

# Gottesbilder im Neuen Testament

Ökumenisches Seminar Unterschleißheim am 17. Oktober 2013

Dr. Torsten Jantsch

Evangelisch-Theologische Fakultät der  
Ludwig-Maximilians-Universität München

Ich habe diesen Vortrag im Rahmen eines Ökumenischen Seminars in Unterschleißheim gehalten. Daher ist er allgemeinverständlich gehalten; Nachweise finden sich nur vereinzelt. Ich verweise für tiefergehende Beschäftigung mit dem Thema auf meine Dissertation „Gott alles in allem“; hier finden sich auch weiterführende Literaturangaben. Sofern nicht anders angegeben, übernehme ich Bibelzitate hier der Elberfelder Bibel.

## 1 Einleitung

Den Titel des heutigen Vortrags – „Gottesbilder im Neuen Testament“ – muss ich gleich zu Beginn etwas problematisieren:

### 1.1 Diversität der Stimmen – es gibt nicht *das* Neue Testament

Es gibt nicht „das“ Neue Testament: Das „Neue Testament“ ist eine Sammlung frühchristlicher Literatur, ist eine *Bibliothek*. Wie das bei Bibliotheken so ist, stammen die Bücher von unterschiedlichen Autoren, die zu unterschiedlichen Zeiten und an unterschiedlichen Orten geschrieben haben. Das führt dazu, wie Sie sich sicher gut vorstellen können, dass es in dieser Bibliothek auch nicht nur eine Stimme gibt, dass diese Bibliothek nicht einheitlich und unisono über die behandelten Themen spricht. Das gilt auch für das „Gottesbild“, und diese Vielstimmigkeit muss entsprechend bedacht werden.

### 1.2 Keine Gotteslehre

Wie das bei einer Bibliothek ist, gehören die Bücher zu unterschiedlichen Gattungen, zu unterschiedlichen *Genres*. Dabei sind die unter dem Namen „Neues Testament“ gesammelten Schriften weder *Geschichtsbücher*, noch *Lehrbücher* über die Inhalte des christlichen Glaubens. Sie sind vielmehr Zeugnis des Glaubens der frühen Christenheit. Das führt uns zum zweiten Problem der Überschrift: Das Neue Testament bietet keine geschlossene Lehre von Gott. Bei genauem Hinsehen bietet das Neue Testament

gar keine Lehre über Gott. Natürlich kommt das Wort „Gott“ – im Griechischen *θεός* – im Neuen Testament sehr häufig vor, nämlich 1.319-mal. Die Stellen, an denen von Gott auf andere Weise gesprochen wird – z. B. indem andere Bezeichnungen, etwa „Vater“, oder anderes auf ihn angewandt werden – sind dabei noch nicht einmal mitgezählt. Aber dennoch ist es so, dass für die Autoren der neutestamentlichen Schriften Gott zu den „stillschweigenden“ Voraussetzungen gehört, von denen sie einfach ausgehen.

Der Exeget Ernst Gräßer drückte das mit den Worten aus: Gott ist „die frag-lose *Voraussetzung*, ... nicht der frag-würdige *Gegenstand*“ im Denken des Paulus,<sup>1</sup> und das gilt ebenso für die anderen neutestamentlichen Autoren. Nur an wenigen Stellen und in wenigen Zusammenhängen wird die *Gottheit Gottes* thematisiert. Es ist also zu bedenken, dass die ersten Christen nie „theoretisch“ von Gott gesprochen haben, und dass sie dies auch nicht „systematisch“ getan haben. Entsprechend bleibt das Bild von der Gottesvorstellung im Neuen Testament vielfältig, mehrdeutig, ja sogar widersprüchlich.

### 1.3 Der neue Kontext

Dass Gott nicht eigens thematisiert wird, war im übrigen in der längsten Zeit christlichen Denkens so: Von der Existenz Gottes wurde ausgegangen, sie wurde nicht hinterfragt, und als Quelle dafür, *als wer* Gott zu verstehen ist, griff man auf die mannigfaltigen Traditionen der Bibel und der griechischen Philosophie zurück. So entwickelte man in der Scholastik, der mittelalterlichen Theologie im Anschluss an Thomas von Aquin, zwar eine Gotteslehre, dies aber, um das theologische System vollständig zu machen. Abgesehen von solchen „akademischen“ Übungen, spielte die Frage nach Gott in Auseinandersetzungen eine Rolle zum einen gegenüber dem Polytheismus, später auch gegenüber dem Atheismus. Aber auch als Argumentationsbasis in theologischen Fragen spielte Gott eine Rolle – z. B. bei Martin Luthers Verständnis des Evangeliums, die er zurückführte auf die Frage nach dem richtigen Gottesverständnis.

Mit Ausnahme des Atheismus – den es in der Antike im eigentlichen Sinne nicht gab –, sind dies auch die Kontexte, in denen die neutestamentlichen Autoren die *Gottheit Gottes* thematisiert haben: zum einen in der Auseinandersetzung mit dem Polytheismus ihrer Umwelt, zum anderen als Begründungshilfe in bestimmten Auseinandersetzungen über Glauben und Leben der Christen.

Demgegenüber haben wir Heutigen oft andere Erwartungen. Die Gottesfrage trifft heute auf andere Herausforderungen. Denn die „Selbstverständlichkeit, in der in vergangenen Zeiten von Gott gesprochen wurde, ist heute nicht mehr gegeben. Gott ist „fraglich“ geworden. Dafür nenne ich zwei Beispiele aus dem Bereich der Kirchen selbst:

Vor etwa einem Monat schrieb die *Basler Zeitung* über eine evangelische Pfarrerin in der Schweiz, die in einem Radiointerview erklärt hatte, sie glaube nicht an einen personalen, figürlichen Gott.<sup>2</sup> Sie meint damit, „dass wir versuchen müssen, in einer neuen Sprache über Gott zu reden“. Gott sei eine „Kraft, die zum Leben dränge, eine Kraft auch, die in der Beziehung von Mensch zu Mensch spürbar“

---

<sup>1</sup> Gräßer, Ein einziger ist Gott, 179f.

<sup>2</sup> <http://www.bazonline.ch/news/standard/Verstaendnis-fuer-die-Pfarrerin-ohne-Gott/story/30498756>, Abruf am 2. Oktober 2013.

werde.

Ein demnächst erscheinendes Buch des katholischen Theologen Hubertus Halbfas<sup>3</sup> wird mit folgenden Worten beworben:

Der Himmel ist leer und das mittelalterliche Weltbild auf immer verloren. ... Hubertus Halbfas lädt dazu ein, eine neue Denkweise und eine neue Sprache zu gewinnen, die es möglich macht, unter einem leeren Himmel die göttliche Tiefe der weltlichen Welt zu entdecken.

Dabei ist zunächst einmal gar nicht klar, was diese beiden Theologen eigentlich meinen, und darum lassen wir es einmal auf sich beruhen, statt gleich in die Polemik geraten. Nehmen wir dies einmal als eine Problemanzeige, dass das Reden von Gott eine eigene Problematik hat.

#### 1.4 Wir reden in Bildern

Und noch eine Problemanzeige muss ich voraus schicken: Alle Begriffe, Ideen, Vorstellungen, Bilder, die wir von Gott haben, werden ihm nicht gerecht. Das wussten schon die alten Israeliten, weshalb sie öfter als nur in den beiden Fassungen der „Zehn Gebote“ (Ex 20/Dtn 5) verboten, dass der Gott Israels in einem Bild dargestellt wird (das sogenannte Bilderverbot).<sup>4</sup> Das bedeutet also für uns: *Alle* Arten und Weisen, von Gott zu sprechen, sind nur Bilder für eine Realität, die weit jenseits der menschlichen Vorstellung liegen. Martin Luther hat dafür einmal ein schönes Bild gefunden: Die Menschen versuchen, Gott zu erfassen – aber dabei sind sie nur wie Kinder, die Blindenkuh spielen, und stets daneben treffen.

Dies möchte ich kurz an einem Beispiel deutlich machen, das immer einmal wieder am Rande von Kirchentagen oder in Diskussionen über die „Bibel in gerechter Sprache“ (eine neuere Bibelübersetzung) aufkommt: Da gibt es den Streit zwischen feministischen Theologinnen und konservativen Theologen, ob Gott männlich oder weiblich ist. Das ist natürlich eine sinnlose Frage. Darum ist auch die vermittelnde Antwort, die manche dafür finden – Gott sei männlich *und* weiblich – schlichtweg *falsch*. Denn die Gottheit Gottes steht *jenseits* der Kategorien von „männlich“ und „weiblich“ – *denn diese gehören der geschöpflichen Welt an*, von der Gott als der Schöpfer eben zu unterscheiden ist.

Dieselbe Vorsicht wie bei diesem Thema, ob Gott männlich oder weiblich ist, ist aber auch bei allen anderen Begriffen, Bezeichnungen und Vorstellungen anzuwenden, mit denen wir über Gott sprechen: Es sind *Bilder* für eine Realität jenseits unserer Erfahrungen und damit auch jenseits unseres Vorstellungsvermögens. Es sind Metaphern für eine Wirklichkeit, die uns verborgen ist.

Darum ist es auch nötig, bei den Gottesbildern der neutestamentlichen Schriften nicht einfach aufzuzählen, wie von Gott gesprochen wird, sondern zu erklären, worauf diese Bilder und Vorstellungen zielen, was sie bedeuten – das ist sozusagen der „systematische“ Aspekt. Doch ebenso wichtig ist es zu erkennen, *woher* die Bilder und Vorstellungen, mit denen die neutestamentlichen Autoren über Gott sprechen, kommen – das ist sozusagen der „historische“ Aspekt. Beiden Aspekten gehe ich im Folgenden in Ausschnitten nach.

<sup>3</sup> Der Herr ist nicht im Himmel. Sprachstörungen in der Rede von Gott, Gütersloh 2013.

<sup>4</sup> Ex 20,4f.; Dtn 5,8f.; vgl. 1 Kön 14,23; 2 Kön 18,4; 23,14; Hos 3,4; Mi 5,12.

## 2 Vorgeschichte und Einflüsse

Wenn wir uns mit den Gottesbildern des Neuen Testaments beschäftigen, so muss eines klar sein: Die neutestamentlichen Autoren schwebten nicht in einem luftleeren Raum, sondern sie standen in vielfältigen Kontakten zu verschiedenen Traditionen. Das war schon bei den Israeliten der Fall – es ist aber noch viel mehr der Fall in der „globalisierten“ Welt der griechisch-römischen Antike, in der das Neue Testament entstanden ist.

### 2.1 Altes Testament und frühes Judentum

Der erste historische Hintergrund für die neutestamentliche Rede von Gott ist natürlich die Bibel Israels, das „Alte Testament“, und seine Auslegungsgeschichte im Judentum. So gut wie alle Autoren der neutestamentlichen Schriften sind Judenchristen gewesen, d. h. für sie ist die alttestamentlich-frühjüdische Tradition ein entscheidender Hintergrund ihres Denkens. Ich werde hierauf noch zurückkommen, wenn ich über die einzelnen Vorstellungen spreche, die sich mit Gott im frühen Christentum verbunden haben.

### 2.2 Griechische Philosophie und Kultur

Aber auch die griechische Philosophie und Kultur hat die ersten Christen geprägt. Diese Prägung war häufig schon durch das frühe Judentum vermittelt.

Einen gewissen Einfluss der griechische Philosophie und Kultur bereits auf das Judentum findet man z. B. in der „Septuaginta“ – d. h. in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments, die wohl in das 3. Jh. v. Chr. zurückreicht. Für unsere Frage sind folgende Aspekte interessant: So werden Anthropomorphismen – also „menschliche“ Bilder für Gott – in der Septuaginta, abgemildert. Aber auch andere Aspekte gibt es: Die Septuaginta rückt Gott mehr von der Schöpfung und den Menschen ab, verstärkt die Distanz zwischen Schöpfer und Geschöpf. Beispiele dafür nennen Carsten Ziegert und Siegfried Kreuzer:

So wird die Bezeichnung Gottes als „mein Fels“ (סלעי) in Ps 18,3 zu „meine Stärke“ (στερέωμά μου; 17,3 LXX). Der metaphorische Ausdruck „Fels“ wird also vermieden, offenbar um Gott nicht mit etwas Geschaffenem zu assoziieren. Anlass war möglicherweise der in hellenistischer Zeit verstärkte Umgang mit Nichtjuden. In Ex 19,3 steigt Mose nicht wie im hebräischen Text „zu Gott“ hinauf, sondern nur „auf den Berg Gottes“. Und in Ex 24,10 sehen Israels Älteste nicht etwa Gott selbst, sondern nur den Ort, an dem er sich befindet. In einigen Texten der Septuaginta rückt Gott also in eine größere Distanz zum Menschen.<sup>5</sup>

Hier ist der Einfluss der griechischen Philosophie zu erkennen, aber auch die Tendenz, gegenüber den „heidnischen“ Polytheisten klar zu machen, dass der Gott, von dem das Judentum spricht, ein ganz anderer ist, als die vielen Götter der Heiden. In dieser Tradition steht dann natürlich auch die Verkündigung der ersten Christen, insofern sie sich an Nichtjuden wendet, wie z. B. Paulus und Lukas.

<sup>5</sup> Carsten Ziegert/Siegfried Kreuzer, Art. Septuaginta 5.4. Aktualisierung und Theologie, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/28417/> (erstellt: April 2012, abgerufen: 9. Oktober 2013).

### 3 Eine erste Annäherung: Kontexte der Rede von Gott bei Paulus

Nähern wir uns dem Thema „Gottesbilder im Neuen Testament“, indem wir zuerst auf Paulus schauen. Hier können wir folgendes erkennen: Wenn er von Gott schreibt, so geht es nicht um eine philosophische Spekulation oder um eine theologische Lehre, sondern es ist erkennbar, dass für Paulus *Erfahrungen des göttlichen Wirkens* in seinem Leben wie im Leben der Christenheit (der frühen Kirche) und die *gelebte Frömmigkeit* prägend sind. Dabei ist für Paulus – ebenso wie für die anderen Autoren des Neuen Testaments – zunächst und vor allem die Tradition des Alten Testaments und des frühen Judentums leitend. Das sehen wir daran, dass sehr häufig im Neuen Testament auf die Schriften Israels, das sogenannte „Alte Testament“, zurückgegriffen wird – und zwar nicht im Sinne einer lehrbuchartigen Sammlung von Glaubensaussagen, sondern als Zeugnis der Geschichte Gottes in und mit Israel. Besonders prägend ist für Paulus die Vorstellung, dass Gott für den Menschen *ansprechbar* ist, dass er ein *Kommunikationspartner* ist. Er glaubt, dass dieser Gott sich seinem Volk wie auch einzelnen Menschen zuwendet, von ihnen im Gebet angerufen werden kann und in der Geschichte des Volkes wie auch im Leben einzelner „erfahrbar“ ist. Darum auch spielt das Gebet in den Briefen des Paulus eine so große Rolle. Paulus spricht davon, dass Gott „Kraft“ hat und „wirksam“ ist und dass sich dies im Leben der Gläubigen zeigt, indem Gott Stärkung und Ermutigung in Widrigkeiten schenkt (vgl. 2 Kor 4,7–18; 13,4), aus Not rettet (2 Kor 2,2–11) und Gaben, Charismen, verleiht.<sup>6</sup> Noch manch anderes könnte man hier nennen, z. B. die Segens-, Friedens- und Gnadenwünsche, die zeigen, dass Paulus von Gott her das Wohl und Heil der Menschen erwartet.

### 4 Herausragende Gottesbezeichnungen und -vorstellungen

Wenden wir uns nun Bezeichnungen und Vorstellungen zu, die im Neuen Testament auf Gott bevorzugt und durchgehend angewandt werden – natürlich können wir dies nur beispielhaft tun.

#### 4.1 Vater

Eine Gottesbezeichnung, die natürlich ganz besonders herausragt, ist „Vater“ – Gott wird im Neuen Testament insgesamt ca. 250-mal als „Vater“ bezeichnet.<sup>7</sup> Schon in der Jesustradition wird Gott als Vater bezeichnet. Dies wird im Kern sicher zu Recht auf Jesus zurückgeführt. Das Alter dieser Tradition zeigt sich schon darin, dass sich dreimal im Neuen Testament im *griechischen* Text das *aramäische* Fremdwort „Abba“ findet ( $\alpha\beta\beta\alpha$ ), zweimal davon bei Paulus (Gal 4,6; Röm 8,15) und einmal bei Markus (Mk 14,26). Das ist besonders interessant, weil beide Autoren für Christen von nichtjüdischer Herkunft geschrieben haben, für sogenannte „Heidenchristen“. Wie dem auch sei – „Abba“ war natürlich schon in der aramäisch sprechenden frühesten Kirche in Palästina verbreitet, und mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit hat bereits Jesus Gott als „Abba“ angesprochen. Die Behauptung aber, dass das aramäische „Abba“ so viel wie das kindliche deutsche „Papa“ bedeute, leitet sich schlicht nur von der

<sup>6</sup> Röm 15,19; 1 Kor 12,10 (nach v. 8 – *passivum Divinum* – ist Gott das Subjekt); 2 Kor 12,12; vgl. 1 Kor 12,28.29.

<sup>7</sup> Michel, Art. *πατήρ*, S. 126.

Ähnlichkeit der beiden Wörter her, ist aber eine falsche Behauptung: „Abba“ bedeutet eben „Vater“, ohne dass damit ein besonderer emotionaler Aspekt betont würde.

Noch vor einer Reihe von Jahren waren die Fachleute davon überzeugt, dass die Anrede Gottes als „Abba“ die – wie Joachim Jeremias es nannte – *ipssissima vox Jesu*, also die ureigenste Rede Jesu sei. Damit meinte er, dass im Judentum zuvor Gott *nie* als „Vater“ angesprochen worden sei. Jesus habe damit etwas ganz Neues begründet, er sei damit über das Judentum seiner Zeit hinausgewachsen – er habe ein neues Verständnis Gottes aufgezeigt.<sup>8</sup>

Diese Sicht kann man aber nicht mehr aufrecht erhalten.<sup>9</sup> *Selbstverständlich* wird Gott bereits im Alten Testament als „Vater“ bezeichnet – das hatte Jeremias ausgeblendet. Schauen wir einmal einige Stellen an:

- In Dtn (5. Mose) 32,6: „Ist der HERR (= Jahwe) nicht dein Vater, der dich geschaffen hat? Er hat dich gemacht und dich bereitet.“ Angesprochen ist hier das Volk Israel. Ähnlich ist es auch an anderen Stellen des Alten Testaments.<sup>10</sup>
- In 2 Sam 7,14 spricht Gott zum „Sohn Davids“, dem erhofften Nachfahren des Königs Davids auf Israels Thron: „Ich will ihm Vater sein, und er soll mir Sohn sein.“<sup>11</sup>

Das ist zugegebenermaßen etwas anderes als ein „persönliches“ Verhältnis zu Gott wie zu einem Vater, wenn vom Volk oder dem König die Rede ist. Aber es gibt auch andere Stellen:

- In Ps 68,6 wird Gott als „Vater der Waisen“ bezeichnet.
- Nach Ps 103,13 ist Gott der Vater der Gottesfürchtigen: „Wie sich ein Vater über Kinder erbarmt, so erbarmt sich der HERR über die, die ihn fürchten“ (vgl. auch Spr 3,12).

Hier sind wir natürlich ganz nahe an dem, wie die ersten Christen über Gott gesprochen haben. Nehmen wir als Beispiel einmal einen Abschnitt aus der Bergpredigt. So wie Matthäus die Bergpredigt überliefert (Kap. 5–7), hat Jesus sie mit Sicherheit nicht gehalten; das zeigt schon, dass auch Lukas Teile der Bergpredigt überliefert, die bei ihm aber an verschiedenen Stellen stehen. Es ist methodisch sehr schwer, altes Gut, das auf Jesus zurückgeht, herauszufiltern; ganz wie es in der Antike üblich war, legten auch die Evangelisten ihrer Autoritätsfigur Jesus Worte in den Mund, die ausdrücken, was den Autoren besonders wichtig ist – das macht diese Worte aber nicht weniger wichtig oder wahr. In Mt 6 heißt es:

„... nach diesem allen“ – gemeint ist: die Sorge um das täglich Brot und das tägliche Auskommen – „... nach diesem allen trachten die Völker; denn euer himmlischer Vater weiß, dass ihr dies alles benötigt“ (Mt 6,32).

8 Vgl. hierzu *Jeremias, Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte.*

9 So ist Jeremias aus methodischer Sicht kritisiert worden, woraufhin eine Neusichtung der Quellen ganz andere Ergebnisse erbrachte, vgl. *Strotmann, Mein Vater. Zur Diskussion vgl. Zimmermann, Namen, S. 41–48.*

10 Vgl. Jes 63,16; 64,7; Jer 3,4.19; 31,9; Mal 1,6; 2,10.

11 Vgl. ähnlich 1 Chr 17,13; 22,10; 28,6.

Daraus wird gefolgert: Sorgt euch nicht! Interessant ist hier aber, dass die „Völker“ genannt werden: Im üblichen Sprachgebrauch werden mit diesem Begriff (τὰ ἔθνη) ausdrücklich die nichtjüdischen Nationen bezeichnet, die Polytheisten sind und nicht den Gott Israels kennen. Das bedeutet aber, dass die Sicht der ersten Christen war: Gott ist Vater – aber nicht unterschiedslos für alle, sondern für die Christen, für diejenigen, die ihn fürchten und ihm glaubend vertrauen. Das liegt genau auf der Linie der Aussage aus Ps 103,13!

Im gleichen Kapitel finden wir noch eine andere Aussage (Mt 6,26):

„Seht auf die Vögel des Himmels, dass sie nicht säen noch ernten, noch in Scheunen sammeln, und euer himmlischer Vater ernährt sie [doch]. Seid ihr nicht viel besser als sie?“

Dies steht wie die vorige Aussage im Zusammenhang mit der Forderung, dass sich die Christen keine Sorgen um ihr Leben machen sollen – denn Gott wird sie versorgen wie ein Vater; Gott ist derjenige, der sich fürsorgend um die Seinen kümmert.

Aber wohlgemerkt: Diese Vorstellungen sind nichts Neues, das das Alte Testament und das Judentum nicht kannten – sondern diese Vorstellung von Gott als dem gütigen, barmherzigen, vergebenden und gute Güter schenkenden Vater kannten bereits das Alte Testament und das Frühjudentum.<sup>12</sup> Auch für das vorchristliche Judentum war klar, dass Gott wie ein Vater den Gläubigen Schutz, Hilfe und Rettung gewährt, und auch der emotionale Aspekt der Zuwendung fehlt hier nicht.<sup>13</sup>

Wenn wir uns anschauen, in welcher Situation dieser Aspekt des Gottesbildes wichtig ist, so kann man sich ohne Schwierigkeiten vorstellen, dass dies eine tröstliche Vorstellung für die armen Schichten war, die es natürlich nicht zu wenig im römischen Reich gab. Man weiß aber noch genauer, in welcher Situation der ersten Christen solche Worte besonders treffend waren: Sie finden sich in einem Text, den sowohl Matthäus als auch Lukas aus einer gemeinsamen Quelle genommen haben (Mt 6,25–34/Lk 12,22–32), die verlorengegangen ist (d. h. wir besitzen keine Handschrift davon), die aber bei Mt und Lk aufbewahrt ist, so dass man sie rekonstruieren kann. Dies ist die sogenannte „Logienquelle“, auch „Q“ genannt. Die Trägergruppe der Logienquelle waren wandernde Prediger, „Wandercharismatiker“, wie sie einmal genannt wurden (G. Theißen). Es waren also Menschen, die sich um Gottes willen auf die Wanderschaft machten, um das Evangelium zu verkünden, die das Bild Gottes als eines fürsorgenden Vaters überlieferten. Und ihre theologische Vorstellung davon, wer Gott ist, ist bis heute in unserem Neuen Testament aufbewahrt.

Neben diesem Aspekt, der die Fürsorge betrifft, dürfen wir einen anderen aber nicht vergessen: Das zeigt uns das Vaterunser. Dies ist das Gebet, das sehr wahrscheinlich Jesus seine Jünger gelehrt hat, und das auch der Logienquelle entstammt, der Quelle der frühen christlichen Wandermissionare. Es wird im einzelnen von Matthäus und Lukas in sehr unterschiedlichen Fassungen überliefert. Man kann

<sup>12</sup> In Dtn 1,31a ist mit dem Vergleich Jahwes mit einem Vater seine helfende Fürsorge in der Wüstenwanderungszeit, in Dtn 8,5 seine erzieherische Fürsorge, in Mal 3,17b seine schonende Fürsorge gegenüber den Gerechten Israels im Blick. Wenn Jahwe in Ps 68,6a als Vater der Waisen bezeichnet wird, wird damit auf seinen Schutz und seinen Beistand für die Waisen angespielt. Vgl. zum ganzen Böckler, Gott, 271–345.375f.

<sup>13</sup> Strotmann, Mein Vater, Vgl. 360–379.

versuchen, daraus die ursprünglich in der Logienquelle zu findende Version des Vaterunsers zu rekonstruieren. Diese hat wahrscheinlich so ausgesehen:<sup>14</sup>

Vater,  
 dein Name werde geheiligt.  
 Deine Königsherrschaft komme.  
 Unser Brot für den Tag gib uns heute.  
 Und erlass uns unsere Schulden,  
 wie auch wir sie unseren Schuldnern erlassen haben.  
 Und führe uns nicht in Versuchung.

Hieran kann man sehen, dass neben der Fürsorge und Bewahrung auch der Vergebungswille Gottes im Blick ist, wenn er als „Vater“ bezeichnet wird. Aufseiten seiner „Kinder“ korrespondieren der väterlichen Zuwendung Gottes Gehorsam, Respekt, Treue und Vertrauen. Dabei ist auch dies ganz auf der Linie dessen, wie bereits im Alten Testament von Gott gesprochen wurde.

Die ersten Christen verstanden also Gott als Vater. Auch in Griechenland und Rom wurden Gottheiten, vornehmlich Zeus bzw. Jupiter, als „Vater“ bezeichnet, so z. B. in den Werken Homers, wo diese Bezeichnung besonders im Sinne der hierarchischen Überordnung des Göttervaters Zeus über Götter und Menschen zu verstehen ist.<sup>15</sup> Mit der Vaternvorstellung ist aber auch ein anderer Aspekt verbunden: nämlich der, dass Gott der Ursprung der Welt ist. Bei dem griechischen klassischen Philosophen Platon z. B. steht die Vaternvorstellung v. a. damit in Zusammenhang, dass Zeus der Schöpfer des Universums ist, von dem her alles kommt – dies beeinflusste dann besonders Philo, den berühmtesten jüdischen Philosophen und Theologen aus Alexandria in Ägypten, der ziemlich genau ein Zeitgenosse des Paulus war.<sup>16</sup> Auch bei anderen Philosophen ist dies im Blick, wenn zumeist Zeus als „Vater“ bezeichnet wurde.<sup>17</sup>

Wir sehen also, weshalb für die ersten Christen die Bezeichnung Gottes als „Vater“ so zentral war: Sie betont den Aspekt der Beziehung zwischen Gott und dem Gläubigen, der Fürsorge und Gehorsam umfasst, sie ist aber auch anschlussfähig für eine Verkündigung unter nichtjüdischen Menschen.

Es ist interessant, dass die Bergpredigt auch diesen Aspekt des Schöpferhandelns Gottes mit der Bezeichnung Gottes als „Vater“ verbindet. Denn zu diesem gehört auch der Aspekt der Erhaltung der Welt. So heißt es in Mt 5,45, dass Gott, der Vater, „seine Sonne aufgehen lässt über Böse und Gute und es regnen lässt über Gerechte und Ungerechte.“ So führt uns der prominenteste Name Gottes im Neuen Testament – „Vater“ – zugleich zu einer anderen Vorstellung, die zentral ist: Die von Gott als Schöpfer.

<sup>14</sup> Zitiert nach: *Hoffmann*, Die Spruchquelle Q. Studienausgabe Griechisch und Deutsch, S. 61.

<sup>15</sup> *Zimmermann*, Namen, S. 64–74.

<sup>16</sup> Philo: 20/10 v. Chr.–40/50 n. Chr., vgl. Gianfranco Mileto, Art. Philo, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/30916/> (erstellt: September 2009, abgerufen am 9. Oktober 2013.)

<sup>17</sup> Der Gedanke, dass Zeus der „Erzeuger“ der Götter und Menschen ist, findet sich in der Stoa.



## 4.2 Gott als Schöpfer

So führt uns also die Gottesbezeichnung „Vater“ zu einem anderen zentralen Thema der Rede von Gott im Neuen Testament: Gott ist Schöpfer. Dabei ist es so, dass das entsprechende griechische Wort für „Schöpfer“ (*κτίστης*) im Neuen Testament nur einmal auf Gott angewandt wird (1 Petr 4,19).<sup>18</sup> Aber natürlich ist die *Vorstellung*, dass Gott die Welt erschaffen hat, für das Judentum und die ersten Christen eine zentrale Vorstellung – bereits im Alten Testament ist die Formulierung „der Himmel und Erde gemacht hat“<sup>19</sup> als Bezeichnung für Gott häufig belegt. Dass die Welt einen Anfang hat, ist dabei auch im griechisch-römischen Kontext der ersten Christen eine plausible Vorstellung – es gab Mythen der Weltentstehung,<sup>20</sup> die sehr verbreitet waren, und selbst in der griechischen Philosophie war die Vorstellung verbreitet, dass die Welt einen Anfang hatte – auch wenn es dazu nicht unbedingt einen „personalen“ Schöpfer brauchte. Die ersten Christen aber orientierten sich am jüdischen Schöpfungsmythos – an mehreren Stellen wird auf die biblische Schöpfungsgeschichte Bezug genommen.<sup>21</sup>

Die Zusammenhänge, in denen Gottes Schöpferhandeln genannt wird, sind folgende:

1. Zum einen steht dies im Zusammenhang mit der Polemik gegen den Polytheismus: Der *eine und wahre* Gott hat die Welt geschaffen,<sup>22</sup> die Götter der Heiden sind nur Götzen.
2. Damit verbunden ist das zweite: Die Vorstellung von Gott als Schöpfer begründet besonders die Souveränität Gottes, u. a. zu seinem Handeln in Geschichte und an Menschen, und sein Recht auf Verehrung und Gehorsam auf Seiten der Menschen.
3. Die Vorstellung von der Welt als Schöpfung – das ist ja die Kehrseite davon, dass Gott Schöpfer ist – betont ihre Inferiorität gegenüber Gott, ihre Unzulänglichkeit und Erlösungsbedürftigkeit. Aber ebenso begründet dies die Hoffnung, weil Gott sich zu seiner Schöpfung stellt und sie nicht der Verlorenheit preisgibt.

Das will ich an einem herausragenden Beispiel ein wenig klarer machen: In Röm 4,17 findet sich eine Spitzenaussage, die deutlich macht, wie zentral die Vorstellung von Gott als Schöpfer für die ersten Christen war. Hier ist vom Glauben Abrahams als Vorbild für die Christen die Rede, und es heißt dort, Abraham glaubte an den Gott

der die Toten lebendig macht und das Nichtseiende ruft, wie wenn es da wäre.

Gott „ruft“ das Nichtseiende – das ist eine Anspielung auf den sogenannten Ersten Schöpfungsbericht (Gen 1,1–2,4a), nach dem „Gott spricht – und es ward“ – und diese Vorstellung, dass Gott mittels seines Wortes erschafft, ist im Judentum weit verbreitet gewesen.<sup>23</sup> Entsprechend muss man dann auch

<sup>18</sup> Allerdings sind sie Benennungen sehr flexibel, vgl. *Zimmermann*, Namen, S. 345.

<sup>19</sup> Gen 1,1; Ex 20,11; Neh 9,6; Ps 121,2 u. ö.

<sup>20</sup> Literarisch belegt seit Hesiods *Theogonie* im 8. Jh. v. Chr.

<sup>21</sup> Literarisch erstmalig bei Paulus 1 Kor 11,8f.; 15,45; 2 Kor 4,6 (vgl. hierzu genauer *Jantsch*, „Gott alles in allem“, S. 184–186; vgl. ferner *Hahn*, Theologie II, S. 70–72).

<sup>22</sup> Vgl. Röm 1,19–21; Apg 17,22–31 u. ö.

<sup>23</sup> Vgl. Jes 41,4; 48,13; Sap 11,25; Philo, *SpecLeg* 4,187; JosAs 8,9; syrBar 21,4 („der du von Anbeginn der Welt hervorgerufen hast, was bis dahin noch nicht war“); 48,8 („durch dein Wort rufst du ins Leben, was nicht da ist“).

die eigenartige Formulierung in der Fortsetzung – „wie wenn es da wäre“ – verstehen: Gott ruft (oder: benennt) etwas, was nicht da ist – und das Ergebnis ist, dass es existiert.<sup>24</sup> Das ist *creatio ex nihilo*, Erschaffung aus dem Nichts – was im Judentum auch bereits, inspiriert vom Ersten Schöpfungsbericht, eine verbreitete Vorstellung war.<sup>25</sup> Die Vorstellung, dass Gott die Welt *aus nichts* geschaffen habe, steigert seine Schöpfermacht – es geht hier nicht um eine philosophische Frage danach, was vor der Erschaffung der Welt war, sondern um die Betonung der Souveränität und Macht Gottes.<sup>26</sup>

Verbunden ist die Vorstellung von Gott als Schöpfer, der aus dem Nichts erschafft, in Röm 4,17 damit, dass Gott Tote lebendig macht. Beides steht hier parallel – und das muss man wohl so verstehen, dass Gottes Schöpfermacht *der Grund* dafür ist, dass Gott Tote lebendig macht: Er erschafft aus Tod Leben. Diese Verbindung findet sich erstmals in einer jüdischen Schrift, die das Martyrium einer jüdischen Familie unter dem König Antiochus IV. Epiphanes erzählt, der die Ausübung zentraler jüdischer Riten unterbinden wollte. Hier tröstet eine jüdische Mutter ihren Sohn, der aus Treue zur jüdischen Religion in den Tod geht, mit folgenden Worten (2 Makk 7,28f., nach der Septuaginta Deutsch):

28 Ich bitte dich, Kind, zu erkennen, wenn du zum Himmel hinaufschaust und auf die Erde und (dabei) alles in ihnen betrachtest, dass Gott diese nicht aus (schon) Bestehendem geschaffen hat, und so (auch) das Menschengeschlecht entsteht. 29 Fürchte nicht den Henker, sondern nimm, (deiner) Brüder würdig [die nämlich schon vor ihm gestorben sind], den Tod auf dich, damit ich dich mit (deinen) Brüdern in der (Zeit der?) Barmherzigkeit wiedererhalten werde.

Eine Besonderheit im Neuen Testament ist dann aber die Vorstellung von der Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi – d. h. eine Vorstellung, die im Judentum auf Gott bezogen war, wird nun von Jesus Christus ausgesagt. Der berühmteste Text, der dies thematisiert, ist der sogenannte Prolog des Johannesevangeliums (1,1–18):

1 Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott. 2 Dieses war im Anfang bei Gott. 3 Alles wurde durch dasselbe, und ohne dasselbe wurde auch nicht eines, das geworden ist.

Der früheste Text, der davon spricht, dass Jesus Christus die Welt erschaffen hat, findet sich im 1. Brief des Paulus an die Korinther (8,4–6) – und er ist gewissermaßen theologisch am meisten ausgefeilt:

4 ... wir wissen, dass es keinen Götzen in der Welt gibt und keinen Gott außer einen.  
5 Denn auch wenn es viele sogenannte Götter gibt,  
sei es im Himmel, sei es auf Erden –  
wie es viele Götter und viele Herren gibt –

24 Otfried Hofius votiert dafür, dass *ὡς ὄντα* *konsekutiv* verstanden werden muss (= *ὡστε ὄντα*), vgl. *Hofius*, Eine altjüdische Parallele, 93 Anm. 1.

25 Vgl. hierzu 2 Makk 7,28; JosAs 12,2; ApocBar 21,4; 48,8; vgl. auch Philo, Jos 126; Opif 81; LegAll 3,10; Migr 4,187; Mut 46; Som 1,76; Mos 2,100.267; SpecLeg 4,187, bei Philo regelmäßig *τὰ μὴ ὄντα ... εἶς τὸ εἶναί*.

26 Vgl. *Becker*, Geschöpfliche Wirklichkeit, 288 Anm. 12.

6 (so gilt) für uns aber:  
Einer ist Gott, der Vater,  
aus dem *alles* ist und *wir auf ihn hin*,  
und einer ist Herr: Jesus Christus,  
*durch den alles* ist und *wir durch ihn*.

Ich will mich hierbei nicht allzu lange aufhalten – aber deutlich ist an diesen Sätzen, dass Paulus Gott und Jesus Christus – als Vater und Sohn – eng zusammenstellt, aber sie *zugleich* auch unterscheidet: Der Sohn ist der *Mittler* des Handelns Gottes, *durch* ihn handelt Gott. Das heißt aber zugleich, dass Gott allein der Ursprung und Urheber der Schöpfung und des Heilshandelns ist.

#### 4.3 Der *eine* Gott

Der letzte Text aus 1 Kor 8,4–6 führt uns zum nächsten Thema, das besonders in denjenigen Schriften des Neuen Testaments eine Rolle spielt, die sich an Nichtjuden wenden: Die Betonung des Monotheismus gegenüber dem Polytheismus der griechisch-römischen Umwelt. Die Verehrung nur *einer* Gottheit ist in Israel schon seit langem ein Grundsatz gewesen. Dafür stehen Texte wie die Zehn Gebote (der Dekalog), wo es heißt (Dtn 5,6–9):

6 Ich bin der HERR, dein Gott, der ich dich aus dem Land Ägypten, aus dem Sklavenhaus herausgeführt habe. 7 Du sollst keine anderen Götter haben neben mir. 8 Du sollst dir kein Götterbild machen, irgendein Abbild dessen, was oben im Himmel oder was unten auf der Erde oder was in den Wassern unter der Erde ist. 9 Du sollst dich vor ihnen nicht niederwerfen und ihnen nicht dienen.

Man beachte, dass es hier nicht heißt, dass keine anderen Götter als der eine *existieren*. Zwar gibt es andere Götter – aber Israel *verehrt* nur *einen* Gott, Jahwe. Erst später entwickelte sich daraus die Überzeugung, dass es *überhaupt nur einen Gott gibt* – die Götter, die die anderen Völker verehren, sind dann Dämonen – wie es z. B. auch Paulus sagt (1 Kor 10,19–21).

Darum ist auch das jüdische Grundbekenntnis, das bis heute jeder (religiöse) Jude täglich betet, das sogenannte Schema Israel („Höre, Israel!“, Dtn 6,4), für die ersten Christen so zentral:

4 Höre, Israel: Der HERR ist unser Gott, der HERR allein! 5 Und du sollst den HERRN, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deiner ganzen Kraft.

Dieses Grundbekenntnis des Judentums haben auch die ersten Christen übernommen; darum wird es im Neuen Testament auch zitiert, nämlich im Zusammenhang mit der Frage nach dem höchsten Gebot (Mk 12,29f.). Dort ist aber interessanterweise neben das Gebot der Gottesliebe das Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18) gestellt.

Im Neuen Testament sind es besonders Paulus und Lukas (und zwar in der Apg), die diese Linie alttestamentlich-frühjüdischer Tradition aufnehmen. Ein Judenchrist, der für Juden schreibt – wie z. B. der Autor des Matthäusevangeliums – braucht den Monotheismus nicht eigens zu betonen.

Während Paulus in dieser Frage eher polemisch ist, setzt sich Lukas mit dem Polytheismus seiner Umwelt eher „pädagogisch“ auseinander. Der Autor des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte ist Judenchrist, schreibt aber für eine heidenchristlich dominierte Gemeinde. Er bemüht sich darum, das Evangelium in eine Sprache und Vorstellungswelt zu übertragen, die griechische, nichtjüdische Menschen verstehen können. Aus diesen besteht seine Leserschaft – und darum ist im lukanischen Doppelwerk (Lk und Apg) natürlich die Auseinandersetzung mit dem Polytheismus ein Thema – v. a. in der Apg. In der Rede auf dem Areopag in Athen (Apg 17,22–34) findet sich eine Zusammenfassung dessen, wie Lukas über Gott denkt – und weil dies der längste Text des Neuen Testaments ist, der so ausführlich Gott thematisiert, will ich ihn hier im Zusammenhang zitieren:

24 Der Gott, der die Welt gemacht hat und alles, was darin ist, er, der Herr des Himmels und der Erde, wohnt nicht in Tempeln, die mit Händen gemacht sind, 25 noch wird er von Menschenhänden bedient, als wenn er noch etwas nötig hätte, da er selbst allen Leben und Odem und alles gibt. 26 Und er hat aus Einem [d. h. aus einem Menschen, Adam] jede Nation der Menschen gemacht, dass sie auf dem ganzen Erdboden wohnen, indem er festgesetzte Zeiten und die Grenzen ihrer Wohnung bestimmt hat, 27 dass sie Gott suchen, ob sie ihn wohl tastend fühlen und finden möchten, obgleich er nicht fern ist von jedem von uns. 28 Denn in ihm leben und weben und sind wir, wie auch einige eurer Dichter gesagt haben: „Denn wir sind auch sein Geschlecht“ [Aratus, Phänomena 5]. 29 Da wir nun Gottes Geschlecht sind, sollen wir nicht meinen, dass das Göttliche dem Gold und Silber oder Stein, einem Gebilde der Kunst und der Erfindung des Menschen, gleich sei. 30 Nachdem nun Gott die Zeiten der Unwissenheit übersehen hat, gebietet er jetzt den Menschen, dass sie alle überall Buße tun sollen, 31 weil er einen Tag gesetzt hat, an dem er den Erdkreis richten wird in Gerechtigkeit durch einen Mann [= Jesus Christus], den er [dazu] bestimmt hat, und er hat allen dadurch den Beweis gegeben, dass er ihn auferweckt hat aus den Toten.

Bis auf den Aspekt, dass Jesus Christus hier genannt wird, könnte alles, was wir hier finden, auch aus der Feder eines Juden stammen.

#### 4.4 Gott als Richter

Ein Aspekt, der oft gern übergangen wird, für das Neue Testament aber eine zentrale Vorstellung ist, ist, dass Gott „Richter“ ist. Zwar gibt es diese Formulierung („Gott ist Richter“) selten – aber die *Vorstellung* ist sehr verbreitet. Egon Brandenburger hat sich ausführlich mit diesem Thema im Alten Testament, in jüdischen und christlichen Schriften beschäftigt. Er nennt fünf Gerichtstypen, die so auch im Neuen Testament vorkommen.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Brandenburger, Gerichtskonzeptionen.

1. Als erstes ist der „Zorn Gottes“ zu nennen. Damit wird zum einen der Aspekt der Leidenschaft und des Eifers, der betroffenen Emotion bezeichnet; dann aber kann dies einfach ein Ausdruck sein, der mit „Gericht Gottes“ gleichzusetzen ist.
2. Das „Erlösungs- oder Heilsgericht“ bedeutet: Gott kommt mit beeindruckenden Begleitphänomenen und setzt seine Herrschaft durch. Dabei schafft Gott einer auserwählten Gruppe – je nachdem seinem Volk, den Frommen, Gerechten oder den Christen – Heil, wobei zugleich die Feinde bestraft werden. Oft ist damit die Formulierung „Tag des Herrn“ verbunden, und es begegnen Bilder und Motive aus dem Bereich des Krieges.
3. Das Vernichtungsgericht, dessen bezeichnendes Stichwort „Tag Gottes bzw. des Herrn“, „jener Tag“ usw. ist, lässt dagegen keinen Raum für Heilshoffnungen, sondern nur für Vergeltung und Rache. Auch diese Vorstellung begegnet mit militärischen Bildern.
4. Das Rechtsverfahren vor dem Thron findet nach einem „geregelten“ Gerichtsverfahren statt und betont so die Richtigkeit und Gerechtigkeit von Gottes Urteil – verteidigt also Gottes Gerechtigkeit im Gericht. Damit motiviert dies Menschen zu gerechtem Handeln, denn dieses wird seinen Lohn erhalten, Ungerechtigkeit dagegen Strafe.
5. Das universale Weltgericht schließlich – wie wir es z. B. in Offb 20,11–15 finden – ist nach Brandenburger eine frühchristliche Entwicklung, hat also Vorbilder im Alten Testament und Judentum, hat sich dann aber im frühen Christentum entwickelt.

## 5 Das Neue am *christlichen* Gottesbild

Wir haben also gesehen, dass das Gottesbild der ersten Christen Linien weiterzieht, die bereits im Alten Testament und im frühen Judentum angelegt waren. Nicht die prominenten Aussagen, die wir für ein „christliches“ Gottesbild halten würden – z. B. Gott ist „Vater“ oder „Gott ist Liebe“ – sind eine Innovation gegenüber dem, wie im breiten Spektrum der alttestamentlich-frühjüdischen Tradition von Gott gesprochen wurde. Und das ist kein Zufall: Der Gott der Christen *ist* der Gott Israels. Er ist der Gott, der die Welt erschaffen hat, der zu den Ervätern gesprochen hat, der Abraham und in ihm Israel erwählt hat; er ist der Gott, der Mose und alle Propheten des Alten Testaments gesandt hat und der das Volk Israel durch die Wüste geführt hat; er ist der Gott, der den König David eingesetzt hat und der einen Erben aus der Linie Davids für ewig auf Israels Thron verheißen hat. Auf alle diese Geschichten des Alten Testaments gibt es Bezugnahmen im Neuen Testament. Das Gottesbild der ersten Christen setzt alttestamentlich-jüdisches Reden von Gott fort. Das ist ein entscheidender Aspekt auch im christlich-jüdischen Gespräch.

Darum gibt es so viele Abschnitte im Neuen Testament, bei denen man keinen Unterschied gegenüber Gottesvorstellungen findet, die es schon im Alten Testaments gibt, allenfalls eine leichte Verschiebung, die sich durch einen speziellen Schwerpunkt ergibt. Das ist z. B. ganz besonders bei Schriften der

Fall, die stark im Judentum verankert sind und die sich auch an Juden wenden. Besonders zu nennen sind hier z. B. das Mt-Ev. oder der Jakobusbrief.

Bei letzterem hat man in der Vergangenheit darum erwogen, ob hier nicht etwa eine jüdische Schrift mit einem leichten, aber sehr oberflächlichen „christlichen“ Anstrich versehen worden sei.<sup>28</sup> Das Verdikt Martin Luthers, der Jakobusbrief sei eine „stroherne Epistel“, ist ja recht bekannt. Allerdings wird dies heute anders gesehen; der Jakobusbrief ist ein Zeugnis judenchristlicher Theologie, ähnlich wie das Matthäusevangelium.

Wenn das so ist, dass „das“ Gottesbild „des“ Neuen Testaments auf einer Linie mit dem Gotteszeugnis des Alten Testaments liegt – *weshalb gibt es denn dann überhaupt das Christentum neben dem Judentum?* Vereinfacht gesagt: Das Christentum brachte die Gottesbotschaft des Alten Testaments in einen anderen Zusammenhang – das Christentum öffnete die Heilsbotschaft vom Gott Israels auch für Nichtjuden. Das Christentum universalisierte die Heilsbotschaft von Gott über die Grenzen Israels hinaus.

Damit aber war eine entscheidende Verschiebung im Gottesbild verbunden – und *hier* ist dann der Ort, von dem unterscheidend Christlichen zu sprechen. Diese Universalisierung, dieser Transfer der Heilsbotschaft auch auf Nichtjuden – auf Menschen eben, die außerhalb des Bundes Gottes mit Israel und der Verheißungen Gottes für sein Volk standen – war zudem mit der Geschichte Jesu verbunden. So ist das „christliche“ am Gotteszeugnis des Neuen Testaments, dass sich aus Sicht der ersten Christen der Gott Israels an die Geschichte des Lebens, Sterbens und der Auferstehung Jesu Christi gebunden hat. Ein Text, der dies ganz besonders ausdrückt, ist Hebr 1,1–2:

1 Nachdem Gott vielfältig und auf vielerlei Weise ehemals zu den Vätern geredet hat in den Propheten, 2 hat er am Ende dieser Tage zu uns geredet im Sohn ...

Um es auf den Punkt zu bringen: Nach Auffassung der ersten Christen ist der Gott, von dem sie sprechen, der eine und einzige Gott, der Gott Israels. *Nun aber*, nachdem sich dieser Gott – der in der Gegenwart ebenso handelt und derselbe ist wie in der Vergangenheit – an Jesus Christus, seine Geschichte und Verkündigung gebunden hat, kann man nicht mehr von Gott sprechen unter Absehung von Jesus Christus. Es ist derselbe Gott, der nun dezidiert in der Verkündigung Jesu und in der Geschichte seines Christus Jesus gesprochen hat – wie es der Anfang des Hebräerbriefes sagt.

Das führt nicht zu einem völlig neuen Gottesbild gegenüber dem, wie bereits das Alte Testament von Gott gesprochen hat. Aber es führt dazu, dass das vielfältige und auch manchmal widersprüchliche Gotteszeugnis des Alten Testaments nun von einer bestimmten Geschichte her interpretiert, gewissermaßen durch eine bestimmte „Brille“ gesehen werden muss – es wird gewissermaßen *eindeutig*. Der „hermeneutische Schlüssel“, die „Brille“, durch die wir nun das alttestamentliche Gotteszeugnis sehen sollen, ist die Geschichte von Gottes Gesandtem, Jesus von Nazareth, der von Menschenhand gestorben ist und durch Gottes Hand auferweckt wurde. Ich habe das einmal ein „christologisch präzisiertes Gottesbild“ genannt.

---

28 So Spitta und Massabieau 1985/95, vgl. *Kümmel*, Einleitung in das Neue Testament, S. 358.

Darum will ich zum Schluss einige der Aspekte herausstreichen, in denen es im Neuen Testament eine Verschiebung oder Präzisierung des Gottesbildes gegeben hat. Es eignen sich dafür die etwas polemischen Abschnitte, in denen die besondere Situation thematisiert wird, die durch das Evangelium Jesu Christi entstanden ist.

### 5.1 Die Präzisierung in Richtung Universalismus

Ein Text, bei dem eine solche Präzisierung vorliegt, findet sich in Röm 10. In den sogenannten „Israelkapiteln“ Röm 9–11 behandelt Paulus das Problem, dass es Juden – Angehörige von Gottes erwähltem Volk – gibt, die nicht seine Heilsbotschaft, sein Evangelium von Gottes Handeln in und durch Jesus Christus annehmen. Von ihnen sagt Paulus (Röm 10,1–2):

1 Brüder! Das Wohlgefallen meines Herzens und mein Flehen für sie [die Juden, die die Christusbotschaft ablehnen] zu Gott ist, dass sie errettet werden. 2 Denn ich gebe ihnen Zeugnis, dass sie Eifer für Gott haben, *aber nicht mit [rechter] Erkenntnis*.

D. h. Paulus gibt zu, dass die Juden, die sein Evangelium ablehnen, ehrlichen Enthusiasmus für Gott haben – aber sie zielen an Gott, wie er *wirklich* ist, vorbei. Die Frage, die im Raum steht, ist dabei eine ganz spezielle – nämlich ob *nur Juden*, oder ob *auch Nichtjuden* an Gottes Heil Anteil haben. Aus Sicht der Juden ist klar: Gottes Verheißung und Heil gelten nur den Juden. Das schließt alle anderen aus.

Demgegenüber – und nun blättern wir ein wenig im Römerbrief vor zu Kap. 3 – spitzt Paulus seine Argumentation auf die Gottesfrage zu:

29 Oder ist [Gott] der Gott der Juden allein? Nicht auch der nichtjüdischen Völker? Ja, auch der nichtjüdischen Völker. 30 *Denn Gott ist einer*. Er wird die Beschneidung [= die Juden] aus Glauben und das Unbeschnittensein [= die Nichtjuden] durch den Glauben rechtfertigen.

Es gibt nur *einen* Gott – und darum ist er der *eine* Gott für das Volk der Verheißung, die Juden, mit denen Gott durch seinen Bund mit den Erzvätern verbunden ist – und ebenso für jene, die nicht hierzu gehören, die Nichtjuden, die aus Sicht der Juden keinen Zugang zu Gottes Heil hatten. Die Universalisierung des Heils – es gilt Juden wie Nichtjuden – gründet für Paulus also im Grundgedanken, dass es nur einen Gott gibt – und darum ist er gewissermaßen „einer für alle“. Dies ist die erste Verschiebung im Gottesbild gegenüber dem Mainstream des frühen Judentums. Und zugleich ist es eine Präzisierung eines mehrdeutigen Gottesbildes: Denn auch das Alte Testament kannte bereits eine solche Universalisierung – denken Sie nur einmal an die Geschichte des Jona, der die Menschen von Ninive – *Nichtjuden* also – im Auftrag Gottes zur Umkehr rief.

Darum spricht Paulus von keinem „neuen“ Gott – sondern er kann im gleichen Römerbrief, in denselben Zusammenhängen sagen, dass Gott sich *nicht* geändert hat – dass Gott derselbe ist für Juden wie Nichtjuden, dass er jetzt so handelt, wie er es schon in der Vergangenheit an Abraham (Röm 4)

und in Israel (Röm 9,14–11,10) getan hat. Das ist kein Widerspruch, weil das mehrdeutige und widersprüchliche Gottesbild der alttestamentlich-frühjüdischen Tradition nun in eine bestimmte Richtung hin eindeutig wird – aber eine Richtung, die in dieser Tradition schon angelegt ist.

Das ist nebenbei bemerkt für Paulus dann auch ein Grund für Hoffnung: Gott ist derselbe, und darum steht er auch zu seinem Wort an Israel; Gott ist treu und nimmt seine Zusagen nicht zurück (Röm 11,25–32); darum wird auch „ganz Israel errettet werden“, „wenn der Erlöser“ – Jesus Christus – „vom Zion kommt“ (Röm 11,25–32).

## 5.2 Die Präzisierung in Richtung Erbarmen am Beispiel Mt

Aber nicht nur Paulus ist zu nennen, wenn es darum geht, dass das Gottesverständnis „christologisch präzisiert“ ist, d. h. dass das vielfältige Gotteszeugnis aus Israels Geschichte in eine bestimmte Richtung hin eindeutig wird. Paulus ist nur derjenige unter den neutestamentlichen Autoren, der diesen Aspekt am meisten durchdacht hat. Zu nennen ist in diesem Zusammenhang auch das Matthäusevangelium.

Das Mt-Ev. entstammt einem judenchristlichen Kontext. Man vermutet, dass der Autor, der in der kirchlichen Tradition „Matthäus“ genannt wird, aber sicher keiner der Apostel war, ein jüdischer Schriftgelehrter war, der Christ wurde (vgl. 13,52). Darum spielt das Alte Testament in diesem Evangelium eine so herausragende Rolle, so dass es relativ zu Beginn der Bergpredigt heißt, dass kein Tüpfelchen vom Gesetz vergehen wird (5,18) – alles wird erfüllt werden (5,17–20). Matthäus schärft seinen Lesern ein, dass die Gerechtigkeit, die Gott fordert, erfüllt werden muss. (Mt versteht unter „Gerechtigkeit [Gottes]“ also etwas anderes als Paulus.) So erscheint auf den ersten Blick der Gott, den Matthäus verkündet, als ein fordernder Gott, bei dem kein minimales Abweichen von den Forderungen der Fünf Bücher Mose denkbar ist. In den sogenannten „Antithesen“ der Bergpredigt (5,21–48) werden die Forderungen der Tora sogar verschärft, und es wird von den Gläubigen gefordert (5,48):

Ihr nun sollt vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist.

Und nicht zufällig ist das Thema des Gerichtes Gottes gerade im Mt-Ev. so wichtig. Aber das Zentrum des Mt-Ev. als Forderung der Gesetzestreue zu verstehen, wäre falsch, denn mehrfach wird ein Kriterium für die Erfüllung des Gesetzes in den Vordergrund gestellt: Das oberste, alle anderen normierende Gebot ist das Gebot der Liebe und der Barmherzigkeit. So heißt es in 23,23, die wichtigeren Dinge des Gesetzes sind Gericht, Erbarmen und Glauben. Das höchste Gebot im Gesetz ist das Doppelgebot von Gottes- und Nächstenliebe (22,34–40; 19,19, vgl. auch die Goldene Regel 7,12).

Das ist es also, was Gott fordert: Liebe und Barmherzigkeit als Kriterium für alles, für Frömmigkeit und Gerechtigkeit. Das aber hat seinen Grund darin, dass Gott selbst gütig ist. In der Bergpredigt heißt es (5,44): Der Vater in den Himmeln

lässt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und lässt regnen über Gerechte und Ungerechte –



d. h. er lässt seine Güte allen Menschen zugute kommen. Er ist es, der dem „Schalksknecht“ eine unvorstellbar große Schuld erlässt (18,21–35), und Vergebung der Schuld erbittet auch das Vaterunser, das Herzstück der Bergpredigt.

Gerade das Mt-Ev. orientiert sich in einem judenchristlichen Kontext an den Überlieferungen des Alten Testaments – aber es ist für seinen Autor klar, dass das vielfältige alttestamentliche Gottesverständnis in Richtung auf Barmherzigkeit auszulegen ist: Gott ist ein barmherziger Gott. Und dies ist eine Grundüberzeugung auch der anderen Autoren des Neuen Testaments.

## 6 Zusammenfassende Thesen

Fassen wir die wichtigsten Aspekte zusammen:

1. Im Neuen Testament gibt es keine systematische *Gotteslehre*, der Zusammenhang der Rede von Gott ist die Praxis des Glaubens.
2. Es gibt nicht *das* Gottesbild des Neuen Testaments, sondern *verschiedene Gottesbilder*, die auch im Widerspruch miteinander stehen können.
3. Von Gott wird nur *in Bildern* gesprochen.
4. Die Gottesbilder des Neuen Testaments haben alle eine Vorgeschichte im Alten Testament und in der frühjüdischen Tradition; Berührungen mit, Beeinflussungen durch und Wechselwirkungen mit Gottesvorstellungen der paganen griechisch-römischen Antike kommen vor.
5. Das „Neue“ im Neuen Testament ist, dass Gott eng mit der Person und Geschichte Jesu Christi verbunden wird: Das Gottesbild wird *christologisch präzisiert*. Das ist aber kein „neues“, christliches Gottesbild, das man *gegen* das Alte Testament und Judentum stellen kann. Vielmehr werden aus dem vielfältigen Spektrum alttestamentlich-frühjüdischer Gottesbilder bestimmte Aspekte herausgegriffen und besonders betont.
6. Zu diesen Aspekten gehört der *Universalismus Gottes* – d. h. die Nichtjuden („Heiden“) sind nicht mehr vom Gottesverhältnis und vom Heil ausgeschlossen.
7. Ein anderer Aspekt ist die *Präzisierung in Richtung Erbarmen* – Erbarmen und Liebe sind die Antriebe des göttlichen Handelns.

Auf der Basis dieser Thesen würde ich gerne mit Ihnen ins Gespräch kommen.

## Literatur

- Becker, Jürgen*: Geschöpfliche Wirklichkeit als Thema des Neuen Testaments, in: Annäherungen. Zur urchristlichen Theologiegeschichte und zum Umgang mit ihren Quellen. Ausgewählte Aufsätze, hrsg. v. *Ulrich Mell*, Bd. 76 (BZNW), Berlin/New York 1995, 282ff.
- Brandenburger, Egon*: Gerichtskonzeptionen im Urchristentum und ihre Voraussetzungen. Eine Problemstudie, in: Gerichtskonzeptionen im Urchristentum und ihre Voraussetzungen. Eine Problemstudie, Bd. 15 (SBAB), Stuttgart 1993, S. 289–338.
- Böckler, Annette*: Gott als Vater im Alten Testament. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes, Gütersloh.
- Gräßer, Erich*: „Ein einziger ist Gott“ (Röm 3,30). Zum christologischen Gottesverständnis bei Paulus, in: Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament, Bd. 35 (WUNT), Tübingen 1985, S. 231–258.
- Hahn, Ferdinand*: Theologie des Neuen Testaments II: Die Einheit des Neuen Testaments: Thematische Darstellung, Tübingen <sup>2</sup>2005.
- Hoffmann, Paul*: Die Spruchquelle Q. Studienausgabe Griechisch und Deutsch, Darmstadt <sup>3</sup>2009.
- Hofius, Otfried*: Eine altjüdische Parallele zu Röm. IV. 17b, in: NTS 18 (1971/72), S. 93–94.
- Jantsch, Torsten*: „Gott alles in allem“ (1Kor 15,28). Studien zum Gottesverständnis des Paulus im 1. Thessalonicherbrief und in der korinthischen Korrespondenz, Bd. 129 (WMANT), Neukirchen-Vluyn 2011.
- Jeremias, Joachim*: Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966.
- Kümmel, Werner Georg*: Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg <sup>21</sup>1983.
- Michel, Otto*: Art. *πατήρ*, in: EWNT III (<sup>2</sup>1992), S. 125–135.
- Strotmann, Angelika*: „Mein Vater bist du!“ (Sir 51,10). Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften, Bd. 39 (Frankfurter Theologische Studien), Frankfurt am Main 1991.
- Zimmermann, Christiane*: Die Namen des Vaters. Studien zu ausgewählten neutestamentlichen Gottesbezeichnungen vor ihrem frühjüdischen und paganen Sprachhorizont, Bd. 69 (AJEC), Leiden/Boston 2007.