

Die Bibel – ein Modell interkultureller Theologie und Begegnung der Religionen

Marlis Gielen / Friedrich Reiterer, Salzburg

Etwa seit der Mitte des 20. Jahrhunderts beginnt sich in Mitteleuropa ein Ende des seit der konstantinischen Wende im 4. Jahrhundert unangefochten christlich geprägten Abendlandes abzuzeichnen. Durch die Mobilität der modernen Gesellschaften hat nicht nur der Islam an Einfluss in diesem traditionell christlich geprägten Raum gewonnen. Auch asiatische Religiosität, vor allem buddhistischer Prägung, und zahlreiche esoterische Strömungen erfreuen sich hier wachsender Beliebtheit und Anhängerschaft. Dabei erübrigt es sich fast schon darauf hinzuweisen, dass diese wachsende religiöse Pluralität auch kulturelle Veränderungen mit sich bringt. Viele gerade überzeugte und kirchlich gebundene Christen und Christinnen mag die Entwicklung beunruhigen. Doch hilft eine Mentalität des Abschottens oder Ignorierens nicht weiter. Gefordert ist vielmehr eine konstruktive Begegnung und Auseinandersetzung mit fremder Kultur und Religiosität. Dies setzt freilich die Kenntnis des eigenen Glaubens voraus, wie er in den biblischen Schriften und in der Tradition grundgelegt ist. Dann aber kann die Begegnung mit dem Fremden zu einer Bereicherung werden.

Gerade das Zeugnis der biblischen Schriften ermutigt zu einem solchen Handeln. Denn es belegt sozusagen auf Schritt und Tritt, dass sich weder der Jahweglaube noch der Christusglaube „im luftleeren Raum“ ausbildeten, sondern in der Begegnung und Auseinandersetzung mit anderen kulturellen Voraussetzungen und religiösen Überzeugungen.

1. Ein Blick in das Alte Testament (F. Reiterer)

Wenn man über die interkulturelle Dimension alttestamentlicher Texte wie auch die Religionsbegegnungen Israels nachsinnt, greift man einige, wenn auch wichtige Aspekte heraus. Innerbiblisch werden diese Themen von der Mitte der alttestamentlichen Botschaft her verarbeitet, nämlich der Selbstoffenbarung JHWHs, dessen Anerkennung durch Israel und die darauf aufruhenden praktischen Glaubens- und Lebensvollzüge. Daraus ergibt sich, dass der Glaube alle Lebensbereiche von innen her bestimmt: die Außen- wie Innenpolitik, die Wirtschaft, die Landwirtschaft, die Medizin, das Gesetz, das soziale Verhalten, den Kult, die Feste und Feiern, die Erziehung, die individuelle Lebenssinndeutung und zuletzt die Theologie. Der „Glaube“ (von eher „äußerlichen“ Vollzügen bis hin zur reinen Gesinnung) ist die Mitte des Selbstverständnisses. Auf dieser Ebene trifft sich das Alte Testament mit dem Judentum und dem Islam.

Nun ist das Volk Israel nicht vom Himmel gefallen, es hat sich auch nicht aus einem einzigen Elternpaar entwickelt. Wie war es dann? Kanaan („Grümland“), das durch einen schmalen und ebenen Landstrich am Mittelmeer ausgezeichnet ist, liegt zwischen den Stromlandkulturen Ägyptens und des Zweistromlandes und ist mit den damaligen Beförderungsmitteln relativ leicht zu überwinden. Je nach Macht und Durchsetzungsvermögen versuchten die großen Reiche ab dem ausgehenden 3. Jahrtausend (u.a. Ägypter, Babylonier, Assyrer, Hetiter) Einfluss in diesem fruchtbaren, handelspolitisch und vor allem auch militärstrategisch äußerst wichtigen Teil zu gewinnen. Die jeweiligen Herrscher siedelten dort Volksmitglieder an, um ihre Macht zu sichern. Auf Grund der Vermischung mit diesen Neusiedlern kommt es zu einem nicht überschätzbaren bunten Gemisch an Völkergruppen wie auch zu einem geistig-religiösen Austausch. Auf diesem Hintergrund sind die alttestamentlichen Entwicklungen, die überkommenen Texte und die Lebensformen zu sehen.

1.1. Geschichtliche Aspekte

Die Amarnabriefe¹ (um 1400 v. Chr.) bieten das erste Mal viele Details über dieses Gebiet. Die zahlreichen Kleinkönige bekämpften sich untereinander. Im Laufe der Auseinandersetzungen erbat man immer wieder die Unterstützung der ägyptischen Herren. Damals war Jerusalem schon eine sehr wichtige Siedlung, um die sich der Pharao intensiver gekümmert hatte. Es drohte allerdings der Fall durch die Habiru (= Hebräer; vgl. Gen 14,13; 40,15; 41,12; Ex 2,11.13), die u.a. das Königtum Lachisch südwestlich von Jerusalem überrannt hatten.

In den Briefen wird der ägyptische König allenthalben als „Hirte“ tituliert. Dies ist zugleich eine inhaltliche Information: der Hirte hat eine hilflose Herde zu beschützen. Im Alten Testament wird der Titel sowohl für JHWH wie auch für den König verwendet. – Das politische Königtum ist in „Israel“ eine spätere Entwicklung, und das Alte Testament weist darauf hin, dass es in der Umwelt schon viel früher als im eigenen Land (Klein-)Könige gegeben habe (Gen 36,31). Im Pentateuch wird die soziologische Struktur in der Frühzeit als akephale Gesellschaft beschrieben, die im Bewusstsein der göttlichen Begleitung vor allem vom Familienoberhaupt (u.a. Gen 34,20-31) neben dessen Gattin (u.a. Gen 16,5f; 24,67; 27,5ff) geleitet wird. Daher wird die Konstituierung des poli-

1 Die Amarnabriefe sind die Korrespondenz kanaanäischer Kleinkönige mit den Oberherren in Ägypten (Amenophis III. [1417-1379] und Amenophis IV. [Echnaton; 1397-1362]; Datumsangaben unsicher; hier nach dem Apparat der Einheitsübersetzung; vgl. daneben Hornung, Erik, Amenophis III., in: Lexikon der Ägyptologie I 1975, 206-210 (1402-1361; Seite 210); Wenig, Stefan, Amenophis IV., in: Lexikon der Ägyptologie I 1975, 210-219 (1378-1361; Seite 211.213).

tischen Königtums in Israel z.T. als eine Abfallsbewegung von JHWH qualifiziert (1 Sam 8,7). Daran zeigt sich, dass im Volksbewusstsein vorher JHWH allein die Rolle des Königs inne hatte. Dies ist um so leichter verständlich, als umgekehrt der Pharao im benachbarten Ägypten als „Sonne“ (oberste ägyptische Gottheit) und „Herr“ verehrt wurde, dem man sich kompromisslos unterwarf. So heißt es etwa in den Amarnabriefen: „Zu den Füßen des Königs, meines Herrn, fiel ich siebenmal und siebenmal nieder“ (u.a. Brief 60,1ff). Dennoch ist im Blick auf die Königskonzeption - ungeachtet einiger paralleler Aspekte auf Grund der kulturellen Begegnung - ein wesentlicher Unterschied zwischen Israel und Ägypten zu notieren: In Israel wird kein König als Gottheit verehrt.² Er ist und bleibt Mensch und wird von Gott „adoptiert“ (vgl. 2 Sam 7,14) bzw. für sein Amt ausgerüstet (1 Kön 3,11-14).

Israel ist in der Verwendung der Chiffren in Relation zum altorientalischen Kontext und der Entwicklung theologischer Terminologie häufig nicht wirklich originell. Die Umwelt steuert das Wörterbuch bei, mit dem Israel seinen Glauben formulieren lernt, jedoch nicht unbesehen. Die Unterschiede sind wesentlich und machen so das Spezifikum Israels aus.

1.2. Rechtliche Aspekte

Obwohl man jetzt verschiedene Szenen aus der Geschichte Israels näherhin beleuchten müsste, sei die Gesetzesliteratur aufgegriffen, ist doch der Dekalog ein „Markenzeichen“³ des Alten Testaments. In alten Zeiten waren rechtliche Regelungen nicht so umfangreich und kleinlich wie heute, doch hatten sie eine zentrale gesellschafts- und religionspolitische Aufgabe.

Der Codex des Königs Urnammu von Ur⁴ (2111-2094 v. Chr.) bietet im Prolog sozialrechtliche Grundsätze, denen zufolge sich der König besonders um sozial benachteiligte Personen zu kümmern hat und dies auch tut:

„Den Waisen überantwortete ich keineswegs dem Reichen, die Witwe überantwortete ich keineswegs dem Mächtigen. Den Mann von Scheqel überantwortete ich keineswegs dem Mann von Mine, den Mann von einem Schaf überantwortete ich keineswegs dem Mann von einem Rind. Meine Generäle, meine Mutter, meine Schwestern und Brüder, ihre Bekannten und Teueren, ich siedelte sie an. Ihren Wünschen stellte ich mich kei-

- 2 In diesem Anspruch sieht das späte Buch Judit ein großes Vergehen des Nebukadnezar (wahrscheinlich ist Antiochus IV. gemeint); Jdt 3,8.
- 3 Es ist darauf hinzuweisen, dass der Dekalog in der jüdischen Tradition bei weitem nicht die hervorragende Rolle innehat wie im Christentum und nicht die normativen Kurzfassungen des Gesetzes darstellt; vgl. Magonet, Jonathan, Abraham – Jesus – Mohammed. Interreligiöser Dialog aus jüdischer Perspektive (GTB 735), Gütersloh 2000, bes. 55f.
- 4 Vgl. Römer, Wilhelm H. Ph., Aus den Gesetzen des Königs Urnammu von Ur, in: Kaiser, Otto, (Hg.), Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte (TUAT I), Gütersloh 1982-85, 17-23.

neswegs zur Verfügung, Zwangsarbeit legte ich keineswegs auf, Feindseligkeit, Gewaltat und Weherufe zu Utu ließ ich fürwahr verschwinden. Gerechtigkeit setzte ich fürwahr im Lande Sumer“.

Derartige Texte dienten Schreischülern als Vorlage, anhand derer sie ihr Handwerk erlernten. Dadurch entwickelt sich ein Traditionsmodell, in dem ältere Texte an Jüngere weitergegeben wurden und diese ihrerseits beeinflussten. Den Höhepunkt erlebte die Rechtsgelehrsamkeit im Codex Hammurapi.⁵ Die folgenden Passagen zeigen, dass Grundsätze, die für Urnammu den Ausgang bildeten, bei Hammurapi im Epilog als Summa der Rechtsgelehrsamkeit anzusehen sind:

„Ich, der heilbringende Hirte, dessen Stab gerecht ist - mein guter Schatten ist über meine Stadt gebreitet, auf meinem Schoß hielt ich die Einwohner von Sumer und Akkad, von meiner Schutzgöttin geleitet gediehen sie, in Frieden lenkte ich sie, in meiner Weisheit barg ich sie. Damit der Starke den Schwachen nicht schädigt, um der Weise und der Witwe zu ihrem Recht zu verhelfen, habe ich in Babel, ... um dem Geschädigten Recht zu verschaffen meine überaus wertvollen Worte auf (m)eine Stele geschrieben und vor meiner Statue (namens) »König der Gerechtigkeit« aufgestellt“.

Diese rein profanrechtlichen Themen haben Parallelen im viel später formulierten Alten Testament. Das Hirtenamt erfüllt unter diesen Aspekten keine militärischen, sondern sozialpolitische Aufgaben. Es geht um Frieden und Ruhe, eine im Alten Testament oft verwendete Umschreibung des gottgewollten Glückszustandes Israels. Für das Rechtsverständnis zentral ist, dass im Alten Testament der Schutz z.B. vom *Waisen und der Witwe* zum Kennzeichen JHWHs wird. „Ein Vater der Waisen, ein Anwalt der Witwen ist Gott in seiner heiligen Wohnung“ (Ps 68,6; vgl. u.a. Ps 146,9). Der Schutz der sozial Benachteiligten ist nicht nur Aufgabe des Königs (vgl. Ps 72,4.12ff; Jes 11,3ff), sondern jedes einzelnen Israeliten (u.a. Ex 22,21; Dtn 24,17). Man begegnet einer speziellen Form von „*Demokratisierung*“, welche Chance und Aufgabe zugleich ist, sich aber markant von der Umwelt abhebt.

Im sozialen Verhalten wird sorgfältig auf die Befindlichkeit eines Bedürftigen Rücksicht genommen. Wohl wissend, dass ein geschenkter Bissen im Hals wie Feuer brennt (Sir 40,30), d.h. die soziale Bedürftigkeit persönlich eine schwere Last darstellt, dürfen sich Betroffene ihren kargen Lebensunterhalt selbst „erarbeiten“. Dies belegt u.a. Dtn 24,20: „Wenn du einen Ölbaum abgeklopft hast, sollst du nicht auch noch die Zweige absuchen. Was noch hängt, soll den Fremden, Waisen und Witwen gehören.“ Die soziale Dimension wird immer mehr ein Beleg für die Ernsthaftigkeit eines Lebens nach dem JHWH-Glauben. Die Gesetze fördern ein hohes Verantwortungsbewusstsein (Jer 31,29; Ez 3,16-21; 18; 33,1-9), das mehr Gewicht besitzt als Opfer (Hos 6,6). Korrektes Sozialverhalten übertrifft denn auch dieses und führt mit Gottes Hilfe zu

5 Borger, Rykle, Der Codex Hammurapi, in: Kaiser, Otto, (Hg.), Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte (TUAT I), Gütersloh 1982-85, 39-80.

ganzheitlicher Integrität: „Wie Wasser loderndes Feuer löscht, so sühnt Mildtätigkeit Sünde“ (Sir 3,30).

1.3. Interreligiöse Aspekte

Sowohl die Juden (schriftliche und mündliche Tora vom Sinai) wie die Christen (Schrift und Tradition) und die Muslime (Koran und Sunna) kennen eine schriftliche Offenbarung und eine auch verbindliche mündliche Tradition, die nun anhand von Isaak betrachtet werden soll.

Wer Isaak vom Alten Testament her kennt, weiß, dass seine Rolle weit weniger bedeutsam ist als die seines „Vaters“. Als Kind der zuvor unfruchtbaren Mutter hat er als einziger Patriarch schon vor der Geburt einen Namen erhalten. Die „große Szene“, in der er zentral vorkommt, ist die Glaubensprüfung Abrahams, nicht Isaaks. Abraham wird aufgefordert, das Kind der Verheißung zu opfern. Opfer – Zeichen der Bereitschaft, etwas sehr Wertvolles, vielleicht das Wertvollste Gott zu geben – erreicht einen bizarren Höhepunkt: Abraham macht sich tatsächlich auf zu dieser Opferung (Bindung = Akeda), und er weiß zugleich, dass er damit die Zusage jenes Gottes, der diesen Sohn verheißen hatte, vernichtet und damit die Offenbarung ad absurdum führt. So wird Abraham zum mehr als blinden Glauben (vgl. Heb 11,17-19) herausgefordert, der selbst dort noch nicht an Gott zweifelt, wo sich Gott selbst aufzulösen scheint.⁶

Im Neuen Testament wird Isaak als Beleg für die Verwirklichung der Verheißung (Hebr 11,9), damit auch als Zeugnis, dass sich die Verheißungen zu jeder Zeit erfüllen (Gal 4,28), angeführt.

Im Judentum ist Isaak viel zentraler geworden. Er gilt nach verschiedenen Traditionen als besonders gesetzestreu, zählt zu jenen, über die der Todesengel keine Macht hat. Die Akeda wird nach manchen Aggadot von Satan veranlasst, nach anderen Traditionen ist sie ein freiwilliger Akt Isaaks. Die Bereitschaft zur Hingabe wird von Gott als vollzogenes Opfer angenommen. In Hinblick auf die Akeda kann Abraham Gott bitten, Israel im Falle der Übertretung der Gebote gnädig zu sein. Darauf geht die Tradition zurück, an Rosch ha-Schana (Jahresanfang) Gen 22 zu lesen. Vor allem bei und nach Pogromen gilt die Akeda als Symbol des Martyriums.

Im Koran hat Ismael, Abrahams ältester Sohn, eine bedeutendere Rolle als Isaak inne. Mit seinem Vater Abraham war er an der Installation des Hauses Gottes, der Kaaba, von Gott beauftragt worden: „Und WIR geboten Abraham und Ismael: »Reinigt mein Haus für die, die (es) umwandeln, und die in An-

6 Abgeschwächt wird die Pointe durch die sekundäre Deutung dieser Begebenheit als Versuchung, die indirekt schon einschließt, dass Abraham diese besteht; vgl. den vermutlich nachträglich zugefügten Satz Gen 22,1a.

dacht verweilen und die sich beugen und niederfallen (im Gebet)« (Sure 2,125). Die meisten muslimischen Ausleger nehmen an, dass Ismael und nicht Isaak geopfert werden sollte. Woher hat man solche Kunde? Sie stammt aus der Sammlung von Berichten über Begebenheiten, Reden und Leben des Propheten, die als Hadithe in die Sammlung der Überlieferung des Propheten (Sunna) Aufnahme gefunden haben und die in muslimischer Sicht als eine der Grundlagen für eine wissenschaftliche Auslegung des Koran gilt.

Summe: In den drei monotheistischen Religionen spielen nicht selten Traditionen, die außerhalb der Basisoffenbarung überliefert werden, für das Verständnis zentraler Fragen eine wichtigere Rolle als die Offenbarungstexte selbst.⁷

1.4. Inkulturationsaspekte

Kennen wir denn eigentlich unsere eigenen Quellen? Eine beständige Aufgabe besteht darin, eine Inkulturation der christliche Botschaft zu versuchen. Die Verbreitung der Bibelkenntnisse ist ein Anliegen des Zweiten Vatikanums (Dei Verbum Art. 23.25). Ausgenommen in Form von Übersetzungen ist sie jedoch nur wenigen zugänglich. Wenn man auch so scharfen Positionen, wonach jede Übersetzung eine unbrauchbare Verfälschung darstellt⁸, nicht folgt, prägen die Übersetzungen die Einstellung zum Text mehr als die besten Interpretationen⁹. Natürlich hängt dies mit den emotionalen Färbungen von Worten und Vorstellungen zusammen, doch sind sich die meisten Übersetzer nicht bewusst, was sie anrichten können.

Wenn man z.B. in der Einheitsübersetzung mehr oder weniger durchgehend „Rechtschaffenheit, Anstand (im Verhalten)“ als Gerechtigkeit wiedergegeben findet, kommen (ungewollt) dort legistische Konnotationen ins Spiel, wo es um ethische Lebensführung geht. Wenn in der Bibel steht „Gott ehrt den Vater zuerst, dann den Sohn“, und in der Übersetzung „Der Herr hat den Kindern befohlen, ihren Vater zu ehren“¹⁰, dann kann man nicht mehr von einer

- 7 Unter diesem Gesichtspunkt ist die Aufforderung des Zweiten Vatikanischen Konzils sehr interessant, wonach ein Exeget alles daran zu setzen hat, die ursprüngliche Bedeutung der Offenbarung „unter Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der Gesamtkirche“ zu erheben; DV 12.
- 8 „Jede Übersetzung ist, verglichen mit dem Original, Verlust im Ganzen, und die Frage ist nur, was man opfert, um was zu behalten“, Reinhardt, Karl, Sophokles, Antigone – übersetzt und eingeleitet, Göttingen ⁶1982, 3.
- 9 „Ein alter und bewährter Grundsatz in der Philologie lautet: Eine gute Übersetzung ist besser als ein ... Kommentar. Daher verdient die Übersetzung ... besondere Beachtung“, Schmitt, Armin, Ein Kommentar zum Buch Tobit, in: BN 112 (2002) 28–32, 29.
- 10 Reiterer, Friedrich Vinzenz, Bibelübersetzung: Wiedergabe oder Deutung? Untersuchung von Sir 11,14ff; 3,1f, in: Pavlincová, Helena/Papoušek, Dalibor (Hg.), The Bible in Cultural Context, Brno 1994, 263–283.

Übersetzung, wohl aber von einer Umdeutung sprechen. Wenn die Einheitsübersetzung an vielen Stellen von Strafe spricht, im Hebräischen nun gar kein spezielles Wort für Strafe¹¹ vorhanden ist, dann verstärkt sich der Eindruck, dass auf diesem Fundament die biblische Botschaft nicht so vermittelt wird, wie sie im „Urtext“ vorliegt.

1.5. Rück- und Ausblick

Vieles, sehr sehr vieles wäre noch zu sagen. Z.B. dass selbst die Israeliten nicht gezwungen wurden, sich von den Göttern der Vorfahren zu trennen, sondern wählen konnten (Jos 24,1-28); dass König Salomo sich mit den Weisen des gesamten Vorderen Orients maß (1 Kön 5,9-14); dass keiner der drei Freunde Ijobs ein Israelit war (Ijob 2,11); dass Gott aufgrund der Fürbitte großer Personen Prototypen schlechter Menschen verschonen will (Gen 18,23-33); dass Gott einen mächtigen König wie Kyros siegreich durch die Lande führt, obwohl jener JHWH nicht kennt (Jes 45,4.6) und Gott gerade so in seiner Geschichte tätig wird; dass das Haus Gottes ein Haus des Gebetes für alle Völker ist (Jes 56,7); dass der Bogen zwischen Himmel und Erde Zeichen der Heilszuwendung Gottes für die ganze Schöpfung ist (Gen 9,1-17); und dass am Ende der Zeiten ein Festmahl für alle Völker wartet (Jes 25,6-8). All dies zeigt, dass die Schriften des Alten Testaments keine Scheu vor der Begegnung mit anderen Kulturen und Religionen aufweisen. Getragen von der Überzeugung, dass JHWH der Herr der Geschichte ist, greifen sie Anregungen aus dieser Begegnung auf, schmelzen sie auf der Grundlage ihrer Traditionen um und integrieren sie schließlich in ihre kulturelle und religiöse Welt.

2. Ein Blick in das Neue Testament (M. Gielen)

Die allmähliche Herausbildung des Frühjudentums vollzog sich spätestens seit dem Beginn der Epoche des Hellenismus mit Alexander d. Gr. (4. Jh. v. Chr.) in einem – modern gesprochen – multikulturellen und multireligiösen Kontext. Das Weltreich des jungen Mazedonenherrschers, die Diadochenstaaten und schließlich das Imperium Romanum umschlossen eine Vielzahl unterschiedlicher Völkerschaften samt ihren verschiedenen kulturellen Traditionen, religiösen Überzeugungen und Kulturen. Gefördert durch die gemeinsame Sprache (Koi-

11 Vgl. zum Dilemma mit der „Strafe“: Reiterer, Friedrich Vinzenz, Strafe in der Bibel – Erfindung der Übersetzer? Beobachtungen zum interpretatorischen Charakter von Übersetzungen“ in: Sedlmeier, Franz (Hg.), Gottes Wege suchend. Beiträge zum Verständnis der Bibel und ihrer Botschaft. FS Rudolf Mosis, Würzburg 2003 (im Druck).

negriechisch) und die hohe (unserer Zeit nicht viel nachstehende) Mobilität der Menschen fand ein reger Austausch zwischen den Kulturen und Religionen statt. So drangen etwa zahlreiche Mysterienkulte aus der Osthälfte des Alexanderreiches nach Griechenland und Italien sowie in die weiter westlich und nördlich gelegenen römischen Provinzen vor. Besondere Bedeutung erlangte dabei vor allem der ursprünglich in Ägypten beheimatete Isiskult.

Von diesem multikulturellen und multireligiösen Klima der hellenistischen Zeit blieb auch das Frühjudentum nicht unberührt. Dies gilt vor allem für das Diasporajudentum, dessen Mitglieder außerhalb Palästinas als Minderheit zumeist in hellenistisch-griechischen Städten lebten. Es gilt, wenngleich in geringerer Intensität, aber auch für das palästinische Judentum selbst.¹² Zumindest in der gebildeten Oberschicht Jerusalems galt die hellenistische Lebensweise samt ihrer religiösen Pluralität als der erstrebenswerte „modern way of life“. Und so war es weniger der vielgeschmähte Seleukidenherrscher Antiochus IV., der Anfang des 2. Jahrhunderts v. Chr. den Juden Palästinas heidnische Bräuche aufzwingen wollte, als vielmehr der Jerusalemer Priesteradel am Tempel, der eine aggressive Assimilationspolitik betrieb, indem er vorgab, die Väterreligion für die neue Zeit tauglich machen zu wollen. Zwar scheiterte dieser radikale und aufkrotrierte Versuch, der die Identität des Judentums zu opfern bereit war, am Aufstand der Makkabäer. Doch konnte sich auch das palästinische Judentum auf Dauer nicht gänzlich dem Einfluss der hellenistischen Kultur entziehen. Dabei gab es zwischen den Extremen der radikal-theokratischen Zeloten und der kulturell offenen und politisch mit den hellenistischen Herrschern kooperierenden Sadduzäer innerhalb der frühjüdischen Gruppierungen eine verhältnismäßig große Spannbreite der Positionierung.

Jesus von Nazaret, die von ihm initiierte vorösterliche und israelzentrierte Sammlungsbewegung und schließlich das sich nach Ostern zunächst in Palästina konstituierende Urchristentum waren auf Grund ihrer frühjüdischen Verwurzelung von Anfang an in diese kulturelle und religiöse Begegnung und Auseinandersetzung mit der hellenistischen Lebenswelt eingebunden. Die neutestamentlichen Schriften spiegeln somit zum einen den Prozess der Identitätsfindung wider, den die urchristlichen Gemeinden durchlaufen mussten, um ihre Position in Übereinstimmung und Abgrenzung mit der jüdischen Mutterreligion zu bestimmen. Zum anderen musste diese Identitätsfindung aber auch gegenüber der kulturell und religiös pluralen hellenistisch-heidnischen Lebenswelt erfolgen. Dieser Prozess vollzog sich zunächst innergemeindlich, hatte dann aber auch Konsequenzen für die Selbstdarstellung nach außen wie umgekehrt für die Wahrnehmung der Gemeinden durch die nichtchristliche Gesellschaft.

12 Vgl. dazu Hengel, Martin, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr. (WUNT 10), Tübingen 1969.

2.1. *Von einer frühjüdischen Randgruppe zur potentiellen Weltreligion.
Die Inkulturation der Evangeliumsverkündigung in die hellenistisch-
heidnische Gesellschaft im 1. Jahrhundert n. Chr.*

Es ist kaum übertrieben zu sagen, dass die neutestamentlichen Schriften gleichsam in jeder Zeile zumindest implizit die Auseinandersetzung mit der multikulturellen und multireligiösen hellenistischen Gesellschaft führen. Gerade in dieser Auseinandersetzung gewinnt das Urchristentum sein theologisches Profil, wobei die Auseinandersetzung gerade nicht einseitig von Abgrenzung, sondern auch von fruchtbarer Adaption geprägt ist. Eine nicht zu überschätzende Bedeutung in diesem Prozess gewann die nachösterliche Öffnung der ursprünglich israelzentrierten Botschaft Jesu für die Heiden.

Inspiziert und ermutigt durch das Osterereignis setzten die Mitglieder des vorösterlichen Jüngerkreises Jesu, die als Galiläer durchwegs dem Kreis des Aramäisch sprechenden palästinischen Judentums entstammten, zunächst von Jerusalem aus das Bemühen Jesu um die eschatologische Sammlung *Israels* fort (vgl. etwa Apg 2,11-36). Durch ihre Verkündigung erreichten sie nicht nur Palästinajuden, sondern auch Diasporajuden. Denn viele fromme und besonders gesetzestreue Diasporajuden siedelten aus ihrer Heimat nach Jerusalem über, um im religiösen und kultischen Zentrum des Judentums zu leben und dort auch begraben zu werden. Diese von Haus aus Griechisch sprechenden Diasporajuden organisierten sich in Jerusalem in eigenen Synagogengemeinden. Auch aus ihren Reihen kamen nun einige zum Glauben an Jesus Christus.¹³ Damit aber sahen sich diese sog. hellenistischen Judenchristen vor ein Problem gestellt: War nicht ihr neues Bekenntnis zur Heilsbedeutsamkeit des Todes Jesu unvereinbar mit ihrer bisherigen Sicht von Tora und Tempel? Denn gerade die Diasporajuden, die bewusst in die *Tempelstadt* Jerusalem übersiedelt waren, vertraten eine soteriologische Funktion von Tempel und Tora. Sie leiteten diese Funktion ab aus einer Identifizierung der Tora mit der präexistenten, ewigen Weisheit, die in Gemeinschaft mit Gott lebt und als deren Wohnsitz der Tempel galt. So musste es zwischen den christusgläubigen und nichtchristusgläubigen Diasporajuden Jerusalems zur Auseinandersetzung kommen.

In Folge dieser der Positionierung und Identitätsstiftung dienenden Auseinandersetzung übertrugen die hellenistischen Judenchristen die Heilmittlerfunktion der weisheitlich verstandenen Tora auf Jesus und bekannten ihn nun selbst als Offenbarung der göttlichen Weisheit. Damit waren zum einen die Grundlagen für die Ausbildung der Präexistenzchristologie geschaffen. Zum anderen

13 Zum Folgenden vgl. Gielen, Marlis, Grundzüge paulinischer Anthropologie im Licht des eschatologischen Heilsgeschehens in Jesus Christus, in: Baldermann, Ingo, Dassmann, Ernst u.a. (Hg.), Menschenwürde (JBTH 15 [2000]), Neukirchen-Vluyn 2001, 117-147, hier: 121-125.

aber implizierten diese christologisch-soteriologischen Reflexionen eine deutliche Abwertung von Tempel und Tora. Diese schlug sich nicht zuletzt in der betonten Rezeption tempel- und gesetzeskritischer Jesustraditionen nieder. So war es durchaus folgerichtig, dass eine Gruppe aus dem hellenistisch-judenchristlichen Kreis um Stephanus, die nach der Vertreibung aus Jerusalem die Gemeinde in Antiochia gründete (vgl. Apg 11,19-26), *Heidenmission* zu treiben begann. Damit also nahm die entscheidende Weichenstellung für den Prozess einer konstruktiven urchristlichen Begegnung mit der multikulturellen und multireligiösen heidnischen Umwelt vom hellenistischen Judenchristentum ihren Ausgang. Diese Weichenstellung bewahrte die Gemeinschaft der Jesusanhänger davor, eine unbedeutende Minderheit innerhalb des Frühjudentums zu bleiben,

Auch die weitere Entwicklung der Öffnung auf die heidnische Gesellschaft hin wurde primär vom hellenistischen Judenchristentum getragen. Vor allem aber ist es eine herausragende Gestalt, die nach anfänglich kompromissloser Bekämpfung der hellenistischen Judenchristen ihre theologischen Positionen schließlich in unüberbietbarer Konsequenz weiterdachte und mit der *gesetzesfreien* Heidenmission das Evangelium endgültig in der heidnisch-hellenistischen Gesellschaft inkulturierte: Paulus von Tarsos. Es war die Verkündigung der Heilsfunktion eines *Gekreuzigten*, die Paulus einerseits zunächst die Ekklesia Gottes verfolgen ließ (vgl. 1 Kor 15,9; Gal 1,13.23; Phil 3,6) und die ihn andererseits später zur radikalen Negierung der (faktischen) Heilsfunktion von Tora und Tempel führte. Nach Ausweis der Tora nämlich war Jesus von Nazaret am Kreuz den Tod eines von Gott *Verfluchten* gestorben (Dtn 21,23). Ihm angesichts dessen eine soteriologische Qualität auf Kosten der Tora zuzuerkennen, musste Paulus vor dem Hintergrund seiner pharisäischen Theologie geradezu als Verhöhnung der Tora und damit als Verhöhnung Gottes erscheinen.

Dann aber ereignet sich das, was das bisherige Leben des Paulus völlig auf den Kopf stellt und seine theologischen Überzeugungen und Wertvorstellungen als „Dreck“ erscheinen lässt (vgl. Phil 3,8). Der *Gekreuzigte* - und damit der *von Gott Verfluchte* (daran hält Paulus auch und gerade unter christlichem Vorzeichen fest [vgl. Gal 3,13]!) - wird ihm als *Sohn Gottes* offenbart (Gal 1,15f). Damit aber erschließt sich ihm der Tod Jesu von Nazaret, der von der Tora als *Fluchtod* ausgewiesen ist, kraft göttlicher Initiative als *Heilstod*, den der sündenlose Gottessohn stellvertretend für die sündigen Menschen erleidet, damit sie vor Gott als gerechtfertigt dastehen können (2 Kor 5,21). Umgekehrt impliziert diese Erkenntnis für Paulus aber auch, dass die Tora einschließlich des Tempels als Ort des in der Tora konstituierten Sühnekults *faktisch* keinerlei Heilsfunktion besitzt (vgl. Röm 10,4). Denn wenn der Sohn Gottes am Kreuz stirbt, bedeutet dies, dass das Gesetz mit seiner soteriologischen Aufgabe am Menschen gescheitert ist. Allerdings hält Paulus auch nach seinem Offenbarungswiderfahrnis an der Heiligkeit und (prinzipiell) Leben spendenden Kraft der Tora unver-

brüchlich fest (vgl. Gal 3,12; Röm 7,12; 10,5). Daher korrespondiert seiner Einsicht in das *soteriologische* Monopol des Kreuzes Christi die *anthropologische* Einsicht, dass die Tora in ihrer (prinzipiellen) Heilsfunktion (faktisch) am *Menschen* scheitert. Der Mensch wird im Licht des Kreuzes Christi als Nichttäter des Gesetzes und damit als Sünder entlarvt (Gal 3,10.13; Röm 3,22b-23; 5,8.12fin). Vor diesem Hintergrund aber besaß die gesetzesfreie Heidenmission für Paulus nicht mehr nur optionalen Charakter, sondern wurde zur theologischen Notwendigkeit.

Schon bevor Paulus zur urchristlichen Gemeinde im syrischen Antiochien stieß (vgl. Apg 11,25f), war dort, wie bereits erwähnt, von den hellenistischen Judenchristen das Evangelium auch unter den Heiden verkündet worden (Apg 11,20). Angesichts ihrer tora- und tempelkritischen Haltung verzichteten sie bei der Aufnahme dieser zum Glauben an Christus gekommenen Heiden in die Gemeinde offenbar bereits auf deren vorausgehende Konversion zum Judentum (Beschneidung). Dies ist einige Jahre später jedenfalls die entscheidende Frage, die auf dem sog. Jerusalemer Apostelkonzil zwischen streng torakonformen Mitgliedern der Jerusalemer Urgemeinde und Vertretern der Gemeinde Antiochiens (unter ihnen auch Paulus) verhandelt und im Sinne der Antiochener entschieden wird (Apg 15). Grundlage der antiochenischen Praxis einer beschneidungsfreien Heidenmission war wohl die Überzeugung, die in der vorpaulinischen Tradition Gal 3,27f ihren prägnanten Ausdruck gefunden hat: „Welche ihr nämlich auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Da gibt es nicht *Jude noch Grieche*, da gibt es nicht Sklave noch Freier, da gibt es nicht männlich und weiblich: Alle nämlich seid ihr *Einer* in Christus Jesus.“ Diese Tradition hält also fest: Die in der Taufe gestiftete neue Identität der Christusgläubigen macht alle früheren, trennenden Identitäten zwischen Menschen belanglos. Dies gilt auch und gerade für die an erster Stelle genannten ethnisch-kulturellen bzw. religiösen Identitäten. Die in jüdischer Perspektive bestehende Aufteilung der Menschen in zwei kulturell-religiös streng geteilte Lager (Juden und Heiden [Gojim]) ist damit aufgehoben.

Dies dürfte auch Auswirkungen auf das praktische Zusammenleben von Juden- und Heidenchristen in der multikulturellen antiochenischen Gemeinde gehabt haben. So wurde dort wohl die Mahlpraxis liberal gehandhabt, zumindest was die gemeinsame Feier des Herrenmahls betrifft, die in der Frühzeit stets mit einem Sättigungsmahl verbunden war. Anders ausgedrückt: Heidenchristen saßen ohne Verpflichtung auf die jüdischen Speise- und Reinheitsgebote mit Judenchristen an einem Tisch, ohne dass letztere dadurch eine religiös-kultische Verunreinigung fürchteten. Kurz nach dem Jerusalemer Apostelkonzil allerdings wird diese liberale Mahlpraxis durch eine Intervention streng torakonformer Jerusalemer Judenchristen in der antiochenischen Gemeinde angefochten. Dank der Einflussnahme des Herrenbruders Jakobus aus Jerusalem einigt man sich

schließlich auf einen Kompromiss, der den Heidenchristen die Einhaltung bestimmter Mindeststandards kultischer Reinheit abverlangt (die sog. Jakobusklauseln, vgl. Apg 15,19f.29; 21,25).¹⁴ Energischer Widerstand gegen diesen Kompromiss, der die beschneidungsfreie Heidenmission als solche nicht in Frage stellt, kommt allein von Paulus. Offenbar konnte er die Verpflichtung der Heidenchristen auf die Jakobusklauseln nicht als theologisch belangloses Zugeständnis an die religiösen Empfindungen konservativer Judenchristen akzeptieren. Vielmehr sah er die konstitutive Grundlage der Heidenmission zur Disposition gestellt. Dies bestätigt Gal 2,14-21: Für Paulus steht die *soteriologische Ausschließlichkeit* des Kreuzes Christi auf dem Spiel. Er fürchtet, dass der Tora erneut eine Heilsfunktion zugesprochen würde, die beim Menschen qua Sünder zwangsläufig zum Scheitern verurteilt ist. Obwohl Paulus Gal 2 erst aus einem mehrjährigen Abstand zum antiochenischen Zwischenfall und zugespitzt auf den aktuellen Konflikt mit den galatischen Gemeinden um Beschneidung und Gesetzesobservanz formuliert, dürfte er *in der Sache* übereinstimmend bereits in Antiochien argumentiert haben. Letztlich wurzelt diese Argumentation, wie gesehen, bereits in seinem Berufungserlebnis. Daher nimmt er dann konsequent auch den Bruch mit der antiochenischen Gemeinde in Kauf und beginnt seine selbstständige Missionsphase (2. und 3. Missionsreise, vgl. Apg 15,40-21,17). Damit aber emanzipierte sich das Heidenchristentum endgültig vom Judenchristentum.

In den paulinischen Gemeinden Kleinasiens und Griechenlands stellten die Heidenchristen durchwegs die Mehrheit. Interessant ist dabei freilich, dass viele von ihnen als sog. Gottesfürchtige schon zuvor in engem Kontakt zu den Synagogen der jüdischen Diasporagemeinden in den hellenistischen Städten gestanden hatten. Diese interkulturell interessierte und aufgeschlossene Gruppe dürfte aus soziologischer Perspektive keinen geringen Anteil daran gehabt haben, dass die Evangeliumsverkündigung in der hellenistisch-heidnischen Gesellschaft auf fruchtbaren Boden fiel. Schon zu Beginn des 2. Jh. beklagt Plinius Minor als Statthalter von Bithynien gegenüber Kaiser Trajan:

„Nicht nur über die Städte, sondern auch über Dörfer und Felder hat sich die Seuche dieses Aberglaubens verbreitet, aber ich glaube, man kann ihr Einhalt gebieten und Abhilfe schaffen. Jedenfalls ist es ziemlich sicher, dass die beinahe schon verödeten Tempel allmählich wieder besucht, die lange ausgesetzten feierlichen Opfer wieder aufgenommen werden und das Opferfleisch, für das sich bisher nur ganz selten ein Käufer fand, überall wieder Absatz findet“ (Plin. ep. 10,96,9f).

14 Inzwischen hat sich weithin die Auffassung durchgesetzt, dass die sog. Jakobusklauseln entgegen der Darstellung der Apostelgeschichte nicht in das Umfeld des Jerusalemer Apostelkonzils gehören, sondern in das des bald darauffolgenden antiochenischen Zwischenfalls, so u.a. Kollmann, Bernd, Joseph Barnabas. Leben und Wirkungsgeschichte (SBS 175), Stuttgart 1998, 50f; Kraus, Wolfgang, Zwischen Jerusalem und Antiochia. Die „Hellenisten“, Paulus und die Aufnahme der Heiden in das endzeitliche Gottesvolk (SBS 179), Stuttgart 1999, 162f.

Diese Stellungnahme belegt nicht nur den großen Missionserfolg innerhalb weniger Jahrzehnte, sie zeigt auch, dass die Inkulturation des Evangeliums im hellenistisch-heidnischen Raum keine synkretistische Verwässerung bedeutete. Die Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde war etwa im Unterschied zur Einweihung in einen der vielen konkurrierenden Mysterienkulte exklusiv. Auch die Teilnahme am gesellschaftlich obligatorischen Kaiserkult in seinen zahlreichen Facetten, die gerade im Pliniusbrief eine zentrale Rolle spielt, war für die Mitglieder der urchristlichen Gemeinden obsolet. Dennoch dominierte nicht einfach rigorose Abschottung. Vielmehr wurden durch die multikulturelle und multireligiöse Begegnung und Auseinandersetzung neue Perspektiven der theologischen Reflexion eröffnet und neue Akzente in der adressatengerechten Verkündigung des Evangeliums ermöglicht.

2.2. *Neue theologische Perspektiven durch den multikulturellen und multireligiösen Lebensraum der hellenistisch-heidnischen Gesellschaft*

Gleichsam brennpunktartig lässt sich dies an den sog. christologischen Hoheitstiteln demonstrieren, was angesichts der traditionsgeschichtlichen Komplexität dieses Bereichs hier jedoch allenfalls skizzenhaft geschehen kann. Ich greife daher exemplarisch zwei zentrale christologische Titel heraus, die von ihrer traditionsgeschichtlichen Wurzel her untrennbar miteinander verbunden sind: *Christos/Messias* und *Sohn Gottes*.¹⁵ Alttestamentlich sind die beiden Titel im davidisch-königlichen Kontext beheimatet (2 Sam 7,14; Ps 2,2.6f) und wurden frühjüdisch eschatologisiert (PsSal 17.18; 1 QSa 2,12; 4 QFlor 3,10-13), ohne den national-politischen Bezug völlig zu verlieren. Das Osterereignis befähigte die Jünger Jesu nun dazu, die traumatische Erfahrung der im Lichte der Tora fluchbeladenen Hinrichtung Jesu (Dtn 21,23) mit Hilfe der atl.-frühjüdischen Messias-konzeption zu reflektieren und zu verstehen: Gott hat diesen Jesus von Nazaret, der von den Römern als *politischer* Messiasprätendent gekreuzigt wurde (Mk 15,26 parr. Mt 27,37; Lk 23,38; vgl. Joh 19,19), bestätigt, indem er ihn *eschatologisch* zum Messias/Christos und Sohn Gottes eingesetzt hat (vgl. das vorpln. Bekenntnis Röm 1,3f*; Apg 2,36; 13,33).¹⁶ Die Titel *Christos* und

15 Interessant wäre ebenfalls, die Konnotationserweiterungen der Christusprädikationen *Kyrios* und *Soter* (Retter, Heiland) bei der Rezeption durch heidenchristliche Adressaten zu betrachten, für die die hellenistisch-pagane Umwelt Anknüpfungspunkte vor allem im Bereich der Mysterienkulte und des Kaiserkultes bereithält. Im heidenchristlichen Bereich kaum rezipiert werden dagegen - abgesehen von der in den Evangelien bewahrten Jesustradition - die christologischen Titel *Menschensohn* und *Sohn Davids*.

16 Vgl. Merklein, Helmut, Die Auferweckung Jesu und die Anfänge der Christologie (Messias bzw. Sohn Gottes und Menschensohn) in: ders., Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43), Tübingen 1987, 221-246, hier: 224-233.

Sohn Gottes gehören also zum christologischen „Urgestein“ (palästinisch-)judenchristlicher Provenienz, und sie entfalten ihre Bedeutung auf dem Boden ihrer atl.-frühjüdischen Geschichte. Daher mussten sie heidenchristlichen Adressaten zunächst einmal fremd sein. Dennoch gehen sie beim Inkulturationsprozess des Evangeliums im hellenistisch-paganen Bereich nicht etwa verloren. Dies dürfte kaum allein dem katechetischen Geschick (hellenistisch-)judenchristlicher Missionare zu verdanken sein. Vielmehr sind auch Anknüpfungspunkte in der angestammten Erfahrungswelt zu vermuten.

So sind für die Rezeption des *Christos*-Titels die im gesamten hellenistischen Kulturraum verbreiteten, stets religiös-kultisch konnotierten Salbungsbräuche nicht zu unterschätzen. Salbungen spielen u.a. eine wichtige Rolle in der Verehrung von Kultbildern (Götterbildsalbung), bei der Pflege geweihter Stätten, bei der Darbringung von Opfern, aber auch bei Bestattungsriten. Heidenchristen brachten also das Wissen mit: Salbung schafft Nähe zu Gott/zum Göttlichen und damit Heiligkeit. Andererseits war ihnen im Unterschied zu den Judenchristen die pointierte Formulierung durch das Verbalsubstantiv *Gesalbter* im titularen Verständnis unbekannt. Daher gilt:

„Bei aller Einbettung in ein breites, positiv gewertetes religiöses Erfahrungsfeld klang »der Gesalbte« paganen Ohren zur Zeit der Entstehung des Christentums als singuläre, den eigenen Erfahrungsbemühungen vermittel- und doch durch sie nicht nivellierbare religiöse Würdebezeichnung. Religiöse Konnotationsfähigkeit und Singularität verbanden sich in einer Weise, die »Christos« zum idealen Missionsbegriff machte.“¹⁷

Ebenso stellte die pagane Religiosität Anknüpfungspunkte bei der Rezeption des Sohn-Gottes-Titels bereit.¹⁸ So gab es zahlreiche Göttersöhne, unter denen im 1. Jh. n. Chr. etwa Herakles und Asklepios besonders populär waren. Herakles, Sohn des Zeus und der menschlichen Mutter Alkmene, erfüllte gehorsam die zahlreichen, schier unlösbaren Aufgaben, die ihm sein Vater auftrug. Sein irdisches Leben endete schließlich durch Selbstverbrennung. Doch war dies nicht das Ende. Der Sage nach wurde er als Dank für seine Mühen in den Olymp entrückt, von wo aus er den Menschen seither hilfreich beistand. Asklepios galt als Sohn des Heilgottes Apollon und der Sterblichen Koronis. Er arbeitete überaus erfolgreich als Arzt, bis er sich durch Gold dazu verleiten ließ, einen Toten aufzuerwecken. Daraufhin traf ihn zur Strafe der Blitz des Zeus, weil er seine Kompetenz überschritten hatte. Trotz dieses unrühmlichen Endes wird Asklepios bereits seit dem Ende des 5. Jh. v. Chr. als olympischer Gott verehrt, wobei der

17 Karrer, Martin, *Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels* (FRLANT 151), Göttingen 1990, 211. Zum Zusammenhang vgl. ebd. 184-213.

18 Einen weiteren Assoziationsrahmen bot der Kaiserkult, führten doch die Kaiser seit Augustus aufgrund der Divinisierung ihrer (Adoptiv-)Väter den Titel *divi filius*.

Blitz des Zeus später als das Mittel seiner Vergöttlichung interpretiert wird (vgl. Ov. Met. II, 642-648).

Dass Heidenchristen angesichts der offenkundigen Analogien der Zugang zum Gottessohn Jesus durch die ihnen bekannten Göttersöhne Herakles und Asklepios erleichtert wurde, ist naheliegend. Dies gilt insbesondere für den populären Heilgott Asklepios, zumal da die Jesustradition ja zahlreiche Krankenheilungen und Dämonenbannungen durch Jesus überliefert. Angesichts dessen verwundert es nicht, dass schließlich in nachneutestamentlicher Zeit die Asklepiosverehrung zunehmend auf das Christusbild einwirkt:

„Wenn Jesus Christus ab dem 2. Jh. zunehmend als Arzt, Menschenfreund, Wohltäter oder Heiland gepriesen wird, ist dies entscheidend durch die Asklepiosfrömmigkeit beeinflusst. So handelt es sich bei dem beliebten Motiv von Christus als Arzt im Wesentlichen um die Übernahme einer Asklepiostitulatur. Dem untadeligen Arzt Asklepios, als den ihn schon Homer preist, wird überbietend der Arzt Christus als wahrer Heiler körperlicher wie seelischer Gebrechen gegenübergestellt. In vergleichbarer Weise sind die Titulaturen ‘Wohltäter’, ‘Menschenfreund’ und ‘Heiland’ - im Hellenismus traditionelle Beinamen von Gottheiten oder göttlich verehrten Herrschergestalten - aus der Konkurrenz mit dem Asklepioskult heraus zu populären christologischen Hoheitstiteln geworden. ... Letztlich ist Jesus Christus aus der Begegnung mit Asklepios, die von Polemik, scharfer Abgrenzung, und Überbietung bestimmt ist, nicht ohne beträchtlichen Gewinn herausgegangen. Jesus Christus ist kein anderer geworden, hat aber doch neue Züge und Titulaturen gewonnen.“¹⁹

Trotz der unverkennbaren Beeinflussung und Bereicherung des Christusbildes durch die Begegnung und Auseinandersetzung mit paganen Kulturen in der hellenistischen Gesellschaft, die durch die wachsende Bedeutung des Heidenchristentums forciert wurde, bleibt das *Proprium Jesu Christi* also gleichwohl gewahrt. Dies hat verschiedene Gründe; ich möchte mich hier darauf beschränken, zwei m.E. zentrale zu nennen. Ein erster wichtiger Grund liegt im Bekenntnis, dass Jesus Christus nicht der Sohn eines Gottes unter vielen Göttern ist, sondern der eine und einzige Sohn des einen *lebendigen und wahren Gottes* (vgl. 1 Thess 1,9f), der als der Gott Israels zugleich der Schöpfer der Welt und Herr der universalen Geschichte ist. Ein zweiter wichtiger Grund ist durch die eschatologische Qualität des Christusgeschehens gegeben, durch die es sich von der mythologischen Grundlegung der heidnischen Kulte und Religionen absetzt.

3. Fazit

Es ist also gerade die Urkunde unseres Glaubens, die uns auch im 21. Jahrhundert zur Begegnung mit anderen Religionen und zu interkultureller Theologie

19 Kollmann, Bernd, Halbgott in Weiß. Asklepioskult und Christentum, in: Isis, Zeus und Christus. Welt und Umwelt der Bibel 7 (2002), 29-35, hier 33.

ermutigt. Denn das Zeugnis der biblischen Schriften belegt, dass ein multikultureller und multireligiöser Lebensraum für das christliche Bekenntnis weniger eine Gefahr der Verwässerung als vielmehr eine Chance der Bereicherung darstellt.

Dieser Einsicht korrespondiert das Prinzip der *ecclesia semper reformanda*: Denn nur eine zur ständigen Erneuerung bereite Kirche entgeht der Gefahr der Erstarrung. So hilft paradoxerweise gerade die *Erneuerung*, die unverzichtbare Glaubenssubstanz zu *bewahren* und sie in ihrer existentiellen Bedeutung den Menschen nahezubringen. Die entscheidenden Impulse zu dieser notwendigen, permanenten Erneuerung erhält die Kirche aber nicht nur von innen her, sondern auch aus ihrem je aktuellen Lebensumfeld. Eine interkulturelle Theologie und ein Studium der Religionen werden eben dies reflektieren und können dabei gerade auch auf den Befund der biblischen Schriften verweisen. So tragen sie wesentlich bei zum *aggiornamento* des christlichen Glaubens, das Papst Johannes XXIII. zum Leitgedanken des Zweiten Vatikanischen Konzils erklärte und dessen auch heute - 40 Jahre nach Eröffnung dieses Konzils - die Kirche so sehr bedarf.