

Universal in der Partikularität

Zum widersprüchlichen Begriff des Gottesvolkes

von Tamás Czopf

Der Begriff *Volk Gottes* hat auf dem II. Vatikanum Karriere gemacht. Die Rezeptionsgeschichte spiegelt die Vor- und Nachteile des Begriffs wider. Sowohl die neue Verhältnisbestimmung von Kirche und Judentum als auch die pluralistische Religionstheorie machen den Begriff zu einem brisanten Terminus. Der Aufsatz hält zum einen an der Unverzichtbarkeit des Begriffs aber auch an der Einzigkeit des Gottesvolkes fest und möchte die Diskussion von seinen biblischen Wurzeln her vertiefen. In seiner Geschichte „definiert“ Israel in der Partikularität einer Ethnie grundlegend den „populus Dei“. Die Kirche *universalisiert* das „Volk Gottes“, bleibt aber historisch und theologisch von Israel abhängig – auch in ihrer Partikularität.

1. Der verschärfte Kontext des Begriffs ‚Gottesvolk‘

1.1 Zum Schlüsselbegriff erhoben

Die Vorstellung vom Gottesvolk sei im Umfeld des II. Vatikanischen Konzils „eine wahre und sehr erregende Entdeckung“ gewesen, meint Yves Congar, die sich „auf recht außergewöhnliche Weise“¹ in der katholischen Welt vollzogen habe.

Norbert Lohfink charakterisierte ein Jahrzehnt nach dem II. Vatikanischen Konzil den Vorgang, was dort mit dem Volk-Gottes-Begriff geschah, mit dem Gleichnis von der „Katze im Sack“: Indem die Konzils-Väter den Volk-Gottes-Begriff favorisierten, habe man geradezu absichtlich die Katze im Sack kaufen wollen. Als dann die Väter nach Hause kamen und ihren Gläubigen den Sack aufknüpften, da sprang eine biblische Katze heraus, die etwas anders aussah, als man erwartet hatte. Sie begann sogar manchmal zu fauchen.²

Hinter dieser Parabel steht die These, dass der Begriff „Volk Gottes“ als konziliarer Schlüsselbegriff der Ekklesiologie inhaltlich mehr oder weniger unbekannt bzw. unreflektiert war. Damit erwies sich das Konzil allerdings wieder einmal als prophetisch, da es, ohne es genau zu wissen, auf einen geeigneten Begriff setzte. Bald zeigten sich aber durch zweifelhafte Anwendungen am Begriff Gebrauchsspuren, und dies führte ihm gegenüber zu einer allmählichen Zurückhaltung. Inzwischen ist die Skepsis gewachsen, manche machen sich dafür stark, ihn aufzugeben. So stellt sich bisweilen die Frage: Wäre

¹ Yves Congar, *Heilige Kirche. Ekklesiologische Studien und Annäherungen*, Stuttgart 1966, 19.

² Vgl. Norbert Lohfink, *Unsere großen Wörter*, Freiburg i. Br. 1977, 125 f.

es nicht besser, die Katze laufen zu lassen; oder soll man sie weiter domestizieren? Kann der Begriff des Gottesvolkes heute besser verstanden werden als vor 50 Jahren und kann er eine Hilfe in den aktuellen Fragen der Kirche sein, oder ist er überholt?

1.2 Zunehmend abgeschrieben

Eine bemerkenswerte Kritik äußerte Papst Benedikt XVI. in der Einleitung zu den einschlägigen Bänden seiner gesammelten Schriften zum Konzil: Darin schreibt er über die „Schwäche“ des kleinsten und vielleicht wirkungsvollsten Konzils-Dekrets, *Nostra aetate*. Der Text

„spricht von Religion nur positiv und lässt dabei die kranken und gestörten Formen von Religion beiseite, die geschichtlich und theologisch von großer Tragweite sind: Der christliche Glaube war deshalb von Anfang an nach innen wie nach außen auch religionskritisch.“³

Wenn der Volk-Gottes-Begriff in ein von Schlagwörtern wie „Toleranz“ und „Konkurrenz“ geprägtes Milieu gerät, ist man leicht der Versuchung ausgesetzt, ihn seines biblischen Inhalts zu entledigen und in eine falsche Bescheidenheit zurücktreten zu lassen. Ein solches Milieu atmet die sog. „pluralistische Religionstheologie“, die einen „methodischen Optimismus“ auf die Religionen hin und eine methodische „Einschüchterung“ der katholischen Kirche gegenüber pflegt. Da die Kirche die Partikularität und Kontextualität mit allen Religionen teile, habe sie auch die Universalität und Absolutheit nur mit ihnen gemeinsam zu tragen.

Wie unten (Pkt. 3) zu zeigen sein wird, formuliert die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* gleich als Auftakt zum Kapitel über „Das Volk Gottes“ einen Satz, der in seiner heilsgeschichtlichen Sicht nach biblischem Muster die Zeit- und Ortsgebundenheit des Gottesvolkes mit der Universalität der Schöpfungs- und Erlösungsidee Gottes verbindet.

1.3 Im jüdisch-christlichen Gespräch problematisch

Es fällt auf, dass in offiziell jüdischen Äußerungen, die auf die Neupositionierung der Christen zum Judentum reagieren, Ausdrücke wie Gottesvolk, Erwählung, Berufung, Sonderstellung u. ä. gemieden werden.⁴ Zu beobachten ist vielmehr eine Tendenz, die schuldbewusst ausgestreckte Hand der Kirchen freudig anzunehmen und die zwei Gemeinschaften theologisch voneinander fernzuhalten.⁵

³ Benedikt XVI., Vorwort, in: Joseph Ratzinger, Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften Bd. 7/1), Freiburg u. a. 2012, 5–9, hier 8.

⁴ Vgl. u. a. die aus dem Jahr 2002 stammende „jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum“ „Dabru emet. Redet Wahrheit“, in: http://www.jcrelations.net/Dabru_Emet_-_Redet_Wahrheit.2419.0.html?L=2 (zuletzt geprüft 18.4.2017). Ähnlich in der am 3. Dezember 2015 von mehr als 50 Rabbinen unterzeichneten Erklärung „Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen“, in: http://www.jcrelations.net/Den_Willen_unseres_Vaters_im_Himmel_tun__Hin_zu_einer_Partnerschaft_zwischen_Jud.5227.0.html?L=2 (zuletzt geprüft am 18.4.2017).

⁵ Exemplarisch ist Jacob Neusners nicht mehr polemische, sondern friedlich post-kontroverse These, Judentum und Christentum (zumindest in der heutigen Form) seien zwei verschiedene Religionen, die miteinander kaum etwas zu tun hätten, vor allem, wenn sie dieselben Schriften lesen aber sie völlig verschieden verstehen. *Jacob Neusner*, Ein Rabbi spricht mit Jesus. Ein jüdisch-christlicher Dialog, München 1997, 10 f.

Zu einem ähnlichen Schluss kommen auch christliche Autoren – vor allem aus dem Raum der Reformation. Das Bezogen-Sein der Kirche auf Israel realisiert sich in einer ehrfürchtigen Hochschätzung des Gottesvolkes, dessen Ehrentitel die Kirche für sich gar nicht beanspruchen sollte.⁶

Die Höflichkeit ist mehr als berechtigt. Sie birgt jedoch die Gefahr in sich, die Verhältnisbestimmung der Kirche zu Israel von theologischen Inhalten und Anforderungen biblischer Art zu befreien und sie auf die (durchaus legitime) Gemeinsamkeit humanisierender Aktionen zu beschränken.

2. Vorteile und Gefahren des Begriffs

2.1 Die Vorteile

1. Der Begriff „Volk Gottes“ war auf dem Konzil vor allem aus zwei Gründen so beliebt und begehrt:

a) Der positive Grund war, dass er aus der Liturgie und aus der – vor allem aber nicht nur – protestantischen Bibelexegese (u. a. Dahl, Opeke, Käsemann und Koster, Peterson, Congar, Lubac) zur Verfügung stand und im Bewusstsein war. Dadurch verband sich mit diesem Begriff nicht nur eine Art Evidenz und Vertrautheit, sondern zugleich auch eine innovative Kraft.

b) Der andere Grund für die Karriere des Begriffs liegt im damaligen Wandel der Ekklesiologie. Nach einem enggeführten hierarchischen, juristischen, klerikalistischen und triumphalistischen Kirchenbegriff, der besonders seit der Enzyklika Pius' XII. *Mystici corporis* (1943) stark kritisiert wurde, war „Volk Gottes“ als Kirchenbezeichnung zu einem Korrektur-, fast würde man sagen, „Kontrastbegriff“ geworden und diente für manche als programmatisches Schlagwort. Dadurch wurde der Begriff nicht nur bekannt, sondern beliebt und auch umstritten.

2. Stichwortartig können die Hauptvorteile bzw. Versprechungen des Begriffs aufgezählt werden.

a) Der Begriff suggerierte oder erlaubte vor allem, eine umfassende Einheit des Gottesvolkes zu denken. Diese Einheit umfasst auf der horizontalen Ebene die Zusammengehörigkeit von Kirche und Israel – eine Besonderheit und auch ein Schlüssel für die Rezeption, worauf wir noch zurückkommen müssen.

Außerdem ging es um eine innerchristliche Einheit. Der Volk-Gottes-Begriff ist in der Lage, eine Brücke zu schlagen über Spaltungen zwischen den christlichen Kirchen hinweg. Diese ökumenische Funktion ist sicherlich ein wesentlicher Vorteil des Begriffs.

⁶ Im Statement einer Konsultation 10 Jahre nach der Veröffentlichung der Studie „Kirche und Israel“ (24. Juni 2001) formuliert die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE): „Es wird angeregt darüber nachzudenken, ob sich, statt Israel und Kirche unter einen gemeinsamen Begriff wie ‚Volk Gottes‘ zu subsumieren, biblisch besser begründet von Israel als dem ‚Volk Gottes‘ und von der Kirche als der ‚Gemeinde Gottes‘ (vgl. u. a. Apg 20,28; 1 Kor 1,2; 10,32; 15,9) sprechen ließe.“ (http://www.jcrelations.net/10_Jahre_Kirche_und_Israel.3400.0.html?id=720&L=2&searchText=Volk+Gottes&searchFilter=%2A [zuletzt geprüft am 18.4.2017].)

Er bezieht sich aber auch auf eine vertikale, hierarchische Ebene: auf die Einheit aller Glieder der Kirche. Hierarchie und Volk, Amt und Laien bilden gemeinsam das Volk Gottes (z. B. LG 30). In diesem Bereich lag bei vielen das Hauptinteresse, denn mit dem Stichwort „Demokratisierung der Kirche“ verband sich vor allem für Theologen aus dem westlichen Raum eine der Hauptversprechungen des Konzils.

b) Zur Aura des Begriffes gehört aber ebenso die Kontinuität, und zwar auf die gesamte Heilsgeschichte bezogen: Die Kirche steht in der Kontinuität mit Israel als Gottes erwähltem Volk, mit dem Werk Jesu als Erneuerung dieses Volkes und mit der jungen Kirche als neu eröffneter Möglichkeit für die Heiden, zu diesem Gottesvolk hinzuzukommen.

Diese Kontinuität gilt nicht nur für die vergangene, sondern auch für die noch ausstehende Geschichte. Auch wenn sich die Kirche als Beginn der Endzeit begreift, lebt sie in einem „Zwischenstadium“ und erlebt darin den *adventus medius*, in dem die Verheißungen bis zur endgültigen Verherrlichung Gottes in Christus am Ende der Zeit weiter gelten.⁷

c) Die vor allem im schlagwortfähigen Ausdruck „wanderndes Gottesvolk“ steckende Konnotation von Unabgeschlossenheit, Unvollkommenheit und Reformbedürftigkeit der realen Kirche machte den Begriff für viele sympathisch. Neben der sakramental-ontologischen Dimension trat die menschliche Dimension wohlthuend mit in den Vordergrund.

2.2 Nachteile und Gefahren

1. Der Volk-Gottes-Begriff als Kirchenbegriff ist nicht in der Lage, die Kirche komprehensiv zu erfassen. Es ist notwendig, andere Begriffe heranzuziehen und sie komplementär zu gebrauchen – vor allem den Begriff „Leib Christi“. Eine Sortierung der Kirchen-Bezeichnungen danach, ob sie stärker ins Metaphorische gehen (z. B. Tempel des Heiligen Geistes, Braut Christi, Stadt Gottes etc.) oder auf der realen Sachebene eine Inhaltsbeschreibung leisten (wie z. B. Gottesvolk, Gemeinde Gottes, *Communio*) ist weder überzeugend noch weiterführend.⁸

2. Eine der vielleicht am deutlichsten wahrgenommenen Schwächen des Begriffs betrifft seine möglichen politischen Implikationen. Wie vermutlich kein anderer hat Joseph Ratzinger sowohl als Theologe⁹ wie auch als Präfekt der Glaubenskongregation sich mit

⁷ Papst Benedikt XVI. greift den Begriff von Bernhard von Clairvaux auf (In Adventu Domini, serm. III, 4. V, 1: PL 183,45A.50C-D) und deutet ihn im Sinne einer „präsentischen Eschatologie“, vgl. *Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg u. a. 2011, 315–317.

⁸ Vgl. *Tamás Czopf, Neues Volk Gottes? Zur Geschichte und Problematik eines Syntagmas (MThSt II/78)*, Sankt Ottilien 2016, 428–431, besonders 430 f. Anm. 10.

⁹ Bereits seine Doktorarbeit setzt sich mit dem Begriff bei Augustinus auseinander. Dem hl. Kirchenvater bescheinigt er eine geglückte Gratwanderung mit dem Politischen: „Seine [Augustins'] Lehre von den zwei Staaten zielt weder auf eine Verkirchlichung des Staates noch auf eine Verstaatlichung der Kirche ab, sondern darauf, inmitten der Ordnungen dieser Welt, die Welt-Ordnungen bleiben und bleiben müssen, die neue Kraft des Glaubens an die Einheit der Menschen im Leibe Christi gegenwärtig zu setzen als ein Element der Verwandlung, deren Vollgestalt Gott selber schaffen wird, wenn diese Geschichte einmal ihr Ziel erreicht hat.“ (*Joseph Ratzinger, Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter*, Salzburg – München 1971, 103.)

der Politisierbarkeit bzw. „Demokratisierung“ des Gottesvolksbegriffs auseinandergesetzt.¹⁰ Auch jüngere lehramtliche Texte sind bemüht, den Volk-Gottes-Begriff gegen politische Tendenzen abzugrenzen.¹¹

Zur politischen Vermischung trägt sicherlich die nicht nur in der deutschen Sprache fehlende, aber biblisch charakteristische – wenn auch nicht eindeutig festgelegte – terminologische Differenzierung zwischen *am* und *gojim*; *laos* und *ethne*, *populus* und *gentes/plebs* bei.

3. Ein weiteres Problem bedeutet die kaum vollziehbare Loslösung des Volk-Gottes-Begriffs vom National-Ethnischen. Dieses Problem wird dadurch verschärft, dass die Transzendierung des „Völkischen“ in voller Konsequenz erst mit dem Erscheinen der Kirche offensichtlich wird, während für Israel eine bleibende Verbindung – allerdings keine Identifikation – mit der Ethnie als „jüdisch“ gilt. Das Festhalten am Volks-Begriff bei der simultanen Globalisierung der Kirche „aus allen Nationen und Stämmen, Völkern und Sprachen“ (Offb 7,9) lenkt notwendigerweise den Blick auf die Überschreitung und Überwindung der Stammes- und Blutsgrenzen durch das Theologische, was bereits im AT eingeleitet wird.

4. Weil aus dem biblischen Begriff des Gottesvolkes die Einheit und Einzigkeit schwer wegzudenken ist, und weil dieser „Monismus“ nicht zuletzt auch für die christliche Substitutionslehre gegenüber dem Judentum verantwortlich war, entwickelt sich unter den Vertretern des toleranten Religionspluralismus ein Konsens darüber, dass eine exklusiv gedachte Zuordnung des Gottes-Volkes zu einer bestimmten Gruppe nicht annehmbar sei; die Neigung zur Intoleranz sei zu gefährlich. Die bleibende Abneigung des Gottesvolkes gegen ein Prinzip des Pluralismus wird allerdings durch die Universalität des biblischen Volk-Gottes-Gedankens entschärft.

3. Heilsgeschichtliche Vision in *Lumen gentium* 9

In der heilsgeschichtlich theologischen Konzeption des Konzils ist das universale Ziel der Erlösung, die erlöste Menschheit, die von Gott wiederhergestellte „eine Menschheitsfamilie“ (vgl. vor allem GS 78, LG 9.13; AG 1.2.7), die „Volk“ bzw. „Volk Gottes“ genannt wird. Aus heutiger Perspektive fällt es im Gesamtkorpus der Konzilsdokumente auf, dass Israel als Anfang und Mittel der Erlösung zwar wiederholt als „Volk“, jedoch

¹⁰ Den Fehler der sog. Befreiungstheologie sieht er in einer nicht adäquaten Verwendung des Volksbegriffs: „Die konziliare Betonung des Volk-Gottes-Gedankens sei in einen marxistischen Mythos umgewandelt worden. Die Erfahrungen des ‚Volkes‘ erklären die Schrift. ‚Volk‘ ist dabei Gegenbegriff zur Hierarchie und Gegenbegriff zu allen Institutionen, die als Mächte der Unterdrückung erklärt werden. ‚Volk‘ ist letztlich, wer am Klassenkampf teilnimmt; die ‚Volkskirche‘ wird zum Gegensatz zur hierarchischen Kirche.“ (Joseph Ratzinger, Die Theologie der Befreiung, in: ders., Auferstehung und ewiges Leben. Beiträge zur Eschatologie und zur Theologie der Hoffnung [Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften Bd. 10], Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2012, 510–523, hier 518.)

¹¹ Vgl. KKK 782; ebenso den Text der Internationalen Theologischen Kommission von 1984: „Ausgewählte Themen der Ekklesiologie zum 20. Jahrestag des Abschlusses des II. Vatikanischen Konzils“ Nr. 2.2., in: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1984_ecclesiologia_ge.html (zuletzt geprüft: 18.4.2017).

nie als „Gottesvolk“ bezeichnet wird. Das eigentliche Mittel und die Fülle der Erlösung ist nämlich die Kirche, in der Konzilsterminologie das „eine oder ganze Gottesvolk“ (z. B. LG 28), gelegentlich verräterisch auch „neues Gottesvolk“ genannt (LG 9, 13, 26 und NA 4). Sie ist auf die gesamte Menschheit bzw. auf die „Völker“ bzw. „Nationen“ ausgerichtet, die durch die Kirche Teil der erlösten Menschheit werden können und sollen.

Das 2. Kapitel (LG 9–17) von *Lumen gentium* zeichnet diese Entwicklung nach: Der universale Heilswille Gottes ist demnach wesentlich mit dem sozialen Charakter der Erlösung verbunden. Demzufolge zielt die Erlösung in Offenbarung und Heiligung auf die Herausbildung des „einen Volkes“, das so etwas wie der Rahmen der Heiligung und Rettung ist.

„Zu jeder Zeit freilich und in jedem Volk ist Gott jeder willkommen, der Ihn fürchtet und Gerechtigkeit übt (vgl. Apg. 10,35). Gott hat es jedoch gefallen, die Menschen nicht einzeln, getrennt von jeder wechselseitigen Verbindung, zu heiligen und zu retten, sondern sie zu einem Volk zu machen, das Ihn in Wahrheit anerkennen und Ihm heilig dienen sollte. Also hat er das israelitische Volk sich zum Volk erwählt [Plebem (!) igitur israeliticam sibi in populum (!) elegit], mit dem Er seinen Bund geschlossen und das Er schrittweise unterwiesen hat, indem Er sich und den Vorsatz seines Willens in dessen Geschichte offenbarte und es für sich heiligte.“ (LG 9,1)

In dem universalen volk-bildenden Willen Gottes sieht der Text – mit einem knappen *igitur* übergeleitet – den immerhin erstaunlichen „Partikular-Willen“ Gottes begründet, das Volk Israel aus den Völkern „sich zum Volk“ zu erwählen und zum Anfang des universalen Gottesvolkes zu machen. Darauf folgt mit einem „jedoch“ abgesetzt die christologisch begründete neue Stufe des Bundes und des Gottesvolkes, „neues Volk Gottes“ genannt. Anstelle der Erfüllung im Sinn der Bestätigung arbeitet der Text mit dem alten Muster der Steigerung:

„Dies alles jedoch wurde zur Vorbereitung und zum Vorbild jenes neuen und vollkommenen Bundes, der in Christus geschlossen, und der volleren Offenbarung, die durch das Fleisch gewordene Wort Gottes selbst übermittelt werden sollte. [...] (Jer 31,31–34). Diesen neuen Bund hat Christus gestiftet, nämlich das Neue Testament in seinem Blute (vgl. 1 Kor 11,25), indem er sich aus Juden und Heiden ein Volk berief [plebem vocans], das nicht dem Fleische nach, sondern im Geiste zur Einheit zusammenwachsen und das neue Volk Gottes [novus Populus Dei] sein sollte.“ (LG 9,1)

Im Unterschied zum „neuen Bund“ ist der Ausdruck „neues Volk Gottes“ biblisch nicht belegbar. Dadurch bleibt offen, ob hier eine „Ablösung“ Israels mitgedacht wurde oder ob der nicht näher ausgeführte Vorgang „im Geiste zur Einheit zusammenwachsen“ im Sinne von Röm 11 gemeint sein könnte. Die Konzilsväter blieben jedenfalls der Bibel treu und ließen ein Problem zu, indem sie den Titel „Gottesvolk“ nicht Israel überlassen und für die übernationale Kirche einfach „Ekklesia“ gebraucht haben.

4. „Heiliges Volk“ – Transzendierung der Ethnie

Das heilsgeschichtliche Summarium von *Lumen gentium* soll im Folgenden in einer „kanonischen“ Lektüre des biblischen Narrativs an einigen Punkten entfaltet werden: Was ist Gottes Strategie nach dem Brudermord zwischen Kain und Abel, der Sintflut, dem nicht ausreichenden Noah-Bund und der vereitelten Bestrebung nach der Einheit der Menschheit im Turmbau von Babel?

4.1 Berufung – Beschneidung als Enteignung

Die gefügte Familiengeschichte Abrahams bis zu den zwölf Urenkeln, den Söhnen Israels ist die erste Gründungserzählung des Gottesvolkes.¹² Der theologisch programmatische Zyklus von Erwählungen (bei allen drei Ervätern) und Fruchtbarkeitswundern (bei allen drei Erzmüttern) zeigen die nicht-natürliche Art der Entstehung einer Kontinuität von Gottes Partnern, die auf ihn hören und ihm glauben. In der wiederholten Verheißung an Abraham werden entscheidende Weichen gelegt, wie das Heil der ganzen Welt etabliert werden soll: Es soll ein Volk entstehen, das für alle Völker Segen sein soll (vgl. Gen 12,3; 18,18; 22,18)¹³.

Nicht nur die Strategie ‚ein Volk unter den Völkern‘, sondern auch der Inhalt und die Qualität dieses singulären Volkseins wird hier bereits angedeutet. Zur Abstammung aus „Abrahams Samen“ kommt nämlich das Bundeszeichen der Beschneidung hinzu (vgl. Gen 17,10–14.23). Neben der Weitergabe des Blutes fordert Gott also das Blut der Beschneidung als Zeichen der besonderen Verbindung (Bund) zu ihm.

Dieses Bundeszeichen erscheint als das Zeichen der restlosen Enteignung des Einzelnen und des Volkes durch Gott für den Auftrag, der dem Gottesvolk gegeben ist und mit seiner Existenz in eins fällt.¹⁴ Die Sinnrichtung des Ritus der Beschneidung kommt am deutlichsten im Ausdruck von der „Beschneidung des Herzens“ zu Tage (vgl. Dtn 10,16; 30,6; Lev 26,41; Jer 4,4; Ez 44,7.9); sie ist die Fähigmachung des Menschen für die vorbehaltlose Liebe Gott und den Nächsten gegenüber:¹⁵

„Der Herr, dein Gott, wird dein Herz und das Herz deiner Nachkommen beschneiden. Dann wirst du den Herrn, deinen Gott, mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele lieben können, damit du Leben hast.“ (Dtn 30,6)

¹² Siehe dazu: *Tamás Czopf*, Eine unmögliche Familiengeschichte, in: MThZ 67 (2016), 35–53.

¹³ An der Stelle ist sichtbar, dass die Terminologie *goj* = Nation, am Gottesvolk nicht streng durchgehalten wird. Zur Terminologie siehe auch: *Czopf*, Neues Volk Gottes? (wie Anm. 8), 78–83.

¹⁴ Zu den häufigsten Auffassungen über Ursprung und Sinn der Beschneidung siehe den immer noch sehr leistungswerten Lexikonartikel: *Bruno Kirschner*; *Max Josef*, Art. Berit Mila (Beschneidung), in: Jüdisches Lexikon, Berlin 1927, 861–866.

¹⁵ Das hebräische Wort *arla* (עָרְלָה) bedeutet nicht nur Vorhaut, sondern auch „das Ungefüge“. Die Beschneidung (des Herzens) besagt die Entfernung alles noch nicht gefügig Gemachten im Menschen, um das „Ganz“ der Gottgehörigkeit im Tun zu ermöglichen: „Beschneidet euch für den Herrn und entfernt die Vorhaut eures Herzens, ihr Leute von Juda und ihr Einwohner Jerusalems! Sonst bricht mein Zorn wie Feuer los wegen eurer bösen Taten [...]“ (Jer 4,4).

Samuel Raphael Hirsch paraphrasiert diese Verheißung so: „[...]es wird endlich jede ערלה (*arlah* – Vorhaut), jedes Ungefüge von deinem und deiner Kinder Herz für immer beseitigt sein, so daß fortan ‚Gott‘ und ‚dein Leben‘ für dich als eins zusammenfällt.“ Und Hirsch interpretiert weiter:

„Macht euch Gott gegenüber frei von jedem Eigensinn und Eigenwillen. Stellt euch mit allen euren Sinnen und Wollen in den Dienst Gottes, und lasset euch durch kein unkontrolliertes Denken und Wollen und durch keinen Eigensinn und Eigenwillen aus diesem Dienste entfernen.“¹⁶

Dem Ganzheitsanspruch Gottes auf Israel und jeden Israeliten entspricht die partikulare Beschneidung des Fleisches an einer Stelle. Die Anerkennung der universalen Herrschaft Gottes über das Leben widerstrebt jedem Ritualismus. Hier wird Paulus in Kol 2,8–13 anknüpfen und das ganzheitlich aufgefasste Symbol des Tauchbades der Taufe als „Beschneidung von Christus“ (Kol 2,11) erklären.

4.2 Berufung – Tora als Lebensmodell

Diese Aufgabe, um derentwillen Abraham und seine Nachkommen von Gott „enteignet“ werden, erhält seine Konkretion in der Exodusgeschichte, die ein zweites Gründungs-Narrativ Israels darstellt. Der Bezug zu den „anderen Völkern“ bleibt auch hier zentral. Zum einen ist die Existenz des von Ägypten befreiten und in der Wüste am Leben erhaltenen Gottesvolkes ein Beweis für die Völker für Gottes Macht (vgl. Ex 34). Zum anderen ist das Leben nach der Weisung Gottes in der Reflexion des Dtn ein Faszinosum für die Völker:

„Denn darin besteht eure Weisheit und eure Bildung in den Augen der Völker. Wenn sie dieses Gesetzeswerk kennen lernen, müssen sie sagen: In der Tat, diese große Nation ist ein weises und gebildetes Volk. Denn welche große Nation hätte Götter, die ihr so nah sind, wie Jahwe, unser Gott, uns nah ist, wo immer wir ihn anrufen? Oder welche große Nation besäße Gesetze und Rechtsvorschriften, die so gerecht sind wie alles in dieser Weisung, die ich euch heute vorlege?“ (Dtn 4,6–8)

Zwischen dem geflohenen Ägypten und dem verheißenen Land Kanaan wird Israel gleichsam zum Volk Gottes geformt. Die „Satzungen, Vorschriften und Anordnungen“ der Tora sind nicht nur der Prüfstein des Gehorsams und der Treue, sondern Lebensmodell, in dem die vorbehaltlose Liebe Israels zu JHWH in alle Bereiche des Lebens übertragen und konkretisiert wird. Dieses Leben, das von Gott Israel zur Wahl hingelegt wird (vgl. Dtn 30,15), ist eine anschauliche Definition dessen, was und wer Gottesvolk ist.

In der Erzählung unmittelbar vor der Gesetzgebung am Sinai wird auch die große Frage, ob dieses konkrete Volk Israel im Notfall, der mit dem Abfall zum sog. „goldenen Kalb“ eintritt, durch ein anderes Volk abgelöst werden könne, durchexerziert und eindeu-

¹⁶ *Samson Raphael Hirsch*, Der Pentateuch, Übersetzt und erläutert von Samson Raphael Hirsch, Fünfter Teil: Deuteronomium, Frankfurt a. M. 1903, Kommentar zu Tanach Dtn 30,6, 449.

tig verneint.¹⁷ Als Grund für die Erwählung und die Treue Gottes wird allerdings statt der Leistung des Volkes die Souveränität und Zuverlässigkeit Gottes und seiner Verheißung (vgl. Dtn 7,6–8) sowie die Verlässlichkeit seines Namens (vgl. Ex 32,13) angegeben.

4.3 Absonderung von den Völkern für die Völker

Es ist bereits deutlich geworden, dass Israels Erwählung zugleich eine Ausrichtung, wengleich auch keine missionarische Aktivität auf die Völker hin beinhaltet. Gottes „besonderes Eigentum“ (Ex 19,5) bedeutet eine Absonderung: „Seid mir geheiligt; denn ich, der Herr, bin heilig und ich habe euch von all diesen Völkern ausgesondert, damit ihr mir gehört.“ (Lev 20,26)

Der Bestand bzw. der Erhalt Israels vor dem Angesicht der Völker bekommt bei Ezechiel einen deutlichen Akzent in der Heiligung des Namens Gottes. Die Wiederbelebung und Neusammlung Israels wird angekündigt als ein Akt Gottes wegen seines entweihten Namens:

„So spricht Gott, der Herr: Nicht euret wegen handle ich, Haus Israel, sondern um meines heiligen Namens willen [...] Meinen großen, bei den Völkern entweihten Namen, den ihr mitten unter ihnen entweiht habt, werde ich wieder heiligen. Und die Völker werden erkennen, dass ich der Herr bin, wenn ich mich an euch vor ihren Augen als heilig erweise.“ (Ez 36,22–23)

Ein anderer Topos für die Hinordnung Israels auf die Völker hin ist das Motiv der sog. „Völkerwallfahrt“, das am deutlichsten bei Jesaja 2,1–5 und fast wörtlich gleich in Micha 4,1–5 geschildert wird. Am Ende der Tage strömen die Völker zum Zion, um die Wege des Gottes Jakobs zu lernen.

Bis dahin steht allerdings das Gottesvolk im Sog, der von den Völkern ausgeht und will „sein wie die anderen Völker“ – wie es bei der Einrichtung des Königtums in Israel diskutiert wird (vgl. 1 Sam 8,5.19–20), ähnlich auch im babylonischen Exil bei Ez 20,32, wo die Ähnlichkeit auf deren Religion bezogen ist.

4.4 Der „Rest“ – Scheidung nach innen

Die Existenz als von Gott „enteignet“, wie es die Beschneidung dokumentiert, und das Leben als besonderes Eigentum Gottes, wie es die Tora intendiert, stehen immer in der Spannung von Faszination und Abstoßung, Treue und Abfall, Gehorchen und Murren. Zugleich erscheint im Gottesvolk ein Phänomen, das vor allem bei den Propheten mit dem Begriff vom „(heiligen) Rest“ widergegeben wird. Primär setzt sich der Begriff mit der Rückkehr aus dem Exil auseinander.¹⁸ Im Unterschied zum Exodus Israels aus Ägypten macht sich diesmal zum einen nur ein geringer Teil des Volkes auf den Rückweg nach Jerusalem; zum anderen geschieht aber diese Heimkehr nach dem zweiten Teil des Jesaja-Buches vor dem Angesicht der Völker, wird so für sie ein Zeugnis und bedeutet eine Einladung und eine gewisse Öffnung auf sie hin. Es geht also nicht nur um einen

¹⁷ Vgl. dazu die detaillierte Untersuchung in: Czopf, Neues Volk Gottes? (wie Anm. 8), 10–20.

¹⁸ Siehe dazu meine Ausführungen zum Begriff des Neuen bei Deuterjesaja in: Czopf, Neues Volk Gottes? (wie Anm. 8), 20–33.

physischen Rest der am Leben Gebliebenen, sondern auch um neu Berufene und im Ofen des Elends aus der Gesamtheit des Volkes „Herausgeschmolzene“ (vgl. Jes 48,10). Es geht also um eine Reduktion (Jes 48,18–19; vgl. Jes 10,22) und Transformation bis hin zur Verheißung einer „Neuschaffung“ (Jes 48,7; Ps 102,19), die im Lesekontext des Jesajabuches im „treuen Knecht“ und seiner Nachkommenschaft erfüllt wird.¹⁹

Auch wenn der Rest-Gedanke im Zusammenhang mit dem Volk Gottes unverzichtbar ist, bleibt der biblische Zuspruch und Anspruch an das „Ganze“, an „ganz Israel“ (die zwölf Stämme) erhalten.²⁰

5. Das universale Gottesvolk

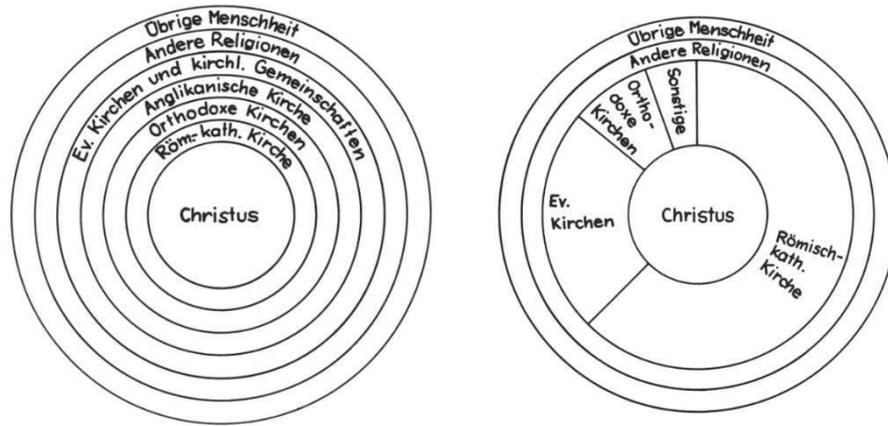
Will die Kirche die ekklesiologische Selbstbezeichnung „Volk Gottes“ weder aus Schuldbewusstsein noch aus Höflichkeit dem Judentum gegenüber aufgeben und zugleich die neu errungene Einsicht der bleibenden Berufung Israels, d. h. sein Gottesvolksein ernst nehmen, muss sie zum einen eine neue Verhältnisbestimmung der zwei sich als „Volk Gottes“ bezeichnenden Größen denken und formulieren können, zum anderen muss sie auch die Kontinuität und die Konsequenzen der im AT definierten Gestalt des Gottesvolkes, wie oben in Abschnitt 4 skizziert, als eigene Identität und eigenen Definitionsrahmen verstehen. Hier sollen einige Aspekte aufgezeigt werden, die für eine solche Weiterführung und Konkretisierung der theologischen Neubesinnung seit *Nostra aetate* unumgänglich erscheinen.

5.1 Neue Zentrierung der Einheit

Eine schematische Darstellung, welche die verschiedenen christlichen Kirchen und „kirchlichen Gemeinschaften“ bis hin zu den anderen Religionen aus der jeweiligen theologischen Perspektive miteinander in Verhältnis setzen möchte, wird übereinstimmend Christus in die Mitte der Graphik setzen; um ihn herum gruppieren sich entweder in konzentrischen Kreisen, beginnend mit der Römischen Kirche (wegen ihres umfassenden sakramentalen Erbes im innersten Umkreis), oder strahlenförmig die anderen christlichen Gruppierungen, um die herum wiederum übereinstimmend zwiebelschalenartig die anderen Religionen bis hin zu den Ungetauften lagern: Kirchen – kirchliche Gemeinschaften – andere Religionen samt Judentum – nicht an Gott Glaubende.

¹⁹ Vgl. Ulrich Berges, Jesaja 40–48, 542; Czopf, Neues Volk Gottes? (wie Anm. 8), 33–39.

²⁰ Das gleiche sei auch mit der Wahl der zwölf Apostel durch Jesus intendiert, betont G. Lohfink: der Jüngerkreis sei „die Präfiguration des gesamten endzeitlichen Israel“ im Sinne eines „repräsentativen Universalismus“ (Gerhard Lohfink, Jesus und die Kirche, in: Walter Kern; Hermann Josef Pottmeyer [Hg.], Handbuch der Fundamentalthologie. Bd. 3 Traktat Kirche, Tübingen 2000, 49–96, hier 89.94).



Ein starres Exklusivitätsmodell seitens der Römischen Kirche wurde bereits im II. Vatikanum durch inklusive Elemente erweitert; ähnlich wurde die schlichte „Rückkehrökumene“ durch den selbstkritischen Ruf nach der eigenen Umkehr und gemeinsamen Rückkehr zum Evangelium relativiert. Dennoch scheinen beide Skizzen, auch und gerade, wenn aus theologischem Blickwinkel im Mittelpunkt Christus eingetragen ist, die heilsgeschichtliche Lage zu verzerren. Denn das Judentum in einen der Kreise außerhalb der Kirche unter den „nichtchristlichen Religionen“ zu betrachten, ist biblisch schwerlich legitimierbar. Außerdem bleibt so das Judentum Jesu – eine zum Gemeinplatz gewordene Wahrheit – konsequenzlos. Nur eine nicht bloß temporär, sondern auch theologisch verstandene Priorität des Judentums macht mit diesen Fakten ernst.²¹

In theologisch korrekter Weise gehört in den innersten Kreis der Graphik Israel als Kern der *oikomene*, das nicht verworfene Gottesvolk, dem die Segen-Existenz für alle Völker zugesagt worden ist und das die „Erbinformation“ der ersten Liebe und Wahl Gottes trägt. Dies hätte zur Folge, dass die Merkmale und Qualitäten Israels als Volk Gottes in der Kirche weder aufgehoben noch überboten werden. Die Kirche hat Teil an der Seinsweise Israels als Gottesvolk.

Auch wenn ein solches Modell in einer langen Geschichte seit den Kirchenvätern in der Praxis widerlegt wurde und strukturell, hierarchisch und kirchenrechtlich kaum einholbar ist, scheint es ein Postulat der Theologie zu sein. Nur dieses Modell entspricht auch dem neutestamentlichen „Kronzeugnis“ zu dieser Frage: Röm 9–11 einschließlich des Bildes vom „edlen Ölbaum“.

²¹ Die Position des Christentums um Israel herum vertritt überdeutlich und innerchristlich polemisch übertrieben Friedrich-Wilhelm Marquardt; Marquardt definiert z. B. die Aufgabenstellung für eine soteriologisch ausgerichtete Christologie als „Lehre von der Gemeinschaft Gottes mit der um Israel versammelten Menschheit“ (Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden*, München 1990, Bd. 2, 33). Vgl. eine ausführliche und kritische Sichtung des Denkens Marquardts: Rudolf Kutschera, *Das Heil kommt von den Juden* (Joh 4,22), Untersuchungen zur Heilsbedeutung Israels (Österreichische Biblische Studien 25), Frankfurt am Main – Wien 2003, 109–205; sowie meine Fragen an Marquardt bezüglich des Gottesvolksbegriffs in: Czopf, *Neues Volk Gottes?* (wie Anm. 8), 411–418.

5.2 Modell des Salzes: wenige für alle

Der Zusppruch Jesu an die Jünger „Salz der Erde“ und „Licht der Welt“ (Mt 5,13 parr.) oder die „kleine Herde“ (Lk 12,32) zu sein, mindert nicht seinen Anspruch, ganz Israel zu sammeln, und ist offensichtlich auch mit dem Missionsbefehl vereinbar, alle Völker zu Jüngern zu machen (Mt 28,19) bzw. in der ganzen Welt allen Geschöpfen das Evangelium zu verkünden (Mk 16,15). Die Spannung zwischen Partikularität der kleinen Zahl und universalem Auftrag ist zeitlich nicht vollends auflösbar, als müsse die Heilsgeschichte mit dem ständigen Wachstum der Christenheit einhergehen. Die universale Missionsaufgabe des Gottesvolkes christlicher Prägung kann mit seiner globalen Anwesenheit vereinbart werden auch als weltumspannende Minderheit, d. h. als weltumspannendes Netz von Gemeinden, ohne jeweils Mehrheitsstatus zu besitzen. In der missionarischen Wirkung kommt es auf die Würze des Salzes, auf die Strahlkraft des Lichtes an, was eine Art „qualifizierte Minderheit“ beschreibt. Die Qualität, die hier gefragt ist, betrifft die theologischen Eigenschaften des Gottesvolkes jenseits von der rassischen, ethnischen, nationalen oder bloß klassenspezifischen Wirklichkeit eines „Volkes“, was nach Friedrich-Wilhelm Marquardt als „eine Kulturwirklichkeit“ zu begreifen sei.²²

5.3 Relativierung des Nationalen und Tribalen: „Volk“ quer durch die Völker

Die universale Offenheit der Kirche gehört zu den großen Entdeckungen des NT (vgl. Apg 10,34–35). Die Überwindung der nationalen Bindung war kein jesuanisches Anliegen, da erst die Neusammlung Israels dazu die Voraussetzungen schaffen sollte.²³ Vielleicht ist den wenigen Stellen, in denen es um das Verhältnis Jesu zur Familie bzw. zur „neuen Familie“ der Berufenen geht, zu entnehmen, dass der Anschluss an Jesu Werk neue Verhältnisse schafft, eine neue Zusammengehörigkeit, welche die Abstammungsbande überschreitet. Der Kontext dieser Frage bleibt aber ein innerjüdischer.

Die „unzählbare Menge“ nach Offb 7,9 (ähnlich auch in 5,9 – vgl. auch mit der Verheißung an Abraham Gen 13,16; Gen 15,4 und Dan 7,14) besteht bereits aus allen Nationen (ἔθνη), Stämmen (φυλῆ), Völkern (λαοί) und Sprachen (γλῶσσαι). Diese bereits im AT konsequent angelegte Universalität²⁴ erscheint als Konsequenz von Israels Geschichte und lässt das Zwölf-Stämme-Volk den bleibenden Fokus der himmlischen Versammlung sein.²⁵

Die „metaethnischen“ Züge des Gottesvolkes zusammen mit der universalen Tendenz in Israels Prophetie schaffen in der Zeit der „Erfüllung“ Konsequenzen für die Völker.

²² Vgl. Friedrich-Wilhelm Marquardt, Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie, 3. Band / Teil 3: Was dürfen wir hoffen?, Gütersloh 1996, 292.

²³ Allerdings gibt es einige „Brücken“ zu den Heiden auch bei dem Jesus der Evangelien, wo er den Glauben von Heiden lobt: Vgl. die Bitte der Kanaaniterin Mt 21,28 (evtl. sogar die folgenden Heilungen Mt 15,29–31 und die Speisung der 4000 Mt, 15,32–39 betreffen sowohl Juden wie Heiden); die Bitte des römischen Hauptmanns in Mt 8,5–13; Joh 11,52.

²⁴ Vgl. unter vielen Stellen: Gen 49,10; Jes, 2,2–3; 49,6–8; 60,1–14; Jer 3,17; 16,19; Sach 2,11; 8,20–23; Ps 2,8; 22,27; 72,7–11; 76,4; 77,2; 98,3; 110,2–3; 117,1–2. Manche Belege haben exhortativen Charakter, andere stehen im Zusammenhang mit dem Motiv der Völkerwallfahrt.

²⁵ Vgl. die Vollzahl der Gerechten der Gemeinde Israels zwölf mal zwölftausend in Offb 7,4–9 und 14,1–5.

In einer Reflexion auf das Vorkommen und die Bedeutung von *gojim* (גוֹיִם)/Völker im AT beleuchtet Friedrich-Wilhelm Marquardt diese Konsequenzen überscharf: Die Identität der Völker als Völker entscheide sich ausschließlich in ihrer Relation zu Israel, „zu dem eigentlichen und einen Volk – dem Volk Gottes“. Die Völker gewinnen – so Marquardt – ihren „Volkswert“ praktisch und theoretisch aus dem Bewusstsein, dass sie als Völker ursprünglich transzendiert sind auf das eine Volk.²⁶ Offenbar betrachtet Marquardt die Angesprochenen durch das Evangelium als Kollektivsubjekt ‚Volk‘ – so wie auch Israel. Richtiger wäre, die Angesprochenen als Einzelne „aus“ den Völkern zu sehen, die nicht zu einem ‚Volk‘, sondern zum Gottesvolk hinzugefügt werden sollen, und dadurch ihre Ethnizität zum einen behalten, zum anderen aber in der Tat – wie Marquardt richtig sieht – transzendieren müssen. Die „neue Familie“ der Kirche schafft weder eine neue Nation noch lauter asoziale Vagabunden. Vielleicht ist das Phänomen der bürgerlich jüdischen Diaspora des 19. Jahrhunderts ein soziologisch hilfreiches Bild für die Existenzform der Christenheit ohne Nationalkirchentümer und ohne Staatsprivilegien.

5.4 Prinzip Gemeinde: substaatlich, global vernetzt

Wenn das universale Gottesvolk weder nach der Staatlichkeit greifen noch in einer unsichtbar mystischen oder rein sakramentalen liturgischen Gemeinschaft aufgehen darf, dann müssen ihre Zellen in der Ortskirche auf der substaatlichen Ebene der jeweiligen politischen Institution aber sichtbar sein. Als solche kirchlich gläubigen Lebenszellen erscheinen die sog. Gemeinden/ἐκκλησίαι der Apostelgeschichte und der paulinischen Briefliteratur. Der Begriff *Gemeinde* wurde allerdings in letzter Zeit in der Pastoraltheologie kritisch hinterfragt.

Die mehrfach diagnostizierte Spannung respektive Spaltung zwischen Theologie und Realität oder Theorie und Praxis ist häufig mit der Unterscheidung einer das Überkommene traditionell tradierenden Minderheit von einer aus dieser Perspektive als „fernstehend“ bezeichneten Mehrheit verbunden. Das ruft Pastoraltheologen auf den Plan, um die als ungeeignet beurteilten Lösungen im kirchlichen Alltag zu demontieren und angemessene Alternativen für die sog. „postmoderne Moderne“ vorzuschlagen. Die in der Rezeptionsgeschichte des II. Vatikanums zum Leitbegriff erhobene Gemeinde-Idee, die zum Begriff der Pfarr-*Gemeinde* führte, verband sich bald mit kirchenreformerischen Konnotationen.²⁷ Inzwischen wurde unter den Pastoraltheologen die Parole „von Gemeindeftheologie zur Kulturtheologie“ laut.²⁸ Das Faktum der Pluralität wird zunehmend als Postulat und Prinzip angesehen und integriert. Weil jede Unterscheidung mit einer Qualitätsansage als ausgrenzend empfunden wird, sucht die neue Pastoral, um „lebensrelevant“ und „kulturell kompatibel“ zu sein, ihr Betätigungsfeld „im Außen der Gemeinde“ und bezieht ihre Kompetenz aus der Kultur jenseits der (normativen) „Theologie“.

²⁶ Vgl. Mt 12,46–50 – die wahre Familie Jesu; Mk 10,28–30 – die neue Familie der Jünger.

²⁷ Zum Begriff und zur Entwicklung vgl.: *Heinz-Josef Fabry*, Art. Gemeinde I. Biblisch-theologisch, in: LThK³ 4 (1995), 417–419; *Norbert Mette*, Art. Gemeinde, Praktisch-theologisch, ebd. 421 f.; zum Begriff „Gemeinde“ im Zweiten Vatikanischen Konzil vgl. auch: *Achim Buckenmaier*, Universale Kirche vor Ort. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche, Regensburg 2009, 114–127.

²⁸ Vgl. den Leitartikel „Update“ von *Birgit Hayer*, in: Theologische Revue 112 (2016) 271–276.

„Oikodome“ (vgl. 1 Kor 14), Gemeindeaufbau, der bis vor kurzem als Mitte des pastoralen Handelns galt, wird nun fast konträr neu definiert. Da „Gemeinde“ als die biblisch konzipierte Zelle des Gottesvolkes und als seine Aktualisierung vor Ort galt, trifft ihre Relativierung auch den Volk-Gottes-Gedanken elementar. Das Gottesvolk ist nicht mehr der singular qualifizierten Ort, wo die nationale und kulturelle Eigenart des Einzelnen zu einem theologischen Koordinatensystem transzendiert wird, vielmehr solle die Menge der Kulturen der Stoff sein, auf den das Gottesvolk hören müsse, um kulturell relevant zu bleiben und möglichst alle umfassen zu können. Ähnlich ist Gemeinde nicht der partikuläre Raum, in dem das Individuum nach Gottes Ebenbild geformt und in eine geordnete *societas* eingefügt werden kann, sondern eine mehr oder weniger brauchbare Lebenshilfe für Interessierte.²⁹ Diese Wandlung weckt den Verdacht, dass hier am Existenzmodell der Kirche vielleicht genau das passiert, wovor Jesus in seiner Salz-Metapher warnt, nämlich dass es durch den Verlust des eigenen Geschmacks schal und nutzlos werden kann.

6. Einheit als Aus-Richtung

Da die Partikularität des Gottesvolkes mit seiner Universalität vereinbar sein soll, kann sich seine Universalität nicht auf eine „flächendeckende“ Verbreitung beziehen. Dies leuchtet allein schon deshalb ein, da für die Kirche Universalität – analog zur Katholizität – keine bloße Zukunftsverheißung, sondern auch eine gegenwarts-eschatologische Größe darstellt. In diesem Fall drückt das Attribut *allumfassend, allgemein* eher eine „Gültigkeit“ und „Bedeutung“ aus für alle Zeiten und Orte, gleichsam ein Zeichen, das auf etwas hinweisen will. Damit rückt das Syntagma „Sakrament der Einheit“ ins Blickfeld.³⁰

Zur Hauptwirkung dieses *mysterion*, alles in eine ursprüngliche und letzte Einheit zu führen, gehört heute nicht zuletzt die *theologische* Aufarbeitung des Antijudaismus, der auch eine kirchliche Seite hatte und das „Urschisma“ vertiefte. Dessen Folge ist nicht nur der Prozess der viel diskutierten sog. „parting of the ways“, der Trennung der Kirche vom Judentum, sondern auch eine Spaltung zwischen (jüdischer) Messianologie und Christologie und ebenso der Bruch mit dem Volk-Sein ohne eigene Staatlichkeit zugunsten eines Staatskirchentums.

²⁹ In der Einleitung schildert Haslinger die Grundsätze seiner ‚Gemeindetheorie‘. Der erste Punkt zeigt eine vielsagende Gewichtung zwischen Gemeinschaft und Einzelnen: „Sie [diese Theorie] beschreibt Gemeinde als einen Ort, an dem die Würde eines jeden Menschen konsequent ernstzunehmen ist, an dem folglich auch ein Vorrang des Individuums vor jedweden Gemeinschaftsformen, auch vor der Gemeinde als solcher gilt; deshalb besteht ihre Leitfrage nicht darin, was der Einzelne zur Gemeinde beitragen könne, sondern darin, wie die Gemeinde für das Leben des einzelnen Menschen förderlich sein kann.“ (Herbert Haslinger, Lebensort für alle: Gemeinde neu verstehen, Düsseldorf 2005, 10.)

³⁰ Eine umfangreiche neue Dissertation geht im ekklesiologischen Zusammenhang mitunter auch der Begrifflichkeit ‚Mysterium‘, ‚Sakrament‘, ‚Geheimnis‘ nach. In einem Fazit heißt es, *mysterion* bzw. *sacramentum* sei weder ein Bild noch ein Begriff, „sondern eine Struktur, die das Verhältnis von Gott und Mensch sichtbar macht. Die Kirche ist das Sakrament der Einheit der Menschheit, eine Einheit, die sich der vereinigenden *Communio* Gottes verdankt.“ (Benedikt J. Michal, Die Kirche als „Mysterium“. Eine analytische und synthetische Lektüre des Zweiten Vatikanischen Konzils [MThSt 76], Sankt Ottilien 2016, 212.)

Die heilsgeschichtliche Ausrichtung auf die „alles umfassende“ Einheit ist weder „Wiedervereinigung“ noch eine „Rückkehr-Ökumene“ nach Rom oder nach Jerusalem oder gar nach Ur. Sie meint die Einmütigkeit auf die Berufung hin „Gottes-Volk“ zu sein.

The term “People of God” became more popular at the Second Vatican Council. The history of reception reflects the advantages and disadvantages of the term. The new relationship between the Church and Judaism as well as the pluralistic theory of religion make this term controversial. On the one hand this essay cherishes the indispensability of the term as well as unicity of People of God and on the other hand it wants to deepen the discussion from biblical basics. Israel as particularity of one ethnicity “defines” “populus Dei” basically. The Church universalizes “People of God” but stays dependent historically and theologically on Israel, also in its particularity.