

Jost Eckert

Das Evangelium für Israel und die Völker: Das Problem der Absolutheit des Christentums im Neuen Testament

Das missionarische Bewußtsein, die nicht an Jesus Christus glaubenden Mitmenschen zum christlichen Glauben zu bekehren, weil nur in Christus das Heil zu erlangen ist (Apg 4,11f.), war von den ersten Tagen der Geschichte des Christentums an bis in unsere Zeit hinein für das christliche Selbstverständnis charakteristisch. Das Wort des johanneischen Christus: «Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben» (Joh 14,6) und der Sendungsauftrag des Auferstandenen, des Herrn der Kirche: «Geht hin und machet alle Völker zu Jüngern...!» (Mt 28,19) stehen hinter dem Anspruch, das Evangelium als die entscheidende und unüberholbare Heilswahrheit allen Völkern zu verkünden.

Dieser «absolute» Wahrheitsanspruch ist für den modernen Menschen fraglich geworden. Die Ursachen dafür sind vielfältig. Nicht zuletzt hat die historische Forschung, der sich die historisch-kritische Exegese verpflichtet weiß, die Erfahrung der Relativität aller menschlichen und geschichtlichen Gegebenheiten gefördert. Das historische Problem lautet: Wie einmalig ist das christliche Evangelium? Das theologische Problem ist durch die Frage nach der Heilsnotwendigkeit der christlichen Verkündigung angesichts der überaus zahlreichen anderen Glaubenswege und Religionen gestellt. Die neue Begegnung mit dem Glauben Israels und die durch das II. Vatikanische Konzil befürwortete positivere Wertung der nichtchristlichen Religionen verschärfen das Problem der Absolutheit des Christentums. Die Hauptaufgabe der neutestamentlichen Exegese ist es hier, die Geschichte des Evangeliums aufzuzeigen und das urchristliche Glaubensverständnis zur Sprache zu bringen.

I. Jesus und Israel

Der viel zitierte Satz von Julius Wellhausen: «Jesus war kein Christ, sondern Jude»¹ wirft nicht bloß das religionswissenschaftliche Problem auf, ob Jesus mit seiner Botschaft als ein rein innerjüdisches Phänomen

zu verstehen ist, sondern stellt auch die Frage, inwieweit die christliche Kirche, die auf die Kontinuität mit dem irdischen Jesus Wert legt, ja diese in den Evangelien verkündet, Israel bleibend verbunden ist.

Die durch den christlichen Glauben geprägten Texte der Evangelien lassen keinen Zweifel an der grundsätzlich proisraelitischen Einstellung Jesu. Auch wenn er seinen Zeitgenossen mit der Ansage der Nähe der Heilsherrschaft Gottes (Mk 1,15) und den sich daraus ergebenden Konsequenzen viel Neues zu sagen hatte, er verkündete keinen neuen Gott, sondern offenbarte in neuer Weise den Gott Israels, der gemäß dem Glauben Israels als Herr der Geschichte und als Schöpfer der Welt und aller Menschen begriffen wurde.

Das Evangelium Jesu richtete sich an Israel, und als er in seinem Volk nicht die erwartete Zustimmung fand, hat er Israel nicht verlassen und sich etwa an die Heiden gewandt. Die Heidenmission stand nicht im Blickfeld des irdischen Jesus, vielmehr war und blieb für ihn Israel das Zentrum des Heilshandelns Gottes. Dies bestätigt gerade, falls es sich hier um ein echtes Jesuswort handelt, sein prophetisch-apokalyptisches Drohwort gegenüber seinen unbußfertigen Zeitgenossen: «Ich sage euch aber: Viele werden von Osten und Westen kommen und mit Abraham und Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tisch liegen, die Söhne des Reiches dagegen werden hinausgestoßen werden in die Finsternis draußen; dort wird Heulen und Zähneknirschen sein» (Mt 8,11f.; Lk 13,28f.). Es ist nicht von der Mission bei den Heiden, sondern gemäß der prophetischen Tradition über die endzeitliche Völkerwallfahrt² vom Kommen der Heiden, das Gott bewirkt, die Rede. Die Drohung gegenüber den Söhnen des Reiches – gemeint sind konkret die sich nicht auf Jesu Reich-Gottes-Botschaft einlassenden Juden – besagt nicht, daß die Erwählung Israels grundsätzlich preisgegeben ist, sondern es wird ausdrücklich das Israel der Väter, dem sich Jesus mit allen Glaubenden verbunden weiß, als die Grundlage der eschatologischen Heilsgemeinde namhaft gemacht.

Wie die Errichtung des Zwölferkreises zeigt, hat Jesus, der in Israel eine Sammlungsbewegung für das Reich Gottes ins Leben gerufen hat, einen bleibenden Anspruch gegenüber Israel erhoben (vgl. Mt 19,28; Lk 22,28–30) und ist, als sich das Israel seiner Zeit weitgehend für seine Botschaft verschlossen zeigte, für sein Volk in den Tod gegangen. Allerdings stellen sich gerade an diesem Punkt für die Exegese schwierigste Fragen, da die Texte, etwa Mk 10,45 und 14,24, in erster Linie den Glauben der Gemeinde an die universale Heilsbedeutung des Todes Jesu verkünden und es eine Frage bleibt, inwieweit Jesu eigenes Todesver-

ständnis eruiert werden kann. Bedenken wir, daß der nach Jerusalem gehende Jesus mit dem tödlichen Prophetenschicksal hat rechnen müssen, so wird man mit H. Schürmann folgende Aussage machen müssen: «Wenn wir nicht annehmen wollen, Jesus hätte sterbend einen sittlichen Zusammenbruch erlitten, dürfen wir voraussetzen, daß Jesus liebend-proexistent in den Tod gegangen ist.»³ Daß für Jesus der bisherige Adressat seiner Wirksamkeit, das Volk Israel, von der Proexistenz seines Todes nicht ausgeschlossen war, versteht sich von selbst. Sollte er seinen Tod im Licht der Gestalt des leidenden Gottesknechts gedeutet haben (Jes 53,4–12), dann legt sich eine universale Ausrichtung seiner Hingabe im Sinn eines Sterbens «für die Vielen», d. h. für alle Sünder, nahe. Auch sonst bricht ja in seiner Verkündigung die universale Heilsperspektive der endzeitlichen Gottesherrschaft immer wieder durch.

Neben der proisraelitischen Grundeinstellung Jesu wird man die israelkritischen und einen engen Erwählungsglauben sprengenden Elemente seiner Verkündigung nicht übersehen dürfen. Jesus war – überspitzt formuliert –, religiös und politisch gesehen, kein Nationalist. Er hat die prophetische Kritik Johannes des Täufers geteilt, der den selbstsicheren Frommen Israels sagte: «Bringt also Früchte, die der Umkehr entsprechen, und fangt nicht an, bei euch zu sagen: Wir haben Abraham zum Vater; denn ich sage euch: Gott kann dem Abraham aus den Steinen da Kinder erwecken» (Lk 3,8; Mt 3,8f.). Nicht die Abrahamskindschaft im völkischen Sinn verbürgt den Eintritt ins Reich Gottes; der sich in Früchten der Umkehr auswirkende Glaube ist entscheidend. So erneuert denn auch Jesus nicht ausdrücklich die nationalen Hoffnungen Israels und vertritt keine politische Theologie im Sinne der Zeloten. Er ruft nicht zum heiligen Krieg gegen Rom auf. Die Heilsbedingungen werden individualisiert, d. h. der einzelne in seinem persönlichen Verhalten zu Gott und dem Nächsten ist Gegenstand der Unterweisung (vgl. die Gleichnisse und die sittlichen Weisungen Jesu).

Es kann zu dogmatischen Grenzüberschreitungen kommen, wie sie in der Begegnung Jesu mit dem heidnischen Hauptmann von Kapharnaum (Lk 7,1–10; Mt 8,5–13) und mit der kanaänischen Frau (Mk 7,24–30; Mt 15,21–28) zum Ausdruck gebracht worden sind. Der Glaube dieser Heiden, die den Glauben der Israeliten beschämen, ist die Voraussetzung für die Heilserfahrung. Jahwe wird noch stärker als im Glauben Israels als Vater aller Menschen begriffen.

Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,29–37) stellt das Verhalten eines in Israel Verachte-

ten als vorbildlich hin. Im Kontext der Botschaft Jesu betrachtet, ist es ein der Gottesherrschaft gemäßes sittliches Verhalten. Da diese nicht als das dem Samariter bewußte Handlungsprinzip genannt wird, ist in ihm das Bild des «anonymen» Christen gesehen worden. Im Gleichnis vom Weltgericht (Mt 25,31–46) hat die christliche Überlieferung diese universale Komponente der Botschaft Jesu, daß das Heil auch außerhalb einer ausdrücklichen Beziehung zu Christus und der Kirche erlangt werden kann, in einer nicht mehr zu überbietenden radikalen und eindrucksvollen Weise weiter verkündet.

Diese grenzenlose Brüderlichkeit hat Jesus selbst gelebt, der sich gerade der in Israel religiös und sozial Diskriminierten angenommen hat. Das Gleichnis von der bleibenden Sohnschaft und verweigerten Brüderlichkeit (Lk 15,11–32) beleuchtet nicht nur, daß sich Jesus gegen das exklusive Heilsverständnis der Frommen Israels, die den Sünder abschrieben, gewandt hat, sondern weist auch auf das neue Gottesbild Jesu hin. Die den jüdischen Heilspartikularismus in Frage stellende universale Dimension der Reich-Gottes-Botschaft Jesu, der Gottes Heilsherrschaft dem Menschen vermittelte und das Heil den Armen, Hungernden und Weinenden zusprach (Lk 6,20b–21), ist ganz wesentlich mitbestimmt durch seinen Glauben an Gott den Vater. Der Gedanke eines «heiligen Restes» als eines Kreises von Auserwählten taucht in der Botschaft Jesu ebenso wenig auf⁴ wie die Erwähnung Israels im Vaterunser⁵.

Die Überzeugung, daß Gottes Barmherzigkeit größer ist als seine Gerechtigkeit und er das Heil des Menschen will, schlägt sich auch in der viel diskutierten Gesetzeskritik Jesu nieder. Jedenfalls ist für ihn die Tora nicht mehr die unantastbare Norm, sondern er verkündet den Willen Gottes in einer neuen, das Gesetz zum Teil kritisierenden Weise (vgl. etwa Mk 2,27; 7,15; 10,11f.). Die sittlichen Weisungen zeigen, daß das Ideal der ganz anderen Welt des Reiches Gottes bestimmend sein soll; dieses ist schon jetzt, wie das Leben Jesu sichtbar macht, eine Kraft für jeden, der glaubt⁶. Jesus stellte nicht das heilsgeschichtliche, wohl aber das «gesetzliche» Credo Israels in Frage.

Der christliche Glaube sieht in Jesus den «Geistgesalbten» (vgl. Lk 4,16–30), der Gott als die Heilswirksamkeit dem aufgeschlossenen Menschen in einzigartiger Weise erfahrbar machte; dies ist das größte Wunder seines Lebens und zusammen mit seiner Auferstehung der Anfang der Basileia. Zu dieser Anerkennung des Anbruchs der Erlösung im Leben, Wirken und Geschick Jesu von Nazareth ist der jüdische Glaube jedoch nicht bereit.

II. Das christliche Evangelium und Israel

Die Jünger Jesu verkündeten nach Ostern in Israel das Evangelium Jesu weiter und diesen als den durch seine Auferweckung bestätigten Messias Israels, der bald als der richtende Menschensohn wiederkommen und für alle Welt sichtbar das Reich Gottes herstellen werde.

Der äußere Gang der Geschichte im Verhältnis zwischen den Jesusjüngern und dem offiziellen Judentum ist bei allen Unsicherheitsfaktoren im einzelnen leichter zu skizzieren als die Entwicklung der christlichen Theologie in den ersten 25 Jahren. Die Quellenlage ist hier ungemein schwierig, und über hypothetische Urteile ist nicht hinauszukommen. Kein Zweifel besteht jedoch, daß die durch Jesu kritische Verkündigung und durch seinen Tod in Israel bewirkte Scheidung ihren Lauf nahm und in den folgenden Jahrzehnten der Prozeß gegenseitiger Abgrenzung zunahm. Für die Judenchristen war Jesus die entscheidende heilmittlerische Gestalt, die alle bisherigen Heilsgestalten in den Schatten stellte und durch alle heilsgeschichtlich relevanten Hoheitstitel charakterisiert werden konnte. Da Jesus immer mehr als das inkarnierte Wort Gottes und unüberholbare Autorität begriffen wurde, mußte die Tora auch bei den toratreuen Judenchristen in zunehmendem Maße relativiert werden. Während im Judentum die Tora – so schon in vorchristlicher Zeit – mit der Weisheit identifiziert wurde, ihre Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft verkündet wurden (vgl. Sir 24, Weish 9,9; Spr 3,19; 8, 22), verläuft auf christlicher Seite die Entwicklung diametral entgegengesetzt: die Erkenntnis der Heilsbedeutung Jesu nimmt zu, die Bedeutung der Tora nimmt ab. Im christlichen Gottesdienst tritt neben den Wortgottesdienst das Gedächtnis des den neuen Bund errichtenden Heilstodes Jesu.

Der Heilsuniversalismus der Botschaft Jesu und die Tempel und Gesetz in Frage stellende Bedeutung seines stellvertretenden Sühnetodes (vgl. 1 Kor 15,3; Röm 3,25; Apg 7) scheint von den in Jerusalem weilenden Judenchristen griechischer Sprache mehr erkannt und provozierender verkündet worden zu sein als von den galiläischen Jesusjüngern und den Jerusalemer Christen aramäischer Sprache. War der Tod des Stephanus und die Vertreibung der Hellenisten (Apg 7,54–8,3) der äußere Anlaß dafür, daß das Evangelium über die Grenzen Israels hinaus kam, so war es doch nicht rein zufällig, sondern entsprach der inneren Dynamik des Evangeliums, daß es in Antiochien zur Verkündigung gegenüber den Heiden und zur Kirche aus Juden und Heiden kam (Apg 11,19–26). Der Verzicht auf die Beschneidung, die als jüdisches Grundsakrament die Proselyten in den Abrahambund eingliederte (vgl. Gen 17), konnte nur in

schöpferischer Auslegung des Evangeliums gewagt werden. Daß der ängstliche judenchristliche Konservatismus gegen diese Entwicklung protestierte (vgl. Gal 2,4; Apg 15; Mt 10,5f.), ist verständlich.

Man wird zugeben müssen, daß die Vertreibung der Hellenisten und die Ablehnung des Evangeliums von jüdischer Seite die Hinwendung zu den Heiden begünstigte und daß ferner bei der nachträglichen Billigung des Verzichts auf die Beschneidung der Heidenchristen durch das sogenannte Apostelkonzil⁷ äußere Fakten der Geschichte Theologie gemacht haben – nach Gal 2,7–9 war der Missionserfolg ein Erkenntniskriterium für die Anerkennung der gesetzesfreien Heidenmission –, aber Israel sollte der Gedanke, daß die Geschichte auch als von Gott gelenkte Heilsgeschichte begriffen werden kann, ja nicht fremd sein.

Allerdings gehört es zur Tragik christlich-jüdischer Geschichte – oder wie soll man es anders beurteilen? –, daß das Judenchristentum vom Heidenchristentum immer mehr überflügelt wurde, aus verschiedenen Gründen ins geschichtliche Abseits geriet und nicht zuletzt durch die Katastrophe des Jahres 70 n. Chr. und ihre Folgen aus der Kirchengeschichte verschwand. Dadurch wurde die besonders durch die Judenchristen repräsentierte Verbundenheit mit dem Israel der Väter und mit dem jüdischen Volk stark gemindert und weitgehend vergessen, daß für die Christen in der Nachfolge Jesu und der Apostel Israel der erste Dialogpartner und der die christliche Mission stets herausfordernde Adressat der christlichen Verkündigung war und ist. Eine christliche Kirche, die auf diese Ausrichtung ihres Evangeliums verzichtet, verleugnet ihren Ursprung und ihre apostolische Geschichte.

Daß die christliche Kirche einfach als das gläubige und wahre Israel an die Stelle des nicht jesugläubigen Israel getreten sei, ist eine durch den Gesamtbefund des Neuen Testaments nicht gedeckte und zu einfache theologische Konzeption. Sicher verstand sich schon die Jerusalemer Urgemeinde als die eschatologische Heilsgemeinde und als das gläubige Israel, aber das Urteil über das nicht an Jesus als den Messias glaubende Israel scheint von Anfang an keineswegs klar gewesen zu sein.

Bekanntlich hat gerade der Heidenmissionar Paulus, der sehr hart über das nicht jesugläubige Israel urteilen konnte (vgl. Gal 3 und 4; Röm 9,6ff.; 11,7ff. 17.21) und in der Judenchristenheit den gläubigen Rest und Träger heilsgeschichtlicher Kontinuität sah (Röm 11,1–10), an der heilsgeschichtlichen Bestimmung von «ganz Israel» festgehalten und die Heidenchristen vor Hochmut gewarnt. Auch das nicht jesugläubige Israel bleibt potentielle Heilsgemeinde.

meinde: «Verstockung liegt über Israel einem Teil nach, bis die Vollzahl der Heiden eingetreten ist, und dann wird ganz Israel gerettet werden, wie geschrieben steht...» (Röm 11,25c–26). Man wird diesen Glauben des Apostels nicht vorschnell als apokalyptische Schwärmerei abtun dürfen, da für ihn hier das Theodizeeproblem mit der Frage nach der Wahrfähigkeit Gottes im Hinblick auf seine Zusagen gegenüber Israel gestellt ist⁸.

Ob Lukas und Mattäus, die je auf ihre Weise in ihren Schriften die Kirche aus Juden und Heiden stark als die heilsgeschichtliche Nachfolgerin Israels charakterisieren und die paulinische Hoffnung auf die Bekehrung Israels nicht mehr artikulieren, mit den jesajanischen Verstockungszitaten in Apg 21,26f. und Mt 13,14f. und anderen prophetischen Drohworten (vgl. Apg 3,13, Mt 21,43) beanspruchen, das letzte Wort Gottes über das nicht jesugläubige Israel zu sagen, mag bezweifelt werden⁹. Gottes endgültige Gerichtsurteile kann die christliche Verkündigung, wie die uneinheitlichen neutestamentlichen Gerichtsaussagen anzeigen, nicht vorwegnehmen.

III. *Jesus Christus – «ein Licht zur Erleuchtung der Heiden»*

Wie sehr die Verkündigung des Evangeliums gegenüber den Heiden in Israel ihren heilsgeschichtlichen Ursprung hat, verkündet der Heidenchrist Lukas im Canticum Simeonis: «Jetzt entläßt du deinen Knecht, Herr, nach deinem Wort in Frieden, denn meine Augen haben dein Heil gesehen, das du vor dem Angesicht aller Völker bereitet hast, ein Licht zur Erleuchtung der Heiden und zur Verherrlichung deines Volkes Israel» (Lk 2,29–32), aus christlicher Perspektive gesehen ist die Verheißung über den Gottesknecht, der «zum Bund für das Volk (Israel) und zum Licht für die Heiden» (Jes 42,6; vgl. 49,6¹⁰). bestimmt war, in Jesus Christus in Erfüllung gegangen. Nicht das sich Jesus und seinem Evangelium verweigernde Israel (vgl. auch Lk 2,34) ist Licht für die Völker, sondern Jesus Christus ist der Bote und Mittler des Heils. Er ist mehr als der Messias Israels; er ist der neue Adam (vgl. 1 Kor 15,45; Röm 5,12–21; Lk 3,23–38).

Daß Paulus, der wie kein anderer die Heidenmission theologisch begründet und geschichtlich gefördert hat, noch mehr als später Lukas die heilsgeschichtliche Verbundenheit mit Israel betont hat, wurde schon gesagt. Das Evangelium, das den Heiden verkündet wird, ist im Grunde genommen ein jüdenchristliches. Die christliche Missionspredigt verkündet nicht den Gott der heidnischen Religionen oder Philosophen, sondern den Gott, der sich in der Ge-

schichte Israels und in Jesus Christus offenbart hat. Die Schriften des Alten Bundes werden als Offenbarungsquelle beibehalten und von Christus her gedeutet. Die heilsgeschichtlichen Denkkategorien des Alten Testaments sind für die Sprache der christlichen Theologie maßgebend (vgl. etwa die Vorstellung von Verheißung und Erfüllung, Altem und Neuem Bund, die Vielzahl christologischer Hoheitstitel, die Erwartung des Gerichts und des Reiches Gottes, überhaupt das eschatologische, nicht geschichtslos zyklische Denken). Dieser heilsgeschichtliche Bezug bewahrte das Christuskerygma davor, im Mythos aufzugehen.

Kernaussagen des Evangeliums gegenüber den Heiden macht Paulus in 1 Thess 1,9f. namhaft, wenn er die Thessalonicher daran erinnert, daß sie sich «von den Götzen zu Gott bekehrt» haben, «um dem lebendigen und wahren Gott zu dienen und aus den Himmeln seinen Sohn zu erwarten, den er von den Toten erweckt hat, Jesus, unseren Retter vor dem zukünftigen Zorn». Wo der Glaube an den Zorn der Götter schwindet, werden diese nicht mehr ernstgenommen. Die christliche Frohbotschaft und die paulinische Gnadenpredigt bedeuten nicht die Aufhebung des Gerichtsgedankens, sondern die Verheißung der Rettung für alle, die sich von Jesus Christus und dem in ihm von Gott angebotenen Versöhnungsgeschehen ergreifen lassen (vgl. Röm 5,9; 2 Kor 5,18–21). Allen ohne Ausnahme ist dieses Heil angeboten; deshalb sind «in Christus» alle religiösen, nationalen, sozialen und geschlechtlichen Unterschiede aufgehoben (vgl. Gal 3,28; 1 Kor 12,13; Eph 2,11–21).

Die Entscheidungssituation gegenüber dem Evangelium wird im Neuen Testament grundsätzlich vorausgesetzt. Jedoch wird auch das Problem der Verslossenheit von Juden und Heiden stark empfunden und – ohne von Unschuld zu sprechen – wird der Zustand der Blindheit und Gefangenschaft des Ungläubigen erkannt: «Ist aber unser Evangelium auch verhüllt, so ist es bei denen verhüllt, die verlorengehen, in denen der Gott dieser Welt die Gedanken der Ungläubigen geblendet hat, damit sie nicht schauen das Leuchten des Evangeliums von der Herrlichkeit des Christus, der das Ebenbild Gottes ist» (2 Kor 4,3f.; vgl. 3,14f. und die Prädestinationsaussagen Röm 8,28–30; 9,11–29; Joh 8,43f.; aber auch Apg 3,17).

Die Verkündigung des Evangeliums, das Annahme und Ablehnung, Heil und Unheil hervorruft (2 Kor 2,14–16), führt nach Paulus nicht bloß zur reinigenden Selbsterkenntnis bei den Juden (vgl. Phil 3,7–11; Röm 10,2F.), sondern auch zur Erkenntnis von Unglaube und Irrglaube bei den Heiden. Erst vom Licht des Evangeliums her wird – so wird man Röm

1,18–3,20 deuten müssen – das volle Ausmaß der Gottlosigkeit und der Verlorenheit des der Sünde verhafteten Menschen bewußt. In Röm 1,18–32 spricht Paulus nicht einfach positiv über die natürliche Gotteserkenntnis der Heiden, sondern er klagt diese an, daß sie «das, was man von Gott erkennen kann», seine in seinen «Werken» erkennbare «ewige Macht und Gottheit» (V. 19f.) nicht in der wirklichen Anerkennung Gottes festgehalten haben, vielmehr dem Götzendienst verfielen (vgl. Gal 4,8). Deshalb wurden ihre Herzen und ihre Erkenntniskraft verfinstert, und diejenigen, die Gott preisgaben, wurden von Gott sich selbst überlassen und gerieten in ihrer Orientierungslosigkeit in die Heillosigkeit einer pervertierten Schöpfungsordnung.

Man wird die polemische Zuspitzung dieser wie vieler anderer Äußerungen des Apostels Paulus nicht übersehen dürfen. Er malt auch deshalb das Bild vom Heidentum so undifferenziert düster, um das Licht des Evangeliums um so heller erstrahlen zu lassen. Beachtenswert ist ferner, daß die Voraussetzung für die Anklage der Heiden doch auch das Zugeständnis eines gewissen Maßes an im Ansatz richtiger Gotteserkenntnis ist. Von einer völligen Blindheit des Menschen für Gott und seinen Willen ist nicht die Rede. Dem entspricht, daß Paulus in Röm 2,14f. den Heiden nicht bloß zugesteht, daß ihr Gewissen sie in rechter Weise anklagt, sondern auch daß sie – wiederum redet Paulus undifferenziert – «von Natur tun, was das Gesetz (= die sittliche Weisung der Tora) enthält».

Lukas, der bewußt als christlicher Schriftsteller mit der hellenistischen Welt ins Gespräch kommen will, läßt seinen Paulus in Athen zwar auch gegen den Götzendienst Stellung beziehen (Apg 17,16.24f.29), aber diese lukanische Areopagrede des Paulus (Apg 17,22–31)¹¹ ist im Vergleich zu Röm 1 wesentlich mehr auf Anknüpfung als auf Widerspruch ausgerichtet. Da sie die einzige von Lukas vorgestellte Heidenpredigt des Paulus ist, hat sie programmatischen Charakter und bringt den Willen zur positiveren Wertung der heidnischen Religion und Philosophie zum Ausdruck. Paulus bezeugt hier den Athenern, daß sie «gottesfürchtig» (V.22) und bei der Verehrung des «unbekannten Gottes» auf der Suche nach dem wahren Gott sind (V.23). Jenen vermag das Evangelium als den Schöpfer der Welt und aller Menschen, als Ziel aller menschlichen Heilssuche sowie als den Gott der Heilsgeschichte zu offenbaren.

IV. Zusammenfassung und Ausblick

Der christliche Glaube ist nach dem Neuen Testament das Evangelium für Israel und die Völker. Mittelpunkt des Kerygmas ist Jesus Christus, der Gott in unüber-

holbarer und endgültiger Weise als die Heilswirklichkeit dem Menschen nahe gebracht hat. Diese Botschaft der Versöhnung, daß in Christus die neue Schöpfung anbricht (2 Kor 5,14–21) und die Welt ihre Einheit, Rettung und Erfüllung findet¹², hat die Kirche zu verkünden.

Das geschichtliche Evangelium bringt nicht «absolute» Wahrheiten zum Ausdruck, sondern versucht, Gottes Wort, das in Jesus Fleisch geworden ist (Joh 1,14), in seiner nie voll erfassbaren Sinnfülle zu vergegenwärtigen. Da Gott «durch Menschen nach Menschenart»¹³ gesprochen hat, muß die jeweilige geschichtliche Situation des Evangeliums erkannt werden. Die urchristliche Verkündigung gegenüber den Juden war besonders durch das Gesetz der Auseinandersetzung und Abgrenzung bestimmt; das Juden und Christen Gemeinsame geriet dabei oft in den Hintergrund. Paulus bringt das Evangelium in seiner Kreuzestheologie vor allem als Kritik der jüdischen wie heidnischen Religion zur Sprache, während Lukas in positiver Wertung der griechischen Religion und Philosophie Jesus Christus und das Evangelium stärker als die Antwort auf die Heilssehnsucht der Menschen verkündet. Der im Johannes-Evangelium hervorgehobene Dualismus zwischen den Jesusgläubigen und der ungläubigen Welt spiegelt auch die Situation der johanneischen Gemeinde wider, die inmitten einer dem Evangelium oft feindlich begegnenden Umwelt und innerkirchlicher Wirren auf die Festigung der brüderlichen Jüngergemeinde bedacht ist und ihren Blick in einer christologischen Konzentration ohnegleichen auf Jesus Christus richtet. Eine ähnliche situationsbedingte und pastoral notwendige Abgrenzung, die zugleich den Erwählungsgedanken der sich als Fremdlinge empfindenden Christen hervortreten läßt, zeigt der 1. Petrusbrief¹⁴. Jedoch haben solche Situationen die neutestamentlichen Kirchen nicht zu einem Verzicht auf die Mission bewogen. Das Evangelium drängte die Glaubenden vielmehr dazu, über ihre Hoffnung Rechenschaft abzulegen (1 Petr 3,15) und Gott als den zu verkünden, «der will, daß alle Menschen gerettet werden» (1 Tim 2,4; vgl. Joh 3,16f.; 17,18). Die Kirche des Neuen Testaments kann in einer optimistischen, ihre Dogmatik fast sprengenden Weise vom allgemeinen Heilswillen Gottes reden (vgl. auch Röm 11,32; Hebr 11,6), weil sie weiß, daß Gott der Unverfügbare ist.

Die vielfältige, oft kühne Neuinterpretation des einen Evangeliums in urchristlicher Zeit stellt uns vor die Frage, ob die Heilsbedeutung Jesu Christi den Menschen anderer geschichtlicher Situationen, anderer Religionen und Kulturen, immer in angemessener Weise erschlossen worden ist.

¹ J. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien* (Berlin 1905) 113.

² Vgl. Jes 2,1–4; 25,6–8; Mich 4,1; Sach 2,15.

³ H. Schürmann, *Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden*: P. Hoffmann, *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker*: Für J. Schmid (Freiburg i. Br. 1973) 325–363, ebd. 348; s. ferner K. Kertelge (Hg.), *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament* (Freiburg i. Br.) 1976.

⁴ Mk 13,20.23.27 par und Lk 18,7 sind apokalyptisch geprägte Texte und möglicherweise sekundär.

⁵ Siehe G. Lohfink, *Universalismus und Exklusivität des Heils im Neuen Testament*: W. Kasper, *Absolutheit des Christentums* (Freiburg i. Br. 1977) 63–82, ebd. 73.

⁶ Vgl. J. Eckert, *Wesen und Funktion der Radikalismen in der Botschaft Jesu*: *Münchener Theol. Zeitschr.* 24 (1973) 301–325.

⁷ Vgl. J. Eckert, *Paulus und die Jerusalemer Autoritäten nach dem Galaterbrief und der Apostelgeschichte*: J. Ernst, *Schriftauslegung* (Paderborn 1972) 281–311.

⁸ Vgl. J. Eckert, *Paulus und Israel*: *Trierer Theol. Zeitschr.* 87 (1978) 1–13.

⁹ Vgl. als Information über die sehr unterschiedliche Beurteilung des lukanischen Israelverständnisses P.-G. Müller, *Die jüdische Entscheidung gegen Jesus nach der Apostelgeschichte*: J. Kremer, *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie* (Leuven 1979) 523–531.

¹⁰ Vgl. E. Haag, *Bund für das Volk und Licht für die Heiden* (Jes 42,6): *Didaskalia VII* (1977) 3–18.

¹¹ Vgl. außer den Kommentaren zur Apg M. Dibelius, *Paulus auf dem Areopag*: *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (Göttingen ⁵1968) 29–70; F. Mußner, *Anknüpfung und Kerygma in der Areopagrede* (APG 17,22b–31): *Præsentia Salutis* (Düsseldorf 1967) 235–243.

¹² Vgl. Eph 1,23; 3,19; 4,13.

¹³ *Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung*, 3. Kap. (Art. 12).

¹⁴ Vgl. 1 Petr 1,1f.; 2,9f.11.

JUST ECKERT

1940 in Düsseldorf geboren. Studierte an den Universitäten Bonn und München. 1966–1968 Kaplan und Religionslehrer in Düsseldorf, 1971 Promotion zum Dr. theol. an der Universität München, hier 1973 Habilitation für das Fach Neues Testament, 1973–1977 Dozent an der Universität München, seit 1977 ord. Professor für Neues Testament an der Theologischen Fakultät Trier. Mitherausgeber des «Regensburger Neuen Testaments» und der «Biblischen Untersuchungen». Er veröffentlichte u. a.: *Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief* (Regensburg 1971). Anschrift: Ernst-Reuter-Str. 19, D–5503 Konz.

Walter Kern

Die Universalität des Christentums in der Philosophie Hegels

Für Hegel ist das Christentum die absolute Religion. Der Hauptgrund für diese Einschätzung wirft zugleich Licht auf deren Aktualität: das Christentum ist die Religion der Freiheit. Solches Rühmen soll nicht interessantes Aperçu, bloße Behauptung, bestenfalls – zufälliger? – historischer Befund bleiben. Deshalb muß es auf eine Weise, die dem Denken Hegels einigermaßen entspricht, geortet werden im Systemhorizont seiner Geist-Philosophie. Das Christentum ist für Hegel die Religion des Geistes – Geist gefaßt als *die* Wirklichkeit von Gott und Welt. Die sich hieran anschließenden geschichtlich-konkreten Erörterungen über das Verhältnis des Christentums zu Aufklärung, modernem Bewußtsein und Weltzivilisation werden wohl gegenwartsnäher und bedenkenswerter erscheinen als die begriffsgepanzerte Hegelsche Geistdialektik; aber sie erhalten aus dieser Tiefendimension ihr – mag sein: überlastiges – Gewicht.

I. Historische Annäherung: Christentum als Religion der Freiheit

Geläufig ist das Schema: Die Orientalen wußten nur, «daß *einer* frei ist; aber eben darum ist solche Freiheit nur Willkür» und dieser eine «nur ein Despot, nicht ein freier Mann, ein Mensch». Die Griechen und Römer wußten nur, «daß *einige* frei sind», die Bürger der Polis bzw. des Imperiums, «nicht der Mensch als solcher». Erst das Christentum hat das Bewußtsein gebracht, daß «*alle* Menschen an sich frei» sind, daß «der Mensch als Mensch frei ist, die Freiheit des Geistes seine eigenste Natur ausmacht». «Aber dies Prinzip auch in das weltliche Wesen einzubilden, dies war eine weitere Aufgabe, welche...eine schwere, lange Arbeit der Bildung erfordert.» Die skizzierten Stufen legen für Hegel die Einteilung der Weltgeschichte in ihre Großstappen fest, ja, die Weltgeschichte *ist* «der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit» – «den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben». Und die verwirklichte Freiheit des Menschen macht den «Endzweck der Welt» aus!¹

So haben denn «ganze Weltteile» die Idee der Freiheit nicht gekannt; auch nicht Platon und Aristoteles noch die Stoiker, für die der Mensch frei war durch Geburtsprivileg oder durch philosophische Weisheit. Erst für das Christentum hat «das Individuum als solches einen unendlichen Wert...», indem es Gegenstand und Zweck der Liebe Gottes und somit dazu