

Schöpfungstheologie als Machtkritik – Zum politisch-ethischen Schöpfungs- diskurs in der Apostelgeschichte

Hans-Georg Gradl

Lehrstuhl für Exegese des Neuen Testaments
Theologische Fakultät Trier
gradl@uni-trier.de

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v5i1.1202>



Abstract

The article examines three texts from Acts (12:19b–23; 14:8–18; 17:16–34) that speak about God the Creator, about man as creature of the Creator, and general human experiences in the midst of creation. In the scenes and speeches of Acts, the topic of creation functions as a communicative bridge connecting Christian and non-Christian believers as they share the same creational experiences and understand those arguments. At the same time the theology of creation in Acts has an ethical and power-critical impact: human creatureliness underlines the common dignity of all people as self-righteous exercise of power, the deification and oppression of man are criticized.

Die Apostelgeschichte verfolgt – ihrem Ansatz und Anliegen nach – einen intensiven Austausch mit der reichsrömischen Kultur und Religiosität.¹ Sie stellt das Werk eines antiken Historiografen dar, der das urchristliche Evangelium in verschiedenen kulturellen Kontexten ausbuchstabiert: Verständnishilfen anbietet, Anknüpfungsmöglichkeiten verdeutlicht und Schnittstellen, aber auch Trennlinien zwischen der paganen Kultur des Mittelmeerraums und der christlichen Verkündigung benennt. Letztlich geht es darum, einem in der reichsrömischen Antike beheimateten Adressatenkreis „das Christentum so zu präsentieren, daß es profaner Geistigkeit kommensurabel wird“².

¹ Vgl. dazu BACKHAUS, KNUT: Das lukanische Doppelwerk. Zur literarischen Basis frühchristlicher Geschichtsdeutung, Berlin 2022 (BZNW 240), S. 505f.: „Die Doppelkodierung, mit der Geschehnisse einerseits in biblisch-frühjüdischer Prägung, andererseits in paganen Farben dargetan werden, baut in beiden Schriften Brücken, wobei die Rückbindung an die jüdische Religion in Lk, die Öffnung für die pagane Kultur in Apg überwiegt.“

² KLEIN, GÜNTER: Lukas 1,1–4 als theologisches Programm, in: DINKLER, ERICH (Hg.): Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag, Tübingen 1964, S. 212.

Das Thema Schöpfung stellt dabei einen entscheidenden kommunikativen Knotenpunkt dar.³ Anhand des Themas lassen sich Gemeinsamkeiten in den Überzeugungen der Gesprächspartner kondensieren, aber auch eigene Vorstellungen konturieren. Das kommunikative Potential menschlicher Schöpfungserfahrung ist offensichtlich: Der Blick in die Schöpfung versetzt den Menschen in Erstaunen, verdeutlicht ihm die eigene Ohnmacht und unterstreicht die Geschenkhaftekeit allen Lebens. Anhand der Schöpfung lässt sich – ob in Cäsarea (Apg 12,19b–24), Lystra (Apg 14,8–18) oder Athen (Apg 17,16–34) – das interkulturelle und interreligiöse Gespräch beginnen. Das Thema Schöpfung erweist sich als entscheidende, in den Missionsreden der Apostelgeschichte aufgegriffene und theologisch entfaltete Kommunikationsbasis.⁴

Die in den Verlauf der Apostelgeschichte eingespielten Schöpfungsdiskurse sind weit mehr als ein abstrakter theologischer Disput über die Herkunft oder das Ziel der Schöpfung. Das Thema hat eine ethische Relevanz und eine pragmatische Funktion und dient der Einstellungsänderung und Verhaltensmodifikation: Die Wahrnehmung der Welt als eine dem Menschen gegebene Schöpfung wirkt sich auf das Selbstverständnis des Menschen und die Struktur menschlicher Beziehungen aus. Alle Menschen sind innerhalb der Schöpfung Geschöpfe und als solche von fundamental gleichem Wert und gleicher Würde.⁵

1. Schöpfung und Herrschaft (Apg 12,19b–23)

Eine markante schöpfungstheologische Aussage mit ethischen Implikationen bietet die Apostelgeschichte im Kontext (Apg 12,1–19a) der Inhaftierung von Petrus in Apg 12,19b–24. Nach der Hinrichtung von Jakobus wird Petrus von Herodes Agrippa I., den Lukas – wohl um den Bezug zu König Herodes zu verdeutlichen und ähnlich negativ zu charakterisieren – einfach Ἡρώδης ὁ βασιλεύς (Apg 12,1) nennt, festgenommen und ins Gefängnis geworfen. Die wundersame Befreiung aus dem Gefängnis wird als unmittelbare „Errettung aus der Hand des Herodes“ (Apg 12,11) verstanden. Die Zeichnung könnte nicht gegensätzlicher sein: Der Herrscher steht der urchristlichen Verkündigung als Feind gegenüber. Die Befreiung durch einen Engel des Herrn (Apg 12,11) macht die Unterlegenheit des Herrschers deutlich: Schlussendlich nämlich „breitet sich“ – trotz aller Gegenmaßnahmen – „das Wort Gottes aus“ (Apg 12,24). Petrus bleibt der Macht von Herodes entzogen, der ihn zwar sucht, aber nicht

³ Vgl. KONRADT, MATTHIAS: Schöpfung und Neuschöpfung im Neuen Testament, in: SCHMID, KONRAD (Hg.): Schöpfung, Tübingen 2012 (TdT 4), S. 137.

⁴ Vgl. hierzu GRADL, HANS-GEORG: Siehe, ich mache alles neu. Schöpfung im Neuen Testament, Freiburg u. a. 2022, S. 79–94. *Forschungsgeschichtlich* setzt der Beitrag – mit HOPPE 2010 und KONRADT 2012 – bei vereinzelt Untersuchungen an, die nach der theologischen und anthropologischen Relevanz des Themas „Schöpfung“ in der Apostelgeschichte fragen. Eine alle drei – hier untersuchten – Texte zusammenführende Darstellung fehlt bislang in der Forschung. *Methodisch* geht es zunächst jeweils um eine narrative Analyse des Einzeltextes unter besonderer Berücksichtigung des Schöpfungsthemas. Daran schließt sich ein Blick auf die Verständnishintergründe und die religionsgeschichtlichen Parallelen und Vorstellungsmuster an, die zum Erfassen der dezidiert lukanischen Aussage unabdingbar sind. In einem letzten Schritt sollen die schöpfungstheologischen Implikationen und die ethische Dimension des Themas herausgearbeitet und zusammengefasst werden.

⁵ Deutlich wird hier bereits, dass sich lukanische Schöpfungstheologie nicht auf die Frage nach dem Verhältnis der Menschen untereinander einschränken lässt. Sie schließt die nicht-menschliche Welt und die Frage nach der Beziehung des Menschen zu Tieren, Pflanzen und zur Schöpfung ganz generell ein. Als Geschöpf Gottes ist der Mensch auf alles Geschaffene und die gesamte Schöpfung als Lebensraum verwiesen. Biblische – und insbesondere lukanische – Schöpfungstheologie begründet eine kreatürliche Solidarität des Menschen mit allen Lebewesen (vgl. Röm 8,22) und eine sorgsame Verantwortung gegenüber allen geschaffenen Dingen.

findet.⁶ Die erzählerische Notiz, dass Herodes die Wachen (wohl zur Hinrichtung) abführen lässt (Apg 12,19), verdeutlicht nur das Scheitern und die – auf Seiten der Leser Antipathie hervorrufende – Willkür des Herrschers.

1.1. Zur Erzählung: Der Tod von Herodes Agrippa I.

In Form eines kurzen historiografischen Nachtrags wird in Apg 12,19b–23 das weitere Schicksal von Herodes erzählt, der nach Apg 12,19a auch weiterhin alles andere als positiv präsentiert wird: Er zeichnet für den Tod von Jakobus und die Inhaftierung von Petrus verantwortlich. Der urchristlichen Verkündigung steht er feindlich gegenüber. Durch den Hinweis, dass Herodes mit Tyrus und Sidon wegen Getreidelieferungen in Streit geriet,⁷ wird die Zeichnung des Herrschers sogar noch negativer: Anscheinend hegt Herodes keinerlei Skrupel, selbst ganze Landstriche von der Nahrungskette abzuschneiden und hungern zu lassen (Apg 12,20). Die Passivformulierung *τρέφεσθαι* erweckt jedenfalls den Eindruck, dass Tyrus und Sidon für die Ernährung der Bevölkerung von den Entscheidungen des Herodes abhängig sind.

Der Tod ereilt Herodes in Form eines Gottesgerichts: Während einer Ansprache, die wohl die Aussöhnung mit den Küstenstädten besiegeln soll, rühmt das Volk die Stimme von Herodes als „Stimme eines Gottes und nicht eines Menschen“ (Apg 12,22). Herodes wird gottgleiche Verehrung zuteil.⁸ Seine Reaktion auf den Zuruf des Volkes wird zwar nicht geschildert, dennoch lässt die erzählerische Notiz keinen Zweifel am Grund des Gottesgerichts, das sich

⁶ Zu der keineswegs jeweils univoken Verwendung und den Schwierigkeiten einer allseits überzeugenden Definition der Begriffe „Macht“ und „Herrschaft“ vgl. die – auf die aktuelle Diskussion in der Theologie ausgerichtete – Studie von HASLINGER, HERBERT: *Macht in der Kirche. Wo wir sie finden – Wer sie ausübt – Wie wir sie überwinden*, Freiburg u.a. 2022, S. 96–127. Mit Blick auf die hier untersuchten Texte geht es – im Falle eines weltlichen Herrschers – insbesondere um politische Macht: die einem Herrscher zukommende Handlungsmöglichkeit, die sich in konkreter Herrschaft – in Entscheidungen, Aktionen und einer möglichen Zuhilfenahme ökonomischer oder militärischer Potentiale zur Durchsetzung der eigenen Macht – ausdrückt und realisiert. Dabei wird gerade die politische Herrschaft einzelner Machthaber mit der Gott zukommenden Macht und den Wertigkeiten seiner Herrschaftsausübung konfrontiert. Aus der Wahrnehmung des Menschen als Geschöpf Gottes ergeben sich ethische Plausibilitäten: Menschliche Macht und Herrschaftsausübung lässt sich schöpfungstheologisch nur in Verantwortung gegenüber Gott und unter Anerkennung von Wert und Würde aller Geschöpfe begründen und definieren. Erhellend ist in dieser Hinsicht auch der Beitrag von EICHHORN, MATHIAS: *Paulus und die imperiale Theologie der Evangelien. Das Neue Testament als kontroverser politischer Machtdiskurs*, Berlin 2011 (Beiträge zur Politischen Wissenschaft 165). Eichhorn fragt nach der Auswirkung des Auferstehungsglaubens (der durchaus auch als Teil der paulinischen Schöpfungstheologie verstanden werden kann) auf die Wahrnehmung der imperialen Herrschaft Roms in den Evangelien und in den Paulusbriefen. Die Anerkennung der Macht Gottes und der Glaube an die Auferstehung modifizieren die Sicht der Mächtigen und das Selbstverständnis der „Machtunterworfenen“: „Der Machtdiskurs des *Neuen Testaments* (und letztlich auch des *Alten Testaments*), den Paulus inszeniert, ist darum, wenn man bedenkt, dass für die Bibel Gott die Macht schlechthin ist, eine Offenbarung des Selbstverständnisses von Macht und damit Aufklärung der Unterworfenen über ihre Bedeutung für die Macht – und damit ihre Befreiung gegenüber den Ansprüchen der Mächtigen.“ (S. 30).

⁷ Vgl. MARGUERAT, DANIEL: *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 2022 (KEK 3), S. 475.

⁸ Vgl. KLAUCK, HANS-JOSEF: *Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas*, Stuttgart 1996 (SBS 167), S. 57. Klauck erkennt – anhand der für Kaiser Nero sprichwörtlich bekannten „schönen Stimme“ – einen versteckten Hinweis auf Nero: „Einen Kaiser direkt zu kritisieren, wäre sicher unklug gewesen. [...] Die ‚schöne Stimme‘ als Grund für die Akklamation eines Herrschers, das gab es eigentlich kein zweites Mal. Für den kundigen Leser war das deutlich genug.“

unmittelbar anschließt: „Sofort schlug ihn ein Engel des Herrn, weil er Gott nicht die Ehre gab. Und von Würmern zerfressen, starb er.“ (Apg 12,23).

1.2. Hintergründe und Vergleiche

In den Jüdischen Altertümern (Flav. Jos. Ant. 19,343–350) erzählt auch Flavius Josephus vom Tod Agrippas, der in Apg 12,23 in dramatischer Kürze beschrieben wird. Ein Vergleich der beiden Traditionen, die wohl unabhängig voneinander auf eine gemeinsame Überlieferung Bezug nehmen, lässt das Interesse der lukanischen Darstellung deutlich hervortreten.⁹

Gegenüber der ausführlichen Schilderung der Situation und der Umstände des Ablebens von Herodes Agrippa wirkt die Darstellung der Apostelgeschichte – in nur einem Vers! – wie ein extremes Kondensat. Viel bleibt der freien Ergänzung und Vorstellungskraft der Leser überlassen. Lukas erwähnt im Kontext der Rede von Herodes an das Volk nur das „königliche Gewand“, in das sich der Herrscher gehüllt, und den „Richterstuhl“, auf den er sich gesetzt hat. Josephus wartet dagegen mit vielen weiteren Details auf: Ausführlich wird das kunstfertig gestaltete, aus Silber gewirkte Kleid beschrieben, das die Sonne reflektiert und einen durch und durch herrschaftlichen, ja gottgleichen Eindruck auf Seiten des Volkes hinterlässt (Flav. Jos. Ant. 19,344)¹⁰. Die Reaktion auf das Erscheinungsbild des Herrschers wird in wörtlicher Rede dargeboten: „Sei uns gnädig! Haben wir dich bisher nur als Mensch geachtet, so wollen wir in Zukunft ein überirdisches Wesen in dir verehren.“ (Flav. Jos. Ant. 19,345). Eigens unterstreicht Josephus: „Der König machte ihnen daraus keinen Vorwurf und wies ihre gotteslästerischen Schmeicheleien nicht zurück.“ (Flav. Jos. Ant. 19,346). Ereilt im Fall der Apostelgeschichte der Tod den Herrscher sofort, so lässt Josephus „einen Uhu“ (ebd.) als Unglücksboten erscheinen: ebenfalls unmittelbar im Anschluss an die nicht zurückgewiesene gottgleiche Verehrung des Herrschers. Hier wie dort führt der Tod des Herrschers, dem im Fall der Jüdischen Altertümer ein tageslanges schmerzvolles Siechtum von Herodes vorangeht, die gottgleiche Verehrung *ad absurdum*. Josephus lässt dies sogar Herodes selbst zum Ausdruck bringen: „Seht, euer Gott muss jetzt das Leben lassen, und das Schicksal macht eure gleißenden Worte zuschanden. Unsterblich nanntet ihr mich, und doch streckt der Tod schon seine Arme nach mir aus.“ (Flav. Jos. Ant. 19,347).

Die Besonderheit der lukanischen Darstellung besteht zum einen in der enigmatischen Kürze der Schilderung. Sie fordert die Vorstellungskraft und das eigene Ergänzen der Leserinnen und Leser heraus. Die Darstellung bleibt auf das Allernotwendigste beschränkt: Herodes tritt hoheitlich in Erscheinung, wird als Gott gepriesen und weist die Verehrung nicht zurück. So kurz wie grausam mutet die Schilderung seines Todes an: Er wird von Würmern zerfressen.

Zum anderen verbindet Lukas den Tod des Herrschers inhaltlich mit dem Konflikt mit der urchristlichen Gemeinde. Die Szene in Cäsarea ist überschattet von der vorangegangenen Tötung von Jakobus und von der Inhaftierung von Petrus. Nicht von ungefähr wird an den Tod des Herodes – da der Feind nun vernichtet ist und die Verkündigung freie Bahn hat – die

⁹ Vgl. dazu KEENER, CRAIG S.: Acts. An Exegetical Commentary. Volume 2. 3:1–14:28, Grand Rapids 2013, S. 1965–1968.

¹⁰ Die Angaben folgen hier und im Weiteren FLAVIUS JOSEPHUS: Jewish Antiquities. Books XVIII–XIX. With an English Translation by Louis H. Feldman, Cambridge, Mass.; London 1965 (LCL 433).

Notiz angeschlossen: „Das Wort Gottes aber wuchs und breitete sich aus.“ (Apg 12,24). Der Tod von Herodes erscheint nicht nur als Gottesgericht über das gotteslästerliche Ansinnen des Herrschers, sondern auch als Strafe für die Feindschaft des Herrschers gegenüber der urchristlichen Verkündigung.

Man mag über die Historizität und die historischen Haftpunkte im Hintergrund der Erzählung spekulieren, Lukas geht es um eine kerygmatisch-apologetische Deutung und die adressatenorientierte Wirkung der Szene. Herodes fungiert als Paradebeispiel eines Herrschers, der scheitert, weil er in zweifacher Hinsicht Gott lästert: indem er sich gegen die von Gott autorisierte urchristliche Verkündigung stellt und weil er sich selbst als Gott verehren lässt.

1.3. Schöpfungstheologische Implikationen

Mit dem als göttliches Strafgericht gedeuteten Ende von Herodes Agrippa I. kritisiert Lukas alle ehrgeizigen, selbstgerechten und blasphemisch vermessenen Ansprüche von Menschen über Menschen. Die Erzählung setzt merksatzartig ein Bekenntnis ins Bild: „Gott ist mächtiger als alles gottfeindliche Gemächte der Welt.“¹¹ Was dabei eigens herausgestellt und als machtkritisches Argument ins Feld geführt wird, ist die Kreatürlichkeit des Herrschers. Der Gegensatz könnte nicht größer sein: Ein vom Volk als Gott ausgerufenen Machthaber endet als von Würmern zerfressener Kadaver (Apg 12,23). Nichts bleibt von der Fama und Macht des Herrschers übrig. Die Erzählung mahnt, die eigene Vergänglichkeit nicht zu vergessen und sich als Geschöpf des Schöpfers zu verstehen: „Von dieser Erkenntnis der eigenen Endlichkeit und des unendlichen Unterschieds zwischen Gott und Mensch her werden die gesellschaftlichen Rangunterschiede relativiert und absolutistische Ansprüche abgewiesen.“¹²

Die Erwähnung des Konflikts mit den beiden Küstenstädten lässt zudem die Deutung zu, dass Herodes sogar die Gaben der Schöpfung als Machtmittel ansieht und missbraucht. Anscheinend wird auf Tyrus und Sidon wirtschaftlicher Druck ausgeübt, indem die Einfuhr von Nahrungsmitteln erschwert oder gar gestoppt und Hunger in der Bevölkerung in Kauf genommen wird. Damit beansprucht Herodes Hoheit über die Schöpfungsgaben: Er vergisst seine eigene Kreatürlichkeit und Vergänglichkeit und missachtet die Tatsache, dass Gott durch die Gaben der Schöpfung allen Menschen Gutes tut (Apg 14,17).

Das dramatische Ende der Erzählung macht deutlich, dass sich auch und gerade Machthaber als Teil der Schöpfung zu verstehen haben. Menschliche Herrschaft bleibt begrenzt. Als Teil der Schöpfung sind alle Geschöpfe Gottes Geschöpfe von fundamental gleicher Würde. Das abschreckende Schmähbild von Herodes jedenfalls fordert ein selbstkritisches Selbstverständnis eines Herrschers und eine egalitäre Amtsausübung: Herrschaft ist kein Selbstzweck, sondern ein Dienst unter und an den Mitgeschöpfen.

2. Gott und Schöpfung (Apg 14,8–18)

Die tumultartige Szene nach einer von Paulus und Barnabas vollzogenen Heilung eines Gelähmten wirkt wie das direkte Gegenstück zu Apg 12,19b–23. Dort wird die schmeichelhafte

¹¹ ZMIJEWSKI, JOSEF: Die Apostelgeschichte, Regensburg 1994 (RNT), S. 471.

¹² HAACKER, KLAUS: Wege des Wortes. Apostelgeschichte, Stuttgart 1984 (BiAuPr 20), S. 78.

Vergöttlichung des Herrschers nicht abgewehrt. Hier nun wird die versuchte, gottgleiche Verehrung mit aller Kraft zurückgewiesen und zu einer theologischen Klarstellung genutzt.¹³ Aussagekräftig ist die Tatsache, dass das Thema Schöpfung erstmalig in einer ausschließlich an Heiden gerichteten Rede in der Apostelgeschichte zutage tritt: In der Begegnung verschiedener religiöser Kulturen und Vorverständnisse bietet sich die Schöpfung als Verständigungsmöglichkeit und Kommunikationsbrücke an.¹⁴

2.1. Zur Erzählung: Heilende Götter in Menschengestalt

Vergleichsweise ausführlich wird die Situation des Gelähmten beschrieben (Apg 14,8): Der Mann war „ohne Kraft in den Füßen“, „lahm von Geburt an“ und „hatte noch niemals gehen können“. Schon vor diesem Hintergrund wirkt die in aller Kürze geschilderte und dementsprechend so leicht wie kraftvoll erscheinende Heilung wie ein Schöpfungshandeln: Die Krankheit des Mannes passt nicht in eine von Gott gut gemachte Schöpfung. Das Wunder stellt die ursprünglich gute Schöpfung wieder her. Unmittelbar kommt der Mann der Aufforderung von Paulus nach, sich aufrecht auf die Füße zu stellen: „Er sprang auf und ging umher.“ (Apg 14,10).

Die Reaktion der Menge ist verständlich: Das Wunder hat Außerordentliches bewirkt und wird als göttlicher Eingriff verstanden. Die Menge glaubt, in Paulus Hermes (den Wortführer) und in Barnabas Zeus (den majestätisch und schweigsam auftretenden, obersten olympischen Gott) zu erkennen: „In Menschengestalt sind die Götter zu uns herabgestiegen!“ (Apg 14,11). Sogar Opfertiere werden aus dem Zeustempel herbeigebracht, um Hermes und Zeus – in Gestalt von Paulus und Barnabas – zu opfern.

Beide wehren die Verehrung energisch ab. Die Erzählung mündet in eine kurze klarstellende und auf die Schöpfung bezugnehmende Predigt. Das Zerreißen der Kleider unterstreicht dabei den Ernst der Worte. Paulus und Barnabas weisen die Identifikation mit Hermes und Zeus entschieden von sich.

Dreh- und Angelpunkt der Rede ist der Hinweis auf Gott, den Schöpfer, dessen Wirken mit einem Kombinationszitat aus Ex 20,11 und Ps 146,6 verdeutlicht wird: Gott „hat den Himmel und die Erde und das Meer gemacht und alles darin“ (Apg 14,15). Den aus der Völkerwelt stammenden und mit paganen Gottesvorstellungen vertrauten Einwohnern Lystras dürften die biblischen Elemente und Bezugnahmen auf die Schöpfung eingeleuchtet haben: „Er ließ in den vergangenen Zeiten alle Völker ihre Wege gehen“, hat sich ihnen aber doch bezeugt, indem „er Gutes tat, aus dem Himmel Regen gab und fruchtbringende Zeiten“ und aller Menschen „Herz mit Nahrung und Freude erfüllte“ (Apg 14,16–17). Lukas lässt Paulus und Barnabas Argumente der natürlichen, aus der Beobachtung der Schöpfung resultierenden Gotteserkenntnis nutzen. Welt und Leben weisen auf einen weisen Schöpfergott hin. Eine theologische Konsequenz dieser natürlichen Theologie wird bereits am Anfang der Rede ersichtlich (Apg 14,15): Alle Menschen sind – im Wissen um den einen Schöpfer der Welt und aller Menschen – schwache und sterbliche Geschöpfe.¹⁵ Diese Einsicht stellt Paulus und

¹³ Vgl. BOCK, DARRELL L.: Acts, Grand Rapids 2009 (BECNT), S. 432.

¹⁴ Vgl. MUSSNER, FRANZ: Apostelgeschichte, Würzburg 1984 (NEB.NT 5), S. 85.

¹⁵ Vgl. dazu – mit zahlreichen Verweisen auf das Alte Testament und Texte der griechisch-römischen Antike – KEENER: Acts, S. 2164–2168.

Barnabas mit den Einwohnern Lystras – und mit allen Menschen – auf eine Ebene. Der verwendete Ausdruck *ὁμοιοπαθεῖς* greift auf eine gemeinsame Erfahrung aus: Menschen sind von gleicher Art. Als Geschöpfe verbindet sie ihre Kreatürlichkeit: Sie leiden und empfinden in gleicher Weise. Die Vergänglichkeit macht alle Menschen gleich.

2.2. Hintergründe und Vergleiche

Die Vorstellung, dass aus der Beobachtung der Schöpfung das Wirken Gottes erkannt und auf einen Schöpfer der Welt geschlossen werden kann, ist durch und durch alttestamentlich geprägt, aber auch für Menschen der griechisch-römischen Antike nachvollziehbar.

In den Psalmen werden Mond und Sterne und der Himmel als Werk Gottes gepriesen (Ps 8,4; 102,26). Das Buch Jesaja vergleicht den Menschen mit einem Stück Ton, den Gott – wie ein Töpfer – geformt hat: „Wir alle sind das Werk deiner Hände.“ (Jes 64,7). Kunstvoll und fein wurde der Mensch von Gott im Mutterleib gewoben (Ps 139,13). Philo betont, dass hinter allem Geschaffenen und in allem, was Hände schaffen und formen Gott – der Schöpfer – erkennbar wird: „Wer keines von den Werken von Menschenhand oder von den geschaffenen Wesen für einen Gott hält, sondern nur den Einen, den Herrscher des Alls, der komme zu mir.“ (Mos. 2,168)¹⁶.

Im Wachsen „einer Rebe oder eines Baumes“, aber auch in der „Gestaltung eines Lebewesens“ sieht Cicero das planvolle Walten der Natur am Werk (Cic. n.d. 2,86)¹⁷. Welt und Leben sind nicht Zufall, sondern lassen auf einen göttlichen Plan schließen. Für Dio Chrysostomos stellen Sterne und Mond, Wälder und Flüsse, vor allem aber auch der Erhalt und die Ernährung des Menschen Hinweise dar: An all diesen Dingen lässt sich göttliches Wirken erkennen (12,27–29). In Kleinasien wurde Zeus *καρποφόρος* (Fruchtbringer) genannt (12,75–77).¹⁸ Wachsen und Werden in der Natur werden als göttlicher Schöpfungsakt begriffen.

Lukas lässt Paulus in seiner Rede gerade diese Bezeichnung *καρποφόρος* (Apg 14,17) aufgreifen: Die Vorstellung, das göttliche Wirken in der Natur erkennen zu können, ist den Adressaten vertraut. Gleichwohl wird ein deutlicher Unterschied markiert: Paulus wirbt um die Anerkennung des einen Schöpfergottes, der sich als lebendiger und einziger Gott in der Weite und dem Wachstum der Schöpfung erkennen lässt. Über die bekannte Vorstellung vom göttlichen Wirken in der Schöpfung hinaus, dürfte gerade darin die entscheidende theologische Herausforderung bestanden haben: Es geht darum, gegenüber vielen Vegetationsgötterheiten und diversen lokalen paganen Kulte, aber auch angesichts der Annahme, dass verschiedene Götter existieren und in der Schöpfung wirken, „das Naturgeschehen als gütiges Walten des einen Gottes zu erschließen und zu dessen Erkenntnis und Anerkennung anzuleiten“¹⁹.

¹⁶ Die Angabe folgt PHILO: *De vita Mosis II*, in: Philo: Volume VI. With an English Translation by F. H. Colson, Cambridge, Mass.; London 1935 (LCL 289), 450–595.

¹⁷ Die Angaben folgen MARCUS TULLIUS CICERO: *Vom Wesen der Götter*. Lateinisch-deutsch. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von OLOF GIGON und LAILA STRAUME-ZIMMERMANN, Düsseldorf; Zürich 1996 (Sammlung Tusculum).

¹⁸ Die Angaben folgen hier und im Folgenden DIO CHRYSOSTOMOS: *Discourses 12-30*. Translated by J. W. Cohoon, Cambridge, Mass. 1939 (LCL 339). Vgl. BREYTENBACH, CILLIERS: Zeus und der lebendige Gott. Anmerkungen zu Apostelgeschichte 14.11–17, in: NTS 39, 1993, S. 404–405.

¹⁹ KONRADT: *Schöpfung*, S. 140.

2.3. Schöpfungstheologische Implikationen

In der Erzählung wird Macht in zweierlei Hinsicht restrukturiert und modifiziert. Zum einen wehren Paulus und Barnabas die ihnen entgegengebrachte göttliche Verehrung ab. Sie betonen, wie alle anderen Menschen Geschöpfe zu sein: schwache, leidende, hilfsbedürftige Geschöpfe. Allenfalls verstehen sie sich – deutlich durch die Heilung des Gelähmten – als Medien, um die Schöpfermacht Gottes erfahrbar zu machen.

Zum anderen werden die vielen verschiedenen Götter regelrecht entmachtet. Sie werden – wie an vielen Stellen der alt- wie neutestamentlichen Überlieferung (Ps 96,5; Jes 44,9–20; Jer 2,5; 8,19; 10,14–15; 1Kor 12,2; 1Thess 1,9; Offb 9,20) – als nichtiges Blend- und Machwerk der Menschen entlarvt. Im einen wie im anderen Fall wird ein schöpfungstheologisches Argument ins Feld geführt: Der eine Schöpfer hinterfragt die von Geschöpfen über andere Geschöpfe ausgeübte Macht kritisch. Als Geschöpfe des Schöpfers stehen Menschen in tiefer Gleichheit und – nimmt man die Wendung καὶ ἡμεῖς ὁμοιοπαθεῖς ἔσμεν ὑμῖν ἄνθρωποι (Apg 14,15) ernst – in kreatürlicher Solidarität zusammen. Mitmenschlichkeit wird in der Erzählung als Konsequenz der alle Menschen verbindenden Kreatürlichkeit dargestellt. Daraus folgt aber auch: Der eine Schöpfer verbietet die Anbetung der Geschöpfe. Der Mensch muss vor den Geschöpfen nicht in die Knie gehen, so sehr sich Gott an und in ihnen erkennen lässt: „Das Bild Gottes als des Schöpfergottes hat für Lk [...] hier die Funktion, den Menschen auf seine Unterschiedenheit vom Göttlichen zu verweisen. Dem Versuch, Barnabas und Paulus zu Göttern zu machen, [...] versuchen die Missionare durch die Botschaft vom weltüberlegenen Schöpfergott zu wehren. Die biblische Schöpfungstheologie begründet eine wichtige Seite der lukanischen Anthropologie. Es ist der Mensch unter seinem Schöpfergott.“²⁰ Jede von Menschen ausgeübte Macht hat sich an dieser anthropologischen Grundbestimmung des Menschen als Geschöpf Gottes zu messen.

3. Schöpfung und Geschöpfe (Apg 17,16–34)

Nach der Versammlung in Jerusalem (Apg 15,6–29) und der Klärung der Zulassungsbedingungen der Heiden zur christlichen Gemeinde explodiert in der Apostelgeschichte regelrecht die geographische Perspektive: Paulus trägt das Evangelium in verschiedene Kulturräume und erreicht schließlich Rom, die Hauptstadt des Weltreichs. Innerhalb dieser weit-schweifigen Bewegung gelangt Paulus damit auch in das Zentrum des griechischen Geistes: Eine weitere schöpfungstheologische Aussage findet sich in einer Rede von Paulus in Athen. Sie ist Teil eines Gesprächs mit stoischen und epikureischen Philosophen: Es geht um die Profilierung des christlichen Gottesbilds vor dem Hintergrund paganer Gottesvorstellungen. Erneut soll im Folgenden die Relevanz des Themas verdeutlicht und nach der ethischen Dimension gefragt werden, die Lukas mit der Welt als Schöpfung und dem Menschen als Geschöpf Gottes verbindet.

²⁰ HOPPE, RUDOLF: Schöpfungstheologie und Anthropologie. Überlegungen zu Apg 14,8–18 und 17,16–34, in: HOPPE, RUDOLF (Hg.): Apostel – Gemeinde – Kirche. Beiträge zu Paulus und den Spuren seiner Verkündigung, Stuttgart 2010 (SBAB 47), S. 259.

3.1. Zur Erzählung: Philosophisch-theologischer Disput auf dem Areopag

Die Erzähleinheit beginnt mit einem Streifzug durch die Stadt Athen: Paulus ergrimmt – wie es wörtlich heißt (παρωξύνετο Apg 17,16) – angesichts der vielen Götterbilder in der Stadt. Hintergrund und Anlass der daraus resultierenden Rede (Apg 17,22–31) ist die Frage nach Gott bzw. den Göttern: Die urchristliche Verkündigung hat sich mit den paganen Gottesvorstellungen auseinanderzusetzen, was Paulus – deutlich durch die kurze summarische Notiz in Apg 17,17 – auch im persönlichen Gespräch mit den Einwohnern Athens tut.

Ein repräsentatives Gepräge erhält die Szene durch den Schauplatz: Paulus wird von den Philosophen auf den Areopag geführt. Diskutiert wird in der Forschung die Frage, ob es sich beim Areopag um einen Ort (den Areshügel als Versammlungsstätte) oder um ein Gremium bzw. eine Behörde (den Gerichtshof) handelt. Im letzteren Fall müsste Paulus vor Gericht über seine Verkündigung Auskunft geben.²¹ Im erstgenannten Fall würde die Rede vor einer größeren öffentlichen Versammlung im Zentrum der griechischen Geistigkeit stattfinden.²² In einen, wie im anderen Fall wird Paulus als „souveräner Kenner des geistigen hellenistischen Milieus und seines Bildungsgutes“²³ präsentiert. Auf die Aufforderung, das Befremdliche seiner Verkündigung zu erklären (Apg 17,20), holt Paulus zu einer „schöpfungstheologisch dimensionierte(n) Kritik an paganer Religiosität“²⁴ aus.

Die Rede selbst ist auf die Adressaten abgestimmt und gut strukturiert. Sie beginnt mit einer schmeichelnden Einleitung (Apg 17,22) und dem Hinweis auf den Altar für einen „unbekannten Gott“ (Apg 17,23): ein Ansatzpunkt für die Verkündigung des Evangeliums inmitten paganer Göttervorstellungen.²⁵ In Form einer bekenntnishaft anmutenden Ausführung wird das Schöpfungshandeln Gottes beschrieben (Apg 17,24–25). Die Schöpfung ermöglicht dem Menschen – nach Zeiten und Orten – eine rhythmisierte Gestaltung des Lebens und schenkt Wohnraum (Apg 17,26–27). Aus der Erschaffung des Menschen folgt die Gottesverwandtschaft des Menschen und die Verwandtschaft der Menschen als Geschöpfe Gottes miteinander (Apg 17,28–29). Am Ende der Rede steht ein eschatologischer Ausblick, der zur Umkehr aufruft und auf die Auferweckung Jesu als endzeitliches Handeln Gottes Bezug nimmt (Apg 17,30–31).

Sehr wirkungsvoll scheint die Rede von Paulus nicht zu sein. Gerade an der Auferweckung Jesu scheiden sich die Geister: „Als sie aber von der Auferstehung Toter hörten, spotteten die einen, die anderen sagten: Darüber wollen wir dich ein anderes Mal hören.“ (Apg 17,32).

Inhaltlich greifen die Ausführungen von Paulus auf schöpfungstheologische Ansichten und Argumente zurück, die – mit Blick auf die philosophischen Gesprächspartner – entfaltet und zur Erläuterung der urchristlichen Verkündigung genutzt, aber auch mit durchaus pragmatischen Wirkimpulsen versehen werden. Die Rede ist von der Erschaffung der Welt, der Be-

²¹ Vgl. VOLLENWEIDER, SAMUEL: Mitten auf dem Areopag. Überlegungen zu den Schnittstellen zwischen antiker Philosophie und Neuem Testament, in: *Early Christianity* 3, 2012, S. 319; SCHUMACHER, THOMAS: Paulinisches Marketing zwischen Inkulturation und Ironie. Argumentationsstrategien in der Areopagrede (Apg 17,22b–31), in: *BZ* 63, 2019, S. 239.

²² Vgl. KLAUCK: *Magie*, S. 94f.

²³ HOPPE: *Schöpfungstheologie*, S. 261.

²⁴ KONRADT: *Schöpfung*, S. 140.

²⁵ Vgl. HOLLADAY, CARL R.: *Acts. A Commentary*, Louisville 2016 (NTLi), S. 342f.

dürfnislosigkeit Gottes, der als Schöpfer Erde und Mensch gemacht hat und sich nicht durch menschliches Machwerk abbilden lässt, von der zeitlichen und geografischen Struktur und Ordnung der Welt, aber auch von der besonderen Beziehung zwischen Geschöpf und Schöpfer. Gott lässt sich in seinen Geschöpfen erkennen: τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν. (Apg 17,28).

3.2. Hintergründe und Vergleiche

Die Rede von Paulus nutzt zahlreiche – gerade der vorausgesetzten Adressatengruppe von stoischen und epikureischen Philosophen bekannte – Schöpfungs- und Gottesvorstellungen. Durch diese kommunikativen Bezugspunkte will die Rede Brücken bauen und um Verständnis für die urchristliche Verkündigung werben. Sogar der mangelnde Erfolg seiner Ausführungen spricht für ihn: Wiederholt wurde in der Forschung die bewusste Parallelität zwischen Paulus und Sokrates beobachtet, der ebenso zu Klarstellungen aufgefordert und angeklagt wurde und kein Gehör fand (Xenophon, Mem. 1,1,1–4).²⁶ Szenerie und schwache Wirkung der Rede stützen die Autorität und den Inhalt der Aussagen von Paulus, der hier als „novus Socrates“²⁷ dargestellt wird.

Als mit der paganen Religiosität vertrauter Philosoph greift Paulus in seiner Rede einige Allgemeinplätze der antiken Philosophie auf, die aber auch jeweils einen biblisch-jüdischen Hintergrund besitzen und insofern Verständniskontexte verbinden: „Die Rede auf dem Areopag erlaubt auf weite Strecken hin ein *double Reading* – sie lässt sich sowohl aus biblisch-jüdischer wie aus hellenistisch-philosophischer Perspektive lesen und bietet damit ein Paradigma von ‚*Interdiskursivität*‘: Tempel- und Kultkritik; Erkenntnis Gottes aus der Welt; Belebung des Kosmos mit Leben und Geist; Ursprung der Menschheit; Ordnung der Räume und Zeiten; Nähe Gottes und Gotteskindschaft – alle diese Theoreme lassen sich sinnvoll in beiden Konfigurationen einzeichnen, mehr noch: sie konstituieren ein übergreifendes Koordinatensystem.“²⁸

Insbesondere die Vorstellung, dass aus den geschaffenen Dingen göttliches Wirken spricht, dürfte den Zuhörern bekannt und einleuchtend gewesen sein. Cicero etwa nimmt auf Kleantes Bezug (Cic.n.d. 2,15), der vier Ursachen nennt, die eine Vorstellung von den Göttern in den Seelen der Menschen bewirkt haben („*in animis hominum informatas deorum esse notiones*“). Die vierte und wichtigste Ursache stellt die Gleichmäßigkeit der Bewegung und der Umdrehungen des Himmels, der Sonne, des Mondes und die Gliederung der Gestirne dar, aber auch deren Nützlichkeit, Schönheit und Ordnung: „um so viel eher muß er davon überzeugt sein, daß bei so gewaltigen und periodisch regelmäßigen Bewegungen, bei der Geordnetheit so vieler und so großer Dinge, an der sich seit unendlicher und unbegrenzter Vergangenheit niemals etwas geändert hat, irgendein Geist tätig ist, der diese riesigen Bewegungen der Natur regiert.“ (Cic.n.d. 2,15). Dio Chrysostomos schließt aus, dass ein Mensch

²⁶ Die Angaben folgen XENOPHON: Memorabilia. Translated and Annotated by Amy L. Bonnette with an Introduction by Christopher Bruell, Ithaca, NY 2001 (Agora Editions). Vgl. RIESNER, RAINER: Der unbekannte oder der unerkennbare Gott? Rezeptions- und religionsgeschichtliche Anmerkungen zur Areopagrede (Apg 17,22–31), in: BÜTTNER, GERHARD (Hg.): Zwischen Nachbarschaft und Abgrenzung. Fremde Religionen in der Bibel. Ein Symposium zu Ehren von Hans Grewel, Berlin 2007 (DBTRP 1), S. 103.

²⁷ BACKHAUS: Doppelwerk, S. 506.

²⁸ VOLLENWEIDER: Areopag, S. 319.

aufgrund der Beobachtung aller Wunder und Geschehnisse in der Natur das göttliche Wirken nicht zu erkennen vermag (12,28.34.39).

Seneca beschreibt die Bedürfnislosigkeit Gottes mit zahlreichen Beispielen. Gott hat keine Lampen, keinen Rauch und kein Opfer nötig: „Gott braucht keine Diener (*non quaerit ministros deus*)“ (Sen.ep. 95,47), Gott braucht keine Bediensteten. Vielmehr betont Seneca, dass Gott „selbst dem Menschengeschlecht dient, überall und für alle ist er da (*ipse humano generi ministrat, ubique et omnibus praesto est*)“ (Sen.ep. 95,47). Er ist dem Menschen nah: „Nahe ist Dir der Gott, bei Dir ist er, ist in Dir! (*prope est a te deus, tecum est, intus est.*)“ (Sen.ep. 41,1). Die Einsicht stellt Nutzen und Wert von Abbildungen Gottes in Form goldener oder silberner, von Menschen gemachter Bildnisse infrage. Wenn Gott jedem Menschen nahe ist, wofür sollten solche Äußerlichkeiten gut sein? (Sen.ep. 31,11).

Die wenigen Beispiele mögen genügen, um deutlich zu machen: Die Paulus von Lukas in den Mund gelegten Worte sind anschlussfähig. Sie stellen Redner und Zuhörer auf eine gemeinsame Basis und erinnern an gemeinsame Überzeugungen: Die Schöpfung ist dem Menschen geschenkt, staunend kann er in ihr Gott erkennen. Nichts, was der Mensch tut oder leistet, vermag Gott zureichend zu beschreiben oder darzustellen. Der Mensch ist eben Geschöpf, ein geschaffenes Wesen des Schöpfers. Gleichwohl unterstreicht Paulus in seiner Rede – vor dem Hintergrund der Größe des Schöpfers – die Nähe Gottes zum Menschen. Der Spitzensatz dürfte in der Zitation des Dichters Aratus (Phaen. 5)²⁹ bestehen, einem Stoiker des 3. Jahrhunderts v. Chr.: τοῦ γὰρ καὶ γένος ἑσμεν. (Apg 17,28).

Die Kombination der Zitate und Vorstellungen und deren Anschlussfähigkeit, sowohl auf biblisch-jüdischem Hintergrund, als auch im hellenistischen Kontext, macht die Rede besonders. Es sind im Grunde – die Auferweckung Jesu am Ende der Rede ausgenommen – keine neuen Gedanken, die hier geäußert werden. Vielmehr ist es der aus Zitaten gewobene inhaltliche Spannungsbogen, der Bekanntes vertieft und ergänzt, sowie zahlreiche Verständnisanker für die Verkündigung des Evangeliums bereitstellt.

3.3. Schöpfungstheologische Implikationen

Die philosophische Ausrichtung der Rede darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass den schöpfungstheologischen Argumenten eine machtkritische Sinnspitze zu eigen ist. Dies betrifft zunächst einmal Paulus als Redner und Gesprächspartner. Die Rede findet vor dem Hintergrund eines deutlichen Autoritätsgefälles statt: Paulus wird aufgefordert, sich zu erklären. Schon der Versammlungsort lässt deutlich werden, dass es um eine Befragung oder sogar um ein Verhör geht. Einige der Philosophen nennen ihn einen σπερμολόγος (Apg 17,18), einen Samenkörneraufleser: eine despektierliche Bezeichnung für jemanden, der viel sagt, wenig weiß und überhaupt inhaltlich kaum ernst zu nehmen ist. Auch die Reaktion auf die Rede zeugt von der Degradierung des Redners: Paulus werden Spott und Desinteresse entgegengebracht (Apg 17,32). Doch die verwendeten schöpfungstheologischen Argumente steigern auch das Ansehen und den Stand des Redners: Der Schöpfer, der allen seinen Geschöpfen nahe ist, in dem die Menschen – alle Menschen! – leben und sind, adelt den Menschen – jeden

²⁹ Die Angaben folgen ARATUS: Phaenomena. Edited with Introduction, Translation and Commentary by D. Kidd, Cambridge 1997 (Cambridge Classical Texts and Commentaries 34).

Menschen! – als Geschöpf Gottes. Aufrecht kann sich Paulus vor die Riege der Philosophen stellen, denn die Schöpfungstheologie stärkt ihm den Rücken.

Machtkritisch mutet auch die Aussage an, dass Gott „selbst allen Leben und Atem und alles gibt“ (Apg 17,25). Alle Menschen und so auch jede Macht und alle Herrschaft sind auf den Schöpfungsodem Gottes angewiesen. Das lässt jeden noch so potenten und mit Macht ausgestatteten Herrscher letztlich ein bedürftiges Geschöpf sein.

Die Machtkritik kann zudem auch auf theologisch begründete, wie kultisch inszenierte Macht bezogen werden: Wenn Gott vom Menschen nicht bedient werden muss (Apg 17,25) und nicht in Tempeln wohnt, die von Menschenhand gemacht sind (Apg 17,24), werden auch kultische oder priesterlich-interzessorische Aufgaben und Funktionen in die Bedürfnislosigkeit Gottes eingeordnet und machtkritisch hinterfragt. Macht lässt sich nicht länger durch eine exklusive Nähe zu Gott begründen, wenn Gott allen Menschen gleichermaßen nahe ist. Überhaupt scheint im theologischen Kontext Macht ein denkbar schwieriges oder unpassendes Wort zu sein: Allenfalls ließe sich von einem machtfreien Dienst sprechen, den Menschen im Wissen um die verbindende Geschöpflichkeit aller Menschen füreinander – in Gottes Namen – ausüben.

Schließlich ist Schöpfungstheologie von universaler Relevanz. Eigens wird betont, dass „das gesamte Geschlecht der Menschen“ (Apg 17,26) von Gott geschaffen wurde. Vom Schöpfer wurde dem Menschen „auf dem ganzen Erdboden“ (Apg 17,26) ein geschützter und geordneter Lebensraum zugedacht. Das heißt: Schöpfung ist für alle da. Wo Lebensbedingungen geraubt oder eingeschränkt werden, wo Menschen durch andere Menschen ausgenutzt oder von den Gütern der Erde ausgeschlossen werden, schreit christliche Schöpfungstheologie auf. Die Schöpfung als Schöpfung Gottes stellt einen Lebensraum dar und einen Lebensboden bereit, der allen Menschen gleichermaßen gehört.

4. Schöpfung und Machtkritik: Eine Zusammenfassung

Nach der Analyse einschlägiger Texte, die das Gewicht schöpfungstheologischer Aussagen und Argumente in der Apostelgeschichte verdeutlichen,³⁰ sticht eine Beobachtung unmittelbar ins Auge. Lukas verwendet das Thema Schöpfung als kommunikativen Brückenkopf: in der narrativ inszenierten Kritik an einer gottvergessenen Herrschaft von Herodes Agrippa I., aber auch in der Abwehr einer gottgleichen Verehrung durch Paulus und Barnabas in Lystra und schließlich im Gespräch mit griechischen Philosophen auf dem Areopag. Gerade Apg 17,16–34 legt das Ansinnen – letztlich der gesamten Apostelgeschichte – offen, „die biblische Botschaft von Gott an Menschen heranzubringen, die ihr völlig fremd und verständnislos gegenüberstehen“³¹. Schöpfungstheologische Argumente und Vergleiche spielen hierbei eine besondere Rolle: Sie greifen auf eigene Erfahrungswerte der Adressaten zurück, lassen sich – inmitten der Schöpfung – unmittelbar nachvollziehen, verbinden aber auch diverse religiöse Kontexte und Vorverständnisse miteinander. Der Hinweis ist – bei aller gebotenen hermeneutischen Vorsicht – berechtigt: Theologie scheint – auch heutzutage – umso ver-

³⁰ Vgl. DSCHULNIGG, PETER: Schöpfung im Licht des Neuen Testaments. Neutestamentliche Schöpfungsaussagen und ihre Funktion (Mt, Apg, Kol, Offb), in: FZPhTh 40, 1993, S. 136.

³¹ STÄHLIN, GUSTAV: Die Apostelgeschichte, Göttingen 1965 (NTD 5), S. 241.

ständlicher, anschlussfähiger und relevanter zu sein, je konzentrierter von der Welt als Schöpfung ausgegangen und der Mensch inmitten der Schöpfung wahrgenommen wird. Die Apostelgeschichte nutzt das dem Thema Schöpfung inhärente kommunikative Potential, um – ausgehend von der Schöpfung – die Frage nach dem Sinn und Ziel der Welt, nach dem Ursprung der Schöpfung, aber auch nach der Rolle und Bestimmung des Menschen zu stellen.

In einer erstaunlichen Kongruenz ist das Thema Schöpfung in der Apostelgeschichte mit der Kritik an Macht und Herrschaft von Menschen über Menschen verbunden. Von der Schöpfungstheologie her wird das Beziehungsgefüge der Menschen als Geschöpfe des Schöpfers neu definiert und strukturiert: Die Welt als Schöpfung lokalisiert alle Geschöpfe zunächst einmal basishaft auf einer gemeinsamen geschöpflichen Ebene. Als Geschöpfe teilen sie sich den ihnen allen gemeinsam vom Schöpfer zugemessenen Lebensraum und die Lebensressourcen der Erde. Herrschaft kann es im Licht der Schöpfung nur als Dienst an der Schöpfung und als Schutz der Lebensmöglichkeiten aller Geschöpfe geben: in Ausrichtung und Verantwortung gegenüber dem Schöpfer.

Die Deutung der Welt als Schöpfung Gottes hinterfragt vom Menschen gemachte, herrschaftliche Grenzziehungen: In der Apostelgeschichte ist mit dem Thema Schöpfung stets eine universale Perspektive verbunden. Die Schöpfung schließt Juden und Heiden und Anhänger des Christusglaubens zusammen. Bewusst werden nichtjüdische Adressaten mit dem Thema Schöpfung angesprochen: Grenzen – seien sie religiöser, ethnischer, politischer oder sozialer Natur – passen nicht in eine Schöpfung, an deren Anfang ein Schöpfer steht, der die Welt, die Menschen und alles Leben ins Dasein gerufen hat. Schöpfungstheologie dient dazu, die Menschen an ihre Kreatürlichkeit zu erinnern und – in tiefer geschöpflicher Solidarität über alle Grenzen hinweg – zu einen.

Der Grund für die schöpfungstheologische und machtkritische Linienführung der Apostelgeschichte dürfte in der sozialen Situation und Schichtung der Adressatengemeinde zu finden sein. In der Forschungsgeschichte wurde breitflächig das besondere Interesse an Fragen zum rechten Umgang mit Besitz und Reichtum im lukanischen Doppelwerk untersucht.³² Insbesondere die Summarien in der Apostelgeschichte zum Leben der Urgemeinde (Apg 2,41–47; 4,32–35) machen dabei die Pragmatik des Themas deutlich: Lukas geht es um einen Ausgleich zwischen reichen und armen Gemeindemitgliedern. Offensichtlich waren soziale Spannungen in der Gemeinde vorhanden, die Lukas durch den narrativen und sicher auch idealisierten Rückblick auf die Urzeit der Jerusalemer Urgemeinde zu überwinden sucht.³³ Die schöpfungstheologisch begründete Kritik an gottvergessener Herrschaft und Machtausübung fügt sich in den sozialen Kontext der vorausgesetzten Adressaten ein: Auch hier geht es um Ausgleich, um ein herrschaftsfreies Miteinander und Füreinander, um Solidarität und – unabhängig von einer beginnenden Aufgabenverteilung und Dienststruktur in den Gemeinden – um die Gleichwürdigkeit aller Glieder.

³² Exemplarisch seien hier genannt: PETRACCA, VINCENZO: *Gott oder das Geld. Die Besitzethik des Lukas*, Tübingen 2003 (TANZ 39); GRADL, HANS-GEORG: *Zwischen Arm und Reich. Das lukanische Doppelwerk in leserorientierter und textpragmatischer Perspektive*, Würzburg 2005 (FzB 107); HAYS, CHRISTOPHER M.: *Luke's Wealth Ethics. A Study in Their Coherence and Character*, Tübingen 2010 (WUNT 2/275).

³³ Auch in dieser Hinsicht ist – mit BACKHAUS: *Doppelwerk*, S. 464 – die Apostelgeschichte als „Historia [...] unmittelbar gegenwartsbezogen und normativer Erinnerungsraum“.

Übersehen werden sollte nicht, dass die Apostelgeschichte – bei aller temperierten Kritik an der reichsrömischen Gesellschaft und ihren politischen Mandatsträgern – ein Verteidigungsanliegen verfolgt. Fortwährend steht „der Weg“ (Apg 9,2; 19,9.23) vor Gericht und hat sich als gut integrierbar, ja als positiver Faktor für die reichsrömische Gesellschaft zu erweisen. Die schöpfungstheologisch begründete Machtkritik fügt sich in dieses Grundanliegen der Apostelgeschichte ein: Während sich die Christen zu verteidigen haben, werden die Machthaber und Richter an ihre Geschöpflichkeit erinnert. Die Adressaten dürfen sich aufrecht und selbstbewusst vor „Herrscher und Machthaber“ (Lk 12,11; Apg 16,19–20; 17,6 23,11) stellen, im Wissen um eine gemeinsame – vom Schöpfer aller Geschöpfe verbürgte – Würde. Die Schöpfungstheologie verändert das Selbstverständnis der gesellschaftlich Randständigen und rückt Außenseiter in die Mitte. Wert und Rang wird ihnen nicht aufgrund von gesellschaftlichem Einfluss oder aufgrund politischer Prominenz zuteil, sondern weil sie Menschen sind: Geschöpfe des Schöpfers und als solche geachteter und geadelter Teil der Schöpfung.

Literaturverzeichnis

- BACKHAUS, KNUT: Das lukanische Doppelwerk. Zur literarischen Basis frühchristlicher Geschichtsdeutung, Berlin 2022 (BZNW 240).
- BOCK, DARRELL L.: Acts, Grand Rapids ³2009 (BECNT).
- BREYTENBACH, CILLIERS: Zeus und der lebendige Gott. Anmerkungen zu Apostelgeschichte 14.11–17, in: NTS 39, 1993, S. 396–413.
- DSCHULNIGG, PETER: Schöpfung im Licht des Neuen Testaments. Neutestamentliche Schöpfungsaussagen und ihre Funktion (Mt, Apg, Kol, Offb), in: FZPhTh 40, 1993, S. 125–145.
- EICHHORN, MATHIAS: Paulus und die imperiale Theologie der Evangelien. Das Neue Testament als kontroverser politischer Machtdiskurs, Berlin 2011 (Beiträge zur Politischen Wissenschaft 165).
- GRADL, HANS-GEORG: Zwischen Arm und Reich. Das lukanische Doppelwerk in leserorientierter und textpragmatischer Perspektive, Würzburg 2005 (FzB 107).
- GRADL, HANS-GEORG: Siehe, ich mache alles neu. Schöpfung im Neuen Testament, Freiburg u.a. 2022.
- HAACKER, KLAUS: Wege des Wortes. Apostelgeschichte, Stuttgart 1984 (BiAuPr 20).
- HAYS, CHRISTOPHER M.: Luke's Wealth Ethics. A Study in Their Coherence and Character, Tübingen 2010 (WUNT 2/275).
- HASLINGER, HERBERT: Macht in der Kirche. Wo wir sie finden – Wer sie ausübt – Wie wir sie überwinden, Freiburg u.a. 2022.
- HOLLADAY, CARL R.: Acts. A Commentary, Louisville 2016 (NTLi).
- HOPPE, RUDOLF: Schöpfungstheologie und Anthropologie. Überlegungen zu Apg 14,8–18 und 17,16–34, in: HOPPE, RUDOLF (Hg.): Apostel – Gemeinde – Kirche. Beiträge zu Paulus und den Spuren seiner Verkündigung, Stuttgart 2010 (SBAB 4), S. 253–268.

- KEENER, CRAIG S.: *Acts. An Exegetical Commentary. Volume 2. 3:1–14:28*, Grand Rapids 2013.
- KLAUCK, HANS-JOSEF: *Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas*, Stuttgart 1996 (SBS 167).
- KLEIN, GÜNTER: Lukas 1,1–4 als theologisches Programm, in: DINKLER, ERICH (Hg.): *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag*, Tübingen 1964, S. 193–216.
- KONRADT, MATTHIAS: *Schöpfung und Neuschöpfung im Neuen Testament*, in: SCHMID, KONRAD (Hg.): *Schöpfung*, Tübingen 2012 (TdT 4), S. 121–184.
- MARGUERAT, DANIEL: *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 2022 (KEK 3).
- MUSSNER, FRANZ: *Apostelgeschichte*, Würzburg 1984 (NEB.NT 5).
- PETRACCA, VINCENZO: *Gott oder das Geld. Die Besitzethik des Lukas*, Tübingen 2003 (TANZ 39).
- RIESNER, RAINER: *Der unbekannte oder der unerkennbare Gott? Rezeptions- und religionsgeschichtliche Anmerkungen zur Areopagrede (Apg 17,22–31)*, in: BÜTTNER, GERHARD (Hg.): *Zwischen Nachbarschaft und Abgrenzung. Fremde Religionen in der Bibel. Ein Symposium zu Ehren von Hans Grewel*, Berlin 2007 (DBTRP 1), S. 97–109.
- SCHUMACHER, THOMAS: *Paulinisches Marketing zwischen Inkulturation und Ironie. Argumentationsstrategien in der Areopagrede (Apg 17,22b–31)*, in: BZ 63, 2019, S. 220–261.
- STÄHLIN, GUSTAV: *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1965 (NTD 5).
- VOLLENWEIDER, SAMUEL: *Mitten auf dem Areopag. Überlegungen zu den Schnittstellen zwischen antiker Philosophie und Neuem Testament*, in: *Early Christianity* 3, 2012, S. 296–320.
- ZMIJEWSKI, JOSEF: *Die Apostelgeschichte*, Regensburg 1994 (RNT).

Quellenwerke:

- ARATUS: *Phaenomena*. Edited with Introduction, Translation and Commentary by D. Kidd, Cambridge 1997 (Cambridge Classical Texts and Commentaries 34).
- MARCUS TULLIUS CICERO: *Vom Wesen der Götter*. Lateinisch-deutsch. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von OLOF GIGON und LAILA STRAUME-ZIMMERMANN, Düsseldorf - Zürich 1996 (Sammlung Tusculum).
- DIO CHRYSOSTOM: *Discourses 12-30*. Translated by J. W. Cohoon, Cambridge, Mass. 1939 (LCL 339).
- JOSEPHUS: *Jewish Antiquities. Books XVIII–XIX*. With an English Translation by Louis H. Feldman, Cambridge, Mass.; London 1965 (LCL 433).
- PHILO: *De vita Mosis II*, in: *Philo: Volume VI*. With an English Translation by F. H. Colson, Cambridge, Mass.; London 1935 (LCL 289), 450-595.

- L. ANNAEUS SENECA: *Epistulae morales ad Lucilium*/Briefe an Lucilius. Band 1. Lateinisch-deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Gerhard Fink, Düsseldorf 2007 (Sammlung Tusculum).
- L. ANNAEUS SENECA: *Epistulae morales ad Lucilium*/Briefe an Lucilius. Band 2. Lateinisch-deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Rainer Nickel, Düsseldorf 2009 (Sammlung Tusculum).
- XENOPHON: *Memorabilia*. Translated and Annotated by Amy L. Bonnette with an Introduction by Christopher Bruell, Ithaca, NY 2001 (Agora Editions).