

GOETTLICHE UND MENSCHLICHE GERECHTIGKEIT
AM HORIZONT DER PATRISTISCHEN
TRADITION. Eine Skizze

VON
Dr. JOHANNES PANAGOPOULOS
Priv. - Dozent an der Universität Athen

Vorbemerkung

Die Debatte über die Gottesgerechtigkeit und die Rechtfertigung des Menschen wurde seit Augustin und seinem Opponenten Pelagius hauptsächlich im Westen geführt. Unter Luthers Ansatz wurde dieses Thema zum Stein des Anstosses zwischen den rivalisierenden Parteien und wurde schliesslich zum theologischen Hauptfaktor der Spaltung innerhalb der westlichen Christenheit. Obwohl damals radikale Meinungsverschiedenheiten über die Sünden- und Erlösungslehre die Geister schieden, wendete man dennoch die gleichen Denkkategorien an und setzte sich mit herkömmlichen Themen der mittelalterlichen lateinischen Tradition auseinander. Dass man zu keinem befriedigenden Ergebnis gekommen ist, soll nicht verwundern. Die gegenwärtige Diskussion über die göttliche und die menschliche Gerechtigkeit im römisch-katholischen und protestantischen Lager hat, trotz ernsthafter Bemühungen, nichts Weiterführendes erreichen können. In der Sicht eines dritten Beobachters scheint sich daher diese in die Sackgasse geratene Debatte immer noch in einer theologisch ungeklärten Phase zu befinden.

Der Osten ist seinen eigenen Weg gegangen. Man wird vergeblich bei den östlichen Kirchenvätern eine klar umrissene Lehre über die Gottesgerechtigkeit im Sinne des Westens suchen. Bei ihnen gelten ja die Trinitäts- und die Zweinaturenlehre als die Grundlage jeder Theologie, Anthropologie und Kosmologie. Darum geht es bei ihnen wohl zunächst um die Priorität Gottes und nicht um seine wie auch immer verstandene Gerechtigkeit, wie im Westen; es geht um das Geheimnis der göttlichen *Oikonomia* und um ihre «kosmische», erfahrungsmässige Wirksamkeit und nicht um intellektuelle Bearbeitung und Aneignung. Es geht weiterhin um Teilnahme am geoffenbarten Leben Gottes und nicht um Schematisierung und darum um Objektivierung

seiner heilsgeschichtlichen Aktion. Aus diesem Grundverständnis heraus kann man wohl keine «östliche» Lehre von der Gerechtigkeit Gottes erwarten, die mit der westlichen vergleichbar wäre. Es handelt sich vielmehr um eine Denk- und Lebensweise, speziell um ein «Ethos» der Theologie des Ostens, das eher Wegweiser als System ist. Im Rahmen dieses kurzen Referates werden wir versuchen, uns diese Vision der östlichen Kirchenväter zu veranschaulichen, von der aus ihr Beitrag zu unserer Frage verständlich wird. Da es sich hier um keine systematische und erschöpfende Darstellung der patristischen Tradition über die Gottesgerechtigkeit handelt, muss der Autor allerdings unvermeidliche Kürzungen in Kauf nehmen.

I. Die *Oikonomia* der göttlichen Gerechtigkeit

Vorgreifend möchten wir feststellen: Während man im Westen die Gottesgerechtigkeit als *justificatio impii* umdeutete, d.h. negativ als Vergebung der ererbten Schuld und positiv als Heilszuspruch, und sie zum zentralen Punkt einer anthropologisch orientierten Theologie machte, ging es bei den östlichen Kirchenvätern um die Gemeinschaft des Menschen am auferstandenen Leib Christi bzw. um die Teilnahme am göttlichen Leben, was sie gemeinhin «Theosis» durch Gnade nennen. Ihr Anliegen war vor allem nicht die Frage nach der Erbsünde und ihrer Aufhebung bzw. nach der Menschensünde und ihrer Vergebung. Sie sahen diese Fragen vielmehr als Nebenaspekte dessen, was sie für erstrangig hielten, nämlich der Tatsache der gefallenen menschlichen Natur und ihrer Wiederherstellung. Dadurch wurde die Frage nach dem Menschen und seinem Heil in den breiten Zusammenhang der göttlichen *Oikonomia* gestellt. Auf diese Weise haben die Kirchenväter ein ganzheitliches, globales Denken entwickelt, das sie davor bewahrte, die legitimen Prioritäten aus dem Blick zu verlieren.

Es wäre aber ein Irrtum, daraus zu schliessen, dass die Kirchenväter des Ostens die Grundfrage nach der Sünde und der Rechtfertigung ignoriert und die *theologia crucis* zu Gunsten einer *theologia gloriae* abstrahiert hätten¹. Lange bevor Anselm und Thomas von Aquin ihre Lehre über die Gottesgerechtigkeit sowie über das Erlösungswerk Christi am Kreuz entwickelt hatten, hat im vierten Jahrhundert Gre-

1. Zusammenstellung solcher Missverständnisse von westlichen Theologen s. bei J. Karavidopoulos, «Das paulinische Sündenverständnis bei den griechischen Kirchenvätern», *Kleronomia* 2 (1970) 42ff. (Thessaloniki).

gor von Nazianz in seiner berühmten Paschahomilie diese Frage in ihrem richtigen Zusammenhang gestellt und die dem Osten eigentümliche Tradition prägnant zusammengefasst. Hierin heisst es:

«Dieses für uns vergossene, dieses überaus kostbare und glorreiche Blut Gottes, dieses Blut des Opferpriesters und des Opfers, warum wurde es vergossen und wem wurde es dargebracht? Wir waren unter der Herrschaft des Satans, verkauft an die Sünde, nachdem wir uns durch unsere Begierlichkeit die Verderbnis zugezogen hatten. Wenn der Preis unseres Loskaufes jenem gezahlt würde, der uns in seiner Gewalt hält, dann frage ich mich: Wem und wofür wurde ein solcher Preis gezahlt? Wie unwürdig wäre es, wenn er dem Satan angeboten worden wäre. Dann erhielte ja der Räuber das Lösegeld und zwar nicht nur von Gott, sondern er erhielte Gott selbst. Er würde für seine Schandtat einen so übermässig hohen Preis fordern, dass es gerechter wäre, uns zu begnadigen. Wird aber dieser Preis dem Vater gezahlt, dann muss man sich erst recht fragen, wofür. Der Vater war es ja nicht, der uns gefangen hielt. Und warum sollte auch das Blut des einzigen Sohnes dem Vater wohlgefällig sein, der doch Isaak nicht als Opfer Abrahams annehmen wollte, sondern das Menschenopfer durch einen Widder ersetzen liess? Ist es nicht klar, dass der Vater das Opfer nicht deswegen annahm, weil er es forderte oder weil er dessen bedurfte, sondern aus 'Oikonomia'? Der Mensch sollte durch die Menschheit Gottes geheiligt werden: Gott selbst sollte uns befreien, indem er den Tyrannen durch seine eigene Kraft besiegte, indem er uns durch seinen Sohn zu sich zurückruft, der der Mittler ist und alles zu Ehren seines Vaters vollbringt, dem er in allem gehorcht... Möge das übrige in Schweigen angebetet werden...»².

Dieser höchst bedeutsame Text macht auf zwei fundamentale Sachverhalte aufmerksam, die die gesamte östliche Tradition wie auch ihr Ethos prägen:

(a) Negativ gesprochen, wird jeder rationalistische Versuch zum Verständnis des Heilswerks Christi am Kreuz total abgelehnt. Jede Logik führt hierin, wie die von Gregor gestellten Fragen deutlich zeigen, zwangsläufig *ad absurdum*. Zugleich wird jeder Gedanke der «Ananke»,

2. In s. Pascha, hom. XVI 22, MPG 36, 653AB.

die die Gottesgerechtigkeit bestimmen sollte, ausgeschlossen³. Gerade wegen dieser Gefahr vermeiden es die Kirchenväter, bei dem literarischen Sinn der biblischen Aussagen über die Gottesgerechtigkeit stehen-zubleiben. Andererseits sprechen sie auch oft von der Genugtuung der Ehre Gottes, von der Sühne, vom Loskauf oder vom Lösegeld, dargebracht von Christus am Kreuz, von Sachverhalten also, die ein forensisches Verständnis des Kreuzes zu implizieren scheinen. Sie gebrauchen indessen diese Termini vielmehr als Bilder und Symbole, die das Mysterium unseres Heils eher versinnbildlichen als erklären. Der legitime Zugang zu diesem Mysterium sei dagegen allein furchtsames Schweigen, Gebet und gläubiger Gehorsam.

(b) Positiv wird das Heil des Menschen durch Christus mit dem Begriff der göttlichen «Oikonomia» erläutert. Es ist danach der «gerechte» ewige Wille des Vaters, die gefallene menschliche Natur, jeder Gesetzmässigkeit zum Trotz, in ihrem Urzustand wieder herzustellen und die Menschen durch die Menschwerdung seines Sohnes zu heiligen. In diesem Zusammenhang sprechen die Kirchenväter oft von der sogenannten Urgerechtigkeit, und sie beschreiben damit die Situation des Menschen vor dem Fall. Δικαιοσύνη wird dabei als der Zustand der Sohnschaft des Menschen bei Gott bzw. als die Harmonie und Ordnung zwischen Gott und der geschaffenen Welt verstanden. Nie aber wird sie bei ihnen als partikuläre Tugend Gottes oder als Kategorie seines Wesens und Seins aufgefasst. Mit diesem Begriff wollen sie vor allem die Fülle seiner ἀρετή bezeichnen, die Zusammenfassung all seiner Proprietäten, wie sie sich in seiner erlösenden Aktion in der Geschichte manifestieren: «Jede Tugend wird mit dem Namen der Gerechtigkeit bezeichnet⁴», oder weiterhin: «Tugend und Gerechtigkeit bei Gott ist dies, dass er allen reichlich seine eigenen Güter sowie die Gemeinschaft (κοινωνία) seiner Seligkeit mitteilt⁵».

In diesem Sinne indiziert Gottesgerechtigkeit vor allem die überschwengliche Liebe Gottes für die Menschen, die durch Jesus Christus manifestierte, die am Kreuz ihren Höhepunkt fand. Mehrere Kir-

3. Summarisch bei Johannes Damascenus, *De fide orthodoxa* IV 1, MPG 94, 1101A.

4. N. Kavalas, *Explic. div. liturg.*, MPG 150, 393D, ähnlich Johannes Chrysostomus, *In Gen.*, hom. XXIII 5, MPG 53, 203; Gregor von Nyssa, *In beatitud.*, hom. IV, MPG 44, 1244A; Photius, zu Röm. 1,17, bei K. Staab, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, Münster i. W. 1933, 474-75 (nunmehr K. Staab).

5. N. Kavalas, *ibid.*, MPG. 150, 508A.

chenväter identifizieren deshalb δικαιοσύνη mit der göttlichen Liebe, Weisheit, Wahrheit, Seligkeit, Gnade, Güte, mit dem Frieden Gottes usw. Als synonyme Sammelbegriff wird oft der Terminus *Philanthropia* verwendet, der sich allgemein im Osten eingebürgert hat. Damit wird im Grunde das Geheimnis der realen und totalen Aufnahme der menschlichen Natur von dem Logos Gottes, die wahre Teilnahme alles Menschlichen am göttlichen Leben verstanden.

Nach diesem globalen Verständnis betonen die östlichen Väter vor allem die unberechenbare Initiative Gottes, seine freie Aktion, den Überfluss seiner Gnade⁶. *δικαιοσύνη* impliziert daher nicht einfach die Relation Gottes zu dem Menschen und dem Kosmos oder seine schöpferische oder erlösende Tat, seine Macht und Treue oder sein Recht gegenüber der Schöpfung etc. Die heute viel besprochene Frage, ob *δικαιοσύνη* Θεοῦ als *genetivus subjectivus* oder *objectivus* zu verstehen sei, würde ihnen eher pedantisch erscheinen. Denn hier geht es wohl nicht um objektivierende Feststellung, sondern eher um die reale Manifestation und die echte Aneignung der realisierten göttlichen *Kenosis*; Gottesrede, wahre Theologie, ist nicht apodeiktisch, sondern primär apo-kalyptisch, die aus der kontingenten persönlichen Erfahrung der göttlichen *Philanthropia* erwächst.

II. Korruption und Wiederherstellung der menschlichen Natur

Die Grundkategorien der patristischen Anthropologie sind nicht primär Rechtfertigung, Befreiung von der Erbsünde, Lossprechung etc., sondern hauptsächlich Teilnahme und Gemeinschaft des Menschen am göttlichen Leben. Die Väter setzen nicht bei der Sünde und der Schuld des gefallenen Adams an, welche die göttliche Gerechtigkeit und Ehre verletzen und dadurch Genugtuung mitbedingen. Sie fassen vielmehr den tatsächlichen Zustand der ganzen menschlichen Natur ins Auge. In ihrem Sinne prägt die Sünde nicht die menschliche Natur als ganze, sondern wird dem freien Willen des Menschen zugeschrieben; sie ist Zustand des Lebens (*ροπή, ἔξις*) und nicht seine Ontologie. Der Fall Adams hat im Grunde also nicht die Sünde zur Folge gehabt, welche dann vererbt bzw. vermittelt wird, sondern etwas Tieferegreifendes und Radikaleres. Der Entscheid Adams hat vielmehr die

6. Johannes Chrysostomus, *In 2 Cor.*, hom. II, 3, MPG 60, 518C. Vgl. dazu die diesbezügliche Lehre des Klemens Alexandrinus bei M. Farantos, *Über die Gerechtigkeit*, Athen 1971 (griechisch).

Korruption der menschlichen Natur im Ganzen verursacht, welche dann den Tod mit sich brachte. Jeder Mensch nach Adam trägt also die Krankheit zum Tode an sich, er ist der Sterblichkeit ausgesetzt und daher dem Drang zum Sündigen unterworfen. Er wird also in der ἀρχαία ἀρετή (Fluch), in dem παλαιὸς ῥύπος (Schmutz) geboren. Daraus wird es verständlich, dass es an sich nicht primär um die Befreiung des Menschen von der Erbsünde geht, sondern im Prinzip um die Wiederherstellung der menschlichen Natur in ihrem Urstand (ἀναμόρφωσις), um die Vernichtung des Todes und die Schaffung einer neuen Kreatur, also um Leben und Tod, um Sein oder Nicht-Sein⁷.

Hier setzt die eigentliche Kreuzestheologie der Väter ein. Der Tod Christi ist das entscheidende Ereignis, wodurch die göttliche *Philanthropia* realisiert und manifestiert wird. Denn mit dem Kreuz ist nicht einfach die forensische Lossprechung von der Schuld oder die Genugtuung Gottes durch die freie Tat eines Unschuldigen bewirkt, welche die Menschen vor Gott rechtfertigt. Vielmehr muss es heißen: «Der Tod am Kreuz war effektiv nicht als Tod eines Unschuldigen, sondern als Tod des Fleischgewordenen Herrn»⁸. Das Kreuz ist wahrhaftig erlösend und lebenspendend, gerade weil es die freie Tat der göttlichen *Kenosis* ist, wodurch Gott selber an den Verhältnissen des menschlichen Lebens real teilnimmt. Am Kreuz hat Christus, als fleischgewordener Logos, die Macht des Todes endgültig überwunden, welcher die Menchen in seiner Knechtschaft hielt, und die menschliche Natur in ihrem gott-ähnlichen Zustand wieder hergestellt: «Es war notwendig für uns, dass Gott Mensch werde und sterbe, auf dass wir wiederaufleben könnten»⁹. Theodor von Mopsuestia hat diesen Sachverhalt in dem

7. Vgl. repräsentativ Cyrill von Alexandrien: «Sünder sind wir durch Adams Ungehorsam in dieser Weise geworden: Adam war geschaffen zur Unvergänglichkeit und zum Leben... weil er aber der Sünde und der Vergänglichkeit anheimgefallen ist, deshalb sind in die Natur des Fleisches Lust und Unreinheit eingedrungen, und seither wütet das Gesetz in unseren Gliedern. So ist unsere Natur krank geworden in Beziehung auf die Sünde wegen Adams Ungehorsam; so sind die Vielen Sünder geworden, nicht weil sie in Adam mitgesündigt haben - damals existierten sie ja noch nicht-, sondern weil sie dieselbe Natur wie er hatten, die unter das Gesetz der Sünde gefallen ist. Wie nun die menschliche Natur in Adam durch den Ungehorsam krank und vergänglich geworden ist... so ist sie auch in Christo wieder befreit worden» (*In Rom.*, MPG 74, 789).

8. G. Florovsky, «On the Tree of the Cross», nach der griechischen Übersetzung in: ders., *Θέματα Ὁρθοδόξου Θεολογίας*, Athen 1973, 65.

9. Gregor von Nazianz, *In s. Pascha*, hom. XVI 28, MPG 36, 661C.

Sinne interpretiert, dass unsere ganze menschliche Natur am Kreuz mit Christus gekreuzigt und mit ihm vom Tode auferstanden ist¹⁰. Ähnlich Gregor von Nazianz: «Nichts kommt dem Wunder meines Heiles gleich: einige Tropfen Blut stellen das ganze Universum wieder her»¹¹; «der Ort der Hinrichtung wird zum Paradies» (Hymnus am Fest der Kreuz-Erhöhung, 14. September). Der berühmte Satz «Gott wurde Mensch, damit der Mensch Gott werde», der die ganze patristische Tradition und die Frömmigkeit des Ostens durchzieht, drückt gerade das Herz der Kreuzestheologie der Väter aus.

Gerade diese kosmische Relevanz des Kreuzes Christi ermöglicht eine realistische Deutung des Heils, die sowohl die göttliche *Philanthropia* als auch die tatsächlichen Möglichkeiten des Menschen zu ihrem vollen Recht bringt. Es gilt also, primär zu zeigen, welche die Implikationen des Gehorsams Jesu am Kreuz für die Menschen sind. Nikolas Kavalas vertritt entschieden die Auffassung, dass Christus durch sein Leiden sich zunächst den geknechteten Willen (θέλησις) des Menschen «erkauft» hat¹². Dadurch wird der Mensch gänzlich frei, so dass er nun seine Liebe voll aktivieren und sich die göttliche *Philanthropia* aneignen kann. Gerade darin liegt das Ziel der göttlichen Oekonomie, dass Gott die Liebe des Menschen für sich gewinnen will. Durch sein Kreuz sucht Christus den Menschen zu Gott zu bewegen. Hierin liegt eigentlich der Sinn des Lösegeldes (λύτρον), das Christus am Kreuz erbracht hat¹³.

Es muss aber zugleich deutlich gesagt werden: Dieses globale Verständnis der Gerechtigkeit Gottes, als gleichbedeutend mit der göttlichen *Philanthropia*, konzentriert sich nicht allein auf das Kreuz, als das Hauptereignis der Erlösung des Menschen. Werk und Person des inkarnierten Logos, seine ganze Geschichte werden vielmehr als Einheit gesehen. Der ganze Christus, *totus Christus*, ist der Grund unseres Heils und nicht allein sein Kreuz oder seine Auferstehung.

10. Theodor von Mopsuestia, zu Röm. 6,6, bei K. Staab, 121f.

11. Gregor von Nazianz, *ibid.*, hom. XVI 29, MPG 36, 664A.

12. Vgl. *De vita in Christo*, MPG 150, 645, 716, dazu P. Nellas, *Die Lehre von Nikolas Kavalas über die Gerechtigkeit. Ein Beitrag zur Orthodoxen Erlösungslehre*, Piräus 1975, 121ff. (griechisch).

13. Weiteres über die Auffassung des Lösegeldes bei den Kirchenvätern s. bei D. Tsamis, «Die Lehre der Kirchenväter über den Empfänger des Lösegeldes», *Kleronomia* 2 (1970) 88-111 (griechisch).

III. Zeugnisse aus der patristischen exegetischen Tradition

Dieses Verständnis der Gerechtigkeit Gottes wurde von den Kirchenvätern mit einer genialen biblischen Exegese begründet, die über den literarischen Sinn hinaus in das ἀπόθετον κάλλος (aufgelagerte Schönheit, Basilius der Grosse) der Schrift vorstösst. Ich werde dazu zwei charakteristische Beispiele anführen. Johannes Chrysostomus bemerkt in seinem Kommentar zu Röm 3,21, dass Paulus nicht ἐδόθη, sondern πεφανερώται gebraucht hat. Im ersten Fall würde ein forensisches Verständnis der Gerechtigkeit im Sinne des Heilszuspruches und der Lossprechung vorliegen und somit die Perspektive verengen. Paulus will aber vor allem die Tatsache der geoffenbarten Gerechtigkeit Gottes in Christus hervorheben, die die ganze menschliche Natur betrifft¹⁴. Das gleiche gilt für das ἀποκαλύπτεται in Röm. 1,17.

Sehr bezeichnend ist die Väterauslegung zu Röm. 5,12, die in der Auseinandersetzung zwischen Augustin und Pelagius eine entscheidende Rolle spielte. Dieser Vers bereitet ernsthafte Übersetzungsprobleme. Die lateinische Version «in quo omnes peccaverunt», welche die Doktrin der Erbsünde impliziert, ist schwer mit dem griechischen Urtext zu vereinbaren. Die meisten Kirchenväter des Ostens geben dem hingegen das «ἐφ' ᾧ» kausativ mit «weil» wieder. Danach meine Paulus, der Tod Adams sei zugleich die Strafe all derjenigen, die ähnlich wie er sündigen. Diese Auslegung setzt die kosmische Relevanz der Sünde voraus, erklärt aber nicht die Nachkommen Adams für schuldig¹⁵. Im Anschluss an 1 Kor. 15,22 weisen die Kirchenväter auf die Analogie zwischen dem ersten und dem zweiten Adam hin. Wie es eine Solidarität im Tode Adams gibt, genauso gibt es zwischen Christus und jedem Getauften eine Solidarität im Leben. Röm. 5,12 würde dann folgendermassen zu übersetzen sein: «Wie daher durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist, und durch die Sünde der Tod, und so der Tod alle Menschen ergriffen hat, weil sie alle gesündigt haben». In diesem Sinne ist es der Tod, den die Sünde zur Folge hat und dadurch die menschliche Natur verdirbt. Es gilt also, den Tod und die kosmische Korruption zunichtezumachen, denn er ist die Wurzel allen

14. In Rom.. hom. VII, MPG 60, 443.

15. Vgl. dazu J. Meyendorff, «Ἐφ' ᾧ (Rom. 5,12) chez Cyrill d' Alexandrie et Théodore», *Studia Patristica* IV, Berlin 1961, 158ff. und ders. *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, London & Oxford 1975, 144.

Übels: «Indem wir sterblich geworden sind, bekamen wir den unaufhaltsamen Drang zu sündigen»¹⁶.

IV. Menschliche Gerechtigkeit als Leben in Christus

Teilhabe am göttlichen Heil, d.h. Aneignung der göttlichen Gerechtigkeit, geschieht weder durch *Imitatio*, also durch eine externe moralische Tat, noch durch den simplen nominellen Zuspruch des verkündigten Wortes, sondern durch wahrhaftes «Leben in Christo». Es geht eigentlich darum, dass der Mensch der Sünde der neuen Kreatur effektiv teilhaftig werden, dass er die von Christus vollbrachte neue Existenz in seinem Leben konkret realisieren kann. Dieses neue «Leben in Christo» verwirklicht sich zunächst durch bewusste und aktive Teilnahme an Taufe, Chrisma und Eucharistie, d.h. durch geschichtliches Leben in der Gnade. Hier geht es weder um Heilontologie noch um Sakramentalismus, sondern um die wahren Möglichkeiten des Menschen, die jeden Doketismus bzw. jede Phänomenologie des Heils aus dem Wege schaffen.

Eine kurze Vorstellung dieser drei «Sakramente» soll die dem Osten eigentümliche Tradition und damit auch ihr Ethos im Gegenüber zu dem westlichen verdeutlichen.

Nach der augustinischen Lehre werden Kinder getauft, nicht weil sie sündig geboren sind, sondern weil sie in Adam («in quo») gesündigt haben. Die östlichen Kirchenväter betonen hingegen, dass die Kinder nicht zur Vergebung ihrer (noch nicht begangenen) Sünden getauft werden, sondern damit sie in das neue und unsterbliche Leben Christi eingegliedert werden. Bei der Kindertaufe geht es also um etwas Tieferes und Wesentlicheres als um Vergebung. Der Getaufte wird der neuen, von Christus restaurierten menschlichen Natur teilhaftig, er wird ein Glied des neuen *σῶμα δικαιοσύνης*¹⁷, und damit legt er sein von den Eltern geerbtes *σῶμα ἁμαρτίας* und die Sterblichkeit endgültig ab. Mit der Taufe stirbt er wie Christus, legt er den alten Menschen ab, und er kleidet sich mit dem *σῶμα ἀφθαρσίας* an; die Taufe ist daher reale Gemeinschaft am Tode und an der Auferstehung Christi. Sie vollbringt reale *Anthropophanie*, genauso wie die Taufe Jesu im Jordan reale *Theophanie* war. Deshalb wird sie eigentlich zum ewigen Leben, *εἰς ζωὴν αἰώνιον*, vollzogen, nach dem Wortlaut des Taufritus. Daher

16. Theodor von Mopsuestia, *In Rom.*, MPG 66, 801B.

17. Severian von Gabala, zu Röm. 6,6-7, bei K. Staab, 218f.

die dreifache *immersio*, die Beschwörung des Satans und das Kleiden mit weissen Gewändern («Kleid der Gerechtigkeit», nach dem baptis-malen Gebet). Die Taufe ist als österlicher Durch-gang vom Tode zum Leben verstanden und wird deshalb symbolhaft vollzogen. Sie ist mit anderen Worten Bad der Wiedergeburt, λουτρόν παλιγγενεσίας, der eigentliche *dies natalis* der Christen¹⁸.

Gleich nach der Taufe wird des Chrisma vollzogen, damit der Getaufte das Angeld der neuen Ktisis, den heiligen Geist, empfängt, als Wahrzeichen seiner neuen Existenz und als Kraft zum neuen Leben. Er wird dadurch «gesiegelt» (σφραγίς). Gleich danach kann und soll der Getaufte an der Eucharistie teilnehmen, damit er den auferstan-denen Leib des Herrn aufnimmt und damit «gleich-leiblich» (σύσσωμος) und «gleich-blütig» (σύναιμος) mit dem Auferstandenen wird¹⁹. So ist die Eucharistie nicht einfach Erinnerung an das Kreuz und an die Auf-erstehung, sondern reale Gemeinschaft daran, d.h. die ἀπαρχή, die Kondition der Vergöttlichung des Getauften und damit die ἀπαρχή seiner δικαιοσύνη. In diesem Sinne ist die Eucharistie φάρμακον ἁθα-νασίας (Ignatius, Epheserbrief 20,2).

Es zeigt sich damit, dass menschliche Gerechtigkeit bei den Kirchenvätern primär als geschichtliches Ereignis unseres Lebens er-fahren wird, das nicht einfach zugesprochen, sondern konkret durch Teilnahme an der Liturgie der Kirche bzw. an ihrem «Sakrament», realisiert wird. Dadurch wird das «Leben in Christo» als sich fortset-zende göttliche *Philanthropia* erlebt und manifestiert. Das ist der Kon-text, der Inhalt und das Ziel der menschlichen Gerechtigkeit. In die-sem Zusammenhang sprechen die Kirchenväter von der συνέργεια des Menschen; sie ist durch den Ruf bedingt, durch ständige μετάνοια die göttliche Gnade und das neue Leben, die göttliche Gerechtigkeit als eigene δικαιοσύνη und eigenes «Recht» zu erfahren. Auch in diesem Sinne wird die menschliche συνέργεια stets als ἔργον πίστεως verstanden.

18. Über diese reiche Symbolik der Taufe vgl. die Analyse der relevanten patristischen Texte bei J. Daniélou, *Liturgie und Bibel. Die Symbolik der Sakramen-te bei den Kirchenvätern*, München 1963, 42-59. Bezeichnend für dieses Verständnis der Taufe ist das Ethos der orthodoxen Christen, dass sie als ihren wahren Geb-urtstag ihren Namenstag feiern. Denn bei der Taufe bekommen sie den Namen eines Heiligen der Kirche und damit treten sie in reale Gemeinschaft mit der von Gott vergöttlichten menschlichen Natur ein; dadurch wird ihr ganzes Leben «ge-siegelt».

19. Cyrill von Jerusalem, *Catechet. XXII* 1,3, MPG 33, 1017. 1100.

V. Christliche und menschliche Gerechtigkeit

Diesen hauptsächlich informativen Beitrag möchten wir mit einigen weiterführenden Bemerkungen abschliessen, die sich mit innerer Notwendigkeit aus dem oben skizzierten patristischen Verständnis der Gottesgerechtigkeit ergeben. Zunächst halten wir fest: Die Gerechtigkeit Gottes «πεφανέρωται» (Röm. 3,21) eph'apax und hat eine neue Ktisis und Weltordnung geschaffen. Sie ist als geschichtliches Ereignis unsere neue Realität. Das biblische Wort ἀπο-λύτρωσις deuten die Kirchenväter in dem Sinne, dass es keine irgendwie begrenzte Befreiung (λύτρωσις), sondern unser end-gültiges, allein in Gottes Gnade und Kraft bewirktes Heil impliziere, das nicht mehr rückgängig gemacht werden kann²⁰. Diese neue Heilsktisis ist durch Jesus Christus unsere Ktisis geworden.

Gottesgerechtigkeit impliziert primär die Wiederherstellung der «Gesundheit» der menschlichen Natur, der Doxa des Menschen, d.h. seiner Sohnschaft, und die gottgewollte Ordnung des Kosmos; sie bringt also die gesamte Schöpfung zu ihrem «Recht». Der getaufte Gläubige erfährt schon jetzt diese neue Kreatur im voraus; er erfährt sie als sein ihm von Gott offenbartes und verwirklichtes Sein. Die Zeit des Glaubenden ist die Zeit seiner δικαιοσύνη, d.h. seiner geschenkten, unbegrenzten, von Niemandem mehr bedrohten Möglichkeiten; sie wird immer neu, als Gabe und Auftrag, bei jedem Glaubenden realisiert und aktualisiert. Menschliche Gerechtigkeit impliziert das gnadenhafte, unaufgebbare «Recht» jedes, aller Menschen, sich die δικαιοσύνη Θεοῦ als seine eigene anzueignen und in ihr zu wandeln. Des Menschen Gerechtigkeit ist also, über jede Beziehungsrealität hinaus, seine ontologische, im Glauben erfasste und in der Gnade erlebte Identität. Sie ist die Teilnahme an der göttlichen *Philanthropia* und ihre Aktualisierung, d.h. immerwährende *Kenosis* aus Liebe.

Göttliche Gerechtigkeit ist die geschichtliche φανέρωσις der bedingungslosen Liebe Gottes und der totalen Annahme der menschlichen Natur, nach dem Satz: «Was nicht angenommen wird, kann nicht geheilt werden; was mit Gott vereinigt wurde, das wird geheilt»²¹. Als solche ist sie kein moralisches Vorbild oder Prinzip der menschlichen Gerechtigkeit, sondern vielmehr ihre *Bedingung*. Wahre menschliche

20. Johannes Chrysostomus, *In Rom.*, hom. VII, MPG 60, 444.

21. Gregor von Nazianz, *Epist.* 101 *ad Cledonium*, MPG 37, 181Cff.

Gerechtigkeit ist «Christus-förmige» (χριστοειδής) Gerechtigkeit²², die die «Ver-göttlichung» (ἐνθέωσις) oder die «Ver-christlichung» (ἐνχρίστωσις) des Menschen zu ihrem letzten Ziel hat²³. Seit Christus gibt es also nur gott-menschliche δικαιοσύνη, d.h. wahre *Philanthropia*. Sie beinhaltet also die unerschütterliche Gewissheit und die feste Verheissung, dass der Mensch nicht mehr zum Tode sündigen kann, dass er nicht mehr der Ananke der Sünde unterworfen ist²⁴. Seine Existenz ist durch wahre μεταμόρφωσις oder μεταποίησις von jeder tödlichen Folge der menschlichen Sünde befreit. Der Christ lebt in dem festen Glauben, dass Gott seine befremdende Sünde, sein Versagen und den physischen Tod durch seine Gerechtigkeit ein für allemal überwunden hat. Kein Übel in der Welt, keine Macht kann die *Philanthropia* Gottes verunmöglichen.

Es versteht sich von selbst, dass christliche Gerechtigkeit als solche nicht mit irgendwelchen politischen, sozialen, ethischen etc. Programmen identifiziert werden kann. Sie ist die Krisis jeder proklamierten oder geforderten menschlichen Gerechtigkeit, ihre endgültige Überwindung. Sie erschöpft sich nicht einfach in der Suche nach gerechten Lösungen im Bereich unserer sozialen Verhältnisse, sie lässt sich auch nicht in eine Situationsethik auflösen. Gerechtigkeit im christlichen Sinne ist vielmehr das unbedingte *Ja* Gottes zu dem Menschen, ungeachtet, wer er ist, wo und wie er lebt; sie ist die totale philanthropische *Koinonia* (nicht einfach Solidarität!) am menschlichen Los, sein befreiendes Golgotha. Wenn es gilt, dass die Christen κατὰ πνεῦμα, d.h. als Unsterbliche und Befreite leben sollen²⁵, dann ist es eine widermenschliche Verengung, ja Blasphemie, diese unsere Realität auf zeit-

22. N. Kavalas, *De vita in Christo*, MPG 150, 592C.

23. Dieses Ziel der menschlichen Gerechtigkeit, welches letzten Endes Verwirklichung der göttlichen δικαιοσύνη ist, beschreiben die östlichen Kirchenväter prägnant im Blick auf die Gottesmutter Maria. Nach ihrer Auffassung hat sie die menschliche, allerdings gefallene Natur in ihrer puren Gestalt in sich verwahrt. Sie war der gerechte und «gesunde» Rest (λεῖμμα) und durch diese ihre «Gerechtigkeit» (κάλος) hat sie Gott zur Liebe (ἔρωσ) der Menschheit bewegt. Sie war daher repräsentativ die συγ-τέλεια der Menschheit zu ihrem Heil. Die Gottesmutter hat aber eine ähnliche Funktion wie das Gesetz. Sie war προτέλεια und παρασκευή der göttlichen Gerechtigkeit (N. Kavalas, *De vita in Christo*, MPG 150, 588A). Durch ihren «passiven» Synergismus ist die Theotokos zum Typus unserer δικαιοσύνη geworden.

24. Die Auslegung von Theodor von Mopsuestia zu Röm. 4,8; 5,13-14. 18-19. 21 und 6,6 geht in diese Richtung, bei K. Staab, 118-122.

25. Theodor des Mopsuestia, zu Röm. 8,5-6, bei K. Staab, 133. 134.

bedingte Programme und Proklamationen irgendwelcher Art zu reduzieren. Die Kirche muss nicht nur die göttliche Gerechtigkeit aktualisieren, ver-menschlichen, sondern auch sie vor jedem Missverständnis und jedem Missbrauch schützen. Christliche Gerechtigkeit geht über all das hinaus, was wir immer darunter verstehen wollen oder möchten. Denn sie ist vor allem die in der Freiheit der Gnade erlebte Identität des Menschen.

* * *

Die gegenwärtige Debatte über die Gerechtigkeit beschäftigt sich mit den polaren Fragen, ob es bei der Gottesgerechtigkeit um Gabe oder Eigenschaft Gottes gehe, ob Paulus an eine mehr individuelle oder universelle Heilsmitteilung Gottes denke, ob es ihm mehr um Gottes Recht und Ehre gehe oder um des Menschen Heil und Seligkeit²⁶. In aller Unbefangenheit muss man sagen, dass diese Problematik in einer verengenden Perspektive eingeschlossen ist und dass man immer noch in der alten lutherisch geprägten Fragestellung gefangen bleibt. Man gelangt damit zwangsläufig zu einer fatalen Polarisierung zwischen Natur und Gnade, Glaube und «Werke», Leben und Erkennen, Individuum und Gemeinschaft, Kirche und Welt, Sein und Existenz, Ontologie und Eschatologie usw. Eine weiterführende Diskussion sollte, unter Berücksichtigung der oben skizzierten patristischen Tradition, den Ansatz für die Überwindung dieser Polarisierung finden können. Der eigentliche Beitrag der östlichen Kirchenväter, das möchten wir noch einmal wiederholen, will und soll nicht als eine eigentümliche «Lehre» verstanden werden, sondern vielmehr als Wegweiser und Grundlage, die weiteres konstruktives Denken nicht nur ermöglicht, sondern eher erfordert.

26. Vgl. K. Kertelge, «Rechtfertigung» bei Paulus. *Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs*, Münster 1967, 307.