

Autorität wurden Auslegungen aufgenommen, die sich dann im Laufe der Geschichte in eine bindende Verpflichtung wandelten. Diese Auslegungen jedoch änderten sich, entwickelten sich und widersprachen sich nicht selten. Und vielleicht liegt gerade in dieser Dynamik ihre grosse historische Unerlässlichkeit. Darüber hinaus bestimmte Rabbi Joseph Bar-Chanina sogar, dass es Dekrete gab, die Moses über Israel verfügte, die aber später von Propheten aufgehoben wurden, wie die Bestimmung, dass die Kinder für die Missetaten ihrer Eltern büssen sollen (2 Moses 34, 7), welche von Ezechiel umgedeutet wurde: »Die sündende Seele selbst soll sterben« (vgl. Traktat Makkot S. 24/a), d. h., der Mensch allein ist für seine Taten und sein Wesen verantwortlich.

Es gibt durchaus keinen Grund, den prinzipiellen Unterschied zwischen Theologie, die in der Gottheit und in ihrer Offenbarung den Ursprung jeder Autorität sieht, und dem Humanismus, der im Menschen, in der Vernunft und vielleicht auch in der Erlebniserfahrung die Autoritätsquelle zur Erkenntnis der Welt, ihres Aufbaus und ihrer Gestaltung sieht, verwischen zu wollen. Daraus folgt, dass auch die humanistische Einstellung das Recht hat, obwohl sich ihre Autoritätsquelle nicht in der religiösen Metaphysik, sondern im kritischen Rationalismus befindet, von neuem die Tradition auszulegen und zu verstehen und den Schüler aus dem Zustand der Entfremdung von seinen eigenen Quellen zu befreien.

Aus erzieherischem und moralischem Blickwinkel gesehen, so lernen wir jedenfalls aus der Überlieferung, ist nicht die Menge der Gesetze ausschlaggebend, sondern die moralischen Verpflichtungen und ein angemessener Lebenswandel (vgl. Traktat Brachot S. 16/b, 17/a). Ein anderer Midrasch lehrt, dass die Propheten die 613 Ge- und Verbote auf ihr Wesentlichstes reduzierten, bis Habbakuk es

auf das Allerwesentlichste stellte: »Der Gerechte soll in seinem Glauben leben« (Traktat Makkot S. 24/a).

Humanisten, die die jüdische Tradition erhalten wollen, aber nicht nur im Rahmen der rein geschichtlichen rabbinischen Autorität, finden deswegen einen gemeinsamen Nenner mit folgender Auslegung. Auf die Frage, ob es Gott dem Allmächtigen nun wirklich um die Einzelheiten des Gesetzes, wie z. B. das rituelle Schlachten, geht, antwortet der Midrasch, dass die Gebote dem Menschen nur zu seiner Läuterung gegeben wurden (Genesis Raba XLIV), was bedeutet, dass das Wesen des Judentums praktisch in seiner reinigenden und moralischen Kraft liegt³.

Abschliessend sei erwähnt, dass Erzieher, die Judentum und Humanismus verbinden wollen, viel von Rabbi Chanina Bar Papa, als er über »Laila«, den Engel, der für die Schwangerschaft zuständig ist, sprach, lernen können (vgl. Traktat Nidah S. 16/b). Der Engel nimmt einen Tropfen, bringt ihn vor den Allmächtigen und sagt: »Herr, dieser Tropfen, was wird aus ihm werden, ein Held oder ein Schwächling, ein Weiser oder ein Dummkopf, ein Reicher oder ein Armer, Bösewicht oder Rechtschaffender sagte er aber nicht, denn alles hängt vom Willen des Herrn ab, ausser die Gottesfurcht; oder in der Sprache des Humanismus befindet sich die moralische Entscheidung trotz sozialer Kausalität und historischer Bedingung, die das Leben des Menschen bestimmen, in der Hand des Menschen, und die moralische Verantwortung ruht auf dem Menschen, und zwar allein auf dem Menschen.

³ Vgl. Uriel Tal, »Theologische Debatte um das Wesen des Judentums«, im Sammelband »Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890-1914«, hrsg. von Werner E. Mosse unter Mitwirkung von Arnolf Pauker, Leo-Baeck-Institut, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1978, S. 599-632.

II Perspektiven einer von Juden und Christen anzustrebenden gerechten Weltgesellschaft*

Vortrag von Dr. Bertold Klappert, Professor für systematische Theologie an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, gehalten auf der Vorbereitungskonferenz des International Jewish Committee on International Consultations** und des World Council of Churches*** — Dialogue with People of Living Faiths and Idologies vom 9. bis 12. 4. 1978 an der Divinity School der Harvard University in Boston, USA

1. *Gottes Herrschaft und Weltgemeinschaft* (Theologische Voraussetzungen einer von Juden und Christen anzustrebenden gerechten Weltgesellschaft)

Ich verstehe das Thema »Perspektiven einer gerechten Weltgesellschaft« nicht abstrakt, sondern aus einem konkreten Zusammenhang. Es steht im Rahmen des »jüdisch-christlichen Dialogs«. Dieser bezeichnet seinen konkreten Ort.

1. Der »jüdisch-christliche Dialog« kann nicht als Dialog im Zeichen weltweiter Kommunikation als solcher verstanden werden, demzufolge sich die Kirche der Auseinandersetzung mit anderen Religionen nicht entziehen kann und so *auch* nicht dem Judentum als einer der

grossen Weltreligionen. Der »christlich-jüdische Dialog« wird abstrakt verstanden, wenn er *als Spezialfall der allgemeinen Kommunikation und des allgemeinen interreligiösen Dialogs* verstanden wird. Das Thema darf so nicht verstanden werden.

2. Der »christlich-jüdische Dialog« und also auch unser Thema kann ebenfalls *nicht auf der Grundlage eines gemeinsamen Menschseins und eines allgemeinen Menschheitszieles* geführt werden. Etwa im Sinne des berühmten Nathan-Wortes in Lessings »Nathan dem Weisen«: »Verachtet mein Volk so sehr ihr wollt... Sind wir unser Volk? Was heisst denn Volk? Sind Christ und Jude eher Christ und Jude als Mensch? Ah! Wenn ich einen mehr in euch gefunden hätte, dem es genügt, ein Mensch zu heissen!« (2. Aufzug, fünfter Auftritt).

Die für das jüdische Volk schmerzhafteste Erfahrung auch und gerade mit der Aufklärung sollte nicht ver-

* Verf. widmet diesen Beitrag Prof. Dr. H.-J. Kraus, dem Leiter der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag, zum 60. Geburtstag am 17. 12. 1978.

** IJCIC

*** WCC

gessen werden: Stand doch hinter dem Pathos der Aufklärung und ihrer Betonung der allgemeinen Menschennatur die Frage, die Christian Wilhelm von Dohm in seinem Aufruf zur »bürgerlichen Verbesserung des Juden« (1781) so formuliert hat: »Wie können die Juden nützlichere Glieder der bürgerlichen Gesellschaft werden? Der Jude, nicht die Situation des Juden sollte verbessert werden – wie *Jehoshua Amir* im Hinblick auf dieses Programm der Aufklärung einmal treffend formuliert hat (Der Messianische Gedanke im modernen Judentum^{1/2}).

Dohm hat im Hinblick auf die Juden ein gesellschaftliches und politisches Programm entworfen mit dem Ziel, die Juden als »einen so beträchtlichen Teil des Menschengeschlechtes ... für unsere Staaten brauchbarer zu machen«. Voraussetzung war auch hier wie bei Lessing »Der Jude ist noch mehr Mensch als Jude«³. Die Bildung des Juden und Christen zur wahren Humanität, zu der durch das Freiheitspathos der Französischen Revolution bestimmten Bürgerlichkeit, geschah immer unter der stillschweigenden Voraussetzung, dass der Jude sein Volk-Sein zugunsten des Ideals der allgemeinen Menschheit aufgeben. Den Juden als Menschen alles, den Juden als Volk nichts!

Von hier aus ist es zu verstehen, dass Martin Buber in seinem berühmten Briefwechsel mit H. Cohen im Jahre 1916 schreibt: »In der messianischen Menschheit mag das Judentum (das jüdische Volk) dereinst aufgehen, mit ihr verschmelzen; nicht aber vermögen wir einzusehen, dass das jüdische Volk in der heutigen Menschheit untergehen müsse, damit die messianische entstehe: vielmehr muss es eben darum mitten in ihr, ja mitten in dieser heutigen Menschheit verharren«⁴.

Und über den Buber-Gefährten und sozialistischen Menschenfreund Gustav Landauer, der an der deutschen Revolution von 1918 beteiligt war und in ihren Wirren zu Tode gequält wurde, schreibt *Ernst Simon*: »Über dem werdenden Menschen hat er den werden den Juden vergessen oder nicht sehen können«⁵. Die leidvolle Martyriums-Geschichte des jüdischen Volkes hat nicht zuletzt dem Judentum selber gezeigt, dass ein *universaler Menschheits- und Humanitätsgedanke nicht die Basis für den »jüdisch-christlichen Dialog« und also auch nicht den Rahmen unseres Themas abzugeben vermag*.

G. Sholems bitteres Fazit, dass »in den letzten 200 Jahren« (!) seit der Aufklärung die Juden nie auf das angesprochen worden seien, was sie als Volk und Gemeinschaft zu geben, sondern immer auf das, »was sie als Juden aufzugeben hätten«, muss erinnern und darf nicht vergessen werden.

3. Die Forderung von G. Sholem, die Juden endlich auf das anzusprechen, was sie als *Volk* zu geben haben, gilt auch und gerade von neutestamentlichen Voraussetzungen her:

In seinem wichtigen Aufsatz »Der Begriff »Volk« im Neuen Testament«⁶ hat der Exeget G. Eichholz, ein Freund Miskottes, gesagt: Die neutestamentliche Gemeinde ist Gemeinde aus allen Völkern und hat die Funktion, »die Realität der Spannung zwischen den Rassen« und Völkern zu überbrücken, weil hier »die

volkliche Herkunft als solche keine eigentliche Relevanz bekommt« (82 f.). Eichholz ergänzt dann aber, dass für das NT »ein Volk im Unterschied zu allen anderen Völkern – als *Volk* Relevanz hat: das *jüdische Volk*« (84).

Die Proklamation der Herrschaft Gottes durch den Menschensohn »an alle Völker«⁷ hebt nach Eichholz das bleibende »Gegenüber zu Israel« als Volk nicht auf (80).

»Kommt das Neue Testament auf die Welt der Völker zu sprechen, so sind die Völker in der Regel *Gegenbegriff zu Israel*. Die Völkerwelt wird *von Israel her* anvisiert« (79). Röm 1, 16: »zuerst dem Juden, dann dem Menschen aus der Völkerwelt« – »hält die Erinnerung an die Geschichte Gottes mit Israel wach oder präziser: sie erhält die Erwählung Israels fest« (80).

4. Schliesslich hat K. Barth⁸ darauf hingewiesen, dass gegenüber der insbesondere in der christlichen Theologie und Kirche beliebten abstrakten Redeweise vom »dem Menschen, den Menschen« bzw. »dem Wesen des Menschen« in der hebräischen Bibel und im Neuen Testament keine solche abstrakte »Wesensbestimmung« vorliegt. Vielmehr geht es in der Bibel bei der Bestimmung des Menschen präzise um »die Erzählung der Geschichte und die Beschreibung des Weges« des Gottes Israels mit seinem Volk – Israel und mit den Völkern. Ich möchte deshalb im besonderen Rahmen des »jüdisch-christlichen Dialogs« und nach Massgabe der besonderen biblischen Tradition, die Juden und Christen verbindet, das Thema »Perspektiven einer gerechten Weltgesellschaft« konkret so verstehen:

Die Geschichte und der Weg als Wesensbestimmung des Menschen ist die *Geschichte des Kommens der Herrschaft Gottes, in der Israel und die Kirche als Zeugen fungieren und die eine gerechte Weltgemeinschaft zum Ziel hat*. Reich Gottes, »Israel und Ekklesia« und die Perspektiven einer gerechten Weltgesellschaft sind also die bestimmenden Grössen. Es geht also konkret um Israel und die Kirche als Zeugen der Gottesherrschaft und ihren Beitrag für den Aufbau einer gerechten Weltgemeinschaft. Es geht mir von biblischen Voraussetzungen her um den Israel und die Kirche umfassenden ökumenischen Dienst des kommenden Reiches Gottes für die Menschheit.

Die gesamtbiblischen Traditionen reden nicht von der Einordnung Israels oder gar einzelner Juden unter ein *allgemeines* Menschheitsziel – wie Buber richtig gesehen hat –, sondern von der *gemeinsamen Hoffnung und Praxis Israels und der Kirche im Kontext des Kommens der universalen Herrschaft des Gottes Israels zur Verwirklichung der Weltgesellschaft*.

Mein Thema lautet also konkret-biblich:

»Gottesherrschaft und Weltgemeinschaft« (Reich Gottes, Volk Israel, Kirche, Weltgemeinschaft).

Israel und die Kirche haben ihre Bezugsgrösse in der Verheissung und im Kommen der Herrschaft des Gottes Israels, deren Ziel die gerechte Weltgemeinschaft ist. Und in diesem Kontext von Gottesherrschaft und Weltgemeinschaft sind – im Unterschied zu Lessings Programm – »Christ und Jude eher Christ und Jude als Mensch«.

Schon nach dem bisher Ausgeführten mag klar geworden sein, dass Israel und die Kirche nicht die Gemeinsamkeit des allgemeinen interreligiösen Dialogs, nicht die Gemeinsamkeit des allgemeinen Menschseins oder seines all-

^{1/2} Vortrag in Jerusalem 1977.

³ Vgl. K.-H. Rengstorff/S. v. Kortzfleisch: Kirche u. Synagoge II 146, 144 ff.

⁴ Der Jude und sein Judentum, Köln 1961, S. 289.

⁵ Zit. bei G. Schaeder, Martin Buber, Göttingen 1966, S. 216.

⁶ Th. Bü. 29, 1965, 78 ff.

⁷ Mt 28, 16–20.

⁸ Kirchliche Dogmatik 1970, III 4, 27.

gemeinen Menschheitszieles verbindet. Vielmehr gilt von der konkreten biblischen Beschreibung der Geschichte (Haggada) und des Weges (Halacha) des Menschen her, dass Israel und die Kirche – wie L. Ragaz formuliert – »ungeheuer viel *gemeinsam* haben. Ja, der Schreibende möchte sogar aufgrund nicht nur tiefster Überzeugung des Verstandes, sondern auch stärkster Empfindung des Herzens erklären: sie haben durchaus die *Hauptsache* gemeinsam, den Glauben an den Einen, heiligen und lebendigen Gott und an *sein Reich der Gerechtigkeit für die Erde*. Das sollten sie nie vergessen. Sie sind Geschwister; sie sind ... zwei Stämme aus einer Wurzel, aus einem Strunk« (L. Ragaz, Israel, Judentum, Christentum^{8a}).

These 1: Das Thema »Perspektiven einer gerechten Weltgesellschaft« kann als Thema des »jüdisch-christlichen Dialogs« *nicht* im Rahmen allgemeiner weltweiter Kommunikation oder als Spezialfall des allgemeinen interreligiösen Dialogs verstanden werden. Es kann auch nicht auf der Basis eines vorausgesetzten allgemeinen Menschseins oder um eines allgemeinen Menschheitszieles oder einer allgemeinen Utopie der Gesellschaft willen diskutiert werden.

Es kann vielmehr nur von der biblischen Wesensbestimmung des Menschen, von der Erzählung der Geschichte Gottes mit Israel (Haggada) und von der Beschreibung des Weges des Menschen im Bund (Halacha) her verstanden werden: von dem Israel und der Kirche gemeinsamen Bekenntnis zu dem lebendigen Gott Israels her und von der Hoffnung und Praxis im Kontext des Kommens der Herrschaft des Gottes Israels und seines Reiches der Gerechtigkeit für die Völkergemeinschaft und Erde her.

Das Reich Gottes als Reich der Gerechtigkeit und Freiheit, die Erwählung des Volkes Israel und die *Teilnahme* der Kirche an der Erwählung Israels in Jesus Christus, das Kommen des Reiches der Gerechtigkeit und Freiheit für die Völker und die Erde und die gemeinsame Hoffnung und Praxis Israels und der Kirche als Zeugen dieses kommenden Reiches und im Dienst dieses Reiches für die Weltgemeinschaft sind die Koordinaten unseres Themas.

II. Reich Gottes und Menschensohn – Hoffnung und Vorwegnahme

1. Reich Gottes und Menschensohn als Grundelemente der Hoffnung Israels

Die Verheissung der kommenden Herrschaft Gottes, die für Israel Befreiung bedeutet und an der alle Welt teilhaben soll (Dtjs 52, 9–12); wird von der *Prophetie* Israels verkündigt und von der *Apokalyptik* bewahrt und angesichts der Verfolgungs- und Leidenszeit Israels im Widerspruch zu den Weltmächten bewährt.

Apokalyptik als das Zwischenglied zwischen der Prophetie Israels und der Verkündigung Jesu vom Reich Gottes ist nicht die Fortsetzung, nicht die Weiterführung, auch keine Dekadenzform, sondern die Bewahrung und Bewährung der prophetischen Verheissung vom Kommen der Herrschaft Gottes.

Die *Apokalyptik des Buches Daniel* ist für uns nicht nur deshalb wichtig, weil sie eine Bündelung der Hoffnungsaussagen der Prophetie vollzieht, sondern weil sie zum

Verständnis der Verkündigung Jesu vom Reich Gottes und Menschensohn unverzichtbar ist. Muss diese doch zwangsläufig missverstanden werden, wenn man sie von der Hoffnungsaussage der Prophetie und Apokalyptik trennt. Bleiben doch Jesu Ansagen vom Reich Gottes und Menschensohn an die Hoffnungsperspektive der Prophetie und Apokalyptik Israels gebunden und sind von daher als proleptische Vorwegnahmen der prophetischen Verheissungen und nicht – wie immer behauptet wird – als deren Vollerfüllungen zu verstehen.

Nicht zuletzt ist die Apokalyptik des Buches Daniel für unser Thema deshalb wichtig, weil sich in Dan 7 die konstitutiven Elemente unseres Themas, nämlich Reich Gottes, Israel und Weltgemeinschaft wie in einem Brennpunkt zusammenfinden.

In Dan 7 wird geschildert, wie dem im Bereich des Himmels kommenden und vor den Herrn der Zeit geführten »Menschensohn« Macht, Ehre und Herrschaft übertragen werden und alle Völker und Nationen ihm dienen (7, 13 f.). Wie ist diese in der Leidens- und Verfolgungszeit Israels formulierte und festgehaltene Hoffnungsaussage zu verstehen?

Der Alttestamentler K. Koch hat in seinem Aufsatz »Spätisraelitisches Geschichtsdenken am Beispiel des Buches Daniel« die folgende These vertreten: Im Danielbuch werde die partikuläre Israelgeschichte verlassen, mit Nebukadnezar die universale Grossreichgeschichte eröffnet, auf die schliesslich das menschheitliche Reich des Menschensohnes folgt, »in der das Mensch-Sein des Menschen erst zu seiner Wahrheit gelangt« (28). Die Apokalyptik löst demnach das Besondere der Israelgeschichte in die universale Weltgeschichte mit dem umfassenden Ziel des menschlichen Reiches des Menschensohnes auf.

Diese Exegese ist insofern typisch, als der Überschnitt in das allgemeine Menschheitsziel bei den meisten Exegeten die Auflösung der Besonderheit und Partikularität Israels zur Folge hat. Sie ist aber dennoch nicht zu halten, und zwar aus folgenden Gründen:

Der Menschensohn von Dan 7, 13 f. ist nur zu verstehen, wenn die verschiedenen Beziehungen sichtbar gemacht werden, in denen er steht. Folgende drei Relationen sind hier zu unterscheiden:

a) Menschensohn und Gottesherrschaft:

Der Menschensohn ist der *Repräsentant der Jahweherrschaft*, was (worauf D. Flusser und R. R. Geis mich aufmerksam gemacht haben) von Ez 1, 26 her deutlich wird: »oben über dem, was aussah wie ein Thron, war etwas zu sehen, was *wie ein Mensch* aussah«. Der »Menschenähnliche« von Dan 7, 13 ist ursprünglich ein Jahweepitheton. Hinzu kommt, dass Dan 7, 14 b die Herrschaft des Menschensohnes in den Formulierungen der Jahwedoxologien von Dan 3, 33; 4, 31; 6, 27 beschreibt: Seine (des Menschensohnes) Macht ist eine ewige Macht (die Macht der Herrschaft Gottes), die nicht vergeht. Und seine Herrschaft ist eine Herrschaft, die nicht zerstört wird.

b) Menschensohn und Israel:

Der Menschensohn ist *zugleich der Repräsentant Israels*, wie die Deutung der Vision in Dan 7, 27 deutlich macht: »Und das Reich und die Herrschaft und die Macht aller Reiche unter dem ganzen Himmel wird dem Volk der Heiligen des Höchsten (Israel) gegeben werden.« Der Menschensohn als der Repräsentant Israels ist das Hoffnungssymbol des jetzt noch leidenden und verfolgten Israel.

^{8a} 1943², 25.

⁹ Historische Zeitschrift 193, 1961, 1–32.

In ihm verdichtet sich die Hoffnung Israels auf Errettung und Befreiung aus dem Leiden und aus dem Martyrium.

c) Menschensohn und Völkerwelt:

Der Menschensohn kommt in Zusammenhang mit der Krise und dem Gericht über die Völker (Dan 7, 9 ff.), wobei das vierte, das Weltreich Alexanders symbolisierende Tier vernichtet wird (7, 11 b). Die anderen drei Mächte werden nicht vernichtet, sondern entmachtet (7, 12) und die ihnen ursprünglich von Jahwe verliehene Herrschaft und Macht (5, 18 f.; 2, 37; 4, 14.22.29) wird dem Menschensohn als dem Repräsentanten der Hoffnung Israels übertragen. Dan 7, 14 a beschreibt also nicht zufällig die Machtübertragung an den Menschensohn als Machtwechsel aufgrund der Entmachtung der Völker: »Und ihm (dem Menschensohn) wurde gegeben Macht und Ehre und Königreich« (vgl. 5, 18 f.: Du König, der höchste Gott hat die Herrschaft und die Größe und die Ehre und den Glanz deinem Vater Nebukadnezar gegeben). Die Herrschaft des Menschensohnes folgt also auf das am Masse des Rechtes und der Gerechtigkeit vollzogene Gericht Jahwes über die Völker und repräsentiert zugleich die Herrschaft Jahwes über die Völker.

Der in der Tiefe des Leidens und der Anfechtung an der Jeremia-Verheissung von der Befreiung Israels nach 70 Jahren (Dan 9 = Jer 25, 11 f.; 29, 10) festhaltende Apokalyptiker Daniel hält an der Hoffnung fest, die sich ihm im Menschensohn verdichtet:

Er wartet auf die kommende Gottesherrschaft, die die Befreiung Israels aus dem Leiden bedeutet und das Recht und die Gerechtigkeit unter den Völkern durch die umfassende Krise hindurch herstellt.

Das Recht und die Gerechtigkeit Gottes, wie sie in der Thora geoffenbart sind, werden dabei in freiem Gehorsam und in hingebender Treue von Daniel und seinen Freunden gehalten und so zum im Leiden bewährten Zeugnis der Praxis für das Kommen der Herrschaft Gottes (Dan Kp. 1–6).

Diese im Menschensohn verdichtete Verheissungs- und Hoffnungsansage Israels in ihrer Letztgestalt meint: *Das Kommen der Herrschaft Gottes ist die Befreiung und Vollendung des Volkes Israel und die Aufrichtung der Herrschaft Gottes über die Völkerwelt*, wie sie im freien Gehorsam und in der Treue zur Thora Gottes im Leiden und Martyrium schon jetzt und in der Praxis bezeugt werden kann und will.

Das Kommen der Herrschaft des Gottes Israels ist das Zentrum der Weltgeschichte. Sie ist die Verheissung der Befreiung Israels und wird im freien Tun der Thora und in Anfechtung und Leiden bezeugt.

Die Völkergeschichte ist der Raum der Herrschaft Gottes und der Verheissungsgeschichte Israels. Und die Völkergeschichte als Raum der Verheissungsgeschichte ist dazu bestimmt, an der Geschichte der Herrschaft Gottes teilzunehmen und so zur umfassenden Weltgemeinschaft zu werden.

So sehr die Herrschaft Gottes kein innerweltlicher Entwicklungsprozess ist, so sehr ist doch das Kommen der Herrschaft Gottes die Befreiung des Volkes Israel und die Begründung der gerechten Weltgemeinschaft.

2. Die Verkündigung Jesu als Vorwegnahme in der Hoffnungsperspektive Israels

Bilden Reich Gottes, Menschensohn, Befreiung Israels und Herstellung gerechter Völkergemeinschaft die konstitutiven Elemente der *Hoffnung* Israels, wie sie in der Treue zur Thora Israels bezeugt wird, so ist die *Verkündi-*

gung und Geschichte Jesu nicht als deren Erfüllung, sondern als deren *Vorwegnahme* zu bezeichnen. Die Verkündigung und Praxis Jesu ist nur in der Perspektive der Hoffnung Israels zu verstehen und ist in dieser Perspektive als Prolepse, als *Vorwegnahme* zu kennzeichnen.

a) Jesus und das Reich Gottes:

Jesu hat im Sinne der »sich realisierenden Eschatologie« *die Zukunft der kommenden Herrschaft Gottes in seiner Verkündigung und seiner Gegenwart proleptisch vorweggenommen*. »Jesus ist der einzige uns bekannte antike Jude, der nicht nur verkündet hat, dass man am Rande der Endzeit steht (vgl. das Danielbuch), sondern gleichzeitig, dass die neue Zeit des Heils schon begonnen hat« (D. Flusser, Jesu 1968, 87).

Und dieses Hineinziehen der kommenden Herrschaft Gottes in die Gegenwart, wie sie die gesamte Verkündigung Jesu charakterisiert, hat nach K. Stendahl folgende Konsequenzen: »Wir können den ganzen Lebensweg . . . Jesu von diesem Schlüssel der Vorwegnahme und der Prolepse her interpretieren . . . Das folgt aus unserer Einsicht in die erstrangige Bedeutung von Jesu Worten über das Reich Gottes: sie sprechen nicht von der Ich-Du-Beziehung zwischen Gott und Mensch, sondern von der Herrschaft Gottes.«¹⁰

b) Jesus und der kommende Menschensohn:

Wie Jesus die Zukunft der Herrschaft des kommenden Gottes, so hat er auch *die Zukunft des kommenden Menschensohnes als des Repräsentanten der Herrschaft Gottes in seine Gegenwart* (Mk 2, 10; 2, 28) *und sein Leiden* (Mth 8, 20; 11, 19; Mk 8, 31 a; 14, 41) *hineingezogen*. Die Gegenwart Jesu ist eine verborgene Vorwegnahme der Funktionen und des Handelns des kommenden Menschensohnes.

Handelt es sich aber in der Verkündigung und dem Handeln Jesu um die *Vorwegnahme* der Funktionen des kommenden Menschensohnes als des Repräsentanten der Herrschaft Gottes, dann kann – so überraschend das auf den ersten Blick auch erscheinen mag – M. Buber im Hinblick auf das sog. »Messiasbekenntnis« des Petrus, das in Wahrheit ein »Messiasmissverständnis«¹¹ ist, in der Tat nur zugestimmt werden: »Meinem Glauben nach ist in Cäsarea Philippi ein aufrichtiges, aber unwahres Wort gesprochen worden . . . Meinem Glauben nach ist die Erlösung der Welt nicht vor 19 Jahrhunderten geschehen, sondern wir leben noch immer in der unerlösten Welt und harren der Erlösung«¹².

Denn dem Messiasmissverständnis des Petrus »du bist der Messias« (Mk 8, 29) antwortet Jesus, indem er das Kommen des Menschensohnes in das Leiden und Verachtetwerden und damit in die Leidensgeschichte Israels hineinzieht: »Der Menschensohn muss alles erleiden und verachtet werden« (Mk 8, 31 a).

Und Buber bestätigt den inkludierenden Charakter von Mk 8, 31 a, wie er in den Nachfolgesprüchen Mk 8, 35 ff. prägnant zum Ausdruck kommt, wenn er sagt: »Israel ist die Menschengemeinschaft, die diese rein messianische Erwartung trägt, so vielfältig ihr das Judentum auch untreu geworden ist; Israel ist es noch heute und bis ans Ende, und um seines Anteils am Werk des Endes willen muss ihm der unabgeschwächte, unabgelenkte Glaube an das Kommen des Reiches, das heisst an das Noch-nicht-geschehen-Sein . . . der Welterlösung gewahrt werden« (ebd.).

¹⁰ Jesu und das Reich Gottes, Junge Kirche 1969/30, 125–133, 127.

¹¹ E. Schweizer, Markus NTD z. St.

¹² Brief M. Bubers an den Versöhnungsbund, in: F. v. Hammerstein, Das Messiasproblem bei Martin Buber 1958, 49.

Ist der Menschensohn von Dan 7 der Repräsentant und die Hoffungsfigur des auf Befreiung harrenden *Israel* und sind die Logien Jesu vom leidenden Menschensohn (Mk 8, 31 a; Mk 14, 41) Zeugnis von der *Vorwegnahme*, von dem Eingehen und Hinabsteigen des kommenden Menschensohnes in die Leidensgeschichte *Israels*, dann ist auch hier der Menschensohn nicht als Allgemeinbegriff im Sinne des Rationalismus oder der Aufklärung oder im Sinne der traditionellen Dogmatik verstanden . . .

c) *Jesus und die Hoffnung der Befreiung Israels:*

Die kommende Herrschaft Gottes ist für den Juden Jesus keine allgemeine und universal-menschheitliche unter Umgehung der Partikularität *Israels*. »Zieht nicht zu den Völkern . . ., geht vielmehr zu den verlorenen Schafen vom Haus Israel« (Mt 10, 5 f.) widerlegt eine solche These. Kündigt sich doch Jesus vor dem Synedrium als der kommende Menschensohn und Befreier *Israels* an (Mk 14, 62). Das Ausstehen der Befreiung *Israels* ist Hoffnungsgewissheit . . . des ganzen Urchristentums (Lk 24, 21; Acta 16 ff.; Röm 11, 25 f.).

d) *Jesus und die Urintention der Thora Israels:*

Die Arbeiten D. Flussers^{12a} haben gezeigt, dass Jesu Kritik an der rabbinischen Reinheitshalacha keine Aufhebung der Thora *Israels* darstellt. Jesu Heilungen am Sabbath bedeuten nicht die Aufhebung der Sabbath-Thora, sondern deren inhaltliche Orientierung am Gebot Gottes des Schöpfers (Mk 2, 27) und am Liebesgebot. Schliesslich sind die sog. Antithesen der Bergpredigt nach Flusser nicht als Aufhebung, sondern im Sinne der vertiefenden Auslegung der Thora in ihrem Ursprungssinn zu verstehen: Jesus geht es um die Vertiefung des Tötungs- und Ehebruchs-Verbotes, um die . . . bessere Praxis des Verbotes des missbräuchlichen Gebrauchs des Gottesnamens, um die Vertiefung der Nächsten- zur Feindesliebe und schliesslich, wie ich über Flusser hinaus, der hier eine »Ausnahme« sehen möchte, betone, um die Vertiefung der Talio zum Sühneleiden, wie sie in dem Gebet von Leo Baeck, das er im Konzentrationslager Theresienstadt geschrieben hat, zum bewegenden Ausdruck kommt: »Darum, o Gott, wäge nicht mit der Waage der Gerechtigkeit ihre Leiden, dass Du sie ihren Henkern zurechnest und von ihnen grausame Rechenschaft forderst, sondern lass es anders ent-gelten: Schreibe vielmehr den Henkern zugut und rechne ihnen an alle Opfer, all die gequälten Herzen. Alles das, o mein Gott, soll zählen vor Dir für die Vergebung der Schuld als Lösegeld.«

Der Baeck-Schüler R. R. Geis sagt deshalb richtig, dass Jesus in seiner Bergpredigt fünfmal im Sinne einer erheblichen Vertiefung der Thora und »keinesfalls von seiner Suspendierung redet . . . – nicht nur Mord, auch Zorn, nicht nur Ehebruch, auch begehrender Blick; nicht nur Meineid, sondern jeder Eid ist verboten. Geboten ist die herausfordernde Demut gegenüber dem Schläger, dem man die andere Backe hinhält, geboten ist die Liebe zum Feind. Diese Übersteigerung der jüdischen Lebensweisung gehört ganz zweifelsohne der messianischen Halacha an . . ., die überhaupt erst mit dem Kommen des Reiches in Kraft tritt¹³«.

Und Geis betont den für die ganze Verkündigung Jesu fundamentalen Zug der Vorwegnahme im Hinblick auf die Bergpredigt: »In Jesu Worten pulst die eschatologi-

sche Ungeduld . . . Der Mensch der Barmherzigkeit, der Stifter von Gerechtigkeit und Frieden tritt hervor . . . So »ver-rückt« kann in der Tat die Forderung an den Menschen im Hinblick auf das Kommen des Gottesreiches werden, dass man das Leben im Reiche Gottes schon in einer Welt zu leben beginnt, die noch nicht dafür bereit ist. Die Bergpredigt ist eine einzige grosse Vorwegnahme¹⁴«.

Das Ergebnis ist nicht nur für den »jüdisch-christlichen Dialog« fundamental, sondern auch für unser Thema wichtig:

Jesu Verkündigung und Praxis steht in der prophetisch-apokalyptischen Perspektive und Hoffnung des kommenden Reiches Gottes, des Menschensohnes, der Befreiung *Israels*, des Zeugnischarakters der Thora und des Gerichtes und der Ordnung der Völkerwelt und ist als dessen *Prolepse* und *Vorwegnahme* zu kennzeichnen. Die Verkündigung und das Handeln Jesu ist im Kontext der Hoffnungsgeschichte *Israels* und des Kommens der Herrschaft Gottes »eine einzige Vorwegnahme¹⁵«. Wenn Jesus von dem Kommen der Herrschaft Gottes spricht, dann spricht er in einer Vielfalt von Ausdrücken der Hoffnungsgeschichte der hebräischen Bibel. »Jesus spricht sich stärker gesellschaftsbezogen und politisch, ohne verzerrende Einengung vom kommenden Reich auf die erlösende Gestalt aus¹⁶«.

Eine solche Einengung der Verkündigung Jesu vom Kommen der Herrschaft Gottes auf die erlösende Gestalt des Messias hat Fr. W. Marquardt als »Vergesetzlichung Jesu Christi« gekennzeichnet¹⁷. Und H. J. Kraus hat in seinem an der biblisch-hebräischen Verheissungsperspektive orientierten Buch »Reich Gottes, Reich der Freiheit« gesagt: »Die im dogmatischen Christozentrismus sich isolierende Theologie und Kirche wird sich den eindringlichen Fragen des Judentums stellen müssen – den Fragen nach der tatsächlichen Erlösung der Welt, nach der Verwirklichung des Reiches Gottes im Diesseits und nach der Zukunft der Schöpfung¹⁸«.

Gerade das Verkennen des proleptischen Charakters der Verkündigung und der Geschichte Jesu im Kontext der Verheissungsgeschichte des Thenakh hat »das Unvermögen und den immer wieder zu beobachtenden Unwillen der christlichen Theologen« gezeigt, »sich in den Dialog mit der Synagoge zu begeben . . . Israel hat schon immer gefragt, wo andere nicht mehr fragten. Die Hauptfrage der Synagoge an die Kirche aber ist diese: Ist die Welt tatsächlich erlöst? Wo sind die Zeichen der Erlösung zu sehen?« (ebd.).

Ich versuche, *das Fazit* zu ziehen:

Steht die Verkündigung und die Praxis Jesu in der Perspektive von Reich Gottes und Menschensohn, in der Perspektive von der Befreiung *Israels* und der Herrschaft Gottes über die Völkerwelt, dann ist sie in diesem Kontext als »eine einzige Vorwegnahme« zu verstehen und aus dieser Perspektive nicht zu isolieren.

Die Warnung Dietrich Bonhoeffers, in seiner Gefängniszelle niedergeschrieben, gilt gerade im Hinblick auf einen diese Perspektive verleugnenden, dogmatisch-abstrakten Christomonismus oder eine Vergesetzlichung der Christologie: »Wer zu schnell und direkt neutestamentlich sein und empfinden will, ist meines Erachtens kein

^{12a} D. Flusser, Die konsequente Philologie und die Worte Jesu, in: Judaism and Christianity, Collection of Articles 1957, 237 ff., bes. 254 ff.; ders. Die Thora in der Bergpredigt, in: Juden und Christen lesen dieselbe Bibel, Hg. H. Kremers, Duisburger Hochschulbeiträge 2, 1977, 102 ff.

¹³ Gottes Minorität, München 1971, S. 223.

¹⁴ ebd., 227.

¹⁵ ebd.

¹⁶ ebd., 226.

¹⁷ Fr. W. Marquardt, »Feinde um unsretwillen«. Das jüdische Nein und die christliche Theologie, in: Treue zur Thora, Festschrift für G. Harder, Hg. P. von der Osten-Sacken, 1977, 174 ff., 187.

¹⁸ 1975, 75.

Christ. Gibt es im Alten Testament die Frage nach dem Seelenheil überhaupt? Ist nicht die Gerechtigkeit und das Reich Gottes auf Erden der Mittelpunkt von allem¹⁹?« Ist das Reich Gottes und das Kommen des Menschensohnes, die Befreiung Israels, die Krise der Weltmächte und die Schaffung einer die Völkerwelt umfassenden Weltgemeinschaft die Hoffnungsperspektive der hebräischen Bibel, dann ist *die Verkündigung und die Geschichte Jesu eine einzige Vorwegnahme, die die Hoffnungsperspektive Israels nicht aufhebt oder verinnerlicht, sondern bestätigt und bekräftigt*. Ist doch der Christus Jesus ein Diener der Wahrheit und Treue Gottes, gekommen, »um die Verheissungen, die an die Väter ergangen sind, zu bekräftigen« (Röm 15, 8).

Ähnlich wie Bonhoeffer hat auch L. Ragaz, der Freund und Gesprächspartner M. Bubers, die konstitutive Bedeutung der Verheissungsperspektive der hebräischen Bibel für das Verstehen und das Verständnis der Geschichte Jesu Christi betont:

»Israel aber will, in seinem letzten Sinn, nicht Religion, sondern eine *Welt*, nämlich eine von Gottes Willen und Gesetz (Thora) beherrschte und dadurch erlöste und erneute Welt: das *Reich Gottes*, welches das Reich der *Gerechtigkeit* ist, das heisst das Reich der Vollendung jenes heiligen Rechtes, das Gott seiner Schöpfung aufgeprägt hat und fortwährend aufprägt²⁰.«

Ein dogmatischer und abstrakter Christomonismus, dem meistens ein religiöser Individualismus der erlösten Seele und ein Pessimismus hinsichtlich der politisch-sozialen Verhältnisse zur Seite geht, »ist eine Abirrung von Jesus und der Botschaft vom Reiche Gottes mit seiner Gerechtigkeit für die Erde... Die Botschaft des Neuen Testaments, und besonders die Botschaft Jesu selbst, ist eben die Botschaft vom *Reiche*. Sie bezieht sich... durchaus nicht nur auf die Erlösung des Einzelnen, sondern auf die der Welt; sie ist die Verkündigung der Weltumwandlung, des neuen Himmels und der neuen Erde, in denen Gerechtigkeit wohnt. Die christliche Art, das Verhältnis von universeller und individueller Erlösung zu verstehen, wird hier umgedreht: Zuerst kommt, grundsätzlich gesprochen, die Erlösung der Welt, daraus fliesst die Erlösung des Einzelnen« (34 f.).

Sind aber »Reich Gottes und Menschensohn, Befreiung Israels und gerechte Weltgemeinschaft« die Grundelemente der Hoffnung Israels und ist die Geschichte Jesu eine einzige Vorwegnahme, so mag – wie Ragaz folgert – »für einen Christen... der Glaube an das Reich Gottes für die Erde so wesentlich sein, dass er sich einem Juden, der ihn hat, aber sich nicht zu Christus bekennt, näher fühlt, als einem Christen, der sich zu Christus bekennt, aber den Glauben an das Reich nicht hat« (25 f.).

Nimmt man hinzu, dass Bonhoeffer auch das *Kreuz* in dieser Perspektive des kommenden Reiches und also »als das Reich auf dem verfluchten Acker«, auf dem »das Holz des Fluches gestanden« hat (GS III 273), verstanden wissen wollte, und nimmt man weiter hinzu, dass die Jünger und Paulus die Erscheinungen des *Auferstandenen* primär als proleptisches Sehen des kommenden Menschensohnes (Gal 1, 15 f.) und seines Reiches (2 Kor 4, 6) verstanden haben, so kann deutlich werden, was mit der Kapitelüberschrift angezeigt wurde: »Reich Gottes und Menschensohn – Hoffnung und Vorwegnahme.«

Hier hat der »jüdisch-christliche Dialog« seinen konkreten Ort und das gestellte Thema seinen konkreten Inhalt: Reich Gottes, Israel und gerechte Weltgemeinschaft.

¹⁹ Widerstand und Ergebung. 1956⁷, 112.

²⁰ Israel, Judentum, Christentum, 1943², 11.

These 2: Das Kommen von Reich Gottes und Menschensohn, die Befreiung des Volkes Israel aus Leiden und Unterdrückung und schliesslich das Gericht über die Völker und die Neu-Ordnung der Machtfrage in der Völkerwelt nach dem Kriterium des Rechtes und der Gerechtigkeit Gottes sind die Hoffnungsinhalte der Prophetie Israels, wie sie von Israels Apokalyptik im Leiden und gegen Unterdrückung bewahrt und bewährt werden. Reich Gottes, Israel und Weltgemeinschaft sind die zentralen Inhalte der Prophetie und Apokalyptik Israels.

Stehen die Verkündigung und das Handeln Jesu, seine Verkündigung vom Reich Gottes und Menschensohn, von der Erlösung Israels und der Völkerwallfahrt zum Zion in der Hoffnungsperspektive der Prophetie und Apokalyptik Israels, dann ist die Verkündigung Jesu als eine einzige *Vorwegnahme* und Bekräftigung der Verheissungen von Gottesherrschaft, Israel-erlösung und Weltgemeinschaft zu verstehen. »Im Leben und im Sterben und in der Auferstehung Jesu hat sich das versprochene Reich Gottes in einer vorwegnehmenden Weise dargestellt, als ein Versprechen des Kommenden« (K. Stendahl).

Die Verkündigung und Praxis Jesu ist im Kontext des Kommens der Herrschaft Gottes und der Hoffnungen der Prophetie Israels Anbruch und Vorwegnahme. Ausserhalb dieser Perspektive von Reich Gottes und Menschensohn, ausserhalb dieser Perspektive der Befreiung Israels und der Herrschaft Gottes über die Völkerwelt ist die Verkündigung Jesu unverständlich und jedem religiösen Missbrauch und jeder Verinnerlichung der Erlösung ausgeliefert.

III. Israel und die Kirche als Vortrupp des Reiches der Gerechtigkeit

(die volkhafte Gottesgemeinde und das ökumenische Gottesvolk als Gemeinschaften der Zukunft)

Wie ich in Abschnitt II gezeigt habe, ist das Reich Gottes und das Kommen des Menschensohnes, die Erlösung und Befreiung Israels, die Krise der Weltmächte und die Schaffung einer umfassenden Weltgemeinschaft *die Hoffnungsperspektive* der hebräischen Bibel (Thenakh) einerseits und die Verkündigung und Geschichte Jesu *die Vorwegnahme und Bestätigung* dieser Verheissungen andererseits.

Dieser Hoffnungsperspektive auf der einen Seite und dieser geschichtlichen Bestätigung und Vorwegnahme auf der anderen Seite entsprechend existieren im Raum der Geschichte *zwei soziale Rechtsgemeinschaften und Sozialgruppen*, die die Hoffnungsperspektive und die Vorwegnahme der Hoffnungsperspektive bezeugen: Israel und die Kirche.

Israel als die volkhafte Gottesgemeinde und die Kirche als das ökumenische Gottesvolk sind als Anbeginn und Vortrupp des Reiches der Gerechtigkeit und Freiheit zu verstehen, die die Hoffnungsperspektive auf das Reich und die Vorwegnahme des kommenden Reiches Gottes in Verkündigung und Praxis bezeugen.

Die Wirklichkeit des kommenden Reiches Gottes als Hoffnung und Vorwegnahme bezeugt sich also *zunächst* in den beiden Gestalten des einen Volkes Gottes, dem Volk Gottes aus *Israel* und *Kirche*. Israel (gemeint ist das Judentum ante et post Christum natum) und die

Kirche werden hier als die beiden sozialen Rechtsgemeinschaften verstanden, die solidarisch, dialogisch, koexistierend und proexistierend im eschatologisch-messianischen Hoffnungshorizont der Prophetie und Apokalypik Israels und der Vorwegnahme Jesu leben.

Das eine Volk Gottes existiert also von der prophetisch-apokalyptischen Verheissung und jesuanischen Vorwegnahme her als das *gespaltene Gottesvolk* in der zweifachen Gestalt von Israel und Kirche. Nur von daher sind die volkhafte Gottesgemeinde (Israel) und das ökumenische Gottesvolk (Kirche) ihrer Bestimmung nach als soziale Rechtsgemeinschaften des kommenden Reiches der Gerechtigkeit und Freiheit zu bezeichnen.

Dieses Geheimnis des gottgewollten Miteinanders und Füreinanders von Israel und Kirche, der volkhafte Gottesgemeinde und des ökumenischen Gottesvolkes, beginnt uns erst *in der Zeit nach Auschwitz* aufzugehen ... [s. u. S. 7 ff.].

Die These von *Israel*, der volkhafte Gottesgemeinde, und der *Kirche*, dem ökumenischen Gottesvolk, als den beiden sozialen Gemeinschaften der Zukunft des Reiches der Gerechtigkeit und Freiheit möchte ich nun entfalten:

Moses Hess, einer der Väter des sozialistischen Zionismus, hat im Jahre 1864 geschrieben: Das, »was unser Volk am meisten niedergedrückt hat, ist, dass wir, seitdem wir das Land verloren haben, Gott nicht mehr als Nation durch Institutionen dienen können, die in der Zerstreuung nicht ... entwickelt werden können, da sie eine im Lande unserer Ahnen gestiftete Gesellschaft voraussetzen²¹«.

Hess, der »erste religiöse Sozialist des Judentums« (wie Buber sagt), hat den Gottesdienst des Volkes Israel durch Institutionen im Land Israel auf das Kommen der Herrschaft Gottes bezogen: »Uns fehlt das Land, um das historische Ideal unseres Volkes zu verwirklichen, welches kein anderes Ideal ist als die Herrschaft Gottes auf Erden²²«.

Ganz ähnlich und in den Traditionen des religiösen Sozialismus eines M. Hess stehend hat M. Buber in seinem Aufsatz »Das Judentum und die neue Weltfrage« die *volkhafte Gottesgemeinde Israel als soziale Rechtsgemeinschaft in der Perspektive der kommenden Gottes-herrschaft* bestimmt: »Es gilt eine Menschengemeinschaft aufzubauen, die sich in der ganzen Breite und Fülle des wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, kulturellen Lebens als Gemeinschaft bewährt, die nicht jenseits der ... sozialen Bindungen, sondern in ihnen die Unmittelbarkeit von Ich und Du verwirklicht²³«.

Die Konkretion dieser volkhafte Gottesgemeinde und sozialen Menschengemeinschaft hat Buber in der jüdischen Gemeinschaftsbildung des »Kibbuz« gesehen.

Die soziale, rechtliche und ökonomische Struktur dieser Kibbuzim als Grundelemente der volkhafte Gottesgemeinde Israel hat Uriel Tal in seinem Aufsatz »Strukturen der Gemeinschaft und des Gemeinwesens im Judentum²⁴« so beschrieben: »In dieser Form wird die Neigung der Thora zur Gemeinschaft veranschaulicht ... Im Anschluss an die Thora lehrt der religiöse Kibbuz, dass das Individuum in einer landwirtschaftlichen Gemeinschaft nicht die absolute Herrschaft über die hauptsächlichsten Produktionsmittel besitzt. Es gibt Beschränkungen hinsichtlich des Eigentums an Land: »Denn mein ist das Land, und ihr seid Fremdsassen bei mir« (Lev 25, 23).

Und über die Arbeit lehrt die Thora: »Denn meine Knechte sind sie, darum soll man sie nicht als Leibeigene verkaufen, wie man Sklaven verkauft« (Lev 25, 42), Und über das Geld, das zur Aufrechterhaltung der Wirtschaft (Investition) nötig ist, wird gesagt: ... »Aber deinem Bruder, der dir gegenüber in Schulden ist, sollst du sie erlassen« (Dt 15, 3). *Diese Gebote schliessen – wie Tal richtig sagt – eine soziale Struktur ein, in welcher die Produktionsmittel – Land, Arbeit, Kapital – geregelt sind.* Dadurch wird der Grund für die Armut ausgeräumt, die den Menschen entwürdigt und zur Sünde verleitet, um zu verbürgen: Es soll unter euch keinen Armen geben« (36).

Diese Gewinnung einer sozialen und ökonomischen Struktur von der Thora her (U. Tal), dieses Dienen Gottes in der volkhafte Gemeinschaft durch die Institutionen (M. Hess) hatte M. Buber vor Augen, als er den denkwürdigen Satz aussprach: »Es geht nicht um das Volk als Selbstzweck, sondern um das Volk als Anbeginn des Reichs«²⁵.

Die Volksgemeinschaft Israels als Anfang der Verwirklichung der »Herrschaft Gottes auf Erden« (M. Hess), die soziale Struktur als Konkretion der Gebote (U. Tal), »das Volk als Anbeginn des Reiches« (M. Buber) – in solchen Bestimmungen der volkhafte Gemeinschaft Israels sieht der Alttestamentler W. Zimmerli zugleich eine Anfrage an die Wirklichkeit der Kirche von ihrer Bestimmung als ökumenisches Gottesvolk her: Die *Kirche als von der Vorwegnahme des kommenden Reiches in Jesus bestimmte soziale Rechtsgemeinschaft* müsste – so formuliert Zimmerli die Erwartung der volkhafte Gemeinde Israel an die Kirche – »von der Leidenschaft um die Herrschaft Gottes auf Erden erfasst sein, die sich nicht mit frommen Gefühlen und Gedanken abfinden kann, sondern die den Kampf um das gestaltete leibhafte Leben, bis hin zum Kampf um die rechten Institutionen des gerechten Lohnes, der Fürsorge für die Schwachen, der Entmachtung der Grossmacht Geld, aufnimmt« (Israel und die Christen 1964, 15).

Erst in einer solchen, von dem leidenschaftlichen Kampf um die Herrschaft Gottes in den Institutionen gekennzeichneten Gemeinde würde das Volk Israel – wie Zimmerli meint – »das Volk dessen erkennen können, den Gott im Wort des Alten Bundes angekündigt hat« (16). So könnte es, wie Zimmerli an anderer Stelle sagt, in dem Gespräch über der Israel und der Kirche gemeinsamen hebräischen Bibel »auch geschehen, dass die Kirche von einem vom Alten Testament her genährten Israel sehr nachdenkliche Fragen gestellt bekommt – man denke nur etwa an das auf dem Boden Israels zunächst einmal gelungene Experiment eines *Freiwilligkeitskommunismus*« (81).

H. J. Kraus hat in seinem schon genannten Buch »Reich Gottes – Reich der Freiheit« Bubers Bestimmung der volkhafte Gottesgemeinde Israel als »Anbeginn des Reiches« als Definition auch für die neutestamentliche Gemeinde aufgenommen, insofern sie »Avantgarde seines (Gottes) Reiches der Freiheit ist« (374). Nach Kraus ist »das Reich Gottes kein Reich der Individuen, sondern ... im Zeichen der Liebe – Begründung und Beginn neuen Zusammenlebens. Eine neue Individualität, die nicht sofort eine neue Sozialität initiierte, ist biblisch undenkbar« (20). Diese neue Sozialität in der Perspektive des kommenden Reiches hat Kraus²⁶ in den sozialen Gruppen des Urchri-

²¹ Zit. bei M. Buber, *Der Jude und sein Judentum*, 414.

²² ebd., 289.

²³ ebd., 237.

²⁴ Vgl. in *FrRu XXXVI*, S. 47.

²⁵ a. O. *Der Jude und sein Judentum*, S. 237.

²⁶ H. J. Kraus, *Aktualität des »christlichen Kommunismus«?*, in: *Freispruch und Freiheit*, Festschrift für W. Kreck, 1973, 306 ff.

stentums sich konkretisieren gesehen und als steckengebliebene Offensive und Anfrage an die gegenwärtige Gestalt der Kirche formuliert. In dieser konkreten Sozialität ist die Gemeinde als ökumenisches Gottesvolk »die Erstgestalt und der Vorraum des kommenden Reiches der Freiheit« (371) und darin die »Ankündigung des kommenden Reiches Gottes« (370).

Ist aber die volkhafte Gottesgemeinde Israel zum Anbeginn des Reiches und ist die ökumenische Gottesgemeinde der Kirche zum Vorraum des Reiches der Freiheit bestimmt, dann folgt daraus für Kraus: Das von der Prophetie angesagte Reich Gottes, wie es in Wort und Werk Jesu vorweggenommen ist, »ist das Israel und der christlichen Gemeinde verheissene, kommende Reich« (25). Die in der prophetischen Hoffnungsperspektive formulierte Aussage von Israel als dem Anbeginn des Reiches (M. Buber) und die angesichts der Vorwegnahme gemachte Aussage von der Kirche als dem Vorraum des kommenden Reiches der Freiheit (H. J. Kraus) hat dann im Anschluss an Ragaz insbesondere H. Gollwitzer weiterentwickelt: »In der Bibel Alten und Neuen Testaments hat die neue Gottesbewegung, die auf die Erneuerung der ganzen Menschheit zielt, zum ersten (!) Ergebnis *zwei neue soziale Gruppen*: Israel und die christliche Gemeinde. Deren neues Sozialleben ... ist (die) Zelle einer veränderten Gesellschaft. Unvermeidlich geraten wir von daher heute, nach 2000 Jahren Kirchengeschichte, in grosse Verlegenheiten. Die Gemeinde als neue, verändert lebende und Veränderung bewirkende soziale Gruppe – das ist heute ... eine offene und eine bedrängende Frage²⁷«. Die auf das kommende Reich Gottes zulaufende Geschichte Gottes begründet also in Israel, der volkhafte Gottesgemeinde, und in der Kirche, dem ökumenischen Gottesvolk, zwei neue soziale Gruppen und das Recht Gottes bezeugende Gemeinschaften. Die beiden Gestalten des einen Volkes Gottes dienen jeweils auf ihre Weise der kommenden »Revolution Gottes zur Rettung der Menschheit²⁸« und hoffen auf die Überwindung der noch bestehenden Trennung zwischen Israel und der Jüngerschaft Jesu im Interesse des gemeinsamen Dienstes am kommenden Reich.

Gollwitzer geht aufgrund der umfassenden Hoffnungsperspektive der Prophetie Israels und der Vorwegnahme in Jesu Wort und Werk von der »Zusammengehörigkeit von Kirche und Judentum als den beiden Teilen des »gespaltenen Gottesvolkes« aus, was »eine tiefgehende Korrektur bisheriger auch in der heutigen Theologie noch als Selbstverständlichkeiten festgehaltener theologischer Überzeugungen²⁹« bedeutet.

Gollwitzer gelangt – aufgrund eines Hinweises von S. Hugo Bergman im Hinblick auf den Okumenismus Israels – und im Hinblick auf »den ständig expandierenden Dienst des Reiches Gottes an der Menschheit« zu der These eines das Volk Israel und die ökumenische Ekklesia »umfassenden und ständig expandierenden Dienstes des Reiches Gottes für die Menschheit. Ob und wie sie an diesem Dienste, den das Reich Gottes unter uns für die Menschheit tut, sich beteiligen, und zwar sowohl auf der Ebene des Denkens ..., wie auf der Ebene der ... Lebensweisung für einzelne Menschen, wie auf der Ebene der Politik und der besseren gesellschaftlichen Lebensgestaltung – das ist heute die eigentliche Frage für Juden und Christen³⁰«.

²⁷ Politische Predigten, Veränderung im Diesseits 1973, 181.

²⁸ H. Gollwitzer, Vortrupp des Lebens, 1975, 112.

²⁹ Zuspruch u. Anspruch 1968, 230.

³⁰ Das Judentum als Problem der christlichen Theologie, FS Harder 1977, 173.

Ich ziehe das *Fazit*:

Die in dem Abschnitt III vorgetragene tiefgreifende Korrektur bisheriger theologischer Selbstverständlichkeiten (H. Gollwitzer) liegt in der These, dass der Hoffnungsperspektive der hebräischen Bibel einerseits und der in der Geschichte Jesu vollzogenen Vorwegnahme und Bestätigung dieser Perspektive andererseits zwei soziale Gruppen entsprechen: Israel als volkhafte Gottesgemeinschaft einerseits und die Kirche als das ökumenische Gottesvolk andererseits. Israel und die Kirche sind von dieser gemeinsamen Hoffnung und von dieser Vorwegnahme her als Gemeinschaften der Zukunft, als die beiden Gestalten des einen Gottesvolkes, als Vortrupp des Reiches der Gerechtigkeit und Freiheit zu verstehen.

Dieses in der Situation nach Auschwitz wiederzugewinnende Geheimnis der beiden Gestalten des einen in Judentum-Israel und Kirche gespaltenen Gottesvolkes hat M. Buber in Erinnerung an L. Ragaz's Zuordnung von Judentum und Kirche so zum Ausdruck gebracht: Ragaz »ahnte ein künftiges noch unvorstellbares Einvernehmen zwischen der Kerngemeinde Israels und einer wahren Jesusgemeinde, das weder auf jüdischem noch auf christlichem Boden, wohl aber auf dem jener Jesus und den Propheten gemeinsamen Botschaft von der Umkehr des Menschen und dem Königtum Gottes erstehen würde³¹«. In diesem Sinne sind Israel, die volkhafte Gottesgemeinde, und die Ekklesia, das ökumenische Gottesvolk, als Anbeginn des Reiches Gottes und als Vortrupp des Reiches der Freiheit und Gerechtigkeit zu verstehen. Diese fundamentale Einsicht ist für den »jüdisch-christlichen Dialog« wiederzugewinnen und für unser Thema fruchtbar zu machen.

These 3: Das Reich Gottes und das Kommen des Menschensohnes, die Erlösung und Befreiung Israels, die Krise der Weltmächte und die Schaffung einer gerechten Weltgesellschaft sind die umfassende Hoffnungsperspektive der hebräischen Bibel. Die Verkündigung und Geschichte Jesu ist als die Vorwegnahme und Bestätigung dieser prophetisch-apokalyptischen Verheissungen zu verstehen.

Dieser Hoffnungsperspektive einerseits und dieser Vorwegnahme und Bestätigung der Verheissungen andererseits entsprechend existieren im Raum der Geschichte zwei soziale Rechtsgemeinschaften, die die Hoffnungsperspektive und deren Vorwegnahme bezeugen: Israel als volkhafte Gottesgemeinschaft einerseits und die Kirche als das ökumenische Gottesvolk andererseits.

Israel und die Kirche sind von dieser gemeinsamen Hoffnung und von dieser Vorwegnahme her zwei Gestalten des einen gespaltenen Gottesvolkes, die das Kommen der Herrschaft Gottes und seiner Gerechtigkeit für die Erde bezeugen und von daher ihrer Bestimmung nach als »Vorzeichen der Endzeit« (R. R. Geis), als Vortrupp des Reiches der Gerechtigkeit und Freiheit (Kraus, Gollwitzer) zu verstehen sind.

IV. Die Identität der beiden sozialen Rechtsgemeinschaften in ihrer Bedeutung für den Aufbau einer gerechten Weltgesellschaft

(Partikularität, Universalität, Individualität und Parteilichkeit als Kennzeichen von Israel und Kirche)

Der Abschnitt III versuchte, Israel, die volkhafte Gottesgemeinde, und die Kirche, das ökumenische Gottes-

³¹ Zwei Glaubensweisen 1950, 14.

volk, als »Vor-Zeichen« (Geis) und Vortrupp des Reiches Gottes, des Reiches der Gerechtigkeit und Freiheit zu verstehen. Diese Bestimmung von Israel und Kirche in der Perspektive des kommenden Reiches Gottes konkretisiert sich – und das ist Gegenstand des Abschnittes IV – in bestimmten unverzichtbaren *Kennzeichen der beiden sozialen Rechtsgemeinschaften*, die ich mit den Begriffen der Partikularität (Einzigkeit), Universalität (universaler Bestimmung), Individualität (Besonderheit) und Parteilichkeit (Solidarität) umschreiben möchte.

Diese *unverzichtbaren Kennzeichen von Israel und Kirche als den beiden sozialen Rechtsgemeinschaften Gottes* begründen die Bedeutung dieser beiden Gruppen für den Aufbau einer sozialen und gerechten Weltgemeinschaft.

1. Die Partikularität von Israel und Kirche

a) In seiner Frankfurter Lehrhausrede, ein Jahr nach der Machtergreifung des Nationalsozialismus, hat M. Buber die »Einzigkeit Israels« im Sinne der Uneinordbarkeit in allgemeine Kategorien betont und in dieser Uneinreihbarkeit Israels den eigentlichen Grund des heidnischen und christlichen Antisemitismus gesehen: »Die jüdische Gemeinschaft ist schlechthin uneinreihbar, sie widerstrebt allen geschichtlichen Kategorien und Allgemeinbegriffen, sie ist einzig. An dieser Einzigkeit Israels muss das natürliche Bedürfnis der Völker nach Erklärung – und Erklärung bedeutet immer Einordnung in Kategorien – zerschellen. Was sich aber nicht einreihen, sich also nicht verstehen lässt, das ist durch sein Dasein erschreckend ... Der Antisemitismus ... hat in diesem Sachverhalt seinen Wahrheitsgrund³².«

Buber grenzt die *Einzigkeit Israels* auch noch von der Besonderheit und Individualität im Sinne eines Exemplars einer Gattung ab, grenzt also die Einzigkeit Israels noch einmal von der Besonderheit im Sinne der Einzelheit und Individualität ab, auf die jedes Volk und jede Gruppe Anspruch und Recht erheben kann. »Vom Glauben her gefasst aber ist die Uneinreihbarkeit der im gelebten Bekenntnis sich erschliessende Grund und Sinn unseres Daseins: die Einzigkeit Israels. Diese Einzigkeit ist nicht die eines Exemplars (und der ihm zukommenden unauflösbaren Besonderheit und Individualität), wie jedes Wesen und jedes Gruppenwesen einzig ist. Die Einzigkeit Israels bedeutet, dass etwas da ist, was seinem Wesen, seiner Geschichte, seiner Berufung nach so einzig ist, dass es eben darum nicht eingereiht werden kann.« (217).

Und Buber sieht schon 1934 die Erwählung Israels als den eigentlichen Grund für die durch das deutsche Volk dann in die Praxis umgesetzte »Endlösung der Judenfrage«: »Ist die Uneinreihbarkeit die Ursache dafür, dass wir den Völkern unheimlich erscheinen, dann, meinte man, muss die Uneinreihbarkeit beseitigt werden« (219). G. Sholems bitteres Wort ist von daher zu verstehen und von abgründiger Richtigkeit: Das einzige Gegenüber, das die Juden als *Volk*, das »die Juden als solche ernst genommen hat«, waren »die Antisemiten« ...

Es ist die *Erwählung Israels zum Vor-Zeichen des kommenden Reiches der Gerechtigkeit, die die Einzigkeit Israels gegenüber den Völkern und inmitten der Völker ausmacht*: »Als uneinreihbar steht Israel nun da, auf das kein bekannter und vertrauter Begriff mehr passt; kurz: Das Judentum wird einzig³³« – so sagt es R. R. Geis, der im Sinne Bubers sofort hinzufügt: »Gerade die von der

Erwählung Israels Bestimmten sind ja davon überzeugt, dass Israel erst in die messianische Menschheit eingehen und mit ihr verschmelzen soll – und keine Weltstunde früher« (214).

Das hat für den »jüdisch-christlichen Dialog« und hinsichtlich des Beitrags Israels für eine gerechte Weltgemeinschaft erhebliche Konsequenzen.

b) Die Anerkennung und Respektierung der Einzigkeit Israels als der volkhafte Gottesgemeinde hat nicht zuletzt erhebliche Bedeutung für die Erkenntnis der *Einzigkeit der Gemeinde als des ökumenischen Gottesvolkes*:

Von dieser Erkenntnis der unauflösbaren Einzigkeit des erwählten Volkes Israel her hat der Exeget G. Eichholz schon 1937 gesagt, dass die Einzigkeit der Kirche nur in der Respektierung der Einzigkeit Israels ausgesagt und gewonnen werden kann³⁴. Und H. J. Kraus hat diesen Sachverhalt vor Augen, wenn er zunächst die Einzigkeit Israels betont: »Nicht einzureihen in geschichtliche Kategorien und Allgemeinbegriffe ist Israel der Zeuge des lebendigen Gottes in der Geschichte seiner Taten ... Die Existenz des Judentums ist der einzige Gottesbeweis« (124) und das Vor-Zeichen des kommenden Reiches der Gerechtigkeit und Freiheit. Der Einzigkeit Israels entspricht dann, von der Vorwegnahme und Bestätigung des kommenden Reiches Gottes in der Geschichte Jesu her, die Einzigkeit der Gemeinde als des ökumenischen Gottesvolkes. Kraus sagt: »Die christliche Gemeinde ist unter allen Völkern und ihrer Geschichte ein *besonderes Volk* mit einer *besonderen Geschichte*. Nie und an keinem Ort decken oder überlappen sich natürliche oder nationale Teile der Menschheit mit dem neuen Gottesvolk. Stets hat die internationale (ökumenische) Verbundenheit den Vorrang ... Die ekklesia geht als das wandernde Gottesvolk des Neuen Bundes quer durch die Geschichte der Völker einen eigenen, von Gott ihr gewiesenen Weg, der dem nahen Ende der Weltvollendung – und keinem anderen Ziel – entgegenstrebt³⁵.«

Stehen Israel und die Kirche in der Hoffnungsperspektive des kommenden Reiches Gottes als des Reiches der Gerechtigkeit und Freiheit, dann ist ihr gemeinsames Kennzeichen die Einzigkeit und unauflösbare Partikularität. Würde die ökumenische Kirche die Einzigkeit Israels verkennen oder verleugnen, so würde sie darin nur zu erkennen geben, dass sie ihre Orientierung an der jesuanischen Vorwegnahme des kommenden Reiches bereits verloren hat.

Der Kardinalfehler der deutschen Kirche zur Zeit des Nationalsozialismus war, dass man nur kaum oder gar nicht erkannte, dass mit der Beseitigung der Einzigkeit des jüdischen Volkes auch die Besonderheit der Kirche auf dem Spiel stand und mit der versagten Parteilichkeit gegenüber dem jüdischen Volk auch die Kirche selbst verspielt wurde. Eine ökumenische Kirche im Dienst des kommenden Reiches der Freiheit und Gerechtigkeit wird die Verkenning der Einzigkeit Israels immer mit dem Verlust der eigenen Einzigkeit bezahlen müssen.

Die Einzigkeit Israels und die Einzigkeit der Gemeinde als des ökumenischen Gottesvolkes ist nur aus der Perspektive der Hoffnung und der Vorwegnahme zu verstehen. Die Hoffnungsperspektive und deren Vorwegnahme begründen und garantieren wechselseitig die Einzigkeit von Israel und Kirche und machen es *unmöglich, dass die Kirche ihre Einzigkeit auf Kosten der Einzigkeit*

³² a. O. Der Jude und sein Judentum, 216.

³³ R. Geis, Gottes Minorität, 202.

³⁴ G. Eichholz, Der Ursprung der Kirche, Ev Th 8/1937, 255 ff., bes. 260 ff.

³⁵ Reich Gottes – Reich der Freiheit, 374.

Israels als der volkhafte und erwählte Gottesgemeinde behauptet. Die Partikularität der Kirche kann nur zusammen mit der volkhafte Gottesgemeinde Israel gewonnen, wiedergewonnen werden.

Die Einzigkeit der ökumenischen Völkerkirche ist nur in den Kategorien der Einzigkeit Israels zu beschreiben. Die Einzigkeit des ökumenischen Gottesvolkes hebt aber die Einzigkeit Israels gerade von der umfassenden Hoffnungsperspektive nicht auf. Sie könnte diese nur um den Preis der Selbstaufgabe und Selbstpreisgabe als Kirche verleugnen und bestreiten.

2. Die Universalität von Israel und Kirche

a) Die Einzigkeit der Erwählung von Israel und Kirche, wobei die ökumenische Kirche an der Erwählung Israels in Jesus Christus Anteil bekommt (Eph 2, 15 ff.), ist die Einzigkeit der Erwählung zum Dienst für die Völkerwelt (Gen 12, 1 ff.; Mth 28, 16–20).

R. Geis hat deshalb das Erwählungs- und Bundesverhältnis zwischen Gott und Israel und die sich aus diesem Bundesverhältnis konstituierende soziale Rechtsgemeinschaft als »Modellfall für das erhoffte, erbetene Königreich Gottes über alle Nationen«³⁶ gekennzeichnet.

Dass die soziale Rechtsgemeinschaft des Volkes Israel in Palästina ein Modellfall für die Völkerwelt werde, war der Kern des religiösen Zionismus eines M. Buber. Die von ihm so unüberhörbar betonte Einzigkeit Israels hatte diese universale Bestimmung und Intention...

Die Lebensordnung der sozialen Rechtsgemeinschaft des Volkes Israel als Modell einer Lebensordnung einer künftigen Weltgemeinschaft ist die universale Bedeutung der sozialen Volksgemeinschaft Israels. Israel, die volkhafte Gottesgemeinde, ist der hebräischen Bibel zufolge dazu erwählt worden, als konkretes Volk mit der Errichtung einer sozialen, am Recht orientierten Gemeinschaft zu beginnen und so den Völkern das Modell eines gesellschaftlichen Lebens in sozialer Gerechtigkeit und gerechten Institutionen zu werden.

Israel als Anbeginn des Gottesreiches ist der Prophetie Israels zufolge in seiner unauflösbaren Einzigkeit dazu bestimmt, das Modell einer gerechten Lebensordnung in Palästina im Dienst und mit dem Ziel einer gerechten Weltgemeinschaft aufzubauen. Buber sagt: »Von hier aus ist zu verstehen, warum... das Volk so wesentlich ist. Es geht nicht um das Volk als Selbstzweck, sondern um das Volk als Anbeginn des Reichs. Die echte Gemeinschaft, die das Volk aus sich errichten soll, ist schon von den Propheten als der Erstling jener Menschengemeinschaft verkündigt worden, zu der sich einst die Völker zusammenschließen werden« (237). Denn »es ist der Weg, der über Zion zur Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft führt« (114). »Die Propheten rufen dazu auf, dass ein Volk, das erstmalig Gemeinschaft verwirklicht, vorbildlich unter die Völker der Weltgeschichte trete (und) durch sein Beispiel ihre innere Struktur und ihr Verhältnis zueinander wandle« (219).

In diesem Sinn der Erwählung zum Aufbau einer sozialen Rechtsgemeinschaft – vorbildlich unter den Völkern im Lande Palästina – hat die Einzigkeit der volkhafte Gottesgemeinde universale Bedeutung für den Aufbau der neuen Weltgemeinschaft.

b) K. Stendahl hat den Charakter der volkhafte Gottesgemeinde Israel mit dem Begriff »Zeugnis-Modell« treffend umschrieben und in einem solchen Modell ein entscheidendes Kennzeichen auch der ökumenischen Gemeinde gesehen. Ist doch die Kirche als das ökumenische

Gottesvolk durch ihr »neues Sozialleben« zur »Zelle einer veränderten Gesellschaft« bestimmt^{37/38}...

3. Die Besonderheit von Israel und Kirche im Dienst der Identität von Gruppen und Völkern

Die Besonderheit von Israel und Kirche, die mit ihrer Einzigkeit im Sinne der Erwählung nicht identisch ist und nur als deren Konsequenz verstanden werden kann, hat die Funktion, die Identität von Nationen und Minderheitengruppen zu wahren, deren Identität durch umfassende Weltmächte und imperiale Blöcke oder Wirtschaftsinteressen verlorenzugehen droht.

Die »Einzigkeit Israels« und der Kirche, die »nicht die eines Exemplars« ist (Buber 217), wird zugleich die Funktion haben, die Identität und Besonderheit von Minderheiten, die ihre nationale oder kulturelle Identität verlieren oder gewaltsam an ihrer Identitätsfindung gehindert werden, zu wahren und für sie einzutreten.

Der Zusammenhang von Partikularität und Universalität in seiner Bedeutung für die Wahrung der Identität von Minderheiten und Gruppen ist von Shemaryahu Talmon in seinem wichtigen Beitrag »Partikularismus und Universalismus aus jüdischer Sicht« herausgearbeitet worden³⁹. Ich kann seinen Analysen von dem bisher Entwickelten her nur lebhaft zustimmen und sehe die Wichtigkeit seines Beitrags zum Thema in folgenden Punkten:

a) Talmon betont die Vermittlung des Einzelnen durch die Gruppe oder soziale Gemeinschaft mit dem Ganzen der Weltgemeinschaft und wehrt damit jeder Utopie eines allgemeinen Menschheitszieles, die die Einzelnen aus ihren Gruppen oder Gemeinschaften isoliert und sie als Einzelne mit einem gesamtgesellschaftlichen Ziel konfrontiert. Talmon betont demgegenüber die Bedeutung der kollektiven Besonderheiten und sozialen Gemeinschaften: »Das Judentum versucht, dem fragmentarischen Leben des Einzelnen auf dem Weg über die Projektion auf soziale Strukturen Gültigkeit zu verleihen und ihn dadurch vor direkter, unabgeschwächter Konfrontation mit einer unpersönlichen Universalgesellschaft zu bewahren« (34).

»Zwischen die besondere, subjektive Ebene der einzelnen menschlichen Existenz und den universal-objektiven Bereich der Weltgemeinschaft stellt und fordert das Judentum das nicht-universale aber transsubjektive Gepräge der Gruppe« (36).

b) Talmon warnt vor einem christlichen Universalismus nach dem Motto »die Kirchengemeinschaft ist Weltgemeinschaft« (33). Dieser aggressive und allgemeine Universalismus der Kirche hat bisher immer zur Auslöschung und Ausschließung der jüdischen Partikularität geführt. Die ökumenische Kirchengemeinschaft kann sich nicht als einzige Antizipation von Weltgemeinschaft verstehen im Sinne des Satzes »extra ecclesiam nulla salus«. Dieser Art des exklusiven Universalismus stellt Talmon den Satz gegenüber: »Das Judentum sagt den Völkern salus extra synagogam zu« (35).

Diesem Satz Talmons kann von der Seite der Bestimmung der Kirche als des ökumenischen Gottesvolkes her aus zweifachem Grund nur zugestimmt werden: Einmal weil dieser Satz die These von den beiden die Zukunft der Herrschaft Gottes bezeugenden sozialen Rechtsgemeinschaften Israel und Kirche bestätigt. Und zum anderen, weil der einzig mögliche, von Israel und der Kirche gemeinsam auszusprechende und zu praktizierende Satz lauten muss: extra regnum Dei nulla salus.

c) Nach Talmon hat die spezifisch jüdische Partikula-

³⁷ H. Gollwitzer, Politische Predigten, 181.

³⁸ R. Ruether 216.

³⁹ FrRu XXVIII/1976, 33–36.

³⁶ Gottes Minorität, 29.

rität und Einzigkeit zugleich die Funktion, andere geschöpfliche, gesellschaftliche und politische Besonderheiten und Individualitäten vor ihrer Auslöschung zu bewahren, um sie einem allgemeinen Menschheitsziel zu opfern. Jüdische Partikularität hat hier die wichtige Funktion, Identität von anderen Minderheiten durch die Wahrnehmung der eigenen Identität zu sichern und zu schützen, insofern »das Judentum Partikularismus als ein unleugbares Prinzip der menschlichen Existenz anerkennt. Das Judentum verleiht dem tatsächlichen, bestehenden Partikularismus, wie man ihn in allen Lebenssituationen erfährt, eine geistige Dimension, indem man ihn als von Gott angeordnet versteht. Es ist ein Grundphänomen des menschlichen Zustandes seit den Tagen der Schöpfung, auf natürlichem, anthropologischem, ethnischen, gesellschaftlichem und politischem Gebiet... Das Judentum... erkennt die Vielfalt... als eine Realität im Bereich der menschlichen Geschichte an« (35).

d) Talmon zufolge steht schliesslich jüdische Partikularität – vermittelt durch die sozialen Strukturen und die soziale Rechtsgemeinschaft – im Dienst des Universalismus einer an Recht und Gerechtigkeit orientierten Weltgemeinschaft. Diese gerechte Weltgemeinschaft wird aber von Talmon nicht abstrakt, sondern konkret als »Gemeinschaft von Gemeinschaften« bestimmt: In der prophetischen Hoffnungsperspektive »enthüllt sich Israels Verständnis der ›Weltgemeinschaft‹ als einer ›Gemeinschaft von Gemeinschaften‹ in reinsten und verdichtetster Form« (36).

So hätte das geschilderte Verhältnis von Partikularität und Universalität Israels und der Kirche zugleich die Funktion, im Dienst der Wahrung der Identität von Minderheiten zu stehen, die ihrer Identität entweder beraubt werden sollen oder sie bereits verloren haben. *Israel und die Kirche hätten gerade in ihrer auf Universalität tendierenden Partikularität die wichtige Funktion, als Rechtswahrer und Anwälte von Minderheiten und deren Identität in internationalen Machtkonstellationen zu fungieren.*

4. Die Parteilichkeit von Israel und Kirche

Israel, die volkhafte Gottesgemeinde, und die Kirche, das ökumenische Gottesvolk, haben in der Perspektive der Hoffnung auf das kommende Reich der Gerechtigkeit und Freiheit eine *Parteilichkeit* wahrzunehmen, deren Erkenntnis und Praxis für den Dienst an der umfassenden Weltgemeinschaft grundlegend ist. Die Parteilichkeit Israels ist zunächst durch die Hoffnungsperspektive der hebräischen Bibel als grundsätzliches Kennzeichen gegeben und aufgegeben: »Die Gerechtigkeit Gottes zeigte sich im Alten Testament in der Befreiung der Armen aus der Gewalt ihrer Unterdrücker, in der Verteidigung der Schutzlosen, Waisen und Witwen und darin, dass er (der Gott Israels) sich eindeutig auf die Seite der Opfer der Ungerechtigkeit stellte⁴⁰«. Aber diese Parteilichkeit bestimmt nicht nur die Hoffnungsperspektive der Prophetie, sondern auch deren Vorwegnahme und Bestätigung in der Verkündigung und Praxis Jesu. L. Ragaz hat diesen Zusammenhang zwischen der Parteilichkeit des Gottes Israels und der Verkündigung Jesu deutlich akzentuiert: »Der Gang Jesu zu den Zöllnern und Sündern ist die Fortsetzung... des Ganges des Gottes Israels und seiner Propheten zu den Menschen⁴¹«...

Die vielfache Parteilichkeit Jesu für die *geistlich Armen* (die Zöllner, die Prostituierten, die samaritanischen

Mischlinge), die Parteilichkeit Jesu für die *ökonomisch Armen* gegenüber den ökonomisch Reichen (Lk 6, 20), die unmittelbare Parteilichkeit Jesu gegenüber den *physisch Kranken und kreatürlich Beschädigten* bedeutet: Parteilichkeit für die geistlich, wirtschaftlich und physisch Armen ist eine Grundbestimmung der Kirche in der Hoffnungsperspektive der hebräischen Bibel und deren Vorwegnahme und Bestätigung in der Verkündigung Jesu.

Von daher hat D. Bonhoeffer den für sein Kirchenverständnis so charakteristischen Satz geprägt, der die Parteilichkeit der Kirche gültig zusammenfasst: Die Kirche »ist den Opfern jeder Gesellschaftsordnung in unbedingter Weise verpflichtet, auch wenn sie nicht der christlichen Gemeinde zugehören«⁴². Dieser seinerzeit im Hinblick auf die in Deutschland verfolgten Juden und Sozialisten ausgesprochene Satz hat allgemeine Bedeutung und vermag die Parteilichkeit von Israel und ökumenischer Kirche als den beiden sozialen Rechtsgemeinschaften in der Perspektive der kommenden Herrschaft Gottes gültig zu kennzeichnen.

Ich versuche, das *Fazit* zu ziehen:

Sind die beiden sozialen Rechtsgemeinschaften Israel und ökumenische Kirche in der prophetischen Hoffnungsperspektive und der jesuanischen Vorwegnahme Vorzeichen des kommenden Reiches Gottes und Vortrupp des Reiches der Gerechtigkeit und Freiheit, dann ergeben sich als wesentliche und unverzichtbare Kennzeichen dieser beiden Gruppen die Partikularität (Einzigkeit), die Universalität (universale Bestimmung), die Besonderheit (Wahrung der Identität und Individualität) und die Parteilichkeit (für die Armen und Entrechteten).

Die beiden sozialen Rechtsgemeinschaften sind in der Perspektive der kommenden Herrschaft Gottes als des Reiches der Gerechtigkeit den Opfern jeder Gesellschaftsordnung in unbedingter Weise verpflichtet. Sie dienen so dem Ziel einer umfassenden, am Recht und der Gerechtigkeit orientierten Weltgemeinschaft, die – mit Talmon – als »Gemeinschaft von Gemeinschaften« zu bestimmen ist.

Von der Perspektive der kommenden helfenden Gerechtigkeit Gottes und von der in der Verkündigung und Praxis Jesu vollzogenen Vorwegnahme her ist es die Aufgabe einer ökumenischen Kirche – wie sie das Darmstädter Wort aus dem Jahre 1947 definiert hat –, »die Sache der Armen und Entrechteten gemäss dem Evangelium von Gottes kommenden Reich zur Sache der Christenheit zu machen«.

Die feste Verklammerung der beiden Kennzeichen der ökumenischen Kirche, ihrer *Universalität* und *Parteilichkeit*, ist insbesondere von H. Gollwitzer gesehen worden: »Eben wegen dieser Universalität (der kommenden, alle Menschen angehenden Herrschaft Gottes) tritt der Jünger in besondere Solidarität mit jeder Kategorie von Ausgeschlossenen, seien es die religiös (Heiden, Zöllner, Samariter) oder die moralisch (Prostituierte) oder die sozial (Sklaven) Ausgeschlossenen... Infolge dieser Solidarität wird der gesellschaftliche Standort, von dem aus die Jüngergruppe die Welt in den Blick nimmt, der Ort der Ausgeschlossenen, der Unterdrückten, das jeweilige gesellschaftliche Unten... Jüngergruppe dessen, der in der etablierten Gesellschaft keinen Ort hat, kann sie nur sein, wenn sie sich ebenfalls an den nicht-integrierten Ort jeder Gesellschaft begibt, von dort aus die Welt erfährt und von dort aus »das Reich Gottes ausruft«⁴³.

⁴⁰ M. M. Thomas, Bericht, Nairobi 1975, 249.

⁴¹ a. O. 28.

⁴² D. Bonhoeffer, GS III 48.

⁴³ Die kapitalistische Revolution 1974, 102 f.

These 4: Sind von der prophetischen Hoffnungsperspektive und der jesuanischen Vorwegnahme her die beiden sozialen Rechtsgemeinschaften, Israel und die ökumenische Kirche die Vorzeichen des kommenden Reiches Gottes und Vortrupp seines Reiches der Gerechtigkeit und Freiheit, dann ergeben sich aus dieser Ortsanweisung in der Geschichte des kommenden Reiches die *folgenden wesentlichen Kennzeichen beider sozialen Rechtsgemeinschaften*: die Einzigkeit, die universale Bestimmung, die Besonderheit und parteiliche Solidarität.

Die unauflöslige Einzigkeit infolge der Erwählung, die universale Bestimmung zum Dienst an einer nach Gerechtigkeit und Recht gestalteten Weltgemeinschaft dadurch, dass die Verwirklichung dieser sozialen Rechtsgemeinschaft zum Modellfall für die Völkerwelt wird, die Bedeutung dieser sozialen Rechtsgemeinschaft für die Wahrung der gefährdeten Identität von Minderheiten im Rahmen der internationalen Machtkonstellationen und schliesslich die unbedingte Verpflichtung zur Parteilichkeit und Solidarität gegenüber den Opfern jeder Gesellschafts- und Gewaltordnung sind die unverzichtbaren Kennzeichen der beiden durch das Kommen der Herrschaft und Gerechtigkeit Gottes bestimmten und ihr dienenden Gemeinschaften: der volkhaften Gottesgemeinschaft Israels und des ökumenischen Gottesvolkes der Kirche.

V. Formen der gesellschaftlichen Assimilation von Kirche und Israel

(Grundformen des Identitätsverlustes des einen gespaltenen Gottesvolkes)

In Abschnitt III habe ich von dem *Vor-Zeichen*-Charakter von Israel und Kirche in der Geschichte des kommenden Reiches Gottes gesprochen. Abschnitt IV hat die Frage nach der Identität von Israel und Kirche als den beiden sozialen Rechtsgemeinschaften zu beantworten versucht und in diesem Zusammenhang den Begriff des Modells bzw. *Zeugnismodells* im Hinblick auf eine kommende, an Recht und Gerechtigkeit orientierte Weltgemeinschaft aufgenommen.

Der *Vor-Zeichen*-Charakter von Israel und Kirche innerhalb der Geschichte des kommenden Reiches Gottes (III) und der *Modellcharakter* von Israel und Kirche im Hinblick auf eine gerechte Weltgemeinschaft als »Gemeinschaft von Gemeinschaften« (Talmon) (IV) ist so etwas wie ein Umriss der Bestimmung von Israel und ökumenischer Gemeinde in der Geschichte des kommenden Reiches Gottes.

Diese Auftragsbestimmung ist richtig und wichtig. Ihr muss aber zur Präzisierung eine *Diskussion der Formen der gesellschaftlichen Assimilation und ideologischen Einbindungen der beiden* (ihrer Bestimmung nach) *sozialen Rechtsgemeinschaften* zur Seite gehen. Würde eine solche Analyse der gesellschaftlichen Einbindung verweigert, so würden die beiden sozialen Rechtsgemeinschaften ihren faktischen Standpunkt und gesellschaftlichen Ort in der Gegenwart überspringen und so ihre Bestimmung verfehlen.

Ich kann in diesem Abschnitt nur für die Kirche sprechen: Eine *Wesensbestimmung* der ökumenischen Kirche als Vortrupp des kommenden Reiches der Gerechtigkeit und als ein Modell einer sozialen Rechtsgemeinschaft im Hinblick auf eine kommende Weltgemeinschaft ist richtig und wichtig. Sie wird aber ihrem Anspruch nur gerecht,

keine abstrakte, sondern eine konkrete geschichtliche Bestimmung der Kirche im Kontext der Geschichte des kommenden Reiches Gottes zu sein, wenn sie sich einer geschichtlichen Analyse stellt und sich nach Grundformen ihrer gesellschaftlichen und politischen Einbindung kritisch befragen lässt. Führt doch eine solche Fragestellung nicht von der Wesensbestimmung der ökumenischen Kirche weg, sichert doch vielmehr eine solche *Frage nach den Formen der gesellschaftlichen Assimilation* die eigentliche Bestimmung der Kirche in Unterscheidung von ideologischen und gesellschaftlichen Fremdbestimmungen.

Ja, man muss sogar deutlich erkennen: Jede Weigerung der Kirche, die Frage nach der gesellschaftlichen oder ideologischen Fremdbestimmung als eine wesentliche Frage bei der Bestimmung des Auftrags der Kirche aufzunehmen und ernsthaft zu diskutieren, ist schon ein Indiz und sicheres Kennzeichen für die faktisch bestehende ideologische Einbindung in eine bestehende Gesellschaft und ihre Interessen...

Die *Frage nach den Grundformen der gesellschaftlichen Assimilation der Kirche*, die Frage nach den Grundformen des Identitätsverlustes von Kirche könnte aber auch im Rahmen des »jüdisch-christlichen Dialogs« eine Bedeutung haben. Es könnte der jüdische Beitrag und die jüdische Frage nach den Grundformen der Assimilation Israels der ökumenischen Kirche die unverzichtbare Frage nach ihrer gesellschaftlichen Einbindung und nach den Grundformen der Fremdbestimmung, der die Kirche in Geschichte und Gegenwart unterliegt, klären und lösen helfen.

Ich nenne in diesem Rahmen zwei Formen der Assimilation und gesellschaftlichen Fremdbestimmung der Kirche: die Nationalisierung einerseits und die Religionisierung andererseits.

In der *Nationalisierung* wird die Kirche zum Legitimationsträger der Interessen und der Politik des Staates glorifiziert, in der *Religionisierung* wird die Kirche zur Religion der bürgerlichen Gesellschaft degradiert und damit privatisiert.

1. Die Nationalisierung der Kirche

(die Synthese von Kirche und Cäsar, Thron und Altar)

Die gesellschaftliche Fremdbestimmung der Kirche ist geschichtlich gewachsen und hat also ihre *kirchengeschichtliche* Dimension. In diesem Zusammenhang verdient der auf K. Barth fussende Hinweis H. Gollwitzers auf zwei tiefgreifende Umbrüche in der Kirchengeschichte der Frühzeit besondere Beachtung. »Der erste ist der Übergang der Kirche von den Juden zu den Völkern, das Verschwinden des Judentums – die Verwandlung der Kirche in eine heidenchristliche Kirche, für die ihr Zusammenhang mit Israel, mit der hebräischen Bibel und mit dem lebendigen Judentum zu einem dauernden Problem wird. Die Juden leben nun als die anderen inmitten der christlichen Gesellschaft, müssen die dunkle Folie für das christliche Selbstbewusstsein bilden und ihr Anderssein mit einer Kette von schrecklichen Leiden bezahlen⁴⁴.«

Dieser entscheidende kirchengeschichtliche Bruch, der sich in der Ausscheidung des Judentums vollzieht und die heidenchristliche Majorisierung der Kirche bedeutet, mündet nicht zufällig in den zweiten fundamentalen Umbruch der Kirchengeschichte: »Der andere Umbruch ist die konstantinische Machtergreifung der Kirche. Vorher war die Kirche ein soziales und ethnisches Gemisch... Jetzt entwickelt sie sich zu einer Kirche der weissen Völker, des christlichen Abend- und Morgenlan-

⁴⁴ Ev. Th 1974, 44.

des, erst recht, nachdem die nordafrikanischen und kleinasiatischen Kirchen unter dem Ansturm des Islam untergegangen sind. Den weissen Völkern . . . verlieh die Christianisierung zusätzlich ein unerhörtes Selbstbewusstsein, . . . alle nichtchristlichen Völker als von Gott ihnen zur Beherrschung und Ausbeutung bestimmt anzusehen« (44 f.).

Durch die konstantinische Wende »wurde das Christentum aus dem Bekenntnis oppositioneller und verfolgter Gruppen« zur staatstragenden und staatslegitimierenden Macht. »Jetzt strömen die Oberschichten geschlossen in die Kirche ein⁴⁵.« Die konstantinische Wende als der immer wieder in der Kirchengeschichte gefeierte »Sieg des Christentums« war der Sieg der herrschenden Oberschichten über das Christentum und damit die Verdrängung des Christlichen aus der gesellschaftlichen Praxis in die Innerlichkeit und ins Individuelle⁴⁶. . .

In dieser konstantinischen Wende und in der in ihrer Folge weltgeschichtlich gewordenen Synthese von »Cäsar und Macht«, von »Thron und Altar« verlor die ursprüngliche Minorität der Ökumenischen Kirche aus Juden und Heiden nicht nur die Juden aus der Kirche und ihre Partnerschaft zu dem Judentum ausserhalb der Kirche, sondern wurde sie selbst aus einer Minorität zu einer staatstragenden und staatslegitimierenden Majorität. Damit wurde die Einheit des gespaltenen Gottesvolkes verleugnet und die Identität als soziale Rechtsgemeinschaft mit den Kennzeichen der Einzigkeit und Parteilichkeit verraten. »Allzulange wurde auf der falschen Seite gekämpft unter der Devise »Thron und Altar«, als Hüter der vermeintlichen hohen Güter nationaler Egoismen, des Vorurteils vom Sonderwert des weissen Menschen, des nackten Besitzverlangens⁴⁷.«

Wie Barth in den bisher kaum zur Kenntnis genommenen kirchengeschichtlichen Exkursen seiner Kirchlichen Dogmatik, Gollwitzer, Geis hat auch L. Ragaz in dieser Wende der ökumenischen Gemeinde zum staatserhaltenden Christentum die entscheidende Form der gesellschaftlichen und staatlichen Assimilation der Kirche erkannt: »Der revolutionäre Grundcharakter der Botschaft vom Reiche Gottes verwandelte sich in den vorwiegend konservativen des Christentums, das immer wieder zur Stütze des Bestehenden, ja zum Hort der Reaktion wird und alle auf das Reich zielenden Bewegungen erbittert bekämpft⁴⁸.« In und mit der konstantinischen Wende und der Anerkennung des Christentums als staatserhaltender Ideologie in seiner Legitimationsfunktion für das Imperium »verwandelt sich die Gemeinde, welche als solche (ihrer Bestimmung nach) Trägerin des Reiches ist, in die Kirche. An die Stelle des Kampfes zwischen Christus und Cäsar, der zentral zum Reiche Gottes gehört, tritt die Verbündung der beiden« (52).

Die Verwandlung der Minorität der sozialen Rechts-gemeinde in der Perspektive des kommenden Reiches Gottes in die staatslegitimierende weisse Majoritätskirche ist die eine Form der gesellschaftlichen und politischen Assimilation der Kirche.

2. Die Religionisierung der Kirche

(die Synthese von Kirche und bürgerlicher Gesellschaft, das Christentum als Religion der bürgerlichen Gesellschaft)

Die infolge der Aufklärung (18. Jh.) und der Französischen und bürgerlichen Revolution erfolgte Trennung von

Kirche und Staat in Europa und Amerika hat die Funktion des Christentums verwandelt. Nahm das Christentum in der Folge der konstantinischen Synthese von Cäsar und Kirche die Funktion der staatlichen *Legitimation* ein, so wird die Kirche nach der Trennung von Kirche und Staat in die *Privatisierung* abgedrängt. Das Christentum wird – H. J. Iwand hat es einmal auf diesen präzisen Begriff gebracht – zur »Religion der bürgerlichen Gesellschaft⁴⁹.«

Das Christentum wird in seiner »gesellschaftlichen« Bedeutung auf den Bereich der Innerlichkeit und der caritativen Hilfe beschränkt, die kommende Erlösung des Reiches Gottes wird auf die innere Erlösung des Individuums in einer unerlösten Welt eingegrenzt. Die Kirche wird zu einer sakramentalen Heilsanstalt, die die religiösen Bedürfnissen im Rahmen der bürgerlichen Gesellschaft befriedigt und sich in den von der Gesellschaft ausgesparten Bereichen der Innerlichkeit und der religiösen Erfahrung ansiedelt. Kirche ist nun primär durch die religiösen Funktionen der Taufe, der Konfirmation, der Trauung und Beerdigung definiert. Die Kirche der religiösen Bedürfnisbefriedigung siedelt sich, wie D. Bonhoeffer gesehen hat, nur noch in den Grenzbereichen des Lebens (Geburt, Trauung, Beerdigung) an. Zu den die Mitte und das Zentrum des Lebens betreffenden Fragen der Gesellschaft hat sie nichts mehr oder nur kaum noch etwas zu sagen. Die missverständene Zwei-Reiche-Lehre bildet die Ideologie und theologische Legitimation einer sich so verstehenden Volkskirche im Rahmen der bürgerlichen Gesellschaft.

3. Die Säkularisierung der Kirche

Die Nationalisierung des Evangeliums zur Synthese von »Christus und Cäsar, Thron und Altar« einerseits und die Privatisierung des Evangeliums vom kommenden Reich zur »Religion der bürgerlichen Gesellschaft« andererseits sind die beiden Formen der gesellschaftlichen Assimilation und politischen Fremdbestimmung der Kirche. Beide Formen haben aber zu ihrer Voraussetzung ein und dieselbe Grundform: die Säkularisierung der Kirche. Geht doch sowohl in der Nationalisierung als auch in der Religionisierung des Evangeliums die Identität der ökumenischen Gemeinde in der Perspektive des kommenden Reiches der Gerechtigkeit und Freiheit zugunsten von säkularen Einbindungen und Fremdbestimmungen verloren. Der Missbrauch des Evangeliums zur nationalen Legitimation und die Privatisierung der Religion sind die beiden Gestalten der einen Grundform: der Säkularisierung des Evangeliums.

Und nun scheint es mir im Rahmen des »jüdisch-christlichen Dialogs« wichtig zu sein, dass kein Geringerer als M. Buber im Hinblick auf die Bestimmung Israels als der volkhaften Gottesgemeinde in der prophetischen Perspektive des Reiches Gottes und als der sozialen Rechts-gemeinschaft in Erez Israel folgenden Satz ausgesprochen hat: »Israel widersteht auch den beiden Kategorien, deren Anwendung zu seiner Einreihung am häufigsten versucht wird: der Kategorie »Nation« und der Kategorie »Glaubensgemeinschaft⁵⁰.«

Nationalisierung und Religionisierung sind nach Buber die beiden Versuche und Versuchungen der Assimilation Israels und seiner gesellschaftlichen Fremdbestimmung. »Am Anfang der Emanzipation – sagt Buber in der schon einmal zitierten Lehrhausrede im Jahre 1934! –

⁴⁵ H. Gollwitzer: Die kapitalistische Revolution, 76.

⁴⁶ Ders.: Krummes Holz, 205.

⁴⁷ R. R. Geis: Gottes Minorität, 218.

⁴⁸ a. O. 34.

⁴⁹ NW II, 1966, 85.

⁵⁰ a. O. Der Jude und sein Judentum, 217.

stand die Frage der Völker, ob dies uneinreihbare Israel etwa doch in eine der üblichen Kategorien einzureihen sei, und so fragten sie, ob die Juden eine Nation (!) seien oder eine Religion (!)⁵¹.« Und Buber kann geschichtlich zeigen, dass die Weigerung der Völker, Israel als *volkshafte Gottesgemeinde* anzuerkennen, das Judentum in die Nationalisierung und Konfessionalisierung gezwungen hat: »Doch hat keines der Völker die ungeheure Aufgabe wahrgenommen, die jüdische Gemeinschaft als diese einmalige Gemeinschaft frei zu machen und zu rezipieren, und kein Jude hat daran gedacht, dieser Ahnungslosigkeit sein Urwissen als Forderung entgegenzusetzen« (220).

So erweisen sich Nationalisierung und Religionisierung als die beiden Gestalten der Säkularisierung von Kirche und Israel. Und nur der sorgfältige Aufweis der verschiedenen Formen der Assimilation der Kirche in der Gegenwart, zu dem Israel mit seiner Geschichte und Gegenwart einen wichtigen Beitrag zu leisten vermag, kann die Kirche wieder zu ihrer Bestimmung befreien: zusammen mit Israel als zwei Gestalten des Gottesvolkes und zwei soziale Rechtsgemeinschaften das Zeugnis und die Praxis des Rechtes und der Befreiung in der Perspektive der kommenden Herrschaft Gottes als eines Reiches der Gerechtigkeit und Freiheit zu verwirklichen.

These 5: Nationalisierung (nationale Legitimation) und Religionisierung (religiöse Privatisierung) erweisen sich als die beiden Formen und Gestalten der Säkularisierung von Kirche und Israel. Nur der sorgfältige Aufweis der verschiedenen Formen der gesellschaftlichen und politischen Assimilation und Anpassung der Kirche an die gegenwärtige Gesellschaft, zu dem Israel mit seiner Geschichte einen wesentlichen Beitrag zu leisten vermag, kann die Kirche aus ihrer gesellschaftlichen Bindung und ihrer »babylonischen Gefangenschaft« (Luther) befreien und zu ihrer gottgewollten Bestimmung zurückfinden lassen. Ihre Bestimmung besteht dabei darin, zusammen mit Israel, als zwei Gestalten des einen Gottesvolkes und als zwei soziale Rechtsgemeinschaften, das Zeugnis und die Praxis für das Recht und die Befreiung in der Perspektive der kommenden Herrschaft Gottes als eines Reiches der Gerechtigkeit und Freiheit zu verwirklichen.

VI. Die Bedeutung von Israel und Kirche für den Aufbau einer gerechten Weltgemeinschaft
(Gerechtigkeit, Befreiung und gerechte Weltgesellschaft als Grundweisung biblischer Tradition)

Wir fragen nunmehr nach der *Beziehung* der kommenden Herrschaft Gottes, des Reiches der Gerechtigkeit, der Befreiung und der durch Gottes Herrschaft neugeordneten Welt zu einer von Juden und Christen gemeinsam anzustrebenden Perspektive einer gerechten, befreiten und gemeinschaftlichen Weltgesellschaft. Und wir fragen nach der Funktion, die den beiden sozialen Rechtsgemeinschaften, Israel und der ökumenischen Kirche, in diesem Prozess zukommen.

Von dem in den Abschnitten I–V bisher zum Thema »Gottesherrschaft und Weltgemeinschaft« Ausgeführten her ergeben sich in der Hoffnungsperspektive der kommenden Herrschaft Gottes und seines Reiches der Frei-

heit und Gerechtigkeit für Juden und Christen Perspektiven einer gerechten Gesellschaft, die in folgenden Themenkreisen zu diskutieren wären:

- Volk Gottes und Staat (Staatsdefinition)
- Volk Gottes und Gewalt (Macht und Recht)
- Volk Gottes und nationale Minderheiten (Gastarbeiter)
- Volk Gottes und neue Weltwirtschaftsordnung (Kapitalismuskritik)
- Volk Gottes und Menschenrechte (hebräischer und christlicher Humanismus)
- Volk Gottes und Befreiungsbewegungen (Parteilichkeit)
- Volk Gottes und Bürgerinitiativen (Demokratie als Volksbewegung)
- Volk Gottes und Religion (Religionskritik)

Ich greife aus der Fülle von Problemen drei Fragenkomplexe heraus, um an ihnen *exemplarisch* den Beitrag und die Bedeutung der sozialen Rechtsgemeinschaften Israels und Kirche in der Hoffnungsperspektive der kommenden Herrschaft Gottes und deren Vorwegnahme zu erläutern:

1. Recht und Macht (Volk Gottes und Staat)
2. Heil und Befreiung (Volk Gottes und Befreiungsbewegungen)
3. Identität und Weltgemeinschaft (Volk Gottes und Weltwirtschaftsordnung)

1. Recht und Macht (Volk Gottes und Staat)

Die Frage nach dem Beitrag von Israel und Kirche als den beiden sozialen Rechtsgemeinschaften für den Aufbau einer weltweiten und gerechten Gemeinschaft wird sich der Frage der Macht stellen müssen und diesem Problem nicht ausweichen können. Dies um so mehr, als von den biblischen Traditionen her zum Problemkreis Recht und Macht Eindeutiges zu hören ist.

Da ist »zunächst der Kampf (der Propheten) gegen die Könige, deren Denken und Handeln fast allein den Machtbegriff kennt^{51a}« (Geis). Die Propheten treten kritisch gegen eine sich absolut setzende Macht auf. Sie vollziehen »die Verdammung der Macht, die Gott ausschalten möchte« (ebd.). Der sich absolut setzenden Macht der Könige in Israels Geschichte steht die Gerechtigkeit des Gottes Israels kritisch gegenüber, die sich nicht in die Innerlichkeit abschieben lässt, sondern sich auch in den Institutionen der Macht konkretisieren und verleiblichen möchte. Der Gott Israels »fordert . . . ›Wahrheit‹ und ›Gerechtigkeit‹. Er fordert sie nicht für einzelne Bezirke des Lebens, sondern für das ganze Dasein des Volkes. Er will, dass . . . das Volk ›ganz mit ihm sei‹. Israel wird erwählt, um dem biologischen Gesetz der Macht (!), das die Völker in ihren Wunschträumen verklären, in die Sphäre der Wahrheit und Gerechtigkeit (!) zu entwachsen⁵²« (Buber).

M. Buber hat die biblische Grundweisung, dass Zion »eben nicht ›mit allen Mitteln‹, sondern nur bemischpat (durch Gerechtigkeit) gebaut werden« kann (Jer 1, 27), streng im Sinne der *grundsätzlichen Überordnung der Gerechtigkeit über die Macht* verstanden. Und Buber hat in seiner berühmten Auseinandersetzung mit H. Cohen die *grundsätzliche Überordnung des Rechtes über die Macht auch als Kriterium echter Staatlichkeit* herausgestellt: Cohen will, so schreibt Buber, »ob es ihm auch nicht bewusst wird, den Geist (der Gerechtigkeit) unter den Staat beugen; ich will den Staat unter den Geist (der Gerechtigkeit) beugen . . . Ich habe von den Werken

^{51a} R. R. Geis, *Gottes Minorität*, 200.

⁵² M. Buber: *Der Jude und sein Judentum*, 742.

des leeren Machtbedürfnisses zu viel gesehen und gehört« (298).

Von dieser auf der biblischen Weisung begründeten Orientierung der Macht am Recht und der Überordnung des Rechtes über die Macht hat Buber den Nationalstaatsgedanken der Moderne und insbesondere des 19. Jh. kritisiert: »Der von unserem hebräischen, biblischen Humanismus erzeugte Mensch... lässt sich den grossen Schwindel des modernen Nationalegoismus, was meinem Volke nützlich ist, sei wahr und recht, nicht aufschwätzen; er weiss, es gibt etwas, eine Vorentscheidung über ... Recht und Unrecht, die der Volksexistenz gegenübersteht; er weiss, letzten Endes kann meinem Volk gar nichts anders nützen, als was von jener Vorentscheidung aus wahr und recht ist⁵³«.

Die Hoffnungsperspektive der biblischen Traditionen und die Grundweisung derselben bedeuten die grundsätzliche Begrenzung der Gewalt durch das Recht und die Einsetzung der Macht nur im Dienste und zur Wahrung des Rechtes und der Gerechtigkeit »in der noch nicht erlösten Welt«. Gerade das Kommen der helfenden Gerechtigkeit Gottes wird die beiden sozialen Rechtsgemeinschaften, Israel und die ökumenische Kirche, zu Anwälten einer am Recht und der Gerechtigkeit orientierten staatlichen Macht und Gesellschaftsordnung machen. In diesem Eintreten für die grundsätzliche Überordnung des helfenden Rechtes über den Einsatz der Gewalt ist die Bedeutung des Volkes Gottes für den Aufbau eines sozialen Rechtsstaates zu sehen^{53a}.

2. Heil und Befreiung (Volk Gottes und Befreiungsbewegung)

In der prophetischen Hoffnungsperspektive und der jesuanischen Vorwegnahme muss *Heil* (SCHALOM) im Zusammenhang mit Befreiung verstanden werden.

⁵³ a. O. Der Jude und sein Judentum, 739.

^{53a} Exakt diese *grundsätzliche Überordnung der Gerechtigkeit über die Macht* hat kein Geringerer als *Gustav Heinemann*, der verstorbene Präsident der Bundesrepublik Deutschland, in seinem Aufsatz »Der Rechtsstaat als theologisches Problem«, wiederum nicht zufällig im Rückgriff auf die Traditionen der hebräischen Bibel, herausgearbeitet; »Die Grundrechte (des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland) – so argumentiert Heinemann – sind ... Elemente des überpositiven Rechtes, aber zugleich ... als Begrenzung der Staatsmacht von theologischem Interesse« (18). Worin sieht Heinemann die theologische Fundierung und Entsprechung dieser der Staatsmacht grundsätzlich vor- und übergeordneten Grundrechte? Er argumentiert: »Die biblische Geschichte selbst ist als eine Rechtsgeschichte bezeugt worden. In dieser Rechtsgeschichte richtet Gott sein Recht auf. Seine Gerechtigkeit kommt zum Zuge, indem er Menschen erwählt, sie aus ihren Bindungen befreit und zum Frieden führt. In der Königsherrschaft Jusu Christi ist Gottes Gerechtigkeit aufgerichtet ... Alles Daseins- und Lebensrecht ist dem Menschen also von Gott zugesprochen. Nur dadurch, dass dem Menschen dieses so geartete Recht zugesprochen ist, besitzt er es wirklich. Von dieser Würdigung des Menschen von Gott her eignet dem Menschen wirkliche Würde, die jede Erniedrigung durch den Menschen oder für menschliche Zwecke ausschliesst« (Plädoyer für den Rechtsstaat 1969, 18).

Von diesem Verständnis der *Grundrechte als in der Rechtsgeschichte des Gottes Israels gegründeten und darum jeder Staatsmacht übergeordneten menschlichen Rechten* her hat Heinemann das Verhältnis von Macht und Recht in der menschlichen Rechts- und Staatsordnung her bestimmt wissen wollen.

Von diesem Verständnis des der Staatsmacht grundsätzlich übergeordneten Rechtes her hat Heinemann auch die *Staatsdefinition* der berühmten Barmer Theologischen Erklärung aus dem Jahre 1934 gutgeheissen, die die Überordnung und Mässigung der Macht durch das Recht dem monarchischen und ständischen Obrigkeitsstaat und dem Machtstaat der Führerdiktatur entgegengesetzt hat. Die Definition besagt, »dass der Staat nach göttlicher Anordnung die Aufgabe hat, in der noch nicht erlösten Welt, in der auch die Kirche steht, nach dem Mass menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter *Androhung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen*« (These 5 der Barmer Theologischen Erklärung).

So nennt der Bericht der Sektion II »Heil und soziale Gerechtigkeit« aus Bangkok »vier soziale Dimensionen des Erlösungswerkes« Christi⁵⁴ und meint dabei

1. Heil als die *politische Freiheit* von politischer Unterdrückung,
2. Heil als die *wirtschaftliche Gerechtigkeit* und Befreiung von wirtschaftlicher Ausbeutung des Menschen durch den Menschen.

Wird Heil (Schalom) verinnerlicht und spiritualisiert und von dem Schreien des Armen (Ps 22) und von dem Kreuzschrei Jesu nach Erlösung und Befreiung (Mk 15, 34) getrennt, so wird es zum Opium für die Unterdrückten, um sie von dem Protest und Aufstand gegen ungerechte Verhältnisse abzubringen. Heil wird so zur inneren Erlösung der Seele, zur Befreiung der Seele in einer unerlösten Welt, wie Sh. Ben Chorin eine solche Abspaltung des Heils von der konkreten Praxis der Befreiung treffend charakterisiert hat.

Den umfassenden Charakter dieses Heils, das innere Umkehr (Teschuwah) wie äussere Befreiung (Exodus) umfasst, hat *M. Manley* in seinem aufsehenden Referat in Nairobi konkret dargestellt und der ökumenischen Kirche vor Augen gestellt:

»Der *Befreiungsprozess* muss sowohl im *nationalen Zusammenhang* als auch in seinen Folgen für, und Auswirkungen auf die *Beziehungen der Völker untereinander* gesehen werden.

Darf ich Sie daran erinnern, dass es *die Opfer* sind, um die es bei der Befreiung geht. Jedes von einem mächtigen Staat ausgebeutete Volk ist ein Opfer. Jeder Mann und jede Frau, denen man die Chance vorenthält, lesen und schreiben zu lernen, ist ein Opfer. Jeder Mann und jede Frau, denen keine Gelegenheiten geboten wurden, sich die technischen Fertigkeiten unseres technologischen Zeitalters anzueignen, ist ein Opfer. Nicht nur Arbeitslose, nein, die unterbezahlte Arbeit, die gefährliche Arbeit, die Teilzeitarbeit leisten, sind Opfer. Jede unterernährte Familie ist eine Familie von Opfern. Und jedes Kind, das einer Ehe zwischen solchen Männern und Frauen entspringt, ist doppelt benachteiligt. Solche Kinder müssen nicht nur Unterernährung, Krankheiten, gedrängte Wohnverhältnisse oder gar Obdachlosigkeit erleiden, oft verwaist, oder von ihren Eltern verlassen in Unwissenheit heranwachsen, mit natürlichen Begabungen, die durch Hunger verkümmern; nein, zu alldem widerfährt ihnen noch die niederschmetternde seelische Verkrüppelung der Verunsicherung und der Lieblosigkeit.

Jeder Mann, der sein Leben lang gearbeitet hat, ohne dass man ihn je zur *Mitplanung* der Produktion für das nächste Jahr herangezogen hätte, ist ein Opfer. Jede Frau, der man aufgrund ihres Geschlechts einen Arbeitsplatz vorenthalten hat, ist ein Opfer. Jeder Mensch, den man nicht als gleichwertig anerkennt, jeder, den man benachteiligt, alle, die um ihrer Rasse willen verletzt, zu Krüppeln geschlagen, ermordet werden, sind Opfer. Jeder Mensch, den man ohne wirklich gerechtes Gerichtsverfahren einkerkert, dem vor Gericht, weil er zu arm oder zu unwissend ist, keine Gerechtigkeit widerfahren lässt, ist ein Opfer. Jedes zu verhältnismässiger Armut verdamnte Land, in dem ausländische Konzerne aus seinen Naturschätzen Profit schlagen und Reichtum anhäufen, ist ein Opfer. Befreiung ist für Opfer, betrifft Opfer, handelt von Opfern. Und solange es noch ein

⁵⁴ Das Heil der Welt heute, Dokumente der Weltmissionskonferenz 1973, Genf 1973, 198.

einziges Opfer gibt auf Erden, muss der Prozess der Befreiung weitergehen»⁵⁵.

Die Gemeinde als das Volk Jahwes und die Versammlung Jesu Christi ist dazu bestimmt, der grossen Befreiungsbewegung Gottes, dem *EXODUS*, mit ihrem Zeugnis als kleine Befreiungsbewegung zu entsprechen. Sie kann sie nicht wiederholen, sie kann und braucht sie auch nicht fortzusetzen. Sie darf ihr aber in Dankbarkeit entsprechen. Darin ist ihr Lobpreis konkret. Darin bleibt sie ganz bei der Sache.

Die Gemeinde des Gekreuzigten, den Gott aus den Toten auferweckt hat, die Gemeinde des Gottes der Befreiung und Hoffnung, ist – wenn sie von der Auferweckung herkommt und in der Praxis der Hoffnung lebt – allemal eine Gemeinde der Sendung, eine »Kirche für andere« ...

Von der Hoffnungsperspektive der Prophetie und der Vorwegnahme Jesu her muss *Heil* (SCHALOM) im Zusammenhang mit konkreter gesellschaftlicher und politischer Befreiung (*EXODUS*) gesehen, kann Heil ohne Befreiung nur missverstanden werden. Heil wird dann spiritualisiert, als innere Erlösung der Seele missverstanden und von dem Schreien der Armen nach Gerechtigkeit und nach dem Recht Gottes (Ps 22) und von dem grossen Kreuzesschrei Jesu nach dem Gott der Befreiung (Mk 15, 34) getrennt. Eine solche Spiritualisierung des Heils verwandelt die Gerechtigkeit Gottes in die religiöse Vernebelung unterdrückender Verhältnisse und bedeutet die unbiblische Abspaltung des Heils von der konkreten Praxis der Befreiung.

Heil und Befreiung, Schalom und Exodus, Volk Gottes und Befreiungsbewegung gehören zusammen.

3. Identität und Weltgemeinschaft (Volk Gottes und neue Weltwirtschaftsordnung)

U. Tal hat in seiner Abhandlung »Strukturen der Gemeinschaft und des Gemeindewesens im Judentum«⁵⁶ die sozialistische Struktur der Kibbuzim in Israel als aus den Weisungen der Thora entstandene bzw. ihnen entsprechende soziale Gemeinschaftsbildung dargestellt. Die Thora lehrt, dass dem Individuum keine absolute Kontrolle über die Produktionsmittel und über das Eigentum an Land zukommt (Lev 25, 23). Die Thora leitet dazu an, soziale und wirtschaftliche Strukturen aufzubauen, die die Verdinglichung und Versklavung des Menschen zur Arbeitskraft und Ware und die Aufspaltung einer Gesellschaft in Lohnabhängige und Besitzende, Reiche und Arme verhindert (Lev 25, 42; Dt 15, 3).

Sh. Talmon hat dieser konkreten Utopie des Aufbaus einer sozialen Rechtsgemeinschaft die konkrete Utopie Israels von einer gleichermassen auf Identität und Universalität basierenden Weltgemeinschaft zur Seite gestellt, die er – die Gesichtspunkte von Identität und Universalität verbindend – als eine »Gemeinschaft von Gemeinschaften« charakterisiert hat⁵⁷.

Beide Aspekte einer konkreten gesellschaftlichen Utopie, den Aspekt der sozialen und demokratischen Rechtsgemeinschaft einerseits und den Aspekt einer durch Identität und Universalität bestimmten Weltgemeinschaft andererseits, hat Michael Manley in seinem aufsehenerregenden Referat in Nairobi »Befreiung und Unterdrückung« verknüpft und zu der Utopie einer durch eine neue Weltwirtschaftsordnung zu gewinnenden Weltgemeinschaft konkretisiert.

Es geht dem engagierten Christen, Politiker und Praktiker Manley, einem führenden Sprecher der sog. Dritten Welt, um »eine neue Weltwirtschaftsordnung ... , die global (Universalität!) und auch innerhalb der ihr angehörigen Gesellschaften (Identität!), als Verpflichtung und Daseinszweck die Gleichberechtigung aller Menschen, aller Völker und Rassen sieht«⁵⁸.

Von dieser umfassenden Hoffnungsperspektive und ihrer Vorwegnahme in der Verkündigung und Praxis Jesu her (Manley beruft sich ausdrücklich auf Lk 4, 18 ff.; Mth 25, 31 ff.; Mk 11, 15–19) hat die Kirche nicht nur die Aufgabe, an der »Einführung des Gerechtigkeitsgedankens im internationalen Handel« mitzuwirken (73), sondern auch »die historische Sendung, gerechte politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Ziele zu definieren, zu untermauern und artikulieren zu helfen« (75).

War Jesus »der Zustand unserer Institutionen durchaus nicht gleichgültig« (Mk 11, 15 ff.; 75) und ist sein Handeln als Vorwegnahme in der umfassenden Hoffnungsperspektive der hebräischen Bibel zu verstehen, dann ist die Menschheit einem »Zweck verpflichtet, den sie durch ihre politischen Institutionen, gesellschaftlichen Strukturen und wirtschaftlichen Gegebenheiten verfolgen muss« (76). Ich meine, in diesen Formulierungen exakt das zu hören, was Moses Hess als konkrete Utopie der Rechtsgemeinschaft Israel so formuliert hat: »Gott, ... als Nation durch Institutionen dienen zu können«⁵⁹.

These 6: Kommt Israel, die volkhafte Gottesgemeinde, und die Kirche, das ökumenische Gottesvolk von der prophetischen Hoffnungsperspektive des kommenden Reiches der Gerechtigkeit und Freiheit und deren jesuanischer Vorwegnahme her, dann kann Heil nicht von konkreter Befreiung und Befreiungspraxis getrennt werden. Denn eine Trennung des Heils (SCHALOM) von der Befreiung aus Unterdrückung und Entrechtung bedeutet eine Spiritualisierung und Verinnerlichung des Heils und gebiert eine sozialindifferente Unterweisung und Praxis, die Heil mit Verschleierung von gesellschaftlichen Klassengegensätzen gleichsetzt, die die Zementierung von bestehender wirtschaftlicher Unterdrückung bewirkt und damit das Heil Gottes in den realen gesellschaftlichen Konflikten verleugnet.

Von der Hoffnungsperspektive der Prophetie und der Vorwegnahme Jesu her muss Heil (SCHALOM) im Zusammenhang mit konkreter gesellschaftlicher und politischer Befreiung (*EXODUS*) gesehen, kann Heil ohne Befreiung nur missverstanden werden. Heil wird dann spiritualisiert, als innere Erlösung der Seele missverstanden und von dem Schreien der Armen nach Gerechtigkeit und nach dem Recht Gottes (Ps 22) und von dem grossen Kreuzesschrei Jesu nach dem Gott der Befreiung (Mk 15, 34) getrennt. Eine solche Spiritualisierung des Heils verwandelt die Gerechtigkeit Gottes in die religiöse Vernebelung unterdrückender Verhältnisse und bedeutet die unbiblische Abspaltung des Heils von der konkreten Praxis der Befreiung. Heil und Befreiung, Schalom und Exodus, Volk Gottes und Befreiungsbewegung gehören zusammen.

⁵⁵ epd (Evangelischer Pressedienst) – Dokumentation 1/1976, 66 f.

⁵⁶ S. o. Anmk. 24.

⁵⁷ FrRu XXVIII/1976, 36.

⁵⁸ epd 1/1976, 61.

⁵⁹ Zit. bei Buber, Der Jude und sein Judentum, 389.