

**Die Sorge Gottes um die rechte Gesellschaft – eine gemeinsame
Perspektive von Altem und Neuem Testament**

Für jeden, der sich in den heiligen Schriften der Juden und Christen auskennt, kann man mit diesem Thema nur Eulen nach Athen, besser: Löwen nach Juda tragen. Warum möchte ich es trotzdem im Zusammenhang dieses Symposions ausdrücklich zur Sprache zu bringen?

I. Zum Thema

Gershom Scholem, einer der gelehrtesten Kenner von Judentum und Christentum in unserem Jahrhundert, hat an den Anfang seines wichtigen Aufsatzes "Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum" folgende Sätze gestellt:

"Es ist ein völlig anderer Begriff von Erlösung, der die Haltung zum Messianismus im Judentum und Christentum bestimmt, und gerade, was dem einen als Ruhmestitel seines Verständnisses, als positive Errungenschaft seiner Botschaft erscheint, wird vom andern am entschiedensten abgewertet und bestritten. Das Judentum hat, in allen seinen Formen und Gestaltungen, stets an einem Begriff von Erlösung festgehalten, der sie als einen Vorgang auffasste, welcher sich in der Öffentlichkeit vollzieht, auf dem Schauplatz der Geschichte und im Medium der Gemeinschaft, kurz, der sich entscheidend in der Welt des Sichtbaren vollzieht und ohne solche Erscheinung im Sichtbaren nicht gedacht werden kann. Demgegenüber steht im Christentum eine Auffassung, welche die Erlösung als einen Vorgang im "geistlichen" Bereich und im Unsichtbaren ergreift, der sich in der Seele, in der Welt jedes einzelnen abspielt, und der eine geheime Verwandlung bewirkt, der nichts Äusseres in der Welt entsprechen muss . . . War die Kirche davon überzeugt, mit dieser Auffassung der Erlösung einen äusserlichen, ja ans Materielle gebundenen Begriff überwunden und ihm einen neuen Begriff von höherer Dignität gegenübergestellt zu haben, so war es gerade diese Überzeugung, die von jeher dem Judentum als alles andere als ein Fortschritt erschien. Die Umdeutung der prophetischen Verheissungen der Bibel auf einen Bereich der Innerlichkeit, von dem alles an diesen Verkündigungen soweit abzuliegen schien wie möglich, erschien den religiösen Denkern des Judentums stets als eine illegitime

Vorwegnahme von etwas, das im besten Falle als die Innenseite eines sich entscheidend im Äusseren vollziehenden Vorgangs in Erscheinung treten konnte, nie aber ohne diesen Vorgang selbst.”¹

Als prominente christliche Bestätigung dieser Sätze, dazu noch voller Hochnäsigkeit, lassen sich zum Beispiel die *Pensées* von Blaise Pascal zitieren:

“Die Prophetien haben einen verborgenen Sinn: das Geistige. Das israelitische Volk war jedoch dem Geistigen feindlich gesinnt, weil es vom Materiellen, mit dem es Freundschaft pflegte, belastet war. Wenn die Israeliten imstande gewesen wären, das Geistige zu entdecken, hätten sie es immer noch nicht lieben können.”²

Diese Sicht prägt das christliche Selbstverständnis auch völlig unabhängig von der Entgegensetzung Judentum – Christentum. Sie präjudiziert weithin die christliche Hermeneutik des Alten Testaments. Das beginnt beim berühmten Dialog des Augustinus in seinen Soliloquien:

Augustinus: “So habe ich nun zu Gott gebetet.”

Vernunft: “Was willst du also wissen?”

Augustinus: “All das, was ich im Gebet gesagt habe.”

Vernunft: “Fass es kurz zusammen.”

Augustinus: “Gott und die Seele will ich erkennen.”

Vernunft: “Und sonst gar nichts?”

Augustinus: “Nein, sonst gar nichts!”³

Es endet dann keineswegs bei Adolf von Harnacks Schrift “Das Wesen des Christentums”, mit der unser Säkulum theologisch eingeläutet wurde und durch deren Seiten dieses Augustinuswort als Leitmotiv hallt: Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott.⁴

Für allerjüngste Belege will ich nur noch vor meiner eigenen Tür kehren: Bei einer für den römisch-katholischen Umgang mit der lateinamerikanischen “Theologie der Befreiung” wahrscheinlich nicht unwichtigen Plenarsitzung der “Inter-

1 G. Scholem, Über einige Grundbegriffe des Judentums, (edition suhrkamp 414) Frankfurt a.M. 1970, 121f.

2 *Pensées* Nr. 574 (Chevalier).

3 *Soliloquien* I § 7; Übers.: H. Müller, Aurelius Augustinus, Selbstgespräche über Gott und die Unsterblichkeit der Seele, Zürich 1954.

4 Preiswerte Ausgabe: Siebenstern-Taschenbuch 227, Gütersloh 1977.

nationalen Theologenkommission" im Oktober 1976 in Rom ist der Erfurter Neutestamentler Heinz Schürmann schlicht und ohne eigentliche Beweisführung davon ausgegangen, dass das Neue Testament angesichts der "lauten Beredsamkeit" des Alten Testaments in den "Fragen des Weltengagements" uns durch "völliges Verstummen" überrasche. Er sieht darin eine "Diskontinuität in der Kontinuität der Heilsgeschichte", den Sprung von der "innerweltlichen" zur "eschatologischen" Sicht. Er folgert ausdrücklich,

"dass wir als Christen wohl auch die alttestamentlichen Schriften in den Fragen des Weltengagements nur aus der Tiefe dieser Schweigsamkeit heraus hören dürfen. Es wäre jedenfalls grundlegend falsch, die in dieser Beziehung laute Beredsamkeit der Alttestamentlichen Schriften in die Stille des Neuen Bundes hineinzutragen."⁵

Letzteres getan zu haben, ist der eigentliche Vorwurf, den Schürmann und die anderen Mitglieder der Kommission den Befreiungstheologen machen.⁶ Er durchzieht genau so die Instruktion der Römischen Glaubenskongregation vom 6. August 1984 "Über einige Aspekte der 'Theologie der Befreiung'", wobei dann nur noch sofort für "gewisse Formen" dieser Theologie die Marxismus-Markierung hinzukommt.⁷

5 *H. Schürmann*, "Das eschatologische Heil Gottes und die Weltverantwortung des Menschen," in: K. Lehmann u.a., *Theologie der Befreiung*, (Sammlung Horizonte N.F. 10) Einsiedeln 1977, 45–78, Zitat: 50.

6 Vgl. das gemeinsame Schlussdokument "Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil", ebd. 173–195. Dort heisst es, dass "nicht alle alttestamentlichen Aussagen über die Befreiung ungebrochen in die neutestamentliche Situation verlängert werden dürfen" (186). Ganz auf diesen angeblichen Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament hebt der Beitrag von *H. Urs von Balthasar* ab: "Heilsgeschichtliche Überlegungen zur Befreiungstheologie", ebd. 155–171. Im übrigen versuchen die Mitglieder dieser Kommission trotz ihres dem Unternehmen nicht gerade günstigen Ansatzes den Befreiungstheologen noch soviel Brücken wie möglich zu bauen.

7 "Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der 'Theologie der Befreiung'", (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 57) Bonn 1984. Man achte vor allem darauf, wie mehrfach unterstrichen wird, nicht "Strukturen" seien sündig, sondern nur das einzelne menschliche Herz.

Mir scheint, sogar die Theologen der Befreiung selbst, so sehr es gerade ihr Anliegen ist, die geschichtlich-gesellschaftliche Dimension der biblischen Schriften wiederzugewinnen, sind durch von ihnen weiterbenutzte ältere Theoriebausteine noch genau so der weltnegierenden Selbstinterpretation des Christentums verhaftet wie ihre Widersacher.⁸ Vor ihnen war es nicht weniger die so weltzugewandte Konstitution "Gaudium et spes" des 2. Vatikanischen Konzils, die von der "Theologie der Befreiung" ja eigentlich nur weitergedacht und konkretisiert wird.⁹

So wird man Gershom Scholem zunächst einmal einfach rechtgeben müssen. Seine historisch gewonnene Behauptung liesse sich noch viel breiter belegen. Trotzdem muss ich nun drei Einschränkungen anbringen.

Die ersten beiden seien nur gerade genannt. Einmal glaube ich schon bei historischer Betrachtung nicht, dass man die Gesamtheit der christlichen Selbstdedeutung aus nun fast zwei Jahrtausenden auf dieser Linie unterbringen kann. Viele klassische Aussagen der christlichen Theologie lesen wir wohl nur aus einem inzwischen über uns gekommenen Deutezwang heraus weltlos, indi-

8 Das befreiende Handeln der Armen und derer, die sich mit ihnen solidarisieren, geschieht im Raum der allgemeinen Gesellschaft, während die Kirche nur die *memoria* des befreienden Gottes aufrechterhält, prophetische Anklage in die allgemeine Gesellschaft hinausruft und durch ihre Verkündigung ein kritisches Bewusstsein erzeugt. Vgl. den ältesten Entwurf einer Befreiungstheologie: G. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, München u. Mainz 1973, 246f. Eher noch deutlicher ist ein hochrepräsentatives Dokument, die Schlussklärung des Internationalen Ökumenischen Theologiekongresses in São Paulo, Brasilien, 20.2.–2.3.1980 (EATWOT IV), wo in den Nummern 28–38 ausgeführt wird, dass die Kirche den Menschen beim Aufbau des Reiches Gottes dienen soll, das selbst wiederum in den geschichtlichen Prozessen der menschlichen Befreiung im Raum der Gesamtgesellschaft erfahren wird. Vgl. "Herausgefordert durch die Armen." Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976–1983, (*Theologie der Dritten Welt*, 4) Freiburg 1984, 91–94.

9 So scheinen mir die Unterscheidung verschiedener Dimensionen der Befreiung (etwa: politische, menschliche, religiöse), die sich immer wieder findet, und deren gegenseitige Zuordnung mithilfe des christologischen Prinzips "unvermischt und ungetrennt" doch eher ein Ausdruck intellektueller Ratlosigkeit zu sein. Das "Gottesvolk" als der eigentliche Ort der veränderten und in die Freiheit geführten Welt kommt, zumindest bis in die letzten Jahre, nur ganz am Rande in Sicht. Die Kirche bleibt trotz aller positiven Funktionen, die ihr für den Kampf der Armen um ihre Befreiung zugeteilt werden, eine Art "religiösen" Binnenraums.

dividuumsorientiert und jenseitszugewandt. Ursprünglich waren sie anders gemeint.¹⁰

Zweitens steht, immer noch auf der historischen Ebene, die Praxis gegen die Theorie. Nicht erst neuerdings, sondern durch die gesamte Geschichte hindurch ging es den Christen in einem hohen Ausmass durchaus um diese Welt, um die Materie und um die Gesellschaft. Die Klöster etwa, in denen sich ja die "Weltflucht" am ehesten darstellen müsste, sind paradoxerweise gewöhnlich Zentren kultureller Ausstrahlung gewesen. Ist ihnen das nur gegen ihren Willen unterlaufen? Haben sie darin etwa gar ihre Bestimmung verraten? Oder sollten sie insgeheim von einem tieferen und älteren Wissen um ihren wahren Auftrag geleitet gewesen sein, der mit dem, was sie als ihr Selbstverständnis mit Worten vortrugen, keineswegs identisch war?¹¹

Die dritte, die Überlegung selbst weiterführende Einschränkung an Scholems These ist nicht mehr historisch, sondern theologisch. Jede denkbare christliche Selbstinterpretation muss sich an eine niemals aufgebare Grundstruktur halten. Wenn auch, christlich gesehen, das Alte Testament vom Neuen her gelesen werden muss, dann gibt es doch nichts Späteres, von dem her man auch wieder das Neue Testament interpretieren dürfte. Das Neue Testament muss, soll ein Denken als christliches gelten können, kanonischen Charakter bewahren.¹² Das Neue Testament ist für jedes spätere christliche Denken das Mass. Niemals ist der umgekehrte Weg erlaubt. Damit kann das Neue Testament aber zur Krisis jedes im Laufe der Geschichte sich entwickelnden christlichen Selbstverständnisses werden, und sei dieses auch noch so viele Jahrhunderte alt und noch so

- 10 Dem entspricht spiegelbildlich auch im Judentum eine hohe Bedeutung der Innerlichkeit, etwa in der Kabbala und im Chasidismus, wie in der Diskussion des Referats besonders *H. Gese* und *M. Tsevat* betont haben.
- 11 Die unverarbeitete Diskrepanz zwischen vordergründig und hintergründig leitendem Selbstverständnis könnte für vieles an der christlichen Schuldgeschichte mitverantwortlich sein: von der "konstantinischen Wende" über Kreuzzüge, Judenverfolgungen, Hexenwahn und Religionskriege der beginnenden Neuzeit bis zu den allerneuesten Neigungen christlicher Führungseliten, sich auf die Seite faschistischer oder diktatorischer Systeme zu stellen.
- 12 Ich sehe hier von weiteren Differenzierungen ab, wie etwa von der Frage nach jener "Mitte", die bei innerneutestamentlichen Spannungen den Fluchtpunkt abgibt, oder von der speziell römisch-katholischen Frage nach der zur Schrift als Masstab hinzutretenden Tradition. Beide Fragen sind niemals so gemeint, dass sie das Prinzip der Prävalenz des Neuen Testaments als solchen aufheben. Sie wollen nur innerhalb des damit gegebenen Ansatzes weiter differenzieren.

allgemein rezipiert – falls es nur im Widerspruch zum Neuen Testament steht. Scholerns Definition des Unterschieds zwischen Judentum und Christentum darf als zunächst einmal rein historische Feststellung noch nicht das Ende des Nachdenkens bilden. Die Stimme des Neuen Testaments kann sie auf einer grundsätzlicheren Ebene als falsch erweisen.

Genau dies scheint der Fall zu sein. Meine These ist die, dass vom Neuen Testament her¹³ der bisher in den Blick gefasste Gegensatz zwischen Judentum und Christentum nicht existieren dürfte. Fragt man nach Welt, Diesseits, Materie, Gesellschaft, dann besitzen Altes und Neues Testament vielmehr eine gemeinsame Perspektive.¹⁴ Es ist gerade jene Perspektive, die wir Christen gewöhnlich als unterscheidend alttestamentlich und als typisch jüdisch zu betrachten pflegen, und die Juden nicht minder.

Wenn diese These richtig ist, dann muss das eklatante Folgen für die christliche Interpretation des Alten Testaments haben und ebenso für die Verhältnisbestimmung von Christentum und Judentum. Nicht, dass dann die Unterschiede schwänden. Aber ihr Ort kann genauer bestimmt werden. Es ist die Christologie und die in ihr eingeschlossene Behauptung, die Verheissung sei in der geschehenen Geschichte selbst schon durch die Erfüllung abgelöst.

Die Ansetzung der Unterschiede bei den Gegensätzen Materie – Geist, Individuum – Gesellschaft, Diesseits – Jenseits erwiese sich als gefährliche Verschleierung des wahren Sachverhalts durch ungeschichtliche Rationalisierungen. Erst wenn die Schleier weggezogen sind, können die Aussagen der Christologie überhaupt ihre wahren Konturen erhalten.

Vielleicht wird dann die Entgegensetzung Judentum – Christentum sogar schärfer und schmerzlicher, als sie uns vorher erschien. Aber da dies wahrhaftiger wäre, müssten wir es ertragen können. Nur mit der Wahrheit kommen wir weiter.

Die These lässt sich im hier gegebenen Rahmen unmöglich allseitig behandeln. So soll sie unter jenem Aspekt ins Auge gefasst werden, der uns heute am nächsten liegen dürfte: dem der Gesellschaft. Die Frage nach der rechten Gesellschaft

13 Zum Neuen Testament kämen natürlich noch die frühe Kirche ebenso wie nachher immer wieder neu aufbrechende christliche Erneuerungsbewegungen hinzu, die sich nur nicht selten dann in eine Sektenexistenz abdrängen liessen. Aber darauf kann ich nicht eingehen.

14 Ich habe das Wort "Perspektive" gewählt, damit Raum bleibt, verschiedene Bezugspunkte aufzustellen (also "Mitten" im üblich gewordenen Sprachgebrauch). Ferner kann es bei einer "Perspektive" noch Vordergrund und Hintergrund geben, es geht also nicht um eine absolute Univocität.

ist heute zweifellos eine Schlüsselfrage: Kommt das Reich Gottes, falls es überhaupt jetzt schon kommt (viele christliche Theologen leugnen das ja im Namen einer völlig jenseitig konzipierten "Eschatologie"), "indem es zu den einzelnen kommt, Einzug in ihre Seele hält" (Harnack),¹⁵ oder kommt es, indem öffentlich in Erscheinung tretendes Volk Gottes, neue Gesellschaft, neue menschliche Welt entsteht?

Die Zuspitzung der Frage auf die rechte Gesellschaft tritt heute von jüdischer Seite aus in neuer Form an uns Christen heran. Die schon unvordeulich alte gesellschaftliche Gestalt des Judentums als Diasporagemeinde unter dem talmudisch entfalteten Gesetz ist durch die jüdische Emanzipation und durch die Entwicklung neuer Formen der Diaspora aufgelockert worden, ohne dass dabei aber offensichtlich das eigentlich Jüdische verlorengegangen wäre. Dann hat das Judentum, durch den Zionismus in Bewegung gesetzt und durch den Holocaust zutiefst getroffen, mit dem Entschluss zur Gründung eines "Staates" Israel wieder an David und an die Hasmonäer angeknüpft – ein ungeheurer und aufsehen-erregender Vorgang.¹⁶

Wir pflegen die Schaffung des Staates Israel vor allem als die konkrete Form der Rückkehr in das Land zu sehen, in das einst Abraham aus Ur in Chaldäa gezogen war. Das ist natürlich richtig. Aber konkret nahm diese Rückkehr eine gesellschaftliche Gestalt an, die nach andersartigen Anfängen im alten Israel erst durch David eingeführt worden war: die des Staates. Diese Gestalt war damals aber schon nach einigen Jahrhunderten am Ende ihrer heilsvermittelnden Kraft gewesen. Auch auf dem hasmonäischen Experiment hatte kein Segen ge-ruht. Angesichts eines Judentums, das nun plötzlich in seiner weltweiten Bedrängnis, eine geschichtlich vielleicht einmalige Chance ausnutzend, sich wieder neu als Staat formiert hat, dürfte auch an uns Christen die Frage nach der rechten gesellschaftlichen Gestalt des alt- wie neutestamentlichen Gottesvolkes neu gestellt sein.

Auch unabhängig von dem jüdischen Anstoss wird für die Christen die Frage nach der Beziehung von Glaube und Gerechtigkeit immer drängender. Wie selten zuvor hören wir in unserer Welt mit unseren Ohren den Schrei der Armen und

15 *Harnack* (o. Anm. 4) 43.

16 In der Geschichte des alten Israel und entsprechend im Alten Testament muss deutlich zwischen den Grössen "Staat" und "Gesellschaft" unterschieden werden: vgl. *N. Lohfink*, "Gesellschaftlicher Wandel und das Antlitz des wahren Gottes," in: *Dynamik im Wort. Lehre von der Bibel, Leben aus der Bibel*, Stuttgart 1983, 119–131.

sehen mit unseren Augen das Blut der vielen Opfer der Gewalt.¹⁷ Wenn wir diese himmelschreiende Not der Welt wahrnehmen, wird uns zugleich deutlich, dass wir seltsam gefesselt sind. Unsere Weltgesellschaft hat die christliche Substanz auf eine Weise integriert, dass wir handlungsunfähig geworden sind. Trotz weltumgreifender Hilfsaktionen und lautstarker anklagender Papst- und Bischofsworte verändert sich nichts. Wir verfügen offenbar über keine Instrumente, die an die Wurzeln des Elends reichen könnten. Wir sind nur noch ein funktional begrenztes Subsystem des Ganzen. Für die Bereiche, in denen die wahre Not sitzt, sind andere Subsysteme der alles umspannenden komplexen Weltgesellschaft zuständig, wenn überhaupt eines – auf keinen Fall aber das religiöse. Der einzelne Christ, mag er von den Kirchen auch noch so sehr auf seinen Weltauftrag hingewiesen werden, kann angesichts übermächtiger und von den Wurzeln her

- 17 Man könnte "christlich" versucht sein, an dieser Stelle nicht so fortzufahren, wie es oben im Text geschieht, sondern mit einer "Theologie des Kreuzes" – ob aber zu Recht? In der Diskussion hat *H. Gese* betont gesagt, dass Leiden "die vornehmste Form der Existenz" ist. Ein solcher Satz wehrt in der Tat einem rein sozialtechnisch denkenden und schlicht mit Triumphen rechnenden Missverständnis des oben dann Entwickelten ab. Das Kreuz Christi legitimiert ihn. *B.S. Childs* hat in der Diskussion mit Recht von Formen der "Social Gospel" und der "Theologie der Befreiung" gesprochen, denen die "Spiritualität" abgeht. Doch nicht zufriedenstellend gelungene Versuche, die gesellschaftliche Dimension des Christlichen wiederzugewinnen, legitimieren noch keinen neuerlichen Rückzug aus der gesellschaftlichen Verantwortung. Jede "Theologie des Kreuzes" muss genau daraufhin befragt werden, welchen Ort in einem umfassenderen Geschehen sie beansprucht. Christus kam ans Kreuz, weil – johanneisch gesprochen – die "Welt" gegen ihn reagierte. Sie reagierte aber darauf, dass er die zerstreuten Kinder Gottes wieder sammeln, also das Gottesvolk wieder Wirklichkeit werden lassen wollte. Wer Jesus nachfolgen will, muss bereit sein, seinen Kelch zu trinken. Doch dieser Kelch wird nicht dem gereicht, der die Welt von vornherein lässt, wie sie ist – den lässt sie in Ruhe. Einen Jesus hat sie nicht in Ruhe gelassen, weil vorgängig dazu er sie nicht in Ruhe liess. Diese einzig zulässige Situierung einer "Kreuzestheologie" findet sich schon in den sogenannten Gottesknechtliedern des Deuterosejaia. Der Gottesknecht Israel war dazu eingesetzt worden, dass er dann Gottes Knecht sei, wenn Gott Israel zusammenführt und den Völkern das Recht bringt, und er hatte das als gelehriger Jünger auf sich genommen. Bei diesem Geschehen trafen ihn dann die Schläge, wurde er getötet. Die Rede vom "Kreuz" darf also nicht an einer zu frühen Stelle eingesetzt werden.

alles andere als christlich angelegter gesellschaftlicher Gesamtstrukturen am Ende stets nur kapitulieren.

Solange Kultur und Gesellschaft noch als koexistensiv mit der Christenheit empfunden wurden, konnte man sich vermutlich den Luxus von Theorien leisten, die die Gottesherrschaft nur mit dem Einzelnen, ja nur mit der Seele verbanden. Die hatten keine realen Folgen. Doch heute gibt es keine Deckungsgleichheiten mehr. So stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Gerechtigkeit mit ganz anderem Antwortdruck. Die schon im vorigen Jahrhundert einsetzende Entwicklung besonderer christlicher "Soziallehren", die nordamerikanische "Social Gospel" und neuerdings erst recht Phänomene wie die "Politische Theologie" oder die "Theologie der Befreiung" sind dafür Symptome. In welchem Masse sie die richtige Antwort bieten, ist eine andere Frage. Aber als eigentliche Frage bleibt: Ist die Christenheit noch ihren Ursprüngen treu geblieben, als sie sich zum religiösen und letztlich auf reine Innerlichkeit und auf Jenseitigkeit hin funktionalisierten Subsystem einer in anderen Bereichen durchaus nicht von der Logik der Bibel bestimmten komplexen Gesellschaft verwandeln liess?

Wenn gefragt wird, ob Gottes Sorge um die rechte Gesellschaft eine gemeinsame Perspektive des Alten wie des Neuen Testaments sei, dann ist der Kampfplatz das Neue Testament. Denn dass es Gott im Alten Testament um ein Volk geht, und damit um Gesellschaft, ist ja gerade die Voraussetzung der üblichen Unterscheidung von Judentum und Christentum. Daher wird vor allem vom Neuen Testament zu handeln sein. Ist es wahr, dass in ihm die Rede von der rechten Gesellschaft, die im Alten Testament so laut ertönt, plötzlich und signifikant "verstummt"? Doch das heisst nicht, dass dabei das Alte Testament aus dem Blick geriete. Man bekommt die Weise, auf die das Neue Testament von der rechten Gesellschaft handelt, nämlich nur zu sehen, wenn man die Weise kennt, auf die das Alte Testament davon spricht.

In einem ersten Schritt (Teil II) lässt sich wohl noch relativ leicht zeigen, dass es Gott auch im Neuen Testament nicht nur um die Seelen und um die Individuen geht, sondern um Gesellschaft. Es geht ihm nämlich um jene neue Gesellschaft, die sich in den christlichen Gemeinden entwickelt. Aber dann muss fast notwendig eine Gegenfrage kommen: Ist damit denn mehr bewiesen, als dass das Neue Testament mit der "Gemeinde", allenfalls mit der "Kirche" rechnet? Selbstverständlich ist das schon eine gesellschaftliche Wirklichkeit – aber ist es *die* "Gesellschaft" in all ihren Dimensionen, von der gemäss dem Frageansatz doch wohl die Rede sein sollte? Ist nicht – um des endlich aufbrechenden Universalismus des Heiles willen – die Gemeinschaft der Glaubenden im Neuen Testament doch nur noch eine religiöse Gemeinschaft, welche die Welt-Dimensionen der Gesellschaft in die Säkularität hinein entlässt und in diese dann wie

in das Andere ihrer selbst hineinwirkt – wodurch sie selber nicht mehr Gesellschaft im vollen Sinne des Wortes sein kann? Auf diesen Einwurf eingehend muss ein zweiter Schritt (Teil III) zeigen, inwiefern Universalismus des Heilswillens Gottes und Partikularität des Gottesvolkes einander nicht ausschliessen, weder im Neuen noch auch, zuvor, im Alten Testament.

II. Gott ist auch im Neuen Testament auf Gesellschaft aus, nicht allein auf Individuen oder gar auf Seelen

Ich sage: “nicht *allein* auf Individuen” – denn selbstverständlich existiert “Gesellschaft” nur in dialektischem Bezug zu den sie tragenden Subjekten, und nach der ganzen Bibel, auch schon nach dem Alten Testament, setzt Gottes gesellschaftlicher Wille sich nicht durch, wenn nicht die einzelnen Herzen bekehrt werden. Das sollte keinen Streitpunkt bilden.¹⁸

(These 1) Das Neue Testament wird von den christlichen Kirchen als “Kanon” gesehen. Insofern ist es nicht einzelnen Subjekten, sondern der sich versammelnden Gemeinschaft der Gläubigen zugeordnet. Ihrem Aufbau soll es dienen.

Das hindert natürlich nicht, dass Menschen wie Goethe damit umgehen wie mit jedem anderen Werk der Weltliteratur, es gemäss der Lesehaltung ihrer Epoche ganz auf sich selbst als einzelne Persönlichkeit beziehen und es gewissermassen zu ihrem “Weltspiegel” machen.¹⁹ Doch dies ist nicht der eigentlich christliche Usus, selbst wenn es, vor allem im mönchischen und später im reformatorischen Raum, auch höchst gewichtige Traditionen der privaten Bibellesung gibt. Diese Traditionen sind dann doch umfängen von der sachlich vorausliegenden Zuord-

18 *J. Fraenkel* hat in der Diskussion zur Illustration des jüdischen Bewusstseins vom dialektischen Verhältnis zwischen gesellschaftlicher Objektivation und subjektiver Verinnerlichung auf den Bau der einzelnen Mischna-traktate hingewiesen. Nach den halakischen Ausführungen schliesst jeweils ein die Verinnerlichung der Halaka bezweckender haggadischer Teil ab. Ziel des Lernens ist jedoch, dass das Innere im Äusseren Wirklichkeit wird.

19 So *Goethe* an *Zelter* am 14. November 1814.

nung des Neuen Testaments zur Gemeinde – also zu einer gesellschaftlichen Realität.²⁰

(These 2) Die Schriften des Neuen Testaments entstammen dem Lebensvollzug der frühen christlichen Gemeinden. Sie waren durch Kommunikationssituationen und Hauptinhalt der Grösse "Kirche" zugeordnet. Das Individuum war nur innerhalb dieses umfassenden Zusammenhangs angesprochen.

Seit den Tagen der Formgeschichte herrscht hierzu hinsichtlich der Evangelien (mitsamt Apostelgeschichte) Einmütigkeit. Auch neu hinzukommende Betrachtungsweisen haben dies nicht in Frage gestellt.

Die These steht aber auch für fast das ganze Briefkorpus und für die Johannesapokalypse nicht in Frage. Selbst die wenigen an Einzelpersonen adressierten Briefe bestätigen eher die Regel.

Timotheusbrief und Titusbrief sind in einer Spätzeit, als das Amt schon die Gemeinde repräsentierte, fiktiv an mit Paulus verbundene Amtsträger adressiert worden. Doch geht es in ihnen eminent um Gemeinde. Nur der Philemonbrief ist formell ein Privatbrief zwischen zwei Individuen. Doch heisst das eine der beiden immerhin Paulus, und der Brief dürfte ja vor allem auch wegen seines offensichtlich ins Gesellschaftliche hineinragenden Inhalts (Herr und Sklave vor und nach der Taufe) seinen Weg in den Kanon der im Gottesdienst zu lesenden Schriften gefunden haben. Der 3. Johannesbrief, möglicherweise ein Begleitbrief zu dem an eine Gemeinde gerichteten 2. Johannesbrief, richtet sich zwar an einen Einzelnen, Gaius, geht aber fast nur auf Gemeindeprobleme ein.

So bestätigt sich die gesellschaftliche Orientierung des Neuen Testaments, die schon am Faktum des Kanons abzulesen war, auch von der ursprünglichen Kommunikationssituation der einzelnen Schriften her und damit im Zusammenhang auch durch ihre inhaltliche Ausrichtung.

(These 3) Jesus verstand sich als derjenige, durch den Gott die endzeitliche "Sammlung Israels" durchführt. Als später die Gemeinden der an Jesus glaubenden Juden sich den Völkern öffneten und als sich dann innerhalb der jüdischen Welt im Ja und Nein zu Jesus von Nazaret eine schmerzvolle Scheidung vollzog, sah die so entstandene "Kirche" ihre Geschichte als die Verlängerung des bisher durch Israel geschehenen Handelns Gottes in der Geschichte, zusammen mit der Hoffnung,

20 Vgl. hierzu *N. Lohfink*, "Die Bibel: Bücherei und Buch", in: Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung. Jahrbuch 1983 II, Heidelberg 1984, 50–64, bes. 60–63.

dass die Spaltung Israels einst wieder rückgängig gemacht werde. So ist auch die im Neuen Testament sich spiegelnde Geschichte vom Verständnis der sie Durchlebenden her an Israel orientiert, nicht an Individuen.

Jesus hat sich nicht an jedermann im damaligen Palästina gewandt, sondern seine ganze Aufmerksamkeit und Heilkraft auf die "Kinder Israels" gerichtet.

Dass er sein Tun als die von den Propheten angekündete "Sammlung Israels" verstand, scheint sich in den letzten 15 Jahren in der neutestamentlichen Exegese auch terminologisch immer mehr durchzusetzen.²¹ Gemeint ist die endzeitliche Wiederherstellung des wahren, von Gott seit den Anfängen gewollten Israel als der strahlenden Gesellschaft Gottes in seiner Welt.

Die Symbolhandlung der Konstitution der "Zwölf" und ihre missionarische Aussendung in die Städte und Dörfer Israels gehören in diesen Zusammenhang. Ebenso Jesu Verständnis der ihn begleitenden Heilungswunder und seine besondere Zuwendung zu marginalen Gruppen in Israel. Man wird auch die erste Vater-unser-Bitte ("Dein Name werde geheiligt") in ihrem durch das Passivum Divinum eindeutigen Rückbezug vor allem auf Ez 36 als die Bitte charakterisieren dürfen, Gott möge mit der verheissenen "Sammlung Israels" beginnen.²²

Die Weiterführung des gesamtisraelitischen Erwählungs- und Geschichtsbesusstseins in der frühen christlichen Kirche geht keineswegs nur aus dem lukianischen Doppelwerk hervor,²³ sondern in anderer Gestalt ebenso aus den paulinischen Hauptbriefen. Röm 9–11 dürften den eigentlichen Schlüssel bilden. Dort wird bis auf eine noch in der Zukunft liegende neuerliche Aufhebung der eingetretenen Spaltung Israels hingehofft. Auch die Johannesapokalypse deutet aus der sprachlichen Welt der Apokalyptik heraus die Geschichte der christlichen Gemeinden als Endgeschichte Israels.

Dass dieses ganz an Israel orientierte Selbstverständnis der frühen Christenheit oft so wenig gesehen wird, hängt mit der weitgehenden Verkennung und Metaphorisierung der im Neuen Testament benutzten alttestamentlichen Sprache

21 Als Textbasis dienen offenbar vor allem Mt 12,30 und 23,37.

22 Vgl. zu allem *G. Lohfink*, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens*, Freiburg 1982. Der Verweis gilt auch für Paulus und für die folgende These.

23 Vgl. *G. Lohfink*, *Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukianischen Ekklesiologie*, (StANT 39) München 1975.

zusammen – Folge einer langen, langen christlichen Interpretationsgeschichte.²⁴

(These 4) Die meisten Schlüsselbegriffe der Verkündigung Jesu und der Theologie des Paulus stammen aus der Sprache des Alten Testaments. Sie sind originär gesellschafts-, nicht individuumsbezogen. Das ist bei Jesus und Paulus auch so geblieben. Vergleichbares gilt von den johanneischen Schriften und dem Rest des Neuen Testaments.

Die Bedeutung der frühjüdischen und der zeitgenössischen nichtjüdischen Literatur für die Bestimmung der Begriffnuancen der neutestamentlichen Sprache soll hier in keiner Weise bezweifelt werden. Aber vielleicht ist in der neutestamentlichen Wissenschaft über der Entdeckerfreude in diesen Bereichen die Aufmerksamkeit für die alttestamentlichen Texte manchmal etwas zu sehr in den Hintergrund getreten. Auch wird bisweilen vielleicht zu wenig beachtet, dass bei allen Unsicherheiten der Kanongeschichte praktisch alle alttestamentlichen Texte in der Welt Jesu und der frühen christlichen Gemeinden in einem durchaus

24 *J. Fraenkel* hat im Anschluss an diesen Satz in der Diskussion die Frage gestellt, ob nicht sogar die Position dieses ganzen Beitrags noch auf eine "Metaphorisierung" des Alten Testaments hinausliefe – denn schliesslich will auch er nicht bei einer wörtlich beobachteten Tora bleiben. Er weist damit auf eine weitere notwendige Differenzierung hin, der gegenüber das Wort "Metaphorisierung" vielleicht noch zu grobschlächtig ist. Ich bin der Meinung, dass auch für ein dem Neuen Testament treues Christentum die Tora vom Sinai weiter bestünde, und dass die christliche Freiheit im Umgang mit konkreten Einzelheiten in der jüdischen Halacha durchaus ein Analogon hat, wenn sie auch anders begründet wäre: nämlich aus der seit Christus eingetretenen eschatologischen Situation, nicht durch die Berufung auf einen schon vom Sinai herkommenden mündlichen Traditionsstrom. Wollte man das schon "Metaphorisierung" nennen – gut. Dann ist sie auch jüdisch vorhanden. Doch mir ging es um jene darüber hinausreichende christliche Gewohnheit, die gesellschaftliche Dimension als solche ins Individuelle und Seelische, allenfalls ins "rein Religiöse" hinein aufzuheben. Ein relativ neues trauriges Beispiel ist das Wort "Gottesvolk". Das 2. Vatikanische Konzil hat es als ekklesiologischen Grundbegriff wiederbelebt. Doch schon nach zwei Jahrzehnten ist es zu einer ständig gebrauchten Wortmünze geworden, die nicht mehr besagt als die Vielheit von Individuen, die an Sonntagen zu den Gottesdiensten einer bürgerlichen Versorgungskirche zusammenkommen und nachher ohne weitere gesellschaftliche Konsequenz wieder auseinandergehen.

hinreichenden Sinn kanonische Geltung hatten und in den Synagogen gelesen, wenn nicht im Unterricht gelernt wurden.²⁵

Wird etwa bei einem Ausdruck wie "Königsherrschaft Gottes" in neutestamentlichen Arbeiten wirklich genügend auf die diesseitig-gesellschaftlichen Dimensionen geachtet, die an ihm von seiner alttestamentlichen Vergangenheit her haften?²⁶

Aber eine solche Frage müsste man sich sogar bei einer Rede wie der vom "Kommen des Menschenohns" oder von den "Tagen des Menschenohns" stellen. Könnte da nicht an nachdanielischer Apokalyptik vorbei (waren die Henochschriften überhaupt allgemein bekannt?) unmittelbar auf Dan 7 zurückgegriffen sein, wo der Menschenohn genau so gesellschaftliche Dimensionen besitzt wie die vier Tiere, die aus dem Meer emporsteigen und deren Herrschaft er ablöst? Und selbst, wenn Jesus den "Menschenohn" sofort individuell gedacht haben sollte – müssen er und seine Zuhörer nicht dessen "Reich" stets mitgedacht haben?²⁷

- 25 In letzter Zeit scheint aber in der neutestamentlichen Wissenschaft ein gewisser Umschwung einzusetzen. In der Diskussion haben *U. Luz* und *P. Stuhlmacher* ihr Einverständnis mit meiner, durchaus auf historisch-kritischer Ebene anzusetzenden methodologischen Position signalisiert.
- 26 Die schon lange ausstehende und nun endlich geleistete gründliche Untersuchung der frühjüdischen Literatur (zu der auch das kanonische Danielbuch gerechnet wird) durch *O. Camponovo*, *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften*, OBO 58, Fribourg u. Göttingen 1984, bestätigt das Recht dieser Frage. In der frühjüdischen Literatur ist der Begriff stets ein "Symbol" und weist zurück auf alttestamentliche Aussagenszusammenhänge. Dieser Bezug ist für jede Schrift je neu zu erheben, so auch für das Neue Testament. Fraglich scheint mir allerdings die nun gerade für Jesus aufgestellte Behauptung auf S. 444: "Wenn die Zeit drängt, dann nicht von der politisch-gesellschaftlichen Situation her." Ferner müsste, schon wegen der gleichzeitig vorkommenden Menschenohnaussage, das Danielbuch unbedingt zu den "kanonischen" Vorgaben der Rede Jesu von der Königsherrschaft Gottes gezählt werden, auch wenn Jesus keine Antithese zu den Weltreichen ausarbeitet. Für den Gesellschaftsbezug der Rede von Gott als König im Alten Testament verweise ich auf meinen demnächst erscheinenden Beitrag "Gottesherrschaft im Alten Testament – Legitimation oder Aufhebung menschlicher Herrschaft?" (Arbeitstitel), in: *J. Schreiner*, (Hg.) *Unterwegs zur Kirche. Alttestamentliche Konzeptionen* (Arbeitstitel), *Questiones Disputatae*, Freiburg i.B. 1986.
- 27 Vgl. *N. Lohfink*, *Die messianische Alternative. Adventsreden*, Freiburg 1981, 14–16; ferner, trotz einer vielleicht nicht bei allen Texten durchhaltbaren Deutung sehr beachtenswert, *W. Kellner*, *Der Traum vom Men-*

Doch wir können noch weiter gehen. Selbst bei auf den ersten Blick so fernliegenden Begriffen wie dem der "Armen" dürfte an Israel gedacht sein. Das "Evangelium für die Armen" und die Seligpreisung der "Armen" weisen offensichtlich auf alttestamentliche Textkomplexe zurück, vor allem auf Deutero- und Tritojesaja. Dort aber handelt es sich nicht um irgendwelche Armen. Es geht um die Armen des Herrn, und sie sind identisch mit dem von den Völkern im Exil und in der zerstörten Heimat unterdrückten und ausgebeuteten Gottesvolk.²⁸

Auch die paulinische Sprache bedürfte dringend einer Neubeleuchtung vom Alten Testament her. Ich denke dabei nicht nur an die paränetischen Briefteile, denen Gemeindebezug ja näher liegt, sondern ebenso an die ersten Briefhälften, in denen das gnädige Handeln Gottes expliziert wird. Man braucht hier nicht bei Peripherem zu beginnen. So selten man in den Kommentaren darüber auch lesen kann: die paulinische Rechtfertigungslehre selbst ist in ihrer formalen und begrifflichen Gestalt schon in der deuteronomistischen Theologie entwickelt worden, nur die Christustat hat Paulus als konkrete Gestalt des Heilshandeln Gottes in das Grundschema neu eingesetzt.²⁹ Im Deuteronomium wurde diese Theologie der reinen Gnade für den vor Gott im Unrecht befindlichen Menschen aber nicht im Blick auf ein Individuum, sondern im Blick auf Israel entwickelt. Ist diese Dimension – unter bewusster Einbeziehung der anderen Menschengruppe, der Heiden – nicht auch bei Paulus noch viel stärker vorhanden als man zu sehen gewohnt ist?

Auch viele andere Begriffe im Umkreis der Rechtfertigungslehre wie "Sohnschaft", "Herrlichkeit" oder "Ausgiessung des Geistes" stammen nicht nur aus dem Alten Testament (das wird im allgemeinen gesehen), sondern verlieren bei Paulus auch keineswegs ihre Gottesvolk-Dimension (das sieht man seltener).³⁰

schensohn. Die politisch-theologische Botschaft Jesu erklärt vom Buch Daniel aus, München 1985.

28 Ich hoffe, demnächst zusammen mit meinem Bruder eine Monographie hierzu vorlegen zu können. Geplanter Titel: "Gott auf der Seite der Armen".

29 Vgl. vor allem G. Braulik, "Gesetz als Evangelium. Rechtfertigung und Begnadigung nach der deuteronomischen Tora", ZThK 79 (1982) 127–160. Typisch für den blinden Fleck, den die Literatur hat, ist die Tatsache, dass die neueste hierhingehörende Arbeit, H. Hübner, Gottes Ich und Israel. Zum Schriftgebrauch des Paulus in Römer 9–11, (FRLANT 136) Göttingen 1984, diese und ähnliche, auch schon ältere Untersuchungen entweder nicht kennt oder bewusst nicht erwähnt und Fragen wie die Möglichkeit einer Anspielung auf Dtn 9,4–6 in Röm 10,3 nicht einmal diskutiert.

30 Vgl. N. Lohfink, Der Geschmack der Hoffnung. Christsein und christliche Orden, Freiburg 1983, 50–54.

Der starke Bezug der johanneischen Begrifflichkeit zum Alten Testament wird offenbar gerade wieder neu entdeckt.³¹ Hier mag es genügen, auf das zentrale Thema der Bruderliebe aufmerksam zu machen. Es verbindet in seiner Formulierung das Gebot der Nächstenliebe aus dem Heiligkeitsgesetz (Lev 19,18) über dessen vorauslaufende negative Formulierung (Lev 19,17: den "Bruder" nicht "hassen" – vgl. I Joh 2,9; 3,15; 4,20) mit dem deuteronomischen Stichwort für das Gottesvolk ("Bruder"). Der sowohl in den Abschiedsreden des Evangeliums als auch in I Joh im Zusammenhang des Themas "Bruderliebe" stets auftauchende Kontrastbegriff "Welt", zu dessen Abstraktheit es kein alttestamentliches Vorbild gibt, muss wegen der Kontrast-Beziehung als wirklich gesellschaftliches Aussen der Gemeinschaft der in der Bruderliebe verbundenen Glaubenden gefasst werden – nicht nur als eine existentielle Bestimmtheit von Subjekten oder was immer man daraus gemacht hat. Ist das einmal klar, dann fragt sich auch sofort, ob in Joh 18,36 der Ausdruck "nicht von dieser Welt" für Jesu "Königtum" ausschliesst, dass es eine hiesige gesellschaftliche Wirklichkeit meint.³²

Ich habe die gesellschaftliche Orientierung des Neuen Testaments nicht anhand von grossgesellschaftlichen Problemen dargelegt, die uns bei solcher Themenstellung immer sofort in den Sinn kommen – etwa Einstellung zum Römerreich, zu den jüdischen Aufstandsbewegungen, zum Staat, zur Gewalt, zur Sklaverei, zur Rolle der Frau. Vielmehr habe ich alles darauf abgestellt, die Kontinuität zum alttestamentlichen Israel zu zeigen.

Israel hat die gesellschaftlichen Probleme zunächst und hauptsächlich im Lebensraum der Grösse "Gottesvolk" durchlebt und durchdacht. *Diese* Linie läuft im Neuen Testament weiter. Es ist voll von der Rede über die Gesellschaft – man darf sie nur nicht an der falschen Stelle und unter den falschen Fragestellungen suchen. Dass es dabei um die gerechte Gesellschaft geht, um die menschliche gegenüber all den unmenschlichen Aspekten der herrschenden Gesellschaft, bedarf keiner eigenen Ausführungen.

- 31 Vgl. z.B. *J. Beutler*, *Habt keine Angst*. Die erste johanneische Abschiedsrede (Joh 14), (SBS 116) Stuttgart 1984.
- 32 Das ursprüngliche Manuskript ging auf die johanneischen Schriften nicht ein. *H. Gese* hatte das in der Diskussion moniert und vermutet, diese Schriften könnten eine Gegeninstanz sein. Ich glaube das nicht. Was ich angedeutet habe, liesse sich erheblich ausweiten – wobei in keiner Weise in Frage steht, dass das Interesse der johanneischen Schriften zum grössten Teil auf anderen Aspekten liegt als dem gesellschaftlichen. Dieser ist jedoch fraglos impliziert.

Schon das Israel des Alten Testaments war sich darüber im klaren, dass es als der höchste der Berge alle anderen Hügel der Welt überragen müsste, weil es eine Tora besitzt, die gerechter ist als alle Sozialsysteme, die die Völker in ihrer Weisheit entwickelt haben – man vergleiche hierzu nur einfach Dtn 4,8 und Jes 2,2f. (= Mi 4,1f.).

Nur setzt hier nun der schon am Ende des ersten Teils erwähnte Einwand an, die in der Rolle Israels in der Welt konzipierte neutestamentliche “Gemeinde” sei ja gar keine wirkliche “Gesellschaft” gewesen und habe es auch nicht werden wollen.

Um es in Heinz Schürmanns Sprache zu sagen: Die “werdende Kirche” hatte in ihrem “embryonalen Anfangsstadium” eher noch die Gestalt einer “introvertierten Bruderschaft”, gekennzeichnet durch nichts als “Gemeindeethik” und einen “pneumatisch introvertierten Überschwang des Anfangs”. Schürmann meint, das sei natürlich “uterale Introvertiertheit” gewesen. Nachdem das embryonale Stadium vorübergewesen sei, habe die Kirche selbstverständlich auch “grössere Kommunikations- und Funktionsfähigkeit nach aussen” gewonnen – doch eben nach “aussen”. Denn im Gegensatz zum bisherigen Israel richteten sich von nun an Gottes “Ansprüche” nicht mehr an ein einzelnes Volk. Die Verkündigung der Kirche und damit die Kirche selbst war “auf Universalität und Öffentlichkeit hin angelegt”.³³

Hier kann ich mich des Eindrucks nicht erwehren, dass Schürmann (der in diesem Zusammenhang für sehr viele Ausleger des Neuen Testaments und andere christliche Theologen steht), ohne dass er es bemerkt, mit dem Modell der modernen “komplexen” Gesellschaft operiert, in der die verschiedenen Dimensionen des Gesellschaftlichen von verschiedenen regionalen und relativ unabhängigen Subsystemen verwaltet werden, die einander gegenseitig zugeordnet sind und sich damit auch gegenseitig von Funktionen entlasten. Das “religiöse” Regionalsystem braucht sich natürlich weder mit Fragen der Macht noch mit Fragen der Güterverteilung zu befassen.³⁴ Allerhöchstens kann es noch überall geltende ethische Grenzwerte propagieren. Sie treten heute oft in der Gestalt von “Menschenrechten” auf.

So ähnlich versteht Schürmann offenbar das für ihn im Neuen Testament nur in enthusiastisch-embryonaler Gestalt ansichtig werdende ganze Christentum.

33 Zitate aus *Schürmann*, “Eschatologisches Heil” (o. Anm. 5) 54f.

34 Bei *Balthasar*, “Heilsgeschichtliche Überlegungen” (o. Anm. 6) 171 Anm. 3, enthüllt sich die gleiche Leitvorstellung in folgender Formulierung: die Kirche hat “sakrale Strukturen für sich selbst . . . und profane Strukturen ausser sich, denen sie aber in ihrem Weltauftrag wesentlich zugestaltet ist”.

Der logische Grund dafür ist der Übergang der Interessen Gottes von einem einzigen Volk auf die ganze Menschheit. Genau diese Sicht soll nun kritisch beleuchtet werden.

III. Im Neuen ebenso wie vorher schon im Alten Testament geht Gott den Weg zu universaler Gerechtigkeit in der Welt über die Erstellung einer partikularen Kontrast-Gesellschaft zu den Welt-Gesellschaften.

Es gibt einige biblische Sachverhalte, die von den Vertretern der Gegenposition oft übersehen werden.

(These 5) Die universale Dimension des Geschichtsinteresses Gottes wird im kanonischen Alten Testament trotz der klaren Betonung der besonderen Erwählung Israels schon genau so verkündet wie später im Neuen Testament, zumindest für das Ende der Zeit, an dem das Neue Testament sich ja situiert.

Die ganze uns hier beschäftigende Deutungsrichtung müsste sich eigentlich gründlich mit dem Sachverhalt auseinandersetzen, dass die nach ihrer Meinung für das Neue Testament im Gegensatz zum Alten Testament typischen Aspekte im Neuen Testament gar nicht erstmalig auftreten.

So findet sich bei aller Betonung des auf ein Volk gerichteten Handelns Gottes schon im Alten Testament das Thema "Bekehrung des Herzens". Es ist zentral für die prophetische Botschaft. Die Ausdehnung der eschatologischen Dimension über das Diesseits hinaus ins Jenseits des Todes ist ebenfalls schon im Alten Testament erreicht – ganz abgesehen davon, dass Jenseitsglaube zu vielen Typen von Religion gehört und im näheren Umkreis Israels in einer geradezu klassischen Weise immer durch Ägypten präsent war.³⁵ Ähnliches gilt aber auch von der Universalität des Weltveränderungswillens Gottes.

35 Wie seltsam sich die Rede winden muss, um diesen Sachverhalt zu überspielen, zeigt ein Satz bei Schürmann, "Eschatologisches Heil" (o. Anm. 5) 62: "Weil es vor der 'frühjüdischen Apokalypik' keine echte Jenseitseschatologie gibt, lassen sich nach dieser Wende, die bei Jesus und im Urchristentum radikal da ist, alttestamentliche Aussagen über kreatürliche bzw. gesellschaftliche Befreiung nicht ungebrochen in neutestamentliche Situationen hineinheben." Hier wird doch verschleiert, dass zur "frühjüdischen Apokalypik" auch schon das kanonische Buch Daniel gehört und dass es sich in anderen Büchern des hebräischen, erst recht des griechischen Kanons (den

Die Bücher des Alten Testaments beginnen mit der Schöpfung und einer gesamt-menschheitlichen Urgeschichte. In ihr legt sich das Dunkel über die universale menschliche Welt, Gewalttat und Wille zu Macht und Grösse prägen die entstehenden Gesellschaften. Das deutlichste Schlüsselwort lautet "Gewalttat".³⁶ Wenn Gott in Gen 12,1–3 Abraham erwählt und aus den Völkern herausruft, dann macht die Rede von dem damit beginnenden Segen für alle Völker der Erde sofort deutlich, dass Gott trotz des nun partikularen Ansatzpunktes weiter die universale menschliche Gesellschaft im Auge hat.³⁷

Die universale Perspektive wird zu Beginn der Sinaiperikope in einem Text erneuert, der später durch seine ausführliche Zitation innerhalb der Beweisführung von I Petr 2,4–10 auf die sich auch aus den Völkern rekrutierende Kirche übertragen wird: Ex 19,4–6 – der Schlüsseltext der Erwählungstheologie.

In ihm ist von der "Heiligkeit" des ganzen Israel die Rede. Dieses Wort dient dazu, Israel allen anderen Gesellschaften der Welt zu kontrastieren. Es wird zum Leitwort da, wo die Sinaigesetzgebung ihren Höhepunkt erreicht, beim Entwurf einer Sozialordnung Israels im sogenannten "Heiligkeitsgesetz" (Lev 17–26).

Und so könnte man fortfahren. Aber es kam mir nur darauf an, den Universalismus sofort am Anfang der Tora aufzuzeigen. Dass er sich in den eschatologischen Entwürfen der Propheten und in den Hymnen des Psalters findet, bedarf keiner Belege.

Wichtig ist jedoch vielleicht noch ein anderer Hinweis. Im Zusammenhang mit der angeblich erst für das Neue Testament typischen Universalisierung des Heilshorizonts wird oft gesagt, Jesu Botschaft und das ganze Neue Testament seien im Gegensatz zu dem stark "heilsgeschichtlichen" Alten Testament eher "schöpfungstheologisch" orientiert. Das korrespondiere zur universalistischen Öffnung.

Schürmann als Katholik ja voraussetzen müsste) sichere wie diskutierte Zeugnisse von "echter Jenseitesechatologie" gibt.

- 36 Am stärksten systematisiert in der P-Schicht, wo "Gewalttat" zum Schlüsselwort wird. Vgl. *N. Lohfink*, "Die Sünde aller Menschen und die Sünde der Auserwählten nach der Priesterschrift des Alten Testaments," in: ders., *Unsere grossen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*, Freiburg 1977, 209–224.
- 37 In der kanonischen Endgestalt des Alten Testaments sind die "Sippen" von 12,3 als die Völker zu verstehen (vgl. schon 18,18; 22,18), was immer in einer Vorstufe des Textes damit gemeint gewesen war. Entsprechend ist mit der "Erde" im Licht der voranstehenden Urgeschichte und auf jeden Fall im Licht der Psalmen und der endzeitlichen Prophetie der gesamte Erdkreis gemeint.

Ob man der Grundaussage des Neuen Testaments, die Zeit sei erfüllt und das Ende der Zeit sei gekommen, nicht eminent heilsgeschichtlichen Klang zusprechen müsse, sei nicht weiter diskutiert. Doch ist im Hinblick auf das Alte Testament auf jeden Fall zu sagen, dass dort die schöpfungstheologische Orientierung keineswegs fehlt. Nicht nur, dass den heilsgeschichtlich orientierten Schriften ja der vor allem weisheitliche Block der eher schöpfungstheologisch orientierten zur Seite steht. Nein, die beiden Aspekte durchdringen einander auch.

Nimmt man den fertigen Kanon, so wird die Synthese zwischen Schöpfung und Erwählung, Weisheit und Heilsgeschichte, keineswegs erst in späten Büchern wie Jesus Sirach und Sapientia Salomonis hergestellt. Sie liegt schon vor in der Darstellungsstruktur des Buches Genesis, das mit der Schöpfung einsetzt und erst nach einer Urgeschichte zu Abraham kommt.

Schon das Alte Testament denkt so: Damit Gott die in der Schöpfung angelegte rechte menschliche Gesellschaft heraufführen konnte, musste er sich ein besonderes Volk erwählen; erst wenn am Ende der Zeit von diesem Volk her Licht in die ganze Welt strahlt, wird auch die Schöpfung ganz zu sich selbst gekommen sein; zunächst kommt sie in diesem Volk zu ihrem wahren Wesen.

Derartige universalistisch-schöpfungstheologische Konzepte enthält also schon das Alte Testament. Sie waren für Israel keineswegs unvereinbar mit der Existenz des Gottesvolkes als wirklicher Gesellschaft in allen ihren Dimensionen. Daher darf man aus dem Nachweis derartiger Denkmuster im Neuen Testament nicht plötzlich einen Grund dafür konstruieren, dass die Kirche des Neuen Testaments nicht mehr eine wirkliche Gesellschaft sein könne. Das wäre gegen alle Regeln der Logik.

Natürlich lässt sich fragen, warum Gott dann, wenn er schon im Alten Testament auf universales, letztlich in der Schöpfung selbst für alle angelegtes Heil aus ist, so partikulär anfängt und die rechte Gesellschaft zunächst einmal an einer einzigen Gruppe der Menschheit festmacht.

(These 6) Die Spannung zwischen dem auf ein erwähltes Volk und dem auf die gesamte Weltgesellschaft zielenden Geschichtswillen Gottes wird im Alten Testament im Blick auf das endzeitliche Handeln Gottes durch verschiedene Denkmodelle gelöst. Das prominenteste ist das der "endzeitlichen Völkerwallfahrt".

In Israel war für die jeweilige Gegenwart das spannungsreiche Gegenüber von Gottesvolk und Weltvölkern zunächst einmal eine Tatsache. Man wusste darum. Man hatte auch keine Schwierigkeiten, Gott, der im eigenen Volk wirkte, auch bei den anderen Völkern am Werk zu sehen.

Solange man noch in polytheistischen Kategorien dachte, konnte auch in jedem Volk der je eigene Gott am Werke sein.³⁸ Sobald monotheistisches Denken sich durchsetzte, handelte Israels Gott, der ja der Schöpfer aller war, auch ausserhalb Israels.³⁹

Es mag auch die Vorstellung gegeben haben, dass es genüge, wenn irgendwo in der Menschheit eine gerechte und den Gedanken Gottes entsprechende Gesellschaft lebe – sie könne dann schon das Ganze im Lot halten.⁴⁰ Aber normalerweise wird man das Verhältnis eher unter dem Bild des Ansturms der Völker gegen den Zion gesehen haben. Die das Gottesvolk bedrängenden Völker konnten dabei in bestimmten geschichtlichen Zusammenhängen als strafende Hand Gottes für Israels Abfall, in anderen aber ebenso als die Verfolger des “Gerechten” erlebt werden. Diese zweite Sicht wird dann von Deuterocesaja bewusst an die Stelle der ersten geschoben.

Vom Bild des Völkersturms her scheinen sich nun für das Ende der Geschichte, an dem man die Auflösung der bisherigen Spannung zwischen Israel und den Völkern erwarten musste, die beiden eschatologischen Hauptmodelle entwickelt zu haben. Das eine ist die grosse Völkerschlacht: ein Gericht, das alles Böse der Weltgesellschaften vernichtet, so dass nur noch Gottes rechte Gesellschaft übrigbleibt. Das andere ist die Verwandlung des Völkersturms in sein Gegenteil: die Wallfahrt der Völker nach Jerusalem, dem einzigen Ort in der Welt, wo sie am Ende der Zeiten den einzigen und wahren Gott anbeten können und wo sie eine Tora des Friedens und der Gerechtigkeit lernen.

Wieder muss hierfür vor allem der Textbereich von Deutero- und Tritojesaja genannt werden, dessen Aussagen dann für Jesus so bedeutsam sein sollen. In den Texten über die Völkerwallfahrt bleibt die Unterscheidung zwischen Israel und den Völkern einerseits bestehen,⁴¹ andererseits jedoch wird sie gleichsam

38 Vgl. etwa die Formulierungen in Jdc 11,19–24. Später lebte diese Sichtweise noch in den Völkerengeln weiter.

39 Vgl. – aus verschiedenen Entwicklungsstadien – Am 9,7, die Jonaerzählung und das im Buch Daniel geschilderte Weltregiment Gottes durch die Grossreiche. Eine besondere Nuance erhält alles noch in der Möglichkeit, andere Völker und Könige sogar als die Werkzeuge zu sehen, durch die Gott die Geschichte seines eigenen Volkes weiterführt: vgl. den Grundduktus des Zefanja-Buches oder die Rolle des Kyros bei Deuterocesaja.

40 So scheint Gen 18,16–33 die Dinge zu sehen. Diese Sicht ist als Deutung des Wortes vom Segen, der von Abraham aus über alle Völker kommt, gemeint. Denn Gen 12,3 wird einleitend zitiert (18,17).

41 Obwohl, soweit ich sehe, bisher von niemandem ins Feld geführt, müsste doch die mehrfach belegte Aussage, dass Israel gegenüber den Völkern, die die Rolle der “profanen” Laien übernehmen, gewissermassen als die

schwebend, wird irgendwie verändert, da ja nun nur noch der eine Gott am einen Ort verehrt wird und alle von diesem Ort her neue Weisung für die Gestalt der Gesellschaft erhalten.⁴²

Gruppe der "sakralen" Priester dastehen wird, in unserem Zusammenhang kurz angesprochen werden. Schon Texte wie Ex 19,6 oder das Heiligkeitsgesetz gehören hierhin. Mit am deutlichsten ist Jes 61,5f. Sollte in dieser Funktionenaufteilung der Weltgesellschaft nach der Völkerwallfahrt in Priester (= Israeliten) und Hirten, Bauern und Winzer, also Profanberufe (= Menschen anderer Völker) vielleicht schon jene Unterscheidung zwischen religiösem Subsystem und anderen Subsystemen der Gesellschaft vorausleuchten, die für unsere komplexe Gesellschaft typisch ist und unseren Diskussionspartnern offenbar schon für das Neue Testament vorschwebt? Doch ich zweifle daran. Hier liegt eine aus dem antiken Sakralwesen gewonnene Metapher vor, die keineswegs auf unsere Verhältnisse übertragen werden kann. In der komplexen Gesellschaft wandert der einzelne ja täglich durch verschiedenste Sinnregionen und hat an ihnen allen Anteil. Hier sind die Israeliten ganz in der Priesterrolle, die Völker ganz in der profanen Rolle – was immer das dann übertragen meint.

- 42 Als Beispiel für das Schwebende der Aussagen diene Jes 60,4b. Gewöhnlich werden Israels Söhne, die bei der Völkerwallfahrt von ferne kommen, seine Töchter, die man auf den Armen herbeiträgt, von den noch nicht aus der Gola Zurückgekehrten verstanden, die jetzt natürlich auch heimkommen. Die Deutung hat auch einige Gründe für sich. Doch ebensoviel spricht dafür, dass die Völker selbst gemeint sind, die jetzt *als* Jerusalems Söhne und Töchter herbeikommen: Man achte nur auf den Parallelismus und auf die Strukturgesetze des Zusammenhangs. Y. Amir hat in der Diskussion des Referats auf einen Unterschied hingewiesen, der sich zum Beispiel zwischen Gen 12,1–3 und Gal 3,28 aufzeigen lässt. Im einen Fall bleiben die Völker die je verschiedenen Völker, sie werden nur alle von Abraham her gesegnet, im anderen Fall werden die Grenzen zwischen Juden und Griechen aufgehoben. Dieser Unterschied ist zweifellos vorhanden, aber er gehört schon zur internen Selbstausslegung des Alten Testaments. Denn wenn in den prophetischen Völkerwallfahrtstexten die Völker nun doch mit Israel ihren Gott und ihren gesellschaftlichen Grundansatz so sehr teilen, dass sie Israels Söhne und Töchter genannt werden, dann wird genau das erreicht, was auch Gal 3,28 meint – wo ja, wie der Parallelismus zum Thema Mann – Frau zeigt, auch nur die Aufhebung der Trennung unter einer ganz bestimmten Rücksicht, der der Hineinnahme in die Verheissung (3,29: "Same Abrahams, Erben aufgrund von Verheissung"), im Blick ist, nicht etwa die Aufhebung jeglicher Geschlechtsspezifität oder der völkischen und kulturellen Identität schlechthin. Sh. Talmon hat aber mit Recht betont, dass hier ein Punkt sei, an dem das Gespräch zwischen Ju-

Wie hat das Neue Testament, wenn es schon die Spannung zwischen dem universalen Heilswillen Gottes und dem partikularen Willen Gottes, die rechte Gesellschaft durch ein Gottesvolk in die Welt zu bringen, aus dem Alten Testament voraussetzt, sich die endzeitliche Aufhebung dieser Spannung gedacht?

(These 7) Das Neue Testament übernimmt zur Deutung der Spannung zwischen der Gemeinschaft der Glaubenden und der menschlichen Gesamtgesellschaft vor allem das Modell der Völkerwallfahrt.

Der Alttestamentler glaubt sehr schnell, bei vielen neutestamentlichen Texten im Hintergrund als leitende Vorstellung die Völkerwallfahrt zu erkennen – doch die neutestamentlichen Kommentare lassen ihn oft im Stich. Die Lage ist ähnlich wie in der Patristik, wo immer noch die erste Monographie zur Auslegung von Jes 2 (= Mi 4) durch die Väter gedruckt werden müsste. Und doch ist das fast der Schlüsseltext für die theologische Auseinandersetzung zwischen Christen und Juden in der Väterzeit gewesen.⁴³

Der historische Jesus selbst konnte davon sprechen, dass “viele kommen werden vom Aufgang und vom Niedergang und mit Abraham, Isaak und Jakob im Reich Gottes zu Tische liegen” (Mt 8,11). In der Bergpredigt finden wir das Wort von der “Stadt auf dem Berg” (Mt 5,14), das nicht nur allgemein an die Zionstheologie, sondern speziell an Texte wie Jes 2 anschliesst. Die Symbolhandlung der Tempelreinigung Jesu geschah im Vorhof der Heiden – war es nicht die Vorbereitung des Tempels für die eschatologische Wallfahrt der Heiden, wie das Zitat bei Mk 11,17 nahelegt: “Mein Haus wird ein Haus des Gebetes genannt werden für alle Völker” (Jes 56,7)?

Nach der Apostelgeschichte fällt die eigentliche Entscheidung für die Heidenmission im Jerusalemer Apostelkonzil auf die Intervention des Jakobus hin, der in seiner Rede an die Verheissung von der Völkerwallfahrt erinnert (Act 15,13–17). Der Heidenapostel Paulus erhält nach Act 26,17f. seine Berufung durch den erhöhten Jesus vor Damaskus mit einem Wort, das (über eine Septuagintavariante von Jes 42,7) ebenfalls die Idee der Völkerwallfahrt anklingen lässt.

den und Christen fruchtbar weitergehen könne. Die von ihm in diesem Zusammenhang angeführte Micha-Variante am Schluss des Völkerwallfahrtsorakels (Mi 4,4f.) möchte ich ebenso wie die entsprechende Jesaja-Variante (Jes 2,5) nicht als eine Aussage über die Endzeit selbst, sondern als die an Israel gerichtete Paränese für die Zeit des Wartens auf das Kommen der vorher angekündeten Völkerwallfahrt interpretieren.

43 Vgl. jedoch für das Neue Testament G. Lohfink, “Gemeinde” (o. Anm. 22), vor allem die Seiten 28–31, 78–86, 161–169, 196–203.

Dies scheint auch nicht einfach nur Theologie des Lukas zu sein. Denn in Gal 2,9f. schreibt Paulus über die missionarischen Grundvereinbarungen zwischen ihm und Barnabas auf der einen, Jakobus, Kephas und Johannes auf der anderen Seite: "Wir sollten zu den Völkern gehen, sie zu den Juden – nur sollten wir der Armen eingedenk sein". Die "Armen" sind die Christen in Jerusalem, und diesen Titel tragen sie von Deutero- und Tritojesaja her, wo an die Armen Israels das Evangelium ergeht, dass Gott Zion trösten und dass nun die Bekehrung der Heiden einsetzen wird.

Die beiden Kindheitsgeschichten bei Matthäus und Lukas sind entscheidend vom Gedanken der Völkerwallfahrt geprägt. Bei Matthäus ist das offensichtlich. Bei Lukas vergleiche man den Lobgesang des greisen Simeon (Lk 2,29–32). Im Epheserbrief scheint die Völkerwallfahrt die Grundstruktur des Denkens zu liefern. Selbst Röm 9–11 lassen sich eigentlich nicht verstehen, wenn man nicht wahrnimmt, dass hier die Vorstellung von der Völkerwallfahrt einerseits vorausgesetzt, andererseits gewissermassen auf den Kopf gestellt wird.

Das Einströmen der Völker in die Gemeinschaft der Jesus Nachfolgenden ist also nach dem Neuen Testament Erfüllung der Verheissung von der Völkerwallfahrt, beginnendes Eschaton. Doch zugleich ist die aus Juden und Heiden bestehende gesamte Kirche dem Rest der Menschheit gegenüber in der Situation des Gottesvolkes, das noch auf die einsetzende Wallfahrt der anderen harrt.

In solchen Denkwzusammenhängen müssen sich die frühen christlichen Gemeinden verstanden haben. Das impliziert, dass sie sich als die von Gott jetzt, am Ende der Geschichte, in universale Dimensionen hineingeführte rechte Gesellschaft betrachteten, die, insofern immer noch ein Teil der Menschheit sich nicht angeschlossen hatte, zugleich noch die Funktion der strahlenden Kontrast- und Modellgesellschaft gegenüber der restlichen (heidnischen) Menschheit ausübte. Auf keine Weise aber sahen sie sich als so etwas wie ein religiöses Subsystem einer nur ausserhalb der Kirche als ganze vorhandenen Gesellschaft.

Wie präsentiert sich unter diesen Voraussetzungen das, was man als das mangelnde Interesse der frühen Christenheit an Staat, Wirtschaft und Gesellschaft zu bezeichnen pflegt?

(These 8) Man tut der frühen christlichen Kirche Unrecht, wenn man ihr das Interesse an der Verwandlung der ganzen menschlichen Gesellschaft abspricht. Sie blieb lediglich an der radikalen Einsicht der alten Exodustheologie orientiert, nach der die bösen Gesellschaften dieser Welt nur dadurch zum Heil geführt werden können, dass, aus einem Exodus hervorgehend, eine von Gott als Wunder gewirkte Kontrastgesellschaft mitten unter ihnen entsteht. Als solche verstanden sich ihre Gemeinden.

Der übliche Vorwurf an die frühe Christenheit, ihr habe es an gesellschaftlichem Interesse gemangelt, geht ganz von der Frage aus, in welchem Ausmass die Christen Aktionen ausserhalb ihrer Gemeinden zur Veränderung der Situation oder gar der Strukturen der Gesamtgesellschaft unternommen hätten. Da ist dann in der Tat nicht sehr viel zu verzeichnen.

Jesus war weder ein Zelot noch ein Sikarier. Und er hat von diesen Leuten offensichtlich nichts gehalten. Die Urkirche hat weder Programme zur Frauenemanzipation im Römerreich noch zur allgemeinen Sklavenbefreiung entwickelt. Man dachte nicht daran, die Laien dafür zu schulen, dass sie in den Strukturen der Gesellschaft als dem "Anderen der Kirche" Kämpfe für die Gerechtigkeit führten.

Ob Schürmann im Recht ist, wenn er das nur auf eine gewissermassen noch intrauterine Situation dieser neuen und kleinen Gemeinschaften zurückführt und daraus folgert, dass in fortgeschrittenem Alter eigentlich notwendig auch das kirchliche Weltengagement nach aussen hätte kommen müssen, möchte ich bezweifeln. Das alles kam zwar – im Zusammenhang der sogenannten konstantinischen Wende. Doch ob diese wirklich den Anfängen entsprach?

Eher waren die im Neuen Testament bezeugten Anfänge der Christenheit gar nicht so embryonal, und die Frage nach der gerechten Gesellschaft war zentral – nur stellte man sie nicht im Hinblick auf Aktivitäten jenseits der Gemeinden, sondern im Hinblick auf den Aufbau der Gemeinden selbst. Diese entstammten einem Exodus aus der vorhandenen Gesellschaft und waren als Gottes Gegenwart zu ihr gedacht.

Die Darstellung der Apostelgeschichte von der Urgemeinde in Jerusalem (4,34: "es gab keinen Armen unter ihnen"), Jesu Wort, dass, wer der erste sein will, sich zum Sklaven aller machen muss (Mk 10,44), das Prinzip des Gewaltverzichts aus der Bergpredigt, Formulierungen wie Gal 3,28 ("Da gibt es nicht mehr den Juden oder den Griechen, da gibt es nicht mehr den Sklaven oder den Freien, da gibt es nicht mehr den Mann oder die Frau, denn ihr alle seid einer in Christus Jesus"), Forderungen wie die, sich nicht mehr des öffentlichen Gerichtswesens zu bedienen, sondern eigene, innergemeindliche Wege der Streit-schlichtung zu finden (I Kor 6,1–11) – all das und vieles andere bezeugen einen unglaublich intensiven, allerdings von dem der Umwelt inhaltlich durch Abgründe unterschiedenen gesellschaftlichen Willen.

Er liegt auf der Linie der Tora des Alten Testaments, ja er betrachtet sich als deren eschatologische Form. Wie die Tora am Sinai unmittelbar aus dem Exodus hervorging, so spricht sich auch hier der Ernst eines Exodus aus – in der Tauftheologie des Paulus als Sterben mit Christus bezeichnet.

Exodus aber besagt vom Alten Testament her, dass Gott den Armen und Unterdrückten, die in Ägypten in ihrer Not zu ihm schrien, nicht innerhalb des

ägyptischen sozialen und wirtschaftlichen Systems half, sondern sie dem System entnahm und mit ihnen einen ganz neuen Typ von Gesellschaft initiierte, einen, in dem es eigentlich keinen Armen mehr geben sollte (Dtn 15,4). Dies bedeutet nicht, dass Gottes gesellschaftlicher Wille sich jetzt gar nicht mehr auf die Gesellschaften vom Typ Ägyptens gerichtet hätte. Aber der Weg zu ihrer Heilung war ein dialektischer. Durch die Schaffung der Gegenwirklichkeit sollte es am Ende zur Völkerwallfahrt und damit zu ihrer Heilung kommen. Dieser Ansatz ist im Neuen Testament übernommen.

Genau in diesem Sinne können wir also die Sorge Gottes um die rechte menschliche Gesellschaft als eine gemeinsame Perspektive von Altem und Neuem Testament bezeichnen. Es entspricht nicht den neutestamentlichen Fakten, wenn man den Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament, zwischen Judentum und Christentum von der Spannung "Gesellschaft – Individuum/ Seele" her bestimmt.

IV. Schlussüberlegung

Gershom Scholems Bestimmung des Unterschieds von Judentum und Christentum war ja nun doch richtig – als Beschreibung des faktisch vorherrschenden christlichen Selbstverständnisses. Dieses selbst ist natürlich nicht zufällig so, wie es ist, sondern doch wohl vor allem, weil es so der durchschnittlichen christlichen Lebenspraxis entspricht.⁴⁴

In der Masse, in der die Christenheit nicht mehr als Gegengesellschaft zu den Gesellschaften der Welt leben wollte, hat sie sich auch ein entsprechendes

44 G. Dautzenberg, "Biblisch-theologische Überlegungen zum Verhältnis von Christusglauben und sozialer Ordnung," in: B. Jendorff – G. Schmalenberg (Hg.), *Sichtweisen in Theologie und Religionspädagogik*, Giessen (Fachbereich 07) 1981, 18–34, einer der nicht sehr zahlreichen jüngeren Beiträge von Neutestamentlern, die auf der Linie der vorangegangenen Thesen liegen dürften, macht am Ende (30–32) auf das paradoxe Faktum aufmerksam, dass bestimmte gesellschaftliche Ansätze der Neuzeit wie die Postulate der Demokratisierung der politischen Macht und völliger Gleichberechtigung dem entsprechen, was in der Urkirche kirchliches Proprium in Abhebung von allgemeinen Ordnungsvorstellungen war. So wird eine innerkirchliche Rückkehr zu den Anfängen sogar von aussen herausgefordert.

Selbstverständnis, ja entsprechende Auslegungsraster für das Neue Testament zugelegt.⁴⁵ Dem Alten Testament konnte sie dabei sogar seine gesellschaftlichen Dimensionen lassen. Sie konnte da einfach das Gegensatzschema "Alt – Neu" benutzen und mit seiner Hilfe Gegensätze auch da statuieren, wo eigentlich eine gemeinsame Perspektive intendiert war.⁴⁶

Ein wirklich auf die Linie des Neuen Testaments hin verändertes christliches Selbstverständnis ist daher auch nur zu erhoffen, wenn die Bemühung darum nicht rein theoretisch bleibt. Sie muss mit der Veränderung der christlichen Lebenspraxis zusammengehen.

Eine solche Veränderung des gesellschaftlichen Verhaltens würde uns Christen zweifellos in eine grosse Nähe zu dem bringen, was wir jetzt als typisch jüdisch empfinden. Max Weber hat die Juden soziologisch als ein Pariavolk charakterisiert. Eine ähnliche Charakterisierung müsste sich auch wieder für die Christen nahelegen, so seltsam das zunächst in christlichen Ohren klingen mag. Erst wenn so etwas in Gang käme, wären nach meiner Meinung auch genauere theologische, das heisst theoretische Gespräche zwischen Juden und Christen wirklich sinnvoll.

Dann erst würden die falschen Unterscheidungen allmählich aus den Augen geraten. Wir könnten endlich die wirklichen genauer in den Blick bekommen.

45 In der Diskussion hat *U. Luz* versucht, auch inhaltliche Gründe für die Abwendung der Christenheit von der ursprünglichen Perspektive zu formulieren. Die von Jesus in diese Welt gestellte Gegenwelt erscheine notwendig als so "unglaublich unrealistisch", dass sie zu ihrer eigenen Verdrängung geradezu einlade. Ferner stecke im Auferstehungskerygma einfach die Potenz, dass es so verinnerlicht werden konnte. Beide Vermutungen seien nicht in Frage gestellt, da die Gottesherrschaft nach dem Neuen Testament auf jeden Fall vom Menschen aus etwas Unmögliches ist.

46 Mit der Verdrängung der gemeinsamen Perspektive beider Testamente ist natürlich auch eine Frage verdrängt, die sich neu stellen muss, sobald man die gemeinsame Perspektive wieder akzeptiert. *M. Greenberg* hat in der Diskussion darauf aufmerksam gemacht. Eine von Gott geschaffene neue Gesellschaft in dieser Welt kann nur leben aus von Gott herkommenden Setzungen, aus einer Tora. Wie kann eine geschichtlich lebende Gesellschaft aber eine gottgegebene Tora geschichtlich integrieren? Dies wäre konkret durchaus auch die Frage nach der Weise der Geltung der alten Tora in der neutestamentlichen Kirche. Diese Frage ist für uns Christen sehr ernst zu nehmen und ebenfalls nicht einfach mit dem Schema "Alt – Neu" oder einer gesprächsbeendenden Berufung auf ein isoliert interpretiertes paulinisches Wort vom "Ende des Gesetzes" (Röm 10,4) beantwortbar.

Sie stecken sicher zentral in der Aussage des Neuen Testaments über Jesus von Nazaret und im Anspruch, mit ihm sei das – selbstverständlich innergeschichtlich anhebende – Eschaton gekommen. Von Letzterem her wird es allerdings auch wieder kaum bei Differenzen in der Christologie allein bleiben. Ist der Anspruch auf das Eschaton erhoben und ist die Realität doch so, dass ein Jude selbst da, wo Christen im Sinne des Alten wie des Neuen Testaments in Kontrast zur allgemeinen Gesellschaft leben, keine wirkliche gesellschaftliche Veränderung der Welt zu sehen glaubt, dann muss es doch sogar noch einmal innerhalb der gemeinsamen Perspektive, von der hier gehandelt wurde, Differenzen geben. Das von den Juden nur erwartete Eschaton wäre doch noch einmal anders als das von den Christen als schon gekommen oder als gerade ankommend behauptete.

Wenn wir an einem solchen Punkt des Gesprächs ankämen, würde es eigentlich erst wirklich ernst zwischen uns. Dann erst könnten wir über die Theologie des Alten Testaments innerhalb einer auch miteinander gelebten gemeinsamen Perspektive ganz hart an der Sache sprechen.