



Christus im Kontext 3

| van Buren, Paul M.

Eine ausführliche Zusammenfassung des Buches von Paul M. van Buren: A Theology of the Jewish-Christian Reality. Part 3. Christ in Context, San Francisco, Harper & Row, 1988.

Paul M. van Buren

Christus im Kontext (3)

(Fortsetzung von [Teil 2](#))

10 Das Fleisch gewordene Wort

Eine Kirche, der es darum geht, den fortbestehenden Bund zwischen Gott und dem jüdischen Volk anzuerkennen, wird das patristische Vermächtnis der Lehre von der Inkarnation des Wortes Gottes neu überdenken wollen. Eine solche Neueinschätzung wird sie erkennen lassen, daß Gottes Werk in Christus innerhalb dieses Bundeszusammenhangs geschah und als ein weiterer Schritt im Bundesverhältnis Gottes mit der ganzen Schöpfung angesehen werden muß. Das Ziel dieser Neueinschätzung würde die Bestätigung der Bundeseinheit zwischen dem Gott Israels und Jesus von Nazareth sein, durch den auch die Nichtjuden in Gottes Bund zur Erlösung der Welt eingeschlossen wurden.

10.1 Das patristische Vermächtnis

Von den Konzilien des vierten und fünften Jahrhunderts ihrer Geschichte hat die Kirche viel geerbt, darunter Formulierungen ihres Bekenntnisses, die ihre gesamte christologische Tradition bestimmten. Die Inkarnationslehre steht im Zentrum dieses patristischen Vermächtnisses. Sie erhielt ihre wichtigste Formulierung im nizäischen Glaubensbekenntnis, in dem die Konzilsväter ihren Glauben an den "einen Herrn Jesus Christus" bekannten. Von diesem Einen bekannten sie weiter unter anderem, daß er "Gott von Gott ... von gleicher Wesenheit mit dem Vater" sei, "für uns und zu unserer Errettung vom Himmel kam und Fleisch ... und Mensch wurde". Von ihm wird dann weiter bekannt, daß er "litt, gekreuzigt und begraben" wurde. Die Konzilsväter vererbten der Kirche also die Christologie eines Subjekts, das ein dualistisches Prädikat hat. Der Herr der Kirche ist demnach "ewiger Sohn Gottes" und zugleich der Mensch Jesus von Nazareth, der litt und starb. Diese Formulierung gründet allein auf dem Prolog des Johannesevangeliums: "Am Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort ... Und das Wort wurde Fleisch und wohnte unter uns" (Johannes 1,1 und 14). Diese für das Johannesevangelium typische Aussage wurde zur wichtigsten Richtlinie der Christologie gemacht. Es bedurfte mehr als eines weiteren Jahrhunderts, um die Begriffe zu entwickeln, durch welche die beiden Prädikate ausgewogen werden sollten, ohne das eine gegen das andere oder die Einheit des Subjekts abzuwerten. Soll die Kirche nun diese patristische Richtlinie in ihrer Christologie beibehalten?

Was sofort auffällt, ist die Verengung des apostolischen Zeugnisses auf das vierte Evangelium. Die Inkarnationslehre ist doch lediglich das Vermächtnis der johannäischen Gemeinschaft. Darauf haben manche geantwortet, es handle sich in ihr nur um die Formulierung dessen, worauf auch die anderen Zeugnisse je in ihrer eigenen Weise aus waren. Und selbst wenn dem Johannesevangelium kein Vorrang zugesprochen wird, so ist es doch ein wichtiges Zeugnis, mit

dem man sich auseinandersetzen muß. Es sollte doch aber wohl in seinem eigenen Zusammenhang verstanden und nicht isoliert gelesen werden. Die johannäische Vorstellung der Inkarnation hat sich so tief in die Sprache und Liturgie der Kirche eingenistet, daß es schwer sein dürfte, sie zu übersehen.

Ein weiteres Argument gegen die Inkarnationslehre ist gegen die Begriffe gerichtet, die das dualistische Prädikat des einen Subjekts verständlich machen sollen — zwei "Naturen" in einer Wesenheit (*hypostasis*). Dies sind Ausdrücke, die der Physik und Metaphysik entstammen und die durch die Jahrhunderte hindurch kaum verstanden wurden. Diese Begriffe können zwar verständlich gemacht werden, wenn man sie radikal in moderne metaphysische übersetzt, die aber dann nicht mehr dem Verständnis der spätpatristischen Zeit entsprechen. Die Debatten darüber werden sicher noch lange weitergeführt werden, weil man entweder den Bekenntnissen der alten Konzilien treu bleiben will, oder sich über das Wesen menschlicher Sprache nicht einig wird. Auch wird man wohl kaum den Inhalt einer Lehre bewahren können, wenn man ihre Sprache verändert.

Aber noch ein stärkeres Argument kann gegen die klassische Lehre vorgebracht werden, die die Inkarnation selbst zum rettenden Ereignis erhebt. Einer der Gründe, warum man im Konzil von Chalcedon so stark auf der vollen Menschheit Jesu bestand, war die Annahme, daß alles, was nicht vom ewigen Wort vertreten und als Kleid "angezogen" worden sei, nicht erlöst werden könne. Wenn das Wort nur einen menschlichen Körper angenommen hätte und keine menschliche Seele, dann wäre nur der Körper erlöst und nicht die Seele, in der unser unerlöster Zustand verwurzelt sei. Um die Erlösung der gesamten verdorbenen menschlichen Natur zu bewirken, mußte das Wort die vollständige menschliche Natur annehmen. Darum formulierte man beim Konzil, daß im Fleischgewordenen sowohl die vollständige menschliche Natur wesensgleich mit der unseren war, als auch die vollständige göttliche Natur wesensgleich mit Gott dem Vater. Man fragt sich, ob die Arianer nicht darin recht hatten, daß die Orthodoxen den Skandal des Kreuzes vermieden. Mit der Betonung auf der Inkarnationslehre rückte die Erlösung vom Kreuz weg zur Jungfrauengeburt hin, und das wiederum kann kaum die Absicht des Johannesevangeliums gewesen sein, geschweige denn die der anderen apostolischen Schriften.

Bevor wir uns den positiven Seiten des patristischen Vermächtnisses zuwenden, müssen wir von mindestens sechs sich überschneidenden Schwächen reden.

1. Jesus von Nazareth, der jüdische Rabbiner, der aramäisch sprach und als Galiläer des ersten Jahrhunderts dachte, ist weitgehend durch Begriffe wie "Mensch", "menschliche Natur" und sogar "Fleisch" ersetzt worden. In der klassischen Lehre vertritt er zwar den menschlichen Zustand und tritt für die ganze Menschheit ein, aber in diesem Prozeß scheint er seine persönliche Identität als Jude seiner Zeit innerhalb seines Volks unter römischer Besatzung verloren zu haben. Das war sicher nicht die Absicht der Konzilsväter, aber bei ihrer Konzentration auf die Inkarnation vernachlässigten sie seine jüdische Besonderheit. In ihrer Geschichte ist die Kirche immer wieder auf seinen jüdischen Zusammenhang gestoßen worden, aber er scheint ihr immer aufs neue zu entgleiten. Wenn die Kirche sagt: "Mein Herr und mein Gott!", dann sagt sie das nicht angesichts des "Menschen" oder der "menschlichen Natur", sondern angesichts dieses besonderen Juden.

2. Eine Erlösung der Menschheit durch das Wort Gottes, das in der Inkarnation menschliches Wesen anzieht, bedeutet einen Bruch mit dem Zeugnis der Schrift, in der es von der Erwählung Abrahams und Israels an immer um die Erlösung Israels und um die der Welt durch Israel geht. In der Inkarnationslehre wird der ewige Bund Gottes mit Israel nicht nur unterbewertet, sondern schlicht ignoriert. Weil die Kirche die Schriften Israels als ihre eigenen beibehielt, mußten diese nun radikal uminterpretiert werden als Sammlung von Typologien, Vorschattungen des wahren Erlösungsereignisses. Anstelle des Schriftzeugnisses vom Bund Gottes mit Israel hat die Kirche nun ein "Altes Testament". Und nur das war gemeint, wenn die Konzilsväter im Glaubensbekenntnis von den Propheten sprachen, mit denen sie sich in ihren Beschlüssen über Christus in völliger Übereinstimmung glaubten. Die Kirche muß sich nach ihrer judenfeindlichen

Geschichte, nach dem Holocaust und der Entstehung des Staates Israel entscheiden, ob sie ihrer neuen Einsicht über den Fortbestand des Bundes Gottes mit Israel folgen will und ihr patristisches Vermächtnis überprüfen, oder es beibehalten und sich außerhalb des Bundeszusammenhangs sehen will. Bei allem Respekt, ja Ehrfurcht, vor Mirjam, der Mutter Jesu — der Mutterschoß einer Jungfrau ist kein Ersatz als Ort der von Gott versprochenen Erlösung für diese geschaffene Welt. Wenn die Erlösung sich nicht mehr auf Israel und auf die Nationen der Welt bezieht, sondern verallgemeinernd auf eine gefallene Schöpfung, dann verliert Christus seinen besonderen Zusammenhang.

3. Die klassische Christologie versuchte die Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur des Fleischgewordenen zu bewahren, indem sie sich beide Naturen in einer Wesenheit (*hypostasis*), nämlich der des Wortes, vereinigt dachte. Das Konzil von Chalcedon selbst versuchte noch keine Definition des Begriffs *hypostasis*, aber Leontius von Byzantium und Johannes von Damaskus haben später versucht, ihn als die Bezeichnung für das zu verstehen, was das eigentliche und tiefste Wesen einer gegebenen Einheit ausmacht — sein besonderer Grund. Danach muß die Inkarnation so verstanden werden: Gott, das Wort, hat seinen eigenen Grund in sich selbst (*hypostasis*) und besitzt göttliche Natur. Es nimmt nun eine Menschennatur an in dem Menschen Jesus von Nazareth. Diese Menschennatur hat keinen eigenen, selbständigen Grund, sondern ist gegründet im Wort, das Gott ist. Damit war die vollkommene, persönliche menschliche Natur Jesu zwar ohne selbständigen Grund (anhypostatisch), doch gegründet im Wort, das Gott ist (enhypostatisch). Die klassische Tradition meinte, Jesus wurde zum Menschen, zum historischen Wesen nur, weil Gott, das Wort, Grund seiner Existenz war. Er war damit zwar ein vollkommen menschliches Wesen, doch nicht mit selbständigem Grund, wie ihn sonst jeder Mensch hat, sondern völlig abhängig von der Gegenwart des Wortes, in dem sein Grund war. Damit machte ihn also die Inkarnationslehre grundsätzlich unterschieden von allen anderen Menschen.

Was immer für eine derartige Vorstellung gesagt werden mag, sie entspricht in keinem Fall dem Bild, das die synoptischen Evangelien zeichnen. Die Einheit des Menschen Jesus von Nazareth mit dem Vater wird in ihnen nicht metaphysisch beschrieben, sondern als Bundesverhältnis. Vielleicht könnte ein Teil des vierten Evangeliums mit dem Begriff "enhypostatisch" in Zusammenhang gebracht werden, und zwar besonders die Stellen, in denen Jesus als so tief in Gott gegründet dargestellt wird, daß er kaum mehr als unabhängiges menschliches Wesen erscheint. So z.B. wenn er nicht aus menschlicher Bedürftigkeit heraus oder um des persönlichen Verhältnisses willen betet, sondern "um des Volks willen, das umhersteht" (Johannes 11,42). Nach dem Zeugnis Israels hat Gott im Akt der Schöpfung dem Bundespartner selbständigen Grund als Gottes Gegenüber gegeben. Nach dem überwiegenden apostolischen Zeugnis war Jesu Leben gezeichnet vom freien Gehorsam Gott gegenüber, einem Gehorsam "bis zum Tod" (Philipper 2,8). Zu diesem freien Gehorsam war Israel im Bundesverhältnis mit seinem Gott berufen. Als Gottes Gnadengabe ist der Bund als Verhältnis zwischen freien Partnern gestiftet. Er ist nach Gottes eigener Entscheidung von beiden Partnern bestimmt und nicht etwa nur vom göttlichen. Die hypostatische Einheit der Inkarnationslehre ist also nicht geeignet, das fundamentale Kennzeichen des Lebens Jesu im Bundesverhältnis mit Gott darzustellen.

4. In der klassischen Christologie ist "Sohn Gottes" eine Bezeichnung für das ewige Wort, das Gott ist: "Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott". Im Gegensatz dazu ist "Sohn Gottes" in Israels Schriften sowohl als in den apostolischen Schriften die Bezeichnung für den Bundespartners Gottes: Israel selbst, seine wichtigsten Vertreter, sowie Jesus von Nazareth als Gottes vollkommen treuer Diener. In der klassischen Tradition wird die Bezeichnung "Sohn Gottes" sowohl auf das ewige Wort Gottes, die zweite Wesenheit (Person) der Gottheit, als auch indirekt auf den Menschen Jesus angewandt. Diese indirekte Anwendung der Bezeichnung sollte die Einheit zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur Jesu deutlich machen. So konnte man sagen, der Sohn Gottes sei am Kreuz gestorben oder Jesus war vor Abraham. Diese Lehre, nach der das Göttliche und das Menschliche in Christus die gleichen Eigenschaften teilen (*communicatio idiomatum*) wurde in der patristischen Zeit debattiert und später sehr verfeinert in

den Auseinandersetzungen zwischen Lutheranern und Reformierten formuliert. (Siehe hierzu vor allem Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/2,36–116).

5. Die klassische Christologie der Glaubensbekenntnisse und der christlichen Tradition macht es scheinbar leicht, Jesus Christus als Herrn der Kirche zu bekennen, aber ob dies dann noch "zur Ehre Gottes des Vaters" (Philipper 2,11) geschieht, bleibt fraglich, weil dabei "Gott dem Sohn" sehr viel Ehre erwiesen wird. Damit ist nicht gesagt, daß es die Tradition unmöglich macht, Jesus als Herrn zu bekennen und zugleich Gott dem Vater die Ehre zu geben. Aber sie macht es schwerer. Eine Christologie, die in ihren Aussagen mit dem Judentum ins Reine kommen will, muß klarmachen, daß ihr Bekenntnis zu Jesus Christus der Anbetung Gottes, des Vaters Jesu Christi, dient.

6. Die orthodoxe Christologie der Konzilien ging mit den Arianern von der Annahme aus, daß Gott nicht leiden könne. Das schwächte sie am meisten da, wo es um das eigentliche Problem ging: wie Gott mit dem Bösen fertig wird. Am Kreuzestod Jesu kann nach ihr weder Gott selbst, noch die göttliche Natur Jesu teilnehmen. So wird Jesus im wichtigsten Augenblick von Gott verlassen und leidet und stirbt doch nur seiner menschlichen Natur nach. Damit nimmt Gott selbst nicht mehr direkt teil an diesem bitteren und entscheidenden Kampf mit der Macht des Bösen, und das wichtigste Symbol der Kirche, das Kreuz, steht damit gegen ihren eigenen Glauben an die Treue Gottes.

Wenn die Kirche in ihrer Bemühung darum, ihre Judenfeindlichkeit zu überwinden, zu besseren christologischen Formulierungen finden will, dann darf sie die positiven Seiten des orthodoxen Vermächtnisses nicht außer acht lassen.

1. Trotz aller Einwände, die man gegen die Inkarnationslehre vorbringen kann, ist doch der Begriff der Inkarnation oder Fleischwerdung selbst eine kraftvolle Metapher. Der Begriff drückt Gottes inniges Verhältnis zur Schöpfung aus, Gottes persönliche Verwicklung in den Kampf des Menschen auf der geschöpflichen Ebene. Die Inkarnation wagt zu sagen, daß Gott selbst hier, an diesem Ort, in dieser Person und in dieser Weise für Israel und damit für die Schöpfung gegenwärtig und aktiv ist. Die Lehre von der Inkarnation könnte die Liebesabsicht des Bundesgottes Israels, des Schöpfergottes deutlich machen, denn in Jesus hat sich dieser Gott erkennbar gemacht, den Bund als bleibend bestätigt und zugleich — für die Nichtjuden — den neuen Weg zum Gott Jesu, Israels und der Schöpfung geöffnet.

2. Hinter der Lehre, welche die Inkarnation selbst zum Erlösungsereignis macht, steht die Einsicht, daß die Welt zutiefst gefährdet und durch die Sünde verdorben ist. Die Inkarnation redet kraftvoll vom göttlichen Mitleiden mit jedem Geschöpf, vom Rettungswillen und Eingreifen Gottes. Der Inkarnationsbegriff kann uns an die Worte erinnern, die von Jesus bezeugt sind: "Was ihr getan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan" (Matthäus 25,40). Wenn Jesus in den Geringsten seiner Brüder und Schwestern inkarniert ist, so haben sie nicht nur Gott auf ihrer Seite, sondern in ihnen ist uns Jesus und damit Gott selbst gegenwärtig.

3. Die Inkarnationslehre drückt die Überzeugung aus, daß im Verhältnis zwischen Schöpfer und Schöpfung Gott immer den ersten Schritt tut. "Empfangen durch den Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria" unterstreicht Israels Zeugnis, daß Gott Urheber des Bundes ist. Zugleich aber macht es deutlich, daß Gottes Bundespartner angesprochen und zur Mitarbeit berufen wird. Gottes Initiative erreicht ihr Ziel nur, wenn der Mensch aktiv auf sie eingeht. Wenn Maria antwortete: "Mir geschehe, wie du gesagt hast", dann war das nicht etwa nur passive Ergebung in ein Geschick, sondern ein freies Ja zur Mitwirkung. In der göttlichen Urheberschaft und der menschlichen Mitwirkung ist Israels Zeugnis über sein Bundesverhältnis mit Gott wahrheitsgemäß ausgedrückt.

4. In ihrer Inkarnationslehre will die Kirche mit dem Begriff einer Wesensgleichheit (hypostatische Gleichheit) bekennen, daß das Verhältnis zwischen Gott und Jesus einzigartig ist, grundsätzlich

verschieden von jenem Verhältnis, das Gott mit der Kirche oder irgend einem ihrer Glieder hat. Man hat immer wieder versucht, diese Wesensgleichheit durch ähnliche Wesenseinheiten oder Analogien verständlich zu machen, aber alle derartigen Versuche kommen schließlich immer zu kurz. Schon die Konzilsväter meinten, daß kein Vergleich möglich sei.

Letztlich aber ist die Einzigartigkeit Jesu viel besser aus der Tatsache zu erklären, daß er durch seine vollkommene Antwort auf Gottes Wort zum Weg der Völkerkirche innerhalb der fortdauernden Geschichte des Bundes wurde. Auch Wesensgleichheit kann besser unter dem Gesichtspunkt des Bundes verstanden werden als durch irgendwelche Analogien oder Vergleiche.

5. Die klassische christologische Tradition sprach von Jesus als enhypostatisch und wollte damit unter anderem deutlich machen, daß als Jesus in dieser Welt erschien, in ihm Gott selbst die Bühne der Geschichte betrat und daß es Gottes Wille war, in dieser und keiner anderen Weise gegenwärtig zu sein. Trotz der Gefahr, Jesus damit seiner historischen, biologischen und kulturellen Identität als Glied seines Volks Israel zu berauben, drückt diese Lehre die Entdeckung der Kirche aus, daß sie in ihrer Begegnung mit Jesus Gott getroffen hat. Für die Kirche ist Jesus in seiner jüdischen, menschlichen Identität zuerst durch den Ruf Gottes bestimmt und nicht zuerst durch sein eigenes Verhalten, wie es eine "Christologie von unten" haben will. Die Kirche kann nicht anders als mit Gottes Handeln beginnen, das für die Kirche darin besteht, daß sie einem Juden gegenübergestellt wird, in dem ihr Gott begegnet. Eine Neuformulierung der Christologie, die den Bund ernst nimmt, muß mit dem Gott und Vater Jesu Christi als dem Urheber des Wendepunktes in der Geschichte des Bundes beginnen und damit enden, daß durch das Bekenntnis zu Jesus Christus, ihrem Herrn, die Kirche diesem Gott und Vater allein alle Ehre gibt.

6. In ihrer klassischen Inkarnationslehre hat die Kirche auf der vollen Menschheit Jesu bestanden. Weil es nicht nur um die Erlösung der Kirche, sondern um die der gesamten Schöpfung geht, wollten die Konzilsväter klarmachen, daß sowohl die Gottheit, als auch die geschaffene Welt voll vertreten sein müssen. Sie drückten das damit aus, daß die göttliche Natur Jesu völlig mit Gott eins war und seine menschliche Natur mit allen Menschen. Das Konzil von Nizäa bekannte zunächst nur die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater, doch eineinviertel Jahrhundert später fügte das Konzil von Chalcedon die Wesensgleichheit zwischen Jesus und der übrigen Menschheit hinzu.

Die Begriffe "Errettung" und "Erlösung" müssen mit Sorgfalt gebraucht werden. Es ist nur allzu offensichtlich, daß die Welt noch nicht erlöst ist. Gott ist zwar der Erlöser, aber die Erlösung liegt noch als Hoffnung in der Zukunft. Wenn die Kirche von der Inkarnation "zu unserer Erlösung" spricht, dann muß sie sich daran erinnern, daß der jüdische Heidenapostel Paulus von der Erlösung immer in der Zukunft sprach, wenngleich er diese Zukunft als unmittelbar bevorstehend erwartete. Die Rabbiner sagten: "Ganz Israel hat Teil an der kommenden Welt (der Erlösung)". Die Kirche kann sagen: Die ganze Welt soll teilhaben an der verheißenen Erlösung. Was bisher erreicht wurde, ist nicht die Herrschaft Gottes, von der Jesus Zeugnis gab, sondern der Einschluß der Kirche in die Hoffnung Israels. Ja, die Kirche hofft auf den Einschluß der gesamten Menschheit und ihrer Umwelt in die erwartete Rettungstat Gottes. Diese Hoffnung wird im Bekenntnis der Wesensgleichheit Christi mit der gesamten Menschheit ausgedrückt.

10.2 Das ewige Wort des Vaters

Die Kirche hat bis in die Gegenwart hinein an der Inkarnationslehre festgehalten und Jesus von Nazareth als das menschengewordene Wort Gottes bekannt. Sie hat in der Gegenwart aber zugleich auch bekannt, daß der Bund zwischen diesem Gott und dem jüdischen Volk als Israel ungebrochen fortbesteht. In den vergangenen 19 Jahrhunderten hat das erstgenannte Bekenntnis das zweite ausgeschlossen: Die Kirche, die Jesus als menschengewordenes Wort Gottes bekannte, hat den Fortbestand des Bundes mit Israel geleugnet und sich selbst als das "neue Israel" an die Stelle Israels gesetzt und von einem neuen Bund zwischen Gott und der Kirche gesprochen. Die

Frage ist nun nicht nur, wie die Kirche heute beides zugleich bekennen kann, das menschengewordene Wort und den Fortbestand Israels. Das wäre doch nur möglich, wenn sie ihre judenfeindliche Vergangenheit ignorierte. Wenn die Kirche sich aber zu ihrer Vergangenheit stellen will, dann muß sie heute die beiden genannten Bekenntnisse in einen organischen Zusammenhang bringen; sie muß Jesus als das fleischgewordene Wort Gottes so bekennen, daß in diesem Bekenntnis selbst der Bund Gottes mit Israel bestätigt wird. Von dieser Entscheidung der Kirche wird ihre Glaubwürdigkeit, ihre Moralität und ihr Gottesbekenntnis abhängen.

Kann die Kirche glaubwürdig bleiben, wenn sie weiterhin an der Inkarnationslehre festhält, obwohl sie in Verbindung damit für Jahrhunderte die Verachtung der Juden gepredigt hat? Wie steht es um die moralische Integrität der Kirche, wenn sie ihre zentrale Wahrheit über Jesus Christus unverändert in den gleichen alten Begriffen weitersagt, die sie gebrauchte, während sie dabei die Juden verachtete und verfolgte? Eine Kirche, die der Welt die radikale Hinwendung zu Gott predigt und dabei in ihrer eigenen Umkehr nicht radikal ist, hätte jeden moralischen Anspruch verloren. Sie hat mit ihrer judenfeindlichen Lehre die gesamte westliche Welt nachhaltig vergiftet. Nur ihre radikale Umkehr könnte dieser Welt für ihren tiefsitzenden Antisemitismus die Augen öffnen.

Wenn die Kirche jetzt den Fortbestand des Bundes Gottes mit Israel theologisch anerkennt, dann bekennt sie damit zugleich ein neues Gottesverständnis. Sie sagt, daß Gott der Gott Israels bleibe und als Gott und Vater Jesu Christi zugleich der Gott der Kirche sei. Sollte dieses neue Gottesverständnis nun keine christologischen Konsequenzen in der für die kirchliche Theologie zentralen Inkarnationslehre haben?

Eine der Kirche gegenüber sehr skeptische Welt und vor allem jüdische Beobachter der Kirche werden fragen, ob ihre theologischen und christologischen Aussagen ihrer neuen Einstellung zum Judentum entsprechen.

Wie kann nun die Sprache über die Inkarnation so gestaltet werden, daß sie unmißverständlich das Bundesverhältnis Gottes mit Israel bestätigt? Wie schon vorher, müssen wir auch hier beim Prolog des vierten Evangeliums beginnen, weil sich die Inkarnationslehre auf diesen Text gründet. Wie ist der Begriff "Wort Gottes" bundesgemäß zu verstehen und darum: was versteht Israel als Wort Gottes?

Zumindest von der Zeit Esras an bis in die Gegenwart haben für Israel die fünf Mosebücher als Kern der Tora Vorrang vor den anderen Schriften gehabt, die als Kommentar der Tora gelesen werden. Wenn die Kirche dagegen vom Wort Gottes sprach, gab sie den prophetischen Schriften und der Weisheitsliteratur den Vorrang vor der Tora. Es ist anzunehmen, daß der Prolog des vierten Evangeliums, wenn er vom "Wort" spricht, die Weisheitsliteratur Israels vor Augen hat und besonders an das Kapitel 8 in den Sprüchen anknüpft, in dem die Weisheit als Mitschöpferin bezeichnet wird.

Wenn der Begriff "Wort Gottes" vom Gesichtspunkt Fam Tora gedeutet wird, dann ist es in erster Linie Gottes Bundeswort, oder das Wort des Bundesschlusses, das Wort, das "dir nahe ist in deinem Mund und in deinem Herzen, daß du es tust" (5. Mose 30,14). Wenn die Kirche davon ausgeht und der rabbinischen Überzeugung folgt, daß die Tora vor der Schöpfung war, dann kann sie die Weisheit, die bei Gott war und das Werk der Schöpfung leitete, als die Tora ansehen, die Mose gegeben wurde.

Das Wort, von dem der Prolog des vierten Evangeliums spricht, ist also Gottes Schöpferwort: "Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht." Es ist auch das Wort, das mit Abraham und seinen Nachkommen einen Bund schloß. Es ist das Wort, das zu Mose aus dem brennenden Busch gesprochen hat und vor allem das Wort, das Israel im Bundesschluß am Sinai gegeben wurde, das ihm nah ist in seinem Herzen und in seinem Mund, daß es dies Wort tut. Es ist Gottes Gebot als Gabe, Gottes Gegenwart im Bund, inkarniert, Fleisch geworden in den Herzen und Leben der

Menschen Israels. Es ist das Wort, das durch sie zur Tat wird.

Es ist unmöglich festzustellen, ob der Schreiber des vierten Evangeliums alles das mit dem Wort Gottes meinte und ob er mit seinem Christuszeugnis den Bund mit Israel bestätigen wollte. Was jedoch außer Frage steht ist, daß eine Kirche, die diesen Bund bestätigen will, den Prolog im Zusammenhang mit Israel und seiner Bundesgeschichte lesen muß. Das könnte etwa so geschehen:

Johannes 1, V. 1 – "Im Anfang — so hat es die Kirche von Israel und Israel aus seinem Bundesverhältnis mit Gott gelernt — war die Hinwendung Gottes, V. 2 – die Gottes Selbstbestimmung ist. V. 3 – Alles, was ist, ist die Frucht dieser Hinwendung Gottes, die Israel in seiner Erschaffung aus Ägypten heraus erfuhr. V. 4 – In der Hinwendung Gottes hat Israel Leben. Weil Israel dieses Leben für die ganze Schöpfung gegeben wurde, darum ist es das Licht der Hinwendung Gottes zu allen Menschen. V. 5 – Dieses Licht, das Israel bis heute hochhält, scheint in einer dunklen Welt, deren Finsternis sich wieder und wieder als Feindschaft gegen Israel breitmacht. Wie Israels Leben und Überleben zeigt, ist das Licht aber noch nicht verloschen."

So oder ähnlich könnte die Kirche den Prolog des vierten Evangeliums lesen, wenn sie es mit dem Bekenntnis zum bleibenden Bundesverhältnis zwischen Gott und Israel ernst meint.

10.3 Inkarnation und Bund

Im Prolog folgt nun ein Abschnitt, der womöglich ursprünglich nicht dazu gehörte. Er berichtet von einem Juden, den man Johannes den Täufer nannte, der einen zweiten Juden ankündigte, der das Licht Israels an die Völker weitergeben sollte, damit diese Teilhaber am Bundesverhältnis mit Gott werden könnten (Vers 12-13). Nun aber das entscheidende Zeugnis:

V. 14 – "Und das Wort — die Hingabe Gottes — wurde Fleisch — jüdisches Fleisch, ein jüdischer Mensch."

Die Kirche kann doch den Begriff "Inkarnation" kaum gebrauchen, wenn sie nicht zugleich "Jude" sagt. Es geht ja doch bei der Inkarnation nicht um irgendeine Darstellung des Wortes, sondern um seine Menschwerdung in diesem besonderen Menschen Jesus von Nazareth. Der Jude Jesus ist der Herr der Kirche. Dieser Jude wurde berufen vom Gott der Juden, dem er freiwillig hingegeben war und dessen Hingabe er verkörperte.

Wichtig ist das Wörtchen "wurde" (*egeneto*) im Zusammenhang mit dem Wort. Es deutet die Bewegung an, die von Gott ausgeht, durch die die Schöpfung ins Leben gerufen wurde (V. 3), durch die der Bund mit Israel geschlossen wurde, durch die Jesus zur Verkörperung dieser göttlichen Bewegung und damit zur Verkörperung des Bundes wurde und die schließlich zur Berufung der Völkerkirche führte und endlich auf die Erlösung der gesamten Schöpfung aus ist.

Das Wort ist Gottes schöpferische Selbstentäußerung und Selbsthingabe. Es ist die Bewegung, die von Gott ausgeht und Neues "werden" läßt. Das Wort "wird", es will Gestalt annehmen — Fleisch werden — und die Gestalt, auf die es zielt, hat immer mit dem Bundverhältnis zu tun, in das Israel als Licht der Nationen berufen ist und das Jesus für die Nichtjuden verkörpert.

Der Schluß des Prologs weist nun direkt auf den Bund hin:

V. 17 – "Das Gesetz (Tora) ist durch Mose gegeben; die Gnade und Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden".

Es geht hier nicht um einen Gegensatz, sondern Tora und Jesus sind nebeneinander gestellt, nicht einmal miteinander verglichen. Der Text sagt nichts anderes, als daß zuerst das eine, dann das

andere war. Etwas neues ist geschehen innerhalb des Bundesverhältnisses, das über diejenigen hinausreicht, die den Vater bereits kennen, zu denen hin, die ihn bisher nicht kannten. Gnade und Wahrheit nimmt nun auch sie in Anspruch und führt sie auf einen Weg neben Israel her. Das ist die besondere Gnade und Wahrheit, die durch Jesus Christus geworden ist.

Darum kann man mit Recht sagen, daß Jesus Christus für die Kirche bedeutet, was Tora für Israel ist, nicht nur Weisung — das ganz sicher auch — sondern Leben, die Weise, in der Gott der jüdischen Gemeinschaft gegenwärtig ist und die in ihr Gestalt werden soll. Gottes Selbsthingabe und Selbstbestimmung als Bundesgott ist in Israels Tora verkörpert — "durch Mose" — in völlig geschöpflicher Gestalt. Die Rabbiner sagten: "Die Tora redet die Sprache der Menschen."

Die Tora wurde gegeben, damit sie getan und gelebt werden sollte. Sie sollte im jüdischen Volk Fleisch werden, in seinem Mund und seinem Herzen sein. Die Tora wurde Israel gegeben, damit es heilig vor Gott lebe, wie Gott heilig ist. So kann es Gottes Licht für die Welt sein. Damit wird dann Israel selbst zur Inkarnation der Bundesgegenwart Gottes in der Welt.

Diesem Bundesverhältnis als Inkarnation ist nun die fleischgewordene Selbsthingabe Gottes an die Kirche aus allen Völkern hinzugefügt worden. Um ihretwillen ist das Wort zu dem Juden geworden, der sie in das Bundesverhältnis mit Gott zieht. Jesus Christus ist für die Kirche, was Tora für Israel ist: Wenn sie ihn hört, hört sie Gottes Wort; wenn sie ihm dient, dient sie seinem Gott. Wenn sie ihn lobt, tut sie das ausschließlich zur Ehre Gottes seines Vaters.

10.4 Kritik an der Einheit des Subjekts, die sich aus dem Bundesverhältnis ergibt

Gott ist Schöpfer des Himmels und der Erde, der Gott des Bundes vom Sinai, der Gott und Vater Jesu Christi. Dieser Gott gibt sich selbst in der Schöpfung, in der Bindung an Israel, in Israels Bindung an sich und in der Berufung Jesu von Nazareth. Dieser Gott nimmt den freien Gehorsam Jesu und macht ihn zum Weg, die Nichtjuden in das Bundesverhältnis mit sich selbst zu rufen. Dieser Gott begleitet das jüdische Volk als Schechina und belebt die Kirche als Heiliger Geist. Dieser Gott ist und bleibt Ursprung und Erneuerer der Schöpfung, des Bundes, Jesu Christi und der Vitalität Israels und der Kirche.

In dieser Selbsthingabe, in diesem Verwickeltsein mit Schöpfung, Bund, Jesus, Israel und Kirche, bleibt Gott jedoch Gott. In Gottes Aus-sich-heraus-Gehen von dem "Im Anfang" an, das die Kirche als "das Wort" bezeichnet, bleibt Gott doch ewig Gottes eigenes Selbst, die ganz andere Wesenheit, nicht Geschöpf, nicht Israel, nicht Jesus Christus und nicht die Kirche. Sie alle dienen diesem Gott allein, nicht sich selbst oder einem Aspekt ihrer selbst.

So wie die Väter von Chalcedon sagten, daß Gott unvermischt Gott bleibt, so sagten sie auch, daß Jesus — wie die Schöpfung, wie Israel — "unvermischt" für immer der galiläische Jude bleibt, der von seiner Mutter Maria geboren, unter Pontius Pilatus gekreuzigt und von Gott auferweckt wurde. Er ist in seinem Menschsein völlig mit uns eins und bleibt doch einmalig in seiner Berufung und seiner Antwort darauf. Er bleibt für immer dieser einzigartige Mensch im Dienst Gottes, den er Vater nannte. So bleiben Gott und Jesus für immer unterschieden in ihrer je eigenen Identität. Daran ändert auch die Inkarnation nichts, in der das Wort Fleisch wird — Gottes nun auch auf die Nichtjuden gerichtete Selbsthingabe, die in Jesus Menschengestalt annahm.

Die Kirche, die der Welt Verachtung des Judentums gepredigt hat, fängt an, ihre Vergangenheit zu bereuen und den Bund Israels als Wurzel zu bestätigen, in die sie selbst eingepflanzt wurde. Sie könnte diese Bestätigung nun dadurch verdeutlichen, daß sie die Vertrautheit des Verhältnisses zwischen Jesus und seinem Gott als besonderen Ausdruck des Bundesverhältnisses vom Sinai darstellt. Dazu müßte sie von den Juden mehr über dieses Verhältnis lernen: Über das Liebesverhältnis Gottes und Israels, über Gottes Gegenwart und Gottes Mitleiden, über die Tora als Gabe der Weisung, wie man sich auf dem Weg auf die Erlösung hin verhalten soll, über den

Sabbat als wöchentlichen Vorschmack dieser Erlösung, über Ehrfurcht, Freiheit und Anspruch im Bundesverhältnis. Wenn die Kirche die Sprache Israels über sein Bundesverhältnis nicht lernt, wird sie in ihrem Reden über das Verhältnis zwischen Jesus und Gott wie die Kirchenväter zu philosophischen Formulierungen greifen, die das jüdisch-christliche Verhältnis statt zu erhellen weiterhin im Dunkeln halten.

Israel mag, wie die Kirche auch, wieder und wieder versagen, aber Gott wird niemals aufgeben, Israels Schöpfer und Erlöser zu sein. Wer Israel anrührt, rührt den Augapfel Gottes an (Sacharja 2,8) und Gottes Heil kommt von den Juden (Johannes 4,22). Wenn es die Welt mit Israel zu tun hat, hat sie es mit Gott zu tun, und wenn sie den Gott Israels kennenlernen will, dann muß sie sich mit dem Israel Gottes beschäftigen.

Natürlich wird die Kirche immer bekennen wollen, daß die Vertrautheit zwischen Jesus und Gott im Bundesverhältnis Israels eine besondere war. Die Innigkeit dieses Verhältnisses fand Ausdruck in seiner intimen Anrede: "Abba, Vater". Aber das eigentlich Besondere dieses Israeliten unter allen anderen ist Gottes Entscheidung, in ihm ein neues Kapitel in der Geschichte des Bundes zu eröffnen und die Nichtjuden zu sich zu rufen.

Das Judentum sieht das nizäische Glaubensbekenntnis der Kirche mit seiner hypostatischen Einheit des Subjekts als Blasphemie an. Eine Kirche, die schon seit dem letzten Drittel des ersten Jahrhunderts und bis zum letzten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts nicht mehr auf das jüdische Zeugnis hörte, konnte es sich leisten, ihre Christologie auf Nizäa, statt auf Israels Zeugnis zu gründen. Doch weder die Theologen von Alexandrien des fünften Jahrhunderts und ihre lutherischen Verteidiger im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert, noch die Theologen von Antiochien und ihre Schüler in der reformierten Tradition waren je in der Lage, eine befriedigende Lösung des Problems der Einheit zwischen göttlicher und menschlicher Natur Jesu zu finden. Wenn Jesus durch die Inkarnation allwissend war, dann konnte er nicht zugleich mit der Menschheit wesensgleich sein. Und wenn Gottes Hingabe nicht bis zum Kreuz und in den Tod reichte, dann ist Gottes Einsatz zur Erlösung der Schöpfung infrage gestellt.

Wenn wir auf das Zeugnis Israels hören, dann ist da auch von einer Einheit die Rede, allerdings nicht um einer Einheit des Subjekts. Im Gegenteil, in ihm geht es immer um zwei Subjekte — Gott und Israel — aber es ist die Einheit zwischen beiden, die Israel betont. Zuerst spricht Israel natürlich von der Einheit Gottes: "Höre Israel, der HERR ist unser Gott, der HERR ist Einer" (5. Mose 6,4). Dieses zentrale Bekenntnis spricht von dem einen HERRN, der "unser Gott" ist. Das Bekenntnis der Einheit Gottes ist darum zugleich ein Bekenntnis zum Bundesverhältnis zwischen Gott und Israel.

Natürlich kann hier eingewendet werden, daß der Einheitsbegriff, der dem Bund zugrundeliegt, nicht ontologisch ist. Zu diesem Schluß kann man aber nur kommen, wenn man die Sache als metaphysisches Problem angeht. Welche Metaphysik soll auf dieses Einheitsproblem angewendet werden? Wenn man sich entscheidet, die Wirklichkeit unter Begriffen wie *hypostasis* (Wesen, Wesenheit) und *physis* (Natur) zu verstehen, dann wird man die hypostatische Einheit als ontologisch und die Bundeseinheit nur als gewollt ansehen. Versteht man Einheit dagegen unter persönlichen Begriffen und das Liebesverhältnis zwischen Menschen als ihre höchste sichtbare Form, wenn die Wirklichkeit in erster Linie bestimmt ist von menschlichen Verhältnissen der Liebe, des Vertrauens, der Vergebung und erst zweitrangig von materiellen Verhältnissen, dann kann man auch vom Bundesmodell der Einheit sagen, daß es unter den angenommenen metaphysischen Voraussetzungen ontologisch ist. Israels Zeugnis über den Bund geht von anderen metaphysischen Voraussetzungen aus als Nizäa. Dabei ist sehr zu bezweifeln, ob Nizäa besser geeignet ist, das Bekenntnis der Kirche zu stützen, daß sie in Jesus von Nazareth mit dem Gott Israels, dem Schöpfer Himmels und der Erde, konfrontiert ist.

Auf dieses Bekenntnis aber kommt es der Kirche an. In der Begegnung mit Jesus Christus erfährt

sie Gott — Gottes Liebe als Gabe und Anspruch. Wenn sie darauf mit dem "zweifelnden" Thomas ausruft: "Mein Herr und mein Gott!", dann macht sie damit Jesus nicht etwa zu (einem) Gott, sondern betet allein Gott an für die göttliche Gegenwart in diesem Menschen. Wenn die Kirche wieder anfängt, auf das Zeugnis Israels zu hören, wird sie ihre Inkarnationslehre statt in materiellen Begriffen lieber in solchen des Bundesverhältnisses ausdrücken wollen.

[^ Inhalt](#)

11 Christus der Herr

Indem die Kirche Jesus Christus als Herrn bekennt, nimmt sie ihn als Gottes Einladung in die Freiheit des Lebens im Geist an. Mit Israel ist sie davon überzeugt, daß die Geschichte der Selbstbestimmung Gottes zum Bundesverhältnis mit der Schöpfung fortbesteht.

11.1 Ein Gott, ein Herr

Eins der ersten Glaubensbekenntnisse der jungen Kirche besagt, daß Gott Jesus "erhöht und ihm einen Namen gegeben hat, der über alle Namen ist", das heißt Gottes eigenen Namen, damit "alle Zungen bekennen sollen, daß Jesus Christus der Herr sei, zur Ehre Gottes, des Vaters" (Philipper 2,9-11). Israel vermeidet es, den unaussprechlichen Namen Gottes, der in den hebräischen Schriften aus den vier Buchstaben JHWH besteht, zu vokalisieren und liest stattdessen, "der Herr" (*Adonaï*). (Viele christliche Übersetzungen der hebräischen Bibel haben sich dieser Praxis angeschlossen und geben JHWH mit HERR wieder). Was will nun die Kirche bekennen, wenn Jesus Christus dieser Titel gegeben wird, und wie kann sie dies bekennen zur Ehre Gottes, des Vaters?

Im 1. Korintherbrief wird die gleiche Frage aufgeworfen und eine Antwort angeboten. "So haben wir doch nur einen Gott, den Vater, von welchem alle Dinge sind und wir zu ihm; und einen Herrn, Jesus Christus, durch welchen alle Dinge sind und wir durch ihn" (1. Korinther 8,6). Die hier gebrauchten unterschiedlichen Präpositionen machen die folgende Auslegung möglich: Der Gott Israels, den Jesus Vater nannte, ist Ursprung und Ziel der Welt. Israel wußte dies seit seiner Kindheit. Die Kirche hat dies aber erst durch Jesus Christus erfahren. Durch Christus allein kann sie sich nun Israel anschließen im Lob Gottes, des Vaters. Jesus Christus ist der Herr der Kirche, der Gottes Namen trägt, weil Gott ihn in seinem freien Gehorsam gebraucht, die Nichtjuden als Nichtjuden in das Bundesverhältnis zu rufen.

Israel bekennt Gott bis heute in den Worten des *Sch"ma*, das als erstes der zehn Gebote gilt: "Höre Israel, der HERR ist unser Gott, der HERR ist Einer" (5. Mose 6,4). Diesem Bekenntnis schließt sich die Kirche an, wenn sie bekennt: "So haben wir doch nur einen Gott, den Vater, von welchem alle Dinge sind und wir zu ihm." Israel fährt in seinem Bekenntnis dann fort mit dem Liebesgebot (siehe auch Markus 12,29-30) und den anderen Geboten. Es spricht also zuerst von seinem Gott, dann von der Tora, die es am Sinai empfing und die sein Gründungsereignis und sein Bundesverhältnis darstellt.

Die Kirche spricht in ihrem Bekenntnis auch zuerst von dem gleichen Gott, aber fährt dann fort mit ihrem eigenen Gründungsereignis, in dem sie ihr Bundesverhältnis mit dem Gott Israels erlebt: Jesus Christus. Sie geht dabei so weit, daß sie bekennt, Jesus Christus trage den Namen Gottes. (Wenn die Kenntnis des Namens Kenntnis des Wesens des Benannten und Zugang zu ihm bedeutet, dann will das vielleicht sagen, Jesus Christus offenbart als Mensch das Wesen Gottes

und öffnet den Nichtjuden den Zugang zu Gott).

Die Frage (besonders von jüdischer Seite) ist nun, ob die Verleihung des Namens Gottes an Jesus mit dem Bekenntnis zum Fortbestand des Bundes vereinbar ist. Eine positive Antwort der Kirche ist nur möglich, wenn sie Jesus Christus und sein Werk so bekennen kann, daß in ihm das Werk des Einen, des Gottes Israels erkennbar ist. Für den Glauben der Kirche ist beides unaufgebar: Jesus ist Träger des Namens des Gottes Israels und gerade dies bestätigt den Fortbestand des Bundes. Die klassische Christologie der Kirche kann leider diesen Zusammenhang nicht klarmachen.

Der Vorrang, den Jesus Christus im Bekenntnis der Kirche einnimmt, muß christologisch im Zusammenhang des Bundes reflektiert und ausgesagt werden. Das ist besonders wichtig im Blick auf die Lehre über die Auferstehung, die Inkarnation und das Herr–Sein Christi.

Was bedeutet Gottes Herr–Sein im Bundesverhältnis? Wie herrscht der HERR? Israels Antwort darauf ist: Der HERR herrscht, indem er einen Bund schließt. Er rettete Israel aus der Sklaverei und machte es zum königlichen Priestertum, zu einer heiligen Nation. Er herrscht, indem er ein an sich von anderen nicht unterschiedenes Volk dazu beruft, sein ganzes Leben an Gottes Geboten zu orientieren. Er errettete es nicht von der Sünde, sondern von seinen Unterdrückern und Feinden und führte es in ein Land, in dem es dem HERRN allein dienen sollte. Die Herrschaft dieses HERRN ist bundesgemäß, weil es letztlich auf Israel ankommt, ob Gottes Herrschaft auf der Erde wirksam werden kann. Er herrscht durch Aufforderung, dringendes Bitten, Drohung oder Verlockung, aber immer überläßt er seinem Bundespartner die Verantwortung dafür, seine Herrschaft wirksam zu machen.

Die hebräischen Schriften Israels sprechen von verschiedenen anderen Weisen der Herrschaft Gottes: durch mächtige Taten und Wunder, durch Einfluß auf andere Nationen, durch Gottes Weisheit. Die Rabbiner des nachbiblischen Judentums haben sich eingehend mit diesem verschiedenartigen Zeugnis beschäftigt und haben entdeckt, was für das Judentum weitgehend bis heute maßgeblich ist: Der HERR regiert, indem er einen Bund schließt.

Die Kirche ist nun durch ihren Herrn Jesus Christus in Gottes bundesmäßige Herrschaft hineingezogen worden. Das bedeutet doch, daß auch das Herr–Sein Jesu auf ein Bundesverhältnis zielt. Es scheint, daß die Kirche dies bisher nicht so verstanden hat, denn sie liest Israels Schriften anders als Israel. Wenn die Kirche vom Bund sprach, dachte sie immer zuerst an den Bund mit Abraham und dann vielleicht auch noch an den mit David. So las sie ihr sogenanntes "Altes Testament" im Licht des "Neuen Testaments". Die Folge davon war, daß die antijudaistische Kirche das Schriftzeugnis fast ausschließlich als Gnadenbund, als allein von Gottes Seite geschlossen, betrachtete. Gott machte alles allein: Schöpfung, Erwählung, Erlösung. Die Menschheit konnte nur Gott verdanken und darauf hoffen und warten, was in Gottes eigener Zeit offenbar werden würde. In der längsten Zeit der Kirchengeschichte regierten Gott und auch Christus in der Vorstellung der Kirche als absolute Monarchen, selbst wenn ihre Herrschaft nur mit Augen des Glaubens gesehen werden konnte. Von solchen Augen des Glaubens konnte man kaum erwarten, daß sie die Realität des Judentums erfaßten, denn alles schien der Kirche und ihrem Herrn, Jesus Christus (dem *Pantokrator*, Allherrscher), untergeben zu sein.

Sicher hat es immer auch demütigere Stimmen in der Kirche gegeben, auf die in unserem Zusammenhang zu hören ist. Darüber hinaus aber wird die Kirche vor allem die Bedeutung des Sinai–Bundes mit Israel überdenken müssen und aus ihm Schlüsse über die Art und Weise der Herrschaft des HERRN ziehen. Gottes Herrschaft im Bundesverhältnis mit Israel, bei der Israel wesentliche Verantwortung zukommt, stimmt mit dem Zeugnis der apostolischen Schriften überein. Hier geht es um verantwortliches Leben nach den Geboten (Lukas 10,28), um Vergebung (Markus 2,10) und darum, daß der Himmel sich an das hält, was auf Erden entschieden wurde (Matthäus 16,19; 18,18; Johannes 20,23). Es stimmt mit dem Zeugnis über Jesus Christus überein, der die

Versuchung ablehnte, als Monarch zu herrschen (Matthäus 4,8-10; Johannes 6,15) und den Himmel nicht zu seiner Rettung herbeirief (Matthäus 26,53). Von ihm wird bezeugt: "Ich aber bin unter euch wie ein Diener" (Lukas 22,27).

So ist die Herrschaft Christi nicht anders als die des HERRN im Bundesverhältnis mit Israel. Sie ist darum nichts anderes, als Gottes Herrschaft im Sinn des Bundes mit Israel nun auf die Völkerkirche ausgedehnt.

Von der Kirche aus gesehen ist es allerdings umgekehrt: Durch die Herrschaft Christi im Bundesstil hat die Kirche überhaupt erst etwas über Gottes bundesmäßige Herrschaft erfahren. Der Herr der Kirche hat es ja abgelehnt, als Fürst zu herrschen. Er ist in ihrer Mitte als Diener: "Denn der Sohn des Menschen ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen" (Mark 10:45; Luke 12:37). Er ist der Kirche in seiner Demut gegenwärtig und ruft sie, mit ihm gemeinsam Gott und Israel und den Geringsten seiner Brüder und Schwestern zu dienen. Und wenn die Kirche sich in seiner Gegenwart in der Gegenwart Gottes befindet, dann muß Gottes Herrschaft der seinen gleich sein.

11.2 Der Herr ist der Geist

Seit den Anfängen der Kirche haben Christen in sehr verschiedenen Weisen vom Geist gesprochen. Der heilige Geist ist ohne Frage die Gegenwart und das Handeln des Gottes Israels, der in Menschen wirkt, wenn sie den Absichten Gottes dienen. Der Geist gibt Weisheit, Verständnis oder prophetische Einsicht in die Wege Gottes. Der Geist ist die Weise, in der Gottes Herrschaft zum Ausdruck kommt. Er leitet und erleuchtet alle, welche die Geschichte des Bundes mitgestalten. Wenn man darum vom Geist redet, redet man immer zugleich von einzelnen oder mehreren Menschen, denen der Geist gegeben wird. So weist auch der heilige Geist auf das Bundesverhältnis hin, in dem er Menschen befähigt, Mitarbeiter Gottes zu sein.

Nach der klassischen Kirchenlehre ist nun der heilige Geist neben dem Vater und dem Sohn eine dritte unterschiedene Wesenheit (gr. *hypostasis* oder lat. *persona*) des einen Gottes. Unter dem Thema der Einheit Gottes hat die Kirche in trinitarischer Sprache die Fortsetzung der Geschichte des einen Gottes, des Heiligen in Israel, bezeugt. Der Geist Gottes belebt und befähigt die Kirche und ihre Glieder, Gott anzubeten, für andere und die Welt einzustehen und ihrer eigenen Ausbreitung und ihrem Aufbau zu dienen. Gottes Geist ist "die einwohnende Gegenwart Gottes als Geist im frei antwortenden Geist des Menschen, wie das konkret in Christus zum Ausdruck kommt und in gewissem Maß in den Nachfolgern Christi" (G.W.H. Lampe: *God as Spirit*).

Wenn die Kirche nun ihr Verhältnis zum Judentum überdenkt, dann hat das auch Konsequenzen für ihre Lehre über den heiligen Geist. Wenn die Kirche durch den Geist zum Gott Israels gezogen wird, dann begegnet sie auch dem Israel Gottes und der Fortsetzung der Absichten Gottes im Judentum und durch das Judentum in der Welt. Das Erwachen der Kirche für ihr Verhältnis zum Judentum und ihre Reue über ihre Israelvergessenheit und Judenfeindschaft in ihrer Vergangenheit ist ohne Frage ebenfalls eine Wirkung des heiligen Geistes in ihrer Mitte.

Bevor die Kirche zu einem Einvernehmen über ihre Christologie unter den Begriffen der Inkarnation des Wortes Gottes kam, hätte sie genau so gut eine Christologie des Geistes erarbeiten können. Es gab für eine derartige Alternative genug Gründe in den apostolischen Schriften. Jesus wird durchweg als Mensch dargestellt, der vom Geist befähigt war, der durch die Kraft des Geistes Dämonen austrieb. Nach dem vierten Evangelium kündigte Jesus den heiligen Geist an als den, der ihn vertritt und sein Werk fortsetzt. Paulus hatte schon einige Zeit davor geschrieben: "Der Herr ist der Geist" (2. Korinther 3,17). Noch zahlreicher sind die Hinweise auf den heiligen Geist als Geist Jesu Christi. Wer immer in der Kirche mit dem Geist in Berührung kommt, wird von Jesus berührt.

Es ist der gleiche Geist Gottes, der in Israel wirksam war, der Jesus erfüllte und befähigte und den Jesus weitergibt an die, die ihm in der Geschichte der Bundesabsichten Gottes folgen. Es scheint darum angebracht, die später im Westen dem ursprünglichen Glaubensbekenntnis hinzugefügte sogenannte Filioque-Klausel wieder wegzulassen, die besagt, daß der Geist vom Vater "und vom Sohn" ausgeht und allenfalls zu sagen: "vom Vater durch den Sohn". In dieser Richtung scheinen sich die ökumenischen Gespräche der Kirchen zu bewegen.

Das Glaubensbekenntnis in seiner jetzigen Form verleitet die Kirche zur Spekulation über die Trinität, statt sich mit der durch den heiligen Geist bewirkten Geschichte der Absichten Gottes zu beschäftigen, die Israel zum Sinai führte, ihm im Bund Mitverantwortung übergab, und durch Jesu verantwortliches Handeln die Nichtjuden mit in die Entwicklung der göttlichen Absichten hineinzog. Diese vom Geist Gottes getriebene Bewegung, in der die Kirche ins Leben gerufen wurde und neben Israel Mitverantwortung für die Zukunft der Schöpfung Gottes übernimmt, hat die Kirche vor Augen, wenn sie den Geist Gottes zugleich als den Geist Christi bekennt.

Das Herr-Sein Christi stellt sich in der Kirche dar in der Kraft des Geistes, durch welche die Gemeinschaft gebaut wird. Wer vom Geist Christi berührt wird, zieht andere an und wird angezogen von denen, die ihn ebenfalls erlebt haben. Wo der Geist Christi ist, da ist Kirche. Der Geist Christi versucht Menschen Christus ähnlich zu machen. Der heilige Geist führt zur Nachahmung Christi (*imitatio christi*). Wo Christi Geist herrscht, da ist Kirche.

Ob wir nun sagen, Christus herrscht durch den Geist oder Christus herrscht als Geist, ist nicht entscheidend. Entscheidend aber ist die Frage, ob die Kirche die Herrschaft Christi so versteht, wie sie von ihm selbst bezeugt wurde: "Ich aber bin unter euch wie ein Diener" (Markus 10,45). Seine Herrschaft nimmt der Kirche und ihren Gliedern nicht die Verantwortung ab, sondern bevollmächtigt sie zum Handeln in seinem Geist (Lukas 12,14). Die Nachahmung Christi setzt die Kirche in Gegensatz zur Art und Weise wie in der Welt Herrschaft ausgeübt wird (Markus 10,42-44). Es ist bezeichnend, daß die Frage der Herrschaft unter den Nachfolgern Jesu mit der in der Nationenwelt kontrastiert wird. Die Herrschaft Christi in der Kirche hat ihr Modell in der Herrschaft Gottes unter Israel, wo sie vom Bundesdenken bestimmt sein soll. Gottes Diener-Herrschaft bevollmächtigt den Bundespartner und macht ihn frei zum Dienst mit Gott an der Schöpfung.

Der Geist schafft Gemeinschaft. Er gestaltet die Kirche zu einem Leib. Das ist in der Kirche seit ihren Anfängen erfahren worden. Aber der Geist schafft noch eine andere Art von Gemeinschaft, gegen die sich die Kirche über die Jahrhunderte hinweg aufgelehnt hat: Er bindet die Kirche an Israel, an das jüdische Volk. Eine Kirche, die bezeugt, vom Geist Gottes, des Heiligen in Israel, geleitet zu sein, wird sich dieser Gemeinschaft verantwortlich stellen wollen. Weil der heilige Geist der Geist des Bundesgottes ist, darum bleibt jeder Gemeinschaft Raum zur eigenen Entscheidung, darum auch zum Ungehorsam oder zur Wahl eines Wegs, den der Geist nicht führt. Obwohl die antijudaistische Kirche nicht ganz ohne den Geist gewesen sein mag, so ist sie doch im Blick auf ihr Verhältnis zum Judentum sicher nicht dem Geist dessen gefolgt, von dem Paulus sagte: "Christus ist ein Diener der Beschneidung (der Juden) geworden um der Wahrhaftigkeit (oder Treue) Gottes willen" (Römer 15,8).

Seit *Nostra Aetate* (4) und vielen folgenden Erklärungen hat die Kirche ihren falschen Weg in der Entfernung von Israel eingestanden und ist dabei, ihn zu korrigieren. Sie kann nun beginnen, ihr eigenes Leben als Bundesverhältnis zu verstehen und Verantwortung für ihre Worte und Handlungen zu übernehmen. Sie kann vom Geist nicht erwarten, daß er ihr sagt, was sie tun soll. Sie wird vielmehr im Geist Christi entscheiden müssen, wie sie Israel gegenüber handeln und mit ihm gemeinsam Gott an der Schöpfung dienen will.

Die Kirche bekennt den heiligen Geist als Schöpfer-Geist (*creator spiritus*), oder mit den Worten des Glaubensbekenntnisses als "den Spender des Lebens." Nach dem Schöpfungsbericht brütete

der Geist über den Wassern. Der Geist des sich zum Bundesverhältnis bestimmenden Gottes ist wirksam in der Welt, nicht nur in der Kirche. Er nimmt bundesmäßig teil an allem geschaffenen Leben und leidet darum mit allen, die in der Welt leiden. Paulus schrieb: "Die ganze Schöpfung stöhnt mit und leidet Wehen" (Römer 8,22). Die Kirche, die des Geistes Erstlingsgabe hat, erlebt an sich selbst dieses Stöhnen der Schöpfung mit (Vers 23). Ja, der Geist selbst stöhnt mit uns (Vers 26). Wie könnte es auch anders sein? Der Geist, der das Leben gespendet hat, leidet mit, wenn irgendein Leben leidet.

Es ist der Kirche nicht gesagt, wie der Geist Gottes in der Welt wirkt. Sie hat im Zeugnis über Jesus gehört, daß "er bläst, wo er will" (Johannes 3,8). So kann sie nur offen und aufmerksam sein allen Anzeichen gegenüber, die dem Geist Gottes und Christi entsprechen. Sie wird auf Echos des Sinai-Bundes lauschen, wenn Menschen Verantwortung für das Leben der Schöpfung und für Lebensordnungen übernehmen, die auf Frieden in Gerechtigkeit aus sind. Sie wird auf Echos des Bundeshandelns Gottes in Jesus Christus achten, wenn Menschen Vertrauen, Barmherzigkeit und Vergebung verbreiten. Sie wird auf Möglichkeiten der Annäherung und Solidarität mit dem jüdischen Volk eingehen, um die Absichten Gottes in der Welt zu fördern. In all dem wird sie nie ganz sicher sein, aber der Geist selbst wird ihr helfen zu unterscheiden, wo der Geist bläst und wo sich seine Früchte zeigen.

In einer seiner Anleitungen zum zwischenreligiösen Gespräch sagt der Weltrat der Kirchen, daß Christen beim Dialog theologische Entdeckungen machen können. Es liegt im Wesen des Bundes, daß der Bundespartner nicht nur frei, sondern auch verantwortlich dafür ist, seine eigenen Entdeckungen zu machen und sie im Geist zu unterscheiden und zu prüfen.

11.3 Freiheit im Geist

Paulus schrieb: "Der Herr ist der Geist; wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit... und wir werden verwandelt (umgestaltet) in sein Bild" (2. Korinther 3,17-18). Es mag sein, daß der Geist zuerst Glauben wirkt, doch worauf er in der Hauptsache zielt, ist die Umgestaltung der Glieder der Kirche in das Bild Christi. Dies kann kaum etwas sein, daß uns nur widerfährt, "wir werden umgestaltet", denn vorher ist ja von der Freiheit die Rede, was darauf hinweist, daß wir entscheidend etwas damit zu tun haben. Wir sind Mitarbeiter Gottes (2. Korinther 6,1). Im Galaterbrief schrieb Paulus: "Wenn wir im Geist leben, so laßt und auch im Geist wandeln" (5,25) und "Wandelt im Geist!" (5,16). Die Umgestaltung, die durch christliche Freiheit ermöglicht wird, geschieht also durch die aktive Zusammenwirkung des Christen mit dem Geist Christi. "Stellt euch nicht ein auf diese Weltzeit, sondern gestaltet euch um durch die Erneuerung eures Sinnes" (Römer 12,2). Wir werden umgestaltet und wir sollen uns umgestalten. Auch hier geht es um das Zusammenwirken des Geistes Christi mit dem Menschen, also um das Bundesverhältnis.

Das kommt besonders stark im Galaterbrief zum Ausdruck: "Ihr aber, liebe Brüder, seid zur Freiheit berufen. Seht aber zu, daß ihr durch die Freiheit nicht dem Fleisch Raum gebt, sondern durch die Liebe diene einer dem anderen. Denn die ganze Tora ist in einem Wort erfüllt: "Liebe deinen Nächsten wie dich selbst"" (Galater 5,13-14). Die Freiheit, in die der Christ berufen ist, kann im Dienst an anderen gebraucht oder auch mißbraucht werden. Im rechten Gebrauch führt sie zur Erfüllung der Tora, Jesus sagte: "Tue das, so wirst du leben" (Lukas 10,27-28). Israels Freiheit besteht im Tun der *mitzvot*, der Gebote. Die Kirche ist durch den Geist ihres Herrn in die gleiche Freiheit des Bundes gerufen.

Im Geist wandeln, einander dienen, wie Christus seinem Volk diente (Römer 15,7-8), die Freiheit der Tora durch Nächstenliebe erfüllen — alles das heißt Verantwortung innerhalb des Bundes übernehmen. Es heißt handeln, oder wie Paulus es nannte, "zunehmen in dem Werk des Herrn" (1. Korinther 15,58), "das Gute tun" (Römer 2,10), "reich sein zu jedem guten Werk" (2. Korinther 9,8) und sogar "das Gesetz (die Tora) tun" (Römer 2,13), weil Gott "in euch angefangen hat das gute Werk" (Philipper 1,6). Wenn der Gott Israels, der Vater des Herrn Jesus Christus, Bundesgott

ist, dann ganz sicher nicht nur im Verhältnis zu Israel, sondern auch im Verhältnis zur Kirche. So wie Israel in der Tora das Muster seines Bundesverhältnisses bekam, so ist Jesus Christus das Muster des Bundesverhältnisses für die Kirche. Darum soll sie selbst und sollen ihre Glieder umgestaltet werden in sein Bild.

Paulus als den Verfechter der Rechtfertigung zu lesen, die allein aus Gnade gegeben, und allein im Glauben empfangen werden müsse, verengt den Blick für das, worum es eigentlich geht. Natürlich hat auch das Bundesverhältnis mit Gnade und mit Glauben zu tun. Daß Gott überhaupt mit Geschöpfen einen Bund schließt, ist reine Gnade. Der Sinai-Bund ist reine Gnade, nämlich der völlig unverdiente Ruf Gottes, der Israel zur Mitarbeit an Gottes Absichten einlädt. Nicht anders ist die Gnade, die der Kirche in Jesus Christus die Freiheit schenkt, ebenfalls Gottes Mitarbeiterin zu werden. Gott rechtfertigt Israel und die Kirche und nimmt sie als Bundespartner an, trotz ihrer Unwürdigkeit und ihres Zukurzkommens. Nicht anders steht es um den Glauben Israels und der Kirche. In ihm geht es allein um die Frage, wie man nun aus der Gnade oder Rechtfertigung lebt, wie der Gerechtfertigte in seinem Tun Gott antwortet.

Es gehört zum antijudaistischen Erbe der Kirche, daß Paulus auch heute noch häufig als Gegner jüdischer Tora-Gnade und jüdischen Tora-Glaubens gelesen wird. Im Blick auf Gnade und Glauben oder Freiheit und Verantwortung war seine Botschaft nicht neu. Sein jüdisches Denken, seine jüdischen Antworten auf die entscheidenden Fragen des Gott-Mensch-Verhältnisses konnte eine antijudaistische Kirche, die kaum noch eine Verbindung zum neben ihr lebenden Judentum hatte, natürlich nicht wahrnehmen. Das einzig wirklich Neue, das Paulus geoffenbart worden war, ist Jesus Christus selbst, den er vor seinem Kreuzestod nicht gekannt hatte. Diese Offenbarung schloß ein, daß Gott durch Jesus Christus Nichtjuden in das Bundesverhältnis rief und ihn zum Herrn einer Kirche machte, die Seite an Seite mit Israel den Absichten Gottes dient.

In unserem Zusammenhang war es das Anliegen des Paulus, daß seine nichtjüdischen Bekehrten den Gott und Vater Jesu Christi als Bundesherrn verstehen. Die Kirche ist nicht weniger als Israel dazu berufen, dem Bund gemäß verantwortlich zu leben, zu wandeln und zu handeln. Das Muster, nach dem sich Israel zu gestalten hat, ist die Tora. Das Muster, nach dem sich die Kirche gestalten soll, ist Jesus Christus.

In seinem ersten Brief an die Korinther zählt Paulus "geistliche Gaben" (*charismata*) auf (1. Korinther 12,1.8-10). Bei der weiteren Behandlung dieser Gaben stellt er sie jedoch als eine Vielfalt von aktiven Diensten dar, die auf das Wohl der ganzen Gemeinschaft gerichtet sind (Verse 7,25-26).

Es ist anzunehmen, daß diese Aufzählung geistlicher Gaben dem Apostel durch die Erfahrung der Gemeinde in Korinth aufgenötigt war und nicht etwa eine vollständige Liste der Gaben darstellt, wie Paulus sie hätte aufstellen können. Es geht dann hier mehr um das, was Paulus über diese Gaben sagt, als um den Inhalt der Liste.

Allen Aussagen über die Gaben in diesem Abschnitt ist gemeinsam, daß es "ein Geist" ist, der sie gibt "zu gemeinem Nutzen", damit "die Glieder füreinander gleich sorgen". Es geht bei allen um den Dienst aneinander, um Gemeinschaftsbildung. Auch hier ist also Bundesdenken im Spiel: Gaben werden in Dienst übersetzt. Das steht in scharfem Gegensatz zu allem individualistischen Wettbewerbsstreben, das offenbar in der korinthischen Gemeinde eine Gefahr für die Gemeinschaft darstellte. Wenn Paulus später (Vers 31) von einem "noch besseren Weg" spricht und dann in Kapitel 13 des Briefes das sogenannte "Hohelied der Liebe" anstimmt, dann richtet sich das gegen ungeistlichen Individualismus und Wettbewerb, der die Gemeinschaft zerstören kann, nicht gegen die Gaben selbst.

Die Aufzählung der verschiedenen Seiten der "Tat-Liebe" im 13. Kapitel entspricht nicht der korinthischen Liste. Als jüdischer Halacha-Lehrer gebrauchte Paulus seine Liste nicht, um die der

korinthischen Gemeinde unwichtig zu machen, sondern um ihren Blick auf noch wichtigeres zu lenken: das ist gemeinschaftliches Leben und Handeln, das dem Bundesverhältnis entspricht.

Wie die Tora Israel gegeben wurde, um sein Leben als Gemeinschaft zu gestalten, so soll Gottes Gnadengabe in Christus, die der Kirche durch den Geist vermittelt wird, gemeinschaftsbildende Frucht hervorbringen. Wie Tora ein freies, frohes und verantwortungsvolles Bundesvolk möglich macht, so will Gottes Handeln in der Kirche eine nicht weniger freie, freudige und verantwortungsvolle Gemeinschaft aus allen Völkern bilden, die mit Gott im Bund lebt. Die Freiheit der Kirche ist nicht die der Tora, nicht die Israels (Galater 5,18), sondern ihre eigene besondere Freiheit mit ihrer eigenen besonderen Verantwortung. Aber sowohl Israel als auch die Kirche sind gegen die Knechtschaft der Sünde mit ihren Früchten, die Paulus als "Werke des Fleisches" in Galater 5,19-20 aufzählt. "Fleisch" meint hier alles, was im Gegensatz zu Gott und Gottes guten Absichten mit der Schöpfung steht. "Werke des Fleisches" sind die Konsequenzen der Ablehnung des Bundesverhältnisses. Dagegen nennt Paulus das der Kirche aus der ihr geschenkten Freiheit des Geistes erwachsende verantwortliche Leben "die Frucht des Geistes" (Galater 5,22).

Ganz am Anfang dieser Aufzählung steht die Liebe. Alles andere erklärt nur, was Liebe ist, ganz ähnlich wie es Paulus schon in seinem ersten Brief an die Korinther (Kapitel 13, besonders 4-7) geschrieben hatte. Hier wie dort heißt Liebe "Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Gütigkeit, Treue (oder Glaube), Sanftmut, Selbstkontrolle (oder Selbstdisziplin)". Und bezeichnenderweise betont Paulus gleich danach, daß hier kein Gegensatz zur Tora besteht: "Wider solche ist das Gesetz nicht" (5,23). Im Gegenteil, die Aufzählung der Frucht ist zutiefst vom Bundesdenken bestimmt. Die aufgezählten Begriffe sind so allgemein gehalten, daß es der verantwortlichen Auslegung der Kirche bedarf, was sie unter Freude, Friede usw. verstehen will. Für dieses Verständnis wird sie, wie Paulus das getan hat, auf ihren Herrn sehen müssen.

Paulus ging es dabei weniger um die Worte und Lehre Jesu (er kannte etwas davon, aber sicher nicht so viel wie wir!), als vielmehr um sein Leben, um seine Person, sein Gottesverhältnis und vor allem um ihn als Gekreuzigten und Auferstandenen, wie ihn das apostolische Zeugnis vermittelt hatte. Die Frucht des Geistes ist das neue Leben seiner Galatergemeinde selbst, an die er schrieb: "Meine lieben Kinder, um die ich wieder neu Wehen leide bis Christus in euch gestaltet werde" (Galater 4,19). Die Aufzählung der Frucht spiegelt also das Leben derer wider, die durch die ihnen geschenkte Freiheit des Geistes ihr Leben an Christus ausrichten. (Es stimmt, daß man das Wort "Liebe" in 1. Korinther 13 durch den Namen "Jesus" ersetzen kann).

"Niemand kann sagen "Jesus ist Herr" ohne durch den heiligen Geist" (1. Korinther 12,3). Wirklich Jesus als Herrn bekennen heißt, Verantwortung übernehmen, alle heidnische Vergangenheit hinter sich lassen, sich heidnischem Einfluß entziehen und sich in der geschenkten Freiheit des Geistes auf Jesus Christus einstellen. Weder Israel noch die Kirche sind sich in der Wüste der Verwirrung selbst überlassen. Der Kirche ist wie Israel ein Weg gezeigt worden, ja sie selbst mag am Anfang "der Weg" genannt worden sein (Apostelgeschichte 9,2; 22,4 vergleiche Markus 10,52; Johannes 14,6; 1. Korinther 12,31). Wie Israel ist auch die Kirche verantwortlich dafür, ihr Joch auf sich zu nehmen (ein Joch macht die Arbeit leichter). Israel bezeichnet die Tora als Joch; das Joch der Kirche ist Jesus Christus. Doch Tora und Christus stehen in keinem Widerspruch zueinander.

Es ist sehr tragisch, daß die Kirche in ihrer Geschichte bis vor kurzem den Gegensatz von Tora und Christus gelehrt hat und dadurch auch Israel daran hinderte, die Übereinstimmung der beiden zu sehen. Der Preis, den die Juden dafür zahlen mußten, ist bekannt. Der Preis, den die Kirche zahlte, ist ihr falsches Gnadverständnis, in dem alles von Gott erwartet wurde und der Mensch nicht (wie Israel in der Tora) in die Mitverantwortung für das Gelingen der Absichten Gottes gezogen wurde.

In der Herrschaft Christi ist der Kirche die Freiheit geschenkt, in seinem Dienst allen zu dienen, denen er dient: zuerst Israel (Römer 15,8), dann der Kirche und allen Armen und Elenden dieser

Welt. Christi Herrschaft ist Dienst. Daran läßt sich die Kirche immer neu erinnern, wenn sie das Abendmahl (den Tisch des Herrn, das eucharistische Mahl) feiert und damit "verkündigt... des Herrn Tod, bis er kommt" (1. Korinther 11,26).

11.4 Unbeendete Fortdauer

Jesus wird als Herr bekannt nicht ohne seine jüdische Vergangenheit. Er würde unwirklich werden, wollte man ihn von seinem Judentum trennen. Er war völlig solidarisch mit seinem ganzen Volk. Dann wird Jesus aber auch als Herr bekannt in seiner gegenwärtigen Bedeutung, die aber nichts ändert an dieser Solidarität mit allen Juden. Und schließlich wird Jesus als Herr bekannt im Blick auf die Zukunft. Seine Zukunft ist Israels Zukunft, das messianische Zeitalter, das Reich Gottes. Die apostolischen Zeugen sagen eindeutig, daß die Hoffnung Israels sein besonderes Anliegen war. Ob er sich nun als die erwartete messianische Persönlichkeit ansah, oder seine Nachfolger meinten, er sei der Messias gewesen, ist von zweitrangiger Bedeutung und wird vielleicht niemals historisch beantwortet werden können, weil wir außerhalb des Verständnisses dieser Nachfolger keine geschichtlichen Berichte haben. Von erstrangiger Bedeutung ist das übereinstimmende Zeugnis aller seiner Nachfolger darüber, daß er sein ganzes Leben für Israels Hoffnung einsetzte.

Die Geschichte, in der der Herr der Kirche, Jesus Christus, von den Zeugen dargestellt wird und in der darum auch die Kirche zu stehen hat, ist die Geschichte Israels. Es ist die Bundesgeschichte. Alle Evangelien machen das klar. Manchmal liegt die Betonung auf den Verheißungen, manchmal auf der Erfüllung des Willens Gottes in den Geboten. Immer aber geht es um Jesus als Verkörperung der beiden Seiten des Bundesverhältnisses, Gottes und Israels. Diese Bundesgeschichte wird nun durch ihn in der Welt verkündigt, und dadurch werden Nichtjuden in sie hineingezogen. Wenn die Kirche meinte, Israels Geschichte würde nicht fortbestehen, dann leugnete sie damit nicht nur Israels Geschichte, sondern auch ihre eigene. Das bleibt völlig ausgeschlossen, wenn sie Jesus Christus als ihren Herrn bekennt.

Indem die Kirche Jesus Christus als Herrn bekennt, bezeugt sie zugleich, daß die Geschichte noch unbeendet ist. Auf verschiedene Weise machen das alle apostolischen Zeugnisse über Jesus deutlich. Markus wiederholte: "So wacht nun, denn ihr wißt nicht, wann der Herr des Hauses kommt" (13,35). Matthäus wies in die Zukunft, indem er sein Evangelium mit dem Befehl an Jesu Nachfolger schloß, mehr Nachfolger zu gewinnen: "Und lehrt sie halten alles, was ich euch befohlen habe" (28,19-20). Lukas schloß den ersten Teil seiner Geschichte mit der Erwartung in Jerusalem, den zweiten Teil, die Apostelgeschichte, ließ er unbeendet ausklingen: Paulus lehrte in Rom "mit allem Freimut und ungehindert" (28,31). Auch das vierte Evangelium schloß die Geschichte nicht ab, sondern wollte, daß der Leser glaubt und Leben hat (Johannes 20,31). Und für Paulus lag das Ende der Geschichte ebenfalls noch in der Zukunft, selbst wenn das Heil für ihn "jetzt näher (war), als da wir gläubig wurden" (Römer 13,11).

Die Kirche hat natürlich immer gewußt, daß ihre eigene Geschichte noch nicht zuende war. Die Eschatologie der apostolischen Autoren fand ihren Ausdruck in den Glaubensbekenntnissen: Christus wird kommen, "zu richten die Lebendigen und die Toten"; im Glauben an die "Auferstehung der Toten und ein ewiges Leben". Das Problem mit der Zukunftserwartung der Kirche ist ihre Fixierung auf ein endgültiges Ende. Wenn so viel Betonung auf das Ende der Geschichte gelegt wird, sind die dazwischenliegenden Kapitel in Gefahr, weniger ernst genommen zu werden. In den Bekenntnissen wird die Geschichte von der Schöpfung bis zur Auferstehung angesprochen, und das letzte Ende wird als Sieg Gottes erwartet. Wie steht es aber um die dazwischenliegenden Kapitel, vor allem um die gegenwärtig geschehenden? Bei aller Wichtigkeit der endgültigen Hoffnung — brauchte die Kirche nicht besonders eine zwischenzeitliche Hoffnung?

Wenn die Kirche glaubt, in einer Geschichte zu leben, die noch nicht zuende ist, könnte sie die zentrale Stellung des Bundes in dieser Geschichte bedenken. Das würde ihr helfen, die fortdauernde Rolle des jüdischen Volks in dieser Geschichte und auch ihre eigene Rolle zu

erkennen. Wenn die Besonderheit des Bundes in der Verantwortlichkeit des Bundespartners für das Gelingen der Sache Gottes liegt, dann kann die Erwartung dieses Gelingens "Bundesperwartung oder -hoffnung" genannt werden. Im Judentum ist das entwickelt worden als Erwartung, daß Gott jetzt und in der unmittelbaren Zukunft Israel gegenüber gütig sein wird, und daß Israel sich darum freudig und ernsthaft verpflichtet, Gott zu loben und in Gottes Geboten zu wandeln. Für die Kirche würde Bundeshoffnung bedeuten, daß sie nicht nur daran festhält, daß nichts Gegenwärtiges noch Zukünftiges sie von der Liebe Gottes in Christus zu scheiden vermag, sondern daß sie mit allen ihren Gliedern Verantwortung übernimmt, Christus zu dienen und allen, denen er dient.

In einer unbeendeten Geschichte leben heißt, daß man mit seinem Leben mit an der Geschichte schreibt. Es heißt erkennen, daß die Art und Weise, wie sich die Geschichte weiterentwickelt, nicht allein von Gott abhängig ist, sondern auch von Gottes Bundespartnern. Das kann das Leben spannend machen, denn es geht dabei um Wagnis. Wenn die Kirche oder einige ihrer Glieder die Sache Gottes nicht fördern, dann wird sie dadurch behindert. Ein Bundese Gott wird nicht unbedingt das Versagen der Partner einfach überbrücken. Es sieht mehr danach aus, daß er das Versagen stehen läßt. Es mag wohl sein, daß Gott aus dem Versagen der Partner konstruktiv etwas machen kann, aber sicher nicht ganz ohne seine Partner daran zu beteiligen. So wird das, was die geschöpflichen Partner tun oder auch nicht tun, sehr wichtig. Darin liegt das Wagnis, aber mit dem Wagnis kommt die tröstliche Gewißheit, am Wagnis Gottes teilzunehmen, in dem Gott sich selbst als Bundese Gott bestimmte.

Wenn die Geschichte unbeendet ist, dann ist also die Zukunft des Bundes noch offen. Wie die Geschichte sich entwickeln wird, ist nicht vorherbestimmt. Es liegt an Israel und an der Kirche und nicht nur bei Gott, wie es weitergehen wird. So hat sich Gott als Bundese Gott bestimmt. Wenn dies so ist, dann scheint es angebracht, daß die Kirche und Israel sich gemeinsam darüber klar werden, wie es weitergehen soll. Die wenigen, die das auf beiden Seiten schon begonnen haben, sehen ihren gemeinsamen Weg anders, als sie ihn vorher sahen und haben vieles gelernt, das sie vorher nicht wußten.

Christen haben aus ihren Gesprächen mit Juden gelernt, daß die Kirche sich mehr der unmittelbaren Zukunft annehmen muß. Errettung und Erlösung sollten mehr für die Aufgaben der geschichtlichen Gegenwart wirksam werden. Allein im Blick auf ihr Verhältnis zum jüdischen Volk hat die Kirche alle Hände voll zu tun. Dabei geht es auch nicht so sehr um die endgültige Zukunft dieses Verhältnisses, sondern zunächst um ein überwältigendes Maß an Reparatur. Wenn die Kirche dem Herrn dienen will, der seinerseits ein Diener seines Volks war, dann ist ihr ihre Arbeit zugewiesen. In ihrer Liturgie, ihren Perikopen, ihrer Predigt, ihrer Lehrtätigkeit, ihrem Haushalt und ihrer Planung hat die Kirche kaum angefangen, den Schaden zu reparieren, den sie sich selbst und vor allem dem jüdischen Volk durch den Antijudaismus ihrer Tradition zugefügt hat. In dieser Hinsicht besteht ihr Verhältnis zu ihrem Herrn bisher weitgehend nur in einem Lippenbekenntnis, dem die Tat noch nicht folgt, wenn auch viele Einzelchristen und christliche Gruppen innerhalb der Kirchen schon seit Jahren versuchen, ihr den Weg zu zeigen.

Wenn Christi Herr-Sein in der Kirche vom Bundesverhältnis mit ihr bestimmt ist, dann ist sein Regieren immer von denen abhängig, die sich ihm zur Verfügung stellen. Und wenn sein Regieren immer Dienst ist, dann offenbart sich im Dienst seiner Kirche, ob er ihr Herr ist oder nicht. Das gilt auch im Blick auf die Hoffnung der zukünftigen Herrschaft — den Dienst — Jesu Christi mit seinen Heiligen (Offenbarung 20,4.6). Auch nach der Auferstehung noch herrscht also Christus nicht allein, sondern im Bundesverhältnis mit denen, die ihm dienen. Ein rabbinisches Wort über das Verhältnis zwischen Gott und Israel kann abgewandelt auch für die Kirche gelten: Wenn die Kirche Christus dient in allen, denen er dient, dann ist er ihr Herr. Ohne diesen ihren Dienst kann er auch nicht Herr sein.

Nur im Verhalten der Kirche wird das Bundesverhältnis Christi mit der Kirche sichtbar. Es ist noch

wichtiger als ihr Verständnis. Wenls ee Kirche als Leib Christi beginnt, dem jüdischen Volk zu dienen (statt zu versuchen, es sich missionarisch "einzuverleiben"), dann wird durch sie der Dienst Christi an Israel fortgesetzt, dem Pilatus ein jähes Ende setzte. In der Kirche als seinem Leib wird Christus der Beschneidung dienen (Römer 15,8). Das wird eine Zusammenarbeit zwischen Kirche und Israel ermöglichen, die auf den Dienst an der Gesamtschöpfung Gottes gerichtet ist, denn das dienende Herr-Sein Christi ist nicht nur auf Israel und die Kirche beschränkt, sondern hat sein Ziel im Dienst an der ganzen Schöpfung.

[^ Inhalt](#)

12 Gott alles in allen

Die Kirche vertritt keine eigene Sache. Ihre Sache ist die Jesu Christi. Christus vertritt keine eigene Sache. Seine Sache ist die Gottes. Es mag sein, daß auch Gott selbst keine eigene Sache vertritt, sondern nur die der Schöpfung. Dann ist das Herr-Sein Christi nichts anderes, als sein völliger Gottesdienst, und Gottes eigene Herrschaft ist dann völliger Dienst der sich selbst schenkenden Liebe an der gesamten Schöpfung. Wenn dem so ist, dann ist das Ziel "der Dinge, die Jesus von Nazareth betreffen," der Triumph der demütigen Liebe und das Ende aller Herrschaft innerhalb der ganzen Schöpfung. Ein solches Ziel mag unsere Vorstellungskraft übersteigen, aber es ist geeignet, die Kirche auf ihrem Weg dorthin anzuleiten.

12.1 Das Ziel der Geschichte Gottes

In der Mitte seiner ausführlichsten Darlegung des Endes der Geschichte (1. Korinther 15,12-58) malt Paulus ein erstaunliches Bild des Abschlusses, indem er Psalm 8,6 auf Christus anwendet: "Wenn aber alles (das All) ihm (dem Sohn) untertan sein wird, dann wird auch der Sohn selbst untertan sein dem (Vater), der ihm alles (das All) untergetan hat, damit Gott alles in allen (oder in allem?) sei" (1. Korinther 15,28). Franz Rosenzweig meinte, dies Wort des Paulus sei eine reine Idee (ein Theologumen), die für die christliche Frömmigkeit bedeutungslos sei, weil es eine weit entfernte, durchaus jenseitige Zukunft schildere und damit dieser Zukunft allen Einfluß auf die Zeit nehme, in der weiterhin der Sohn regiert und Gott nicht alles in allem ist (*Der Stern der Erlösung*, Randtitel 443). Das mag wohl für eine antijudaistische Kirche der Vergangenheit gelten; für eine Kirche, die Juden und Christen als Gottes unentbehrliche Mitarbeiter am gleichen Werk sieht, hat das Zukunftsbild des Paulus sehr viel mit der Gegenwart zu tun.

Was bedeutet nun das "alles in allen"? Heißt es, daß Gott allein sein wird, die Gesamtheit alles dessen, was bleibt? Oder erinnert es an die Schöpfung, in der Gott nicht allein bleiben wollte und nun in der Vollendung die Mitte einer Schöpfung ist, die in ihrem vollkommenen Gottesdienst Gottes ursprüngliche Schöpfungsabsicht erfüllt?

In den Zusammenhang der Vollendung gehört auch die doxologische Endung der Kapitel 9 bis 11 des Römerbriefs (11,33-36). Krister Stendahl hat darauf verwiesen, daß in dem ganzen Abschnitt, der mit Vers 25 beginnt, kein einziger christologischer Hinweis enthalten ist. Es heißt dort, ganz Israel wird gerettet werden (Vers 26), weil sein Befreier aus Zion (der Gott Israels) es retten wird. Die Berufung Gottes ist unwiderruflich (Vers 29), und am Ende wird das Erbarmen Gottes alle einschließen (Vers 32). "Denn aus ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge. Ihm sei Ehre in Ewigkeit. Amen" (Vers 36). Paulus sieht das Ende also theozentrisch (nicht christozentrisch) an beiden Stellen. Darin war seine "Theologie" nicht anders als die Jesu, was nicht verwundert, wo doch beide ganz und gar Juden waren. Das Ende der Geschichte Gottes konnte für beide nur Gott

selbst sein.

Über das Ende weiß die Kirche recht wenig, aber sie hat eine Verheißung. Aus eigener Erfahrung weiß sie zum Beispiel, daß Jesus ihr Weg zu Gott ist. Wenn sie nun dazu sagt, er sei der einzige Weg zu Gott, dann kann sie das nicht aus ihrer Erfahrung beweisen, sondern sie sagt das als Liebeswort: Niemand ist mit ihm vergleichbar! Ein solches Wort drückt die Macht der Liebe des Liebenden aus. Es ist nicht etwa eine Behauptung, die der Liebende einer Erfahrungsprüfung unterziehen möchte(!). So ist die Kirche in die Geschichte Gottes und Israels auf ihre eigene Weise hineingezogen worden. Davon kann sie aus Erfahrung reden. Vom Ende der Geschichte weiß sie nur als Verheißung.

Eine Verheißung haben, ist aber mehr als überhaupt nichts wissen. Es ist kaum denkbar, daß der Schöpfer mit der Schöpfung nicht an sein gesetztes Ziel kommt, wenn auch auf Umwegen, die seine Bundespartner verschulden. Gott ist treu in der Erfüllung der Verheißungen, weil er treu und ausdauernd ist im Ringen mit den Bundespartnern. Die Geschichte Gottes bewegt sich als Erzählung fort, in der es Aufhaltendes und Enttäuschendes gibt. Darum ist ihr Ende nicht deutlich zu erkennen, sondern "nur in einem Spiegel" (des ersten Jahrhunderts — poliert aus Kupfer oder Bronze, 1. Korinther 13,12).

Die Metapher einer Spiegelreflexion gründet jüdische und christliche Hoffnung in die Erinnerung. Hoffnung heißt "vorwärts erinnern". Was erhofft wird, gestaltet sich an dem, woran man sich erinnert. Neues wird im Zusammenhang des Bleibenden erwartet. Das Ende mag zwar alles Vergangene überragen, aber es wird erkennbar sein als das Ende der gewußten Geschichte. Alles Neue, das bisher der Geschichte hinzugefügt wurde, war gekennzeichnet durch Einfügung in die bereits vorhandene Geschichte. Das Neue fügt sich in das Bleibende ein. So steht es auch um die Hoffnung der Kirche und ihr Reden über das Ende der Geschichte Gottes. Sie weiß um keine Einzelheiten, aber sie weiß um ein fortdauerndes Geschehen innerhalb dessen sie vom Ende reden darf.

Weil es um die Geschichte eines Bundesverhältnisses geht, hängt der Ausgang der Geschichte nicht allein von der Treue Gottes, sondern auch von den recht wankelmütigen Partnern ab. So wie die Schöpfung Wagnisse mit sich brachte, so wird auch das Ende nicht ohne Wagnis sein. Ob Gottes höchstes Ziel erreicht werden wird oder nur das unter den Umständen mögliche, hängt also nicht nur von Gott selbst ab.

Die Zweideutigkeit des paulinischen Worts vom Ende hat hier vielleicht ihren Sinn. Wenn Gott Alles in allen (in allen Geschöpfen Gottes) sein kann, dann ist das womöglich die bestmögliche Vollendung des Bundesverhältnisses. Wäre es denkbar, daß Gott dieses Ziel nicht erreicht und am Ende doch allein bleibt — alles in allem — weil die Bundespartner aus der Geschichte Gottes ausschieden und sich am Ende niemand mehr der Geschichte erinnerte, weil sie niemand mehr weitersagte und niemand sie mehr hören konnte? — Das alles können wir nicht wissen.

Es gibt aber noch eine andere Schau des Endes im letzten Buch des Kanons der Kirche — der Johannesoffenbarung —

sich wesentlich von der des Paulus unterscheidet. Der Unterschied liegt nicht allein in den lebendigen dramatischen Bildern, sondern auch in der neuen geschichtlichen Situation der Christenverfolgung durch die Römer in der Zeit der Entstehung des Buches, die es reflektiert besonders in seinem Reden von der Rache und dem Zorn Gottes. Am Anfang stehen Briefe an sieben Gemeinden. Dann folgen Visionen über Plagen, Seuchen, Wehen und Krieg (Kapitel 8-16), die zum Triumph des Zornes Gottes über die große Hure führen (hier ist sicher Rom gemeint; Kapitel 17-18), und zum Sieg eines, "der das Wort Gottes genannt wird", dessen Schwert die Nationen schlägt und sie danach regiert mit "eisernem Stab" (Kapitel 19). Dieses Krieger-Wort regiert dann mit den Märtyrern für tausend Jahre (Kapitel 20), bis am Ende ein neuer Himmel und

eine neue Erde erscheinen (Kapitel 21) und Gott bei seinem Volk in einem neuen Jerusalem wohnt, in dem "Gott, der Allmächtige und das Lamm" Tempel, Sonne und Mond ersetzen und gemeinsam einen Thron innehaben (Kapitel 22).

Diese Vision ist weitgehend von Ereignissen bestimmt, die erst nach dem Tod des Paulus geschahen. Abraham, Mose, Tora und sogar die Person und das Leben Jesu sind hinter die unmittelbaren Ereignisse der römischen Verfolgung und des Martyriums sehr vieler Christen in den Hintergrund getreten. Das Ende der römischen Unterdrückung wird in der Herrschaft des Kriegerwortes Gottes gesehen, der "die Kelter voll vom grimmigen Zorn Gottes, des Allmächtigen" tritt (19,15). Der gekommen war, daß er diene, tritt hier nicht mehr in Erscheinung (Markus 10,45; Römer 15,8). An seine Stelle ist einer getreten, der regiert "wie die weltlichen Fürsten, die ihre Völker niederhalten" (Markus 10,42), zu denen doch Jesus mit seiner Art der Herrschaft im Gegensatz gestanden hatte.

Immer noch schwingt auch in dieser Vision etwas von der Bundesgeschichte mit, aber ihr Echo wird übertönt von den Beckenschlägen römischer Macht und Kriegsführung. Es ist eine Vision, die von Opfern und für die Opfer schrecklicher Unterdrückung heraufbeschworen und in ähnlich notvollen Situationen durch die Jahrhunderte von Christen als tröstlich empfunden wurde. Psychologisch mag das verständlich sein, aber es bleibt doch die Frage, ob Christen ihr Hoffnungsbild von römischer Macht bestimmen lassen dürfen, einem Hoffnungsbild, in dem der Zorn Gottes vorherrscht. Gewaltherrschaft, wie die Welt sie kennt und wie sie für Israel und die Kirche eine Gefahr darstellt, ist nur allzu oft auch von der Kirche praktiziert worden.

Was von der ganz anderen Vision des Endes in der Johannesoffenbarung übrig geblieben ist, kommt in der Schlüsselfigur des "Lammes" zur Geltung, eines Lammes, "wie wenn es geschlachtet wäre" (5,6.9.12). Aber auch dieses Lamm ist schrecklich zornig (6,8), in dessen Gegenwart alle, "die das Tier anbeten" mit Feuer und Schwefel ewig gequält werden (14,9-11). In scharfem Gegensatz zur Schau des Paulus teilt dieses Lamm am Ende den Lobpreis und sogar den Thron Gottes (22,1.3). Daraus folgt dann sehr logisch, daß die Knechte des Lammes "herrschen werden von Ewigkeit zu Ewigkeit" (22,3.5).

Ohne einen Abstrich zu machen von der Kraft und Schönheit dieser grimmigen apokalyptischen Vision, muß doch auf die ernstzunehmende Verzerrung sowohl des jüdischen Bundeszeugnisses vom Sinai als auch des christlichen über Jesus und seinen Vater hingewiesen werden. Bemerkungen über Rache und Dominierung des Unterdrückers finden sich natürlich in beiden Zeugnissen, aber anders als in der Johannesoffenbarung bestimmen sie nicht die Gesamtgeschichte. Im Gegenteil, die Apokalypse stellt Gott, den Allmächtigen, und das kriegerische Lamm in einer Weise dar, die dem Gesamtzeugnis der Schrift über den Gott des Bundes und über Jesus Christus widerspricht.

Die Kirche meint das Recht zu haben und sogar berufen zu sein, den endgültigen Sieg Christi und Gottes zu erhoffen. Aber worin besteht dieser Sieg? Hat die Kirche einen Triumph vor Augen wie ihn Rom feierte oder heutige Großmächte, mit Militärmusik und fliegenden Bannern? Wenn sie dagegen das Kreuz und die Auferstehung vor Augen hat — wie sollte sie sich diese als Sieg vorstellen? Die westliche Ikonographie hat die Auferstehung als großen Triumph dargestellt. War die Darstellung wahrheitsgemäß? Haben wir die Furcht, Verwirrung, Ungewißheit und Zweifel des Auferstehungsmorgens nun lange hinter uns gelassen, weil eine triumphierende Kirche ihren Weg durch die Welt gewonnen hat?

In der Paulusvision vom Ende lasen wir, daß bevor sich der Sohn dem Vater unterwirft, der Vater dem Sohn alle Dinge unterstellt. Paulus wandte auf den Sohn an, was in Psalm 8 von allen Menschen gesagt wird:

Wenn ich Deine Himmel anschau, das Werk deiner Finger...

was ist der Mensch, daß du an ihn denkst...

daß du ihn wenig geringer als göttlich gemacht,

und ihn mit Herrlichkeit und Majestät geschmückt;

Du hast ihn zum Meister über dein Werk gemacht,

und ihm die Welt zu Füßen gelegt...

O HERR, unser Gott, wie majestätisch ist dein Name überall auf Erden!

Psalm 8 baut wiederum auf 1. Mose 1 auf, und besonders auf Vers 26: "Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei, die da herrschen über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über alle Tiere des Feldes und über alles Gewürm, das auf Erden kriecht." Der Schöpfungsbericht schildert den Menschen als von Gott bevollmächtigt, für Gott alles Leben zu beherrschen. Der zweite Schöpfungsbericht stellt Adam als "Hausmeister" der Erde dar. Psalm 8 betont nun die Bevollmächtigung zur Herrschaft mehr als die zur Verwaltung, dennoch ist auch die Herrschaft eindeutig in ein Verhältnis zum Schöpfungswerk Gottes gesetzt, von dem alles herkommt.

Paulus bezog hieraus die Sprache für seine Vision des Endes, aber statt sie im Rahmen der Schöpfung zu behandeln, setzte er sie in den Zusammenhang von Tod und Auferstehung. Christus wird "das Reich Gott, dem Vater, übergeben, wenn er vernichtet haben wird alle Herrschaft, alle Obrigkeit und Gewalt. Denn er muß herrschen, bis daß er alle seine Feinde unter seine Füße lege," von denen der letzte der Tod ist (1. Korinther 15,24-26). Und schließlich stützt Paulus seine Schau, wie es für die Rabbiner typisch werden sollte, auf ein Schriftwort aus Psalm 8,7: "Denn er hat alles unter seine Füße getan" (Vers 27). Dabei ist die Anwendbarkeit dieses Zitats kaum deutlich.

Psalm 8 bezieht sich auf die Herrschaft des Menschen über andere Lebensformen (zu denen jedenfalls nicht der Tod gehört), aber weder diese noch der Tod werden hier als Feinde bezeichnet. "Herrschaft, Obrigkeit und Gewalt" dagegen sind Begriffe, die Paulus mehrfach gebraucht. Damit sind unirdische, vielleicht engelhafte Wesen oder Mächte bezeichnet, die Teil des Problems dieser verdorbenen Welt sind. Sie können zwar nicht Gottes Werk zunichte machen (Römer 8,38), denn sie sind auch Gottes Geschöpfe (Römer 13,1), aber sie müssen überwunden werden (Epheser 1,21; 6,12; Kolosser 2,15). Paulus hat damit die in der Schöpfung von Gott bestimmte Herrschaft des Menschen über alle lebenden Geschöpfe auf eine Zukunftsherrschaft Christi ausgedehnt, die noch über diese feindlichen Mächte zu erringen ist, von denen die letzte der Tod ist. Diese freie Auslegung von Psalm 8 ist apokalyptisch.

Paulus mag mit dem Schreiber der Offenbarung mehr Apokalyptik gemein haben als uns wünschenswert erscheint, aber er hat uns jedenfalls vor dem Rachethema der Apokalypse bewahrt. Gleich wichtig ist, daß Gott am Ende der Vision des Paulus allein herrscht. Gott mag zum

Wohl der Geschöpfe regieren und in bundesmäßiger Zusammenarbeit mit ihnen. Er mag am Ende alles für alle sein. Doch der Thron ist Gottes allein. Weder Jesus Christus, der Herr der Kirche, noch sie selbst hat bei Paulus teil an Gottes Thron. Paulus sagte an anderer Stelle, die Heiligen werden am Gericht Gottes über die Welt und sogar über engelhaftige Mächte mitwirken (1.Korinther 6,2.3), aber in der Schau des Endes, das wir vor uns haben, gibt es keine menschliche Herrschaft mehr.

Dann bleibt also die Frage christlicher Hoffnung. Kann sie so in Israels Zeugnis und im apostolischen Zeugnis begründet werden, daß sie sich erhebt über eine allzu charakteristische Männerherrschaft? Sollte die Kirche vielleicht nicht länger nur mit männlichen Augen in die Zukunft sehen? Kann sie sich freimachen für eine Christologie, in der die Demut und (weibliche?) Sanftmut, Zartheit und Menschenfreundlichkeit Gottes zum Ausdruck kommt, in der Gott im Bund mit Israel steht und wie sie der Kirche im Angesicht Jesu Christi gezeigt ist.

12.2 Das Ziel des Sohnes

Es gehört zur Ironie der klassischen christologischen Tradition, die Bezeichnung "Sohn Gottes" — eine jüdische Bezeichnung für Dienst, Vertraulichkeit und Demut — zu einem Titel der Macht, Herrschaft und Selbstbestätigung gemacht zu haben. Jesu Bezeichnung als Sohn Gottes scheint in der frühesten Tradition auf seine Annahme der Johannestaufe zurückzuführen. Hier hatte er sich aber identifiziert mit denen, die umkehrten und Gottes Erbarmen suchten, und hier hatte er sich an Gottes Auftrag, die Erneuerung Israels gebunden. Wenn er sich dessen rühmen würde, dann doch mit Paulus (2. Korinther 11:30) allenfalls seiner Schwachheit. Die Ehre der Gottessohnschaft konnte doch allenfalls die Ehre Gottes, des Vaters, sein. Damit stimmt das gesamte Zeugnis über Jesus überein, der nie seiner eigenen Sache, sondern allein der Sache Gottes lebte und für sie starb. Nur darum war er eins mit dem Vater (Johannes 10,30), aber dies Einssein ist durch das Bekenntnis verdeutlicht, der Vater ist größer als der Sohn (Johannes 14,28). Der Sohn ist immer Sohn, niemals der Vater.

Die traditionelle Christologie s Entin Problem, wenn Jesus einerseits "Gott von Gott" und andererseits "dem Vater unterordnet" sein sollte. Darum widerstand sie jeder Art von Subordinationslehre. Das Problem mag aber viel mit einer unbewußten Projektion männlicher Vorstellungen und Handlungsweisen auf Gott zu tun haben, bei denen Macht, Kontrolle, Rangordnung eine Rolle spielen. Bei dieser Vorstellung heißt Überordnung an der Spitze sein und physisch die Kontrolle haben. Macht haben heißt hier, den Willen eines anderen zu beugen, damit er sich dem Machthabenden fügt. Der Übergeordnete befiehlt, der Unterordnete gehorcht. Wenn der Sohn nun dem Vater unterordnet ist, dann ist er geringer, schwächer und kann nur in einem abgeschwächten Sinn "Gott von Gott" sein. So meinte die klassische Christologie den Sohn an der gleichen Stelle ihres Machtmaßstabs ansetzen zu müssen wie den Vater.

Wenn wir doch nur der Idee einer Rangordnung widerstehen könnten, dann würden wir die Herrlichkeit Jesu in seinem völligen Gottesdienst erkennen. In diesem Dienst besteht Partnerschaft und die Frage einer Rangordnung kommt überhaupt nicht auf. In diesem niedrigen Juden sieht die Kirche den Vater in der Herrlichkeit göttlicher Demut (Dienemut). Gott ist Gott in der Berufung Israels zur Partnerschaft bei der Erfüllung der göttlichen Absichten mit der gesamten Schöpfung. Gott ist Gott in der Ausdehnung der göttlichen "Herrschaft" in der Berufung der Völkerkirche zur Mitarbeit mit Israel an dieser Aufgabe. Obwoie sie erst durch Jesus von Nazareth zu sehen vermag.

Wenn Jesus "Gottes Sohn" genannt wird, dann wird ja nicht einfach eine bereits bekannte Bezeichnung auf eine unbekannte Gestalt angewandt. Die Kirche hat ja doch nicht schon vorher gewußt, was Gottessohnschaft bedeutet und dann einfach entschieden, daß Jesus ihrem Maß für das Wesen der Gottessohnschaft entspricht. Es ist gerade umgekehrt. Von ihren Anfängen an ist die Kirche zuerst diesem Juden Jesus von Nazareth begegnet, zuerst in seiner irdischen Realität und dann im apostolischen Zeugnis von Wort und Sakrament. Allein von ihm hat sie gelernt, was

es bedeutet, Sohn Gottes zu sein. Entweder ist er die Offenbarung und damit das volle Maß und die korrekte Definition der Gottessohnschaft oder die Kirche hat von irgend einem anderen Herrn gelernt, was sie über ihn aussagen soll.

Darum ist es sehr irreführend, von einer "Gottheit Jesu" zu reden. Das kann man doch nur, wenn man von vornherein ganz allgemein und zuverlässig etwas über das Wesen von Gottheit weiß und dann entscheidet, daß Jesus diesem Wesen entspricht. Die Tatsachen aber sprechen von einer umgekehrten Erfahrung: Die Kirche hat das Wenige, das sie über Göttlichkeit weiß, doch erst durch Jesus gelernt. Sie kann sicher etwas über eine Christus-Gleichheit der Gottheit sagen (manche haben sogar von einer "Jesusheit Gottes" gesprochen), aber sie hat keine Grundlage für Aussagen über eine Gottheit Christi.

Die Sohnschaft, die Jesus der Kirche gezeigt hat, ist seine eigene, nämlich die eines Juden, der innerhalb seines Volks in dessen Bundesverhältnis mit Gott lebt. Nur davon sollte die Kirche in ihren trinitarischen Aussagen über den Gottessohn ausgehen, wenn sie bekennen will, in Jesus Christus dem begegnet zu sein, den er Vater nannte.

In Israel bedeutet Sohnschaft Gott zu gehören und zwar als Geliebte/r Gottes. Ob es bei dieser Bezeichnung um ganz Israel geht oder um Gestalten, die Israel vertreten, wie König, Priester oder Prophet, immer ist damit die Freiheit und Verantwortlichkeit des Bundesverhältnisses mit Gott gemeint.

Wenn nun Christus zusammen mit der gesamten Schöpfung am Ende dem Vater untertan sein wird, damit Gott alles in allen sei, dann ist dieses Untertansein des Sohnes die volle Offenbarung des Vaters, der es ablehnt als Herr seine Schöpfung "niederzuhalten" (Markus 10,42).

Wollte man sich in Begriffen der traditionellen Christologie ausdrücken, müßte man im Blick auf 1. Korinther 15,28 gerade von einer Subordination des Sohnes sprechen, die von den Kirchenvätern ausdrücklich abgelehnt wurde. Diese Schriftstelle ist traditionell vielleicht wenig beachtet worden, weil sie offizieller Kirchenlehre widerspricht. Doch gerade im völligen Untertansein des Sohnes offenbart er die Demut des Vaters. Die höchstmögliche Christologie sieht im erniedrigten Gekreuzigten das innerste Herz Gottes, seines Vaters. Die Niedrigkeit dieses Gekreuzigten ist seine "Göttlichkeit". Und nur das sollte gemeint sein, wenn die Kirche von diesem Juden sagt, er sei "Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott". Die Unterordnung des Sohnes unter seinen Vater ist darum zu recht und völlig angemessen als sein und Gottes Endziel bezeichnet.

Das hat Folgen für das kirchliche Selbstverständnis. Die Diener des Dieners Gottes und des jüdischen Volkes (Römer 15,8) sind berufen, sich mit Israel zu freuen (Vers 10) und mit ihm Gott zu loben (Verse 9 und 11). Mit Israel wird die Kirche "völlige Hoffnung" haben (Vers 13, wörtlich "überfließen in Hoffnung") auf das Kommen des messianischen Zeitalters hin. Sie wird beten, "dein Reich komme, dein Wille geschehe auf Erden". Die Kirche glaubt, daß sie den Namen des erwarteten Messias bereits kennt, doch inzwischen kann sie nur hoffend auf sein Kommen hinwirken und sich dabei bewußt sein, daß, wenn sie im Blick auf seine Identität recht hat, sein Erscheinen allein zur Ehre Gottes seines Vaters geschehen wird.

Die Kirche sagt in ihrem doxologischen Glaubensbekenntnis: "Er wird wiederkommen in Herrlichkeit zu richten die Lebendigen und die Toten, und sein Reich wird kein Ende haben." Die Herrlichkeit des Wiederkommenden wird ganz und gar die Herrlichkeit des Vaters sein müssen, und sein Gericht wird Zurechtbringung vonseiten des Bundesgottes sein müssen, wenn Jesus wirklich der erwartete Messias der Kirche sein soll. Das Reich ohne Ende wird das Reich sein müssen, für das er lebte und starb, das Reich des ewigen Bundes, in dem Gott allein König ist, König nicht nach Art der Nationen. Nur so kann die Kirche vom Ende und Ziel Christi reden, wenn sie seine Kirche sein will.

12.3 Ziel des Vaters

Wenn die Kirche es wagt, vom Ende der Geschichte zu sprechen, dann doch vom Ende jener Geschichte, die mit den Worten begann: "Am Anfang schuf Gott die Himmel und die Erde." Weder Israel noch die Kirche waren Zeugen des Anfangs, darum können sie nichts darüber sagen, wie es geschah, sondern nur bekennen, daß Gott, den Israel vom Sinai her und die Kirche durch Jesus Christus kennt, der Schöpfer ist. Das Bekenntnis zum Schöpfer ist Bekenntnis zum Bundesgott. Am Anfang schuf Gott — zuerst die Umwelt, in dem Gottes Bund gelebt werden kann, dann den Bundespartner, der im Bundesverhältnis mit seinem Schöpfer leben soll. Wenn vom Ende die Rede ist, dann vom Ende der Geschichte, die von Gott in dieser Absicht angefangen wurde. Wenn am Anfang Gott ist, dann wird auch am Ende Gott sein und zwar mit der vollendeten Durchführung der Absicht des Anfangs: Der Schöpfer im vollkommenen Bundesverhältnis mit der Schöpfung.

Die Vision des Paulus und die der Offenbarung sprechen beide in dieser Weise vom Ende. Ihr Unterschied zeigt nur, daß wir das Ende nicht wissen können. Israel und durch es die Kirche wissen um Gottes Selbstbestimmung zum Bund. Die Kirche sieht die Herrlichkeit dieser göttlichen Selbstbestimmung im Angesicht des Gekreuzigten. Wie die Geschichte der göttlichen Selbstbestimmung zum Bund enden wird, muß offen bleiben. Es gibt zwar kein Wissen, aber es gibt Hoffnung, weil es um die Geschichte geht, die eben dieser Gott als Schöpfer begonnen hat.

Es gibt sicher kein anderes Wort, das so häufig in dieser Geschichte als Zusammenfassung des Ziels gebraucht wird, dem Gott zustrebt, wie das Wort "Herrlichkeit". Am Ende wird Gott verherrlicht werden. Die Himmel erzählen die Ehre Gottes schon jetzt, aber am Ende soll die Welt voll sein der Herrlichkeit Gottes, wie Wasser das Meer bedeckt. Das Ende der Geschichte wird Gott selbst sein, in göttlicher Herrlichkeit. Doch worin besteht diese Herrlichkeit?

In den hebräischen Schriften wird das Wort häufig gebraucht für die ehrfurchtgebietende Pracht und Majestät Gottes. Manchmal wird die Herrlichkeit mit einer Wolke verglichen (2. Mose 24,15; 40,34 u.a.) oder dramatischer mit einem starken Gewittersturm (Psalm 97,1-6). Manchmal erscheint sie als Licht, das den Tempel füllt (Hesekiel 43,1-5 vergl. Jesaja 6,3). In einem entscheidenden Augenblick des Sinaiereignisses bat Mose darum, die Herrlichkeit Gottes sehen zu dürfen. Ihm wurde zwar gesagt, er könne das Angesicht Gottes nicht sehen, aber Gott antwortete dennoch auf seine Bitte und sagte: "Ich will all meine Güte an dir vorübergehen lassen und will dir kundtun meinen Namen: "der HERR", und die Gnade, die ich gewähre, und das Erbarmen, das ich erweise" (2. Mose 33,19). War Gottes Herrlichkeit nun in dem, was Mose nicht sehen durfte, oder war sie in dem, was er sah? Könnte es sein, daß bei allem blendenden Licht und bei furchterregenden Gewitterstürmen die eigentliche Herrlichkeit in Güte, Gnade und Erbarmen des Gottes vom Sinai liegt?

Eine ähnliche Mehrdeutigkeit über die Herrlichkeit besteht in den griechischen apostolischen Schriften. Auch hier wird sie als großes Licht beschrieben (Lukas 2,9), und wenn von ihr im Blick auf Jesus gesprochen wird, dann meistens im Zusammenhang der Auferstehung. Auf der anderen Seite spricht das vierte Evangelium von der Kreuzigung Jesu als von seiner Verherrlichung (Johannes 12,23-24; 17,1 vergl. 21,19). Könnte es sein, daß Paulus meinte, die Herrlichkeit Gottes im Angesicht des Gekreuzigten zu sehen (2. Korinther 4,6)?

Ohne Frage sind die meisten biblischen Hinweise auf die Herrlichkeit Gottes gekennzeichnet von ehrfurchterregender Pracht, Majestät und Macht. Dennoch gibt es in den Schriften auch diese andere Vorstellung, die sich von allen menschlichen Bildern göttlicher Herrlichkeit so weit abhebt, wie Gottes Gedanken und Wege anders sind als der Menschen Gedanken und Wege (Jesaja 55,8-9).

Diese andere Erfahrung weist in die Richtung einer Herrlichkeit der Demut, oder einer demütigen Herrlichkeit. Wenn das Ziel Gottes mit dem Wort "Herrlichkeit" umschrieben werden kann, dann

mag diese Herrlichkeit in seiner göttlichen Vater/Mutterschaft bestehen, die sich im freien Regiment seiner Güte, Gnade, Barmherzigkeit, in seiner Selbsthingabe zum Wohl der gesamten Schöpfung äußert. Am Ende mag Gottes Ziel in der vollen Selbstmitteilung alles dessen bestehen, was Gott ist und hat, damit Gott alles in allen wird.

Es wird von Abraham gesagt, er habe Gott den "Richter aller Welt" genannt (1. Mose 18,25). Das Bild des Richters, auf den Vater oder den Sohn bezogen, hat eine lange Geschichte in der christlichen Lehre und Ikonographie, und dieses Bild des Richters und seines Gerichts läßt keine guten Gefühle aufkommen. Es ist stark von Erfahrungen mit menschlichen Richtern und Gerichten beeinflusst und hat fast nichts mit den Richtern zu tun, über die wir ein biblisches Buch besitzen. Hier hören wir von Richtern, die Gott berief, um Israels Lebensumstände zu verbessern, Ordnung aus dem Chaos zu schaffen, die Schwachen zu schützen und ganz allgemein dem Recht Geltung zu verschaffen. Als Richter aller Welt wird Gott der Schöpfung einen Frieden schaffen, der auf Recht begründet ist. Der Weltenschöpfer ist auch ihr Erlöser (vergl. Jesaja 44,24; 54,5). Das ist im Grunde die Bedeutung der Vaterschaft Gottes.

Das bekannte Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lukas 15,11-32) kann als die Geschichte eines unglaublich demütigen, sich selbst schenkenden Vaters gelesen werden. Dieser Mann hatte zwei Söhne, von denen einer ihn um seinen Anteil am Erbe bat. Darauf teilte der Vater seinen Besitz unter seine beiden Söhne. Das bedeutete, daß er selbst nichts mehr besaß! Er war fortan Gast seines älteren Sohnes im Haus, das ihm vorher allein gehört hatte. Als der jüngere der Söhne, der sein Erbteil verschleudert hatte, auf dem Weg nach Hause war, lief der Vater ihm entgegen, empfing ihn und nahm ihn als seinen Sohn in Anspruch.

Der ältere Bruder war zornig darüber, daß der Vater dem jüngeren ein Fest bereitet hatte. Dazu muß man bedenken, daß der ältere Sohn das ganze bezahlte: Die Festkleidung, den goldenen Ring, das gemästete Kalb — alles kam aus seinem Teil des Erbes. Sein Vater ging sehr "großzügig" mit dem Erbteil seines Sohnes um. Darüber war sich der Vater durchaus im Klaren, denn er antwortet seinem zornigen Sohn, daß alles, was sein ist, schon diesem gehöre. Aber dann bat er ihn, sich an seiner eigenen Großzügigkeit zu beteiligen, in der er alles, was er hatte, mit seinen beiden Söhnen geteilt hatte. Die Vaterschaft des Vaters dieser Geschichte war völlig auf das Wohl seiner Kinder gerichtet. Sie waren sein einziges Ziel. Er hatte kein anderes.

Wird das Ziel des Sohnes sich am Ende in das Ziel des Vaters auflösen, dessen einziges Ziel das Wohl der Schöpfung ist? Alles dies ist spekulative Hoffnung — nicht Wissen — aber es ist eine Hoffnung, die sich gründet auf die Selbstbestimmung Gottes zum Bundesverhältnis, die der Kirche in Jesus Christus — lebendig als gekreuzigter Sohn des Vaters — offenbart wurde. Vielleicht ist keine menschliche Vision vom Ende der Geschichte, in die die Kirche eingepflanzt wurde, wirklich wichtig. Worauf es aber ankommt ist, daß das Ende in den göttlichen Händen liegt, die sehr wohl für die Geschöpfe zu sorgen vermögen. Im Vertrauen zu diesem Gott kann die Kirche sich auf ihren direkt vor ihr liegenden Weg konzentrieren.

Mit diesen Reflexionen ist vielleicht mehr gesagt, als gesagt werden sollte. aber es ist einer Kirche gesagt, der 1965 eine Tür — nur einen Spalt breit — zu einem besseren Verhältnis zum Judentum in der Erklärung *Nostra Aetate* (4) des 2. Vatikanischen Konzils geöffnet wurde. Diese Tür muß weiter aufgestoßen und durchschritten werden. Viele Einzelkirchen haben positive Erklärungen zum Fortbestand des Bundes Gottes mit Israel abgegeben, aber nur wenige ihrer Glieder ziehen daraus bisher die Konsequenzen. Und viele, die sich hinter die Erklärungen stellen, sehen nicht, wie weitreichend ihre Folgen für das christologische Verständnis und die Lehre der Kirche sind.

Es bleibt sehr viel zu tun, bis auch die Welt sehen kann, daß die Kirche ihren traditionellen Antijudaismus überwunden hat. Unter den Juden gibt es solche, die sich über den Anfang einer Umkehr der Kirche freuen. Andere beobachten die Schwerfälligkeit, mit der sie umkehrt, und sind skeptisch. Der hier dargelegte Versuch einer Christologie, welche die Schrift und die große

Tradition der Kirche ernst nimmt, richtet sich vor allem an die Christen, die fürchten, einmal Gelerntes aufgeben zu müssen. Das Neue im gnädigen Handeln Gottes durch Jesus Christus wird aber hoffentlich nur umso herrlicher erscheinen, wenn es im Zusammenhang des Bundes Gottes mit Israel gesehen und verstanden wird.

Die hier versuchte Christologie könnte uns zur Demut Christi und damit zur Demut Gottes zurückführen. Das würde der Kirche ermöglichen, aus der Tiefe ihres Denkens heraus ihr Leben neu zu gestalten. Und das wiederum würde sichtbar machen, was in ihrer Vergangenheit durchaus nicht immer sichtbar war, daß sie auf einem Weg zur Überwindung aller Herrschaft ist — was sich zuerst auf jede Überheblichkeit andern gegenüber bezieht. Eine Kirche, die an der Demut Gottes und Christi teilhaben will, wird sich besonders dem jüdischen Volk gegenüber als demütig (dienemütig) erweisen und mit ihm zusammen nach Wegen suchen, in ein Verhältnis zu den andern Religionen zu finden. Wenn die Kirche in ihrem Versuch, mit den Religionen in ein dialogisches Verhältnis zu kommen, den für sie wichtigsten Dialog, das Gespräch mit dem Judentum, überspringt, verpaßt sie nicht nur die größte Chance für ihre Theologie, sondern gerät in Gefahr, sich durch das Gedankengut der Religionen noch weiter von ihrer Wurzel Israel zu entfernen.

[2. Teil](#)

[Inhalt](#)

© Copyright 1988 Paul M. van Buren