

Die Korrelation von Reich Gottes und Volk Gottes bei Jesus*

GERHARD LOHFINK

I.

Für Jesus liegt das Kommen der βασιλεία τοῦ θεοῦ nicht mehr in der reinen Zukunft, sondern es geschieht – sosehr die Basileia noch immer Zukunft bleibt – schon im Jetzt der Gegenwart. Die Heilszeit hat für Jesus unwiderruflich begonnen, ihr Anfang ist bereits definitiv gesetzt. Es gilt: »Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist ja das Reich Gottes schon zu euch gekommen« (Lk 11, 20), und es gilt doch zugleich, daß die Jünger Jesu täglich beten sollen: »Abba, . . . dein Reich komme« (vgl. Lk 11, 2). In der Bibelwissenschaft wird diese zeitliche Spannung im jesuanischen Begriff des Gottesreiches heute weitgehend richtig bestimmt. Es gibt kaum noch Exegeten, die das Reich Gottes, dessen Ankunft Jesus verkündete, in einer ganz und gar ausständigen Zukunft beginnen lassen.

Demgegenüber ist ein anderer Aspekt der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu in der heutigen Bibelwissenschaft noch längst nicht klar und unumstritten. Man entschärft die Sprengkraft des Reiches Gottes ja nicht nur, wenn man es in die reine Zukunft oder gar in die Zeitlosigkeit verdrängt. Man kann es auch der Wirkungslosigkeit überliefern, indem man es ort-los macht. Für Jesus hat das Reich Gottes nicht nur seine *Zeit*, die jetzt angebrochen ist; es hat auch seinen *Ort*, an dem es sichtbar und greifbar wird. Dieser Ort ist Israel. Wie das Reich Gottes seinen *καρὸς* hat, so hat es auch seinen *τόπος*; es ist keine U-topie. Es wird faßbar und anschaubar – zunächst in Jesus selbst, dann aber unabdingbar auch im Volk Gottes, das Jesus um sich sammelt.

Die Gefahr, gerade diese »topologische« Koordinate des jesuanischen Reich-Gottes-Begriffs zu übersehen, ist deshalb besonders groß, weil ja unbedingt an der *universalen* Zielgerichtetheit der Basileia festzuhalten ist. Bedeutet demgegenüber das Aufscheinen

* Gastvorlesung an der Theologischen Fakultät der Universität Passau am 15. 11. 1984.

der Basilea an einem konkreten »Ort« nicht eine Minderung ihrer Universalität? Verfällt derjenige, der eine feste Korrelation zwischen Reich Gottes und Volk Gottes behauptet, nicht dem Verdikt von Lk 17, 21, man könne vom Reich Gottes eben nicht sagen: »siehe hier! oder: siehe da!«?

Jedenfalls gibt es in der niemals abreienden Diskussion um den Reich-Gottes-Begriff Jesu eine immer wieder durchbrechende Tendenz, gerade um der Universalität der Basilea willen eine spezifische Bindung des Gottesreiches an Israel in Frage zu stellen. Genannt seien hier, stellvertretend für andere, drei Autoren, bei denen diese Tendenz besonders deutlich zu erkennen ist:

*

1933 schrieb *Karl Georg Kuhn* für das Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament den Artikel »*malkut schamajim* in der rabbinischen Literatur«¹. Für K. G. Kuhn ist es in diesem Artikel von vornherein klar, daß streng religiöses Denken nur dort gegeben ist, wo der Mensch »als einzelner (der sich entscheiden muß), eben als *der Mensch*«, und nicht »als Angehöriger eines bestimmten Volkes« vor Gott steht (572). Wahre Religion müsse die Entscheidung des je einzelnen fordern und dürfe gerade nicht durch »Volkszugehörigkeit« bestimmt sein (572). Im Rahmen dieser undiskutierten Prämisse, die zwischen ethnischer Zugehörigkeit und Zugehörigkeit zum Volk Gottes in keiner Weise differenziert, behauptet K. G. Kuhn, »Königtum Gottes« sei »einer der wenigen, wenn nicht der einzige ganz strenge und reine Begriff im Spätjudentum« (573). Denn an sich sei die durch Volkszugehörigkeit bestimmte Linie alttestamentlicher Religion, die vor allem im Gesetz und im Kult lebendig gewesen sei, in der rabbinischen Theologie durchaus nicht verschwunden. Im Begriff des Königtums Gottes aber liege eine ganz andere Linie alttestamentlicher Frömmigkeit vor, die bei den Propheten begonnen habe und in der rabbinischen Theologie zum Abschluß gekommen sei (572): Gottes Königtum sei »etwas, wofür oder wogegen der Mensch sich im freien Willensentschluß entscheiden« müsse. Stets habe er ja »die Möglichkeit, Gott als König und Herrn abzulehnen« (571). Diese Möglichkeit setze voraus, daß Gottes Königtum in der Welt noch nicht *offenbar* sei. Sein Offenbarwerden sei der große Gebetswunsch des Judentums. »In diesem ganzen Gedankengang« komme nun aber das »Volk Israel« berhaupt nicht vor (572). Zwar gebe es noch eine »gelegentliche Verknüpfung« des Begriffs *malkut schamajim* mit dem Volksgedanken – etwa, wenn in jüdischen Gebeten Gott als der *König Israels* angeredet werde. Aber das sei nur äußerlich festgehaltene Tradition, »während die eigentliche Lebendigkeit und Bedeutsamkeit des Begriffs im Spätjudentum« gerade an dem »streng religiösen Gedankengang« hafte (573).

Das Verblüffende ist nun allerdings, daß K. G. Kuhn im selben Artikel die rabbinische Formel »das Joch des Königtums Gottes auf sich nehmen« behandelt und dabei mit Recht feststellt, daß diese Formel das Bekenntnis zum jüdischen Monotheismus bezeichne und

1. ThWNT I, 570–573.

deshalb häufig einfach die Bedeutung habe: das *sch^ema^c* rezitieren. Das *sch^ema^c* aber beginnt ja bekanntlich mit der Aufforderung: »Höre, Israel!« Schon allein hieran wird deutlich, daß die Aufspaltung des jüdischen Glaubens in »durch den Volkszusammenhang bestimmte Religion und Religion des einzelnen« (572) ein reines Konstrukt ist. So wichtig und notwendig es ist, die unersetzliche Rolle des einzelnen innerhalb der rabbinischen Theologie zu betonen, so undurchführbar ist es, den rabbinischen Begriff des Königtums Gottes vom Volk-Gottes-Gedanken loszulösen. Selbstverständlich mußte der Tag kommen, an dem der Unterschied zwischen ethnischer Zugehörigkeit und Zugehörigkeit zum Volk Gottes scharf in Erscheinung trat. In voller Klarheit geschah dies erst im Neuen Testament. Im Alten Testament und im Frühjudentum (so besser statt »Spätjudentum«) bereitet sich diese Unterscheidung zwar in mancherlei Hinsicht schon vor, aber sie ist noch nicht vollzogen. Gerade deshalb sichert man dem Frühjudentum keineswegs die »strenge und reine« Religiosität, wenn man seine Volk-Gottes-Theologie zugunsten eines religiösen Individualismus marginalisiert.

*

1975 wandte sich *Erich Gräßer* in der Festschrift für Hans Conzelmann² mit Nachdruck gegen die These, die Stichworte von der Entgeschichtlichung und Entweltlichung des Menschen bei Rudolf Bultmann führten notwendig zu einer »Individualisierung des Heils«. Mit solcher Etikettierung werde man Bultmann keinesfalls gerecht. Sozusagen im Gegenzug versucht E. Gräßer dann zu zeigen, daß die von Jesus angesagte Königsherrschaft Gottes immerhin »eine eminent individuierende Tendenz« habe (172): »Mit Jesu Heilsbotschaft findet eine völlige Umgewichtung vom Kollektiv auf den einzelnen statt. Die individuierende Tendenz ist überall mit Händen zu greifen. Die Präfiguration des alttestamentlich-jüdischen Gottesverhältnisses, konstituiert durch die Relation Jahwe/Volk, Bund, Kult, Tora verliert ihre normierende Kraft. Jesus greift kritisch durch sie hindurch und hinter sie zurück bis zu der allein ausschlaggebenden Grundsituation und -relation ›Gott-einzelner‹, ›Vater-Menschensohn (= Mensch)‹« (182 f). Offenbar meint E. Gräßer mit dieser These mehr als nur die Befreiung der Eschatologie von allen völkisch-nationalen Elementen (174) oder die Selbstverständlichkeit, daß sich jeder angesichts des Reiches Gottes als einzelner entscheiden muß (174) und daß keiner in Israel durch die Zugehörigkeit zum auserwählten Volk abgesichert ist (176). Daß er mit den oben zitierten Sätzen mehr sagen will, zeigt die Art und Weise,

2. *E. Gräßer*, Jesus und das Heil Gottes. Bemerkungen zur sog. »Individualisierung des Heils«, in: *G. Strecker* (Hrsg.), *Jesus Christus in Historie und Theologie* (FS Hans Conzelmann). Tübingen 1975, 167–184. Unverändert abgedruckt in: *E. Gräßer*, *Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament* (WUNT 35). Tübingen 1985, 183–200. Inwieweit E. Gräßer die in seinem Beitrag »Jesus und das Heil Gottes« vertretenen Positionen inzwischen geändert hat, übersehe ich nicht ganz. Er deutet eine solche Änderung jedenfalls an. Vgl. *ders.*, *Verheißung und Erfüllung. Werner Georg Kümmels Verständnis der Eschatologie Jesu*, in: *Glaube und Eschatologie* (FS Werner Georg Kümmel). Hrsg. v. *E. Gräßer – O. Merk*. Tübingen 1985, 33–49, 45 Anm. 85. Sein Beitrag »Rechtfertigung des Einzelnen – Rechtfertigung der Welt. Neutestamentliche Erwägungen«, in: *The New Testament Age. Essays in Honor of Bo Reicke* 1. Hrsg. v. *W. C. Weinrich*. Macon 1984, 221–236, war mir nicht zugänglich.

wie er von der *Erwählung Israels* spricht: Jesus habe sie zwar nicht bestritten (176). Sie sei jedoch nur faktisch gegebene Voraussetzung seines Auftretens, nicht aber Determinante seines Heilsverständnisses gewesen (176 Anm. 48). Dies kann nichts anderes heißen, als daß angesichts des Gottesreiches das Volk Gottes keine heilsgeschichtliche Funktion mehr besitzt. Tatsächlich ist Jesus »exklusives Zeichen« der Basileia (172). Daraus muß man wohl folgern, daß jenem Israel, welches Jesus für die Basileia sammelt, keinerlei Zeichenfunktion mehr zukommt. E. Gräßer betont denn auch mit H. Conzelmann³: »Jesus sammelt das Gottesvolk ausschließlich durch seinen Ruf und erwartet die sichtbare Sammlung beim Anbruch des Reiches. Er verweigert das, was in der Sekte von Qumran das konstituierende Element ist, die Erwählten als Gruppe auszusondern und sichtbar darzustellen« (174).

Dieser Text von H. Conzelmann, den E. Gräßer zustimmend zitiert, baut eine Alternative auf, mit der man Jesus keinesfalls gerecht wird: entweder eine Sammlung Israels, die bis zum wunderbaren Eingreifen Gottes am Ende der Geschichte auf der Ebene des reinen Wortes verbleibt, die also höchstens die Innerlichkeit des je einzelnen verändert, oder aber sichtbare Aussonderung derer, die umkehren, zu einer Sondergemeinde. Mit einer dritten Möglichkeit rechnet E. Gräßer offenbar überhaupt nicht: daß nämlich Jesus, in bewußter Distanz zu jeder Form von Sondergemeinde, *ganz Israel* angesichts des Gottesreiches in die Umkehr rufen will – aber in eine Umkehr, die das Gottesvolk *schon jetzt*, in der Zeit, da das Evangelium verkündet wird, *sichtbar und greifbar* verändert.

*

1984 fragt *Paul Hoffmann* am Ende einer sorgfältigen Untersuchung der Rezeptionsgeschichte von Mt 5, 43–48 par Lk 6, 27 f. 32–36 in der synoptischen Überlieferung⁴ nach der ursprünglichen Bedeutung und der historischen Situierung des jesuanischen Gebots der Feindesliebe. Wer waren die Adressaten dieses Gebots? Die Frage ist äußerst wichtig und folgenswer. P. Hoffmann merkt allerdings gar nicht, daß seine Frage nach dem »primäre[n] Kontext des Gebots« (103) zwei ganz verschiedene Teilfragen enthält. Nämlich erstens die Frage nach den Adressaten der Weisung Jesu (= *Wem* gibt Jesus die Weisung?) und zweitens die Frage nach der Erstreckung des Inhalts der Weisung Jesu (= *Wer* sind die *Feinde*, die geliebt werden sollen?). Da er beide Fragen nicht auseinanderhält, wird er seinen Gesprächspartnern nicht immer gerecht⁵. So läuft zum Beispiel seine emphatische Feststellung, die anbrechende Basileia habe »Gottes heilvolles Handeln an der *Welt* zum Ziel« und meine »insofern – über Israel hinausgehend – Gottes

3. H. Conzelmann, Art. Eschatologie IV. Im Urchristentum, in: RGG³ II, 668.

4. P. Hoffmann, Tradition und Situation. Zur »Verbindlichkeit« des Gebots der Feindesliebe in der synoptischen Überlieferung und in der gegenwärtigen Friedensdiskussion, in: K. Kertelge (Hrsg.), Ethik im Neuen Testament (QD 102). Freiburg i. Br. 1984, 50–118.

5. Mir ging es in den beiden Veröffentlichungen, mit denen sich P. Hoffmann auseinandersetzt, allein um die erste Frage. Vgl. G. Lohfink, Der ekklesiale Sitz im Leben der Aufforderung Jesu zum Gewaltverzicht (Mt 5, 39b–42 / Lk 6, 29 f): ThQ 162 (1982) 236–253; ders., Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens. Freiburg i. Br. ⁵1984.

Zuwendung zu *jedem* Menschen« (108 f), ins Leere, da dieser universale Bezug der Basileia, aus dem folgt, daß prinzipiell jeder Mensch zu lieben ist, doch wohl von niemandem bestritten wird. Die entscheidende Frage ist allein, *auf welche Weise* sich die Herrschaft Gottes in der Welt überhaupt durchsetzen kann. Braucht sie nicht gerade ein Volk, das die Weisungen Jesu *als Volk* lebt, damit die Reich-Gottes-Praxis ein Politikum werden kann und das Evangelium jene gesellschaftliche Relevanz bekommt, die P. Hoffmann zu Recht fordert (110). Genau in diesem Zusammenhang ist es von größter Bedeutung, *wen* Jesus zu den Adressaten seiner Weisung macht. Nach P. Hoffmann ruft er seine »Zuhörer in Galiläa« nicht in eine Sondergemeinde hinein (104). Der Kontext des jesuanischen Ethos sei vielmehr der »offene gesellschaftliche Lebensbereich der Menschen in Palästina: die Welt, der sich Gott in seiner Herrschaft zuwendet« (105).

Auch hier wird wieder eine unzureichende Alternative aufgebaut: entweder völlig offene Gesellschaft ohne die Strukturen des Volkes Gottes oder aber Sondergemeinde. Biblisch gesprochen müßte die semantische Opposition zu »Sondergemeinde« gerade »das ganze Gottesvolk« sein. Wenn P. Hoffmann genau an dieser Stelle das Wort »Israel« vermeidet und statt dessen von den »Menschen in Palästina« redet, wird deutlich, daß für ihn das Gottesvolk keineswegs der *spezifische* Ort ist, an dem sich das Leben gemäß der Basileia vollzieht.

*

Es ist bei den drei Autoren, die hier nur stellvertretend für andere genannt wurden, mit Händen zu greifen, daß sie um der weltweiten *Universalität* der Basileia willen eine besondere Funktion Israels bei der sich durchsetzenden Gottesherrschaft leugnen oder sie zum mindesten aushöhlen. Besonders deutlich tritt das Motiv der Universalität bei E. Gräßer zutage, wenn er formuliert: »Die ›Vereinzelung‹ im Glauben schränkt den welt- und geschichtsweiten Horizont des Heils Gottes nicht ein. Im Gegenteil! Sie ermöglicht und begründet allererst die Universalität des Heils« (183). Zwar würden weder E. Gräßer noch P. Hoffmann abstreiten, daß sich Jesus Israel zuwandte. Aber das war dann lediglich durch die äußere Situation bedingt, in der er lebte. Er hatte es eben mit den »Menschen in Palästina« zu tun, wie P. Hoffmann formuliert. Die Menschen in Israel waren also zwar *faktisch* die Hörer Jesu, aber sie waren es nicht, weil zur Gottesherrschaft unabdingbar ein Gottesvolk gehört. Sie waren es nicht aus *heilsökonomischer* Notwendigkeit.

Ist diese Aushöhlung der heilsgeschichtlichen Rolle Israels notwendig? Und ist sie von den biblischen Texten her erlaubt? Sie ist mit Sicherheit nicht notwendig, um die Unverwechselbarkeit und Individualität des einzelnen und seine Freiheit bei der Annahme des Reiches Gottes zu sichern. Denn daß die Freiheit des einzelnen durch seine Einbindung in das Gottesvolk nicht zerstört zu werden braucht, sollte klar sein. Ein im Sinne Jesu lebendes Gottesvolk, welches ja gerade nicht zur *Theokratie* im negativen Sinne degenerieren darf, unterbindet nicht die Freiheit des einzelnen, sondern setzt sie

überhaupt erst frei. Um der Unersetzlichkeit des Individuums willen braucht man also die Funktion des Gottesvolkes nicht auszuhöhlen.

Man braucht es aber genausowenig um der Universalität der Gottesherrschaft willen. Denn es ist ja gar nicht ausgemacht, daß die Bindung der Gottesherrschaft an die Konkretheit eines Gottesvolkes deren universale Zielrichtung verdeckt oder verhindert. Müßte man nicht im Gegenteil argumentieren: Nur wenn das Reich Gottes wenigstens an *einer* Stelle der Welt sichtbar wird, tritt auch sein universaler Anspruch zutage? Anders formuliert: Das Reich Gottes kann nur als ein *concretum* universal werden, andernfalls ist es »überall und nirgendwo«. Andernfalls bleibt es wirklich U-topie und wird niemals die Geschichte verändern können.

II.

Doch mit solchen Überlegungen überschreitet der Exeget seine Zuständigkeit. Es ist gar nicht seine Aufgabe, über das Reich Gottes als *universale concretum* nachzudenken. Der Exeget hat seine Quellen zu befragen, ob in ihnen die Universalität der Gottesherrschaft deren gleichzeitige Bindung an ein konkretes Volk ausschließt. Genau das soll im folgenden geschehen. Bevor wir uns aber Jesus selbst zuwenden, lohnt es sich, zunächst noch bei jenem alttestamentlichen Text zu verweilen, der anerkanntermaßen die größte Nähe zur Reich-Gottes-Verkündigung Jesu aufweist, nämlich bei Jes 52, 1–12. In diesem deuterocesajanischen Text finden sich an zentraler Stelle die Motive der frohen Botschaft und des eschatologischen Königtums Gottes. Genauer: Daß Gott seine Königsherrschaft definitiv errichtet, *ist* dort die frohe Botschaft für Israel (V. 7):

Wie willkommen sind auf den Bergen
die Schritte des Freudenboten, der Frieden ankündigt,
der eine frohe Botschaft bringt und Rettung verheißt,
der zu Zion sagt: Dein Gott ist König.

Aus diesem »Gott ist König« wird im frühen Judentum die Abstraktbildung *malkuta disch^emajja* werden, die Jesus verwendet. In dem Abstraktum »Königsherrschaft Gottes« steckt also die häufig belegte alttestamentliche Formel: »Gott ist König«. Auf welche Weise wird nun aber Jes 52 zufolge deutlich, daß Gott König ist? Man könnte auch formulieren: Auf welche Weise wird Gott *in der Welt* zum König? Wie erweist er sich als der König, der er schon immer ist? Wie wird sein Königsein *geschichtlich* manifest?

Deuterocesaja gibt auf solche Fragen eine klare Antwort: Gott setzt sein Königtum in der Welt durch, indem er das zerstreute Israel sammelt (vgl. 40, 11; 43, 5) und es in sein Land zurückführt. Der Proklamation »Dein Gott ist König« schließt sich nämlich unmittelbar die folgende Schilderung an (52, 8):

Horch, deine Wächter erheben die Stimme,
sie beginnen alle zu jubeln.
Denn sie sehen mit eigenen Augen,
wie Jahwe zum Zion zurückkehrt.

Selbstverständlich kehrt Jahwe nicht allein zum Zion zurück. Mit ihm zieht in heiliger Prozession das befreite Israel. Das zeigen wenig später die VV. 11–12. Vorher aber geht der Text in V. 9 folgendermaßen weiter:

Brecht in Jubel aus,
jauchzt alle zusammen,
ihr Trümmer Jerusalems!
Denn Jahwe tröstet sein Volk,
er erlöst Jerusalem.

Gott wird also König, indem er sein Volk sammelt und es in das Land zurückführt. Sein Königtum hat eine konkrete gesellschaftliche Basis; anders wäre es gar nicht faßbar. Die gesellschaftliche Basis der Königsherrschaft Gottes ist das kleine, von den Völkern unterdrückte und verachtete, aber von Gott selbst wiederhergestellte Israel. Ist nun durch diese Partikularität die Universalität der Königsherrschaft Gottes eingeschränkt? Nach Jes 52 keineswegs! Denn gerade indem Gott *in Israel* seine heilende und rettende Basileia aufrichtet, macht er sie *vor der gesamten Welt* manifest. Der Text fährt nämlich fort (V. 10):

Jahwe entblößt seinen heiligen Arm
vor den Augen aller Völker.
Alle Enden der Erde
schauen das Heil unseres Gottes.

Damit ist klar: Das Handeln Gottes an Israel hat eine weltweite Zielrichtung. Die *Partikularität* verhindert nicht die *Universalität*, sondern setzt sie im Gegenteil erst wirklich frei. Gerade weil Gott sein Königtum an einem konkreten Volk sichtbar macht, handelt er »vor den Augen aller Völker«.

Wir dürfen diese Relation zwischen Partikularität und Universalität, wie sie sich bei Deuterocesaja findet, für die alttestamentlich-jüdische Tradition verallgemeinern und geradezu als Regel formulieren: Überall, wo in dieser Tradition von universalem Heil für die ganze Welt gesprochen wird, ist es durch das Volk Gottes vermittelt. Und überall, wo in dieser Tradition von einer universalen Herrschaft Gottes über die ganze Welt gesprochen wird, ist ihr konkreter Ort, von dem aus sie manifest wird, Israel. Wenn man weiß, wie sehr Jesus aus der Theologie des Alten Testaments heraus lebt und dort noch einmal ganz besonders aus der Theologie Deuterocesajas, ist gar nichts anderes zu erwarten, als daß auch er die universale Herrschaft Gottes an das Gottesvolk Israel bindet. Die synoptische Tradition zeigt dies denn auch in aller nur wünschenswerten Deutlichkeit⁶:

III.

Zunächst einmal fällt ein ganz eigentümlicher Tatbestand auf: Jesus hat offenbar die großen hellenistischen Städte im Land mit vorwiegend heidnischer Bevölkerung wie

6. Das folgende ist ausführlicher und eingehender behandelt bei G. Lohfink, Jesus und die Kirche, in: Handbuch der Fundamentaltheologie. Hrsg. v. W. Kern–H. J. Pottmeyer–M. Seckler. Bd. 3: Traktat Kirche. Freiburg 1986.

Sepphoris oder Skythopolis gemieden. Nicht, weil sie ihm fremd und unheimlich gewesen wären, sondern weil er sich mit seiner Verkündigung ausschließlich an Juden wandte. Heidnisches Gebiet hat er gelegentlich durchwandert, aber gerade nicht, um zu predigen. Dieses Phänomen wird durch die Heilungstätigkeit Jesu bestätigt. Er wendet seine Heilkraft ganz den »Kindern« Israels zu (vgl. Mk 7, 27 f). Die wenigen Abweichungen von dieser Regel sind auffällig und werden von den Evangelisten ausdrücklich als Ausnahmen erzählt (Mk 7, 24–30; Mt 8, 5–13). Man wird also auf jeden Fall von einer *Konzentration* Jesu auf Israel sprechen müssen.

In Wirklichkeit genügt dieser Begriff aber noch nicht, wenn man die Intention Jesu adäquat formulieren will. Jesus *konzentriert* sich nicht nur auf Israel, er will Israel »sammeln«. Der Ausdruck »Sammlung Israels« hat sich in den letzten fünfzehn Jahren für die Praxis Jesu mehr und mehr durchgesetzt. Er ist gut gewählt und empfiehlt sich aus drei Gründen. Zunächst: Er ist in der synoptischen Tradition selbst belegt, und zwar in Mt 12, 30 (»Wer nicht für mich ist, der ist gegen mich, und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut«) und in Mt 23, 37 (»Jerusalem, Jerusalem, du tötest die Propheten und steinigst diejenigen, die zu dir gesandt sind. Wie oft wollte ich deine Kinder um mich sammeln, wie eine Henne ihre Küken unter ihre Flügel sammelt; ihr aber habt nicht gewollt«). Weiterhin empfiehlt sich der Ausdruck, weil er in der exilischen und nachexilischen Prophetie breit verankert ist. Er steht dort zunächst für die *Rückführung* des Volkes aus dem Exil durch Gott, meint aber darüber hinaus die *Wiederherstellung* Israels stets mit. Insofern konnte er leicht auch losgelöst von der Situation des Exils verwendet werden, wie ja auch die Belege in den Evangelien klar beweisen. Der Ausdruck »Sammlung Israels« empfiehlt sich schließlich auch deshalb, weil er in überraschender Weise die gesamte Praxis Jesu abdeckt und verständlich macht. Das soll nun im folgenden wenigstens kurz skizziert werden:

1. Eine der auffälligsten und wichtigsten Symbolhandlungen Jesu ist die *Konstitution der Zwölf* (Mk 3, 14). Mit dieser Zeichenhandlung signalisiert Jesus eindeutig und unmißverständlich seinen *Willen* zur endzeitlichen Sammlung und Wiederherstellung des Zwölfstämmevolkes Israel. Gleichzeitig sind die Zwölf aber auch *missionarisches Instrument* zur Sammlung Israels. Denn sie werden von Jesus paarweise ausgesandt, damit sie seine Wirksamkeit verstärken und reproduzieren. Sie sollen wie Jesus überall in Israel den Anbruch des Reiches Gottes proklamieren und die Kranken heilen (Mk 6, 7–13).

2. Charakteristisch für Jesus ist außerdem die Sammlung eines weiteren Jüngerkreises, der wohl der Konstitution der Zwölf zeitlich vorausgeht. Vieles spricht ja dafür, daß die Zwölf aus einem schon bestehenden größeren Jüngerkreis ausgewählt wurden. Für Jesus muß dieser weitere Jüngerkreis Präfiguration des zu sammelnden Israel gewesen sein. Die Nachfolge des Jüngerkreises symbolisiert den Exodus in die neue eschatologische Existenz, in die das Gottesvolk in seiner Gesamtheit gerufen ist. Die Jünger sollen als einzelne und als Gemeinschaft *zeichenhaft* darstellen, was in Gesamt-Israel geschehen soll: völlige Hingabe an das Evangelium; radikale Umkehr zur Lebensord-

nung Gottes; gewalt- und herrschaftsfreie Kommunikation (Mk 10, 35–45); Sammlung zu einer neuen Familie von Brüdern und Schwestern, die den Willen Gottes tut (Mk 3, 31–35). Im Grunde wäre an dieser Stelle die gesamte Jüngerunterweisung Jesu zu entfalten. Sie würde deutlich machen, daß Jesus nicht nur »durch seinen Ruf« sammelt, sondern daß er *ganz Israel* schon jetzt sichtbar und gesellschaftlich faßbar verändern will. Denn der Jüngerkreis bildet eben keine »Sondergemeinde«; er ist bezogen und ausgerichtet auf das zu sammelnde Gesamt-Israel.

3. Charakteristisch für Jesus sind auch die vielen Krankenheilungen, die seiner Verkündigung parallel laufen. Sie sind im Sinne Jesu Zeichen für den Anbruch des Gottesreiches (Lk 11, 20), zugleich aber – das schließt sich eben nicht aus – notwendiges Element der endzeitlichen Wiederherstellung Israels. Der soziale Aspekt dieser Heilungen ist, besonders bei den Heilungen von Besessenen, evident. Diese werden reintegriert in die Gesellschaft – aber eben nicht in irgendeine Gesellschaft, sondern in die Gesellschaft des endzeitlichen Israel, in welchem es nach Jesaja keine Kranken mehr geben wird (33, 24). Dasselbe gilt übrigens für die sogenannte »Annahme der Sünder« durch Jesus. Sein Verhalten zu den Sündern ist einseitig interpretiert, wenn man es nur als Ausdruck der bedingungslos vergebenden Vaterliebe Gottes zu dem je einzelnen Sünder versteht. Jesus betrachtet genau wie der Täufer Gesamt-Israel als Unheilskollektiv, und seine Annahme der Sünder muß als zeichenhafte Handlung für die Intention verstanden werden, das gesamte Israel zu dem heiligen Gottesvolk der Endzeit zu machen.

4. Eine weitere, besonders markante Symbolhandlung Jesu ist die vieldiskutierte Tempelaktion (Mk 11, 15–19). Wie immer man ihren Ablauf rekonstruiert und wie immer man die Absicht Jesu bei dieser Aktion genauerhin deutet – sie muß sich auf jeden Fall gegen den Mißbrauch des Tempels gerichtet haben. Steht das fest, so erhebt sich aber sofort die weitere Frage: *In welchem Zusammenhang* kämpft Jesus gegen einen Mißbrauch des Tempels? Um die rituelle Reinheit des Kults im Sinne der Jerusalemer Priesteraristokratie konnte es ihm dabei nicht gehen. Seine Aktion muß *endzeitlich* motiviert gewesen sein. Dann aber bietet sich wiederum eine alttestamentlich-prophe-tische Traditionslinie zum tieferen Verständnis des Handelns Jesu an: In der Endzeit sollen nach Jes 56, 7 einmal Proselyten aus allen Nationen in Jerusalem den wahren Gott anbeten: »Mein Haus wird genannt werden ein Haus des Gebets für alle Völker.« Diese Prophetie setzt natürlich voraus, daß Israel vorher zum heiligen Volk Gottes geworden ist, das heißt, zu einem Volk, in welchem die Gesellschaftsordnung Gottes plausibel und für die Heiden faszinierend gelebt wird. Andernfalls würden ja Heiden niemals als Proselyten nach Jerusalem ziehen, um dort den Gott Israels zu preisen. Wenn die urchristliche Überlieferung in ihrer Darstellung der Tempelaktion Jesus Jes 56, 7 zitieren läßt, so dürfte sie damit seine Intention exakt getroffen haben. Jesus stellt die Heiligkeit des Tempels in provokativer Form wieder her, um so ganz Israel deutlich zu machen, daß die Endzeit gekommen ist, in der die Heiden in Jerusalem anbeten sollen. Gerade

deshalb aber – das ist die Voraussetzung – muß sich Israel zu einem heiligen Volk sammeln lassen.

5. Daß Jesus tatsächlich in der prophetischen Vorstellung von der Völkerwallfahrt nach Jerusalem gedacht hat, zeigt auch Mt 8, 11 f: »Ich sage euch: Viele werden vom Aufgang und vom Niedergang kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Reich der Himmel zu Tische liegen. Die Söhne des Reiches aber werden hinausgeworfen werden in die äußerste Finsternis.« Das Wort ist in dieser Form bereits von Matthäus überarbeitet. Ihm dürfte jedoch ein authentisches Jesuswort zugrunde liegen. Es handelt sich um ein äußerst scharfes Drohwort gegen Israel. Die Heiden werden in der endzeitlichen Völkerwallfahrt aus allen Himmelsrichtungen kommen und an dem Heil, das Israel von Gott zudedacht ist, Anteil bekommen. Das gegenwärtige Israel hingegen wird seinen Anteil am Reich Gottes verlieren. Gerade *weil* hier ein so scharfes Drohwort an die Adresse Israels vorliegt, ist deutlich, daß sich Jesus zu Israel gesandt weiß. Im übrigen beleuchtet dieses Wort ausgezeichnet den Zusammenhang zwischen *Universalität* und *Partikularität*, um den es uns geht. Das universale Heil des Reiches Gottes soll alle Heiden erreichen, aber es erreicht sie prinzipiell nur als jenes Heil, das an der Geschichte Abrahams, Isaaks und Jakobs hängt. Auch die Heiden finden ihr Heil allein dadurch, daß sie in die Geschichte des Gottesvolkes hineingenommen werden.

6. Von Jesus sind uns noch eine Reihe weiterer Drohworte überliefert, die letztlich alle Gesamt-Israel ins Auge fassen. Stellvertretend für andere sei hier Mt 11, 21 f zitiert: »Weh dir, Chorazin! Weh dir, Betsaida! Denn wenn in Tyrus und Sidon die Mactttaten geschehen wären, die in euch geschehen sind – längst hätten sie dort in Sack und Asche Buße getan. Deswegen sage ich euch: Tyrus und Sidon wird es am Tag des Gerichtes erträglicher ergehen als euch.« Dieses Drohwort, dessen Absicht es wohl sein dürfte, Israel in letzter Stunde doch noch zur Umkehr zu führen, zeigt noch einmal, daß es Jesus um Israel ging. Er hat in heidnischen Städten bewußt nicht gepredigt, obwohl er dort viel größere Chancen gehabt hätte. Aber er war nur gesandt, die verlorenen Schafe des Hauses Israel zu sammeln (Mt 15, 24).

*

Damit schließt sich der Kreis unserer Beobachtungen. Für sich genommen weist jede dieser Beobachtungen einen je verschiedenen Sicherheitsgrad auf. Zusammengenommen zeigen die hier skizzierten Beobachtungen jedoch mit genügender Sicherheit: Jesus hat nicht nur *de facto* in Israel gewirkt, sondern er hat sich bewußt ausschließlich an Israel gewandt, um es als endzeitliches Gottesvolk zu sammeln. Diese Sammlung Israels steht in festem Zusammenhang mit seiner Reich-Gottes-Predigt. Die Basileia Gottes soll sichtbar und greifbar in Erscheinung treten; sie soll in der Welt ihren »Ort« haben; sie soll »leibhaftig« sein; sie soll ein konkretes Volk verändern. Das alles aber nun gerade nicht um dieses Volkes willen, sondern um der ganzen Welt willen. Erwählung heißt in der Bibel niemals Bevorzugung gegen die anderen, sondern Herausrufung um der anderen willen. Israel war *um der anderen willen* von Gott gerufen. Es sollte Werkzeug

in der Hand Gottes für das universale Heil der Welt sein. Es sollte an einer ganz bestimmten, räumlich begrenzten Stelle der Welt unter der βασιλεία τοῦ θεοῦ leben, damit alle Welt sehen konnte, was das ist: Gesellschaft im Sinne Gottes, Gesellschaft unter der Herrschaft Gottes.

Für die Welt ist dieses Sehen-Können absolute Notwendigkeit. Anders kann sie sich nicht ändern. Die Welt kann sich nur dann auf das Reich Gottes hin ändern, wenn ihr dieses Reich in einem konkreten Volk plausibel und faszinierend aufleuchtet. Eben dies war die Aufgabe Israels. Selbstverständlich konnte Israel das Reich Gottes niemals selbst aus sich hervorbringen. Das Reich Gottes ist nicht machbar – sowenig, wie es mit dem Volk Gottes je identisch ist. Es kann nur als Wunder von Gott in die Welt eingesenkt werden. Es kann nur als Geschenk empfangen werden. Das allerdings ist unabdingbare Voraussetzung: Es muß Menschen finden, die es annehmen. Es muß ein Volk haben, das es annimmt. Genau dazu war Israel von Gott auserwählt. Genau dazu ist auch die Kirche, die nach dem Glauben des gesamten Neuen Testaments das wahre und endzeitliche Israel ist, von Gott auserdacht.