

Wie aus dem Reich Gottes die Kirche wurde:

Die Rezeption der Selbstausslegung Jesu bei Lukas, Johannes und Paulus.

Am Anfang soll eine Abgrenzung stehen: Wer im Titel dieses Beitrags eine Anspielung auf Alfred Loisy liest, liest falsch. Denn die Formulierung »Wie aus dem Reich Gottes die Kirche wurde« bezieht sich auf die Rezeption der Selbstausslegung Jesu durch drei theologische Entwürfe des Neuen Testaments. Anders als Loisy folge ich dabei nicht dem historischen, sondern dem literarischen Paradigma: Es geht mir um das Bild von Kirche, das Johannes, Paulus und Lukas zu einem Bestandteil ihrer Jesusrezeption machen. Darüber hinaus ordnet Loisy Reich Gottes und Kirche – nicht hintereinander an, sondern er konstruiert ein »Anstelle-von«: »Jesus hatte das Reich angekündigt, und dafür ist die Kirche gekommen« (Evangelium und Kirche, Frankfurt a.M. 1973, 113). Viele kennen von Loisy's Buch nur diesen einen Satz, und sie denken dann, der sei ironisch gemeint (z.B. Benedikt XVI. in seinem Jesusbuch, S. 78). Damit tut man Loisy aber bitteres Unrecht, denn nichts liegt ihm ferner als Ironie. Die Kirche ist für ihn vielmehr nicht mehr, aber auch nicht weniger als die historisch notwendige »Gesellschaftsform« des Himmelreichs (a.a.O., S. 112).

I. Die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu

1. Die neutestamentliche Zunft nimmt sehr konsenshaft an, dass wir in dieser Metapher so etwas wie die theologische Mitte vor uns haben, mit der Jesus sein Wirken theologisch gedeutet hat. Dieser Konsens ist gut begründet, und darum schließe ich mich ihm an.

2. Von großer Bedeutung für das Verständnis der Verwendung dieser Metapher durch Jesus ist weiterhin, dass er sie nicht neu erfunden hat. Er übernimmt sie vielmehr aus dem eschatologischen Grundwissen der jüdischen Tradition, in dem sie für ein Heilskonzept steht, dessen semantisches Profil sich erstaunlich präzise beschreiben lässt. Von den Elementen, die seine Konturen bestimmen, greife ich nur die beiden heraus, die für das Folgende wichtig sind:

a) Das Reich Gottes kommt immer so, dass Gott selbst kommt. Das heißt, es handelt sich beim »Kommen« des Reiches Gottes um ein Theophaniegeschehen. Die Erwartung des Reiches Gottes war immer mit der Erwartung der unmittelbaren Präsenz Gottes selbst verbunden, der seine Herrschaft, die er im Himmel seit jeher ausübt, nun auch auf der Erde durchsetzt, und zwar in einem universalen Maßstab. Da wackelt die ganze Welt. Aus diesem Grunde gilt die irdische Durchsetzung von Gottes Reich

auch stets als Gottes ureigenes Werk, das er mit niemandem teilt. Es ist darum in der Eschatologie des frühen Judentums auch niemals der Messias, von dem die Aufrichtung der Gottesherrschaft erwartet wurde.

b) Damit sind wir auch schon beim zweiten Aspekt: Der Universalismus des Reiches Gottes ist israelzentrisch. Es ist immer der Gott Israels, der seine universale Herrschaft aufrichtet, und das bedeutet, dass Israel von diesem Vorgang nichts als Heil zu erwarten hatte: Die mit dem universalen Herrschaftsantritt seines Gottes verbundenen Heilserwartungen richteten sich dementsprechend darauf, dass Israel von der Herrschaft fremder Völker befreit und wieder in den heilvollen Status versetzt wird, der ihm als Gottes Eigentumsvolk zukommt.

3. Was die Besonderheit von Jesu Rezeption dieses eschatologischen Heilskonzepts ausmacht, geht vor allem aus Texten wie Lk 11,20; 16,16 oder 17,20–21 hervor: Sie besteht darin, dass Jesus nicht lediglich wie ein Prophet die unmittelbare Nähe der Gottesherrschaft ankündigt, sondern einen sehr viel weiter gehenden Anspruch erhebt: dass nämlich in seinem eigenen Wirken das Reich Gottes präsent und erfahrbar ist. Wenn es in Lk 11,20 heißt, »Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, ist das Reich Gottes auf euch herabgekommen«, so wird darin erkennbar, dass Jesus die Semantik der jüdischen Reich-Gottes-Erwartung zum Interpretament für die Deutung seines eigenen Auftretens macht. Worin die Innovation dieser Selbstausslegung Jesu gegenüber der traditionellen Reich-Gottes-Vorstellung bestand, ist evident: Das, was in exklusiver Weise von Gott selbst und als Gottes eigenes Werk erwartet wurde, ereignet sich im Auftreten eines abgerissenen Wanderpredigers aus Galiläa.

Wir können die Konturen dieses Bildes noch stabilisieren, wenn wir es um andere Teile der synoptischen Jesusüberlieferung ergänzen. In ihnen ist zwar nicht vom Reich Gottes die Rede, doch belegen sie wie das bisher Gesagte Jesu Anspruch, dass sein Wirken es ist, das Gottes Heil in Israel erfahrbar und zugänglich macht. Gelten tut das z.B. für das ebenfalls aus der Logienquelle stammende Wort Lk 7,22 par. Mt 11,5 (»Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Taube hören, Tote werden auferweckt, Armen wird gefrohbotschaftet«). Mit dieser Deutung seines Wirkens spielt Jesus auf eine Reihe von Jesaja-Texten an (Jes 26,19; 29,18; 35,5f; 61,1), denen gemeinsam ist, dass sie Gottes endzeitliches Heilshandeln an seinem Volk beschreiben. Die theologische Pointe dieses Wortes besteht dementsprechend darin, dass Jesus mit ihm den Anspruch erhebt, dass er selbst an der Stelle Gottes handelt: Was Israel auf Grund der prophetischen Verheißungen von Gott erwartete, wird ihm durch Jesus zugänglich gemacht.

Ihre Entsprechung findet diese Selbstausslegung Jesu in dem Anspruch, dass sich in seiner Hinwendung zu den »Zöllnern und Sündern« Sündenvergebung ereignet, und das ist etwas, das nach jüdischem

Verständnis allein Gott vorbehalten ist (vgl. Mk 2,5.7; Lk 19,9) oder dass die Hinwendung der Sünder zu Jesus nichts anderes ist als Umkehr zu Gott (Lk 7,36–50; 15,1–32).

4. Man kann darüber streiten, ob man diese Selbstausslegung Jesu überhaupt noch als Besonderheit innerhalb der frühjüdischen Reich-Gottes-Erwartung verbuchen kann, oder ob Jesus dieses eschatologische Konzept nicht sprengt, wenn er für sich etwas in Anspruch nimmt, was allein Gott vorbehalten ist. Jedenfalls ist das der Punkt, an dem nach der synoptischen Überlieferung die Kontroversen entstehen: Aus der Beelzebul-Perikope Mk 3,22–27parr. und der Erzählung von Jesu Besuch in Nazareth Mk 6,1–6a geht hervor, dass Jesu Kritiker durchaus nicht in Zweifel gezogen haben, dass Jesus ein erfolgreicher Krankenheiler und Dämonenaustreiber ist. Was sie bestritten haben, war die Deutung, die er seiner Tätigkeit beigelegt hat. Nach der Deutung seiner Kritiker treibt Jesus die Dämonen nicht »mit dem Finger Gottes« aus (Lk 11,20), sondern »mit Beelzebul, dem Obersten der Dämonen« (Lk 11,15 par. Mt 12,24; Mk 3,22). Sie sehen in Jesus einen Magier, der nur darum Erfolg hat, weil er bestimmte exorzistische Techniken beherrscht. Dem steht der Makarismus gegenüber: »Selig ist, wer an mir keinen Anstoß nimmt« (μη σκανδαλιζεσθαι; Lk 7,23 par. Mt 11,6; s. auch Mk 6,3), der nichts anderes verlangt, als Jesu Selbstausslegung zu akzeptieren. Es ist demnach nicht das Für-wirklich-Halten von Jesu Heilungen und Exorzismen, das über die Zuweisung von Heil und Unheil im Gericht entscheidet, sondern einzig und allein deren Deutung und natürlich die Deutung von Jesu Auftreten insgesamt.

Hierbei muss noch eine Rolle spielen, dass nach allem, was die synoptische Jesus-Überlieferung erkennen lässt, Jesus sich mit der eben skizzierten Selbstausslegung durchaus nicht an die Stelle Gottes gesetzt hat. Er hat in dieser Hinsicht vielmehr sehr präzise unterschieden: zwischen der senfkorngleichen Wirklichkeit des Reiches Gottes, die bereits in der Gegenwart überall dort punktuell zugänglich ist, wo man ihm, Jesus, begegnet, und der universalen Wirklichkeit von Gottes Reich, deren Durchsetzung der noch ausstehenden Endtheophanie Gottes in Zion-Jerusalem vorbehalten bleibt und die damit auch Gottes eigenes Werk bleiben wird. Und dann ist es wirklich so, dass die Welt wackelt.

II. Die Rezeption der Selbstausslegung Jesu

Bei der Darstellung der Rezeptionen von Jesu Selbstausslegung möchte ich mit Lukas anfangen, weil er anders als Paulus und Johannes den Reich-Gottes-Begriff aus der Jesusüberlieferung übernimmt. Er macht ihn sogar zu einer Art Leitbegriff, der die beiden Bücher seines Doppelwerks miteinander verbindet.

1. Lukas

Lukas ist der einzige neutestamentliche Autor, der den Begriff βασιλεία τοῦ θεοῦ zum Objekt von Verben der Verkündigung macht: »Das Reich Gottes frohbotschaften, verkündigen oder bezeugen« (εὐαγγελίζεσθαι, κηρύσσειν, διαγγέλλειν, διαμαρτύρεσθαι) – dieses Syntagma gibt es in der gesamten antiken Literatur nur bei Lukas, und zwar sowohl im Lukasevangelium als auch in der Apostelgeschichte. Nicht nur Jesus verkündigt das Reich Gottes, sondern auch Philippus und Paulus verkündigen das Reich Gottes.

Der Gebrauch, den Lukas von dieser Redeweise macht, lässt deutlich erkennen, dass sein Reich-Gottes-Verständnis in einer elementaren theologischen Kontinuität mit der Selbstausslegung Jesu steht. In Apg 8,5 heißt es von Philippus zunächst, dass er den Bewohnern Samarias »Christus predigte«. In V. 12 umschreibt Lukas dies dann als »über das Reich Gottes und den Namen Jesu Christi frohbotschaften«. Und in Apg 28,31, dem letzten Vers des lukanischen Doppelwerks, schreibt Lukas über Paulus, dass er »das Reich Gottes verkündigte und vom Herrn Jesus Christus lehrte«. Oder in Ephesus (Apg 19,8.10): Wenn Paulus »vom Reich Gottes predigt«, können die Menschen »das Wort des Herrn hören«. Das sind natürlich nicht jeweils zwei verschiedene Verkündigungen, sondern es handelt sich um ein und dieselbe. Reich-Gottes-Verkündigung ist Christus-Verkündigung. Wer nach Ostern vom Reich Gottes redet, kann dies bei Lukas nur so tun, dass er dabei von Jesus Christus spricht.

In dieselbe Richtung weist auch die Aussendung der 72 in Lk 10: Der lukanische Jesus schickt sie »vor sich her in jede Stadt und Ortschaft, in die er selbst kommen wollte« (V. 1), und trägt ihnen auf, dort bekanntzugeben: »Das Reich Gottes ist euch nahegekommen« (V. 9.11). Sie sollen mithin das Kommen Jesu als Kommen der Gottesherrschaft ankündigen. Wenn Jesus kommt, kommt das Reich Gottes.

2. Paulus

Von Lukas zu Paulus ist es nicht weit. Bei ihm spielt die Metapher vom Reich Gottes zwar keine Rolle mehr, doch hat er mit Lukas gemeinsam, dass auch bei ihm die Kontinuität zur Selbstausslegung Jesu unter Rückgriff auf Verkündigungsbegriffe hergestellt wird. Bei Lukas waren es die *Verben* der Verkündigung, bei Paulus ist es der Begriff »Evangelium«. Er verwendet diesen Begriff in einer Weise, die seine Kontinuität zur Selbstausslegung Jesu wie in einem Brennglas verdichtet. Entscheidend sind die Genitiv-Attribute, mit denen er diesen Begriff näher bestimmt: Er spricht sowohl vom »Evangelium Gottes« (Röm 1,1; 15,16; 2Kor 11,7; 1Thess 2,2.8.9) als auch vom »Evangelium Christi« (Röm 15,19; 1Kor 9,12; 2Kor 2,12; 9,13; 10,14; Gal 1,7; Phil 1,27a; 1Thess 3,2), und der Clou dabei ist, dass sich hierbei

nicht um zwei verschiedene Evangelien handelt, sondern immer nur um ein und dasselbe eine Evangelium. Das Evangelium Gottes hat denselben Inhalt wie das Evangelium Christi: Es ist immer nur insofern »Evangelium Christi«, als es vom Heilshandeln *Gottes* an Jesus Christus spricht, und es ist immer nur insofern »Evangelium Gottes«, als es die Erschließung von Gottes Heil durch *Jesus Christus* verkündet. Und nur darum kann die paulinische Verkündigung den Anspruch erheben, überhaupt »Evangelium«, »frohe Botschaft« also, zu sein.

Dementsprechend schließt auch das paulinische Glaubensverständnis unmittelbar an die Forderung an, die der historische Jesus mit seiner Selbstausslegung verknüpft hat: Was Jesus »an mir keinen Anstoß nehmen« (μη σκανδαλίξεσθαι ἐν ἐμοί) genannt hatte, heißt bei Paulus »glauben«. In diesem Sinne ist Glaube nichts anderes als die Zustimmung zu der im Evangelium vorgetragenen Deutung der Jesusgeschichte, und insofern ist er, der Glaube also, auch immer selbst Deutung: dass *Gott* es ist, der durch Jesus von Nazareth zum Heil der Menschen gehandelt hat und dass durch Jesus von Nazareth das Heil *Gottes* erschlossen wird.

Was Lukas und Paulus darüber hinaus miteinander verbindet, ist aber auch noch etwas anderes: Mit der Transformation der Selbstausslegung Jesu in die Christusverkündigung ging einher, was ihrer beider Konzeptionen auf den ersten Blick in eine unübersehbare Diskontinuität zum historischen Jesus zu stellen scheint: die Überschreitung der Grenzen Israels und die theologische Aufhebung des Unterschieds zwischen Juden und Heiden. Für Jesus selbst ist die Quellenlage in dieser Hinsicht eindeutig. Es gibt nicht den geringsten Hinweis darauf, dass er die überkommene Israelzentrik der Reich-Gottes-Erwartung aufgegeben hätte. Das Gegenteil ist der Fall: Sein eigenes Auftreten blieb exklusiv auf Israel bezogen. Erkennbar ist das z.B. in der Einsetzung des Zwölferkreises, mit der Jesus sich in die Kontinuität der eschatologischen Heilshoffnungen Israels stellt, die sich auf eine endzeitliche Restitution des Gottesvolkes richteten. Sie ist ein unverkennbares Zeugnis für die bleibende Israel-Orientierung Jesu. Und doch: wenn Jesus den Anspruch erhebt, dass Gott sich bei der Zuweisung von Heil und Unheil im Gericht einzig und allein daran orientieren wird, wie man auf seine Selbstausslegung reagiert hat, dann ist es in der Konsequenz letztlich egal, ob man Jude ist oder nicht. Und genau *das* ist es, was Paulus und Lukas ganz genau begriffen haben und was ihre Theologie der Verkündigungsbegriffe darum in eine fundamentale sachliche Kontinuität zur Selbstausslegung Jesu von Nazareth stellt.

3. Johannes

Das Jesusbild des Johannesevangeliums sieht zwar ganz anders aus als das, was uns christologisch bei Lukas und Paulus begegnet, in seiner inhaltlichen Substanz ist jedoch die theologische Übereinstimmung mit der lukanischen

und paulinischen Jesusauslegung und damit auch die Kontinuität mit der Selbstausslegung Jesu deutlich erkennbar. Ich möchte das nach drei Paradigmen durchdeklinieren:

Das Paradigma der »Werke«: Jesus tut die Werke, die Gott ihm »gegeben« (d.h. aufgetragen) hat (5,36), und das ist dasselbe, wie wenn es in 14,10 heißt: »Der Vater, der in mir bleibt, tut seine Werke«. Jesu Werke sind darum nichts anderes als die Werke, die Gott tut.

Das Paradigma der »Herrlichkeit«: Gott macht durch Jesus seine »Herrlichkeit« in authentischer Weise offenbar. »In authentischer Weise« heißt nach Joh 10,30: ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἓν ἔσμεν (»Ich und der Vater – eins [Neutrum!] sind wir«, und das bedeutet: Wer Jesus sieht, sieht Gott (Joh 12,45; 14,9). Und weil Jesaja Gott gesehen hat, kann Johannes von ihm sagen, dass er Jesu Herrlichkeit gesehen hat (12,41). Darum ist die »Herrlichkeit« Jesu, die in seinen »Werken« erkennbar wird, niemals etwas anderes als die »Herrlichkeit« Gottes. Weil man aber Gottes »Herrlichkeit« sowenig sehen kann wie Gott selbst (vgl. Joh 1,18), muss sie sichtbar gemacht werden, damit die Welt sie »sehen« kann. Eben dies geschieht durch die Handlungen, die bei den Synoptikern »Machtthaten« (δυνάμεις) heißen, während Johannes sie »Zeichen« (σημεῖα) nennt. Im Sinne von Joh 1,14 sind sie gewissermaßen das »Fleisch«, durch das die »Herrlichkeit« des Wortes erkennbar wird. Sie sind dabei in dem Sinne »Zeichen«, als sie die wahrnehmbare Gestalt von etwas sind, das als solches unanschaulich bleiben muss. Wie man ein »Wort« nicht sehen kann, es sei denn es würde »Fleisch«, kann man die »Herrlichkeit« Gottes nicht sehen, es sei denn sie offenbart sich im Tun dessen, durch den sie in die Welt gekommen ist.

Und schließlich *das Paradigma der reziproken Immanenz:* In ihm verdichtet sich gewissermaßen das Ineinander von Gottes und Jesu Werk bzw. von Gottes und Jesu Herrlichkeit: Nach Joh 10,38 geben die »Werke« zu erkennen, dass »der Vater in mir ist und ich in dem Vater«. Oder 14,10: »Glaubst du nicht, dass ich in dem Vater bin und der Vater in mir ist? Die Worte, die ich zu euch rede, rede ich nicht von mir selbst; der Vater aber, der in mir bleibt, tut seine Werke.« Der Verschränkung, die in dieser eigentlich paradoxalen Reziprozität des In-Seins steckt, waren wir auch schon bei Lukas und Paulus begegnet: Wer das Reich Gottes verkündigt, verkündigt Christus, und wer Christus verkündigt, verkündigt das Reich Gottes. Und das Evangelium Gottes ist identisch mit dem Evangelium Christi wie umgekehrt das Evangelium Christi nur als Evangelium Gottes Evangelium ist.

Vollends erkennbar wird die Nähe der johanneischen Konzeption vor allem zu Paulus, aber auch zu Lukas, in der Aufforderung Joh 14,1: »Glaubt an Gott und glaubt an mich«. Der johanneische Jesus nimmt damit natürlich nicht zwei verschiedene Glaubensinhalte in den Blick, sondern ein und denselben: Wie bei Paulus das »Evangelium Gottes« dasselbe Evangelium ist wie das »Evangelium Christi« und der Glaube, der auf das eine wie auf das andere Evangelium antwortet, ein und derselbe Glaube ist, so ist auch bei

Johannes der Glaube an Gott und der Glaube an Jesus natürlich ein und derselbe Glaube.

4. Zwischenbilanz

Eine kurze Zwischenbilanz: Wir haben drei theologische Entwürfe kennengelernt, denen immer wieder eine große Distanz zur Verkündigung Jesu von Nazareth nachgesagt wird. Zum Teil wirft man ihnen sogar vor, die Botschaft Jesu verfälscht zu haben. Tatsächlich aber gibt es bei allen drei eine Interpretationsebene, auf der man so etwas wie eine theologische Konvergenz erkennen kann. Sie dürfte ihren Grund darin haben, dass alle drei ganz genau begriffen haben, was der christliche Glaube und die Selbstausslegung Jesu miteinander zu tun haben.

Nun bliebe meine Darstellung der Rezeption von Jesu Selbstausslegung unvollständig, wenn ich nicht auch über die Kirche redete. Darum:

III. Die Transformation der Selbstausslegung Jesu in die Ekklesiologie

Damit keine Missverständnisse aufkommen, schicke ich zur Begrifflichkeit voraus: Unter »Kirche« verstehe ich weder im Titel der Vorlesung noch im Folgenden eine bestimmte, historisch gewordene Institution. Ich benutze den Begriff vielmehr als metonymische Abstraktion. Als »Kirche« gilt mir darum jede soziale Gruppe, deren Identität durch die Überzeugung (den »Glauben«) markiert wird, dass Gott durch Jesus von Nazareth zum Heil der Menschen gehandelt hat und dass durch Jesus von Nazareth das Heil Gottes erschlossen wird. In diesem Sinne ist nicht nur wie bei Paulus jede Ortsgemeinde voll und ganz »Kirche«, sondern von »Kirche« spricht auch der Skatpielervers: Mt 18,20: »Wo 2 oder 3 um meines Namens willen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen«.

Es geht also darum, in welcher Weise Paulus, Johannes und Lukas das, was ich »Kirche« nenne, zum Bestandteil ihrer Rezeption der Selbstausslegung Jesu gemacht haben. Diese Fragestellung nimmt einen Bereich der Theologie des Neuen Testaments in den Blick, in dem ich seit dem Beginn meiner Bonner Lehrtätigkeit am meisten gelernt habe: dass es die von mir so genannte »Kirche« ist, die den Referenzrahmen des theologischen Denkens der drei Autoren abgibt, um die es in meiner Vorlesung geht.

Beginnen möchte ich diesmal mit Johannes.

1. Johannes

Wir können direkt an das eben skizzierte Paradigma der reziproken Immanenz anknüpfen. In sie, d.h. in das wechselseitige In-Sein von Vater

und Sohn werden auch alle die einbezogen, die glauben, dass man es mit Gott zu tun bekommt, wenn man auf Jesus trifft: der Vater im Sohn und der Sohn im Vater und »sie in uns« (17,21), oder in 17,23: »Ich in ihnen und du in mir, damit sie vollendet werden zum Eins-Sein (εις ἕν), damit die Welt erkennt, dass du mich gesandt hast«. Es sind nun, in der Zeit der Abwesenheit Jesu, diejenigen, die Johannes wie Paulus οἱ πιστεύοντες (»die Glaubenden«) nennt, durch die Gott seine Herrlichkeit in der Welt sichtbar werden lässt. Wie Jesus, als er in der Welt war, das Licht der Welt war, so heißt es jetzt von denen, die ich »Kirche« nenne, dass sie dieses Licht sind, das in der Finsternis scheint (Joh 1,5), und das die Finsternis nicht überwältigt hat. Und es ist natürlich immer ein und dasselbe Licht.

Der Einbeziehung der Glaubenden in die Reziprozität des In-Seins von Vater und Sohn hat nun aber auch noch eine Außenseite, die sich zur reziproken Immanenz von Vater und Sohn verhält wie Ethos zu Identität. Sie sorgt dafür, dass diese Reziprozität des In-Seins, die als solche ja noch ganz unanschaulich ist, auch zur Darstellung gebracht wird. Das wechselseitige In-Sein von Vater und Sohn und den Glaubenden findet bei Johannes seine Entsprechung in der Reziprozität der Liebe: Wie der Vater den Sohn liebt und der Sohn den Vater, so lieben der Vater und der Sohn die Glaubenden und die Glaubenden den Vater und den Sohn. Nach außen hin erkennbar wird diese Einbeziehung der Glaubenden in die Reziprozität der Liebe von Vater und Sohn aber darin, dass sie sich auch untereinander lieben: »dass ihr einander liebt, wie ich euch geliebt habe; daran« (d.h. an der egalitären Reziprozität der Liebe) »werden alle erkennen, dass ihr meine Jünger seid: wenn ihr einander liebt« (Joh 13,34–35).

Auf Johannes soll gleich Paulus folgen.

2. Paulus

Dieser Anschluss liegt vor allem auch darum nahe, weil es einige überraschende Querverbindungen zwischen den beiden gibt. Da ist dieselbe Metaphorik: Wie die »Kirche« in Joh 1,5 das »Licht« ist, das »in der Finsternis scheint«, so soll sie in Phil 2,15 »inmitten eines verdrehten und verkehrten Geschlechts ... strahlen wie Lichter in der Welt«.

Und da ist auch die paradoxe Reziprozität des In-Seins: Christus ist in denen, die in Christus sind.

Und dann ist da natürlich auch die herausragende Bedeutung der Liebe, die Paulus aber nicht mit der Reziprozität des In-Seins korreliert, sondern mit dem Glauben.

Es ist dieser Glaube, der bei Paulus in die Funktion eines Ethos eintritt: Er konstituiert nicht nur die Gemeinsamkeit aller Glaubenden und lässt die zwischen ihnen bestehenden kulturellen und sozialen Unterschiede in den Hintergrund treten, sondern er grenzt sie auch nach außen ab und gibt ihnen innerhalb der Mehrheitsgesellschaft eine Alleinstellung.

Warum Paulus gerade dem Glauben diese Funktion zuschreibt, kann man leicht erklären: Das paulinische Christentum war fast schon in idealtypischer Schlichtheit eine Missions- oder Bekehrungsreligion. Die von Paulus gegründeten christlichen Gemeinden sind dadurch entstanden, dass einzelne Menschen der paulinischen Missionspredigt zugestimmt, und das heißt in einem ganz elementaren Sinne: dass sie dem, was Paulus über Gott und Jesus Christus gesagt hat, Glauben geschenkt haben.

Von der sog. ›New Perspective‹ hat uns gezeigt, dass auch die paulinische Rechtfertigungslehre ihren Ort in der Lehre von der Kirche hat und nicht etwa in der Anthropologie. Paulus hat sie aus Gen 15,6 entwickelt, und er entfaltet sie als einen ekklesiologischen Begründungszusammenhang, der es möglich macht, die kirchenstiftende Funktion, die Paulus dem Glauben beilegt, als Bestandteil seiner Rezeption von Jesu Selbstausslegung zu interpretieren. Denn mit diesem Begründungszusammenhang bringt Paulus zur Geltung: Das, was die Identität der Kirche konstituiert, nämlich der Christus-Glaube, vermittelt auch die Zugehörigkeit zu dem in Abraham erwählten Gottesvolk und gibt Anteil am Heil Gottes. Dieser Glaube und damit auch dieses Heil stehen ihrem Wesen nach notwendigerweise und grundsätzlich allen Menschen offen – unabhängig davon, ob sie als Juden nach der Tora leben oder ob sie zu den Völkern gehören, die das nicht tun.

Der paulinischen Rechtfertigungslehre eignet damit ein ökumenisches Potential, das über ihren Entdeckungszusammenhang hinausreicht und von den Kirchen heute immer noch zu entdecken ist. Sie müssen sich dafür nur von ihrer Fixierung auf die reformatorische Rezeption der paulinischen Rechtfertigungslehre lösen. Dann können sie auch deren ökumenisches Potential würdigen: Es besteht darin, dass der Christus-Glaube, den alle Kirchen miteinander teilen und der ihre christliche Identität konstituiert, nicht nur den Unterschied zwischen Juden und Heiden suspendiert, sondern auch die historisch gewordenen kulturellen Eigenarten und Unterschiede, durch die die Kirchen voneinander sich unterscheiden und ohne die es Christentum niemals gegeben hat, ekklesiologisch unerheblich macht.

Niemals sagt Paulus übrigens, dass die »Kirche« »Leib Christi« oder »Tempel Gottes« ist. Es heißt bei ihm vielmehr immer nur: »Wir« oder »ihr« seid »ein Leib Christi« bzw. »ein Leib (in Christus)« bzw. »Tempel Gottes«, und das ist ein Riesenunterschied. Auch Israel-Prädikate überträgt Paulus niemals auf die »Kirche«. Es sind vielmehr immer nur die »Wir« und »Ihr«, d.h. die Vielzahl der zu Jesus Christus Gehörenden, die Paulus als von Gott »geliebt« oder »erwählt« oder »berufen« oder als »heilig« bezeichnet (z.B. in Röm 1,7; 8,16f; 12,5; 1Kor 3,9.16–17; 10,17; 12,13.27; 2Kor 7,16; Gal 3,26). Damit ist ausgeschlossen, dass so etwas wie ein Gegenüber von ›Kirche‹ und ›Israel‹ überhaupt in den Blick treten kann. Für die Einmaligkeit des Eigennamens ›Israel‹ gibt es bei Paulus auf der christlichen Seite kein Äquivalent. Auch sonst sagt er nie ›die Ekklesia ist ... ‹ oder

dergleichen. Wenn Paulus selbst ekklesiologische Prädikationen formuliert, schreibt er stets »ihr seid ...« oder »wir sind ...«. – An alledem kann man erkennen, dass Paulus sich ›Kirche‹ nicht als eine Institution vorstellt, die so eigenständig wäre, dass Menschen nur als ihre ›Mitglieder‹ in Frage kommen oder ihr lediglich ›angehören‹ könnten. ›Kirche‹ *besteht* vielmehr aus den Menschen, die sich zu ihr zusammenfinden.

3. Lukas

Und Lukas? Obwohl Lukas von Paulus herkommt, begegnen wir bei ihm einer ganz anderen Art von Christentum: Es ist nicht mehr wie noch bei Paulus Bekehrungsreligion, sondern es ist mittlerweile zu einer Traditionsreligion geworden. Das ist so, weil es in lukanischer Zeit ein Bewusstsein dafür gibt, dass man eine Geschichte hat. Die Vergangenheit ist nicht mehr etwas, von dem man sich getrennt hat, sondern sie wird als der normative Ursprung der eigenen Identität angesehen, den es zu bewahren gilt. Und eben diese Geschichte ist es, die Lukas in seinem Doppelwerk erzählt. Sie besteht aus der Darstellung der Verkündigung von Gottes Reich durch die Verkündigung Jesu im doppelten Sinne: Erst ist Jesus das Subjekt dieser Verkündigung, und dann wird er zu ihrem Objekt.

Lukas erzählt diese Geschichte zwar als einen Ausschnitt aus der Geschichte Israels, doch markiert sie in der Geschichte Israels eine eigenständige Epoche. Sie beginnt mit Gottes eschatischer Heilsinitiative in der Sendung Jesu und mündet dann in einen Prozess der Trennung von Kirche und Synagoge. Die von Lukas dargestellten »Ereignisse« (Lk 1,1) bekommen dadurch den Charakter einer Ursprungs- oder Basisgeschichte des Christentums und eben dadurch wächst ihnen auch eine herausragende ekklesiologische Qualität zu. Diese Basisgeschichte stiftet für alle Kirchen, welcher Kultur sie auch immer angehören und welche individuellen Traditionen sie auch immer ihr eigen nennen mögen, eine bleibende und unveräußerliche Gemeinsamkeit, die bis in die Gegenwart hineinreicht. Es ist aus diesem Grunde damit zu rechnen, dass Lukas sein Geschichtswerk wie einst Thucydides das seine nicht lediglich »zum aktuellen Hören«, sondern »zum bleibenden Besitz« geschrieben hat (Thucydides, *Gesch. des Peloponnesischen Krieges* 1,22,4).

Das ist nun eine schöne Vorlage für den Ausblick, der ebenfalls zur Form von Abschiedsreden gehört.

IV. Ausblick

Wir haben drei theologische Entwürfe kennengelernt, die alle so etwas wie ein christliches Identitätsmanagement betreiben. Sie tun das in ganz unterschiedlicher Weise, doch sind sie alle drei von demselben

theologischen Interesse geleitet: sichtbar zu machen, was alle Christen und Kirchen miteinander verbindet und was die Eins-heit von Kirche begründet. Alle drei Entwürfe betreiben Kirchentheorie, auch wenn sie sich in ihrer literarischen Gestalt deutlich voneinander unterscheiden: bei Lukas hat sie narrative Gestalt, bei Paulus eher nicht; Johannes liegt irgendwo dazwischen. Nicht zu übersehen ist aber auch, dass gerade in dieser ekklesiologischen Ausrichtung ein wesentliches Element der Selbstausslegung Jesu bewahrt ist, nämlich der Anspruch, dass dort, wo er bei den Menschen ist, Reich Gottes stattfindet. Dass dieser Aspekt von Jesu Selbstausslegung in der Zeit der Abwesenheit Jesu nur in der Gestalt von ›Kirche‹ rezipiert werden kann, leidet keinen Zweifel. Das kann er aber immerhin, und so können wir sagen: Das, was beim irdischen Jesus Reich Gottes war, findet seine Sozialgestalt nach Ostern überall dort, wo zwei oder drei oder noch mehr um seines Namens willen versammelt sind.