

Christoph Schwöbel (Hrsg.)

Gott – Götter – Götzen



VERÖFFENTLICHUNGEN DER
WISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT FÜR THEOLOGIE

GOTT - GÖTTER - GÖTZEN

VERÖFFENTLICHUNGEN DER
WISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT FÜR THEOLOGIE
(VWGTh)

Band 38

GOTT – GÖTTER – GÖTZEN

XIV. EUROPÄISCHER KONGRESS FÜR THEOLOGIE
(II. – 15. SEPTEMBER 2011 IN ZÜRICH)

HERAUSGEGEBEN VON CHRISTOPH SCHWÖBEL



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2013 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany · H 7568

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist
ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Kai-Michael Gustmann, Leipzig
Satz: Steffi Glauche, Leipzig
Druck und Binden: Druckhaus Köthen GmbH

ISBN 978-3-374-03047-7
www.eva-leipzig.de

INHALT

<i>Christoph Schwöbel</i> Einleitung	11
---	----

I HAUPTVORTRÄGE

<i>Wolfgang Huber</i> »Keine anderen Götter«	23
Über die Notwendigkeit theologischer Religionskritik	
<i>Markus Witte</i> Einheit und Vielheit Gottes im Spiegel der alttestamentlichen Weisheit	36
<i>Jörg Rüpke</i> Polytheismus und Monotheismus als Perspektiven auf die antike Religionsgeschichte	56
<i>Friedrich W. Horn</i> Ortsverschiebungen	69
Transformationen des Gottesverständnisses im Neuen Testament	
<i>Martin Ohst</i> Atheismus – ein Begriff im Spannungsfeld der Konfessionen	83
<i>Joachim Knappe</i> Über Gott streiten – Von Gott überzeugen?	106
<i>Klaus Hock</i> Erlebt und nach-gedacht: Götter im Alltag gelebter Religionen	122
<i>Mona Siddiqui</i> God, Gods, Idols	140
Muslim and Christian Perspectives on Divine Unity in Revelation	
<i>Walter Homolka</i> Divine Unity, Revelation and the Partnership of Human & Divine	155
Jewish Perspectives in the Context of Christianity and Islam	
Response to Mona Siddiqui	

Peter Hünemann

Tawheed – The oneness of God in Islam 170
Antwort auf Mona Sidiqqi

Albrecht Grözinger

Der eigene und der wahre Gott 179
Praktisch-theologische Kriterien der Rede von Gott

Jens Halfwassen

Gott im Denken 187
Warum die Philosophie auf die Frage nach Gott nicht verzichten kann

Ingolf U. Dalferth

Götzen-Dämmerung 197
Warum die Theologie mehr will als Gott denken

II FACHGRUPPENVERANSTALTUNGEN

ALTES TESTAMENT

Friedhelm Hartenstein

Was sind die Götter bei Deuterocesaja und in den späten Psalmen? ... 221

Christian Frevel

Der Eine oder die Vielen? 238
Monotheismus und materielle Kultur in der Perserzeit

Marianne Grohmann

Heiligkeit und Reinheit im Buch Leviticus 266

Udo Rüterswörden

Vom Numen zum Nomen 282

Bob Becking

**Gottes Eifersucht als eine der Wurzeln des altisraelitischen
Monotheismus** 292

Reinhard Müller

Der unvergleichliche Gott 304
Zur Umformung einer polytheistischen Redeweise im Alten Testament

Jakob Wöhrle

- Der eine Gott und die gefährdete Schöpfung** 320
 Zur Rezeption polytheistischer Vorstellungen in der biblischen
 Sintfluterzählung

NEUES TESTAMENT

Manfred Lang

- Translation in Tacitus' Germania und der Areopagrede** 337
 Beobachtungen zum Kultur-Transfer im ausgehenden ersten
 nachchristlichen Jahrhundert

Friedrich Avemarie

- Rivalität zwischen Gott und seinen Paladinen** 352
 Beobachtungen zum Monotheismus der rabbinischen Literatur

Bernhard Mutschler

- Vertauschung, Dämon und Fetisch –
 Zur frühchristlichen Interpretation fremder Götter** 367
 Versuch einer jüdisch-christlichen Typologie

Gudrun Holtz

- Was macht einen Gott zum Götzen?** 381
 Die paulinische Götzendienstvorstellung in 1Kor 8 und 10
 im Spannungsfeld von Realismus und Nominalismus

KIRCHENGESCHICHTE

Jörg Trelenberg

- Ζεὺς ὁ τῶν δαιμόνων ἡγούμενος** 403
 Götterkritik und Dämonologie bei Tatian

Rolf Noormann

- »Gott ist groß, Gott ist gut«** 411
 Natürliche, philosophische und biblische Aspekte der Gotteslehre
 Tertullians

Tobias Georges

- Die Götter als Dämonen bei Justin, Athenagoras und Tertullian** 431

Barbara Müller

- Gott, Götter und Gurken** 443
 Die Einheit Gottes in der Praxis (Iren., haer. I,11,4)

Andreas Müller

Gott – Götter – Heilige 459
 Die Anargyroi als eine Trägergruppe der Wohlfahrt in der Spätantike

Uta Heil

Gott, Götter und die Taufentscheidung von Chlodwig 475
 Bemerkungen zum 46. Brief des Avitus von Vienne

Friedemann Stengel

Kulturtransfer am Vorabend der Reformation 491
 Überlegungen zum Verhältnis zwischen Reformation und hermetisch-
 neuplatonisch-kabbalistischen Rezeptionen in der Renaissance

Christopher Spehr

Der allmächtige Baumeister der Welt 510
 Gottesvorstellungen in den Geheimgesellschaften des 18. Jahrhunderts

Johannes Ehmann

**Monotheismus und Religionen in Katechismen
 des 18. und 19. Jahrhunderts** 526

Tilman Matthias Schröder

Karl Beths »Evolutionäre Theologie« 535
 Erinnerung an einen vergessenen Theologen

Claudia Lepp

Protestanten im New Age 551
 Evangelische Kirche und neue religiöse Bewegungen in der
 Bundesrepublik während der 1970er und 80er Jahre

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Helga Kuhlmann

Gott oder Götze? 569
 Zum Modus des Umgangs mit der Frage nach der Identität Gottes
 im interreligiösen Dialog

Reinhold Bernhardt

**Paul Tillichs Rede von »Gott über Gott« im Blick auf seine
 Begegnung mit dem Buddhismus** 585

Christoph Seibert

Im Streit der Gottesbilder 606
 Zur Grundlegung einer Ethik des Religionsdiskurses

<i>Arnulf von Scheliha</i>	
»... daß das Geld der Gott unserer Zeit wäre.«.....	622
Überlegungen zum Verhältnis von Geldwirtschaft und Religion im Anschluss an Georg Simmel	
<i>Martin Hailer</i>	
Gott und die Götter	636
Auseinandersetzung mit einem heiklen Thema, beraten von Karl Barth	
<i>Rochus Leonhardt</i>	
Äquidistanz als Götzendienst?	657
Überlegungen zur politischen Ethik im deutschen Nachkriegsprotestantismus	
<i>Matthias Haudel</i>	
Der trinitarische Gottesbegriff im Kontext philosophischer und religiöser Gottesbilder	675
INTERKULTURELLE THEOLOGIE	
<i>Moritz Fischer</i>	
»Religionen« zwischen Universalitätsanspruch und partikularer Ausprägung	691
»Pluralistische Religionstheologie« im Gespräch mit »Komparativer Theologie«	
<i>Jutta Sperber</i>	
Der stets größere Gott	712
Gottesvorstellungen in Christentum und Islam	
<i>Perry Schmidt-Leukel</i>	
Eine Verteidigung des Synkretismus	728
<i>Daniel Cyranka</i>	
»Hindu instinct«?	750
Gandhis Hinduismus und die Religionen	
<i>Frieder Ludwig</i>	
Die Entdeckung des afrikanischen Hochgottes in der deutschen Forschung	768
Entwicklungslinien von der Mitte des 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts	

Andreas Nehring

Zwischen Monismus und Monotheismus	792
Hinduismus und indische Aneignungen des Religionsbegriffes. Ein poststrukturalistischer Versuch	

PRAKTISCHE THEOLOGIE

Ursula Roth

»Gott ...«	822
Zur Prägnanz der Gottesanrede in der Liturgie	

Wilfried Engemann

Keine anderen Götter haben – aber beinahe sein wie Gott	835
Menschenwürde im Gottesdienst	

Ute Leimgruber

»Auf Teufel komm raus?!«	850
Die katholische Lehre vom Exorzismus in liturgischer und psychologischer Perspektive	

Regina Sommer

»Jesus ist Sieger!«	866
Dämonenaustreibung und Krankenheilung in evangelischer Sicht	

Petra Freudenberger-Lötz

Gott, Götter, Götzen: Wie Kinder sich den Himmel erklären	880
--	-----

Christoph Gramzow

Fußballgötter und Popstars	894
Wovor man Jugendliche heute warnen muss	

Jörg Herrmann

»Du sollst Dir kein Bildnis machen!«	907
Gottesbilder im Kino	

Personenregister	919
------------------------	-----

Sachregister	950
--------------------	-----

Die Autorinnen und Autoren	957
----------------------------------	-----

EINLEITUNG

I POST 9/11

Am 11. September 2011, dem zehnten Jahrestag von 9/11, wurde der XIV. Europäische Kongress für Theologie eröffnet. Die Erinnerung an den terroristischen Anschlag auf das World Trade Center und das Pentagon »im Namen Gottes«¹ bildete einen ebenso düsteren wie auch zehn Jahre danach noch aktuellen Hintergrund der Verhandlungen des Kongresses. In der Tat fiel es nicht schwer, Berührungspunkte zwischen dem Kongressthema und den seit dem 11. September 2001 die öffentlichen Diskussionen über die Religionen bestimmenden Schlagwörtern aufzuweisen. Die vorgeblich inhärente Tendenz monotheistischer Religionen zur Gewaltanwendung im Namen des einen Gottes und der einen Wahrheit gehörte ebenso dazu wie die Frage, ob polytheistische Religionen und Weltanschauungen, die mit einer Vielfalt von Gestalten der Letztgültigkeit rechnen, nicht als lebensfreundlicher, ja friedensfreundlicher zu betrachten sind als Religionen, in deren Brennpunkt die Einheit und Einzigkeit Gottes steht. Ebenso könnte einerseits der Angriff auf die symbolträchtigen Ziele der Twin Towers des World Trade Center und auf das Pentagon als Schlag gegen die Repräsentationen der Götzen des globalen Kapitalismus interpretiert werden, wie andererseits die Legitimation mörderischer Gewalt durch die Inanspruchnahme Gottes von vielen, gerade auch muslimischen religiösen Stimmen als eine Instrumentalisierung der Religion kritisiert worden ist, die Gott in einen Götzen verkehrt.

Allerdings lässt sich durchaus in Frage stellen, ob die furchtbaren Ereignisse von 9/11 als Paradigma der Diskussion des Verhältnisses zwischen Religion und Politik und der Beziehungen der Religionen untereinander gesehen werden sollten, wie es seit 2001 immer wieder geschehen ist. Erhält damit nicht die Sicht der Attentäter eine indirekte Bestätigung durch die, die ihre Tat ansonsten mit Abscheu verurteilen? Hat es nicht verhängnisvolle Konsequenzen, wenn der Abusus als Ernstfall des Normalfalls des Verhältnisses zwischen Religion und Politik gesehen wird? Erhält die Symbolpolitik der Attentäter und ihrer Sympathisanten, die das Szenario eines Krieges der (Symbol-)Welten inszenieren, nicht eine höchst problematische Bestätigung, obwohl ihre antagonistischen Symboldeutungen mit der gelebten Realität der Beziehungen der Religionen nur wenig zu tun hat? Erweist es sich nicht als folgenschwerer Fehler, sich auf die Legitimation terroristischer Gewalt durch religiöse Gründe einzulassen, aber

¹ J. Stern, *Terror in the Name of God: Why Religious Militants Kill*, New York 2003.

die politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Hintergründe weitgehend zu vernachlässigen? Sollte darum nicht der zehnte Jahrestag von 9/11 ein Anlass sein, dieses Ereignis als Paradigma für die Diskussion des Verhältnisses von Religion und Politik, für das Verhältnis der Religionen untereinander und für das Verhältnis des »Islam« zur »westlichen Welt« zu verabschieden? Vielleicht ist ein solcher Verzicht ein angemessener Zugang zum Gedenken der Opfer terroristischer Gewalt und für das bleibende Mitgefühl mit ihren Angehörigen.

2 »GOTT – GÖTTER – GÖTZEN«

Gegenüber den von möglichen Verzerrungen gefährdeten Sichtweisen der Religionen, ihres Verhältnisses zueinander und ihrer Beziehungen zu den anderen Interaktionsbereichen der Gesellschaft, wie sie durch die Ereignisse auf der politischen Bühne und ihre globale mediale Präsentation gelegentlich geradezu suggestive Kraft entwickelt haben, versuchte der XIV. Europäische Kongress für Theologie in Zürich, die religiöse Thematik – wie es für die christliche Theologie von ihrem Gegenstand her gefordert ist – in der Konzentration auf das Gottesverständnis zu bearbeiten. Die Trias der Leitbegriffe »Gott – Götter – Götzen« sollte die Spannung zwischen der Einheit und Einzigkeit Gottes und der Vielfalt der Manifestationen des Göttlichen ebenso zum Ausdruck bringen wie die Tatsache, dass es mit der Frage nach dem »wahren« Gott und dem »rechten« Gottesverhältnis auch immer um die Kritik an den Götzen und dem Götzendienst geht, um die Religionskritik in der Religion an der Religion, denn »daß alleine das Trauen und Gläuben des Herzens machet beide Gott und Abegott«², wusste schon Martin Luther. Darum ist die wirksamste Kritik des Götzendienstes der rechte Gottesdienst.³ Für den christlichen Glauben ist das Gottesverständnis der Ankerpunkt des Verständnisses der Wirklichkeit. Das Menschenbild erhält in seinen unterschiedlichen Facetten seine Prägungen durch das Gottesverständnis. Die Wirklichkeit der Welt wird in allen ihren Dimensionen als von Gott begründet, begrenzt und auf ihr Ziel ausgerichtet verstanden. Der christliche Glaube begegnet den anderen Religionen mit der Frage, ob sich in ähnlicher Weise die Strukturen und die Dynamik der Wirklichkeit, auch der Wirklichkeit der Religionen, auf einen analogen Brennpunkt beziehen lassen. Zeigen sich hier die

² Der Große Katechismus, Erklärung zum 1. Gebot, BSLK 560, 15–17.

³ Diesen Zusammenhang erläutert Jan Assmann am zweiten Gebot: »Dem zweiten Gebot und der Geschichte vom Goldenen Kalb geht es nicht um die Religion der Anderen. Sie wird weder verfolgt noch lächerlich gemacht; sie steht gar nicht im Blick. Worum es geht ist die eigene Religion und deren richtige Form.« Ders., Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München 2003, 46.

Verwandtschaft der monotheistischen Religionen und der Kontrast zu den polytheistischen Religionen oder erweisen sich die religionsgeschichtlich späten Klassifikationsbegriffe des »Monotheismus« und des »Polytheismus« gerade im Blick auf die Wahrnehmungen der Realität des Göttlichen als irreführend? Schon ein kurzer Blick auf die Geschichte des Gottesverständnisses macht deutlich, dass das Verhältnis von Einheit, Einzigartigkeit und Vielfalt des Göttlichen nicht nur im Gegenüber von Monotheismus und Polytheismus thematisiert wird, sondern sich gerade in der Herausbildung des Verständnisses der Einheit und Einzigkeit Gottes die Frage nach der Vielfalt der Gestalten Gottes auch als zentraler Aspekt *innerhalb* »monotheistischer« (und sogar »polytheistischer«) Glaubenssysteme erweist. In der Klärung dieser Fragen sind die theistischen Religionen stets mit der Realität nichttheistischer Religionen konfrontiert, die Struktur und Dynamik der Wirklichkeit nicht in der göttlichen Realität begründet sehen, sondern die »Götter« als Exemplifikationen anders begründeter Letztgültigkeiten verstehen.

Die Gottesfrage ist in der öffentlichen Diskussion. Nicht zuletzt durch das Auftreten des offensiv argumentierenden *Neuen Atheismus*, der den Gottesglauben der Religionen im Namen einer wissenschaftlichen Weltanschauung als pathologische Wahnidee kritisiert, ist evident geworden, dass die Auseinandersetzungen um die Religion und die Religionen, der Streit um Gott und die Götter, nicht mehr auf den privaten Bereich individueller Überzeugungen beschränkt werden können, sondern Gegenstand des öffentlichen Diskurses der Gesellschaft sind. Während im Dialog der Religionen die Frage nach der Identität Gottes, der Bestimmtheit von Gottes Wesen und Eigenschaften, im Vordergrund steht, konzentriert sich die Debatte mit dem *Neuen Atheismus* fundamental auf die Frage nach der Existenz Gottes. Dabei wird schnell deutlich, dass es in beiden Gesprächsvollzügen stets um mehr geht als allein um das Gottesverständnis. Zur Debatte steht, wie das Gottesverständnis die Menschenbilder, die Vorstellungen von einer guten Gesellschaft und die Beziehungen der unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Gruppierungen in der sich immer weiter globalisierenden Welt prägt. Die wissenschaftliche Theologie ist in neuer Weise auskunftspflichtig geworden: als christliche Theologie gegenüber den Theologien und Philosophien der anderen Religionen, als wissenschaftliche Theologie gegenüber der radikalen Religionskritik im Namen der Wissenschaft. Angesichts dieser Herausforderungen kann es keinen Rückzug in den Tempelbezirk wissenschaftlicher Gelehrsamkeit geben. Vielmehr wird nach dem Beitrag der wissenschaftlichen Theologie zur öffentlichen Verständigung über die Religion und damit über Gott gefragt. Das Selbstverständnis der wissenschaftlichen Theologie, gerade die vorwissenschaftlichen lebensorientierenden religiösen Glaubensüberzeugungen zum Gegenstand kritischer und methodisch transparenter wissenschaftlicher Untersuchung zu machen, steht damit auf dem Prüfstand. Kann die Theologie dieser Herausforderung begegnen, ohne ihre Verwurzelung in der

Lebensbewegung des Glaubens zu verleugnen und ohne die Standards wissenschaftlich-methodischer Transparenz und kritischer Überprüfbarkeit ihrer Ergebnisse zu kompromittieren?

3 PERSPEKTIVITÄT UND DIALOGIZITÄT DER WISSENSCHAFTLICHEN THEOLOGIE

Der Europäische Kongress für Theologie hat seit jeher die Aufgabe, die unterschiedlichen Teildisziplinen der Theologie miteinander ins Gespräch zu bringen. Sind sie in ihrem Alltagsbetrieb oftmals theoretisch und praktisch eng auf die Nachbardisziplinen der philosophischen Fakultät und der sozialwissenschaftlichen und kulturwissenschaftlichen Fachbereiche bezogen, stellt der gemeinsame Kongress die theologischen Disziplinen vor die Anforderung, im Gespräch miteinander und untereinander die jeweiligen spezialisierten Fachperspektiven auf ein übergreifendes theologisches Thema zu beziehen. Bei der Gottesfrage hat dieser gemeinsame Bezugspunkt der theologischen Spezialdisziplinen besonderes Gewicht. Ist es berechtigt, die unterschiedlichen Disziplinen unter dem Namen der Theologie zusammenzufassen und erweist sich darin die Theologie als *eine* Wissenschaft, so sehr sie unter ihrem Dach eine Vielfalt unterschiedlicher wissenschaftlicher Methoden und Plausibilitätskriterien beherbergt? Die wissenschaftlichen Perspektiven der einzelnen theologischen Teildisziplinen müssen auf diese Weise das Problem der Perspektivität wissenschaftlicher Erkenntnis ausdrücklich zum Gegenstand der Reflexion machen. Kann die institutionelle Einbindung der Theologie in die Ausbildung von Pfarrern und Pfarrerninnen und Religionslehrern und Religionslehrerinnen und ihre vielfältige institutionelle Kooperation mit den Kirchen in ein konstruktives Verhältnis zu ihrer wissenschaftlichen Perspektivität gesetzt werden? Was kann diese doppelte Kontextualisierung der wissenschaftlichen Theologie in der öffentlichen Institution wissenschaftlicher Forschung und Lehre zur Ausbildung von Pfarrern und Religionslehrern zur Verständigung der Religionen und Weltanschauungen in der Gesellschaft beitragen? Wenn in der religiös und weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft das Überleben und das gute Leben der Gesellschaft von der Verständigung der Religionen und Weltanschauungen der Gesellschaft abhängt, dann erscheint es durchaus sinnvoll, nicht nur aus einer Außenperspektive über den religiösen Glauben zu reflektieren, sondern aus der Binnenperspektive der Religionsgemeinschaften, die miteinander ins Gespräch kommen sollen, die Reflexion über den religiösen Glauben und seiner Orientierungskraft zu üben. Die Stärke der Theologie unter den religionsbezogenen Wissenschaften besteht darin, dass sie die, die in der pluralistischen Gesellschaft die Tugenden eines gerechten und friedvollen Zusammenlebens in dialogischer Differenz und Gemeinschaft praktizieren sollen, einbezieht in die reflexive Arbeit am Orien-

tierungswissen. Dabei steht außer Frage, dass die Theologie in diesem Bemühen auf das Gespräch mit den nichttheologischen Wissenschaften angewiesen ist, die den aus der theologischen Binnenperspektive gewonnenen Einsichten im interdisziplinären Diskurs aus Außenperspektiven auf Religion und Theologie gemachte Wahrnehmungen gegenüber stellen und die Theologie so zur kritischen Überprüfung ihrer Ergebnisse und Untersuchungsweisen einladen. In diesem Austausch wird deutlich, dass die theologische Reflexion für die nichttheologischen Wissenschaften, die sich mit Phänomenen religiöser Lebensformen und religiöser Weltorientierung befassen, ebenso eine Außenperspektive ist. Die Interrelation der Perspektiven ist unvermeidlich. In den Kulturwissenschaften, so hat schon Paul Tillich programmatisch formuliert, »gehört der Standpunkt des Systematikers zur Sache selbst«. ⁴ In einer wissenschaftlichen Situation, in der der Pluralismus der Basisorientierungen der Gesellschaft auch den Pluralismus der wissenschaftlichen Positionen und Perspektiven prägt, ist die Perspektivität wissenschaftlicher Arbeit explizit und transparent zu machen und die jeweils eigene Perspektive auf die anderen Perspektiven dialogisch zu beziehen. Perspektivität und Dialogizität bedingen sich gegenseitig.

Allerdings hat gerade der Gottesgedanke noch einmal eine Pointe, die verhindert, dass die Perspektivität wissenschaftlichen Erkennens in einen relativistischen Perspektivismus abgeleitet, wie er heute in vielen kulturalistischen Positionen begegnet. Auch wenn Gott jeweils nur aus einer bestimmten Perspektive denkerisch in den Blick genommen werden kann, so bezeichnet er doch das, was jeden perspektivisch geprägten Gottesgedanken übersteigt. Der Begriff »Gott«, darin sind sich die denkerischen Explorationen des Gottesgedankens einig, bezeichnet den Horizont, in dem alle anderen Koordinaten der Weltorientierung ihren Platz finden und im Verhältnis zu dem sie sich als relativ – und nur so als leistungsfähig für die Orientierung – erweisen. Die Differenz zwischen Gott und den unterschiedlich perspektivisch geprägten Gottesgedanken bietet insofern für den Diskurs über Gott noch einmal eine eigene Herausforderung.

4 IM INTERDISZIPLINÄREN UND INTERRELIGIÖSEN DISKURS

Für die Arbeit des Europäischen Kongresses für Theologie hat die interdisziplinäre Verständigung seit vielen Jahren einen besonderen Stellenwert. Durch Hauptvorträge aus den Nachbardisziplinen der christlichen Theologie – auf

⁴ Paul Tillich, Über die Idee einer Theologie der Kultur (1919), in: M. Palmer (Hg.), Paul Tillich, Hauptwerke Bd. 2: Kulturpolitische Schriften, Berlin / New York 1990, 70–85, hier: 70.

dem Kongress in Zürich aus der Religionswissenschaft, aus der Rhetorik, aus der Philosophie und aus der islamischen und der jüdischen Theologie – stellt sich die Theologie der Herausforderung, ihren internen Diskurs vor dem Forum anderer Wissenschaften plausibel zu machen und zugleich die Fachperspektiven anderer Wissenschaften in ihre Selbstverständigung aufzunehmen. Diese gute Praxis hat sich auch auf dem Kongress in Zürich bewährt. Dadurch wurde auch für die theologische Reflexion deutlich, dass die unter dem Thema »Gott – Götter – Götzen« verhandelten Inhalte kein gesicherter Besitz allein der Theologie sind, sondern in einer Vielzahl von Wissenschaften zum Gegenstand kritischer Forschung gemacht werden. Das, was der Theologie zumindest ihrem Namen nach ihre Identität gibt, ist im wissenschaftlichen Austausch kein »Alleinstellungsmerkmal«, das die Theologie als ihr unveräußerliches Eigentum verbuchen könnte. Gerade die Konzentration auf ihr ureigenes Thema bewahrt somit die Theologie vor den Gefahren der Selbstisolation.

Dies wurde auch daran deutlich, dass die Frage nach Gott in der religiösen Situation unserer Zeit von Seiten der christlichen Theologie nicht sachgemäß verhandelt werden kann, ohne den Austausch mit der jüdischen und der islamischen Theologie zu suchen. Die Einladung an eine muslimische Theologin und Rechtsgelehrte, die Frage der Einheit und Einzigkeit Gottes (*tawhīd*) im Dialog mit jüdischer und christlicher Theologie zu diskutieren, versuchte nicht nur, der aktuellen interreligiösen Gesprächslage zur Gottesfrage Rechnung zu tragen, sondern auch auf die lange Geschichte der Interaktion zwischen Judentum, Christentum und Islam zur Frage nach dem Wesen Gottes hinzuweisen. Es gehört wahrscheinlich zu den folgenreichsten Wiederentdeckungen in den Wahrnehmungen des Christentums und der christlichen Theologie in jüngster Zeit, dass beide für die längste Zeit ihrer Geschichte konstitutiv durch den interreligiösen Austausch, in konstruktiver Abgrenzung und kritischer Aufnahme, geprägt sind und somit auch die Geschichte der christlichen Theologie nur als Geschichte der interreligiösen Auseinandersetzung und des interreligiösen Gesprächs geschrieben werden kann. Dass diese Verständigung auf dem Kongress in Zürich in englischer Sprache stattfand und so auch in diesem Kongressband wiedergegeben ist, war für den Europäischen Kongress für Theologie ein weiterer kleiner Schritt, das Versprechen, das er im Namen trägt, einzulösen. Es ist zu hoffen, dass damit ein Weg beschritten ist, der in der Zukunft das Gespräch der unterschiedlichen europäischen Stimmen der wissenschaftlichen Theologie und das Gespräch mit anderen religiösen Traditionen mehr und mehr zu einem zentralen Element des Kongresses macht.

5 WISSENSCHAFT, KIRCHE UND GESELLSCHAFT

Der Austausch auf dem Kongress dokumentiert in dem Facettenreichtum, den dieser Band spiegelt, den Beitrag der wissenschaftlichen Theologie zur wissenschaftlichen Diskussion, wie sie an den Universitäten beheimatet ist. Lässt man die Vielfalt der Beiträge Revue passieren, erhält man ein lebendiges und komplexes Bild der Vernetzungen der Theologie in den Institutionen der Wissenschaft. Damit wird zugleich deutlich, wo die Theologie gegenüber den anderen Wissenschaften eine Bringschuld hat, zu den Fragen religiöser Weltorientierung, die sich im Kontext anderer Wissenschaften stellen, Auskunft zu geben. Ihre Stellung im Hause der Wissenschaften wird dann gesichert sein, wenn die Theologie sich für ihre akademischen Gesprächspartner als Kooperationspartnerin erweist, deren Beiträge und Leistungen von niemand anderem erbracht werden können. Das bedeutet auch, dass die Theologie ihre wissenschaftliche Zuständigkeit für Fragen der Religionsverständigung, wie sie besonders an der Gottesfrage deutlich werden, nicht delegieren kann, ohne damit ihr Mietrecht im Hause der Wissenschaften in Frage zu stellen. Durch diese Auskunftspflicht ist die Theologie an die Kommunikationsregeln wissenschaftlicher Verständigung gebunden, für deren Einübung auch ein solcher Kongress einen Beitrag leistet.

Die Einbindung der Theologie in die Ausbildung für die Tätigkeit in Kirche, Schule und Gesellschaft sichert ihrer wissenschaftlichen Arbeit einen wichtigen Praxisbezug. Das erweist sich deshalb als besonders wichtig, weil die Theologie im Zuge der Ökonomisierung des Wissenschaftsbetriebs nur selten auf vermarktbarere Produkte verweisen kann, die aus ihrer Tätigkeit hervorgehen. Ihre »Produkte« sind theologisch gebildete Personen, die in ihren Tätigkeitsfeldern in Kirche, Schule und Gesellschaft die theologische Kompetenz unter Beweis stellen können, die sie im Rahmen einer theologischen Ausbildung gewonnen haben. Die Situation von religiös-weltanschaulich pluralistischen Gesellschaften erfordert nicht nur Personen, die über die Religionen aus der Beobachterperspektive Bescheid wissen, sondern auch solche, die die Prozesse religiöser Bildung in den Kirchen, Bildungsinstitutionen und religiösen Gemeinschaften aus der Partizipantenperspektive kritisch und konstruktiv begleiten können. Ihre gesellschaftliche Relevanz und Verantwortung kann die Theologie vor allem durch ihre Einbindung in die kirchliche und schulische Ausbildung nachweisen. Das bedeutet aber auch, dass die wissenschaftliche Theologie die Aufgabe hat, die Anforderungen, die an theologische Praxis in Kirche, Schule und Gesellschaft gestellt werden, vor dem Hintergrund der religiösen Situation der Zeit kritisch zu reflektieren. Sie muss darum auch die kirchliche Praxis und auch die schulischen Bildungsprozesse für Fragen der Religionshermeneutik sensibilisieren, die zu den grundsätzlichen Erfordernissen einer multireligiösen Situation gehört. Dabei muss für die Theologie stets im Mittelpunkt ihres wissenschaftlichen Erkenntnisinteresses stehen, wie die jeweiligen religiösen Orientierungen sich

auf das beziehen, was sie als ihren Gegenstand in Anspruch nehmen. Erst im Horizont der Frage nach dem Verhältnis von Gott, Göttern und Götzen werden die religiösen Basisorientierungen in ihrer durchaus ambivalenten Dynamik verstehbar und kritisierbar. Hier ist die Basis ihrer internen Kritikfähigkeit und Kritikbedürftigkeit, an der die theologische Reflexion anzusetzen hat. Könnte es sein, dass die wissenschaftliche Theologie dann einen konstruktiven Beitrag zum menschlichen Umgang der Religionen miteinander leistet, wenn sie ihre Orientierung auf die Gottesfrage ernst nimmt?

Es ist diese Verschränkung der drei Öffentlichkeiten von Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft, die der theologischen Arbeit ihre Brisanz gibt. Es ist höchst instruktiv nachzuvollziehen, wie sich diese Beziehung in den Bezugnahmen der unterschiedlichen theologischen Disziplinen aufeinander und in den thematischen Schwerpunkten der einzelnen Disziplinen spiegelt. Es zeigt sich, dass die Beziehung auf diese drei Öffentlichkeiten sich keineswegs einem Interesse an gegenwärtiger Relevanzgewinnung verdankt, sondern in vielen Facetten ein kontinuierliches Element der Geschichte der christlichen Theologie seit ihren Anfängen ist.

6 DIE GOTTESFRAGE IM SCHNITTPUNKT DER PERSPEKTIVEN

Bei der Vorstellung eines so umfänglichen Kongressbandes stellt sich natürlich auch die Frage, welchen Ertrag ein Kongress wie der XIV. Europäische Kongress für Theologie in Zürich hat. Dienen wissenschaftliche Kongresse nicht vorrangig der Kontaktpflege, dem Wiedertreffen alter Kollegen und Kolleginnen, den Bekanntschaften mit neuen Kolleginnen und Kollegen? Ist ein Kongress nicht in erster Linie ein *social event* für die Wissenschaften, der trotz des offiziellen Tagungsprogramms dem informellen Austausch und für die Ambitionierten unter den Kongressteilnehmerinnen und -teilnehmern dem *networking* dient? Läge also der Ertrag eines solchen Kongresses vornehmlich in den wissenschaftlichen Einzelergebnissen und in den nichtwissenschaftlichen kommunikativen Nebeneffekten?

Wenn man die Vielzahl der in diesem Band zusammengestellten Beiträge liest, gewinnt man noch einen anderen Eindruck. Was angesichts der hochspezialisierten Forschungsfragen in den einzelnen Disziplinen der Theologie ganz und gar nicht selbstverständlich ist, stellt sich doch als Gemeinsames heraus: Die Gottesfrage steht im Fluchtpunkt der unterschiedlichen spezialisierten Fachzugänge, erweist sich als das Integral der höchst vielfältigen Forschungsarbeiten, die in diesem Band vorgestellt werden. Sie ist es gerade in der Besonderheit einer *Frage*, als heuristische Ausrichtung, als das, was für die Theologie niemals selbstverständlich wird. Ist dieser Eindruck richtig, dann wäre die theologische Arbeit in den einzelnen Disziplinen so lange integrationsfähig, so lange sie sich

auf das konstitutive und doch gleichsam entzogene Integral der Gottesfrage bezieht. Die Brisanz dieser Beobachtung wird dann deutlich, wenn man überlegt, welche anderen möglichen Integrationsbegriffe sich für die Theologie anbieten könnten: Weder das Verständnis des Menschen noch der Begriff der Religion scheinen, wenn der Eindruck nicht trügt, die Integrationskraft der Frage nach Gott zu haben. Wenn sich diese Beobachtung auch für andere Leser und Leserinnen bestätigen sollte, dann hätte der XIV. Europäische Kongress für Theologie in der Tat einen Ertrag über den nicht gering zu schätzenden kommunikativen Gewinn gemeinsamer Kongresserfahrungen hinaus.

Zugleich macht die Lektüre deutlich, dass keine der theologischen Disziplinen für sich allein den Ansprüchen eines solchen Kongressthemas genügen kann. Die einzelnen theologischen Fächer existieren in einem Verhältnis gegenseitiger Inanspruchnahme, das auch für die Arbeit in ihren einzelnen Spezialbereichen konstitutiv ist und dazu beiträgt, die Tragweite und Leistungsfähigkeit der wissenschaftlichen Fragestellungen, Methoden und Ergebnisse richtig zu kalibrieren. Ohne die Arbeit von Religionswissenschaft und Interkultureller Theologie, ohne die Perspektiven der Praktischen Theologie kann die Aufgabe einer Hermeneutik der vielfältigen religiösen Gegenwartssituation nicht gelingen. Die philologisch-historische Genauigkeit und die kulturell-hermeneutische Sensibilität der alttestamentlichen und neutestamentlichen Wissenschaft bewahren davor, dass der Bezug auf die biblischen Traditionen gegenwärtigen Relevanzinteressen ausgeliefert wird. Die Kirchengeschichte in ihren vielfältigen Dimensionen u. a. als Text-, Medien-, Riten-, Institutionen-, Sozial- und Mentalitätsgeschichte lässt das Christentum in seinen kulturellen Beziehungen als geschichtsprägenden Prozess sichtbar werden, der es erlaubt, das Gewordensein der Gegenwart als Ergebnis geschichtlichen Werdens zu verstehen und so die reduktionistischen Gegenwartsinterpretationen kritisch zu hinterfragen. Ohne die Beziehungen auf die anderen theologischen Fächer ist die Systematische Theologie in Gefahr, sich im Reich der Erkundungen des denkerisch Möglichen zu verlieren, ohne Quellen, Kriterien und Realitätsbezüge ihrer begrifflichen Arbeit bestimmen zu können oder die Normativität dogmatischer und ethischer Vorschläge zur Faktizität der geschichtlichen Existenz des Christentums in Beziehung zu setzen. Im Bemühen, die Wirkungen theologischer Wissenschaft auf die Praxis in Kirche und Gesellschaft zu reflektieren und Kriterien zur Gestaltung zu entwickeln, führt die Kooperation der theologischen Fächer so wieder zur Arbeit der Praktischen Theologie und der Interkulturellen Theologie und Religionswissenschaft. Die Eigenart der theologischen Wissenschaft als Theorie aus der Praxis für die Praxis lässt sich nur in der Gestalt gegenseitiger Inanspruchnahme der theologischen Disziplinen bewahren. Ihre Einheit manifestiert sich ausschließlich in der strukturierten Kooperation ihrer Fächer. Dafür bietet der Europäische Kongress für Theologie, wie dieser Kongressband belegt, ein Forum.

7 DANK

Der Herausgeber ist zu vielfältigem Dank verpflichtet:

- der Referentin und den Referenten der Hauptvorträge und der Vorträge in den Fachgruppen, dass sie ihre Manuskripte zur Veröffentlichung im Kongressband zur Verfügung gestellt und bearbeitet haben;
- dem Vorstand der Wissenschaftlichen Gesellschaft für die Theologie für die Arbeit an der inhaltlichen Strukturierung des Kongressprogramms und den Vorsitzenden der Fachgruppen für die Organisation der Fachgruppenveranstaltungen;
- dem Dekan der Theologischen Fakultät der Universität Zürich, Prof. Dr. Christoph Uehlinger, Prof. Dr. Konrad Schmid, der auf Seiten der Universität Zürich die Organisation übernommen hat, und den Mitarbeiterinnen Lidija Roos und Natalie Pieper für die überwältigende Gastfreundschaft der Universität Zürich und die problemlos-effektive Kooperation;
- Frau Hanna Reglin, Leiterin der Geschäftsstelle der WGTh, während des Kongresses unterstützt durch Frau Silvia Siche, die die Hauptlast der organisatorischen Arbeit des Kongresses mit größter Aufmerksamkeit und Zuverlässigkeit in bewährter Weise auf sich genommen hat;
- den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern am Institut für Hermeneutik und Dialog der Kulturen der Universität Tübingen, die die Einrichtung der Manuskripte und die Erstellung der Register vorgenommen haben, von denen stellvertretend Friederike Rass und Alexander Kupsch genannt seien.

Seit dem letzten Jahr liegt die verlegerische Betreuung der »Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie« (VWGTh) bei der Evangelischen Verlagsanstalt. Besonderer Dank gilt darum der Verlagsleiterin Dr. Annette Weidhas und ihren Mitarbeiterinnen Anne Grabmann und Mandy Schüller für die umsichtige Organisation des »Umzugs« der Buchreihe, vor allem aber für sorgfältige, geduldige und stets freundliche Zusammenarbeit an der Edition dieses Bandes.

Februar 2013

Christoph Schwöbel

I HAUPTVORTRÄGE

»KEINE ANDEREN GÖTTER«

Über die Notwendigkeit theologischer Religionskritik

Wolfgang Huber

Heute vor zehn Jahren wurde für die Beschäftigung mit dem Thema der Religion ein neues Kapitel aufgeschlagen. Neu war nicht, dass Religion dazu missbraucht wurde, Gewalt zu rechtfertigen; neu war auch nicht, dass Gott für eigene Zwecke instrumentalisiert und damit zum Götzen gemacht wurde. Neu war, dass dies in einer global gemeinten Inszenierung geschah. Ein Zerrbild von Religion, ja ein Zerrbild Gottes trat vor eine weltweite Öffentlichkeit. Die Aufgabe, zwischen wahrer und falscher Religion zu unterscheiden, wurde ebenso offenkundig wie die Notwendigkeit, Gott und Abgott nicht zu verwechseln. Dabei konnte und kann es nicht darum gehen, einer Religion allein die absolute Wahrheit zuzuerkennen und sie allen anderen abzusprechen. Das Geschehen des 11. September 2001 machte vielmehr bewusst, dass kritisches Unterscheiden nicht nur zwischen den Religionen, sondern auch innerhalb der einzelnen Religionen vonnöten ist.

Die Zielsetzung von 9/11 war klar: Vor den Augen der Weltöffentlichkeit sollten die wirtschaftlichen und militärischen Machtzentren der vermeintlich sündhaft-heidnischen westlichen Welt attackiert werden. Eine bestimmte Deutung des Islam beanspruchte dafür die denkbar prominenteste Bühne, nämlich die globale Medienöffentlichkeit.¹ Für den mörderischen Angriff auf das World Trade Center in New York und auf das Pentagon in Washington wurde den Tätern eine »geistliche Anleitung« mit auf den Weg gegeben.² Die Verpflichtung zum gewaltsamen Kampf gegen die Ungläubigen wurde zum beherrschenden Motiv einer terroristischen Handlung, die religiös als Martyrium verklärt wurde.

Auch zehn Jahre später zieht das Datum des 11. September 2001 die Interpretation auf sich, dass religiöse Gewaltbereitschaft ein bestimmendes Merkmal

¹ Vgl. *F. W. Graf*, Nine eleven und die Christen, in: *Politik und Kultur*, Beilage, Sept.–Okt. 2011, 5.

² Dazu im Einzelnen *H. G. Kippenberg*, *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, München 2008, 161 ff.

von Religion überhaupt sei.³ Zu der seitdem verstärkten Aufmerksamkeit für Religion gehört deshalb auch eine neue Massivität von Religionskritik. Unter den Bedingungen der Gegenwart gilt: Religion polarisiert. Auf der einen Seite nimmt sie vermehrt doktrinäre und fundamentalistische Formen an; auf der anderen Seite treten ihr die Gleichgültigkeit des Nichtglaubens oder die aktive Ablehnung des Unglaubens entgegen.⁴ Identifikation und Distanzierung stoßen zum Teil heftig aufeinander. Dabei nimmt die distanzierte Haltung zur Religion entweder die Form eines indifferenten Relativismus oder einer kämpferisch-atheistischen Religionskritik an.⁵

Eine Religionskritik von außen ist en vogue; sie bildet einen Teil der neuen Aufmerksamkeit für die Religion, die zu den Signaturen unserer Zeit gehört. Dagegen ist es um die Kritik der Religion innerhalb der Theologie vergleichsweise still geworden. Auch die Unterscheidung zwischen Gott und den Göttern gehört nicht zu den Spitzenthemen der theologischen Debatte. Das ist vor allem aus zwei Gründen unbefriedigend. Der eine hat mit dem Wahrheitsbewusstsein des Glaubens, der andere mit seinem religionskritischen Potential zu tun.

Wenn die Theologie kritische Reflexion religiöser Praxis ist, kann ihr der Wahrheitsbezug des christlichen Glaubens nicht gleichgültig sein. Dieser Wahrheitsbezug schließt Unterscheidungen ein, auch die Unterscheidung zwischen Gott und den Göttern, zwischen wahrer und falscher Religion. Christoph Schwöbel hat diese Einsicht pointiert zum Ausdruck gebracht: Es »ist der Frage nicht auszuweichen, ob sich die religiöse Praxis – auch im christlichen Glauben – auf Gott oder Abgötter richtet. Schließlich steht und fällt mit der Unterscheidung zwischen Gott und Abgott die Wahrheitsbeziehung des christlichen Glaubens. Die Alternative »Gott oder Götze?« ist darum im Vollzug des Glaubens selbst angelegt, der als Glaube auf Grund seiner eigenen Verfassung als existenzbestimmendes Vertrauen darauf angewiesen ist, sich auf den wahren Gott und nicht auf einen Abgott – ob im Singular oder im Plural – zu richten.«⁶

Eine solche Unterscheidung kann nicht unkritisch vollzogen werden; deshalb erfordert sie eine Aktualisierung der religionskritischen Aufgabe der Theologie. Denn um ihrer kritisch-unterscheidenden Aufgabe willen kann die Theologie

³ Dazu ausführlicher *W. Huber*, Religion, Politik und Gewalt in der heutigen Welt, in: *K. Kardinal Lehmann (Hg.)*, Weltreligionen – Verstehen. Verständigung. Verantwortung, Frankfurt a. M. 2009, 229–251.

⁴ Zu dieser Unterscheidung vgl. *I. U. Dalferth*, Radikale Theologie, Leipzig 2010, 260.

⁵ Für die zweite Position ist nach wie vor *R. Dawkins*, Der Gotteswahn, Berlin 2007 besonders charakteristisch.

⁶ *Ch. Schwöbel*, Du sollst keine anderen Götter haben neben mir. Zur Aktualität des Problems des Götzendienstes in der modernen Gesellschaft, in: *M. Welker / M. Volf (Hg.)*, Der lebendige Gott als Trinität. Jürgen Moltmann zum 80. Geburtstag, Gütersloh 2006, 315–337, 322.

dieses Feld unter keinen Umständen einfach einer »religiös unmusikalischen« Religionskritik überlassen.⁷ Denn eine Religionskritik von außen reicht nicht aus. Aber auch die Auskunft, der Gott der eigenen Glaubensweise sei eben der wahre und alle anderen seien falsche Götter, reicht nicht aus; theologische Religionskritik muss vielmehr ihr kritisches Potential stets auch an der eigenen Tradition und ihrer Glaubenspraxis erweisen.

Deshalb stehen wir vor der Frage, ob es nicht aufs Neue Zeit für eine theologisch motivierte und theologisch fundierte Religionskritik ist. Damit kehrt eine Fragestellung auf die theologische Agenda zurück, die von vielen für überwunden gehalten wurde. Die Zeit theologischer Religionskritik, so meinte man, sei vorbei; stattdessen sei die Zeit einer allgemeinen Religionstheologie gekommen. Und nun eine neue theologische Religionskritik? Gar eine im Namen des ersten Gebots? Da kräuselt sich so manche Stirn.

Doch der Reihe nach! Die Schritte, die sich aus dieser Exposition unseres Themas ergeben, zeichnen sich bereits mit einiger Klarheit ab. Die alte Religionskritik ist out, die neue Religionshermeneutik ist in – und was nun? So könnte man diese drei Schritte etwas locker bezeichnen.

I DAS ENDE DER ALTEN RELIGIONSKRITIK

In der deutschsprachigen evangelischen Theologie und über sie hinaus ist die Vorstellung einer theologischen Religionskritik im 20. Jahrhundert vor allem mit zwei Namen verbunden: Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer.⁸ Ihr Umgang mit dem Thema der Religion enthält ein bemerkenswertes Anregungspotential; doch aufrechtzuerhalten ist sie in der vorliegenden Form nicht. In beiden Fällen soll theologische Religionskritik dadurch ihre Eindeutigkeit gewinnen, dass der christliche Glaube als solcher der Sphäre der Religion enthoben wird. Zu dieser grundsätzlichen Gegenüberstellung gelangen beide freilich auf unterschiedliche Weise.⁹

⁷ Diese inzwischen viel verwendete Formel geht auf Max Weber zurück; vgl. *D. Kaesler*, »Religiös unmusikalisch«. Anmerkungen zum Verhältnis von Jürgen Habermas zu Max Weber, in: *Literaturkritik.de*, Nr. 6, Juni 2009.

⁸ Das zeigt sich auch an den zusammenfassenden Darstellungen theologischer Religionskritik, beispielsweise durch *H.-J. Kraus*, *Theologische Religionskritik*, Neukirchen 1982, und *M. Weinrich*, *Religion und Religionskritik*, Göttingen 2011.

⁹ Aus unterschiedlicher Perspektive wird diese Differenz besonders profiliert: Einerseits bei *Ch. Link*, *Motive theologischer Religionskritik*, in: *W. Grüb (Hg.)*, *Religion als Thema der Theologie. Geschichte, Standpunkte und Perspektiven theologischer Religionskritik und Religionsbegründung*, Gütersloh 1999, 91–117; andererseits bei *W. Härle*, *Die Wahrheitsgewissheit des christlichen Glaubens und die Wahrheitsansprüche anderer Religionen*, in:

Karl Barth erklärt Gottes Offenbarung programmatisch zur »Aufhebung« der Religion.¹⁰ Gewiss schließt der Begriff der »Aufhebung« im Hegelschen Sinn auch das Moment des Bewahrens ein. Deshalb räumt Barth zunächst ein, dass Gottes Offenbarung in die Welt menschlicher Religion eingeht; jedoch kann sie in ihr keine andere Form der Präsenz haben als diejenige der »Verborgenheit«.¹¹ Das Gewicht der Argumentation liegt darauf, dass die Religion als Unglaube dem auf die Offenbarung antwortenden Glauben diametral entgegensteht. Denn Religion ist für Barth der Versuch des Menschen, sich aus eigener Kraft einen Weg zu Gott zu bahnen und damit über Gott verfügen zu wollen. Solche Religion beobachtet er keineswegs nur außerhalb der christlichen Kirchen; sondern auch innerhalb von Kirche und Christentum sieht er Religion, die von menschlicher Überheblichkeit und damit von Verachtung der göttlichen Gnade geprägt ist. Ihr stellt er den Glauben gegenüber, der sich allein an das Wort der göttlichen Offenbarung hält.

Doch bei dieser Entgegensetzung von Offenbarung und Religion wird in einer Weise von einer Objektivität der göttlichen Selbstoffenbarung gesprochen, die ganz davon abzusehen scheint, dass diese Selbstoffenbarung nicht anders als in menschlicher Sprache, in kulturellen Deutungen, in religiöser Präsentation gegenwärtig ist. Zwar ringt Barth sich in einem weit späteren Zusammenhang seines Denkens dazu durch, auch die Religion zu den »wesensnotwendigen Konstanten der menschlichen Existenz ... und des Weltgeschehens« zu zählen und deshalb der »guten Schöpfung« Gottes zuzurechnen.¹² Doch in den nachgelassenen Ethikfragmenten kehrt er wieder dahin zurück, die Religionen mit dem theoretischen wie dem praktischen Atheismus zusammen vor allem unter der

Ders., Spurensuche nach Gott. Studien zur Fundamentaltheologie und Gotteslehre, Berlin 2008, 96–108. Demgegenüber macht Folkart Wittekind geltend, die Gegenüberstellung von Religion und Offenbarung sei überhaupt nicht die Pointe der Barthschen Argumentation; diese bestehe vielmehr in der Entwicklung seines Theologiebegriffs als solchem. Doch das wird gerade nicht an der Thematisierung der Religion in der Kirchlichen Dogmatik I/2 (zuerst erschienen 1937), sondern an dem Aufsatz »Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke« aus dem Jahr 1920 veranschaulicht. Vgl. *F. Wittekind*, Religionskritik als Kritik der Religionswissenschaft. Karl Barths methodisches Programm der Theologie, in: *I. U. Dalferth / H.-P. Großhans (Hg.)*, Kritik der Religion. Zur Aktualität einer unerledigten philosophischen und theologischen Aufgabe, Tübingen 2006, 219–242. Zur Interpretation des § 17 der Kirchlichen Dogmatik vgl. unter anderem *R. Krauss*, Gottes Offenbarung und menschliche Religion. Eine Analyse des Religionsbegriffs in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik mit besonderer Berücksichtigung F. D. E. Schleiermachers, New York 1992 sowie die beiden Themenbände der Zeitschrift für dialektische Theologie 11, 1995 und 19, 2003.

¹⁰ *K. Barth*, Die Kirchliche Dogmatik I/2, 5. Aufl., Zollikon-Zürich 1960, 304 ff.

¹¹ A. a. O., 307.

¹² *K. Barth*, Die Kirchliche Dogmatik IV/3, 2. Hälfte, Zollikon-Zürich 1959, 850.

Perspektive des Verkennens Gottes zu betrachten. Programmatisch bezeichnet er sie in diesem Zusammenhang als einen »Versuch der Nostrifikation Gottes«¹³.

Die Einbettung der Christentumsgeschichte in die Religionsgeschichte, die unhintergebar religiöse Praxis des christlichen Lebens, aber ebenso die gegenwärtigen Erfahrungen im interreligiösen Dialog lassen eine solche Gegenüberstellung von Religion und Offenbarung nicht zu. Insofern ist die Form von Religionskritik, die mit der Gegenüberstellung von Offenbarung und Religion arbeitet, mit Barths groß angelegtem Versuch an ein Ende gekommen.

Vergleichbares gilt für Dietrich Bonhoeffer.¹⁴ Sein Impuls, eine Selbstunterscheidung des Christentums von seinem religiösen Gewand zu vollziehen, entspringt der Kritik an einer Form der Religion, die er durch Partialität, Innerlichkeit, einen metaphysischen Gottesbegriff und das Konzept eines *deus ex machina* gekennzeichnet sieht. Doch zu Unrecht setzt er diese spezifische Gestalt einer nicht zuletzt auch protestantischen Religiosität mit der Religion schlechthin gleich. Er kontrastiert die Verbindung von Christentum und Religion sodann mit einer Zeitdiagnose, die auf der These von der »mündig gewordenen Welt« beruht. Diese Diagnose stützt sich auf eine überzogene und überzeichnende Rezeption von Wilhelm Diltheys Beschreibung der wissenschaftlichen Weltanschauung seit Renaissance und Reformation. Dilthey spricht in diesem Zusammenhang von einer »mündig gewordenen Wissenschaft«¹⁵; Bonhoeffer dagegen spricht generalisierend vom »mündig gewordenen Menschen«, ja von der »mündig gewordenen Welt«.¹⁶ Bonhoeffers Auffassung, dass die moderne Welt religiös unbedürftig geworden sei, geht über die Charakterisierung eines wissenschaftlichen Weltbilds, das nicht auf religiöse Voraussetzungen zurückgreift, weit hinaus. Die Kritik an einer bestimmten religiösen Gestalt des Christentums verwandelt sich auf diese Weise in die Prognose einer religionslosen Zeit, für die eine nicht-religiöse Interpretation der christlichen Glaubensinhalte notwendig und angemessen sei.

¹³ K. Barth, Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4, Fragmente aus dem Nachlaß, Zürich 1976, 214.

¹⁴ Vgl. dazu insbesondere Ch. Tietz, Unzeitgemäße Aktualität. Religionskritik in Zeiten der »Wiederkehr der Religion«, in: I. U. Dalferth / H.-P. Großhans (Hg.), Kritik der Religion. Zur Aktualität einer unerledigten philosophischen und theologischen Aufgabe, Tübingen 2006, 243–258; W. Huber, Kein Ende der Religion. Zu Bonhoeffers Unterscheidung zwischen Christentum und Religion, in: Ch. Tietz (Hg.), Dietrich Bonhoeffers Christentum. Festschrift für Christian Gremmels, Gütersloh 2011, jeweils mit weiterer Literatur.

¹⁵ Vgl. W. Dilthey, Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation (Gesammelte Schriften II), 7. Aufl., Stuttgart/Göttingen 1964, 290.

¹⁶ D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. von Christian Gremmels, Eberhard Bethge und Renate Bethge in Zusammenarbeit mit Ilse Tödt, Gütersloh 1998 (DBW 8), 477.511 u. ö.

Bonhoeffers mutiger Versuch, die Auslegung des christlichen Glaubens aus den Fesseln einer überlieferten Sprache zu befreien, wird durch diese Kritik an seiner These von der mündig und deshalb religionslos gewordenen Welt nicht in seinem Kern getroffen. Seine Doppelthese von der Weltzuwendung Gottes in der Ohnmacht des leidenden Christus mitsamt der Folgerung der Weltzuge wandtheit des christlichen Glaubens behält vielmehr erhebliche Bedeutung für den Umgang mit den Phänomenen, die man gelegentlich summarisch als eine »Renaissance des Religiösen« oder gar als eine »Wiederkehr der Götter« bezeichnet.¹⁷ Die Stoßrichtung seiner Kritik an einer Religion, die die Eigenbedeutung der Welt leugnet und den Menschen aus seiner Verantwortung für die Gestaltung dieser Welt entlässt, bleibt genauso relevant wie die Metakritik einer religionskritischen Position, die den Eigenwert der Welt und die Verantwortung des Menschen für deren Gestaltung nur durch die Negation Gottes meint sichern zu können.¹⁸ Doch die Präsenz der Religion selbst und die verstärkte Aufmerksamkeit für sie können mit der These vom religionslosen Zeitalter genauso wenig theologisch erfasst werden wie mit der Entgegensetzung von Offenbarung und Religion. Insofern ist auch mit Bonhoeffer ein bestimmtes Verständnis theologischer Religionskritik an ein Ende gekommen.

2 DAS AUFTRETEN EINER NEUEN RELIGIONSHERMENEUTIK

Auf die beschriebene Phase einer theologischen Religionskritik folgten neue Bemühungen darum, das lebensweltliche Phänomen der Religion zu erfassen. Zwei Motive sind dafür bestimmend. Zum einen soll – vornehmlich im Blick auf das Christentum – die gelebte Religion wieder zum Gegenstand der Theologie werden. Zum andern fordert die globalisierte Welt dazu heraus, nicht nur die Pluralität innerhalb des Christentums, sondern die weit darüber hinausgehende Pluralität der Religionen in den Blick zu nehmen und zu interpretieren.

Gegenüber einer theologischen Tradition, die sich ganz auf die theologische Lehre als Auslegung des Wortes Gottes konzentrierte, rückt die neue Religionshermeneutik die vielschichtige Pluralität religiöser Lebensformen in den Blick. Die Aufmerksamkeit gilt dabei nicht nur der religiösen Praxis in den Kirchen, sondern ebenso der Präsenz von Religion in Kultur und Gesellschaft. Die Aufmerksamkeit gilt der Frage, wie »die Evidenz sich einstellt, mit der kulturell und gesellschaftlich zur Verfügung stehende Lebensdeutungen individuell an-

¹⁷ Zur ersten Charakterisierung vgl. in unserem Zusammenhang nur *Ch. Schwöbel*, a. a. O. (s. Anm. 6), 312 ff.; zur zweiten Formel vgl. *F. W. Graf*, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004.

¹⁸ Vgl. *Ch. Tietz*, a. a. O. (s. Anm. 14), 257 f.

geeignet, somit in die Gestalt der eigenen Selbstauffassung und Lebensführung übernommen werden.«¹⁹ Insbesondere künstlerische und mediale Hervorbringungen bieten ein vielfältiges Anschauungsmaterial dafür, dass umfassende Sinndeutungen keineswegs nur in traditionellen religiösen Formen sowie in institutionellen kirchlichen Zusammenhängen auftauchen; sie können vielmehr überall dort ihren Ort haben, wo kulturelle Kommunikation sich solchen Fragen der Sinndeutung zuwendet.

Freilich stößt auch ein solches Verständnis von Religion als kulturellem Deutungsgeschehen auf die Notwendigkeit, Kultur und Religion voneinander zu unterscheiden. Ein rein deutungstheoretischer Religionsbegriff, der auf jeglichen Gegenstandsbezug verzichtet, lässt indessen religiöse und kulturelle Phänomene in eins fallen; er tendiert darüber hinaus zu tautologischen Definitionsversuchen – beispielsweise demjenigen, »dass Religion eine Form der lebensweltlichen Thematisierung der Faktizität menschlichen Lebens darstellt«.²⁰ Wenn man Religion einfach mit kultureller Sinndeutung gleichsetzt, enthält zum einen der Widerspruch gegen die These von der Säkularisierung der Gesellschaft kein Überraschungspotential mehr. Denn in einer solchen Interpretation kommt es auf die Frage des Funktionswandels von Religion oder des Bedeutungsverlusts von Religionsgemeinschaften gar nicht an. Religion gibt es vielmehr immer schon dann, wenn es Kultur gibt. Zum andern enthält diese Interpretation die Gefahr einer – vielleicht ungewollten – Vereinnahmung. Ein religiöser oder religionsproduktiver Charakter wird nämlich auch denjenigen kulturellen Deutungsangeboten unterstellt, die sich pointiert von jeglicher Religion absetzen wollen. Zudem wird unerkennbar, von welchem Ansatzpunkt aus innerhalb der Religion in diesem denkbar weitesten Sinn des Wortes zwischen unterschiedlichen Deutungsangeboten soll unterschieden werden können. Denn wenn im Begriff der Religion jeglicher Gegenstandsbezug vermieden wird, ist auch nicht einzusehen, wieso im kritischen Urteil über Religion ein solcher Gegenstandsbezug eine Rolle spielen kann.

Wer von Religion in einem spezifischen Sinn reden will, muss deshalb zwischen Kultur und Religion differenzieren. Dafür sind die Unterscheidungsangebote des amerikanischen Ethnologen Clifford Geertz nach wie vor hilfreich. Kultur versteht er als ein »historisch überliefertes System von Bedeutungen, die in

¹⁹ W. Gräß, Von der Religionskritik zur Religionshermeneutik, in: *Ders.*, Religion als Thema der Theologie. Geschichte, Standpunkte und Perspektiven theologischer Religionskritik und Religionsbegründung, Gütersloh 1999, 118–143, 136f.

²⁰ Ch. Danz, Religionsbegriff und Religionskritik in der Theologie der Religionen, in: I. U. Dalferth / H.-P. Großhans (Hg.), Kritik der Religion. Zur Aktualität einer unerledigten philosophischen und theologischen Aufgabe, Tübingen 2006, 259–284, 275. Zur deutungstheoretischen Explikation des Religionsbegriffs in der deutschsprachigen evangelischen Theologie vgl. insb. U. Barth, Religion in der Moderne, Tübingen 2003.

symbolischer Gestalt auftreten, ... mit dessen Hilfe die Menschen ihr Wissen vom Leben und ihre Einstellungen zum Leben mitteilen, erhalten und weiterentwickeln«²¹. Religion als kulturelles System reagiert in diesem Rahmen auf ein spezifisches Sinnproblem, nämlich auf die Herausforderungen des Unerklärlichen, des Leidens, des moralischen Versagens. Geertz wagt es bei dieser Beschreibung, die sonst übliche, rein funktionale Beschreibung der Kontingenzbewältigung mit Inhalt zu versehen. Dadurch zeichnet er auch den Bezug auf Transzendenz in den Begriff der Religion selbst ein. Denn für ihn gehört es zur Religion, dass das Sinnproblem – also insbesondere das Unerklärliche, das Leiden, das moralische Versagen – mit Bezug auf ein Umgreifendes beantwortet wird, das im rituellen Symbol oder im symbolhaften Wort als real präsentiert wird.²² Innerhalb der Kultur hat es die Religion also mit einem spezifischen Sinnproblem zu tun und zeichnet sich durch einen bestimmten Gegenstandsbezug aus.

Ähnliche Fragen stellen sich, wenn man auf die Erörterungen blickt, die sich mit der Pluralität der Religionen beschäftigen. Diese Überlegungen sind in Europa vor allem durch den jüdisch-christlichen Dialog vorbereitet worden; gegenwärtig sehen sie sich mehr noch durch die verstärkte Präsenz des Islam herausgefordert. Doch der interreligiöse Dialog lässt sich keineswegs auf das Gespräch zwischen diesen drei, als »monotheistisch« bezeichneten Religionen beschränken. Die Pluralität ist weit radikaler, als sie in einem solchen Bild erscheint. Denn zu ihr gehört auf der einen Seite ein neues Lob des Polytheismus oder Kosmotheismus, auch wenn dieses oft einen eher ästhetischen Charakter trägt.²³ Zur religiösen Pluralität gehört aber ebenso die dauerhafte Präsenz der

²¹ C. Geertz, Religion als kulturelles System, in: *Ders.*, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a. M. 1987, 44–95, 46.

²² Vgl. H. Häring, Spiegel und rätselhafte Gestalt. Religion als kulturelles System, in: D. Mieth / H. Snijdewind (Hg.), Religion zwischen Gewalt und Beliebigkeit, Tübingen/Basel 2001, 25–66, 36ff.

²³ Vgl. O. Marquard, Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie, in: *Ders.*, Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1991, 91–111; unter den zahlreichen Arbeiten von Jan Assmann, in denen er dem Monotheismus einen vom ägyptischen Beispiel abgelesenen Kosmotheismus gegenüberstellt, vgl. schon J. Assmann, Arbeit am Polytheismus. Die Idee der Einheit Gottes und die Entfaltung des theologischen Diskurses in Ägypten, in: H. von Stietencron, Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen, Düsseldorf 1986, 46–69; *ders.*, Monotheismus und Kosmotheismus. Ägyptische Formen des »Denkens des Einen« und ihre europäische Rezeptionsgeschichte, Heidelberg 1993 sowie die lebhafteste Debatte seit seinem Buch Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa, München 2000. Siehe dazu M. Häiler, Gott und die Götzen. Über Gottes Macht angesichts der lebensbestimmenden Mächte, Göttingen 2006, 191ff.

»säkularen Option«.²⁴ Wenn man davon spricht, dass die Säkularisierungstheorie die religiöse Lage, auch in Europa, nicht zutreffend abbildet, dann ist das nur unter der Voraussetzung richtig, dass man von der religiösen Pluralität, die an die Stelle der vermeintlichen Säkularisierung tritt, keine zu harmlosen Vorstellungen hat. Deshalb ist die Frage durchaus erlaubt, ob die Varianten pluralistischer Religionstheologien, von denen die gegenwärtige Debatte bestimmt ist, diese Realität, zu der eben nicht nur ein kämpferischer Atheismus, sondern auch ein nicht minder kämpferischer Satanismus gehört, zureichend in sich aufnehmen.

Diese pluralistischen Religionstheorien sind vor allem von der Absicht geprägt, die Vorstellung vom Absolutheitsanspruch einer Religion hinter sich zu lassen. Der Exklusivismus, der sich mit der Vorstellung von der Absolutheit der eigenen Religion verbindet, wird deshalb von einer komparativen Theologie²⁵ oder aber von einem Inklusivismus abgelöst, der die Wahrheitsansprüche der Religionen gegeneinander relativiert.²⁶

Freilich ist auch ein solcher Inklusivismus von einer verbindenden Leitvorstellung geprägt; auch wenn diese nicht aus der Perspektive einer bestimmten Religion formuliert ist, so ist sie doch von einem übergreifenden Konzept bestimmt, das durchaus positionellen Charakter trägt.²⁷ Transparenter wird dieser Ansatz dort, wo, etwa bei Reinhold Bernhardt, explizit von einem »mutualen Inklusivismus« die Rede ist.²⁸ In ihm wird der positionelle Ausgangspunkt der beteiligten religiösen Überzeugungen nicht geleugnet; sondern es wird gefordert, dass diese Überzeugungen in einer Weise artikuliert und praktisch gelebt werden, die mit dem Respekt vor der Wahrheitsgewissheit der Anhänger anderer Religionen vereinbar ist. Eine vergleichbare Überlegung ist dort leitend, wo die Forderung nach Toleranz im Sinn eines positionellen Pluralismus – oder, wie ich lieber sage – einer überzeugten Toleranz vorgebracht wird.²⁹

²⁴ Vgl. insb. *Ch. Taylor*, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2009.

²⁵ Vgl. *Ch. Danz / U. H. J. Körtner (Hg.)*, Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie, Neukirchen 2005; *R. Bernhardt / K. von Stosch (Hg.)*, Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie, Zürich 2009.

²⁶ Vgl. als Überblick *Ch. Danz / F. Hermann (Hg.)*, Wahrheitsansprüche der Weltreligionen. Konturen gegenwärtiger Religionstheologie, Neukirchen 2006.

²⁷ So *Ch. Danz*, a. a. O. (s. Anm. 20), 273 im Blick auf John Hicks pluralistische Religionstheorie. Ähnliches lässt sich in ethischer Hinsicht auch an Hans Küngs »Weltethos« zeigen.

²⁸ Vgl. *R. Bernhardt*, Ende des Dialogs. Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion, Zürich 2005, 206 ff.

²⁹ Zu Wilfried Härles Begriff des »positionellen Pluralismus« siehe *ders.*, Spurensuche nach Gott. Studien zur Fundamentaltheologie und Gotteslehre, Berlin / New York 2008, 96–146; zu »überzeugter Toleranz« siehe u. a. *W. Huber*, Verschieden und doch gleich. Aufgaben einer Integrationsgesellschaft, Landau 2011.

Ein solches Konzept zielt darauf, die Wahrheitsgewissheit der eigenen Überzeugung mit der Achtung vor anderen Überzeugungen und ihren Wahrheitsansprüchen zu verbinden.³⁰ Doch die entscheidende Frage heißt, wie diese Wahrheitsansprüche selbst beschaffen sein müssen, damit sie mit der Bedingung wechselseitiger Achtung vereinbar sind. Das ist die Frage, die sich mit den Ereignissen heute vor zehn Jahren in die Gewissen eingebrannt hat. Diese Frage nötigt nach dem Ende der alten zu einer neuen Religionskritik, die über die Indifferenz einer bloßen Religionshermeneutik hinausführt. Ihr sind deshalb die abschließenden Überlegungen gewidmet.

3 DIE NOTWENDIGKEIT EINER NEUEN RELIGIONSKRITIK

Unter den Bedingungen religiöser Pluralität sind religiöse Überzeugungen, ihre Interpretationen und die Formen ihrer symbolischen und gelebten Präsenz daraufhin zu befragen, wie sie mit Verschiedenheit umgehen. Die Achtung des Fremden und der Respekt vor der Würde der Verschiedenen bildet einen entscheidenden Maßstab für eine Religionskritik unter den Bedingungen der Pluralität.³¹ Sie schließt den selbstkritischen Umgang mit religiösen Traditionen ein, die auf den Ausschluss des Fremden, die Abwertung des Andersgläubigen, die Geringschätzung anderer aus Gründen der Religion, der Rasse oder des Geschlechts sowie die Rechtfertigung von Gewalt gegenüber dem Feind gerichtet waren oder sind. Schon an dieser Stelle ist deutlich, dass Religionskritik sich niemals in der Kritik fremder Religionen erschöpfen kann, sondern sich immer auch auf die eigene religiöse Tradition richtet.

Besonders deutlich zeigt sich am religiösen Kult der Gewalt und des Krieges, wie er die Gestalt einer förmlichen religiösen Unterwanderung anzunehmen vermag. In der Geschichte des Christentums hat sich die Kriegsverherrlichung

³⁰ W. Härle, a. a. O. (s. Anm. 29), 104 formuliert seine Position des »positionellen Pluralismus« schärfer: »Die eigene Wahrheitsgewissheit besitzt unbedingte Geltung; fremde Wahrheitsansprüche verdienen unbedingte Achtung.« Meine Bedenken richten sich gegen die Verwendung des Wortes »unbedingt« in den beiden Teilen dieses Satzes. Denn die eigene Wahrheitsgewissheit gilt unter dem Vorbehalt besserer Einsicht; und die Achtung vor fremden Wahrheitsansprüchen gilt unter dem Vorbehalt wechselseitiger Achtung. Wahrheitsansprüche, die das Gebot wechselseitiger Achtung verletzen, verdienen ihrerseits keine Achtung. Die Achtung gilt dann nur den Personen, die solche Ansprüche vertreten, nicht den Ansprüchen selbst.

³¹ Die Themen der Differenzwahrung und der Anerkennung erklärt Christian Danz mit guten Gründen zu Schlüsselthemen einer theologischen Religionskritik (a. a. O., s. Anm. 20, 283f.). Im Folgenden geht es mir darum, deutlich zu machen, warum dieser Kritikansatz bis zu den Bezugsthemen der Religion – Gott, dem Heiligen, der Transzendenz – vorangetrieben werden muss, die Danz gerade ausklammert.

immer wieder einen eigenständigen religiösen Ausdruck verschafft. Bis in die Neuzeit hinein haben bildliche Darstellungen antiker Kriegsgötter Eingang in christliche Kirchen gefunden.³² Dass darin nicht nur eine ästhetische Reminiscenz ohne religiösen Gehalt lag, kann man an der intensiven Inanspruchnahme Gottes für die jeweils eigene Kriegspartei bis in die Gegenwart hinein erkennen. Im Krieg droht die Religion zur Beschwörung des »Gott mit uns« zu verkommen.³³ Das Beispiel zeigt: Theologische Religionskritik kann sich nicht auf die anthropologischen Aspekte der Anerkennung des Anderen beschränken; sie muss sich mit der Inanspruchnahme des Göttlichen für die eigene Sache und für den Ausschluss des Fremden auseinandersetzen.

Denn theologische Religionskritik muss sich ausdrücklich der Frage widmen, ob die religiöse Gestaltung des Transzendenzbezugs den Umgang des Menschen mit seiner endlichen Freiheit fördert oder verhindert. Verhindert wird die Anerkennung der endlichen Freiheit überall dort, wo der Mensch und seine Hervorbringungen selbst mit dem Anschein des Göttlichen umgeben und seine endliche Freiheit so zu einer unendlichen Freiheit gesteigert wird. Dies mag im Kult der Nation, der Vernunft oder der Kunst geschehen, es kann die stilisierte Form der olympischen Religion des Barons Coubertin oder die vergleichsweise banale Form der Rede vom »Fußballgott« annehmen. Es kann sich in der leichtsinnigen Rede vom »Unsterblichkeitsenzym« ankündigen oder in Ray Kurzweils technosophischem Projekt einer selbstgemachten Unsterblichkeit Ausdruck finden. In all solchen Fällen wird das Irdische vergötzt, das Menschenwerk idoliert, die endliche Freiheit zu einer vermeintlich unbegrenzten Freiheit gesteigert.

Immer wieder ist die Versuchung dazu, die Grenzen der endlichen Freiheit zu überspringen, am Beispiel des Geldes verdeutlicht worden – jenem Beispiel, an dem auch Martin Luther die Nähe von Gott und Abgott verdeutlicht hat; denn sie beide werden allein durch »Trauen und Glauben«³⁴ gemacht. Kaum eine Äußerung Luthers hat ein intensiveres Echo gefunden als seine Betrachtung des Mammon als des »allergemeinsten«, also allergewöhnlichsten Abgotts auf Erden. Besonders markant begegnet dieses Echo bei Walter Benjamin. Sein erst postum veröffentlichter Text über Kapitalismus als Religion blieb unvollendet, vielleicht gerade weil er der Behauptung von der Auflösung der Religion in den Kapitalis-

³² Nur ein Beispiel: In der Garnisonkirche in Potsdam wurden um 1735 auf den beiden Seiten der Kanzel Statuen des Kriegsgottes Mars und der Kriegsgöttin Bellona (oder Minerva) errichtet, die dort erst 1816 entfernt und in das Potsdamer Stadtschloss transferiert wurden (*L. Bamberg*, Die Potsdamer Garnisonkirche. Baugeschichte – Ausstattung – Bedeutung, Berlin 2006, 49 f.).

³³ Vgl. zur Religionskritik des Christentums unter diesem Gesichtspunkt *W. Huber / G. Liedke* (Hg.), Christentum und Militarismus, Stuttgart 1974.

³⁴ *M. Luther*, Großer Katechismus, Auslegung zum ersten Gebot, BSLK 560.

mus den Anschein einer geschichtsphilosophischen Eindeutigkeit gab, an welcher der Autor selbst Zweifel haben mochte.³⁵ Doch die drei Kennzeichen, deretwegen Benjamin den Kapitalismus als Kultus bezeichnet, bleiben unabhängig vom geschichtsphilosophischen Rahmen des Nachdenkens wert. Benjamin sieht im Kapitalismus zuallererst eine »reine Kultreligion, vielleicht die extremste, die es je gegeben hat«³⁶, eine Kultreligion nämlich, die auf alle Dogmatik und Theologie verzichten kann. Sein Kultus ist sodann von permanenter Dauer; er kennt keinen Tag, an dem sich der sakrale Pomp dieser Religion nicht entfalten würde. Und schließlich ist dieser Kultus nicht wie andere entschuldigend, sondern verschuldigend.³⁷

Freilich sind Verschuldung und Gewinn im modernen Finanzkapitalismus weit dichter und zugleich undurchschaubarer miteinander verzahnt, als Benjamin im Jahr 1921 beim Abfassen seines Fragments ahnen konnte. Der Wandel verdankt sich entscheidend der digitalen Revolution; mit ihr beschleunigt sich der Finanzkreislauf derart, dass inzwischen nicht mehr menschliche Gehirne, sondern Computerprogramme über den Einsatz von Milliarden entscheiden. Die Möglichkeiten, durch hohe Risiken hohe Gewinne zu machen, haben sich vervielfacht. In der Zukunft erwartete Preisveränderungen von Rohstoffen oder Devisen werden in Gewinnmargen umgesetzt, Schulden werden ebenso wie die Spekulation auf Kursverluste von Aktien in Wertpapiere verwandelt. Der Finanzmarkt hat sich vollständig von der sogenannten »Realwirtschaft« gelöst und übersteigt deren Umfang um ein Mehrfaches. Das ist nur möglich, weil Preise sich nicht mehr auf Waren und Dienstleistungen, sondern wieder auf Preise beziehen. Joseph Vogl hat das pointiert beschrieben: »Hier werden gegenwärtige Preise für Nichtvorhandenes nach der Erwartung künftiger Preise für Nichtvorhandenes bemessen. Hier werden Preise mit Preisen bezahlt. Die Preise sind ... von der Bindung an materielle Lasten und Beschwernisse befreit und rechtfertigen den Titel eines selbstreferentiellen Marktgeschehens.«³⁸

Aus diesem selbstbezüglichen Geschehen wird auch ein umfassendes Zukunftsbild abgeleitet – die Verwirklichung eines »Reiches Gottes« mit den Mitteln der Finanzmärkte. Auch in finanzieller Hinsicht wurde schon in den neunziger Jahren das »Ende der Geschichte« angesagt.³⁹ Das Drama der Wirtschaftszyklen, so meinte man, werde aufhören und durch eine unabsehbar lange Epoche stetig

³⁵ Zu diesem Einwand vgl. insb. Dirk Baeckers Beiträge in: *Ders. (Hg.), Kapitalismus als Religion*, Berlin 2009, 9.265.

³⁶ *W. Benjamin*, Kapitalismus als Religion, in: *D. Baecker*, a. a. O., 15.

³⁷ Vgl. *W. Benjamin*, Kapitalismus als Religion, in: *D. Baecker*, a. a. O., 15–18.

³⁸ *J. Vogl*, Das Gespenst des Kapitals, Zürich 2010, 94. Siehe dazu ausführlicher *W. Huber*, Gott, Geld und Glück, in: *Das Plateau* Nr. 127, Oktober 2011.

³⁹ Joseph Vogl verweist beispielhaft auf *J. Glassman / K. Hassett*, *Dow 36,000*, New York 2000, 20 ff.

steigender Erträge abgelöst. Aus der vermeintlichen Eigendynamik globaler Finanzströme wurde eine Reich-Gottes-Botschaft abgeleitet, das Evangelium der Finanzmärkte.

Freilich ist die Erwartung, dass dieses Gottesreich nahe herbeigekommen sei, in den sich beschleunigenden Finanzmarktkrisen der letzten Jahre durchaus enttäuscht worden. Doch die Priester dieses Kultes halten dagegen: Krisen, so sagen sie, ändern nichts an den Verheißungen dieses Systems. Doch wenn schon nicht die Krisenanfälligkeit des Finanzialismus, so spricht die bittere Realität von Armut, Hunger und wachsenden sozialen Spannungen dagegen, von einem Ende der Geschichte zu träumen. Dass der Eigendynamik der Finanzmärkte zugetraut wird, dieses Ende zu bewirken, zeigt einmal mehr die Gefahr, die mit einem selbstreferentiellen Kult des Gelds verbunden ist. Näher liegt eine Entmythologisierung des Geldes. Geld ist kein Weg zum Heil. Es macht auch nicht glücklich – erst recht dann nicht, wenn man es zum Gott macht.

Dafür ist es nötig, die Vergötzung des Geldes zu unterbrechen und es wieder auf seinen instrumentalen Charakter zurückzuführen. Der religionskritische Auftrag, nichts Menschliches zum Gott zu machen, hat in unserer Zeit des Finanzialismus allergrößte Aktualität. Christliche Theologie stellt der Vergöttlichung des Menschlichen die Menschwerdung Gottes entgegen. Deren Unvereinbarkeit verleiht christlicher Religionskritik ihre Prägnanz. Die Unterscheidung zwischen Gott und Mensch, die den Kern jeder Theologie bildet, konkretisiert sich in dem Gegensatz zwischen der Menschwerdung Gottes und der Vergötzung des Menschen sowie seiner Hervorbringungen. Mit der Menschwerdung Gottes verbindet sich die Befreiung vom Vergötzungswahn des Menschen; darin liegt ein entscheidender und prägnanter Beitrag der christlichen Religion zum Umgang des Menschen mit seiner endlichen Freiheit.

EINHEIT UND VIELHEIT GOTTES IM SPIEGEL DER ALTTESTAMENTLICHEN WEISHEIT

Markus Witte

I WEISHEIT ALS THEOLOGIE

Die Frage nach der Einheit und Vielheit Gottes ist im Grunde die Frage nach dem Wesen Gottes. Als solche lässt sie sich auffächern in die Fragen nach dem Sein und dem Handeln Gottes, nach der Vielfalt der Gotteserfahrungen und der Gestaltungen dieser Erfahrungen sowie nach der Pluralität des Glaubens an unterschiedliche Götter. Damit umfasst die Frage nach der Einheit und Vielheit Gottes auch die Frage nach göttlichen Repräsentationen in der Welt und nach Möglichkeiten menschlicher Partizipation an der als Gott erfahrenen und angesprochenen Macht. Dies beinhaltet schließlich die Frage nach der angemessenen Form der Rede von, durch und zu Gott, also nach dem, was am Ende des Buches Ijob in Gestalt eines Gotteswortes als rechte, weil sachlich zutreffende und situativ authentische Rede über Gott, als *n^ekônāh/ἀληθές* bezeichnet wird (Ijob 42,7).¹ Kurz: Die Frage nach der Einheit und Vielheit Gottes ist eine genuin theologische Frage. Dies mag banal klingen, ist es aber nicht, wenn man bedenkt, dass – und hier zitiere ich Esther Starobinski-Safran – »(i)n der Bibel und in der rabbinischen Literatur ... wenig darüber zu erfahren ist, was unter der Einheit Gottes zu verstehen ist.«²

¹ Die Deutung des zweifachen Urteils Jhwhs, sein Knecht Ijob habe im Gegensatz zu den Freunden *n^ekônāh* zu ('al) ihm geredet, ist vor allem wegen der Mehrdeutigkeit der Präposition heftig umstritten; zu einer kritischen Diskussion neuerer Interpretationen siehe *I. Kottsieper*, »Thema verfehlt!« Zur Kritik Gottes an den drei Freunden in Hiob 42,7–9, in: *M. Witte (Hg.)*, Gott und Mensch im Dialog, FS O. Kaiser, BZAW 345/II, Berlin / New York 2004, 775–785. Kottsiepers eigene Deutung von 'elaj als Präposition zu *n^ekônāh* und die daraus resultierende Übersetzung als »hinsichtlich dessen, was Sache ist«, vermag mich allerdings nicht zu überzeugen.

² *E. Starobinski-Safran*, Art. »Monotheismus III. Judentum«, in: TRE 23 (1994), 249–256, hier: 250. Zu einem ähnlichen Votum siehe *R. Feldmeier / H. Spieckermann*, Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre, Topoi Biblischer Theologie 1, Tübingen 2011, 97.

Aus der Perspektive des Alten Testaments liegt es nahe, dieses Thema im Spiegel der Weisheitsbücher zu betrachten. Zwar enthalten auch die anderen alttestamentlichen Schriften Theologie, genauer Theologien, sei es, dass sie in mythischer Form von Gott erzählen, dass sie Geschichte als Handlungsort Gottes beschreibend deuten oder dass sie Leben angesichts ambivalenter Wirklichkeitserfahrungen lobend und dankend, bittend und klagend vor Gott ausbreiten. Aber die Weisheitsbücher nähern sich aufgrund ihres reflexiven und diskursiven, mitunter definitorischen Charakters sowie ihrer Anlage zu Argumentation und Selbstkritik doch am stärksten einer systematisch strukturierten und auf Anwendung bezogenen Rede von Gott. Die Weisheitsbücher lassen sich dementsprechend als alttestamentliche »Urform« von Theologie bezeichnen.³ Dazu vier knappe Hinweise:

1) Die Weisheitsschriften reflektieren verschiedene Arten der *Gotteserkenntnis*, wie die sich aus Alltagserfahrung speisende und durch Tradition vermittelte, die durch besondere Inspiration gewonnene oder die mittels einer speziellen Offenbarung geschenkte. In gewissem Sinn können die Weisheitsbücher als ein kritischer Dialog zwischen Erfahrungs-, Inspirations- und Offenbarungstheologien gelesen werden.⁴ Exemplarisch dafür sind die unterschiedlichen Argumentationsstrategien der Protagonisten im Buch Ijob, sei es, dass sich Ijob und seine Freunde zunächst auf ihre eigene und die ihnen durch vorangehende Generationen vererbte Erfahrung berufen (Ijob 4,8; 8,8-10), sei es, dass – im Rahmen einer fortgeschriebenen Buchgestalt – Elifas die Erkenntnis der grundlegenden Differenz zwischen dem allein gerechten Gott und dem als Geschöpf gegenüber Gott immer im Unrecht befindlichen, daher sündigen Menschen einer nächtli-

³ Siehe dazu auch *H. Spieckermann*, Art. »Theologie, II/1.1. Altes Testament«, in: TRE 33 (2002), 264–268, hier: 266. Insofern überrascht es, dass die Weisheitsliteratur weder von *W. H. Schmidt* in seinem Artikel »Monotheismus II. Altes Testament« (in: TRE 23 [1994], 237–248) noch in dem von *M. Krebernik* / *J. van Oorschot* herausgegebenen Sammelband »Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients« (AOAT 298, Münster 2002) ausführlicher zur Sprache kommt. Auch in dem von *M. Oeming* / *K. Schmid* edierten Aufsatzband »Der eine Gott und die Götter« (ATHANT 82, Zürich 2003) wird die Weisheitsliteratur nur in den Thesen von *E. A. Knauf*, Ist die Erste Bibel monotheistisch?, a. a. O., 39–48, berücksichtigt. Vgl. hingegen *S. Schroer*, Die göttliche Weisheit und der nachexilische Monotheismus, in: *M.-T. Wacker* / *G. Braulik* (Hg.), Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie, QD 135, Freiburg u. a. 1996, 151–190; *F. Stolz*, Einführung in den biblischen Monotheismus, Darmstadt 1996, 187–207; *T. Krüger*, Einheit und Vielfalt des Göttlichen nach dem Alten Testament, in: *W. Härle* / *R. Preul* (Hg.), Marburger Jahrbuch Theologie X, Trinität, MThSt 49, Marburg 1998, 15–50.

⁴ Vgl. dazu auch den von *M. Saur* herausgegebenen Sammelband »Die theologische Bedeutung der alttestamentlichen Weisheitsliteratur«, BThSt 125, Neukirchen-Vluyn 2012.

chen Vision verdankt (Ijob 4,12–21) bzw. Ijob aufgrund der abschließenden Theophanie zu eben dieser Einsicht kommt (Ijob 38,1; 42,5) oder dass – auf einer der jüngsten redaktionsgeschichtlichen Stufen des Werks – Elihu seine besondere theologische Begabung mit dem göttlichen Geist anführt (Ijob 32,8.18; 33,4).

2) In der Weisheit kommt *die gelebte Religion* als Ort, an dem Einheit und Vielheit Gottes im Alltag und im praktischen Vollzug eine Rolle spielen, vielfältig und kritisch zur Sprache. So gehören zu den weisheitlichen Reflexionen über Gott sentenzenhafte, narrative und traktatähnliche Ausführungen über die Gestaltung der Gottesbeziehung in Gebet und Opfer, Gelübde und Divination, Kultbild und heiliger Schrift oder Tempelbesuch und Totenkult.

3) Die alttestamentliche Weisheit besitzt eine besondere *theologiegeschichtliche Bedeutung* innerhalb des Alten Testaments. Sie ist ein Sammelbecken der unterschiedlichen Traditionen des antiken Israel und integriert – mit jeweils graduellen Differenzen – Vorstellungen über die Einheit und Vielheit Gottes aus der mythischen, juristischen, kultisch-rituellen, prophetischen und historiographischen Überlieferung in ihr Nachdenken über den als Garant einer gerechten Weltordnung vorausgesetzten, bestrittenen oder erhofften Schöpfergott. Die Sammlung dieser Traditionen in der Weisheit wirkt dann auf die entsprechenden Überlieferungsbereiche zurück, die in der heute vorliegenden Gestalt alle eine mehr oder weniger starke weisheitliche Imprägnierung besitzen, so dass auch von einer Sapientialisierung der Tora oder der Prophetie gesprochen werden kann. Gleichwohl bleiben in dieser großen Synthese alttestamentlicher Theologien in den Weisheitsbüchern religions- und sozialgeschichtlich sowie textpragmatisch bedingte Unterschiede erhalten.

4) Zu der inneralttestamentlichen Bedeutung der Weisheitsbücher tritt deren *hermeneutische Relevanz für die jüdische und christliche sowie die spätantike Religionsgeschichte* insgesamt. Gerade die Weisheitsbücher vermittelten, zumal in ihrer griechischen Gestalt, wesentliche Elemente der israelitisch-jüdischen Gottesvorstellungen an die pagane Welt und lieferten dem Christentum Denkfiguren für seine Theologie, insbesondere für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem als unüberbietbare Manifestation des Heils verstandenen Jesus Christus zu dem von diesem ausschließlich als Vater, Herr und Guter bezeichneten Gott.⁵

Bei aller integrierenden und synthetisierenden Kraft bieten die Weisheitsbücher *keine stringente Philosophie* der Einheit und Vielheit Gottes im Stile Platons, Aristoteles' oder gar Plotins⁶, sondern eine *Vielzahl von Aspekten* der Rede

⁵ Vgl. Mk 10,18 *par.* Lk 18,19 (*versus* Jer 33,11; Nah 1,7; Ps 34,9; 100,5; 118,1.29; 119,68; 135,3; 136,1; 145,9; Klgl 3,25; 2 Chr 30,18; Sir 45,25; 4Q403 frgm. 1 I,5) bzw. Mk 12,29.32.

⁶ Zu Plotin (205–270 n. Chr.) als Philosophen der Einheit Gottes siehe *W. Weischedel*, *Der*

von Gott, oft nur in Sentenzen, die sich kaum zufällig mit den Aphorismen eines Heraklit oder Xenophanes berühren. Dementsprechend kann hier auch nur ein kleiner Überblick über ausgewählte Punkte gegeben werden, die – neben vielen anderen Aspekten – zum Thema der Einheit und Vielheit Gottes gehören und die in der alttestamentlichen Weisheit als solche ausdrücklich behandelt werden. Dass diese Übersicht nur ein Fragment darstellt, ist insofern der Beschäftigung mit der Weisheit adäquat, als dass diese sich von Jesus Sirach bis zu Paulus in besonderer Weise des bruchstückhaften Charakters jeder Rede von Gott bewusst ist (Sir 18,7; 1 Kor 13,9).

2 EINHEIT DER ALTTESTAMENTLICHEN WEISHEIT

Die Vorstellung, dass Gott einer und einzig ist, wird in den alttestamentlichen Weisheitsbüchern vorausgesetzt. Hans-Peter Müller hat in diesem Zusammenhang auf religionsphänomenologischer Basis von dem latent monotheistischen Charakter der gesamten alttestamentlichen (und altvorderorientalischen) Weisheit gesprochen und diesen auf ihre Verankerung in einer Urheber- oder Hochgottreligion zurückgeführt.⁷

Hinzu kommt aber, dass die Weisheitsbücher, wie sie heute in ihrer Endgestalt aus dem ausgehenden dritten Jahrhundert vor Christus (so im Fall der Sprüche Salomos, Ijobs und Kohelets), dem frühen und mittleren zweiten Jahrhundert (so im Fall des hebräischen, aber nur fragmentarisch erhaltenen Originals und der jüngeren griechischen Übersetzung des Sirachbuches) und dem ausgehenden ersten Jahrhundert (so im Fall der Weisheit Salomos) vorliegen, religionsgeschichtlich alle im Schatten des monotheistisch verstandenen *Šēma' Jisrā'el* (Dtn 6,4f.) und des spätdeuteronomistischen exklusiven Monotheismus (Dtn 4,39) stehen. Die Rezeption des *Šēma' Jisrā'el*, des Deuteronomiums und der Tora insgesamt ist im Sirach-Buch und in der Weisheit Salomos offensichtlich.⁸ In den anderen Weisheitsbüchern findet sich die Aufnahme der Tora

Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Zwei Bände in einem Band, Darmstadt 1983 (Nachdr. der 1975 in dritter Aufl. erschienenen zweibändigen Ausg.), I, 63–65.

⁷ H.-P. Müller, Art. »Monotheismus, II. Altes Testament«, in: RGG⁴ V (2002), 1459–1462; Ders., Neige der hebräischen Weisheit (1978), in: Ders., Mensch – Umwelt – Eigenwelt. Gesammelte Aufsätze zur Weisheit Israels, Stuttgart u. a. 1992, 143–168.

⁸ Treffend bezeichnete bereits M. Luther die Weisheit Salomos als eine »rechte Auslegung« des ersten Gebots (*M. Luther, Die gantze heilige Schrifft Deudsch Wittenberg 1545*. Letzte zu Luthers Lebzeiten erschienene Ausgabe, hg. von H. Volz unter Mitarbeit von H. Blanke, I–II, München 1972, hier: II, 1702).

punktuell (so in den Sprüchen und Kohelet)⁹ oder strukturell (so in Ijob).¹⁰ Gerade neuere Untersuchungen zum theologiegeschichtlichen Ort der Weisheitsbücher zeigen, dass diese auch ein kritischer Toradiskurs und damit ein kritischer Diskurs über Gottesvorstellungen der Tora, zumal des Deuteronomiums, sind.¹¹

Was sich weiterhin durch die theologischen Reflexionen der Weisheitsbücher leitmotivisch hindurchzieht und die Weisheitsbücher zu einer geistigen Einheit macht, ist das Thema der Gerechtigkeit Gottes. So lebt die weisheitliche Reflexion der Einheit und Vielheit Gottes – bei allen literaturgeschichtlichen Differenzen – aus der Spannung zwischen dem Glauben an den *einen* Schöpfer und damit an *eine* Sinn stiftende, Leben erhaltende und Wirklichkeit bestimmende Macht einerseits und der Erfahrung der über den so Glaubenden von außen hereinbrechenden Zerstörung von Leben, die als von Gott verursachter Bruch seiner Gemeinschaft mit dem Menschen, mithin als Ungerechtigkeit wahrgenommen und versprachlicht wird, andererseits.

3 VIELHEIT DER WEISHEIT

3.1 »WO IST DER VATER?« –

ASPEKTE DER EINHEIT UND VIELHEIT GOTTES IM BUCH IJOB

Ijob steht nicht nur für den leidenden Gerechten aus dem Land Uz, dem mythisch verschlüsselten Land des Ratens,¹² der trotz – und wie der himmlische Dialog zwischen Jhwh und dem Satan zeigt – gerade wegen seiner einzigartigen Fröm-

⁹ Vgl. Spr 13,13; (18,10 als Erbe der deuteronomischen Namens-Theologie); 19,16; 28,4.7.9; 29,18; 30,1–9 bzw. Koh 5,3f. (vgl. Dtn 23,22–24); 5,5 (vgl. Lev 4f.; Num 15,22–31); 11,9 (Num 15,39); siehe dazu auch *T. Krüger*, Kohelet (Prediger), BK XIX (Sonderband), Neukirchen-Vluyn 2000, 48; und *L. Schwienhorst-Schönberger*, Kohelet, HThKAT, Freiburg u. a. 2004, 43f., der Zitate aus der Tora (Koh 5,3ac: Dtn 23,22a; Koh 5,5aγ: Num 15,25ba), Anspielungen auf die Tora (Koh 3,11a: Gen 1; Koh 3,20b; 12,7: Gen 2,7.19; Koh 7,29: Gen 1–2) und Querverbindungen zur Tora (Koh 12,12–14: Dtn 31,11–13) namhaft macht.

¹⁰ Siehe dazu ausführlich *G. Braulik*, Das Deuteronomium und die Bücher Ijob, Sprichwörter, Rut. Zur Frage früher Kanonizität des Deuteronomiums, in: *E. Zenger* (Hg.), Die Tora als Kanon für Juden und Christen, HBS 10, Freiburg u. a. 1996, 61–138, hier: 66–90; *D. Opel*, Hiobs Anspruch und Widerspruch. Die Herausforderungsreden Hiobs (Hi 29–31) im Kontext frühjüdischer Ethik, WMANT 127, Neukirchen-Vluyn 2010, 135–157; *M. Witte*, Does the Torah keep its promise?, in: *K.J. Dell / W. Kynes* (Hg.), Reading Job Intertextually (im Druck).

¹¹ Vgl. *B. U. Schipper*, Hermeneutik der Tora. Studien zur Traditionsgeschichte von Prov 2 und zur Komposition von Prov 1–9, BZAW 432, Berlin / New York 2012.

¹² Zur Zusammenstellung von Uz (*úš*) mit der gleichlautenden Verbalwurzel (*úš* vgl. auch *jā'as*) siehe *M. Witte*, Der leidende Mensch im Spiegel des Hiobbuches, in: *B. Hadinger*

migkeit ins Unglück gestürzt wird. Ijob steht auch für die Frage nach dem grundsätzlichen Wesen Gottes. Ijob, zu Deutsch »Wo ist der Vater?«, »Wo ist der Schöpfer und Bewahrer des Lebens?«, sucht Gott – lebenslang, zunächst im Glück, dann in tiefem Leid und letztlich wieder im Glück. Unter anderem ist es diese Suche nach der Anwesenheit Gottes, die im Ijob-Buch die Einheit Gottes ausmacht.

Im Kontext seiner intensivsten Suche nach dem Gott, den Ijob als Schöpfer kennengelernt hat (Ijob 10,8), auch wenn er sich in seinem Leid an den Nullpunkt seiner Existenz zurückwünscht (3,4), nach dem Gott, auf dessen Treue zur Gemeinschaft er setzt (10,12), auch wenn er in seinem Leid an dessen Gerechtigkeit verzweifelt (9,20–22), in *dem* Moment, da Ijob – poetisch überhöht – Gott in Zeit und Raum vergeblich sucht (23,8f.), da fällt die Bezeichnung Gottes als *'eḥād*, als einziger und einer (23,13): »Doch er ist der Eine.«¹³ Die Vielheit der Gottesbezeichnungen in der ursprünglichen Dichtung, *El* und *Eloah*, *Elohim* und *Schaddaj* und schließlich – in den Überschriften der Gottesreden – *Jhwh* fließt in dieser aus Dtn 6,4 und Sach 14,9 bekannten Gottesbezeichnung *'eḥād/éʿ* zusammen.¹⁴

Die Vielfalt der Gottesbezeichnungen, zu der auf einer späten Redaktionsstufe in Ijob 28,28 noch *Adonaj* hinzu kommt, ist weder ein Hinweis auf ein ursprünglich polytheistisches Milieu der Ijob-Dichtung noch ein Beispiel für einen »idealtypischen Monotheismus«¹⁵. Es handelt sich vielmehr um eine dichterische Varianz zur Vermeidung des *Jhwh*-Namens im Mund der Weisen, zumal wenn diese gemäß ihrer Herkunftsorte mindestens Nichtisraeliten, nach einer schon in der Septuaginta und im Talmud nachweisbaren Problematisierung gar als Nichtjuden anzusehen sind.¹⁶ Vielleicht steht zusätzlich das priesterschriftliche

(Hg.), *Mut in Zeiten der Resignation. Betrachtungen zur Bestimmung des Menschen*, FS W. Kurz, Tübingen/Wien 2004, 404–421.

¹³ In der Wendung *hū' b' 'eḥād* ist *b'* als *beth-essentiae* aufzulösen.

¹⁴ Zur Verortung dieser Gottesbezeichnung im spätbronzezeitlichen syrisch-kanaanäischen Substrat der israelitisch-jüdischen Religion siehe *O. Loretz*, Die Einzigkeit eines Gottes im Polytheismus von Ugarit, in: *M. Krebernik / J. van Oorschot* (Hg.), Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients, AOAT 298, Münster 2002, 71–89, und zum Reichtum der Deutungsmöglichkeiten von Dtn 6,4 *J. van Oorschot*, »Höre Israel ...!« (Deut 6,4f.) – der eine und einzige Gott Israels im Widerstreit, in: *M. Krebernik / J. van Oorschot* (Hg.), Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients, AOAT 298, Münster 2002, 113–135.

¹⁵ So aber nach *Knauf*, *Bibel*, 46f.

¹⁶ Vgl. den Septuaginta-Zusatz zu Ijob 42,17 und bBB 15a–b; siehe dazu auch *M. Witte*, The Greek Book of Job, in: *T. Krüger / M. Oeming / K. Schmid / Chr. Uehlinger* (Hg.), Das Buch Hiob und seine Interpretationen, AThANT 88, Zürich 2007, 33–54; *ders.*, Hiob und die Väter Israels. Beobachtungen zum Hiobtargum, in: *Ders.* (Hg.), Hiobs Gestalten. Interdisziplinäre Studien zum Bild Hiobs in Judentum und Christentum, SKI.NF 2, Leipzig 2012, 39–61.

Konzept der gestuften Offenbarung Gottes, als *Elohim* vor der Welt, als *El* bzw. *El Schaddaj* vor den Erzvätern (vgl. Gen 17,1) und als *Jhwh* vor Mose, im Hintergrund (vgl. Ex 6,2f.),¹⁷ wenn Ijob in seinem die Dichtung eröffnenden Versuch, die Schöpfung zu negieren (vgl. Ijob 3,4), Gott als *Eloah* anspricht,¹⁸ wenn im Dialog mit den Freunden dann zusätzlich *El*, *Elohim* und *Schaddaj* auftauchen und wenn die als Theophanie gekennzeichneten Gottesreden in der Überschrift das Tetragramm aufweisen. Doch wie in der Priesterschrift *El* und *Schaddaj* den einen und einzigen Gott bezeichnen, so verbirgt sich hinter allen diesen Bezeichnungen im Buch Ijob der eine und einzige Gott, den Ijob in seinem abschließenden Unschuldsbekenntnis noch einmal entschieden *'əḥād* nennt (31,15):

»Hat nicht auch ihn erschaffen, der mich im Mutterleibe schuf,
hat nicht *der Eine* (*'əḥād*) uns im Mutterschoß bereitet?«

Auch hier steht die Gottesbezeichnung *'əḥād* und mit ihr das Bekenntnis zur Einheit Gottes in unmittelbarem Bezug zu Gott als dem Schöpfer.

So wird in Ijob 31,15 (wie in Spr 14,31) aus der gemeinsamen geschöpflichen Herkunft von dem *einen* Gott die ethische Verpflichtung zur Wahrung des Rechts ökonomisch und sozial Benachteiligter abgeleitet.¹⁹ Hier zeigt sich, wie an anderen Stellen des Alten Testaments auch außerhalb der Weisheit, das ethische Potential, das im Alten Testament der Vorstellung von der Einheit Gottes innewohnt. In außerkanonischen jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit ist diese Idee weiter ausgeführt (vgl. Aristeebrief 139), um dann bei Hermann Cohens (1842–1918) Ableitung der Einheit der Moral aus der Einheit Gottes zu gipfeln.²⁰

In den dem Ijob-Buch später zugewachsenen Sentenzen zur geschöpflich bedingten Niedrigkeit des Menschen erscheint die Korrelation der Einheit Gottes und der Menschheit hamartiologisch gewendet:

¹⁷ Vgl. *Knauf*, *Bibel*, 46; *M. Witte*, Vom EL SCHADDAJ ZUM PANTOKRATOR – Ein Überblick zur israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte, in: *J. F. Diehl / M. Witte (Hg.)*, *Studien zur Hebräischen Bibel und ihrer Nachgeschichte*, KUSATU 12–13, Kamen 2011, 211–256 (besonders S. 213–220).

¹⁸ Diese Gottesbezeichnung ist nur 58mal in der Hebräischen Bibel belegt, davon 41mal im Ijob-Buch. Sie geht sprachlich auf *Elohim* zurück und könnte in analogem Sinn zu Kohellets Verwendung von *Elohim* gebraucht sein (*Müller*, *Monotheismus*, 1462).

¹⁹ Vgl. Spr 17,5; 19,17; 22,2; 29,13.

²⁰ *H. Cohen*, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Nach dem Manuskript des Verfassers neu durchgearbeitet und mit einem Nachwort versehen von B. Strauß, Frankfurt/M. 1929 (Nachdr. Darmstadt 1966), 180.

»Wie kann ein Mensch gerecht sein vor Gott oder ein Mann rein sein vor dem, der ihn gemacht hat?

Siehe seinen Dienern traut er nicht und seinen Boten wirft er Torheit vor« (Ijob 4,17f.).

Mit dieser Sentenz, die mit Modifikationen dreimal im Ijob-Buch begegnet,²¹ ist ein Aspekt der Einheit Gottes angesprochen, der in der ursprünglichen Auseinandersetzung zwischen Ijob, seinen Freunden und Gott nicht nur wegen seiner charakteristischen Sündenvorstellung auffällt, sondern auch wegen seiner anklingenden Rede von den Engeln. Literargeschichtlich wohl auf verschiedene Hände zu verteilen, tauchen diese als *b^enê (hā-) ’ae’lohîm* / ἄγγελοι τοῦ θεοῦ (1,6; 2,1; 38,7), als »Diener« und »Boten« (4,18), als »Heilige« (5,1; 15,15), »Erhabene« (21,22) und »Scharen« (25,3) sowie als »Tausendschaft« (33,23) auf. Traditionsgeschichtlich in der Vorstellung eines himmlischen Hofstaates gründend,²² im Einzelnen religionsgeschichtlich unterschiedlich gefärbt, ist allen genannten Stellen gemeinsam, dass sie die Engel zwar als dem Menschen überlegene, Gott aber vollständig untergeordnete Wesen betrachten. Ein eigenes Profil erhalten nur der Satan in den Himmelszenen des Prologs (1,6–12; 2,1–7) und der auf diese bezogene Fürspracheengel in der ersten Rede des Elihu (33,23–26). Beide Figuren erscheinen als poetisch personifizierte innergöttliche Zwiegespräche, im Fall des Satan als – gegenüber der ursprünglichen Ijob-Novelle und der ursprünglichen Ijob-Dichtung sekundäre – Begründung der gottgeschickten Leiden Ijobs, im Fall des Fürspracheengels als – gegenüber den Himmelszenen seinerseits sekundäres – positives Gegengewicht zum Satan, der die Wende des nun als Erziehungsmaßnahme Gottes gedeuteten Leidens bewirkt. Elihu Fürspracheengel figuriert hier das alttestamentlich breit gestreute Motiv der Reue Gottes.²³

²¹ Hi 4,17–19; 15,14–16; 25,4–6, davon abhängig und verkürzt in 9,2 und 33,12; vgl. Koh 7,20; Spr 20,9; siehe dazu *M. Witte*, Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hiob 21–27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches, BZAW 230, Berlin / New York 1994, 91–114.

²² Vgl. 1 Kön 22,19; Ps 82,1.

²³ Vgl. den Klassiker von *J. Jeremias*, Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung, BThSt 31, 3. Aufl., Neukirchen-Vluyn 2002. Im Buch Ijob liegt dieses Motiv bekanntlich pervertiert vor, wenn am Ende Ijob so reagiert, wie er es eigentlich von Gott erwartet und Reue empfindet (Ijob 42,6). Siehe dazu pointiert *M. Fishbane*, The Book of Job and Innerbiblical Discourse, in: *L. G. Perdue / W. C. Gilpin (Hg.)*, The Voice from the Whirlwind. Interpreting the Book of Job, Nashville 1992, 86–96; 240–241, hier: 97f.: Weil Gott sich nicht wandelt, muss sich Ijob wandeln; ähnlich *H. Spieckermann*, Wunder, Wunden, Weisheit, in: *M. Witte (Hg.)*, Hiobs Gestalten. Interdisziplinäre Studien zum Bild Hiobs in Judentum und Christentum, SKI.NF 2, Leipzig 2012, 11–28, hier: 22 f.

Ob nun der Satan Ijob mit Aussatz schlägt (2,7) oder der Fürspracheengel potentiell einen Wandel Gottes bewirkt (33,23–26) – es ist letztlich doch der *eine* Gott, der handelt (Ijob 2,3b).²⁴ In allen literarischen Schichten des Ijob-Buches und in den von ihnen vertretenen verschiedenen Deutungen des Leidens, sei es als Strafe für bewusste oder unbewusste Sünden, als Mittel der Bewährung, Prüfung oder Erziehung des Gerechten bzw. als Existential und als Geheimnis, steht die Alleinwirksamkeit dieses Gottes außer Frage. Das zeigen die Klagen Ijobs gegen den als Feind erfahrenen und als Freund erhofften Gott²⁵ ebenso wie Ijobs erster Satz im Buch »Jhwh hat es gegeben, Jhwh hat es genommen – gelobt sei der Name Jhwhs« (1,21), der einmal das kompositionelle und theologische Zentrum der Ijob-Novelle bildete und der variiert von der späteren Buchredaktion in 2,10 aufgenommen wird: »Das Gute haben wir von Gott erhalten und sollten das Böse nicht auch annehmen?« Das Paradigma des leidenden Menschen spricht hier aus, was gemäß seinem literarischen Pendant, Adam, zum Wesen des Menschen als Gegenüber des einen Gottes gehört, das heißt: wie dieser, zwischen gut und böse unterscheiden und beides (er-)leben zu können (Gen 3,22; 6,5).

Wohl als Reaktion auf Elihus Theologie des gerechten Schöpfergottes²⁶ sind Ijob Schöpfungshymnen in den Mund gelegt, die darauf hinauslaufen, die begrenzte Gotteserkenntnis des Menschen zu konstatieren:

»Siehe, das sind nur die Enden seiner Wege,
und nur ein kleines Wörtlein davon haben wir vernommen.
Wer will aber den Donner seiner Macht verstehen?« (26,14)

Gott ist einer – *wie* aber diese Einheit zu beschreiben ist, das entzieht sich auch den Weisen (28,28). Selbst der poetische Rekurs auf den einst vom Wettergott niedergerungenen Chaosdrachen oder die vor Gott zitternden Refaim,²⁷ mithin die Reaktivierung des Mythos, reicht nicht zur Beschreibung dieser Einheit. Gott und seine Einheit sind ein Mysterium.

²⁴ Siehe dazu auch *Krüger*, Einheit, 22–24.

²⁵ Vgl. besonders Ijob 6; 19.

²⁶ Vgl. Ijob 35,13; 36–37 und dazu *H.-M. Wahl*, Der gerechte Schöpfer. Eine redaktions- und theologiegeschichtliche Untersuchung der Elihureden – Hiob 32–37, BZAW 207, Berlin / New York 1993, 63–68, sowie *T. Pilger*, Erziehung im Leiden. Komposition und Theologie der Elihureden in Hiob 32–37, FAT II/49, Tübingen 2010, 147–163.

²⁷ Vgl. Ijob 7,12; 9,13; 26,12 bzw. 26,5; 38,17. Die sehr spät in das Buch eingelegten Beschreibungen des Behemot (»Flusspferd«) und Leviathan (»Krokodil«) in 40,15–24; 40,25–41,26 sind weniger mythisch zu verstehen als vielmehr »natürlich«, d.h. als (gewaltige) Geschöpfe des einen Gottes (vgl. Ps 104,26), die im Kontext der Gottesreden des Ijob-Buches über kein eigenes widergöttliches Profil verfügen.

3.2 »DER GOTT HAT ALLES SCHÖN GEMACHT ZU SEINER ZEIT« (KOH 3,11) – ASPEKTE DER EINHEIT UND VIELHEIT GOTTES IM BUCH KOHELET

Der doxologisch-resignativen Bestimmung der Einheit Gottes in den jüngsten Schichten des Ijob-Buches steht die zu diesen annähernd zeitgleiche Bezeichnung Gottes ausschließlich als *'^αlohîm/θεός* (»Gott«) bzw. *hā-'^αlohîm/ὁ θεός* »der Gott / die Gottheit«) im Buch Kohelet zur Seite. In der Konzentration auf diese Bezeichnung, bei der bewusst auf die Verwendung des Jhwh-Namens verzichtet wird, spiegelt sich wie in kaum einer anderen alttestamentlichen Schrift die Tendenz zur Abstraktion und Entmythisierung des Gottesbegriffs.²⁸ Gott als einer kann gemäß Kohelet nur als »Gott« bezeichnet werden. Dieser ist in der grundsätzlich schöpfungstheologisch ausgerichteten Theologie Kohelets dezidiert die alles bestimmende Wirklichkeit, die in Freiheit total und universal handelt.²⁹ Wo sich Gottes Einheit schon in der Bezeichnung zeigt,³⁰ kommen Mythologie und Götterkritik nicht vor.

Dabei steht der Gott Kohelets der Welt, der er ein umfassendes, aber nicht unbegrenztes Eigenleben gewährt, distanziert, aber nicht apersonal oder beziehungslos gegenüber: Er ist Garant des Rechts, in diesem Leben und – gemäß jüngerer Einschreibungen in das Buch –³¹ auch jenseits der Grenze des Todes; er ermöglicht Leben und lässt in seiner Freiheit den Menschen punktuell Glück erleben. Im Erleben dieses Glücks, in der Erfahrung, dass Gott alles schön gemacht hat zu seiner Zeit, wie es Koh 3,11 in charakteristischer Modifikation des priesterschriftlichen Votums aus Gen 1,31 formuliert, schenkt Gott dem Menschen Anteil an seinem Wesen. In Momenten des Glücks partizipiert der Mensch am *'ôlām/αἰῶν* (»Ewigkeit«), an der Zeit Gottes und damit an Gott selbst.³²

Gleichfalls in Weiterführung des priesterschriftlichen Konzepts der Schöpfungstage (Gen 1,1–2,3) und dem daraus – wie aus der gesamten Theologie der Priesterschrift – ablesbaren Verständnis Gottes als Herrn der Zeit reflektiert Kohelet die Vielheit menschlicher Zeiterfahrungen (Koh 3). Die Vielfalt der in Koh 3 beispielhaft genannten Zeiterfahrungen von Geburt und Tod, Liebe und

²⁸ Vgl. dazu Müller, Neige, 143–168.

²⁹ Vgl. Koh 1,13; 3,10; 7,13–17; 8,17; 11,5.

³⁰ Zur Namenlosigkeit als Merkmal der Einheit in der Hermetik siehe E. Hornung, Das Denken des Einen, in: M. Krebernik / J. van Oorschot (Hg.), Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients, AOAT 298, Münster 2002, 21–32, hier: 31 f., und im hellenistischen Judentum siehe M. Hengel, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr., WUNT 10, 3. Aufl., Tübingen 1988, 485 f.

³¹ Vgl. Koh 3,17; 8,5; 11,9; 12,14.

³² Im Gegensatz zu Müller, Neige, 154, betrachte ich *'ôlām* gerade nicht als negativ gewertet.

Hass, Krieg und Frieden, ist aber kein Spiegel einer vielfältigen Götterwelt,³³ auch ist Gott selbst nicht die Zeit – er steht ihr als der allein Ewige vielmehr gegenüber und schenkt Erfahrungen seiner selbst in der Zeit. Allein diese Erfahrungen Gottes in der Zeit verleihen der für Kohelet im Gegensatz zur älteren Weisheit uneindeutig gewordenen Zeit ihre Eindeutigkeit. So steht Kohelet für die im Rahmen der Reflexion über Einheit und Vielheit Gottes philosophisch, religionsgeschichtlich und theologisch immer wieder notwendige Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Zeit.

3.3 »ICH WAR GOTTES LIEBLING« (SPR 8,30) – ASPEKTE DER EINHEIT UND VIELHEIT GOTTES IM BUCH DER SPRÜCHE SALOMOS

Mit der Beschreibung von Glückserfahrungen als »Ewigkeitserfahrungen« ist die Möglichkeit menschlicher Partizipation an dem einen Gott angeklungen. Am Beispiel eines Textes aus dem Buch der Sprüche und seiner Parallelen in den anderen Weisheitsbüchern soll dem Aspekt menschlicher Teilhabe an dem einen Gott weiter nachgegangen werden.

In Spr 8,22–36 erscheint die Weisheit personifiziert als ein schon vor der eigentlichen Schöpfung von Gott geschaffenes (nicht erworbenes)³⁴ Wesen, gewissermaßen als vorweltliche Zeugin der Schöpfertätigkeit Jhwhs, als Mittlerin des Lebens und als Liebling oder als Werkmeisterin Gottes,³⁵ die selbst vor diesem spielt (8,30). Die als Selbstprädikation der Weisheit gestaltete Rede ist – neben den Himmelsszenen im Buch Ijob – innerhalb der Weisheitsbücher der hebräischen Bibel wohl die deutlichste Reflexion über die Einheit und Vielheit Gottes. Dabei handelt es sich religionsgeschichtlich nicht um die Integration einer ehemaligen Göttin der Weisheit in den Jhwh-Glauben oder um eine Erweiterung des Verfügungsbereichs Jhwhs. Vielmehr liegt hier die poetische Personifikation eines ethischen und religiösen Ideals vor, parallel zur personifizierten Gerechtigkeit (12,28; 13,6), Torheit (9,13) oder Gottlosigkeit (13,6). Phänomenologisch entspricht dies der Vergöttlichung der εἰρήνη / *pax* oder der τύχη / *fortuna* in der paganen Welt des Hellenismus.³⁶ Dabei ist nochmals zu betonen, dass die personifizierte Weisheit der Sprüche Salomos bei allen Anleihen an

³³ Vgl. dagegen die hinsichtlich der Phänomene besonders qualifizierter Zeiten ausdifferenzierte Götterwelt z. B. in den griechischen und römischen sowie altvorderorientalischen Religionen.

³⁴ Zu *qānāh* im Sinn von »erschaffen« siehe Gen 14,19.22; Dtn 32,6; Ps 139,13; Ijob 36,33 (v. l.). Auch in Gen 4,1 dürfte *qānāh* eher »erschaffen« als »erwerben« bedeuten.

³⁵ Die Übersetzung von *'āmōn* ist eine alte *crux*. Die Übersetzung mit »Liebling« basiert auf der Verbalwurzel *'āman*, die Wiedergabe mit »Handwerker(in)« auf der Zusammenstellung mit dem sumerisch-akkadischen Lehnwort *ummānu*, dem Verständnis in Septuaginta, Vulgata und Peshitta sowie auf Weish 7,21, wo die Weisheit als τεχνίτης bezeichnet wird.

³⁶ Siehe dazu auch *Schroer*, Weisheit, 168 Anm. 49.

der ägyptischen Ma'at-Mythologie, ebensowenig wie in den gleich zu besprechenden Seitenstücken in Ijob 28, Sir 24 oder Weish 7 und 10,³⁷ eine Göttin ist: Sie erfährt keine kultische Verehrung, ist vielmehr vollständig von Jhwh her bestimmt und trägt allein in Sprachbildern göttliche Züge.

Im Blick auf die Frage nach Einheit und Vielheit Gottes sind vor allem zwei Aspekte wichtig. Zum einen spiegelt Spr 8 die innere Dynamik des einen Gottes Jhwh wider.³⁸ Das Motiv von der Lebendigkeit Gottes, das sonst im Alten Testament fast ausschließlich in seiner geschichtlichen Relation zu Israel oder zum einzelnen Glaubenden erscheint, ist hier gewissermaßen protologisiert (vgl. die »urgeschichtlichen« Reden Gottes zu sich selbst Gen 1,26; 3,22). Zum anderen personifiziert Spr 8 die Möglichkeit der Teilhabe des Menschen an dem einen Gott. Die Gottesfurcht, die den Frommen als solchen kennzeichnet, gewinnt hier Gestalt. Die Weisheit wird zum leibhaftigen Lockmittel Gottes auf dem Weg zu einem erfüllten Leben. So leistet Frau Weisheit textpragmatisch einen göttlichen Dienst der Animation, wenn der Weg zu Gott über die Liebe zu ihr führt.³⁹ Theologisch füllt Spr 8 eine Leerstelle, die Kohelets Abstraktion und Transzendierung des einen Gottes hinterlässt.

Dass damit im Gegenzug zumindest tendenziell der Glaube an den einen Gott aufgeweicht und der Weise zur Verliebtheit in die Weisheit verführt werden könnte, haben wohl die Autoren des Weisheitsliedes in Ijob 28 befürchtet.⁴⁰ Zwar erscheint auch hier die Weisheit als eine selbstständige Größe, und im Gegensatz zu Spr 8 hat sie sogar ein höheres Maß an vorweltlicher Existenz, wenn sie nicht nur als Anfang des Handelns Gottes (Spr 8,22) bezeichnet wird, sondern von ihrer Ausmessung durch Gott gesprochen wird, was ihren Bestand schon voraussetzt (Ijob 28,23). Doch bleibt die Weisheit in Ijob 28 Gott allein vorbehalten.

³⁷ In den weiteren Zusammenhang gehören auch Bar 3; 1 Hen 42; 11QPs^a XVIII; siehe dazu den Klassiker von *B. L. Mack*, *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum*, StUNT 10, Göttingen 1973, sowie *Witte*, Leiden, 206–211, und *M. Leuenberger*, *Gott in Bewegung. Religions- und theologiegeschichtliche Beiträge zu Gottesvorstellungen im alten Israel*, FAT 76, Tübingen 2011, 304–308.

³⁸ Mit *E. Stauffer* (*/K. G. Kuhn*), Art. »θεός κτλ., C. Die urchristliche Gottestatsache und ihre Auseinandersetzung mit dem Gottesbegriff des Judentums«, in: ThWNT III (1938), 91–120, hier: 100, könnte man hier – wie auch bei der Einordnung der Engel in das Handeln Gottes – von einem »dynamischen Monotheismus« sprechen.

³⁹ Vgl. *Feldmeier/Spieckermann*, *Gott*, 255.

⁴⁰ Das Lied könnte auf einer älteren Stufe eine eigenständige Komposition gewesen sein, die mittels des Zusatzes von V. 28 (vgl. Ijob 1,1) in den Kontext des Ijob-Buches eingefügt wurde und jetzt als Teil einer Rede Ijobs fungiert. Eine weitergehende Kritik an Spekulationen über die personifizierte Weisheit könnte hinter Koh 7,23f. stehen (siehe dazu auch *M. Saur*, *Sapientia discursiva. Die alttestamentliche Weisheitsliteratur als theologischer Diskurs*, in: ZAW 123 [2011], 236–249, hier: 243f.).

ten – dem Menschen gilt wie bei Kohelet die Gottesfurcht als die ihm gemäße Form der Weisheit (28,28). Die Vitalität, die Frau Weisheit in Spr 8 kennzeichnet, ist in Ijob 28 verfliegen. Die Weisheit schenkt auch in Ijob 28 Teilhabe an dem einen Gott, doch erscheint sie hier rematerialisiert.

Nochmals transformiert tritt die personifizierte Weisheit in Sir 24 auf.⁴¹ Hinsichtlich ihrer Selbstständigkeit als durch den Kosmos spazierende und Wohnung suchende Größe sowie hinsichtlich ihres um den Frommen werbenden Charakters übertrifft die σοφία Sirachs die *hâkmāh* von Spr 8 und berührt sich noch stärker als diese mit der ägyptischen Allgöttin Isis in den zeitgenössischen Aretalogien.⁴² Doch in Sir 24 vollzieht sich ein entscheidender Wandel: So lässt sich hier die kosmische Weisheit auf dem Zion, der Stätte des Jerusalemer Tempels, nieder und inkarniert sich in der Tora (24,23). Der steinerne Ort der Präsenz und Repräsentation des einen Gottes wird zum Ort der steten Anwesenheit der Weisheit. Das schriftgewordene Wort des einen Gottes wird – ähnlich wie in den weisheitlichen Torapsalmen (Ps 1; 19; 119) – zum Mittel der Partizipation an Gott.

Typisch für das Sirach-Buch konvergieren hier Universalität und Partikularität des Handelns des einen Gottes. Als Vermittlerin zwischen Gott und Welt fungiert die Tora, die Ben Sira in Weiterführung einzelner vom Deuteronomium und vom Ezechiel-Buch geprägter Formulierungen und in Anlehnung an stoische Vorstellungen das »Gesetz des Lebens«⁴³ nennt. Denn dieses bildet die Matrix allen Lebens und schenkt in der einmal offenbarten Schrift vom Sinai *dem* Menschen erfülltes Leben, der in ihm liest und seine Gebote bewahrt. Mittels des Gedankens von der Inkarnation der kosmischen Weisheit in der einen Tora Gottes ist die Vorstellung von der Transzendenz und Einheit Gottes bewahrt, mit dem Glauben an seine Gegenwart in der Welt verknüpft und ein die Generationen überbrückender Weg zur Teilhabe an Gott aufgewiesen.

Wenn in nochmaliger Modifikation des Motivs der personifizierten Weisheit in der Weisheit Salomos die σοφία als »Ausfluss der göttlichen Herrlichkeit« und »Abglanz des ewigen Lichts« bezeichnet wird (Weish 7) und diese als für Gott selbständig in der Geschichte handelnd beschrieben wird (Weish 10), dann trägt die Weisheit die Züge einer Hypostase. Als »eine, die alles vermag« (7,27), repräsentiert sie den einen Gott in seinem von *Pronoia* (6,7; 14,3) geprägten

⁴¹ Der Text von Sir 24 liegt bis heute nur in den griechischen und syrischen sowie den davon abhängigen Versionen des Sirach-Buches vor.

⁴² Siehe dazu *J. Marböck*, Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira, BBB 37, Bonn 1971, 49–54; *M. Totti*, Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion, Subsidia Epigraphica XII, Hildesheim u. a. 1985, 1–82.

⁴³ Sir 17,11; 45,5 und dazu *M. Witte*, »Das Gesetz des Lebens« (Sirach 17,11), in: *H. Streib / A. Dinter / K. Söderblom* (Hg.), Lived Religion – Conceptual, Empirical and Practical-Theological Approaches. FS H.-G. Heimbrock, Leiden/Boston 2008, 71–87.

Handeln in der Schöpfung und in der Geschichte. Diese von Gott selbst als ihrem ὁδηγός geführte Weisheit (7,15) schenkt nicht nur Teilhabe an dem einen Gott, sondern bewirkt diese in der einen Welt (10,1–11,1).⁴⁴ Diese findet selbst ihre Einheit darin, dass sie Eigentum Gottes ist, dessen Liebe über alles ergeht (11,24–26) und dessen unvergänglicher Geist in allem ist (12,1). Die im Deuteronomium angelegte Begründung der Einheit Israels aus der Einheit Gottes, der sich Israel in Liebe zuwendet (Dtn 7),⁴⁵ ist hier universalisiert.

3.4 »DAS ALLES IST ER« (SIR 36) – ASPEKTE DER EINHEIT UND VIELHEIT GOTTES IM BUCH JESUS SIRACH

Die Vorstellung von der Allwirksamkeit Gottes, die in der Weisheit Salomos ein Kriterium des Göttlichen und der Einheit Gottes ist, hat ihr begriffliches Seitenstück, möglicherweise auch ihr traditionsgeschichtliches Vorbild in der Anrede Gottes als ^wlohê hā-kāl bzw. δέσποτα ὁ θεὸς πάντων, als Gott des Alls, in Sir 36,1. Die Bezeichnung ^wlohê hā-kāl könnte eine Eigenprägung Ben Siras und ein Beispiel für seine »Innovation« von Theologumena sein.⁴⁶ Im Hintergrund dieser Gottesprädikation, die auch für die christlich-dogmatische Ausbildung der Rede von der Allmacht Gottes relevant wurde, stehen a) die biblische Anrede Gottes als *ādôn kāl hā-’āræš* (»Herr des ganzen Landes / der ganzen Erde«),⁴⁷ b) das möglicherweise von der Septuaginta geprägte Epitheton αὐτοκράτωρ,⁴⁸ c) pagane griechisch-hellenistische Gottesvorstellungen⁴⁹ sowie d) die von den Ptolemäern geförderte Verehrung von Zeus-Sarapis als kosmischem All- und Ein-Gott.⁵⁰

In gedanklicher Weiterführung der Totalitätsaussagen Kohelets und vermutlich in Parallele zu göttlichen Epitheta in der griechisch-hellenistischen Welt, wird mit dieser Anrede ein Gebet eröffnet, das paradigmatisch Grundzüge der Rede von Gott im Alten Testament in eine Theologie der Einheit des personalen Gottes überführt (Sir 36,1–22).⁵¹ Das Handeln dieses Gottes ist bezogen auf

⁴⁴ Vgl. Lk 11,49.

⁴⁵ Siehe dazu *Feldmeier/Spieckermann*, Gott, 101–110; 126–148.

⁴⁶ Vgl. Sir 45,23 H^B, (G: κύριος); 50,15 (G: παμβασιλεύς); 50,22 (G); 4Q409 frgm. 1 I,6; 5Q13 frgm. 1,2; 11QPs^a XXVIII,7f.; Est^{LXX} 4,17b; Jdt 9,12; Tob^s 10,14; Röm 9,5.

⁴⁷ Jos 3,11.13; Mi 4,13; Sach 4,14; 6,5; Ps 97,5.

⁴⁸ Sir 42,17; 50,14.17; Weish 7,25; Bar 3,1.4; 2 Makk 1,25 u. ö., sowie besonders häufig in der Ijob-Septuaginta; siehe dazu ausführlich *Witte*, El Schaddaj, 229–240.

⁴⁹ Vgl. z. B. *Pindar*, Isthmische Oden 5,53 (Zeus als ὁ πάντων κύριος); *Diogenes Laertios*, VII, 147; *Kleanthes*, Zeus-Hymnus; *Plutarch*, De Iside et Osiride 355E (bezogen auf Osiris).

⁵⁰ Siehe dazu *R. Merkelbach*, Isis regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt, Stuttgart/Leipzig 1995, 4 ff.; 74 ff.

⁵¹ Das theologisch wie rezeptionsgeschichtlich überragende Gebet wurde in neuerer Zeit mehrfach untersucht (*J. Marböck*, Das Gebet um die Rettung Zions in Sir 36,1–22 [G: 33,1–13a; 36,16b–22] im Zusammenhang der Geschichtsschau Ben Siras [1977], in: *Ders.*, Gottes

Israel als sein Volk im Kontext aller Völker (V. 1–5), spiegelt die Herrschaft des einen Gottes und relativiert jegliche menschliche Herrschaft (V. 12), zieht die Erkenntnis des einen Gottes durch Israel nach sich und zielt auf universale Gotteserkenntnis (V. 5.22). Die eine heilige Stadt Jerusalem (V. 18–19) erscheint als Brennpunkt des kosmischen Handelns dieses Gottes,⁵² der den doppeldeutigen Titel *'elohē 'ōlām*⁵³ bzw. ὁ θεὸς τῶν αἰώνων (»Gott der Ewigkeit / Gott der Welt«) trägt (V. 22)⁵⁴.

Mit der kombinierten Aufnahme der deuteronomistischen Geschichts- und Toratheologie sowie der priesterschriftlichen Heiligkeitskonzeptionen wahrt Ben Sira hier, wie in dem schon angesprochenen Kapitel über die personifizierte Weisheit (Sir 24) oder in seinem Lob der Väter (Sir 44–49), in der Rede von dem einen, einzigen⁵⁵ und zugleich universalen Gott den Bezug zum konkreten Handeln Gottes in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Auch als *hā-kāl* bzw. τὸ πᾶν (»das All / das Alles«), wie Ben Sira am Ende seines großen Schöpferlobes Gott einmal nennt (43,27),⁵⁶ bleibt der eine Gott ein Gegenüber zur Welt.

Ben Siras starke Betonung der Selbigkeit und Universalität Gottes (vgl. 42,19–21) führt nicht zu einer Verflüssigung der Einheit Gottes oder zu einer Entpersonalisierung Gottes, weil das Wesen dieses Gottes, den Ben Sira betend seinen Vater (51,1) und Herrn seines Leben nennt (23,1.4), Gerechtigkeit ist (18,2). Gerechtigkeit ist aber bei Ben Sira, wie in den anderen alttestamentlichen Schriften, immer als eine personale Beziehung, als eine heilvolle Lebensgemein-

Weisheit unter uns. Zur Theologie des Buches Sirach, hg. v. I. Fischer, HBS 6, Freiburg u. a. 1995, 149–166; *M. Zappella*, L'immagine di Israele in Sir 33 [36], 1–19 secondo il ms. ebraico B e la tradizione manoscritta greca. Analisi letteraria e lessicale, in: RivBib 42 [1994], 409–446; *W. Urbanz*, Gebet im Sirachbuch. Zur Terminologie von Klage und Lob in der griechischen Texttradition, HBS 60, Freiburg u. a. 2009). Seine ursprüngliche Zugehörigkeit zum Sirach-Buch scheint mir trotz einzelner Anfragen gesichert.

⁵² Ben Siras starke Betonung Jerusalems (vgl. Sir 49,6.11–13; 50,1–3) ist natürlich auch im Kontext seiner antisamaritanischen Haltung zu sehen (vgl. Sir 47,23; 50,25–26), vgl. dazu *M. Witte*, »What Share Do We Have in David ...?« – Ben Sira's Perspectives on 1 Kings 12, in: *R. G. Kratz / H. Spieckermann (Hg.)*, One God – One Cult – One Nation. Archaeological and Biblical Perspectives, BZAW 405, Berlin / New York 2010, 91–117.

⁵³ Textrekonstruktion nach *F. Vattioni*, Ecclesiastico. Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriana, Testi 1, Neapel 1968, 189.

⁵⁴ Vgl. Gen 21,33; Jes 40,28; Tob 13,6; 14,6^s; JosAs 12,2; 3 Hen 3,1; 9,4; 1QH^a XV,31; 4Q405 frgm. 19,3; 11QShirShabb VI,4.

⁵⁵ Im griechischen Langtext und in La wird dies unterstrichen durch den Zusatz »und außer ihm ist kein anderer« (vgl. Jes 44,6; 45,5–6.21; Weish 12,13; 1QH^a XV,32; XVIII,9; 1QS XI,18; 4QDibHam^a frgm. 1–2 V,9).

⁵⁶ Vgl. Röm 11,36; 1 Kor 12,6; 15,28. Der große Hymnus in Sir 42,15–43,33 zeigt, dass der alttestamentliche Monotheismus gerade keine »Entzauberung der Welt« bewirkt, sondern zum staunenden Lob des Schöpfers anleitet, vgl. daneben auch Ps 8 oder Ps 104.

schaft gedacht. Ebenso wenig nivelliert Ben Siras Vorstellung polarer Strukturen in der Schöpfung, mittels derer er – wohl gleichfalls in Aufnahme stoischer Gedanken⁵⁷ – das Böse als notwendiges Gegenüber des Guten interpretiert und Negativerfahrungen in das Handeln des einen vorsorgenden Gottes integriert (33,14–15), den alttestamentlich vor allem durch die prophetische Überlieferung geprägten Glauben an ein von Gott gesetztes Ziel der Geschichte. Auch hier ist es so, dass die Einheit Gottes die Einheit der Geschichte definiert, die nach Ben Sira durch eine Kette von göttlich gestifteten Bundesschlüssen strukturiert sowie im Akt des steten Erinnerns vom Menschen aktualisiert und in der gottesdienstlichen Feier am Jerusalemer Tempel (Sir 50) angeeignet wird.⁵⁸

3.5 VON DER UNVERNUNFT DES GÖTZENDIENSTES – ASPEKTE DER EINHEIT UND VIELHEIT GOTTES IM BUCH DER WEISHEIT SALOMOS

Zweimal wurde in der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte explizit die theologische Auseinandersetzung um die Verehrung Jhwhs im Bild und damit verbunden um die religiöse Bilderverehrung geführt: einmal unter dem Eindruck des babylonischen Exils im Kontext der deuteronomistischen Vergangenheitsbewältigung und Identitätsstiftung, das heißt der Kompensation des Verlustes der Repräsentationen Jhwhs im Tempel mittels Konzentration auf Name und Wort des bildlos zu verehrenden Gottes (Dtn 4–5), sowie ihrer Flankierung durch die deuterocesajanische Götzenpolemik (Jes 40,18–25; 46,1f.), dann nochmals in mittel- und späthellenistischer Zeit im Schatten der durch die fortschreitende Urbanisierung bedingten religiösen Pluralisierung Syrien-Palästinas sowie der Religionspolitik der Seleukiden und Ptolemäer. Für die Sprüche Salomos, Ijob, Kohelet und Ben Sira, die zwischen diesen Epochen entstanden sind, ist die Auseinandersetzung mit der Verehrung anderer Götter oder Götterbilder kein Thema.⁵⁹

⁵⁷ SVF II, 1169 (Gellius, Attische Nächte 7,1, als Zitat Chrysipps; *W. Weinkauff*, Die Philosophie der Stoa. Ausgewählte Texte, RUB 18123, Stuttgart 2001, 131f.); Heraklit, Frgm. 22B 8; Frgm. 22B 23; Frgm. 22B 67 (*J. Mansfeld*, Die Vorsokratiker I, Griechisch/Deutsch, RUB 7965, Stuttgart 1983, 256–259; 274f.). Siehe dazu *M. Pohlenz*, Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, I–II, 4. Aufl., Göttingen 1970.1972, hier: I, 100f.; *U. Wicke-Reuter*, Göttliche Providenz und menschliche Verantwortung bei Ben Sira und in der frühen Stoa, BZAW 298, Berlin / New York 2000, 36–38; 273.

⁵⁸ Vgl. zu *b'rit* / διαθήκη Sir 44,12.17.(18).20.22.(23); 45,(5).(7).15.24f.; (47,11); 50,24 bzw. zu *zākar* / μνησκόω, μνημόσωνον Sir 44,9.13; 45,1.(9).(11).16; (46,11); 47,23; 49,1.9.13 und dazu *J. Marböck*, Die »Geschichte Israels« als »Bundesgeschichte« nach dem Sirachbuch (1993), in: *Ders.*, Gottes Weisheit unter uns. Zur Theologie des Buches Sirach, hg. v. I. Fischer, HBS 6, Freiburg u. a. 1995, 103–123.

⁵⁹ Sieht man einmal von der punktuellen Bezugnahme auf das Fremdgötter- und Bilderverbot in Ijobs Reinigungseid in Ijob 31,24–28 (vgl. Ex 20,4–5; Dtn 5,8–9 und Dtn 17,2–3)

Anders sieht das im jüngsten kanonischen Weisheitsbuch, der Weisheit Salomos aus, die sich hierin (wie auch in anderen Passagen) als Exegetin Deuterocesajas erweist.⁶⁰ So wird in Weish 13–15 der aus Deuterocesaja bekannte Spott über die Götzenbilder aufgenommen und argumentativ weitergeführt. Vor dem kulturgeschichtlichen Hintergrund der hellenistisch geprägten Metropole Alexandria mit ihrer Vielfalt in der Stadt präserter Götterbilder und Kulte sowie angesichts des Aufblühens des römischen Herrscherkultes sieht sich der Verfasser des dritten Teils der Weisheit Salomos zu einer prinzipiellen argumentativen Apologie des jüdischen Glaubens an den einen und einzigen, damit bildlos zu verehrenden Gott herausgefordert.

Diese Auseinandersetzung erfolgt in dreierlei Hinsicht: Die Verehrung kosmischer Elemente oder meteorologischer Phänomene als Götter ist zwar angesichts deren Schönheit verständlich, aber unvernünftig, da hier die Schöpfung mit dem Schöpfer verwechselt wird (Weish 13,1–9). Noch unvernünftiger ist die Verehrung von Verstorbenen oder Herrschern, da hier Menschen zu Göttern erklärt werden, mithin der Unterschied zwischen Gott und Mensch übersehen wird (14,15f.). Den Gipfel der Dummheit bildet die Verehrung von Gott oder Göttern im Bild, zumal in Tiergestalt wie im zeitgenössischen Ägypten, da hier vergessen wird, dass der sterbliche Mensch nur Totes, also keinen Gott bilden kann (15,17). Im Gegenüber zur Einheitsideologie der hellenistisch-römischen Herrscher findet die exklusiv verstandene Einheit Gottes ihr Profil:

»denn es ist kein Gott außer dir, der sich um alles sorgt,
auf dass du noch zeigtest, dass du nicht ungerecht richtest,
noch könnte dir ein König oder Herrscher vor Augen treten, wegen derer, die du
bestraft hast.« (12,13f.)

Die Einheit des bildlos zu verehrenden einen Gottes wird hier, neben Lebendigkeit, Güte, Wahrhaftigkeit, Langmut, Erbarmen und Allherrschaft zum Kriterium des Göttlichen schlechthin (Weish 15,1). In Verlängerung und Ausweitung der

oder der Sentenz in Sir 30,18–19 (vgl. Ps 115,4f.; Weish 15,15) ab. Wo Ben Sira den aus der Kultsprache stammenden und in der deuteronomistischen Polemik gegen fremde Kulte gebrauchten Begriff *tô'ebāh* / βδέλυγμα verwendet, bezeichnet er – mit einer Ausnahme (49,2) – die Missachtung der Tora, mangelnde Gottesfurcht und Desinteresse an Weisheit. Auch in seinen geschichtstheologischen Rekursen auf Jerobeam (Sir 47,23 vgl. 1 Kön 12) und auf Elia (Sir 48,1–14, vgl. 1 Kön 17–19; 21; 2 Kön 1–2) spricht Ben Sira nur allgemein von Sünde und expliziert nicht den deuteronomistischen Vorwurf des Bilderdienstes und der Verehrung der Baale und Ascharten.

⁶⁰ Vgl. Weish 2,10–20 als Auslegung von Jes 52,13–53,12; zu weiteren Bezugnahmen von Weish 2 auf Texte aus dem (griechischen) Jesaja-Buch siehe *H. Engel*, Das Buch der Weisheit, NSK.AT 16, Stuttgart 1998, 70–76.

spätdeuteronomistischen Begründung für das Bilderverbot in Dtn 4,15f. wird die Bildlosigkeit der Gottesverehrung historisch begründet – den Bildern mangelt es an Ursprünglichkeit (Weish 14,12f.) – und anthropologisch gewichtet: Götterbilder sind letztlich Feinde des Lebens, weil sie vom eigentlichen Gott des Lebens wegführen, der in seiner Lebendigkeit nicht zu fassen ist, schon gar nicht im Bild (14,27–31). Wo Lebendigkeit und Liebe als Signum des einen Gottes erscheinen, ist es nur folgerichtig, dass der Tod keine Grenze darstellt, der Mensch vielmehr auf Unsterblichkeit hin geschaffen ist (2,23), die freilich nur der Gerechte erhält (3,1). So begründet hier die Einheit Gottes die Einheit des Lebens, das den Tod überdauert.

Unabhängig von der Frage, ob der Verfasser der Weisheit Salomos nun der religiösen Praxis seiner Umwelt gerecht wird, steht seine kritische Theologie neben der Verankerung in der Deuteronomistik in der religionsphilosophischen Tradition eines Xenophanes und des Euhemerismus.⁶¹ Zugleich spiegelt die Weisheit Salomos wie die Werke des nur wenig jüngeren Philo von Alexandria und des Paulus von Tarsos das schon im Blick auf Ijob 31,15 (*par.* Spr 14,31) angesprochene rationale und ethische Potential des Glaubens an den einen Gott.

4 ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK

Die alttestamentlichen Weisheitsbücher sind literarische Reflexionen über das Wesen Gottes unter der Voraussetzung des Glaubens an den einen und einzigen Gott Jhwh. Dabei leuchten, entstehungsgeschichtlich, gattungsmäßig und textpragmatisch bedingt, unterschiedliche Aspekte auf, die für die Rede von der Einheit und Vielheit Gottes von zentraler Bedeutung sind.

Wo infolge des Leidens des Gerechten die Gerechtigkeit Gottes in Frage gestellt wird, wie im Fall Ijob, führt dies nicht zu einer Auflösung der Einheit Gottes. Diese wird vielmehr durch die Suche nach dem einen Gott, der Gutes und Böses bewirkt, verfestigt. Indem der in seiner Integrität bis ins Mark getroffene Ijob unbedingte an Gott festhält, wahrt er die Einheit Gottes. Als leidender Gerechter wird Ijob zum Stellvertreter Gottes,⁶² der letztlich in seinem Handeln,

⁶¹ Vgl. Jub 11,4–7; SibOr III,547; 723 und dazu *W. Bousset / H. Gressmann*, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, HNT 21, 3. Aufl., Tübingen 1926, 305; *Hengel*, Judentum, 164; 484.

⁶² Das Motiv von der Stellvertretung, das das Ijob-Buch nach seiner theologischen Seite (vgl. Ijob 1,8–11; 2,3–5) und seiner anthropologischen Seite (vgl. Ijob 42,7–9) entfaltet, scheint mir für die theologische Reflexion der Einheit und Vielheit von fundamentaler Bedeutung zu sein, was ich in diesem Rahmen aber nicht weiter ausführen kann. Nur so viel sei angedeutet: Diese Stellvertretung und Repräsentanz des einen Gottes *in* der Welt kann nur ein Mensch als personales Wesen, in letzter Konsequenz nur ein Gottmensch (Joh

auch in seiner Offenbarung (Ijob 42,5), ein Geheimnis ist: ein Mysterium in personaler Relation. Paulus nimmt diesen Gedanken auf, wenn er die Ausführungen über Gottes Handeln an Israel im Verhältnis zu seinem Handeln in Christus mit einem hymnischen Mischzitat aus vor allem weisheitlichen Texten der jüdischen heiligen Schriften beschließt (Röm 11,33–36).

Wenn infolge einer Abstraktion des Gottesbegriffs der Name Gottes verschwindet und das Appellativum zum Namen wird, wie bei Kohelet, ist einerseits die Einheit Gottes evident. Andererseits wird, sofern die Vorstellung von der Transzendenz, Personalität und Weltbezogenheit Gottes nicht aufgegeben wird, die Frage nach der Erfahrbarkeit und Teilhabe Gottes generiert. Kohelet beantwortet sie unmythologisch mittels der Qualifikation glücklicher Zeiten als Gotteszeiten (Koh 3,13; 5,17; 8,15). Wenn die Zeit ihre Einheit in Gott findet, dann gilt dies im gesamtbiblischen Horizont auch für die Erfüllung der Zeit (Gal 4,4).

Spr 8 greift zur Stilfigur der poetischen Personifikation der Weisheit, artikuliert damit nebenbei die sich durch das israelitisch-jüdische Schrifttum ziehende Vorstellung von der inneren Dynamik Jhwhs, und gestaltet die Weisheit zur göttlichen Mittlerin des Lebens. Bei Ben Sira ist dies zur Vorstellung von der Inkarnation der Weisheit in der Tora transformiert und in der Sapiencia zur Idee der selbständigen Wirkkraft der Weisheit weitergeführt. Beide Linien der Partizipation an Gott mittels der gestaltgewordenen Weisheit finden ihre Fortschreibung im Neuen Testament: Ben Siras mit der Tora identifizierte Weisheit erlebt in den Inkarnationschristologien in Mt 11,28–30 oder Joh 1 eine Repersonalisierung,⁶³ die weisheitliche Imago-Theologie der Weisheit Salomos wird in Kol 1,15–20 auf die Christus-Ikone angewandt.

Ben Siras Allgott, der in der griechischen Gestalt des Buches auch den in der Theologie des hellenisierten Judentums in Ägypten entstandenen Titel des παντοκράτωρ annimmt, tritt den zeitgenössischen Allgottheiten, seien es Isis oder Zeus-Sarapis, und den sich zu Göttern stilisierenden Herrschern gegenüber und wahrt dabei die Spezifika des einen Gottes Israels, dessen Wesen sich in seinem Handeln an Israel zeigt: Zur Einheit Gottes gehört die *eine* heilige Stadt mit dem *einen* Tempel und der *einmal* offenbarten Tora, von der Heil und Leben der Völker ausgehen. Lukas schreibt diese Theologie aus der Perspektive des Handelns Gottes in Jesus Christus fort (Apg 1,8), der im Rahmen der altkirchlichen Christologie dann selbst den Titel *Pantokrator* erhalten wird.⁶⁴

1,14.18), erfüllen. Insofern ist Ijob (neben dem Gottesknecht aus Jes 52f. und seiner *relecture* in Weish 2) in der Tat ein »Zeuge Jesu Christi« (*W. Vischer*, *Hiob ein Zeuge Jesu Christi*, *Bekennende Kirche* 8, 2. Aufl., München 1934).

⁶³ Vgl. auch 1 Kor 1,24.30; 2,1–16.

⁶⁴ Vgl. z. B. *Athanasius*, *Orationes tres contra Arianos*, PG 26,329,16 ff., aber auch PGrM 13a1; 21,43; zu weiteren patristischen Belegen siehe *O. Montevicchi*, *Pantokrator*, in: *Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni*, II, Mailand 1957, 402–432, hier: 424–430, und *M. Bach-*

Wo Lebendigkeit und universale Liebe die entscheidenden Kriterien von Göttlichkeit sind, wie in der Weisheit Salomos, da erscheint nicht nur die Verehrung kosmischer Elemente als Götter und von Götterbildern als Unvernunft und Lebensfeindlichkeit, da sind nicht nur Leid und Tod relativiert, sondern da ist auch die Einheit Gottes auf eine einzigartige Basis gestellt. Wenn in der Theologie der johanneischen Schule Gottes Liebe zur Welt sich in der Gabe seines Sohnes zeigt (Joh 3,16) und Gott selbst die Liebe ist (1 Joh 4,8), dann liegt dies im Fluchtpunkt der Vorstellung eines das Leben liebenden und damit der Welt ihre Einheit schenkenden Gottes (Weish 11,26).

Die theologische Leistungsfähigkeit der alttestamentlichen Weisheit zeigt sich generell in ihrer Dialogizität und ihrer Kraft zur Integration und Transformation genuin israelitisch-jüdischer Theologien und paganer religiöser Vorstellungen. In diesem Sinn steht die alttestamentliche Weisheit auch für theologische Modernität und Interkulturalität. Im Blick auf die mit der Frage nach der Einheit und Vielheit Gottes untrennbar verbundenen theologischen Gegenwartsfragen, nämlich der ökonomisch und medial betriebenen Globalisierung, der religiösen Pluralisierung und Fundamentalisierung (nicht nur im Islam) sowie der naturwissenschaftlichen und medizinischen Wissensexplosion, dürften die hier skizzierten weisheitlichen Aspekte der Einheit Gottes von konkreter Bedeutung für die Theologie insgesamt sein.

mann, Göttliche Allmacht und theologische Vorsicht. Zu Rezeption, Funktion und Konnotation des biblisch-frühchristlichen Gottesepithetons *pantokrator*, SBS 188, Stuttgart 2002, 199f.

POLYTHEISMUS UND MONOTHEISMUS ALS PERSPEKTIVEN AUF DIE ANTIKE RELIGIONSGESCHICHTE¹

Jörg Rüpke

I EINFÜHRUNG

Den Begriff Polytheismus verdanken wir Philon von Alexandria, der Traditionen der Septuaginta als hellenistischer Philosoph reflektierte. Im Rahmen dieser Theologie der frühen Kaiserzeit spielte die Idee des Monotheismus als unterscheidendes Charakteristikum des Judentums eine wichtige Rolle. »Polytheismus« bildete den notwendigen Gegenbegriff. Wir haben es also mit einem polemischen Begriff zu tun, einem Abgrenzungsbegriff: Der Vorwurf des »Polytheismus« schafft einen klar konturierten Gegner. Die Religionswissenschaft hat sich diesen Begriff zu eigen gemacht. Ganz selbstverständlich folgen wir der Distinktion Philos und begeistern uns daher um so mehr für die verstreuten Indizien eines »paganen Monotheismus«. ² Ich möchte die Brauchbarkeit dieser generalisierten Unterscheidung in Frage stellen. Für viele Phänomene, so möchte ich zeigen, spielt die Frage, ob es um eine oder mehrere Gottheiten geht, nur eine geringe Rolle. Pointiert formuliert ist meine These, dass die Rede von Monotheismus und Polytheismus eher eine mediengeschichtliche Frage ist: Bestimmte Medien und Textgattungen legen eher die Rede von Ein- oder Mehrzahl nahe. Je nachdem, welches Medium wir zum Leitmedium einer Kultur erheben, haben wir dann eine monotheistische oder eine polytheistische Religion vor uns.

¹ Dieser Beitrag beruht auf Arbeiten im Zusammenhang der Kollegforschergruppe »Religiöse Individualisierung in historischer Perspektive« am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt und greift umfangreich auf *J. Rüpke / U. Rüpke*, *Antike Götter und Mythen*. München 2010 zurück. Dankbar bin ich für intensive Diskussionen in Berlin, Osnabrück wie abschließend für Reaktionen in Zürich auf dem Europäischen Kongress für Theologie, wo ich den Text leider nicht selbst vortragen konnte.

² Z. B. *P. Athanassiadi / M. Fredel (Hg.)*, *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999; *S. Mitchell / P. Van Nuffelen (Hg.)*, *One god. Pagan monotheism in the Roman Empire*, Cambridge 2010.

2 POLYTHEISMUS UND PANTHEON

Ich beginne meine Umschau bei dem Begriff des Pantheon.³ Der Begriff impliziert die Annahme, dass die für antike Städte – und über Polytheismus auf dem Lande wissen wir kaum etwas – typische Mehrzahl von Gottheiten, die kultisch verehrt wurden, in einem übergreifenden systemischen Zusammenhang stehen, dem eine Arbeitsteiligkeit zu Grunde liegt.⁴ Für den griechisch-römischen Raum wurde diese Arbeitsteiligkeit von antiken Systematisierern wie Varro als »Herrschaftsbereiche« konzipiert – Herrschaftsbereiche freilich sehr ungleicher Reichweite. In Rom konnten sie beispielsweise von der politischen Sphäre insgesamt, vertreten durch Iuppiter Optimus Maximus, bis zum Dreitagefieber und der zuständigen Dea Tertiana reichen.⁵ Dieses »Pantheon«, diese Götterliste bot das entscheidende Profil eines lokalen Polytheismus⁶ und damit auch ein gern ge-

³ Siehe *J. Rüpke*, Art. »Pantheon«, in: *H. D. Betz (Hg.)*, Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. 6, 4. Aufl., Tübingen 2003, 857; vgl. für den Vorderen Orient *W. Sallaberger*, Art. »Pantheon«, in: *E. Ebeling (Hg.)*, Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie, Berlin 2004, 294.

⁴ Wichtige Beiträge: *A. Brelich*, Der Polytheismus, *Numen* 7 (1960), 123–136; *B. Gladigow*, Strukturprobleme polytheistischer Religionen, *Saeculum* 34 (1983), 292–304; *Fr. Schmidt*, Polytheisms. Degeneration or Progress?, *History and Anthropology* 3 (1987), 9–60; *M. Detienne*, Du polythéisme en général, *Classical Philology* 81 (1986), 47–55; *G. Ahn*, Monotheismus – Polytheismus. Grenzen und Möglichkeiten einer Klassifikation von Gottesvorstellungen, in: *M. Dietrich / L. Oswald (Hg.)*, Mesopotamica – Ugaritica – Biblica, Neukirchen-Vluyn 1993, 1–25; zur Forschungsgeschichte *B. Gladigow*, Polytheismus, *HrwG* 4 (1998), 321–330; *J. Rüpke*, Polytheismus und Pluralismus. Überlegungen zur religiösen Konkurrenz in der römischen Kaiserzeit, in: *A. Gotzmann / V. N. Makrides / J. Malik / Ders. (Hg.)*, Pluralismus in der europäischen Religionsgeschichte. Europäische Religionsgeschichte 1, Marburg 2001, 17–34 und *B. U. Schipper*, Art./Rezension »*R. G. Kratz / H. Spieckermann (Hg.)*, Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike, Bd. 1: Ägypten, Mesopotamien, Persien, Kleinasien, Syrien, Palästina 2006«, *ZfR* 15 (2007), 94–95. Die Betonung des Systemcharakters ist auch deutlich bei *A. Henrichs*, What is a Greek God?, in: *J. N. Bremmer / A. Erskine (Hg.)*, The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations, *Edinburgh Leventis Studies* 5, Edinburgh 2010, 19–39, hier 38.

⁵ Zur römischen Religion nach dem Handbuch von *G. Wissowa*, Religion und Kultus der Römer. HbdA 5,4, München 1912; einführend *J. Rüpke*, Die Religion der Römer. Eine Einführung, 2. Aufl., München 2006; und *J. Rüpke*, A companion to Roman religion, Malden, Mass. 2007.

⁶ Den lokalen Charakter griechischer Religionspraxis und Gottesvorstellungen betont aus methodologischen Gründen *F. Graf*, Gods in Greek Inscriptions. Some Methodological Questions, in: *J. N. Bremmer / A. Erskine (Hg.)*, The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations, *Edinburgh Leventis Studies* 5, Edinburgh 2010, 55–80.

nutztes Raster für die Darstellung einer solchen Religion, wenn auch im Einzelnen nicht nur die Namen und Persönlichkeiten der Gottheiten, sondern auch der Grad ihrer Personalisierung und ihrer Interaktion stark variieren konnte.⁷

Aber darf man diesen Panthea wirklich so viel Bedeutung beimessen? Zwar nahmen antike Rituale selbst immer wieder Zusammenstellungen von Göttern, die am Ort verehrt wurden, vor. Bei der römischen Zirkusprozession etwa wurde eine Vielzahl von Göttern als wichtigste Zuschauergruppe in den Zirkus geleitet. Manche Gebete berücksichtigten eine Reihe von Göttern, bevor sie sich auf eine speziell angerufene Gottheit konzentrieren. Aber diese Zusammenstellungen unterscheiden sich untereinander, sie können wechseln, sie sind nie vollständig. Es sind oft private Initiativen, die neue Gottheiten an einen Ort brachten, auch wenn ein großer Tempelneubau im Stadttinneren üblicherweise öffentlicher Zustimmung bedurfte. Namen, Kultbild und architektonische Gestaltung des Tempels – und damit die Charakterisierung der Gottheit wie der Rahmen religiösen Erlebens im Heiligtum – folgten überaus individuellen Interessen.⁸ Den Einwohnern selbst konnten sich die tatsächlich vorhandenen Gottheiten allenfalls durch ein (in einer Großstadt schon mühsames) Aufsuchen aller Kultstätten, nicht aber in offiziellen Listen oder dergleichen erschließen: Kultkalender waren hier keine auf Vollständigkeit angelegten Führer.

Gleichwohl erlangten bestimmte Götterzusammenstellungen große Popularität. Das war für Griechenland zwar nicht der erschöpfende Katalog der »Theogonie« des Hesiod, wohl aber die Reihe der göttlichen Akteure der homerischen Epen und der späteren sogenannten »Homerischen Hymnen«, also Textprodukte. Eine – immer wieder leicht anders zusammengesetzte – Gruppe der »Zwölfgötter« wurde verschiedentlich seit dem sechsten Jahrhundert v. Chr. erwähnt, erlangte im Kult aber nie die Bedeutung, die sie in den Texten besaß.⁹ In der römischen Kaiserzeit fassten in den germanischen und angrenzenden Provinzen

⁷ Zu diesem Problem *F. Mora*, Per una tipologia del politeismo, in: *U. Bianchi (Hg.)*, The Notion of »Religion« in Comparative Research: Selected Proceedings of the XVI IAHR Congress, Roma 1995, 823–830.

⁸ *I. Baldassarre*, La necropoli dell' Isola Sacra (Porto), in: *H. von Hesberg / P. Zanker (Hg.)*, Römische Gräberstraßen. Selbstdarstellung, Status, Standard, München 1987, 125–138; *H. von Hesberg*, Die Basilika von Ephesos. Die kulturelle Kompetenz der neuen Stifter, in: *C. Berns / H. von Hesberg (Hg.)*, Patris und Imperium. Kulturelle und politische Identität in den Städten der römischen Provinzen Kleinasien in der frühen Kaiserzeit. Kolloquium Köln, November 1998, Leuven 2002, 149–158; *H. von Hesberg*, Ein Rundbau für Herakles am Tiber in Rom, in: *X. Lafon / G. Sauron (Hg.)*, Théorie et pratique de l'architecture romaine. Aix-en-Provence 2005, 101–113; *H. von Hesberg*, Ornament als Ausdruck individueller Konkurrenz. Ionische Marmorkapitelle aus der Zeit der Republik in Rom, *Bo J 205* (2005), 137–153.

⁹ *C. R. Long*, The Twelve Gods of Greece and Rome, EPRO 107, Leiden 1987.

sogenannte Jupiter-Giganten-Säulen immer wieder wichtige Gottheiten in Vierer-, Siebener- und Achter-Gruppen zusammen.¹⁰

»Pantheon« wurde in der Antike für solche Gruppenbildungen nie verwendet. Seit dem dritten Jahrhundert v. Chr. gab es in der hellenischen Welt Heiligtümer, die »allen Göttern« geweiht und als Pantheon oder Pantheon bezeichnet wurden. Ein solches gemeinsames Heiligtum war aber Ausnahme, nicht Regelfall. Üblicherweise war eine Gottheit klar als Eigentümer einer Kultstätte ausgewiesen; wenn sie sich den Kult regelmäßig mit einer anderen Gottheit teilte, wurde das eigens vermerkt. Selbst kleinere Göttergruppen, Triaden, also Dreiergruppen zum Beispiel, bildeten Ausnahmen. Auf dem römischen Kapitol wurde zwar die »kapitolinische Trias« im Haupttempel verehrt, aber Jupiter (im Zentrum), Juno und Minerva besaßen je eine eigene Zelle in diesem Bauwerk. Die Einrichtung eines Heiligtums für alle Götter stellt demnach eine Folge eines theologischen Nachdenkens dar, das in der hellenistischen Zeit gelegentlich auch die für Bauprojekte zuständigen politischen Entscheidungsträger und Stifter in den griechischen Städten erfasste.¹¹

3 POLYTHEISMUS UND MONOTHEISMUS IN TEXTEN

Aber blicken wir zunächst in Texte. In einer polytheistischen Religion, die dem Prinzip der »Herrschaftsbereiche« der Götter folgt, ist der Erfolg der Verehrung der Götter besonders von der Kenntnis dieser Kompetenzbereiche abhängig. Am Ende der römischen Republik schrieb Marcus Terentius Varro ein Handbuch über die »gottesdienstlichen Altertümer«, in dem er seinen Lesern entsprechende Informationen gerade auch dort, wo das Wissen fast verlorengegangen war, zur Verfügung stellen wollte. Leider ist auch dieser Text selbst nur in Zitaten, zumeist christlicher Kirchenväter, erhalten. Dennoch, an wenigen anderen Stellen können wir antike Versuche, die eigene polytheistische Religion zu systematisieren, auch durch die Überlieferung durch Tertullian und Augustinus so gut erkennen; eine Vielzahl anderweitig oft nicht belegter Gottheiten erlauben etwa den Prozess von der Zeugung bis zur Versorgung des Neugeborenen detailliert zu analysieren.¹²

¹⁰ Zum Material *W. Spickermann*, Germania Superior. Religionsgeschichte des römischen Germanien, Bd. 1, Tübingen 2003.

¹¹ Für das als Pantheon bekannte kuppelförmige Kultgebäude auf dem Marsfeld der Stadt Rom ist im Übrigen gar nicht erwiesen, dass es gerade einem solchen gemeinsamen Kult diene; kurz *L. Haselberger*, Mapping Augustan Rome, Journal of Roman Archaeology suppl. series 50, Portsmouth, RI 2008, 188 f.

¹² Varro, ant. rer. div. fr. 90–154; zur Analyse *J. Rüpke*, Gottesvorstellungen als anthropologische Reflexionen in der römischen Gesellschaft, in: *J. Stagl / W. Reinhard (Hg.)*, Gren-

Varro ist wichtig, aber eine Ausnahme. Systematisierende philosophische Texte – und als ein solcher Text verstand sich auch Varros Abhandlung – zeichneten sich seit dem Beginn dieses Typs von Denken gerade dadurch aus, dass sie nach einer einzigen letzten Ursache oder Grundmaterie der sichtbaren Welt suchten. So dachten sie über die Entstehung der Welt aus Feuer allein oder aus vier Elementen, aus Atomen oder aus dem einen göttlichen Verstand nach. Wie Varro am Ende seiner Abhandlung klar macht, dass selbst er die Tradition zwar respektiert, aber philosophisch eigentlich nur von einem Gott reden sollte,¹³ suchten auch andere Denker nach einem Balanceakt zwischen Tradition und Reflexion. Der Stoiker Cornutus fasst am Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. und am Schluss seiner Abhandlung über die Lehrmeinungen zur griechischen Theologie diesen Rettungsversuch zusammen: »Und so dürftest Du nun wohl, o Kind, auch die anderen Dinge, welche in mythischer Form über die Götter überliefert worden zu sein scheinen, ebenso auf die aufgezeigten Elemente zurückführen können, in der Überzeugung, dass die Alten nicht gemeine Leute waren, sondern sowohl ausreichende Fähigkeiten besaßen, um die Natur des Kosmos zu verstehen, als auch dazu neigten, über sie [die Natur; J. R.] in Symbolen und Rätselworten zu philosophieren.«¹⁴ Der schon anfangs genannte pagane Monotheismus oder der von Cornutus vorgestellte Oligotheismus ist gerade kein Phänomen eines (wie es das Wort *pagan* andeuten könnte) ländlichen Eingottglaubens einer für das Christentum reifen Welt, sondern eine Tradition des Denkens, die genau so alt ist, wie der Polytheismus der griechischen Poleis.

4 DER POLYTHEISMUS DER BILDER UND TEMPEL

Die antiken Götter waren in Bildern und Gebäuden in den Städten präsent. Im archaischen Griechenland des achten und siebten Jahrhunderts v. Chr. wie im Italien des sechsten Jahrhunderts v. Chr. wurden in Weiterführung ägyptischer Ideen Bautypen und Bauschmuck entwickelt, die klar erkennen ließen, dass in ihnen keine Menschen wohnten.¹⁵ Verbunden war dies mit einer parallelen –

zen des Menschseins. Probleme einer Definition des Menschlichen, Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie 8, Wien 2005, 435–468.

¹³ Varro, *ant. rer. div.* XVI.

¹⁴ Cornutus 35,7; Übers. *H.-G. Nesselrath*, Cornutus, *Die griechischen Götter. Ein Überblick über Namen, Bilder und Deutungen*, Tübingen 2009.

¹⁵ Zu antiken Tempeln und ihren Funktionen *D. Arnold*, *Die Tempel Ägyptens. Götterwohnungen, Kultstätten, Baudenkmäler*, Zürich 1992; *W. Burkert*, *The Meaning and Function of the Temple in Classical Greece*, in: *M. V. Fox (Hg.)*, *Temple in Society*. Winona Lake 1988, 27–47; *J. E. Stambaugh*, *The Functions of Roman Temples*, ANRW II.16,1 (1978), 554–608;

und im Blick auf den Alten Orient ebenso wenig originellen Entwicklung einer anthropomorphen Darstellung dieser Götter.¹⁶ Sie unterschied sich ebenso von der in Ägypten vorherrschenden Praxis, die Fremdheit auch dieser personalisierten Götter durch die Kombination von menschlichen Körpern mit Tierköpfen (oder ganz in Tierform) darzustellen, wie von der verbreiteten Praxis, nur ganz gering gestaltete Zeichen als Götterbilder zu nutzen, fast unbearbeitete Baumstammabschnitte etwa oder große Steine. Solche archaischen Kultbilder genossen hohe Wertschätzung, erlaubten aber wenig Differenzierung, zumal wo und solange wie auf den Einsatz von Schrift und damit Namensangaben verzichtet wurde. Solche Statuen erlaubten nicht nur narrative Darstellungen in anderen Bildgattungen, sondern sogar, Göttererscheinungen im Traum zu identifizieren, wie Cicero erklärt.¹⁷ Die Menschengestalt der Götter ließ sich dabei durch ihre Schönheit, wertvolle Materialien (wie Gold oder Elfenbein)¹⁸ oder gar monumentale Größe von Bildern von Menschen absetzen: Der Koloss von Rhodos, eine Darstellung des Sonnengottes Helios, ist das bekannteste Beispiel für Letzteres. Solche Bilder erlaubten, die wachsende Zahl der Götter der einzelnen Städte zu überblicken und zwischen ihnen unterscheiden zu können. Eine Konventionalisierung erlaubte ihre eindeutige Repräsentierung im öffentlichen wie privaten Raum. Der Gott mit dem Dreizack war sicher Poseidon, mit Flügelschuhen sicher Hermes oder Mercurius.¹⁹

5 DER POLYTHEISMUS DER MYTHEN

Die anthropomorphe Vorstellung hatte Konsequenzen. Wenn man sich Götter nach menschlichem Muster vorstellte, mussten sie das grundlegendste Merkmal des Menschen teilen, die Geschlechtlichkeit. Es gab Göttinnen und Götter. Wenn

J. W. Stamper, *The Architecture of Roman Temples. The Republic to the Middle Empire*, Cambridge 2005.

¹⁶ Allgemein *T. S. Scheer*, *Die Gottheit und ihr Bild. Untersuchungen zur Funktion griechischer Kultbilder in Religion und Politik*, *Zetemata* 105, München 2000; zu Repräsentationsstrategien kurz *J. Rüpke*, *Representation or presence? Picturing the divine in ancient Rome*, *Archiv für Religionsgeschichte* 12 (2010), 183-196; *A. Henrichs*, *What is a Greek God?*, in: *J. N. Bremmer / A. Erskine (Hg.)*, *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*, *Edinburgh Leventis Studies* 5, Edinburgh 2010, 19-39, 32-35.

¹⁷ Siehe *Cic. nat.* 1,81; für Griechenland: *K. D. Lapatin*, *New Statues for Old Gods*, in: ebd., 142-151.

¹⁸ Dazu *Ibid.*, in *K. D. Lapatin*, *Chryselephantine Statuary in the Ancient Mediterranean World*, Oxford 2001.

¹⁹ Siehe *J. Rüpke*, *Representation or presence? Picturing the divine in ancient Rome*, *Archiv für Religionsgeschichte* 12 (2010), 183-196, 183: *Casa dei Vettii*, VI.15 a/b.

Römer einmal überhaupt nicht wussten, mit welchem Gott sie es in einer schwierigen Situation zu tun hatten, schlossen sie Missverständnisse oder Beleidigungen aus, indem sie die Formel »Seiest Du Gott oder Göttin« verwendeten.²⁰ Aus Geschlechtlichkeit folgten Liebschaften und Freundschaften, Ehebruch und Vergewaltigung. Waren die Götter auch unsterblich, so mussten sie deswegen nicht ungeboren sein. Kinder wurden gezeugt und verschlungen, wurden groß oder blieben kindisch. Verwandtschaftsverhältnisse konnten nicht nur bei Menschen allerhand erklären oder provozieren. Das Privatleben der Götter war ein beliebtes Feld für Spötter.

Aber bei solchen Geschichten blieb es nicht. Die Götter waren schließlich tätige Mitbürger, wirkten, manchmal täglich oder im Jahreslauf, vor allem aber dann, wenn es brenzlich wurde. Dann erschienen sie in der Schlacht, halfen bei der Geburt – oder ließen einen Schiffbrüchigen im Stich und ertrinken. Der zuletzt Genannte konnte davon nicht mehr erzählen, das stellten schon antike Beobachter fest.²¹ Aber an die großen Situationen, in denen der Beistand eines um Hilfe gerufenen Gottes nicht ausblieb, erinnerte man sich. So teilten manche Götter auch das Merkmal Geschichtlichkeit mit den Menschen. Ein solcher Gott konnte Menschen auch besuchen, wenn sie ihn nicht anriefen oder erwarteten. Er konnte sich mit anderen Göttern streiten oder beraten.

Vor allem die griechische Kultur bot Gelegenheiten, solche Geschichten öffentlich zu machen, in der hier erfundenen Bauform und Institution des »Theaters«. Vor allem in der Tragödie waren es die Geschichten von Interaktionen von Göttern und Menschen, vor allem aus der klassischen Mythologie, den Stoffen aus der Generation vor und nach den Helden von Theben und Troja, die die Bühne bestückten. Diese Institution war ein Exportschlager. Aus dem hellenistischen Judentum kennen wir einen Dramatiker Ezechiel, der die Septuaginta im späten dritten oder im zweiten Jahrhundert v. Chr. in ein Drama mit dem Namen »Auszug«, Exagogé, umsetzte, das den Auszug der Israeliten aus Ägypten darstellte. Nichts spricht dagegen, dass dieses Stück in Alexandria auf die Bühne kam – aber das muss Spekulation bleiben.²²

Die anspruchsvollen Stoffe und oft zweistündigen Handlungsfolgen solcher Tragödien scheinen in der römischen Kaiserzeit zugunsten des *Mimus*,

²⁰ Dazu *J. Alvar*, Matériaux pour l'étude de la formule sive deus, sive dea, *Numen* 32 (1985), 236–273; *G. Ferri*, Tutela urbi. il significato e la concezione della divinità tutelare cittadina nella religione romana, *Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge* 32, Stuttgart 2010.

²¹ Diagoras bei *Cic. nat.* 3,89.

²² *K. Kuiper*, De Ezechiele poeta Iudaeo, *Mnemosyne* NS 28 (1900), 237–280; *N. L. Collins*, Ezekiel, the author of the Exagoge. His calendar and home, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 22 (1991), 201–211; zum Theater: *R. Scodel* (Hg.), *Theater and Society in the Classical World*, Ann Arbor 1993.

des kürzeren, stärker auf Kürze, Witz und holzschnittartige Charakterisierung von Personen und Situationen zugeschnittenen Stücks, zurückgetreten zu sein.²³ Die große Zahl der Theater, die mit den Stadtgründungen und dem Stadtbau in allen Provinzen des Römischen Reiches, in Africa wie Britannien, einherging,²⁴ bot dieser Gattung sicherlich primär eine Bühne. Aber die Kenntnisse von den Taten der Götter schöpfte man weiterhin vor allem aus Theateraufführungen.

Wie schon angeklungen ist, waren Göttergeschichten gleichwohl nicht nur Inhalte von Dramen. Das Erzählen über Götter bezeichnet man allgemeiner als Mythos, als »Erzählung« oder schlicht eine »Äußerung«.²⁵ Wie »Polytheismus« gewann auch dieses Wort sein Profil aus der polemischen Verwendung. Herodot und Thukydides, die Väter der europäischen Geschichtsschreibung, engten den Begriff ein, um ihr eigenes Schreiben von Mythen abzusetzen. »Mythos« und »Geschichte« (*historia*) wurden Gegenbegriffe. Damit war Mythos noch keine Lügengeschichte, aber doch eine Erzählung, deren historischer Wahrheitsgehalt nicht zu überprüfen war. Wo andere Informationen fehlten, konnte man auf solche Geschichten verweisen, aber man hütete sich zu behaupten, dass es tatsächlich so gewesen sei. Anders die Philosophen. Platon setzte dem »Mythos« den »Logos« entgegen. Auch dieser Gegensatz mag heute schärfer klingen, als er damals war. Ein »Logos« oder mehrere »Logoi« waren zunächst auch Äußerungen, Darstellungen, in manchen Fällen sogar Geschichten. Das konnte sich auch auf Götter oder religiöse Dinge, etwa den Sinn von Ritualen beziehen. Aber auch hier gab es eine Interessengruppe, die ihr eigenes Tun mit Hilfe dieses Begriffes neu zu bestimmen suchte. Schon für die vorsokratische Philosophie war der Logos zu einem Schlagwort für das Argumentieren, für das rationale Argument geworden. Wollte man dagegen mit Mythen argumentieren, musste man sie deuten, auslegen. Ansonsten waren es einfach Geschichten ohne rational überprüfbaren Wahrheitsgehalt.

Und dennoch wurden sie erzählt und verbreitet, weil sie etwas bedeuteten. Diese Bedeutsamkeit führt zur Wiederholung, zur Tradierung der Erzählung. Und umgekehrt kann die tradierte, die geläufige Erzählung dazu benutzt werden, immer wieder neue Sachverhalte zu illustrieren oder Probleme zu beleuchten. Sie wird mit Bedeutung aufgeladen. In Gesellschaften ohne oder

²³ I. Knapp Opelt, Das Drama der Kaiserzeit, in: E. Lefèvre (Hg.), Das römische Drama. Darmstadt 1978, 429-457.

²⁴ Z. B. E. Bouley, Les théâtres culturels de Belgique et des Germanies: Reflexions sur les ensembles architecturaux théâtres-temples, Latomus 42 (1983), 546-571; C. Ertel u. a. (Hg.), Das Theater und die Kultbezirke des römischen Byblos, Zeitschrift für Orient-Archäologie I (2008), 90-152.

²⁵ Einführend: F. Graf, Griechische Mythologie. Eine Einführung, München 1991; J. Rüpke / U. Rüpke, Antike Götter und Mythen. München 2011.

mit eingeschränkter Schriftlichkeit ist das eine Überlebensvoraussetzung für Erzählungen. Wenn Schrift aber nicht nur für Abrechnungen und Königslisten zur Verfügung steht, sondern auch für Mythen, dann können sich auch Erzählungen halten, die ihre aktuelle Bedeutung verloren haben. Sind sie einmal kanonisiert, geht an ihnen kein Weg mehr vorbei. Dann muss man entweder die alten Bedeutungen wieder entschlüsseln – oder einfach neue erfinden.

Das Erzählen oder die Narration ermöglicht eine Form der Reflexion, die komplexe Zusammenhänge, ambivalente Sachverhalte, Zweideutigkeiten und Paradoxe, in eine Sequenz von Vorher und Nachher bringt. Sie macht aus Qualitäten und Charakterzügen Handlungen. Das gilt für Mythographen wie Historiker, es gilt für jedwedes Erzählen, auch unser eigenes. Das aber hat Konsequenzen für unser Polytheismus-Problem. Schon die hebräische Bibel benötigt, um die Menschheitsgeschichte in Gang zu setzen, neben dem Schöpfergott einen zweiten Akteur, die Schlange, die Eva den Apfel aufdrängt. Die Christen erzählen die Geschichte von einem Sohn Gottes, und setzen so die Wahrnehmung der erneuten Zuwendung Gottes an die Menschen in eine Geschichte um, die Generationen von Theologen die Aufgabe einer »Christologie« gibt, die aus diesem Sohn Gottes einen Menschen und einen Gott machen muss. Um die noch grundsätzlichere Frage zu klären, wie Gott aus dem Nichts die Welt schafft, die dann etwas ist, was nicht Gott ist, erzählen andere Christen noch viel kompliziertere Geschichten und vermehren die Zahl der Akteure. Den angeblichen Anhängern des römischen Christen Valentinus (Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr.) schreibt Epiphanius in seinem im späten vierten Jahrhundert n. Chr. verfassten »Arzneikasten« folgenden Mythos zu:

Am Anfang schloss der immer junge, beide Geschlechter in sich vereinigende Urvater alles in sich, ohne dass das Eingeschlossene ein eigenes Bewusstsein hatte. Aber das in ihm eingeschlossene »Denken« (das präzise »Schweigen« genannt werden müsste) wollte heraus und gewann die »Größe« zu einer geschlechtlichen Vereinigung. Daraus entstand der »Vater der Wahrheit«, der auch »Mensch« genannt wird. Das weibliche »Schweigen« verband sich mit dem männlichen »Menschen« aufgrund ihres gemeinsamen Anteils am Licht und brachte so die »Wahrheit« hervor. Die Wahrheit brachte ihren Vater durch ihre Wollust dazu, sich mit ihr immerwährend zu vereinen. Die Frucht dieser Vereinigung war ein Abbild der schon bestehenden Vierheit von dem »Abgrund« genannten Urvater, Schweigen, Vater und Wahrheit, nämlich: Mensch, Kirche, Wort (Logos) und Leben.

Mensch und Kirche vereinigten sich und brachten zwölf Wesen hervor, die selbst zeugungsbegierig waren. Männlich waren Paraklet (»Herbeigerufener«), Väterlicher, Mütterlicher, Ewigdenkender, Wollender (das Licht) und Kirchlicher. Weiblich waren Glaube, Hoffnung, Liebe, Einsicht, Seligkeit, Weisheit. Wort und Leben brachten zehn Wesen hervor – und hier breche ich ab.²⁶ Eine solche Ge-

schichte ist kein Beispiel für einen Polytheismus der sogenannten Gnostiker, sondern ein Beispiel dafür, wie selbst die Mythen sogenannter Monotheisten, wie das Medium des Erzählens selbst zum Polytheismus neigt.²⁷

6 DER POLYTHEISMUS UND MONOTHEISMUS DES KULTES

Es wird Zeit, das Zusammenspiel der bisher behandelten Medien zu bedenken. Die »Bedeutung« oder »Kompetenz« einer Göttin oder eines Gottes war aus einem, in den Tempeln in der Regel plastischen Bild, also einer Statue, nur begrenzt abzulesen. Attribute – eine Schlange, ein Füllhorn, ein Geldbeutel, ein Blitz – boten nur sehr pauschale und nur in bestimmten Kontexten eindeutige Charakterisierungen. Hier nun mussten Bilder und Texte zusammenspielen. Ort für ein solches intensives Zusammenspiel war das Ritual. Hier konnten die Anwesenden hören, um was eine Gottheit gebeten wurde, im Verein mit welchen anderen Göttern und in welcher Reihenfolge man die Bitte um Hilfe oder den Dank an sie richtete. Sogenannte Motivgaben konnten an ein solches Bitt- oder Dankritual dauerhaft erinnern, oft in symbolträchtiger Form oder mit einer entsprechenden Beschriftung. So konnten auch Fremde beim Umhergehen in einem Heiligtum die »Funktion« der jeweiligen Gottheit kennenlernen. Gebetstexte waren hier leistungsfähig. Die »Homerischen Hymnen« waren Muster, um ganze Götterbiographien zu entwickeln. Sie zielten auf die Überredung der angesprochenen Gottheit, indem sie diese an ihre früheren Taten erinnerten. Die Frömmigkeit des oder der kollektiv Bittenden wurde unter Beweis gestellt, indem diese ihr Wissen über die Gottheit, beginnend mit deren Herkunft, vorführten. Förmliche Erzählungen waren diese Gebete nicht, auch wenn sie auf solche verweisen konnten. Ein einzelnes Adjektiv wie »Leier schlagend« oder Attribut wie »Rinderdieb« konnte vielleicht sogar in einem Hymnus zum Lachen bringen.

Dass die besondere Kapazität solcher Hymnen und Anrufungen aber nicht in dem bloßen Verweis auf mannigfaltige Erzählungen liegen konnte, zeigt das Beispiel der Gottheit Isis. Von Ägypten aus, wo sie zunächst in Kuhgestalt, dann als stillende Muttergottheit dargestellt wurde, hatte sich ihr Kult schon in hellenistischer Zeit über den ganzen Mittelmeerraum verbreitet; er verband Elemente ägyptischer Exotik mit ordentlichen griechischen Formen. In Rom etablierte sich ihr Kult im Zentrum der Stadt, auf dem Kapitol im ersten Jahrhundert v. und n. Chr.²⁸ Es sind aber die im ägyptischen Oxyrhynchos erhaltenen Papyri,

²⁶ *Panarion/Adversus haereses* 31,5–6, unter Verwendung der Übersetzung von Kurt Latte.

²⁷ Siehe *T. D. Barnes*, *Monotheists all?*, *Phoenix* 55,1–2 (2001), 142–162.

²⁸ Zur römischen Isis: *F. Mora*, *Prosopografia Isiaca* 2. *Prosopografia storica e statistica del culto Isiaco*. EPRO 113, Leiden 1990; *K. Lembke*, *Das Iseum Campense in Rom: Studie*

die uns die Macht des Mediums vor Augen führen. Im frühen zweiten Jahrhundert n. Chr. trägt sie hier in ein und demselben Text Dutzende von Namen, die all die vielen Bereichsgötter überflüssig machen und ihre Funktionen von Isis wahrgenommen werden lassen. Nur die wichtigsten seien hier genannt:²⁹

Isis wird angerufen als die Eine, Bubastis, Flottenlenkende, Vielgestaltige, Aphrodite, Wohltätige, Huldvolle, Liebende, Unsterbliche, Geberin, Herrscherin, In-den-Hafen-Führende, Schöngestaltige, Heilige, Vaterlose, Freude, Retterin, Allmächtige, Allergrößte, Allsehende, Freundschaft, Gute, Mächtigste, Vielnamige, Herrin, Unterstützerin, Fülle, Beste, Schönste, Atargatis – und erneut breche ich ab.

Es ist deutlich, dass diese Namensfülle im Rahmen einer polytheistischen Religion verwendet wird. Die Existenz anderer Götter wird nicht grundsätzlich in Frage gestellt; im Gegenteil, gerade ihre herausgehobene Stellung unter anderen Göttern kennzeichnet ihre Größe. Die Reichweite dieser theologischen Aussage ist also begrenzt. Lob und die Praxis, auch kultische Titel anderer Gottheiten auf die gerade angebetete Göttin zu übertragen, ist als Strategie, Dank und Bitte an Götter zu richten, nicht ungewöhnlich. Und doch lässt sich eine Entwicklung beobachten. Die Vorstellung einer einzigen oder doch letzten Gottheit, die in der Philosophie seit ihren Anfängen geläufig ist, dringt in hellenistischer Zeit und in der Kaiserzeit erst allmählich in den Kult ein. Auch der einzelne Gott steht für die Qualitäten des Göttlichen insgesamt. Man hat genau das als »paganen Monotheismus« bezeichnet oder als »Henotheismus«, Verehrung einer einzigen Gottheit innerhalb einer polytheistischen Religion.³⁰ Aber das trifft nicht das Wichtigste. Der für die Antike typische religiöse Pluralismus erlaubt es nicht nur, sich in einzelnen Situationen ganz auf eine Gottheit zu konzentrieren, sondern auch unter einem einzelnen religiösen Zeichen, dem Namen und Bild einer Gottheit, das Göttliche insgesamt zu bedenken und anzurufen. Polytheismus und Monotheismus sind keine Gegensätze, sondern werden in unterschiedlichen Medien in unterschiedlicher Weise konturiert und in ein Verhältnis zueinander gebracht.

über den Isiskult unter Domitian. *Archäologie und Geschichte* 3, Heidelberg 1994; *U. Egelhaaf-Gaiser*, Kulträume im römischen Alltag. Das Isisbuch des Apuleius und der Ort von Religion im kaiserzeitlichen Rom, *Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge* 2, Stuttgart 2000.

²⁹ P. Oxy. 11,1380-81.

³⁰ Dazu aufschlussreich *H. S. Versnel*, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion* 1. Terminus. Isis, Dionysos, Hermes, *Three Studies in Henotheism*, *Studies in Greek and Roman Religion* 6, Leiden 1990.

7 ZUSAMMENFASSUNG

Wenn Cicero in seinen Reden grundsätzlich und in allen Situationen »Di omnes« anruft, ist er dann – nach der eingangs gegebenen Definition – ein Polytheist? Wenn Christen schon im Frühmittelalter für jeden Tag des Jahres mindestens einen Heiligenkult anführen können, sind sie dann Monotheisten? Wo ordnen wir eine angelologische Christologie,³¹ wie wir sie in Texten des zweiten Jahrhunderts wie dem »Hirten des Hermas« fassen können, ein? Wo die Rede von der Unterscheidung von *daimones* und dem einen Gott?³² Auf kaiserzeitlichen Sarkophagen und Katakomben im Römischen Reich fließen Motive der griechisch-römischen und der jüdisch-christlichen Mythologie in ein Bildrepertoire zusammen.³³ Im vierten Jahrhundert n. Chr. weist die Katakombe an der Via Latina unter anderem Bilder vom Sündenfall (Adam und Eva mit Apfel und Schlange), von Daniel in der Löwengrube und dem ins Meer geworfenen Jonas, von Jonas in der Kürbislauge und Jesus unter den Aposteln, von der alttestamentarischen Susanna im Bade und der Bergpredigt, von Mose und den drei Jünglingen im Feuerofen auf. Aber neben Jakob an der Himmelsleiter und der Himmelfahrt des Elias stehen auch Bilder der Erdgöttin Tellus und das Haupt des weiblichen Ungeheuers Gorgo, stehen der sterbende Admetos und der Keulen schwingende Herkules, stehen Athena und Alkestis, die von Herkules aus der Unterwelt heraufgeführt wird. Die Nutzung dieser gemalten Götter und der Erzählungen dahinter erfolgte sicherlich nicht getrennt nach der Konfession der in der jeweiligen Nische Bestatteten.³⁴

Wenn Götter zu zählen keine Erbsenzählerei sein soll, muss sie ihr Zählen an mediale, kommunikative und historische Kontexte und deren traditionale wie diskursive Bezüge binden. Natürlich haben Bilderkult und Ikonoklasmus, haben Mythos und die reduktionistischen Weltbilder der Philosophie unterschiedliche Affinitäten. Monolatrie geht leichter mit Bilderverbot und aphati-

³¹ B. G. Bucur, Angelomorphic pneumatology. Clement of Alexandria and other early Christian witnesses. Supplements to Vigiliae Christianae 95, Leiden 2009.

³² H.-G. Nesselrath (Hg.), On the Daimonion of Socrates. Human liberation, divine guidance and philosophy, Sapere 16, Tübingen 2010.

³³ P. Zanker / B. C. Ewald, Mit Mythen leben. Die Bilderwelt der römischen Sarkophage, München 2004.

³⁴ Siehe J. Rüpke, Bilderwelten und Religionswechsel, in: R. v. Haehling (Hg.), Griechische Mythologie und frühes Christentum, Darmstadt 2005, 359–376, hier 370–372; Material: F. P. Bargebuhr, The Paintings of the »New« Catacomb of the Via Latina and the Struggle of Christianity against Paganism. Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Kl. 1991,2, Heidelberg 1991; A. Ferrua, Katakomben. Unbekannte Bilder des frühen Christentums unter der Via Latina, Stuttgart 1991.

scher, sich selbst zum Verschweigen bestimmender Theologie zusammen. Aber das sind zugleich typische Positionen von Minderheiten und Revolutionären, die in einem anders gearteten Umfeld agieren. Solche Details gilt es zu erfassen. Anders funktioniert die Rede vom Polytheismus gar nicht.

ORTSVERSCHIEBUNGEN

Transformationen des Gottesverständnisses im Neuen Testament

Friedrich W. Horn

Über das am häufigsten verwendete Substantiv des Neuen Testaments, *theos*, und über das, worum es bei diesem Substantiv geht, ist in der neutestamentlichen Forschung relativ selten gearbeitet worden. Von einem »Stiefkind der ntl. Theologie«¹ gar sprach im Blick auf die Gotteslehre Christfried Böttrich. Hierbei soll gar nicht verkannt werden, dass über gewisse, nicht unwesentliche Teilbereiche wie etwa über die Gottesprädikationen jüngst gewichtige Arbeiten vorgelegt wurden,² dass eine intensive Monotheismus-Debatte geführt worden ist³ oder dass eine einzelne Schrift wie das Markusevangelium ganz von der Gottesvorstellung her erschlossen wurde.⁴ Im Blick auf Paulus allerdings sind wir von Konvergenzen relativ weit entfernt. Die ältere und jüngere Forschung setzte überwiegend voraus, dass Paulus ein traditionelles jüdisches Gottesbild relativ bruchlos weitergeführt habe.⁵ Dagegen wandte sich dann ziemlich scharf Paul-

¹ *Ch. Böttrich*, Die neutestamentliche Rede von Gott im Spiegel der Gottesprädikationen, BThZ 16, 1999, 59–81, hier 59.

² *M. Bachmann*, Göttliche Allmacht und theologische Vorsicht. Zu Rezeption, Funktion und Konnotation des biblisch-frühchristlichen Gottese epitheton *pantokrator*, SBS 188, Stuttgart 2002; *R. Feldmeier*, Gottvater. Neutestamentliche Gotteslehre zwischen Theologie und Religionsgeschichte, in: *F. Schweitzer (Hg.)*, Kommunikation über Grenzen. Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie Bd. 33, Gütersloh 2009, 302–323; *ders.*, Nicht Übermacht noch Impotenz, in: *R. Feldmeier / W. Ritter (Hg.)*, Der Allmächtige. Annäherung an ein umstrittenes Gottesprädikat, 2. Aufl., Göttingen 1997, 13–42.

³ *H.-J. Klauck (Hg.)*, Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum, QD 138, Freiburg 1992; *L. W. Hurtado*, Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity, Michigan/Cambridge 2003.

⁴ *G. Guttenberger*, Die Gottesvorstellung im Markusevangelium, BZNW 123, Berlin / New York 2004. Dieses Buch wurde von *A. Lindemann*, Wenn Zeit wäre für drei exegetische Bücher. Empfehlungen zeitgenössischer neutestamentlicher Literatur, PrTh 42, 2007, 123–126, als besonders lesenswert genannt.

⁵ Vgl. *A. Lindemann*, Art. »Gott III. Neues Testament«, in: RGG, 4. Aufl., Bd. 3, Tübingen

Gerhard Klumbies, demzufolge die Gottesvorstellung des Paulus mit derjenigen des Judentums unvereinbar sei, weil über die Christologie ein signifikant anderes Gottesbild gewonnen werde.⁶ Demgegenüber argumentiert nun wieder zuletzt, in einem Gegenschlag, Jochen Flebbe, der zwar »von einer teils pointierten Vergegenwärtigung Gottes mit radikalen Konsequenzen« spricht, aber gleichzeitig doch festhält, dass bei Paulus »die Rede von Gott von der alttestamentlich-jüdischen Tradition her erfolgt und sich in diesen Rahmen einordnen lässt.«⁷

Von Ortsverschiebungen, von Transformationen des Gottesverständnisses möchte ich im Folgenden sprechen, aber doch nicht so, dass philologische, traditionsgeschichtliche oder dezidiert biblisch-theologische Methoden⁸ mein Interesse lenken würden oder dass ich gar ein entwicklungsgeschichtliches Modell der Prägung des Gottesverständnisses im Neuen Testament präsentieren wollte. Auch bin ich weit davon entfernt, das Thema umfassend und erschöpfend behandeln zu wollen. Ich möchte vielmehr mit einer Beobachtung einsetzen und Antworten auf sich hier anschließende und einstellende Fragen finden. Antike Religiosität und antiker Gottesglaube im griechischen, jüdischen und römischen Bereich leben in einem Raster, zu dem ganz wesentlich Tempel, Priester, Opfer und Festkalender gehören, auch wenn Religion und Religionsausübung nicht exklusiv darauf festzulegen sind.⁹

Um den theologischen Stellenwert dieser Vorgaben zu erfassen, zitiere ich eine Aussage des Judaisten Johann Maier im Blick auf das Judentum des zweiten Tempels:

»Für das Lebensgefühl der Alten waren die Kultordnung und ihr ritualgerechter Vollzug nicht dem Belieben des Menschen anheimgestellt. Die Ordnung des Kults – einschließlich des Kultkalenders – galt wie die architektonische Anlage des Heiligtums als Spiegelbild der kosmischen Ordnung, erstellt nach einem ›himmlischen«

2000, 1104–1108, hier 1107: »Weder Jesus noch das Urchristentum sprechen von einem bisher unbekanntem Gott; sie entwickeln auch keine ›neue‹ Lehre von Gott ...«

⁶ P.-G. Klumbies, Die Rede von Gott bei Paulus in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext, FRLANT 155, Göttingen 1992. Ähnlich jetzt auch U. Schnelle, Theologie des Neuen Testaments, Göttingen 2007, 189: »Während der Gottesgedanke die Kontinuität zum Judentum verbürgt, sprengt die Christologie jede Einheit und begründet die theologische und damit auch die historische Diskontinuität zwischen dem sich herausbildenden frühen Christentum und dem Judentum.« Noch deutlicher ders., a. a. O., 197: Paulus mutet »seinen Hörern zu, eine neue Weltsicht, einen neuen Gott anzunehmen.«

⁷ J. Flebbe, Solus Deus. Untersuchungen zur Rede von Gott im Brief des Paulus an die Römer, BZNW 158, Berlin / New York 2008, 456; vgl. dazu meine Besprechung in: ThLZ 135, 2010, 318–320.

⁸ So jetzt R. Feldmeier / H. Spieckermann, Der Gott der Lebendigen: Eine biblische Gotteslehre, Tübingen 2011.

⁹ J. Rüpke, Die Religion der Römer. Eine Einführung, 2. Aufl., München 2006, 12.

Modell, daher engstens verbunden mit schöpfungstheologischen Motiven. Eine ritually gerechte Kultpraxis wirkte in bezug auf diese kosmische Ordnung stabilisierend, garantierte also Ordnung und Gedeihen in der Natur.«¹⁰

Hinsichtlich der Kritik an dem paganen Polytheismus folgte die christliche Polemik der jüdischen Apologetik. In dieser Hinsicht war die Position stets recht eindeutig.¹¹ Was aber bedeutet es für die christliche Religion und das christliche Gottesverständnis, wenn sie auf diese anderen Konstitutiva antiker Religion und den mit ihnen verbundenen Religionsvollzug verzichten und einen Gottesglauben ohne Tempel, Opfer, Priester¹² und Festkalender entwerfen?¹³ Der Verzicht auf das Opfer im Tempel war, so Gerd Theißen, »eine Revolution in der Religionsgeschichte«. ¹⁴ Der Apologet Minucius Felix (spätes 2. Jh.) nimmt die Frage des heidnischen Gesprächspartners Caecilius im Blick auf die Christen auf: »Weshalb sonst haben sie keine Altäre, keine bekannten Heiligtümer?« (10,2; vgl. auch 32,1). Mehr noch: »Tempel verachten sie, als ob es Gräber wären, vor Götterbildern speien sie aus, verlachen die heiligen Opfer ...« (8,4). Ich suche Antworten für die Zeit des Urchristentums.

Es ist zunächst festzustellen, dass die von mir genannten konstitutiven Elemente antiker Religion im Judentum und in griechisch-römischer Religion unbeschadet ihrer grundsätzlichen Akzeptanz doch gelegentlich höchst kritisch bewertet wurden, ja dass selbst die Vorstellung einer ›Gemeinde ohne Tempel‹ theoretisch (!) denkbar war. Die Tempel- und Tempelkultkritik innerhalb des Judentums blickte einerseits auf die Umgestaltung des Tempelareals unter Herodes dem Großen in eine zentrale Agora, welche der Stadt Jerusalem in städtebaulicher Hinsicht fehlte.¹⁵ Andererseits aber standen konkrete theolo-

¹⁰ J. Maier, Zwischen den Testamenten, Würzburg 1990, 218.

¹¹ Dazu J. Woyke, Götter, ›Götzen‹, Götterbilder. Aspekte einer paulinischen ›Theologie der Religionen‹, BZNW 132, Berlin / New York 2005; vgl. dazu meine Rezension in: ZRGG 58, 2006, 79 f.

¹² Dazu M. Karrer, Der Brief an die Hebräer, ÖTK 20/1, Gütersloh/Würzburg 2002, 87: »Hiereus, Priester, wurde bis über das Ende der ntl. Zeit hinaus nicht zur Bezeichnung eines christlichen Amtes. Nie heißt im Neuen Testament ein Einzelner Priester im Gegenüber zur Gemeinde, die Basis für die Übertragung von Priesterbegriff (Offb 1,6; 5,10; 20,6) und Priestertum (1 Petr 2,5.9) auf alle Gläubigen.«

¹³ Ein Vergleich mit zeitgenössischen ›Konkurrenzreligionen‹ ist ebenfalls konstruktiv. Der Mithraskult z. B. hatte eine Opferhandlung und Priester im Zentrum seiner Religion, kannte natürlich auch einen Tempel (Mithraeum).

¹⁴ G. Theißen, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2000, 195.

¹⁵ J. Adna, Jerusalemer Tempel und Tempelmarkt im 1. Jahrhundert n. Chr., ADPV 25, Wiesbaden 1999.

gische Differenzen wie die Berechnung des Festkalenders und die legitime Nachfolge des hohepriesterlichen Amtes im Raum, vorgetragen etwa von den Qumran-Essenern.¹⁶ Daneben treten im Vorfeld des jüdischen Krieges messianische Propheten in Jerusalem auf, die nach Josephus den Untergang dieses Tempels vorhersagten.¹⁷ Auch die im Neuen Testament berichteten Reinigungsriten Johannes des Täufers abseits des Tempels,¹⁸ die Tempelkritik Jesu und des Stephanuskreises können als Aufnahme und weitere Ausformung einer im Judentum vorhandenen Tempelkultkritik bewertet werden. Radikaler sind dann noch apokalyptische Kreise (etwa Sibyllinen 4), die ausschließlich den im Himmel existierenden Tempel Gottes akzeptieren und erwarten, dass dieser zukünftig am Ende der Zeit von oben herabschweben wird.¹⁹ Innerhalb der römischen Literatur des ausgehenden 1. Jh. wird zunehmend beklagt, dass der offizielle Kult mehr und mehr an Bedeutung verloren hat, dass die Einhaltung des Festkalenders den Sklaven übertragen wird, dass die alten Tempel verfallen. In einer Gegenreaktion ist zu beobachten, dass in augusteischer Zeit ein nationales Erneuerungsprogramm durchgeführt wird, das äußerlich der Restitution der alten Religionsformen dienen soll, sich aber dennoch kaum gegen die neuen Religionen aus dem Osten und die zunehmende Kaiserverehrung durchsetzen kann.²⁰

Zu schnell zogen liberale Theologen des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jh. unter dem Eindruck des Geniegedankens daher den Schluss, sowohl Jesus als auch Paulus trügen mit ihrer Kritik an Tempel und Tempelkult zur Überwindung der äußeren, vor allem der jüdischen Formen der Religion bei und höben die Religion auf die Ebene der reinen geistigen Sittlichkeit.²¹ Aber es ist auch zu

¹⁶ H. Stegemann, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch*, Freiburg 1993, 242: »Die Essener haben den in der Tora vorgeschriebenen Opferkult nie kritisiert oder gar abgelehnt. Der von Jonatan am Tempel eingeführte Mondkalender aber bewirkte ihrer Auffassung nach, dass dort überhaupt keine toragemäßen Opfer mehr zustande kommen konnten.«

¹⁷ Flav. Jos. Bell. VI 285 und 300–303. Einen Überblick über jüdische Tempelkritik bietet jetzt T. Wardle, *The Jerusalem Temple and Early Christian Identity*, WUNT II 291, Tübingen 2010.

¹⁸ Dazu F. Avemarie, *Ist die Johannestaufe ein Ausdruck von Tempelkritik? Skizze eines methodischen Problems*, in: B. Ego u. a. (Hg.), *Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple*, WUNT 118, 395–410.

¹⁹ W. Horbury, *Der Tempel bei Vergil und im herodianischen Judentum*, in: Ego u. a. (Hg.), *Gemeinde* (Anm. 18), 149–168, hier 162–166 zu Sib 4.

²⁰ K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, HAW V/4, München 1960, 18–35.

²¹ G. Theißen / D. Winter, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium*, NTOA 34, Freiburg/Göttingen 1997, 69 u. ö. Außerdem Theißen, *Religion* (Anm. 14), 199: »Die Absage an die Opfer ist also auf keinen Fall der große Fort-

kurz gefasst, dabei stehen zu bleiben, dass eine Spiritualisierung der Kultusbegriffe²² und die Substitution des Kultus im frühen Christentum, durchaus angeregt von parallelen Vorgängen im Judentum und Hellenismus, Raum gewonnen habe. Das frühe Christentum tritt in seiner Missionsbewegung in den Raum der Religionen ein und muss sich auch über die Konstitutiva antiker Religion definieren.²³ Wie aber geschieht das?

Das frühe Christentum hat den an den zentralen Ort des Jerusalemer Tempels gebundenen Gottesdienst wohl nicht aus einer theologischen Überzeugung bereits in den frühen 30er Jahren aufgegeben, weil das Verständnis des Todes Jesu als eines Sühnetodes den Opferkult im Tempel, damit auch diesen Tempel selbst und sein Priesterpersonal überflüssig machte. Zwar wird eine solch grundlegende Tempel- und Tempelkultkritik immer wieder für den sog. Stephanuskreis²⁴ oder die Hellenisten²⁵ als Folge der theologischen Einsicht vermutet, dass der Tod Jesu den Jerusalemer Kult definitiv, nach Anna-Maria

schrift des Christentums gegenüber dem Judentum, sondern das Ergebnis einer innerjüdischen Entwicklung.«

²² H. Wenschkewitz, Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester und Opfer im Neuen Testament, Angelos.B 4, Leipzig 1932; G. Klinzing, Die Umdeutung des Kultes in der Qumrangemeinde und im Neuen Testament, StUNT 7, Göttingen 1971. Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe bewegt sich in herodianischer Zeit in einer gedanklichen Richtung, in der alttestamentliche Kultkritik und griechische Spiritualisierung kultischer Begriffe aufeinander einwirken.

²³ Vgl. die Überlegungen von M. Karrer, Der Hebräerbrief, in: M. Ebner / St. Schreiber (Hg.), Einleitung in das Neue Testament, ST 6, Stuttgart 2008, 492f., zum Religionsbegriff des Hebräerbriefs; ders., a. a. O., 89: der Hebräerbrief stellt sich der Herausforderung, »das Christentum unter den Religionen der Zeit an deren zentralem Maßstab, dem Kult, zu definieren.« Das Christentum verlässt die Religionspraxis des irdischen Kultes und ist doch Religion, da es den überlegenen, himmlischen Kult hat.

²⁴ Peter Stuhlmacher hat verschiedentlich diese These vertreten: »Die Gleichsetzung von Christus auf Golgatha mit der kapporaet impliziert eine radikale Kritik am Sühnopferkult im Jerusalemer Tempel: Der von Gott gewollte Sühnetod Jesu am Kreuz hebt den Sühnekult auf dem Zionsberg auf ...« (P. Stuhlmacher, Biblische Theologie des Neuen Testaments. Bd. 1. Grundlegung. Von Jesus zu Paulus, Göttingen 1992, 194). Da Stuhlmacher diese Tempelkritik mit dem Jerusalemer Stephanuskreis in Verbindung bringt, liegt die Infragestellung des Tempels und des Sühnopferkultes bereits zeitlich weit vor der Mission des Paulus. Diese Kritik am Tempel führt in die Jerusalemer Urgemeinde.

²⁵ W. Kraus, Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe. Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3,25–26a, WMANT 66, Neukirchen-Vluyn 1991. Kraus führt die in Röm 3,25f. rekonstruierte Formel auf die Hellenisten zurück. In ihr sei die Tempelkultkritik Jesu aufgenommen und zur These der Aufhebung des irdischen Heiligtums zugespitzt worden (229–234).

Schwemer²⁶ bereits wohl im ersten Jahr nach Jesu Tod abgelöst habe. Doch muss gleichzeitig zumindest gesehen werden, dass in den ersten Jahrzehnten das Judentum noch eine positive Haltung zum Tempel einnahm und wohl auch Teil der Jerusalemer Tempelgemeinde blieb.²⁷ Eine einheitliche frühchristliche Position zum Tempel und zum Tempelkult hat es nie gegeben. Tempelkultkritik impliziert nicht notwendig eine völlige Absage an den Tempel. Nach dem Fall der Stadt Jerusalem und des Tempels allerdings hatten sich die Interpretationsbedingungen nochmals verschoben,²⁸ denn es war jetzt der Weg für Juden und Christen frei, eine Gottesbeziehung ohne Tempel neu zu denken.

Gleichzeitig hatten sowohl das Judentum, vor allem das Diasporajudentum, und das frühe Christentum in der Synagoge und in den bald entstehenden christlichen Hausgemeinden eine Form für die Religionsausübung gefunden, die vor allem auch den vielfältigen sozialen Belangen der jeweiligen Religion entgegenkam,²⁹ gleichzeitig aber die für einen Tempel und sein Personal wesentliche Entgegensetzung von profan und heilig weitgehend unterließ. Synagogen und Hausgemeinden hatten keine Priesterschaft, sondern Personal eher in Analogie zu Vereinen, kannten wohl Kultus, aber keinen Opferkult, benötigten keine Schranken, um Interessierte abzuweisen. Gleichwohl verstanden sich die Synagogen nicht als Alternative zum bestehenden Tempel. Sie waren im Gegenteil ideell und institutionell eng mit dem Tempel verbunden.

Das Gottesverständnis und das Gottesverhältnis erfahren mit der Absetzung von einem zentralen Kultort, dem Tempel, jedenfalls grundlegende Veränderungen. Wer schützt Gott in seiner Heiligkeit, wenn nicht ausgegrenzte Räume und Priesterpersonal die Begegnungen überwachen? Wie überhaupt sind Begegnungen vorstellbar, wenn sie nicht im Kultus durch Priester inszeniert und erfahrbar

²⁶ A.-M. Schwemer, Verfolger und Verfolgte bei Paulus: Die Auswirkungen der Verfolgung durch Agrippa I. auf die paulinische Mission, in: E.-M. Becker / P. Pilhofer (Hg.), Biographie und Persönlichkeit des Paulus, WUNT 187, Tübingen 2005, 169–191, hier 180 f.

²⁷ Vieles hängt natürlich davon ab, inwieweit man den diesbezüglichen Aussagen der Apg folgt oder ob man sie als Konstruktion des Evangelisten infrage stellt; dazu M. Bachmann, Art. »Tempel III«, TRE 33, 54–65.

²⁸ Lk 21,22 »deutet die Zerstörung Jerusalems als ein strafendes Vergeltungshandeln Gottes« (M. Wolter, Das Lukasevangelium, HNT 5, Tübingen 2008, 677). Die Begründung dieses Gerichts wurde unmittelbar vor der Tempelreinigung in Lk 19,44 genannt: Jerusalem hat die Zeit der Heimsuchung zum Heil nicht erkannt. Die Tempelkultkritik wird den Verkäufern angelastet, nicht den Juden allgemein (Lk 19,46).

²⁹ Synagogen waren gelegentlich nach lokaler Herkunft der Mitglieder oder nach deren Stand benannt (Apg 6,9). Einen Überblick vermittelt C. Claußen, Art. »Die jüdische Synagoge«, NTAK 3, hg. v. J. Zangenberg, Neukirchen 2005, 200–210. Zu den frühchristlichen Hausgemeinden zuletzt: M. Öhler, Das ganze Haus. Antike Alltagsreligiosität und die Apostelgeschichte, ZNW 102, 2011, 201–234.

werden, wenn nicht Prozessionen den Weg zum Tempel und zur Gottesbegegnung führen?

Ich möchte im Folgenden die Eingangsfrage nach den Rahmenbedingungen von antiker Religion erneut aufnehmen und die Antworten aus drei theologischen Entwürfen des Neuen Testaments skizzenhaft und in Ausschnitten vorstellen. Ihnen ist gemeinsam, dass in ihnen die Institutionen Tempel, Priester, Opfer und gelegentlich auch Festkalender³⁰ gedanklich noch präsent sind, dass aber gleichzeitig durch Spiritualisierung – oder wie vielleicht besser zu sagen ist – durch Metaphorik und Interpretation dieser Begriffe ein Gottesverständnis gesucht wird, in dem auf diese Institutionen und Gegebenheiten nur faktisch, nicht aber gedanklich verzichtet wird.³¹

I ORTSVERSCHIEBUNG: DIE GEMEINDE ALS GEGENWÄRTIGER TEMPEL³²

In der Korintherkorrespondenz spricht Paulus die überwiegend heidenchristlichen Mitglieder der Gemeinde bzw. deren Leiber als Tempel Gottes an (1 Kor 3,16f.; 6,19; 2 Kor 6,16) und er verknüpft diese Aussage – im Rahmen tempeltheologischen Denkens durchaus konsequent – mit der Vorstellung der Einwohnung des Geistes Gottes in den Christen bzw. mit der direkten Einwohnung Gottes in oder unter ihnen. Darüber hinaus fügt Paulus stets den Aspekt der Heiligkeit an, überträgt also die Heiligkeit des Tempels auf die auserwählte Gemeinde als Tempel Gottes.

Diese Texte sind häufig als Beleg der Substitutionstheorie gelesen worden, der zufolge Paulus den Herodianischen Tempel durch das Konzept der Gemeinde als Tempel ersetzen wollte, gleichwie Paulus auch von Priester und Opfer in positiver Weise, aber uneigentlich, im Blick auf christliche Inhalte spre-

³⁰ Hinsichtlich der Einhaltung des jüdischen Kalenders, eventuell auch paganer Festkalender, scheint die Grundhaltung im frühen Christentum uneinheitlich bzw. zumindest strittig gewesen zu sein, wie Röm 14,5; Gal 4,10; Kol 2,16; Justin, dial 8,4 u. a. andeuten.

³¹ Spiritualisierung wird gerne mit Substituierung gleichgesetzt. Beides ist jedoch zu unterscheiden; dazu *G. Gäbel*, Die Kulttheologie des Hebräerbriefs. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie, WUNT 212, Tübingen 2006, 19–21; *G. Faßbeck*, Der Tempel der Christen. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Aufnahme des Tempelkonzepts im frühen Christentum, TANZ 33, Tübingen/Basel 2000, 17–25.

³² Zum Folgenden: *Ch. Böttrich*, Tempelmetaphorik und Gemeinde bei Paulus, in: *Ego (Hg.)*, Gemeinde (Anm. 18), 411–425; *F. W. Horn*, Paulus und der Herodianische Tempel, NTS 53, 2007, 184–203; *Ch. G. Müller*, Gottes Pflanzung – Gottes Bau – Gottes Tempel. Die metaphorische Dimension paulinischer Gemeindeftheologie in 1 Kor 3,5.17, FuSt 5, Frankfurt/M. 1995.

chen kann.³³ Und der bestimmte Artikel, ihr seid *der* Tempel Gottes, markiert ja auch einen Gegensatz. Dieser Position stehen aber doch erhebliche Bedenken gegenüber, da eine Antithese gegen den Jerusalemer Tempel hier einfach nicht ausgebaut ist und da Paulus im Blick auf seine Person durchaus noch in einer positiven Relation zum Tempel steht. Spiritualisierung und Substitution sind daher nicht deckungsgleich. Auch ist es nicht wahrscheinlich, dass Paulus hier die Tempelmetaphorik ausschließlich dazu anschlägt, um weitere auf sie bezogene Bildbereiche zu aktivieren: die Gemeinde als Bau, die Heiligkeit der Gemeinde, ihre Absetzung von jeglichem Laster.

Vielmehr ist anzunehmen, dass Paulus hier – wir bewegen uns in frühpaulinischer, eventuell sogar in vorpaulinischer Theologie –³⁴ durchaus in gewisser Analogie zu parallelen jüdischen Texten,³⁵ wirklich bestrebt ist, die Gemeinde als Tempel, damit auch als Sitz des Geistes Gottes, als Wohnstatt der Heiligkeit anzusprechen und sie somit in eine unmittelbare Relation zu Gott und zu der Ankunft seines Messias-Menschensohns zu setzen.³⁶ Zu diesem gedanklichen Komplex gehören auch die Attribute der Gemeinde als »auserwählt, heilig, berufen« oder die Beschreibung der Taufwirkungen als »gerechtfertigt, geheiligt, abgewaschen« (1 Kor 1,30; 6,11). Man muss gleichzeitig die andere Aussagereihe

³³ Zuletzt hat *Wardle*, *Temple* (Anm. 17), die zentrale Bedeutung des Jerusalemer Tempels im antiken Judentum und die Motivation hinter dem Bau diverser rivalisierender jüdischer Tempel untersucht: den Tempel der Samariter auf dem Berg Garizim, denjenigen der Oniaden in Leontopolis und den »Tempel des Volkes« in Qumran. Auf diesen Untersuchungen aufbauend, geht *Wardle* der Entscheidung der Christen nach, ihre eigene Gemeinschaft mit Tempelmetaphorik zu beschreiben. Er zeigt, dass die Wurzel dieser aufkeimenden Tempel-Identität auf die früheste jüdisch-christliche Gemeinde in Jerusalem zurückgeht und sich – wie die der Gemeinden in Samaria, Leontopolis und Qumran – aus einer verbitterten Beziehung zu den Priestern speist, die die Aufsicht im Jerusalemer Tempel führen.

³⁴ So *J. Becker*, *Die Gemeinde als Tempel Gottes und die Tora*, in: *D. Sänger / M. Konradt* (Hg.), *Das Gesetz im frühen Judentum und im Neuen Testament*, NTOA 57, Göttingen/Fribourg 2006, 9–25, der den Gedanken bis in die Jerusalemer Urgemeinde zurückführt. Auch 2 Kor 6,14–7,1, möglicherweise ein Traditionsstück, wird neuerdings in der Substanz wieder mit der Jerusalemer Urgemeinde in Verbindung gebracht: *Th. Schmeller*, *Der zweite Brief an die Korinther*, EKK VIII/1, Neukirchen 2010, 381.

³⁵ Vgl. das Material bei *D. Zeller*, *Der erste Brief an die Korinther*, KEK V, Göttingen 2010, 166.

³⁶ *J. Roloff*, *Die Kirche im Neuen Testament*, GNT 10, Göttingen 1993, 113: »Dies ist nicht bildlich-metaphorische, sondern eigentliche Rede. Es verhält sich nicht so, als sei die Kirche in einer bestimmten Weise – nämlich hinsichtlich der Gegenwart Gottes – mit dem Tempel vergleichbar. Vielmehr wird hier der Anspruch erhoben, dass das, was das Alte Testament vom Tempel sagt, nämlich, dass er der Ort des Wohnens Gottes unter seinem Volk sei, in der Kirche zu einer abschließenden Erfüllung gelangt ist.«

im Blick behalten, die völlig entsprechend die Gemeinschaft der Gemeinde mit Christus anspricht, indem sie vielfältige In-Christus-Aussagen (in Christus leben, Christus anziehen) aktiviert. Diese Relationen sind, wie Udo Schnelle in seinen Paulus-Arbeiten aufgezeigt hat, ontische Beschreibungen, die in der Partizipation der Glaubenden an dem erhöhten Christus gründen.³⁷ Diese kann vor allem an dem Aspekt der Heiligkeit nachvollzogen werden, die den Glaubenden zugeeignet wird, sie ist also ein vorethischer Begriff.³⁸ Der Gewinn oder Ertrag einer übertragenen Heiligkeit besteht darin, Gott und seinem Sohn begegnen zu dürfen – gleichwie der Priester im Tempel, die Engel im himmlischen Hofstaat Gott begegnen oder der Ertrag gleich eben dem Raum des Tempels, der als heiliger Raum Wohnstätte Gottes ist.

Zur Spiritualisierung von Kultusbegriffen zählt natürlich auch die Opfermetaphorik (Röm 12,1-2; Phil 4,18) oder die Inanspruchnahme priesterlicher Aufgaben durch nichtpriesterliche Personen (Röm 15,16). Neben Paulus bietet 1 Petr 2,5.9 (aber auch Eph 2,21; 1 Tim 3,15) eine umfassende Übertragung der Tempeltheologie auf die Gemeinde – allerdings nach dem Fall des Jerusalemer Tempels und wohl auch als Gegenentwurf zu paganen Tempelbauten und -institutionen. Die Gemeinde ist geistliches Haus, heilige Priesterschaft, königliche Priesterschaft, zu opfern geistliche Opfer.³⁹

Diese Ortsverschiebung auf Heidenchristen ist provokant, denn sie ist ja, ganz im Gegensatz zu der essenischen Gemeinde, die ebenfalls von sich als von einem Tempel sprach, nicht eingebettet in eine priesterliche Existenz, der zufolge Reinheitsbestimmungen und Gesetzesstudium unbedingt streng einzuhalten waren. Auch ist die Übertragung nicht ein Ersatz dafür, dass man nicht mehr am Tempelkult beteiligt ist, da Heidenchristen ja ohnehin der Zugang dazu untersagt war. Nicht die oft bemühten Gegner des Paulus allein sind Enthusiasten, sondern ebenfalls der Apostel, der seine heidenchristlichen Gemeinden auch auf diese Weise in eine unmittelbare Gottesrelation stellt.

³⁷ U. Schnelle, Transformation und Partizipation als Grundgedanken paulinischer Theologie, NTS 47, 2001, 58-75; *ders.*, Paulus. Leben und Denken, Berlin / New York 2003, 463-465.

³⁸ E.D. Schmidt, Heilig ins Eschaton. Heiligung und Heiligkeit als eschatologische Konzeption im 1. Thessalonicherbrief, BZNW 167, Berlin / New York 2010.

³⁹ R. Feldmeier, Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief, WUNT 64, Tübingen 1992, 143f.

2 ORTSVERSCHIEBUNG: DER WAHRE, JENSEITIGE, HIMMLISCHE KULT

Der Hebräerbrief beschreibt, dass durch Jesus Christus Israels Tempelkult in allen seinen einzelnen Teilen endgültig abgelöst wurde und dass an seine Stelle gegenwärtig ein besserer, himmlischer Kult getreten ist, in dem Christus seit seiner Erhöhung als Hohepriester und gleichzeitig als Sühnopfer auftritt (Hebr 9,11–12). Die Erwartung eines endzeitlichen neuen Tempels kann daher im Hebräerbrief fehlen. Diese Schrift denkt und argumentiert mittels einer Urbild-Schatten-Typologie (Hebr 10,1) vollkommen innerhalb des Inventars des Jerusalemer Kultes,⁴⁰ aber nicht, um, wie üblich in jüdischer Theologie, daraus Maßstäbe für das irdische Heiligtum und seinen Kult zu gewinnen oder eine Kritik aus dem Urbild abzuleiten, sondern um den irdischen Kult als defizitär zu zeichnen, ihn zu überwinden und abzulösen.⁴¹ Im himmlischen Kult wirkt Christus als himmlischer Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks, die das irdische levitische Priestertum und seine Ordnung überragt (Hebr 5,1–10; 7,11–19). Dieser Kult kommt ohne einen irdischen Tempel aus, da Christus den Zugang ins himmlische Heiligtum inauguriert hat.⁴² Sein einmaliger Tod beendet die stetige Abfolge blutiger Opfer und hebt die jährlich wiederkehrenden Versöhnungstage auf (Hebr 7,27). Gleichzeitig erwirkt Christus durch seinen Tod einen neuen Sühneort im himmlischen Tempel, der weitere kultische Handlungen ausschließt (Hebr 9,12). Der Hebräerbrief kennt natürlich auch keine Götterbilder, wohl aber Christus als das eine Bild Gottes, den Abglanz seiner Herrlichkeit (Hebr 1,3). Der Hebräerbrief bietet »alles, was nach antikem Verständnis eine Religion (oder besser: einen Kult) ausmachte – nur in anderer, besserer und vollendeter Weise.«⁴³ Im Blick auf den Standort des Hebräerbriefs spricht Martin Karrer von einem Sonderort des Christentums unter den Religionen, sowohl in schroffer Distanz zu dem Jerusalemer Kult, aber auch zu allen Formen paganer Religiosität.⁴⁴

Die theologische und religionsgeschichtliche Einordnung dieses Befundes ist seit je ausgesprochen schwierig. Frühchristliche Traditionen jedenfalls führen

⁴⁰ Zwar sind Stiftshütte und Bundeslade vordergründig im Blick, gedanklich beschäftigt den Hebr allerdings der zweite Tempel.

⁴¹ *Gäbel*, Kulttheologie (Anm. 31), 470: »das stellt die Verwendung des Motivs in vorchristlichen wie in rabbinischen jüdischen Texten nachgerade auf den Kopf.«

⁴² Hebr 10,19; 13,11 und 9,8.24 sprechen mittels *to hagion* vom himmlischen Heiligtum, dem der irdische Tempel als *antitypon* gegenübersteht.

⁴³ *Theißen*, Religion (Anm. 14), 199.

⁴⁴ *Karrer*, Hebräer (Anm. 12), 86 sowie 90: »Heiligtümer auf Erden kommen und gehen, vermittelt er; allein vertrauenswürdig ist das himmlische Heiligtum, das Christus uns als der melchisedekische Hohepriester eröffnet.«

nicht direkt zur Theologie des Hebräerbriefs.⁴⁵ Viel hängt von der Beantwortung der Frage ab, ob der Brief nach oder vor 70 n. Chr., also noch zur Zeit des Herodianischen Tempels verfasst wurde, und von welchen religionsgeschichtlichen Leitlinien der Verfasser sich neben seiner zuzugestehenden großen Eigenständigkeit steuern lässt. In der Beantwortung beider Fragen weichen zwei jüngere, ausgezeichnete Arbeiten, die ich kurz vorstellen möchte, vollkommen voneinander ab.

Wilfried Eisele⁴⁶ hat gezeigt, dass der in seiner Sicht nach 70 n. Chr. verfasste Brief von dem Einfluss mittelplatonischer Literatur her weitgehend verständlich wird. Grundlegend ist die Voraussetzung einer Diastase zwischen der verstandesmäßigen Welt des unveränderlichen Seins und der wahrnehmbaren Welt ununterbrochenen Werdens und Vergehens. Beide Welten sind durch Analogien aufeinander bezogen, und Menschen vermögen mittels des Verstandes den Schritt von der irdischen in die himmlische Welt zu gehen. Dem irdischen Heiligtum entspricht ein ideales himmlisches Heiligtum. In dieses können die Glaubenden jetzt eintreten, da Christus durch seinen Opfertod dort eingezogen ist und den Zutritt eröffnet hat. Bereits gegenwärtig nimmt die irdische Gemeinde an der himmlischen Versammlung teil, welches ihrer Seele einen sicheren und festen Anker bietet (Hebr 6,19). Die Begegnung dort im himmlischen Heiligtum mit Christus ist dessen Parusie, sein zweites Erscheinen, das die Glaubenden in ihrer Todesstunde erleben.⁴⁷

Demgegenüber verortet Georg Gäbel den Hebräerbrief in die Zeit vor 70 n. Chr. und wendet sich scharf gegen Eisele: »Entgegen anderslautenden Auffassungen unterscheidet sich die Urbild-Abbild-Relation von irdischem und himmlischen (sic!) Heiligtum, wie sie in frühjüdischen Texten und auch im Hebräerbrief vorliegt, wesentlich von einem Denken in mittelplatonischen Bahnen wie dem Philo von Alexandrien. Letzteres kennt ideale, intelligible Größen, jedoch kein veritables himmlisches Urbild-Heiligtum.«⁴⁸ Gäbel möchte demgegenüber die frühjüdische Rezeption und Interpretation alttestamentlicher Aussagen für das Verständnis des himmlischen Kultortes aufwerten.

Fragen wir nach der Gottesbeziehung, so teilt der Hebräerbrief unbeschadet dieser religionsgeschichtlichen Differenz »die Ansicht, dass der Mensch im Geiste bereits in der verstandesmäßigen Welt des Himmels beheimatet ist.«⁴⁹ Der Kult der Gemeinde partizipiert sozusagen an der Festversammlung im

⁴⁵ *Karrer*, Hebräer (Anm. 12), 85.

⁴⁶ *W. Eisele*, Ein unerschütterliches Reich. Die mittelplatonische Umformung des Parusiegedankens im Hebräerbrief, BZNW 116, Berlin / New York 2003.

⁴⁷ *Eisele*, Reich (Anm. 46), 428: »Im Allerheiligsten des Himmels ereignet sich die rettende Parusie Christi für die Glaubenden unmittelbar nach ihrem Tod, nicht auf Erden am Ende der Geschichte.«

⁴⁸ *Gäbel*, Kulttheologie (Anm. 31), 128; zur Auseinandersetzung mit Eisele 127 Anm. 61.

⁴⁹ *Eisele*, Reich (Anm. 46), 427.

himmlischen Allerheiligsten (12,22–23). Die Leistung des Hebräerbriefs liegt wohl darin, dass der kultische Dienst Christi exklusiv auf das himmlische Heiligtum begrenzt wird, damit aber gleichzeitig das irdische Leben weitgehend zu einem Profanum wird, jedenfalls ohne eigenen Kult und ohne von Priestern in Tempeln vollzogene Opfer.

3 ORTSVERSCHIEBUNG:

GOTT UND CHRISTUS ALS DER ZUKÜNFTIGE TEMPEL

Innerhalb der nachexilischen alttestamentlichen Überlieferung und der frühjüdischen Theologie ist die Erwartung eines zukünftigen, erneuerten Tempels und eines erneuerten Kultes präsent (Ez 40,5–47,12; Jes 44,28; Sach 6,12–15; Dan 8,14; Tob 14,5; Jub 1,17.27.29; Sib 3,290.657 f.; TestBen 9,2; syr Bar 6,7–10; äth Hen 93,7 u. a.). Die Johannesoffenbarung, die in ihrer Endzeitvision vom zeitgenössischen apokalyptischen Gedankengut lebt, führt ihre Leser in der bisweilen utopischen Beschreibung der zukünftigen himmlischen Stadt, des neuen Jerusalems (Offb 21,1–22,5), das sich von Gott her aus dem Himmel herabsenkt, an die provokante, innerhalb jüdischen und allgemein antiken Denkens eigentlich nicht vorstellbare Ordnung: »Und ich sah keinen Tempel darin, denn der Herr, der allmächtige Gott, ist ihr Tempel, er und das Lamm« (Offb 21,22). Der Apokalyptiker bietet keine Tempelkultkritik, nicht einmal offene Tempelkritik. Billerbeck kommentierte: »Das zukünftige Jerusalem ohne Tempel – ein für die alte Synagoge unvollziehbarer Gedanke.«⁵⁰

Diese Aussage überrascht auch, wenn man die Johannesoffenbarung synchron betrachtet, denn bis Kap. 20 geht das Werk durchaus von der Existenz eines Tempels aus, der entweder als irdischer Tempel durch das Gericht hindurch bewahrt wird oder aber als himmlischer Tempel bereitliegt und erscheinen wird (Offb 3,12; 7,15).⁵¹ Das Orakel in Offb 11,1–2 erkennt eine Bewahrung des eigentlichen Tempels und des Altars, aber eine Vernichtung des äußeren Vorhofs und der Stadt Jerusalem. Worauf soll dieser bewahrte Teil jetzt bezogen werden – jetzt in der Perspektive des Apokalyptikers nach dem Fall des Tempels im Jahr 70 n. Chr.? Denkt er also an einen himmlischen Tempel?⁵² Überraschen

⁵⁰ H.L. Strack / P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. 3. Bd., 7. Aufl., München 1979, 852.

⁵¹ Daher verwundert es nicht, wenn bis heute Offb 21,22 als »explanatory statement« in eine ältere Vision und der Hinweis auf das Lamm nochmals als zweiter Nachtrag betrachtet wird; so D.E. Aune, Revelation 17–22, WBC 52C, Dallas 1998, 1168.

⁵² M. Bachmann, Ausmessung von Tempel und Stadt. Apk 11,1f und 21,15ff auf dem Hintergrund des Buches Ezechiel, in: D. Sänger (Hg.), Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung, Neukirchen 2006, 61–83; wiederabgedruckt in: M. Bachmann, Von Paulus zur Apo-

muss auch der Vergleich mit dem Tempelentwurf in Ez 40–44, auf den die Offenbarung deutlich bezogen ist. Geht es Ezechiel gerade um die Aufrichtung eines neuen Kultes in einem neuen Tempel in Verbindung mit klaren Anweisungen an das Priesterpersonal, so streicht Offb 21,22 mit einer deutlichen Ansage das Kernstück der Vision Ezechiels, den neuen Tempel.

Eine gewisse Plausibilität hat vielleicht für manchen die These, dass das als Würfel vorgestellte neue Jerusalem (Offb 21,16) in seinen wenn auch phantastischen Maßen von in der Höhe, Länge und Breite jeweils 2400 km jüdischen kubischen Tempelbeschreibungen gleicht (äth Hen 89,50; 90,28f.36; TestLev 10,5; 4Qflor 1,2–4). Otto Böcher folgerte daher: »So wird man den Würfel der Gottesstadt als eine Art riesigen Tempels zu deuten haben, dessen totale Heiligkeit einen eigenen Tempel entbehrlich macht ...«⁵³ Aber überzeugt das angesichts der phantastischen Maße? Weshalb dann der eigentlich entbehrliche Hinweis an die Leserschaft, dass ein Tempel innerhalb der Stadt nicht gesehen wird, wenn die Stadt insgesamt ein Tempel sein soll?

Bevor über den Fortgang der Aussage gesprochen wird, dass Gott der Herr, der Pantokrator, und das Lamm gemeinsam der Tempel der Bewohner der endzeitlichen Stadt sind, muss diese Aussage ›städtebaulich‹ reflektiert werden. Tempel sind der Ort kultischer Vermittlung zwischen Menschen und Gott und zwischen dem Profanen und dem Heiligen. In dieser Stadt ohne Tempel findet keine Vermittlung statt, weil es keiner Vermittlung bedarf, da Gott bei den Menschen wohnt und mitten unter ihnen einhergeht (Offb 21,3). Eine solche Aussage hat wenige Parallelen innerhalb der jüdischen Apokalyptik.⁵⁴ Im Blick auf Christus, das Lamm als Tempel, mag die johanneische Tradition (Joh 2,19.21) nachwirken. Verbindet sich damit aber nicht eine leise Kritik an solchen Konzeptionen, die auf die Vermittlung der Gottesbeziehung im Tempel gesetzt haben oder immer noch setzen?⁵⁵ Dies kann sich auf den herodianischen Tempel beziehen, aber ebenso auch auf die Städte in der westlichen Asia, der Heimat des Apoka-

kalypse und weiter. Exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studien zum Neuen Testament, NTOA 91, Göttingen 2011, 427–466; außerdem *ders.*, Göttliche Allmacht (Anm. 2), 190–192.

⁵³ *O. Böcher*, Bürger der Gottesstadt. Kirche in Zeit und Endzeit nach Apk 21f., in: *Ders.*, Kirche in Zeit und Endzeit. Aufsätze zur Offenbarung des Johannes, Neukirchen 1983, 157–167, hier 159.

⁵⁴ *Aune*, Revelation (Anm. 51), 1168.

⁵⁵ So m. E. mit Recht *J. Roloff*, Die Offenbarung des Johannes, ZBK 18, 2. Aufl., Zürich 1987, 206, der hier einen Ausläufer urchristlicher Tempelkritik erkennt; zustimmend *Kraus*, Tod Jesu (Anm. 25), 276. In der Johannesoffenbarung findet keine Auseinandersetzung mit dem Fall des Jerusalemer Tempels statt, wenngleich die Schrift wohl nach 70 n. Chr. zu datieren ist. Der Verf. blickt eventuell auch auf das Stadtbild hellenistischer Städte in der Asia und betont ihnen gegenüber, dass die endzeitliche Stadt keines Tempels bedarf.

lyptikers, die dabei sind, religiöse Monumentalbauwerke zu errichten. Die Vision des Apokalyptikers ist christianisiert, sowohl Gott als auch Christus als das Lamm sind zukünftig Tempel, und zwar ohne das klassische Gegenüber eines profanen Bereichs. Die endzeitliche Stadt ist heilig, daher erübrigt sich das religiöse Konzept der Vermittlungsinstanz eines mit Händen gemachten Tempels.⁵⁶ Auch die Johannesoffenbarung lässt im Übrigen vielfach erkennen, dass der gegenwärtige Kultus der Gemeinde vornehmlich in der Liturgie und in der Partizipation am himmlischen Kultus vollzogen wird.⁵⁷

Ein abschließender Rückblick muss zunächst die religionsgeschichtliche Sonderstellung der vorgestellten frühchristlichen Konzeptionen in ihrer Zeit festhalten. Der Verzicht auf Tempel, Opfer, Priester und Festkalender entspringt nicht einer frühen und grundlegenden kritischen Antithese, einer Kultkritik gegen diese Formen religiöser Gottesverehrung, auch wenn es diese im Christentum und im Frühjudentum gegeben hat.⁵⁸ Er scheint eine zunehmende Folge der Konzentration des theologischen Denkens auf Jesus Christus und sein Werk zu sein und von ihm ausgehend den Tempel und Tempelkult nicht hinsichtlich seines korrekten Vollzugs, sondern grundsätzlich infrage zu stellen. Mittels des Inventars antiker Religionen wird ein Gegenbild kreiert, das sich des Inventars wohl noch sprachlich und gedanklich bedient, aber doch gleichzeitig faktisch darauf verzichtet. Ortsverschiebungen stellen sich ein: Christen und ihre Leiber als gegenwärtiger Tempel, jenseitiger himmlischer Tempel, zukünftige Tempellosigkeit und doch Gott und das Lamm als Tempel. Gott ist ganz gegenwärtig, ganz jenseitig, ganz zukünftig gedacht. Konsequenterweise durchgeführt ist die Ortsverschiebung im Hebräerbrief, für den Christus gegenwärtig nach einer neuen Ordnung Priester und Opfer ist und in dieser Doppelfunktion das himmlische Heiligtum inauguriert hat.

⁵⁶ Hier besteht innerhalb des Corpus Johanneum eine Sachparallele zu Joh 2,18–22. U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, ThHK 4, 4. Aufl., Leipzig 2009, 77: »Für Johannes ist Jesus selbst der Ort der bleibenden Gegenwart Gottes (...) und damit der wahre Tempel. Mit dieser kult- und tempelkritischen Haltung knüpft der Evangelist an Joh 2,6 an und bereitet zugleich die grundlegende Aussage über die Verehrung Gottes an heiligen Orten in Joh 4,20–24 vor. Nicht mehr im Tempel aus Stein, sondern in Jesus Christus treffen Himmel und Erde aufeinander ...«. T. Holtz, *Die Offenbarung des Johannes*, NTD 11, Göttingen 2008, 140, kommentiert 21,23 folgendermaßen: »Daran ist die Kühnheit der Vision zu ermessen, die die unüberbietbare Direktheit der Kommunikation Gottes mit den aus den Bindungen an die Geschichte der Welt gelösten Menschen zur Anschauung bringt.«

⁵⁷ Ausführlich dazu F. Tóth, *Der himmlische Kult. Wirklichkeitskonstruktion und Sinnbildung in der Johannesoffenbarung*, ABG 22, Leipzig 2006.

⁵⁸ Gelegentlich werden die Positionen des Hebräerbriefs und der Johannesoffenbarung als späte Ausformungen frühjüdischer und vor allem frühchristlicher Tempel- und Tempelkultkritik verstanden.

ATHEISMUS – EIN BEGRIFF IM SPANNUNGSFELD DER KONFESSIONEN

Martin Ohst

Die gegenwärtige Philosophiegeschichtsschreibung arbeitet mit einem sehr klar abgegrenzten Atheismusbegriff: Atheismus liegt da vor, wo die Annahme eines überweltlichen Weltgrundes/Welturhebers auf konsequente und durchdachte Weise abgewiesen wird.¹

Dieser Sprachgebrauch deckt sich nicht mit dem des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit. Hier fanden verwandte und affine Begriffe auf sehr viel breitere Felder religiöser Devianz und philosophisch-metaphysischen Irrtums Anwendung. Mit »Atheismus« und synonymen bzw. eng verwandten Kampfbegriffen wurden auch Denkweisen belegt, welche durchaus mit der Existenz eines transzendenten Weltgrundes operierten, den Begriff dieses Weltgrundes jedoch auf eine Weise fassten, welche im Widerspruch zu den eigenen kategorialen Voraussetzungen des Urteilenden stand: »Atheist« war im Urteil kirchlicher Theologen auch, wer zwar die Existenz eines transzendenten, überweltlichen Wesens, eines Gottes lehrte und bekannte, jedoch die Überzeugungen bestritt, dass dieser die endliche Welt am Anfang der Zeit ins Dasein gerufen habe und diese am Ende der Zeit wieder untergehen lassen werde, dass er jedem einzelnen Menschen im Gericht Heil oder Verdammnis zusprechen werde etc. Seine uns selbstverständliche Spezifik hat der Atheismus-Begriff also erst im Verlaufe der Neuzeit allmählich gewonnen.²

Eine kirchengeschichtliche Analyse ist deshalb gut beraten, wenn sie das berücksichtigt und genau diese Zuspitzung nicht einfach voraussetzt, sondern in ihrer Genese mit einbezieht. Sie hat also einzusetzen bei der aus heutiger

¹ Maßgeblich ist *W. Schröder*, Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts (Quaestiones 11), Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, 45–87.

² Reiches Anschauungsmaterial zur Unschärfe des Atheismusbegriffs bis weit ins 18. Jahrhundert hinein bietet *Chr. Voigt*, Der englische Deismus in Deutschland (BHTh 121), Tübingen 2003, s. in Kürze die erhellenden Bemerkungen 57–59.

Sicht noch eher unspezifischen Verwendung des Atheismus-Begriffs bzw. seiner Seitengänger. Dann wird sie zu prüfen haben, wie sich die unterschiedlichen Nuancen, Verbindungen und Verwendungen des Begriffs umgestaltet haben, als ihm allmählich sein bis heute maßgeblicher Gegenstandsbereich zuwuchs.

Wenn die kirchenhistorische Untersuchung dabei dem für sie primär konstitutiven Feld, nämlich der christlichen Religion in der Mannigfaltigkeit ihrer geschichtlichen Erscheinungsformen, also in ihren intellektuellen Durchklärungen in der Theologie und ihrer institutionellen Verfestigung in Kirchentümern, treu bleibt und nicht in die Gefilde der Philosophiegeschichte ausweicht, dann macht sie Entdeckungen, welche weit verbreitete gegenwärtige Überzeugungen und Gemeinplätze in Frage stellen: Die unendlich häufig stereotyp wiederholte Situationsanalyse etwa, gemäß der »die« Christenheit »dem« Atheismus gegenüberstehe und in diesem Kampf nur bestehen könne, wenn sie ihre konfessionellen Differenzen einebene und als geschlossene Einheit auftrete, erweist sich im Rückblick auf ihre Genese ihrerseits als eindeutig konfessionsspezifisch, nämlich als katholisch, und zwar, genauer, als antiprotestantische Kampfeslösung, die sich, wie andere auch, mit ganz einfachen Modulationen zur ökumenischen Friedensparole umformen lässt.

Im Folgenden werde ich also einen Eindruck davon vermitteln, dass der Atheismus-Begriff und seine Seitengänger von Anfang an in der Auseinanderentwicklung und Profilierung der Konfessionen eine bedeutsame Rolle spielten, und dass die Konfessionen dann auch in der Folgezeit charakteristisch differente Bilder des Atheismus und seiner Werdegeschichte sowie ebenso divergente Strategien des Umgangs mit ihm entwickelt haben.

In allen seinen Varianten fungierten der Atheismus-Begriff und seine Seitengänger also als polemische Chiffren. Das tut der geschichtlichen und sachlichen Signifikanz der Begriffsfamilie allerdings nicht den geringsten Abbruch: »Polemik« ist ja etwas anderes als geistloses Gepöbel, sondern vielmehr die kämpferisch-pointiert zuspitzende Explikation von Sacheinsichten, die sich sowohl in der abgrenzenden Diagnose als auch in der Konstruktion des Gegensatzes bzw. Gegenbegriffs noch einmal besonders profilierten Ausdruck verschaffen.

In der Entstehungs- und Frühzeit der konfessionellen Auseinandersetzung fand der Atheismusbegriff bzw. fanden synonyme oder nahe verwandte Begriffe bei der Kennzeichnung des sich immer deutlicher konturierenden Widerparts Anwendung, und zwar auf jeweils wieder deutlich unterschiedliche, die sich widereinander ausdifferenzierenden Wahrnehmungs- und Denkweisen der Konfessionen sehr markant bezeugende Weise (1).

Durch Rückgriffe auf bzw. die Konstruktion von Gemeinsamkeiten, die über die Abgründe hinweg Verbindungslinien spannen und gemeinsame Verständigungsebenen bieten sollten, wurde der Atheismusbegriff dann im kritischen Dialog der Konfessionen zurückgenommen. Er rückte an dieser Front gleichsam

in die Etappe und wurde nun stattdessen zur Kennzeichnung gemeinsamer Gegner genutzt: Zu deren Bekämpfung stellte die »Natürliche Theologie« ein dem Anspruch nach wesentlich konfessionsneutrales geistiges Waffenarsenal bereit (2).

Sobald allerdings deutlich wurde, dass diese Waffen im Kampf gegen den spezifisch neuzeitlichen Atheismus bzw. gegen dessen Vorformen nicht mehr wirklich durchschlugen, wurden neue Argumentationsstrategien entwickelt und erprobt, und die waren nun wieder ganz und gar konfessionspezifisch (3).

Konfessionell charakteristisch unterschiedlich gestaltete sich dann auch das weitere Ergehen der herkömmlichen Natürlichen Theologie (4).

In enger Verbindung mit dieser konfessionellen Ausdifferenzierung der Argumentation gegen den heraufziehenden Atheismus im engeren Sinne stand die Entwicklung unterschiedlicher, von Anfang an gegeneinander polemischer Deutungsmuster für das Phänomen des Atheismus, die wiederum auf Argumente aus der Frühzeit der konfessionellen Ausdifferenzierung zurückgriffen (5).

So sind in allen Phasen der neuzeitlichen Kirchengeschichte seit der Reformation die vielgestaltigen Verwendungen des Atheismusbegriffs von schwerlich zu überschätzender Bedeutung als Indikatoren auch für die religiösen und theologischen Sachdifferenzen, an und in denen sich die fortschreitende Ausbildung der konfessionellen Großformationen des abendländischen Christentums vollzog. – So weit vorgreifend der Gedankengang und der thetische Gehalt meiner Ausführungen; ich komme zu einigen illustrierenden Einzelheiten.

I

Luther hat die Wortfamilie *impius/impietas* aus der Vulgata, insbesondere aus dem Psalter übernommen. Dessen deutsches Äquivalent – gottlos etc. – hat seine Schriftstellerei, so jedenfalls das Grimm'sche Wörterbuch³, in der deutschen Schriftsprache überhaupt erst wirklich heimisch gemacht. Den Begriff »atheus« kannte Luther als Synonym von *impius*, benutzte ihn allerdings kaum.⁴

Luthers Gebrauch von *impius/gottlos* entsprang im Zentrum seines Christentumsverständnisses und seiner Theologie: Gottlosigkeit und Sünde sind Wechselbegriffe, und daraus folgt: Ein jeder Mensch ist als Sünder gottlos, gerade weil das ihm unaustilglich innewohnende Gottesbewusstsein zu Egoismus, Eudämonismus und Heteronomie verkehrt ist. Der Sünder/Gottlose erweist Gott Dienst, weil er in Zeit und/oder in Ewigkeit etwas von ihm will. Die Gottlosen,

³ Vgl. Deutsches Wörterbuch, begründet von *Jacob und Wilhelm Grimm*, Bd. VIII, Stuttgart 1958, Sp. 1386.

⁴ Vgl. *W. Schröder* (wie Anm. 1), 65 mit Anm. 75.

das sind also zunächst die »die groben euszernn sunder«⁵. Die Gottlosen sind aber auch und vor allem »die weysen, heyligen, gelerten, geystlichen, die fur der welt unnd yhn selbs frum seyn, auff yhre werck bawen«⁶, so eine Definition aus dem Weihnachtsteil der Wartburg-Postille, also einem eher populären und nicht primär polemischen Kontext.

Die Sünde bzw. die Gottlosigkeit ist vielgestaltig. Und sie erreicht eine dramatische Steigerungsform, wenn sie die Vorstellungs-, Sprach- und Denkmuster der christlichen Religion, also des gegen sie gerichteten heilsamen göttlichen Einspruchs, in ihren Dienst nimmt. Seit seinen Niederschriften zur Römerbrief-Vorlesung⁷ richtete sich Luthers Polemik gegen Phänomene in Theologie und Frömmigkeit, die ihm als Indizien dieser heillosen Perversion galten.

⁵ WA 10,I,1, 24.

⁶ Ebd.

⁷ S. dazu *M. Ohst*, Gottes Nähe und Gottes Ferne in der Theologie Martin Luthers, in: *J. Haberer / B. Hamm* (Hg.), *Medialität, Unmittelbarkeit, Präsenz. Die Nähe des Heils im Verständnis der Reformation (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation)*, Tübingen 2012 (im Druck). – Das Wortfeld »impius etc.« ist in den Röm-Scholien noch vergleichsweise selten; vgl. aber WA 56, 278 (zu Röm 4,7) und WA 56, 429 f. (zu Röm 11,4). Luthers Ausbildung des Wortfeldes zum analytischen Instrument und zur polemischen Waffe gegen tragende Grundannahmen und zentrale Vollzüge der hergebrachten Kirchlichkeit und Frömmigkeit lässt sich wohl am genauesten an den Operationes in Psalmos beobachten; eine ausführliche Detailuntersuchung würde sicher erhebliche sachliche wie genetische Ergebnisse zutage fördern. Hier kann ich nur exemplarisch drei Hinweise geben: Bezeichnend ist eine Passage, die schon auf der zweiten Druckseite beginnt: »Denn darin liegt das Verderben der Gottlosen, dass sie in ihren eigenen Augen und bei sich selbst klug sind, dass sie ihre Irrtümer unter dem Mantel der Klugheit und der Zielsicherheit verstecken. Wenn sie nämlich die Menschen mit offenkundigen Irrtümern in Versuchung führten, dann wäre es keines besonderen Lobes würdig, ihnen nicht zu folgen. Er [Ps 1,1, M.O.] mahnt uns also eindringlich, uns vor dem guten Schein in Acht zu nehmen, damit uns nicht Satan, der sich in einen Engel des Lichts verwandelt, mit seiner List verführt. Er stellt aber den Rat der Gottlosen dem Gesetz des Herrn entgegen, damit wir uns vor den Wölfen im Schafspelz hüten, die allen gern mit Rat, Belehrung und Hilfe zur Seite stehen, aber nichts weniger als eben dies gewähren können« (WA 5, 27 f.). Die systematischen Grundlagen entfaltet die Auslegung von Ps 13/14,1 (WA 5, 392–394). Der polemische Impetus des Wortfeldes »impius«, insbesondere in Verbindung mit der Antichrist-Vorstellung, ist ablesbar an den Ausführungen zu Ps 10,2f. (WA 5, 326–331). Die Erwähnung des liberum arbitrium (328,17) steht als Mittelglied zwischen den einschlägigen Ausführungen in den Röm-Scholien und der Auseinandersetzung mit Erasmus. Luthers explizit polemische Verwendung von »impius« etc. lässt sich außer an dieser Auseinandersetzung, der ich meine Belege im Haupttext entnommen habe, allenthalben in seiner Schriftstellerei der frühen 20er Jahre studieren; ich nenne nur zwei eindrucksvolle Beispiele, an welchen die sachliche Wucht und die Tragweite besonders deutlich hervorsticht: In *De captivitate* bezeichnet Luther die herkömmlichen mit dem Messopfer

Diese polemische Variante nahm in Luthers Schriftstellerei je mehr Raum in Anspruch, desto deutlicher er erkannte, dass das, was er kritisierte, keine bloßen Devianzen an kritischen Rändern waren, sondern die Leitlinien kirchlichen Rechts sowie der herrschenden Theologie und der allgegenwärtigen kirchlichen Praxis.

Mit zunehmender Offenheit und Klarheit wurde das ganze im Papst gipfelnde Kirchenwesen mit dem impietas-Vorwurf konfrontiert. Der Vorwurf der impietas/Gottlosigkeit und die zur selben Zeit sich formende Antichrist-Polemik⁸ stehen also in unmittelbarem wechselseitigen Verweisungszusammenhang.⁹

Die hohe sachliche Bedeutung und die polemische Wucht der Wortfamilie impius etc. lassen sich an der Auseinandersetzung mit Erasmus sehr genau ablesen: Mit dem Begriff impietas/Gottlosigkeit bezeichnet Luther intellektuelle Optionen und religiöse Haltungen, die Gottes All- und Alleinwirksamkeit einschränken, indem sie menschlicher Willensfreiheit die Fähigkeit und die Pflicht zuschreiben, durch verdienstliches Handeln zur Erlösung und zum Heil beizutragen.¹⁰ Ein Gott, dessen Verheißungen dergestalt unter den Vorbehalt menschlicher Willensakte und -entscheidungen gestellt werden, ist kein Gott, sondern ein wetterwendischer Glücksgötze.¹¹ Ein Gottesdienst, der in der Logik dieser Gottesanschauung geschieht, um bei Gott etwas zu bewirken oder zu verdienen, ist praktizierte Gottlosigkeit.¹² Allein die Anerkennung Gottes als des

verbundenen Vorstellungen und Erwartungen als »monstra impietatis« (WA 6, 513) und bilanziert: »So ist es der Messe geschehen, die durch die Lehre gottloser Menschen (hominum impiorum) in ein Gutes Werk verwandelt worden ist« (WA 6, 520); in *De votis monasticis* formuliert er: »Siehe, die Grundlage der Mönchsgelübde ist Gottlosigkeit (impietas)« (WA 8, 583).

⁸ Trotz neuerer Arbeiten (s. *M. Delgado / V. Leppin* [Hg.], *Der Antichrist. Historische und Systematische Zugänge* [Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 14], Freiburg/Stuttgart 2011) bleibt wegen der Fülle des Materials unentbehrlich *H. Preuß*, *Die Vorstellung vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik*, Leipzig 1906.

⁹ Dass Luthers Polemik die in den frühen 20er Jahren erreichte sachliche Höhenlage nicht durchgängig gehalten hat, ist bekannt. Er selbst hat anscheinend gerade die volkstümlich-grobe Polemik gegen das Papsttum als seine Pflicht angesehen, um einerseits den Nimbus des Papsttums möglichst nachhaltig und unwiderruflich zu zerstören und andererseits das Bewusstsein um den Wert der Befreiung von der Papstkirche lebendig zu erhalten; vgl. seine »Nachrede« zu der illustrierten und gereimten anonymen Flugschrift »Das Papsttum mit seinen Gliedern gemalet und beschrieben, gebessert und gemehrt« (WA 19, 42 f.); den Hinweis verdanke ich *A. Hausrath*, *Luther und Käthe*, in: *Ders.*, *Kleine Schriften religionsgeschichtlichen Inhalts*, Leipzig 1883, 235–298, hier: 273 f.

¹⁰ Vgl. WA 18, 769 f.

¹¹ Vgl. WA 18, 718.

¹² Vgl. WA 18, 777 f.

All- und Alleinwirksamen, dessen den Glauben begründende Verheißungen unwandelbar gültig sind,¹³ setzt eine ihm gemäße Frömmigkeit und ein ihm gemäbes Ethos aus sich heraus: »Die Kinder Gottes tun das Gute aus reinem, absichtslosen Willen. Sie fragen nicht nach Lohn, sondern suchen allein Gottes Ehre und seinen Willen. Sie sind bereit, das Gute zu tun, wenn es gleich, was unmöglich ist, nicht Himmel noch Hölle gäbe«¹⁴. Diese innere Haltung liegt jenseits jeder menschlichen Möglichkeit; sie ist allein Gottes souveräne Gabe in Glaube und Geist: »Wir nennen jeden gottlos, der ohne Gottes Geist ist. Denn deshalb, so sagt die Schrift, wird der Geist gegeben, damit der Gottlose gerechtfertigt wird.«¹⁵

Der Vorwurf der Gottlosigkeit und die Identifikation des Papsttums mit dem Antichrist bildeten also sachlich wie rhetorisch eine Art Doppel-Speerspitze gegen das gegebene Kirchenwesen. Sie übernahmen in der reformatorischen Schriftstellerei eine Funktion, welche der analog ist, die bei papstkirchlichen Schriftstellern der rechtlich, theologisch und rhetorisch ja schon seit langer Zeit voll durchgebildete Begriff der Häresie¹⁶ erfüllte. Und weil dieser altbewährte Begriff mit all seinen in Jahrhunderten gewachsenen theoretischen und praktischen Implikationen gebrauchsfertig da war, ist, wenn ich recht sehe, die ja durchaus nahe liegende Retorsion des Atheismusvorwurfs gegen die Vorkämpfer der Reformation bei den literarischen Vorkämpfern der Papstkirche nicht mit voller Energie betrieben worden.¹⁷ Ein Beispiel, an dem sich das ablesen lässt,

¹³ Vgl. WA 18, 619f.

¹⁴ WA 18, 694. – Eine Lesart der Theologie Luthers, die deren geschichtsmächtige und geschichtsträchtige Besonderheit in einer zugleich grundstürzenden und grundlegenden Neufassung des Gottesbegriffs lokalisiert, liegt sicher nicht im gegenwärtigen Trend, sie kann sich jedoch außer auf Karl Holl noch auf weitere unverächtliche Zeugen berufen: *E. Troeltsch*, Luther, der Protestantismus und die moderne Welt (1907/08), in: Ders., Gesammelte Schriften Bd. IV, Tübingen 1925, 202–254, hier: 248f. – *E. Hirsch*, Luthers Gottesanschauung, Göttingen 1918 (jetzt leicht greifbar in *ders.*, Gesammelte Werke Bd. 3 [Lutherstudien Bd. 3], hrsg. von *H.-M. Müller*, Waltrop 1999, 24–50). – *P. Althaus*, Die Gottheit Gottes als Sinn der Rechtfertigungslehre Luthers (1931), in: *ders.*, Theologische Aufsätze Bd. II, Gütersloh 1935, 1–30; vgl. auch *ders.*, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh ⁴1975, 109–118.

¹⁵ WA 18, 743.

¹⁶ Vgl. *H. Grundmann*, Der Typus des Ketzers in mittelalterlicher Anschauung (1927) sowie *ders.*, Oportet et haereses esse. Das Problem der Ketzerei im Spiegel der mittelalterlichen Biblexegese (1963), in: *Ders.*, Ausgewählte Aufsätze Bd. 1 (Schriften der MGH 25,1), Stuttgart 1976, 313–327. 328–363.

¹⁷ Auf reformatorischer Seite hat wiederum die Rückgabe des Häresievorwurfs an die Papstkirche, wie Luther sie mit seiner Verbrennung des Corpus Iuris Canonici und der Bannandrohungsbulle eindrucksvoll inszenierte (*H. Boehmer*, Luther und der 10. Dezember

sei genannt: Thomas Stapleton, ein in Löwen und Douai wirkender englischer Kontroverstheologe,¹⁸ hat Vertreter reformatorischer Theologie, besonders Calvin, mehrfach als Atheisten bezeichnet.

Dabei zeigt seine Verwendung des Begriffs gegenüber der reformatorischen ein charakteristisches Profil: Sie hebt überhaupt nicht spezifisch auf den Gottesbegriff ab, sondern kennzeichnet mit »Atheismus« lediglich die höchstmögliche Steigerungsform der Häresie, des bewussten und willentlichen Ungehorsams gegen die autoritativ lehrende Kirche: Calvin und seine Anhänger sind Atheisten, weil sie die Autorität der Kirche mit Füßen treten und sich, von niemandem eingesetzt, als Apostel aufwerfen.¹⁹

Gerade im Kontrast zu dieser unspezifischen, eher rhetorisch-plerophoren Verwendung des Atheismusbegriffs, der es primär um die Anerkennung bzw. Nichtanerkennung der Autorität der Kirche zu tun ist, wird deutlich, dass genau der theologisch durchreflektierte Begriff der Gottlosigkeit/impietas, wie Luther ihn verwendet, das herkömmliche Kirchenwesen in seinen letzten Grundfesten angreift, nämlich mit einem von Grund auf neu durchdachten Begriff von Gottes Wesen, Willen und Handeln. Wohlgemeinte Ratschläge, die sich hier auftuenden Konflikte um des zeitlichen Friedens und Wohlergehens willen durch Verschweigen oder Kompromissformeln zu verschleiern, hat Luther mit souveräner Ge-

1520, in: LuJ 2/3 [1920/21], 7–53), die Auseinandersetzung mit dem Widerpart nicht dauerhaft geprägt. Es ist doch von eigenartiger Bedeutsamkeit, dass die beiden sich im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts widereinander ausbildenden Spielarten abendländischen Christentums schon gleichzeitig mit ihrer Entstehung je eigentümlich reflektierte und profilierte Wahrnehmungsmuster für- bzw. gegeneinander entwickelt haben, welche beide jeweils zutiefst in deren jeweiligen normativen Fundamenten verankert sind.

¹⁸ Vgl. in Kürze H. Schützeichel, Art. »Stapleton, Thomas«, in: LThK Bd. 9, 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1964, Sp. 1019f. – Mich hat Johann Gerhard auf die Spur Stapletons gebracht; vgl. *ders.*, *Loci Theologici*, hg. von E. Preuß, Bd. V, Berlin 1867, 513B.

¹⁹ *Th. Stapleton*, *Principiorum fidei doctrinalium demonstratio methodica*, Paris 1579, 87C (http://books.google.de/books?id=te7i5Z3wBjoC&printsec=frontcover&hl=de&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false). *Ders.*, *Relectio principiorum fidei doctrinalium*, in: *Ders.*, *Opera omnia* Bd. I, Paris 1620, 505ff., hier: 830C (http://books.google.de/books?id=h0IJAAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=de&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false; 19. XII. 2011). *Ders.*, *De haeresis in genere et hodiernae enormitate*, in: *Ders.*, *Orationes Academicae miscellaneae triginta quattuor* Bd. I, Antwerpen 1600, 403–444. (http://books.google.de/books?id=wFvIR2JIyuQC&printsec=frontcover&hl=de&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false) gibt der These nochmals eine andere Wendung. Der Häretiker übt nicht den von Gott (durch die Kirche) angeordneten Gottesdienst, sondern einen selbsterwählten. Damit ist er Götzendiener, und Götzen sind nichtig (1. Kor 8, 4). Als jemand, der Götzen, also Nichtiges, anbetet, ist der Häretiker Atheist (416–418).

ringschätzung quittiert: »Wieviel besser ist es, die Welt dranzugeben als Gott, den Schöpfer der Welt, der unzählige Welten machen kann und besser ist als unendliche Welten?«²⁰

Angesichts des Abgrundes, der sich hier unversehens auftat, versagten, so schien es, die Normen der herkömmlichen Formel- und Buchstabenorthodoxie ihren Dienst als Scheidezeichen zwischen Wahrheit und Irrtum.

2

A) Die religionspolitische Entwicklung ging über diese im Wortsinne radikale Fassung der Gegensätze allerdings zunächst hinweg. Sobald die Einfügung der entstehenden neuen reformatorischen Kirchentümer in den Zusammenhang des Reiches ihren Anfang nahm, wurde der Anschluss an die seit der Spätantike reichsrechtlich verbürgten dogmatischen Normen der Rechtgläubigkeit gesucht und gefunden. Mehr noch als der 1. und 3. Artikel der Confessio Augustana mit ihrer gänzlich unreformatorischen Verwendung des Glaubensbegriffs für den pflichtschuldigen Gehorsam wider die trinitarischen und christologischen Dogmen der Alten Kirche²¹ selbst bezeugt das deren gleichsam zähneknirschende Anerkennung in der *Confutatio pontifica*.²²

Als dann für das geplante Konzil Papst Pauls III. eine Aktualisierung der Confessio Augustana abgefasst werden sollte, da erwog Luther, wie die handschriftlichen Zeugnisse zeigen, den Altgläubigen zwar das Bekenntnis zu den »hohen Artikeln der göttlichen Majestät« zu attestieren, ihnen den Glauben je-

²⁰ WA 18, 627.

²¹ Vgl. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, 7. Aufl., Göttingen 1976, 50f.54. – Bedenkenswert bleibt die folgende Deutung dieser und anderer reformatorischer Akte der pauschalen Rezeption altkirchlicher Dogmen: Durch dieses Verfahren bezeugten die Verfasser offizieller Lehrdokumente in aller Form ihren Gehorsam gegen das geltende *Reichsrecht* und erkannten und appellierten implizit an dieses und nicht etwa an die päpstliche Lehrautorität als normative Bestimmungsgröße des Katholischen (vgl. A. Ritschl, Geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott, Dritter Artikel [1868], in: *Ders.*, Gesammelte Aufsätze Neue Folge, hg. von O. Ritschl, Freiburg/Leipzig 1896, 128–176, hier: 149–151).

²² Vgl. Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530, hg. von H. Immenkötter (CCath 33), Münster 1979, 78f. zu CA I, 82f. zu CA III. – Liest man die Antwort der Confutatoren auf CA I mit ihrem Hinweis, dass der Text insgesamt mit der Norm des Glaubens und der römischen Kirche übereinstimme, dann kann man darin, wenn man Ritschls Deutungsansatz nachgeht (s. o. Anm. 21), einen impliziten, aber deutlichen Hinweis darauf sehen, dass sie von Anfang an klarstellen wollen, dass die römische Kirche, mithin der Papst und niemand sonst die lebendige Norm der Rechtgläubigkeit sei.

doch implizit abzusprechen: Das war von seiner im Begriff der impietas focusierten Fassung des Gegensatzes her ja auch nur konsequent.²³ Diese Textfassung setzte sich nicht durch. Stärker blieb die religions- und reichspolitisch wohl unentbehrliche Leitannahme einer Gemeinsamkeit im Fundament des christlichen Gottesglaubens, die durch die konfessionsbildenden Differenzen nicht tangiert sei.

B) Diesem reichspolitisch in die Zukunft weisenden Versuch der religionsrechtlichen und religionspolitischen Eskamotierung der Frage nach der Wahrheit des Gottesglaubens trat geistespolitisch eine Strategie der Sicherung von Gesprächsmöglichkeiten zwischen den sich bildenden Konfessionen an die Seite. Sie stand mit der neuen humanistischen Welle der Aneignung antiker geistiger Überlieferungen in engem Zusammenhang: Die auf die Stoa und auf Aristoteles zurückgreifende Theorie einer dem menschlichen Geist gleichursprünglichen Erkenntnis Gottes, des ewigen Lebens und der Basisnormen sittlichen Handelns, also die Natürliche Theologie.

Schon bei Melanchthon, dem Autor der CA mit ihrem geschickten religionspolitischen Rückgriff auf die Normen der spätantiken Reichsorthodoxie, ist dieses Denkmuster ausgebildet; Wilhelm Dilthey hat, freilich plakativ zuspitzend, behauptet, dass »bei Melanchthon die ganze Lehre der natürlichen Theologie, wie sie dann die englischen Deisten und die deutschen Rationalisten im 18. Jahrhundert verkündigt haben, bereits vorliegt«²⁴.

So steht Melanchthon für den Ursprung des Bestrebens, im Zusammenhang der dogmatischen Gotteslehre Bestimmungen über die theoretischen Grundlagen der menschlichen Selbst-, Welt- und Gotteserkenntnis als Orientierungen auszuarbeiten, die auf einer Ebene oberhalb des Streits der antagonistischen konfessionellen Wahrheitsansprüche liegen sollen. Die konfessionell je eigentümlich und antagonistisch ausgeprägten Lehren über Sünde und Erlösung ergänzen und vertiefen den Gehalt dieser Bestimmungen beträchtlich, aber sie stellen ihn nicht grundsätzlich in Frage.

So haben sich auf dem Boden der reformatorisch-altprotestantischen Kirchentümer Spielarten der Gotteslehre ausgebildet, in denen der reformatorische Neuaufbruch in der Gottesanschauung nicht zur Wirkung gekommen ist. Hierin liegt der Grund für die religiöse Dürftigkeit der Gotteslehre der altprotestanti-

²³ Vgl. Schmalkaldische Artikel I, in: Bekenntnisschriften (wie Anm. 21), 415,2 mit den Angaben im Sachapparat.

²⁴ *W. Dilthey*, Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert (1892/93), in: *Ders.*, Gesammelte Schriften Bd. II, 3. Aufl., Leipzig/Berlin 1929, 90–245, hier: 186. Vgl. zur Melanchthon-Deutung Diltheys jetzt *M. Heesch*, Der Lehrer Deutschlands und die Philosophie des Lebens, in: *M. Fricke / ders.* (Hg.), Der Humanist als Reformator. Über Leben, Werk und Wirkung Philipp Melanchthons, Leipzig 2011, 281–309.

schen Orthodoxie, für welche eine illustre Reihe von Autoren in den letzten knapp 150 Jahren starke Worte der Kritik gefunden hat.²⁵

Für unser Thema heißt das: In der Gotteslehre sucht man den Nachhall der an den Gottesbegriff sich heftenden Polemik aus der Frühzeit der reformatorischen Bewegung vergeblich. Aber es gibt ihn – allerdings anderswo: So wirft etwa Johann Gerhard der Papstkirche »atheismus occultus« vor, weil sie menschliche Verdienste und Genugtuungsleistungen lehre und damit das Versöhnungswerk Gottes in Jesus Christus herabsetze.²⁶

Diese ihren scholastischen Vorgängern gegenüber vielfach neu formierte Gestalt einer Natürlichen Theologie²⁷ entsprang auch aus dem neuen, humanistischen Zugriff auf die Quellen antiker Geistigkeit. In den großen Konfessionskirchen mündeten diese Rezeptionsprozesse in die alten Bahnen der Synthese oder doch der konstruktiven wechselseitigen Zuordnung von christlichem und antikem Denken ein und trieben so eine Reihe von charakteristisch unterschiedlichen, je für sich sowie miteinander imposanten Nachblüten²⁸ der Scholastik hervor.

²⁵ »Der Dogmatik der lutherischen Kirche ist nun der Erwerb aus dem neuen Verfahren der Gotteserkenntniß, das Luther einschlug, nicht verloren gegangen. Derselbe ist in den soteriologischen Lehren jener Lehrform unverkennbar. Aber der locus von Gottes Wesen und Eigenschaften, auf dem man zunächst die directe Wirkung jener Anregungen Luthers suchen sollte, ist der steinige und unfruchtbare Boden geblieben, auf welchem dieselben nicht Wurzel geschlagen haben. Hier ist während der classischen Zeit der Orthodoxie das Unkraut der areopagitischen Abstraction und der thomistischen Beweise des Daseins Gottes aus dem oberflächlich vorausgesetzten Zusammenhange der Welt herrschend geblieben, und weil in jener Epoche die Dogmatik nie über den Aggregatzustand der loci theologici hinausgekommen ist, auch wenn man ein systema theologicum beabsichtigte, so hat man die Incongruenz der Lehre von Gott mit der vom Heile des Menschen niemals bemerkt« (A. Ritschl, *Geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott*, Zweiter Artikel [1868], in: *Ders.*, *Gesammelte Aufsätze Neue Folge* [wie oben, Anm. 21], 65–127, hier: 89). – Ähnliche Urteile auch bei W. Elert, *Morphologie des Luthertums*, Bd. I, *Verbesserter Neudruck* der 1. Aufl. (1931), München 1952, 44–52.195. – J. Baur, *Die Vernunft zwischen Ontologie und Evangelium. Eine Untersuchung zur Theologie Johann Andreas Quenstedts*, Gütersloh 1962, 182–185. – *Ders.*, *Salus Christiana. Die Rechtfertigungslehre in der Geschichte des christlichen Heilsverständnisses* Bd. 1, Gütersloh 1968, 72–76. W. Sparn, *Wiederkehr der Metaphysik. Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts* (CThM B, 4), Stuttgart 1976, 207.

²⁶ Wie oben Anm. 18.

²⁷ Vgl. die luziden, weit ausgreifenden geistesgeschichtlichen Ein- und Zuordnungen bei F. Wagner, *Das Problem der Natürlichen Theologie bei Albrecht Ritschl*, in: J. Ringleben (Hg.), *Reich Gottes und menschliche Freiheit. Ritschl-Kolloquium Göttingen 1989* (GTA 46), Göttingen 1990, 1–22.

²⁸ Vgl. zur Metapher E. Troeltsch, *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit*,

C) Es gab jedoch auch Prozesse der Neurezeption antiken Denkens, die sich solchen harmonischen Ein- und Zuordnungen entzogen und neue alte bzw. alte neue Wege wiesen: In neuen Begegnungen wurde man antiker Klassiker auf neue Weise inne, nämlich ohne deren herkömmliche christliche Übermalung, oder man bezog sich auf Überlieferungskomplexe, die bisher eher am Rande des Interesses gelegen hatten.

So wurden die »Wahrheiten« der Natürlichen Religion, also die Überzeugung von der Existenz des von der Welt ontologisch verschiedenen Schöpfers, der Freiheit gewährt und in Zeit und Ewigkeit deren richtigen Gebrauch belohnt, wie er deren Missbrauch straft,²⁹ fraglich. An den kritischen Rändern der großen Konfessionskulturen machten sich Strömungen bemerkbar, welche zwar noch nicht die Kriterien des gegenwärtig gültigen Atheismusbegriffs erfüllten, die aber von den Zeitgenossen mit diesem Begriff belegt wurden. Ihr herausragender Repräsentant war Spinoza; sein Auftreten wurde als eine geistesgeschichtliche Wasserscheide wahrgenommen.³⁰

Aus dem gemeinsamen Wurzelboden des Renaissancehumanismus³¹ wuchs also nicht nur die »Natürliche Theologie«, sondern auch eine bunte Reihe von intellektuellen Impulsen, die dieses Resultat der christlichen Vereinnahmung antiken Denkens in Frage stellten, indem sie zwar nicht die Existenz eines überweltlichen Weltgrundes negierten, ihn und sein Verhältnis zur Welt jedoch dergestalt dachten, dass sich eine konstruktive Verbindung dieser Vorstellungen und Begriffe mit den hergebrachten Grundannahmen des Christentums nicht mehr ohne weiteres bewerkstelligen ließ.

in: Kultur der Gegenwart, hg. von *P. Hinneberg* I/IV,1,II, 2. Aufl., Leipzig/Berlin 1922, 431–792, hier: 454.

²⁹ Voll ausgebildet bei Edward Herbert von Cherbury, vgl. *W. Dilthey*, Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenhang im 17. Jahrhundert, in: *Ders.*, Gesammelte Schriften Bd. II (wie Anm. 24), 246–296, hier 246–256.

³⁰ *J. L. v. Mosheim*, Institutiones Historiae Ecclesiasticae, Helmstedt 1755, 1023 berichtet von den »Sectae Atheorum, id est, hominum, qui naturam esse negant infinite sapientem et potentem, quae et libere hanc universitatem rerum condidit et nutu suo conservat«. Diese seien gegenwärtig beinahe ausgestorben, denn: »Hodie enim omnes, quos hic agit furor, relictis disputationibus, in Spinozae disciplinam consentiunt, totumque hoc, quod videmus, corporeum machinam esse statuunt, intestina quadam vi varios, at necessarios motus cientem et producentem«.

³¹ Vgl. *E. Troeltsch*, Renaissance und Reformation (1913), in: *Ders.*, Gesammelte Schriften Bd. IV (wie Anm. 14), 261–296, hier: 269. 276. 291.

3

A) In der Bewahrung der vor- und überkonfessionellen metaphysisch-religiösen Grundlagen des Denkens und Handelns gegen diese intellektuellen Einsprüche wuchs der Natürlichen Theologie eine neue Aufgabe zu.³² Nun zeigte sich allerdings schon bald, dass sie mitnichten problemlos auf diese eng begrenzten Tätigkeitsfelder beschränkbar war – vielmehr beanspruchten ihre Vertreter alsbald die kritische Deutungshoheit über die ausgebildeten konfessionellen Religions-systeme selbst. Es zeigte sich nun, dass die »Natürliche Theologie« für diese ein zwar unentbehrlicher, aber zugleich auch ein sehr gefährlicher Bündnispartner war: Der Waffenbruder im Kampf gegen den »Atheismus« konnte sich als Vertreter einer rein vernünftigen, überkirchlichen Religionskritik schnell als »Naturalist« entpuppen und so gleichsam die Seiten wechseln.³³

So wurden die Fronten unübersichtlich: Es galt einerseits, die Rechenschaft von der Natürlichen Religion selbst und ihre nachgeordneten Vergewisserungsinstanzen wie die Gottesbeweise begrifflich weiter zu verfeinern und sie im Einklang mit der sich erweiternden Kenntnis der natürlichen und geschichtlichen Welt fortzubilden. Andererseits war dann jedoch auch zu begründen, dass und weshalb die mit so großem Aufwand erworbenen und gefestigten Wissens- und Überzeugungsbestände zwar wahr, aber eben doch noch nicht die ganze Wahrheit seien.

An diesem Punkt lassen sich Phänomene benennen, an denen sich ein Ungenügen an diesem Muster der Selbstvergewisserung der christlichen Religion abzeichnet.

B) Ich beginne mit einem Katholiken. Andrew Michael Ramsay (1686–1743),³⁴ ein viel gelesener Literat seiner Zeit, hat die Geschichte seiner Konversion zum Katholizismus 1723 durch den Druck bekannt gemacht. In seiner schottischen Heimat war er schon früh durch konfessionellen Hader am presbyterianischen Glauben seines Elternhauses irre geworden. Weder deistische Religionsphilosophie noch überkonfessionelle Mystik vermochten ihm feste

³² Vor Wagner (s. o. Anm. 27) hat das schon herausgearbeitet *W. Bender*, Zur Geschichte der Emancipation der natürlichen Theologie, in: *JpTh* 9/1883, 529–592. Hier hat weiterführend angeknüpft *H. Leube*, Die Bekämpfung des Atheismus in der deutschen lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts (1924), in: *Ders.*, Orthodoxie und Pietismus, hg. von *D. Blaufuß* (AGP 13), Bielefeld 1975, 75–88. – Das Material in seiner Fülle präsentiert *H.-M. Barth*, Atheismus und Orthodoxie. Analysen und Modelle christlicher Apologetik im 17. Jahrhundert (FSÖTh 26), Göttingen 1971.

³³ Das zeigt besonders plastisch *Bender* (wie Anm. 32), thetisch zugespielt 533–540.

³⁴ Vgl. zum Folgenden die außergewöhnlich aspekt- und aufschlussreiche Studie von *G. Eckert*, »True, Noble Christian, Freethinking«. Leben und Werk Andrew Michael Ramsays (1686–1743), Münster/Westf. 2009, bes. 195–206.540–543.

Grundlagen zur Überwindung der Versuchung durch die ethisch-religiöse Skepsis zu geben. Francois Fénelon³⁵, einst professioneller Hugenotten-»Bekehrer«, dann Prinzenenerzieher am Hofe Ludwigs XIV. und endlich Erzbischof von Cambrai, als Kirchenpolitiker wie als pädagogisch-religiöser Schriftsteller über die nationalen und konfessionellen Grenzen hinweg hoch geschätzt, überzeugte ihn in geduldigem Ringen davon, dass es zur Skepsis nur eine wirklich tragfähige, konstruktive Alternative gebe: Die Annahme einer positiven göttlichen Offenbarung, welche fort und fort durch die unfehlbar lehrende Kirche interpretiert und verifiziert wird. Wer sich ihrer Autorität willentlich beugt, der muss letztlich die Skepsis in seinem Innern gar nicht mehr überwinden, denn er hat ja in der anerkannten kirchlichen Autorität außerhalb seiner selbst den archimedischen Punkt, von dem aus er sie bändigen und im Zaum halten kann. Durchgreifend wirksame konstruktive religiöse Orientierung erreicht der Mensch nur, wenn er sich der in der Kirche seinen Gehorsam erheischenden göttlichen Autorität unterwirft – so, wie die vielen menschlichen Egoisten nur dann zu konstruktivem Zusammenwirken gebändigt werden können, wenn sie unter strikt autoritärer Herrschaft stehen, wie Ramsay gern betonte, der mehr als die Hälfte seines Lebens im absolutistischen Musterstaat Frankreich zubrachte.

Deutlich ist hier soviel: Die Natürliche Theologie als positive Vorstufe des christlichen Glaubens ist in ihrem Wert und ihrer Bedeutung erheblich herabgesetzt. Ihr Zweck besteht letztlich nur noch darin, dass der Mensch ihres Ungenügens innewird und sich der Autorität der lehrenden Kirche in die Arme wirft, um dem Versinken in Skepsis, Relativismus und Atheismus zu entgehen. Die katholische Kirche ist die Instanz auf Erden, die als Autorität Gewissheiten stiftet – gegen die Gefahren der Skepsis und des Atheismus gewährt sie dem Einzelnen Sinngewissheit, und ebenso gewährt und bewahrt sie allein die Grundlagen heilsamer, autoritärer Ordnung in Staat und Gesellschaft. Diese Grundgedanken weisen zurück auf die Argumentationsmuster papstkirchlicher Apologetik und Polemik in der Reformationszeit. Aber sie weisen auch in die Zukunft: Zumal nach der Französischen Revolution sind sie in immer neuen Wendungen und Abtönungen zugespitzt worden, worauf weiter unten noch einzugehen sein wird.

C) Auch im deutschen lutherischen Pietismus ist so etwas wie ein Schwund des Vertrauens auf die Argumentationskraft der Natürlichen Theologie in der Auseinandersetzung mit dem Atheismus zu beobachten. Spener ist offenbar für seine Person am Wahrheitsgehalt der Natürlichen Theologie nie irre geworden.³⁶

³⁵ Vgl. in Kürze *K. Heitmann*, Art. »Fénelon«, in: TRE Bd. 11, Berlin / New York 1983, 81–83; erheblich reicher an kirchenhistorischem Kolorit ist *J. Ehni*, Art. »Fénelon«, in: RE Bd. 6, 3. Aufl., Leipzig 1899, 32–37.

³⁶ Vgl. *J. Wallmann*, Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus (BHTh 42), 2. Aufl., Tübingen 1986, 79.

Dennoch haben ihn Erfahrungen in seiner seelsorgerlichen Praxis doch skeptisch im Hinblick auf deren praktischen Gebrauchswert gestimmt: Ein Atheist, so Speners resignative Bilanz, lasse sich kaum je dadurch zum lebendigen Gottesglauben bekehren, dass man ihm die Beweisgänge der Natürlichen Theologie vortrage. Hierzu bedürfe es besonderer göttlicher Gnadenwirkungen durch den im Bibelwort wirksamen Geist.³⁷

Ein Beispiel einer solchen Bekehrung, in der ein Mann, der trotz gründlicher theologischer und philosophischer Bildung »Atheist« geworden war, seine Erweckung zum lebendigen Gottesglauben erfuhr, hat Spener selbst an Johann Jakob Schütz erlebt, und er hat davon berichtet: Die mit geistlichem Verlangen gelesene Bibel hatte den suchenden Zweifler ihres überverständigen Wahrheitsgehalts versichert – einen Zweifler, der allerdings zuvor durch Tauler-Lektüre entsprechend vorbereitet war.³⁸

Es ist letzthin sehr überzeugend dargelegt worden, dass hier eine neue Facette der religiösen Erwartungshaltung gegenüber der Bibel aufscheint: Dem biblischen Wort wird zugetraut, als Werkzeug des göttlichen Geistes im unvertretbar individuellen Bewusstsein des Einzelnen auf schlechthin einzigartige Weise religiöse und weltanschauliche Gewissheit zu bewirken.³⁹

Zugleich ähnlich und doch charakteristisch anders ist August Hermann Franckes 1690/91 niedergeschriebene Erzählung von seinem Lüneburger Bußkampf (1687). Sie markiert in Franckes Rechenschaft die letzte Runde eines Ringens um persönliche Authentizität im Kampf zwischen religiöser und weltlich-karrieristischer Lebensorientierung: Bei der Predigtvorbereitung wird ihm unausweichlich klar, dass seine persönliche religiöse Haltung mit seinen eigenen normativen Vorstellungen nicht übereinkommt. Und der Zweifel an der eigenen Frömmigkeit wendet sich unaufhaltsam gegen deren begründende Voraussetzungen: Nicht nur die Vernunftgründe für den Glauben zerfließen in der Skepsis, auch die Autorität der Bibel wird in den Strudel des religionsgeschichtlichen Relativismus gerissen, und am Ende gerät die Gottesvorstellung selbst in den Sog der intellektuellen und existentiellen Ungewissheit.

Als alle Rückversicherungsinstanzen der religiösen Orientierung ins fahle Dämmerlicht der radikalen Fraglichkeit getaucht sind, bleibt nur noch die Zuflucht ins paradoxe Gebet – und dieses Gebet, in dem der Einzelne ganz allein um die religiöse Letztvergewisserung ringt, findet seine Verifikation in der Er-

³⁷ Ebd., 80; vgl. schon *E. Hirsch*, Geschichte der neuern evangelischen Theologie Bd. II, Gütersloh 1951, 103–109.

³⁸ *Wallmann*, Spener (wie Anm. 36), 301–303. Jetzt ausführlich und sehr eingehend *A. Deppermann*, Johann Jakob Schütz und die Anfänge des Pietismus (BHT 119), Tübingen 2002, 56–62.

³⁹ Vgl. *Deppermann* (wie vorige Anm.), 62–69.