sind und *Pistis* zwar nicht dieselbe Dignität genießt wie etwa *Noēsis*, aber durchaus eine wichtige hermeneutische Rolle spielt auf der Suche nach der Wahrheit, zumal als Vertrauen auf die altbewährte und autoritative religiöse Tradition.³⁰

Der Abstand zu Bultmann zeigt sich zumal im Blick auf das Gegenüber und Miteinander von Epiphanie und respondierendem Hymnus. Dieses erinnert vielmehr an das proklische Verständnis der „Theologie“ als „Mystagogie“,³¹ die auf das Sich-Offenbarmachen des Göttlichen respondiert. Neutestamentliche Mystagogen sind bei Betz die Hymnensänger Paulus und Johannes. Auch das Anliegen von Betz, Theologie auf einer ἀρχή bzw. auf ἀρχαί basieren zu lassen, ist gut griechisch. Seine Suche gilt ja den „foundations laid by New Testament authors“. Fündig wird er bei zwei bedeutsamen Hymnen, nämlich in Phil 2,6–11 und in Joh 1,1–18. Betz teilt also die Intention vieler neutestamentlicher bzw. biblischer Theologien, auf ein Urdatum zurückzugehen – seien das Jesu *ipsissima vox*, seine Auferstehung, das österliche Kerygma oder Israels Zeugnisse von Gottes fortgesetzten geschichtlichen Selbsterweisen schlechthin –, und bestimmt dieses Urdatum im Hymnus, der als Responson auf eine göttliche Epiphanie sowohl eine Prinzipienlehre wie einen Resonanzraum religiöser Erfahrung mit sich bringt. Auf unser Gleichnis der Theologie als einem Palast bzw. einer Kathedrale übertragen, würden so Paulus und Johannes die beiden tragenden Säulen bilden, gebaut auf den christologischen Fundamenten der Hymnen.

²⁹ Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 588.

³⁰ Vgl. dazu Rainer Hirsch-Luipold, „Religiöse Tradition und individueller Glaube: Πίστις und πιστεύειν bei Plutarch als Hintergrund zum neutestamentlichen Glaubensverständnis“, in *Glaube: Das Verständnis des Glaubens im frühen Christentum und in seiner jüdischen und hellenistisch-römischen Umwelt*, hg. von Jörg Frey, Benjamin Schliesser, und Nadine Ueberschaer, WUNT 373 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 251–73.

³¹ Proklos, *theol. Plat.* 1,1 (τὴν περὶ αὐτῶν τῶν θεῶν μυσταγωγίαν, Saffrey und Westerink, *Proklos*, 1:5,17); zur Nähe von Mystagogie und Hymnik vgl. 3,7 (ἐπαναληπτέον τὴν περὶ τοῦ ἐνὸς μυσταγωγίαν, ἵνα [...] ὑμνήσωμεν, *ibid.*, 3:29,7–9).

An dieser Stelle ist eine tiefgreifende Irritation zu benennen: Es fällt auf, wie wenig Raum die biblische Überlieferung in der Systematik von Betz einnimmt.³² Im Bild gesprochen, und nun unter Rückgriff auf das Abschlussgleichnis der Bergpredigt (Mt 7,24–27): Das stolze Gebäude einer neutestamentlichen Theologie bedarf eines starken und stabilen Fundaments. Dieses besteht in der biblischen Tradition – genauer: in den so reichen wie divergenten theologischen Überlieferungen Israels, die von den Jesusanhängern und Christusgläubigen aufgrund ihrer Erfahrungen mit Jesus Christus, mit seiner Botschaft und seiner Lebensform, ganz selbstverständlich geteilt und zugleich markant transformiert worden sind. Erst dieses fest gegründete Fundament macht es möglich, das von Haus aus griechische Unternehmen „Theologie“ zu ganz neuen und unverwechselbaren Gestalten zu entwickeln und auf diese Weise Brücken zwischen „Jerusalem“ und „Athen“ zu bauen. Dass die „biblische“ Überlieferung selber ihrerseits schon als Produkt analoger kultureller Interaktionen anzusprechen ist – entstanden und fortgebildet in den Konstellationen persischer und dann hellenistischer Globalisierungsprozesse –, hat die entsprechenden Transformationsvorgänge wenn nicht überhaupt erst ermöglicht, so doch enorm verstärkt. So ist es das auf Griechisch verfasste Neue Testament, das die Frage nach seiner „Theologie“ stimuliert.

Im Folgenden soll die Standfestigkeit einer der beiden Säulen des von Betz konstruierten Theologie-Gebäudes geprüft werden, nämlich des „Philipperepistelhymnus“.³³

D. Antwortet Paulus mit einem Hymnus auf eine Christophanie?

Betz trifft im Blick auf Phil 2,5–11 drei folgenschwere Entscheidungen:³⁴ Erstens handelt es sich um einen Hymnus, zweitens handelt es sich um eine Responson des frühen Paulus auf eine – auf seine! – Christophanie, und drittens bezieht der Hymnus Prinzipienlehre und Ereignis aufeinander, ist also Theologie im Vollzug.

³² Diesen Punkt moniert der Beitrag von Luz, „Die biblische Tradition“ in diesem Band (S. 139–56).

³³ Die andere „Säule“, der Logoshymnus von Joh 1, wird in diesem Band von Hirsch-Luipold behandelt: „Theology in John“ (S. 127–37).

³⁴ Die Arbeit fügt sich ein in eine Reihe von wichtigen Publikationen des Exegeten zum Philipperbrief: Hans Dieter Betz, *Der Apostel Paulus in Rom*, JWV 4 (Berlin: De Gruyter 2013); ders., *Studies in Paul's Letter to the Philippians*, WUNT 343 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015).

I. *Phil 2,6–11 als Hymnus?*

Die Bestimmung von neutestamentlichen Textpassagen als Hymnen mit einem kultischen Sitz im Leben, nämlich dem urchristlichen Gottesdienst, ist eine der grossen Theoriebildungen der formgeschichtlichen Exegese des 20. Jahrhunderts. Aus etwas Distanz betrachtet muss man darin leider eine Überdehnung der Formgeschichte diagnostizieren.³⁵ Es handelt sich nämlich um ein methodisch weitgehend unkontrollierbares Postulat. Selbstverständlich haben die frühchristlichen Gemeinden in ihren Gottesdiensten „Psalmen, Hymnen und pneumatische Oden“ zelebriert (Kol 3,16; Eph 5,19), und das ist auch von Aussenstehenden notiert worden.³⁶ Ob sich aber im Neuen Testament Textfragmente herausdestillieren lassen, die als solche „geistlichen Gesänge“ anzusprechen sind, ist eine ganz andere Frage.³⁷ Selbst wenn es sich bei einigen von ihnen um „Christushymnen“ handeln sollte, ist ihre Verortung im Gottesdienst schwer plausibel zu machen. Bei dem, was an liturgischem Gut aus den ersten beiden Jahrhunderten überliefert ist, handelt es sich um an Gott gerichtete Gebete; Christus ist Mittler, nicht Adressat. Dazu kommt das Problem der Nomenklatur: Was ist ein Hymnus, sei er kultisch oder literarisch? Je nach Sprachregelung ergibt sich ein ganz anderes Bild; die Antike selber ist hier schon überaus polyphon. Vermutlich ist Betz selber am Genus Hymnus so interessiert, weil in dieser Prinzipienlehre und religiöse Erfahrung konvergieren. Diesem Anliegen kommt aber schon eine schlichte Stil-Beobachtung entgegen, die ohne eine anspruchsvolle Hypothese auskommt: In Phil 2,6–11 liegt eine epideiktische, also lobende Sprachform vor, die Reflexion und Lobpreis verbindet. Man umschiff mit diesem methodischen *Downgrade* verschiedene Klippen. Zu denken ist hier insbesondere an das „Killer“-Argument, das sich aus der Rezeptionsgeschichte von Phil 2 ergibt: Es gibt m. W. keinen einzigen Kirchenvater, der paulinische Passagen wie Phil 2 oder Kol 1 als Hymnen, seien sie kultisch oder literarisch, gelesen hätte. Genau dies wäre aber zu erwarten, zumal im griechischen

³⁵ Vgl. zur Diskussion meinen Aufsatz: „Hymnus, Enkomion oder Psalm? Schattengefechte in der neutestamentlichen Wissenschaft“, *NTS* 56 (2010): 208–31, Nachdr. ders., *Antike und Urchristentum*, 275–97.

³⁶ Prominent festgehalten von Plinius, *ep.* 10,96:7 (*carmenque Christo quasi deo dicere*).

³⁷ Zur Debatte vgl. besonders auch Ralph Brucker, „Hymnen‘ im Neuen Testament?“, *VF* 58 (2013): 53–62 und den Sammelband: Clemens Leonhard und Hermut Löhr, Hgg., *Literature or Liturgy? Early Christian Hymns and Prayers in Their Literary and Liturgical Context in Antiquity*, WUNT 2/363 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), sowie Benjamin Edsall und Jennifer R. Strawbridge, „The Songs We Used to Sing? Hymn ‚Traditions‘ and Reception in Pauline Letters“, *JSNT* 37 (2015): 290–311. Reserve bekundet auch der kürzlich erschienene Kommentar von Paul A. Holloway, *Philippians: A Commentary*, hg. von Adela Yarbro Collins, Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 2017), 115–17.

Osten des vierten Jahrhunderts, wo das Interesse am Zusammenhang zwischen Dogmenbildung und Liturgie ausgesprochen gross gewesen ist.

II. Hymnus und Epiphanie

Es sprechen m. E. nun auch schwerwiegende Gründe gegen die Inanspruchnahme von Phil 2 als Responson auf eine Christophanie. Ich zähle zwei von ihnen auf.

Erstens ist mir kein einziger antiker Hymnus bekannt, der als Responson auf eine aktuell geschehene Epiphanie eines Gottwesens verfasst worden wäre. Selbstverständlich bestehen elementare Zusammenhänge zwischen Epiphanie und kultischer Performanz; Hymnen respondieren an vielen Kultorten auf die diese begründenden Epiphanien. Mehr noch: Im Hymnus kann eine Gottheit selber epiphan werden; ihre Anrufung am Anfang zielt auf ihr Präsentwerden im preisenden Teil, in der *pars epica*. Aber um all das geht es im Zusammenhang unserer Fragestellung nicht. Hier handelt es sich ja um eine ganz bestimmte Phase in der Biographie des frühen Paulus, also einer historischen Persönlichkeit. Gibt es Analogien zu einem persönlichen Hymnus als Antwort auf eine individuelle Epiphanieerfahrung? Dabei müssen Genres fiktionaler Literatur ausgeklammert werden: Romane, die etwa auf eine Intervention der Aphrodite einen begeisterten Lobpreis der Liebesgöttin durch einen Jüngling oder ein Mädchen folgen lassen, kommen hier ebenso wenig in Betracht wie gnostische Dialogevangelien, in denen Jünger auf die Selbstoffenbarung des auferstandenen Jesus mit hymnischen Worten reagieren. Im konkreten Fall von Paulus kommt noch erschwerend hinzu das Faktum einer durch die Christophanie erfolgten grundlegenden Lebenswende, also einer Art Konversion. Der Fall des hymnisch respondierenden Konvertiten Paulus wäre völlig singulär.³⁸

Zweitens weisen alle Andeutungen, die Paulus über die für ihn umstürzende Erfahrung einer Christophanie macht, nicht in die Richtung, die

³⁸ In den Zusammenhang fiktionaler Romanliteratur darf man vielleicht auch die Erzählung von Joseph und Aseneth einzeichnen: Zwar geschieht keine Epiphanie, aber die ägyptische Prinzessin erfährt Joseph als transparent für Gott und kommentiert ihre Konversion mit lobpreisenden Formen. Zur gattungsgeschichtlichen Zuordnung zum Genre der Romane vgl. René Bloch, „Take Your Time: Conversion, Confidence and Tranquility in Joseph and Aseneth“, in *Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament: Wechselseitige Wahrnehmungen – Internationales Symposium in Verbindung mit dem Projekt Corpus Judaico-Hellenisticum Novi Testamenti (CJHNT)*, 17.–20. Mai 2012, Heidelberg, hg. von Matthias Konradt und Esther Schläpfer, WUNT 322 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 77–96.

in Phil 2 erkennbar ist. Es dominieren vielmehr prophetische Kategorien (Gal 1,15–16; vgl. Jes 49,1; Jer 1,5). Die wichtigsten Texte stellen mit ihrem Vorher/Nachher-Schema die Person des zum Apostel Berufenen und mit der Mission Beauftragten in den Mittelpunkt (Gal 1,13–16; Phil 3,4–11; vgl. 1 Kor 15,9). All dies erscheint in Phil 2 nicht von fern. Von der Vision des auferstandenen, erhöhten und an Gottes Herrlichkeit teilhabenden Herrn, die Paulus wahrscheinlich vor Damaskus widerfahren ist, finden sich – allenfalls – Spuren lediglich im zweiten Teil des „Hymnus“. Geradezu letal für die Hypothese von Betz ist die fehlende Intertextualität zwischen Phil 3,4–11, dem Rückblick auf die Lebenswende, und 2,5–11: In Phil 3,10–11 zielt alles auf die Auferstehung, die in Phil 2 just ausfällt; umgekehrt lässt die Christusgemeinschaft von Phil 3 keine Züge des in Phil 2 formgebenden Schemas von Erniedrigung und Erhöhung erkennen. Man kann hier Beobachtungen auswerten, die in der Forschung gern für die vorpaulinische Herkunft des „Hymnus“ aufgeführt wurden und die diesen als ‚Fremdkörper‘ im Philipperbrief erweisen sollten. Bei Betz wird dies nun als frühpaulinisch in Anspruch genommen. Paulus hätte dann offenkundig seine in den frühen 30er Jahren entstandene Theologie an entscheidenden Punkten revidiert oder transformiert.³⁹ Eine Theologie des Neuen Testaments bzw. des Paulus wäre aber gewiss besser beraten, ihre Konstruktion an seinem gereiften Produkt zu orientieren, an den Hauptbriefen, und nicht an einer Beta-Version, gleichsam am *ektrōma* von 1 Kor 15,8.

III. Theo-logische Fluchtlinien?

Phil 2 als Theologie im Vollzug zu lesen, ist gewiss begrüßenswert. Allerdings ist ein doppeltes *caveat* beizufügen. Zum einen ist es nicht ratsam, diesen Text gegenüber anderen im Neuen Testament so zu privilegieren, wie es Betz tut. Zum anderen beurteile ich einige wichtige Details anders. Zwar ist die Auffassung richtig, dass das Christuslob die Monotheismus-Thematik aufgreift. Aber dies geschieht nicht auf einer parmenideischen Bahn und steht auch nicht mit der griechischen Semantik von *theos* in Wechselwirkung. Das Spannungsfeld von Monotheismus und Christologie wird meines Erachtens hauptsächlich im zweiten Teil von Phil 2 bearbeitet (V. 9–11), insbesondere im Rückgriff auf das markant monotheistische Schriftwort Jes 45,23,⁴⁰ also in

³⁹ Auch eine Zwischenstation, der 1. Thessalonicherbrief, lässt keine Entwicklungslinien zwischen den mittleren 50er Jahren und Phil 2 als einem Text aus den frühen 30er Jahren erkennen.

⁴⁰ In Röm 14,11 bezieht sich das Jesaja-Wort anders als in Phil 2,10–11 auf Gott selber.

einem ausgesprochen biblisch-jüdischen Kontext. Hier geht es darum, aufzuzeigen, dass gerade ein dezidiert monotheistisches Verständnis des *einen* Gottes seinen Sohn als Mit-Teilhaber am heiligen Gottesnamen und als Mit-Empfänger des allkosmischen Lobpreises inkludiert.⁴¹

E. Gesucht: Alternative Baupläne für eine neutestamentliche Theologie

Auf der Suche nach ‚der‘ Theologie des Neuen Testaments haben wir bei zwei sehr verschiedenartigen Stationen Halt gemacht, die sich vor allem in ihrer Konzentration auf zwei theologische Stimmen, auf Paulus und Johannes, treffen. Während sich Rudolf Bultmann an einem dezidiert neuzeitlichen Verständnis von Theologie orientiert,⁴² verfolgt Betz die spezifisch griechischen Perspektiven, die sich mit der *Theologia* verbinden. Im Folgenden versuche ich, von der letzteren Fragestellung ausgehend *zwei Modelle* für eine neutestamentliche Theologie zu skizzieren, die einerseits das Bultmann'sche Anliegen, die Konzentration auf das hermeneutische Geschäft, nicht ausblenden, aber andererseits die Engführung über nur zwei Hauptzeugen vermeiden wollen. Auf eine explizite Abgrenzung von den vielen anderen Konstruktionsplänen neutestamentlicher Theologien aus älterer oder jüngerer Zeit wird dabei verzichtet.

I. Media morte in vita sumus – *Tod und Leben* als biblisch-theologisches Kernthema

In eine ganz bestimmte inhaltliche Richtung bewegt sich eine Theologie des Neuen Testaments, wenn sie sich an der österlichen Grundfigur des

⁴¹ Vgl. dazu meine Aufsätze: „Vom israelitischen zum christologischen Monotheismus: Überlegungen zum Verhältnis zwischen dem Glauben an den einen Gott und dem Glauben an Jesus Christus“, in *Biblische Theologie: Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne“ anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901–1971)*, Heidelberg, 18.–21. Oktober 2001, hg. von Paul Hanson, Bernd Janowski, und Michael Welker, *Altes Testament und Moderne* 14 (Münster: Lit, 2005), 123–33, Nachdr. ders., *Antike und Urchristentum*, 21–32; ders., „Christozentrisch oder theozentrisch? Christologie im Neuen Testament“, in *Christologie*, hg. von Elisabeth Gräß-Schmidt und Reiner Preul, *MJTh* 23, *MThSt* 113 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2011), 19–40, Nachdr. ders., *Antike und Urchristentum*, 33–52.

⁴² Erkennbar ist diese Fluchtlinie etwa besonders in seiner dichten frühen Studie: „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“, in ders., *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1, 8. Aufl. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1980), 26–37.

Gegenübers von *Gott und Tod* orientiert. Es liegt auf der Hand, wie sehr die neutestamentlichen Zeugen alttestamentlich-jüdische Entwicklungslinien summieren und weitertreiben, die ihrerseits auf alten mediterranen Grundlagen aufrufen.⁴³ Die Perspektive wäre also dezidiert biblisch. Als Ausgangspunkt wären etwa die frühen Auferweckungsformeln wichtig.⁴⁴ Ostern bietet so gesehen ein starkes Fundament für eine Mehrzahl von Säulen, die das Bauwerk neutestamentlicher Theologie tragen – Paulus, Johannes, Markus, Hebräerbrief, auch die Offenbarung und wohl auch Lukas.⁴⁵ Eine Brücke zu Jesus selber lässt sich leicht schlagen. Zugleich würde diese Perspektive den Erfolg des Christentums im antiken Kulturraum ein Stück weit verständlich machen (selbstverständlich neben vielen anderen Faktoren). Nahezu alle Philosophien und ein Teil der antiken Religionen entwickelten Kulturen des Umgangs mit Tod und Sterben. Das frühe Christentum hatte hier eigene Antworten anzubieten. Antike Beobachter bemerkten die Furchtlosigkeit von Christinnen und Christen vor dem Tod, und sie liessen sich davon entweder beeindrucken oder befremden.⁴⁶ Umgekehrt bildete die Überzeugung von der allgemeinen Totenaufstehung eine markante Differenzlinie zwischen Christentum und paganer Welt (vgl. schon Apg 17,31–32). Auch in modernen Zusammenhängen stellt die Osterbotschaft eine hermeneutische Herausforderung eigener Klasse dar, etwa im Hinblick auf die Figur des „Stirb und Werde“, die in zahllosen Formen heutiger Spiritualität zelebriert wird. Wenn sich das Thema von Tod und Leben mit praktischen Fragen

⁴³ Vgl. Walter Dietrich und Samuel Vollenweider, „Tod: Altes und Neues Testament“, *TRE* 33 (2001): 582–600.

⁴⁴ An diesem Punkt gewinnt man an zwei sehr verschiedene Entwürfe neutestamentlicher Theologie Anschluss: Einerseits an Hans Conzelmann, für den das Kerygma in den alten Bekenntnistexten greifbar ist, die der Theologie der ältesten Christenheit zugrundeliegt: „Was glaubte die frühe Christenheit?“, in ders., *Theologie als Schriftauslegung: Aufsätze zum Neuen Testament*, BEvT 65 (München: C. Kaiser, 1974), 106–19; ders., *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, hg. von Andreas Lindemann, 5. Aufl., UTB 1446 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1992), 46–57. Andererseits tut sich eine Brücke auf zur Tübinger Biblischen Theologie: Das älteste Auferweckungszeugnis ist zu interpretieren im Horizont der alttestamentlich-jüdischen Auferweckungserwartung, Peter Stuhlmacher, „Das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu von den Toten und die Biblische Theologie“, in ders., *Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975), 128–66; ders., *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 1:162–79.

⁴⁵ Dazu vgl. meine Skizze: „Leben aus dem Tod: Neutestamentliche Perspektiven auf Lebensfülle und Lebensminderungen“, in *Leben: Verständnis, Wissenschaft, Technik – Kongressband des XI. europäischen Kongresses für Theologie, 15.–19. September 2002 in Zürich*, hg. von Eilert Herms, VWGTh 24 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005), 165–75, Nachdr. ders., *Antike und Urchristentum*, 109–20.

⁴⁶ Beindruckt zeigt sich etwa Justin, *2apol.* 12,1, irritiert sind demgegenüber Epiktet, *diss.* 4,7,6 und Marc Aurel 11,3,2.

verbindet, besonders hinsichtlich des Umgangs mit dem Lebensende, mit der *ars moriendi* und dem selbstbestimmten Sterben, sind wir mitten drin in höchst aktuellen Auseinandersetzungen, die wiederum bedeutsame antike Debatten weiterführen.

II. Im Brennpunkt: Der „Mittler“ zwischen Gott und Welt

Lassen wir uns auf das genuin griechische Anliegen der „Theologie“ ein, so lohnt sich ein heuristischer Blick auf das antike Christentum, das die impliziten Theologien der Urchristen zu expliziten Theologien konvertiert hat. Augustin, in jüngeren Jahren Ciceronianer und Neuplatoniker, hat das Verhältnis der griechischen Weisheit zur Christusbotschaft mit der Metapher von Weg und Ziel umschrieben: Die Philosophen teilen mit den Christen die grundlegende Orientierung auf das Ziel hin, die Erkenntnis des einen Gottes, sie kennen aber nicht den Weg dorthin, der ein Pfad nicht der Exaltation, sondern der Demut ist.⁴⁷ Es geht also um die angemessene Vermittlung zwischen Gott und Welt, und hier klinkt sich die Soteriologie ein, weil erst Christi Leben, Sterben und Auferstehen den Weg zur Gottheit bereitet. Die Kategorie der *Mittlerschaft* scheint mir ein überaus attraktives Ensemble von Figuren bereit zu stellen, um in einer antiken Konfiguration Evangelium und Religionsphilosophie in ein vitales und kontroverses Gespräch zu bringen.⁴⁸ Dafür bietet sich die ganze Bandbreite neutestamentlicher Stimmen an, da die christologische Vermittlung von Gott und Menschen für alle urchristlichen Schriften, in ganz unterschiedlichen Varianten, fundamental ist.⁴⁹ Die Kategorie erlaubt es auch, das Verhältnis von jüdischen und christlichen Theologien differenziert zu beschreiben, da in ersteren die Tora, ihrerseits

⁴⁷ Augustin, *civ.* 9,9.15.17; 10,26–29; dazu Therese Fuhrer, „Die Platoniker und die *civitas dei*“, in *Augustinus: De civitate dei*, hg. von Christoph Horn, *Klassiker Auslegen* 11 (Berlin: Akademie Verlag, 1997), 87–108, hier 92–95.

⁴⁸ Hier besteht eine wichtige Schnittstelle zum Ansatz von Hirsch-Luipold, „Theology in John“, in diesem Band (S. 127–37).

⁴⁹ Vgl. dazu meinen Aufsatz: „‘Einer ist der Mittler’ (1 Tim 2,5): Mittlernaussagen der neutestamentlichen Briefliteratur in ihren frühjüdischen und hellenistischen Kontexten“, in *Vermittelte Gegenwart: Konzeptionen der Gottespräsenz von der Zeit des Zweiten Tempels bis Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr.*, hg. von Andrea Taschl-Erber und Irmtraud Fischer, WUNT 367 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 209–28, Nachdr. ders., *Antike und Urchristentum*, 257–74. Die Figur einer Mittlerin spielt besonders in der Religionsphilosophie des Ps.-Aristoteles, *De mundo*, eine wichtige Rolle; zu diesem Traktat als Dokument einer philosophischen Theologie vgl. Johan C. Thom, „Theology and Popular Philosophy“, in diesem Band (S. 119–26); sowie ders., Hg., *Cosmic Order and Divine Power: Pseudo-Aristotle, On the Cosmos*, SAPERE 23 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014).

Erbin älterer Weisheitskonzeptionen, die Mittelposition besetzt. Über die Thematik der Mittlerschaft gewinnt man sodann den Anschluss an die avancierten prinzipientheoretischen Diskurse der späten Antike. Zugleich bietet sich der Komplex auch an, um in neuzeitlichen Horizonten das christliche Gottesverständnis zu anderen Überzeugungen in ein Verhältnis zu bringen. Zu denken ist beispielsweise an die Auseinandersetzung mit pantheistischen Vorstellungen, wie sie sich im Gefolge des enormen Booms von Formen der Spiritualität hierzulande vernehmbar machen.⁵⁰ Brücken dafür bieten beispielsweise die kosmische Christologie des Kolosserbriefs (Kol 1,16–17; vgl. 2,9–10) oder die reziproken Immanenzformeln des Johannesevangeliums (14,20; vgl. 14,10–11,23; 17,21,23): Sie arbeiten mit Figuren des „in-Seins“, die auch im stoischen Pantheismus begegnen (vgl. Apg 17,27–28).

F. Peroratio

In den voranstehenden Zeilen habe ich versucht, anhand der Metaphern von Bauwerken und ihren Plänen einige Linien für das Unternehmen einer neutestamentlichen Theologie zu skizzieren. Im letzten konstruktiven Teil waren es nun nicht Zeugen, sondern grosse und fundamentale *Themen*, die als Säulen des Bauwerks in Betracht kamen.⁵¹ Wenn wir abschliessend nochmals auf das chassidische Gleichnis zurückgreifen, so portiert gerade *Ezechiel* eine ganz besondere Herausforderung, der sich eine neutestamentliche Theologie zu stellen hat. In seiner ersten grossen Vision (Ez 1,4–28) schaut der Prophet Gott in der „Gestalt von einem, der das Aussehen eines Menschen hatte“ (1,26). Ezechiels Andeutung rückt das Verhältnis von Gottes Menschenähnlichkeit und seiner gänzlichen Andersartigkeit, also von Analogie und Differenz, ins Zentrum. Nicht von ungefähr haben die biblischen Anthropomorphismen schon die antike Religionsphilosophie herausgefordert, auf jüdischer und christlicher wie auf paganer Seite. Im Besonderen spielt das

⁵⁰ Vgl. z. B. Ella de Groot, *Gott – Der Atem der Welt*, Schriften zur Glaubensreform 4 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015), mit dem Programm: Statt an einen persönlichen, theistischen Gott zu glauben „erlebe ich Gott als Kraft oder als Atem in mir und zwischen mir und den Anderen, als Atem oder Kraft in der Begegnung mit Anderen oder mit der Schöpfung“ (14).

⁵¹ Mit einem anderen Gleichnis, der Metapher vom Baum, arbeitet Luz, „Die biblische Tradition“, in diesem Band (S. 139–56): Der Wurzelgrund der neutestamentlichen Theologie ist die biblische Tradition. Dazu fügt sich gut das oben vorgeschlagene Sachthema: Die Figur von Christus als Mittler bzw. Repräsentant Gottes wäre dann der Baumstamm, der aus diesem Boden wächst und die vielen Äste und Kronen der neutestamentlichen Theologie spriessen lässt.

Thema von Gottes Personalität in der Theologiegeschichte eine erhebliche Rolle.⁵² Die Bibel selber geht weithin ganz unbefangen von Gott als personaler Wesenheit aus. Für einen „persönlichen“ Gott liegt es dann auch nahe, sich in Lebensgeschichten von Menschen zu zeigen, zumal in derjenigen von Jesus. Die altkirchliche Trinitätslehre hat in der Folge versucht, Gottes Personalität als Beziehungsdynamik, die aus seiner eigenen Selbstdifferenzierung resultiert, zu verstehen.

Ezechiels Gottesschau, um die sich unsere chassidische Geschichte letztlich dreht, öffnet den Liebhabern von grossartigen Bauwerken also attraktive Räume: Im Blick auf die christliche Antike ruft sie die grossen theologischen Auseinandersetzungen rund um die Dreieinigkeit Gottes herauf. Der Beitrag einer neutestamentlichen Theologie könnte hier darin bestehen, verständlich zu machen, wie das vollmächtige urchristliche Reden von Jesus als Bote und Mittler Gottes dahin führt, den Christus und den Geist selber in die Definition Gottes einzuschreiben.⁵³ Im Blick auf heutige Lebenskontexte könnte die neutestamentliche Theologie herausarbeiten, warum gerade das anthropomorphe Reden der Bibel von Gott einen elementaren Impuls dafür bereithält, dass Menschen auch in einer härter und tödlicher werdenden Welt Menschen bleiben können – Seine Ebenbilder.

Abstract

Palaces and Their Blueprints: In Search of New Testament Theology. This essay investigates the construction-plans of New Testament theologies. It discusses the approach of Hans Dieter Betz, with particular interest in the broad semantics of the ancient terminology (*theologia*, etc.). The categories of “explicit” and “implicit” theology prove helpful to determine the status of a New Testament theology. However, a specifically discursive, rational theology does not develop until late antiquity.

⁵² Vgl. dazu die Beiträge in Wilfried Härle und Reiner Preul, Hgg., *Personalität Gottes*, MJTh 19, MThSt 101 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007); ferner Christian Polke, *Expressiver Theismus: Vom Sinn personaler Rede von Gott*, Dogmatik in der Moderne (Tübingen: Mohr Siebeck, 2020 [im Druck]).

⁵³ Vgl. meinen Aufsatz: „Ein achter Tag: Jesu Auferstehung als ein Kristallisationspunkt neutestamentlicher Gotteslehre“, *ZTK* 116 (2019): 271–89, Nachdr. ders., *Antike und Urchristentum*, 3–20.