

Vorbemerkung zur Themenstellung:

Der Christos und die Ekklesía beider Testamente

In der traditionellen Abfolge der »vier Traktate« der Fundamentaltheologie folgt die Ekklesiologie als »dritter Traktat« auf die Christologie als den »zweiten«. Diese Reihenfolge hat einen theologischen Grund: Man muß zunächst von Christus sprechen, ehe man von jener Gemeinschaft sprechen kann, die er »seine« Kirche nennt¹. Hinzu kommt, daß die Fundamentaltheologie zunächst als Apologetik konzipiert war, die nach dem Modell der »konzentrischen Kreise« aufgebaut wurde: Die »Demonstratio religiosa« wandte sich gegen die Atheisten und wußte sich darin mit dem »weitesten Kreis« aller derer einig, die an einen Gott glauben. (Ein Beispiel dafür bot die »Confessio naturae contra atheistas« von G. W. Leibniz².) Die »Demonstratio Christiana« wandte sich gegen die Anhänger fremder Religionen und befand sich so in Übereinstimmung mit dem »mittleren Kreis« der Christen aller Bekenntnisse. Erst die »Demonstratio Catholica« grenzte sich gegen andere christliche Konfessionen ab und bezog sich so auf den »innersten Kreis« der Anhänger der Katholischen Kirche.

Dennoch gibt es theologische Gründe dafür, die Christologie im Rahmen einer Ekklesiologie zu behandeln, die auch die »Ekklesia« des Alten Bundes umfaßt, und philosophische Gründe dafür, auch mit der »Philosophischen Einübung« bei dieser umfassenden Ekklesiologie zu beginnen. An dieser Stelle soll zunächst von den theologischen Gründen die Rede sein. Um nämlich zu wissen, was es bedeutet, Jesus »den Christos« zu nennen, muß man von der Erwählung und Verwerfung des Saul sprechen, jenes »Gesalbten des Herrn«, an dem David sich auch dann nicht vergreifen will, wenn er von ihm verfolgt wird³. Und man muß vor allem von David sprechen, dem

¹ Mt. 16,18.

² G. W. Leibniz, *Confessio naturae contra Atheistas*, ed. Gerhardt IV, 105 ff.

³ 1 Sam 24,7 und 26,9.

»Gesalbten des Gottes Jakobs«⁴, der Gottes Verheißung empfangen hat für sich »und seine Nachkommen auf ewig«⁵. Die Stiftung des »Neuen Bundes« im Blute Christi⁶ fällt in die Geschichte des »Alten Bundes« – oder exakter: in die Geschichte »der Bundesschlüsse« mit den Vätern⁷, freilich als das vollendende Ende dieser Geschichte⁸. Menschlicher Träger dieser Geschichte ist die »Ekklesia Israel« (Qehillat Jisrael), die nach ihrem göttlichen Herrn auch »Ekklesia Domini« (Qehillat JHWH) heißt.

Der Ausdruck ist von einem Verbalstamm »Qahal« gebildet, den die Septuaginta mit »ekklesiázein« wiedergibt und den man mit »einberufen« übersetzen kann. Gemeint ist an manchen Stellen die »Einberufung« junger Männer zum Wehrdienst, weit öfter die »Einberufung« der Gemeinde (»Edat Jisrael«) zu einer Volksversammlung, vor allem aber zum Gottesdienst, bei dem die Thora verlesen und der Segen über die »Ekklesia Israel« gesprochen wird⁹. Die so einberufene Versammlung heißt »Qahal«, ein Ausdruck, den die »Siebzig Übersetzer« zuweilen mit »synagogé«, zumeist aber mit »ekklesiá« wiedergeben. Diese »Ekklesia Israel« kann, mit Blick auf ihren göttlichen Herrn, auch »Ekklesiá tou Kyriou« heißen¹⁰. Dieser Ausdruck kann auch dazu dienen, die Gott-Unmittelbarkeit der Gemeinde zu bezeichnen, die man (zu recht oder zu unrecht) gegenüber religiösen Amts-Inhabern zur Geltung bringt. So verwendet die gegen Mose und Aaron »murrende Rotte Korach« diesen Ausdruck zur Bezeichnung des ganzen Volkes und schließt daran die Frage an: »Warum erhebt ihr euch über die »Ekklesiá tou Kyriou«?¹¹ Dieser Appell gegen die religiösen Autoritäten an die Gott-Unmittelbarkeit der Gemeinde mag im konkreten Falle illegitim gewesen sein. (Die biblische Erzählung berichtet von der Vernichtung der »Rotte Korach« durch ein unmittelbares Eingreifen Gottes.) Aber selbst diese Form der Auflehnung war nur möglich, weil zu jeder religiösen Überlieferungsgemeinschaft, auch zur »Ekklesia Israel«, die Aufgabe

⁴ 2 Sam 23,1.

⁵ Ps 18,51.

⁶ 1 Kor 11,25.

⁷ Röm 9,1.

⁸ Röm 10,4.

⁹ So exemplarisch bei der Tempelweihe durch Salomo 1 Kön. 8, aber auch im Einleitungs-Spruch zum Lied des Mose Dt. 31,30.

¹⁰ 7. B. Num 20,4.

¹¹ Num 16,3.

gehört, ihre Mitglieder zu einem eigenverantwortlichen Zeugnis für die Wahrheit der überlieferten Inhalte zu befähigen; das aber ist nur möglich, weil sie, zugleich mit der Weitergabe dieser Inhalte, in ihren Hörern eine »Forma Mentis« entstehen läßt, die diese dazu tauglich macht, ihre eigene Erfahrung im Lichte der Überlieferung zu verstehen und umgekehrt die Überlieferung im Lichte ihrer je neuen Erfahrungen neu zu deuten. Damit aber gewinnt die ganze Gemeinde mit all ihren Gliedern eine eigene Unmittelbarkeit zu ihrem Herrn. Von dieser »Ekklesia Israel« muß man reden, um zu verstehen, was es bedeutet, wenn der Christus »seine Ekklesia« auf jenen Felsen gründen will, der die »Pforten der Unterwelt« verschließt und von deren Mächten »nicht überwältigt« wird¹².

Was aber die philosophischen Gründe betrifft, die philosophische Einübung in die Christologie in den Rahmen einer philosophischen Einübung in die Ekklesiologie einzubeziehen, so kann an dieser Stelle nur vorwegnehmend einer dieser Gründe genannt werden: Ein vordringliches philosophisches Problem, das durch die Christologie aufgeworfen wird, betrifft die Glaubens-Aussage, mit Jesu Tod und Auferweckung sei »das Ende des alten Äons und der Beginn des neuen« schon herbeigekommen. Diese Aussage kontrastiert nicht nur mit der Erfahrung, daß unsere Erfahrungswelt allzu deutlich die Züge des »alten Äons« an sich trägt, sondern auch mit der weit schlichteren Feststellung, daß auch nach den im Neuen Testament bezeugten Ereignissen »die Zeit weitergeht«. Der Begriff eines »inmitten der weiterlaufenden Zeit schon herbeigekommenen Endes« scheint aber logisch widersprüchlich zu sein, weil der »neue Äon« christlich nicht nur als ein »neues Zeitalter« verstanden wird, das weitere, spätere Zeitalter nach sich haben könnte, sondern als das Ziel, in dem Gottes Heilsplan unüberbietbar zu seiner Fülle kommt. Eine über diese Äonengrenze hinaus weiterlaufende Zeit erscheint so als eine »leere Zeit«, in der nichts »Heilsrelevantes« mehr geschehen kann, was der Überzeugung widerspricht, daß nichts in der Welt geschieht, was nicht eine Funktion im göttlichen Heilsplan hätte. Um nun zu entscheiden, ob dieser erscheinende Widerspruch ein Widerlegungsgrund ist, der gegen die christliche Botschaft vorgebracht werden könnte, ist zu klären, wie ein Geschichtsverständnis aussehen müßte,

¹² Zu der rabbinischen Auffassung vom Felsen, auf dem der Tempel erbaut ist und der die Pforten der Unterwelt verschließt vgl. J. Jeremias, *Golgotha*, 1926.

innerhalb dessen die Rede von einem »inmitten der Zeit schon herbeigekommenen Ende« sinnvoll ist. Die Antwort auf diese Frage aber kann nicht in abstracto, durch bloße Begriffs-Analysen gewonnen werden; sie muß an der besonderen Gestalt jener Geschichte abgelesen werden, die für die Ekklesia Israel charakteristisch ist. Darum muß auch philosophisch von der Ekklesia Israel und ihrer Geschichte gesprochen werden, um zu prüfen, unter welcher Voraussetzung die Rede von der antizipatorischen Präsenz des Endes einen verstehbaren Sinn ergibt.

Eine »Philosophische Einübung in die Ekklesiologie und Christologie« wird darum nicht nur allgemein von der Bedeutung religiöser Überlieferungsgemeinschaften zu handeln haben, sondern auch von den philosophischen Fragen, die in der Rede von jener besonderen »Ekklesia« impliziert sind, innerhalb derer allein »der Christus« auftreten konnte. Es wird sich zeigen, daß ein zentrales dieser philosophischen Probleme darin besteht, unter welchen Voraussetzungen das spannungsreiche Verhältnis von Partikularität und Universalität, das zu jeder Überlieferungsgemeinschaft gehört (s. Band I, 265 ff.), jene besondere Gestalt annehmen kann, in der es das Selbstverständnis der »Ekklesia Israel« bestimmt: die Gestalt des Verhältnisses zwischen der »Erwählung« dieses Volkes aus einer gott-entfremdeten Welt und seiner Berufung, ein »Segen für alle Sippen des Erdbodens« zu sein. Erst im Rahmen dieses Bewußtseins von partikulärer Erwählung und Berufung zum Dienst an einem universalen »Segen der Völker« konnte ein Verständnis der Geschichte entstehen, das schließlich den Gedanken einer »Fülle der Zeiten«¹³ möglich machte, das in bestimmten Ereignissen der Geschichte »schon herbeigekommen« sei.

Erst in diesem Zusammenhang aber kann auch die Christusverkündigung angemessen verstanden und jene »Ekklesia« in ihrer unverwechselbaren Besonderheit beschrieben werden, die Christus die »seine« genannt hat¹⁴. Diese ihrerseits konnte sich, weil sie den Christus ihren »Kyrios« nannte, in einem neuen, vom Sprachgebrauch der Ekklesia Israel abweichenden Sinne, die »diesem Kyrios zugehörige«, die »kyriaké Ekklesia« (deutsch: Kirche) nennen. Und so bestätigt sich die eingangs getroffene methodische Entscheidung, die

¹³ Gal 4,4, vgl. Mk 1,15.

¹⁴ Mt 16,18.

philosophische Einübung in die Christologie in den Rahmen einer philosophischen Einübung in die Ekklesiologie zu behandeln und diese mit einer Deutung der Ekklesia Israel zu beginnen.

Wie schon die beiden vorangehenden Bände, so knüpft auch dieser in methodischer Hinsicht an mein Buch »Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit« an. Da ich diesen methodischen Ansatz jedoch inzwischen weiterentwickelt habe, kann ich hoffen, vor allem in seiner Anwendung auf die Christologie diejenigen Desiderate erfüllt zu haben, die Bernhard Nitsche in seiner Dissertation »Göttliche Universalität in konkreter Geschichte – Eine transzendental-geschichtliche Vergewisserung der Christologie in Auseinandersetzung mit Richard Schaeffler und Karl Rahner« angemeldet hat.