
Menschliche Würde in frühchristlicher Perspektive

Peter Lampe

Wer nach der Würde allen von Menschen abstammenden Lebens fragt, auf der Suche nach Aussagen über die *Gattung Mensch*, stößt im urchristlichen Schrifttum rasch auf Grenzen. Das Neue Testament spricht von der Verlorenheit und der von Sünde geprägten Todesverfallenheit der gesamten Menschheit (Röm 1-3 u. ö.). Dazu signalisiert die herausgehobene Rolle futurischer Eschatologie im Neuen Testament ein tief empfundenes Bewußtsein für die Unvollendetheit, Un-erfülltheit und prinzipielle Offenheit *allen* menschlichen Lebens. Der Glanz der Gottebenbildlichkeit erlosch nach dem Sündenfall auf den Gesichtern der Menschen (Röm 3,23); selbst dort, wo die Tora in Geltung steht, verblich er (2 Kor 3,13.7). Mag der Mensch im Einzelfall Gutes wollen, er hat die Macht verloren, sich selbst auf den Weg des Guten zu stellen und entsprechend zu handeln (Röm 1,28-32.21; 7,15-23).

Mit dieser ernüchternden Bilanz müßten Vertreter neutestamentlichen Gedankengutes aufwarten, wenn sie sich mit säkularen Denkern an einen Tisch setzen, um über Würde der *Gattung Mensch*, an der alle Menschen gleichermaßen teilhaben, nachzudenken. Die Sachwalter neutestamentlichen Gedankengutes könnten – vielleicht mit großen Augen – zur Kenntnis nehmen, was die anderen dennoch positiv zur Würde aller Menschen aussagen würden. Sie nickten wahrscheinlich mit dem Kopf, wenn die säkularen Vertreter – der Goldenen Regel gemäß – zum Beispiel darauf verwiesen, daß aus dem Anspruch eines jeden einzelnen von uns auf würdige Behandlung ein entsprechender Anspruch *aller* abgeleitet werden könne; Würde sei das Resultat eines menschlichen Selbstzuschreibungsprozesses: Die Würde, die ich für mich selbst beanspruche, müsse ich bereit sein, den anderen ebenfalls zuzubilligen. – In der weiteren Diskussion würden die Sachwalter frühchristlichen Gedankengutes noch darauf verweisen, daß Gott alle Menschen schuf und seine Liebe zu diesen Geschöpfen in zweierlei Weise dartut: Einerseits beschenkt Gott sie *alle* unterschiedslos in einer *creatio continua* mit den Segnungen der Natur (Mt 5,45.48). Andererseits erachtet Gott sie *alle* ungeachtet ihrer Vorgeschichten für würdig, Adressaten einer in Christus gegründeten Frohbotschaft zu werden, die sie zu einer neuen Gottesbeziehung einlädt und so ein Angebot an alle zur Überwindung der beschriebenen Verlorenheit darstellt. Aber damit endeten die frühchristlichen Aus-

sagen über die Würde der *Gattung* Mensch. Alles weitere wären Aussagen über *Teile* der Menschheit. Denn diese spaltet sich in ihrer Reaktion auf das Evangelium, was in altbekannter Weise zu beschreiben wäre.

Ich wähle einen etwas anderen Zugang, um das antik-christliche Material für unsere Thematik aufzubereiten. Läßt sich aus frühchristlicher Perspektive so wenig über die Würde der Menschheit insgesamt aussagen, dann bleibt, nach der Würde von einzelnen in der kaiserzeitlichen Antike zu fragen und nach der Würde einzelner Menschengruppierungen als Teilen der Menschheit. Dem sehr unbestimmten Würdebegriff werde ich mich von soziologischen Voraussetzungen her nähern, um zu begreifen zu versuchen, was antike, frühchristliche Menschen des Mittelmeerraums unter »Würde« verstanden haben mögen. Welche Kategorien standen ihnen zu Gebote, um »Würde« zu denken und zu empfinden? Worin gründete sich die *ἀξία* von einzelnen oder von Gruppen?

Bei einem Vortrag mit dieser Thematik¹ versteht es sich von selbst, daß ohne Anspruch auf Vollständigkeit nur wenige Gesichtspunkte angesprochen werden können für eine Skizze von Grundbefindlichkeiten antiker Menschen, denen wir das Urchristentum, aber auch andere Traditionen unserer abendländischen Kultur verdanken. Ich werde dabei auf die Umwelt des Neuen Testaments ebenso abheben wie auf dieses selber, da die Frühchristen natürlich an Grundbefindlichkeiten ihrer Umwelt partizipierten, um sich an markanten Punkten unterscheiden zu können.

Das frühchristlich antike Material steht in deutlichem Kontrast zu unserem von individualistischen Vorstellungen geprägten Nachdenken über menschliche Würde.

Ich entfalte diese These in zwei Richtungen, die einerseits den Vorgabecharakter von Menschenwürde (1.1), andererseits den menschlichen Beitrag zu dieser Würde durch Verhalten akzentuieren (1.2). Im Anschluß daran wird die zweite Grundthese das Thema »Elend und Würde« aufnehmen (2.).

1.

1.1 Würde kommt mir als antikem mediterranen Menschen auf weiten Strecken durch den sozialen Verband zu, in dem ich lebe und mit dem ich mich identifiziere. Meine Würde ist in weiten Teilen eine abgeleitete, abgestrahlt von der jeweiligen Gemeinschaft – genauer: von ihrer hierarchischen Spitze – auf mich als den einzelnen.

Diese These mutet neuzeitlichem Individualismus fremd an. In der Antike wurde die Identität des Individuums in viel höherem Maße, als moderne Individualisten

1. Die Vortragsform wurde beibehalten.

es gewohnt sind, durch die Zugehörigkeit zu einem sozialen Organismus geprägt, mit dem sich das Individuum eins wußte. In Fernost beobachteten westliche Geschäftsleute zuweilen noch heute mit Verwundern, daß ein asiatischer Manager zeitlebens in ein und dieselbe Firma eingebunden ist, mit einem ungleich höheren Identifizierungsgrad mit diesem Betrieb sein Leben in Arbeit und Freizeit gestaltet sowie seinen persönlichen Stolz eng mit der Reputation dieses betrieblichen Gemeinwesens verknüpft sieht.

In der Antike gestaltete sich das Leben der einzelnen in nicht unähnlicher Weise. Es ist zwar richtig, daß die *singuli* im Gemeinwesen ernst genommen wurden von der griechisch-römischen Kultur.² Es ist zwar richtig, daß die Gemeinschaft im römischen Reich »kein Kollektivum (war), in welchem der einzelne anonym und spurlos verschwand, sondern ein Organismus, der sich dessen bewußt war, daß er aus einzelnen eigenständigen Gliedern bestand« (G. Alföldy).³ 1 Kor 12 stellt nur eines der vielen Beispiele dar. Aber es wäre ein Irrtum, so führt Alföldy⁴ mit Recht weiter aus, unsere von Liberalismus geprägten Vorstellungen von der Eigenständigkeit des Individuums für die antiken Zeugnisse voraussetzen zu wollen – Vorstellungen von der »Freiheit« des einzelnen, von »Grundrechten« für den einzelnen, von freier Persönlichkeitsentfaltung oder von kantischer Verknüpfung des Persönlichkeitsbegriffs mit dem des freien Willens. Für uns sind solche Vorstellungen für die Definition von Menschenwürde konstitutiv geworden. Wir denken, wenn wir vom Gemeinwesen zu sprechen beginnen, primär von solchen Voraussetzungen her, sonst würde das bundesdeutsche Grundgesetz nicht mit den Grundrechten für den *einzelnen* beginnen. Die individuelle Freiheit zur Gestaltung des eigenen Lebens hat bei uns einen in unserer Kultur bisher nie erklommenen Grad erreicht, und wir sind versucht, diese Errungenschaft in unsere Definitionen von menschlicher Würde einfließen zu lassen. Nur treffen wir damit die Grundbefindlichkeit des einzelnen antiken Menschen und seine Vorstellungen von eigener Würde nicht.

Die Bewohner des römischen Reiches waren es gewohnt, ihre Gruppenzugehörigkeiten in den Kategorien vertikaler, pyramidalen Abhängigkeitsverhältnisse zu begreifen.

1.1.1 Als primärer pyramidaler Sozialverband umgab ihn der Oikos, der im *pater familias* – oft genug in der *mater familias* – gipfelte und auch in den frühchristlichen Haustafeln ganz auf diese patronale Spitze ausgerichtet war.⁵

Der Kleinhaushalt selber fügte sich freilich seinerseits in weiträumigere vertikale

2. Belege z. B. bei G. Alföldy, Die Rolle des Einzelnen in der Gesellschaft des Römischen Kaiserreiches, Sitzber. Heidelberger Akad. Wiss., Phil.-hist. Kl., Heidelberg 1980, 7-8.

3. Ebd., 8.

4. A. a. O., 9.

5. Daß die Würde der Familienmitglieder von der des Vaters abhängt, ist seit Homer (Od. 1,234 ff.; II. 22,483-99) bis oft genug in unsere Kultur hinein beobachtbar.

Abhängigkeitsverhältnisse ein, besonders wenn der pater familias als *libertus* oder als *cliens* persönlich an eine Patrizierfamilie gebunden war. Der *cliens* ging ein Treueverhältnis mit einem einflußreichen Adligen ein, das ihn zu Dienstleistungen und politischer Unterstützung verpflichtete und im Gegenzug ihm Fürsorge und Schutz des Patrons sowie Zugang zu ökonomischen, sozialen oder politischen Ressourcen sicherte. Auf diese Weise waren schon in der römischen Republik breite Volkskreise – nicht nur die Massen der Sklaven und Freigelassenen, sondern auch Freie, in Italien ganze Gemeinden – an einzelne einflußreichere Familien gebunden. Große und kleinere vertikale Blöcke waren so entstanden, die verhinderten, daß die Klienten sich zu einem Stand formierten. Für die kaiserzeitliche Antike vermeiden wir es, unterhalb der drei adeligen Ordines horizontal zu denkende »Stände« oder »Klassen« anzunehmen; ein »Klassenbewußtsein« fehlte auf weiten Strecken in den unteren Strata der kaiserzeitlichen Gesellschaft. Die Mitglieder der Unterschichten unterschieden sich durch vertikale Grenzlinien, die die Abhängigkeiten von verschiedenen Patronatshaushalten markierten und zu höchst heterogenen Interessen der sozial niederen Bevölkerung führten.⁶

Lockerere patronale Beziehungen existierten darüber hinaus zum Beispiel zwischen Senatoren und Städten⁷ oder zwischen einzelnen, etwa einem Senator und einem Sophisten⁸ oder zwischen der Matrone Phoebe und dem Apostel Paulus.⁹ Generell hat auch im Christentum der wirtschaftlich Stärkere für den Schwachen zu sorgen, der Schwache dem Starken dafür in loyaler Reverenz zu begegnen (1 Clem 38,2). Solche Formulierungen patronaler Abhängigkeitsverhältnisse finden sich mannigfach in den frühchristlichen Texten (und sie sind vergleichbar mit dem im Deuteronomium niedergelegten Ethos des wirtschaftlich Stärkeren, der die Würde des Schwächeren zu bewahren angehalten ist). Natürlich entwickelten sich patronale Beziehungen auch zwischen Lehrern und Schülern, seien jene nun pagane Ärzte,¹⁰ Sophisten¹¹ oder christlich missionie-

6. Vertikale – und nicht horizontale – Grenzen verliefen darüber hinaus zwischen den Sklaven, Freien, Freigeborenen sowie zwischen Städtern und Landbewohnern in den Unterschichten. Das heißt, ein Freier beispielsweise nahm nicht automatisch eine höhere soziale Position ein als ein Sklave. Nicht selten war es umgekehrt, so daß die Vorstellung von horizontalen Trennlinien zwischen diesen Gruppen sinnlos ist. Vgl. dazu G. Alföldys Pyramiden-Modell, das seiner »Römischen Sozialgeschichte« (Wiesbaden³1984) zugrunde liegt.

7. Der Konsul Cn. Claudius Severus z. B. wird um 165 n. Chr. in Ephesus als »stadtbeschützend« geehrt. Die Inschrift zuletzt in R. Merkelbach/J. Stauber (Hg.), Steinepigramme aus dem griechischen Osten, I, Stuttgart/Leipzig 1998, Nr. 03/02/28.

8. Ebd.: Der Sophist Hadrianos von Tyros ehrt denselben Senator mit einer Statue zum Dank für dessen Gönnerschaft (προστασίας, προστατίην).

9. Röm 16,2, wo derselbe Begriff benutzt wird: προστατίς.

10. Vgl. z. B. a. a. O. Nr. 06/02/32: Ein pergamenischer Arzt rühmt seinen verstorbenen Lehrer, daß dieser ihn »als einen Sohn, deiner Kunst würdig,« hinterlassen habe. Griechische Ärzte waren ihren Schülern wie Väter, weshalb nach dieser Inschrift der Schüler den Lehrer sogar in seinem eigenen Grabmal mit bestattete.

11. Vgl. z. B. die Schüलगabe a. a. O., 03/02/31.

rende Apostel, die Menschen den Weg in den neuen Glauben gezeigt hatten, so daß diese in Apostelparteien besondere Loyalität gegenüber je »ihrem« Apostel pflegten (1 Kor 1-4).

Einen weitaus größeren vertikalen, pyramidalen Block stellte das Kaiserreich selber dar. Die gesamte Bevölkerung des Kaiserreichs (zumindest abseits der beiden obersten Adelsstände, deren Mitglieder oftmals die *amicitia* des Kaisers genossen) kann als in einem Patronatsverhältnis zum Kaiser als *pater patriae* stehend begriffen werden. Dion von Prusa schilderte den idealen Herrscher, an dessen Vorbild viele Kaiser freilich nicht heranreichten, als jemanden, der »die Fürsorge für die Menschen nicht als eine Nebensache oder bloße Schinderei ansieht . . . , sondern als seine persönliche Aufgabe und seinen Beruf. Beschäftigt er sich mit etwas anderem, meint er, daß er etwas Unwichtiges tue« (Or. 3,55).¹² Als *defensor plebis* versorgte der Kaiser die stadtrömische Plebs mit Geld- und Getreidespenden; nach Erdbeben half er Gemeinden finanziell beim Wiederaufbau. Die Beispiele sind hinlänglich bekannt und ließen sich vermehren.

Auch in diesem besonderen Patronatsverhältnis oblag es natürlich dem Klienten, dem Patron loyal zu geben, »was des Kaisers ist« – nicht nur durch Steuern, auch mittels Treueeiden (z. B. ILS 190) oder kultischer Verehrung (z. B. ILS 112). Aber es ist klar, daß die zweite Hälfte der soeben zitierten urchristlichen Tradition, »gebt Gott, was Gottes ist« (Mt 22,21), eine zweite, konkurrierende Pyramide im Auge hatte, die im Notfall – beispielsweise in der vom Johannesapokalyptiker wahrgenommenen domitianischen Bedrohung – mit der ersten massiv konkurrierte. Auch die *Clausula Petri* (Apg 5,29) schließt eine solche Konkurrenz nicht aus. In den Köpfen der Christen entwickelte sich die Vorstellung einer Alternativpyramide mit alternativen Loyalitäten, die Zündstoff in sich barg und die beim Johannesapokalyptiker zu der provokanten These führte, daß das pagan-kaiserzeitliche System mit seiner Pyramidenspitze von Satan, Kaiser und Kaiserkult-Priesterschaft lediglich eine Nachäffung der Trias Gott – Christus – Pneuma sei.¹³ Daß für die Frühchristen die Alternativpyramide mit Gott und Christus an der Spitze ebenso »real« war wie die vom Kaiser angeführte, liegt jenseits des Zweifels. Der erhöhte Kyrios stellte für sie eine ebenso wirkliche personale und soziale Größe dar wie der Kaiser selber. Insofern standen für damaliges Empfinden beide Pyramiden auf derselben Ebene. Der mögliche moderne Vorwurf, hier würden verschiedene Kategorien vermischt, menschliche Gesellschaft und religiöse Welt seien nicht auf derselben Ebene gegeneinander zu stellen, hätte die frühen Christen allenfalls den Kopf schütteln lassen.

12. Vgl. auch *Plinius*, Paneg. 2,21.

13. Zu dem Vergleich von Apk 5,6 mit 13,3.12.14, von 13,15 mit 11,11 sowie zu 13,2.4; 13,11; 16,13; 20,10; 7,3; 13,16 siehe P. Lampe, *Die Apokalyptiker – ihre Situation und ihr Handeln*, in: U. Luz u. a., *Eschatologie und Friedenshandeln* (SBS 101), Stuttgart 1982, 95.

1.1.2 Würde definierte sich im pyramidalen System des Kaiserreichs durch die Nähe zum Patronus. Hervorragende Dignität genoß der, der sich der *amicitia Caesaris* erfreute. Verlor er letztere, stieg er sozial ab oder stürzte sogar politisch. Mit anderen Worten: Die pyramidale Spitze strahlte ihre Würde in verschiedener Intensität auf die einzelnen Gruppenmitglieder ab; die Intensität bemaß sich nach der Position des einzelnen innerhalb der Pyramide.

In der christlichen Alternativpyramide galt dieses Prinzip *prima vista* ebenso. Würde entstand durch Gottes- und Christushnähe, wobei zum Teil sehr hierarchische Vorstellungen eine Rolle spielten. Nach 1 Kor 11,7,3 liegt auf dem christlichen Ehemann der Abglanz Christi bzw. Gottes (εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων; vgl. 2 Kor 4,4), auf der Ehefrau der Abglanz wiederum des Ehemannes, so daß sich eine Würde-Skala ergibt. In einem vertikal ausgerichteten Organismus, in dem der eine die κεφαλή, des anderen darstellt, wird dieser als Abglanz – als δόξα – von jenem begriffen, so daß dessen Würde eine abgeleitete ist.

In Röm 8,29 wird der Gedanke der abgestrahlten, abgeleiteten bzw. abbildlichen Würde ohne das Geschlechterrollen-Vorurteil von 1 Kor 11 in einer egalitäreren, eine weniger steile Pyramide voraussetzenden Formulierung ausgedrückt: Die Christen hat Gott im voraus dazu bestimmt, »gleichgestaltet mit dem Bilde seines Sohnes« zu werden, »damit dieser der Erstgeborene unter vielen Geschwistern sei« (συμμόρφους τῆς εἰκόνης τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς). Christus war nach 2 Kor 4,4.6 und Kol 1,15 (vgl. Hebr 1,3) εἰκὼν Gottes schon vor Erschaffung der Welt, an deren Entstehen er als Schöpfungsmittler beteiligt war (Kol 1,15-16; Hebr 1,2). Wir, die Seinen, dürfen dieser εἰκὼν Gottes nach Röm 8,29 (vgl. Phil 3,21) gleichgestaltet werden, so daß wir den Rang von Geschwistern eines größeren Bruders einnehmen werden.¹⁴ Die Pyramide weist hier eine breite Basis von Gleichgestellten auf, die sich allesamt der gleichen Nähe zu Christus und Gott als der aus der Basis herausragenden Spitze erfreuen.¹⁵

Freilich, Christus gilt hier als erstgeborener Bruder nicht aller geschaffenen Menschen, sondern nur der »berufenen«, der »im voraus erkannten«, also einer neuen Menschheit. Die Gemeinde der Gläubigen als Keimling dieser neuen eschatologischen Menschheit umgreift gegenwärtig nicht alle Menschen, steht aber allen prinzipiell offen – gerade weil der Mittler aller *Schöpfung* durch seinen Kreuzestod der gesamten Schöpfung *Versöhnung* angeboten hat (Kol 1,15-20). Die Gottebenbildlichkeit eignet dem Menschen nach diesen Aussagen nicht durch sein bloßes Geschaffen-Sein, sondern sie ist ihm als Geschaffenem und nach Gen 3 zugleich von Gott Entfremdetem¹⁶ nur virtuell zu eigen – als Bestimmung,

14. Vgl. z. B. auch Hebr 2,10-13; Joh 20,17.

15. Mit dieser Formulierung wird das Bild der Pyramide eigentlich bereits transzendiert, denn eine Pyramidenspitze kann nicht die gleiche Nähe zu allen Punkten der Basis aufweisen. Zur Sprengung bzw. Modifizierung der pyramidalen Vorstellungskategorie durch das frühe Christentum weiter unten.

auf die er hinlebt. Realiter wird sie in ihm erst dann präsent, wenn er sich durch Christus versöhnen läßt und deshalb in die Christusebenbildlichkeit verwandelt werden wird.¹⁷

Mit anderen Worten: Die Gottebenbildlichkeit ist dem Neuen Testament zufolge nur über den »Umweg« der Christusebenbildlichkeit zu erlangen. Gerade weil der Fall in die Hamartia ernst genommen und die Herrschaft der Hamartia radikal als universale, die gesamte geschaffene Menschheit umgreifende gedacht wird (Röm 1,18-3,20), kann von Gottebenbildlichkeit nicht abseits der Heilstat Christi geredet werden. Zweitens ist die volle Gott- und Christusebenbildlichkeit dem Menschen – zumindest einem Teil der nicht systematisierten diesbezüglichen Aussagen des Paulus zufolge – erst im Eschaton möglich. Sie ist nicht menschliche Grundausstattung, sondern Bestimmung, auf die hingelebt werden darf. Was im Hier und Jetzt an Christusebenbildlichkeit verwirklicht werden kann, ist vor allem das Gleichgestaltet-Werden mit dem *Kreuzesleib* Christi. Aber dieses wird erst Gegenstand der zweiten These über »Elend und Würde« sein.

1.1.3 Röm 8,29 setzt eine »flachere« Pyramide als 1 Kor 11 voraus, insofern Christus als älterer Bruder, als *πρωτότοκος* von gleichgestellten Glaubens-Geschwistern figuriert. Ähnliche Aussagen finden wir z. B. auch in der Johannesapokalypse.¹⁸ Die Gleichstellung der Christen untereinander (Gal 3,28; Phlm) geht so weit, daß das Streben in der paganen Umwelt, jeweils *πρωτος* zu sein,¹⁹ in gegenseitiges Sich-Unterwerfen und Dienen sich wandelt.²⁰ Allenfalls kann ein Christ *πρωτος* unter den Sündern sein.²¹ Denn es gibt nur noch einen einzigen

16. Röm 3,23 ist m. E. so zu lesen, daß durch das Sündigen aller (in Adam) der Mensch den »Abglanz Gottes« (*δόξης τοῦ θεοῦ*; parallel 1 Kor 11,7: *εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ*), d. h. aber, die Gottebenbildlichkeit, verlor. – Der Verlust dieser Ursprungsherrlichkeit (vgl. auch Apk Mos 20f.; grBar 4,16; Apk Sedr 6,7) war für jüdisches Denken nicht definitiv, da mit der Gabe der Tora Gottes Herrlichkeit erneut aufleuchtete (z. B. Philo Vita Mos. 2,70; Ps.Philo Liber Ant. Bibl. 12,1; Ex 34,29ff.). Auch Paulus kennt letztere Tradition (2 Kor 3,7), er hält jedoch fest, daß die mit der Tora verbundene Herrlichkeit, der Abglanz Gottes auf dem Angesicht des Mose, schnell verblich (2 Kor 3,13.7). Denn alle, auch die Juden, stehen unter der Sünde (Röm 3,9). – Daß Röm 3,23 nicht auf den Verlust der *eschatologischen* Herrlichkeit abhebt, erhellt einerseits aus dem Präsenz. Andererseits wäre wie in 8,18 ein deutlicher Hinweis auf die Zukünftigkeit zu erwarten.

17. Nach Phil 3,21 (vgl. auch z. B. Röm 8,18) wird letzteres erst im Eschaton sein. Aber Paulus hat seine diesbezüglichen Aussagen nicht systematisiert. Die Parallelstelle 2 Kor 3,18 ist weniger klar futurisch-eschatologisch ausgerichtet. Möglich ist, die Kyriosebenbildlichkeit hier auf die bereits präsenten Geistesgaben (vgl. 3,6.8.17+18 fin) bzw. die von Gott bereits geschenkte rechte Christuserkenntnis (4,6) oder vielleicht sogar auf die christliche Erneuerung des Sinnes (Röm 12,2) zu beziehen. 1 Kor 11,7.3 behaupten sogar eine schöpfungsmäßig vorhandene Gott- bzw. Christusebenbildlichkeit wenigstens des Mannes, wodurch systematisch auch eine Reibung mit z. B. Röm 3,23 (s. die vorige Anm.) entsteht.

18. Vgl. 1,5f.; 3,21; 20,4; 12,4f.17 oder v. a. 2,18 mit 21,7.

19. Vgl. die zahlreichen paganen Inschriftenbeispiele bei *Alföldy* (1980), 34ff.

20. Z. B. Mk 9,35; 10,43f.; Mt 20,27; Joh 13,14.16.

21. 1 Tim 1,15f.; vgl. 1 Kor 15,9.

wirklich Ersten, Christus (Kol 1,18), der jedoch seinerseits sich zum Dienen erniedrigte,²² so daß er nur als größerer Bruder, als *primus inter pares* die Gemeinschaft der Gläubigen anführt.

Das Paradoxon, daß der Erste, die »Pyramidenspitze«, zugleich den anderen dient, sich unter sie beugt und ihnen die Füße wäscht, hält fest, daß die Pyramide gleichsam auch auf dem Kopf, auf ihrer Spitze stehen kann. Das heißt aber nichts anderes, als daß der pyramidale Vorstellungsrahmen wenigstens immer dann, wenn im frühen Christentum dieses Paradoxon gedacht wurde, transzendiert wurde. Nicht auf der ganzen Linie – hierarchisch ausgerichtete Texte wie 1 Kor 11,2-16 finden sich zuhauf –, wohl aber punktuell durchbrach so das Frühchristentum das Denkmodell der »Pyramide« – oder besser: es redefinierte dieses Modell in dem Sinne, daß nur der an der Spitze stehen kann, der zugleich ganz unten zu dienen bereit ist.

Der Idee der Gleichstellung war auf paganer Seite das Konzept der *amicitia*/φιλία vergleichbar, einer Tugend zwischen *pares*, die auf Loyalität und Reziprozität beruhte. blieb letztere aus, fehlte es an der »balance of power« zwischen den angeblich Gleichgestellten, glitt das Verhältnis unvermittelt in die Patronus/Cliens-Beziehung hinüber. Freunde konnten verarmen, ihre Kontakte zu sozial Höhergestellten verlieren; dann wurde aus dem Freund ein Klient. Ähnlich changierend gestaltete sich das Verhältnis der Christen untereinander, wenn wir das Nebeneinander von Gleichheitsaussagen und liebespatriarchalen, patronalen Aussagen im frühchristlichen Schrifttum betrachten.

Auch das Verhältnis Christi zu den Seinen läßt sich in seiner Ambivalenz – einerseits *par*, sich selbst erniedrigend, andererseits *primus* – mit der *amicitia* vergleichen, mit denen der Kaiser einige Senatoren als Gleichgestellter beglückte, obwohl er doch eigentlich über ihnen stand als Spitze der gesamtgesellschaftlichen Pyramide. Christus blieb für die Seinen in gleicher Weise stets das Haupt, die κεφαλή,²³ auch wenn er sich auf ihre Ebene und noch tiefer hinabgedemüht hatte.

22. Mk 10,45; Joh 13,14; Phil 2,7 u. ö.

23. Die Vorstellung eines kosmischen Kirchenleibes, als dessen Haupt Christus figuriert, ist damit noch lange nicht gegeben. Viele Exegeten setzen sie freilich bereits für den deuteropaulinen Kol (1,18f.; 2,19; 3,15; Eph 1,20-23; 4,15f.) voraus. Ihr Hintergrund wäre das griechisch-kosmologische Konzept eines Weltleibes, in dem Gott und Welt zur Einheit kommen und Gott die Welt durchwaltet. – Hinter den paulinischen σώμα Χριστοῦ (1 Kor 12,27; vgl. 12,12; 10,17; Röm 12,5) und ἐν Χριστῷ steht m. E. nicht eine metaphysische Spekulation über die Kirche als mystischen Christusleib. Letzteres läßt sich an allen Stellen instrumental oder in 1 Kor 4,15b mit »aufgrund von Christus« übersetzen. Ersteres kann problemlos metaphorisch im Sinne von »ein sozialer Organismus, der Christus gehört,« gelesen werden. Die Breviloquenz 1 Kor 12,12 ist aufzulösen als: »Wie der menschliche Leib einer ist und über viele Glieder verfügt, aber alle Glieder, die dem menschlichen Leib gehören, obwohl sie viele sind, ein Leib sind, so verhält es sich auch mit Christus und dem zu ihm gehörigen sozialen Organismus der Gläubigen ...«. Eine ausgiebigere Diskussion ist hier verwehrt. – Zuweilen kann sich Paulus die christliche »Pyramide« nach unten hin erweitert vorstellen: Die Engel und andere Gewalten stehen noch unter den Glaubenden (1 Kor 6,3; Röm 8,38; vgl. 1 Kor 3,22f.).

1.1.4 Die in 1.1.2 angesprochene Aufspaltung gegenwärtiger Menschheit in zwei Gruppen²⁴ oder zwei Herrschaftsbereiche²⁵ kann vom antiken Menschen wiederum als zwei verschiedene Pyramiden oder vertikale Blöcke vorgestellt werden, an deren Spitzen Christus beziehungsweise Adam stehen. Im alten Israel konnte ein lange verstorbener Vorfahr eine gesamte Gruppe verkörpern – in einer Weise, die es dem lebenden Gruppenmitglied erlaubte, sich mit diesem Vorfahren zu identifizieren. Die Stämmennamen des Volkes Israel sind nur ein Beispiel; Adam in Röm 5 ein anderes. Das Todesschicksal Adams ereilte auch die Adam-Nachfahren vor Mose, die nicht wie Adam durch Übertreten eines Gebotes gesündigt hatten (5,14): Der Stammvater als Spitze der Pyramide der alten Menschheit prädestinierte durch seinen Sündenfall die Verurteilung und das Todesschicksal aller anderen Pyramidenmitglieder unabhängig von deren individuellem Verhalten (5,18.14; 1 Kor 15,21 f.). Analog verhält es sich mit der Pyramide der neuen Menschheit, die in Christus, dem zweiten Adam (1 Kor 15,45.47), dem Prototypen des neuen Menschseins, gipfelt: Wer zu ihr gehört, bekommt unabhängig vom eigenen individuellen Sündenverhalten die Gerechtigkeit des Christus als Gnadengabe, als Vorgabe zugeeignet (Röm 5,17). »Durch den Gehorsam des einen werden die vielen zu Gerechten gemacht werden« (5,19).

Rechtfertigung kann nach allem als Abstrahlung der Würde und der δικαιοσύνη des Christus Kyrios auf uns als den zu ihm gehörenden Douloi verstanden werden, als abgestrahlte Fremdwürde, uns zugesprochen und uns in unserer Identität konstituierend, obwohl sie uns aufgrund unserer individuellen Leistung nicht zustünde. Sie kommt uns zu aufgrund unserer Zugehörigkeit zu Christus, dem wir mit πίστις begegnen – wie *clientes* ihrem *patronus*. Sie kommt uns zu aufgrund unserer Zugehörigkeit zur pyramidalen Christus-Menschheit, die der alten Adam-Menschheit gegenüber steht.

Sie merken, wie die hier in These 1.1 entfaltete Vorstellungskategorie dazu taugt, die *stellvertretende* Heilstat Christi und damit die Zusprechung von Qualität und Würde, die mir aufgrund meiner individuellen Leistungen nicht zukämen, ebenso verständlich zu machen wie Opfervorstellungen, die im Urchristentum zwar auch zur Illustration herangezogen wurden,²⁶ aber nicht die einzige Verstehenskategorie repräsentierten. Die hier entfaltete Vorstellungskategorie vermag m.E. den in der Forschungsgeschichte vor allem seit Albert Schweizer so schmerzlich empfundenen Zwiespalt zwischen einerseits paulinischer Rechtfertigungs-Terminologie und andererseits partizipatorischen, irreführenderweise als »mystisch« bezeichneten Aussagen besonders in Röm 5 ff. zu überwinden.

24. Vgl. auch z.B. 1 Kor 1,18 ff.

25. Christi und der Sünde: Röm 7,4 f. u. ö.

26. Röm 3,25; 1 Kor 5,7; 2 Kor 5,21 (vgl. LXX Lev 4,8.20 f.); Eph 5,2. Nicht alle paulinischen Sühneaussagen implizieren freilich notwendigerweise Opfervorstellungen (z.B. Gal 2,20; 1 Kor 15,3; 2 Kor 5,14-15; Röm 5,8-9; 8,3.32).

1.2 Daß die Würde des einzelnen antiken Menschen eine vom sozialen Organismus, dem er angehört, abgeleitete ist, eine vor allem von dessen Spitze abgestrahlte, trifft nur einen Teil der Wahrheit. Dignität wird nicht nur als Vorgabe gedacht. Auch der antike Einzelmensch vermag durch Leistung zu seiner Würde beizutragen, wodurch er – der ersten These durch und durch entsprechend – freilich nicht nur seine eigene, sondern auch die Würde seines sozialen Verbandes vermehrt.²⁷

Würde wird in dieser Perspektive nicht nur durch die ethische Kompetenz (Gen 3,22) konstituiert, sondern durch das, was der Mensch mit dieser Kompetenz ins Werk setzt. Sie wird konstituiert – um nur ein, in der Christentumsgeschichte freilich einflußreiches Beispiel zu nennen – durch die *δικαιοσύνη* im matthäischen Sinne, die der Mensch in seinem konkreten Handeln an den Tag legt. Wer sich auf den Weg der tätigen Gerechtigkeit (vgl. Mt 21,32) begibt, darf auf die Würde eines *τέλειος* hoffen (Mt 5,48; 19,21).

Freilich zeigt sich gerade am matthäischen Konzept, daß unsere zweite These nicht als Antithese zur ersten, sondern supplementär zu ihr zu denken ist. Die tätige *δικαιοσύνη* wird für matthäische Christen nur dadurch möglich, daß sie sich im Rahmen des patronalen Verhältnisses Lehrer Christus/Jünger vollziehen darf, mit Hilfe eines matthäischen Immanuel-Christus,²⁸ der die Seinen auf dem »Weg der Gerechtigkeit« unterstützt und trägt (ich denke vor allem an die matthäischen Wundergeschichten) und der den tätigen Gehorsam gegenüber dem Gotteswillen nicht nur lehrt, sondern vollkommen vorlebt (wie bereits die Versuchungsgeschichte zu Anfang demonstriert). In *diesem* Sinne kann auch für das matthäische Konzept formuliert werden, daß der gerecht handelnde Jünger an der Gerechtigkeit und Vollkommenheit seines Meisters partizipiert. Deutlich wird dieselbe Struktur in Mt 5,43-48 in bezug auf Gott: Wer seine Feinde liebt, darf vollkommen sein wie der Vater im Himmel, der in den Segnungen der Natur die Feinde ebenfalls mit beschenkt. Im feindesliebenden Tun erweisen sich die Jünger als »Söhne« dieses »Vaters im Himmel« (5,45). Die *τελειότης* der Jünger wird so wiederum nur im Rahmen des pyramidalen Vater-Söhne-Verhältnisses gedacht. Jene partizipieren – durch Nachahmung vorgelebten Verhaltens – an der *τελειότης* des Vaters (5,48).

Ich führe die zweite These in drei Richtungen weiter aus.

1.2.1 Würde wurde in der antik-kaiserzeitlichen Umwelt (aber nicht nur in dieser) Menschen dort zugeschrieben, wo sie Normen des überindividuellen, sozialen menschlichen Organismus erfüllten und so einem kollektiven Ideal entsprachen.

27. Gilt z. B. jemand durch besondere Leistung als *πρῶτος*, so genießt zugleich sein Geschlecht, sein *γένος*, dieses Prädikat, wie Inschriften (zusammengestellt bei *Alföldy* (1980), 36f., Anm. 121.123) belegen. Vgl. dgl. im rabbinischen Judentum: bQid 40b; WaR 4,6; 36,4-5; b-Yom 38b; 86b; 87a; bSanh 111a; ferner 99b.

28. Der »Gott-mit-uns«-Titel rahmt das gesamte Mt: 1,23; 28,20; vgl. 18,20.

Besondere Würde, *προτερεύειν* und *principalitas*, genoß entsprechend der, der diese Normen *besonders* vollkommen in seiner Lebensführung realisierte und so als nachahmenswertes *Exempel* für andere diente.

Das Besondere der individuellen Leistung lag nach dieser Sichtweise im *quantitativ* Herausragenden, nicht im qualitativ Andersartigen, nicht im wirklich Einmaligen einer Person. Entsprechend wurden in der kaiserzeitlichen Antike die Verhaltensweisen als »individuell«, das soll heißen, als außergewöhnlich und einzigartig bewertet, die in einmaliger Weise einige für *alle* Menschen nachahmenswerte Tugenden im Alltagsleben verwirklichten. Eben solche Handlungen hoben den einzelnen aus seiner Gemeinschaft heraus, während extravagantes »Ausder-Reihe-Tanzen« nicht ein Zeichen von Individualität, geschweige denn von Würde sein konnte, sondern eher ein Merkmal der *ἰδιωτεία* war, die sich allenfalls im privaten *Otium* abspielen sollte, aber aus der Sicht des Gemeinwesens, in dessen Rahmen allein Würde gedacht werden konnte, irrelevant war. Nicht wer kreativ (und zynisch) aus der Reihe tanzte, sondern wer beispielhaft der Reihe vortanzte, schmückte sich mit besonderer Würde und Individualität im antiken Sinne. Die *ἀριστεία* verlieh Individualität: das beispielhaft exzellente Verwirklichen allgemein gültiger Tugenden. Dadurch wurde der oder die einzelne einzigartig – nicht durch persönliche Eigenschaften und Eigenarten, die ihn oder sie als originelle Persönlichkeit von anderen hätten abheben können.²⁹ Wer Großes im Kaiserreich zu erreichen suchte, exzellierte in Konformität; er vernachlässigte seine Originalität zugunsten des Gemeinwesens und der in ihm herrschenden Normen. Nach Plutarch³⁰ beispielsweise waren keine Selbstgefälligkeiten gefragt, sondern Hilfsbereitschaft in der Gemeinschaft und das Bestreben, »von gleicher Art und gleichermaßen Mensch zu sein wie jeder«. Dieses war die konsequente Kehrseite der durch die Gruppe geprägten, in der ersten These zur Sprache gekommenen Identität des einzelnen.

Auf Schritt und Tritt begegnet die hier skizzierte Vorstellung von individueller Würde im reichhaltigen Material der kaiserzeitlichen Grab- und Ehreninschriften.³¹ Auch in den literarischen Quellen gewinnen bedeutende und für uns einmalige Persönlichkeiten wie die der Kaiser nur im Koordinatenkreuz von Tugenden und Lastern ihr Profil, wobei besonders Tugenden wie Großzügigkeit, Freigebig- und Spendenfreudigkeit im Vordergrund stehen,³² Qualitäten, die im urchristlichen Material eine ebenso herausgehobene Rolle spielen. Sie zeichnen den Christen Gaius in Rom und die Phoebe in Kenchreae aus, um nur zwei Beispiele aus Röm 16 zu nennen (V. 2.23). ἄξιος ist nach Dion von Prusa (Or. 18,1)

29. Vgl. so auch *Alföldy* (1980), passim. Er weist u. a. auf den bezeichnenden Befund, daß epigraphisch das Adjektiv *singularis* »fast immer auf Tugenden und nicht unmittelbar auf Taten bezogen ist« (43).

30. *Praecepta gerendae reipublicae* 823 A-B (ed. *Fowler*).

31. Siehe die repräsentative Übersicht bei *Alföldy* (1980), 12-22.

32. Beispiele ebd., 23-31.

der, der in den konventionellen Tugenden sich vervollkommnet, der »mit der ganzen Welt an Gerechtigkeit und Tüchtigkeit wetteifert, mit dem Beispiel einträchtiger Freundschaft vorangeht«; es verdienen Würde, die »frei von Neid und Scheel« sind.³³ Mit seinen Tugend- und Lasterkatalogen offerierte das frühe Christentum an dieser Stelle nichts Neues.

Antike literarische Biographen interessierten sich dieser Mentalität entsprechend für Persönlichkeiten, die in besonders eindrucksvoller Weise bestimmte Tugenden – oder Laster – gelebt hatten. Plutarch versuchte als Biograph Viten zu zeichnen, die »der Lebenserfahrung des Lesers ganz unerachtet aller geschichtlichen oder sozialen Unterschiede kommensurabel (sind) und ihm so als positives oder negatives Beispiel in seinem Streben nach sittlicher Vervollkommnung dienen«.³⁴ Der Biograph wählte aus, was das moralische Profil einer Persönlichkeit zu beleuchten vermochte, an dem sich die Leser messen sollten. Besonders deutlich wird dieses Prinzip in der breit gestreuten Tradition der Pythagoras-Biographien, die wenig um die tatsächlichen Lebensereignisse dieses Philosophen bemüht, von Legende überwuchert, sich mühten, exemplarisch den Lesern eine Lebensführung nach den Regeln der pythagoreischen Philosophie nahezubringen.³⁵ Auch für Philo biographische Notizen galt dieses Prinzip, wenn er an Figuren des Alten Testaments die Verwirklichung von Tugenden illustrierte. Dieses Prinzip galt ebenso in der altkirchlichen biographischen Literatur, die mit der Darstellung eines beispielhaften Lebenslaufes ihre Leser nicht nur zu erbauen, sondern zu ermahnen suchte.³⁶ Zum Paradigma konnte dieser Lebenslauf für die Leser auch insofern werden, als er den spirituellen Aufstieg eines Menschen zur Vollkommenheit nachzeichnete und so vor Augen führte, wie der – typische – Weg des inneren Menschen zur τελειότης auszusehen habe.³⁷ Schon Philo Vita Mosis war nach diesem Muster angelegt gewesen, indem das Moseleben als Aufstieg zur das menschliche Sein vervollkommnenden Erkenntnis der Unerkennbarkeit Gottes begriffen worden war. Keiner dieser biographischen Entwürfe, seien sie nun jüdisch-christlich oder pagan, war an der Individualität im modernen Sinne des Wortes, an der Unverwechselbarkeit oder Originalität seiner Protagonisten interessiert. Das Exemplarische, das Vorbildhafte, das im Leben der Leser Reproduzierbare zählte. Wer solches in hervorragender Weise lebte, genoss besondere Würde.

Freilich zeichnete sich auch ein Unterschied ab zwischen den jüdisch-christlichen und paganen Biographien, die auf das menschliche Innenleben abhoben,

33. Or. 34,45; 44,8.

34. A. Dihle, Die griechische und lateinische Literatur der Kaiserzeit, München 1989, 203.

35. Dazu Dihle 351.

36. Vgl. Dihle 533f. zu v. a. Paulinus, Possidius, Palladios.

37. Vgl. ebd. zu Gregor von Nyssas Mose-Biographie als Schilderung des inneren, Gott-suchenden Menschen.

ein Unterschied, der den Keim unseres eigenen westlichen Individualismus in sich trug:

1.2.2 Pagan-philosophische Introspektionen versuchten, in platonischem Vertrauen auf die Kongruenz von Menschenvernunft und Seinsordnung das menschliche Innenleben zur objektiven Seinsordnung in Beziehung zu setzen und ein geistiges Einswerden mit dem wahren Sein als menschliche Vollendung auszuweisen. Das biblische Menschen- und Gottesbild dagegen schloß die Vorstellung einer geistigen Verschmelzung des inneren Menschen mit dem wahren Sein, von Geschöpf und Schöpfer aus, weshalb Philo von Alexandria in seiner Vollendung die *Unerkennbarkeit* Gottes wahrnimmt und Gregor von Nyssa Mose seine Seligkeit in *nie abgeschlossener* Gottsuche findet. Der biblische Gott blieb ein unvereinnehmbares Gegenüber – mit einer δύναμις, die sich vorbehält, den Menschen zu überraschen; mit Handlungen und Willenskundgebungen, die direkt auf den Menschen zukommen unabhängig von der statischen Welt- und Seinsordnung und ihrer Erkennbarkeit.³⁸

Genau in diesem Bild eines dynamischen, d. h. Geschichte machenden, den einzelnen Menschen unmittelbar ansprechenden Gottes aber lag der Keim beschlossen für die Entdeckung des menschlichen Individuums, das mit seinem Leben je unverwechselbar und einzigartig ist, seinen eigenen Wert besitzt und, persönliche Überzeugung beanspruchend, mit je eigenem Glauben auf diesen dynamischen Gott antwortet, einem Glauben, der nicht uniform sich ausprägt, sondern – jedem nach dem Maße, wie es ihm oder ihr zugeteilt ist (ἐκάστῳ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισε)³⁹ – in vielerlei geistlichen Gaben sich äußert (Röm 12; 1 Kor 12-14) und zu Erfahrungen des inneren Menschen führt, die nicht ohne weiteres für alle Gläubigen verallgemeinerbar sind.

Zwar finden wir schon bei Paulus dergleichen Formulierungen,⁴⁰ aber zur Klarheit gelangte dieses neue Bild des individuellen Menschen und seines Verhältnisses zu Gott und zur natürlichen Seinsordnung, zur Welt, frühestens erst dreieinhalb Jahrhunderte später in Augustins »Confessiones«. »Entdeckt hat das Individuum das Christentum«. ⁴¹ Aber gedauert hat dies mehrere Jahrhunderte.

1.2.3 Wir formulierten: Wer Großes zu erreichen suchte, exzellierte in Konformität und vernachlässigte seine Originalität zugunsten der im Gemeinwesen geltenden Normen und Traditionen. Dieses galt natürlich auch für Autorenpersönlichkeiten, hießen sie nun Matthäus, der in der Sprache seiner Gemeinde und ihrer

38. Siehe zum Ganzen *Dihle* 535 f.

39. Röm 12,3.

40. Vgl. auch Joh: Die im Sohn geschenkte *persönliche*, anderen in der Erzählung z. T. verborgene Gottesbeziehung wird in den Mittelpunkt gestellt (1,48; 3,1 f.; 4,15-18; 10,3; 15,2; 14,23). Freilich ermangelt es dieser dann nicht an paradigmatischen Zügen.

41. H. *Drexler*, Die Entdeckung des Individuums, Salzburg 1976, 253.

Gottesdienste aufging, oder Lukas, der trotz oder gerade wegen seiner Ambition, als hellenistischer Schriftsteller zu gelten, sich der Quellen- und Traditionsnähe befleißigte. Beide präsentierten die eigene Redaktion und die Tradition ihrer Kirche als nahtlos ineinander übergehend. Das eine mußte vom anderen nicht abgehoben werden, denn das eine, das vermeintlich Originelle, brachte nach dem Selbstverständnis dieser Autoren nur das Commune und Traditionelle besonders gut zur Sprache. Wir sehen, wie das generelle Menschenbild das Selbstbild des antiken Autors prägte – und wie wir mit unserem Individualismus in der Redaktionskritik oft Erwartungen nachhingen, die mit antiken Vorstellungen von Individualität nichts zu tun haben. Wer antike Autoren des Plagiats bezichtigt – von der je abgeschrieben oder übernommenen Stoffmasse durch- aus möglich –, ahnt nicht, worum es bei antiker Autoren-Individualität geht.

2.

Im Lichte alttestamentlicher Äußerungen schließen *Würde* und *Elend* sich nicht notwendigerweise aus. Würde manifestierte sich z. B. im Gebrauch von *Freiheit* auch in Bedrängnis (Saul, Rizpa) oder in der über Tiere erhebenden und diese beherrschenden *Vernunft*, die auch im Elend Würde verleiht (Hi 35,9-11). Die Vernunft freilich wird – langfristig gesehen – als brauchbares Kriterium von Menschenwürde möglicherweise ausgedient haben. Vor gut drei Wochen wurde in der Zeitschrift *Nature*⁴² von einem gentechnischen Erfolg berichtet, bei dem durch eine geringfügige Modifikation des Genkodes eine Serie wesentlich intelligenterer Mäuse kreiert wurde – »kreiert« im wahrsten Sinne des Wortes. Hier schickt sich menschliche Vernunft einerseits an, den Menschen aus der Rolle des Mitgeschöpfs in die Rolle eines (gottebenbildlichen?) Mitschöpfers hineinzukatapultieren, was die Distanz zum Tier vergrößert. Andererseits ist zu fragen, ob sich hier die menschliche Vernunft nicht paradoxerweise zugleich die Instrumente schafft, eben die Grenze zwischen der tierischen und menschlichen Vernunft zu verwischen, eines Tages vielleicht sogar aufzuheben. Das rechnende Pferd wird dann nicht mehr nur als Zirkustrick verblüffen; es wird der Manege der Gentechnik entspringen. Wird die sogenannte »Vernunft« sich dauerhaft nicht als Kriterium der Menschenwürde – auch im Elend – halten lassen?

Im frühchristlichen Denken fällt durch die *Christologie* – genauer durch die Kreuzestheologie und die ihr auf menschlicher Seite entsprechende Kreuzesexistenz der Christen – neues Licht auf die Vereinbarkeit von Elend und Würde.

Eine zentrale Kategorie paulinischen Denkens ist die der Identifikation mit Christus, des menschlichen Identitätsgewinns durch Identifizierung. Wir sahen be-

42. Joe Z. Tsien u. a., Genetic Enhancement of Learning and Memory in Mice, in: *Nature* 401 (2. Sept. 1999), Nr. 6748, 63-69.

reits, daß es im Rahmen des durch die erste These beschriebenen Lebensgefühls nichts Ungewöhnliches war, sich als Glied eines sozialen Organismus mit seiner pyramidalen Spitze zu identifizieren, z. B. mit dem Stammvater eines sozialen Verbandes, sei es der Patriarch Jakob/Israel oder Adam. Paulus' Gemeindeglieder sind eingeladen, sich von der Taufe an (Röm 6) mit dem gekreuzigten und auferstandenen Christus zu identifizieren; im Hic et Nunc der menschlichen Existenz vor allem mit dem gekreuzigten.

Ich benutze den modernen Identifikations-Begriff, um verschiedene paulinische Aussagestränge auf einen Nenner zu bringen: einerseits die soteriologisch ausgerichteten Identifikationseinladungen, die uns schon begegneten,⁴³ andererseits ethisch orientierte Aussagen, die die Christus-Identifikation zur Basis der neuen, christlichen Lebensausrichtung zu machen suchten. Hier sind wiederum zwei verschiedene Aussagestränge zu unterscheiden. Identifikation mit Christus als Vorbild führt zur Imitatio einerseits seines selbstlosen Liebesverhaltens,⁴⁴ das im Kreuz als dem Ort der Aufgabe menschlicher Eigeninteressen zugunsten von anderen kulminierte und das die Christen zu ähnlich selbst-aufopfernder Liebe bewegt.⁴⁵ Sie führt andererseits zur Imitatio der Leidensbereitschaft Christi. Paulus propagiert ein geduldiges und fröhliches Ertragen von Leiden,⁴⁶ denn in den eigenen Bedrängnissen bildet sich das Todesleid *Christi* für ihn ab. Die paulinischen Texte sprechen für sich selber:

»Ich trage die Stigmata Jesu an meinem Leibe herum« (Gal 6,17). »Wir leiden mit ihm, damit wir auch mit ihm verherrlicht werden« (Röm 8,17). »Uns sind die Leiden Christi überreich zuteil geworden« (2 Kor 1,5; vgl. 1,8-11). »Stets tragen wir das Todesleiden Jesu an unserem Leib, damit auch das Leben Jesu an unserem Leib sichtbar werde. Denn wir ... werden ständig um Jesu willen dem Tod ausgeliefert, damit auch das Leben Jesu in unserem sterblichen Fleisch sichtbar werde« (2 Kor 4,10f.). »Christus will ich erkennen ... und die Teilhabe (κοινωνία) an seinen Leiden, indem ich mit seinem Tode gleichgestaltet (συμμορφιζόμενος) werde«.⁴⁷

43. (a) Stellvertretung im Rahmen der Adam-Christus-Typologie (Röm 5,12-19): Die beiden pyramidalen Spitzen repräsentieren je ganze Gruppen; die Tat eines jeden der beiden determiniert das Schicksal der je zu ihnen gehörenden »vielen«. Christi διαιουσύνη-Tat am Kreuz konstituiert die Rechtfertigung der vielen, wenn diese die Einladung annehmen, sich mit Christus als ihrem Repräsentanten zu identifizieren und so *Christi* Attribut des Gerechtes-Seins zu ihrem *eigenen* zu machen. Ihre Gerechtigkeit hat durch diesen Identifikationsakt des Glaubens ihren Ursprung in Christus und nicht in der eigenen Leistung. (b) Stellvertretung im Rahmen der Sühnopfervorstellung (Röm 3,25): Die Gläubigen dürfen sich mit dem sterbenden, sich opfernden Christus identifizieren und so *Christi* Blutopfer als Opfer des *eigenen* sündigen Lebens begreifen, von dem sie erlöst werden. Beide Stellvertretungskategorien werden von der Formulierung in 2 Kor 5,14 umgriffen: »Einer starb für alle; deshalb sind alle gestorben.« Der Tod Christi ist der Christen Tod.
44. Röm 15,1-3,7; 1 Kor 10,33-11,1; Phil 2,3-12; 2 Kor 8,7-9; 10,1.
45. Phil 2,1-8; 1 Kor 10,24; vgl. 10,33; 13,5.
46. 1 Thess 1,6; 2 Kor 6,4; 1 Kor 4,12-13. Analog kritisiert die zweite Hälfte des Mk, daß die Jünger sich gegen das Leid als Perspektive nicht nur für Jesus, sondern auch für sie selbst wehren.
47. Phil 3,10; vgl. z. B. 2 Kor 13,4; Gal 2,19: gekreuzigt mit Christus; Röm 6,4,6: in der Taufe mit Christus zusammen gekreuzigt und begraben. Siehe auch Mk 8,34. – Christlicher Kreuzesexistenz entspricht ein Selbstbild, das die Gebrochenheit der eigenen Existenz nicht verbirgt.

Hier wird mit συμμορφιζόμενος derselbe Begriff wie bei der Herrlichkeit reflektierenden Christusebenbildlichkeit verwendet (σύμμορφος Phil 3,21; Röm 8,29). Die leidende apostolische Existenz des Paulus wird als Abbild des Todes Christi begriffen. Wieder begegnen wir der Abbild-Kategorie, die es in diesem Fall ermöglicht, eigenes Leid positiv zu interpretieren, so daß Elend als Würde begreifbar wird.⁴⁸

Positiv begreifbar wird eigenes Leid zweitens, weil Paulus dazu einlädt, sich auch mit dem *auferstandenen* Christus zu identifizieren. *Mit* ihm auferweckt zu werden, wie *mit* ihm gelitten wurde, stellt das eschatologische Ziel dar, auf das Christen hinleben (2 Kor 4,14.17 u. ö.). Mit anderen Worten: *Im Vollzug* der menschlichen Christusebenbildlichkeit, die an der christologischen Zweipoligkeit von Kreuz und Auferstehung partizipiert, kann sich für Paulus eine Leidensexistenz als würdige Existenz darstellen. Wegen ihrer Christusabbildlichkeit wird sie in eschatologische δόξα des Menschen sich wandeln.⁴⁹

Natürlich bleiben unbequeme Anfragen an Paulus, die hier nicht beantwortet werden können: Können mißhandelte Frauen sich mit einem gekreuzigten Mann identifizieren? Ist Selbstverleugnung eine gesunde Basis für Liebe? Wie immer auf sie zu reagieren sei, ich schließe mit zwei positiven Herausforderungen des paulinischen Konzepts:

Wir sind in unseren Medien mit einer Fülle von Identifikationsangeboten konfrontiert. Jede Kultur benötigt Identifikationsobjekte für die Menschen, und welche gewählt werden, sagt viel über diese Kultur und die in ihr prävalenten Verhaltensmuster aus. Die paulinische Einladung an den Menschen, sich mit dem gekreuzigten Christus zu identifizieren, bietet eine herausfordernde Alternative zur Verführung der Massenmedien, sich vorschnell immer wieder nur mit dem Stärkeren, Jüngeren und Schöneren zu identifizieren.

Darüber hinaus kommt das antik-paulinische Konzept der Identifikation mit dem Gekreuzigten in frappierender Weise heutigen anthropologischen Entwürfen entgegen, die das Unvollendete, Brüchige jedes menschlichen Lebens betonen,

Entsprechend läßt Mk sein gesamtes Evangelium von Jüngerunverständnis verschiedener Art durchzogen sein. Die Lesergemeinde des Mk soll sich mit diesen oft kläglichen Jüngern identifizieren. D. h., die Bereitschaft zur kritischen Selbstsicht der eigenen fragmentarischen Existenz gehört als Konstitutivum zum markinischen – und paulinischen – Christentum hinzu; sie kennzeichnet christliche Kreuzesexistenz.

48. Der Würde-Begriff wurde vom Urchristentum selber mit dem Kreuzestod Christi verknüpft. Der Johannesapokalyptiker erkennt des Lammes Würde (ἀξιός) darin, daß es erwürgt wurde (5,9.12).
49. Zur Differenz zwischen bloßer Imitatio und Identifikation siehe P. Lampe, Identification with Christ. A Psychological View of Pauline Theology, in: T. Fornberg/D. Hellholm (Hg.), Texts and Contexts, FS L. Hartman, Oslo 1995, 931-43, hier 937f. Tiefenpsychologisch gesehen, führen gelungene Identifikationsprozesse – im Gegensatz zu bloßen Imitationen – zu einem Persönlichkeitsumbau. Um dies auszudrücken, bediente sich das Urchristentum des Begriffs der Neuschöpfung. Dazu Lampe, 938ff. Zur Taufe als rituellem Identifikationsakt (Röm 6) ebd., 939.

seine bleibende Offenheit;⁵⁰ die in postmoderner Kritik am Subjektbegriff der Aufklärung⁵¹ den Zwang des modernen Subjektes zur Einheitlichkeit denunzieren, ja zuweilen bis hin zur Verabschiedung des Subjektes meinen fortschreiten⁵² oder doch zumindest vom »schwachen Subjekt«, gebrochen, gezeichnet von innerer Pluralität,⁵³ oder von »Patchwork-Identität« reden zu müssen.⁵⁴ Hier bieten sich zumindest Anknüpfungspunkte, den alten Paulus in einen Dialog einzubringen. Für ihn liegen gerade wegen aller Gebrochen- und Zerrissenheit des Subjekts nicht in menschlicher Kompetenz, sondern allein in der Gottes- und Christusbeziehung Lebensvertrauen und Handlungsfähigkeit begründet.

50. Vgl. z. B. H. *Luther*, Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 172: Glauben heißt, lebensfähig zu werden mit der fragmentarischen Existenz.
51. Dazu z. B. U. *Pohl-Patalong*, Seelsorge zwischen Individuum und Gesellschaft. Elemente zu einer Neukonzeption der Seelsorgetheorie, Stuttgart 1996. Vgl. u. a. auch C. *Keller*, Der Ich-Wahn. Abkehr von einem lebensfeindlichen Ideal, Zürich 1989; S. *Benhabib*, Selbst und Kontext, Frankfurt a. M. 1992.
52. J. F. *Lyotard*, Das postmoderne Wissen, Wien 1986.
53. W. *Welsch*, Subjektsein heute. Überlegungen zur Transformation des Subjektes, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 39 (1991), 347-365.
54. H. *Keupp*, Grundzüge einer reflexiven Sozialpsychologie. Postmoderne Perspektiven, in: ders. (Hg.), Zugänge zum Subjekt. Perspektiven einer reflexiven Sozialpsychologie, Frankfurt a. M. 1994, 226-274.