

Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit

Ein Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung
— Eine neutestamentliche Untersuchung — ¹

VON EGON BRANDENBURGER

Zunächst ist eine kritische Analyse zu geben. Sodann sollen in einem zweiten Teil des Referates unbeachtete Gesichtspunkte zum Thema vorgetragen werden. Bei der kritischen Analyse halte ich mich zuerst an den neutestamentlichen Teil des Studiendokumentes (S. 86 — 88), muß dann aber auch auf die grundlegenden Vorbemerkungen (S. 85) sowie auf die — freilich eher negativ zu veranschlagende — Relevanz des neutestamentlichen Teils für das ganze Studiendokument ausgreifen.

I. Kritische Analyse

In den beiden ersten Absätzen des neutestamentlichen Teils wird vom historischen Jesus ausgegangen. Der einleitende Satz („Jesus weiß sich zunächst zu Israel gesandt“) läßt sich vertreten, wenn man das „zunächst“ streicht; das ist freilich eine erhebliche Korrektur. Die folgende Feststellung („Er ist aber zu Israel gesandt, so wie es berufen ist“), vor allem das „aber“, ist unverständlich und steht auch mit dem Folgenden im Widerspruch zu der späteren Formulierung (S. 87, Absatz 2 Ende), daß er in dem partikularen Rahmen handelt, der ihm gesetzt ist. Der Versuch, in seiner Person die Berufung Israels zusammengefaßt und erfüllt zu sehen und *damit* irgendwie („in ihm“) den „Blick auf die Menschheit als Ganze . . . bereits . . . angelegt“ zu finden, bleibt nicht weniger unverständlich und ist exegetisch anfechtbar.

Die Versuchungsgeschichte — es ist wohl an die ausgeweitete Q-Fassung bei Matthäus und Lukas gedacht, nicht an die knappe Fassung Mk. 1, 12 f. — hat für das Thema Einheit der Menschheit nicht „besondere Bedeutung“, sondern eher gar keine. Die gegebene Interpretation, daß Jesus es ablehnt, umfassender Friedensstifter nach dem Modell der Pax Romana zu werden und stattdessen den partikularen Rahmen, also die Sendung an Israel wählt, ist phantastisch. Reflektiert ist hier doch nicht die partikulare Sendung an Israel, sondern das Thema des ersten Gebotes: Der Gottessohn widersteht der Versuchung, dem Widerspiel Gottes zu huldigen und sich zu unterwerfen, indem er dessen herrscherliche Weltmacht und ihre Herrlichkeit ausübt; er wählt den Gehorsam, die alleinige Unter-

werfung unter die Herrschaft Gottes. Dabei handelt es sich um nachösterliche Reflexionen, schon die differierende Variante Mk. 1, 12 f. läßt das vermuten. Der Abweis des Gedankens politischer Herrschaft an sich bleibt erwägenswert (doch ist nicht vom Imperium Romanum, sondern im Plural von den „Reichen der Welt“ die Rede).

Daß die Predigt Jesu die Grenzen Israels durchbrochen habe, bleibt hinsichtlich einer Begründung unklar und kann so direkt keineswegs behauptet werden. Übrigens sollte man in diesem Zusammenhang auch nicht nur von „den Grenzen, durch die Israel von den Völkern geschieden ist“, reden, sondern von der Grenze, die das Judentum — neben der geschickhaft überkommenen nationalen Begrenzung — auf Grund seines Glaubens miterrichtet hat. Denn „die Völker“ (= die Heiden) gelten hier eo ipso als Sünder und sind damit bis auf verschwindende Ausnahmen (Proselyten) dem Untergang geweiht (vgl. z. B. Ass. Mos. 10; bereits im AT etwa Joel 2, bes. 4); im besten Falle sind die Völker nach dem alttestamentlichen Motiv der sog. Völkerwallfahrt die *Herbeiströmenden*, und zwar so, daß sie sich als die übermächtigen Feinde Israels seiner Rechtssphäre unterwerfen müssen.^{1a}

Vermutlich haben die Verfasser des Studiendokumentes mit der die Grenzen durchbrechenden Predigt Jesu die Ansage des Reiches Gottes gemeint („Die Ankündigung des Reiches Gottes betrifft die ganze Menschheit“). Aber diese Verheißung der Herrschaft Gottes bedeutet noch keineswegs eo ipso die Durchbrechung jener Grenze, wie alttestamentliche und spätjüdische Texte beweisen, ebenso die christlichen Konzeptionen nicht nur der Judaisten, sondern auch zunächst der palästinischen, jerusalemischen Urgemeinde überhaupt. Daß diese Botschaft die ganze Menschheit „betrifft“, ist so selbstverständlich wie nichtssagend für das Thema Einheit der Menschheit. Denn der Herrschaftsantritt Gottes am Ende bedeutet in dieser Konzeption doch bestenfalls die Unterwerfung und je länger je mehr den Ausschluß, die Vernichtung der Völker als Feinde Israels — eine Variante des altorientalischen stammes- bzw. volksgebundenen Gottkönigtums. Daß die spezifische Ausprägung der Reich=Gottes=Verkündigung Jesu weiterführt, kann nur *indirekt* und im wesentlichen auch nur im Rückblick gesagt werden.²

In ähnlicher Weise sind alle Aussagen dieses Abschnittes (S. 87, Absatz 2), die ja weittragende Thesen enthalten, recht unbefriedigend. Soll ein wirksamer Dialog mit Andersdenkenden durch dieses Studiendokument angeregt werden (so S. 84), ist schon in diesen exegetischen Fragen auf Genauigkeit zu achten; die Ergebnisse der kritischen Forschung sind dort oft bestens bekannt — ganz abgesehen davon, daß systematische Erwägungen auf der Basis einer undifferenzierten Darstellung urchristlicher Geschichte und Theologie schwerlich das leisten können, was sie erbringen müßten. Der Anfechtung durch die Historie sollte man standhalten. Es wird sich später noch zeigen, daß dabei gerade für unser Thema

einiges herauspringt, wenn nicht überhaupt erst das *Wesentliche* dadurch ins Blickfeld kommt.

Läßt sich so einfach sagen: „Zion wird vom Mittelpunkt zum Ausgangspunkt“? Das gilt strenggenommen nur für den Apostel Paulus (z. B. Röm. 15, 15 ff.), auf den man sich hier aber gerade nicht bezieht (sondern wohl auf AG 1, 8) und dessen damit verbundene Theologie in der Studie kaum eine Rolle spielt. Von der palästinischen Urgemeinde wäre dieser Satz kaum gebilligt worden. Die Apostelgeschichte vertritt ihn nur halb und jedenfalls nicht theologisch=grundsätzlich, denn sie bindet die weltweite Mission, auch die des Paulus — dem trotz allem nicht einmal der eigentliche Begriff und das Amt des Apostels zugestanden werden —, an die Jerusalemer Autoritäten und weithin auch, trotz aller Freiheiten eines Heidenchristen, an die damit verbundene theologische Konzeption.

Schwerlich läßt sich behaupten, daß die „Begegnungen des Auferstandenen“ als solche und überall „den Grund für eine universale Interpretation Christi“ legen. Der Titel „König“ u. ä. besagt wenig in diesem Zusammenhang, solange er am Stichwort Israel und am damit gegebenen theologischen Kontext hängt; ebenso wenig das Verständnis Jesu als Kyrios (Abendmahlsliturgie), solange der Heilsbereich dieses Kyrios lediglich der restituierte Bund ist wie etwa in der vorpaulinischen Tradition Röm. 3, 24ff. Die Überantwortung der Funktionen des alttestamentlichen Gottkönigtums Jahwes und des Kyrios der Septuaginta an Jesus muß also noch keineswegs ohne weiteres einen universalen Heilsbereich eröffnen (vgl. oben). Darum ist auch erst genauer zu fragen und zu prüfen, auf welcher theologischen Basis und mit welchen Konsequenzen das spezifische Kyrios=Bekenntnis im Sinne des Herrschaftsantritts des Erhöhten über den Kosmos diesen weltweiten Aspekt auf tut. Die Studie hat dieses Problem nicht erkannt, und sie hat damit die wesentlichen theologischen Motive, welche die weltweite Bedeutung und Ausstrahlungskraft des Christusgeschehens erst wirklich ans Licht bringen, völlig übergangen. Mit anderen Worten: die Auseinandersetzung um die Geltung des *Gesetzes* zwischen Urgemeinde und Judaisten einerseits und hellenistischem Christentum und vor allem Paulus andererseits als entscheidender Wendepunkt bleibt im Dunkeln.³

Wichtig und mit Recht hervorgehoben ist in dem Studiendokument das Thema „neuer Adam“. Doch verwendet das Neue Testament weder diesen Begriff noch den später gebrauchten vom „neuen Menschen“ in Anwendung auf Christus.⁴ Das wäre freilich kleinliche Kritik, wenn nicht mit dieser Terminologie bereits eine bestimmte systematische Konzeption sich verriete, die auch später in der Studie eine nicht unerhebliche Rolle spielt.⁵ Wesentlich ist dabei, daß sie, obgleich sie an ein für unser Thema sehr wichtiges Stichwort der paulinischen Theologie anknüpft, doch kaum noch einen Hauch dieser für das Thema Einheit der Menschheit so wesentlichen Theologie vermittelt. Der verwendete Begriff des

„Volkes Gottes“ spielt bei Paulus gerade keine Rolle, da er den universalen Aspekt seiner Soteriologie und Ekklesiologie nicht genügend zur Geltung kommen läßt. Hier dürfte durch unkritische Aufnahme eines in der Ökumene beliebten Sprachgebrauchs ein exegetischer Sachverhalt verdeckt worden sein.

Der in diesem Zusammenhang sich findende ausschließliche Bezug auf die Taufe, dem später noch der auf den liturgisch geprägten Gottesdienst, insbesondere die Eucharistie folgt (S. 90 f., 95), ist eine unsachgemäße Verengung.⁶ Man muß doch immerhin beachten, wie für Paulus in Röm. 6 das Taufgeschehen Erläuterung des Rechtfertigungsgeschehens ist (Bezug auf 5, 12 ff. u. 3, 21 ff.!). Und der zukünftige oder letzte Adam erscheint Röm. 5, 14 ebenfalls im Zusammenhang der Interpretation der *δικαιοσύνη θεοῦ ἐκ πίστεως*.

Auch der Satz „Dasselbe Zeichen der Taufe bedeutet, daß in ihm Unterschiede aufgehoben sind“, erinnert nur noch von ferne an die entsprechenden Aussagen des Paulus und der Deuteropaulinen (etwa Gal. 3, 26 ff.; Kol. 3, 10 f.; vgl. Eph. 2, 11 ff.; Röm. 10, 12 f.). „Zeichen“ ist die Taufe bei Paulus nicht nur; er macht auch betreffend die Einheit aller Menschen hier *Ist*-Aussagen, redet also nicht nur von „Bedeutung“ — das wäre freilich genauer zu reflektieren, als es hier geschehen kann. Wird die Aussage von den in der Taufe beziehungsweise in Christus aufgehobenen Unterschieden mit dem Satz „Menschen sind im neuen Adam gleich“ erläutert, so ist schließlich von dem, was Paulus vorschwebte, nur mehr ein Gedanke übriggeblieben, der eher an die Aufklärung erinnert.

Der häufige Gebrauch der Wendung „in ihm (Christus)“ — aus der Frühzeit vornehmlich durch Paulus bekannt — läßt fragen, ob sie nicht zur Leerformel erstarrt ist. Jedenfalls verschleiert sie mehr, als daß sie Klärung herbeiführt; und von der bei Paulus damit verbundenen Konzeption ist wenig übriggeblieben. Darf man angesichts dieser theologischen Konzeption von einem „partikulare(n) Geschehen in Christus“ sprechen und behaupten, das Universale „in Christus“ habe „das Partikulare doch nicht überhaupt aufgehoben“, weil „das ‚in ihm‘ auch Scheidung voraus(setzt)“? Freilich zeigt die Erfahrung, daß das in der Kreuzes-Verkündigung präsenste Gerichts- und Heilsgeschehen Gottes nicht allseits angenommen wird (1. Kor. 1, 18 ff.). Aber zur Voraussetzung des paulinischen „in Christus“ gehört, daß alle, und zwar einschließlich des Gottesvolkes (!), vor Gott als Sünder erscheinen und allen unerwartbar im Gekreuzigten ein umfassender Heilsbereich eröffnet ist: der Gnadenbereich, der fernerhin gerechtfertigte Gottlose als solche ins Leben einweist. Das grundsätzlich, qualitativ Neue dieser Erkenntnis gegenüber der alttestamentlich-jüdischen Theologie und auch der urchristlichen Konzeption vom restituierten Bund läßt sich durch einen quantitativen Partikularismus-Begriff nicht überbrücken, sondern nur verschleiern.

So sehr man für das gestellte Thema die zentralen Stellen insbesondere des paulinischen Römerbriefes vermißt, so leicht könnte die Studie auf die relativ

breit beigezogenen Stellen aus dem Doppelwerk des Lukas (Evangelium und Apostelgeschichte) verzichten (S. 87, Absatz 3, vor allem). Sie sind für dieses Thema weder spezifisch noch besonders gewichtig und auf jeden Fall hier weithin sekundär. Die schweren und bis ans Mark greifenden Auseinandersetzungen des Urchristentums um die universale, weltweite Bedeutung des Jesusgeschehens, werden hier eher von einer späten Darstellung verschleiert.⁷ Je mehr sich die Kirche an diese späte, verklärende Darstellung der Apostelgeschichte hält, wird sie zum Thema Einheit der Menschheit nicht viel mehr als die an sich recht belanglosen und noch keineswegs klärenden Begriffe wie Universalismus und Partikularismus beisteuern können.

Von der verklärenden, wesentliche theologische Sachverhalte verdeckenden Konzeption der Apostelgeschichte ist kein weiter Schritt zu der gloriosen, die historischen Tatbestände weithin überspielenden Feststellung der Studie, daß die in der Apostelgeschichte sich findende Erweiterung des Horizontes sich dynamisch in der Geschichte der Kirche fortgesetzt habe: „Die biblische Botschaft *entfaltet sich in der Geschichte* weiter“.⁸ Hat die Kirche den Universalismus bewahrt, wenn auch oft unter gegenläufigen Tendenzen des Partikularismus, so nimmt es nicht wunder, daß die biblischen und kirchengeschichtlichen Überlegungen der Studie bei der weiteren Entfaltung des Themas konsequenterweise keine entscheidende Rolle mehr spielen. Das bestätigt in aller Offenheit ja auch die Exposition in der Einleitung (S. 85). Das Studiendokument enthält demgemäß zunächst „einige Hinweise“ auf die Heilige Schrift und die Kirchengeschichte. Absicht dieser Hinweise: „Sie sollen zeigen, wie sehr die Frage nach der Einheit bereits durch das Zeugnis der Schrift gestellt ist und die Kirche durch die Jahrhunderte begleitet hat.“ Ginge es nur darum, sollte auf den ersten Teil der Studie, also auf exegetische und kirchengeschichtliche Beiträge, doch besser ganz verzichtet werden.

II. *Unbeachtete und für die weitere Arbeit am Thema zu bedenkende neutestamentliche Gesichtspunkte*

Eine Reihe solch unbeachteter Gesichtspunkte ist bereits in der kritischen Analyse anvisiert worden. Im folgenden geht es um eine knappe positive Zusammenstellung, und zwar unter dem Aspekt der in der Einleitung der Studie gestellten Fragen: Wie ist „Einheit der Menschheit“ zu verstehen? Was verkündet und wie handelt die Kirche angesichts einer neuen Situation, die nach Einheit und Gemeinschaft der Menschheit verlangt?⁹

Will man beim historischen Jesus beginnen, was sich bei diesem Thema durchaus nicht von selbst versteht, wird man von Texten auszugehen haben, die keineswegs sofort als dazugehörig in die Augen springen. Das Überschreiten der Grenze — einer durch die theologische Tradition gesetzten Grenze! — in den

Geschichten vom Hauptmann von Kapernaum (Mt. 8, 5 ff. par) und der Syrophönizierin (Mk. 7, 24–30 parr) mag man nennen. Zugleich muß man sich freilich darüber im klaren sein, daß damit nicht die Heidenmission inauguriert ist. Trotz dieser Begebenheiten hat Jesus bleibend und grundsätzlich an Israel als Adressat seiner Botschaft und seines Wirkens festgehalten.

Diese Begrenzung auch seiner Verkündigung von der nahe gekommenen Herrschaft Gottes ist aber *innerhalb* dieses begrenzten Rahmens *indirekt* bereits aufgebrochen bzw. durchbrochen. „Wohl denen, die arm sind in bezug auf den Geist (= ihr Selbst), denn ihnen gehört die Himmelsherrschaft“ (Mt. 5, 3). Thematisch wird das jedenfalls auf Jesus zurückgehen.¹⁰ Sachlich parallel ist die Szene mit den Kindern Mk. 10, 13–16: Wehret ihnen nicht den Zutritt! Denn solchen gehört die βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Die Gottesherrschaft kommt zu denen, die schlechterdings nichts als empfangen können. Die Verheißung, die Ansage von Gottes Kommen gilt den Armen (nicht als sozialer Begriff), den Bettlern vor Gott. Der elitäre und partikulare Verdienstgedanke ist hier ausgeschaltet. Gott ist radikal der Gnädige. Er schafft an dem Menschen, der bettelarm, der ein Nichts ist. Hier ist also die justificatio impii vorgebildet, die Paulus verkündigt – auch wenn beides nicht in direkter historischer Linie verbunden werden kann.

Theologisch gleichartig verläuft die Auseinandersetzung Jesu mit den Hütern der Tradition um das Gesetz.¹¹ Die Erzählungen, daß er der Geselle der ausgegrenzten Zöllner und Sünder war, zeigen deutlich, wie sehr seine Botschaft von der kommenden Gottesherrschaft von der fast gleichlautenden des Johannes des Täufers unterschieden war.

Diese spezifische Verkündigung und Praktizierung oder Realisierung der nahe gekommenen Gottesherrschaft war es, die Jesus mit den theologischen Überlieferungen seines Volkes (des Gottesvolkes!) in Konflikt brachte, besonders in den lebensgefährlichen Konflikt mit der gesetzestrengen Interpretation der alttestamentlichen Tradition. Sein Kreuzestod dürfte auch historisch kaum ohne diesen entscheidenden theologischen Konflikt seines Predigens und Wirkens denkbar sein – was auch immer hier über die primäre Verurteilung und Exekution durch die Römer bedacht werden müßte.¹²

Solche Verkündigung und das entsprechende Verhalten Jesu können für unser Thema freilich nur indirekt ausgewertet werden. Eine direkte historische Kontinuität zur universalen, theologisch begründeten Heidenmission ist nicht aufweisbar. Das gesetzesfreie urchristliche Kerygma ist nicht einfach die bloße Entfaltung der genannten Verkündigung Jesu, seines so gesehenen Wirkens und Erleidens. Ebendies beweist die Urgemeinde, die ihn als Auferstandenen verkündigt und als Kyrios anruft und doch nicht die Durchbrechung der Grenzen vollzieht, wie sie in seinem Wort und Wandel implizit angelegt war – und in dieser Beschränkung folgt sie ja dem historischen Jesus selber. Mission bezieht

sich in der Urgemeinde weiter auf die Volksgenossen, auf das auserwählte Volk.

Anders ist das Jesusgeschehen von den sogenannten *Hellenisten* aufgenommen worden, also vom Siebenerkreis um Stephanus, einem begleitenden, wenn nicht gar konkurrierenden Gegenüber zum Zwölferkreis als der Repräsentation des restituierten Bundesvolkes. Sie nehmen als Jesu-Jünger eine freiere Haltung gegenüber dem väterlichen Gesetz ein, werden darum in Jerusalem verfolgt (nur sie!), weichen aus in die jüdisch-hellenistische Diaspora und beginnen hier auch mit der *Heidenmission*, und zwar mit erstaunlichem Erfolg und ohne daß mit der Beschneidung zuerst eine Vereinnahmung in Israel vollzogen wird (wie beim Proselyten).

In dieser Atmosphäre des freieren jüdisch-hellenistischen Christentums ist *Paulus* Christ geworden. Er muß aber von Theologie und Praxis dieser Gemeinden doch auch nochmals abgehoben werden. Gerade als einstiger gesetzestrenger Pharisäer erfaßt er die im Jesusgeschehen von Gott vollzogene Wende tiefgreifender und weit konsequenter als jene „Hellenisten“. Mit ihm beginnt erst eigentlich die grundsätzlich gesetzefreie Heidenmission: die nämlich, die Juden- und Heidenchristen in der Ekklesia als dem einen Leib Christi wirklich konsequent vereint. Der Konflikt in Antiochia (Gal. 2) zeigt, daß diese weitergreifende Konsequenz auch von den Hellenisten nicht gezogen worden war; sie halten aus Furcht vor den Jerusalemer Autoritäten – aber doch wohl nicht nur deshalb – die Trennung der Gemeinde in Reine und Unreine, in Gesetzesleute und Heiden praktisch aufrecht (Verlassen der Tischgemeinschaft). Bedenken muß man, daß bei den Hellenisten mitspielt, daß ihre freiere Haltung gegenüber Gesetz und Kult weitgehend auf aufklärerischen Gedanken beruhte, wie sie in der jüdisch-hellenistischen Diaspora üblich und wohl schon dort bei der jüdischen Mission gang und gäbe waren.

Ganz anders, ohne diese Voraussetzungen hat der gesetzestreue Pharisäer Paulus das Kreuz Jesu und die Begegnung mit dem Erhöhten grundsätzlich als das Ende des Gesetzesweges (Röm. 10, 4) und der Prärogative Israels verstanden (Röm. 4; 9–11). Darum verbindet sich für ihn mit der Bekehrung als der Offenbarung des Sohnes Gottes sofort der Zweck, „damit ich ihn unter den *Heiden* verkündige“ (Gal. 1, 15 f.). Darum versteht er sich als „Schuldner“ der Juden und Heiden (Röm. 1, 14 f.). Verkündigung des Evangeliums ist für Paulus in Konsequenz dieser Erkenntnis Offenbarung der *δικαιοσύνη θεοῦ ἐκ πίστεως* (Gegensatz: auf Grund der Werke, des Gesetzes). Heide und Jude werden nun beide als die *Gottlosen* in die Rechtheit vor Gott versetzt. Der Universalismus des Paulus ist – und das will bei diesem Begriff beachtet sein – Konsequenz dieser radikalen Erkenntnis der Gnade Gottes.

Diesen Horizont der paulinischen Theologie muß man bedenken, wenn man an die universalen Aussagen vor allem des *Römerbriefes* herangeht. Und diese Ent-

faltung des Evangeliums im Römerbrief muß ins Zentrum gerückt werden, wenn man fragt, wie die Kirche das Problem der Einheit der Menschheit und den Bezug des Evangeliums zu diesem Menschheitstraum reflektieren und entsprechend handeln will.

Eins und zusammengehörig ist die Menschheit für Paulus im gemeinsamen, wenn auch geschichtlich verschiedenen (Röm. 2, 12 ff.¹³) Angerufensein durch Gott; in der gleichartigen, wenn auch differenzierten Bestimmung, die allem Menschsein als heilsame Ordnung gesetzt ist (1, 18 ff.).

Solidarisch ist die geschickhaft gegliederte Menschheit aber zugleich zusammengeschlossen in der Verfallenheit unter die Gewalt von Sünde, Gesetz und Tod.¹⁴ Die Schranke zwischen Juden und Heiden fällt, indem Paulus in Röm. 2 f. das Gottesvolk unter ebendie *ἁπλῆ θεοῦ* stellt, unter der es die Heiden verloren sieht. Alle werden gerichtet, ob sie nun das Gesetz als den offenbaren Gotteswillen in der Form der Mosestora oder sonstwie haben (2, 12 ff.). Heiden *und* Juden wird aufgewiesen, „daß sie *alle* unter der Herrschaft der Sünde stehen“.¹⁵

Gerade das göttliche Gesetz, also das bleibend Gute (Röm. 7, 12), hält den Menschen in seinem Aufstand, in seiner Feindschaft gegen Gott fest (Gal. 3, 23: „unter dem Gesetz eingeschlossen auf den Glauben hin“). Die Schrift hat *alles* unter die Sünde *zusammengeschlossen*, damit die Verheißung aus Glauben an Jesus Christus denen gegeben werde, die glauben, mit anderen Worten, die sich als gerechtfertigte Gottlose vor Gott wissen (Gal. 3, 22). Oder: Gott hat *alle* in den Ungehorsam *hineingebannt*, damit er an allen seine Gnade erweisen kann (Röm. 11, 32).

Daß die Welt in dieser Weise vor Gott allein auf dem Grunde seines Gnadenbeweises in Jesus Christus existieren kann und soll, die Menschheit also als begnadigte in den Lobpreis Gottes, der ihr ganzes Existieren ergreift, gestellt werde, das ist der eigentliche Grund und das bleibende Wesen für den Universalismus des Evangeliums. Dieses Ziel des universalen Glaubensgehorsams nennen Röm. 1, 5; 10, 16; 15, 18, von der Glaubensgerechtigkeit ist parallel Röm. 9, 30; 10, 3 gesprochen. Das *δοξάζειν τὸν θεόν* als Ziel ist vor allem Röm. 15, 7. 9 ff. genannt (vgl. 1, 21). Das Wesen dieser Universalität ist also, daß alle „einmütig mit einem Munde Gott und den Vater unseres Herrn Jesus Christus preisen“ (15, 6). Aus diesem Grunde erkennt Paulus den Kosmos nicht nur universal unter die Herrschaft von Sünde, Gesetz und Tod, sondern um so mehr und um so gewisser (5, 15 ff.) ebenso weltweit unter die Offenbarung der Glaubensgerechtigkeit gestellt: thematisch formuliert zu Beginn des Römerbriefes als Zusammenfassung seiner Botschaft (1, 16 f.); sodann in Durchbrechung der Überbietung einer urchristlichen Glaubensformel 3, 21 ff. ausführlich dargelegt und Kap. 4 durch einen Schriftbeweis gesichert. Hier findet sich

auch der Gedanke, daß Gott dem ἀσεβής, dem Gottlosen, Treue wahrte, auf daß er sich als solcher erkenne und so vor Gott recht werde (4, 4 ff.; vgl. 5, 6); hier auch die Formulierungen, die diese universale Botschaft mit dem Gedanken der Totenerweckung und der Schöpfung aus dem Nichts erläutern (4, 16 ff.; 11, 15).

So und nicht anders kommt es zu der großangelegten und für Weite und Radikalität des paulinischen Evangeliums kennzeichnenden Parallelisierung von Adam und Christus. Nicht als zweiter Mose, nicht als Wiederhersteller des Bundes erweist sich nach Paulus das Wesen Christi. Er kann nur mit Adam und dessen weltweiter Ausstrahlung als Antityp einigermaßen zureichend parallelisiert werden.

Von jener Darlegung aus wird dann auch im Vergleich mit Gedanken der damaligen Umwelt ein Sachverhalt deutlich, der gerade für die Frage nach dem gegenwärtig diskutierten Einheitsgedanken und dem Verhältnis der Botschaft der Kirche dazu von erheblicher Bedeutung ist. Die zeitgenössische Antike kannte den universalen Gedanken eines Weltbürgertums: von gewissen griechischen Voraussetzungen her vor allem im Hellenismus entwickelt und auch von Rom als politisch-universale Weltidee übernommen. Um so mehr ist zu beachten, daß für Theologie und Mission des Paulus dieser Gedanke, der einem hellenistischen Juden (vgl. Philo!) und römischen Bürger doch wahrlich nahegelegen hätte, keine Rolle spielt. „Er versteht die Welt vielmehr primär vom Menschen her, der schuldig und verlassen ist vor Gott, aber von Gott durch Christus aus Gnade zum Heil gerufen ist“.¹⁶ Wenn Paulus immer wieder dar- tut, wie vor dem heilsamen Ordnung gewährenden, richtenden und gnädigen Gott alle ohne Unterschied gesehen werden müssen und *insofern* alle gleich sind, so ist das gerade nicht von der spätantiken Idee der Menschheit, vom Gedanken einer wesensmäßigen natürlichen Gleichheit aller her entworfen und zu verstehen (ebd.).

Ähnliches gilt für den Gedanken, daß in Christus alle Menschen in einer neuen Einheit stehen. Eigentlich sind sie nach Gal. 3, 26 ff. „einer“ (nicht „eins“!). Das findet wohl die beste Erläuterung durch Kol. 3, 10: Es ist der „neue Mensch“, der für die Glaubenden durch Christus bereitet ist und der sie nun alle geradezu werden, indem sie ihn „anziehen“.

In der Tat sind in diesem gleichen Stand vor Gott die Unterschiede der Volks- und Religionszugehörigkeit, der sozialen Herkunft und Stellung, die geschlechtliche Differenz mit ihren sozialen Implikationen — Mann und Frau erhalten als Parallele ja immerhin das Gegenüber des Freien und Sklaven — belanglos (Gal. 3, 26 ff.). Kol. 3, 11 fügt noch die religiöse Qualifikation von Beschneidung und Unbeschnittensein ausdrücklich hinzu. Wie wenig das aber im Sinne der spätantiken oder aufklärerischen Gleichheitsidee mißverstanden werden darf, zei-

gen schlagartig andere Stellen, in denen Paulus davon spricht, daß ein jeder in dem sozialen, politischen, völkischen oder religiösen Stand, in dem ihn die Berufung erreichte, bleiben soll, z. B. 1. Kor. 7, 18–24:

Ist jemand beschnitten berufen, so soll er sich nicht die Vorhut überziehen. Ist jemand unbeschnitten berufen, so soll er sich nicht beschneiden lassen. Die Beschneidung ist nichts und die Vorhaut ist nichts, sondern auf das Halten der Gebote Gottes kommt es an.

Jeder soll in dem Stande, in dem er berufen wurde, darin bleiben. Bist du als Sklave berufen, so sollst du dir nichts daraus machen, sondern auch wenn du frei werden kannst, so bleibe um so lieber dabei. Denn wer im Herrn als Sklave berufen ist, der ist ein Freigelassener des Herrn; desgleichen wer als Freier berufen ist, der ist ein Sklave Christi. Ihr seid bar erkaufte worden; nun werdet nicht Sklaven von Menschen. Worin jeder berufen worden ist, ihr Brüder, darin soll er bleiben vor Gott.

Ob wir in veränderter geschichtlicher Lage einfach den gleichen Rat geben können, ist sehr zu fragen. Aber auf jeden Fall sollte der theologische Impuls dieser apostolischen Ermahnung davor hüten, einfach die Menschheitssträume von Einheit, Gleichheit und Emanzipation unkritisch mit dem Evangelium zu verwechseln, das jeden in seiner geschichtlichen Lage und in seinem je eigenen Geschick zu erreichen und zu befreien vermag, ohne in seinem Wesen zur bloß sozialen Predigt und Aktion umfunktioniert werden zu dürfen, wenn man nicht den Kern, den Nerv dieser Heilsbotschaft töten will.

Schließlich noch etwas zu der Frage, welche Rückwirkungen ein Nachdenken über die Einheit der Menschheit auf die Bemühungen um die Einheit der Kirche haben könnte und umgekehrt.¹⁷

Instruktiv hierfür ist die Behandlung eines Streites in der römischen Gemeinde durch Paulus in Röm. 14/15. Eine verschiedene, in differenten theologischen Meinungen begründete Lebensweise und Glaubenspraxis droht die Gemeinde zu spalten, zumindest richtet die eine Gruppe die andere. Neben den Gedanken der Liebe – das heißt den Bruder nicht durch Verführung zu einer Glaubens- und Lebensweise, die seine konkrete Gebundenheit nicht verträgt, ins Verderben zu bringen – stellt Paulus den anderen: „So gebt nun das Gut (d. h. das der Gemeinde zugewandte Heil Gottes), das ihr habt, nicht der Verlästerung preis!“ (14, 16) Das zeigt: was innerhalb der Kirche vorgeht, ist nicht nur ein innerkirchliches Geschehen; es hat immer schon einen weltweiten Horizont. Die Tatsache, daß Gott alle ohne Rücksicht auf ihre jeweiligen geschichtlichen Traditionen angenommen hat und daß so in Christus alle zu dem einen neuen Menschen geworden sind und darüber einmütig den Lobpreis zur Ehre Gottes anstimmen sollen (15, 5 f.): dieses Gnadengeschehen Gottes, das auch die Rettung der Menschheit ist und Unterpfand auch ihrer Einheit, dies wäre durch ein solches Verhalten

innerhalb der Kirche der Lästerung preisgegeben und damit geradezu der Unwirklichkeit beschuldigt.

Was hier zu bedenken wäre, ist dies, daß Versöhnung der Feinde Gottes und Rechtfertigung der Gottlosen gerade als solche den oder die *andern* wechselseitig in eine *Freiheit* stellen, die statt in die gegenseitige Verurteilung in den einmütigen Lobpreis Gottes führt. Das wäre in einem konkreten Konfliktfall Einheit der Kirche nach Paulus, und eine andere Verheißung zu wirklicher Einheit als die, die trotz aller Unterschiede gegenseitig in solche Freiheit stellt, hat auch die durch mancherlei humanistische und soziale Einheitsideen faktisch nur in immer neue Knechtschaft gestürzte Menschheit nicht.

Der Ertrag dieses Textes ist also, daß er die Frage der Einheit wie des Friedens von der Rechtfertigung her aufrollt. Werden alle in ihrer je geschickhaften Verschiedenheit nur immer gleicherweise als die Gottlosen gerechtfertigt, so gewährt dieses durch Christus wirksam gewordene Geschehen die wechselseitige Freistellung der Verschiedenen, aber gerade so jene Einheit, die nicht mehr durch die rücksichtslose Durchsetzung des ungeschichtlich gedachten Guten zur Einheitlichkeit vergewaltigt.

Daß die so verstandene Rechtfertigungsbotschaft als Konsequenz des Christusgeschehens nicht nur Grundlage für die Einheit der Kirche, sondern nicht weniger für die wahre Einheit von Gesellschaft und Welt ist, wäre systematisch im einzelnen weiter zu reflektieren. Auch die kritische Funktion der Rechtfertigungsbotschaft wäre zu bedenken: Liefert sie nicht den Schlüssel für den bedrängenden Tatbestand, daß die verschiedenen humanen Impulse in den großen internationalen gesellschaftlichen Entwürfen sich jeweils ins Gegenteil verkehren? Ist diese Verkehrung nicht jeweils systemimmanent, wenn der ideelle, theoretische Weltentwurf sich durch aggressiven Anspruch und Praxis der Weltveränderung selber als siegend legitimieren muß, also auf universale Selbstverwirklichung angewiesen ist? Wird hier nicht säkularisiert, aber in gigantischen Ausmaßen sichtbar, was Paulus unter den Stichworten *καύχησις* und *ἰδία δικαιοσύνη* verhandelt? Und wird in den Leiden der auf neue Weise Versklavten, welche die Selbstverwirklichung des Guten als Verkehrung nach sich zieht, nicht überraschend neu aktuell, was Paulus als Versklavung unter die Verderbensmacht des (guten!) Gesetzes begriffen hat? erinnern die Verlegenheiten und Ausweglosigkeiten, in die die Menschheit durch die ungewollte Verkehrung auch ihrer besten Entwürfe gestürzt wird, nicht gebieterisch daran, daß Gott in alledem auch so der Wirkende bleibt, daß er alle unter der Machtsphäre der Sünde mit all ihren Folgen eingeschlossen hält, damit die Menschheit gerade so die unter ihr wirksam gewordene und ausgerufene Bestimmung ergreife?

Zum Abschluß sei noch auf die Problematik einer Fragestellung hingewiesen, welche die Studie durchzieht: das Gegenüber von *Universalismus* und *Partikularismus* als eines leitenden Denkprinzips. Der neutestamentliche Teil geht darauf zu (S. 87 f.), ja die biblische Betrachtung wird insgesamt unter dieses Denkprinzip als entscheidende Frage gezwungen und eingeengt. „Die für unser Thema entscheidende biblische Frage besteht darin, das Verhältnis zwischen den Aussagen über die universale Zusammengehörigkeit der Menschheit und denjenigen über den partikularen Charakter der Offenbarung richtig zu bestimmen“ (S. 85 f.).

Dieses Denkschema ist weithin unbrauchbar, ja irreführend und gefährlich. Und was zum Neuen Testament unter dieser Fragestellung gesagt wird, ist in der Sache m. E. kaum zu verantworten, und zwar weder exegetisch noch systematisch-theologisch.

Mit dem Begriff des Universalen wird die Ausweitung des Horizontes über eine Gruppe oder einen Stamm oder ein Volk auf alle Völker verbunden. Aber: *Daß* in diesem weiten Horizont gedacht wird, ist noch nichts Besonderes, sondern *wie* die Völker theologisch in den Blick kommen. Sind sie am *Heil* beteiligt oder nur Verlorene, unter Umständen mit gewissen Ausnahmen? Und wenn sie am Heil ganz allgemein beteiligt sind, sind sie dies als sie *selbst*, in ihrer Situation und Tradition, oder nur so, daß sie erst die Spezifika des Heilsvolkes übernehmen, insbesondere Kult und Gesetz? Oder sind sie so unter der Treue Gottes gesehen, daß sie ohne solche Vorgabe, allein durch Glauben in ihrem jeweiligen geschichtlichen Geschick, angenommen sind? Nicht nur als die Freunde des oder der Erwählten, sondern auch als deren und Gottes Feinde? Diese entscheidende Frage verschleiert der quantitative Begriff des Universalen.

Der Begriff des Partikularen wird angewandt einmal auf eine Gruppe, etwa Israel als Gottesvolk, oder die geschichtliche Erscheinung der Kirche; zugleich aber auch unkritisch und bedenklich auf Offenbarung, Evangelium und die durch Verkündigung sich ereignende „Scheidung“ (S. 85. 87). Diese Identifizierung und die darin implizierte bleibende positive Bedeutung des Partikularen ist kaum zu verantworten, jedenfalls nicht auf der Basis der paulinischen Interpretation des Christusgeschehens. „Wenn es auch immer deutlicher wird, daß Gottes Handeln die gesamte Menschheit in sich schließt und das Partikulare des Volkes Israel gesprengt wird, wird das Partikulare doch nicht überhaupt aufgehoben“ (S. 87, Absatz 4). Aber das Partikulare wird in der Tat grundsätzlich aufgehoben. Von einem „partikularen Geschehen in Christus“ (S. 87) kann schlechterdings ebensowenig gesprochen werden wie vom „partikularen Charakter der Offenbarung“ (S. 86). Die Heilssphäre Christi (das „in Christus“) *bleibt grundsätzlich offen*. Nicht die partikulare geschichtliche Erscheinung von Kirche ist die Vorgabe, der sich unterwerfen muß, wer am Heil teilhaben will, vielmehr gibt das „in Christus“ Raum für alle ohne Vorgabe: hier darf der Gottlose und Feind Gottes glauben,

so wie er geschichtlich vorkommt, so wie er heute, morgen, übermorgen in geschichtlichen Bedingungen lebt, die nicht der partikularen Erscheinung von Kirche und ihrem Kult und Sittengesetz, also nicht traditionellen kirchlichen Verhaltensmustern entsprechen müssen.

Wird das nicht anerkannt und praktiziert, ist Christus nicht das Ende des Gesetzes, wird die Menschheit nicht allein durch Glauben in die Rechtheit vor Gott versetzt, ist Gnade nicht mehr Gnade. Sondern Kirche wird dann in die Sklaverei führen, wo sie doch für die Freiheit des Glaubens und so für die Einheit der Welt Raum schaffen soll, und zwar für jede denkbare sich wandelnde Welt.

ANMERKUNGEN

¹ Vorgetragen bei einer Arbeitstagung des „Deutschen Ökumenischen Studienausschusses“ in Mainz, 30. 4. – 2. 5. 1970. Die Form des für diesen bestimmten Zweck vorgetragenen Referates wurde beibehalten. Den Text des Dokumentes siehe ÖR 1/1970, S. 82–104.

^{1a} Hierzu wie zu den religionsgeschichtlichen Voraussetzungen (s. u.) vgl. *Fritz Stolz*, Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem. Studien zur altorientalischen, vor- und frühisraelitischen Religion, BZAW 118, 1970, S. 72 ff.; *Hans Heinrich Schmid*, Schalom. „Frieden“ im Alten Testament, Stuttgarter Bibelstudien (erscheint 1971).

² Auch die vorsichtigen Erwägungen bei *F. Hahn*, Das Verständnis der Mission im Neuen Testament, 1963, S. 22 ff, bes. S. 26, gehen noch zu weit.

³ Zu dieser groben Gruppierung ist anzumerken, daß die Urgemeinde bzw. der Kreis der Jerusalemer freilich nicht mit den Judaisten einfach identifiziert werden darf, wie andererseits die Theologie des Paulus keineswegs nur als eine Spielart des hellenistischen Judenchristentums zu begreifen ist (s. u.).

⁴ „Neuer Mensch“ sind in Kol. 3, 10; Eph. 4, 24 eindeutig die Glaubenden. Auch Eph. 2, 15 bildet die Gesamtheit der Glaubenden diesen neuen Menschen in Christus. Nur „kommender“ oder „letzter“ Adam läßt sich für Christus aus Röm. 5, 14 erschließen; in 1. Kor. 15, 45 ff. ist das Gegenüber erster – zweiter bzw. irdisch/psychischer – himmlisch/pneumatischer Mensch.

⁵ Dies systematische Denkschema dürfte auf Irenäus zurückgehen; vgl. wenigstens die Hinweise bei *Egon Brandenburger*, Adam und Christus, 1962, S. 142 f.; 173; vgl. S. 272.

⁶ Die sakramentale Interpretation folgt konsequent aus der in Anm. 5 angedeuteten Linie.

⁷ Vgl. das oben zum Thema Geltung des Gesetzes Gesagte.

⁸ Beides zu Beginn des kirchengeschichtlichen Teils (S. 88). Hier wie zuvor wäre eine differenzierende Klärung der Begriffe Kerygma, „in Christus“ und Kirche vonnöten.

⁹ „Einheit“ ist in der Studie übrigens ein Reizwort, ein schillernder Begriff, der zu klären wäre. „Einheit“ kann durch den Gegensatz eines Risses, Bruches, einer Entzweiung, also durch einen existentiell anfechtenden Zustand bestimmt sein. Andererseits ist nach „Einheit“ im Sinne einheitlicher Merkmale, also vom Gegenüber Einheitslichkeit und Verschiedenheit aus gefragt. Was soll in welchem Verhältnis zueinander bedacht werden?

¹⁰ Mit dem Zusatz τῷ πνεύματι hebt Mt. den ursprünglichen Sinn deutlich hervor. Lk. hingegen hat eine parallele Kette von Weherufen eingebracht und damit durch das realistische Gegenüber von Armen und Reichen usw. den Sinn des Makarismus verändert.

¹¹ Vgl. die Sabbatkonflikte und den in den Antithesen der Bergpredigt verwahrten Anspruch.

¹² Näheres dazu in meinem Aufsatz Σταυρός, Kreuzigung Jesu und Kreuzestheologie, in: Wort und Dienst. 10 (1969) S. 17 ff.

¹³ Dazu siehe G. Bornkamm, Gesetz und Natur, Röm. 2, 14–16, in: Studien zur Antike und Urchristentum, Ges. Aufs. Bd. 2, 2. Auflage 1963, S. 93 ff.

¹⁴ Die johanneische Konzeption: so wie der Mensch vorkommt, seinem Geschick entsprechend, ist er blind (Kap. 9, bes. V. 39 ff., vgl. 15, 22). Ihm ist aber in Jesus als Offenbarer Licht, Leben und Wahrheit usw. als Bestimmung des Daseins eröffnet und ermöglicht. Die Verweigerung dieser Existenzmöglichkeit ist Sünde.

¹⁵ So die zusammenfassende Feststellung in 3, 9. Dafür erfolgt 3, 10 ff. ein langer Schriftbeweis. Der Abschluß 3, 19 nennt als Ziel: damit die ganze Menschenwelt vor Gott in ihrer Schuld dasteht, solidarisch in der Verfehlung der ihr gesetzten Bestimmung.

¹⁶ G. Bornkamm, Paulus, 1969, S. 75.

¹⁷ Die erste Frage wird in der Einleitung des Studiendokumentes S. 84 f. angeschnitten. Doch sollte die umgekehrte Frage und die Wechselwirkung beider vielleicht stärker bedacht werden; freilich besser nicht unter dem beliebten Stichwort des Modellcharakters der Kirche – hier lauert Hybris.

Die ökumenische Botschaft des Johann Amos Comenius

Ein Wort des Gedenkens

VON HERMANN DELFS

Der letzte tschechische Bischof der Alten Böhmisches Brüderkirche, J. A. Comenius (28. 3. 1592 – 15. 11. 1670), gehört zu den Wegbereitern des ökumenischen Gedankens in der Geschichte der Christenheit. An dem 300. Jahrestag seines Todes sollte man daher nicht achtlos vorübergehen. Zum 500jährigen Bestehen der Brüderunität (1957) war H. Künkels Comenius-Roman erschienen. Tschechische Theologen (M. Bič, A. Molnár, R. Ričan) und deutsche Pädagogen (H. Geißler, K. Schaller) haben in den letzten Jahren verdienstvoll dazu beigetragen, das Werk des böhmischen Brüderbischofs einer breiteren Öffentlichkeit zu erschließen. Jörg Erb nahm die Gestalt des Comenius in sein großes Sammelwerk zum Evangelischen Namenkalender auf.* Seine Nachwirkung im deutschen

* Günter Gloede ließ durch Rud. Schneider ein Lebensbild unter dem Titel „Ein Mann der All-Sehnsucht“ für Band I der „Ökumenischen Profile“ schreiben (Die Red.)