

JESUS UND DIE KIRCHE

Gerhard Lohfink

§ 1. Vorüberlegungen

Hat Jesus eine Kirche gestiftet? Für die neuscholastische Apologetik war der historische Nachweis einer unmittelbaren Kirchenstiftung durch Jesus ein entscheidender Baustein ihres Gesamtsystems¹. Es sollte durchaus demonstriert werden, was 1910 im *Antimodernisteneid* folgendermaßen zusammengefaßt wird: *credo, Ecclesiam, verbi revelati custodem et magistram, per ipsum verum atque historicum Christum, quum apud nos degeret, proxime ac directo institutam, eandemque super Petrum, apostolicae hierarchiae principem eiusque in aevum successores aedificatam*². Der Beweis solcher proxima ac directa institutio ist allerdings durch die historisch-kritische Exegese zunehmend erschwert worden. Mt 16, 18, der Text, auf den sich der Beweisgang vor allem stützte, gilt heute zu Recht als nachösterliche Bildung³. Vor allem aber scheint die Einsicht in den *eschatologischen* Charakter des Auftretens Jesu eine Kirchenstiftung in Frage zu stellen. So formuliert *H. Conzelmann*: „Das eschatologische Selbstbewußtsein Jesu schließt den Gedanken an eine gegenwärtige Kirche aus.“⁴

Diese beiden einander strikt widersprechenden Positionen sind hier freilich nicht genannt worden, um im folgenden das theologische Ringen um das Problem der Kirchenstiftung historisch auszubreiten⁵. Die beiden Zitate sollen vielmehr das Grundproblem der gesamten Frage beleuchten: Man kann nur dann über „Jesus und die Kirche“ reden, wenn genau geklärt ist, was man in diesem Zusammenhang eigentlich unter *Kirche* versteht. Mehr noch: Man hat nur dann die Chance, zu einem historisch richtigen Ergebnis zu kommen, wenn

¹ Vgl. etwa *F. Hettinger*, Lehrbuch der Fundamentaltheologie oder Apologetik. Freiburg 1878; *A. Tanquerey*, Synopsis Theologiae Dogmaticae Fundamentalis. Paris (1896) ²²1927.

² AAS 2 (1910) 670 = DS 3540.

³ Vgl. von katholischer Seite *A. Vögtle*, Zum Problem der Herkunft von „Mt 16, 17–19“, in: *P. Hoffmann* (Hg.), Orientierung an Jesus (FS J. Schmid). Freiburg 1973, 372–393; *P. Hoffmann*, Der Petrus-Primat im Matthäusevangelium, in: *J. Gnilka* (Hg.), Neues Testament und Kirche (FS R. Schnackenburg). Freiburg 1974, 94–114; *W. Trilling*, Die Botschaft Jesu. Exegetische Orientierungen. Freiburg 1978, 67 f; *R. Pesch*, Simon-Petrus. Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Jesu Christi. Stuttgart 1980, 96–104.

⁴ *H. Conzelmann*, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments. München 1967, 50.

⁵ Das ist auch deshalb nicht notwendig, weil auf die sorgfältige und instruktive Arbeit von *Heinz* verwiesen werden kann.

man in *biblischen* Kategorien denkt, das heißt, wenn man den Begriff der Kirche nicht von dem biblischen Begriff des *Volkes Gottes* loslöst. Genau das geschieht aber sowohl im Antimodernisteneid als auch bei H. Conzelmann. Und es geschieht leider in vielen Untersuchungen über das Problem der sogenannten Kirchenstiftung.

Um dieser Gefahr zu entgehen, soll im folgenden nicht sofort die historische Rückfrage nach „Jesus und der Kirche“ gestellt werden. Es soll vielmehr zunächst nach der *Meinung der neutestamentlichen Schriften* über die Entstehung der Kirche gefragt werden⁶. Dieser Frageansatz ist nicht nur geboten durch die Einsicht in die jeweils eigenständige Theologie der neutestamentlichen Autoren, die nicht unterlaufen oder hintergangen werden darf. Er gibt auch die Möglichkeit, anachronistische Begriffe zu vermeiden und die Fragestellung bei der historischen Rekonstruktion zu präzisieren. Wie notwendig dieses Verfahren allein schon aus linguistischen Gründen ist, zeigt ein Blick auf Mt 16, 18. Es ist unmöglich zu sagen, was dort mit ἐκκλησία gemeint ist, wenn man nicht die Ekklesiologie des Makrotextes Matthäusevangelium in den Blick nimmt. Tut man das aber, so wird sehr schnell deutlich, daß der Begriff „Kirchenstiftung“ nicht einmal den Intentionen dieses stets als Kronzeugen benutzten Evangeliums gerecht werden kann. Wie soll er dann den Intentionen *Jesu* gerecht werden?

Es ist freilich im Rahmen eines Handbuches nicht möglich, sämtliche neutestamentlichen Autoren nach ihrer Auffassung zur Kirchenentstehung zu befragen. Deshalb sollen hier nur vier große, repräsentative theologische Entwürfe behandelt werden: 1. die Offenbarung des Johannes, 2. das Matthäusevangelium, 3. das lukanische Doppelwerk, 4. Röm 9–11. Dem übrigen Neuen Testament gilt, mehr summarisch, ein 5., zugleich zusammenfassender Abschnitt.

§ 2. Die Sicht der neutestamentlichen Autoren

1. Die Offenbarung des Johannes

Die gegen Ende der Regierungszeit Domitians (81–96) von einem urchristlichen Propheten namens Johannes (vgl. Offb 1, 9) verfaßte Apokalypse⁷ fragt nicht explizit nach der Entstehung der Kirche. Sie stellt die Kirche aber in einer Weise vor, die für unsere Fragestellung indirekt hochbedeutsam ist, nämlich als *das wahre, endzeitliche Israel*⁸. Diese Grundaussage wird in vielfältiger Weise zur Sprache gebracht:

⁶ Seltsamerweise ist dies bisher in der ntl. Forschung kaum geschehen. Zum lukanischen Doppelwerk vgl. *Lohfink* 1975.

⁷ Zur Abfassungszeit vgl. *O. Böcher*, Die Johannesapokalypse. Darmstadt 1975, 36–41.

⁸ Vgl. *H. W. Günther*, Der Nah- und Enderwartungshorizont in der Apokalypse des heiligen Johannes. Würzburg 1980, 273.281; bes. *U. B. Müller*, Die Offenbarung des Johannes. Gütersloh-Würzburg 1984, 106.178.230 f.240 f.262.360. Dieser Kommentar bietet eine knappe und äußerst zuverlässige Auslegung der Johannesapokalypse.

Zunächst im Bild der hundertvierundvierzigtausend Versiegelten. In 7, 4–8 ist mit diesen Versiegelten die Kirche *auf Erden* gemeint, die beim Hereinbrechen der folgenden Plagen (8, 1–9, 21) unter dem besonderen Schutz Gottes steht (9, 4)⁹. In 14, 1–5 bezeichnet dieselbe Zahl die Kirche in ihrer himmlischen Vollendung. Der Rückbezug auf das Zwölfstämmevolk (12 × 12 × 1000), das nach alttestamentlicher und jüdischer Vorstellung in der Endzeit wieder restituiert werden wird¹⁰, ist beide Male eindeutig. In der neutestamentlichen Kirche, das will die Zahl 144 000 sagen, läßt Gott die verheißene Wiederherstellung und Vollendung des alten Gottesvolkes Wirklichkeit werden.

In eine ähnliche Richtung weist das Bild der vom Drachen verfolgten Frau (12, 1–17). Diese Frau ist für den Verfasser weder Maria noch allein die neutestamentliche Kirche, sondern umfassend das als Einheit gesehene Gottesvolk in seiner geschichtlichen Kontinuität¹¹. Daß in der apokalyptischen Frau auf der einen Seite das alte Gottesvolk mitgeschaut wird, zeigt der Kranz von zwölf Sternen (= zwölf Stämme) um ihr Haupt (12, 1) und zeigt erst recht der Satz: „Und sie gebar ein Kind, einen Sohn, der alle Völker weiden wird mit eisernem Stab“ (12, 5). Gemeint ist: Israel bringt den Messias hervor. Gleichzeitig ist die apokalyptische Frau aber auch das messianische Volk der Kirche, das in größter Bedrängnis lebt. Sie selbst und – in einem neuen Bild – ihre Kinder (12, 17) werden ja von dem Drachen verfolgt (12, 13–17). Johannes sieht also die Kirche in Kontinuität mit dem alten Gottesvolk. Die Kirche ist das wahre Israel.

Noch einmal in dieselbe Richtung weist das letzte große Bild der Johannesoffenbarung: das Bild der heiligen Stadt, die vom Himmel auf die Erde herabkommt (21, 9 – 22, 5). „Stadt“ ist eines der wichtigsten Wörter des Altertums für das, was wir heute „Gesellschaft“ nennen. Die heilige Stadt der Apokalypse ist die endzeitliche Gesellschaft Gottes, in der seine heilschaffende Herrschaft vollkommen aufstrahlt¹². In dieser wahren Gesellschaft, die ganz von Gott her geschenkt ist, sind Kosmos, Völkerwelt und Kirche eins geworden¹³. Denn die Stadt ist nichts anderes als das Gottesvolk in seiner endzeitlichen Vollendung. Das zeigt die Abundanz der Zwölfzahl bei der Beschreibung der neuen Stadt: „zwölf Tore und auf den Toren zwölf Engel“ (21, 12); die Namen „der zwölf Stämme der Söhne Israels“ auf den Toren (21, 12); „zwölf Grundsteine und auf ihnen die zwölf Namen der zwölf Apostel des Lammes“ (21, 14); Länge und Breite und Höhe der Stadt zwölftausend Stadien (21, 16); Dicke der Stadt-

⁹ Die „große Schar“ von 7, 9 meint keine neue Gruppe, sondern ebenfalls die gesamte Kirche, nun aber als *ecclesia triumphans*. Vgl. A. T. Nikolainen, Der Kirchenbegriff in der Offenbarung des Johannes, in: NTS 9 (1962/63) 351–361, 354.

¹⁰ Vgl. zu dieser Vorstellung *Jeremias* 21973, 225 f; *Trautmann* 187–190; *Sanders* 95–98.

¹¹ Vgl. *Müller* (s. Anm. 8) 228–231. Dort auch ein knapper Überblick der uferlosen Diskussion über die apokalyptische Frau.

¹² Zu dieser gesellschaftlichen Dimension des neuen Jerusalem der Johannesoffenbarung vgl. D. Georgi, Die Visionen vom himmlischen Jerusalem in Apk 21 und 22, in: D. Lührmann – G. Strecker (Hg.), *Kirche* (FS G. Bornkamm). Tübingen 1980, 351–372.

¹³ Vgl. *Nikolainen* (s. Anm. 9) 360; *E. Schüssler Fiorenza*, *Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse*. Münster 1972, 351–359.

mauer hundertzweiundzwanzig (12 × 12) Ellen (21, 17). In dem Bild des neuen Jerusalem vollendet sich also das alte Zwölfstämmevolk und zugleich die apostolische Kirche¹⁴.

Aber nicht nur in den drei großen Bildern der hundertzweiundzwanzigttausend Versiegelten, der verfolgten Frau und des neuen Jerusalem beschreibt Johannes die Kirche als das wahre Israel. Er tut es auch, indem er zentrale Aussagen des Alten Testaments, die dort Israel gelten, für die Kirche reklamiert. Sie ist „zur βασιλεία bestellt“ (1, 6; 5, 10; 20, 6), sie ist „Priesterschaft vor Gott“ (1, 6; 5, 10; 20, 6), sie ist Volk von „Heiligen“ (5, 8; 11, 18; 13, 7; 17, 6; 18, 20; 19, 8; 20, 9 u. ö.), sie ist von Gott „geliebt“ (3, 9). Im Hintergrund stehen Ex 19, 6; Dan 7, 17–27 und Jes 43, 4.

So eindeutig die Kirche für Johannes das wahre Israel ist, so ist sie doch zugleich Kirche „aus jedem Stamm, jeder Sprache, jedem Volk und jeder Nation“ (5, 9; vgl. 7, 9). Sie ist also die Sammlung der Erlösten aus allen Völkern zu dem endzeitlichen Volk Gottes. Dieser universale Aspekt bildet zu dem oben dargelegten Israel-Aspekt keinerlei Gegensatz. Denn im Hintergrund steht auch hier eine spezifisch alttestamentliche Vorstellung: die der universalen *Völkerwallfahrt* zu dem Jerusalem der Endzeit¹⁵. Daß Johannes die völlige Einheit von heidenchristlicher Kirche und Gottesvolk gerade mit Hilfe dieser Vorstellung denkt, zeigt die Schilderung der neuen Stadt: „Die Nationen werden wandeln in ihrem Licht, und die Könige der Erde tragen ihre Herrlichkeit zu ihr“ (21, 24). Im Hintergrund steht Jes 60 (vgl. bes. 60, 1.3.11). Auch in ihrer Internationalität erweist sich die Kirche also noch einmal als das wahre, endzeitliche Israel.

Entscheidend ist nun, daß es für Johannes gleichzeitig ein Israel gibt, das seinen Anspruch, Volk Gottes zu sein, verwirkt hat. Er würde es freilich niemals „Israel“ nennen. Sogar das Recht, noch den Namen „Juden“ zu tragen, spricht er den Angehörigen dieses Israel ab: Sie sagen, „sie seien Juden und sind es nicht, sondern die Synagoge des Satans sind sie“ (2, 9; vgl. 3, 9)¹⁶. Der Verfasser stellt die Juden mit den Heiden auf eine Stufe: Jerusalem ist „Sodom und Ägypten“ gleich geworden (11, 8), ist also Repräsentantin der gottlosen und der heidnischen Welt. In furchtbarer Umkehrung der Verheißungen Jes 45, 14; 49, 23; 60, 14 wird die Synagoge am Ende herbeikommen, sich vor der Ekklesia huldigend niederwerfen und anerkennen, daß diese das von Gott geliebte, wahre Gottesvolk ist (3, 9)¹⁷.

Wie es zu der *Scheidung* des Gottesvolkes in Synagoge und Ekklesia gekom-

¹⁴ Vgl. *Georgi* (s. Anm. 12) 365.

¹⁵ Zum Motivkomplex der Völkerwallfahrt vgl. *Jeremias* 1959, 48–53; *D. Bosch*, Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu. Eine Untersuchung zur Eschatologie der synoptischen Evangelien. Zürich 1959, 23–27.

¹⁶ Offenbar haben die christlichen Gemeinden in Smyrna und Philadelphia durch Anfeindungen der dortigen Synagogen besonders gelitten. Johannes meint jedoch mit „Synagoge des Satans“ nicht nur jeweils die Synagogen dieser beiden kleinasiatischen Städte, sondern – wie Joh 8, 44 – das gesamte Judentum seiner Zeit. Vgl. *Müller* (s. Anm. 8) 53.58.76.106 f.

¹⁷ Vgl. *Schüssler Fiorenza* (s. Anm. 13) 358.

men ist, sagt Johannes nicht. Er ist aber wohl der Auffassung, daß in Israel die Entscheidung für oder gegen Jesus als den *Messias Gottes* die κρίσις bewirkt hat. Denn die messianischen Züge Jesu sind in der Apokalypse besonders stark herausgestellt: Jesus besitzt den Schlüssel Davids (3, 7), er ist der Löwe aus dem Stamm Juda, er ist der Sproß aus der Wurzel Davids (5, 5), er ist der Gesalbte (11, 15; 12, 10; 20, 4.6)¹⁸.

Fragt man weiter, wie sich Johannes die Entstehung des wahren, endzeitlichen Gottesvolkes mitten in Israel denkt, so kommt als grundlegendes Geschehen nur der *sühnende Tod Jesu* in Frage¹⁹. Denn dieser Tod ist ja besonders herausgestellt in dem Bild des Lammes, das dasteht „wie geschlachtet“ (5, 6), und gerade von dem geschlachteten Lamm wird gesagt, daß es Menschen „aus jedem Stamm, jeder Sprache, jedem Volk und jeder Nation freigekauft und sie vor Gott zu Herrschern und zu Priestern gemacht hat“ (5, 9 f; vgl. 14, 4). Die Sammlung der Erlösten zum wahren Israel der Endzeit wurde also gerade durch Jesu Sühnetod ermöglicht, so wie überhaupt durch die Lebenshingabe Jesu das endzeitliche Geschehen erst umfassend in Gang gekommen ist²⁰. Ein chronologisches Datum für den Beginn des neutestamentlichen Gottesvolkes ist mit dieser christologisch-soteriologischen Begründung der Existenz der Kirche aus dem Kreuzestod Jesu gewiß nicht fixiert. Wohl aber ist die Konstitution des endzeitlichen Israel mit dem Werk Jesu in unlösbaren Zusammenhang gebracht.

Die Kirche der Johannesapokalypse ist also dialektisch zu bestimmen: Einerseits lebt sie in ungebrochener Kontinuität zu dem alten Gottesvolk, andererseits ist sie erst durch das erlösende Werk des Messias Jesus zum wahren, endzeitlichen Volk Gottes geworden. Daß sie Israel ist und bleibt, gehört auf jeden Fall zu ihrer Definition.

2. Das Matthäusevangelium

Der Verfasser des Matthäusevangeliums bietet, ähnlich wie Lukas, einen umfassenden Entwurf zur Entstehung der Kirche²¹. Allerdings ist er in einer völlig anderen Ausgangssituation als Lukas. Da er seinem Evangelium kein zweites

¹⁸ Zu dem Titel „der Gesalbte“ in der Johannesoffenbarung vgl. *T. Holtz*, Die Christologie der Apokalypse des Johannes. Berlin ²1971, 5–8.

¹⁹ Vgl. *Nikolainen* (s. Anm. 9) 358 f.

²⁰ Vgl. vor allem 5, 9; das endzeitliche Geschehen (= das Buch mit den sieben Siegeln) wird in Gang gebracht (vgl. das ὄντι) durch den Sühnetod Jesu. Dieser Tod hat das wahre Gottesvolk freigesetzt (ἠγώρασας). Dabei dürfte die Entstehung des *wahren Israel aus allen Völkern* als Teil des endzeitlichen Geschehens, das durch den Tod Jesu ausgelöst wurde, verstanden sein.

²¹ Indirekt wird unser Thema in den großen redaktionskritischen Arbeiten zum Matthäusevangelium stets mitbehandelt. Vgl. vor allem: *Trilling*; *G. Bornkamm* – *G. Barth* – *H. J. Held*, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium. Neukirchen-Vluyn ²1961; *G. Strecker*, Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus. Göttingen ²1966; *R. Hummel*, Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium. München 1963; *R. Walker*, Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium. Göttingen 1967; *Frankemölle*; *D. Marguerat*, Le jugement dans l'évangile de Matthieu. Genf 1981, 237–407.

Buch hinzugefügt hat, war er gezwungen, nachösterliche Entwicklungen als *vaticinia* in die übernommene Evangelientradition einzubauen. Er bemüht sich dann allerdings, solche Vorwegnahmen durch das Futur zu kennzeichnen²². Die Vorgeschichte (1, 1 – 2, 23) und die Vorbereitung des Wirkens Jesu (3, 1 – 4, 11) haben, stärker als das übrige Evangelium, proleptischen Charakter. So werden in Mt 2 das Herbeiströmen der Heiden zur Kirche und die in der Passionsgeschichte gipfelnde Verwerfung Jesu durch Jerusalem bereits vorweggenommen²³. Die genetische Darstellung der Kirchenentstehung (die selbstverständlich nicht das einzige Thema des Matthäusevangeliums ist) beginnt erst in 4, 12 mit dem Wirken Jesu in Galiläa.

Matthäus legt Wert darauf zu zeigen, daß sich Jesus während seines öffentlichen Auftretens ausschließlich an Israel gewandt hat. Diese Konzentration Jesu auf das Gottesvolk stellt bereits der Vorbau der Bergpredigt (4, 23 – 5, 2) klar²⁴. Die Volksscharen, die Jesus nachfolgen und die als Hörer der Bergpredigt fungieren sollen, repräsentieren Gesamt-Israel: und zwar den Nordwesten (Galiläa), den Nordosten (Dekapolis), den Südwesten (Judäa) und den Südosten (Peräa). Heidnische Gebiete, die ihm von seiner Markusvorlage für 4, 25 vorgegeben waren, hat Matthäus bewußt eliminiert. Die Bergpredigt ist die verbindliche, messianische Interpretation der Sinaïtora (5, 21–48) für Gesamt-Israel²⁵. Dort, wo sie gehört und getan wird, entsteht, im Gegensatz zu der Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer (5, 20), das *wahre Israel*²⁶.

Die ausschließliche Hinwendung Jesu zu Israel wird dann weiterhin herausgestellt durch die Einsetzung und Aussendung der Zwölf (10, 1–42). Sie sollen genau dasselbe tun, was Jesus tut (10, 1.7). Deshalb dürfen sie nur „zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ gehen (10, 6), so wie auch Jesus selbst allein zu den Kindern Israels gesandt ist (15, 24–26).

Jesus erweist sich in seiner Verkündigung der Basileia und in seinen Machttaten als der „Hirt des Volkes Israel“ (2, 6; vgl. 9, 36; 26, 31). Man darf diesen Aspekt des Wirkens Jesu mit Matthäus selbst (23, 37; vgl. 12, 30) als *Sammlung* Israels bezeichnen. Der Evangelist stellt die Dinge keineswegs so dar, als sei das Bemühen Jesu um Gesamt-Israel von vornherein gescheitert. Das zeigt eine ganze Reihe von Texten, in denen das Volk als interessiert und offen für Jesus

²² Hierzu ausführlicher G. Lohfink, Wem gilt die Bergpredigt? Eine redaktionskritische Untersuchung von Mt 4, 23 – 5, 2 und 7, 28 f., in: ThQ 163 (1983) 264–284, 274.

²³ U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus I (EKK 1/1). Zürich/Neukirchen-Vluyn 1985, 122; vgl. M. Hengel – H. Merkel, Die Magier aus dem Osten und die Flucht nach Ägypten (Mt 2) im Rahmen der antiken Religionsgeschichte und der Theologie des Matthäus, in: P. Hoffmann (Hg.), Orientierung an Jesus (FS J. Schmid), Freiburg 1973, 139–169, 164 f.

²⁴ Vgl. zum folgenden Lohfink (s. Anm. 22) 273–276.

²⁵ Ausführlicher hierzu: G. Lohfink, Gesetzeserfüllung und Nachfolge. Zur Radikalität des Ethischen im Matthäusevangelium, in: H. Weber (Hg.), Der ethische Kompromiß. Freiburg 1984, 15–58, 32–39.

²⁶ Obwohl Matthäus, wahrscheinlich aufgrund semantischer Barrieren, den Begriff „wahres Israel“ nicht verwendet, ist die Sache selbst bei ihm klar vorhanden. Ganz ähnlich liegen die Dinge übrigens in Qumran. – Zum Selbstverständnis der matthäischen Kirche, das „wahre Israel“ zu sein, vgl. Trilling (vor allem 95 f.).

geschildert wird – vgl. 4, 25; 8, 1.18.27; 9, 8.33; 12, 23; 13, 2; 14, 13; 15, 31; 20, 29; 21, 9.11.15.46²⁷.

Allerdings steht diesen Texten, die Offenheit und Aufnahmebereitschaft des Volkes anzeigen, eine lange Reihe anderer Texte gegenüber, die in zunehmendem Maß den Widerstand Israels, und zwar vor allem seiner Führer, aufdecken²⁸. Bereits in 8, 10 muß Jesus angesichts des Hauptmanns von Kafarnaum bekennen: „Bei niemandem sonst in Israel habe ich solchen Glauben gefunden“, und in 13, 15 muß er mit Jes 6, 10 konstatieren: „Das Herz dieses Volkes ist verhärtet.“ Von Kapitel 21 an häufen sich Texte, die von der *Verweigerung* Israels sprechen. Vor allem in den Parabeln von den bösen Winzern (21, 33–46) und vom königlichen Hochzeitsmahl (22, 1–14) wird die Ablehnung Jesu durch Israel aufgedeckt. Ihren absoluten Höhepunkt erreicht diese Ablehnung bei der Verhandlung vor Pilatus. Dort läßt Matthäus – entgegen seiner Vorlage Mk 15, 6–14 – ausdrücklich das ganze Volk (πᾶς ὁ λαός) rufen: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!“ (27, 25)²⁹.

Der Verwerfung Jesu von seiten Israels (21, 39) entspricht die Verwerfung Israels von seiten Gottes³⁰. Teilweise kann Matthäus dabei auf vorgegebene Tradition (vor allem der Logienquelle) zurückgreifen³¹, teilweise formuliert er neu. Den galiläischen Städten, die Jesus ablehnten, wird es am Tag des Gerichts schlimmer ergehen als Tyrus, Sidon und Sodom (11, 20–24). Jerusalem wird als Mörderstadt zerstört werden (22, 7). An diesem „bösen und ehebrecherischen Geschlecht“ (12, 39) wird alles unschuldige Blut gerächt werden, das je auf Erden vergossen ward (23, 34–36).

Über diese Gerichtsaussagen hinaus betont Matthäus, der treulose Teil Israels werde seine heilsgeschichtliche Erwählung verlieren: Während die Heiden Anteil erhalten an der Basileia, werden „die Söhne der Basileia“, das heißt diejenigen, denen sie eigentlich gehören sollte, „hinausgeworfen werden in die äußerste Finsternis“ (8, 11 f). Am eindeutigsten formuliert der Evangelist das Ende der heilsgeschichtlichen Rolle des abtrünnigen Israel in 21, 43: „Deswegen sage ich euch: Das Reich Gottes wird euch weggenommen und einem Volke gegeben werden, das die Früchte des Reiches bringt.“

Zu dem Logion 21, 43 sind mehrere Feststellungen zu machen³²: 1. Im Ge-

²⁷ Vgl. *Strecker* (s. Anm. 21) 106 f.

²⁸ Vgl. *Walker* (s. Anm. 21) 11–33.

²⁹ Vgl. zu diesem für das heilsgeschichtliche Konzept des Matthäus hochbedeutsamen Text vor allem *Trilling* 66–74 und *Frankemölle* 204–211.

³⁰ „Verwerfung“ (vgl. das ἐκβληθήσονται von 8, 12) heißt nicht notwendig *ewige Verdammnis*, sondern zunächst einmal *Verlust der heilsgeschichtlichen Funktion*. Von „Verwerfung“ sprechen *Trilling* 87–89; *O. H. Steck*, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum*. Neukirchen-Vluyn 1967, 304; *J. Lange*, *Das Erscheinen des Auferstandenen im Evangelium nach Matthäus. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Mt 28, 16–20*. Würzburg 1973, 273.

³¹ Zur Diskussion des entsprechenden Materials der Logienquelle vgl. *D. Lübrmann*, *Die Redaktion der Logienquelle*. Neukirchen-Vluyn 1969, 24–48.

³² Zu 21, 43 vgl. vor allem *Trilling* 57–63.

gensatz zu dem „Stiftungswort“ 16, 18 f, das Matthäus bereits als Tradition vorfand, hat er 21, 43 selbst formuliert³³. Gerade 21, 43 ist deshalb für die spezifisch matthäische Vorstellung über die Kirchenentstehung von allergrößter Wichtigkeit. – 2. Mt 21, 43 steht wie 11, 22. 24 und 23, 36 im Futur. Die *Wegnahme* der Basileia von Israel und deren *Übergabe* an ein anderes Volk hat also noch nicht stattgefunden. Da Matthäus erst die Szene vor Pilatus (27, 24–26) und damit verbunden den Tod Jesu als die definitive Verweigerung Israels betrachtet, die dann sogar noch durch die Ablehnung der Boten Jesu (10, 16–25) ratifiziert werden muß, kann die Wegnahme der Basileia erst seit dem Tod Jesu geschehen. Sie wird für Matthäus manifest im Jüdischen Krieg und der Zerstörung der Heiligen Stadt (22, 1–7). Damit ist dann aber eine *bereits vollzogene* Kirchenstiftung für 16, 18 f ausgeschlossen. Dies wird dadurch bestätigt, daß 16, 18 f so wenig im Präsens wie 21, 43 im Perfekt formuliert ist. Es heißt weder „... auf diesem Felsen errichte ich [hiermit] meine Kirche“ noch „deswegen ist euch die Basileia weggenommen worden“. – 3. Von größter Wichtigkeit ist in 21, 43 die deutliche Korrelation *Reich Gottes – Volk Gottes*³⁴. Sie begegnet auch schon in 8, 11 f. Im Sinne von Matthäus muß die Basileia Gottes offenbar ein Volk haben, in dem sie Gestalt gewinnen und so aufstrahlen kann. – 4. Mt 21, 43 darf keineswegs so verstanden werden, als ob *Gesamt-Israel* seine heilsgeschichtliche Funktion verlöre. Das Logion interpretiert das Winzergleichnis, und dieses ist deutlich an die Adresse der Hohenpriester und der Ältesten des Volkes gerichtet (21, 23; vgl. 21, 45). Kurz zuvor war unterschieden worden zwischen den Verantwortlichen Israels, die dem Täufer nicht geglaubt, und den Zöllnern und Dirnen, die ihm geglaubt hatten (21, 32). Diese werden das Reich Gottes erreichen, jene nicht (21, 31). Offenbar wird das Volk, dem das Reich Gottes übergeben werden soll, wenigstens teilweise aus Israel selbst gesammelt werden. Matthäus setzt also nicht nur die Kontinuität der Basileia, sondern auch die Kontinuität eines wahren Gottesvolkes voraus³⁵.

Daß dies tatsächlich der Fall ist, zeigt die Vorstellung der *Scheidung*, die bei Matthäus eine große Rolle spielt. Bereits der Täufer redet von Israel als der Pflanzung Gottes, in der alle Bäume, die keine guten Früchte tragen, ausgehauen werden (3, 10). In einem anderen Bildwort des Täufers ist das Motiv der Scheidung noch deutlicher: Der kommende Messias wird seine Tenne, das heißt Israel, reinigen. Der Weizen kommt in den Vorratsbehälter, die Spreu

³³ Vgl. *Trilling* 58–60.

³⁴ Daß in 21, 43 von der Kirche als dem *Volk Gottes* die Rede sei (so vor allem *Trilling* 61), ist verschiedentlich bestritten worden, bes. von *Lange* (s. Anm. 30) 275 f. Grund: Matthäus rede nicht vom λαός, sondern von einem ἔθνος. Dagegen ist zu sagen: 1. Offenbar soll der Leser das Volk aus den ἔθνη assoziieren. – 2. Daß im Neuen Testament ausnahmsweise auch einmal ἔθνος für das Gottesvolk stehen kann, zeigt 1 Petr 2, 9 mit seinem Hintergrund Ex 19, 6. – 3. *A. Kretzer* hat darauf hingewiesen, daß Matthäus wahrscheinlich mit Hilfe von Dan 2, 44 LXX formuliert hat: „In jenen Tagen errichtet der Gott des Himmels ein Reich (βασιλείαν), das in Ewigkeit nicht zugrunde geht, und dieses Reich wird keinem anderen Volk (ἔθνος) überlassen.“ Vgl. *ders.*, *Die Herrschaft der Himmel und die Söhne des Reiches. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum Basileiabegriff und Basileiaverständnis im Matthäusevangelium*. Stuttgart-Würzburg 1971, 23 f.

³⁵ So mit Recht *Trilling* 65.96. Anders *Marguerat* (s. Anm. 21) 319 f.

wird verbrannt (3, 12). Matthäus greift zumindest das erste Bild unmittelbar auf: „Jede Pflanze, die nicht mein himmlischer Vater gepflanzt hat, wird ausgerottet werden“ (15, 13).

Es geschieht also eine Scheidung innerhalb der Pflanzung des Gottesvolkes selbst. Wenn die zwölf Jünger Jesu durch Israel ziehen und die Basileia verkünden, wird es Häuser und Städte geben, die sich der Botschaft würdig erweisen. In sie wird der Friede des Reiches Gottes einziehen. Andere Häuser und Städte werden sich als unwürdig erweisen. Vor ihnen flieht der endzeitliche Friede, den die Boten Jesu zusprechen, und sie werden durch die Zeichenhandlung des Staubabschüttelns dem Gericht Gottes überliefert (10, 12–15).

Am klarsten arbeitet Matthäus aber das Motiv der *Scheidung innerhalb des Gottesvolkes* in dem Abschnitt über den Zweck der Gleichnisse Jesu (13, 10–17) heraus. Anhand von Jes 6, 9f wird hier gezeigt: Das Herz der Menschen in Israel ist verhärtet. Sie sehen – und sehen doch nicht; hören – und verstehen in Wirklichkeit nichts (13, 14f). Dem verstockten Volk stellt der Evangelist nun redaktionell in scharfer Antithese die „Seligpreisung der Jünger“ gegenüber³⁶: Diese sehen und hören, wonach sich viele Propheten und Gerechte geseht hatten, ohne es sehen und ohne es hören zu dürfen (13, 16f). Mehr noch: Sie sehen und hören nicht nur – sie *verstehen*³⁷. Damit ist klar: Nicht das *gesamte* Volk ist verstockt, und Israel hat nicht *als ganzes* seine heilsgeschichtliche Rolle verspielt³⁸, sondern innerhalb Israels gibt es diejenigen, die Jesu Wort hören und befolgen (7, 24) und so den Willen des Vaters tun (12, 50; 21, 31); es sind die Jünger Jesu, die Kleinen und Unmündigen, denen Gott im Gegensatz zu den Weisen und Klugen die Gleichnisse der Basileia offenbart (11, 25–27; 13, 11f) und ihnen damit die Basileia selbst übergibt³⁹.

Matthäus macht in seinem Evangelium von Anfang an deutlich, daß an sich das gesamte Israel zu dieser Jüngerschaft berufen ist⁴⁰. Bei der Bergpredigt bilden die Jünger einen inneren Kreis um Jesus (5, 1). An sie vor allem ist die erste große Redekomposition des Matthäusevangeliums gerichtet. Denn die Bergpredigt fordert vollkommene, das heißt ganzheitliche Toraerfüllung (5, 48). Die Tora vollkommen erfüllen aber heißt, Jesus als Jünger nachfolgen

³⁶ Die Antithese fehlt bei Lukas und Markus. Matthäus hat sie durch eine neue Anordnung des Q-Materials (vgl. Lk 10, 23f) hergestellt.

³⁷ Das „Verstehen“ der Jünger ist bei Matthäus ein konsequent gestaltetes Motiv. Vgl. G. Barth, *Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus*, in: *Bornkamm – Barth – Held* (s. Anm. 21) 54–154, dort 99–104; J. Gnilka, *Die Verstockung Israels*. Isaias 6, 9–10 in der Theologie der Synoptiker. München 1961, 94–102; Kretzer (s. Anm. 34) 97–103.

³⁸ Vgl. R. Schnackenburg, *Die Kirche im Neuen Testament*. Freiburg 1963, 65; Hoffmann 1974 (s. Anm. 3) 107.

³⁹ Schlier bezeichnet in seiner Darstellung der matthäischen Ekklesiologie die Jüngerschar Jesu als „Präformation der künftigen Kirche“ und die Kirche als das „Anwesen der eschatologischen Herrschaft Gottes“ (111.116).

⁴⁰ Vgl. G. Bornkamm, *Der Auferstandene und der Irdische*. Mt 28, 16–20, in: G. Bornkamm – G. Barth – H. J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*. Neukirchen-Vluyn 1968, 289–310, 301; U. Luz, *Die Jünger im Matthäusevangelium*, in: J. Lange (Hg.), *Das Matthäusevangelium*. Darmstadt 1980, 377–414, 386.391; Lohfink (s. Anm. 22) 278–281.

(19, 16–21)⁴¹. Trotzdem richtet sich die Bergpredigt auch an das gesamte Volk (7, 28 f; vgl. 4, 25). Das kann nur bedeuten: Ganz Israel war zur Nachfolge Jesu beziehungsweise zu radikaler Jüngerschaft berufen.

Daß dies tatsächlich die Meinung des Matthäus ist, zeigt 28, 19: Dort erhalten die Elf den Auftrag, alle Völker zu Jüngern zu machen. Aus der sorgfältigen Formulierung der definitiven Weisung des Auferstandenen in 28, 18–20 wird deutlich, wie sehr für Matthäus Volk-Gottes-Sein und Jüngerschaft identisch sind. Das wahre, endzeitliche Israel gibt es nur dort, wo die Didache Jesu befolgt und Jüngerschaft in radikaler Nachfolge gelebt wird. Matthäus entfaltet die Didache zu solcher Jüngerschaft in seinen sieben großen Redekompositionen, von denen die erste und wichtigste die Bergpredigt ist. Mit diesen Redekompositionen deckt er somit zugleich die Struktur des wahren Israel auf. Dieses ist allein dort zu finden, wo vollkommene Gesetzeserfüllung in der Form der Nachfolge gelebt wird. Allerdings macht Matthäus auch hinreichend deutlich, daß solche Jüngerschaft nur aufgrund des befreienden und zuvor-kommenden Handelns Jesu möglich ist⁴².

Wahres Israel im beschriebenen Sinne ist nicht mehr an völkisch-nationale Grenzen gebunden. Deshalb zeigt Matthäus über sein gesamtes Evangelium hin, daß sich das endzeitliche Volk Gottes den Heiden öffnen wird. Das Her-zuströmen der Völker zeichnet sich schon in dem Kommen der Weisen aus dem Osten ab (2, 1–12) und wird dann in 8, 11 mit Hilfe des Motivkomplexes „Völ-kerwallfahrt“ ausdrücklich thematisiert: „Viele werden von Osten und Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tische lie-gen.“ Den nächsten Hinweis gibt das Zitat von Jes 42, 1–4 in 12, 18–20, wo es am Ende heißt: „Auf seinen Namen werden die Völker ihre Hoffnung setzen.“ Nach 22, 9; 24, 14 und 26, 13 bildet dann in 28, 19 f der feierliche Auftrag zur Heidenmission den Schlußpunkt des Evangeliums.

Bei all dem ist Matthäus sorgfältig darauf bedacht, daß die Hereinnahme der Heiden als *zukünftiges* Geschehen gekennzeichnet ist. Für den Erzählablauf des Evangeliums bleibt es bei der ausschließlichen Sendung Jesu und der Zwölf zu Israel. Erst Jesu Tod und Auferstehung eröffnen die Möglichkeit von Heiden-mission. Der Grund liegt auf der Hand: Die Prerogative des alten Israel mußte gewahrt bleiben. Als sich dann aber der Großteil des Gottesvolkes Jesus verwei-gerte und diese Verweigerung vor Pilatus ratifizierte, war eine neue Situation eingetreten, die dazu führte, daß von da an das Reich Gottes einem anderen „Volk“ (21, 43) gegeben wurde. Aus Israel hingegen wurden, wie 28, 15 zeigt, die „Juden“⁴³.

Wann aber entsteht dann, so muß jetzt ganz schlicht gefragt werden, dem Verständnis des Matthäus zufolge die Kirche? In ihrem vollen Sinn kann sie erst entstehen, wenn sich der Großteil Israels verweigert hat. Im Zusammen-

⁴¹ Vgl. *Lohfink* (s. Anm. 25).

⁴² Vgl. *Lohfink* (s. Anm. 22) 276–278; *Luz* (s. Anm. 23) 180.

⁴³ Vgl. *E. Schweizer*, *Matthäus und seine Gemeinde*. Stuttgart 1974, 33.

hang dieser Verweigerung tritt das wahre Israel, das den Willen des Vaters tut, klar zutage, und aufgrund dieser Verweigerung kann sich das wahre Israel den Heidenvölkern öffnen, wodurch es überhaupt erst die ihm eigene Weite und Universalität erreicht. Da die endgültige Verweigerung des Großteils Israels erst mit dem Tod Jesu ratifiziert ist, steht Mt 16, 18 f völlig sachgerecht auch innerhalb des Makrotextes Matthäusevangelium im Futur: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen werde ich meine ἐκκλησία bauen.“

Nach allem, was wir gesehen haben, kann ἐκκλησία an dieser Stelle im Sinne des Matthäus nur die folgende Bedeutung haben: Die Ekklesia ist das wahre, endzeitliche Israel, das heißt jenes Israel, welches das Wort Jesu hört und befolgt, auf diese Weise die Tora ganzheitlich erfüllt und so zu einer Form der Jüngerschaft findet, die auch den Heidenvölkern offensteht. Die Ekklesia in diesem Sinn hatte zwar in einer anfänglichen Weise schon begonnen, als Jesus die ersten Jünger in die Nachfolge rief, aber sie kann ihre volle Gestalt erst nach dem Tod Jesu erhalten.

Wenn Jesus sagt, er selbst werde seine Ekklesia bauen, so meint dies im Sinne des Matthäus das kontinuierliche Werk des erhöhten Christus von den Ostererscheinungen bis ans Ende der Welt (vgl. Mt 28, 18–20). Das Verb οἰκοδομεῖν muß dabei von Jer 31, 4. 27f; 33, 7; 42, 10 her verstanden werden. Dort wird gesagt, daß Gott sein Volk, nachdem er es niedergelassen und zerstört hat, neu aufbaut⁴⁴. Es geht um die endzeitliche Restitution Israels. Auch von οἰκοδομεῖν her ist also klar, daß Mt 16, 18 kein „Stiftungswort“ sein kann. Es handelt sich nicht um die Stiftung einer neuen Größe, die Kirche heißt, sondern um die *Hineinführung des alten Heilsvolkes Israel in jene eschatologische Gestalt wahrer Nachfolge und Jüngerschaft, die dem Willen Gottes entspricht*. Auch die Rede von der „Ablösung“ Israels durch die Kirche⁴⁵ trifft deshalb keinesfalls die Intention des Matthäus.

Die Dialektik zwischen „alt“ und „neu“, welche die Kategorien „Stiftung“ und „Ablösung“ bei Matthäus zu unsachgemäßen, zumindest aber mißverständlichen Kategorien macht, kommt sehr schön bereits in Mt 1, 21 zur Sprache. Dort wird bei der Ankündigung der Geburt Jesu gesagt: „Er wird sein Volk von seinen Sünden erlösen.“ Wer ist dieses Volk?⁴⁶ Es kann nicht in einem unreflektierten Sinn einfach das alte Gottesvolk sein, denn dieses hat ja, Matthäus zufolge, zum weitaus größeren Teil seinen Messias verworfen. Spricht also der Evangelist schon hier von dem wahren Israel, das Christus erkannt hat? Dieser Sinn muß mitschwingen – und doch ist schlicht und ohne jede Differenzierung von jenem Volk Gottes die Rede, das längst da ist. Es braucht nicht gestiftet, es braucht auch nicht abgelöst zu werden, es muß erlöst werden.

⁴⁴ Im Hintergrund steht aber auch die Vorstellung von der Gemeinde als heiligem Tempel und festem Bau – vgl. vor allem 1 QH 6, 24–30; hierzu O. Betz, Felsenmann und Felsengemeinde, in: ZNW 48 (1957) 49–77.

⁴⁵ So z. B. Frankemölle 219.221.250.255.278; G. Künzel, Studien zum Gemeindeverständnis des Matthäus-Evangeliums. Stuttgart 1978, 260.

⁴⁶ Nach Luz (s. Anm. 23) 105 ist es das alttestamentliche Gottesvolk Israel; nach Frankemölle 211–218 ist es das „neue Volk Gottes“ (218).

3. Das lukanische Doppelwerk

Der Verfasser des lukanischen Doppelwerks erarbeitet einen *heilsgeschichtlichen* Entwurf⁴⁷, der noch ausgeprägter ist als der des Matthäus und in dem es noch deutlicher um die Entstehung der Kirche *aus Israel* geht⁴⁸. Lukas stimmt in vielem mit Matthäus überein, vor allem darin, daß auch er die Kirche als das *wahre Israel* herauszustellen sucht⁴⁹. Das Wort ἐκκλησία verwendet er – im Gegensatz zu Matthäus – in seinem Evangelium nicht. Das hängt offenbar damit zusammen, daß er dem Evangelium ein 2. Buch hinzugefügt hat, in welchem er, genau an der richtigen Stelle, das Wort einführen kann. Aufgrund dieses 2. Buches ist Lukas auch in der Lage, die Entstehung der Kirche aus Israel differenzierter darzustellen als Matthäus: Er zeigt einerseits, wie die Sammlungsbewegung, die Jesus begonnen hat, nach Ostern durch die Apostel erfolgreich fortgeführt wird, so daß sich allmählich aus dem alten Gottesvolk das wahre Israel herausbildet. Andererseits kann er die Verweigerung des ungläubigen Israel über den Tod Jesu hinaus in einer zweiten Phase beschreiben, die mit der Ermordung des Stephanus einsetzt. Die Entstehung der Kirche ist also für Lukas ein *Prozeß*. Man könnte auch sagen: ein *Weg* mit vielen Abschnitten und Stufen.

Dieser Weg nimmt bereits im Alten Testament seinen Anfang. Schon hier beginnt die Geschichte der *Sammlung* und der *Scheidung* in Israel. Die Stephanusrede in Apg 7, 2–53 soll (neben anderem) zeigen, daß die Ablehnung der Boten Gottes im Gottesvolk eine lange Vorgeschichte hat⁵⁰. Schon immer verweigerte man sich in Israel dem Heilsplan Gottes: „Ihr Halsstarrigen, ihr, die ihr euch mit Herz und Ohr immerzu dem heiligen Geist widersetzt, eure Väter

⁴⁷ Vgl. E. Lobse, Lukas als Theologe der Heilsgeschichte, in: EvTh 14 (1954) 256–275; U. Luck, Kerygma, Tradition und Geschichte Jesu bei Lukas, in: ZThK 57 (1960) 51–66; F. Bovon, Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950–1975). Neuchâtel – Paris 1978, 81–84.

⁴⁸ Die folgenden Beobachtungen zur Kirchenentstehung in lukanischer Sicht sind ausführlicher begründet worden bei Lohfink 1975. Vgl. ders. 1981, 84–94. Am nächsten kommen der Fragestellung von Abschnitt 3 diejenigen Untersuchungen, die sich mit dem Israel-Begriff bei Lukas beschäftigen. Vgl. vor allem: P. H. Menoud, Le peuple de Dieu dans le christianisme primitif, in: FV 63 (1964) 386–400; J. Jervell, Das gespaltene Israel und die Heidenvölker. Zur Motivierung der Heidenmission in der Apostelgeschichte, in: StTh 19 (1965) 68–96; ders., Luke and the People of God. A new Look at Luke-Acts. Minneapolis 1972; A. George, Israël dans l'œuvre de Luc, in: RB 75 (1968) 481–525; P. Richardson, Israel in the Apostolic Church. Cambridge 1969; W. Eltester, Israel im lukanischen Werk und die Nazarethperikope, in: E. Gräßer – A. Strobel – R. C. Tannehill – W. Eltester, Jesus in Nazareth (BZnW 40). Berlin 1972, 76–147; Bovon (s. Anm. 47) 342–361; ders., Israel, die Kirche und die Völker im lukanischen Doppelwerk, in: ThLZ 108 (1983) 403–414; K. Löning, Das Evangelium und die Kulturen. Heilsgeschichtliche und kulturelle Aspekte kirchlicher Realität in der Apostelgeschichte, in: ANRW II 25/3 (1985) 2604–2646.

⁴⁹ Die Kirche ist für Lukas das wahre Israel – so auch E. Haenchen, Die Apostelgeschichte. Göttingen ¹³1961, 169; H. Flender, Die Kirche in den Lukas-Schriften als Frage an ihre heutige Gestalt, in: G. Braumann (Hg.), Das Lukas-Evangelium. Die redaktions- und kompositionsgeschichtliche Forschung. Darmstadt 1974, 261–286, 265.268; J. Roloff, Die Apostelgeschichte. Göttingen 1981, 78.232.

⁵⁰ Vgl. U. Wilckens, Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen. Neukirchen-Vluyn ¹³1974, 214–217; Roloff (s. Anm. 49) 118.

schon und nun auch ihr!“ (Apg 7, 51). Doch ebenso gilt: Schon immer gab es in Israel Menschen, die den Willen Gottes taten. Dies veranschaulicht die Vorgeschichte Lk 1, 5–2, 40, die noch ein Stück in das Alte Testament hineinragt⁵¹. Sie hat nicht zuletzt die Funktion, das gläubige und auf die Erlösung wartende Israel darzustellen⁵². So heißt es in 2, 25 von einem Simeon, der den Eltern Jesu im Tempel begegnet: „Er war gerecht und fromm und wartete auf den Trost Israels“ (vgl. auch 1, 6.21; 2, 36–38).

Eine zweite Stufe auf dem Weg zur Kirche ist dann die Erweckungs- und Sammlungsbewegung des Täufers. Wie wichtig sie Lukas ist, zeigt die Tatsache, daß er im Kerygma der Apostelreden das Auftreten des Täufers mit dem Auftreten Jesu zusammenbringt⁵³: „Aus dem Samen von diesem David hat Gott der Verheißung gemäß Jesus als *Erlöser für Israel* hervorgehen lassen, nachdem Johannes vor seinem [= Jesu] Auftreten eine Taufe der Umkehr *für das ganze Volk Israel* verkündet hatte“ (Apg 13, 23 f; vgl. 10, 37). Lukas arbeitet sorgfältig heraus, daß die Wirksamkeit des Johannes das gesamte Israel erreicht (vgl. neben Apg 13, 24 noch Lk 1, 80; 3, 18. 21). In dieser Konzentration auf Israel gleicht der Täufer Jesus, obwohl er „als der letzte Prophet seinen Ort noch in der vorchristlichen Epoche der Heilsgeschichte“ hat⁵⁴. Wie bald darauf bei Jesus nimmt nur das Volk seine Predigt ernst (Lk 3, 7. 10. 12. 14 f. 21; 7, 29). Die Führer des Volkes bleiben abweisend (Lk 7, 30).

Die dritte Stufe auf dem Weg zur Kirche ist für Lukas das öffentliche Wirken Jesu. Die vom Täufer begonnene Sammlung Israels wird von Jesus unter neuen Vorzeichen und auf einer neuen Offenbarungsstufe fortgeführt. Wie beim Täufer betont Lukas mit Nachdruck, daß Jesus mit seinem Wirken *ganz Israel* erreicht. Lk 12, 1 spricht von „unzähligen Scharen“, die zusammengeströmt sind; in Lk 24, 19 heißt es bei einem Rückblick auf die Wirksamkeit Jesu: „Er war mächtig in Tat und Wort vor Gott und dem gesamten Volk.“

Die intendierte Sammlung des Volkes (Lk 13, 34) gelingt Jesus freilich nur in seiner Jüngergemeinde, deren Existenz und Größe Lukas mit den verschiedensten redaktionellen Mitteln herausstellt (vgl. Lk 6, 13. 17; 8, 1–3; 10, 1; 19, 37). Sie wird so zur Repräsentation des wahren Israel und zugleich zur Präformation der künftigen Kirche. Lukas liegt viel daran zu zeigen, daß diese Jüngergemeinde über Karfreitag und Ostern hinaus in Jerusalem zusammenbleibt (vgl. Lk 19, 37 mit 23, 49 und Apg 1 f) und so die Kontinuität des wahren Israel augenfällig macht. Die Sammlung Israels mißlingt von vornherein in den Führern des Volkes, die Jesus und seine Botschaft ablehnen (Lk 6, 11; 19, 47; 20, 19; 24, 20 u. ö.). Sie werden deshalb zum Zeichen des Gerichts über Israel und

⁵¹ Vgl. W. B. Tatum, Die Zeit Israels. Lukas 1–2 und die theologische Intention der lukanischen Schriften, in: Braumann (s. Anm. 49) 317–336. Verfehlt ist allerdings das Drei-Epochen-Schema H. Conzelmanns, das W. B. Tatum stützen möchte.

⁵² Vgl. Löning (s. Anm. 48) 2605–2609.

⁵³ Zur Funktion des Täufers im Jesuskerygma der Apostelreden vgl. Wilckens (s. Anm. 50) 101–106.

⁵⁴ Wilckens (s. Anm. 50) 106.

nehmen das künftige Judentum, das nach der Darstellung von Apg 28, 24–28 seine Erwählung zum Gottesvolk verloren hat, vorweg.

Zwischen der Jüngergemeinde und den jüdischen Führern steht das Volk. Lukas schildert es, aufs Ganze gesehen, als offen und aufgeschlossen: Es preist Jesus (Lk 4, 15), es freut sich über die Taten, die durch ihn geschehen (Lk 13, 17), und es hängt ihm an den Lippen (Lk 19, 48). Es steht eher auf der Seite Jesu als auf der seiner Führer. Und in der Anwesenheit der Volksscharen bei der Feldrede (Lk 6, 17; 7, 1) und anderen Jüngerunterweisungen (vgl. z. B. Lk 12, 1; 20, 45) wird bereits die Sammlung des Volkes zur Jüngergemeinde in der Zeit nach Pfingsten im vorhinein dargestellt.

Ekklesiologisch relevant ist die Zeit des irdischen Jesus auch dadurch, daß dieser „zwölf Apostel“ aus der Jüngergemeinde auswählt (Lk 6, 12–16) und sie aussendet, zu heilen und das Reich Gottes zu verkünden (Lk 9, 1 f). Ihre Sendung gilt jedoch Gesamt-Israel und hat nicht die Funktion, neben oder in Israel eine eigene Glaubensgemeinschaft zu konstituieren. Eine spezifische Amtsübertragung *für eine künftige Kirche* kommt im Zusammenhang mit der Aussendung Lk 9, 1–6 überhaupt nicht in Sicht.

Die vierte Stufe auf dem Weg zur Kirche bilden die Erscheinungen des Auf-erstandenen. An Ostern wird deutlich, daß die Sendung der Apostel tiefer begriffen werden muß, als dies *vor* dem Tod und der Auferstehung Jesu möglich war. Das wahre Israel, zu dem sie gesandt sind, soll die Heidenvölker mitumfassen, und neben die Botschaft vom Reich Gottes, die sie weiterhin verkünden werden (vgl. Apg 8, 12; 19, 8; 20, 25; 28, 23. 31), tritt nun auch das Zeugnis über Jesus selbst. Allerdings sprechen die Texte Lk 24, 47 und Apg 1, 8 nur sehr zurückhaltend von der Heidenmission. Sie signalisieren noch keineswegs deren unmittelbaren Beginn. Wie das Zitat aus Am 9, 11 f in Apg 15, 16 f zeigt, muß nach Auffassung des Lukas zunächst das zerstörte Zelt Davids, nämlich Israel, wiederaufgebaut werden⁵⁵. Erst nach diesem Wiederaufbau und durch ihn veranlaßt, können die Heiden den Herrn suchen.

Die fünfte Stufe auf dem Weg zur Kirche beginnt mit Pfingsten: Die Jüngergemeinde empfängt den heiligen Geist. Es ist sehr wohl zu beachten, daß bei Lukas der Geist nicht nur für das Zeugnis über Jesus ausrüsten soll (so Apg 1, 8). Vielmehr erhält nun Israel, repräsentiert durch die Jüngergemeinde, den Geist Gottes, der ihm für die Endzeit verheißen ist (vgl. Joel 3, 1–5 in Apg 2, 17–21).

In diesem Geist beginnt am Pfingsttag ein neuer Abschnitt der Sammlung Israels – nämlich genau das, was Apg 15, 16 f den Aufbau des zerstörten Zeltes Davids nennt. Nun wird das, was Jesus ins Werk gesetzt hatte, weitergeführt.

⁵⁵ Vgl. *Roloff* (s. Anm. 49) 232; *A. Weiser*, Die Apostelgeschichte 2 (ÖTK 5/2). Gütersloh-Würzburg 1985, 382; *Löning* (s. Anm. 48) 2626. – Vom Kontext der Jakobusrede her kann mit dem Aufbau des zerstörten Zeltes Davids unmöglich die Auferweckung Jesu gemeint sein. So jetzt wieder *J. Dupont*, „Je rebâtirai la cabane de David qui est tombée“ (Ac 15, 16 = Am 9, 11), in: *E. Gräßer – O. Merk* (Hg.), Glaube und Eschatologie (FS W. G. Kümmel). Tübingen 1985, 19–32. In diesem Fall wäre das zweimalige ἀναστήσω von Am 9, 11 LXX gerade nicht durch andere Verben ersetzt worden.

Die Ernte wird eingebracht. Die Masse des Volkes, die Jesus im 1. Buch positiv gegenüberstand, sammelt sich in einem schnellen und kontinuierlichen Prozeß um die Apostel. Ungefähr 3000 Menschen werden am Pfingsttag der Jüngergemeinde „hinzugefügt“ (Apg 2, 41). Wenig später heißt es: „Und der Herr fügte täglich ihrer Gemeinschaft die hinzu, die gerettet werden sollten“ (Apg 2, 47). Schon bald ist die Zahl der Männer in der Gemeinde auf etwa 5000 gestiegen (Apg 4, 4). Weitere Wachstumsnotizen finden sich in Apg 5, 14; 6, 1 und 6, 7⁵⁶.

Die Darstellung dieser nachösterlichen Sammlung Israels reicht im wesentlichen bis zur Stephanusgeschichte. Dann ändern sich die Vorzeichen. Von da an steht das Jerusalemer Volk auf der Seite seiner ungläubigen Führer (Apg 6, 12). Es wird nur noch negativ geschildert (Apg 9, 29; 12, 3. 11; 21, 27 u. ö.) und zugleich in zunehmendem Maße mit dem Wort „Juden“ bedacht (vgl. vor allem Apg 12, 3. 11). Dem entspricht, daß Lukas vom Tod des Stephanus an die Jüngergemeinde häufiger als ἐκκλησία bezeichnet (zum ersten Mal in Apg 5, 11; dann 8, 1; 9, 31 u. ö.). Solche sprachlichen Differenzierungen können kein Zufall sein. Die Sprache schildert die Scheidung in Israel: Das gläubige Israel wird zur Kirche, das ungläubige zum *Judentum*⁵⁷. Am Ende seines Doppelwerks wird Lukas mit Hilfe der Verstockungsaussage von Jes 6, 9 f definitiv zum Ausdruck bringen, „daß sich die nicht an Jesus glaubenden Juden selbst außerhalb Israels gestellt haben“⁵⁸.

Mit dieser seit dem Tod des Stephanus konsequent und ausführlich dargestellten Entwicklung, in der sich der ungläubige Teil Israels der apostolischen Predigt verweigert, verknüpft Lukas sehr geschickt die sechste und letzte Stufe des Weges zur Kirche: die Aufnahme der Heiden. Geradezu programmatisch formuliert er diese Verknüpfung in Apg 13, 46: „Euch [= den Israeliten] mußte das Wort Gottes zuerst verkündet werden. Da ihr es aber zurückstoßt und euch des ewigen Lebens unwürdig zeigt, wenden wir uns jetzt an die Heiden.“ In Wirklichkeit geht der Versuch, Gesamt-Israel zu gewinnen, auch nach Apg 13, 46 noch weiter. Nur ist er jetzt – im Gegensatz zu den ersten Kapiteln der Apostelgeschichte – zum größeren Teil erfolglos, während die Heidenmission in einem erstaunlichen Maße Erfolg hat. Daß für Lukas auch die Heidenmission noch zur Israel-Thematik gehört, zeigt das Amos-Zitat in Apg 15, 16 f: Erst wenn auch die Heidenvölker den Gott Israels suchen und ein λαὸς ἐξ ἐθνῶν entsteht (V. 14), ist der Sinn Israels erreicht. Umgekehrt war die Wiedererrichtung „des zerstörten Zeltes Davids“ (15, 16) in der Kirche zu Jerusalem die Voraussetzung dafür, daß die Heidenmission in Gang kam⁵⁹.

Am Ende seines weit ausholenden und kühnen Versuchs, die Ereignisse des Anfangs darzustellen und zu deuten, stellt Lukas schließlich noch in einem

⁵⁶ Vgl. im einzelnen P. Zingg, *Das Wachsen der Kirche. Beiträge zur Frage der lukanischen Redaktion und Theologie*. Freiburg-Göttingen 1974, 135–177.

⁵⁷ Vgl. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*. Tübingen 1977, 135; George (s. Anm. 48) 520.523 f; Eltester (s. Anm. 48) 114–126; Löning (s. Anm. 48) 2612.

⁵⁸ Weiser (s. Anm. 55) 683. Vgl. Gnllka (s. Anm. 37) 150.152–154.

⁵⁹ Vgl. Jeremias 1959, 61.

theologischen Rückblick klar, daß der *Tod Jesu* der Preis für die Entstehung der Kirche gewesen ist. Betont und feierlich erscheint nun zum ersten Mal im lukanischen Doppelwerk die volle Wendung: ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ. Es handelt sich um die Abschiedsrede des Paulus an die Presbyter der Kirche in Ephesus (Apg 20, 18–35). In dieser Rede, die die erste und einzige Rede der Apostelgeschichte an Christen ist, heißt es: „Habt acht auf euch und die ganze Herde, in der euch der heilige Geist als Aufseher eingesetzt hat, daß ihr die Kirche Gottes weidet, die er sich durch das Blut seines eigenen Sohnes erworben hat“ (V. 28). Erst mit diesem Satz hat Lukas sein Ziel erreicht. Er hat den „Weg Gottes“ (Apg 18, 26) dargelegt und gezeigt, was die Kirche ist: das in seine letzte Entscheidung geführte Israel, das sich in dieser Entscheidung Gott nicht verweigerte, sondern sich um Jesus beziehungsweise um die Apostel sammeln ließ; das Israel, das durch das Blut Jesu erkaufte ist, das den Geist als die Gabe der Endzeit empfangen hat, das sich geöffnet hat für die Heiden und das so zu dem internationalen Volk Gottes aus Juden und Heiden geworden ist.

Hat nun Jesus dem Verständnis des Lukas zufolge die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ gestiftet? Wenn man die sorgfältig ausgezogenen Linien der lukanischen Darstellung ernst nimmt, kann man diese Frage trotz der entscheidenden Bedeutung, die Jesus auch bei Lukas für die Entstehung der Kirche besitzt, nur mit einem Nein beantworten. Versteht man unter Kirche *eine neue Glaubensgemeinschaft neben oder in Israel*, so ist dieses Nein sofort einsichtig, weil Jesus nach Lukas keine neue Glaubensgemeinschaft gründen, sondern *Israel* sammeln will und weil in dem Augenblick, da die Kirche anscheinend als neue Glaubensgemeinschaft dasteht, sie nicht *neben oder in* Israel steht, sondern mit dem wahren Israel identisch ist.

Versteht man freilich unter Kirche das *wahre Israel*, genauerhin: das durch den Messias angesichts der anbrechenden Basileia gesammelte Israel, so könnte man schon eher von einer Gründung der Kirche durch Jesus sprechen. Allerdings verwendet Lukas selbst in solchem Zusammenhang noch nicht das Wort „Kirche“. Er tut es deshalb nicht, weil Jesus seiner Ansicht nach die eschatologische Sammlung Israels zwar ins Werk gesetzt, aber nicht mehr vollendet hat. Jesus hat nach Lukas zwar ganz entscheidenden Anteil am Zustandekommen der Kirche, er hat auch stets die kommende Kirche vor Augen – aber er gründet sie nicht. Man wird im Lukasevangelium einfach keinen Text finden, der als *Stiftungs- und Gründungsakt* ausgebaut ist. Weder die Wahl der Apostel noch ihre Aussendung, noch der Tod Jesu am Kreuz, noch die Worte des Auferstandenen nach Ostern haben bei Lukas diese Funktion. Wir dürfen also sagen: Jesus hat nach Lukas die Kirche nicht gegründet; er spielt jedoch in dem Prozeß, der zur Kirche führt, die maßgebende Rolle.

Der eigentliche Urheber und Lenker dieses Prozesses ist nach Lukas Gott. Gott selbst gründet und schafft die Kirche. Lukas hat es gar nicht nötig, Jesus als Stifter der Kirche darzustellen, weil seine Ekklesiologie eine theozentrische Basis hat. Bereits in der Vorgeschichte (Lk 1, 5 – 2, 40) wird Gott als der eigentlich Handelnde herausgestellt: Er hat sich Israels, seines Knechtes, angenom-

men (1, 54); er hat sein Volk heimgesucht und ihm Erlösung bereitet (1, 68); er hat seines heiligen Bundes mit Abraham gedacht (1, 72); er hat Jesus gesetzt zum Fall und zur Auferstehung vieler in Israel (2, 34). Es ist bemerkenswert, daß Lukas diese theozentrische Basis seiner Ekklesiologie in der Apostelgeschichte weiter ausbaut. Auch dort ist Gott der eigentliche Urheber der Kirche, derjenige, der Israel in die letzte Entscheidung hineinführt und der durch die Hereinnahme der Heiden das wahre Israel als sein großes eschatologisches „Werk“ schafft (Apg 5, 35–39; 13, 40 f; 15, 16–18; 20, 28)⁶⁰. Indem Lukas die Kirche als das eschatologische „Werk Gottes“ darstellt, zeigt er, daß er sich der Kategorie der *Neuschöpfung*, ohne die Kirche nicht gedacht werden kann, sehr wohl bewußt ist⁶¹. Nur: Für ihn ist klar, daß auch die endzeitliche Neuschöpfung des Gottesvolkes bereits durch die Schrift verheißen ist. Insofern verbleibt selbst die Kategorie des *Neuen* im Rahmen seiner Vorstellung von dem *einen* Gottesvolk. Nicht ein *neues* Gottesvolk wird geschaffen, sondern das einmal erwählte Volk wird in die neue, eschatologische Phase seiner Existenz hineingeführt⁶².

4. Röm 9–11

Für den Verfasser des lukanischen Doppelwerks war es eine Selbstverständlichkeit, daß der Begriff der Kirche nicht ohne Israel gedacht werden kann, ja daß die Kirche das wahre Israel ist. Ob dies auch seinen *Adressaten* eine Selbstverständlichkeit war, ist eine ganz andere Frage. Das theologische Ziel, das er sich gesetzt hatte, war die Darstellung der *Kontinuität* der Kirche seiner Zeit mit ihrer ἀρχή (vgl. Lk 1, 1–4), das heißt mit Jesus, mit der Urkirche und – mit Israel⁶³. Offenbar war es für Lukas im Blick auf seine heidenchristlichen Leser eine dringende Notwendigkeit, diese Kontinuität aufzuzeigen.

Es muß jedoch in den heidenchristlichen Gemeinden schon längst vor Lukas Schwierigkeiten mit dem Ursprung der Kirche aus Israel gegeben haben. Die Heidenkirche entwickelte ihr eigenes Schwergewicht und ihren eigenen Stolz und vergaß dabei ihren Wurzelboden⁶⁴. Die unlösbare Bindung an Israel wurde mancherorts nicht mehr gesehen oder sogar bewußt geleugnet. Höchstwahrscheinlich kämpft bereits Paulus innerhalb von Röm 9–11 gegen solche Tendenzen. Jedenfalls redet er in 11, 13–32 Heidenchristen an, die in der Gefahr

⁶⁰ Zur Kirche als dem „Werk Gottes“ in der Apostelgeschichte ausführlicher: G. Lohfink, *Gottes Taten gehen weiter. Geschichtstheologie als Grundvollzug neutestamentlicher Gemeinden*. Freiburg 1985, 17–43.

⁶¹ Auf diesem Aspekt insistiert für die lukanische Ekklesiologie mit Recht *Bovon* (s. Anm. 48) 408.

⁶² Vgl. *Löning* (s. Anm. 48) 2612: „Die Möglichkeit einer undifferenzierten Ablösungstheorie, nach der am Ende die aus Juden- und Heidenchristen bestehende Kirche als das neue Volk Gottes das Judentum als Relikt einer überholten heilsgeschichtlichen Epoche hinter sich läßt, versagt sich Lukas selbst dadurch, daß er die christliche Botschaft und Lehre unlösbar mit der jüdischen Religion im Schema von Verheißung und Erfüllung korreliert.“

⁶³ Vgl. G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas*. München 1971, 262–272.

⁶⁴ Diese Tendenzen beschreibt G. Baumbach, *Die Anfänge der Kirchwerdung im Urchristentum*, in: *Kairos* 24 (1982) 17–30, 27 f.

sind, überheblich zu werden und ihren heilsgeschichtlichen Ursprung zu vergessen. Paulus entwirft, um dieser Gefahr zu begegnen⁶⁵, eine Theologie des Verhältnisses Israel – Kirche, die im Neuen Testament ihresgleichen sucht⁶⁶. Mit dieser Theologie klärt und präzisiert er seine bisherige Position (vgl. 1 Thess 2, 14–16; Gal 3 f; Phil 3) zu Israel.⁶⁷

Gleich zu Beginn von Röm 9 zählt Paulus die heilsgeschichtlichen Vorzüge Israels auf: „Sie sind Israeliten; sie haben die Sohnschaft, die Herrlichkeit, die Bundesschlüsse; ihnen ist das Gesetz gegeben, der Gottesdienst und die Verheißungen; sie haben die Väter, und dem Fleisch nach entstammt ihnen der Messias“ (9, 4 f). Diese Aufzählung weist bereits voraus auf das Schema der *Völkerwallfahrt*. Denn eigentlich müßten die Juden mit all dem das Licht der Welt sein (vgl. Röm 2, 17–24): Sie haben die Verheißungen – etwa die, daß der Same Abrahams allen Völkern der Erde zum Segen wird (Gen 22, 18). Sie haben die Herrlichkeit – und diese müßte doch die ganze Welt erleuchten. Sie haben den Messias – und so müßte eigentlich von den Juden die messianische Veränderung der Welt ausgehen⁶⁸.

In Wirklichkeit jedoch sieht alles ganz anders aus. Sie sind zwar Israel, dabei bleibt Paulus (vgl. 9, 31; 10, 19.21; 11, 2.7), aber „nicht alle, die aus Israel stammen, sind [das wahre] Israel“ (9, 6). Sie haben zwar die Sohnschaft, aber „nicht die Kinder des Fleisches sind Kinder Gottes, sondern nur die Kinder der Verheißung werden als Nachkommen anerkannt“ (9, 8). Sie haben zwar das Gesetz, aber in Wirklichkeit haben sie das Gesetz verfehlt (9, 31), weil sie sich „der Gerechtigkeit Gottes nicht unterwarfen“, sondern „ihre eigene Gerechtigkeit aufrichten wollten“ (10, 3). Vor allem aber: Sie haben zwar den Messias hervorgebracht, aber nicht an ihn geglaubt (11, 20).

Heißt dies alles nun, daß Israel seine Erwählung verloren hat? Paulus stellt, nach vorbereitenden Überlegungen, zu Beginn des 11. Kapitels diese entscheidende Frage: „Hat also Gott sein Volk verstoßen?“ (11, 1). Man muß beachten, daß es bei dieser Frage nicht nur um die *Teilnahme Israels am Endheil* geht, sondern genauso sehr um die *heilsmittlerische Funktion Israels für die Welt*: „Hat also

⁶⁵ Damit soll keinesfalls gesagt sein, dies wäre das Hauptziel von Röm 9–11. In erster Linie spricht Paulus dort über Israel, weil er im Zusammenhang seiner Rechtfertigungslehre über die Treue Gottes zu seinem Verheißungswort an Israel sprechen muß (9, 6 a!).

⁶⁶ Zu Röm 9–11 vgl. vor allem *Ch. Müller*, Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk. Eine Untersuchung zu Römer 9–11. Göttingen 1964; *U. Luz*, Das Geschichtsverständnis des Paulus. München 1968; *P. Stuhlmacher*, Zur Interpretation von Römer 11, 25–32, in: *H. W. Wolff* (Hg.), Probleme biblischer Theologie (FS G. v. Rad). München 1971, 555–570; *D. Zeller*, Juden und Heiden in der Mission des Paulus. Studien zum Römerbrief. Stuttgart 1973; *B. Klappert*, Traktat für Israel (Römer 9–11). Die paulinische Verhältnisbestimmung von Israel und Kirche als Kriterium neutestamentlicher Sachaussagen über die Juden, in: *M. Stöhr* (Hg.), Jüdische Existenz und die Erneuerung der christlichen Theologie. München 1981, 58–137; *E. P. Sanders*, Paul, the Law, and the Jewish People. Philadelphia 1983, 171–206; *R. Stuhlmann*, Das eschatologische Maß im Neuen Testament. Göttingen 1983, 164–188.

⁶⁷ *U. Wilckens* spricht sogar von einer „Wende“ im heilsgeschichtlichen Denken des Paulus. Vgl. *ders.*, Der Brief an die Römer 2 (EKK 6/2). Zürich/Neukirchen-Vluyn 1980, 184 f.

⁶⁸ Vgl. *R. Pesch*, Voraussetzungen und Anfänge der urchristlichen Mission, in: *K. Kertelge* (Hg.), Mission im Neuen Testament. Freiburg 1982, 11–70, 20.

Gott sein Volk [aus seiner Rolle in der Geschichte des Heils] verstoßen?“ Die Antwort kann für Paulus nur lauten: „Keineswegs!“ (11, 1). Es kam vielmehr zu einer Scheidung, die mitten durch Israel hindurchging. Diese Scheidung wurde ausgelöst durch den Messias selbst, den Gott in Zion als einen „Stein des Anstoßes“ aufrichtete, „als einen Fels des Ärgernisses“ (9, 32 f). Der größere Teil Israels war zwar „widerspenstig“ (10, 21) und verweigerte sich seinem Messias, doch nicht alle in Israel waren ihm ungehorsam. Es gab einen von Gott erwählten „Rest“ (11, 5; vgl. 9, 27–29), der dem Evangelium glaubte. Dieser „Rest“, zu dem sich auch Paulus rechnet (11, 1), kann nur die judenchristliche Kirche sein. In diesem heiligen Rest ist Israel zu dem geworden, was seine Bestimmung war (11, 7). Er ist das wahre Israel⁶⁹. Und schon allein deshalb, weil es diesen Rest gibt, kann man unmöglich sagen, Gott habe sein Volk verstoßen.

Gott hat die Heilsmittlerschaft Israels aber auch deshalb nicht beendet, weil gerade durch das *Versagen* des Gottesvolkes das Heil zu den Heiden kam (11, 11). Gott läßt sich seine Pläne nicht durch Menschen zerstören. Vermittelte Israel den Völkern das Heil nicht durch seinen *Glauben*, dann eben durch seinen *Unglauben*: Israel wurde zum Feind Gottes um der Heiden willen (11, 28), sein Versagen hat die Welt reich gemacht (11, 12), sein Ungehorsam hat den Heiden Erbarmen (11, 30), seine Verwerfung hat der Welt Versöhnung gebracht (11, 15) – in immer neuen Formulierungen deutet Paulus die Erfahrung der urchristlichen Missionare, daß gerade dort, wo *Israel* sich verweigerte, die *Heiden* das Evangelium annahmen.

Israel wurde also tatsächlich zum Heil für die Völker. Die Heiden wurden hineingenommen in seine Erwählungsgeschichte. Sie wurden, wenn sie nur glaubten, von Gott als Nachkommen Abrahams anerkannt (9, 8). Sie wurden zu „Söhnen des lebendigen Gottes“ (9, 26). Aus den Nicht-Geliebten wurden Geliebte, aus dem Nicht-Volk wurde Volk Gottes (9, 25).

Diese *Hereinnahme* der Völker (11, 25) in die Erwählungsgeschichte Israels stellt Paulus in 11, 13–24 mit Hilfe einer einprägsamen Allegorie⁷⁰ vor Augen: Die Heidenchristen sind durch ihren Glauben eingepfropft worden in den edlen *Ölbaum* Israel (11, 17.24). Sie werden getragen von der heiligen Wurzel dieses Ölbaumes (11, 16.18) und haben damit Anteil an ihrem Saft (11, 17). Streng genommen müßte diese Wurzel eigentlich die *judenchristliche Kirche* sein, denn allein in sie wurden die Heidenchristen ja durch Glaube und Taufe eingegliedert. Aber Paulus differenziert gar nicht in dieser Weise. Das zeigt seine Feststellung, die ungläubigen Juden seien von Gott aus dem Ölbaum herausgebrochen worden (11, 17.19.20). Selbstverständlich wurden sie nicht von der judenchristlichen Kirche abgetrennt, sondern von dem Israel der Väter, von der wahren Nachkommenschaft Abrahams, vom wahren Israel⁷¹. Gerade daran

⁶⁹ Die Kirche ist bei Paulus das „wahre Israel“ – vgl. dazu *Sanders* (s. Anm. 66) 171–176.

⁷⁰ Vgl. zu dieser Allegorie *F. Siegert*, Argumentation bei Paulus, gezeigt an Röm 9–11. Tübingen 1985, 167–171.

⁷¹ Vgl. *Luz* (s. Anm. 66) 276; *F. Müßner*, Traktat über die Juden. München 1979, 69f; *Wilckens* (s. Anm. 67) 246; *G. Baumbach*, Israel in der Sicht des Apostels Paulus, in: *BiLi* 57 (1984) 58–67, 63. –

aber wird deutlich, daß Paulus die judenchristliche Kirche, in welche die Heidenchristen eingegliedert wurden, in völliger Einheit mit der heiligen Wurzel Israel sieht. Denn eben aus dieser Wurzel wurde das ungläubige Israel herausgehauen und eben in diese Wurzel wurden die Heiden eingepfropft.

Paulus hatte in 11, 1 gefragt: „Hat Gott etwa sein Volk verstoßen?“ Sein „Keineswegs“ hatte er zweifach begründet: 1. Ein heiliger Rest von Israel ist übriggeblieben. – 2. Paradoxerweise übt Israel selbst im Unglauben seine heilsmittlerische Funktion für die Völker weiter aus. – Paulus gibt aber noch eine 3. Begründung: Einst wird „ganz Israel“ (über den Rest von 11, 5 hinaus)⁷² „gerettet werden“ (11, 26). Wie wird das geschehen? Nicht etwa durch einen *eigenen Heilsweg*, einen „Sonderweg“ für Israel, der unabhängig von Evangelium und Kirche ist⁷³, sondern dadurch, daß es „eifersüchtig“ wird auf jenes Volk aus den Heiden, das gar kein Volk war, nun aber zum Volk Gottes geworden ist (10, 19; 11, 11.14).

Gott hat also, so muß man Paulus interpretieren, den Heiden das Heil nicht nur um ihretwillen geschenkt, sondern auch, um Israel zu reizen. Damit aber kehrt sich nun der Richtungssinn der Völkerwallfahrt geradezu um, und ein Rollentausch findet statt⁷⁴: An sich sollte das in Israel aufleuchtende Heil die Völker zum Gottesvolk hinlocken (vgl. Jes 2; 60). Nun aber hat Gott, da Israel nicht glaubte, das messianische Heil in der Heidenkirche aufstrahlen lassen und das Nicht-Volk zum Volk gemacht. Die Fülle des Heils, die jetzt durch den Glauben an Christus in der Heidenkirche Gestalt annimmt, soll nun also ihrerseits Israel locken und sehnsüchtig machen⁷⁵. Paulus ist überzeugt: Diese Strategie Gottes gegenüber seinem Volk wird gelingen. Sobald das messianische Heil unter den Völkern die „kritische Masse“, die Gott allein kennt, erreicht hat – Paulus spricht vom πλήρωμα τῶν ἐθνῶν (11, 25)⁷⁶ – wird ganz Israel gerettet werden, weil es dann aufgrund der messianischen Faszination der Hei-

Parallel zur „Erstlingsgabe“ (11, 16 a) meint die „Wurzel“ (11, 16 b. 17. 18) die Stammväter Israels, die im Glauben an die Verheißung lebten und damit bereits „wahres Israel“ waren. In der Wurzel nur das gnadenhafte „Erwählen“ Gottes und nicht Israel dargestellt zu sehen, ist eine neuzeitlich-abendländische Abstraktion, die weder dem Alten Testament (vgl. Jer 11, 16 f) noch der jüdischen Tradition (vgl. Jub 16, 26; äthHen 93, 5, 8), noch Paulus gerecht wird. Dies gegen N. Walter, Zur Interpretation von Röm 9–11, in: ZThK 81 (1984) 172–195, 180 f, und E. Gräßer, Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament. Tübingen 1985, 23.

⁷² Zu „ganz Israel“ in 11, 26 vgl. im einzelnen Stuhlmann (s. Anm. 66) 178 f.

⁷³ So z. B. Mußner (s. Anm. 71) 57–61 und Klappert (s. Anm. 66) 85 f, der von einer *transkerygmatischen* und *transeklesiologischen* Rettung Israels spricht; weitere Vertreter dieser Position bei F. Roufflé, „... Et ainsi tout Israël sera sauvé“. Romains 11, 25–32. Paris 1984, 30. – Dagegen mit Recht E. Gräßer, Zwei Heilswege? Zum theologischen Verhältnis von Israel und Kirche, in: P.-G. Müller – W. Stenger (Hg.), Kontinuität und Einheit (FS F. Mußner). Freiburg 1981, 411–429.

⁷⁴ Vgl. Stuhlmann (s. Anm. 66) 167 f.

⁷⁵ Vgl. R. Pesch, Römerbrief. Würzburg 1983, 89.

⁷⁶ Zum Sinn und zum religionsgeschichtlichen Hintergrund dieser Wendung vgl. jetzt vor allem Stuhlmann (s. Anm. 66) 173–178. – Gegen Stuhlmann ist jedoch zu betonen, daß πλήρωμα τῶν ἐθνῶν in 11, 25 nicht nur *quantitativ* die Vollzahl der Heidenvölker (so mit Recht ders. 186 f), sondern zugleich *qualitativ* die Fülle des Messianischen in der Völkerkirche meint – vgl. die semantische Opposition von ἡττημα und πλήρωμα und die Parallelität von ἡττημα und παράπτωμα in 11, 12.

denkirche endlich an Jesus als den Messias glauben kann⁷⁷. So wird das blinde und verstockte Israel Erbarmen finden (11, 31) und ebenfalls zum wahren Israel werden (11, 26 f).

Und nun setzt wieder das Schema der Völkerwallfahrt ein, diesmal in seinem ursprünglichen Richtungssinn: In jener eschatologischen Stunde, da ganz Israel aufgrund der messianischen Attraktivität⁷⁸ der Heidenkirche zum Glauben kommt, wird die Wirkung auf die bis dahin noch ungläubige heidnische Gesellschaft unabsehbar sein: „Wenn schon ihr Fehltritt zum Reichtum der Welt geworden ist und ihr Versagen zum Reichtum der Völker, um wieviel mehr dann erst ihre Vollzahl“ (11, 12). „Denn wenn ihre Verwerfung zur Versöhnung der Welt geworden ist, was wird dann ihre Annahme anderes sein als Leben aus den Toten?“ (11, 15).

Israel bleibt also *im ganzen* und nicht nur *als Rest* erwählt (11, 28). Seine Berufung ist unwiderruflich (11, 29), es ist von Gott geliebt um der Väter willen (11, 28), selbst sein Unglaube wird von Gott benutzt, um die Völker zum Glauben zu führen. Solch unbeirrbares Festhalten an der Erwählung Israels beweist, wie sehr Paulus heilsgeschichtlich denkt und wie sehr er in Röm 9–11 ständig von Israel her denkt. Dies zeigt sich vor allem an dem überall in Röm 9–11 vorausgesetzten Schema der Völkerwallfahrt⁷⁹. Wenn Paulus in 11, 25 formuliert, die Vollzahl der Heiden werde „hineinkommen“ (εἰσελθῆναι), so heißt dies: Die Heidenvölker halten, indem sie durch die christliche Mission gläubig werden, Einzug in die endzeitliche Heilsgemeinde Israel. Hier wird die Annahme des Evangeliums durch die Heiden und ihr Eintritt in die Kirche dem Zug der Völker zum Zion gleichgesetzt⁸⁰. Das aber bedeutet: Israel bleibt vom Anfang bis zum Ende der göttlichen Erwählungsgeschichte der eigentliche Heilsraum. Die Heiden sind nicht selber der Ölbaum, sondern sie werden in den edlen Ölbaum eingepfropft (11, 18).

⁷⁷ Entscheidend für diese Auslegung ist das Motiv des παραζηλώσαι, das eben nicht nur in 11, 14, sondern – sehr prinzipiell – auch in 10, 19 und 11, 11 begegnet; ferner die syntaktische Struktur von 11, 25. Sie ist folgendermaßen aufzulösen: *Verstockung hat Gott teilweise über Israel gebracht bis zu dem Zeitpunkt, da die Fülle der Heidenvölker (in das wahre Israel) hineingelangt ist. (Dann wird Gott die Verstockung des jetzt noch ungläubigen Israel aufheben) und auf diese Weise wird er ganz Israel retten.* Das folgende Mischzitat (Jes 59, 20 f + 27, 9) soll die *Tatsächlichkeit* der künftigen Errettung des ungläubigen Israel beweisen, nicht aber den *Modus* dieser Errettung (etwa: Rettung im Augenblick der Parusie Christi!). Der Modus ist ja bereits in V. 25 c. 26 a beschrieben: Die Vollzahl und Fülle der Heidenvölker bewirkt die Rettung Israels. Daß hier Gott rettend eingreift, indem er selbst die Verstockung Israels aufhebt (so wie er sie auch selbst über Israel gebracht hatte – vgl. 11, 7 f), und daß andererseits das πλήρωμα der Heidenkirche als messianische Faszination die Verstockung beseitigt, ist selbstverständlich kein Widerspruch, denn auch die *Hereinname* der Heidenvölker und damit ihr πλήρωμα ist ja das Werk Gottes (so deutlich 11, 17–24). Die Aussage, daß Gott selbst ganz Israel retten wird (11, 26), schließt menschliche Interaktion so wenig aus, wie der Satz, daß Gott selbst die Heiden in den edlen Ölbaum eingepflanzt hat (11, 17–24), die konkrete Missionsarbeit ausschließt.

⁷⁸ Die Formulierung „messianische Attraktivität“ ist übernommen von Klappert (s. Anm. 66) 81 f. 93. 111 f. Zur Sache vgl. N. Lohfink, *Die messianische Alternative*. Freiburg 1984.

⁷⁹ Vgl. zu diesem Schema in Röm 9–11 Stuhlmacher (s. Anm. 66) 560 f; Klappert (s. Anm. 66) 82 f; Sanders (s. Anm. 66) 171. 199 f; vor allem aber Stuhlmann (s. Anm. 66) 166–173.

⁸⁰ Vgl. Wilckens (s. Anm. 67) 254 f; Klappert (s. Anm. 66) 82; Stuhlmann (s. Anm. 66) 166 f.

Obwohl sich Paulus in Röm 9–11 mit der Frage, um die es uns hier geht, überhaupt nicht beschäftigt, darf abschließend gesagt werden: In seinem heilsgeschichtlichen Entwurf, den er ganz von Israel her konzipiert, ist für eine Kirchenstiftung durch Christus kein Platz. Sie wäre viel zu punktuell, um in das Bild vom *Ölbaum* oder in das Bild von der *Völkerwallfahrt zum Zion* hineinzu-
passen. Und sie würde eine Diskontinuität zwischen Kirche und Israel voraussetzen, die solche Bilder schlechterdings ausschlosse⁸¹. Paulus denkt ganz anders. Für ihn ist das Tun Christi Teil der umfassenden Heilsökonomie Gottes, und für ihn ist die Kirche ein Aspekt der erregenden Geschichte Israels: *Gott setzt Christus in Israel als Fels des Anstoßes, der das Volk scheidet. Gott verstockt den größeren Teil Israels. Gott läßt in Israel einen Rest übrig. Gott holt die Heiden in diesen Rest und damit in die Erwählungsgeschichte Israels hinein. Gott bringt durch die Faszination, die von dem wahren Israel aus Juden und Heiden ausgeht, das ungläubige Israel zur Umkehr und rettet so ganz Israel. Durch die Vollzahl Israels aber rettet er die ganze Welt.* Diese Aussagenreihe zeigt wohl endgültig, daß für die paulinische Ekklesiologie „Kirchenstiftung“ eine unsachgemäße Kategorie ist. Von Paulus her gesehen könnte so eigentlich nur eine Heidenkirche reden, die vergessen hat, daß sie in den Ölbaum, der schon längst vor ihr da war, eingepfropft wurde, und die verdrängt hat, daß nicht sie die Wurzel trägt, sondern die Wurzel sie (11, 18)⁸².

5. Das übrige Neue Testament

Die Ekklesiologie von Röm 9–11 steht bei Paulus nicht isoliert⁸³. Er verwendet auch sonst eine Vielzahl von Begriffen, die streng auf den Volk-Gottes-Gedanken hingeordnet und nur von ihm her zu verstehen sind⁸⁴. Ohne Unterschied zwischen Juden- und Heidenchristen gelten die Vorzüge Israels für alle, die an Christus glauben: Abraham ist ihr Vater (Röm 4, 12); sie sind die Erben (Gal 3, 29); sie sind die Kinder der Verheißung (Gal 4, 28); sie sind die Erwählten (Röm 8, 33); sie sind die Berufenen (Röm 1, 6 f); sie sind die Geliebten (Röm 1, 7); sie sind die Kinder, die Söhne Gottes (Röm 8, 16; Gal 3, 26).

Die konsequente Ausweitung der Ehrentitel Israels auf die Kirche aus Juden und Heiden ist bei Paulus aber noch viel umfassender: Die an Christus Glaubenden stehen unter dem neuen Gottesbund der Endzeit (2 Kor 3, 6); ihr Angesicht spiegelt die Herrlichkeit des Herrn, den Glanz seiner machtvollen Gegenwart, mit der er Israel durch die Wüste begleitete und die dann im Tempel ihren endgültigen Ort bekam (2 Kor 3, 18); die Gemeinden der an Christus

⁸¹ So nachdrücklich in unserem Zusammenhang die Einheit *Israel-Kirche* betont werden muß, so sehr gilt freilich auch, daß für Paulus die Kirche „neue Schöpfung“ Gottes ist (2 Kor 5, 17 f; Gal 6, 15). Beides schließt sich nicht aus. Vgl. Sanders (s. Anm. 66) 171–175. 199 f, Anm. 3.

⁸² Deshalb ist jede *Substitutionstheorie* (die Kirche hat als „neues Gottesvolk“ Israel abgelöst) mit Röm 9–11 unvereinbar. So mit Recht: Luz (s. Anm. 66) 271; Klappert (s. Anm. 66) 59 f.

⁸³ Neu ist freilich seine Sicht der bleibenden Erwählung Israels. Vgl. oben Anm. 67.

⁸⁴ Vgl. zum folgenden *Lohfink* *1985, 92–94.

Glaubenden sind vom heiligen Geist erfüllter Tempel Gottes (1 Kor 3, 16); sie sind Gottes Pflanzung (1 Kor 3, 5–7); sie sind Gottes Bau (1 Kor 3, 9). Ja, sie sind sogar die wahre Beschneidung (Phil 3, 3), denn Beschneidung ist allein, was durch den Geist am Herzen geschieht (Röm 2, 29). Zwar bezeichnet Paulus die Kirche – vielleicht mit Ausnahme von Gal 6, 16 – niemals unmittelbar als „wahre Israel“, aber der Sachverhalt als solcher ist bei ihm an vielen Stellen da.

Genau das gleiche gilt für die übrigen Verfasser der neutestamentlichen Schriften. Auch sie betrachten die Kirche als das wahre Israel. Vgl. etwa Joh 11, 52 („Aber Jesus sollte nicht nur für das Volk sterben, sondern auch, um die versprengten Kinder Gottes wieder zur Einheit zu sammeln“)⁸⁵; Eph 2, 12.19 („Damals wart ihr von Christus getrennt, der Gemeinde Israels fremd und vom Bund der Verheißung ausgeschlossen . . . , jetzt aber seid ihr nicht mehr Fremde ohne Bürgerrecht, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes“); Hebr 12, 22 f („Ihr seid hingetreten zum Berg Zion, zur Stadt des lebendigen Gottes, zum himmlischen Jerusalem, zu Tausenden von Engeln, zu einer festlichen Versammlung, zur Gemeinde der Erstgeborenen, die im Himmel verzeichnet sind“); Jak 1, 1 („Jakobus, Knecht Gottes und des Herrn Jesus Christus, grüßt die zwölf Stämme, die in der Zerstreuung leben“); 1 Petr 2, 9 f („Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein Volk, das sein besonderes Eigentum wurde . . . Einst wart ihr ein Nicht-Volk, jetzt aber seid ihr Gottes Volk“). Selbst der Verfasser der Pastoralbriefe, der von allen Autoren des Neuen Testaments zu einer Theologie des Volkes Gottes die größte Distanz hat, zitiert in Tit 2, 14 als tradiertes Glaubensgut: „Er hat sich für uns dahingegeben, um uns von aller Gesetzlosigkeit zu erlösen und sich ein reines Volk zu schaffen zum besonderen Eigentum.“

Insgesamt sind die vielen Stimmen des Neuen Testaments in ihrer Volk-Gottes-Theologie erstaunlich einhellig. Die einzige entscheidende Differenz ist die Frage, ob Israel seine heilsgeschichtliche Funktion verloren hat oder nicht. Hier denkt Paulus offenbar völlig anders als die Verfasser der Apokalypse, des Matthäusevangeliums und des lukanischen Doppelwerks. Darin aber, daß die Kirche das wahre Israel ist, stimmen alle überein. Zwar fehlen im übrigen Neuen Testament zu unserer Frage so umfassende heilsgeschichtliche Entwürfe wie der des Paulus, des Matthäus, des Lukas oder des Apokalyptikers Johannes. Aber die oft knappen Andeutungen und Hinweise bei den übrigen Autoren verraten deutlich, daß sie in den Grundzügen nicht anders gedacht haben.

Als Ergebnis dieses § 2 kann festgehalten werden: In der Ekklesiologie der Autoren des Neuen Testaments fehlt der Gedanke einer Stiftung der Kirche durch Jesus. Die Kirche wird konzipiert als das wahre, endzeitliche Israel, das aus dem von Jesus in die Entscheidung geführten Gottesvolk gesammelt wurde. Diese Konzeption kommt nicht aus ohne den Begriff der eschatologischen *Scheidung*, die mitten durch das Gottesvolk geht und die das wahre Israel, das

⁸⁵ Vgl. zu Joh 11, 52 *Lohfink* (s. Anm. 60) 105–116.

nach dem Willen Gottes lebt, von dem Israel κατὰ σάρκα sondert. Sie kommt aber aus ohne den Begriff einer Kirchenstiftung, ja, man muß sogar sagen, daß dieser Begriff für die neutestamentliche Konzeption von Kirche unsachgemäß ist. Das Neue Testament glaubt an die Kirche als an das Werk Gottes, sie glaubt daran, daß dieses Werk Gottes in Jesus, in seinem Wirken und in seiner Hingabe bis in den Tod, gründet, aber sie braucht für diese Konzeption nicht die Kategorie „Kirchenstiftung“⁸⁶.

Die Frage ist natürlich, ob die Fundamentaltheologie, soweit sie historisch argumentiert, mit dieser neutestamentlichen Konzeption zurechtkommt. Die Schwierigkeit liegt vor allem darin, daß zumindest nach der Auffassung des Matthäus und des Lukas die Entstehung der Kirche ein längerer Prozeß ist, der die Verweigerung Israels voraussetzt beziehungsweise mit ihr parallel läuft: In dem Maße, in dem Israel sich verweigert, wird das wahre Israel, dessen Sammlung Jesus ins Werk gesetzt hat, zur Kirche. Aber wann verweigert sich Israel? Und in welcher Weise? *Theologisch* läßt sich auf solche Fragen durchaus eine Antwort geben. Aber die Fundamentaltheologie braucht dort, wo sie geschichtlich argumentiert, abgrenzbare historische Fakten, und zwar nicht irgendwo, sondern im Handeln Jesu. Sie muß in diesem Fall fragen: Was hat Jesus gesagt, was hat er getan, was hat er gewollt? Gibt es, in diesem Sinne historisch faßbar, einen ekklesialen Willen Jesu? Das muß nun unsere eigentliche Frage sein.

§ 3. Der historische Jesus und Israel

1. Das Auftreten des Täufers

Es ist kein Zufall, daß die kanonischen Evangelien Johannes den Täufer als Vorgänger und Wegbereiter Jesu beschreiben (Mk 1, 1–8 Parr). Jesus dürfte eine Zeitlang Täuferschüler gewesen sein und von seinem Lehrer manches übernommen haben⁸⁷. Selbst dort, wo tiefe Unterschiede zu konstatieren sind, ist der Vergleich Jesu mit dem Täufer um des Kontrastes willen lehrreich.

Der Täufer trägt eine streng eschatologische Predigt vor: Er predigt das unmittelbar bevorstehende Zorngericht Gottes: „Schon ist die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt“ (Mt 3, 10; vgl. 3, 7). Wichtig und für unseren Zusammenhang höchst aufschlußreich ist, daß diese Nahverkündigung des Täufers die Sammlung Israels nicht etwa überflüssig macht, sondern sie im Gegenteil erst wirklich hervorbringt. Gerade weil die Zeit für Israel so kurz geworden ist, muß der Täufer das Volk sammeln und für das Kommende zurüsten.

⁸⁶ Vgl. auch Schlier, der in seiner ausführlichen Darstellung der neutestamentlichen Ekklesiologie das Wort „Kirchenstiftung“ konsequent vermeidet und statt dessen das „Handeln Gottes im Kreuz Jesu Christi“ als den „Ursprung der Kirche“ bezeichnet (208).

⁸⁷ So mit Recht J. Becker, Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth. Neukirchen-Vluyn 1972, 12–15. Vgl. auch H.-J. Klauck, Die Sakramente und der historische Jesus, in: WiWei 47 (1984) 1–11, 2 f.; Sanders 91 f.

Der Täufer wendet sich nicht an die Menschheit im allgemeinen oder an alle Sünder der Welt, soweit sie in seinen Gesichtskreis treten, sondern bewußt und ausschließlich an das Gottesvolk⁸⁸. Die Taufe, die er spendet, will keine *Sondergemeinde* installieren, sie will auch nicht nur den einzelnen als *Individuum* vor dem Gericht retten (so sehr sie das auch will), sondern sie ist eschatologisches Sakrament *für Israel*⁸⁹. Israel hat als ganzes sein Heil verspielt, es ist zum Unheilskollektiv geworden⁹⁰. Nun gewährt Gott dem Volk durch die mit radikaler Umkehr verbundene Wassertaufe eine letzte Chance, durch die drohende Feuertaufe hindurchzukommen (vgl. Mt 3, 11).

Wie ausschließlich es dem Täufer um Israel geht, zeigt das alttestamentliche Bild von der „Pflanzung“, das er verwendet (Mt 3, 10), zeigen aber auch die Sätze: „Glaubt nur nicht, ihr könntet sagen: Wir haben ja Abraham zum Vater. Denn ich sage euch: Gott kann dem Abraham aus diesen Steinen da Kinder erwecken“ (Mt 3, 9). Die Abrahamskindschaft, das heißt, die Zugehörigkeit zu Israel, kann also vor dem drohenden Gericht nicht retten. Gerade damit zeigt sich freilich erst recht, daß es um Israel geht. Es geht so sehr um Israel, daß gedroht werden kann: Notfalls wird Gott dem Abraham aus den Steinen der Wüste ein Israel schaffen. Man muß die Formulierung genau beachten: Es heißt nicht: Gott schafft *sich* ein neues Volk, sondern: er schafft *dem Abraham* Kinder⁹¹. Der Täufer geht also davon aus, daß es stets wahre Kinder Abrahams, daß es stets das wahre Gottesvolk geben muß.

Die jetzt von Gott angebotene Umkehr ist für Israel die letzte Chance, zu diesem Gottesvolk zu werden. Offenbar rechnet der Täufer aber von vornherein mit der Möglichkeit, daß nicht ganz Israel umkehrt. In diesem Fall wird Gott in Israel eine scharfe Scheidung vollziehen: „Jeder Baum, der keine guten Früchte trägt, wird ausgehauen und ins Feuer geworfen“ (Mt 3, 10). Ebenso wie die guten von den schlechten Bäumen, wird der Weizen von der Spreu geschieden: Den Weizen schüttet der Feuerrichter in seinen Vorratsbehälter, „die Spreu wird er in nie erlöschendem Feuer verbrennen“ (Mt 3, 12).

Insgesamt: Johannes der Täufer ist überzeugt, daß Israel jetzt in der tiefsten Krise seiner gesamten Geschichte steht. Er will das Volk in dieser alles entscheidenden eschatologischen Stunde sammeln und verändern. Er spricht aber von der Möglichkeit, daß nicht das ganze Volk umkehrt, sondern daß es in Israel zu einer definitiven Scheidung kommt.

⁸⁸ Vgl. *Becker* (s. Anm. 87) 30, der allerdings gleichzeitig höchst mißverständlich von der „Individualisation“ und „gesellschaftlichen Isolierung“ des einzelnen Israeliten durch den Täufer spricht (40.63). In einem durch Umkehr und Taufe erneuerten Israel wäre der einzelne ja gerade nicht isoliert.

⁸⁹ Wortprägung von *A. Schweitzer*, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1951, 424. Vgl. im übrigen *G. Lohfink*, *Der Ursprung der christlichen Taufe*, in: *ThQ* 156 (1976) 35–54, 46–49.

⁹⁰ Vgl. *Merklein* 27–36.

⁹¹ Vgl. *Oepke* 157.

2. Die Konzentration Jesu auf Israel

Wie beim Täufer sind auch bei Jesus Botschaft und Praxis durch drängende Naherwartung bestimmt: Die Situation spitzt sich zu; es bleibt keine Zeit mehr; eine letzte Entscheidung ist gefordert. Allerdings drängt nicht wie beim Täufer das Gericht heran, sondern das Heil. Die Basileia Gottes hat sich genahet (Mk 1, 15; Lk 10, 9), und zwar in dem Sinn, daß sie bereits Gegenwart wird (Lk 11, 20; 17, 20 f). In dieser Gegenwartseschatologie⁹² liegt ein weiterer Unterschied zum Täufer. Freilich hebt die Gegenwart des Heils das Herandrängende, noch Ausständige des Heils nicht auf. Deshalb zwingt nicht nur beim Täufer, sondern auch bei Jesus die eschatologische Konstellation zum Handeln: Israel muß sich zum wahren Gottesvolk sammeln lassen, weil der *καρπός* gekommen ist. Die folgenden Abschnitte werden unter immer neuen Gesichtspunkten zeigen, wie sehr es Jesus um die Sammlung Israels geht⁹³. Hier soll zunächst auf ein mehr äußerliches Phänomen hingewiesen werden:

Jesus hat sich bei seiner Wirksamkeit auf jüdisches Gebiet konzentriert. Nazaret, Nain, Kana, Kafarnaum, Chorazin und Betsaida sind Orte mit alteingesessener jüdischer Bevölkerung⁹⁴. Es gibt keinen einzigen Anhaltspunkt, daß Jesus jemals jüdisches Gebiet *um einer Lebrtätigkeit vor Heiden willen* verlassen hätte. Wenn er jüdisches Gebiet verließ (Mk 5, 1; 7, 24; 8, 27), dürfte er sich in Wirklichkeit um jüdische Randgruppen in Grenzgebieten bemüht haben. Die betreffenden Texte sagen ja auffallenderweise gerade nicht, daß Jesus Gerasa, Tyrus oder Cäsarea Philippi betreten habe, sondern sprechen stets von dem *ländlichen Territorium*, das jeden dieser antiken Stadtstaaten umgab⁹⁵.

Selbstverständlich konnte Jesus überall, selbst in rein jüdischem Gebiet, auf Heiden stoßen. Er hat bei derartigen Begegnungen mehrere Male auch Heiden geheilt. Solche Heilungen von Heiden werden aber in der synoptischen Tradition ausdrücklich als Ausnahmen erzählt⁹⁶: Sowohl in der Geschichte vom Hauptmann von Kafarnaum (Lk 7, 1–10) als auch in der von der Syrophönizierin (Mk 7, 24–30) wird der Bezug zu Israel explizit hergestellt: „Nicht einmal in Israel habe ich solchen Glauben gefunden“ (Lk 7, 9); „Es ist nicht recht, den Kindern [sc. Israels] das Brot wegzunehmen“ (Mk 7, 27).

In diesem Zusammenhang darf nicht übersehen werden, daß es sehr nahe bei

⁹² Ausführlicher zur Gegenwartseschatologie Jesu: J. Becker, *Das Heil Gottes. Heils- und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im Neuen Testament*. Göttingen 1964, 199–203; H. Merklein, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu*. Würzburg 1984, 158–165.

⁹³ Zum Begriff der „Sammlung Israels“ im Rahmen des Wirkens Jesu vgl. H.-D. Wendland, *Die Kirche als göttliche Stiftung*. Leipzig 1938, 10.12; *Jeremias* 1973, 164–174 (167: „Wir müssen es ganz scharf zuspitzen: der einzige Sinn der gesamten Wirksamkeit Jesu ist die Sammlung des endzeitlichen Gottesvolkes“); Pesch; H. Geist, *Jesus vor Israel – der Ruf zur Sammlung*, in: Müller 31–64.

⁹⁴ Vgl. A. Alt, *Die Stätten des Wirkens Jesu in Galiläa territorialgeschichtlich betrachtet*, in: *ders., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* 2. München 1953, 436–455, 441–450.

⁹⁵ Vgl. Alt (s. Anm. 94) 452–455; *Jeremias* 1959, 30 f; besonders aber: G. Theißen, *Lokal- und Sozialkolorit in der Geschichte von der syrophönikischen Frau (Mk 7, 24–30)*, in: ZNW 75 (1984) 202–225, 207 f.

⁹⁶ Vgl. *Jeremias* 1959, 24–27.

den Orten der Wirksamkeit Jesu eine Vielzahl von Städten hellenistischen Typs mit überwiegend heidnischer Bevölkerung oder zumindest starken heidnischen Bevölkerungsanteilen gab: zum Beispiel Sepphoris, Skythopolis, Gabai, Hippos, Gadara, Gerasa, Cäsarea Philippi, Tiberias. Jesus scheint in keiner dieser Städte je gewirkt zu haben⁹⁷. Vielleicht hat er sie während seiner öffentlichen Wirksamkeit sogar bewußt gemieden. Statt dessen zieht er nach Jerusalem hin- auf, also dorthin, wo Israel zusammengefaßt und repräsentiert ist. „Wer ganz Israel ansprechen wollte, mußte es in Jerusalem tun.“⁹⁸

All das ist kein Zufall, sondern zeigt, daß Jesus bewußt nur in Israel gewirkt hat⁹⁹. Ein Auftreten unter Heiden wäre leicht möglich und vielleicht sogar äußerst erfolgreich gewesen. Jesus konzentriert sich jedoch auf Israel, weil er angesichts der herandrängenden Basileia das Gottesvolk sammeln muß¹⁰⁰. Dies zeigt noch deutlicher die folgende Zeichenhandlung:

3. Die Aussendung der Zwölf

Jesus hat – wohl schon aus einem größeren Jüngerkreis – zwölf Jünger ausgewählt und sie paarweise ausgesandt: „Und er schuf Zwölf, daß sie mit ihm zusammen seien und daß er sie zur Verkündigung aussende mit der Vollmacht, die Dämonen auszutreiben“ (Mk 3, 14; vgl. 6, 7 und Mt 10, 6¹⁰¹).

Mit dem Aorist ἐποίησεν ist auf ein einmaliges Geschehen an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit hingewiesen. Jesus konstituiert mit einer demonstrativen Geste, die sich einprägt, einen Kreis von zwölf Jüngern¹⁰². Die Zwölfzahl kann sich nur auf die Zwölfzahl der Stämme Israels beziehen. Mit den zwölf Stämmen aber ist ein zentraler Punkt endzeitlicher Hoffnung Israels angesprochen. Denn obwohl das System der zwölf Stämme damals längst nicht mehr existiert – nach zeitgenössischer Anschauung gibt es nur noch 2 ½ Stämme: Juda, Benjamin und die Hälfte von Levi¹⁰³ –, erhofft man für die eschatologische Heilszeit die volle Restitution des Zwölfstämmevolkes. Bereits das Ende des Buches Ezechiel schildert in breit ausgebauter Programmatik, wie die in der Endzeit wieder zum Leben gebrachten zwölf Stämme ihren endgültigen Anteil am Land zugewiesen bekommen (37; 39, 23–29; 40–48)¹⁰⁴.

Vor dem Hintergrund dieser lebendigen Hoffnung kann die Konstitution

⁹⁷ Vgl. Alt (s. Anm. 94) 438.447.450–455; *Jeremias* ²1959, 30.

⁹⁸ M. Hengel, Die Ursprünge der christlichen Mission, in: NTS 18 (1971/72) 15–38, 31.

⁹⁹ Gut herausgearbeitet von Vögtle 1961, 65–74.

¹⁰⁰ Vgl. Pesch (s. Anm. 68) 36–38.

¹⁰¹ In Mt 10, 6 (ohne 10, 5 b) ist ein authentisches Jesuslogion erhalten, das von der Aussendung der Zwölf zu den „verlorenen Schafen des Hauses Israel“ spricht. Zur Rekonstruktion vgl. Trautmann 218–225.

¹⁰² Die Einsetzung der Zwölf geht mit Sicherheit auf den historischen Jesus zurück. Vgl. B. Rigaux, Die „Zwölf“ in Geschichte und Kerygma, in: H. Ristow – K. Matthiae (Hg.), Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Berlin ²1962, 468–486; W. Trilling, Zur Entstehung des Zwölferkreises. Eine geschichtskritische Überlegung, in: R. Schnackenburg – J. Ernst – J. Wanke (Hg.), Die Kirche des Anfangs (FS H. Schürmann). Leipzig 1977, 201–220; Trautmann 167–233.392–394; Sanders 98–106.

¹⁰³ Vgl. *Jeremias* ²1959, 18.

¹⁰⁴ Vgl. im übrigen Anm. 10.

von zwölf Jüngern durch Jesus nur als bewußt gesetztes „eschatologisches Erfüllungszeichen“ begriffen werden¹⁰⁵. Die Zwölf veranschaulichen die jetzt durch Jesus beginnende¹⁰⁶ Erweckung und Sammlung Israels zum endzeitlichen Zwölfstämmevolk¹⁰⁷. Sie veranschaulichen diese Sammlung schon allein durch das Faktum, daß sie als *Zwölf* geschaffen werden; aber selbstverständlich auch dadurch, daß sie bald darauf (oder sofort?) zu ganz Israel *ausgesandt* werden (Mk 6,7–13).

Die Schaffung und Aussendung der Zwölf veranschaulicht aber nicht nur den Willen Jesu, das eschatologische Israel zu sammeln. Die Zeichenhandlung muß auch im Zusammenhang seiner Basileia-Botschaft gesehen werden. Die Zwölf sollen ja das Reich Gottes verkünden (Mk 3, 14; Lk 9, 2) und durch das Austreiben der Dämonen gegenwärtig machen (Mk 3, 15; 6, 7). Man muß sogar noch weitergehen: Nicht nur ihre Tätigkeit, sondern schon sie selbst und die Tatsache ihres Gesandtheits sind *Zeichen* der jetzt aufscheinenden Basileia¹⁰⁸. Sie veranschaulichen durch ihre Existenz und ihre Tätigkeit den Anspruch Gottes auf Gesamt-Israel, und zwar auf ein Israel, das sich seiner Herrschaft ganz unterwirft.

Es hieße freilich die Tiefendimension einer solchen Symbolhandlung weit unterschätzen, wenn man sie nur als *Veranschaulichung* oder als *Demonstration* betrachten würde. Sie ist gewiß beides. Aber sie ist darüber hinaus Initiation von Zukünftigem, das sich im prophetisch gesetzten Zeichen schon vorwegnehmend realisiert und in seiner anfanghaften Realisation das Zukünftige bereits entwirft. Mit der Konstitution der Zwölf und mit ihrer Verkündigung des Reiches Gottes beginnt bereits die Existenz des endzeitlichen Israel, in welchem die Herrschaft Gottes alles umfassen wird¹⁰⁹.

Im übrigen zeigt sich in der Schaffung der Zwölf jene Korrelation von Reich Gottes und Volk Gottes, ohne die man Jesus nicht versteht. Die Basileia braucht ein Volk, in dem sie sich durchsetzen und in dem sie aufstrahlen kann. Sonst wäre sie ortlos¹¹⁰.

¹⁰⁵ Vgl. H. Schürmann, Die Symbolhandlungen Jesu als eschatologische Erfüllungszeichen, in: BiLe 11 (1970) 29–41.73–78; Trautmann 228–230.

¹⁰⁶ Viele Forscher (z. B. Vögtle 1961, 73) bringen die Konstitution der Zwölf mit der „galiläischen Krise“ in ursächlichen Zusammenhang. Eine solche Position muß sich jedoch allzusehr auf Mt 19, 28 stützen. Sie übersieht, daß die Zeichenfunktion der Zwölf durchaus eine Wandlung erfahren konnte. Vgl. im einzelnen *Lohfink* 1985, 33 f.

¹⁰⁷ Wenn *Kümmel* (1943, 31) sagt, die Zwölf repräsentierten „den Ruf Jesu an das ganze Volk“, so ist das zwar richtig, aber entschieden zuwenig. Denn die Zwölfzahl signalisiert ja nicht nur, daß ganz Israel gerufen ist, sondern noch mehr, daß es jetzt um die Schaffung des *eschatologischen* Israel geht, welches wieder ein Zwölfstämmevolk sein wird.

¹⁰⁸ Gegen *Kümmel* (1943, 28–32.42), für den allein Jesus, nicht aber die Jünger Zeichen der nahen Basileia sind. Dieselbe Position wie *Kümmel* vertritt *E. Gräßer*, Jesus und das Heil Gottes. Bemerkungen zur sog. „Individualisierung des Heils“, in: G. Strecker (Hg.), Jesus Christus in Historie und Theologie (FS H. Conzelmann). Tübingen 1975, 167–184, 172.

¹⁰⁹ Vgl. *Trautmann* 387.

¹¹⁰ Dazu ausführlich: *Lohfink* 1985. Vgl. auch *Oepke* 159: „Die Botschaft von dem Königtum Gottes, der Mittelpunkt von Jesu Verkündigung, steht in unlöslicher Beziehung zum Gottesvolkgedanken.“

Wenn es bei Jesus so etwas wie „Stiftung“ gibt, dann vor allem in der „Setzung“ und „Schaffung“ der Zwölf. Indem diese Zeichenhandlung den *Anspruch* Jesu ausdrückt, hat sie sogar eine juristische Dimension. Nur: Sie bezieht sich nicht auf eine neu zu gründende Kirche, sondern auf das zu sammelnde Israel.

4. Die Heilungen

Seitdem in der Bibelwissenschaft der eschatologische Horizont des Wirkens Jesu schärfer in den Blick trat, ist klar, daß Jesu Heilungswunder im Zusammenhang mit seiner Basileia-Verkündigung gesehen werden müssen: Seine Machttaten sind prophetische Zeichenhandlungen, welche die *Nähe* der Basileia ansagen. Genau das ist der ursprüngliche Sinn des Gleichnisses vom sprossenden Feigenbaum (Mk 13, 28 f): Wenn dessen Zweige saftig werden, weiß man in Palästina: Der Sommer ist nahe. Ebenso soll man wissen, wenn man *das alles*, nämlich die vielen Machttaten Jesu, sieht: Das Reich Gottes ist nahe (vgl. Lk 21, 31)¹¹¹.

Die Machttaten Jesu an den Kranken und sozial Isolierten sind aber nicht nur prophetische Ansage für die Nähe der *kommenden* Basileia. Sie eröffnen, wie das alle Zeichenhandlungen Jesu tun, die Heilszukunft als bereits *gegenwärtig*: „Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist ja das Reich Gottes schon zu euch gekommen“ (Lk 11, 20). Man muß deshalb genau genommen sogar sagen: „Jesu Exorzismen sind nicht Prolepse des Gottesreiches, nicht zeichenhafte Vorwegnahme, sondern die Zukunft hat in solchen Taten die Gegenwart schon eingeholt; also ist die noch nicht eingeholte Gegenwart ein Anachronismus.“¹¹² Auf jeden Fall stehen die Heilungen Jesu in festem Zusammenhang mit seiner Basileia-Botschaft. Wo das Reich Gottes anbricht, endet alle Krankheit.

Gerade weil die Heilungswunder Jesu so viel mit dem Kommen des *Reiches Gottes* zu tun haben, haben sie auch entscheidend mit dem *Volk Gottes* zu tun. Sie dienen der Restitution Israels, in welchem es in der eschatologischen Heilszeit keine Kranken mehr geben darf. Dieser Volk-Gottes-Bezug der Machttaten Jesu wird besonders in dem Jubelruf Lk 7, 22 deutlich: „Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Taube hören, Tote werden auferweckt, und Armen wird das Evangelium verkündet.“ Es gibt keinen durchschlagenden Grund, diesen Text Jesus abzusprechen¹¹³. Er spielt in freier und souveräner Form auf die Heilsverheißungen des Jesajabuches (vor allem auf 35, 5 f) an, das neben dem Propheten Ezechiel offenbar den entscheidenden Schrifthinter-

¹¹¹ Vgl. G. Lohfink, Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung, in: G. Greshake – G. Lohfink, Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie. Freiburg 1986, 38–81, 42 f.

¹¹² J. Becker in: W. H. Schmidt – J. Becker, Zukunft und Hoffnung. Stuttgart 1981, 101. Vgl. auch Merklein 65.71.

¹¹³ Vgl. das vorsichtige und differenzierende Urteil von Becker (s. Anm. 87) 83 f und Merklein (s. Anm. 92) 162–164.

grund darstellt, mit dessen Hilfe Jesus sein eigenes Wirken gedeutet hat. Bei Jesaja ist nun aber das Heilwerden der Kranken und Bedrückten integrierender Teil der endzeitlichen Restitution Israels. In der Heilszeit, die das Jesajabuch verkündet, wird Gott sein Volk heilen und führen (57, 18); er wird seine Wunden verbinden (30, 26) und kein Mensch wird in jenen Tagen in Israel mehr sagen: „Ich bin krank“ (33, 24).

Auch die Heilungswunder Jesu sind also Zeichenhandlungen, die Künftiges ansagen und es zugleich schon zur Gegenwart machen. Sie zielen unmittelbar auf die Sammlung und Erneuerung Israels. Für Jesus darf im endzeitlichen Gottesvolk niemand vom Heil ausgeschlossen sein: weder die Außenseiter noch die Sünder, noch die Kranken.

5. Die Sammlungsbitte

Wir haben uns bisher vorwiegend mit den *Zeichenhandlungen* Jesu beschäftigt. Im folgenden soll es stärker um seine *Worte* gehen. Zu der am wenigsten umstrittenen Wortüberlieferung gehört nun aber das Vaterunser. In diesem Gebet begegnet klar und markant das Thema der Basileia: „Es komme dein Reich“ (Lk 11, 2). Das Volk-Gottes-Thema scheint im Vaterunser zu fehlen. Nach allem, was wir bisher über die Korrelation von Reich Gottes und Volk Gottes bei Jesus gesehen haben, wäre gerade das aber höchst auffällig. Tatsächlich ist das Volk-Gottes-Thema da; es verbirgt sich in der 1. Vaterunserbitte „Es werde geheiligt dein Name“ (Lk 11, 2), die mit der 2. Bitte formal und inhaltlich eng zusammengehört¹¹⁴.

In der 1. Vaterunserbitte geht es nicht um die Aktivität des Menschen wie etwa in Lev 22, 32 oder Jes 29, 23, sondern um Gottes ureigenes Werk: sein endzeitliches Handeln¹¹⁵. Allerdings wird nicht um ein Handeln Gottes gebetet, welches in ferner, noch weit entrückter Zukunft läge. Das Geschehen, in welchem Gott seinen Namen heiligt, und das Kommen des Reiches stehen beide in der gleichen zeitlichen Spannung zwischen *schon* und *noch nicht*, zwischen sich bereits erfüllender Gegenwart und noch ausstehender Zukunft, wie wir sie sonst bei Jesus beobachtet haben. Gott wird schon in nächster Zukunft seinen Namen definitiv heiligen¹¹⁶ – ja, er hat mit dieser Heiligung bereits begonnen. Was ist konkret gemeint?

Die Formel, daß Gott seinen Namen heiligt, findet sich im gesamten Alten Testament *nur bei Ezechiel*¹¹⁷, und sie hat dort einen präzisen, genau umrisse-

¹¹⁴ Zum Parallelismus zwischen der 1. und 2. Bitte vgl. *J. Jeremias*, Das Vater-Unser im Lichte der neueren Forschung, in: *ders.*, Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte. Göttingen 1966, 152–171, 161.164; *A. Vögtle*, Das Vaterunser – ein Gebet für Juden und Christen?, in: *M. Brocke – J. J. Petuchowski – W. Strolz* (Hg.), Das Vaterunser. Gemeinsames im Beten von Juden und Christen. Freiburg 1974, 165–195, 169 f.

¹¹⁵ Vgl. *S. Schulz*, Q. Die Spruchquelle der Evangelisten. Zürich 1972, 89; *Schlosser* 1, 251 f.

¹¹⁶ Zu beachten ist der Aorist. Vgl. *Schlosser* 1, 252.

¹¹⁷ Einzige Ausnahme: Sir 36, 4! Dort ist – wie in 1 QM 11, 14 f – die Heiligung des Namens göttliches Gerichtshandeln an denen, die sich Gott widersetzen (36, 2 f. 5–12). Allerdings taucht dann so-

nen Sinn. Ihr Inhalt ist keineswegs variabel. Gott heiligt seinen Namen dadurch, daß er Israel von überall her sammelt, es erneuert und es wieder zu einem heiligen Volk macht. Vgl. Ez 20, 41 und vor allem 36, 23: „Meinen großen, bei den Völkern entweihten Namen, den ihr mitten unter ihnen entweiht habt, werde ich wieder heiligen. Und die Völker – Spruch Jahwes – werden erkennen, daß ich Jahwe bin, wenn ich mich an euch vor ihren Augen als heilig erweise.“ Anschließend führt der Text aus, auf welche Weise sich Gott an Israel als heilig erweist und so seinen Namen heiligt: 1. durch die Sammlung des Volkes aus der Zerstreung, 2. durch die Rückführung des Volkes in sein Land, 3. durch die Gabe eines neuen Herzens und eines neuen Geistes, die wahre Toraerfüllung möglich machen, 5. dadurch, daß Israel zum wahren Gottesvolk wird (36, 24–28).

Obwohl für Jesus eine Sammlung Israels aus dem Exil keine Rolle mehr spielen konnte, war er in der Lage, die Sprache Ezechiels zu übernehmen¹¹⁸. Denn Ezechiel meint eben, wie die obige Zusammenstellung zeigt, mit der Heiligung des Namens nicht nur die Rückführung Israels aus der Diaspora, sondern zugleich dessen endzeitliche Restitution.

„Geheiligt werde dein Name!“ heißt also konkret: „Sammele und erneuere dein Volk! Laß es zum wahren Gottesvolk werden!“ Diese vom Alten Testament her geforderte Präzisierung der 1. Vaterunserbitte zeigt erneut den tiefen Zusammenhang zwischen Reich Gottes und Volk Gottes bei Jesus. Gerade indem Gott durch die Sammlung Israels seinen Namen heiligt (1. Bitte), kommt sein Reich (2. Bitte).

6. Das Gleichnis vom Sämann

Meist wird bei der Auslegung des Gleichnisses vom Sämann (Mk 4, 3–9)¹¹⁹ die Aussaat des Samens mit der *Wortverkündigung* Jesu gleichgesetzt, wobei offenbar die urchristliche Kommentierung des Gleichnisses in Mk 4, 13–20 großen Einfluß ausübt. Eine solche Deutung ist jedoch bei einem Gleichnis, das wie alle Saatgleichnisse von der Basileia handelt (vgl. Mk 4, 26.30; Mt 13, 24), wenig einsichtig. Denn Jesus hat das Kommen der Basileia keineswegs auf seine Verkündigung eingeengt. Gewiß, das Reich kommt schon, indem er es proklamiert oder indem er es den Armen Israels zuspricht. Aber es kommt, wie wir sahen, genauso in den Machttaten und Zeichenhandlungen Jesu. Von daher gesehen ist es von vornherein unwahrscheinlich, daß Jesus im Gleichnis vom Sä-

fort in 36, 13–19 assoziativ, wohl beeinflusst durch Ez 36, der Motivkomplex der Sammlung Israels auf.

¹¹⁸ Dabei könnte das *Quaddisch*, in welchem gebetet wird „verherrlicht und geheiligt werde sein großer Name“, eine vermittelnde Rolle gespielt haben. Aber auch hinter dieser Eulogie des Quaddisch steht deutlich Ez 36–38. Vgl. J. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*. Hildesheim 1962, 93.

¹¹⁹ Für eine ausführliche Begründung von Abschnitt 6 vgl. G. Lohfink, *Die Metaphorik der Aussaat im Gleichnis vom Sämann* (Mk 4, 3–9), in: *À cause de l'Évangile. Études sur les Synoptiques et les Actes* (FS J. Dupont). Paris 1985, 211–228.

mann die Aussaat einfachhin mit der Verkündigung des Wortes gleichgesetzt hat.

Maßgebend für die richtige Auslegung muß die Metaphorik der Aussaat im Alten Testament sein, und zwar ist speziell nach denjenigen alttestamentlichen Belegen zu fragen, in denen *Gott* der Säende ist. Dann zeigt sich sofort: Wenn im Alten Testament von Gott selbst gesagt wird, daß er aussät, so geht es ausnahmslos um das Säen *von Menschen*, wobei mit diesen Menschen stets Israel gemeint ist. Gott hat sein Volk unter die Völker gesät (Sach 10, 9), oder er sät es in der kommenden Heilszeit im Lande neu aus, damit es zum wahren Israel wird und zugleich zu jenem unermeßlich großen Volk heranwächst, das den Patriarchen verheißen wurde (Hos 2, 1–3.25). Besonders instruktiv ist Jer 31, 27 f: „Seht, es werden Tage kommen – Spruch Jahwes –, da säe ich über das Haus Israel und über das Haus Juda eine Saat von Menschen und eine Saat von Vieh. Wie ich über sie gewacht habe, um auszuwurzeln und einzureißen, zu zerstören, zu vernichten und zu schaden, so werde ich über sie wachen, um aufzubauen und einzupflanzen – Spruch Jahwes.“ Jer 31, 27 f zeigt sehr schön, wie nahe die Bilder des *Bauens* (vgl. Mt 16, 18), der *Pflanzung* (vgl. Mt 3, 10) und der *Aussaat* (vgl. Mk 4, 3–9) beieinanderliegen. Wenn Gott in diesen Bildern der Handelnde ist, geht es stets um die endzeitliche Erneuerung Israels¹²⁰.

Wendet man diese Beobachtungen auf das Gleichnis vom Sämann an, so ergibt sich ein ausgezeichnete Sinn. Das Gleichnis sagt dann, daß durch das Werk des Sämanns in Israel die endzeitliche Erneuerung des Gottesvolkes eingeleitet wurde. Bei diesem Werk, das Gott durch Jesus tut, treten nun freilich Widersacher auf. Jesus wählt, stellvertretend für vielerlei mögliche Feinde der Saat, nach einem beliebten Schema volkstümlichen Erzählens *drei* Opponenten, welche die Saat in verschiedenen Phasen ihres Wachstums bedrohen: 1. sofort nach der Aussaat, 2. nach dem Aufkeimen, 3. im weiteren Verlauf des Wachstumsprozesses. Das Werk Gottes, die Schaffung des wahren, endzeitlichen Israel, ist also vom Anfang bis zum Ende von mächtigen Opponenten bedroht. Allerdings liegt hier noch nicht die Pointe des Gleichnisses. Diese ergibt sich erst am Ende in V. 8: Trotz aller Bedrohungen und aller Verluste bringt der Acker im ganzen einen reichen Ertrag. Das heißt aber: Das Werk Gottes wird gelingen. Das endzeitliche Israel wächst schon heran und wird seine Frucht bringen¹²¹.

Das Gleichnis vom Sämann braucht also keineswegs auf eine Darstellung des Schicksals des Wortes eingeengt zu werden – so wenig dieser Aspekt auszuschließen ist. Es läßt sich genausogut und der theozentrischen Saatmetaphorik des Alten Testaments kongenialer auf die eschatologische Erneuerung Israels hin auslegen. Dann aber setzt auch Mk 4, 3–9 die Korrelation von Reich Gottes und Volk Gottes voraus. Denn die endzeitliche Aussaat des Volkes Gottes wird ja als Gleichnis für das Kommen der Basileia erzählt.

¹²⁰ Auch in der zwischentestamentlichen Literatur ist die hier beschriebene Metaphorik nicht unbekannt. Vgl. äthHen 62, 8: „Die Gemeinde der Heiligen und Auserwählten wird gesät werden.“

¹²¹ Vgl. G. Lohfink, Das Gleichnis vom Sämann (Mk 4, 3–9), in: BZ 30 (1986) Heft 1.

7. Die Parabel vom Festmahl

Unsere Auslegung des Sämannsgleichnisses wird durch die Parabel vom Festmahl (Lk 14, 16–24) erhärtet¹²². Auch hier geht es um das eschatologische Werk Gottes, dessen eigentlicher Ort das Gottesvolk ist. Sieht man einmal davon ab, daß die Parabel vom Festmahl ihren Stoff nicht wie Mk 4, 3–9 der Natur, sondern der gesellschaftlichen Sphäre entnimmt, so zeigen sich erstaunliche Gemeinsamkeiten: Nach einer Exposition (V. 16 f) nehmen zunächst drei negative Teile (VV. 18–21) breiten Raum ein. Dann kommt die Wende zum Positiven, die zugleich die Pointe der Parabel enthält (VV. 21.23 c). Wie im Gleichnis vom Sämann liegt also das Schema 3 + 1 vor, wobei auf dem letzten, positiven Teil das „Achtergewicht“ ruht.

Das Festmahl mußten damalige jüdische Hörer als das große eschatologische Mahl verstehen, das Gott veranstaltet (vgl. V. 15). Wenn es zu diesem Mahl eigens Eingeladene gibt (V. 17), so kann es sich nur um das Gottesvolk insgesamt¹²³, nicht aber um einen begrenzten Teil von ihm handeln¹²⁴. Anhand von drei exemplarischen Fällen schildert die Parabel, wie sich sämtliche Eingeladenen entschuldigen und fernbleiben. Genauso wie die Aussaat in Mk 4, 3–9 scheint auch das Festmahl in Lk 14, 16–24 zu scheitern. Da bringt der letzte Teil des Gleichnisses die Wende: Der Hausherr lädt die Armen und Außenseiter der Stadt ein, damit das Mahl stattfinden kann (V. 21). Und wie im Gleichnis vom Sämann steht nun am Ende das Motiv der Fülle: „damit mein Haus voll wird“ (V. 23).

Der frühen Kirche mußte sich bei all dem eine Deutung auf die Heidenmission geradezu aufdrängen (vgl. Mt 22, 8–10). Jesus formuliert aber in dieser Parabel noch sehr indirekt. Er sagt lediglich: Das Festmahl der Basileia findet auf jeden Fall statt. Wenn die Geladenen nicht wollen, lädt sich Gott andere ein. Er verschiebt sein Vorhaben nicht und läßt es von niemandem verhindern. – Auch hier liegt die Korrelation von Reich Gottes und Volk Gottes auf der Hand: Zu einem Festmahl braucht man Menschen. Das Reich Gottes braucht ein Volk.

8. Die Völkerwallfahrt

Die Parabel vom Festmahl verrät gegenüber dem Sämannsgleichnis bereits eine Zuspitzung der Situation. Es gibt nicht nur mächtige Opponenten; ein Sich-

¹²² Lk 14, 16–24; Mt 22, 1–10 und ThomEv 64 sind redaktionelle Bearbeitungen einer älteren Fassung des Gleichnisses. Zum Inhalt dieser älteren Fassung vgl. A. Weiser, Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien. München 1971, 63f. In der lukanischen Fassung sind 14, 22.23 a b (24?) traditionsgeschichtlich sekundär. V. 23c bildete ursprünglich einmal den Abschluß von 21.

¹²³ So mit Recht A. Vögtle, Die Einladung zum großen Gastmahl und zum königlichen Hochzeitsmahl, in: ders., Das Evangelium und die Evangelien. Düsseldorf 1971, 171–218.

¹²⁴ Daß zum Mahl der Basileia zunächst nur die Führer Israels oder die Gerechten oder die Reichen des Volkes eingeladen werden und erst nach deren Absage die Armen und die Sünder, widerspräche völlig der Botschaft und Praxis Jesu. So richtig E. Haenchen, Das Gleichnis vom großen Mahl, in: ders., Die Bibel und wir. Tübingen 1968, 135–155, 153f.

Verweigern Gesamt-Israels kommt in Sicht. Die Parabel dürfte deshalb eher am Ende der öffentlichen Wirksamkeit Jesu anzusetzen sein. Noch einen Schritt weiter geht das radikale *Drohwort* Mt 8, 11 f par Lk 13, 28 f, das uns bereits im Rahmen der matthäischen Ekklesiologie beschäftigt hat. Es ist bedeutungsvoll, weil es für Jesus die Vorstellung von der Völkerwallfahrt bezeugt¹²⁵. Ursprünglich dürfte es folgendermaßen gelautet haben¹²⁶: „Ich sage euch: Sie werden vom Aufgang und vom Niedergang kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Reich Gottes zu Tische liegen. Ihr aber werdet hinausgeworfen werden.“

Das Wort blickt voraus in die Zeit der Heilsvollendung. Die *Stammväter Israels* sind von den Toten auferstanden und mit dem Gottesvolk der Endzeit vereint. Sie werden wegen des jüdischen Heilstrauens auf die Väter (besonders auf Abraham) eigens genannt. Gerade dadurch erhält der Ausschluß der jetzigen Generation seine ganze Schärfe. Selbstverständlich sind die Stammväter nur als *pars pro toto* genannt. Mit ihnen sind alle Gerechten Israels auferstanden. Das Reich Gottes kommt zu seiner Vollendung¹²⁷. Die Vollendung wird wie in Lk 14, 16–24 im Bild des Festmahls dargestellt. Zu diesem Mahl aber kommen andere von überall her. Da sie den jüdischen Hörern Jesu gegenübergestellt sind, können mit ihnen nur die Heiden gemeint sein. Die Heidenvölker erhalten Anteil an jenem Mahl, das an sich gerade dem jetzigen Israel bereitet war. Dieses aber wird hinausgeworfen.

Daß Jesus hier auf den alttestamentlichen Motivkomplex der Völkerwallfahrt (vgl. Jes 2, 2–5; 60; Jer 3, 17; Sach 8, 20–23) zurückgreift, liegt auf der Hand. Entscheidend an diesem Motivkomplex ist folgendes: Die Heiden, die sich von überall her nach Jerusalem aufmachen, sind nicht aufgrund missionarischer Aktivität gläubig geworden, sondern durch den faszinierenden Glanz, den die Zionstadt ausstrahlt. Das Heil, das im Gottesvolk sichtbar wird, lockt sie herbei. Die Heidenvölker erhalten ihren Anteil am Heil Gottes, indem sie an Israel Anteil erhalten.

Man kann das Verhalten Jesu allein vor dem Hintergrund dieser Vorstellung wirklich verstehen. Nur so wird plausibel, warum er sein Wirken, trotz aller Offenheit für die Heiden (Mt 8, 5–10), strikt auf Israel begrenzt. Er muß in Israel wirken, denn nur wenn im Volk Gottes das Licht des Gottesreiches aufstrahlt, können sich die Heiden in der endzeitlichen Völkerwallfahrt auf den Weg machen und Gott in Israel finden.

¹²⁵ Zur Authentizität von Mt 8, 11 f vgl. F. Hahn, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament*. Neukirchen-Vluyn 1965, 26–28.

¹²⁶ Die Lukasfassung ist in ihrer Zweiteilung sekundär. Zur Rekonstruktion vgl. Schulz (s. Anm. 115) 323 f; zur Authentie Merklein (s. Anm. 92) 118.

¹²⁷ Vgl. Jeremias 1959, 47 f.

9. Die Gerichtsworte über Israel

Matthäus- und Lukasevangelium enthalten eine relativ große Zahl von Gerichtsworten Jesu über Israel¹²⁸. Zu ihnen zählt der bereits behandelte Spruch Mt 8, 11 f, ferner Sprüche gegen Chorazin und Betsaida (Lk 10, 13 f), gegen Kafarnaum (Lk 10, 15), gegen Jerusalem (Lk 13, 34 f) und vor allem gegen „dieses Geschlecht“ (vgl. bes. Lk 11, 29–32.49–51). Fast all diese Gerichtsworte sind über die Logienquelle vermittelt und dürften in der nachösterlichen Israelmision (genauer: bei deren Scheitern) einen festen Sitz im Leben gehabt haben¹²⁹. Das schließt freilich keineswegs aus, daß sie auf Jesus selbst zurückgehen. Folgendes ist ihnen gemeinsam:

Sie fassen, sieht man von Lk 10, 13–15 ab, Gesamt-Israel ins Auge. Besonders deutlich ist das in den Worten über αὕτη ἡ γενεά. „Dieses Geschlecht“ meint die gegenwärtig lebende Generation Israels, die mit der eschatologischen Botschaft und Praxis Jesu konfrontiert ist. Wie sehr es um das Schicksal Gesamt-Israels geht, wird aber auch daran deutlich, daß in Mt 8, 11 f; Lk 10, 13 f und Lk 11, 29–32 Heiden dem Gottesvolk antithetisch gegenübergestellt werden.

Die genannten Gerichtsworte rechnen mit einer definitiven Verweigerung Israels. Jesus hat sie mit Sicherheit nicht zu Beginn seines öffentlichen Auftretens gesprochen. Sie setzen eine längere Wirksamkeit Jesu voraus, ja, sie sind wahrscheinlich sogar schon in einer Situation gesprochen, in der sich sein gewaltsamer Tod abzeichnet. Sie zeigen, daß für Jesus Israel in die entscheidende Krise seiner Geschichte getreten ist. Noch ist freilich die Entscheidung des Volkes nicht endgültig. Noch immer besteht eine letzte Hoffnung, daß die Hörer Jesu die Zeichen der Zeit begreifen und ihre eigene Situation verstehen (Lk 12, 54–57). Gerade deshalb gerät Jesus ja auch in die sprachlich zugespitzte Form der Gerichtsrede hinein. Die Schärfe der Drohung will Umkehr in letzter Stunde bewirken.

Äußerst auffällig ist, in welchem Maß Jesus einzelne Städte Israels oder sogar das gesamte Volk als *Kollektiv* angreift¹³⁰. Hätte er nicht sorgfältiger zwischen dem sich verweigernden Teil des Volkes auf der einen Seite und seinen Jüngern und Sympathisanten auf der anderen Seite unterscheiden müssen? Die Universalität seiner Gerichtsdrohung dürfte nicht nur von der Redegattung her bedingt sein; sie muß noch tiefere Gründe haben. Diese werden vor allem darin liegen, daß es Jesus eben um Gesamt-Israel geht. Er will nicht nur einen Teil des Volkes gewinnen, und schon gar nicht eine *Restgemeinde* gründen¹³¹, sondern

¹²⁸ Zum Thema des Gerichts bei Jesus vgl. vor allem *Becker* (s. Anm. 87) 86–104.

¹²⁹ Vgl. *Lührmann* (s. Anm. 31) 24–48.84.87 f.93 f; *Schulz* (s. Anm. 115) 323–378.

¹³⁰ Schon von hier aus gesehen zeigt sich die Mißverständlichkeit der häufig wiederholten These, daß es Jesus primär um den einzelnen gegangen sei. Diese These vertreten z. B. *H. Conzelmann*, Art. Eschatologie IV, in: RGG 2, 665–672, 667 f; *G. Klein*, „Reich Gottes“ als biblischer Zentralbegriff, in: EvTh 30 (1970) 642–670, 657; *Gräßer* (s. Anm. 108) 182 f; *H. Schürmann*, Gottes Reich – Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Licht seiner Basileia-Verkündigung. Freiburg 1983, 35 f (der seltenerweise die eschatologischen Zeichenhandlungen Jesu zu Ausnahmen degradiert).

¹³¹ So z. B. *K. L. Schmidt*, Art. ἐκκλήσια, in: ThWNT 3, 502–539, 530. Dagegen wenden sich heute fast alle Forscher. Vgl. besonders *J. Jeremias*, Der Gedanke des „Heiligen Restes“ im Spätjudentum

für ihn hängt alles davon ab, daß das gesamte Gottesvolk einschließlich seiner Führer die Basileia annimmt. Es ist eine ähnliche Situation wie später bei Paulus (vgl. oben § 2,4). Auch dieser begnügt sich ja keineswegs damit, daß ein „Rest“ Israels erwählt bleibt. „Ganz Israel“ muß gerettet werden, damit die ganze Welt durch Israel das Heil finden kann. So zeigen gerade die Gerichts- und Drohworte Jesu noch einmal seinen unbedingten Anspruch auf das gesamte Israel¹³².

10. Die Jünger Jesu

Die Drohworte gegen Israel markieren deutlich einen Einschnitt im Wirken Jesu. Wie ging es weiter? Hat Jesus, als er die Gleichgültigkeit des Volkes sah, die Zielrichtung seines Wirkens geändert und sich von da an ganz auf den Jüngerkreis konzentriert, um ihn zum Kern einer späteren Kirche zu machen?¹³³ Eine solche Neubestimmung der Funktion des Jüngerkreises ist exegetisch nicht zu erweisen. Es mag zwar sein, daß sich Jesus zuletzt stärker der Jüngerbelehrung gewidmet hat. Damit veränderte er jedoch keineswegs das Wesen und die Aufgabe des Jüngerkreises. Dieser hatte während der Zeit Jesu vom Anfang bis zum Ende die gleiche Aufgabe. Worin bestand sie?

Die beste Antwort gibt Lk 10, 2: „Die Ernte ist groß, aber die Arbeiter sind nur wenige. Bittet daher den Herrn der Ernte, Arbeiter in seine Ernte zu senden.“ Der „Herr der Ernte“ ist selbstverständlich Gott. Die Ernte ist uraltes biblisches Bild für das Gericht, aber auch für die eschatologische Heilszeit. Das Einbringen der Ernte muß die Sammlung Israels zum Gottesvolk der Endzeit meinen. Es kann gar nicht genug Menschen geben, sagt Jesus, die bei dieser Sammlungsbewegung mithelfen. Denn die Zeit drängt wie in den Tagen der Ernte. Jesus hat deshalb Jünger zur Arbeit in der eschatologischen Ernte berufen (Mk 1, 17) und ausgesandt¹³⁴. Sie sind Mitarbeiter Jesu zur Sammlung Israels angesichts der nahen Basileia¹³⁵.

Darüber hinaus hat der Jüngerkreis von Anfang an eine zweite Aufgabe, die freilich mit der ersten eng zusammenhängt¹³⁶: Die Jünger sollen in ihrer Exi-

und in der Verkündigung Jesu, in: *ders.* (s. Anm. 114) 121–132, dort 129–131; *Schlosser* 2, 583. Allerdings sieht K. L. Schmidt durchaus den Bezug des „Restes“, den er als *pars pro toto* versteht, auf Gesamt-Israel.

¹³² Vgl. *Dahl* 149.

¹³³ So z. B. *T. Schmidt*, *Der Leib Christi. Eine Untersuchung zum urchristlichen Gemeindegedanken*. Leipzig – Erlangen 1919, 250 f.

¹³⁴ Vgl. *Pesch* (s. Anm. 68) 26–28. Zur Historizität der Jüngeraussendung s. vor allem *Hengel* (s. Anm. 98) 35 f.

¹³⁵ Grundlegend: *Hengel* 1968, 80–89.

¹³⁶ *F. Mußner* (Gab es eine „galiläische Krise“?, in: *P. Hoffmann* [Hg.], *Orientierung an Jesus* [FS J. Schmid]. Freiburg 1973, 238–252) teilt, wie viele vor ihm, die Funktion des Jüngerkreises Jesu in zwei Phasen: Zunächst sind die Jünger „Multiplikatoren“ Jesu; nachdem Jesus jedoch in Galiläa gescheitert ist, zieht er sich auf den engeren Jüngerkreis zurück und macht ihn „zum Kern der kommenden Heilsgemeinde“ (247). Eine solche „Umfunktionierung des Jüngerkreises“ (244) ist jedoch weniger wahrscheinlich. Es gibt bei Jesus von Anfang an *Jüngerunterweisung*, und Jesus wirkt bis zum Ende *öffentlich*.

stanz als einzelne und als Gemeinschaft *zeichenhaft* darstellen, was in Gesamt-Israel geschehen soll¹³⁷: völlige Hingabe an das Evangelium vom Reich Gottes, radikale Umkehr zu einer neuen Lebensordnung, gewalt- und herrschaftsfreie Kommunikation, Sammlung zu einer brüderlichen und schwesterlichen Gemeinschaft. Im Grunde wäre an dieser Stelle jetzt die gesamte Jüngerunterweisung Jesu zu entfalten. Das kann selbstverständlich nicht geschehen. Festzuhalten ist hier nur folgendes:

Jene Nachfolge, die den Jüngerkreis prägt und seine Existenz bestimmt, soll diesen nicht gegen das übrige Israel abschließen. Denn die Radikalität neuer Existenz ist *von allen* in Israel gefordert, auch von den „ortsgebundenen“ Anhängern Jesu. Verschieden sind nur die konkreten *Gestaltungsformen* dieser Radikalität¹³⁸: sie haben der jeweiligen Lebenssituation zu entsprechen. Jesus hat nicht alle Menschen in Israel zu Jüngern berufen, wohl aber alle in die vollkommene Hingabe an das Reich Gottes¹³⁹. Der Jüngerkreis unterscheidet sich also nicht *prinzipiell* durch größere Radikalität vom übrigen Israel, sondern nur dadurch, daß er die ihm spezifische Existenzform der *Nachfolge* lebt, oder auch dadurch, daß er in jene Hingabe an das Reich Gottes, die ganz Israel leben soll, *bereits jetzt* eingetreten ist. Auch in diesem Sinne ist er für Israel geöffnet und ständig auf ganz Israel ausgerichtet.

Damit ist klar: Der Jüngerkreis ist nicht der „heilige Rest“ Israels, und er ist erst recht keine *neue Gemeinde* innerhalb oder außerhalb des Gottesvolkes, die Jesus, als er auf zunehmenden Widerstand stieß, zum *Ersatz* oder zur *Ablösung* für Israel bestimmt hätte. Er ist vielmehr von seinem bleibenden signifikanten Bezug auf Gesamt-Israel her zu definieren. Er soll das endzeitliche Gottesvolk, um das es Jesus geht, präfigurieren¹⁴⁰. Er soll *zeichenhaft* darstellen, was ganz Israel werden soll. Er soll die eschatologische Existenz Israels unter der Herrschaft Gottes jetzt schon beginnen lassen¹⁴¹. Insofern ist er – selbstverständlich niemals unabhängig von Jesus, sondern immer nur in der Bindung an ihn – Zeichen der nahen Basileia¹⁴².

¹³⁷ Die Zeichenhaftigkeit der Jünger für Gesamt-Israel hat besonders *Schürmann* herausgestellt.

¹³⁸ Ausführlicher hierzu *Lohfink* 1985, 42–88, bes. 50–52.

¹³⁹ Vgl. *Hengel* 68–70.80f.

¹⁴⁰ Insofern – und nur insofern – darf man den Jüngerkreis Jesu als „Kern der eschatologischen Heilsgemeinde“ bezeichnen. Diese Terminologie verwenden *Schnackenburg* 151; *Vögtle* 1961, 82; *K. Müller*, Jesu Naherwartung und die Anfänge der Kirche, in: *ders.* 9–29, 22.

¹⁴¹ Gegen *Kümmel* (1965, 292–294), der die endzeitliche Existenz des Gottesvolkes für das Verständnis Jesu ganz in die Zukunft verlegt. Ähnlich *Conzelmann* (s. Anm. 130) 668: „Jesus sammelt das Gottesvolk ausschließlich durch seinen Ruf und erwartet die sichtbare Sammlung beim Anbruch des Reiches.“ Ähnlich *L. Goppelt*, Theologie des Neuen Testaments 1: Jesu Wirken in seiner theologischen Bedeutung. Göttingen 1975, 257. Zu dieser Verkenntung der Relevanz der präsentischen Eschatologie Jesu für das Gottesvolk vgl. *Lohfink* 1985, 176.

¹⁴² Vgl. *Schnackenburg* 154f.160; *Merklein* 66. – Siehe auch oben Anm. 108.

11. Das letzte Mahl

In welchem Verhältnis steht Jesu letztes Mahl zu seiner Reich-Gottes-Praxis, das heißt zu dem Versuch, ganz Israel im Blick auf die nahe Basileia zu sammeln? Ist Jesus in diesem Mahl bei seiner Hinwendung zu Israel geblieben, hat er sie gar vertieft und bekräftigt, oder hat er sich angesichts seines Todes von Israel abgewandt und durch die Institution der Eucharistie etwas Neues, nämlich die Kirche (verstanden als *neues* Gottesvolk) gestiftet?¹⁴³

Zunächst einmal fällt auf, daß Jesus trotz des Todes, den er auf sich zukommen sieht, an seiner Erwartung des Reiches Gottes festhält. Dies zeigt der sogenannte „eschatologische Ausblick“ Mk 14, 25 par Lk 22, 16.18. Er lautet in der kürzeren, markinischen Fassung¹⁴⁴: „Amen, ich sage euch: Ich werde nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken bis zu jenem Tag, da ich neu davon trinke im Reiche Gottes.“ Jesus bleibt also dabei, daß jenes Mahl der vollendeten Basileia, von dem in Mt 8, 11 f und Lk 14, 16–24 die Rede gewesen war, stattfinden wird. Der eschatologische Ausblick in Mk 14, 25 ist nicht nur Todesprophetie, sondern Bekräftigung all dessen, was Jesus über das Kommen der Basileia verkündet hatte¹⁴⁵. Die Frage ist nur: Mit welchem Volk wird das Mahl des Reiches Gottes gefeiert werden?

Für die Antwort auf diese Frage ist die in Mk 14, 17 überlieferte Nachricht, daß Jesus sein letztes Mahl μετὰ τῶν δώδεκα gefeiert habe¹⁴⁶, von entscheidender Bedeutung. Die Zwölf waren ja als Realsymbol für das zu sammelnde eschatologische Israel konstituiert worden. Wenn ihnen jetzt im Rahmen des letzten Mahles in einer feierlichen Geste Brot und Wein dargeboten werden, so erreicht offenbar die Repräsentation Israels durch die Zwölf ihre letzte Verdichtung. Nicht ihnen privat, sondern ihnen *als dem Realsymbol für Gesamt-Israel* eignet sich der in den Tod gehende Jesus in der Darreichung des Brotes und des Weines als Heilsgabe zu¹⁴⁷.

Aber nicht nur die auffällige Wahl der Zwölf zu Tischgenossen zeigt, wie dezidiert Jesus sein letztes Mahl auf Gesamt-Israel ausrichtet. Einen ebenso wichtigen Anhaltspunkt bietet die Applikation seines Todes „für die Vielen“, die in dem Deutewort zum Wein (Mk 14, 24) ausgesprochen wird¹⁴⁸. Mit diesem ὑπὲρ

¹⁴³ Letzteres vertrat z. B. F. Kattenbusch, Der Quellort der Kirchenidee, in: Festgabe A. von Harnack. Tübingen 1921, 143–172: „Das Abendmahl ist der Akt der Gründung seiner ἐκκλησία, seiner ‚Gemeinde‘ als solcher, gewesen“ (169). Allerdings verstand Kattenbusch diese Ekklesia als das wahre Israel (171).

¹⁴⁴ Eine ausführliche Interpretation des „eschatologischen Ausblicks“ bietet H. Patsch, Abendmahl und historischer Jesus. Stuttgart 1972, 89–150.

¹⁴⁵ Vgl. J. Blank, Der „eschatologische Ausblick“ Mk 14, 25 und seine Bedeutung, in: Müller – Stenger (s. Anm. 73) 508–518, 514.

¹⁴⁶ An dieser besonderen Rolle der Zwölf beim letzten Mahl würde auch eine zusätzliche Präsenz des „Lieblingsjüngers“ (vgl. Joh 13, 23) nichts geändert haben. Symbole brauchen zwar Eindeutigkeit, aber sie werden nicht am Reißbrett konstruiert.

¹⁴⁷ Vgl. Dahl 163. Ähnlich, wenn auch vorsichtiger: Patsch (s. Anm. 144) 149.

¹⁴⁸ Das markinische ὑπὲρ πολλῶν und seine Position im Weinwort dürfte gegenüber dem paulinischen ὑπὲρ ὑμῶν (1 Kor 11, 24) ursprünglich sein. Vgl. Patsch (s. Anm. 144) 74–79.87.181; R. Pesch, Das Markusevangelium 2 (HThK 2/2). Freiburg 1977, 374.

πολλῶν deutet Jesus seinen bevorstehenden Tod im Lichte von Jes 53, 11 f als stellvertretenden Sühnetod¹⁴⁹. Aber wer sind die „Vielen“, denen er seinen Tod als sühnende Heilsgabe zueignet?

Meist lautet die Antwort: alle Menschen!¹⁵⁰ Diese Auffassung kann von den πολλοί in Jes 52, 14 f und Mt 8, 11 und außerdem von der johanneischen Gestalt des Brotwortes in Joh 6, 51 c ausgehen. Sie hat manches für sich und dürfte letztlich auch richtig sein. Nur übergeht sie eine Zwischenstufe¹⁵¹. Jesu gesamte Existenz war zuerst *Dasein für Israel* und nur durch dieses Dasein für Israel *Dasein für die Völker* (vgl. Joh 11, 50–52). Nur wenn ganz Israel das Heil findet, können auch die Völker das Heil finden. Von hier her gesehen ist es ausgeschlossen, daß Jesus in der Stunde des letzten Mahles sein Volk, dem seine ganze Sendung galt, vergessen und an Israel vorbei vom Heil für die Völker hätte sprechen können. Wie sollte in diesem Fall das Heil überhaupt zu den Völkern gelangen? Und was war dann mit Israel? Dem, was wir bisher von Jesus gesehen haben, entspricht es allein, wenn er mit den „Vielen“ zunächst Israel meint und erst *vermittelt durch Israel* die Völker insgesamt¹⁵². Jesus hätte dann die Hingabe seines Lebens als eine Setzung von Sühne interpretiert, und zwar von Sühne für jenes Israel, das sich seiner Botschaft verweigert hatte und das sich jetzt anschickte, ihn zu töten¹⁵³.

Exegetische Positionen, die behaupten, das Sühneschema sei als Deutekategorie erst von der nachösterlichen Gemeinde eingeführt worden und mit der Basileia-Botschaft Jesu nicht in Einklang zu bringen, da das Heil der Basileia bereits bedingungsloses Erbarmen sei, das jede Sühne ausschliesse¹⁵⁴, haben weder begriffen, was in der Bibel *Sühne* bedeutet, noch haben sie die *Geschichtlichkeit* der auf Israel zukommenden Basileia verstanden.

Die Nähe der Basileia ist bei Jesus keine zeitlose Nähe des *semper et ubique*, sondern die Basileia ist einmaliges, jetzt zu ergreifendes, nicht beliebig wieder-

¹⁴⁹ Vgl. Patsch (s. Anm. 144) 180–182.

¹⁵⁰ So z. B. Oepke 175; R. Schnackenburg, Art. Kirche, in: LThK 6, 167–172, 168; J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu. Göttingen 1960, 219–223; und vor allem Patsch (s. Anm. 144) 166–168. 183.224.

¹⁵¹ Pesch (s. Anm. 68) 41 weist zu Recht darauf hin, daß der Sühnetod Jesu schon allein deswegen nicht von Anfang an *explizit* universal verstanden worden sein kann, weil von der Urgemeinde nach Ostern gar nicht sofort Heidenmission betrieben wurde. – Einen wichtigen Einblick in die Geschichte der Universalisierung des Sühnetodes Jesu von einem Tod *für das Bundesvolk Israel* bis zum Tod *für alle, die glauben*, bietet auch die Traditions- und Redaktionsgeschichte von Röm 3, 25 f. Vgl. hierzu P. Stuhlmacher, Zur neueren Exegese von Röm 3, 24–26, in: E. E. Ellis – E. Gräßer (Hg.), Jesus und Paulus (FS W. G. Kümmel). Göttingen 1975, 315–333, 330 f; G. Lohfink, Universalismus und Exklusivität des Heils im Neuen Testament, in: W. Kasper (Hg.), Absolutheit des Christentums. Freiburg 1977, 63–82, 63–66.

¹⁵² Die Deutung der „Vielen“ zunächst auf *Israel* ist auch vom zeitgenössischen Verständnis von Jes 53, 11 f (Prophetentargum) und vom Sprachgebrauch in Qumran her gesehen wahrscheinlicher. Vgl. Pesch (s. Anm. 148) 360.

¹⁵³ So auch Pesch (s. Anm. 148) 359 f; ders. (s. Anm. 68) 29 f; M. Hengel, The Atonement. The Origins of the Doctrine in the New Testament. London 1981, 72; Merklein 140 f; ders., Der Tod Jesu als stellvertretender Sühnetod. Entwicklung und Gehalt einer zentralen neutestamentlichen Aussage, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin ... 37 (1985) 66–73, 68.

¹⁵⁴ Vgl. etwa P. Fiedler, Jesus und die Sünder. Frankfurt – Bern 1976, 280 f.

holbares, eben *eschatologisches* Angebot Gottes. Wenn sich in Jerusalem die Repräsentanten Israels Jesus verweigern, dann schlägt *Israel* die Basileia definitiv aus. Schlägt aber Israel die Basileia aus, so hat es den Sinn seiner Existenz verfehlt, das Heil für sich selbst und für die Völker verspielt und das Erwählungshandeln Gottes ad absurdum geführt¹⁵⁵. Nur so ist der furchtbare Ernst der Drohworte, die Jesus gegen Ende seiner öffentlichen Wirksamkeit spricht, erklärbar. In dem Augenblick, da sich Israel durch die Beseitigung Jesu der Basileia definitiv verweigert, entsteht eine Situation, in der nichts mehr so ist, wie es zu Beginn in Galiläa war, und in der Mk 1, 15 („nahegekommen ist die Basileia“) eben nicht mehr einfach wiederholt werden kann. Der *καρπός* ist vorüber und vertan. In dieser Situation hilft nur eine Heilssetzung Gottes, die angesichts der Verweigerung Israels von neuem unverdient und ungeschuldet Leben einräumt. Genau solches Geschehen aber meint die Bibel mit „Sühne“¹⁵⁶. Der Sühneganke steht nicht im Widerspruch zur Basileia-Botschaft Jesu, sondern die Basileia fordert als geschichtlich zukommendes und auf die Annahme durch ein Volk angewiesenes Heil in der Situation ihrer Ablehnung gerade die Setzung von Sühne.

Wahrscheinlich bedeutet es gar keinen Widerspruch zu dem Gesagten, wenn man formuliert, erst im Tode Jesu erweise sich endgültig das wahre Wesen der Basileia, insofern diese selbst noch in der Situation der Vernichtung ihres Repräsentanten Leben einräume und sich eben so als unwiderruflich geschenktes Heil erweise¹⁵⁷. Man hat dann nur auf einer anderen, stärker systematischen und weniger der Sprache der Bibel entsprechenden Ebene formuliert.

Wir dürfen also sagen: Jesus bleibt selbst angesichts des sicheren Todes bei seiner Hinwendung zu Israel, ja, er beweist seine Hinwendung zu Israel in diesem Augenblick tiefer und radikaler als je zuvor. Es zeigt sich somit, daß die Gerichtsworte gegen „dieses Geschlecht“ extreme Sprachversuche gewesen sind, das Volk doch noch zu gewinnen. Als auch diese Versuche fehlschlagen, bleibt nur noch der Weg des Gottesknechtes, der die Schuld der Vielen auf sich lädt. Jesus weicht, als sich Israel verweigert, nicht auf eine Kirche aus – davon zeigen die Abendmahlsworte keine Spur –, sondern er bleibt bei Israel und wendet sich ihm erst recht zu.

12. Das Ergebnis

Mit dem Tode Jesu muß dieser Abriß enden. Die neutestamentlichen Texte über Ostern gehören nicht mehr zur Geschichte des irdischen Jesus, sondern zur Geschichte und Theologie der frühen Kirche. Denn auch wenn man überzeugt ist, daß Auferweckung und Erhöhung Jesu reales Geschehen sind, so ist dieses doch als transzendentes Geschehen dem Zugriff des Historikers entzogen. Historisch unmittelbar zugänglich sind nur das Osterkerygma und die Er-

¹⁵⁵ Vgl. *Merklein* (s. Anm. 153) 1985, 68.

¹⁵⁶ Vgl. *B. Janowski*, Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament. Neukirchen-Vluy 1982.

¹⁵⁷ In diesem Sinn: *Merklein* 142.

scheinungen, insofern sie psychische Phänomene sind, nicht aber der erscheinende Christus selbst. Aufgrund von neutestamentlichen Worten des Auferstandenen kann deshalb niemals *historisch-apologetisch* argumentiert werden. Aber solche Argumentation ist auch gar nicht notwendig. Die Texte, die wir untersucht haben, geben ein erstaunlich kohärentes Bild:

1. Jesus hat sich in seinem Wirken bewußt auf die jüdische Bevölkerung Palästinas konzentriert. Heilungen von Heiden sind selten und werden als Ausnahmen dargestellt. Eine spezifische Lehrtätigkeit vor Heiden ist nirgendwo überliefert.

2. Diese Konzentration auf die jüdischen Bevölkerungsanteile Palästinas ist bei Jesus eindeutig heilsgeschichtlich motiviert: Es geht ihm um die endzeitliche Sammlung Israels. Vor allem die Konstitution der Zwölf zeigt programmatisch den Anspruch Jesu auf das gesamte Zwölfstämmevolk. Es geht nicht nur um den *Rest* Israels und schon gar nicht um eine *Sondergemeinde* innerhalb oder außerhalb Israels.

3. Die *Partikularität* dieser Konzentration auf Israel schließt *Universalität* in keiner Weise aus¹⁵⁸, denn Jesus denkt in dem Schema der Völkerwallfahrt: Das Heil Israels wird das Heil der Völker ermöglichen. „Jesus kommt gerade zu Israel, weil seine Sendung der ganzen Welt gilt. Es handelt sich um einen *repräsentativen* Universalismus.“¹⁵⁹

4. Immer wieder zeigt sich bei Jesus eine feste Korrelation zwischen der Proklamation des Gottesreiches und der Sammlung Israels. Seine eschatologische Verkündigung schließt die Sammlung des Gottesvolkes nicht aus, sondern fordert sie gerade. Wie die Basileia ihre *Zeit* hat, so hat sie auch ihren *Ort*. Sie braucht ein Volk, in dem sie sich durchsetzen kann.

5. Wie Lk 10,2 und 11,2 zeigen, ist für Jesus die Sammlung Israels das eschatologische *Werk Gottes*, um das gebetet werden muß. Gleichzeitig aber ist er selbst derjenige, der dieses Werk tut.

6. In dem Werk der Sammlung Israels gibt es eine Dialektik zwischen *Alt* und *Neu*: Auf der einen Seite geht es Jesus um die Wiederherstellung Israels. Gleichzeitig ist die Sammlung des Gottesvolkes aber ein Geschehen eschatologischer Neuschöpfung, für das der Begriff der Sammlung, wie das Sämansgleichnis zeigt, nicht ausreicht. Man muß deshalb zusätzlich von der *Schaffung des wahren Israel* als der eschatologischen Heilsgemeinde sprechen. Die seit Barn 5,7 nicht selten anzutreffende Rede vom *neuen* Gottesvolk¹⁶⁰ sollte allerdings vermieden werden. Sie ist mißverständlich, da sie im Sinne einer *Ablösung Israels* verstanden werden könnte¹⁶¹.

¹⁵⁸ Vgl. Bosch (s. Anm. 15) 111–115; Schnackenburg 150; Lohfink 1985.

¹⁵⁹ J. Munck, Paulus und die Heilsgeschichte. Kopenhagen 1954, 266.

¹⁶⁰ So z.B. G. Gloege, Reich Gottes und Kirche im Neuen Testament. Darmstadt 1968, 245 u. ö.; Oepke 168 u. ö.; O. Cullmann, Petrus. Jünger – Apostel – Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem. Zürich 1952, 212; O. Kuss, Bemerkungen zu dem Fragenkreis: Jesus und die Kirche im Neuen Testament, in: ThQ 135 (1955) 28–55. 150–183, 43; Bosch (s. Anm. 15) 137.

¹⁶¹ Gegen den Begriff „neues Gottesvolk“ wenden sich mit Recht Vögtle 1959, 63; Müller (s. Anm. 140) 20; Geist (s. Anm. 93) 62.

7. Jesus kann zwar, wie der Täufer, von einer Scheidung sprechen, die mitten durch Israel geht (vgl. vor allem Lk 12, 49–53). Er benutzt die Kategorie der Scheidung jedoch nicht, um äußerlich sichtbar das wahre Israel vom ungläubigen Israel zu sondern¹⁶². Der Jüngerkreis, den Jesus um sich sammelt, hat gerade nicht die Funktion, eine derartige Scheidung zu markieren. Der Jüngerkreis ist vielmehr Präfiguration des ganzen endzeitlichen Gottesvolkes. Er bleibt auf Gesamt-Israel bezogen, und es gehört zu seinem Wesen, daß er diese Relationalität beibehält.

8. Bei der Hinwendung zu Gesamt-Israel bleibt Jesus auch angesichts des Todes, ja, er bekräftigt und vertieft sie noch: Während des letzten Mahles interpretiert er seinen bevorstehenden Tod als Setzung von Sühne durch Gott für ganz Israel, durch die dem Volk von neuem die Möglichkeit der Annahme der Basileia eröffnet wird.

9. Das sich aufgrund unserer historischen Rückfrage (§ 3, 1–11) darbietende Bild ist nicht nur in sich kohärent, es stimmt auch in erstaunlicher Weise mit der Sicht der neutestamentlichen Autoren, die zu Beginn erarbeitet wurde (§ 2, 1–5), überein. Die einzige wichtige Differenz (über die im folgenden noch zu sprechen ist) liegt darin, daß die urchristliche Theologie auch noch den *nachösterlichen* Fortgang der Konfrontation zwischen Evangelium und Israel reflektieren und die erneute Verweigerung Israels konstatieren mußte. Dabei ergaben sich innerhalb des Neuen Testaments hinsichtlich der definitiven Rolle des sich verweigernden Israels zwei ganz verschiedene Positionen. Negativ urteilen Matthäus, Lukas und der Verfasser der Apokalypse, positiv urteilt Paulus. Dieser dürfte dem Denken Jesu, wie es sich uns vor allem im letzten Mahl gezeigt hat, bei weitem am besten gerecht geworden sein.

10. Die Kategorie „Kirchenstiftung“ wird weder Jesus noch der neutestamentlichen Theologie gerecht. Sie liegt, wie wir sahen, nicht einmal in Mt 16, 18 f vor – zumindest nicht auf der redaktionellen Sinnenebene, die Matthäus diesem Text gegeben hat. Und die Tradition, die er in 16, 18 f verarbeitete, braucht hier nicht diskutiert zu werden, da sie in ihrem entscheidenden Punkt, dem Bau der Ekklesia, wohl kaum auf den historischen Jesus zurückgehen dürfte¹⁶³. Dagegen spricht allein schon das $\mu\omicron\upsilon\ \tau\eta\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha\nu$, das sich gegenüber dem älteren, freilich immer noch nachösterlichen $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ als sekundär erweist. Gegen die Echtheit von Mt 16, 18 spricht aber auch die Beobachtung, daß Petrus in der Jerusalemer Urgemeinde nicht als Felsenfundament, sondern als eine von drei Säulen am eschatologischen Tempel der Ekklesia galt (vgl. Gal 2, 9)¹⁶⁴. Möglicherweise ist die Mt 16, 18 zugrunde liegende Tradition überhaupt erst im Zusammenhang mit dem antiochenischen Zwischenfall (Gal 2, 11–13) entstanden¹⁶⁵. Auf jeden Fall spricht derart vieles gegen eine Situierung von Mt 16, 18 im Wirken des historischen Jesus, daß diese Tradition für

¹⁶² Vgl. H. Flender, *Die Botschaft Jesu von der Herrschaft Gottes*. München 1968, 24.

¹⁶³ Vgl. die in Anm. 3 genannte Literatur.

¹⁶⁴ Vgl. Pesch (s. Anm. 3) 102.

¹⁶⁵ Vgl. Bornkamm (s. Anm. 40) 302f; Pesch (s. Anm. 3) 101–104.

die Frage nach einem ekklesialen Willen Jesu nicht herangezogen werden kann. Sollte aber Mt 16, 18 – entgegen all diesen Indizien – in seinem Kern doch authentisch sein, so kann dort mit der ἐκκλησία bzw. dem *qahal* nur die eschatologische Heilsgemeinde des wahren Israel ins Auge gefaßt sein, die für die Basileia gesammelt wird¹⁶⁶. Auch in diesem Fall wäre es unzulässig, von „Kirchenstiftung“ zu sprechen.

§ 4. Schlußfolgerungen

Am Ende muß der Versuch stehen, das gewonnene Ergebnis fundamentaltheologisch auszuwerten. Als grundlegende Einsicht hat sich uns ergeben, daß Jesus Israel zum endzeitlichen Gottesvolk sammeln wollte. Dieser Wille Jesu steht nicht nur in Einklang mit seiner Basileia-Botschaft, er ist sogar ihr notwendiges Korrelat. Denn Gott kann seine Basileia nur in dem Maß aufrichten, in welchem sie ein konkretes Volk formt und verändert. Das Kommen des Gottesreiches und die eschatologische Neuschöpfung Israels gehören deshalb untrennbar zusammen. So wenig Jesus die Proklamation der Basileia aufgegeben hat, so wenig hat er je die Sammlung Israels aufgegeben.

Von hier aus gesehen erledigen sich alle historischen Konstruktionen, die davon ausgehen, daß Jesus in dem Augenblick, da er sah, daß sich ihm Gesamt-Israel verweigerte, eine Kirche gegründet oder zumindest ihre Gründung ins Auge gefaßt habe. Hypothesen dieser Art dienen der Harmonisierung: Sie möchten einerseits daran festhalten, daß Jesus Israel sammeln wollte, möchten aber andererseits eine sich entfaltende nachösterliche Kirche, die in diesem Fall als „neues Israel“ verstanden wird, auf Jesus selbst zurückführen. Damit beides zusammengehen kann, wird eine Wende postuliert, bei der Jesus seine Bemühung um Gesamt-Israel aufgab und statt dessen die Kirche gründete. Nicht nur, daß in einer solchen Konstruktion die Kirche zum *Ersatz* oder zur *Substitution* für Israel wird – wir haben gesehen, daß Jesus gerade in jenem kritischen Augenblick, da ihm der sichere Tod bevorstand und er diesen Tod deuten mußte, erst recht an Israel festhielt.

Eine beliebte Variante der gerade skizzierten Lösung macht den Ursprung der Kirche nicht im Leben des irdischen Jesus, sondern ausschließlich in den Sendungsworten des Auferstandenen bzw. in der Ostererfahrung der Jünger fest. Auch hier geht es um einen Ausgleich zwischen dem Israel-Willen Jesu und der anscheinend neuen Größe „Kirche“. Nur wird hier wegen der anerkannt großen historischen Schwierigkeiten die Wende zur Kirche nicht mehr beim irdischen Jesus, sondern statt dessen einfach beim auferstandenen Christus angesetzt¹⁶⁷. Auch diese Lösung, die sich derzeit auf einen gewissen Konsens

¹⁶⁶ Vgl. K. Berger, Volksversammlung und Gemeinde Gottes. Zu den Anfängen der christlichen Verwendung von „ekklesia“, in: ZThK 73 (1976) 167–207, 204–207.

¹⁶⁷ So z. B. W. Michaelis, Täufer, Jesus, Urgemeinde. Die Predigt vom Reiche Gottes vor und nach Pfingsten. Gütersloh 1928, 133 f.; Kümmel 1943, 42 f.; Conzelmann (s. Anm. 4) 49 f. Von diesen Auto-

berufen kann, vermag nicht zu befriedigen¹⁶⁸. Gegen sie spricht noch nicht unbedingt, daß sie einer fundamentaltheologischen Begründung der Kirche im Willen des irdischen Jesus den Boden entzieht. Damit müßte man sich abfinden. Unerträglich ist hingegen das Verständnis von Auferstehung, das diese Lösung impliziert. Denn die Auferweckung Jesu setzt zwar definitiv und eindeutig frei, was Jesus im Sinne Gottes schon immer gewesen war, aber sie setzt nicht in Diskontinuität zu seinem irdischen Wirken neue Fakten. Man kann nicht mit Hilfe der Erscheinungen des Auferstandenen bzw. des Osterkerygmas theologisch komplettieren, was man beim irdischen Jesus gern hätte, aber historisch nicht findet.

Eine weitere Variante der skizzierten Lösungsversuche möchte den historischen Schwierigkeiten entkommen, indem sie formuliert, Jesus habe zwar nicht in einem förmlichen Stiftungsakt die Kirche gegründet, wohl aber *kirchenrelevante* Akte gesetzt¹⁶⁹. Formulierungen dieser Art sind jedoch zumindest mißverständlich, solange nicht hinzugefügt wird, daß sich diese „kirchenrelevanten“ Akte ihrer Intention nach eben eindeutig auf Israel und gerade nicht auf eine von Israel losgelöste „Kirche“ richteten.

Keines der genannten Denk- oder Formulierungsschemata kann der Fundamentaltheologie wirklich weiterhelfen. Will diese historisch redlich und theologisch plausibel Jesus und die Kirche zusammenbringen, so gibt es für sie nur eine einzige Möglichkeit: bei jenem Willen Jesu anzusetzen, der sich historisch tatsächlich nachweisen läßt – bei seinem Willen, Israel zu sammeln. Im folgenden soll noch einiges über die Vorteile und die Grenzen dieses Ansatzes gesagt werden. Zunächst: Was sind seine Vorteile?

Ein wichtiger Vorteil wurde bereits formuliert: Es liegt ein eindeutiger Wille vor, der historisch faßbar ist, weil er sich in der gesamten Praxis Jesu auswirkt und in klarer Korrelation zur Basileia-Botschaft steht. Dieser Wille Jesu hat sich zumindest in *einer* markanten Zeichenhandlung ausgedrückt, die ins Juridische hineinreicht: in der Schaffung und Aussendung der Zwölf. Jesus hat mit dieser Zeichenhandlung klargestellt, daß die Basileia Gottes ein konkretes und in seinen Umrissen klar definiertes Volk braucht, das sich ihr unterwirft.

ren hat besonders W. G. Kümmel innerhalb der neueren Diskussion des Verhältnisses *Jesus – Kirche* einen außerordentlichen Einfluß ausgeübt. Er sieht die Kontinuität zwischen dem Wirken des irdischen Jesus und der Entstehung der Kirche nach Ostern allein in der Person Jesu (Jesus als exklusives Zeichen der Basileia!) und in der (äußerlich verstandenen) Selbigkeit des Jüngerkreises. Die Kirche ist die Tat des eschatologisch handelnden Gottes, der Jesus durch die Auferweckung in dessen messianisches Amt eingesetzt und so dem Jüngerkreis ein neues, endzeitliches Geschichtsbewußtsein ermöglicht hat: Seit Ostern ist die Zeit des eschatologischen Gottesvolkes angebrochen! Mit der Sammlung Israels durch den irdischen Jesus hat die Kirche hingegen offenbar nichts zu tun. Vgl. zu W. G. Kümmel das Referat bei Heinz 230–240.

¹⁶⁸ Vgl. die Einwände von *Thyen* 133 gegen H. Conzelmann.

¹⁶⁹ So formuliert z. B. *H. Fries*, *Fundamentaltheologie*. Graz 1985, 376 f.: „Es gibt keinen im Leben des irdischen Jesus erkennbaren einzelnen Stiftungsakt, gleichsam eine Stiftungsurkunde der Kirche. Es gibt aber eine Reihe von Tatsachen, Ereignissen und Handlungen, an denen abgelesen werden kann, daß der irdische Jesus an eine Kirche im Sinne einer mit ihm verbundenen Gemeinschaft gedacht und sie intendiert hat.“

Damit ist bereits ein zweiter Aspekt genannt, der für die Fundamentaltheologie von Wichtigkeit ist: Korrelat des Gottesreiches sind nicht fromme Individuen, die sich *in freier Initiative* zu Konventikeln, Bruderschaften oder Gemeinden zusammenschließen, um unter den Bedingungen der Basileia zu leben. Korrelat des Gottesreiches ist vielmehr ein konkretes Volk, das seit altersher erwählt ist, das also der *Initiative Gottes* entstammt und das in der Tora bereits eine umfassende Gesellschaftsordnung besitzt, die ihm – so der Glaube Israels – von Gott selbst geschenkt ist. In diesem von Gott längst erwählten und durch die Tora geformten Israel sollte nach dem Willen Jesu die Basileia ihren Ort haben¹⁷⁰. Von hier aus erweisen sich alle kongregationalistischen Kirchenauffassungen¹⁷¹, wie sie vor allem in der liberalen protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts verbreitet waren, als unhaltbar. Als unhaltbar bzw. als irrelevant erweist sich aber auch die ständig wiederholte Behauptung, Jesus habe dem Kreis derer, die ihm nachfolgten, keine Organisation, keine Verfassung und keinerlei feste Struktur gegeben¹⁷². Diese Überlegung ist nämlich nur in einer ganz vordergründigen Weise richtig. Sie verliert sofort ihren Sinn, wenn man beachtet, daß die Jünger Jesu einerseits ganz auf Israel ausgerichtet sind, welches eben schon längst eine umfassende Gesellschaftsordnung besitzt, und daß andererseits im Ethos Jesu, besonders in seiner Jüngerunterweisung, diese Gesellschaftsordnung unter neue, eschatologische Vorzeichen gestellt wird, die durchaus auf die gesellschaftliche Veränderung Israels zielen.

Für einen fundamentaltheologischen Ansatz bei der Sammlung Israels spricht schließlich noch ein dritter Aspekt, der an das gerade Gesagte anknüpfen kann: Jesus wollte das alte Zwölfstämmevolk nicht nur *restituieren*, sondern er betrachtete das Geschehen, das mit seinem öffentlichen Wirken begann, als die eschatologische *Neuschöpfung* Israels durch Gott. Genau in diesem Zusammenhang haben etwa der Gewalt- und Herrschaftsverzicht, den er vom Gottesvolk fordert, und der absolute Primat der Liebe ihren Ort. Jesus interpretiert die Gesellschaftsordnung Israels da, wo es erforderlich ist, neu, bzw. er zentriert sie auf ihre wahre Mitte. Deshalb ist es völlig falsch, ihm den gesellschaftlichen Willen abzusprechen. Der gesellschaftliche Wille Jesu richtet sich allerdings nicht auf die menschliche Gesellschaft im allgemeinen, sondern allein auf das Gottesvolk. Dieses soll jene von den Propheten verheißene Gesellschaft werden, die ganz unter der Herrschaft Gottes und nicht mehr unter der Herrschaft von Menschen steht (vgl. Mk 10, 42–45)¹⁷³. Wenn Jesus von seinen

¹⁷⁰ Vgl. Müller (s. Anm. 140) 20.

¹⁷¹ Heinz 23 faßt sie folgendermaßen zusammen: Die Kirche entstand „als Konföderation religiöser, in freier Initiative von frommen Individuen gegründeter Ortsgemeinden“. Vgl. auch O. Linton, Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung. Uppsala 1932, 3–30.

¹⁷² So z. B. P. Wernle, Die Anfänge unserer Religion. Tübingen – Leipzig 1904, 52.55.69f; E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen: GS 1. Aalen 1965, 967; Conzelmann (s. Anm. 4) 50.

¹⁷³ Dazu ausführlicher: Lohfink 1985, 57–70. Der Verzicht auf „Herrschaft“ schließt weder *Autorität* noch *Amt* aus. Nach Mk 10, 43f darf es in der Jüngergemeinde ja durchaus „Große“ und „Erste“ geben, solange sie „Diener“ und „Sklaven“ der übrigen Jünger sind.

Jüngern Herrschafts- und Gewaltverzicht verlangt, so geht es ihm dabei genau um jene neue gesellschaftliche Form Israels, die der Gottesherrschaft entspricht¹⁷⁴. Nimmt man diesen Willen Jesu, der das alte Heilsvolk Israel in die eschatologische Gestalt seiner Existenz hineinführen will, ernst, so ist nicht einzusehen, wieso die Theologie überhaupt noch einen „Offenbarungsfortschritt“ braucht, der aus dem Willen Jesu zum endzeitlichen *Israel* den Willen zur *Kirche* macht. Weder die sittliche Radikalität noch die eschatologische Dringlichkeit, noch die gesellschaftliche Konkretheit, mit der Jesus das Gottesvolk angesichts des Gottesreiches verändern will, könnte durch eine Wende Jesu zur Kirche überboten werden. Die Fundamentaltheologie wird deshalb gut daran tun, ihren ekklesiologischen Ansatz exakt in dem Willen Jesu zur eschatologischen Sammlung Israels festzumachen und nirgendwo anders.

Nach den Vorteilen müssen nun freilich auch die Grenzen dieses Ansatzes genannt werden. Sie sind einfach damit gegeben, daß die Kirche mit jenem Israel, das Jesus sammeln und erneuern wollte, gar nicht völlig identisch ist. Inwiefern nicht? Schwierigkeiten macht dabei keineswegs die *eschatologische* Komponente. Wer behauptet, das eschatologische Bewußtsein Jesu schließe den Gedanken an eine gegenwärtige Kirche aus¹⁷⁵, oder gar dekretiert, nach dem Verständnis Jesu solle das Gottesvolk der Endzeit erst bei der eschatologischen Vollendung in Erscheinung treten¹⁷⁶, nimmt weder die präsentische Dimension der Eschatologie Jesu ernst, noch hat er die tiefgreifende Korrelation zwischen Reich Gottes und Volk Gottes begriffen. Weil das Reich Gottes *schon jetzt* kommt, muß auch das endzeitliche Gottesvolk *schon jetzt* in Erscheinung treten. An dieser Stelle liegt also noch nicht die eigentliche Schwierigkeit des hier vorgeschlagenen Ansatzes. Sie liegt vielmehr darin, daß es Jesus um das *ganze* Gottesvolk ging. Er wollte gerade nicht einen heiligen Rest oder eine Sondergemeinde als das wahre Israel konstituieren. Auch den Jüngerkreis verstand er nicht als den Anfang einer derartigen Sondergemeinde. Dieser sollte vielmehr Präfiguration des gesamten endzeitlichen Israel sein.

So, wie sich die Dinge nach Ostern entwickelten, war die Kirche dann aber doch nur ein *Teil* Israels. Sie begriff sich zwar mit Recht als das wahre, endzeitliche Israel. Aber sie war historisch überhaupt nur das geworden, was sie war, weil der größere Teil Israels nicht geglaubt hatte¹⁷⁷. Der Unglaube und die Verweigerung, mit der die Jesusgläubigen in Israel konfrontiert wurden, zwangen sogar, die Scheidung mitten durch Israel schon jetzt festzuschreiben und durch Grenzlinien juristisch und organisatorisch abzusichern. Eine solche Entwick-

¹⁷⁴ Hierzu ausführlicher: G. Lohfink, Der ekklesiale Sitz im Leben der Aufforderung Jesu zum Gewaltverzicht (Mt 5, 39b – 42 / Lk 6, 29f), in: ThQ 162 (1982) 236–253. Vgl. jetzt vor allem auch M. N. Ebertz, Das Charisma des Gekreuzigten. Zur Soziologie der Jesusbewegung. Diss. masch. Konstanz 1985.

¹⁷⁵ So z. B. R. Bultmann, Die Frage nach der Echtheit von Mt 16, 17–19, in: E. Dinkler (Hg.), Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments. Tübingen 1967, 255–277, 267.

¹⁷⁶ Siehe oben Anm. 141.

¹⁷⁷ Daß die Verweigerung Israels der Wendepunkt zur Kirche gewesen sei, hat vor allem E. Peterson betont (Die Kirche, in: *ders.*, Theologische Traktate. München 1951, 409–429, 411).

lung aber hatte Jesus noch nicht ins Auge gefaßt. Man kann deshalb sehr wohl von dem Willen Jesu *zum eschatologischen Gottesvolk* sprechen, nicht aber im selben Sinn und auf derselben Ebene von einem Willen *zur Kirche*.

Diese Grenze hat die Fundamentaltheologie sorgfältig zu beachten. Sie darf durchaus, wie es in diesem Kapitel geschah, vom Willen Jesu her historisch argumentieren – aber immer nur, solange sie mit genügender Deutlichkeit sagt, daß die „Kirche“, so wie sie sich faktisch nach Ostern darstellt, noch nicht das *ganze Israel* ist, das Jesus gewollt hat. Die Fundamentaltheologie müßte dahin kommen, die Kirche ganz von Israel her zu definieren; aber nicht nur als das wahre, endzeitliche Israel, welches an Christus geglaubt hat, sondern gleichzeitig als ein Fragment, das aus der Not der Geschichte geboren ist und das von seinem innersten Wesen her weiter auf Gesamt-Israel ausgespannt bleibt. Hält die Fundamentaltheologie diese bleibende Bezogenheit der Kirche auf das ganze Israel fest, so darf sie die Kirche unmittelbar auf Jesus beziehen. Und zwar nicht nur in dem vagen Sinne, daß die innere Dynamik der Botschaft Jesu die Kirche hervorgebracht habe¹⁷⁸, sondern in dem präzisen und für die Fundamentaltheologie allein genügenden Sinn, daß der *Wille Jesu zum eschatologischen Gottesvolk in seiner Gesamtheit und in seiner Fülle* die Kirche mitumfaßt.

LITERATUR

- Dahl, N. A.*, Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewußtsein des Urchristentums. Darmstadt 1963.
- Frankemölle, H.*, Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums“ nach Matthäus. Münster 1974.
- Heinz, G.*, Das Problem der Kirchenentstehung in der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts. Mainz 1974.
- Hengel, M.*, Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8, 21 f. und Jesu Ruf in die Nachfolge (BZNW 34). Berlin 1968.
- Jeremias, J.*, Jesu Verheißung für die Völker. Göttingen 1959.
- , Neutestamentliche Theologie. Gütersloh 1973.
- Kümmel, W. G.*, Jesus und die Anfänge der Kirche, in: *E. Gräßer – O. Merk – A. Fritz* (Hg.), Heilsgeschehen und Geschichte. Marburg 1965, 289–309.
- , Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus. Zürich 1943.
- Lohfink, G.*, Die Korrelation von Reich Gottes und Volk Gottes bei Jesus, in: ThQ 165 (1985) 173–183.
- , Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie. München 1975.
- , Hat Jesus eine Kirche gestiftet?, in: ThQ 161 (1981) 81–97.
- , Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens. Freiburg 1985.
- Merklein, H.*, Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze. Stuttgart 1983.
- Müller, K.* (Hg.), Die Aktion Jesu und die Re-Aktion der Kirche. Jesus von Nazareth und die Anfänge der Kirche. Würzburg 1972.
- Oepke, A.*, Das neue Gottesvolk in Schrifttum, Schauspiel, bildender Kunst und Weltgestaltung. Gütersloh 1950.

¹⁷⁸ So z. B. *M. Goguel*, Jésus et l'Église, in: RHPHR 13 (1933) 197–241, 238; *ders.*, Le problème de l'Église dans le christianisme primitif: RHPHR 18 (1938) 293–320, 296; *A. Loisy*, L'Évangile et l'Église. Bellevue 1908, 134 f; vgl. auch die Schlußbemerkung bei *Heinz* 425.

- Pesch, R.*, Der Anspruch Jesu, in: *Orien.* 35 (1971) 53–56.67–70.77–81.
- Sanders, E. P.*, *Jesus and Judaism.* London 1985.
- Schlier, H.*, Ekklesiologie des Neuen Testaments, in: *MySal* 4/1, 101–221.
- Schlosser, J.*, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus* 1.2. Paris 1980.
- Schnackenburg, R.*, *Gottes Herrschaft und Reich.* Eine biblisch-theologische Studie. Freiburg ³1963.
- Schürmann, H.*, Der Jüngerkreis Jesu als Zeichen für Israel, in: *ders.*, *Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament.* Düsseldorf 1970, 45–60.
- Thyen, H.*, Der irdische Jesus und die Kirche, in: *G. Strecker* (Hg.), *Jesus Christus in Historie und Theologie* (FS H. Conzelmann). Tübingen 1975, 127–141.
- Trautmann, M.*, *Zeichenhafte Handlungen Jesu.* Ein Beitrag zur Frage nach dem geschichtlichen Jesus. Würzburg 1980.
- Trilling, W.*, *Das wahre Israel.* Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums. München ³1964.
- Vögtle, A.*, Der Einzelne und die Gemeinschaft in der Stufenfolge der Christusoffenbarung, in: *J. Daniélou – H. Vorgrimler* (Hg.), *Sentire ecclesiam* (FS H. Rahner). Freiburg 1961, 50–91.
- , *Jesus und die Kirche*, in: *M. Roesle – O. Cullmann* (Hg.), *Begegnung der Christen* (FS O. Karrer). Stuttgart – Frankfurt 1959, 54–81.