

Christologie kann auf vielfältige Weise entstehen. Aber die Herausforderung besteht darin, zu bemessen, wie die Reife des Christen hier zu ihrem Recht kommt. Der Anspruch der Erkenntnislehre unserer Zeit fordert von uns, für jede theologische und christologische Abhandlung die Bedingungen für die

Verwirklichung des Menschseins zu erheben.

Welche Zweckbestimmtheit hat die Interpretation? Das Ziel ist, sich stromaufwärts wie stromabwärts in der Bewegung des Aktes der Lektüre als Interpretierter und im Verhältnis der Andersheit zu entdecken.

¹ Eigenartigerweise in einem Evangelium, das ansonsten durch das „Geheimnis“, das diese Identität umhüllt, charakterisiert wird.

² Vgl. A. Fortin-Melkevick, *Du sens à la signification: pour une théorie de l'acte de lecture en théologie*, in: *Laval théologique et philosophique* 52/2, Juni 1996, 327-338.

³ J.-M. Ferry, *Sur la responsabilité à l'égard du passé. L'éthique de la discussion comme éthique de la rédemption*, in: *Hermès* 10, 1991, 133; ders., *La question de la religion. De l'identité narrative à l'identité reconstructive*, in: *L'individu, le citoyen, le croyant*, Brüssel 1993, 91-99.

⁴ Ch. Taylor, *Multiculturalism and „the Politics of Recognition“*, Princeton 1992.

⁵ J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 1988, 187-241.

⁶ Dieser Ausdruck wurde von Louis Panier geprägt (vgl. ders., *La naissance du fils de Dieu. Sémiotique et théologie discursive. Lecture de Luc 1-2 [Cogitatio fidei 164]*, Paris 1991, 7). Panier schlägt vor, über eine „Definition der göttlichen Identität Jesu“ hinauszugehen, um eine Methode zu erstellen, die es uns gestattet, etwas „von unserer eigenen Menschheit und vom Ort, wo Gott uns als Menschen begegnet, da wir ja alle zunächst Sohn sind“, zu verstehen.

⁷ J. Calloud, *Le texte à lire*, in: *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique (Lectio divina 155)*, Paris 1993, 62.

Aus dem Französischen übersetzt von German Hasreiter

Reich Gottes, Rechtfertigung und Heil

René Kieffer

Der Autor des Briefes an Diognet schreibt im zweiten Jahrhundert: „Was die Seele im Leib ist, das sind die Christen in der Welt. Die Seele durchdringt

alle Glieder des Leibes, und die Christen breiten sich in allen Städten der Welt aus. Die Seele wohnt im Leib, aber sie geht nicht aus dem Leib hervor. Desglei-

chen wohnen die Christen in der Welt, aber sie gehen nicht aus der Welt hervor.“ (6,1-3)

Heute tun sich die Christen wahrscheinlich schwer, den Sinn ihrer eigenen Existenz in dieser chaotischen Welt, in der sie leben, in einer solch klaren Weise auszudrücken. Es gibt so viele subtile Bande mit dieser Erde, mit der sie sich solidarisch fühlen. Die Komplexität der zwischenmenschlichen, nationalen und internationalen Beziehungen macht es unmöglich, auf so einfache Weise wie der Autor des Diognet-Briefes seinen Standort in der Welt zu bestimmen. Mehr als jemals zuvor ist unsere Selbstwahrnehmung heute beeinträchtigt von all dem, was wir täglich über den beklagenswerten Zustand dieser Menschheit erfahren. Wir können uns nicht auf unser Alltagsleben mit seinen banalen und kurzlebigen Sorgen zurückziehen.

Wenn wir die Grundlagentexte unseres Glaubens lesen, dann steigt der Verdacht in uns hoch: Sind diese schönen Worte nicht Köder, die uns täuschen? Die Christen haben sich zerstritten über die Rechtfertigung allein aus dem Glauben, sie haben sich gegenseitig verfolgt, um die jeweils in ihrem Sinn rechte Auffassung vom ewigen Leben durchzusetzen, sie haben die sozialen Realitäten mißachtet, um ihr eigenes Verständnis vom Reich Gottes und von der neuen Schöpfung zu propagieren, sie haben das Elend ihres Nächsten nicht beachtet und waren dabei auf narzißtische Weise um das eigene Heil besorgt. Unser Gedächtnis ist auf traumatische Weise geprägt von all dem Mißbrauch (in der Vergangenheit und noch heute) eines fanatischen Umgangs mit der Bibel. Wie finden wir zu einer „zweiten Naivität“ angesichts unseres vielfachen Miß-

trauens einer Sprache gegenüber, die die Christen allzusehr verführt zu haben scheint?

Wir möchten hier das verminte Gelände der Bibel wieder zugänglich machen. Wir möchten die überaus menschlichen Voraussetzungen verständlich machen, denen die christliche Offenbarung in der Bibel Rechnung trägt. Ausgehend von den in den Kanon aufgenommenen Evangelien, werden wir die Begriffe „Reich Gottes“ und „ewiges Leben“ behandeln. Vor allem mit Hilfe von Paulus und Johannes werden wir den tiefen Sinn von Rechtfertigung, Heil und neuer Schöpfung zu ergründen suchen. Obwohl unser Beitrag beschränkt bleibt, will er doch das zutage fördern, was in einer schwer verständlichen Sprache immer noch wertvoll für die persönliche Orientierung der Christen ist.

Der Autor

René Kieffer, geb. 1930 in Aumetz; Studien der Philosophie und Sprachwissenschaften in Paris, Freiburg i.Br. und München (Doktorat in Luxemburg); Studien der Philosophie und Theologie an der theologischen Fakultät der Dominikaner Le Saulchoir (Lektorat); von 1962 bis 1964 Studien an der Ecole Biblique in Jerusalem (Diplom); Doktorat (Neues Testament) 1968 in Uppsala; 1970–1989 Professor in Lund; seit 1990 ordentlicher Professor in Uppsala. Seine Hauptforschungsgebiete sind das Johannesevangelium und Paulus. Veröffentlichungen u.a.: *Jesus raconté*, Paris 1996; (auf schwedisch, z.T. auch auf deutsch übersetzt): *Theologie des Neuen Testaments; Kommentar zum Johannesevangelium* (2 Bde.). Anschrift: Paprikagatan 3, S-75449 Uppsala, Schweden.

1. Reich Gottes und ewiges Leben in den Evangelien

Die französische Sprache hat drei vom Wort „roi“ (König) abgeleitete Substantive: „Royauté“ (Königtum) bezeichnet

die Würde der Königsherrschaft, „règne“ (Königsherrschaft) die Ausübung der Macht des Königs und „Royaume“ (Königreich) das Territorium, über das sich die Herrschaft erstreckt. Das Griechische hat für all dies nur das eine Wort *basileia*. Je nach dem Kontext bedeutet *basileia* etwa „royaume“ in den Seligspreisungen bei Matthäus (5,3.10), „royauté“ in der Szene, in der sich Jesus und Pilatus gegenüberstehen (Joh 18,36), und „règne“ im Großteil der anderen Evangelientexte. Im Alten Testament wurden das konkrete Königtum und die entsprechende Ideologie bei den Propheten und in der apokalyptischen Literatur aus einer eschatologischen Perspektive interpretiert. Das Königtum wurde zum tragenden Begriff für die Erwartung einer messianischen Zeit, in der Recht und Gerechtigkeit letztendlich verwirklicht sein würden (vgl. z.B. Ps 72). Die Erfahrung der Unterdrückung durch fremde Könige ließ das jüdische Volk darauf hoffen, daß Gott eines Tages seine Unterdrücker absetzen würde. So heißt es beim Propheten Daniel: „Zur Zeit jener Könige wird aber der Gott des Himmels ein Reich errichten, das in Ewigkeit nicht untergeht; dieses Reich wird er keinem anderen Volk überlassen. Es wird alle jene Reiche zermalmen und endgültig vernichten; es selbst aber wird in alle Ewigkeit bestehen. (Dan 2,44)

Zur Zeit Jesu dachte man, daß die Königsherrschaft Gottes mit ihrer heilenden Macht verborgen bleibe, weil die Heiden Israel immer noch unterdrücken. Im sehr alten Gebet des Kadisch, auf das sich Jesus im „Vater unser“ bezieht, drücken es die frommen Juden auf folgende Weise aus: „Der große Name Gottes sei erhoben und geheiligt auf der Welt, die er nach seinem Willen geschaf-

fen hat. Möge er bald, in naher Zukunft, seine Königsherrschaft aufrichten, während der Zeit unseres Lebens und unserer Tage, und während der Lebenszeit des Hauses Israel.“

Diese zukünftige Königsherrschaft verkündet Jesus in unseren kanonischen Evangelien. So schreibt Markus: „Von denen, die hier stehen, werden einige den Tod nicht erleiden, bis sie gesehen haben, daß das Reich Gottes (in seiner ganzen Macht) gekommen ist.“ (Mk 9,1; vgl. Mt 16,28 und Lk 9,27) Für die Evangelisten wurde diese Macht vorweggenommen in der Verklärung, und sie wurde offenbar in der Auferstehung, doch ihre letzte Vollendung mit der Wiederkunft Christi steht noch aus. Diese zeitliche Mehrdeutigkeit ist auch im Ausruf Jesu enthalten: „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!“ (Mk 1,15; vgl. Mt 4,17) Eine ähnliche Formulierung findet sich in der gemeinsamen Quelle Q von Matthäus und Lukas (Mt 10,5-7 und Lk 9,2; Mt 12,28 und Lk 11,20). Was ist ihre Bedeutung? Soll man auf der Verwendung des Perfekts *éggiken* insistieren und sagen, daß die Königsherrschaft Gottes schon gekommen ist, indem man sich auf das *éphthasen* in Mt 12,28 und Lk 11,20 stützt? Oder muß man - mit Berufung auf die geläufigere Bedeutung von *éggiken* - die Königsherrschaft Gottes als nahegekommen verstehen? Zahlreiche Exegeten haben darüber eine intensive Diskussion geführt.¹ In jedem Fall kann diese Frage nicht allein anhand des Gebrauchs dieser beiden Verben entschieden werden. Man kann höchstens sagen, daß die Zeit der Vollendung gekommen ist.

Den Evangelisten zufolge ist sich Jesus

der Nähe der Endzeit bewußt. Er lädt alle, die ihm zuhören, dazu ein, umzukehren und an die Frohe Botschaft, die er verkündet, zu glauben. Um ins Königreich Gottes zu gelangen, muß man es wagen, radikale Entscheidungen zu treffen, denn „es ist besser für dich, einäugig in das Reich Gottes zu kommen, als mit zwei Augen in die Hölle geworfen zu werden“ (Mk 9,47). Jesus selbst erwartet, eines Tages am messianischen Festmahl im Königreich Gottes teilnehmen zu können (vgl. Mk 14,25), das im Wunder der Brotvermehrung für die Juden (Mk 6,32-44) und im Brot für die Heiden (Mk 7,24-30) vorweggenommen ist.

Mit Hilfe von Gleichnissen, die paradox bleiben, wird der geheimnisvolle Charakter des Wachsens der Königsherrschaft Gottes verkündet. Zur Zeit der Predigt Jesu hat diese Königsherrschaft erst begonnen. Das Wort ist ausgesät und trägt Früchte, wenn es auf gutes Erdreich fällt (Mk 4,3-20 par). Der Leser wird implizit dazu eingeladen, gutes Erdreich für diese Saat zu sein, die starker Wurzeln bedarf. Die Königsherrschaft Gottes wächst wie die Saat, die von selbst hervorsproßt, bis zum Tag der Ernte (Mk 4,26-29). Das Senfkorn mag als das kleinste Samenkorn der Welt gelten, aber wenn man es ausgesät hat, dann wird es größer als alle anderen Gewächse (Mk 4,30.32).

Die Königsherrschaft Gottes ist in gewissem Sinne bereits in der Person Jesu gekommen. Sie zeigt sich in allen Wundern, die er vollbringt, um seine Verkündigung der Frohen Botschaft zu untermauern. Die Zwölf dienen als Modell für alle Gläubigen, die ihrerseits dazu aufgerufen sind, auf den Meister zu hören. Doch trotz der Machterweise Je-

su bleiben die Jünger verhärtet und sind noch nicht bereit für die Offenbarung des Geheimnisses ihres Meisters (vgl. Mk 6,52; 8,17). Die Einweisung in die Herrlichkeit des verklärten Christus bereitet die drei führenden Jünger, Petrus, Jakobus und Johannes (Mk 9,2ff par), darauf vor, zu begreifen, in welchem Sinne Jesus auferstehen wird.

Matthäus und Lukas präsentieren eine viel komplexere Auffassung der Lehre Jesu mit all ihren moralischen und geistlichen Anforderungen, aber sie behalten die Grundperspektive des Markus bezüglich der Königsherrschaft Gottes bei. Johannes hingegen interpretiert die Königsherrschaft Gottes neu. Er sieht sie konkretisiert in der Person Jesu, der dem Gläubigen das Leben gibt. Die Königsherrschaft Gottes ist nunmehr identisch mit der Verkündigung des Werkes Gottes, das zu vollenden Jesus vom Vater gesandt wurde. Seit C.H. Dodd² sprechen die Exegeten gern von einer realisierten Eschatologie im vierten Evangelium. Das Gericht findet bereits auf dieser Erde statt: „Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet; wer nicht glaubt, ist schon gerichtet“ (Joh 3,18). Desgleichen ermöglicht es der Glaube, bereits von jetzt an im ewigen Leben zu leben: „Der Menschensohn (muß) erhöht werden, damit jeder, der (an ihn) glaubt, in ihm das ewige Leben hat.“ (Joh 3,15; vgl. 3,36; 6,40.47)

Das vierte Evangelium und die synoptischen Evangelien ergänzen einander: Die Herrschaft Gottes ist bei Markus, Matthäus und Lukas gleichsam ein Schlüsselbegriff, der es dem Gläubigen ermöglicht, sein Leben hier in einer dynamischen und entwicklungsbezogenen Perspektive zu deuten. Ein geistlicher und moralischer Kampf läßt die Saat der

Königsherrschaft Gottes unter den Menschen wachsen, doch ihre Vollendung kommt erst am Ende der Zeiten, die für jeden Menschen mit der Grenze des persönlichen Todes zusammenfällt. Johannes dagegen lädt die Gläubigen dazu ein, bereits von jetzt an das Geheimnis des Lebens und der Liebe Gottes zu leben. Diese Gegenwärtigkeit gibt die Kraft und die nötige Distanz in jedem Kampf für die Königsherrschaft Gottes.

2. Rechtfertigung, Heil und neue Schöpfung bei Paulus und Johannes

a) Angesichts eines Mißbrauchs der frommen Werke seiner Zeit war Martin Luther im Recht, wenn er protestiert und mit allem Nachdruck auf der Rechtfertigung allein durch den Glauben insistiert hat, was das Verständnis der christlichen Botschaft betrifft. Die wichtige Einsicht des Paulus lief tatsächlich Gefahr, in Vergessenheit zu geraten. Doch Luther hatte darin unrecht, auf die paulinischen Texte seine eigene Angst und seinen eigenen Kampf gegen das Papsttum zu projizieren.

Es lohnt sich, die drei Kommentare, die er der ersten expliziten Darstellung des Paulus über die Rechtfertigung widmet, wieder zu lesen: Es handelt sich um den Konflikt zwischen Petrus und Paulus in Antiochien, der in Gal 2,11-21 berichtet wird.³ Man merkt hier, daß Luther eine Entdeckung macht, die sein Leben völlig verändert. Als Mönch hatte er sich bemüht, von einem strengen Gott, der die Züge seines leiblichen Vaters trug, Ver-söhnung zu erlangen. Plötzlich entdeckte er, daß Gott vor allem anderen ein Gott der Barmherzigkeit ist, der alle dazu einlädt, in der Gnade Christi zu leben.

Der Heidenapostel erinnert daran, daß es die Werke des Gesetzes weder Petrus noch ihm ermöglichen, gerechtfertigt zu sein, sondern einzig und allein der Glaube an Jesus Christus (Gal 2,16). Gerade indem sie die Forderungen des Gesetzes wieder einklagten („Wenn ich allerdings das, was ich niedrigerissen habe, wieder aufbaue ...“ [Gal 2,18]), würden sich Petrus oder Paulus als Übertreter des Gesetzes erweisen. „Ich aber [Paulus, Petrus, und jeder Christ] bin durch das Gesetz dem Gesetz gestorben, damit ich für Gott lebe.“ (Gal 2,19) Paulus geht hier davon aus, daß Christus, am Kreuz wie ein Verfluchter gestorben, bezahlt hat, um uns vom Fluch des Gesetzes zu befreien (vgl. Gal 3,13). Seither gilt der Segen Abrahams für alle, Juden und Heiden gleichermaßen (vgl. Gal 3,14). Aufgrund dieser von Christus bewirkten Veränderung kann Paulus in nahezu mystischer Bewegung schreiben: „Ich bin mit Christus gekreuzigt worden; nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir. Soweit ich aber jetzt noch in dieser Welt lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat.“ (Gal 2,19f)

In seinem fiktiven Gespräch mit Petrus und den anderen Christen in Antiochien wechselt Paulus in Gal 2,14-21 von einem „wir“, das Petrus, Paulus und alle Judenchristen umfaßt, zu einem „ich“, das seine persönliche Erfahrung ausdrückt. Seit A. Schweitzer⁴ haben die Exegeten die Frage umfassend diskutiert, ob die paulinische Mystik der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein vorausgeht oder nicht. Unserer Auffassung nach ist die Rechtfertigung durch den Glauben in den Schriften des reifen Paulus grundlegend und geht über die Frage nach der Inte-

gration von Juden und Heiden in ein und derselben Kirche hinaus. Die nahezu mystische Erfahrung des Glaubens an den gestorbenen und auferstandenen Christus hat Paulus sehr früh dazu geführt, die Bedeutung der Gnade Gottes für das Heil zu unterstreichen.

Im Brief an die Römer hat der Apostel schließlich seine Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben in ihrer ganzen Tragweite entfaltet. Er überwindet dabei den Pessimismus vieler Juden, die annahmen, daß alle gerechten Menschen bei entsprechender Gelegenheit sündigen würden. Er betont, daß die Juden mit ihrem Gesetz den Heiden nichts voraus hätten, denn alle können „Sünder“ genannt werden.⁵ In Gal 2,15 konnte Paulus noch als Jude die Heiden als „Sünder“ charakterisieren. Jetzt aber betont er, daß selbst die Juden als Sünder betrachtet werden müssen. „Denn es gibt keinen Unterschied: Alle haben gesündigt und die Herrlichkeit Gottes verloren. Ohne es verdient zu haben, werden sie gerecht, dank seiner Gnade, durch die Erlösung in Christus Jesus.“ (Röm 3,22-24). Ebenso kann er schreiben: „Gott aber hat seine Liebe zu uns darin erwiesen, daß Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren ... Wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die vielen zu Sündern wurden, so werden auch durch den Gehorsam des einen die vielen zu Gerechten gemacht werden.“ (Röm 5,8.19)

Genau diesen Aspekt hebt Luther in seinen Kommentaren hervor, was in der protestantischen Tradition dazu geführt hat, daß die Rechtfertigung durch den Glauben als „articulus stantis et cadentis ecclesiae“⁶ betrachtet wurde. Aufgrund des Beharrens Luthers gegen die monastischen Praktiken kam es zu

Mißverständnissen. Paulus war immer der Auffassung, daß der Glaube Früchte trägt (Phil 1,11; Röm 7,4), dazu gehört auch ein gutes Werk (Phil 1,6; 2Kor 9,8); aber er hat jene bekämpft, die dachten, die Werke des Gesetzes würden zum Glauben an Christus führen. Bereits als Jude wußte er, daß bei der Erwählung Israels und beim Bundes-schluß alle Initiative auf seiten Gottes war. Doch „die Werke des Gesetzes“, die die Praxis der Juden ermutigten, konnten zum Hindernis für den Glauben an den gestorbenen und auferstandenen Christus werden. Denn nach dem schönen Wort von Theresia von Lisieux ist für den zutiefst religiösen Menschen letztlich „alles Gnade“.

Das können wir auch im vierten Evangelium feststellen. Der Glaube an Jesus ermöglicht den Zugang zum ewigen Leben. Ganz wie Paulus weiß der Evangelist, daß dieser Glaube ein freies Geschenk Gottes ist. Jesus kommt vom Vater und vollendet sein Werk gemäß dem Gebot Gottes (Joh 10,18; 12,49f; 14,31; 15,10). Er verherrlicht seinen Vater auf Erden, und dieser verleiht ihm seinerseits am Kreuz die Herrlichkeit, die er von Anfang an hatte (vgl. Joh 17,1-5). Der Vater ist es, der alles in die Hände des Sohnes zurückgab (Joh 3,35). Diese Jesus verliehene Gewalt wird dann konkretisiert durch folgende Vollmachten: zu richten (Joh 5,22.27), das Leben in sich zu haben (Joh 5,26), die Worte zu sprechen, die vom Vater kommen (Joh 12,49; 17,8), den Namen und die Herrlichkeit des Vaters zu empfangen (Joh 17,11f. 22) und schließlich Macht über alles Fleisch zu haben (Joh 17,2). Es ist gleichfalls der Vater, der Jesus die Jünger gibt (Joh 6,37; 17,6) und der sie liebt (Joh 17, 23.26). Alle Initiative geht

also vom Vater aus, auch die Ermöglichung des Glaubens an Jesus. „Das ist das Werk Gottes, daß ihr an den glaubt, den er gesandt hat.“ (Joh 6,29) Wie Jesus in allem die Initiativen des Vaters widerspiegelt, so handelt auch Gott in allem, was er für seine Jünger tut.

Von den alttestamentlichen Wurzeln her gesehen, geht es bei der Rechtfertigung nicht in erster Linie um das Heil des einzelnen, sondern um kosmische Bezüge. Genauso wie der ägyptische Begriff für die Wahrheit (*ma'at*) die Harmonie zwischen dem Universum und der Gesellschaft zum Ausdruck bringt, so beschreibt Gerechtigkeit (*sedeq*) im Alten Testament die rechte Beziehung zwischen Mensch und Gott. Gott ist es, der gerecht ist und Israel durch seinen Bund und die Tora rechtfertigt. Die Tora ist weniger ein „Gesetz“ als vielmehr eine kontinuierliche Unterweisung. In diesem Sinne wird Abraham für Paulus durch seinen Glauben ein Modell der Gerechtigkeit. Man muß über den Sinai-Bund hinaus weiter zurückgehen zu den Verheißungen an Abraham, den Vater der Glaubenden.

b) Paulus und Johannes benutzen jeweils unterschiedliche Begriffe, aber sie treffen sich darin, wie sie ihre Erfahrung der Initiativen Gottes beschreiben. Das können wir auch anhand ihrer Darstellungen des Heiles und der neuen Schöpfung überprüfen.

Der Titel „Retter“ (*sotér*) wird in den Evangelien wenig benutzt; um so häufiger findet er sich in den späten Schriften des Neuen Testaments. Paulus verwendet ihn einmal in einem deutlich eschatologischen Kontext: „Unsere Heimat aber ist im Himmel. Von dorthier erwarten wir auch Jesus Christus, unseren Herrn, als Retter.“ (Phil 3,20)

Ungeachtet dieser eschatologischen Sinnspitze des Titels bei Paulus, wird die Rolle des Retters in den Evangelien von Jesus in seinem irdischen Wirken, seinem Tod und seiner Auferstehung vollkommen ausgefüllt. Als Vollendung seiner Heilungswunder rettet Jesus in gewissem Sinne alle, die seiner bedürfen. In diesen Wundern besteht das Heil darin, die Gesundheit oder sogar das Leben wiederzuerlangen, aber sie ändern nichts an der Sterblichkeit des Menschen. Die Evangelien setzen ein Heil im endgültigen Sinn voraus, das im Sieg über den Tod selbst besteht. Wenn Jesus einem Kranken die Sünden vergibt, dann zeigt er an, daß sein Handeln als Verkünder der Königsherrschaft Gottes auch das ewige Leben betrifft. Sein Leben, sein Tod und seine Auferstehung richten das Geschick des Menschen auf einen Zustand des Lebens hin aus, in dem der Tod endgültig besiegt ist.

Johannes drückt dies deutlicher aus als die anderen drei Evangelisten. Der Gang Jesu zum Kalvarienberg und zum Kreuz ist ein Hingehen zum Vater (vgl. Joh 13,1-4). Jesus, der Durst hat und den Essig trinkt, kann sagen: „Alles ist vollbracht“ (Joh 19,28-30), denn er ist eben deshalb gekommen, um die Sendung zu erfüllen, die ihm vom Vater aufgetragen war. In diesem Sinne ist er „wirklich der Retter der Welt“. „Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richtet, sondern damit die Welt durch ihn gerettet wird.“ (Joh 3,17) In der jüdischen Tradition ist es Gott, der die Toten auferwecken wird. Doch Johannes zögert nicht, diese Funktion Jesus zuzusprechen. „Die Stunde kommt, in der alle, die in den Gräbern sind, seine Stimme hören und herauskommen werden: Die das Gute getan haben, werden

zum Leben auferstehen, die das Böse getan haben, zum Gericht.“ (Joh 5, 28f)

Was Johannes hier nur andeutet, wird im paulinischen Denken zentral. Mit einer ausgesprochenen Originalität im Hinblick auf das zeitgenössische Judentum vertritt Paulus den Gedanken, daß es außerhalb der Sphäre des auferstandenen Christus keine Totenaufstehung geben wird.⁷ Im Alten Testament bleibt das ewige Leben nach dem Tod vage. Eine reduzierte Existenz erwartet den Menschen in der Scheol. Selbst als die Auferstehung ins Blickfeld rückt, scheint sie vor allem ein neues irdisches Leben zu sein, z.B. in Ez 37 und Dan 12. Dennoch erkennt man darin auch das geheimnisvolle Handeln Gottes, der die Gerechten aus der Scheol aufsteigen läßt, um ihnen in einem verwandelten Leben an seinem Reich Anteil zu geben (vgl. Dan 12,2f). Der Gott, der die Menschen erschaffen hat, kann auch die Blutzegen des Glaubens auferwecken (2 Makk 7,9ff).

Dieser Vorgeschmack einer Hoffnung auf ein Jenseits vor Gott wird dank der konkreten Auferstehung Christi bei Paulus stärker. Wie der Vater Jesus auferweckt hat, so wird er auch zusammen mit dem Sohn und seinem Geist die Toten auferwecken. „Christus will ich erkennen und die Macht seiner Auferstehung und die Gemeinschaft mit seinen Leiden; sein Tod soll mich prägen. So hoffe ich, auch zur Auferstehung von den Toten zu gelangen.“ (Phil 3,10f) Und dies ist der Grund dafür: „Nun aber ist Christus von den Toten auferweckt worden als der Erste der Entschlafenen ... wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle lebendig gemacht werden.“ (1Kor 15,20) Der Geist, der nach Gal 1-3 Prinzip des Lebens in der Schöpfung

ist, ist es auch in der Auferstehung der Toten (vgl. bereits Ez 37), doch nach Paulus handelt er immer in Gemeinschaft mit dem auferweckten Christus.

Der Apostel weiß nicht, wie diese neue Schöpfung in Christus geschehen wird, aber er greift zur Analogie des Samenkornes: „Und was du säst, hat noch nicht die Gestalt, die entstehen wird; es ist nur ein nacktes Samenkorn, zum Beispiel ein Weizenkorn oder ein anderes. Gott gibt ihm die Gestalt, die er vorgesehen hat, jedem Samen eine andere.“ (1Kor 15,37f) Dieses Bild erlaubt es ihm, bei aller Unähnlichkeit an einer Kontinuität zwischen unserem jetzigen Leib und dem auferweckten Leib festzuhalten. Für Paulus handelt es sich um dieselbe schöpferische Kraft, wie sie in der Auferweckung Christi offenbar wurde. Der Kolosserbrief entfaltet dann diesen Aspekt und zeigt, wie alles in Christus geschaffen ist, dem Erstgeborenen der Toten (Kol 1,15-20)

Eine Schöpfungstheologie, die über das Schicksal des Menschen hinaus die konkreten Konsequenzen des Glaubens an die Menschwerdung und an die Auferstehung des Sohnes Gottes für das gesamte Universum in den Blick nimmt, muß hier eine Hermeneutik entwickeln, die der Welt bis in ihre völlig materiellen Aspekte hinein Rechnung trägt.⁸ In diesem Sinne wagt Paulus zu schreiben: „Denn die ganze Schöpfung wartet sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes. Die Schöpfung ist der Vergänglichkeit unterworfen, nicht aus eigenem Willen, sondern durch den, der sie unterworfen hat; aber zugleich gab er ihr Hoffnung: Auch die Schöpfung soll von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes. Denn wir wissen,

daß die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt.“ (Röm 8,19-22) Dieses Glaubensbekenntnis liegt auf einer anderen Ebene als eine philosophische Reflexion über das Schicksal des Kosmos, aber sie ist nicht ohne Bezug dazu. Das christliche Heil, das „eine neue Erde und einen neuen Himmel“ kennt, hat kosmische Bezüge. Das, was Paulus vor Augen hat, wird Wirklichkeit werden: „Wenn ihm dann alles unterworfen ist, wird auch er, der Sohn, sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott herrscht über alles und in allem.“ (1Kor 15,28)

Die Sprache des Glaubens, die eine Welt des Heils und ein Jenseits in bezug auf unser irdisches Leben beschreibt, bleibt notwendigerweise vage. Johannes und Paulus sind sich des bildhaften Charakters der Sprache, die sie benutzen, sehr wohl bewußt. Sie sind interessiert daran, eine lebendige Beziehung herzustellen zwischen den Gläubigen, an die sie sich wenden, und Christus, dem sie in ihrem eigenen Leben begegnet sind.

Kann eine solche Lehre die Christen auch heute noch überzeugen? Ja, sofern sie auch selbst die Begegnung mit Christus in ihrem Leben persönlich erfahren haben. Vielleicht sind die Christen mehr als jemals zuvor dazu aufgerufen, dem Handeln Gottes in einer Welt nachzuspüren, die auf ihn verzichten zu können scheint.

In seinem klassischen Werk über die „Theologie des Alten Testaments“ baut Gerhard von Rad seinen Entwurf um die Heilsgeschichte als Zentrum auf.⁹ Vielfache Perspektiven werden von der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft Israels her aufgezeigt. Von Rad zieht vor allem die prophetischen und die

Geschichtsbücher heran, aber er tut sich schwer, in seinen Entwurf die Weisheitsschriften zu integrieren. Dennoch bleibt seine Perspektive eines heilschaffenden Wortes Gottes grundlegend, um die Verbindung zwischen Altem und Neuem Testament zu verstehen, wie immer es auch um die Versöhnung zwischen realer und erzählter Geschichte stehen mag.

Die Juden haben das Alte Testament - das sie selbst Tanak (zusammengesetzt aus den Anfangskonsonanten von Tora, nebiim und ketubim, also Tora, Propheten und Schriften; Anm. d. Übers.) nennen - auf andere Weise verstanden. Sie stellen ihre eigene Auffassung von Tora in den Mittelpunkt, Tora als Unterweisung Gottes mit ihren vielfachen haggadischen und halachischen Interpretationen in Mischna und Talmud. Diese Interpretationen sollen den Lebensweg des gläubigen Juden erleuchten.

Die Christen können der Bibel eine analoge Lehre entnehmen, denn nach Paulus und Johannes hat Jesus dem Gesetz zu seiner Vollendung verholten. Wie ihre jüdischen Geschwister glauben die Christen, daß Gott in dieser Welt handelt, doch für diese ist das Heil in der Person Jesu Christi konkret geworden. Königsherrschaft Gottes, Rechtfertigung, ewiges Leben, Heil und neue Schöpfung sind in ihren Augen vom unauslöschlichen Siegel der Menschwerdung und Auferstehung des Sohnes Gottes geprägt.

Es stellt sich uns eine persönliche Frage: Was ist in einer Welt, in der Gewalt und Ungerechtigkeit überhand nehmen, zu tun, damit diese schöne Theologie der Schöpfung und des Heils nicht nur ein frommes Reden bleibt, sondern auch unser ganzes tägliches Leben inspiriert?

Und im umgekehrten Sinne: Wenn wir unseren Glauben ernst nehmen, wie können wir es dann vermeiden, engstirnige Fanatiker zu werden, die sich mit denen, die unsere Hoffnung nicht teilen, nicht mehr verständigen können? Der christliche Glaube lehrt uns, daß wir inmitten der schwierigen Probleme, die die

Menschheit bedrücken, dankbar jenen Teil von Gnade annehmen sollen, der uns zugeteilt ist. Wir sind dazu aufgerufen, diese Gnade Frucht bringen zu lassen in tiefem Respekt denen gegenüber, mit denen sich der Sohn Gottes selbst identifiziert hat, als er Mensch geworden ist.

¹ Vgl. die Dokumentation bei J. Carmignac, *Le Mirage de l'Eschatologie. Royauté, Règne et Royaume de Dieu ... sans Eschatologie*, Paris 1979.

² C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953; vgl. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1968, 427-445.

³ Für eine ausführlichere Darstellung vgl. R. Kieffer, *Foi et Justification à Antioche. Interpretation d'un conflit (Ga 2,14-21)*, Paris 1982.

⁴ A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930; vgl. auch E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, London 1977.

⁵ Zu all diesen Fragen vgl. M. Winnige, *Sinners and the Righteous. A Comparative Studie of the Psalms of Solomon and Paul's Letters*, Stockholm 1995.

⁶ Vgl. z.B. I. Lönning, *Paulus und Petrus. Gal 2,11 ff als kontroverstheologisches Fundamentalproblem*, in: *Studia Theologica* 24 (1970) 1-69.

⁷ Diesen Aspekt haben wir in folgendem Artikel entfaltet: R. Kieffer, *Résurrection du Christ et résurrection générale. Essai de structuration de la pensée paulinienne*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 103 (1981) 330-344.

⁸ In diesem Sinne vgl. die Kosmologie Karl Rahners, dargestellt von Ph. Geister, *Aufhebung zur Eigentlichkeit. Zur Problematik kosmologischer Eschatologie in der Theologie Karl Rahners*, Uppsala 1996.

⁹ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, 2 Bde., München 1957/1960. (6. Aufl. 1969/1975).

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Bruno Kern MA