

# Das Heil der Anderen

## Neutestamentliche Perspektiven

*Michael Theobald*

1. Die Fremdheit des Neuen Testaments gegenüber der Fragestellung ...	209
2. Wer sind die Anderen im Neuen Testament? .....	215
2.1 „[...] auch in den anderen Städten (ἐτέραις πόλεσιν) muss ich das Evangelium verkünden“ (Lk 4,43) .....	216
2.2 „[...] die Götter, an welche <i>andere</i> glauben“ (Philo) .....	218
2.2.1 „Über die Götter sollst du nicht schlecht reden!“ (Ex 22,27 <sup>LXX</sup> ) .....	219
2.2.2 „[...] wie es ja (tatsächlich) viele Götter und Herren gibt“ (1 Kor 8,5) .....	223
2.2.3 Götter und Göttinnen – der antike Religionspluralismus im Blickfeld der Apostelgeschichte .....	224
2.2.4 „Nicht lästern!“ (Tit 3,2a) .....	229
3. Heil der nicht an das Evangelium Glaubenden? .....	230
3.1 Die Erfahrung der Ablehnung und das „Dennoch“ Gottes .....	230
3.2 Die zukünftige Errettung ganz Israels (Röm 11,25–32) .....	234
3.3 Das Gericht nach Matthäus (Mt 25,31–46) .....	237
4. Ausblick .....	241

Das äußerst komplexe Thema, das zu bearbeiten sich der Ökumenische Arbeitskreis vorgenommen hat, möchte ich aus der Perspektive meines Faches in zweifacher Hinsicht bearbeiten: als Frage, ob und wie *Andere* mit ihren eigenen Geltungsansprüchen im Neuen Testament vorkommen (unter 2.), und ob und wie das Neue Testament vom *Heil* Anderer spricht, das heißt: von Menschen, die außerhalb der Nachfolgemeinschaft Jesu stehen (unter 3.). Dass eine Spurensuche solcher Art, die dem Interesse an Fragen geschuldet ist, die uns heute umtreiben, dem Neuen Testament so aber noch unbekannt sind, ein hermeneutisches Wagnis ist, sei eingangs an seiner Sperrigkeit gegenüber diesen Fragen aufgezeigt (unter 1.).

## 1. Die Fremdheit des Neuen Testaments gegenüber der Fragestellung

(1) Zunächst halten wir uns die *perspektivische Begrenztheit* des Neuen Testaments, wie sie sich aus der Art der hier versammelten Literatur ergibt<sup>1</sup>, vor Augen.

(a) Diese Literatur ist „nach innen“ gerichtet, sie gilt Insidern, deren Identitätsfindung und -festigung sie dienen will<sup>2</sup>. Zumindest die frühen Schriften des Neuen Testaments sind *Konvertitenliteratur*, welche die Bekehrten angesichts mannigfacher Herausforderungen in ihrem neuen Lebensstand stärken will<sup>3</sup>. Von daher erklärt sich auch ein Phänomen, das des öfteren in diesen Texten begegnet und das die Religionssoziologie „Konvertitensyndrom“ nennt, nämlich der Zwang, den vorgängigen Lebensentwurf pauschal abzuwerten und permanent zu verwerfen, um sich je neu zu versichern, dass die einmal getroffene Entscheidung richtig und gut gewesen ist<sup>4</sup>.

(b) Gegenüber dem *Judentum* bzw. in seinem Rahmen ist die frühe „christliche“ Identitätsvergewisserung oft genug von Polemik bestimmt, deren Schärfe, soweit sie von Jesus-gläubigen Juden kommt, dem Konflikt zwischen den Geschwistern um das rechte Erbe geschuldet ist<sup>5</sup>. Die kanonischen Evangelien sind *strukturell* davon betroffen, da sie alle vier – wenn auch in sehr verschiedener Weise – den Trennungsprozess von Kirche und Israel nach 70 n. Chr. im Blick auf die in die Passion mündende Vita Jesu „bearbeiten“. Es versteht sich von selbst, dass sie die Frage nach

---

<sup>1</sup> Vgl. zuletzt G. Theißen, Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem (Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 40), Heidelberg 2007 (bezieht auch die Phase der Kanonwerdung des Neuen Testaments in seine Literaturgeschichte mit ein), außerdem M. Reiser, Art. „Literaturgeschichte/Literaturgeschichtsschreibung III. Neues Testament“, in: RGG<sup>4</sup> 5 (2002) Sp. 408f.

<sup>2</sup> Nach außen adressiert sind erst Schriften des 2. Jh.s, so die an Kaiser Hadrian gerichtete Apologie des Quadratus (vgl. das kleine Fragment bei Eusebius, Hist. Eccl IV 3,1f.) oder die beiden Apologien des *Justin*. Von der Apostelgeschichte des Lukas lässt sich das noch nicht sagen (siehe unten).

<sup>3</sup> Signifikant ist das in der Briefliteratur vielfältig eingesetzte „Einst-Jetzt“-Schema, das Vergangenheit und Gegenwart der Getauften wie hell und dunkel entgegensetzt; vgl. Röm 6,20f.; 7,5f.; Eph 2,1–10; 5,8; etc.; grundlegend dazu: E. Tachau, ‚Einst‘ und ‚Jetzt‘ im Neuen Testament (FRLANT 105), Göttingen 1972. Vgl. auch M. Wolter, Die Entwicklung des paulinischen Christentums von einer Bekehrungsreligion zu einer Traditionsreligion, in: *Early Christianity* 1 (2010) 15–40.

<sup>4</sup> Vgl. R. Kampling, Intoleranz in der Bibel – Toleranz aus der Bibel. Zur biblischen Begründung der Toleranzpraxis – ein Versuch, in: C. Schwöbel/D. von Tippelskirch (Hg.), *Die religiösen Wurzeln der Toleranz* (Alfred Herrhausen Gesellschaft für internationalen Dialog), Freiburg u.a. 2002, 212–222, 216.

<sup>5</sup> Zur gegenwärtigen Forschungssituation, die sich vom „Mutter-Tochter-Paradigma“ hin zum Paradigma wechselseitiger Bezüge (Judentum und Christentum als „Zwillinge“) bewegt, vgl. G. Rouwhorst, *Christlicher Gottesdienst und der Gottesdienst Israels*, in: *Handbuch der Liturgiewissenschaft*, Teil 2, Bd. 2, Regensburg 2008, 490–572, 506–510.

dem „Heil“ Israels, genauer: dem „Heil“ derer in Israel, die Nein zum Messias Jesus gesagt haben, höchstens am Rand thematisieren<sup>6</sup>. Einige Spätschriften des Neuen Testaments zeigen bereits Spuren einer einsetzenden „Israelvergessenheit“<sup>7</sup>. Paulus, der sich in der Phase vor der Tempelzerstörung 70 n.Chr. als vom Messias Jesus zum Apostel berufener Jude noch in ganz anderer Weise seinem Volk zugehörig wusste<sup>8</sup>, verlieh seiner Gewissheit der Rettung „ganz Israels“ im Vorfeld seiner letzten Jerusalemreise in Röm 11 Ausdruck, einem Text, der hier besonderes Interesse verdient (siehe unten 3.2).

(c) Was die Religionen der hellenistisch-römischen Welt in ihrer Vielfalt betrifft, so ist ihre Abblendung aus der Konvertitenperspektive vieler neutestamentlicher Texte offenkundig. Diese konstruieren die Welt noch ganz aus jüdischer Sicht, das heißt: von der Opposition Juden und „Heiden(-Völker)“ her, und subsumieren die alten und neuen Götter der Griechen und Römer unterschiedslos unter dem Oberbegriff der „Götzen“ (εἰδῶλα) oder „Dämonen“ (δαίμόνια), die sie vom „lebendigen Gott“ Israels scharf unterscheiden<sup>9</sup>. Dass in den Religionen der Umwelt auch *Wahrheitsmomente* enthalten sein könnten, wird nur begrenzt angedacht. Wenn etwa Wiedergeburtsvorstellungen aus Mysterienkulten in Tauftheologie<sup>10</sup> oder Motive aus dem Dionysoskult in die Christusverehrung

---

<sup>6</sup> Immer wichtiger in diesem Kontext wird das lukanische Doppelwerk, zu dem anlässlich von Apg 1,6–8 und 3,20f. schon vor Jahren F. Mußner, Traktat über die Juden, München <sup>2</sup>1988 (Nachdruck Göttingen 2009), 67, erklärte, „daß auch Lukas die endzeitliche Rettung Israels kennt, wenn er sie auch in anderer Terminologie als etwa Paulus ausspricht“. Eine umfassende Darstellung der lukanischen Sicht im Horizont alttestamentlicher Israel-Theologie bietet jüngst C. Schaefer, *Die Zukunft Israels bei Lukas. Studien zur Rezeption biblisch-frühjüdischer Zukunftsvorstellungen im lukanischen Doppelwerk in Auseinandersetzung mit der Sicht des Römerbriefs (BZNW)*, Berlin 2012 (dort auch die jüngere Lit. zum Thema).

<sup>7</sup> Vgl. etwa N. Brox, „Sara zum Beispiel ...“. Israel im 1. Petrusbrief, in: P.-G. Müller/W. Stenger (Hg.), *Kontinuität und Einheit (FS F. Mußner)*, Freiburg u.a. 1981, 484–493, 493; „Der 1. Petrusbrief befindet sich auf dem Weg einer theologischen Vergessenheit Israels im Christentum, ohne Polemik und ohne Interesse“.

<sup>8</sup> Vgl. M. Theobald, *Von Saulus zu Paulus? Vom Juden zum Christen? Das Jüdische am Apostel als bleibende Herausforderung*, in: *Welt und Umwelt der Bibel* 1/2009, 23–27; ders., „Geboren aus dem Samen Davids ...“ (Röm 1,3). Wandlungen im paulinischen Christus-Bild?, in: *ZNW* 102 (2011) 235–260.

<sup>9</sup> Vgl. 1 Thess 1,9; 1 Kor 8,4,7; 10,19; 12,2; 2 Kor 6,16; Röm 2,22; 1 Joh 5,21; Offb 9,20. – H.-J. Klauck, *Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas (SBS 167)*, Stuttgart 1996, 90: „Das Grundwort *eidolon* [Götze, Götzenbild] zeigt bereits einen Seinsverlust an, weil es für leblose Seelen, für Schatten- und Trugbilder gebraucht wird. Die Septuaginta und das Diasporajudentum haben es adaptiert, um damit die Götter und Götterbilder in ihrer Umwelt nicht nur zu benennen, sondern sie zugleich als heidnische Götzen zu attackieren“.

<sup>10</sup> Vgl. A. Fürst, *Die Liturgie der Alten Kirche. Geschichte und Theologie*, Münster 2008, 101–104.

übernommen werden<sup>11</sup>, dann äußert sich darin nicht der Wille zum Gespräch mit diesen Kulturen, sondern der Versuch, Erwartungen und Sehnsüchte der Menschen missionarisch auf die eigenen Mühlen umzulenken.

Bei den „Apologeten“ beginnt sich die Situation zu verändern. Justin z.B. kommt als erster ausdrücklich auf die „Mysterien“ zu sprechen und bezeichnet ihre Riten, insofern sie mit christlichen vergleichbar sind, als deren dämonische „Nachäffung“<sup>12</sup>. Seine stoisch geprägte Theorie von den *Logoi spermatikoi* und dem *Logos ensarkos* erlaubt ihm aber, „Fragmente und Brocken“ der christlichen Wahrheit auch schon außerhalb der biblischen Offenbarungsgeschichte vor Christus zu finden<sup>13</sup>. Für diesen Wandel sind institutionelle Voraussetzungen zu nennen, die auf eine Konsolidierung der Kirche hindeuten<sup>14</sup>. Gegenüber dem 1. Jh. ist dies ein Paradigmenwechsel, auch wenn nicht zu übersehen ist, dass schon das lukanische Doppelwerk Elemente enthält, die eine christliche Apologie im Kontext der hellenistischen Bildungstradition ankündigen (dazu unten 2.2.3). Aber das Werk ist noch nach innen gerichtet und dient der Selbstvergewisserung christlicher Leser<sup>15</sup>.

(2) Wer vom Neuen Testament zum anderen Pol der Debatte hinüberwechselt – dem gegenwärtigen Ringen um den absoluten Wahrheitsanspruch des Christlichen im Religionsdialog zwischen Exklusivismus, In-

---

<sup>11</sup> M. Theobald, *Das Evangelium nach Johannes*. Kap. 1–12 (RNT), Regensburg 2009, 200–220; W. Eisele, *Jesus und Dionysos. Göttliche Konkurrenz bei der Hochzeit zu Kana* (Joh 2,1–11), in: ZNW 100 (2009) 1–28; anders C. Claußen, *Turning Water into Wine: Re-reading the Miracle at the Wedding in Cana*, in: J.H. Charlesworth/P. Pokorny (Hg.), *Jesus Research. An international Perspective: The first Princeton-Prague Symposium on Jesus Research*, Grand Rapids 2009, 73–97.

<sup>12</sup> Justin, *Apol I* 66: „Die bösen Dämonen aber haben auch diesen [d.h. den eucharistischen] Brauch nachgeahmt und Anleitung dazu gegeben, dass er auch bei dem Geheimdienst des Mithras eingeführt wurde. Denn ihr wisst ja oder könnt es erfahren, dass dort bei der feierlichen Einweihung eines neuen Jüngers unter gleichzeitigem Vorsagen gewisser Sprüche Brot und ein Becher mit Wasser vorgesetzt werden“.

<sup>13</sup> H. von Campenhausen, *Griechische Kirchenväter* (Urban Bücher 14), Stuttgart 1967, 17: „Das Christentum ist für ihn [sc. Justin] die philosophische Wahrheit selbst; Plato stimmte mit dieser nur schon weithin überein. Gott wirkte zu allen Zeiten und bei allen Völkern. Er ließ ihnen durch Christus von jeher und auch außerhalb des jüdischen Volkes Fragmente und Brocken seiner Wahrheit zuteil werden. Aber in Jesus Christus ist seine ewige Vernunft endgültig erschienen“. – Vom Johannesprolog wird man die Justinische Logos-Konzeption noch fernhalten müssen, vgl. M. Theobald, *Im Anfang – das Wort*. Zum Johannesprolog, in: ders., *Studien zum Corpus Iohanneum* (WUNT 267), Tübingen 2010, 33–40.

<sup>14</sup> Vgl. C. Marksches, *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie*, Tübingen 2007, vor allem 43–109 („Die freien Lehrer und der christliche Schulbetrieb“).

<sup>15</sup> R.L. Pervo, *Acts. A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis 2009, 21: „The ostensible addressees of formal apologies are ‚outsiders‘. Luke and Acts speak to insiders, believers in Jesus, rather than to polytheists or to Jews who did not accept Christian claims“.

klusivismus, Pluralismus und Relativismus –, wird vor Kurzschlüssen gefeit sein, wenn er die Einsicht in die *perspektivische Begrenztheit* des Neuen Testaments beherzigt. Denn auf den ersten Blick scheint sich ja der so genannte Exklusivismus<sup>16</sup> unmittelbar aus dem Neuen Testament herleiten zu lassen, denken wir nur an Kernsätze wie Apg 4,12<sup>17</sup> oder Joh 14,6<sup>18</sup>. Von ihnen lassen sich auch so vehemente Bekämpfer christlichen Exklusivismus beeindrucken wie K. Henrich, den sein „Unbehagen bei der Lektüre des Johannesevangeliums“ zu folgenden bösaartigen Sätzen hinreißen lässt: „Das Mosaische Gesetz, das will uns der Verfasser des Johannes-Evangeliums nahe legen, ist ohne Wahrheit und gnadenlos. Das führt zu einer mörderischen Konsequenz, vor der das Wort ‚die Wahrheit wird euch freimachen‘ [...] wie ein erster Aufruf zum Pogrom erscheint [...]. Die Juden also sind und waren immer schon Wahrheitsmörder“<sup>19</sup>. Was bei einem solchen Frontalangriff auf der Strecke bleibt, ist die historische Gerechtigkeit, die man dem Buch als Dokument eines traumatischen Trennungsprozesses der Kirche von der Synagoge zubilligen sollte. Wenn seine „Dialoge“ keine offenen, sondern von Anfang an in ihrem Ergebnis feststehende „Dialoge“ sind, dann hängt das mit den konkreten historischen Erfahrungen zusammen, die hinter ihm stehen<sup>20</sup>. Das darf nicht der anderweitig begründeten Behauptung<sup>21</sup> zum Vorwand dienen,

---

<sup>16</sup> Gängige Definitionen bietet H. Kessler, *Pluralistische Religionstheologie und Christologie. Thesen und Fragen*, in: R. Schwager (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie* (QD 160), Freiburg 1996, 158–173, 160 Anm. 5: „*Exklusivismus* besagt: wahr ist nur die christliche Religion, außerhalb Jesu Christi gibt es weder Offenbarung noch Heil, oder gemäßigter: außerhalb Jesu Christi gibt es zwar Offenbarung, aber kein Heil; echter Dialog ist hier unmöglich. *Inklusivismus* (mit großer Bandbreite) meint grob gesprochen: Gottes Selbstoffenbarung ist in Jesus konzentriert, aber nicht auf ihn begrenzt; andere Religionen können Offenbarungs- und Heilswege sein, Jesus Christus ist die unüberbietbare Offenbarung, der Weg, der Weg, der gültigste Maßstab für alle Religion.“

<sup>17</sup> Apg 4,12: „Und in keinem anderen ist das Heil, auch ist kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, durch den wir gerettet werden sollen.“

<sup>18</sup> Joh 14,6: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Keiner kommt zum Vater, es sei denn durch mich.“ Hierzu vgl. zuletzt P.G. Kirchschräger, *Nur ich bin die Wahrheit. Der Absolutheitsanspruch des johanneischen Christus und das Gespräch zwischen den Religionen* (HBS 63), Freiburg 2010.

<sup>19</sup> K. Henrich, *Wie eine Religion der anderen die Wahrheit wegnimmt. Notizen über das Unbehagen bei der Lektüre des Johannes-Evangeliums*, in: ZRGG 49 (1997) 345–363, 348; den christologischen Absolutheitsanspruch des Joh meint er als Ausdruck eines ödipalen Konflikts demaskieren zu können, weil die Sohnesreligion hier unverhohlen über die der Väter triumphiere.

<sup>20</sup> Der Grund ist der, dass sie die bereits im Vorfeld des Buches gescheiterten „Dialoge“ zwischen johanneischen Jesusgläubigen und Mitgliedern der Synagoge „abbilden“ und verarbeiten, indem sie ihr Scheitern durch fiktiven Rekurs auf Jesus legitimieren. – Zu Joh vgl. auch Th. Söding, *Die Wahrheit des Evangeliums. Anmerkungen zur johanneischen Hermeneutik*, in: *ETHL* 77 (2002) 318–355.

<sup>21</sup> Vgl. nur H. Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, in: M. Fuhrmann (Hg.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, München 1971, 11–66, 31f., der das Projekt der Moderne in der Befreiung vom Dogma des biblischen

die von diesem Buch bezeugte christologische Wahrheit sei prinzipiell „dialogunfähig“.

Insgesamt, so scheint mir, wird man bei der Auslegung neutestamentlicher Texte auf ihre *eigenen* Denkformen achten müssen, wofür ich zwei Beispiele aus Paulus vorweg nennen möchte, weil sie so etwas wie „inklusives“ Denken verraten: einmal sein Missionskonzept, mit dem er das Ziel verfolgte, in den Zentren der römischen Provinzen vor der baldigen Parusie Christi „Namen“ aufzurichten – in kleinen christlichen Zellen, von denen er hoffte, dass sie in ihr Umland ausstrahlen, und vielleicht annahm, dass durch sie gemäß Röm 11,16 auch das Ganze geheiligt werde: „*Ist die Erstlingsgabe vom Teig heilig, so ist es auch der ganze Teig*“<sup>22</sup>. Das zweite Beispiel ist 1 Kor 7,14, wo es von einer Mischehe zwischen einem Christen und einem Heiden heißt: „*Der ungläubige Mann ist durch die Frau geheiligt, und die ungläubige Frau ist durch den Bruder geheiligt. Sonst wären eure Kinder unrein; sie sind aber heilig*“<sup>23</sup>. Selbst wenn sich jemand – wie hier vorausgesetzt – bewusst gegen Christus entschieden hat, steht er nach Überzeugung des Apostels wegen seines gläubig gewordenen Partners doch im Kraftfeld des Heiligen, fällt also aus dem

---

Monotheismus und dessen neutestamentlicher Spielart verortet, die nach seiner Einschätzung im absoluten johanneischen „*Ich bin*“ ihren signifikanten Ausdruck gefunden habe. Nur dort, wo die Beschränkung auf *einen* Gott und *einen* Kyrios, auf *einen* Weg und *eine* Wahrheit verabschiedet werde, könne die Freiheit des Geistes Platz greifen, die notwendig sei, um den Menschenrechten Raum zu verschaffen. Zum Hintergrund vgl. O. Marquard, Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie, in: ders., Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien (UB Nr. 7724), Stuttgart 1987, 91–116.

<sup>22</sup> Die Brücke bilden Röm 16,5 („Epänetus, der *die Erstlingsgabe* der Provinz Asien für Christus ist“) und 1 Kor 16,15 („das Haus des Stephanas, dass sie *die Erstlingsgabe* Achaïas sind“).

<sup>23</sup> Der Satz ist nicht eindeutig. Vom Kontext her ist wichtig, dass „Paulus hier eine korinthische These, nach der Mischehen Verunreinigung und Entheiligung implizieren, polemisch um[dreht]“, so W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther, 2. Teilband: 1 Kor 6,12–11,16 (EKK VII/2), Solothurn/Neukirchen-Vluyn 1995, 106; ebenso J. Kremer, Der erste Brief an die Korinther (RNT), Regensburg 1997, 140; dieser nennt drei Möglichkeiten, die Rede von der „Heiligung“ zu deuten: „Möglich ist eine Interpretation im Sinn des damals verbreiteten und vielleicht auch Paulus nicht fremden magischen Denkens. Danach wirkt sich die durch die Taufe verliehene Heiligkeit des christlichen Ehepartners irgendwie auf den ungetauften Partner aus, ohne daß dieser sie sich durch einen Glaubensakt selbst zu eigen macht. Der nicht getaufte Ehepartner würde demnach aber durch das Zusammenleben mit einem Getauften sozusagen dem Bereich des Dämonischen entzogen und in den Bereich des Sakralen versetzt [...]“.

Möglich ist aber auch die damit verwandte Deutung, daß die Ehe beider durch das Zusammenleben und Gebet des christlichen Partners zu einer heiligen Ehe werde, so wie nach 1 Tim 4,4f alles Geschaffene und somit jede Speise durch Gottes Wort und durch Gebet geheiligt ist.

Eine weitere Erklärung geht davon aus, daß ‚geheiligt‘ hier eine sittliche Qualität bezeichne, die dem nicht getauften Ehepartner durch den heiligmäßigen Wandel des Getauften zuteil werde (vgl. 1 Petr 3,1f.), so daß er als Heide nicht mehr wie ein Heide lebt, sondern bereit ist, auf seinen christlichen Partner einzugehen“.

Heilswillen Gottes nicht heraus. Starke Sätze hierzu formuliert W. Schrage: „Im Gegensatz zu einer Bunker- und Abgrenzungsmentalität vertraut Paulus auf die heiligende Macht des Christus“. „Gottes Macht“ braucht „sich nicht in ein abgeschlossenes Ghetto zurückzuziehen“, sondern greift „als heiligende Kraft auch auf ‚Profanes‘ über“. Und: „Der heilige Geist“ führt „keine Rückzugsgefechte, sondern (ist) allemal heiliger als alle Unheiligkeit“<sup>24</sup>.

Damit lasse ich es zunächst bewenden<sup>25</sup> und halte als Warnung nur

---

<sup>24</sup> W. Schrage, 1 Kor II (Anm. 23), 104–106; er sieht sich aber auch genötigt zu betonen: „Daß der nichtchristliche Ehegatte durch den Christen *gerettet* werde, hat Paulus nicht gesagt. Bei aller Hoffnung, daß auch solche Rettung durch den Christen geschehen kann [...], erfolgt sie doch nicht ohne Glauben, und einen stellvertretenden Glauben gibt es nicht“ (106); A. Lindemann, Der erste Korintherbrief (HNT 9/I), Tübingen 2000, 165, meint, dass „Gottes heiligende Kraft (ἁγίασται; Pass. Divinum) stärker ist als der Unglaube des anderen (zur Vorstellung vgl. Lev 21,8)“ und verweist noch auf das apokryphe Zitat 1 Clem 64,2; der ganze Text dort, 1 Clem 64,1–4, lautet: „An solche Vorbilder müssen daher auch wir uns halten, Brüder. Denn es steht geschrieben: Haltet euch an die Heiligen, denn die sich an sie halten, werden geheiligt werden (κολλᾶσθε τοῖς ἁγίοις, ὅτι οἱ κολλῶμενοι αὐτοῖς ἁγιασθήσονται)! Und wiederum an anderer Stelle heißt es: Mit einem unschuldigen Manne wirst du unschuldig sein, und mit einem Auserwählten wirst du auserwählt sein, und mit einem Verkehrten wirst du verkehrt handeln. Halten wir uns deshalb an die Unschuldigen und Gerechten; diese sind Gottes Auserwählte“. – Vgl. auch K. Rahner, Der Christ und seine ungläubigen Verwandten, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 3. Zur Theologie des geistlichen Lebens, Zürich – Einsiedeln – Köln 1961, 419–439, 425: „Es ist für unser Problem beachtlich, daß Paulus die Ehegemeinschaft aufrechterhalten wissen will, wenn einer der Ehepartner Christ wird und eine Initiation [gemeint ist wohl: Initiative] zur Scheidung nur dem unchristlichen Teil zugesteht. Der Christ soll sich offenbar als Christ gerade durch die größere Treue zu den natürlichen Ordnungen bewähren, in denen ihn die Gnade des Glaubens von oben fand (1 Kor 7,12–16). Der Apostel erwartet sich davon einen heiligenden Segen für die Verwandtschaft, selbst wenn diese nicht oder noch nicht christlich geworden ist (1 Kor 7,14). Solche Gleichzeitigkeit der Treue gegen den neuen Ruf Gottes zum Glauben und der Treue zu den alten Menschen mag wie ein Speer durch das eigene Herz gehen. Er muß ausgehalten werden [...]“.

<sup>25</sup> Erwähnenswert ist wegen weitergehender Implikationen auch 1 Kor 15,29: „Was machen denn dann die, die sich für die Toten (ὑπὲρ τῶν νεκρῶν) taufen lassen (οἱ βαπτίζονται)? Wenn überhaupt die Toten nicht auferweckt werden, was lassen sie sich noch für sie taufen (βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν)?“ Hierzu bietet D. Zeller, Der erste Brief an die Korinther (KEK 5), Göttingen 2010, 499f., folgende Hinweise: (1) „Die für die einmalige Taufe ungebrauchliche Präsensform βαπτίζονται (vgl. auch das Partizip Präsens) verrät, dass es sich um einen von der eigenen Taufe verschiedenen, wiederholbaren Ritus handelt“. (2) „Schon Getaufte haben sich offenbar anstelle ungetauft Verstorbener einer Taufe unterzogen, um die Heilwirkung der Taufe für die – ihnen wohl nahe stehenden – Toten zu erreichen. Ὑπὲρ heißt hier nicht nur ‚anstelle von‘, sondern auch ‚zugunsten von‘. Damit scheiden die Interpretationen aus, bei denen die Verstorbenen von dem Akt keinen Nutzen haben“. (3) „Man kommt nicht darum herum, dass der korinthische Brauch aus einer für die Volksfrömmigkeit typischen automatischen Auffassung der Sakramente entspringt“. – Dass Paulus diesen Brauch, auch wenn er ihn in Korinth nicht eingeführt hat, doch akzeptiert und als Argument in seinem Gedankengang einsetzt, hat eine für ihn selbst nicht unwichtige theologische Implikation: Er rechnet mit einem Gott, der *Ungetauften* aufgrund einer „fürsprechenden“ Praxis von ihnen nahe stehenden Menschen das Heil zuwenden kann; vgl. in diesem Zusammenhang auch 2 Makk 12,43–45, das Sündopfer für die gefallenen göt-

fest, dass das Neue Testament nicht *unvermittelt* in der gegenwärtigen Debatte positioniert werden, man vor allem nicht in die Falle des „Exklusivismus“ samt seinen vorgespurten Bahnen tapen sollte.

## 2. Wer sind die Anderen im Neuen Testament?

Vor allem *Paulus* spricht im Neuen Testament mehrfach mit Bedacht vom „Anderen“, und zwar durchweg in ekklesiologischen Zusammenhängen<sup>26</sup>. Da er um die Vielfalt *unterschiedlicher* Charismen und Dienste in der Gemeinde wie um die Vielfalt der Geistesäußerungen in ihren gottesdienstlichen Versammlungen weiß, weiß er auch um die gottgegebene Würde des „Einzelnen“ wie um die Andersheit des „Anderen“<sup>27</sup>. Diese zu respektieren und „den anderen zu lieben“, heißt für ihn die Tora „erfüllen“<sup>28</sup>. Wenn wir im Folgenden die *Anderen jenseits bestimmter Grenzen* ins Auge fassen, müssen wir freilich auch offen sein für konzeptionell

---

zendienersischen Israeliten durch Judas Makkabäus. – W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther, 4. Teilband: 1 Kor 15,1–16,24 (EKK VII/4), Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 2001, 253, Anm. 1235, zitiert K.L. Schmidt: „Nach Gottes gutem Willen können auch und sogar Tote noch nachträglich zur Kirche, zum Gottesvolk, zum Christusleib hinzugezählt werden. So wird der paulinische Hinweis auf die Vikariatstaufe schließlich ein Hymnus auf die schier unbegreifliche Barmherzigkeit Gottes, der größer ist als unser Herz, der über alles Verstehen hinaus (ohne menschliche Entscheidung!) spricht und handelt“ (Kirchenblatt für die reformierte Schweiz 98 [1942] 71).

<sup>26</sup> Dabei benutzt er verschiedene Ausdrücke: ἄλλος, ἕτερος, ὁ μὲν – ὁ δέ, κατ' ἀλλήλων etc.; vgl. Röm 12,6: χαρίσματα [...] διάφορα; 1 Kor 3,5–15; 12,1–31 (V.4: διαίρεσεις δὲ χαρισμάτων etc.); 14,26ff. – Wichtig ist in diesem Zusammenhang für Paulus auch die Kategorie des „Einzelnen“: vgl. P. von der Osten-Sacken, Charisma, Dienst und Gericht. Zum Ort des einzelnen (*hekastos*) in der paulinischen Theologie, in: ders., Evangelium und Tora. Aufsätze zu Paulus (Theologische Bücherei 77), München 1987, 103–116. – Über die philosophischen und theologischen Hintergründe der Bildung der Kategorie des „Anderen“ vgl. B. Casper, Art. „Andere, der“, in: LThK<sup>3</sup> 1 (1993) Sp. 618f.; vgl. ders., Angesichts des Anderen. Emmanuel Lévinas – Elemente seines Denkens, Paderborn u.a. 2009; K. Hui-zing/H.J. Adriaanse/O. Bayer, Art. „Andere/Andersheit“, in: RGG<sup>4</sup> 1 (1998) Sp. 464–468.

<sup>27</sup> Sie sieht er *theonom* begründet: „jeder nach dem Maß des Glaubens, das Gott ihm zuteilt hat“ (Röm 12,3); 1 Kor 12,11: „Das bewirkt *ein und derselbe Geist*; einem jeden teilt er seine besondere Gabe zu, wie er will“. O. Bayer, Art. „Andere/Andersheit. IV. Ethisch“ (Anm. 26), 467, verweist (mit M. Luther) auf den christologischen Grund: „Ekstatisch und responsorisch im Glauben zu leben setzt die Befreiung von jener Selbstbezogenheit voraus, in der ich mich von meinem Schöpfer abgekehrt und mich in mich selbst verkrümmt und versteift hatte – durchaus auch in einem kollektiven Narzissmus: in mich und meinesgleichen; nun aber lebe ich in dem *einen* Andern, der für mich eintritt (Gal 2,19f.; Röm 8,34), ihm antwortend. Ekstatisch und responsorisch mit den andern Mitgeschöpfen in der Liebe zu leben setzt die Selbstlosigkeit und Selbstvergessenheit des Glaubens, die entscheidender ist als jede Selbstbezogenheit, voraus und äußert sich im Staunen und in der Ehrfurcht, vor allem aber in der Barmherzigkeit“.

<sup>28</sup> Röm 13,8: „wer den *anderen* (ἕτερον) liebt, hat das Gesetz erfüllt“.

und sprachlich recht unterschiedliche Konzepte<sup>29</sup>. Sie verweisen indes alle je auf ihre Weise auf die *grenzüberschreitende* Dynamik des Evangeliums selbst, die Jesus der Gemeinschaft derer, die ihm nachfolgen, schon ursprungshaft eingestiftet hat.

2.1 „[...] auch in den *anderen* Städten (ἐτέραις πόλεσιν) muss ich das Evangelium verkünden“ (Lk 4,43)

Die jesuanische Bewegung blieb nicht bei sich, sie überschritt Grenzen, religiöse und soziale, was ihr Wesensmerkmal ist – unbeschadet dessen, dass sie Grenzen auch respektieren konnte, zum Beispiel Grenzen der Gastfreundschaft<sup>30</sup>, und später selbst um der Identität ihrer Botschaft willen neue Grenzen setzte<sup>31</sup>.

(1) „*Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu rufen, sondern Sünder*“ (Mk 2,17; vgl. Lk 19,10; 1 Tim 1,15). Dieser Satz fasst Jesu grenzüberschreitende Intention, mit seiner Gottesreich-Botschaft *ganz* Israel zu erreichen, prägnant zusammen. Ob er nun von ihm selbst stammt oder nicht<sup>32</sup> – hinter ihm steht die Überzeugung, dass Gott den Sündern, den Ausgegrenzten, den von Übeln aller Art Geplagten in der Person Jesu nachgeht und ihnen durch sein Wirken einen Raum des Heils eröffnet. Mit Menschen „zusammenzuessen“ (συνεσθίειν), die sonst ausgegrenzt

---

<sup>29</sup> Als Beispiel sei das antike Konzept der *Gastfreundschaft* genannt, bei dem es immer um Grenzüberschreitung geht: vgl. O. Hiltbrunner, *Gastfreundschaft in der Antike und im frühen Christentum*, Darmstadt 2005; M. Theobald, „Vergesst die Gastfreundschaft nicht!“ (Hebr 13,2). Biblische Perspektiven zu einem ekklesiologisch zentralen Thema, in: ThQ 186 (2006) 190–212; ders., *Gastfreundschaft im Corpus Iohanneum. Zur religiösen Transformation eines antiken kulturellen Grundcodes*, in: BThSt, Neukirchen 2012 (im Druck). Oder man denke an das eher aus neuzeitlicher Perspektive formulierte Konzept der *Toleranz/Intoleranz*: S. Pellegrini, *War Jesus tolerant? Antworten aus der frühen Jesusüberlieferung* (SBS 212), Stuttgart 2007; K. Niederwimmer, *Glaube und Toleranz*, in: ders., *Quaestiones theologicae. Gesammelte Aufsätze* (hg. von W. Pratscher/M. Öhler) (BZNW 90), Berlin/New York 1998, 113–127; W. Harnisch, ‚Toleranz‘ im Denken des Paulus. Eine exegetisch-hermeneutische Vergewisserung (1996), in: ders., *Die Zumutung der Liebe. Gesammelte Aufsätze* (FRLANT 187), Göttingen 1999, 185–205; I. Broer, *Toleranz im Neuen Testament? Ein Versuch zum Toleranzgedanken in den paulinischen Briefen*, in: ders./R. Schlüter (Hg.), *Christentum und Toleranz*, Darmstadt 1996, 57–82; G.N. Stanton/G.G. Stroumsa (Hg.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge 1998; R. Kampling, *Intoleranz* (Anm. 4); vgl. auch das Themenheft: BiKi (2003) 4. Quartal: „Toleranz(en)“.

<sup>30</sup> Vgl. Mk 6,10 par.; Lk 10,7 par.; Did 11,4f.; vgl. M. Theobald, „Vergesst die Gastfreundschaft nicht!“ (Anm. 29), 201f.

<sup>31</sup> Vgl. G. Holtz, *Damit Gott sei alles in allem. Studien zum paulinischen und frühjüdischen Universalismus* (BZNW 149), Berlin/New York 2007, 189ff. („Die Universalisierung der Gemeinschaft in der Zeit bei gleichzeitiger Abgrenzung nach außen und innen“).

<sup>32</sup> Vgl. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29), Göttingen 1970, 167.

sind, wurde hierfür das Grundsymbol<sup>33</sup>. Dem Jesus bestimmenden Impuls eschatologischen Neuwerdens (vgl. nur Jes 25,6, aber auch 29,18; 42,18 usw.) wie seinem damit zusammenhängenden „Zäsurbewusstsein“<sup>34</sup> entspricht sein über Israels Heilsgeschichte hinausgreifender, unmittelbarer Rekurs auf den Schöpfergott<sup>35</sup>: „Liebt eure Feinde, und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Söhne eures Vaters werdet, *denn er lässt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute, und er lässt regnen über Gerechte und Ungerechte*“ (Q 6,27f.35c–d)<sup>36</sup>. Überschreitung von Grenzen, auch solchen der Gruppenmoral<sup>37</sup>, und Zugehen auf die Anderen sind Konsequenz des Glaubens an die Güte und Weite des Schöpfergottes.

Stellvertretend für andere Texte sei hier nur noch auf die von Markus aufbewahrte Erinnerung an Jesu Stellungnahme zum fremden Exorzisten hingewiesen, der sich seines Namens bedient, ohne Anschluss an die Nachfolgemeinschaft der Jünger zu suchen<sup>38</sup>: „[...] *wer nicht gegen uns ist, ist für uns!*“ (Mk 9,40)<sup>39</sup>. Die in Jesu Wirken sich Bahn brechende Gottesherrschaft erweist sich als größer, als seine Jünger es sich vorstellen. Bewahrt die Erzählung historische Erinnerung auf, wofür R. Pesch

---

<sup>33</sup> Mk 2,16: „und als die Schriftgelehrten unter den Pharisäern sahen, dass er mit den Sündern und Zöllnern aß, sprachen sie zu seinen Jüngern: Isst er mit den Zöllnern und Sündern?“; Lk 15,1f.: „Es nahten sich ihm aber alle Zöllner und Sünder, um ihn zu hören. Und die Pharisäer und Schriftgelehrten murrten und sprachen: Dieser nimmt die Sünder an und isst mit ihnen (συνεσθίει αὐτοῖς)“; vgl. F. Mußner, „Das Wesen des Christentums ist *συνεσθίειν*“. Ein authentischer Kommentar, in: ders., Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche, Freiburg 1991, 131–145.

<sup>34</sup> Diesen sehr passenden Terminus – vgl. nur Lk 10,18–20; Q 10,23f.; 16,16 – verdanke ich meinem Lehrer F. Mußner.

<sup>35</sup> Vgl. J. Becker, Geschöpfliche Wirklichkeit als Thema des Neuen Testaments, in: ders., Annäherungen zur urchristlichen Theologiegeschichte und zum Umgang mit ihren Quellen, hg. von U. Mell (BZNW 76) Berlin 1995, 282–319.

<sup>36</sup> So nach P. Hoffmann/C. Heil (Hg.), Die Spruchquelle Q. Studienausgabe Griechisch und Deutsch, Darmstadt 2009, 40f.

<sup>37</sup> Vgl. Mt 5,46–48 par. Lk 6,32.34.36.

<sup>38</sup> R. Pesch, Das Markusevangelium. 2. Teil. Kommentar zu Kap. 8,27–16,20 (HThKNT II/2), Freiburg – Basel – Wien 1977, 108: Dass jüdische Exorzisten sich auch des Namens Jesu bedienten, liegt nahe, wenn man sieht, dass sie sich auch sonst bei Beschwörungen „machtgeladener Namen“ bedienten: „des Jahwe-Namens (der in Entstellungen in hellenistischen Zaubertexten wiederbegegnet), auch der Namen von Dämonen und von erfolgreichen Exorzisten, insbesondere Salomos, der als Praeceptor von Therapeuten und Exorzisten galt“. – Lukas erzählt in Apg 19,13–17, dass es nicht ganz ungefährlich war, sich des Namens Jesu zu bedienen.

<sup>39</sup> Lk 9,50: „denn wer nicht gegen *euch* ist, der ist für *euch*“. Das Wort, das Jesus speziell zu *seiner Person* sagt, Mk 9,39 („denn es gibt niemanden, der eine Machttat in *meinem* Namen tut und *mich* gleich darauf schmähen kann“), übergeht Lukas. In seinem Umfeld sind Exorzisten (Lk 10,17; Apg 16,18) und Heilungen (Apg 3,6.16; 4,7.10.30) im Namen Jesu geläufige Praxis (vgl. auch Jak 5,14; Justin, Dial 30). – Die Beantwortung der Frage, wie sich die inhaltlich gegenläufige Q-Parallele zu Mk 9,40 par. Lk 9,50 verhält – Q 11,23: „Wer nicht mit mir ist, der ist gegen mich, und wer nicht mit mir zusammenführt, der zerstreut“ –, behalte ich mir für eine andere, 2013 erscheinende Publikation vor.

plausible Gründe angeführt hat, „besäßen wir einen Beleg für Jesu pragmatische Toleranz“<sup>40</sup>.

(2) Hat Jesus Grenzen überschritten, um *ganz Israel* zu erreichen<sup>41</sup>, so geraten vor allem im syrischen Antiochien die „Heiden“ ins Blickfeld der dortigen Gemeinde – die Anderen aus jüdischer Perspektive!<sup>42</sup> In Entsprechung zu ihrem Bekenntnis zu Jesus dem Messias und „Herrn *aller* (Menschen)“ (Röm 10,12) integrieren die Antiochener schrittweise – nicht ohne massive Konflikte mit Jerusalemer „Judenchristen“ um die „Beschneidung“ als kirchliche Zulassungsbedingung durchzustehen (vgl. Gal 2,1–10; Apg 15) – „die Heiden“ als gleichberechtigte Mitglieder in ihre Gemeinschaft. Das *συνεσθίεν* Jesu gewinnt jetzt auf neuem Niveau Bedeutung (vgl. Gal 2,12), wie die jesuanischen Impulse – man denke an das Gleichnis vom barmherzigen Samaritaner (Lk 10,30–37) – auch anderweitig zum Zuge kommen, so in der Samarien-Mission (vgl. Apg 8,4–40; Joh 4<sup>43</sup>). Dabei können sich die „Judenchristen“, die die Entgrenzung der Gemeinde über Israel hinaus im Zeichen der angebrochenen Endzeit durchsetzen, in vielfältiger Weise auf die Schrift selbst berufen, vor allem auf die Verheißung Gottes an Israels Stammvater Abraham: „[...] *alle Völker der Erde* sollen durch dich Segen erlangen“ (Gen 12,3; vgl. Gal 3,8)<sup>44</sup>. Dieser Hinweis führt uns zur Bedeutung der Schrift insgesamt für die „judenchristliche“ Mission, die ich an einem Punkt erläutern möchte.

## 2.2 „[...] die Götter, an welche *andere* glauben“ (Philo)

Ohne die griechische Übersetzung der hebräischen Bibel wäre die „judenchristliche“ Mission unter den Völkern nicht möglich gewesen. Sie war

---

<sup>40</sup> R. Pesch, Das Markusevangelium. 2. Teil (Anm. 38), 109; ebd. 108: „Für das Schulgespräch findet sich Num 11,24–30 eine entfernte Parallele, nicht das seine Bildung bestimmende Vorbild“. J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie. Erster Teil: Die Verkündigung Jesu, Gütersloh<sup>3</sup> 1979, 95, verweist auf „den Gegensatz zwischen der Intoleranz der Jünger und der Toleranz Jesu“, den die Erzählung „ungeschminkt herausstellt; Matthäus läßt sie nicht zufällig fort“ (dazu unten 3.3).

<sup>41</sup> Die Völker sind in Jesu Gottesreichbotschaft durchaus präsent, aber nur in streng eschatologischer Perspektive (in Aufnahme der Vorstellung von der „Völkerwallfahrt“) sowie als warnende Kulisse in Gerichtsworten, die an Israel adressiert sind: vgl. Q 10,13–15; 11,31f.; 13,29.28; vgl. M. Reiser, Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund (NTA.NF 23), Münster 1990.

<sup>42</sup> Vgl. aber auch die in Apg 10f. aufbewahrten Erinnerungen an das Wirken des Petrus in Joppe und Cäsarea am Meer.

<sup>43</sup> Vgl. M. Theobald, Das Evangelium nach Johannes (Anm. 11), 302–307; J.P. Meyer, A Marginal Jew, Vol. III. Companions and Competitors, New York 2001, 532–549.

<sup>44</sup> Hierzu vgl. J. Schreiner, Der eine Gott Israels – das Heil aller?, in: ders., Der eine Gott Israels. Gesammelte Schriften zu Theologie des Alten Testaments, Bd. 3, hg. von E. Zenger, Würzburg 1997, 11–29, 16f.

die selbstverständliche Matrix frühchristlichen Denkens, was – abgesehen von unzähligen Zitaten und Anspielungen – auch manche unscheinbare Spuren im Neuen Testament zeigen, die sie hinterlassen hat. Ein schönes Beispiel ist Ex 22,27<sup>LXX</sup>. Erst Origenes zitiert den Vers<sup>45</sup>, aber schon Lukas und der Titusbrief lassen erkennen, dass die mit ihm verbundene jüdisch-hellenistische Tradition bekannt und christlicherseits auch anerkannt war.

## 2.2.1 „Über die Götter sollst du nicht schlecht reden!“ (Ex 22,27<sup>LXX</sup>)

In der hebräischen Bibel lautet die Weisung: „Gott sollst du nicht schmähben, und einen Fürsten in deinem Volk sollst du nicht verfluchen“. Die LXX übersetzt den Plural אֱלֹהִים wörtlich und bezieht ihn auf die Götter der fremden Religionen, vor denen die Juden Respekt zeigen sollen:

Über die Götter (θεούς) sollst du nicht schlecht reden (οὐ κακολογήσεις), von den Anführern deines Volkes (ἄρχοντας τοῦ λαοῦ σου)<sup>46</sup> sollst du nicht übel reden<sup>47</sup>.

Mit anderen Worten: „Eine exklusive Verehrung des einen Gottes erlaubt die Achtung des anderen und fordert sogar zu dieser auf“<sup>48</sup>. So könnte die griechische Übersetzung „das Ergebnis einer gewissen Toleranz gegenüber dem hell[enistischen] Polytheismus im jüd[ischen] Milieu Ägyptens sein, vielleicht gar eines beginnenden Universalismus“<sup>49</sup>. Das erstaunt, wenn man an die traditionellen Aussagen des Alten Testaments zum Umgang mit Fremdgöttern denkt<sup>50</sup>.

---

<sup>45</sup> Origenes, Cels. 8,38 (vgl. unten).

<sup>46</sup> Der hebräische Text bietet den Singular.

<sup>47</sup> Ähnlich die *Vulgata*: diis non detrahes et principi populi tui non maledices. Die erste Hälfte des Verses, wörtlich übersetzt, könnte eine eigene Nuance besitzen: „Den Göttern sollst du nicht etwas entreißen/wegnehmen!“ Ist an Tempelraub gedacht?

<sup>48</sup> M. Karrer, Begegnung und Widerspruch. Der eine Gott und die Religionen in der frühchristlichen Mission, in: Religionen unterwegs 13 (2007) H. 4, 9–15, 10.

<sup>49</sup> J. Schaper, Exodus, in: M. Karrer/W. Kraus (Hg.), Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, Bd. 1, Stuttgart 2011, 307f.; zur zweiten Vershälfte von Ex 22,27 führt er aus: „Die griech. Wiedergabe ist vor dem Hintergrund des ptol[emäischen] Herrschaftskultes und seiner immensen Bedeutung im hell[enistischen] Ägypten, der sich auch das dort ansässige Judentum nicht entziehen konnte, zu sehen. Erst im Verbund mit Texten wie Jos., Apion. II 6 (77), wird unser Vers recht verstanden; er ist Ausdruck der Loyalität der Judenschaft gegenüber dem legitimen Herrscher, einer Loyalität, von der die Literatur des Judentums jener Zeit reiches Zeugnis gibt“ (ebd., 308).

<sup>50</sup> Vgl. H.D. Preuß, Verspottung fremder Religionen im Alten Testament (BWANT 12), Stuttgart 1971.

*Josephus* und *Philo* greifen die Weisung mit Bedacht auf<sup>51</sup>. *Josephus* nennt sie in seiner systematischen Darbietung der mosaischen „Verfassung“ (πολιτεία) für das jüdische Gemeinwesen in den Ant IV 199ff. bereits an fünfter Stelle<sup>52</sup> und verleiht damit ihrer überragenden Bedeutung für das Zusammenleben von Juden und Heiden Ausdruck:

Niemand soll die Götter schmähen (βλασφημῆτω),  
an die *andere* Städte glauben (νομίζουσιν)<sup>53</sup>,  
weder fremde Heiligtümer ausrauben (συλᾶν ἱερὰ ξενικά)  
noch eine Gabe entwenden,  
die dem Namen irgendeines Gottes gewidmet ist (ἐπωνομασμένον ἢ τι θεῷ)  
(Ant IV 207)<sup>54</sup>.

Mose verbietet hier nicht nur die *verbale* Lästerung der fremden Götter, er geißelt auch *brachiale* Gewalt gegen deren Heiligtümer als Sakrileg<sup>55</sup>. Mit letzterem trägt *Josephus* eine weithin geltende Norm des antiken Moralkodex<sup>56</sup> in seine Toradarstellung ein.

<sup>51</sup> Aquila, Theodotion, Symmachus bieten ebenfalls den Plural „Götter“. – Ein Teil der rabbinischen Tradition (auch Targum Onkelos und Jeruschalmi I) bezieht Ex 22,27 – wohl in Kenntnis der griechischen Übersetzungen – auf die Richter (= Götter) und „Fürsten“ Israels (vgl. H.L. Strack/P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. 1, München 1922, 1009f.); dazu Ps 82 (81).

<sup>52</sup> Nach dem Verbot der Lästerung des *einen* Gottes (202), der Weisung, dreimal im Jahr nach Jerusalem zu wallfahrten (203f.), der Verpflichtung zum Zehnten (205) und der Weisung zur Reinheit der Opfer (206)! Der Vorspann (199–201) betrifft die Heiligkeit der *einen* Stadt, die Gott sich erwählt hat, und seines einzigen Tempels.

<sup>53</sup> Von den eigenen Städten samt der *einen* Heiligen Stadt spricht der Vorspann (199–201).

<sup>54</sup> H. Clementz übersetzt: „auch ist [...] die Wegnahme von Weihgeschenken irgendeines Götzenbildes verboten“ (Flavius Josephus, Jüdische Altertümer. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. Heinrich Clementz, Halle 1899); aber *Josephus* vermeidet hier gerade den Terminus „Götzen“. Anders Paulus in seiner Anklagerede gegen die Juden, Röm 2,22b–24: „Du verabscheust die *Götzenbilder* (ὁ βδελυσσόμενος τὰ εἰδωλα), *begehst aber Tempelraub* (ἱεροσυλεῖς). Du rühmst dich des Gesetzes, entehrst Gott aber durch Übertreten des Gesetzes. Denn ,euretwegen wird der Name Gottes unter den Heiden gelästert (βλασφημῆται)‘ (Jes 52,5), wie geschrieben steht“. U. Wilckens, Der Brief an die Römer (Röm 1–5) (EKK VI/1), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1978, 150, meint, dass ἱεροσυλεῖν hier „nicht sensu strictu gemeint sein, sondern, wenn der Vorwurf überhaupt treffen soll, sich nur auf den Handel mit Götzenbildern und heidnischen Tempelgeräten beziehen (kann), der manchen Diasporajuden – trotz des Verbots Dtn 7,25f. – als nicht unbedingt verboten scheinen mochte“. Da Paulus das ἱεροσυλεῖν als Verstoß gegen die Tora brandmarkt, halte ich es allerdings nicht für ausgeschlossen, dass ihm Ex 22,27 in der geprägten Fassung, wie *Josephus* und *Philos* sie bezeugen (vgl. gleich), bekannt war und er hier auf sie anspielt (vgl. auch das βλασφημῆται, allerdings mit anderem Bezug).

<sup>55</sup> Anders Ant. IV 192: „Außerdem rate ich euch, auch ihre Altäre, Haine und Tempel, so viele sie deren besitzen mögen, zu zerstören und das Andenken daran mit Feuer auszulöschen. Denn nur so werdet ihr euren eigenen Besitz gesichert erhalten“. Diese Äußerung des Mose gehört zu seiner vorangehenden Abschiedsrede, die er am Jordan hält, und bezieht sich auf das von den Israeliten zu besetzende Land. Auf die Diaspora-Situation will sie nicht übertragen werden.

<sup>56</sup> H. Schlier, Der Römerbrief (HThKNT VI), Freiburg 1977, 85 Anm. 11, verweist darauf,

Philo greift den Grundsatz in SpecLeg I 53 in einem Zusammenhang auf, der den Proselyten gewidmet ist. Nachdem er Mose den Gewinn hat rühmen lassen, der ihnen durch ihre Abkehr von den „mythischen Gebilden“ und ihre Hinwendung zur „lauteren Wahrheit“ (51) zuteil wurde<sup>57</sup>, schließt er die Warnung an:

Während er [sc. Mose] diesen, die den Wahn ihrer Väter und Vorfahren verwerfen, gleiche Rechte und Pflichten gewährt [wie den geborenen Israeliten], verbietet er ihnen aber, *die Götter, an welche andere glauben* (νομίζουσιν), mit frechem Mund und zügelloser Zunge zu lästern (βλασφημοῦντας) (Ex 22,27), damit nicht auch jene in ihrer Erregung gegen den wahrhaft Seienden unerlaubte Reden führen; denn da sie den Unterschied nicht kennen, weil ihnen die Lüge seit ihrer Kindheit als Wahrheit gelehrt und innig vertraut geworden ist, so würden sie sich gewiss versündigen.

Beachtlich ist, dass Philo hier fast mit denselben Worten auf Ex 22,27 anspielt, die auch Josephus benutzt, was auf eine schon geprägte Form des Grundsatzes hindeutet, zumal dieser sprachlich von der LXX abweicht<sup>58</sup>. Inhaltlich fällt auf, dass Philo das sog. „Konvertitensyndrom“ gerade nicht bedient. Im Gegenteil: Mose warnt ihm zufolge die Proselyten davor, die Götter ihrer Kindheit zu schmähen. Der Grund dafür ist der, dadurch nun nicht auch das Umgekehrte zu provozieren, das heißt: Schmähungen des einzig wahren Gottes vonseiten derer in Kauf nehmen zu müssen, die zwischen ihren Göttern und dem einzig „wahren Gott“ nicht zu unterscheiden wissen.

Einen weiteren Grund für den mosaischen Entscheid, die fremden Götter zu respektieren, entwickelt Philo in seiner *Vita des Mose*<sup>59</sup>. Hier stützt er ihn durch die Bestimmung Lev 24,15f.<sup>LXX</sup>, die wohl schon in der griechischen Übersetzung den Sinn enthielt, den Philo ihr in seiner Auslegung ausdrücklich zuschreibt<sup>60</sup>:

---

dass „ἱεροσυλεῖν in griechischen und hellenistisch-jüdischen Lasterkatalogen öfters auftaucht, wie z.B. Plato, Resp. IX 575b neben ‚stehlen‘, ‚einbrechen‘, ‚übertvorteln‘, ‚Kleider rauben‘ u.a. ...“; vgl. auch G. Schrenk, Art. „ἱεροσυλεῖω“, in: ThWNT 3 (1938) 254–256.

<sup>57</sup> „„Sie haben“, so spricht er [sc. Mose], ‚Vaterland, Freunde, Verwandte um der Tugend und der Frömmigkeit willen verlassen; so sollen ihnen denn eine andere Heimat, andere Verwandte, andere Freunde nicht versagt bleiben, Schutz und Zuflucht biete sich vielmehr denen, die ins Lager der Frömmigkeit übergehen; dann das wirksamste Mittel zur Liebe und das festeste Band einigender Zuneigung ist die Verehrung des einzigen Gottes“ (52). Vgl. Lev 19,33f.; 24,22; Dtn 10,18f. – Die fiktive Rede des Mose erinnert inhaltlich an Mk 10,29f.

<sup>58</sup> Vgl. auch Apg 19,37 (dazu unten). – Zum Motiv der Blasphemie vgl. H.W. Beyer, Art. „βλασφημέω, βλασφημία, βλάβσημος“, in: ThWNT 1 (1933) 620–624; außerdem D.L. Bock, *Blasphemy and Exaltation in Judaism and the Final Examination of Jesus* (WUNT II/106), Tübingen 1998.

<sup>59</sup> VitMos II, 203–208.

<sup>60</sup> Obwohl seine Wiedergabe leicht vom LXX-Text abweicht, den die „Septuaginta

Wer (einen) Gott [bzw. eine Gottheit] flucht (καταράσεται θεόν), sei einer Sünde schuldig (ἀμαρτίας ἔνοχος ἔστω), wer aber den Namen des Herrn ausspricht (ὀνομάσῃ τὸ ὄνομα κυρίου), soll sterben (θνησκέτω) (203).

Mit Worten aus dem sich anschließenden Kommentar: Wer den Namen des lebendigen Gottes, des „Herrn der Menschen und Götter“ (ἀνθρώπων καὶ θεῶν κύριος), schon „bei ungehöriger Gelegenheit“ (ἀκαιρώς) auszusprechen wagt<sup>61</sup>, hat die äußerste Strafe, den Tod, verdient. Aber auch, wer fremde Götter lästert, begeht eine *Sünde*, erklärt die Tora unmissverständlich. Und Philo erklärt dazu:

Offenbar hat das vorliegende (Gesetz) mit dem Wort ‚Gott‘ nicht den Ersten, den Schöpfer des Alls, sondern *die* (Götter) *in den Städten* im Sinn. So heißen fälschlicherweise (ψευδώνυμοι) die Gebilde von Malern und Bildhauern<sup>62</sup>; denn mit Bildsäulen von Holz und Stein und ähnlichen Werken ist die Welt angefüllt, *von deren Lästerung* (βλασφημίας) *man sich enthalten muss*<sup>63</sup>, damit keiner der Jünger des Mose sich daran gewöhne, die Bezeichnung (προσορήσεως) ‚Gott‘ überhaupt gering zu schätzen; denn diese Benennung (ἢ κλήσις) ist des größten Respekts (ἀξιονικότητι) und der Liebe (ἀξίεραστος) wert (205).

Juden sollen also – meint Philo – deswegen die Götter der anderen Völker, in deren Städte sie Gastrecht genießen, nicht lästern, weil sie überhaupt um die Würde der göttlichen Wirklichkeit wissen. Auch wenn die Götter der anderen Völker menschliche Gebilde sind, durch die ihnen beigelegte „Benennung“ haben sie Teil an einer Wirklichkeit, die dem einen „Herrn der Menschen und Götter“<sup>64</sup> untersteht, wie Philo den Einzigen in 206 mit Bedacht nennt<sup>65</sup>.

---

Deutsch“ (2009) so wiedergibt: „Und sprich zu den Israeliten und sage zu ihnen: ‚Ein Mensch, ein Mensch, wenn er einen Gott verflucht, wird er sich eine Sünde zuziehen (ἀμαρτίαν λήμψεται). Wer aber den Namen des Herrn nennt (ὀνομάζων δὲ τὸ ὄνομα κυρίου), soll durch den Tod hingerichtet werden (θανάτῳ θανατούσθω)“. Der hebräische Text erlaubt die hier vorgenommene Unterscheidung nicht; er lautet: „Zu den Israeliten aber sollst du sprechen: Jeder, der *seinen* Gott schmäht, muss seine Schuld tragen! Und wer den Namen des HERRN lästert, muss getötet werden [...]“.

<sup>61</sup> 206; in 208 spricht Philo von denen, „die den heiligsten und göttlichen Namen im Überschwang der Rede bei unpassender Gelegenheit und als Redefüllsel (λόγων ἀναπλήρωμα) gebrauchen“.

<sup>62</sup> Zu ψευδώνυμοι (θεοί) vgl. noch L. Cohn/P. Wendland (Hg.), *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, Bd. 2, Berlin 1897, 161. 599. Die Opposition ist: ἀληθής.

<sup>63</sup> Man beachte, dass Philo auch hier wieder seine Anspielung auf Ex 22,27 mit dem Signalwort der „Blasphemie“ verbindet.

<sup>64</sup> Vgl. im AT Dtn 10,17<sup>LXX</sup>, Ps 50 (49), 1: „Der *Gott der Götter*, der HERR, spricht und ruft die Erde vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang“; vgl. auch Jos 22,22: „Der *Gott der Götter* ist der HERR; der *Gott der Götter*, der HERR [...]“. – AthHen 9,4; Jub 8,20; 1 QM 14,16; ApkAbr 8,2. Vgl. W. Schrage, *Unterwegs zur Einheit und Einzigkeit*

Wenden wir uns von hier aus, der selbstverständlichen Basis griechisch-biblischen Denkens auch vieler neutestamentlicher Schriftsteller, den wenigen Spuren der dargestellten Tradition zu, die das Neue Testament zu erkennen gibt.

## 2.2.2 „[...] wie es ja (tatsächlich) viele Götter und Herren gibt“ (1 Kor 8,5)

Der mit der Septuaginta vertraute Paulus wird Ex 22,27 gewiss gekannt haben<sup>66</sup>. Aber er zitiert den Grundsatz nirgends in seinen Briefen, weil es in seinen Gemeinden offenkundig nie zu einem Konflikt mit Außenstehenden gekommen war, der ihn zur Warnung seiner Adressaten: „*Schmäht nicht die (fremden) Götter!*“ hätte veranlassen können. Den einzig denkbaren Fall hätten die sog. „Starken“ in Korinth bieten können, die sich über die Götter erhaben dünkten und erklärten: „*Es gibt keine Götzen in der Welt*“ und: „*Es gibt keinen Gott außer dem einen*“ (1 Kor 8,4)<sup>67</sup>. Offenbar erlaubte ihnen ihre Überzeugung von der Nichtigkeit heidnischer Götter, der auch Paulus seine Sympathie schenkt, den Kauf und Genuss von Fleisch aus heidnischem Tempelbezirk und sogar die gelegentliche Teilhabe an dortigen Mählern (vgl. 8,10), verführte sie aber nicht zur Respektlosigkeit ihren heidnischen Mitbürgern gegenüber. Beachtlich ist in diesem Zusammenhang das sich an 1 Kor 8,4 anschließende Zugeständnis, dass es tatsächlich „viele Götter und Herren“ gäbe (1 Kor 8,5), ein Zugeständnis, das Paulus freilich gleich dadurch relativiert, dass er hinzusetzt: „so (gibt es) doch für uns (nur) einen Gott, den Vater, von dem alles (ausgeht) und auf den hin wir (sind), und den einen Herrn, Jesus Christus, durch den alles (ist) und durch den wir (sind)“ (1 Kor 8,6). Das Zugeständnis selbst, dass es tatsächlich „viele Götter und Herren gäbe“, „dokumentiert“ den „Respekt“ des Paulus vor den Überzeugungen der Anderen, meint M. Karrer, fügt aber im Blick auf V.6 hinzu: „Die Achtung des anderen endet dort, wo sie die eigene Identität gefährdet“<sup>68</sup>. Doch scheint V.5 weniger Ausdruck des Respekts als eher des nüchternen Wissens darum zu sein, dass „das *de facto* von ‚Religion‘ als einer auf Götter und Herren hinweisenden Machtsphäre [...] nicht geleugnet werden (kann)“<sup>69</sup>. Zugleich wird die Rücksicht auf die „Schwachen“ Paulus be-

---

Gottes. Zum „Monotheismus“ des Paulus und seiner alttestamentlich-frühjüdischen Tradition (BThSt 48), Neukirchen-Vluyn 2002, 27–31.

<sup>65</sup> Dabei unterscheidet Philo in unserem Text – ausgehend von Lev 24,16 – genau zwischen der „Benennung“ bzw. „Bezeichnung“ „Gott“ (θεός) und seinem „Namen“ (κύριος).

<sup>66</sup> Eine mögliche Spur in Röm 2,22b–24, siehe oben Anm. 54!

<sup>67</sup> Zum Zitatcharakter dieser beiden Parolen vgl. W. Schrage, 1 Kor II (Anm. 23), 220f.

<sup>68</sup> M. Karrer, Begegnung (Anm. 48), 11.

<sup>69</sup> W. Schrage, Unterwegs zur Einheit (Anm. 64), 71; damit bezieht er sich auf H.-J. Kraus, Theologische Religionskritik (NBST 2), Neukirchen-Vluyn 1982, 244, der schreibt: „[D]e

stimmt haben, denn dieses Wissen war ja wohl genau für ihr Verhalten ausschlaggebend. Damit kommt ein Moment ins Spiel, das W. Schrage die „Toleranz“ des Paulus gegenüber der Lebensform der sog. „Schwachen“ nennt: „Das εἰς θεός (wird) von Paulus nicht als alleiniges Kriterium christlichen Verhaltens stehen gelassen, sondern trotz seiner Sympathie mit der Freiheitspraxis der Starken von der Agape her kritisch zu rechtgerückt“<sup>70</sup>.

### 2.2.3 Götter und Göttinnen – der antike Religionspluralismus im Blickfeld der Apostelgeschichte

Zeus, Hermes, Artemis, die Göttin der Gerechtigkeit Dike und dann auch noch der „unbekannte Gott“ von Athen! Es ist erstaunlich, wie breit die Apostelgeschichte antike Religiosität widerspiegelt<sup>71</sup>! Ich beschränke mich wegen der hier greifbar werdenden Tradition von Ex 22,27 auf die Erzählung vom Aufruhr der Silberschmiede in Ephesus, Apg 19,23–40, und füge wenige Beobachtungen zu Apg 14 und 17 hinzu.

(1) Zweierlei verfolgt Lukas in Apg 19. Zum einen bietet er mit seiner Erzählung ein Lehrstück zum Thema *Religion und Geschäft*. Er demaskiert heidnische Religiosität, insoweit sie sich mit ökonomischen Interessen verbindet. So lässt er den Demetrius in seiner Brandrede an alle, die ihren Lebensunterhalt mit religiösem Devotionalienhandel verdienen (19,25–27), unumwunden erklären: In dem Maße, in dem Paulus mit seiner Behauptung: „die mit Händen gemachten Götter sind keine Götter“ (V. 26), bei den Leuten ankomme, drohe „ihr Geschäft in Verruf zu kommen“ (V.27a) und ihr „Wohlstand“ (V.25b) Schaden zu leiden. Doch der Wortführer der Gilde verweist auch auf die religiösen Folgen

---

*iure* sind die ‚Götter‘ und ‚Herren‘ depotenziert. Aber dieser Äon besteht noch, und mit ihm und in ihm die Fülle *de iure* zwar entmächtigter, *de facto* aber *noch nicht* entwirklichter ‚Götter‘ und ‚Herren‘ [...]. Paulus warnt davor, im Pathos christlich-enthusiastischer Hybris die ‚Götter‘ für nicht-existent zu erklären“; zum Umgang mit den θεοί im Frühjudentum vgl. auch E.G. Dafni, ΟΙ ΟΥΚ ΟΝΤΕΣ ΘΕΟΙ in der Septuaginta des Jeremiabuchs und in der Epistel Jeremias. Ein Beitrag zur Erforschung des Werdegangs des sogenannten alexandrinischen Kanons, in: J.-M. Auwers/H.J. de Jonge (Hg.), *The Biblical Canons* (BETHL 163), Leuven 2003, 235–245.

<sup>70</sup> W. Schrage, *Unterwegs zur Einheit* (Anm. 64), 76; ebd. 76f.: „Bekanntlich neigen monotheistische Konzepte leicht zur unduldsamen Aggression und gewaltsamen Intoleranz. Davon jedenfalls ist Paulus bei aller Schärfe und Schroffheit seiner Grenzziehung gegenüber Irrlehrern und Irrpraktikern (vgl. 1Kor 5 u.ö.) auch der Intention nach gewiß weit entfernt, von der Möglichkeit einer Realisierung ganz zu schweigen. Er hat bei all seinem ‚Eifer‘ (2Kor 11,3) andere Prioritäten und Ziele. Zudem findet seine ‚Toleranz‘ weniger am Bekenntnis zum *einen* Gott (abgesehen vom Götzendienst in den Lasterkatalogen) als am Evangelium und seinen Konsequenzen ihre Grenze (vgl. Gal 1,8f u.a.)“.

<sup>71</sup> Hierzu vgl. H.-J. Klauck, *Magie* (Anm. 9); vgl. auch W. Schrage, *Unterwegs zur Einheit* (Anm. 64), 53–58.

ihrer drohenden Existenzkrise, nämlich die „Gefahr, dass das Heiligtum der großen Göttin Artemis für nichts geachtet werde. Künftig wird sie, die ganz Asia und der Erdkreis verehrt, ihre Hoheit verlieren“ (V.27b).

Damit gerät die andere Seite der Erzählung ins Blickfeld, die Lukas mit dem sich anschließenden Auftritt des „Stadtschreibers“ verbindet. Nach den tumultartigen Szenen im Theater, die in ein Judenpogrom umzuschlagen drohen (V.29–34), schafft dieser glänzende Rhetoriker mit seinem Wort wieder Ordnung:

- V.35 Ihr Männer von Ephesus! [...]
- V.37 Ihr habt diese Männer hergeschleppt,  
die weder *Tempelräuber* (ιεροσούλους) sind  
noch unsere Göttin *lästern* (βλασφημοῦντας).
- V.38 Wenn also Demetrius und seine Zunftgenossen gegen jemand einen  
Anspruch haben,  
so gibt es dafür Gerichtstage und Prokonsuln;  
dort mögen sie einander verklagen.
- V.39 Wenn ihr aber noch etwas anderes begehrt,  
so wird das in der gesetzmäßigen Volksversammlung geklärt  
werden [...].

Die Rede ist rhetorisch so eindrucksvoll, dass sich die „wilde“ Versammlung auflöst. Offensichtlich versucht auch niemand, einen der Rechtswege zu beschreiten, die der „Stadtschreiber“ aufgezeigt hat, um Paulus und seine Mitarbeiter anzuklagen. Fragt man nach dem Grund dieses Stimmungsumschwungs, kann die Antwort nur lauten: Es ist das Argument von V.37, das ihn herbeiführt. Lukas hat es aus der Tradition von Ex 22,27 geschöpft<sup>72</sup> und ihm eine Form gegeben, die der Gesetzesparaphrase des Josephus (Ant IV 207) nahe kommt: Weder haben diese Leute sich „räuberisch am Heiligtum vergriffen“ noch die Göttin „gelästert“! Dass gerade der „Stadtschreiber“ derartiges erklärt, ist erwartbar, gehört doch der Grundsatz, die Götter der Anderen nicht zu lästern, zu den sozialemischen Fundamenten der hellenistisch-römischen Polis. Der Leser, der um die Tradition von Ex 22,27 im Hintergrund weiß, erkennt auch, dass der durch Gottes Wort normierte Verhaltenskodex mit dem der antiken Polis nicht kollidiert. *Ein Arrangement der städtischen Behörden mit den Chris-*

---

<sup>72</sup> Dass der dritte Evangelist Ex 22,27 kennt, belegt Apg 23,4f.: „Aber die dabeistanden, sprachen [zu Paulus]: Schmähst du den Hohenpriester? Paulus antwortete: Ich wusste nicht, Brüder, dass er der Hohepriester ist. Denn es ist geschrieben: ‚Über den Führer deines Volkes sollst du nicht schlecht reden‘ (Ex 22,27)“ (den Plural der LXX-Fassung hat Lukas – passend zur Situation – in den Singular verwandelt). Ex 22,27 dürfte auch hinter Joh 18,22f. stehen.

ten ist möglich, will Lukas sagen<sup>73</sup>, wenn er den „Stadtschreiber“ zum Verteidiger ihrer Unbescholtenheit macht<sup>74</sup>. Überraschend für den modernen Leser mag sein, dass die von Paulus geübte Bilderkritik<sup>75</sup> nicht als „Lästerei“ der Göttin gilt. Sie trifft sich mit dem religionskritischen Diskurs heidnischer Denker, kann aber auch als Unterscheidung zwischen den Kultbildern und der Göttin selbst verstanden werden und verzichtet vor allem auf aggressive Gewalt gegen die Anhänger der Göttin, sprich: die Andersdenkenden.

(2) Obwohl auch der „Judenchrist“ Lukas gegenüber dem heidnischen Religionspluralismus den Standpunkt der traditionellen jüdischen Kult- und Bilderkritik einnimmt, lässt er „seinen“ Paulus doch in zwei Szenen der Apostelgeschichte eine erstaunliche Offenheit gegenüber heidnischer Denkart an den Tag legen, die der in Apg 19,37 zum Ausdruck kommenden relativen Toleranz entspricht, nämlich in Lystra (Apg 14,8–18) und in Athen (Apg 17,16–34). Bei vergleichbarer Stoßrichtung<sup>76</sup> kontrastieren und ergänzen sich die beiden Szenen: Während Paulus in Lystra (mit Barnabas) einer Landbevölkerung gegenüber steht, die durch ihren Zeus-Priester ihm und Barnabas als angeblichen „Göttern in Menschengestalt“ (V.11) ein Opfer darbringen will, hat er es in Athen mit einem städtischen Publikum mit großer kultureller Vergangenheit zu tun, darunter epikureische und stoische Philosophen<sup>77</sup>. Lukas macht den umfassenden Anspruch der christlichen Botschaft deutlich: unaufgeklärter heidnischer Volksfrömmigkeit wie gebildeten Menschen gegenüber (vgl. Röm 1,14<sup>78</sup>)!

---

<sup>73</sup> H.-J. Klauck, *Magie* (Anm. 9), 126: „Ein blindwütiges Anrennen gegen die vorhandenen pluralen Religionsformen in der eigenen Umwelt empfiehlt er [sc. Lukas] ausdrücklich nicht. Hier setzt er einige Hoffnung in das freie Spiel der Kräfte“.

<sup>74</sup> Am Ende seiner Rede lässt er ihn ausdrücklich erklären, dass „kein Grund (αἴτιον) vorläge, mit dem wir diesen Volksauflauf rechtfertigen könnten“; vgl. damit Lk 23,4.14.22, außerdem die Verwendung von αἴτιον in Apg 10,21; 13,28; 22,24; 23,28; 25,18.27; 28,18.20.

<sup>75</sup> Zu Apg 19,26 vgl. die jüdische Bilderkritik in Dtn 31,29; 1 Kön 16,7; Jes 2,8; 17,8; Jer 1,16; 25,6f.; Ps 115,4–7 u.ö.

<sup>76</sup> Für H.-J. Klauck, *Magie* (Anm. 9), 74, ist die Lystra-Rede des Paulus ein „Vorläufer für die ausführlichere Areopagrede in Apg 17“, wo ihre Motive „strukturierenden Stellenwert“ erhielten. Ihre Kürze entspreche im Übrigen der Situation „in diesem entlegenen Landstrich bei einer Landbevölkerung, die von philosophischer Aufklärung noch nicht erreicht“ worden sei. Zum Zusammenhang beider Reden vgl. bereits M. Dibelius, *Paulus auf dem Areopag* (1939), in: ders., *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (hg. von H. Greeven), Göttingen 1961, 28–70, 65f. mit Anm. 3. – Im Einzelnen vgl. 14,15c mit 17,30b („Umkehr“), 14,15d mit 17,24a (Glaube an den Schöpfergott) und 14,16 mit 17,30 (Gottes Wirken in der Vergangenheit).

<sup>77</sup> Vgl. J. Roloff, *Die Apostelgeschichte* (NTD 5), Göttingen 1981, 257, zu V.17: „Wie einst Sokrates, so spricht jetzt Paulus auf dem Marktplatz von Athen zu den Menschen und setzt sich mit den Vertretern philosophischer Schulen auseinander! Entsprechende Assoziationen klingen auch im folgenden (V.18.19) mehrfach an“.

<sup>78</sup> „Hellenen und Barbaren, Weisen und Ungebildeten bin ich verpflichtet!“

Die kleine Lystra-Rede – eher eine „Rede-Skizze“<sup>79</sup> – zeichnet eine interessante Spannung aus: Sie beginnt mit der Aufforderung, die Leute sollten sich „von den nichtigen Götzen zum lebendigen Gott bekehren“ (V.15), also die Grundunterscheidung zwischen dem Schöpfer und seinen Geschöpfen anerkennen; dann verkündigt sie ihn aber in einer Weise, die deutlich macht, dass Züge der lokalen Zeus-Verehrung bei ihm als dem „lebendigen Gott“ „aufgehoben“ sind:

- V.16 Er ließ in den vergangenen Generationen alle Heiden ihre Wege gehen;  
V.17 a und doch hat er sich durch Wohltaten *nicht unbezeugt* (ἀμάρτυρον) gelassen:  
b Er gab euch vom Himmel herab Regen und fruchtbare Zeiten;  
c mit Speise und Freude erfüllte er eure Herzen.

„Vom lebendigen Gott“ „kommt (also) das Wachstum und die Nahrung und nicht vom Himmels-gott Zeus, der als wetterbestimmender Vegetations-gott in der Umgebung von Lystra viele Kultstätten hatte [...]“<sup>80</sup>. „Für die Ernte auf dem Markt in Lystra sorgt der lebendige Gott und nicht Zeus, der in dieser Gegend als Garant der Landwirtschaft verehrt wurde. Es ist eine berechnete Frage, ob die Rede in Apg 14 nicht von einer Anti-Zeus-Tendenz her gestaltet wurde“<sup>81</sup>. Diese Frage möchte man bejahen, wird aber hinzufügen, dass die Rede im „heidnischen“ Raum gemachte religiöse Erfahrungen nicht einfach negiert, sondern im jüdisch-christlichen Schöpfungsglauben aufbewahrt sieht. Wir haben den ersten Impuls eines „Religionsgesprächs“ vor uns.

Den Respekt vor heidnischer „Frömmigkeit“ setzt Lukas dann in Apg 17 durch den bewundernden Gang des Paulus durch Athen regelrecht in Szene (V.23)<sup>82</sup>. „Das, was Paulus in Zorn versetzte (V.16b), die vielen Götterbilder und Heiligtümer (V.23a), lässt ihn hier [zu Beginn seiner Areopagrede] wohlwollend, aber doch vielleicht auch zweideutig, von der *δαισιδαιμονία* der Bewohner sprechen“<sup>83</sup>. So beliebt unter Exegeten und

<sup>79</sup> G. Schneider, Die Apostelgeschichte. II. Teil. Kommentar zu Apg 9,1–28,31 (HThKNT V/2), Freiburg – Basel – Wien 1982, 156.

<sup>80</sup> C. Breytenbach, Zeus und der lebendige Gott: Anmerkungen zu Apostelgeschichte 14.11–17, in: NTS 39 (1993) 396–413, 408 (ebd. 404–407 die Nachweise „zur Zeusverehrung in Zentralkleinasien“).

<sup>81</sup> Ebd. 409.

<sup>82</sup> H.-J. Klauck, *Magie* (Anm. 9), 90, sieht darin ein geprägtes Motiv, „ein Strukturmoment antiker Reiseberichte, das man als ‚Perigese‘ bezeichnet. Ein Fremder kommt in eine Stadt oder in ein Heiligtum, wandert umher, betrachtet Statuen, Altäre und Bilder, fragt Passanten nach deren Bedeutung, was wiederum Anlaß gibt zu eingestreuten Anekdoten und Exkursen“ (zu V.16.23).

<sup>83</sup> G. Schneider, Die Apostelgeschichte II (Anm. 79), 238. *δαισιδαιμονία* = Gottesscheu (im positiven Sinn) oder Aberglaube; vgl. M. Theobald, *Angstfreie Religiosität*. Röm 8,15 und 1 Joh 4,17f. im Licht der Schrift Plutarchs über den Aberglauben, in: ders., *Studien zum Römerbrief* (WUNT 136), Tübingen 2001, 432–454.

Theologen, die auf den ominösen Altar verweisen, der „einem (oder dem) unbekanntem Gott“ geweiht sein soll<sup>84</sup>, die Rede von der *Anknüpfung* auch ist<sup>85</sup>, der *Bruch*, der sich in der „Umkehr“ (V.30b) von den „Götzen“ bzw. von der Ahnung des Göttlichen im Urgrund der Welt hin zum Schöpfer *und* Richter auftut (V.31), ist nicht zu übersehen. Bezeichnend ist, dass man V.23e.f schon in der Antike personal gelesen und so auch gedeutet hat<sup>86</sup>. Doch Lukas formuliert hier „bedeutungsvoll neutrisch“<sup>87</sup>: „Was (δ) ihr nur unwissend verehrt (εὐσεβείτε)<sup>88</sup>, dies (τοῦτο) verkünde ich euch (nun)“. Er hütet sich also, „der Altarinschrift ein klar umrissenes personales Gottesbild zu unterschieben. Ein Ahnen der Menschenseele sieht er gegeben, aber die wesentlichen Inhalte christlicher Verkündigung können nicht durch Besinnung auf die religiösen Traditionen der Menschheit gefunden werden“, auch „nicht mit Hilfe eines religionsphilosophischen Diskurses“<sup>89</sup>. Dennoch zeigt ihm die Inschrift die „Ahnung der Athener“, dass die Wirklichkeit des Göttlichen „jenseits des Bereiches des kultisch Objektivierbaren liegt. Sie markiert gleichsam die Stelle, an der die athenische Frömmigkeit noch offen ist für wahre Gotteserkenntnis“<sup>90</sup>.

<sup>84</sup> „Ob es einen solchen Altar in Athen wirklich gab, läßt sich kaum erhärten. Wohl gab es Weiheinschriften in pluralischer Form. Sie sollten verhindern, daß ‚unbekannte Gottheiten‘ ihren Zorn an den Menschen ausließen, weil diese ihnen keine Verehrung zollten“ (G. Schneider, Die Apostelgeschichte II [Anm. 79], 238).

<sup>85</sup> Vgl. etwa F. Mußner, *Anknüpfung und Kerygma in der Areopagrede* (1958), in: ders., *Praesentia Salutis*, Düsseldorf 1967, 235–243; G. Schneider, *Anknüpfung, Kontinuität und Widerspruch in der Areopagrede* Apg 17,22–31, in: W. Stenger/P.-G. Müller (Hg.), *Kontinuität und Einheit* (FS F. Mußner), Freiburg – Basel – Wien 1981, 173–178.

<sup>86</sup> Vgl. den textkritischen Apparat in Nestle<sup>27</sup>, der zeigt, dass der so genannte „Mehrheitstext“ seit dem 4./5. Jh. personal ὁν – τοῦτον liest.

<sup>87</sup> G. Schneider, Die Apostelgeschichte II (Anm. 79), 238.

<sup>88</sup> Lukas nennt hier zwar das Tun der Athener ein εὐσεβεῖν, aber er stellt es „bewußt unter das Vorzeichen der ‚Unwissenheit‘“. „Der Gedanke, den die idealistische Philosophie der Neuzeit hier hat finden wollen, daß das schweigende Verehren des Unbekannten und Unnennbaren die höchste Form der Religiosität sei, liegt ihm dabei denkbar fern“ (J. Roloff, Die Apostelgeschichte [Anm. 77], 260). – Im Corpus Pastorale wird dann die εὐσεβεία auf das christliche Heilsgeheimnis übertragen und für die sich aus ihm speisende „Frömmigkeit“ reserviert: vgl. 1 Tim 2,2; 3,16 etc.

<sup>89</sup> H.-J. Klauck, *Magie* (Anm. 9), 99.109; vorher schon andere Ausleger (A. Weiser, J. Roloff, G. Schneider etc.), durch die sich das lange Zeit sehr einflussreiche Auslegungsparadigma von M. Dibelius erledigt hat, der meinte, das „Thema“ der „*bellenistischen(n) Rede mit christlichem Schluß*“ sei „die Gotteserkenntnis, zu der jeder Mensch gelangen kann, denn die Stellung des Menschen in der Welt und die Gottverwandtschaft seiner Natur muß ihn dazu führen. Von dem Anspruch der christlichen Botschaft, die wahre Gotteserkenntnis erst durch Offenbarung zu besitzen und mitteilen zu können, wird nichts gesagt. Die Buße, zu der die Hörer am Schluß aufgerufen werden, soll natürlich christlich verstanden werden. Nach den Andeutungen der Rede aber besteht die Buße letztlich in der Besinnung auf jene Gotteserkenntnis, die dem Menschen von Natur eigen ist. Und lediglich als Motiv dieser Buße wird ganz zuletzt das bevorstehende Gericht durch den Auferstandenen genannt“ (M. Dibelius, *Paulus* [Anm. 76], 54f.).

<sup>90</sup> J. Roloff, Die Apostelgeschichte (Anm. 77), 260; zur frühjüdischen Theologie vgl. E.G.

Damit müssen wir es hier bewenden lassen. Für unser Thema genügt der Hinweis darauf, wie sich bei Lukas im Rahmen christlich adaptierter jüdisch-hellenistischer Apologetik die intellektuelle Auseinandersetzung sowohl mit den heidnischen Religionen als auch mit zeitgenössischer Philosophie anzukündigen beginnt. Auch auf diese Weise treten die Anderen schon zeitig ins christliche Blickfeld.

#### 2.2.4 „Nicht lästern!“ (Tit 3,2a)

Diese Weisung, die „Paulus“ in Tit 3,1f. samt anderen Weisungen dem Titus den Gemeinden auszurichten aufträgt, gehört zu einem Absatz, in dem es um die Außenbezüge der Gemeinde zur Welt geht und der in das Leitwort einmündet, „*allen* Menschen umfassende Freundlichkeit zu erweisen“ (V.20d). Die vielschichtige Begründung, die sich anschließt, verdient vor allem deswegen Beachtung, weil sie die Weisung zur „Freundlichkeit“ den Außenstehenden gegenüber mit der motivierenden Erinnerung daran verknüpft, dass die Christen früher auch nicht anders als jene gelebt hätten – ein Zeichen einer Weite des Denkens, die den Autor des Corpus Pastorale auch sonst auszeichnet<sup>91</sup>. Hinter der nicht näher von ihm eingegrenzten Aufforderung<sup>92</sup>, „*niemanden zu lästern*“, steht möglicherweise die uns schon bekannte in Ex 22,27<sup>LXX</sup> wurzelnde „Forderung, heidnische Gottheiten dürften nicht gelästert werden“<sup>93</sup>. A. Schlatter erklärt zur Stelle: „Ein Christ lästert keinen fremden Gott und keinen fremden Kult“<sup>94</sup>. Fragt man, warum nicht, gibt es nach Überzeugung des Autors nur eine Antwort: die Universalität des Heilswillens und Heilshandelns Gottes (1 Tim 2,3f.; Tit 2,11)<sup>95</sup>! Damit sind wir bei unserem dritten Teil<sup>96</sup>.

---

Dafni, Natürliche Theologie im Lichte des hebräischen und griechischen Alten Testaments, in: ThZ 57 (2001) 295–310.

<sup>91</sup> „Sektenmentalität“ ist dem Autor fremd; seine Geistesweite äußert sich auch in seiner (teilweise ungebrochenen) Übernahme gesellschaftlicher Standards in sein Kirchenkonzept.

<sup>92</sup> Ähnlich umfassend formuliert auch einmal Philo: ὅπως μηδεὶς μηδένα βλασφημῆ (Spec Leg IV 197).

<sup>93</sup> H. Merkel, Die Pastoralbriefe (NTD 9/1), Göttingen 1991, 102; zugunsten dieser Annahme spricht die oben aufgewiesene feste Verbindung des Stichworts βλασφημεῖν mit der Tradition von Ex 22,27 (das Thema „Lästerei“ im Corpus Pastorale noch 1 Tim 1,13.20; 6,1.4; 2 Tim 3,2; Tit 2,5); so auch V. Hasler, Die Pastoralbriefe (ZBK.NT 12), Zürich 1978, 95; auch H.W. Beyer, Art. „βλασφημέω, βλασφημία, βλάσφημος“ (Anm. 58), 623, meint, dass „der überwiegend religiöse Klang des Begriffs“ hier mitgehört werden müsse; anders etwa Ph.H. Towner, The Letters to Timothy and Titus (NIC.NT), Grand Rapids 2006, 772.

<sup>94</sup> A. Schlatter, Die Kirche der Griechen im Urteil des Paulus, Stuttgart <sup>3</sup>1983/<sup>11</sup>1936, 200.

<sup>95</sup> Das πρὸς πάντας ἀνθρώπους Tit 3,2 entspricht dem πᾶσιν ἀνθρώποις Tit 2,11 wie dem πάντας ἀνθρώπους 1 Tim 2,4! – B. Dörr, Art. „Heilswille Gottes“, in: LThK<sup>3</sup> 4 (2006) Sp. 1356.

<sup>96</sup> Die patristische Rezeption von Ex 22,27 muss hier beiseite bleiben. Nur soviel: Orige-

### 3. Heil der nicht an das Evangelium Glaubenden?

Wenn das Evangelium „aller Welt“ (Mk 16,15; vgl. 13,10; Mt 28,19) gilt und Glaube und Taufe für das Heil unabdingbar sind (Mk 16,16; Joh 3,3.5;), wie steht es dann mit denen, die vom Evangelium noch nie etwas gehört haben oder aber es ablehnen? Gibt es ein „Dennoch“ Gottes? Oder ist sein Vernichtungsgericht sein letztes Wort? Eine Hermeneutik neutestamentlicher Gerichtsaussagen wird in jedem Fall genau hinsehen müssen, an wen die entsprechenden Aussagen sich richten und was sie bezwecken<sup>97</sup>. Aus ihrem breiten Spektrum greifen wir (unter 3.3) die Rede vom Weltgericht (Mt 25,3–46) auf. Zuvor gehen wir aber der Frage nach, wie eine *Ablehnung des Evangeliums* im Neuen Testament erfahren und verarbeitet wird, wobei auch hier die Gerichtsthematik mit hineinspielt (vgl. 3.1). Röm 11 führt uns sodann die biblische Überzeugung von der Treue Gottes angesichts menschlicher Untreue<sup>98</sup> vor Augen (unter 3.2).

#### 3.1 Die Erfahrung der Ablehnung und das „Dennoch“ Gottes

Wie lang der so genannte „galiläische Frühling“ Jesu<sup>99</sup> dauerte, entzieht sich unserer Kenntnis. Schon bald folgte der „Ernte“ (Mt 9,37; Joh 4,35f.)<sup>100</sup> der „Winter“ (Joh 10,22)<sup>101</sup>, der Erfahrung des „Glaubens“ die

---

nes, Cels 8,38, beruft sich auf Ex 22,27 gegen Celsus, der in *Alethes Logos* erklärt: „Die Christen sagen: Siehe, ich trete an das Bild des Zeus oder des Apollon oder eines anderen Gottes heran, und lästere und schlage es, und es rächt sich nicht an mir“; an anderer Stelle: „[...] damit ihr euch nicht ganz und gar lächerlich macht, wenn ihr die anderen, die sich als Götter zeigen, als Gespenster (εἰδωλα) lästert“ (Cels 7,36). Hierzu H. Lona, *Die ‚Wahre Lehre‘ des Kelsos*. Übersetzt und erklärt (Kommentar zu frühchristlichen Apologeten, Erg.-Bd. 1), Freiburg 2005, 408.444 mit Anm. 486 (dort auch weitere antike Belege). Vgl. Origenes, Cels 4,31; Hom in Num 27,12; außerdem Eusebius, Prae Ev 8,7,3.

<sup>97</sup> Vgl. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*. Mt 18–25 (EKK I/3), Zürich u.a. 1997, 551–561 („Zum Sinn der Gerichtsrede heute“); vgl. M. Theobald, *Exegese als theologische Basiswissenschaft. Erwägungen zum interdisziplinären Selbstverständnis neutestamentlicher Exegese*, in: JBTh 25 (2010) 105–139, 122.129f.

<sup>98</sup> Röm 3,3f: „Wenn einige untreu wurden, wird ihre Untreue die Treue Gottes aufheben? Keineswegs! Gott soll sich als wahrhaftig erweisen, jeder Mensch aber als trügerisch“; 2 Tim 2,13: „wenn wir untreu sind, bleibt er doch treu, denn er kann sich selbst nicht verleugnen“. – Vgl. Dtn 7,9; PsSal 8,27f.: „Wende, o Gott, deine Barmherzigkeit zu uns und erbarme dich über uns; sammle Israels Verstreuung mit Barmherzigkeit und Güte, denn deine Treue ist mit uns“; 14,1: „Treu ist der Herr denen, die ihn lieben in Wahrheit“; 17,10: „Treu ist der Herr in allen seinen Urteilen, die er vollzieht auf Erden“. – Beachtlich ist die Formel „Gott ist treu“ in 1 Kor 1,9; 10,13; 2 Kor 1,18; 1 Thess 5,24; 2 Thess 3,3.

<sup>99</sup> G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart – Berlin – Köln <sup>15</sup>1995, 135: „Schon die Zeit der galiläischen Wirksamkeit Jesu ist nicht nur eine Zeit des Erfolges, sondern auch des Mißerfolgs. Romantisch von einem galiläischen Frühling zu reden, dem bald genug die Katastrophe in Jerusalem folgen sollte, wie es ältere Leben-Jesu-Darstellungen tun, haben wir keinen Anlaß“; dazu F. Mußner, *Gab es eine „galiläische Krise“? (1973)*, in: ders., *Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche* (WUNT 111), hg. von M. Theobald, Tübingen 1999, 74–85.

<sup>100</sup> Vgl. M. Theobald, *Die Ernte ist da! Überlieferungskritische Beobachtungen zu einer*

des Unglaubens und der Ablehnung. Mehrfach bringt Jesus den Misserfolg zur Sprache, besonders nachdrücklich im Gleichnis vom Sämann, dessen Saatgut ja größtenteils verdirbt (Mk 4,3–9 par.). Was antwortete er auf derartige Erfahrungen, die ihm nicht erspart blieben? Was lässt sich im Spiegel der Überlieferungen dazu sagen?

Als ein samaritanisches Dorf Jesus die Gastfreundschaft verweigert, weil er sich auf dem Weg nach Jerusalem befindet<sup>102</sup>, und Jakobus und Johannes deshalb den vernichtenden Zorn Gottes auf seine Bewohner herabrufen wollen<sup>103</sup>, droht er ihnen (Lk 9,52–56). Bei ähnlichen Fällen weist er seine Jünger an, den Staub von den Füßen zu schütteln und von dannen zu ziehen, so in den „Aussendungsreden“ des Markusevangeliums (Mk 6,11 par. Lk 9,5) und der Logienquelle (Mt 10,14 par. Lk 10,10f.) – eine Geste, die S. Pellegrini als „Zeichen des Respektes“ deutet bzw. als „Verzicht“ darauf, „die Leute zu jedem Preis überzeugen zu wollen“<sup>104</sup>. *Die Jesus-Bewegung überschreitet Grenzen, respektiert sie aber auch*. Interessant ist, dass die Redaktoren der Logienquelle an jenes Jesuswort vom Abschütteln des Staubs von den Füßen mit Lk 10,12 par. Mt 10,15 noch ein Gerichtswort angehängt haben. Jesus selbst verband mit seinen prophetischen Gerichtsworten<sup>105</sup> die Absicht, zur Umkehr zu provozieren (Lk 13,28 par. Mt 8,11f.), einen letzten Appell an „dieses Geschlecht“ zu richten (Lk 11,31f. par. Mt 12,41f.), schreckte aber auch nicht davor zurück, im „Wehe“ über namentlich genannte galiläische Städte „mit absoluter Autorität das Urteil des eschatologischen Richters“ auszusprechen (Lk 10,13–15 par. Mt 11,13–15)<sup>106</sup>.

---

johanneischen Bildrede (Joh 4,31–38), in: ders., Studien zum Corpus Iohanneum (WUNT 267), Tübingen 2010, 112–137.

<sup>101</sup> R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium. II. Teil. Kommentar zu Kap. 5–12 (HThKNT IV/2), Freiburg – Basel – Wien 1971, 382: „eine symbolische Anspielung auf das geistige Klima“!

<sup>102</sup> F. Bovon, Das Evangelium nach Lukas. Lk 9,51–14,35 (EKK III/2), Zürich u.a. 1996, 24: „Das eine Dorf lehnt Jesus ab (V.53), während ein anderes, das zweifellos auch in Samarien liegt, ihn nicht zurückzustoßen scheint (V.56). Das samaritanische Problem erklärt die Geschichte nicht, dient ihr aber als Rahmen mit Lebensbezug. Die Erzählung, die wir lesen, hat also einen archaischen Kern; sie ist mehr als eine nachösterliche Projektion ins Leben Jesu“.

<sup>103</sup> Immerhin ist für die Antike die Verweigerung der Gastfreundschaft ein Sakrileg, vgl. O. Hiltbrunner, Gastfreundschaft (Anm. 29). – Der Wortlaut der Aufforderung der beiden Jünger an Jesus ist textkritisch umstritten. Für die längere Form: „Herr, willst du, dass wir sagen, dass Feuer vom Himmel heruntersiege und sie verzehre, wie es Elia tat?“ entscheidet sich jüngst wieder F. Bovon: „Ich würde sie nicht so ohne weiteres als Glosse verwerfen wie die modernen Herausgeber. Die orthodoxen Kopisten strichen die Worte vielleicht in antimarcionistischem Reflex“ (F. Bovon, Das Evangelium nach Lukas [Anm. 102], 25, mit Hinweis auf Tertullian, Adv Marc IV 23).

<sup>104</sup> S. Pellegrini, War Jesus tolerant? (Anm. 29), 75.

<sup>105</sup> Zu ihnen M. Reiser, Die Gerichtspredigt Jesu (Anm. 41).

<sup>106</sup> Ebd., 215; das Wort trage Züge eines „Rückblick[s] auf eine abgeschlossene Periode“, die es „einer eindeutig angebbaren Situation im Leben Jesu zuordnen“ lasse: „der Zeit

Weil Jesu Verkündigung der Gottesherrschaft die Proklamation des eschatologischen Heils für *Israel* einschloss, musste am Ende das Nein seiner Führer und Repräsentanten in Jerusalem wie das der Mehrheit des Volkes die Sendung Jesu in eine tiefe Krise stürzen. Mit H. Merklein spricht manches dafür, dass Jesus beim letzten Mahl mit den Seinen dem ihm drohenden Tod im Rückgriff auf Jes 53 den Sinn einer Sühne „für die Vielen“, das heißt: Israel gab. „Selbst den Ablehnenden gegenüber“, so H. Merklein, „bleibt Gottes Handeln [...] wirkmächtig, indem es den Tod des eschatologischen Boten zum Akt der Sühne werden lässt“<sup>107</sup>. Für die vom österlich erhöhten Christus zur Mission Ermächtigten war diese Einstellung Jesu Grund genug, seine Botschaft erneut in Israel auszurichten.

Beim Bedenken der österlichen Inthronisation Jesu zum „Herrn aller“ (Röm 10,12) wie seines Heilstodes „für die Vielen“ (bzw. „für alle“ [2 Kor 5,14; 1 Tim 2,6]) wuchs zugleich die Einsicht in die *Universalität* des Heilswillens Gottes heran, wie sie sich in der oben kurz angedeuteten missionarischen Dynamik über Israel hinaus in der Praxis der Kirche schrittweise Bahn brach<sup>108</sup>. Paulus ist wohl am tiefsten in das Geheimnis

---

kurz vor dem Aufbruch zum letzten Paschafest in Jerusalem. Jesus wußte wohl, daß es dort zur Entscheidung kommen werde; seine Wirksamkeit in Galiläa konnte er für abgeschlossen und weithin erfolglos abgeschlossen betrachten“ (214).

<sup>107</sup> H. Merklein, *Der Sühnetod Jesu nach dem Zeugnis des Neuen Testaments*, in: ders., *Studien zu Jesus und Paulus*, Bd. 2 (WUNT 105), Tübingen 1998, 31–59, 37; er fährt fort: „So verstanden, stellt Jesu Sühnetod keine zusätzliche Heilsbedingung dar. Er erscheint vielmehr als Konsequenz jenes eschatologischen Heilshandelns an Israel, das Jesus mit der Verkündigung der Gottesherrschaft proklamiert hatte. Damit entfällt m.E. das Hauptargument gegen die Authentizität der Sühneaussage innerhalb der Abendmahlstradition“. Allerdings konzidiert er, „daß der Aufweis der Möglichkeit noch kein (positiver) Beweis für die historische Tatsächlichkeit ist. Insofern bleibt die hier vorgestellte Sicht eine Hypothese“. Vgl. auch ders.: „Wie hat Jesus seinen Tod verstanden?, ebd. 174–189, 185, wo er betont, dass unter der gemachten Voraussetzung „selbst die Verweigerung den eschatologischen Heilsentschluß Gottes nicht rückgängig machen und die Wirksamkeit des göttlichen Erwählungshandelns nicht in Frage stellen kann [...]“. Gegen die Historizität eines Rekurses Jesu auf Jes 53 spricht sich derzeit eine wachsende Anzahl von Forschern aus: vgl. etwa W. Zager, *Die theologische Problematik des Sühnetodes Jesu. Exegetische und dogmatische Perspektiven*, in: ders., *Jesus und die frühchristliche Verkündigung. Historische Rückfragen nach den Anfängen*, Neukirchen-Vluyn 1999, 35–61; J. Schröter, *Jesus von Nazareth. Jude aus Galiläa – Retter der Welt* (BG 15), Leipzig 2006, 289, Anm. 279; M. Ebner, *Jesus von Nazareth in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge* (SBS 196), Stuttgart 2003, 190–194.

<sup>108</sup> Vgl. v.a. 1 Tim 2,3f.: „Das [nämlich „für alle Menschen“ zu beten, V.1f.] ist recht und wohlgefällig vor *Gott, unserem Retter, der will, dass alle Menschen gerettet werden* und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“; L. Oberlinner, *Die Pastoralbriefe. Folge 1. Kommentar zum ersten Timotheusbrief* (HThKNT XI/2), Freiburg – Basel – Wien 1994, betont die „antignostische Akzentuierung“ des Satzes; „gegenüber dem exklusiven Heilsanspruch der Gnostiker wird Gott als der verkündet, dessen Heilswille keine Grenze kennt. Zugleich ist aber darin auch mitenthalten die Feststellung bzw. das Bekenntnis, daß alle Menschen von diesem Heilswillen Gottes abhängig sind [...]“. Die Luther-Übersetzung schwächt bis in die jüngste Revision hinein V.4 sinnwidrig mit Seitenblick auf die Prädestinationslehre ab: „welcher will, dass allen Menschen *geholfen werde*“. Anders Philipp Me-

des Todes Jesu als des neuen Adam eingedrungen, in dem das Heil „aller Menschen“ definitiv beschlossen ist (Röm 5,12–21). Aber er weiß auch, dass diesem Grundgeschehen universaler Reichweite das Leben der Gemeinde und der Glaubensgehorsam aller in ihr zu entsprechen haben. Die Diastase zwischen dem christologischen Grundsatz: „Einer ist für alle gestorben, also sind alle gestorben“ (2 Kor 5,14) und der ekklesiologisch-anthropologischen Adaption: „wenn jemand in Christus ist, dann ist er neue Schöpfung“ (2 Kor 5,17), lässt sich aus menschlicher Sicht nicht schließen, auch nicht eschatologisch mittels einer Apokatastasis-Lehre, wie jüngst J. Adam gegen den überwältigenden Konsens der Forschung wieder versucht hat<sup>109</sup>. Angesichts der Abgründe der Geschichte wie der nicht zu antizipierenden Gerichtsentscheide des *Deus semper major* bleibt eine Offenheit, die es zu respektieren gilt<sup>110</sup>. Dennoch hat J. Adam zu Recht die Wucht der paulinischen Sentenz Röm 11,32 in Erinnerung gebracht, die aber nicht Individuen, sondern das Entstehen einer neuen Welt aus der alten ins Auge fasst. Die Sentenz – so E. Käsemann – formuliert „das göttliche Grundgesetz aller Geschichte“, dem zufolge „der Beginn der neuen Welt [...] nur als Rechtfertigung der Gottlosen“ gedacht werden kann. Umgekehrt setzt diese Rechtfertigung des Gottlosen um der Dynamis des Evangeliums willen „die Heilsgeschichte in universaler Weite“ aus sich heraus, die nicht „Überbau“ der Rechtfertigungslehre ist, sondern „deren Horizont“. Ihre Weite, die der Mensch weder füllen noch begrenzen kann, vor Augen zu führen – darin besteht nicht zuletzt die Funktion der „prophetischen Rede“ in Röm 11<sup>111</sup>.

---

lanchthon, der mit der Stelle ringt und sich ihrer Eingrenzung durch Luther widersetzt; vgl. V. Pfnür, Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der *Confessio Augustana* (1530) und die Stellungnahme der Katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535, Wiesbaden 1970, 132f.; ders., Die Einheit der Kirche in der Sicht Melancthons, in: G. Frank/S. Meier-Oeser (Hg.), Konfrontation und Dialog. Philip Melancthons Beitrag zu einer ökumenischen Hermeneutik, Leipzig 2006, 97.

<sup>109</sup> J. Adam, Paulus und die Versöhnung aller. Eine Studie zum paulinischen Heilsuniversalismus, Neukirchen-Vluyn 2009. Nach wie vor zutreffend zu Röm 11,32 E. Käsemann, An die Römer (HNT 8a), Tübingen 1974, 303: „οἱ πάντες meint nicht bloß das ungläubige Israel [...], sondern alle Welt [...], nämlich die Juden und die in [11,]12 als κόσμος bezeichneten Heiden. Der Gedanke der Apokatastasis liegt auch hier fern, sofern er auf Individuen bezogen wird [...]. Das Ziel der Heilsgeschichte ist, daß aus der alten die neue Welt hervorgeht, in welcher der Ungehorsam Adams durch dessen eschatologischen Antityp Christus nach [Röm] 5,19; Phil 2,8 beseitigt wird“.

<sup>110</sup> J. Adam schließt sie, indem er Paulus unsachgemäße systematische Konsequenzen unterlegt. Einen grundsätzlich anderen Weg geht M. Konradt, Gericht und Gemeinde. Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1 Thess und 1 Kor (BZNW 117), Berlin/New York 2003.

<sup>111</sup> E. Käsemann, An die Römer (Anm. 109), 304; inkonsequent scheint seine Zusatzbemerkung, dass diese „prophetische Rede“, die sich der apokalyptischen Denkform bedient, „der Überprüfung bedarf und in diesem Fall Kritik herausfordert“; hiermit meint er wohl, was er S. 294 zu Röm 11,14 – der „Erwartung, daß der paulinische Dienst die göttliche Absicht verwirklicht und Israel den Anstoß zu der in 25ff. geschilderten Bekehrung

### 3.2 Die zukünftige Errettung ganz Israels (Röm 11,25–32)

Für unsere Frage nach dem „Heil der Anderen“ ist die prophetische Ansage der Errettung ganz Israels am Ende der Tage in Röm 11 von allergrößter Bedeutung, ohne dass wir damit die Reichhaltigkeit von Röm 9–11 auf diesen einen Aspekt eingrenzen wollen<sup>112</sup>. Paulus ist sich dessen gewiss geworden, dass „ganz Israel“ – und das heißt für ihn: neben dem judenchristlichen „Rest“ auch *der* Teil Israels, der aus den *nicht* an den Messias Jesus glaubenden Juden besteht – bei der Parusie Christi „errettet werden (σωθήσεται)“, das heißt: ins Heil gelangen wird – gemäß der in Christus bekräftigten Bundestreue Gottes. Mit anderen Worten: „Ganz Israel“ wird unabhängig von der Missionsverkündigung der Kirche ins Heil gelangen, *an der Kirche vorbei* und auch nicht in Gestalt einer endzeitlichen Eingliederung Israels in die Kirche. Folglich löst Paulus die „Errettung ganz Israels“ zwar nicht von dem für ihn soteriologisch entscheidenden Christuseschehen ab, führt dieses aber nicht ekklesiologisch derart eng, dass nun Israel der Kirche zuzuordnen wäre<sup>113</sup>. Der

---

gibt“ – über das Selbstbewusstsein des Paulus ausgeführt hat: „Nirgendwo tritt die Maßlosigkeit des apostolischen Sendungsbewusstseins mehr heraus, und nirgendwo erweist sich schärfer Apokalyptik als treibendes Element der paulinischen Theologie und Praxis“. Hier läge „der apokalyptische Traum eines Mannes vor, der in einem Jahrzehnt zu bewirken suche, was zwei Jahrtausenden nicht gelang“.

<sup>112</sup> Vgl. zuletzt M. Theobald, *Unterschiedliche Gottesbilder in Röm 9–11? Die Israel-Kapitel als Anfrage an die Einheit des theologischen Diskurses bei Paulus*, in: U. Schnelle (Hg.), *The Letter to the Romans* (BETHL 226), Leuven 2009, 135–177 (dort auch die Nachweise für die im Folgenden entwickelte These samt Auseinandersetzung mit der jüngeren Literatur; zuletzt zu Röm 9–11 ferner: G. Holtz, *Gott* (Anm. 31), 56–66; P.T. Gardenz, *Called from the Jews and from the Gentiles. Pauline Ecclesiology in Romans 9–11* (WUNT 2/267), Tübingen 2009; F. Wilk/J.R. Wagner (Hg.), *Between Gospel and Election. Explorations in the Interpretation of Romans 9–11* (WUNT 257), Tübingen 2010.

<sup>113</sup> Umgekehrt lautet das in der Pastoralkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils, in *Lumen Gentium* 16 rezipierte Paradigma: „*Diejenigen endlich, die das Evangelium noch nicht empfangen haben, werden auf das Volk Gottes auf verschiedene Weisen hingeeordnet (ad Populum Dei diversis rationibus ordinantur)*. In erster Linie (in primis) freilich jenes Volk, dem der Bund und die Verheißungen gegeben worden sind und aus dem Christus dem Fleische nach geboren ist (vgl. *Röm 9,4f.*), das seiner Erwählung nach um der Väter willen teuerste Volk; ohne Reue nämlich sind die Gaben und die Berufung Gottes (vgl. *Röm 11,28f.*). [...]“.

Zur übergeordneten These (oben kursiv), die für die in LG nachstehend genannten Menschengruppen gilt (neben dem jüdischen Volk auch für diejenigen, „welche den Schöpfer anerkennen“, darunter besonders die Muslime, sodann für diejenigen, „die in Schatten und Bildern *den unbekanntem Gott* suchen (in umbris et imaginibus *Deum ignotum* [!] quaerent; vgl. *Apf. 17,23–28*; dazu oben bei Anm. 86), schließlich für diejenigen, „die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gelangt sind“), verweist das Konzil auf Thomas von Aquin, *STh III q. 8, a.3, ad 1*, dessen christologisch pointierte Ausführung (Christus als Haupt ...) es hier aber nicht einholt. Dazu M. Seckler, *Das Haupt aller Menschen*, in: ders., *Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung*, Freiburg 1988, 26–39.

Horizont bleibt die vollendete „Gottesherrschaft“ (vgl. 1 Kor 15,24–28). Auf diese These spitze ich meine Ausführungen zu, auch deswegen, weil die jüngste kirchliche Aufnahme des Textes in die Liturgie die Gewichte verschiebt<sup>114</sup>. Die These enthält die folgenden kurz zu erläuternden Momente:

(1) Mit der Errettung ganz Israels bewahrheitet sich „der Bund“ (Röm 11,27; vgl. 9,4<sup>115</sup>), den Gott mit Israel bzw. Abraham und den „Vätern“ (Röm 11,28b; vgl. 9,5) geschlossen hat. Als „Erwählung“ (Röm 11,28b; vgl. 9,11) oder „Berufung“ (Röm 11,29; vgl. 9,7.12) bestimmt Paulus ihn theozentrisch, strikt gnadentheologisch. Der vor Zeiten Israel gewährte „Bund“ verwirklicht sich in der „Hinwegnahme der Sünden von Jakob“ (Röm 11,27), also als „Rechtfertigung“ aus lauter Gnade.

(2) Auch in der endzeitlichen Verwirklichung seines Heils für „ganz Israel“ handelt Gott durch seinen *Christus*, den Messias. Er ist „der aus Sion kommende Retter“, auf den das aus der Schrift geschöpfte *Ich*-Wort Gottes Röm 11,26c–27 verweist<sup>116</sup>. Dass Paulus ihn hier nicht ausdrücklich nennt, hängt mit der Theozentrik der Passage zusammen, in welche er die Christologie eingebettet sieht.

(3) Aus Röm 3,26 (vgl. 3,5) und 15,8 (vgl. auch 2 Kor 1,20; Röm 3,3f.) geht hervor, dass Paulus bereits die Existenz Jesu *κατὰ σάρκα*, also seine Herkunft „aus dem Samen Davids“ (Röm 1,3) und aus Israel (Röm 9,5) als Bestätigung des Bundes Gottes mit Israel begreift. Die „Hinwegnahme der Sünden von Jakob“, die „der Retter“ Christus am Ende der Tage Israel gewährt, ist Frucht seines Sterbens „für alle“. Sein endzeitliches Kommen in Herrlichkeit ermöglicht es den Juden, „nicht (mehr) im Unglauben zu bleiben“<sup>117</sup>.

<sup>114</sup> Gemeint ist die Karfreitagsfürbitte, die Papst Benedikt XVI. für den „älteren Usus“ von 2008 verfügt hat (alles Nähere unten in Anm. 118); ihre Bedeutung liegt – die notwendige Kritik an ihr einmal beiseitegelassen – darin, dass hier zum ersten Mal Röm 11 in einem gewichtigen liturgischen Text erscheint; zu ihrer Analyse und Interpretation vom „Katechismus der Katholischen Kirche“ her siehe: M. Theobald, Zur Paulus-Rezeption in der Karfreitagsfürbitte für die Juden von 2008, in: H. Frankemölle/J. Wohlmuth (Hg.), Das Heil der Anderen. Problemfeld „Judenmission“ (QD 238), Freiburg 2010, 507–541.

<sup>115</sup> Die Erwähnungen des Terminus *διαθήκη/διαθήκαι* rahmen die 3 Kapitel (inclusio), woran seine Leitfunktion sichtbar wird.

<sup>116</sup> Weil im Schriftzitat V.26c–27 – einem Spruch Gottes (vgl. Röm 3,2: τὰ λόγια τοῦ θεοῦ; 9,6.7.9.13 etc.) – Gott selbst sich äußert („und dies ist für sie der *von mir* [gestiftete] Bund, wenn *ich* ihre Sünden wegnehmen werde“), kann es gar nicht anders sein, als dass mit dem *ὁ ὑπόμενος* eine von Gott *unterschiedene* Person, also Christus, gemeint ist. Dieser sprachliche Befund wird immer wieder übersehen; vgl. zuletzt T. Nicklas, Paulus und die Errettung Israels. Röm 11,25–36 in der exegetischen Diskussion und im jüdisch-christlichen Dialog, in: *Early Christianity 2* (2011) 173–197.

<sup>117</sup> Wenn Paulus die Errettung Israels *solo Christo* begreift, dann auch *sola fide*, das heißt:

(4) Das Denken des Paulus im Römerbrief ist streng *Israel-bezogen*. Die „Treue“ und „Wahrheit“ Gottes, also seine Identität, erweist sich ihm zufolge gegenwärtig in der Existenz der „Judenchristen“, genauer: der Jerusalemer Gemeinde als dem von Gott erwählten „Rest“ (Röm 11,1–10). „Kirche“ ohne Verwurzelung in Jerusalem, sprich: ohne ihren jüdischen Kern, wäre für Paulus undenkbar, ein Absturz in die Bodenlosigkeit. Für ihn ist die Kirche dank des in ihr lebenden „Restes“ *bleibend* der Wirklichkeit Israels und seinem geistlichen Erbe zugeordnet, eine Umkehrung dieses Satzes – Israel ist der Kirche zugeordnet – würde die Verhältnisse auf den Kopf stellen.

(5) Paulus musste erfahren, dass Israel seinem Messias mehrheitlich nicht glaubte. Er verarbeitete die für ihn schmerzliche Erfahrung (vgl. Röm 9,1–5) so, dass er im mehrheitlichen „Nein“ seines Volkes dessen von Gott gewollte „Zurücksetzung“ *um der Heiden willen* (Röm 11,11.15.19f.) meinte erkennen zu können. Das Evangelium vom universalen Heilswillen Gottes sollte zu den Völkern gelangen, und darüber verschloss sich Israel, sein Erstadressat, im Unglauben. Sein durch das an Christus, nicht die Tora gebundene Evangelium provozierte „Nein“ – seine „Verhärtung“ – ist also nur die (wenn auch schmerzhaft) Kehrseite des „Ja“ Gottes zu allen Menschen.

(6) Wenn Gott sein Ziel erreicht hat, das heißt: „die Vollzahl der Heiden eingegangen ist“ (Röm 11,25d), wird Israel „so“ (d.h. auf diesem paradoxen Weg des Heils zuerst zu den Völkern) durch den „Erlöser vom Sion her“ „gerettet werden“ (Röm 11,26). Die Leerstelle der Wendung: „bis die Vollzahl der Heiden *hineingegangen* ist (εἰσελήθη)“, weist nicht auf die Kirche, sondern entsprechend den jesuanischen Sprüchen vom „Eingehen in das *Reich Gottes*“ auf das von ihm bereitete Heil. Im Hintergrund steht die Idee der Völkerwallfahrt zum Zion, das heißt im Kontext: zum himmlischen Jerusalem, an dem die Glaubenden jetzt schon Anteil haben, in das sie einst aber „eingehen“ werden. Wer in Röm 11,25d die Kirche einträgt, verschiebt die Gewichte des Textes und macht seine Pointe unkenntlich<sup>118</sup>.

---

„Ganz Israel“ wird dem Parusie-Christus, wenn er sich endzeitlich offenbaren wird, im Glauben begegnen, einem Glauben, den Christus selbst hervorrufen und ermöglichen wird.

<sup>118</sup> So geschehen in der *Karfreitagsfürbitte 2008*, deren Bitte – eine Verschmelzung von 1 Tim 2,4 und Röm 11,25d–26a – so lautet: Omnipotens sempiternus Deus, / qui vis ut omnes homines salvi fiant et ad agnitionem veritatis veniant, / concede propitius, / ut plenitudo gentium in *Ecclesiam Tuam* intrante omnis Israel salvus fiat. Dazu drei Bemerkungen: (1) Gegen den paulinischen Text (übrigens auch gegen die Einheitsübersetzung und die Lutherübersetzung) ist hier ein *in Ecclesiam Tuam* ergänzt. Auch die der Instructio *Liturgiam authenticam* zufolge für alle Fragen der Liturgie maßgebliche *Neovulgata* liest Röm 11,25 dem Urtext entsprechend: [...] donec plenitudo gentium intra-

Vielleicht genügen diese wenigen Hinweisen, um wenigstens anzudeuten: „Heil“ ist, neutestamentlich gesehen, *christologisch* begründet, aber weil Christus nicht nur „Haupt der Kirche“ (Eph 5,23; vgl. auch 4,15f.), sondern auch „Haupt über alles“ ist (Eph 1,22), ist dieses Heil gemäß dem Ratschluss Gottes, „der alles Denken übersteigt“ (Phil 4,7), auch auf Wegen „außerhalb der Kirche“ möglich. Das in seiner Vollgestalt erst noch kommende Reich Gottes ist eben nicht mit der sichtbaren Kirche auf Erden identisch.

### 3.3 Das Gericht nach Matthäus (Mt 25,31–46)

Zu Anfang erinnerte ich an die Begegnung Jesu mit dem fremden Exorzisten, zu diesem kehre ich jetzt noch einmal zurück. Unsere gängigen Evangelien-synopsen erwecken den Eindruck, dass Matthäus die Erzählung in seinem Evangelium einfach übergangen habe, aber dieses Bild täuscht. Elemente aus ihr hat er im Finale seiner „Bergpredigt“ (Mt 7,21–23) aufbewahrt<sup>119</sup>, jedoch auf eine neue Ebene transponiert: Es gibt ein „extra ecclesiam“, scheint er andeuten zu wollen, aber dieses bezieht sich nicht nur (wie bei Markus) darauf, dass Heilkräfte „im Namen Jesu“ auch außerhalb der Jüngergruppe aufbrechen können, sondern viel grundlegender darauf, dass allein das „*Tun* des Willens seines Vaters im Himmel“ entscheidend ist, um „in das Himmelreich hineinzukommen“ (Mt 7,21), und *alle* Menschen diesem einen und ungeteilten Willen des himmlischen Vaters unterstellt sind:

---

*ret, et sic omnis Israel salvus fiet [...]. – (2) Der Ablativus absolutus insinuiert, dass die Wendung in Ecclesiam Tuam auch für das nachfolgende omnis Israel salvus fiat gültig ist; das führt zur Auffassung, dass sich die Rettung ganz Israels als sein Einbezug in Ecclesiam Tuam vollzieht. – (3) Die 1 Tim 2,4 rezipierende voranstehende Prädikation Gottes verdunkelt den strikt eschatologischen Charakter von Röm 11,26: Wenn Gott will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen, dann gilt dieser Wille jetzt schon und möge sich jetzt schon realisieren. Von daher legt der Duktus der Bitte nahe, auch die Rettung ganz Israels im geschichtlichen Prozess der Initiation der Heiden(völker) in die Kirche anzusiedeln. Damit verliert sie aber ihren eschatologischen Charakter mit der Folge, dass die Bitte für Judenmission anfällig wird. Der gut gemeinte Rettungsversuch von W. Kasper, Das Wann und Wie entscheidet Gott, in: FAZ vom 20. März 2008, 68, verschleierte diese Einebnung der Eschatologie durch die Bitte, wenn er sie in die Koordinaten von Röm 11 zurückzustellen versucht. Das setzt im Übrigen die Kompetenz eines Theologen voraus, die dem normalen Besucher des Karfreitagsgottesdienstes nicht zu Gebote steht; zu befürchten ist überdies, dass dieser das schriftgelehrte Schreibtischprodukt erst gar nicht versteht (abgesehen von der Frage, wo diese Fürbitte überhaupt zum Vortrag kommt und auf welches Vorverständnis sie dort stößt) (vgl. im Detail: M. Theobald, Zur Paulus-Rezeption [Anm. 114], 507–541).*

<sup>119</sup> Das betrifft die beiden im nachstehenden Text kursiv gesetzten Zeilen, die sich von Mk 9,38f. nur darin unterscheiden, dass Matthäus sie generalisiert hat. Dass er von Dämonen-austreibungen und Machtatzen spricht, die auch in der Mk-Vorlage nebeneinander genannt werden, ist untrügliches Zeichen dafür, dass er diese hier verwendet hat.

- V.21 Nicht jeder, der zu mir sagt: *Herr, Herr* (κύριε, κύριε)!,  
wird in das Himmelreich eingehen,  
sondern nur, wer den Willen meines Vaters im Himmel tut.
- V.22 *Viele* (πολλοί) werden zu mir an jenem Tag sagen:  
*Herr, Herr* (κύριε, κύριε)!  
Haben wir nicht in deinem Namen prophetisch geredet  
und in deinem Namen Dämonen ausgetrieben (vgl. Mk 9,38),  
und in deinem Namen viele Machttaten vollbracht (vgl. Mk 9,39)?
- V.23 Und dann werde ich ihnen bekennen:  
Ich habe euch nie gekannt!  
Geht weg von mir, die ihr tut, was gegen das Gesetz ist  
(οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν)!

Welches Tun dem Gesetz entspricht und es zur „Erfüllung“ bringt, hat Jesus in messianischer Vollmacht in der „Bergpredigt“ dargelegt<sup>120</sup>. Deren Ethos ist Jüngerethos, das in seiner Nachfolge lebbar ist, aber es ist kein „Sonderethos“, sondern von allen Menschen „als ‚gut‘ einsehbar und erfahrbar und darum ‚attraktiv‘“ für sie<sup>121</sup>. Deutlich wird das u.a. daran, dass Jesus das Ethos der von ihm vollmächtig ausgelegten Tora in Mt 7,12 als kompatibel mit der universal verbreiteten Goldenen Regel<sup>122</sup> er-

---

<sup>120</sup> Zu beachten ist, wer die *Zuhörerschaft* der Rahmenszene der Bergpredigt zufolge ist (vgl. Mt 4,23–5,2/7,28f.): primär die „Jünger“ Jesu (Mt 5,1f.), dann auch die „Volksmengen“ am Fuß des Berges, von denen es in Mt 7,28 heißt, dass sie über seine Rede „erschrecken“. Sie repräsentieren nach der Vorstellung des Evangelisten das ganze hörende Israel (Mt 4,25) (vgl. G. Lohfink, *Wem gilt die Bergpredigt? Beiträge zu einer christlichen Ethik*, Freiburg – Basel – Wien 1988). Am Ende des Buches richtet sich die Weisung des Erhöhten dann *über die Vermittlung seiner „Jünger“* an „alle Völker“ (28,19f.): „*Lehrt sie, alles zu halten, was ich euch aufgetragen habe*“ (Mt 28,20). Demnach erhebt das Ethos der Bergpredigt einen universalen Anspruch, auch wenn es seinen ersten Ort gemäß der Weisung Jesu in der Praxis der Jüngergemeinde hat. Dass es *seine* Weisung ist, die befolgt werden will (V.20), zeigt, dass sie, obwohl *Auslegung* der Tora (Mt 5–7), doch als „*vollmächtige*“ Auslegung des Messias (nicht eines „ihrer Schriftgelehrten“ [vgl. 7,29]) eigene Würde und Autorität besitzt. Vgl. auch M. Theobald, *Wie die Bergpredigt gelesen werden will. Zwölf Hinweise aus der Sicht heutiger Forschung*, in: ThQ 192 (2012) 257–280.

<sup>121</sup> Nach U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus. Mt 1–7* (EKK I/1), Zürich – Düsseldorf – Neukirchen-Vluyn <sup>3</sup>2002, 544: „*Die Bergpredigt ist Jüngerethik*. Sie setzt die Berufung der Jünger (4,18–22) voraus [...]. Einzelne Forderungen setzen die Christusverkündigung (5,10–12) oder die Existenz der Jüngergemeinde (5,13–16,20.31f.; 6,7f.14f.; 7,15–20) voraus“. Andererseits: „*Die Praxis der Bergpredigt hilft, daß die Menschen den Vater im Himmel preisen* (5,16). Nicht nur zielt also das Verkündigungswort auf Taten (Mt 28,20!), sondern die Taten werden wiederum zu Verkündigung. Das schließt aber ein, daß für Matthäus Jüngerethik nicht Sonderethik eines für sich lebenden Kreises von Jesusanhängern ist. Vielmehr gilt: Die Jüngerethik der Bergpredigt ist für Außenstehende als ‚gut‘ einsehbar und erfahrbar und darum ‚attraktiv‘ (vgl. 5,16)“.

<sup>122</sup> Vgl. A. Dihle, *Die goldene Regel* (Studienhefte zur Altertumswissenschaft 7), Göttingen 1962, sowie ders., Art. „Goldene Regel“, in: RAC 11 (1981) 930–940.

klärt<sup>123</sup>. Die Szene vom Weltgericht Mt 25,31–46 stellt dieser im Judentum „von Haus aus weniger verbreitete(n)“ Regel<sup>124</sup> dann die *jüdische* Tradition der „Werke der Barmherzigkeit“ zur Seite<sup>125</sup>. Anders als die eher formale Goldene Regel<sup>126</sup> ist diese Tradition inhaltlich gefüllt, mit jener aber darin vergleichbar, dass auch sie (freilich mit noch viel größerer Berechtigung) zur Bündelung des jesuanischen Ethos geeignet erscheint und in dieser Funktion hier auch eingesetzt wird – andernfalls könnten die „Werke der Barmherzigkeit“ nicht als *das* Kriterium im Weltgericht gelten.

Mit dem Finale der „Bergpredigt“ Mt 7,21–23 ist die Weltgerichtsszene in verschiedener Hinsicht vergleichbar. Vor allem verbindet beide Texte die Überzeugung, dass es im Gericht nicht auf das Bekenntnis zum κύριος, sondern das *Tun* des Willens seines Vaters ankommt. Darüber hinaus verdeutlicht Mt 25, dass jenes Kriterium tatkräftiger Barmherzigkeit universal gilt, denn es versammeln sich ja vor dem Thron des Menschensohns „alle Völker“. Allerdings konkurriert mit dem gegenwärtig geläufigen Verständnis des Textes seit den Kirchenvätern bis heute ein ekklesiologischer Auslegungstyp, der seine Reichweite nicht unerheblich einschränkt. Es geht um die Frage, wer „diese meine geringsten Brüder“ in V.40 (vgl. auch V.45) sind. Die ekklesiologische Auslegung identifiziert diese „Geringsten“ mit den „kleinen“ und niedrigen Boten Jesu aus Mt 10,42<sup>127</sup> – mit der Konsequenz, dass sich das eschatologische Geschick „aller Völker“ dann allein am Verhalten zu diesen umherziehenden Missionaren (nicht ihrer Botschaft [!]) entscheiden würde, also an der Frage, ob man *ihnen*, als sie hungerten, zu essen

---

<sup>123</sup> „Alles nun, was ihr wollt, dass die Menschen euch tun, so tut auch ihr ihnen; *denn dies ist das Gesetz und die Propheten*“. Die Goldene Regel hat Matthäus aus der Logienquelle übernommen (vgl. Lk 6,31), wo sie zur Weisung der Feindesliebe gehörte; der Nachsatz zu ihr entspringt seiner Feder. Mit ihm rekurriert er auf Mt 5,17 („Ich bin nicht gekommen, *Gesetz und Propheten* aufzulösen, sondern zu erfüllen“) und legt eine Klammer um den Hauptteil der „Bergpredigt“.

<sup>124</sup> U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus. Mt 1–7 (Anm. 121), 505: „Die ersten Belege tauchen in hellenistisch-jüdischen Schriften auf“.

<sup>125</sup> U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus. Mt 18–25 (Anm. 97), 535: „Ähnliche Listen finden sich oft in biblischen und frühjüdischen Texten“. Er bemerkt, dass in ihnen „das Besuchen von Gefangenen“ selten sei. „Liegt hier ein für das Urchristentum wichtiger situationsbezogener Zug vor? Besonders christliche Missionare hatten damit zu rechnen, ins Gefängnis zu kommen, aber nicht nur sie“.

<sup>126</sup> Ders., Das Evangelium nach Matthäus. Mt 1–7 (Anm. 121), 506: „ein rein formales Entsprechungsprinzip, das erst noch inhaltlich gefüllt werden muß und auch sehr verschieden inhaltlich gefüllt werden kann“; seine Verbindung mit dem Liebesgebot ist bereits jüdisch belegt: ebd. (Anm. 7).

<sup>127</sup> Vgl. auch Mt 18,6.10.14. In diesem Sinne zuletzt U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus. Mt 18–25 (Anm. 97), 537–540. – Zur patristischen Auslegung vgl. M. Puzicha, Christus peregrinus: Die Fremdenaufnahme (Mt 25,35) als Werk der privaten Wohltätigkeit im Urteil der Alten Kirche (MBTh 47), Münster 1980, 17–22.

gegeben hat oder nicht usw. Gegen diese Deutung spricht vor allem das Erzählmoment des „völligen Überraschtwerdens“ der Gerichteten<sup>128</sup>. Als sie nämlich vom königlichen Richter zu hören bekommen, dass dieser ausgerechnet „diese Geringsten“ (die Hungernden, Fremden, Nackten, Kranken und Gefangenen) „seine Brüder“ nennt, sind sie ratlos, wer diese sein könnten. Würde der Richter seine Missionare meinen, mit denen er sich als seinen „geringsten Brüdern“ identifiziert, müsste sich ihre Überraschung eigentlich in Grenzen halten, denn diese sind ja immer schon „in seinem Namen“ aufgetreten. Auch sträubt sich die Tradition von den „Werken der Barmherzigkeit“ gegen ihre Engführung auf Wandercharismatiker, denn bei Matthäus stellen diese im Vergleich zu den sesshaften Christen nur noch eine Minderheit und erleiden auch nicht durchweg die hier aufgezählten Nöte<sup>129</sup>. Der Text stellt alle christlichen Hörer – seien sie nun sesshaft oder nicht – unter das Gericht und erinnert sie daran, welche Stunde geschlagen hat. Zugleich geht er alle an, womit er jegliche Binnenethik sprengt<sup>130</sup>. Für unsere leitende Frage folgt daraus, dass das Heil der Menschen überhaupt dem eschatologischen Gericht Gottes anbefohlen ist, dessen Maßstäbe anders und umfassender sind, als die Menschen es erwarten. Sie erwarten einen *glanzvollen* König, der erhaben, mit Ehre und Herrlichkeit umgeben, über allem steht. Aber es kommt anders: Der königliche Messias *Jesus*<sup>131</sup> nennt die Hungernden, Fremden, Kranken und Gefangenen, also die Ärmsten der Armen „seine Brüder“ und Schwestern und *identifiziert* sich mit denen, die ehrlos sind in dieser Welt. Von der Solidarität mit ihnen kann sich also niemand dispensieren, will er im Gericht bestehen<sup>132</sup>. Im Zeichen des „Eschaton“ gehen Christologie und Ethik in Mt 25 entsprechend der messianischen *Orthopraxie* bei Matthäus<sup>133</sup> eine erstaunliche Allianz ein.

<sup>128</sup> So U. Wilckens, Gottes geringste Brüder – zu Mt 25,31–46, in: E.E. Ellis/E. Gräßer (Hg.), Jesus und Paulus (FS W.G. Kümmel), Göttingen 1975, 363–383, 369f.; ebenso G. Lohfink, Universalismus und Exklusivität des Heils im Neuen Testament, in: W. Kasper (Hg.), Absolutheit des Christentums (QD 79), Freiburg 1977, 63–82, 74–79.

<sup>129</sup> Weitere Argumente in M. Theobald, „Vergesst die Gastfreundschaft nicht!“ (Anm. 29), 206–208 (insbesondere Anm. 92).

<sup>130</sup> Ansätze hierzu bieten auch Röm 2,14–16; vgl. M. Theobald, Das biblische Fundament der kirchlichen Morallehre, in: ders., Studien (Anm. 83), 519–536.

<sup>131</sup> Auch von ihm heißt es: „Wenn der Menschensohn *in seiner Herrlichkeit* (ἐν τῇ δόξῃ) kommt [...]“; aber jetzt ist es „die Herrlichkeit“, die in der Solidarität mit den Ärmsten der Armen aufstrahlt.

<sup>132</sup> O. Bayer, Art. „Andere/Andersheit“ (Anm. 26), 467f., bietet eine sehr zutreffende Auslegung des Textes: „Wer mit allem Leben sein eigenes Leben als kategorische Gabe versteht, kann inmitten aller Mitgeschöpfe seine Mitmenschen – die Andern – nur als die wahrnehmen, die sich in derselben Situation befinden. Dann sind die ‚geringsten Brüder‘ (Mt 25,40) und Schwestern nicht etwa schlechthin andere, Fremde, denen wir erst solidarisch werden müssten. Wir sind vielmehr von vornherein sie selbst und ihnen darin gleich, daß auch wir in elementarer Weise bedürftig sind – angewiesen auf Nahrung, Kleidung, Unterkunft, auf Hilfe in Krankheit und Gefangenschaft“.

<sup>133</sup> Unter „messianischer Orthopraxie“ verstehe ich die Deckungseinheit im Auftreten Jesu

#### 4. Ausblick

Wir haben uns auf den Weg gemacht zu erkunden, ob und wie Andere ins Blickfeld des Neuen Testaments kommen und ob und wie es vom Heil derer spricht, die nicht zur Nachfolgegemeinschaft Jesu gehören. Drei auf diesem Weg uns zugewachsene Einsichten seien festgehalten:

(1) Aufgrund des in Jesus Christus dokumentierten universalen Heilswillens Gottes ist seiner Nachfolgegemeinschaft der Blick auf die Anderen *ursprungshaft* eingepreßt: der Blick auf „den Juden zuerst und ebenso den Griechen“ (Röm 1,16), auf die „Griechen *und* Nichtgriechen, Gebildete *und* Ungebildete“ (Röm 1,14), auf „Skythen, Sklaven und Freie“ (Kol 3,11), wie auch immer die Ausweitung des jesuanischen Grundimpulses aussieht.

(2) Es gibt auch die Gegenbewegung, das Nein zum Evangelium. Die Reaktionen auf dieses Nein sind vielfältig und nicht auf einen Nenner zu bringen. Im Brennpunkt steht aber das Verständnis des Todes Jesu, wie vor allem Paulus es ausgearbeitet hat: Jesus ist „für die Sünder“ gestorben, worin ihre „Feindschaft“ gegen Gott noch einmal von seiner größeren Liebe aufgefangen und in seinem Willen zur Versöhnung aufgehoben wird (Röm 5,1–11). Paulus nimmt in Tod und Auferweckung Jesu das „Dennoch“ Gottes wahr, seine Treue.

(3) W. Schrage zufolge ist der paulinische „Monotheismus“ „wesentlich dynamisch-eschatologisch und prozesshaft“ zu verstehen, was vor allem „für das Verhältnis Gottes zu den anderen Göttern, Herren und Mächten“ gilt<sup>134</sup>. So eröffnet sich ein Spielraum für die nüchterne Wahrnehmung religiöser Vielfalt – verbunden mit dem auch gesellschaftlich geforderten Respekt vor ihr. Damit verbunden ist die Hoffnung, dass der lebendige Gott Israels einst „alles in allem“ werde (1 Kor 15,28). *Vom Heil Anderer lässt sich somit neutestamentlich nicht anders als im Modus eschatologischer Erwartung reden, die dem Bekenntnis zu Christus „dem Haupt über alles“ (Eph 1,22) bleibend eingestiftet ist.* M. Seckler hat in seiner Deutung des Thomas von Aquin der Größe dieses „Hauptes“ wie der Reichweite seines „Leibes“ vor Jahren folgendermaßen Ausdruck verliehen: „Wo die Liebe ist, ist *verwirklichter Leib Christi*, und zwar, wie wir hinzufügen dürfen, auch ohne ausdrücklichen und sich seiner

---

als Messias Israels: die seines messianischen Wortes mit seiner messianischen Praxis: Jesus, der Bergprediger (Mt 5–7), ist zugleich und ineins der Heiland der Menschen (Mt 4,24/8f.).  
<sup>134</sup> W. Schrage, *Unterwegs zur Einheit* (Anm. 64), V. Schon der Titel seines Buches bringt dies zum Ausdruck.

selbst als solchen bewussten Glauben. Freier und sachgerechter wurde theologisch in dieser Frage kaum je gedacht<sup>135</sup>. Schon die große Weltgerichtsszene Mt 25 atmet – so meine ich – diesen Geist, wenn sie uns einschärft, worauf es eigentlich ankommt: die tatkräftige Solidarität mit den Hungernden, Fremden, Kranken und Gefangenen, kurz: die Barmherzigkeit mit dem Nächsten (vgl. auch Mt 5,7; 9,13 [Hos 6,6]; 12,7; 23,23).

---

<sup>135</sup> M. Seckler, *Das Haupt aller Menschen* (Anm. 113), 39, zu STh III q. 8.