

## § 6 Gott, der Vater

**E**in Spezifikum der neutestamentlichen Theologie ist die Bezeichnung Gottes als Vater. Diese geht auf den historischen Jesus zurück, findet sich später bei Paulus und ist bis heute ein Kennzeichen des christlichen Glaubens geblieben. Schon in der Neutestamentlichen Theologie von Ferdinand Christian Baur finden sich die bezeichnenden Sätze: „Wie er aber das Sohnesverhältniss sich dachte, lässt sich erst aus der Bedeutung erkennen, welche für ihn die Idee Gottes als des Vaters hatte. Diese Idee darf mit Recht als der eigentliche Mittelpunkt der Lehre Jesu betrachtet werden, als das von ihm aufgestellte neue Princip des religiösen Bewusstseins. Dass Gott in dem Verhältniss eines Vaters zu den Menschen steht, ist erst durch Jesus zum vollen Bewusstsein der Menschheit geworden. Vater wird Gott zwar auch schon im alten Testament genannt, aber nur selten, wie Jesaj. 63, 16. Ps. 103, 13; die Vateridee ist noch nicht die wesentliche Bestimmtheit des religiösen Bewusstseins. Bei Jesus ist es die stehende Bezeichnung Gottes, dass er der Vater der Menschen ist; »euer Vater, euer Vater im Himmell!« ist das immer wiederkehrende Prädicat Gottes in der Bergrede, mit diesem Namen wird er ganz besonders in dem Mustergebet Jesu angerufen. Vater nennt Jesus Gott, um mit diesem Namen die Unmittelbarkeit des Verhältnisses auszudrücken, in welchem der Mensch zu Gott steht. ... Die Vateridee hat den weitesten Umfang, keiner, wer er auch sei, ist von dem Verhältniss ausgeschlossen, das durch diesen Namen bezeichnet wird; er setzt keine Schranke im Bewusstsein, wie wenn Gott nur als Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's angerufen wird, sein eigenthümlichster Begriff ist, dass er jede Schranke aufhebt, wie er intensiv dem religiösen Bewusstsein die grösste Innigkeit und Stärke gibt, so auch dasselbe in's Unendliche erweitert.“<sup>1</sup>

Bevor wir aber zu Jesus selbst kommen, müssen wir einen Blick auf die damalige Welt werfen und einen Umweg über Paulus machen. Denn ganz fremd ist den andern Religionen der Begriff »Vater« für Gott natürlich nicht. Dies gilt es noch zu berücksichtigen, bevor wir uns dem Neuen Testament widmen.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Ferdinand Christian Baur: Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*, hg. v. Ferdinand Friedrich Baur, Leipzig 1864, S. 115–116.

<sup>2</sup> Das Buch von *Paul-Gerhard Klumbies: Die Rede von Gott bei Paulus in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext*, FRLANT 155, Göttingen 1992, das wir schon im vorigen Paragraphen über Gott herangezogen haben (vgl. dazu oben S. 42 mit Anm. 24), hält nicht, was der Untertitel verspricht: Denn es wird nicht – wie angekündigt – der „zeitgeschichtliche“ Kontext berücksichtigt, sondern lediglich der jüdische. So findet sich zwar ein ausführliches Kapitel mit der Überschrift: „Das Gottesverständnis in jüdischen Schriften der hellenistisch-römischen Zeit“, aber ein Gegenstück über das »heidnische« Gottesverständnis fehlt. Klumbies geht wie viele andere Autoren stillschweigend davon aus, daß Paulus und seine Theologie im Rahmen des Judentums zu situieren ist – und nur in diesem.

### 1. Zeus, der Vater der Götter und Menschen

Schon bei Homer findet sich die Bezeichnung des Zeus als Vater der Götter und Menschen (πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε).<sup>3</sup> Daher wendet man sich im Gebet an Vater Zeus, Ζεῦ πάτερ, was insofern geradezu eine Parallele zum christlichen Gebet ist. Die Belege dafür sind reichlich und ziehen sich durch die Jahrhunderte.<sup>4</sup> Sie sind freilich auch ein wenig irreführend, denn Zeus ist auf andere Weise Vater von Göttern und Menschen als in unserem Bereich. Beginnen wir mit den Göttern:

Schon bei Homer ist Zeus über den andern Göttern angesiedelt. „Dem entspricht seine absolut dominante Rolle sowohl über die Menschenwelt wie auch innerhalb der Gruppe der olympischen Götter, die sich zwar gegen ihn verschwören können, ihn aber alle zusammen nicht aus dem Himmel ziehen könnten ([Ilias] 8.18–27) und gegen die er auch mit Gewalt vorgeht (Hera 15.18–24; Hephaistos 1.591–594), obwohl sie eng mit ihm verwandt sind (Poseidon als Bruder, Hera als Schwester und Ehefrau, Aphrodite, Apollon, Ares, Artemis, Athene, Hephaistos, Hermes als seine Kinder . . .).“<sup>5</sup>

Neben wenigen Göttern, die sozusagen der Generation des Zeus selbst angehören, wie beispielsweise sein Bruder Poseidon, sind alle übrigen ihm klar untergeordnet: „Zeus waltet seines höchsten Amtes auf dem Götterberg in Pierien, dessen Gipfel in die Wolken reicht, und nur Hera, die Schwester und Gattin, sitzt ebenbürtig neben ihm auf dem goldenen Thron. Die göttlichen Kinder aus dieser Ehe

---

Diese unausgesprochene Voraussetzung teile ich nicht. Daher halte ich es für angemessen, kurz auf die »heidnische« Sicht einzugehen, bevor wir wieder zum Neuen Testament zurückkehren.

<sup>3</sup> Homer: Ilias I 544; XV 47; Odyssee I 28 u. ö. (Insgesamt gibt es 12 Belege in der Ilias, aber nur 3 in der Odyssee: „a considerable but not necessarily significant difference of vocabulary-preference between the two poems“, urteilt *G. S. Kirk*: *The Iliad: A Commentary, Volume I: Books 1–4*, Cambridge 1985 [Nachdr. 2001], S. 110.) Völlig in die Irre führt die folgende Bemerkung Kirks: „The listing of various offspring of both classes [d. h. divine and human] . . . is beside the point; his »fatherhood« is no more literally meant than »Our Father, which art in heaven«“ (ebd.), wie sich sogleich ergeben wird.

Vgl. *Hermann Kleinknecht*: Art. θεός κτλ., A. Der griechische Gottesbegriff, ThWNT III (1938), S. 65–79; hier S. 67.

*Hans von Hülsen*: Zeus. Vater der Götter und Menschen, Mainz 1967, hat diese homerische Formulierung sogar als Untertitel seines Buches verwendet.

Noch ältere Belege aus den vorgriechischen Religionen – die ich hier übergehe – bietet *Gottlob Schrenk*: Art. πατήρ κτλ., A. Der Vaterbegriff im Indogermanischen und in der griechisch-römischen Antike, ThWNT V (1954), S. 948–959, hier S. 951f.

<sup>4</sup> In der Ilias I 503 u. ö.; in der Odyssee IV 341 u. ö. Weitere Belege bei *Gottlob Schrenk*, a.a.O., S. 952, Anm. 31.

<sup>5</sup> *Fritz Graf*: Zum Figurenbestand der Ilias: Götter, in: Homers Ilias. Gesamtkommentar auf der Grundlage der Ausgabe von Ameis-Hentze-Cauer (1868–1913), hg. v. Joachim Latacz. Prolegomena, München/Leipzig <sup>2</sup>2002, S. 115–132; hier S. 124.

sind seine Minister – das Wort im ursprünglichen Sinne, dem des Dieners, genommen. Sie teilen sich mit ihm in die zentrale Aufgabe, nach seinen Befehlen Recht und Gerechtigkeit unter dem buntscheckigen Gewimmel der sterblichen Menschen zu sichern: Aphrodite, Athene, Demeter, Hermes, Ares, Hephästos, – Hephästos, der Erbauer des erzenschimmernden Götterpalastes auf dem Olymp. Sie alle sind Zeus' legitime Kinder – neben zahllosen illegitimen. Sie machen seine Hausmacht aus.“<sup>6</sup>

In bezug auf die Götter können wir also folgendes Ergebnis formulieren: *Wenn Zeus als Vater der Götter bezeichnet wird, so liegt hier keinerlei Anknüpfungspunkt für die neutestamentliche Vorstellung über Gott als Vater vor.*

**Ergebnis**

\* \* \*

**A**uch in bezug auf die Menschen muß man sozusagen von der »biologischen« Bedeutung von πατήρ ausgehen. Zeus ist zunächst Vater ganz konkreter Menschen, die er zusammen mit menschlichen Frauen gezeugt hat. Wer etwas auf sich hält, führt seinen Stammbaum gern auf Zeus selbst zurück. So führen beispielsweise die spartanischen Könige ihre Genealogie nach Herodot über Herakles bis hinauf zu Zeus.<sup>7</sup> Auf diese Weise können zahllose Menschen ihre Herkunft im »biologischen« Sinn auf Zeus zurückführen, der so, Abraham vergleichbar, zum Vater unzähliger Menschen wird. Wenn also von Zeus als πατήρ die Rede ist, muß man diesen Hintergrund des Wortes immer im Blick haben, was einen tiefgreifenden Unterschied zum Neuen Testament ausmacht, wo Gott jedenfalls nicht im »biologischen« Sinn Vater der Menschen ist.

Restlos deutlich wird das Gesagte, wenn man die Karikatur auf der folgenden Seite betrachtet. Abgebildet ist ein Glocken-Krater aus Paestum, der Zeus und Hermes auf Liebespfaden darstellt. (Zur Zusammenstellung von Zeus und Hermes bietet das Neue Testament in Apg 14,8–13 eine Parallele.) „Er zeigt . . . einen alten, weißhaarigen, weißbärtigen Zeus, sogar mit einem Krönchen auf dem Kopf, der es trotz seiner Bejahrtheit nicht lassen kann, sich auf Liebespfade zu begeben, auf denen Hermes ihm die Leuchte hält.“<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Hans von Hülsen, a.a.O., S. 24.

<sup>7</sup> Herodot VII 204. Vgl. dazu meine Dissertation PRESBYTERON KREITTON. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte, WUNT 2/39, Tübingen 1990, S. 41–43, wo auf S. 42 diese Genealogie von Herakles über Amphitryon und Alkaios zu Perseus, dem Sohn des Zeus und der Danae (vgl. Herodot II 91 und VII 61,3) weitergeführt wird.

<sup>8</sup> Hans von Hülsen, a.a.O., S. 78.



Abb. 1: Zeus und Hermes auf Liebespfaden<sup>9</sup>

Auf dem Bild sieht man links Zeus, den Vater der Götter und Menschen, in einer ungewöhnlichen Pose.<sup>10</sup> Er hat eine Leiter mitgebracht, um das Fenster zu erreichen, hinter dem das Objekt seiner Begierde wartet. Rechts vor dem Fenster steht Hermes, der Zeus behilflich sein will. Beide „tragen ein Zottel-Trikot, das bis zu den Hand- und Fußgelenken reicht; die Füße sind hier wegen der Heimlichkeit des nächtlichen Abenteuers nackt. Darüber tragen die beiden Götter eine kurze rote Tunika, die zu grotesker Wirkung so ausgestopft ist, daß Bauch und Gesäß quellend hervortreten; außerdem ist ein großer Phallus angebracht. ... Hermes trägt den Reisehut mit Band um das Kinn, den »Petasos«, den kurzen Mantel, die nach hinten flatternde Chlamys, in der Linken den übermäßig langen Heroldstab ... Zeus wirft begehrlche Blicke hinauf zum Fenster, in dem der Gegenstand

<sup>9</sup> Quelle: *Hans von Hülsen*, a.a.O., Abb. 13 (aus dem Vatikan).

Es handelt sich um einen Glocken-Krater, der von einem Künstler namens Asteas bemalt wurde und „aus den Manufakturen von Paestum stammt“ (*Hans von Hülsen*, a.a.O., S. 78).

„Der Krater wird zwischen 350 und 340 datiert, also in eine Zeit, als Paestum unter Iunianischer Herrschaft stand, die Kultur der Griechen aber immer noch bestimmend war“ (*Hans von Hülsen*, a.a.O., S. 79).

<sup>10</sup> Zur Singularität des Stoffes und der Darstellung des Zeus vgl. *Hans von Hülsen*, a.a.O., S. 78.

seiner Liebe erscheint, wohl kaum Alkmene, jedenfalls ein Mädchen in reichem Gewand, rot mit weißen Tupfen, und üppigem Goldhaar, das von einem gleichfalls roten, weißgesprenkelten Tuch zusammengehalten wird. Gewiß geschah in der Posse noch mancherlei Unerwartetes und Störendes, ehe Zeus die Leiter anlegen und erklimmen wollte. Großartige Freiheit jener fernen Zeit! Könnte ein Karikaturist heute wagen, etwa Jehovah ähnlich humoristisch darzustellen?<sup>11</sup>

Diese Karikatur veranschaulicht den Unterschied zwischen Zeus und dem Gott des Neuen Testaments aufs beste: Weder im Alten noch im Neuen Testament ist eine solche Szene vorstellbar (obgleich im Alten Testament vieles vorstellbar ist ...). Wo in der Bibel von Gott als dem Vater die Rede ist, liegen dergleichen Assoziationen fern. Daher kann man Zeus und den Gott der Bibel auch unter dem Gesichtspunkt *πατήρ* sinnvollerweise nicht vergleichen.

**Die aktuellen Beispiele liegen auf der Hand – wengleich sie nicht auf den bei von Hülsen genannten „Jehovah“ zielen ...**

## 2. Noch einmal: Gott und die *εἰδωλα*

**W**ir haben uns in der vergangenen Woche am Beispiel von 1Thess 1,9–10 den grundlegenden Unterschied verdeutlicht, der aus neutestamentlicher Sicht zwischen dem einen und wahren Gott auf der einen Seite und den *εἰδωλα* auf der andern Seite besteht. Zu dieser Fragestellung kehren wir nun noch einmal zurück, nachdem wir uns mit Zeus als Vater der Götter befaßt haben. Für diese Diskussion ist ein Text aus dem 1. Korintherbrief, 1Kor 8,1–6 besonders gut geeignet. Ihm wollen wir uns daher zuwenden. Er lautet in der Übersetzung von Hans Conzelmann: „Was das Götzenopferfleisch angeht, so wissen wir: Wir alle haben Erkenntnis. Die Erkenntnis bläht auf, die Liebe aber baut auf. Wenn einer meint, er habe etwas erkannt, so hat er noch nicht sachgemäß erkannt. Wenn aber einer Gott liebt, der ist von ihm erkannt. Was nun das Essen des Götzenopferfleisches angeht, so wissen wir, daß kein Götze in der Welt existiert und daß kein Gott in der Welt existiert als der eine. Denn wenn auch sogenannte Götter existieren, sei es im Himmel oder auf der Erde, wie (in der Tat) viele Götter und viele Herren existieren, so existiert doch für uns nur ein Gott, der Vater, aus dem alles ist, und wir zu ihm, und ein Herr, Jesus Christus, durch den alles ist, und wir durch ihn.“<sup>12</sup>

**1Kor 8,1–6**

<sup>11</sup> Hans von Hülsen, a.a.O., S. 79.

<sup>12</sup> Hans Conzelmann: Der erste Brief an die Korinther, KEK V, Göttingen 1969, S. 164f. Im griechischen Original:

περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων,  
οἴδαμεν ὅτι πάντες γινώσκοντες ἔχομεν.  
ἡ γινώσκις φουσιῶι,  
ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ.  
εἴ τις δοκεῖ ἐγνωκέναι τι,

Sie wissen, daß der 1. Korintherbrief nicht eine große Komposition ist wie etwa der Römerbrief, sondern aus vielen einzelnen Themen zusammengesetzt ist, aus Themen, die das Leben der Gemeinde in Korinth stellt. Eines dieser Themen ist das sogenannte Götzenopferfleisch; Paulus hat ihm die Kapitel 8–10 seines Briefes gewidmet. Unser Abschnitt, 1Kor 8,1–6, leitet dieses Thema ein, ist also von zentraler Bedeutung.

Mit dem *περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων* gibt Paulus in v. 1 das neue Thema an: Es geht um die *εἰδωλόθυτα*, „das Götzenopferfleisch“, wie man gemeinhin übersetzt. Das Wort *εἰδωλόθυτον* setzt sich aus zwei Bestandteilen zusammen, aus *εἶδωλον* plus *θύω*. Wir wenden uns zunächst dem ersten Bestandteil zu. „*εἶδωλον* bedeutet: *das Bild, das Abbild*, das künstlich gemachte, das von selbst sich bildende oder einfach das vorhandene. *εἶδωλον* wird zB vom *Abbild eines Menschen* gebraucht; dabei kommt es darauf an, daß das *εἶδωλον* die Gestalt des Abgebildeten wiedergibt, aber eben nicht dieser Mensch selbst ist.“<sup>13</sup> Der entscheidende Punkt ist: Theoretisch könnte das Wort auch von Götterbildern (normalerweise: *ἄγαλμα*) gebraucht werden, aber dies ist in der gesamten griechischen Literatur nur an einer einzigen Stelle der Fall (bei Polybios).<sup>14</sup> D.h., daß wir es hier bei Paulus mit einem ziemlich un-griechischen Sprachgebrauch zu tun haben, mit einem polemischen Sprachgebrauch, den der Christ Paulus aus seiner jüdischen Vergangenheit mitgebracht hat. „Für das, was die Griechen bei dem Worte *εἶδωλον* vorstellen und empfinden, ist charakteristisch, daß sie die Spiegelbilder im Wasser *τὰ ἐν τοῖς ὕδασι εἶδωλα* (Aristoteles, *De Divinatione per Somnum* 2 p 464 b 9. 11) und den Schatten *εἶδωλον σκιᾶς* (Plat *Resp VII* 532 c) nennen, daß *εἶδωλον* Gespenster, Erschei-

---

οὐπω ἔγνω καθὼς δεῖ γινῶναι·  
 εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν,  
 οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ.  
 περὶ τῆς βρώσεως οὖν τῶν εἰδωλοθύτων οἶδαμεν  
 ὅτι οὐδὲν εἶδωλον ἐν κόσμῳ,  
 καὶ ὅτι οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς.  
 καὶ γὰρ εἴπερ εἰσὶν λεγόμενοι θεοὶ  
 εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς,  
 ὡσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί,  
 ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ,  
 ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν,  
 καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός,  
 δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ.

<sup>13</sup> Friedrich Büchsel: Art. *εἶδωλον*, ThWNT II (1935), S. 373–377; hier S. 373, Z. 13–17.

<sup>14</sup> Polybios 31,3,13–15, vgl. Friedrich Büchsel, a.a.O., S. 373, Anm. 2: „Die einzige nachgewiesene Stelle, an der ein heidnischer Grieche *εἶδωλον* für Götterbild braucht, und hier ist deutlich, daß die Wiederholung von *ἄγαλμα* vermieden werden sollte.“ Diese These Büchseles läßt sich heute nicht mehr halten, vgl. dazu die folgende Anmerkung.

nungen udgl bezeichnet und parallel zu φάσμα steht, ja daß die Unterweltswesen εἰδωλα heißen; sie sind eben nicht mehr die betreffenden Menschen, sondern nur Abbilder von ihnen, ihnen gleichend und doch nicht sie selbst. Das Kunstwerk heißt εἰδωλον gerade als das bewußtlose, unbewegliche, von Lebendigen, Wirklichen verschiedene. εἰδωλον steht parallel zu ψεῦδος, gegensätzlich zu ἀληθές . . . . . Also wenn es auch zu weit geht, daß εἰδωλον ein Wesenloses, einen Schemen bezeichne, so ist εἰδωλον doch jedenfalls immer *das Nachbild* im Unterschied von der eigentlichen Wirklichkeit.<sup>15</sup>

Das Ergebnis Büchselfs wird in dem Aufsatz von Terry Griffith wie folgt modifiziert: „Therefore, in his discussion on εἰδωλον, Büchsel is incorrect to state that the »Jewish religion has coined a new expression out of an existing term«. It would be more accurate to say that the innovation that the Jewish religion introduced was the application of the term εἰδωλον to the deity itself, in line with the Jewish understanding of the nature of idolatry. Thus, on the one hand, Israel’s God is the only true God and is not to be represented by an image. On the other hand, the gods of the nations, because they are necessarily false, have no more reality than the images used to represent them. The term εἰδωλον had never before been used to refer to the gods themselves. Only a Jew or a Christian could therefore say, »For all the gods (θεοί) of the peoples are idols (εἰδωλα)« (1 Chron. 16:26).“<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Friedrich Büchsel, a.a.O., S. 373, Z. 21–29 und S. 374, Z. 1.4–6.

Über den Artikel von Friedrich Büchsel hinaus ist jetzt heranzuziehen: Terry Griffith: εἰδωλον as „idol“ in non-Jewish and non-Christian Greek, JThS 53 (2002), S. 95–101, vgl. dazu APh LXXIV (2003) [2005] 14043. Griffith geht von dem unstrittigen Befund aus, daß bei paganen Autoren in der Regel ἄγαλμα und nicht εἰδωλον für ein Kultbild gebraucht wird, wohingegen in der LXX εἰδωλον mit fast 100 Belegen bei weitem dominiert (S. 95).

Im folgenden ist der Befund interessant, daß die beiden jüdischen Autoren, die ungefähr gleichzeitig mit dem Neuen Testament sind, Philon und Josephus, von der Praxis der LXX abweichen: „They consistently prefer to avoid the vocabulary of the LXX to describe cultic images, when they are free from quoting or close dependence upon the text of the LXX itself. This reflects their apologetic concerns in which the pejorative and derisive aspects of the LXX’s vocabulary, designed for Jewish consumption, do not serve the purposes of their apologetic on the superiority of the imageless worship of the Jewish religion, crafted with educated Greeks in mind“ (a.a.O., S. 96).

Terry korrigiert die frühere Forschung, in der wie beispielsweise im zitierten Artikel von Büchsel davon die Rede war, es gebe nur einen einzigen paganen Beleg für εἰδωλον im Sinne von Kultbild (vgl. dazu die vorige Anmerkung), indem er eine ganze Reihe weiterer Belege beibringt (a.a.O., S. 97–99).

<sup>16</sup> Terry Griffith, a.a.O., S. 101. Er bezieht sich auf die englische Übersetzung des folgenden Büchselfschen Satzes: „Hier hat sich die jüdische Religion einen neuen sprachlichen Ausdruck durch Umpprägung eines vorhandenen geschaffen“ (Friedrich Büchsel, a.a.O., S. 375, Z. 11–13). Der Vers aus dem 1. Chronikbuch lautet in der LXX: ὅτι πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν εἰδωλα, καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν οὐρανὸν ἐποίησεν – hier werden die heidnischen »Götzen« dem Schöpfer gegenübergestellt!

Sie werden verstehen: Ein solches Wort verwendet ein Grieche nicht für seine Götter; noch nicht einmal – bzw. nach den neuen Forschungen: auch nur selten – für Bilder seiner Götter. Es liegt also ein polemischer Sprachgebrauch vor, der sich gegen die griechischen (und sonstigen) Götter richtet, ein polemischer Sprachgebrauch, der sich schon in der Septuaginta findet, wo nicht nur Götterbilder (griechisch also ἀγάλματα), sondern auch heidnische Götter selbst mit dem Wort εἰδωλον bezeichnet werden. „Augenscheinlich steht hinter diesem Sprachgebrauch [der Septuaginta] ... die Polemik gegen das Heidentum, die das Vorhandensein von Götterbildern, denen ein Kultus gewidmet wird, dazu benützt, um die Wesenlosigkeit des heidnischen Götterglaubens bzw der heidnischen Götter darzutun. Für die Juden sind die Götterbilder die Götter der Heiden und beweisen also, daß die Heiden nur Bilder haben, aber keinen wirklichen Gott. Deshalb wird »Abbild« (im Unterschiede von der Wirklichkeit) das Wort, mit dem zugleich die Götterbilder und Götter der Heiden bezeichnet werden. Das deutsche Wort »Götze« gibt nicht ganz wieder, was die LXX mit εἰδωλον meint. Götze (= Abgott) ist der Gegenstand eines falschen Kultus, εἰδωλον ist *das Wirklichkeitslose*, das von törichten Menschen an die Stelle des wirklichen Gottes gesetzt ist.“<sup>17</sup>

Paulus greift in unserer Passage aus dem 1. Korintherbrief also eine Redeweise auf, die zwar jüdischen und christlichen Leserinnen und Lesern ohne weiteres verständlich ist, heidnischen aber gerade nicht. „Im heidnischen Griechisch gibt es diesen ... Sprachgebrauch von εἰδωλον nicht. Die heidnischen Griechen haben diese Vorstellung nicht. Denn entweder verehren sie das, was die Juden εἰδωλον nennen, als Gottheit oder sie haben, wenn sie das nicht mehr tun, keinen zusammenfassenden Ausdruck für das, was ... Juden [wie Christen] εἰδωλον nennen. Der Sprachgebrauch der LXX ist tatsächlich Bibelgriechisch bzw Judengriechisch.“<sup>18</sup>

Erinnern wir uns an 1Thess 1,9b:<sup>19</sup> Dort hatte Paulus formuliert, die Christinnen und Christen haben sich abgewandt von den εἰδωλα – diese Formulierung versteht ein gewöhnlicher Bürger der Stadt Thessaloniki überhaupt nicht. Daß er zusammen mit seinen Mitbürgerinnen und Mitbürgern sich der Verehrung von εἰδωλα widmet, ist ihm nicht nur neu – er kann es nicht einmal verstehen. Erst in der Rückschau können die Christinnen und Christen ihr früheres Tun als die Verehrung von εἰδωλα qualifizieren, das will bei der Auslegung wohl beachtet sein.

Damit kommen wir zum zweiten Teil unseres Wortes εἰδωλόθυτον, dem θύειν, dem Opfern also. Das Wort »opfern« wird in unserer Sprache meist nur noch im

<sup>17</sup> Friedrich Büchsel, a.a.O., S. 374, Z. 16–26.

<sup>18</sup> Friedrich Büchsel, a.a.O., S. 375, Z. 6–11.

<sup>19</sup> Vgl. dazu oben in § 5 die Diskussion auf den Seiten 43–50.

übertragenen Sinn gebraucht. Ursprünglich bezeichnet es aber etwas anderes: Man bringt einer Göttin bzw. einem Gott θύματα, Opfertgaben. Opfer im eigentlichen Sinn sind solche Gaben, die zum Verzehr der Götter und/oder der Menschen bestimmt sind.<sup>20</sup> Die Verteilung ist eine etwas unausgewogene, wie man etwa an dem klassischen Text aus Homers Ilias (I 447–476) ablesen kann. Dem Gott werden die Schenkelknochen und das Fett zugeteilt – nicht gerade das, was man die besten Stücke eines Opfertiers nennen würde! Die brauchbaren Stücke verzehren die Menschen lieber selber. Diese seltsame Verteilung ist nicht nur in der Ilias bezeugt, sondern für die griechisch-römische Antike typisch. Was man den Göttern zuteilt, war „ein armseliges Mahl, und die Griechen wußten es sehr wohl: ein Gott klagt in einer griechischen Komödie, daß er eine Portion erhalte, die sich bestenfalls für einen Hund eignen würde.“<sup>21</sup>

Und damit sind wir schon bei unserm Problem: Läßt man das Fett und die Knochen den Göttern, so bleibt eine Unmenge Fleisch für die Menschen – dieses gelangt in den Verkauf und wird auf dem Markt feilgeboten. Und wie der heutige Käufer eine genmanipulierte Tomate nicht erkennen kann, so konnten die Christinnen und Christen auf dem Fleischmarkt in Korinth dem Filetstück nicht ansehen, welchem Gott das Tier geopfert worden war. Damit ist das Problem der Korinther bezeichnet.

Wieder ist es ein Problem mit jüdischer Vorgeschichte. Paulus hat die Bezeichnung εἰδωλόθυτον nicht erfunden, sondern schon vorgefunden (fehlt bei Josephus; doch vgl. 4Makk 5,2). „Das Götzenopferfleisch war den Juden vollständig verboten, sowohl es zu essen als auch von ihm geschäftlichen Vorteil zu ziehen; es verunreinigte wie der Tote, wenn man sich in einem geschlossenen Raum mit ihm befand. Einen Juden zum Essen von Götzenopferfleisch zwingen, hieß ihn zum Abfall vom Judentum zwingen. Götzenopferfleisch in diesem Sinne war nicht, was hineingeht zur heidnischen Kultstätte, sondern was herauskommt. In diesem strengen Verbote des Götzenopferfleisches zeigt sich die völlige Verschlossenheit des Judentums gegen allen religiösen Synkretismus.“<sup>22</sup>

Sie können an diesem Fall sehen, wie eng die Theologie des Paulus mit Fragen des täglichen Lebens zusammenhängt. Ja, man kann sagen: Die theologischen Ausführungen des Paulus erwachsen geradezu aus einem Problem der Lebensführung.

<sup>20</sup> Vgl. dazu die Vorlesung „Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen“ aus dem Wintersemester 1997/1998 in Greifswald, S. 46–55; besonders S. 57. (Die Vorlesung wurde ein zweites Mal – erweitert, korrigiert und um neues Material ergänzt – im Sommersemester 2002 in Erlangen gehalten, ist im Netz aber nicht dokumentiert.)

<sup>21</sup> E. R. Dodds, zitiert bei Pilhofer, a.a.O., S. 51 mit Anm. 77 (die zitierte Stelle ist Pherekrates F 23 Kock).

<sup>22</sup> Friedrich Büchsel, a.a.O., S. 376, Z. 9–16.

Das Problem der εἰδωλόθυτα führt Paulus auf die Frage nach Gott. Denn die εἰδωλόθυτα sind ein Problem, weil und sofern die εἰδωλα ein Problem sind. Und die εἰδωλα sind ein sehr ernstes Problem, wie Paulus sogleich einräumt: Paulus sagt nicht: „Ihr könnt gar kein Problem mit εἰδωλόθυτα haben, denn εἰδωλα existieren nicht.“ Paulus stellt die Existenz der von ihm genannten εἰδωλα keineswegs in Frage:

εἰσὶν λεγόμενοι θεοὶ εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς,  
ὥσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί

heißt es ausdrücklich in v. 5! Das Problem der εἰδωλόθυτα ist mithin ein real existierendes Problem, weil auch die heidnischen Götter real existierende sind.

Paulus deutet Kritik mehr an als er sie ausführt, wenn er diese heidnischen Götter λεγόμενοι θεοί nennt, sogenannte Götter also. Diese Kritik kann er an anderer Stelle (vgl. etwa Gal 4,8) auch konkretisieren. Diese Kritik bedeutet aber nicht, daß Paulus an der Existenz<sup>23</sup> und an der Macht dieser λεγόμενοι θεοί zweifelt – das tut er keinen Augenblick. Die εἰδωλα, von denen sich die Christinnen und Christen in Thessaloniki abgewandt haben, existieren und wirken; dasselbe gilt auch für die εἰδωλα in Korinth, deren Opferfleisch hier zur Debatte steht.

Mit ἀλλ' ἡμῖν leitet Paulus in v. 6 die Wende ein: Aber für uns ist es anders, ruft er den Korinthern zu:

ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ,  
ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν,  
καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός,  
δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ.

Es geht hier nicht um eine philosophische Debatte um den Gott oder die Götter. Entscheidend ist das ἀλλ' ἡμῖν. Für uns Christen gibt es nur einen Gott. Es geht dabei nicht um Monotheismus oder Polytheismus – diese Frage interessiert Paulus überhaupt nicht in diesem Zusammenhang. Sondern es geht um den einen Gott (εἷς θεός), der mit dem ὁ πατήρ näher bestimmt und von den sogenannten Göttern unterschieden wird. In der zweiten Zeile wird dieser Gott als Schöpfer charakterisiert. So haben wir in dieser Formulierung des Paulus in 1Kor 8,6 schon fast alle Aussagen des ersten Artikels unseres Apostolikums beieinander: Gott der Vater, Gott der Schöpfer (es fehlt allerdings der παντοκράτωρ!). Schon in dem

<sup>23</sup> Falsch m. E. *Paul-Gerhard Klumbies*, a.(Anm. 2)a.O., S. 151: Paulus „depotenziert auf diese Weise die anderen Götter neben dem einen christlichen Gott bzw. spricht ihnen im Verhältnis zum christlichen Gott die Realität ab.“

vorhin erwähnten alttestamentlichen Text 1Chr 16,26 war der Schöpfer gegen die vermeintlichen Götter ins Feld geführt worden.

Wie schon in 1Thess 1,9b.10 greift Paulus auch hier auf traditionelles Gut zurück. Aber auch hinsichtlich der hier verwendeten Formel gilt die Beobachtung, die wir schon beim 1. Thessalonicherbrief gemacht haben: Von diesem Gott kann man nur reden, wenn man zugleich von Christus redet. Mit den Worten von Paul-Gerhard Klumbies: „Für Paulus heißt von Gott zu reden, christologisch von Gott zu reden. Ob für den Bereich außerhalb der durch Christus begründeten Gottesbeziehung die Existenz anderer Götter angenommen wird oder ob es zu deren Abwertung zu »sogenannten Göttern« kommt, was die Annahme eines einzigen Gottes, den man exklusiv für sich reklamiert, voraussetzt, ist eine Frage des weltanschaulichen Standpunkts. Das christliche Gottesverständnis tangiert es nicht. Das Bekenntnis zu dem einen Gott ist für Paulus noch kein Glaube im christlichen Sinn.“<sup>24</sup> Glaube im christlichen Sinn liegt erst da vor, wo dieser εἰς θεός von Christus her definiert wird. Darauf werden wir im Zusammenhang mit dem zweiten Artikel zurückkommen.

### 3. Gott der Vater in der Verkündigung Jesu

Wir haben gesehen, daß Paulus in 1Kor 8,6 eine traditionelle Formel aufgreift, in der Gott als πατήρ bezeichnet wird. Diese Bezeichnung geht bis auf den historischen Jesus zurück, wie vor allem Joachim Jeremias gezeigt hat.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Paul-Gerhard Klumbies, a.a.O., S. 153.

<sup>25</sup> Joachim Jeremias: Abba, in: *ders.: Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, S. 15–67;

*ders.: Neutestamentliche Theologie. Erster Teil: Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh<sup>2</sup> 1973, § 7 Die Gottesanrede 'Abba, S. 67–80.

Für die Diskussion im Gefolge von Jeremias nenne ich zwei Arbeiten:

G. Schelbert: Sprachgeschichtliches zu „Abba“, in: *Mélanges Dominique Barthélémy: Études bibliques offertes à l'occasion de son 60<sup>e</sup> anniversaire*, OBO 38, Fribourg/Göttingen 1981, S. 395–447 sowie

Joseph A. Fitzmyer: *Abba and Jesus' Relation to God*, in: *À cause de l'Évangile. Études sur les Synoptiques et les Actes offertes au P. Jacques Dupont, O. S. B., à l'occasion de son 70<sup>e</sup> anniversaire*, Lectio Divina 123, Clamecy 1985, S. 15–38.

Man sollte sich unbedingt einprägen, daß dieses aramäische Wort auf der letzten Silbe betont wird!

Im griechischen Text der neutestamentlichen Schriften erscheint es als αββα, wobei die Frage des *spiritus* unstrittig ist – also *spiritus lenis*, der Akzent aber in manchen Ausgaben als Zirkumflex, in andern als Akut gegeben wird. Ich schreibe ᾶββᾶ, damit man sich die Betonung richtig einprägen möge; die Ausgabe von Nestle/Aland hat αββα, was einen bei der Aussprache etwas hilflos zurückläßt.

Insgesamt gibt es im Neuen Testament nur drei Belege für ᾶββᾶ, einen in den Evangelien (nur bei Markus: 14,36) und zwei bei Paulus (Röm 8,15 und Gal 4,6).

Daher kann ich mich hier zunächst darauf beschränken, Ihnen die Ergebnisse von Jeremias vorzustellen. Ich folge dabei der wesentlich ausführlicheren Fassung, die er in seinem Aufsatzband gegeben hat. Hier behandelt Jeremias zunächst das Alte Testament<sup>26</sup>, bevor er zum Judentum kommt.<sup>27</sup> „Die immer noch häufig anzutreffende Behauptung, das Wort »Vater« sei im Judentum der Zeit Jesu eine viel gebrauchte Bezeichnung für Gott gewesen, hat – jedenfalls für das palästinische Judentum – in den Quellen keinen Anhalt.“<sup>28</sup> Vielmehr führt die Diskussion der einschlägigen Texte zu dem Ergebnis, daß „die persönliche Gottesanrede »mein Vater« in der Literatur des antiken palästinischen Judentums bisher nicht nachgewiesen“ ist.<sup>29</sup>

Was nun Jesus angeht, so finden sich in den Evangelien 170 Belege für „das Wort Vater für Gott im Munde Jesu“, die sich wie folgt verteilen:<sup>30</sup>

Markus	4
Lukas	15
Matthäus	42
Johannes	109

Die kleine Tabelle ergibt, daß die Belege sich im Lauf der Zeit vermehren, wie man an Matthäus, besonders aber an Johannes sehen kann. Dies wird noch deutlicher, wenn wir die bereinigte Tabelle betrachten, in der zum einen die Gebetsanreden ausgeklammert werden und zum andern die „Paralleltexte nur *einmal* erscheinen“, d.h. wenn „diejenigen Fälle, in denen Matthäus und Lukas die Gottesbezeichnung Vater aus Markus übernommen haben, nur bei Markus gezählt und die Matthäus und Lukas gemeinsamen Belege als gesonderte Gruppe aufgeführt“ werden.<sup>31</sup> Dann ergibt sich folgendes Bild:<sup>32</sup>

---

<sup>26</sup> „I. Die Bezeichnung Gottes als Vater im Alten Testament“, im Aufsatzband, a.a.O., S. 15–19. Wie schon im Fall von Klumbies kritisiert (vgl. oben Anm. 2), fehlt auch bei Jeremias die außerjüdische Welt so gut wie völlig. Ich fand lediglich die folgende Bemerkung auf S. 31: „Gesichert ist die Gottesanrede *πάτερ* für das Diasporajudentum, das aber hierin dem Vorbild der griechischen Welt folgt.“

Im Alten Testament gibt es nur 15 Stellen, „an denen Gott als Vater bezeichnet wird“, vgl. die in Anm. 4 auf S. 16 von Jeremias gebotene Statistik.

<sup>27</sup> „II. Die Bezeichnung Gottes als Vater im antiken palästinischen Judentum“, a.a.O., S. 19–33.

<sup>28</sup> *Joachim Jeremias*, a.a.O., S. 19.

<sup>29</sup> *Joachim Jeremias*, a.a.O., S. 33.

<sup>30</sup> *Joachim Jeremias*, a.a.O., S. 33.

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> *Joachim Jeremias*, a.a.O., S. 34.

Markus	3
Matthäus und Lukas gemeinsam	4
Lukas darüber hinaus allein	4
Matthäus darüber hinaus allein	31
Johannes	100

„Diese Tabelle zeigt eindeutig, daß eine *wachsende Tendenz bestand, die Bezeichnung Gottes als Vater in die Worte Jesu einzufügen*. Markus, die Logienüberlieferung und das Lukas-Sondergut stimmen darin überein, daß sie nur von einem ganz sparsamen Gebrauch des Wortes Vater für Gott in Jesu Worten wissen; erst bei Matthäus häufen sich die Belege; bei Johannes ist dann »der Vater« geradezu zum Synonym für Gott geworden.“<sup>33</sup> Wir können im einzelnen nicht auf die Gründe eingehen, die zu dieser Häufung der Belege im Matthäus- und im Johannesevangelium geführt haben. Interessant ist die Feststellung bei Jeremias: „Man sieht: die johanneischen Schriften sind es gewesen, die das absolut gebrauchte *ὁ πατήρ* zum Namen Gottes schlechthin in der Christenheit gemacht haben.“<sup>34</sup> Man sieht an dieser Entwicklung speziell in bezug auf die johanneischen Schriften, was in diesem Paragraphen über Gott den Vater ganz allgemein gilt: Ausgehend vom spezifischen Sprachgebrauch Jesu bildet sich der christliche Sprachgebrauch heraus, für den kennzeichnend bleibt, daß von Gott als vom Vater gesprochen wird. Dieser Sprachgebrauch ist so ein allgemein christlicher geworden und bis heute geblieben.

Von besonderem Interesse sind schließlich die Belege für die Vateranrede in den Gebeten Jesu, die Jeremias in einer eigenen Tabelle folgendermaßen zusammenstellt:<sup>35</sup>

Markus	1
Matthäus und Lukas gemeinsam	3
Lukas darüber hinaus allein	2
Matthäus darüber hinaus allein	1
Johannes	9

„Eine kritische Durchmusterung der Belege ergibt, daß das Vater-Unser, und zwar in der lukanischen Fassung, ferner der in Sprache und Stil ganz semitisch geprägte Jubelruf (Mt. 11,25f. par. Lk. 10,21) und das Gethsemanegebet mit der Anrede Abba (Mk. 14,36) die älteste Überlieferungsschicht darstellen.“<sup>36</sup> Von besonderem Interesse ist unter diesen ältesten Belegen der aus Mk 14,36, weil hier

<sup>33</sup> Ebd.

<sup>34</sup> *Joachim Jeremias*, a.a.O., S. 36.

<sup>35</sup> *Joachim Jeremias*, a.a.O., S. 56.

<sup>36</sup> Ebd.

das aramäische **אבא** in der griechischen Transkription  $\alpha\beta\beta\alpha$  erhalten ist, welches kennzeichnend für die *ipsissima vox* Jesu ist, wie Jeremias betont. „Noch bedeutsamer ist die Feststellung, daß Jesus, wenn er Gott als Vater anredete, das aramäische **אבא** ... gebraucht hat. Das wird zwar in den Evangelien nur Mk. 14,36 ausdrücklich gesagt, jedoch durch zwei Beobachtungen bestätigt. Zunächst ist daran zu erinnern, daß auch die Urkirche Gott mit Abba anredete; das bezeugt Paulus nicht nur für die von ihm gegründeten galatischen Gemeinden (Gal. 4,6), sondern auch für die ihm noch unbekannt römische Gemeinde (Röm. 8,15). Die überall auffällige Benutzung des aramäischen Fremdwortes im Beten der griechisch redenden Gemeinden geht, wie die Singularität des Sprachgebrauchs mit Sicherheit zeigt, auf Jesu Vorbild zurück, was eine häufige Verwendung der Gottesanrede Abba durch Jesus voraussetzt.“<sup>37</sup>

Zwar ist die aramäische Urform nur an dieser einzigen synoptischen Stelle Mk 14,36 erhalten, doch kann es nach Jeremias nicht zweifelhaft sein, daß auch bei der Mehrzahl der Belege, die in der Tabelle zusammengestellt sind, das aramäische Wort von Jesus gebraucht wurde. „Diese Feststellung ist deshalb unanfechtbar, weil weder im Aramäischen noch im Hebräischen, wie es zur Zeit Jesu in Palästina gesprochen wurde, eine andere Form für die Anrede »mein Vater« zur Verfügung stand. ... Worauf es ankommt, ist die Feststellung: alle fünf Quellenschichten der Evangelienüberlieferung berichten übereinstimmend und ohne jedes Schwanken, daß Jesus Gott stets (mit Ausnahme von Mk. 15,34 par. Mt. 27,46) mit »mein Vater« angeredet hat, und sie lassen erkennen, daß er dabei das aramäische **אבא** verwendete.“<sup>38</sup>

**Ergebnisse** Die Ergebnisse kann man folgendermaßen zusammenfassen: Das aramäische **אבא**, das Muttersprachler zur Zeit Jesu und vorher nur in bezug auf ihren leiblichen Vater verwendet hatten, wird von Jesus erstmals in bezug auf Gott gebraucht. Dieser Sprachgebrauch wurde von den ersten griechischsprechenden christlichen Gemeinden übernommen, wie die Belege Röm 8,15 und Gal 4,5 zeigen.

\* \* \*

**B**evor wir daran gehen, die theologischen Folgerungen aus diesem Befund zu ziehen, werfen wir rasch noch einen Blick auf die seit Jeremias zum Thema geführte Debatte. Diese hat – soweit ich sehe – die oben formulierten Jeremiaschen Ergebnisse im wesentlichen bestätigt. Ich greife exemplarisch den Aufsatz

<sup>37</sup> Joachim Jeremias, a.a.O., S. 57.

<sup>38</sup> Joachim Jeremias, a.a.O., S. 58.

von Joseph A. Fitzmyer heraus.<sup>39</sup> Im Unterschied zu Jeremias will Fitzmyer den Nachweis führen, daß das aramäische **אָבָא** kein Vokativ ist (so aber Jeremias), sondern der *status emphaticus*, was in der Übersetzung von Luk 22,42 daher korrekt mit ὁ πατήρ und nicht mit dem Vokativ πάτερ wiedergegeben wird.<sup>40</sup> Dies ist jedoch – wie Fitzmyer selbst einräumt – ein philologisches Detail, das keinen weiteren Einfluß auf die hauptsächlichen Ergebnisse von Jeremias hat.

Das Ergebnis von Jeremias, wonach das aramäische **אָבָא** vor Jesus nicht von Gott gebraucht wurde, hält der Fitzmyerschen Überprüfung stand: „It is never used of God.“<sup>41</sup> Im einzelnen: „Even though J. Jeremias was still tied to a rabbinic mode of formulating his emphatic statement – *there is as yet no evidence in the literature of ancient Palestinian Judaism that »my father« is used as a personal address to God* – his statement is basically correct. Similarly, when he writes, »For Jesus to address God as ›my Father‹ is therefore something new«, he is right. It would be better formulated, however, thus: There is no evidence in the literature of pre-Christian or first-century Palestinian Judaism that *'abbā'* was used in any sense as a personal address for God by an individual – and for Jesus to address God as *'abbā'* of »Father« is therefore something new. The *earliest* attestation of such usage remains that given by Paul in an otherwise Greek letter (Ga 4, 6), written in the mid-fifties of the first century, and it may be an echo of the tradition about a prayer uttered by Jesus himself, later recorded in Mc 14, 36.“<sup>42</sup>

Gerade die Tatsache, daß das aramäische Wort in den griechischsprechenden Gemeinden tradiert worden ist, verdient Beachtung: „This then would support Jeremias's contention that *'abbā'* was indeed *ipsissima vox Jesu*. It was preserved in his own mother-tongue, even in Greek-speaking communities, precisely as the sign of his use of it. It was scarcely preserved as *onoma thespesion è rhèsis barbarikè*, »a holy name or a foreign phrase«, as Lucian (*Philopseudes* 9) liked to caricature the use of foreign words in miracle-stories, since *'abbā'* never occurs in such a context.

<sup>39</sup> Vgl. dazu die bibliographischen Angaben oben S. 61, Anm. 25.

<sup>40</sup> So im ersten Teil des Aufsatzes, der mit „The Philological Aspects of the *Abba*-Problem“ überschrieben ist (a.a.O., S. 16–20). Ob Fitzmyer dieser Nachweis gelungen ist, mögen die Fachleute entscheiden . . .

<sup>41</sup> *Joseph A. Fitzmyer*, a.a.O., S. 22.

<sup>42</sup> *Joseph A. Fitzmyer*, a.a.O., S. 28.

Auch die von Geza Vermes vorgebrachten Einwände sind nicht stichhaltig. Es bleibt daher dabei (S. 30): „So far we have seen that the Greek *abba* of the New Testament remains the earliest attestation of this term in a vocative sense. Its occurrence in Ga 4, 6 and Rm 8, 15 bears witness to its use as a form of address in the fifties, and that in Mk 14, 36 to its use ca. A. D. 65. No one will contest a claim that it is undoubtedly rooted in earlier Palestinian custom, but how much earlier remains problematic.“

Such preservation is a strong argument for the recollection of a term used by the historical Jesus himself.<sup>43</sup> Fitzmyer kommt also insgesamt zu dem Schluß, daß die Jeremiasschen Ergebnisse einer eingehenden Überprüfung standhalten.

#### 4. Theologische Folgerungen

Ferdinand Christian Baur hat einst die Neuheit der „Idee Gottes als des Vaters“ bei Jesus hervorgehoben: „Diese Idee darf mit Recht als der eigentliche Mittelpunkt der Lehre Jesu betrachtet werden, als das von ihm aufgestellte neue Prinzip des religiösen Bewusstseins. Dass Gott in dem Verhältniss eines Vaters zu den Menschen steht, ist erst durch Jesus zum vollen Bewusstsein der Menschheit geworden.“<sup>44</sup> Joachim Jeremias hat 100 Jahre später in weniger philosophischer Diktion festgestellt: „Die völlige Neuheit und Einmaligkeit der Gottesanrede ‚Abba in Jesu Gebeten zeigt, daß sie das Herzstück des Gottesverhältnisses Jesu ausdrückt. Er hat mit Gott geredet wie ein Kind mit seinem Vater: vertrauensvoll und geborgen und zugleich ehrerbietig und bereit zum Gehorsam.“<sup>45</sup>

Im Rahmen des vertrauten Apostolikums erscheint uns das Bekenntnis zu Gott dem Vater (πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα) gewohnt und weiter nicht der Rede wert. Aus neutestamentlicher Sicht freilich nimmt sich das völlig anders aus. Weder im Judentum noch in den griechischen und römischen Kulturen lassen sich dazu echte Parallelen beibringen. Die Gottesanrede ἄββá, die die frühen griechischsprechenden Gemeinden von Jesus übernommen haben, signalisiert ein neues Verhältnis zu Gott. Wer Gott in diesem Sinn als Vater anreden kann, bedarf keiner vermittelnden Instanzen.

\* \* \*

Damit unterscheidet sich dieser Gott von allen Konkurrenten und Konkurrentinnen auf dem antiken wie auf dem modernen Markt der Möglichkeiten. Auch uns versucht man allenthalben schmackhaft zu machen, was Paulus einst λεγόμενοι θεοί nannte. Diesen gilt es, das paulinische ἄλλ’ ἡμῶν entgegensetzen . . .

<sup>43</sup> Joseph A. Fitzmyer, a.a.O., S. 31–32.

<sup>44</sup> Ferdinand Christian Baur, a.a.O. (vgl. Anm. 1), S. 115.

<sup>45</sup> Joachim Jeremias: Neutestamentliche Theologie (wie Anm. 25), S. 73.