

Gunther Wenz

Christus

Studium Systematische Theologie

Band 5

Vandenhoeck & Ruprecht



Gunther Wenz, Christus

Studium Systematische Theologie

Band 5

Vandenhoeck & Ruprecht

Gunther Wenz

Christus

Jesus und die Anfänge der Christologie

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-525-56708-1

ISBN 978-3-647-56708-2 (E-Book)

© 2011 Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen /
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Oakville, CT, U.S.A.
www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk einschließlich seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages. Hinweis zu § 52a UrhG: Weder das Werk noch seine Teile dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden. Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke.

Printed in Germany.

Satz: Text & Form, Garbsen
Druck und Bindung: ⊕ Hubert & Co, Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Einleitung	7
1. Ostern als Urdatum der Christologie	27
2. Die Jesustradition als implizite Voraussetzung christlichen Osterzeugnisses	46
3. Ostergeschehen, irdischer Jesus und historische Forschung	65
4. The Old Quest and the Period of 'No Quest': Zur Geschichte historischer Jesusforschung I	84
5. The New Quest and the Third Quest: Zur Geschichte historischer Jesusforschung II	103
6. Quellen und Grundbegebenheiten der Historie Jesu	125
7. Politische und soziokulturelle Kontexte des Lebens Jesu	142
8. Endzeitliche Bußprophetie im Horizont der Apokalyptik: Johannes der Täufer	160
9. Die Botschaft von der nahenden Gottesherrschaft und eschatologische Zeichenhandlungen Jesu	178
10. Die Gleichnisform der Botschaft Jesu und sein Messiasgeheimnis	202
11. Österliche Christusprädikationen und Selbstaussagen Jesu	220
12. Reich Gottes und Tora: Jesu Stellung zum jüdischen Gesetz	239
13. Prozess und Kreuzestod	262
14. Die Auferweckung des Gekreuzigten	282
15. Das Kreuz des Auferstandenen	303
16. Die Zukunft des Gekommenen	325
Register	345

Einleitung*

Athen wäre nicht, was es ist, hätte man es in München nicht so gewollt. Ohne Zutun Ludwigs I. von Bayern, der seinen zweiten Sohn, den noch

München und Athen

unmündigen Prinzen Otto, am 8. August 1832 von der griechischen Nationalversammlung zum König des neu gegründeten Hellenenstaates wählen ließ, wäre dessen Hauptstadt nicht von Nauplia nach Athen verlagert worden, das damals mehr einem Kuhdorf als einer Metropole glich. Glanzvoll war Athen, das seit über 2000 Jahren keine nennenswerte Rolle in der Geschichte mehr gespielt hatte, seinerzeit nur als Erinnerungsgestalt, als eine, um es in Anklang an Platon zu sagen, anamnetische Idee. Das Zauberwort, das aus den Ruinen eines heruntergekommenen Kaffs das Urbild geistiger Zivilisation erstehen ließ, hieß Klassizismus.

Nach klassizistischer Auffassung ist Athen Zentrum griechischer Kultur und die griechische Kultur vorbildlich für alles, was unter okzidentalischen Bedingungen diesen Namen verdient. Gedacht ist dabei allerdings von wenigen Ausnahmen abgesehen nur an das sog. klassische Zeitalter des 5. und 4. vorchristlichen Jahrhunderts. Das Übrige wird antiquarischen Interessen und dem Gedächtnis von Spezialisten überlassen. Zu jenem Rest, den man nach klassizistischer Sicht der Dinge getrost vergessen kann, gehört auch die Szene des Athener Auftritts des Apostels Paulus, wie ihn Lukas im 17. Kapitel der Apostelgeschichte schildert. Das Athen des Themistokles, Sophokles, Phidias, Aristophanes, Platon, Aristoteles oder Demosthenes gehörte längst der Vergangenheit an. Die Zentren geistigen Lebens lagen mittlerweile anderswo, in Rom oder im ägyptischen Alexandria etwa; Athen war Provinz. Immerhin: der Glanz vergangener Tage war noch zu spüren, und das Gedächtnis alter Zeiten wurde nicht erst im hiesigen Klassizismus des 19. Jahrhunderts, sondern bereits in der römischen Kaiserära kulturell gepflegt. Christen machten in dieser Hinsicht im Prinzip keine Ausnahme, auch wenn mit antihellenistischen Reserven insbesondere in einigen judenchristlichen Kreisen gerechnet werden muss.

Was Paulus selbst betrifft, so hat er in seinen Briefen den Aufenthalt in Athen nur an einer einzigen Stelle und eher nebenbei erwähnt. In 1 Thess 3,1 wird berichtet, der Apostel habe in Sorge um das Wohl der jungen Thessalonichergemeinde den Gefährten Timotheus nach Makedonien zurückgeschickt, während er selbst

* Für Hilfe bei der Überprüfung von Zitaten danke ich den Herren Stefan Dienstbeck und Johannes Mahr.

bis zum Eintreffen von dortigen Nachrichten in Athen verweilte. Viele Exegeten haben daraus geschlossen, Athen sei für Paulus nur eine flüchtige Durchgangsstation auf dem Weg nach Korinth gewesen. Aber selbst wenn, wie andere meinen, mit einem längeren Aufenthalt und einem intensiven Bemühen um Gründung einer Gemeinde zu rechnen ist, blieb die Missionsarbeit des Apostels offenbar ohne Erfolg. Von einer Athener Gemeinde hören wir erstmals in einem Brief, den Dionysios von Korinth viele Jahrzehnte später an sie geschrieben hat.

Areopagrede

Die faktische Erfolglosigkeit des Paulus, von der 1. Kor 2,1ff. indirektes Zeugnis gibt, hinderte Lukas nicht, den Athenbesuch des Apostels als bedeutungsvollen Auftritt zu gestalten, wobei die inhaltliche Pointe, die er setzt, auch unter historischen Gesichtspunkten nicht unzutreffend ist. Paulus in Athen: die Szene, die in der Areopagrede gipfelt, steht exemplarisch für die Begegnung von christlicher Botschaft und menschlicher Weisheit. Schon bevor der lukanische Paulus zu seiner mit schriftstellerischer Meisterschaft gestalteten Rede anhebt, tritt der *genius loci* signifikant in Erscheinung, und die Leser der Apostelgeschichte gewinnen einen lebendigen Eindruck von der religiösen und geistigen Atmosphäre der Stadt. Da sind zunächst die vielen Tempel und Götterbilder, bei deren Anblick den Apostel heiliger Zorn ergreift. Während Juden und Christen in striktem Monotheismus einen einzigen Gott bildlos verehren und die Verehrung weiterer Götter als Götzendienst verwerfen, ist der in der Antike ansonsten geübte Kult polytheistischer Natur.

Die Götter, denen im antiken Athen geopfert wurde und deren Präsenz im Inneren der Tempel durch Kultbilder sinnfällig zur Darstellung kam, waren zahlreich und von vielfältiger Gestalt. Zwar ließ der anthropomorphe Polytheismus der Griechen Hierarchisierungen nicht nur zu, sondern setzte sie förmlich voraus. An der Spitze der Götterwelt stand, um im vorhergehenden Band Gesagtes zu wiederholen, Zeus, der Vater der Götter und Menschen, dem Hera als himmlische Gattin zur Seite gestellt war. Doch trotz der allumfassenden Macht, die dem blitzenden und donnernden Olympier schon zu Zeiten Homers zuerkannt wurde, war seine göttliche Stellung niemals einzig und absolut. Nicht nur musste er seine Herrschaft mit anderen Göttern teilen, insbesondere mit seinen Brüdern Poseidon und Hades, dem Herrn der Unterwelt; er hatte ferner die in den Moiren personifizierte Macht des Schicksals wenn nicht über, so doch neben sich. Am Los der Welt partizipierte auf seine Weise auch er. Seine weltüberlegene Transzendenz war nicht unbedingt, sondern beschränkt. Daran änderte sich grundsätzlich nichts, als aus dem griechischen Zeus der im Mythos mit ihm fast völlig identifizierte Jupiter *optimus maximus* wurde, dessen Heiligtum auf dem Kapitol sich zum sakralen Mittelpunkt des Imperium Romanum entwickeln sollte.

Wie Zeus war auch Jupiter, wengleich der Höchste und Beste, keine absolute Größe, sondern in seiner Souveränität vom *Fatum* begrenzt und im Übrigen trotz seiner herausragenden Stellung nur ein Gott unter vielen. Am griechischen Polytheismus hielten auch die Römer fest. Aus Poseidon, dem oft grollenden Herrn der

Meere, wurde Neptun, wohingegen die unterirdischen Geschäfte, deren Verrichtung nach dem Titanenkampf Hades zugefallen war, Pluto übernahm, den die Römer auch Orcus nannten. Die dem Haupt des obersten Gottes entsprungene Schutzgöttin Athens waltete in Rom unter dem Namen der altitalischen Minerva ihres Amtes. Für den Kontrast von Hell und Dunkel, Maß und Grenzenlosigkeit, verständige Fügung und rauschhafte Leidenschaft standen die Göttergestalten des großen Ordners Apoll einerseits und des ekstatisch-orgiastischen Dionysos andererseits, der in Bacchus fortwirkte, dem römischen Gott der Fruchtbarkeit und des Weines.

Zu erwähnen sind ferner Ares-Mars, der von personifizierten Gestalten des Streits, des Schreckens und der Furcht begleitete Kriegsgott, Hephaistos-Vulcanus, der Gott des Erdfeuers und der Schutzherr der Schmiede, sowie der volkstümliche Hermes-Merkur, himmlischer Bote, Gott des gesegneten Ausgangs und Eingangs und Urbild des guten Hirten, der in der hermetischen Literatur der Spätantike als Trismegistos in Verbindung mit dem altägyptischen Gott der Schrift und der Gelehrsamkeit eine auch für das Christentum wichtige Rolle als weiser Gesetzgeber spielen sollte. Unter den weiblichen Göttergestalten ragten hervor Artemis-Diana, die Herrin der freien Natur, die Altes zur Strecke bringt und aus der Zerstörung heraus Neues erschafft, sodann Demeter-Ceres, die Göttin der Vegetation und der Fruchtbarkeit sowie – last, but not least – Aphrodite-Venus, die schaumgeborene Göttin der Anmut, Schönheit und Liebe. Weitere griechisch-römische Götter und Halbgöttergestalten wie Herakles-Herkules wären aufzuführen. Außer im öffentlichen Kult wurden die meisten von ihnen auch privat, im Hauskreis der Familie oder in Kultvereinen verehrt, wie sie in hellenistisch-römischer Zeit weit verbreitet waren.

Für Paulus musste all dieser polytheistische Spuk ein Gräuel und seinem Monotheismus zuwider sein. „Ich bin der Herr, dein Gott; du sollst keine anderen Götter neben mir haben.“ (Ex 20,2f., Dtn 5,6f.) So steht es geschrieben in der Tora Israels, und so wurde es als Gottes Gebot geachtet und gehalten von den frommen Juden und den Gottesfürchtigen, denen sich Paulus in Athen als ersten zuwandte. „Höre Israel, der Herr unser Gott, der Herr ist einer!“ (Dtn 6,4). Dies bekennt das Volk Gottes und jeder, der ihm zugehört, mehrmals am Tage. Es gibt nur einen Gott und keinen weiteren. Alle Formen des Polytheismus sind ausgeschlossen. Der eine Gott aber ist einzigartig und unvergleichlich. Er transzendiert alles, wovon man sich ein Bild machen kann, und ist der ganzen Welt jenseitig. Als der Eine und in seiner Gottheit Einzigartige aber ist Gott derjenige, dem allein und ungeteilt Hingabe gebührt. Ihn und ihn allein sollen wir aus ganzem Herzen und mit ganzer Seele lieben und ihm mit ganzer Kraft vertrauensvoll dienen.

Der Gott Israels, den Jesus seinen Vater genannt und dessen väterliche Nähe er in seiner Reich-Gottes-Botschaft durch Wort und Tat verkündet hat, ist einer und einer allein. Der strikte Monotheismus des Gottesvolkes wurde nicht nur von Jesus selbst, sondern auch von den Christen uneingeschränkt geteilt. Die altkirchliche Trinitätslehre macht darin keine Ausnahme, wie man anmerkungsweise jetzt schon

feststellen darf. Sie lehrt nicht etwa einen Tritheismus, wonach Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist drei Götter seien. Ein Drei-Götter-Glaube wäre eine fatale Irrlehre. Die Wahrheit hingegen ist, dass der in Jesus Christus in der Kraft seines Hl. Geistes väterlich offenbare Gott einer ist. Der Monotheismus Israels wird durch die christliche Trinitätslehre nicht aufgehoben, sondern bestätigt. Der Gott, der in Jesus Christus durch den Hl. Geist ganz für uns da ist, der Deus pro nobis, der Deus pro me, ist ungeteilt einer, wenngleich seinem Wesen nach offen für Anderes, ja aufgeschlossen selbst für den Gottlosen und den gottwidrigen Sünder.

Monotheismus Israels

Israels Monotheismus steht, wie im vorhergehenden Band mehrfach erwähnt, im Zentrum, aber nicht am Anfang seiner Geschichte. Anfangs ist auch die Religion Israels wie diejenige der altorientalischen Umwelt pagan und von polytheistischem Gepräge. Erst im Verlauf der ersten Hälfte des ersten Jahrtausends v.Chr. bilden sich monolatrische Tendenzen aus, also Bestrebungen, nur einen Gott zu verehren, ohne deshalb die Existenz anderer prinzipiell zu leugnen. Der verheerende Blitze, aber auch fruchtbaren Regen sendende Donnergott Jahwe nimmt im Verlauf dieser Entwicklung, die mit dem Prozess fortschreitender staatlicher Konsolidierung Israels einhergeht, soziomorphe Gestalt und den Charakter eines königlichen Kriegers an, der die Vorherrschaft über die bewohnte Erde beansprucht.

Wie in der gesamten Religionsgeschichte des Alten Orients war das Wesen Jahwes, des Gottes Israels, anfangs ganz durch Macht von sei es naturhafter, sei es sozialer Art bestimmt. Doch gewährte und garantierte Jahwe in der Innensphäre seiner Herrschaft auch Recht, an dessen Maß sich alles Menschliche zu bemessen hatte. War der Eindruck willkürlichen Beliebens, das sein naturhaftes Walten hinterließ, bereits durch das verlässliche Auftreten beständiger Tag-Nacht-Abfolgen und jahreszeitlicher Zyklen gemildert, so wurde er durch die Einsicht weiter eingeschränkt, dass die Königsherrschaft Jahwes unbeschadet ihrer kämpferischen Züge vor allem auf die Allmacht der Gerechtigkeit gerichtet war. Mögen der Blitz des Wettergottes und das Schwert des göttlichen Kriegers treffen, wen immer sie wollen: die Königsherrschaft Jahwes ist nicht nur machtvoll, sondern auch gerecht, und wenn der Gott Israels seinen Thron besteigt und sich kultisch verherrlichen lässt, dann vor allem um dem Recht zur Durchsetzung zu verhelfen und zu richten nach dem Maß seiner Gerechtigkeit.

Es bedurfte des Ruins der Herrschaft Israels und des Untergangs der jüdischen Dynastie, um in der jüdischen Theologie nicht nur der Lehre von der universalen Schöpferallmacht, sondern auch derjenigen von der allumfassenden Gerechtigkeit des einen Gottes bleibende Geltung zu verschaffen. Das Gottesvolk ist primär nicht deshalb erwählt, um sich durch naturhafte Stärke und soziale Macht auszuzeichnen, sondern um ein Beispiel zu geben göttlicher Gerechtigkeit unter den Menschenvölkern und aller Kreatur. Kurzum: der eine und allgewaltige Gott ist gerecht; naturhafte Stärke und soziale Macht sind aufgehobene Momente göttlicher Gerechtigkeit, wie die Tora sie offenbart. Israels Monotheismus ist Toramono-

theismus. Der Glaube an die Einzigkeit Gottes und die Einheit der weltumspannend-universalen göttlichen Gerechtigkeit gehören zusammen. Sie machen das Eigentümliche der Religion Israels unter den Heidenvölkern aus, auf das sich Christentum und Islam je auf ihre Weise bezogen wissen.

Man hat neuerdings gelegentlich ein Loblied auf den Polytheismus angestimmt und ihn als Vorläufer postmoderner Liberalität gepriesen, welche Differenz anzuerkennen vermöge, ohne sie einem Einheitszwang zu unterwerfen. Im Gegensatz dazu biete der Monotheismus ein Motiv zu religiöser Gewalttat, weil er in konstitutiver Weise auf Alternativen und auf Ausgrenzung angelegt sei. Dieses Urteil ist trotz gegebener Wahrheitsmomente aufs Ganze gesehen nicht nur anachronistisch, sondern auch sachlich falsch. Der Monotheismus ist unzweifelhaft ein Fortschritt in der Religions- und Geistesgeschichte der Menschheit, jedenfalls dann, wenn er, wie in Israel der Fall, den Gedanken der Einzigkeit Gottes mit demjenigen universalen Einheit göttlicher Gerechtigkeit verbindet, die aller Kreatur ihr Recht zukommen lässt und allein das willkürliche Belieben des Unrechts ausschließt.

Bedarf es eines historischen Beweises für die Überlegenheit des Monotheismus gegenüber dem Polytheismus, so ist er nachgerade in Griechenland als dem Hort und der ursprünglichen Pflanzstätte europäischen Geistes zu suchen und zu finden. Wohl ist es wahr, dass der öffentliche Kult und die Frömmigkeit des Volkes in Athen und anderwärts in der hellenistischen Welt zu Zeiten von Paulus polytheistisch geprägt waren. Aber gerade die Gebildeten unter den hellenistischen Zeitgenossen des Apostels ließ der Polytheismus religiös und gedanklich unbefriedigt. Sie hielten sich daher statt an die überkommenen Formen der überlieferten Religion lieber an die Traditionen der Philosophie, die von Anbeginn den Grund von Selbst und Welt in absolut Einem suchte, weil alles Denken, das konsequent auf Letztbegründung zielt, den Gedanken des absolut Einen ausbilden muss. Der jüdische Monotheismus war für die intellektuell wendigen Geister der hellenistischen Zeit daher ungleich attraktiver als der überkommene Polytheismus.

Die Anfänge der Philosophie im Griechenland des sechsten vorchristlichen Jahrhunderts, um

Denken des Einen

auch dieses zu repetieren und erneutem Gedächtnis anzuempfehlen, vollziehen sich zwar unabhängig, aber in einer bemerkenswerten Parallele zur Entstehung des Monotheismus im exilischen und nachexilischen Judentum. Die sog. Vorsokratiker im Anschluss an Thales suchten das Wesen der Gottheit aus der Natur des Alls zu ergründen, mit deren internem Wirkprinzip sie es identifizierten. Als göttlich galt ihnen dasjenige, was die Natur naturiert und von innen heraus einheitlich gestaltet. Der Gedanke einer wesentlichen Naturtranszendenz der Gottheit war mit diesem Ansatz schwer zu verbinden. Das änderte sich grundlegend mit Sokrates: Für ihn hörte die Physik auf, philosophische Leitwissenschaft zu sein. An ihre Stelle trat die Ethik als eine praktisch orientierte Begriffsphilosophie. War die Naturphilosophie eine naturhafte Form des Denkens insofern, als sie sich unmittelbar dem Objekt ihres Begreifens hingab, führte Sokrates die Wissenschaft über ihr anfängliches Stadium der Selbstvergessenheit hinaus,

indem er ihren Vollzug zum reflexen Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen machte. Die Wissenschaft wurde, wenn man so will, sich selbst gegenständlich.

Das sokratische Denken gestaltete sich reflexiv, um einen geklärten Begriff seines Begreifens zu erlangen. Nicht länger fand Philosophie im Wissen der Natur Befriedigung; ihr Bedürfnis ging dahin, die Natur des Wissens zu ergründen. Dieses Bedürfnis wurde umso dringender, je konsequenter die Möglichkeit wahrhafter Wissenschaft von der sophistischen Skepsis in Zweifel gezogen wurde. In ihrer skeptischen Negation unmittelbarer Gewissheit von naturhaften Gegebenheiten übte die Sophistik eine Mittlerfunktion für den sokratischen Ansatz aus. Indes erschöpfte sich dieser nicht in sophistischem Zweifel, sofern er gewisses Wissen für nicht nur möglich, sondern für unbestreitbar erachtete. Zwar kann die sinnliche Wahrnehmung des naturhaft Gegebenen keine fundierte Gewissheit vermitteln, und auch das Sein der Natur ist nicht unmittelbar gewiss. Gewiss aber ist das Gute, und das Wissen von ihm kann nicht in Abrede gestellt werden. Theologisch hat dies für Sokrates zur Folge, dass Gott zum Inbegriff des Guten erklärt wird. Vom göttlichen Guten her ist schließlich auch der Natur ihr Zweck gesetzt, der in ihr selbst nicht unmittelbar zu finden ist.

Gott als Inbegriff des Guten transzendiert alles natürlich Gegebene und kann auf bloß naturhafte Weise nicht begriffen werden. Die theologische Grundthese des Sokrates wird durch Platons Ideenlehre auf eine theoretisch erweiterte Basis gestellt, im Übrigen aber einschließlich ihrer impliziten Voraussetzung bestätigt, dass mit dem Bewusstsein des Guten auch ein Wissen von Gott als der Idee der Ideen gegeben ist. Theologie ist ein transnaturales, aber nichtsdestoweniger ein vernünftiges Geschäft, sofern die Idee Gottes als Inbegriff des Guten die Welt der Vernunftideen nicht negiert, sondern vollendet. Im Wissen des Guten ist die göttliche Vernunft zur Erkenntnis gebracht und eingesehen, was in Wahrheit Gott ist. Als höchste aller Ideen ist die Idee des Guten mit derjenigen Gottes identisch, und indem sie gedacht wird, ist mit ihr auch Gott als der Grund und Zweck allen Seins erkannt, sofern das Gute nichts anderes ist als die göttliche Vernunft und die göttliche Vernunft nichts anderes als das Gute. Die Idee Gottes als des höchsten Guts und Inbegriff alles Guten sprengt den Begriff der Vernunft nicht, sondern bezeichnet den Inbegriff ihres Seins.

Daran hält auch Aristoteles fest. Nicht nur, dass der aristotelische Nous als oberste Weltursache mit dem Guten konvergiert; auch der Begriff des höchsten Guts als eines Denkens, das nur sich selbst zum Inhalt hat, bestätigt den rationalen Charakter der Theologie des Aristoteles, die nicht auf der Vernunft prinzipiell Transzendentes, sondern auf deren vernünftige Vollendung angelegt ist. Als Denken des Denkens ist Gott Inbegriff der Vernunfttätigkeit. Philosophie und Theologie kommen überein; göttliche Offenbarung und Selbsterkenntnis der Vernunft koinzidieren. Die christliche Theologie hat sich bei allen kritischen Vorbehalten gegenüber der griechischen Philosophie in der Regel konstruktiv an diese These angeschlossen. Platon wurde zum philosophischen Gewährsmann der Alten Kirche, Aristoteles zum Normalphilosophen mittelalterlicher Theologie.

Auch der lukanische Paulus hat keine Berührungspunkte mit der griechischen Philosophie seiner Zeit. Er redete, wie es in Apg 17,17f. heißt, nicht nur in den Synagogen mit Juden und Gottesfürchtigen, sondern auf dem Markt jeden Tag auch zu denen, die gerade zugegen waren, wobei er sich besonders auf Diskussionspartner mit epikureischen und stoischen Philosophen einließ. In seiner Areopagrede nimmt er sodann ausdrücklich eine Fülle von Gedanken und Motiven spätantiker Religionsphilosophie auf, die sich bereits in vorchristlicher Zeit auf mannigfache Weise mit alttestamentlichen und mit Gedanken zeitgenössischer jüdisch-hellenistischer Theologie verbunden hatten. Gott, dessen Geist das Universum lebendig durchwaltet und den Kosmos vernünftig ordnet, bedarf weder der Tempel noch kultischer Opfer und ist in menschlichen Bildern nicht zu fassen, weil er alles Endliche unendlich transzendiert. Als der unendliche Grund alles Seienden ist er zugleich, wie mit einem stoischen Dichterzitat eigens bekräftigt wird, der Ursprung der Menschen, die er dazu bestimmt hat, ihn zu suchen und zu finden, um im Bewusstsein göttlichen Geistes zu leben.

Von Jesus wird in der Areopagrede lange nicht gesprochen. Erst am Ende fällt sein Name, und die Totenaufstehung und das Kommen des Weltenrichters zum Gericht werden angekündigt, was umgehend den Spott der Hörer hervorruft. Zumindest durch den Schluss seiner Athener Rede ist der lukanische Paulus mit demjenigen Paulus verbunden, den wir aus den Briefen kennen, so sehr sich der Areopagredner ansonsten von dem Verkündiger des gekreuzigten Messias-Christus unterscheidet, der den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit ist (1. Kor 1,23). Auch wenn in der Areopagrede des lukanischen Paulus primär von *religio rationalis*, vernünftiger Gotteserkenntnis und einer natürlichen Anlage des Menschen auf Gott hin die Rede ist und weniger vom „Wort vom Kreuz“ als dem Zentrum paulinischer Theologie, so lassen sich doch Anklänge an die paulinische *theologia crucis* und an die Sätze herauslesen, die der historische Paulus im 1. Korintherbrief möglicherweise im Rückblick auf Athener Erfahrungen geschrieben hat: „Ich bin, als ich zu euch kam, nicht so gekommen, dass ich euch kraft überschwänglicher Rede oder Weisheit das Zeugnis Gottes verkündigt hätte. Denn ich beschloß, nichts unter euch zu wissen als Jesus Christus, und zwar als den Gekreuzigten. Und ich trat in Schwachheit und Furcht und mit großem Zagen unter euch auf, und meine Rede und meine Predigt ergingen nicht in überredenden Weisheitsworten, sondern in Erweisung von Geist und Kraft.“ (1. Kor 2,1–4)

Aus Gründen der Kontrastierung sei rasch die Szene gewechselt und eine Rückblende von einem knappen halben Jahrtausend vorgenommen, um ein anfängliches Bild zu gewinnen von einer der beiden Philosophenschulen, mit denen es der lukanische Paulus in Athen speziell zu tun bekam, nämlich den Epikureern. Dem im 5. Jahrhundert (um 435) vor Christus in der Cyrenaika geborenen, in Athen wirkenden griechischen Philosophen Aristipp haben der Überlieferung zufolge Freunde einst drei Hetären zur freien Auswahl angeboten. Statt die gewünschte Wahl zu treffen, soll der weise Mann alle drei mit der

Epikureer und Stoiker

Bemerkung in Empfang genommen haben, es sei bereits dem sagenhaften Paris nicht gut bekommen, einer von drei Göttinnen den Vorzug zu geben. Doch die eigentliche Pointe folgt erst: Denn zu Hause angekommen, so hört man, habe Aristipp das Trio, dem beizuwohnen er eigentlich geneigt war, mit besten Empfehlungen verabschiedet und unverrichteter Dinge ziehen lassen. Als Begründung soll er angegeben haben, dass ein wahrer Hedonist nur derjenige genannt zu werden verdiene, der Herr und nicht Knecht seiner Passionen sei. Wahrer Genuss und lustvolle Freude von Dauer ließen sich nur realisieren, wenn man seinen Leidenschaften nicht triebhaft Folge leiste, sondern sie bewusst sublimiere, um einen kunstfertigen Umgang mit ihnen zu pflegen. Ein wahrer Hedonist, so Aristipp, ist kein Lüstling, der eifertig von Begierde zu Genuss jagt, um im Genuss sofort nach erneuter Begierde zu schmachten; er ist vielmehr auf einen humanen Endzweck ausgerichtet, der in individueller Heiterkeit sich erfüllt und dabei auch das Ziel allgemeiner Erheiterung im Blick behält.

Man hat den Cyrenaiker Aristipp gelegentlich einen Vorläufer Epikurs genannt, der 306 v. Chr. in einem Garten Athens eine eigene Philosophenschule eröffnete. Richtig daran ist, dass auch Epikur die sokratische Frage nach dem Guten mit Verweis auf die Freude und mit der Feststellung beantwortete, alles, was gut zu nennen sei, habe als Mittel zur Realisierung des freudigen Endzwecks zu dienen. Dabei hat er, ohne sinnliche Bedürfnisse zu vernachlässigen, noch weitaus stärker als der Hedoniker Aristipp den geistigen Charakter wahrer Freude hervorgehoben. Während Leidenschaft und üppiger Sinnengenuss den inneren Frieden zerstörten, sei die unerschütterliche Seelenruhe der Ataraxie nur durch Tugend zu erreichen, die sich in Gelassenheit, notfalls auch im Verzicht übe, um dauerhaft glückselig zu sein. Das Ideal der Ataraxie gibt nur wenig Anlass zu der Vermutung, die Schüler des Epikurs seien jene reinen Genussmenschen gewesen, als die sie insbesondere dem christlichen Mittelalter galten. Luther sprach in gewohnter Derbheit gerne von den Schweinen aus der Herde des Epikur. Doch bieten die Vertreter des genuinen Epikureismus für dieses Verdikt kaum einen Anhalt. Noch weitaus weniger trifft es auf die Stoiker zu, die das Ataraxieideal zum Ideal der Apathie steigerten. Gemeint ist damit jene sprichwörtlich gewordene stoische Seelenruhe, die ganz in sich gründet und durch keine äußeren Eindrücke – und seien sie von noch so schmerzlicher Art – zu tangieren ist.

Der Stoizismus bildete neben dem Epikureismus sowie der platonischen Akademie und der aristotelischen Gemeinschaft der Peripatetiker die vierte der großen Schulen, die bis ins erste christliche Jahrhundert hinein die philosophische Szene bestimmten. Seinen Schulnamen verdankt der Stoizismus der Stoa Poikile, einer bunten Halle an der Nordseite des Marktes von Athen, die mit Wandgemälden aus der attischen Geschichte und Sagenüberlieferung ausgestaltet war. Dort lehrte um die Wende vom vierten zum dritten vorchristlichen Jahrhundert Zenon, der das stoische Lehrsystem in Grundzügen entwickelte. Im Detail entfaltet hat es später vor allem Chrysipp. Namentlich durch Cicero wurde der Stoizismus und sein Humanitätsideal sodann der römischen Welt vermittelt, um entscheidenden Ein-

fluss zu nehmen auf die Denkungsart der damaligen Gebildeten. Die bedeutendsten Stoiker der römischen Kaiserzeit vor Marc Aurel, dem Philosophen auf dem Kaiserthron, waren Seneca und Epiktet, deren Lebensweisheit auch unter Christen viel Anklang fand.

Stoiker und Epikurer waren die Repräsentanten der beiden in der römischen Kaiserzeit beliebtesten Philosophenschulen. In der interessierten Öffentlichkeit hatten sie einen hohen Bekanntheitsgrad. Wenn Lukas den Apostel Paulus daher gerade mit ihnen in eine Diskussion eintreten lässt, geschieht dies nicht ohne programmatische Absicht. Typisch ist auch, dass die Debatte auf dem Athener Marktplatz, der Agora, stattfindet. Zwar war, wie gesagt, Athen zu Zeiten des Paulus eine eher beschauliche Kleinstadt mit kaum mehr als 5000 Bürgern. Aber es lebte von seiner großen Vergangenheit und zog schon in der Antike zahlreiche philhellenische Bildungstouristen an. Auch offiziell galt Athen im römischen Reich trotz seiner äußeren Dürftigkeit als eine privilegierte Stadt. Für das Verständnis der Absicht, die Lukas mit dem Athener Philosophendiskurs des Paulus verbindet, ist all dies von zentraler Bedeutung.

Das Christentum scheut die Begegnung mit dem gebildeten Publikum nicht, sondern sucht sie in offensiver Weise. Das Evangelium will öffentlich werden und nicht im Geheimen bleiben. Es zeugt von keiner mysteriösen Angelegenheit, über die sich nur hinter vorgehaltener Hand tuscheln und raunen ließe, sondern von einem offenbaren Geheimnis, das das Licht der Vernunft nicht scheut. Dies wird durch den Athener Auftritt des Paulus, wie die lukanische Apostelgeschichte ihn schildert, eigens bestätigt. Doch zeigt sich auch, dass das im auferstandenen Gekreuzigten offenbare Geheimnis Gottes der Weisheit der Welt verborgen bleibt, ja mehr noch: dass sich die Weisen der Welt die Einsicht in das göttliche Mysterium Jesu Christi durch ihre Weltweisheit förmlich verstellen. Die einen, gemeint sind wohl die Epikureer, schimpfen Paulus mit einem athenischen Spottwort einen *spermologos*, einen Körnerpicker, der nichts auf die Reife bekommt und als Fasler und ausgemachter Schwätzer zu gelten hat. Die anderen, wahrscheinlich die Stoiker, erkennen nach Lukas zwar, dass Paulus eine religiöse Botschaft verkündigen will. Sie begreifen aber nicht, wovon die Rede ist, und halten die *anastasis*, die Paulus verkündet, für eine neben Jesus stehende Göttin, weil sie mit dem Wort von der Auferstehung des Gekreuzigten nichts anzufangen wissen. Ihre Ignoranz hindert die Diskutanten des Paulus indes nicht, den Apostel zum Areopag, dem westlich der Akropolis gelegenen Areshügel zu schleppen, damit er sich verteidige und genauer erkläre, was das für eine neue Lehre sei, die er vortrage. „Du bringst uns“, sagen sie, „recht befremdliche Dinge zu Gehör. Wir wüssten gerne, worum es sich handelt.“ (Apg 17,20) Die lukanische Apostelgeschichte kommentiert dies mit dem Hinweis, alle Athener und dortigen Fremden täten nichts lieber als die jüngsten Neuigkeiten zu erzählen und zu hören.

Der lukanische Paulus verweigert sich der Athener Neugierde nicht, die charakteristisch ist für den gesamten hellenistischen Zeitgeist; er greift sie vielmehr auf und bezieht in seiner Areopagrede die christliche Botschaft bewusst auf das Gedan-

kengut zeitgenössischer Philosophie, um es in konstruktiver Kritik auf die Erscheinung des erstandenen Gekreuzigten hin umzubilden und eine Konversion herbeizuführen, die wirklich Neues zur Erkenntnis bringt. Zwar wenige nur, aber immerhin einige Athener ließen sich vom Evangelium Jesu Christi begeistern. Aus Überlieferungsbeständen und möglichen Quellenvorlagen wusste Lukas, dass in Athen zu apostolischen Zeiten keine größere Christengemeinde entstand, wohl aber Einzelne sich zu Christus und dem Christentum bekannten. Entsprechend heißt es in Apg 17,34 nach Abschluss der Areopagrede des Paulus: „Einige aber schlossen sich ihm an und wurden gläubig, unter ihnen auch Dionysius, der Areopagit, außerdem eine Frau namens Damaris und noch andere mit ihnen.“ Unter dem Namen des Dionysius, als Mitglied des Areopags offenbar eine hochgestellte Persönlichkeit, verfasste später ein unbekannter Autor eine Gruppe von Schriften, in der Neuplatonismus und Christentum zu einer Einheit verschmolzen wurden. Obzwar das frühestens gegen Ende des 5. Jahrhunderts entstandene Corpus Dionysiacum weder vom historischen Areopagiten stammt noch ohne weiteres mit paulinischer Theologie vereinbar ist, darf es doch als eines unter vielen Zeugnissen dafür gelten, welche großen Folgewirkungen aus den ersten Begegnungen der christlichen Botschaft mit dem griechischen Geist hervorgingen.

Theorie der Gerechtigkeit

Jerusalem und Athen gehören bei allen Unterschieden zusammen und stellen im Christentum eine differenzierte Einheit dar. Dies zeigt sich auch bei dem schwierigen Thema göttlicher Gerechtigkeit, welches nicht nur den Skopus der Religions- und Theologiegeschichte Israels und ein Zentrum der Theoriebildung griechisch-römischer Antike bildet, sondern als Leitthema der Theologie wenn vielleicht auch nicht des lukanischen Paulus, so doch des Apostels zu gelten hat, wie sie aus seinen Briefen bekannt ist. Der römische Jurist Domitius Ulpianus (170–228 n. Chr.), der unter Kaiser Severus maßgeblichen Einfluss auf die Leitung des Staates gewann, hat dem Wesen der Gerechtigkeit mit der Wendung „*Suum cuique tribuere*“ bündigen Ausdruck verliehen. Jedem das Seine zuzuteilen, ist gerecht. „*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi.*“ In dieser Form hat Ulpian's Grundsatz in die seit 1583 Corpus iuris civilis genannte Sammlung des römischen Rechts von Kaiser Justinian I. Eingang gefunden.

Ulpian's Definition der Gerechtigkeit, derzufolge jedem nach Maßgabe gesetzlicher Gleichbehandlung dasjenige zuzuerkennen ist, was er verdient, begegnet analog bereits bei Aristoteles. Dieser hatte im Anschluss an Platon die Gerechtigkeit zur höchsten aller Tugenden erklärt. In der Gerechtigkeit liegt jede Tugend insofern beschlossen, als sie nicht nur dem Gerechten selbst, sondern jedermann zum Vorteil gereicht. Der Vorzug der Tugend der Gerechtigkeit liegt in ihrer Universalisierbarkeit begründet, welche die Besonderheit des Individuellen mit universaler Allgemeinheit zusammenschließt und vereint. Gerechtigkeit als Inbegriff des Tugendhaften ist ein Beziehungsbegriff, der zwischen dem Einen und dem Anderen vermittelt und das Verschiedene als Verschiedenes vereint. Die Formgestalt der in

der Tugend der Gerechtigkeit inbegriffenen Relation ist das Gesetz im Sinne der später so genannten *lex naturalis*, welche das Tun des Gerechten und das Unterlassen des Ungerechten gebietet. Als *lex naturalis* ist das gerechte Gesetz, das mit der Tugend der Gerechtigkeit koinzidiert, aller positiven Gesetzgebung vorausgesetzt.

Obwohl Inbegriff aller Einzeltugenden, kann sich die Tugend der Gerechtigkeit nicht unmittelbar als *iustitia universalis*, sondern stets nur auf die je und je besondere Weise der *iustitia particularis* realisieren. Als Generaltugend hat sie daher zugleich Einzeltugend zu sein. Die eigentümliche Vermittlung von tugendhafter Allgemeinheit und Besonderheit, wie sie der Gerechtigkeit entspricht, wird nach Maßgabe des Grundsatzes der Gleichheit geleistet. Es ist das Wesen der Gerechtigkeit, jeden gleich zu behandeln. Dies geschieht dadurch, dass jedem just dasjenige zugeteilt wird, was ihm als das Seinige zukommt. Die Grundform gerechter Gleichbehandlung ist entsprechend die *iustitia distributiva*, der die *iustitia directiva* insofern korrespondiert, als sie gerechte Verbindlichkeiten entweder vertraglich festschreibt oder rechtlich einklagt, um durch Ungerechtigkeit bedingte Missverhältnisse in Form von Bestrafung oder durch vergleichbare Maßnahmen zu beseitigen und den ursprünglichen Stand der Gerechtigkeit wiederherzustellen. Austeilende und ausgleichende Gerechtigkeit bilden so einen differenzierten Zusammenhang, wie er den proportionalen Regeln gemäß ist, nach denen das Rechte geordnet ist.

Detailliert entfaltet hat Aristoteles sein Konzept der Gerechtigkeit und ihrer Arten in seiner Nikomachischen Ethik. Bestimmend für die in der Tradition lateinischer Schulphilosophie *iustitia universalis sive legalis* genannte ganze und vollkommene Tugend der Gerechtigkeit ist das Gesetz der Alterität: „*iustitia semper est ad alterum*.“ Ihrer allgemeinen Bestimmung als Tugend schlechthin entspricht die Einzeltugend der Gerechtigkeit in Form der *iustitia distributiva* und der *iustitia directiva*. Die *iustitia distributiva* bemisst sich am Maßstab geometrischer Proportionalität, um nach Berechtigung, Anspruch und Würde jedem zuzuteilen, was das Seine ist. Die *iustitia directiva* schafft Ausgleich nach Maßgabe arithmetischer Proportionalität entweder in Form austauschender (*iustitia commutativa*) oder wiederherstellender bzw. korrekativer Gerechtigkeit (*iustitia regulativa sive correctiva*). Die *iustitia commutativa* gleicht unterschiedliche Bedürfnisse, die *iustitia regulativa sive correctiva* bestehende Ungerechtigkeiten aus, um den durch Unrecht verletzten Status der Gerechtigkeit und ihrer Ordnung zu restituieren. Die Basis der Konzeption bildet der Grundsatz, wonach die Tugend der Gerechtigkeit jedem nach dem gesetzlichen Prinzip der Gleichheit das Seine gibt. Entsprechend lautet die berühmte Gerechtigkeitsdefinition in der Aristotelischen Rhetorik (A, 1366b 9–11): „Die Gerechtigkeit ist eine Tugend, durch die jeder das Seine erhält und wie das Gesetz es angibt. Ungerechtigkeit hingegen ist dasjenige, wodurch einer fremdes Gut erhält und nicht nach dem Gesetz.“

Der Begriff der Gerechtigkeit als des beständigen und festen Willens, jedem das Seine zuteil werden zu lassen, findet sich nicht nur in der griechischen Philosophie und in der Tradition des römischen Rechts, sondern ist der Sache nach auch in der

jüdisch-christlichen Überlieferung unschwer zu identifizieren, und zwar gerade in theologischer Hinsicht. Gott ist gerecht, indem er jedem das Seine zuteilt, und einen Ausgleich schafft von der Art, dass Tun und Ergehen in einem proportionalen Verhältnis stehen. Hingegen ist es dem gerechten Wesen Gottes zuwider, die Differenz von Gut und Böse zu nivellieren oder gar zu vergleichgültigen dadurch, dass er die Untat des Bösen gut sein lässt. Wer Gottes Willen gehorcht und nach seinen Geboten handelt, dem wird es wenn möglicherweise auch nicht sogleich, so doch zuletzt wohlgehen, wohingegen sich der Übeltäter durch seine Untat selbst den Untergang bereitet und im göttlichen Gericht der gerechten Strafe verfällt. Es entspricht dem Wesen der Gerechtigkeit Gottes, nach Maßgabe seines gerechten Gesetzes dem Gerechten Recht zu geben in Gestalt verdienten Lohns und den Ungerechten zu richten und derjenigen Strafe zuzuführen, die ihm gebührt. Man wird schwerlich leugnen können, dass dieser Begriff göttlicher Gerechtigkeit im biblischen Zeugnis fest begründet ist, auch wenn der Befund nicht nur in Bezug auf das Neue, sondern auch in Bezug auf das sog. Alte Testament als der Bibel Israels differenzierungsbedürftig ist.

Proportionalität von Tun und Ergehen

Der alttestamentliche Begriff der Gerechtigkeit Gottes ist mit dem in der griechischen und lateinischen Antike entwickelten Gerechtigkeitsbegriff zwar keineswegs einfachhin gleichzusetzen, aber gerade unter dem Aspekt einer Proportionalität von Tun und Ergehen zumindest vergleichbar. Lässt sich, wie im Folgenden ansatzweise versucht, ein Erweis dieser Annahme erbringen, dann stellt sich die Frage nur umso dringlicher, wie das Evangelium von der Rechtfertigung des gottlosen und gesetzeswidrigen Sünders zu beurteilen ist, das der Apostel Paulus verkündet. Ist dieses Evangelium gerecht und theologisch zu rechtfertigen? Kann im Ernst von einer göttlichen Gerechtigkeit die Rede sein, die um Jesu Christi willen denjenigen ins Recht setzt, der im Unrecht ist, um so die Rechtfertigung des Sünders zu bewirken? Ist diese Rede im Sinne dessen, auf den sie sich beruft? Können Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu als Begründung dafür angesehen werden, dass Gott den Sünder rechtfertigt?

In Fragen dieser Art deuten sich historische und theologische Probleme an, die auf die Gesamthematik nicht nur dieses, sondern auch des Folgebandes der Reihe zum Studium Systematischer Theologie vorausweisen, der dem pneumatologischen Prozess altkirchlicher Lehrentwicklung gewidmet ist. Man löst die angedeuteten Probleme nicht dadurch, dass man den Gedanken zuteilender Gerechtigkeit als unbiblisch verwirft und den biblischen Begriff der *iustitia dei* wie selbstverständlich von demjenigen der *iustitia distributiva* abhebt. Zwar ist es in Teilen insbesondere der alttestamentlichen Exegese üblich geworden, das hebräische Verständnis der Gottesgerechtigkeit mit Wendungen wie Erwählungs- und Gemeinschaftstreue zu umschreiben und es dem angeblich paganen Prinzip vergeltender Gerechtigkeit zu kontrastieren, indem sich der Grundsatz allgemeiner Gleichbehandlung Geltung verschafft. Eine Reihe von Neutestamentlern hat sich diese Sicht zu eigen gemacht. Danach ist das Verständnis der Gerechtigkeit Gottes als

vergeltende Gerechtigkeit eine Fehlinterpretation nicht nur des paulinischen, sondern des biblischen Begriffs der Gottesgerechtigkeit überhaupt. Ausgebildet habe sich diese Fehlinterpretation erst im Denkhorizont griechisch-römischer Tradition, wie er seit der Alten Kirche für die christliche Theologie üblich geworden sei. Erst die *interpretatio Graeca* habe dazu geführt, das *talio*-Prinzip zum Zentrum alttestamentlicher Gerechtigkeitstheologie und den sog. Tun-Ergehen-Zusammenhang im Sinne des Grundsatzes proportionaler Vergeltung zu erklären.

Es trifft zu und lässt sich nicht leugnen, dass das alttestamentliche Zeugnis von der Gerechtigkeit Gottes in hohem Maße differenziert und mit dem Begriff der Vergeltung nicht hinreichend zu umschreiben ist. Gleichwohl ist das distributive Element, wonach jedem gemäß dem Grundsatz der Gleichbehandlung das Seine zuzuteilen ist, konstitutiver Bestandteil der Gerechtigkeitstheologie des Alten Testaments, die sich zumindest darin mit Theorien der Gerechtigkeit berührt, wie sie in der antiken Philosophie begegnen und bestimmend geworden sind für den rationalen Rechtsdiskurs der abendländischen Tradition. Spätestens in der Zeit des Exils und in der nachexilischen Periode der Geschichte Israels, in der sich das religiöse Judentum formierte, hat sich unter den Frommen die feste Überzeugung ausgebildet, dass der eine Gott und Schöpfer aller Dinge gerecht ist und alle seine Macht daran setzt, dem Recht zur Durchsetzung zu verhelfen, den Unrecht Leidenden aufzurichten und denjenigen, der sich das frevlerische Recht herausnimmt, Unrecht zu tun, in Schranken zu weisen. Um seiner Gerechtigkeit willen, die er in der Schöpfung zur Herrschaft zu bringen gedenkt, lässt Gott das Böse nicht gut sein.

Wie der Begriff göttlicher Schöpferallmacht und Herrschaft ist auch derjenige der Gerechtigkeit Gottes ein Beziehungsbegriff, der durch das Verhältnis bestimmt ist, in das sich Gott gemäß seiner Gottheit zu Mensch und Welt gesetzt hat. Dabei eignet dem von Gott dem Schöpfer zu Menschheit und Welt gesetzten Verhältnis selbst normativer Charakter. Sei ein gottunterschiedener Mensch unter Mitmenschen in einer gemeinsam gegebenen Welt: so lautet das göttliche Schöpfungsgebot, welches die Ordnung der Schöpfung ihrer inneren Norm gemäß expliziert. Der Schöpfungsordnung zu entsprechen ist die Bestimmung aller Kreatur, die im Falle des Menschen auf verständige und willentliche Weise zu verwirklichen ist. Gerecht ist der Mensch, wenn er mit Verstand und Willen den Ansprüchen entspricht, welche mit dem schöpfungstheologischen Grundverhältnis gesetzt sind, durch welches Gott die Gottesbeziehung, die Selbstbeziehung und die Beziehung des Menschen zum Mitmenschen und zur kreatürlichen Welt insgesamt geordnet hat. Das Unwesen der Sünde hingegen ist durch die Verkehrung des durch das Schöpferwirken des gerechten Gottes gesetzten Beziehungszusammenhangs gekennzeichnet. Die Sünde entspricht der gerechten Herrschaftsordnung des allmächtigen Schöpfers nicht nur nicht, sondern widerspricht ihr. Deshalb wird sie durch Gottes Gerechtigkeit gerichtet.

Der Begriff der Gerechtigkeit Gottes, von der das Alte Testament kündigt und auf welche die alttestamentlichen Frommen ihr gläubiges Vertrauen richten, ist mit

demjenigen göttlichen Gerichts unlöslich verbunden. Dass die Annahme einer richtenden Gerechtigkeit Gottes der israelitisch-jüdischen Tradition ursprünglich fremd und wesentlich auf heidnische Einflüsse zurückzuführen sei, lässt sich nicht ernsthaft behaupten. Zwar ist es wahr, dass die göttliche Gerechtigkeit in ihrer genuinen Intention, die in Gottes Gottheit selbst ihre Ursache hat, nicht auf Strafe ausgerichtet ist. Aber in Bezug auf die Verkehrtheit der Sünde nimmt sie aus Gründen, die ihr nicht äußerlich sind, sondern mit innerer Notwendigkeit zugehören, die Form richtender Strafgerechtigkeit an. Weit davon entfernt, die Differenz von Gut und Böse zu vergleichgültigen, verschafft sich die göttliche Gerechtigkeit nachgerade dadurch Geltung, dass sie die Sünde straft. Vergeltung hat insofern durchaus als ein Bestimmungsmoment, wenn auch nicht als das Ganze des alttestamentlichen Begriffes der Gerechtigkeit Gottes zu gelten. Gottes richterliches Walten ist entschieden von der Art, dass er nach rechtem Maß ein proportionales Verhältnis von Gesetzestreue und Lohn bzw. Gesetzeswidrigkeit und Strafe in Anschlag bringt. Anders ist der Sinn der im Einzelnen zwar differenzierungsbedürftigen, aber im Grundsatz zutreffenden Rede vom alttestamentlichen Tun-Ergehen-Zusammenhang gar nicht zu fassen. Daran ändert sich auch unter der Voraussetzung vollzogener Eschatologisierung alttestamentlicher Gerechtigkeits-theologie prinzipiell nichts. Es ist im Gegenteil so, dass die konsequente Endzeitorientierung, wie sie in der apokalyptischen Tradition statthat, wesentlich durch das religiöse Interesse bedingt ist, an der Gewissheit ausgleichender göttlicher Gerechtigkeit auch unter widrigsten Erfahrungs Umständen festhalten zu können.

Mag die aktuelle Wirklichkeit der Gerechtigkeit Gottes noch so sehr Hohn sprechen, zuletzt und am Ende wird sie sich durchsetzen und vollendete Realität annehmen. Gott wird richten nach Maß seiner Gerechtigkeit, die Gerechten rechtfertigen, an den Ungerechten aber die Konsequenzen ihrer Ungerechtigkeit zur Auswirkung kommen lassen. Zwar ist dem Alten Testament der Gedanke keineswegs fremd, dass Gott allgemeines Heil bezweckt und seine Gerechtigkeit ganz in den Dienst folgerichtiger Realisierung dieses Zwecks stellt. Gleichwohl bleibt es dabei, dass die Verwirklichung universalen Heilswillens Gottes ohne gerechtes Gericht über den Sünder und die ungerechten Folgen seiner Verkehrtheit theologisch nicht denkbar ist, weil sie andernfalls die Differenz zwischen Gut und Böse egalisiert würde. Auch die heilbringende Gerechtigkeit Gottes muss daher stets und notwendigerweise als richtende vorgestellt werden. Gerechtes Heil und Gericht lassen sich nicht trennen, wenn die Gerechtigkeit, wie es ihre göttliche Bestimmung ist, dem Recht dienen und denen, die im Recht sind, zu eben diesem ihrem Recht verhelfen soll.

Richtende Gerechtigkeit

Gottes Gerechtigkeit gibt dem recht, der im Recht ist, und richtet sich gegen die, die nicht recht haben, sondern das Recht und die Gerechten missachten und ihnen Gewalt antun. Gottes rechtfertigende Gerechtigkeit verschafft den rechtlosen Gerechten Recht und straft die Ungerechtigkeit derer, die

tun, als hätten sie ein Recht zu ihrer Bosheit. Nicht so, als würde Gott nach Art eines fatalen Geschicks Heil oder Unheil auf willkürliche Weise verteilen; Heil und Unheil bemessen sich vielmehr allein an Entsprechung bzw. Widerspruch zu jenem geschöpflichen Beziehungszusammenhang, den Gott nach Maßgabe seiner Gerechtigkeit gesetzt und dessen Ordnung er in seinen Geboten zur Sprache gebracht hat. Kurzum und summa summarum: Zwar ist der alttestamentliche Begriff der Gerechtigkeit mit dem Vergeltungsbegriff keineswegs hinreichend erfasst; dennoch enthält er ein distributives Element in sich und zwar auf konstitutive Weise. Die Unveräußerlichkeit dieses Elements wird weder durch das Bewusstsein der jüdischen Frommen, selbst der Vergebung bedürftig zu sein, noch durch den Gedanken der Erwählung Israels in Abrede gestellt, der mit dem alttestamentlichen Begriff der Gottesgerechtigkeit untrennbar verbunden ist.

Trotz ihrer Hochschätzung des gerechten und richtenden Gottes war den Frommen Israels die Diskrepanz durchaus bewusst, die zwischen dem Verhalten des Volkes bzw. einzelner seiner Glieder und den Geboten göttlicher Gerechtigkeit bestand. Die gläubige Gewissheit vergeltender Strafgerechtigkeit Gottes ist im Alten Testament mit dem Bewusstsein der Sünde durchweg aufs engste verbunden. Nicht Selbstgerechtigkeit ist das Kennzeichen des alttestamentlichen Gerechten, sondern die Einsicht, dass er beständiger Vergebung bedarf, um in Gottes Gericht bestehen zu können. Ohne Sündenvergebung gibt es keine Gerechtigkeit vor Gott. Der alttestamentliche Gerechte sucht daher seine Gerechtigkeit keineswegs unmittelbar bei sich selbst und in der Fehllosigkeit seines Verhaltens, sondern stellt sie Gott anheim, um sein Recht allein ihm anzuvertrauen.

Erkenntnis und Bekenntnis der Sünde sind konstitutive Elemente der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, und gehören wesentlich zum rechten Gottesverhältnis des Menschen hinzu. Insofern ist der theologische Gedanke der Rechtfertigung des Sünders dem Alten Testament nicht fremd und mit dem Begriff der richtenden und vergeltenden Gerechtigkeit Gottes durchaus verbunden. Ist dieser Begriff doch umfängen von der Verheißung göttlicher Erwählung und der Gewissheit einer Gotteskindschaft, die im Glauben an die Vaterschaft Gottes gründet. Erst unter diesen Rahmenbedingungen gewinnt der alttestamentliche Gedanke richtender göttlicher Gerechtigkeit jene Konkretheit, ohne die er als abstrakt zu beurteilen wäre. Zwar realisiert sich das Heil nicht anders als durch die richtende Gerechtigkeit Gottes, die dem Recht gegen das Unrecht zur Durchsetzung verhilft. Aber gerade deshalb kann die Rechtfertigung des Gerechten nicht anders erfolgen als dadurch, dass er sich selbst unter die richtende Gerechtigkeit Gottes beugt und, statt auf seiner Sünde zu insistieren, sich zu ihrer Schuld bekennt und um ihre Vergebung bittet. Die Gerechtigkeit des Gerechten besteht primär nicht in ihm selbst, sondern im gläubigen Vertrauen auf Gott und seine Verheißungen, von denen die Zusage der Sündenvergebung die wichtigste ist. Diese Einsicht gehört zum Ureigensten des alttestamentlichen Zeugnisses. Recht und richtig ist das Gottesverhältnis des Gerechten, weil er auf Gott und nicht etwa auf sich und seine Gerechtigkeit und vermeintliche Sündlosigkeit vertraut. Dass dem Gerechten sein Glaube zur

Gerechtigkeit angerechnet wird, ist daher durchaus im Sinne des Alten Testaments gesagt.

Rechtfertigende Gerechtigkeit

Die Gerechtigkeit des alttestamentlichen Gerechten besteht primär in seinem gläubigen Vertrauen auf Gott. Im Grunde seiner selbst ein Sünder wie jeder andere ist er Gott recht, weil und sofern er sich ganz auf Gott verlässt, der Verheißung göttlicher Sündenvergebung vertraut und sein Recht allein dem göttlichen Gericht anheim stellt, das ihm gegen alle Ungerechtigkeit und Rechtswidrigkeit Geltung verschaffen und zur Durchsetzung verhelfen wird wider die Feinde. Noch einmal: Der Grundsatz, dass Gott den Glauben zur Gerechtigkeit anrechnet, hat im Alten Testament nicht nur einen äußeren Anhalt, sondern ist in seinem Innersten begründet. Auch lässt sich nicht behaupten, dass dieser Grundsatz im Judentum jemals prinzipiell bestritten wurde. Der Vorwurf, die jüdische Religion ziele auf gesetzliche Selbstrechtfertigung, ist nicht nur pauschal, sondern unrichtig. Zwar kann es nach jüdischem Verständnis Gerechtigkeit vor Gott ohne Toragehorsam nicht geben. Doch das Recht der Tora ist nicht auf Selbstrechtfertigung der Söhne und Töchter Israels, sondern darauf ausgerichtet, dass sie ihrer Erwählung zur Gotteskindschaft und der Verheißung entsprechen, die in dieser Erwählung begründet liegt. Als Grundordnung seiner religiösen Verfassung weist die Tora das Volk Israel in den Bund ein, den Gott mit ihm aus der Zuwendung seiner göttlichen Liebe heraus geschlossen hat. Dabei sind die im Dekalog konzentrierten Bestimmungen mit Anweisungen über priesterliche Opfervollzüge etc. nicht deshalb verbunden, weil Gott ihrer bedürfte, sondern weil sie das Angebot möglicher Versöhnung auch bei Übertretung des göttlichen Gebotes enthalten. Weil sie im Rahmen der Erwählungszusage erfolgen, bleiben die Forderungen der Tora mit der Verheißung möglicher Sündenvergebung direkt verbunden.

Die Zusage der göttlichen Rechtfertigung für den Sünder, welcher der Verheißung Gottes glaubt und auf sein Erbarmen vertraut, lässt sich nicht nur an den Rändern des Alten Testaments finden, sondern steht in seiner Mitte. Bleibt zu fragen, woher Israel und die einzelnen jüdischen Frommen die Gewissheit nahmen, dass ihnen die richtende Gerechtigkeit Gottes trotz ihrer Verfehlungen zum Heile reichen werde. Diese Frage wird in der Regel mit dem Hinweis auf den Erwählungsgedanken begründet. Die Gewissheit der Errettung im Gericht ergebe sich aus dem Gedanken freier, allein im Willen Gottes gegründeter, zwar jeden Rechtsanspruch auf eine göttliche Pflicht ausschließender, aber die Rechtfertigung des Sünders umfassender Erwählung des Gottesvolkes und seiner Glieder. Doch bedarf diese Antwort einer Differenzierung, um nicht mit der Annahme universaler Gerechtigkeit des einen Gottes zu kollidieren, der als Gott Israels der Gott aller Menschen und Schöpfer Himmels und der Erden ist. Gerät der Erwählungsgedanke in Opposition zu dem Gedanken der Allgemeinverbindlichkeit der Tora, die universalen Gesetzesgehorsam fordert und Rechtfertigung nur unter seiner Bedingung verheißt, dann stellt er die Annahme göttlicher Gerechtigkeit selbst in Frage und setzt diese dem Verdacht willkürlichen Beliebens aus.

Der Begriff der Erwählung leitet sich im Deutschen wie im Hebräischen von demjenigen des Wählens ab und bezeichnet den Vollzug bzw. das Resultat einer willentlichen, zielbewussten Wahl, die in der Regel mit der Vorstellung sondernder Auswahl verbunden ist. Wer oder was erwählt ist, nimmt wegen seiner Erwählung üblicherweise eine Sonderstellung ein. Im theologischen Sprachgebrauch ist Subjekt der Erwählung primär, wenn nicht ausschließlich Gott. So hat Gott nach alttestamentlichem Zeugnis Israel als sein Volk und innerhalb des Volkes Israels Einzelne in spezifischer Weise erwählt. Diese Wahl und die mit ihr verbundene Aussonderung erfolgte allein aufgrund göttlichen Ratschlusses und nicht aus Gründen, die dem Willen Gottes vorgegeben waren und die Freiheit seines Entschlusses einschränkten. Gleichwohl ist die göttliche Erwählung von willkürlichem Belieben kategorial zu unterscheiden. Dies wird u.a. daraus ersichtlich, dass die göttliche Erwählung des Volkes Israels nicht die Kontingenz seiner ethnischen Natur mit höheren Weihen versieht oder den sozialen Status sanktioniert, den es als Gemeinwesen unter den Völkern einnimmt. Israels Erwählung gründet zwar allein in der Freiheit göttlichen Willens, zielt aber zugleich auf einen notwendigen Dienst, den das erwählte Volk unter den Völkern zu verrichten hat, um die allgemeine Relevanz seiner besonderen Bedeutung zu erweisen.

Der Dienst Israels, der als notwendige Konsequenz seiner Erwählung zugehört und seine spezifische Berufung ausmacht, besteht im Zeugnis der universalen Gerechtigkeit Gottes, die es in Wort und Tat zu bekennen gilt. Als erwählter Knecht seines Herrn ist Israel dazu berufen, der Gerechtigkeit Gottes dienlich zu sein, wie sie sich in der Tora manifestiert. Gottes Erwählungszusage und sein Anspruch auf Gesetzesgehorsam koinzidieren und sollen nach Gottes Willen vom Volk Israel als ein Zusammenhang wahrgenommen werden. Wo dies nicht geschieht, sind die Erwählten Gottes gegen göttliche Verwerfung nicht gefeit. Spätestens in der Exilszeit ist diese Einsicht herangereift, um des Weiteren die jüdische Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte wesentlich zu bestimmen. Die Universalität der Sendung, zu der sich das nachexilische Judentum berufen wusste, hängt mit dieser Einsicht aufs engste zusammen.

Israels Erwählung ist auf das Heil der ganzen Menschheit bezogen, und die Besonderheit des Gottesvolkes besteht nachgerade darin, dem humanen Allgemeinen durch gehorsames Zeugnis von Gottes Gerechtigkeit zu dienen. Jahwe, der Israels zu seinem Volk erwählt hat, ist weder ein Naturgott unter anderen Naturgöttern, noch bloße Schutzgottheit einer Nation, sondern der Eine, der Himmel und Erde erschaffen hat, um seine Schöpfung in universaler Schöpferallmacht nach Maßgabe seiner Gerechtigkeit zu regieren, die er in der Tora offenbart hat. An ihr hat sich das Volk Israel auszurichten, um ein Beispiel zu geben vor den Völkern. Israel ist erwählt, um Menschheit und Welt die Wahrheit der universalen Gerechtigkeit des einen Gottes zu bezeugen, wie sie in der Tora manifest ist. Wie Gottes Gerechtigkeit zielt auch Gottes Gesetz auf allgemeine Verbindlichkeit. Es liegt daher durchaus in der Konsequenz der Sendung Israels, wenn im Frühju-

Dienst der Erwählung

dentum vielfältige Versuche unternommen wurden, die Tora in Konstruktion und Kritik als das für das ganze Menschengeschlecht gültige Gesetz zu erweisen und dabei raum-zeitinvariante Geltungsansprüche von solchen zu unterscheiden, die lokal und historisch beschränkt sind.

Israel ist erwählt, der Welt die universale Gerechtigkeit des einen Gottes zu bekunden, der Himmel und Erde erschaffen hat. Die Frommen Israels hinwiederum sind dazu bestimmt, der Menschheit durch Toragehorsam und Gesetzestreue ein Beispiel ihrer Erwählung zu geben, nicht um ihre eigene Gerechtigkeit aufzurichten, sondern um Gottes Gerechtigkeit zu bezeugen vor den Völkern. Wer die jüdische Religion, aus der das Christentum hervorging, primär mit Nomismus und gesetzlicher Werk- bzw. Selbstgerechtigkeit assoziiert, der hat sie gründlich verkannt. Nicht dass es im Israel der Zeit Jesu keine Tendenzen zu einem ebenso nomistischen wie partikularistischen Gesetzesverständnis gegeben hätte; doch diese Tendenzen zu kritisieren ist ein vergleichsweise Leichtes und unter den ureigenen Bedingungen der jüdischen Religion selbst nicht nur möglich, sondern nahegelegt. Theologisch brisant wird es erst, wenn man sich in den Umkreis der Stärke des Judentums stellt und von dort her nach dem christlich-jüdischen Verhältnis fragt. Ist der paulinische Begriff der Gerechtigkeit Gottes, wie er nachgerade für die reformatorische Gestalt des Christentums, wenngleich keineswegs nur für sie bestimmend wurde, mit demjenigen der alttestamentlichen Überlieferung problemlos zu vereinen? Und wie ist Jesu im Zeichen der nahenden Gottesherrschaft erfolgte Zuwendung nachgerade zu denen zu beurteilen, die nicht nur ungesetzlich, sondern gesetzeswidrig handelten und daher nach Maßgabe der Tora als gottlose Sünder zu gelten hatten? Ist es gerecht und im Sinne des Gottes Israels, den manifest Ungerechten das eschatologische Heil zu verheißen und von einer Rechtfertigung der Gottlosen zu reden?

Jesus und Paulus waren Juden. Entsprechendes gilt für fast alle Glieder der Urchristenheit. Was sind die Gründe für die allmähliche Trennung von Kirche und Synagoge? Ist sie wesentlich durch Paulus und die Entwicklungen veranlasst, für welche die Gemeindeverhältnisse in Antiochien am Orontes beispielgebend waren? Oder gibt es Hinweise, die in die Richtung künftiger Differenzierung von Judentum und Christentum deuten, schon bei Jesus selbst, der den Christen als Messias Israels und Christus der Heiden gilt? Auf letztere Frage ist im vorliegenden Band einzugehen, wohingegen erstere erst im Folgeband ausführlicher behandelt werden wird. Der systematische Problemhorizont der historischen Fragestellungen ist erkennbar durch die traditionelle Thematik von Gesetz und Evangelium bestimmt, wie sie, ohne dass dadurch ihre gesamtchristliche Bedeutung eingeschränkt würde, in je besonderer Weise die paulinische und die reformatorische Theologie charakterisiert. Es wäre unkritisch, dies in Abrede zu stellen und das mit der gegebenen Geschichtsdarstellung verbundene dogmatische Interesse zu verbergen, zumal da es für jeden Kundigen ohnehin offensichtlich ist. Unkritisch wäre es freilich ebenso, systematische und historische Perspektiven unmittelbar koinzidieren zu lassen, etwa indem man das Verhältnis von Judentum und Christentum

undifferenziert mit demjenigen von Gesetz und Evangelium parallelisiert oder analogisiert, das selbst in hohem Maße differenzierungsbedürftig ist.

Um abschließend nur auf einen, für das christliche Verständnis der Tora nicht unwesentlichen Differenzierungsvorschlag hinzuweisen: Es ist im Kontext reformatorischer Theologie wiederholt gefordert worden, zwischen Gebot und Gesetz terminologisch sorgsam zu unterscheiden. Der deutsche Begriff des Gesetzes bezeichne in seiner theologischen Verwendung nicht unmittelbar den göttlichen Willen für Menschheit und Welt, wie er in den Zentralgeboten der Tora, etwa im Dekalog, offenbar sei, sondern lediglich die postlapsarische Form derselben. Zum Gesetz werde das Gebot erst durch den Fall der Sünde. Zwar seien Gebot und Gesetz ihrem Gehalt nach identisch. Beide Formgestalten jedoch unterscheiden sich so tiefgreifend wie der supralapsarische und der infralapsarische Status der Schöpfung. Da nun aber der realexistierende Mensch außer Jesus Christus immer schon schuldhaft in Sünde verstrickt und der Macht des Bösen erlegen sei, begegne ihm Gottes Gebot im Entscheidenden seines Daseins als Gesetz, welches nicht rette, sondern zugrunde richte, indem es dem Menschen seine verfehlt Bestimmung vorhalte, ohne neue Möglichkeiten künftiger Erfüllung zu erschließen. Zwar könne auch der gefallene Mensch nach Maßgabe des göttlichen Gebots äußerlich ehrbar leben. Aber die äußerliche Ehrbarkeit werde zwangsläufig zum falschen Schein, wenn sie sich, wozu sie unter postlapsarischen Voraussetzungen faktisch geneigt sei, mit dem Anspruch auf Gerechtigkeit vor Gott versee. Dieser Anspruch habe vor Gott keinen Bestand und werde durch das göttliche Gesetz als Form des Gebotes unter den Bedingungen seiner Verkehrung ebenso gerichtet wie diejenige innere Selbstverfallenheit des sündigen Menschen, aus der all sein böses Tun hervorgehe.

Der *usus theologicus legis* ist der *usus elencticus*. Dennoch geht nach der skizzierten Sprachregelung das Gebot in seiner gesetzlichen Funktion nicht auf. Dies zeige sich zum einen an der äußeren Ordnungsfunktion, die es seiner auch unter sündigen Bedingungen erhaltenen Ursprungsgüte gemäß infralapsarisch ausübe; das zeige sich zum anderen aber auch und vor allem an der bleibenden Geltung des Gebots für den aus Gnade um Christi willen aus dem Gericht geretteten Glauben. Zwar habe das Gesetz über denjenigen, der dem Evangelium glaube, keine Macht mehr, und an die Stelle des Gerichts sei die gratis gewährte Rettung getreten. Aber das Gebot, welches sich zum Gesetz wie eigentlicher und fremder Schöpfungswille Gottes verhalte, gelte weiterhin und inhaltlich unverändert, nun freilich in einer Form, die der Gestalt des Gesetzes nicht nur vorhergehe, sondern auch folge, womit gesagt ist: in die Form des Gebotes, wie es für den Glaubenden gilt, ist die dankbare Erinnerung an die Errettung aus dem Gericht unvergesslich eingezeichnet.

Jesus Christus ist des Gesetzes, nicht aber des Gebotes Ende. Das Evangelium hebt das Gesetz in bestimmter Negation auf, um es als Gebot in sich zu bewahren und zur Erfüllung zu bringen. Der Gebotsinhalt bleibt dabei materialiter identisch

Vandenhoeck & Ruprecht

Studium Systematische Theologie

Band 5

Im fünften Band seiner Reihe „Studium Systematische Theologie“ bietet Gunther Wenz eine Christologie in historischer Form. Er widmet sich zunächst der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Anschließend entfaltet er Grundzüge der jesuanischen Reich-Gottes-Botschaft. Ausführlich erörtert der Autor die Gründe für den Prozess und die schließliche Hinrichtung Jesu. In drei Kapiteln rekonstruiert er die Anfänge urchristlicher Christologie, deren Urdatum Ostern darstellt. So wendet sich Wenz in einem ersten Schritt der Auferweckung des Gekreuzigten zu, danach dem Kreuz des Auferstandenen und schließlich der Zukunft des Gekommenen.

Der Autor

Dr. theol. Gunther Wenz ist Professor für Systematische Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München und Direktor des Instituts für Fundamentaltheologie und Ökumene.

ISBN 978-3-525-56708-1



9 78352 5 567081

www.v-r.de