

Wie wir über Christus denken, so wird die Kirche.

Wie beeinflusst die Christologie die Ekklesiologie?
Ein Vergleich bei Macchia und Moltmann.

IGW



Jonas Aubert, Bachelor in Theology
Fachmentor: Dr. Matthias Wenk
Studienleiterin: Barbara Stotzer-Wyss

August 2019

INHALTSVERZEICHNIS

| | |
|--|------------|
| ABBILDUNGSVERZEICHNIS | III |
| 1 EINLEITUNG..... | 1 |
| 1.1 FRAGESTELLUNG..... | 1 |
| 1.2 VORWORT UND MOTIVATION..... | 1 |
| 1.3 ARBEITSWEISE/METHODIK..... | 1 |
| 1.4 AUTORENAUSWAHL | 2 |
| 1.4.1 <i>Jürgen Moltmann</i> | 2 |
| 1.4.2 <i>Frank Macchia</i> | 4 |
| 1.4.3 <i>Überschneidung der Autoren</i> | 5 |
| 1.5 ABGRENZUNGEN | 6 |
| 1.5.1 <i>Allgemeine thematisch-methodische Abgrenzung</i> | 6 |
| 1.5.2 <i>Literatur Moltmann</i> | 6 |
| 1.5.3 <i>Literatur Macchia</i> | 6 |
| 2 ANALYSE MOLTSMANN | 8 |
| 2.1 CHRISTOLOGIE – DER GEKREUZIGTE GOTT | 8 |
| 2.1.1 <i>Einführung</i> | 8 |
| 2.1.2 <i>Christologie als Grundlage und Kritik der Theologie</i> | 8 |
| 2.1.3 <i>Die Antithetik des Gekreuzigten</i> | 9 |
| 2.1.4 <i>Zwischen christologischer Eschatologie und jesuanischer Geschichte</i> | 10 |
| 2.1.5 <i>Dialektik des Gekreuzigten</i> | 13 |
| 2.1.6 <i>Ekklesiologische Implikationen aus „Der gekreuzigte Gott“</i> | 16 |
| 2.1.7 <i>Kritische Würdigung der Christologie</i> | 20 |
| 2.2 CHRISTOLOGISCHE EKKLESIOLOGIE – DIE KIRCHE IN DER KRAFT DES GEISTES | 21 |
| 2.2.1 <i>Einführung</i> | 21 |
| 2.2.2 <i>Christologie als Grundlage der Ekklesiologie</i> | 21 |
| 2.2.3 <i>Kirche in der Dialektik und Antithetik des Gekreuzigten</i> | 23 |
| 2.2.4 <i>Kirche zwischen christologischer Eschatologie und jesuanischer Geschichte</i> | 28 |
| 2.2.5 <i>Neues in der christologischen Ekklesiologie</i> | 29 |
| 2.2.6 <i>Kritische Würdigung Ekklesiologie</i> | 31 |
| 3 ANALYSE MACCHIA | 34 |
| 3.1 PNEUMATOLOGISCHE CHRISTOLOGIE – JESUS DER TÄUFER DES GEISTES | 34 |
| 3.1.1 <i>Einführung</i> | 34 |
| 3.1.2 <i>Bemerkung zur Geistestaufe</i> | 34 |

| | | |
|----------|---|-----------|
| 3.1.3 | <i>Pfingsten als Mitte der Christologie</i> | 34 |
| 3.1.4 | <i>Christus und die Inkarnation</i> | 36 |
| 3.1.5 | <i>Leben und Salbung Christi</i> | 39 |
| 3.1.6 | <i>Christus des Kreuzes</i> | 42 |
| 3.1.7 | <i>Christus an Pfingsten</i> | 44 |
| 3.1.8 | <i>Ekklesiologische Implikationen in „Täufer des Geistes“</i> | 44 |
| 3.2 | KRITISCHE WÜRDIGUNG | 47 |
| 4 | ERGEBNIS UND AUSBLICK | 50 |
| 4.1 | CHRISTOLOGISCHE EKKLESIOLOGIEN? | 50 |
| 4.2 | SCHLUSSTHESEN..... | 52 |
| 5 | LITERATURVERZEICHNIS | 54 |

ABBILDUNGSVERZEICHNIS

Abb. 1: Modell Christologie Moltmanns 8

1 EINLEITUNG

1.1 Fragestellung

Christus wird in Kolosser 1,18 als Haupt der Gemeinde bezeichnet. Trifft dies auch für die Theologie zu und wächst entsprechend die Ekklesiologie aus der Christologie heraus? Und wenn ja, wie?

1.2 Vorwort und Motivation

Die obenstehende Frage beschäftigt mich seit geraumer Zeit und diese Forschungsarbeit hat zum Ziel, der Beantwortung dieser Frage nachzugehen.

In der Forschungsarbeit wird der Zusammenhang von Christologie und Ekklesiologie bei zwei unterschiedlichen Theologen untersucht. Es soll herausgefunden werden, inwiefern ihr Bild und Denken über Christus ihre Lehre über die Kirche beeinflusst. Anschliessend werden die Ergebnisse der beiden Theologen verglichen. Bewusst wurden zwei Theologen aus unterschiedlichen Traditionen gewählt, um zu sehen, ob sich je nach kirchlicher Tradition eine andere theologische Methodik ergibt und wie die Ekklesiologie beeinflusst wird. Im ökumenischen Austausch kann ein besseres Verständnis in systematisch-theologischen Fragestellungen zur Dialogfähigkeit beitragen. Zudem betrachte ich es als wichtig, die Pfingsttheologie in den Dialog der (deutschsprachigen) Theologie mit einzubeziehen. Deshalb wird der amerikanische pentekostale Theologe Frank Macchia mit dem deutschen evangelischen Theologen Jürgen Moltmann ins Gespräch gebracht.

Primäres Ziel ist also die theologische Untersuchung des jeweiligen Zusammenhangs von Christologie und Ekklesiologie bei den zwei Theologen Moltmann und Macchia.

1.3 Arbeitsweise/Methodik

Zuerst wird jeder Autor für sich analysiert. Dabei erfolgt jeweils vorab die Darstellung der Christologie. Anschliessend werden erste ekklesiologische Implikationen dargelegt. In einem zweiten Teil wird dann die von der Christologie beeinflusste Ekklesiologie dargestellt.

Die Reihenfolge: zuerst Christologie und dann Ekklesiologie orientiert sich wie andere systematisch-theologische Werke am apostolischen Glaubensbekenntnis (McGrath & Hempelmann 2013:142). Zudem ergibt sich diese Reihenfolge aus der gestellten Forschungsfrage. Die Untersuchung der Beziehung von Christologie zur Ekklesiologie geht von der Möglichkeit aus, dass die Christologie in erster Linie die Ekklesiologie beeinflusst. Um das Bild aus der Fragestellung aufzunehmen, wird zuerst der Kopf und dann die Verbindung zum Körper untersucht.

Die Analyse zu Moltmann wird ausführlicher (zirka 2/3) ausfallen, da das ekklesiologische Hauptwerk auch noch separat betrachtet wird. Dieser Teil wird daher aus zwei grösseren Unterkapiteln bestehen. Die Analyse zu Macchia wird im Verhältnis zu Moltmann weniger ausführlich (zirka 1/3) dargelegt; entsprechend ist auch die Kapitelstruktur anzupassen. Am Ende der Autorenanalysen erfolgt jeweils

eine kritische Würdigung, in der eine wohlwollend-kritische Auseinandersetzung mit der zuvor dargestellten Theologie stattfindet.

Nach den beiden Autorenanalysen erfolgt die Beantwortung der Forschungsfrage. Es wird dargelegt, ob und inwiefern bei den beiden Autoren die Christologie die Ekklesiologie beeinflusst. Zum Abschluss der Forschungsarbeit wird der allgemeine Ertrag aus der Forschungsarbeit präsentiert.

1.4 Autorenauswahl

Hier werden die untersuchten Autoren sowie die beigezogenen und bearbeiteten Hauptwerke vorgestellt. Dabei beschränkt sich die Darstellung auf die Primärliteratur. Die Sekundärliteratur wird gegebenenfalls im weiteren Verlauf der Arbeit näher eingeführt. Die Vorstellung der Autoren – insbesondere jene Moltmanns – erfolgt etwas ausführlicher, da das im Leben Erfahrene immer auch in die Theologie des Erfahrenden fließt frei nach dem Motto „Theologie als Biographie“ (Schneider 1997). Eine Betrachtung der Theologie eines Autors kann nur dann gut gelingen, wenn auch der Autor selbst betrachtet wird. So hat auch Moltmann festgehalten, dass Biographie und Theologie als „lebensgeschichtliche Subjektivität und die selbstvergessene Objektivität“ zusammengehören (1999:15). Verschiedene Abgrenzungen folgen in Kapitel 1.5.

1.4.1 Jürgen Moltmann

Moltmann gilt als einer der bedeutendsten und einflussreichsten Theologen der Nachkriegszeit. Geboren wurde er am 8. April 1926 in Hamburg in einem nicht religiösen Elternhaus. Sein Grossvater war Freimaurer und verfasste kirchenkritische Schriften. In Volksdorf, wo Moltmann seine Jugendjahre verbrachte, gab es nur einmal im Jahr einen Gottesdienst und dieser fand aufgrund der nicht vorhandenen Kirche in der Aula des Schulhauses statt (Löhr 2016:Kap 1.2).

Während des Zweiten Weltkriegs wurde Moltmann im Februar 1943 als Luftwaffenhelfer eingezogen und in Hamburg stationiert. Er erlebte in dieser Zeit die sogenannte Operation „Gomorrha“, bei der durch alliierte Bomberverbände ein Grossteil der Stadt zerstört wurde und bis zu 40'000 Menschen ihr Leben liessen. Moltmann erlebte, wie während eines Bombenangriffs seine Kameraden starben. Darüber schrieb er später: „In dieser Nacht habe ich zum ersten Mal in meinem Leben nach Gott geschrien und mein Leben in Gottes Hände gelegt“ (Löhr 2016:Kap 1.2). Die erlebten Verluste prägten ihn auch in seinem theologischen Schaffen sowie in existenziellen Fragen und er schrieb dazu:

Ich war wie tot und empfing danach das Leben jeden Tag als ein neues Geschenk. Meine Frage war nicht: Warum lässt Gott das zu? Sondern: Mein Gott, wo bist du? Und die andere Frage, auf die ich bis heute Antwort suche: Warum bin ich am Leben und nicht auch tot, wie der Freund neben mir? Ich fühlte die ›Schuld‹ des Überlebens und suchte nach dem Sinn des Weiterlebens. Ich wusste, dass es einen solchen Sinn für mein Weiterleben geben musste. In der Nacht wurde ich zum Gottsucher (ebd.).

Am Ende des Kriegs kommt der 19-jährige Moltmann in Kriegsgefangenschaft nach Schottland, aus der er erst drei Jahre später freikommt. In Gefangenschaft beginnt er mit dem Theologiestudium und entschliesst sich, Pfarrer zu werden. Nach seiner Freilassung führt er sein Studium in evangelischer

Theologie in Göttingen fort. Geprägt hat ihn dort unter anderem der Systematiker Hans Joachim Iwand, der ihn nebst seinen theologischen Erkenntnissen mit seinem politischen Engagement in der Bekennenden Kirche während des Nationalsozialismus beeindruckte (Löhr 2016:Kap 1.2).

Im Jahre 1949 heiratete er Elisabeth Wendel, die ebenfalls Theologie studierte und später eine bekannte feministische Theologin wurde. In Göttingen schloss Moltmann 1952 sein Studium mit einer Dissertation bei Otto Weber über die Prädestinationslehre des reformierten französischen Theologen Moysse Amyraut ab. Danach war er einige Jahre als Pfarrer in Bremen tätig. Nachdem er 1958 erfolgreich habilitierte, wurde er an die Kirchliche Hochschule Wuppertal berufen. In der sogenannten „Wuppertaler Zeit“ begegnete er dem Philosophen Ernst Bloch, Autor von „Das Prinzip Hoffnung“, und setzte sich eindringlich mit dessen Gedanken auseinander (Löhr 2016:Kap 1.2).

Moltmann wechselte 1963 an die Universität Bonn und begann in dieser Zeit mit dem Schreiben der *Theologie der Hoffnung*. Dieses Werk wurde zum ersten Teil der (nicht geplanten) Trilogie des frühen Moltmanns. In diesem Buch entwickelte Moltmann einen theologischen Entwurf angelehnt an „Das Prinzip Hoffnung“ von Ernst Bloch. 1967 erhielt er den Ruf für die Professur in systematischer Theologie an der Universität Tübingen, die er bis zu seiner Emeritierung 1994 besetzte. In der Anfangszeit dieser Professur begann Moltmann mit der Ausarbeitung seiner politischen Theologie (Löhr 2016:Kap 1.2).

1972 erschien mit dem Buch *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie* das zweite Hauptwerk, in dem Moltmann seine Christologie entfaltete und das Leiden Gottes beleuchtete (Löhr 2016:Kap 1.2). In dem Buch entfaltet er einen Beitrag zu einer Theologie nach der Katastrophe von Auschwitz, die stellvertretend für die ungeheuerlichen Verbrechen und die „Diktatur des Nichts“ im nationalsozialistischen Deutschland steht. Das Buch antwortet implizit auf die Frage: Wie kann man nach der Katastrophe von Auschwitz an Gott glauben? und explizit: Wie kann man nach der Kreuzigung Christi an Gott glauben? Im Zentrum der Fragestellung steht der Schrei der Gottverlassenheit Jesu am Kreuz. In seiner Autobiographie hält Moltmann fest, dass eine Theologie des Kreuzes bereits ein altes Anliegen war, das noch vor *Theologie der Hoffnung* zurückgereicht habe. Er habe durch „die Gemeinschaft mit dem angefochtenen Jesus zum christlichen Glauben“ gefunden. Moltmann hatte die „Massenvernichtung“ im Feuersturm auf Hamburg, bei dem 40'000 Menschen ums Leben kamen, miterlebt und überlebt. Die „unfassbare Erfahrung des vernichtenden Nichts“ hat ihn dazu gebracht, die Geschichte Jesu, insbesondere dessen Kreuzigung, mit seiner eigenen Geschichte zu identifizieren. Die klassische Theodizee-Frage interessierte ihn nicht, sondern vielmehr die Frage: „Wo war Gott in jener Nacht?“ Und damit meinte Moltmann sowohl die Nacht des Feuersturms wie auch die Karfreitagsnacht, die ihn beide existentiell beim Schreiben des Buches umtrieben (2006:185f). Folgende Autoren haben Moltmann beim Schreiben des Buches beeinflusst: Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Eberhard Jüngel, Kazoh Kitamori, Bernhard Steffen und Martin Luther (:187).

Im dritten Teil der Trilogie (*Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*) entfaltet Moltmann 1975 seine pneumatologische Ekklesiologie (Löhr 2016:Kap 1.2). Durch die zuvor entfaltete Kreuzestheologie erhielt Moltmann einen Zugang zum trinitarischen Geheimnis und fragte sich, welche Rolle der Heilige Geist auf Golgatha spielte. Das Interesse am Heiligen Geist und die allgemeinen Reformbemühungen innerhalb der evangelischen Kirche in Deutschland veranlassten ihn dazu, im erwähnten Buch eine Lehre des Heiligen Geistes und eine reformerische Lehre der Kirche miteinander zu kombinieren (2006:197).

Die erwähnten Hauptwerke Moltmanns bilden den literarischen Hauptfokus bei der Betrachtung des Autors. Die Werke bauen jeweils aufeinander auf, respektive behandeln sie Fragestellungen, die sich aus dem jeweils vorher verfassten Buch ergaben. Die Werke der Trilogie haben auch einen jeweils anderen heilsgeschichtlichen Fokus. In *Theologie der Hoffnung* ist es Ostern, in *Der gekreuzigte Gott* die Kreuzigung auf Golgatha und in *Kirche in der Kraft des Geistes* ist es Pfingsten.

Nach seiner Emeritierung 1994 ging das theologische Schaffen Moltmanns ungebrochen weiter. Neben einer ausgedehnten Reisetätigkeit erschienen weitere Bücher, wobei er sein aktuellstes Werk (*Christliche Erneuerungen in schwierigen Zeiten*) am 21. Januar 2019 mit 92 Jahren veröffentlicht hat.

1.4.2 Frank Macchia

1952 wurde Frank Macchia in Indiana (USA) geboren. Seine Familie war Teil der Pfingstbewegung. Sein Grossmutter Antoinette Ipoledo-Macchia war während über zwanzig Jahren Pastorin in einer Kirche der *Assemblies of God* und gilt als prägende Figur für Macchia. Sein Vater wurde nach der Pensionierung der Grossmutter Pastor in derselben Kirche. Auch Macchia selbst wurde ordiniert und hatte ab 1974 verschiedene Stellen als Pastor inne. Seit 2001 ist Macchia nebenberuflich als Assistenzpastor in der *Grace Bible Church* in Irvine in Kalifornien tätig. Im Jahr 1978 hat Macchia Verena Knecht, eine gebürtige Schweizerin, geheiratet. Die beiden haben zwei Adoptivtöchter, die aus der Volksrepublik China stammen (Macchia 2017a).

1980 hat Macchia den Master in Divinity am *Union Theological Seminary* in New York erlangt. Als Hauptfach belegte er systematische Theologie. Anschliessend hat er an der Theologischen Fakultät in Basel promoviert. Er schloss seine Doktoratsstudien im Jahre 1989 ab. In seiner Doktorarbeit untersuchte Macchia die Herausforderung des deutschen (württembergischen) Pietismus, eine Theologie der sozialen Gerechtigkeit zu entwickeln. Besonderes Augenmerk legte er auf die Theologie der Blumhardts. Die Dissertation erhielt den Jacob-Burkhardt-Preis der gleichnamigen Stiftung und das Prädikat *insigni cum laude* (ebd.). In Basel befasste sich Macchia neben der historischen vor allem auch mit der systematischen Theologie, sein besonderes Interesse galt dabei der Theologie Karl Barths (Macchia 2017b).

Der kirchliche Hintergrund Macchias liegt in der Pfingstbewegung. Er ist Professor für christliche Theologie an der *Vanguard University* in Kalifornien, die mit seiner Denomination der *Assemblies of God* verbunden ist. Zudem ist er stellvertretender Direktor des *Centre for Pentecostal and Charismatic*

Studies an der *Bangor University* in Wales. Im Jahre 2000 war er Präsident der *Society for Pentecostal Studies* und wirkte von 2001 bis 2010 als deren Herausgeber für das Magazin *Pneuma*. Er erhielt von der Society im Jahr 2017 einen Preis für sein Lebenswerk. Macchia war im innerpfingstlerischen Dialog zwischen trinitarischen und oneness (diese verneinen die Trinität) Pfingstlern involviert. Mit der Ökumene verbunden, hat Macchia jedoch auch an Dialogen weit über die Pfingstbewegung teilgenommen. So war er Mitglied der Glaubenskommission des National Council of Churches der USA und an Gesprächen zwischen Reformierten und Pfingstlern sowie weiteren interkonfessionellen Dialogen beteiligt (ebd.).

Im Allgemeinen beschreibt Macchia sein Interesse als interdisziplinär. Dieses geht über die Kirche und die theologische Fakultät hinaus. Er bemüht sich, historische mit zeitgenössischen Ansätzen zu verbinden und legt dabei ein besonderes Augenmerk auf die Stimmen, die jeweils am Rande sozialer Macht und Einflusses stehen oder gestanden sind (ebd.). Als Beispiel zu nennen ist hier die afroamerikanische Befreiungstheologie.

Die Veröffentlichungen Macchias behandeln eine Breite an (systematisch-) theologischen Themen. Die Schwerpunkte liegen mehrheitlich auf Pneumatologie, Christologie, Trinität und Sozialethik (Macchia 2017a).

Im Jahr 2018 veröffentlichte Macchia das Buch *Jesus the Spirit Baptizer: Christology in Light of Pentecost*. Diesem Buch gilt das Hauptaugenmerk bei der Untersuchung Macchias im Rahmen dieser Forschungsarbeit. Darin entfaltet er seine pneumatologische Christologie, die Pfingsten als den Höhepunkt der Mission und der Identität Jesu Christi ansieht (Macchia 2018:ix).

1.4.3 Überschneidung der Autoren

Die beiden untersuchten Autoren kennen sich trotz des unterschiedlichen konfessionellen und kulturellen Hintergrunds. Moltmann beschreibt in seiner Autobiographie „Weiter Raum“ die „Wege zur Pfingstbewegung“, wie er in den 90er und 00er Jahren durch das Interesse von Pfingsttheologen und -pastoren an seiner Theologie eine nicht unkritische Verbindung zur erst entstehenden Pfingsttheologie entwickelte. Macchia wird von Moltmann dabei positiv als jüngerer Theologe der Pfingstbewegung erwähnt. Zudem hat er für das Buch *Jesus the Spirit Baptizer* eine wohlwollende und positive Rezension geschrieben. Weitere Überschneidungen ergaben sich durch die Beiträge Moltmanns in der Zeitschrift *Pneuma: Dem Journal der Society of Pentecostal Studies*, bei dem Macchia als Herausgeber tätig war.

Im Buch *Baptized in the Spirit: A Global Pentecostal Theology* von Macchia ist Moltmann der meistzitierte Autor. In einem späteren Artikel schreibt Macchia, dass Moltmanns Theologie über die Jahre für sein Denken enorm wichtig und prägend gewesen sei (2008:14ff).

Wie die eben dargestellte Überschneidung zeigt, entfaltet Macchia seine Theologie stark beeinflusst von Moltmann. Dies könnte sich also auch in den Analysen zeigen.

1.5 Abgrenzungen

1.5.1 Allgemeine thematisch-methodische Abgrenzung

Die Forschungsarbeit behandelt thematisch Christologie sowie Ekklesiologie und fällt somit in den Forschungsbereich der Dogmatik als Unterdisziplin der systematischen Theologie. Die Forschungsergebnisse haben deshalb nicht das Ziel, eine praktisch-theologische Anleitung oder gemeindebauliche Modelle zu entwickeln. Die Forschungsmethodik ist ausschliesslich literarischer Natur, entsprechend erfolgt keine empirische Erforschung des Themas.

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit werden ausschliesslich die beiden genannten Autoren, deren Schriften und gegebenenfalls Sekundärliteratur zu diesen untersucht. Dabei liegt der Schwerpunkt auf der Forschungsfrage.

Allfällige Schnittpunkte zu anderen systematisch-theologischen Teilbereichen werden nicht berücksichtigt. Lediglich die Pneumatologie wird am Rande behandelt, da diese mit der Ekklesiologie bei Moltmann respektive der Christologie bei Macchia eng verknüpft ist.

Der Vergleich der beiden Autoren erfolgt im Rahmen der Beantwortung der Forschungsfrage in Kapitel 4.1 und bezieht sich auf den jeweiligen Zusammenhang der Christologie und Ekklesiologie.

1.5.2 Literatur Moltmann

Wie bereits in Kapitel 1.4.1 erwähnt, konzentriert sich die literarische Untersuchung Moltmanns auf die letzten beiden Werke seiner Trilogie: *Der gekreuzigte Gott* und *Kirche in der Kraft des Geistes*. Es handelt sich hierbei um den sogenannten frühen Moltmann, dessen Wirken in zwei Perioden eingeteilt werden kann. Dabei stellen die Werke seiner Trilogie, die zwischen 1964 und 1975 veröffentlicht wurden, die erste Periode dar (Müller-Fahrenholz 2000:9ff). Die Fokussierung auf den frühen Moltmann wurde aufgrund der Relevanz der genannten Werke gemacht. Da diese aufeinander aufbauen, eignen sie sich gut für die Untersuchung. Es ist zudem so, dass eine Zusammenschau des frühen und des späten Moltmanns den Rahmen dieser Forschungsarbeit sprengen würde. *Theologie der Hoffnung* wird nicht behandelt, da es für das untersuchte Thema nur am Rande relevant ist.

1.5.3 Literatur Macchia

Das in Kapitel 1.4.2 knapp eingeführte Buch: *Jesus the Spirit Baptizer: Christology in Light of Pentecost* bildet den Hauptfokus bei der Untersuchung Macchias. Darin wird die pneumatologische Christologie Macchias entfaltet. Eventuell aufgrund der erst jüngst erfolgten Veröffentlichung seiner Christologie, gibt es noch keine ekklesiologische Hauptschrift von Macchia. Die Untersuchung der ekklesiologischen Implikationen konzentriert sich daher auf die in *Jesus the Spirit Baptizer* enthaltenen Aussagen.

Da die Literatur von Macchia auf Englisch veröffentlicht ist, werden die wörtlichen Zitate vom Autor übersetzt. Die Originalzitate in Englisch befinden sich jeweils als Fussnote am unteren Seitenrand.

Macchia gebraucht, wie es in der amerikanisch-englischen Sprache üblich ist, für allgemeine Aussagen oftmals die erste Person Plural (wir). Deshalb wird in der Analyse zu Macchia das Personalpronomen *wir* vorkommen, auch wenn dies nicht wissenschaftlicher Usus ist. Christus und Jesus werden bei Macchia meist austauschbar verwendet, in dieser Arbeit wird die jeweils verwendete Form übernommen. Da die Veröffentlichung des Buches erst jüngst erfolgt ist, gibt es noch keine Sekundärliteratur dazu. Pentekostal und pfingstlerisch werden in der Analyse als Synonyme verwendet.

2 ANALYSE MOLTSMANN

2.1 Christologie – Der gekreuzigte Gott

2.1.1 Einführung

Dieses Kapitel beginnt mit der Literaturanalyse zu Moltmann. Dabei liegt das Augenmerk hauptsächlich auf der Christologie und ersten ekklesiologischen Implikationen seiner frühen christologischen Hauptschrift „Der gekreuzigte Gott“ (Moltmann 2002:1 ff).

2.1.2 Christologie als Grundlage und Kritik der Theologie

Für Moltmann steht die Christologie im Zentrum aller christlichen Theologie (2002:78). Sie ist die Grundlage, auf der Theologie betrieben werden soll. Im Zentrum der Christologie befindet sich die Kreuzestheologie als Kehrseite der christlichen Hoffnungstheologie (:10). Weiter heisst dies für Moltmann, dass die Kreuzestheologie und mit ihr die Christologie in ihrem Kern den Gekreuzigten hat respektive haben muss. Im Folgenden wird die Kreuzestheologie immer als der Kern der Christologie gedacht. Wird im engeren Sinne explizit von Kreuzestheologie geschrieben, ist die Christologie im weiteren Sinne implizit immer mitgemeint.

Der christliche Glaube stehe und falle mit der Erkenntnis des gekreuzigten Gottes (:66). Moltmann beruft sich auf Luther und hält fest, Kreuzestheologie sei nicht ein Kapitel der Theologie, sondern das Vorzeichen aller christlichen Theologie (:74). So kann der Gekreuzigte als der treibende Grund, die Freude und das Leiden aller christlichen Theologie bezeichnet werden.

Am Geheimnis des Gekreuzigten vollziehe sich seit Anbeginn des Christentums eine permanente Geschichte der Revisionen, Reformationen und Aufbrüche. Kreuzestheologie und mit ihr nun auch die Christologie ist folglich nicht nur Grundlage der Theologie, sondern auch Kritik an derselben. Die Christologie an sich wird aber durch das Kreuz Jesu in Frage gestellt und macht diese permanent

revisionsbedürftig. Es ist nicht primär das Zeitgeschehen, das die Christologie zur Erneuerung drängt, sondern der Gekreuzigte selbst. Der Gekreuzigte ist weiterführend also nicht nur die Ursache der Kritik, sondern auch deren inneres Kriterium. Christliche Erneuerung muss sich in diesem Sinne immer an einer Christologie des Gekreuzigten vollziehen (:83). Was christlich zu nennen ist, entscheidet sich im Sinne Moltmanns immer an Christus selbst.

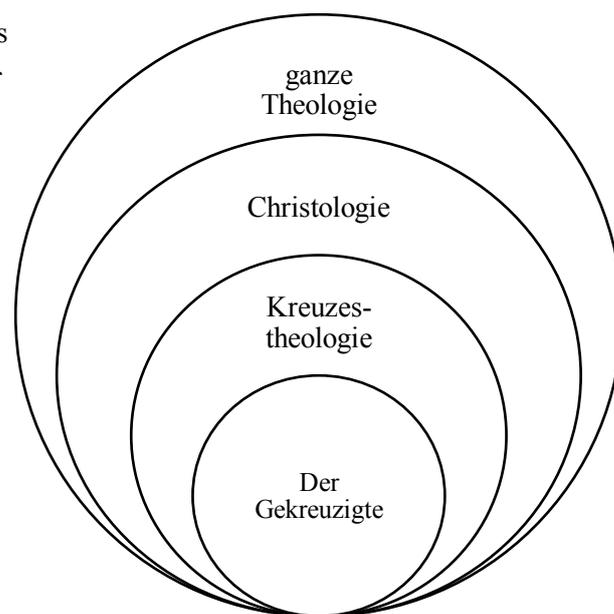


Abb. 1: Modell Christologie Moltmanns

Bereits aufgrund des Buchtitels ist Moltmanns These offensichtlich: Er sieht in Christus den gekreuzigten Gott. In ihm liegt die Grundlage der ganzen Christologie und – wie bereits erwähnt und in der Abbildung 1 dargestellt– letztlich der ganzen Theologie.

2.1.3 Die Antithetik des Gekreuzigten

Der gottverlassene und verfluchte Gekreuzigte widerspricht den vorherrschenden Erkenntnisprinzipien. Seine Fremdartigkeit kann nicht aufgelöst werden (Moltmann 2002:70). Die Widersprüchlichkeit zeigt sich auf mehreren Ebenen (:71f):

- Im Widerspruch zu Gott respektive zur Vorstellung des Gottes, der seinen Willen im Gesetz offenbart. Jesus ist nach dem Urteil des Gesetzes als Gotteslästerer gestorben. Erkennt der Mensch Gott in dem vom Gesetz Verurteilten, wird er von seinem gesetzlichen Interesse der Selbstrechtfertigung frei. Er wird frei, dem Gesetz mit seinen Werken entsprechen zu wollen.
- Im „Widerspruch zu und der Befreiung von den sogenannten Göttern“ der politischen Religionen. Jesus starb den Tod als politischer Revolutionär. Sieht der Mensch Gott im ohnmächtigen und gekreuzigten Christus, wird er frei vom Willen zur politischen Macht und Herrschaft über andere Menschen.
- Im Widerspruch zu dem Gott, der sich indirekt in der Schöpfung und Geschichte offenbart. Jesus ist in Gottverlassenheit gestorben. Sieht der Mensch Gott im sterbenden und leidenden Christus, wird er frei von seinem „erkenntnisleitenden Interesse an unmittelbarer Selbstvergottung.“
- Der gekreuzigte Gott widerspricht allem, was sich der Mensch unter Gott vorstellen könne. Dass Gott als das „höchste Wesen“ sich im Kreuz offenbare, widerspreche jeglichen menschlichen Sehnsüchten und religiösen Wünschen (:40). Moltmann führt hier an, dass Christen, die nicht wie die damaligen Jünger das Gefühl haben, vom Kreuze fliehen zu müssen, dieses nicht radikal genug begriffen haben (ebd.). Es kann also festgehalten werden, dass Fremdartigkeit und Andersartigkeit zu Christus gehört.

Für Moltmann ist Kreuzestheologie inklusive ihrer Methodik und Praxis polemisch, enthält und denkt in Gegensätzen und ist kritisch. Sie ist „kritische Theorie Gottes“, da sie den Menschen und sein erkenntnisleitendes Interesse fundamental hinterfragt. Sie wird, so Moltmann, zur kreuzigenden Theologie und somit auch zur befreienden Theologie (:71f).

Der leidende Christus begegnet dem Leidenden nicht als Darreichung in Form des „Opiums“ durch jene, die für das Leid verantwortlich sind. Vielmehr gibt sich Jesus Christus selbst hin als Bruder, der gemäss Philipper 2 beim Leidenden ist und ihn liebt (:51). Das Leiden des Gekreuzigten gibt den Leidenden den Blick über das eigene Leiden hinaus, hin zu einem, der anders ist als sie (:52). Nämlich zu einem, der aufgrund seines Handelns nicht passiv, sondern aktiv ein zu erwartendes Leiden auf sich nahm (:53).

2.1.4 Zwischen christologischer Eschatologie und jesuanischer Geschichte

2.1.4.1 Einführung

Moltmann hält fest, dass über die Jahrhunderte wechselnde Christusideen und Jesusbilder existierten. Mal wurde Jesus vergöttert, mal humanisiert, mal als Lehrer einer neuen Moral, mal als Widerstandskämpfer dargestellt. Immer nach dem Bedürfnis der jeweiligen Zeit. Diese Bilder und Ideen würden mit Recht der Illusion und des Bildermachens bezichtigt. Moltmann folgert daraus zwei wichtige Fragen nach Jesus: „Wer war Jesus selbst und was bedeutet er selbst heute?“ und „Kennen wir Jesus und wer ist er für uns heute eigentlich?“ (2002:79).

Die Beantwortung dieser Fragen muss gemäss Moltmann im Horizont verschiedener Diskurse angegangen werden. Zwischen Juden und Christen bezüglich der Messianität und der Auferweckung Jesu Christi; zwischen Heiden und Christen bezüglich der Inkarnation und der Gottheit; zwischen Christen und neuzeitlichen Humanisten um seine Humanität und Sündlosigkeit; zwischen Christen und nachchristlichen Atheisten im Streit um die Befreiung des Menschen und die Gerechtigkeit der Welt. Eine wichtige Anmerkung hier ist, dass sich Christen in diesem Prozess um Jesus in der Welt nur als Zeugen und nicht als Richter verstehen können (ebd.).

Es folgt auch ein innerchristlicher Streit zwischen „Jesulogie“ und „Christologie“ respektive zwischen dem irdischen Jesus und dem auferweckten Christus. Mit Jesus ist seine irdische, partikulare und zeitliche Seite und mit dem Hoheitstitel (Christus) ist die ewige, universale und eschatologische Seite gemeint. Kirchengeschichtlich hat sich dieser Streit in der Neuzeit zugespitzt. Aus dieser Debatte ergeben sich weitere zwei Fragen: „Entspricht die Christusverkündigung Jesus oder setzt sie an seine Stelle etwas anderes?“ „Was für Folgen hat der christliche Glauben für Gegenwart und Zukunft?“ (:80f).

Die Klärung dieser Fragestellung geschieht anhand von vier Fragen. Moltmann greift hier gängige Fragen der Christologie auf und will diese kreuzestheologisch hinterfragen.

2.1.4.2 Göttlichkeit: Ist der ewige Gott in Christus?

Anders ausgedrückt ist es die Frage nach der Inkarnation des ewigen Gottessohnes.

Zur altkirchlichen anfänglichen Christologie und bemerkt Moltmann, dass die ersten Christen auf die Frage: „Ist der ewige, unwandelbare Gott in Jesus offenbar geworden?“ Folgendes antworteten: „Der eine Gott, nach dem alle Menschen in ihrer Endlichkeit und Vergänglichkeit fragen, ist in Jesus Mensch geworden“ (2002:84). Die Verbindung der Göttlichkeit und Menschlichkeit Jesu Christi gestaltete sich jedoch schwierig. Deshalb war die Christologie in der alten Kirche stetig von einem zarten Doketismus durchzogen. Die altkirchliche Christologie versuchte mit ihren Antworten auf den vorausgesetzten Gottesbegriff in der Antike zu reagieren. Um vom antiken Gottesbegriff zur Gottverlassenheit des Gekreuzigten zu gelangen, gestaltete sich als ein schwieriger Vorgang (:85).

An der neueren Christologie kritisiert Moltmann, dass diese ähnlich wie die altkirchliche Christologie zu wenig auf das irdische Leben Jesu eingehe. Zwar bringe das Schema „Inkarnation und Auferstehung“ - respektive „Erniedrigung und Erhöhung“ - das Geheimnis Jesu mit dem Geheimnis Gottes zusammen. Die geschichtliche, wirkliche Realität des Menschen Jesus von Nazareth werde dabei aber unwesentlich. Erst die neue Schöpfung des Gekreuzigten löse das Ärgernis des Kreuzes auch in Bezug auf die Gottesfrage auf (:89).

2.1.4.3 Menschlichkeit: Ist Jesus der wahre Mensch/Gott?

„Ist Jesus Gott zu nennen und worin und inwiefern ist er göttlich?“ Anders ausgedrückt wird hier gefragt, ob Jesus das Vorbild wahrer Humanität ist. Alt kirchlich war der Streit um die Göttlichkeit des Menschen Jesu immer auch mit der Fragestellung der leiblichen Erlösung des Menschen und dessen Gottwerdung (theosis) verbunden. Laut Moltmann haben sich die Themen in Bezug auf die Fragestellung gewandelt (2002:90). In der neueren Zeit geht es um das Verlangen nach wahrer Humanität, Freiheit von der Welt und Gewissensfrieden. Hat Jesus dies erfüllt oder war es ein anderer? Hat man in der Weltgeschichte einfach keinen besseren gefunden (:94)? Anders ausgedrückt, könnte gefragt werden, ob Jesus der vorbildliche und urbildliche Mensch Gottes ist (:90). Moltmann merkt hier an: „Als vollkommener Mensch Gottes ist Jesus die Erfüllung der von uns nicht erfüllten Bestimmung zur Gottesebenbildlichkeit“ (:93).

Die Frage nach der wahren Humanität Jesu kann jedoch auch ohne den Kreuzestod, die Auferstehung und die Wiederkunft zum Gericht beantwortet werden. Die Jünger erkannten in ihm den Sohn Gottes ohne die eben erwähnten Geschehnisse (:93) und Jesus an sich werde nur als vollkommener Mensch von Christen verstanden. Heiden und nachchristliche Atheisten kämen zum Schluss, man *könne* Jesus so sehen, *müsse* aber nicht. So kritisiert Moltmann die neuere protestantische Christologie als eine, die nur für die Glaubenden existiere und dass sie den Glauben voraussetze (:95).

Der Gekreuzigte passe eigentlich nicht mehr in den oben dargestellten Fragehorizont. Der Gekreuzigte und dessen Transzendenz „verändert jene Vorbilder und Urbilder, die man in Jesus sieht, radikal“ (:95). Auch hier ist es erneut das Kreuz, das die aktuellen und vergangenen Antworten auf die Humanitätsfrage hinterfragt. Moltmann fügt an, dass der Kreuzestod der erlösenden Wirkung des sündlosen Lebens Jesu nichts Neues hinzugefügt hat (:93).

2.1.4.4 Messianität: Bist du der Kommende?

Die zentrale Frage des Judentums stellt sich in Bezug auf Jesus, ob er der erwartete Messias ist. „Bist du der Kommende, oder sollen wir auf einen anderen warten“ (2002:96)? Auf die Frage der johanneischen Jünger antwortet Jesus nur indirekt und weist auf seine Worte und Taten hin. Die Zeichen der messianischen Zeit sprechen für ihn. Es geht hier also weder um die Inkarnation noch um die wahre Humanität, sondern um die mit und bei ihm anbrechende Zukunft des Reiches Gottes. Eine neue Zukunft „für Gott, Mensch und Welt in ihrer Geschichte miteinander bricht an“ (ebd.).

Moltmann führt aus, dass diese Frage nach der erlösenden Zukunft der Geschichte von Gott, Mensch und Welt die Gottes- und Humanitätsfrage umschliesse und nicht enger, sondern weiter gefasst sei, dass sie die beiden mit einschliesse (ebd.). Es gilt zu erwähnen, dass sich an dieser Frage das Judentum und Christentum scheiden. „Die letzte Differenz zwischen Juden und Christen liegt in der Stellung zum Gekreuzigten“ (:100). Auf den Vorwurf, das christliche Heil sei nur eine Enklave der „Erlösung in einer unerlösten Welt“, entgegnet Moltmann, dass es sich um eine eschatologische Vorwegnahme der Erlösung handle (:98).

Die Vorwegnahme geschah am und durch den Antizipator des Reiches als ein Ausgestossener, Verworfenener und Gekreuzigter. Er mache also jede Vergeistigung des Heils oder Resignation und Rückzug aus der Welt unmöglich. Paulus selbst habe ja in Römer 8 und 9 eine eschatologische Christologie des Gekreuzigten entfaltet. Jesus begegnet den Menschen „von der Zukunft her“ als „das kommende Leben, als der Herr der kommenden Welt.“ „Als der Kommende, der Gottlosen eine neue Zukunft eröffnet, ist er gegenwärtig“ (:98f).

In der Frage um die Erlösung der Welt unterscheiden sich Juden und Christen. Ist die Erlösung abhängig von der Umkehr des Menschen? Falls ja, so komme sie nie. Falls nicht, so sei sie für den Menschen irrelevant. Die jüdische Antwort könne hier laut E. Fackenheim lauten: „Gott bringt Israel durch Leiden zur Umkehr.“ Moltmann formuliert die christliche Antwort. „Gott bringt den Sünder, ob Jude oder Heide, zur Umkehr durch sein eigenes Leiden am Kreuz Jesu.“ Auch die messianische Frage und Erwartungshorizonte werden durch den Gekreuzigten hinterfragt, durchbrochen und neu begründet. Wie Hoffnung in der unerlösten Welt begründet werden kann, muss sich am Gekreuzigten zeigen (:99f).

2.1.4.5 Die Rückfrage: Wer sagt ihr, dass ich sei?

Die finale Entfaltung der Christusfragen wird von Moltmann mit einer Rückfrage Christi gestaltet. Der christologische Entwurf, der anhand der vorherigen drei Fragen Christus als inkarnierten Gottessohn (Göttlichkeit), vorbildlichen Menschen (Humanität) und Erlöser (Messianität) aufzeigt, ist nur dann universal relevant, wenn dieser auf die Einmaligkeit der Person und Geschichte Jesus Christi eingeht. Diese Fragen werden gleichzeitig auch durch den Gekreuzigten hinterfragt, wie Kapitel 2.1.2 gezeigt hat. Der Fragehorizont muss sich hier verändern. Von der Frage zum Gefragtsein, vom Antwort fordern zum Antwort geben. Jesus Christus wird neu nicht nur als Frageobjekt, sondern als fragendes Subjekt wahrgenommen (Moltmann 2002:100).

Dies geschah in den synoptischen Evangelien zuerst mit der Frage Jesu: „Für wen halten die Menschen den Menschensohn“ (Mt 16,13)? Die Jünger antworteten Jesus mit grossen Figuren wie Johannes der Täufer, Elia, Jeremia oder einem anderen Propheten aus der vergangenen Heilsgeschichte. Dies zeigt, wie sich die Mitmenschen Jesu nicht als Novum vorstellten, sondern als revidierender Prophet. Die Antwort des Petrus „Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes!“ (Mt 16,16) hingegen zeigt auf, dass es keine neugierige Testfrage Jesu war, sondern eine offene Frage.

Sein Jesu liess sich nicht in die Titel der heilsgeschichtlichen Tradition Israels fassen. Es scheint so, dass Jesus auf die „Offenbarung seiner selbst durch Gott und die Glaubenden“ angewiesen ist. Er lebte in einer Offenheit betreffend seiner Zukunft; im Angewiesensein auf den, dessen Offenbarung er erwartete und von dem, der seine Identität hervorbringen wird (:101):

Kein gängiger und geläufiger Begriff, kein Titel und kein Amt, welche die jüdische Tradition und Erwartung bereit hielten, dient der Legitimation seiner Sendung und erschöpft das Geheimnis seines Wesens [...] Wir lernen von hier aus zu verstehen, dass das Geheimnis seines Wesens sich den Jüngern erst in seiner Auferstehung erschliessen konnte. (G. Bornkamm zitiert nach Moltmann 2002:101)

Jesus wird insofern zur Frage, da er anders handelt als die Figuren der Erinnerung und der Hoffnungsgeschichte Israels. Seine Existenz ist „offen und angewiesen auf das von Gott Kommende“. Das „exorbitante Novum Jesus“ wurde zuerst anhand von Erinnerungen wahrgenommen. Dies ist auch der Grund, warum sich die Erwartungen der Erneuerung Israels an ihn hängten. Die neue Zukunft, auf die Jesus hin lebte und redete, war eine andere: nämlich die der zukünftigen Gnade. Der Unterschied seiner Existenz zur Hoffnungs- und Heilsgeschichte Israels führte dazu, dass er verworfen und gekreuzigt wurde (:102).

Die Erinnerung an Jesus tritt aus der Vergleichbarkeit der Erinnerung heraus und wird zur offenen Frage, die „bekenntnishafte“ Antworten fordert (:102). Sie hat quasi keinen Referenzpunkt als Jesus selbst. Dieses „Bekenntnis des Glaubens hat die Form antizipierter Doxologie“, ein „Urteil der Zuversicht“, es drückt in einer unerlösten Welt bereits den Jubel der zu erwartenden Erlösung aus. Doch Jesus' Geschehen geht über das Bekenntnis des Glaubenden hinaus und ist „offen für die neue Schöpfung und Befreiung der ganzen harrenden Kreatur“ (:103).

2.1.5 Dialektik des Gekreuzigten

2.1.5.1 Einführung

Dieses Kapitel beschäftigt sich mit dem Prozess gegen die Person Jesus Christus. Einerseits im Lichte seines geschichtlich gelebten Lebens auf den Kreuzestod hin und andererseits im Lichte des eschatologischen Glaubens von der Auferstehung her. Anders gesagt werden die geschichtliche (von vorne) und die eschatologische (von hinten) Perspektive dargestellt. Moltmann hält fest, dass beide Perspektiven sich die Waage halten und wichtig für das richtige Verstehen Jesu sind. Es muss sich beim geschichtlichen und eschatologischen Jesus um „denselben Jesus“ handeln. Die beiden Seiten müssen sich aufeinander beziehen. In einer einseitig geschichtlichen Betrachtung hätte Jesu Tod und dessen Leben keine besondere Bedeutung, die über die eines Propheten hinausgeht. In einer rein eschatologischen Darstellung „käme man leicht zu einem Christusmythos“, dort könnte zwar wichtig sein, dass der Heilsbringer gestorben sei, Jesus selbst und der Weg zum Kreuz würden sich mit dieser Betrachtungsweise aber in Bedeutungslosigkeit verlieren. In diesem Sinne gehören Jesulogie und Christologie zusammen (Moltmann 2002:105f).

2.1.5.2 Leben und Wirken als Gotteslästerer, Aufrührer und Gottverlassener

Das Kreuz ist für Moltmann der Gradmesser, an dem sich „kirchliche Christologie“ und „humanistische Jesulogie“ messen lassen müssen:

Der das Reich als nahe verkündigte, starb in Gottverlassenheit. Der die Zukunft Gottes in Wundern und Dämonenaustreibungen vorwegnahm, starb hilflos am Kreuz. Der mit Autorität über Mose hinaus die Gerechtigkeit Gottes offenbarte, starb nach dem Spruch des Gesetzes als Gotteslästerer. Der in seiner Gemeinschaft mit Armen und Sündern die Liebe Gottes ausbreitete, fand sein Ende zwischen zwei Verbrechern am Kreuz. [...] Ohne Kreuz keine Christologie, und keine Christologie, die nicht am Kreuz ihre Berechtigung aufzuweisen hätte (2002:118f).

Die Autorität, die Jesus einnahm, war „ungewöhnlich und unerhört“. Mit den Antithesen der Bergpredigt, in der absichtlichen Übertretung des Sabbatgebotes, in seiner zuvorkommenden Liebe gegenüber dem Sünder, die nicht abhängig vom Gehorsam gegenüber dem Gesetz ist, stellt er seine Vollmacht über jene des Moses (:121). Die Übertretung der Grenzen des damaligen Gesetzesverständnisses zeigt sich in Jesu Wirken und in der Demonstration des Gottesrechts der Gnade gegenüber den Gesetzlosen, indem er diesen die Sünden vergibt. Gott wurde in Jesus anders offenbart, als es von den Traditionen und dem Gesetz verstanden worden ist. Die Sündenvergebungen zeigen demonstrativ den Höhepunkt der Freiheit vom Gesetz. Im Bild des Gerichts kann nur der Richter Begnadigung aussprechen. Jesus setzt sich in seiner Freiheit an dessen Stelle, somit wird klar, warum er als Gotteslästerer galt. Nicht im Sinne des Gottverfluchens, sondern indem er sich selbst vergottet. Ein solcher Anspruch hatte keine Deckung mit der apokalyptischen, prophetischen, rabbinischen oder pharisäischen Tradition (:122f).

Es verwundert kaum, dass ein solches Handeln zum Konflikt mit den Frommen und Herrschenden jener Zeit führte. War doch der, der solche Ansprüche erhoben hat, nur „eines Zimmermanns Sohn aus Nazareth.“ Ein verwundbarer Mensch ohne besondere Ehrentitel erlaubte sich, Sünden zu vergeben, das Gottesrecht durch vorauseilende Gnade ganz anders zu offenbaren. Jesus war in seiner Verkündigung abhängig von jenem Gott, den er verkündete. Es bestand ein Widerspruch zwischen seiner Armut und seinem gewaltigen Anspruch. Durch die Tötung Jesu konnte dessen Vollmachtsanspruch scheinbar widerlegt werden. Erst mit der „Auferweckung des Gekreuzigten durch seinen Gott und Vater“ wurde diese Spannung aufgelöst. Denn durch seine „Armut, Niedrigkeit und Verlassenheit“ ist das Reich und das Gnadenrecht Gottes zu den „Armen, Niedrigen und Verlassenen“ gekommen (:124f). Bedeutete das Gesetz das Ende von Jesus am Kreuz, ist nach Paulus in Römer 10,4 der auferweckte und erhöhte Jesus dahingegen „des Gesetzes Ende für jeden, der glaubt“ (:127).

Jesus erlitt nicht die Strafe der Gotteslästerung, nämlich die der Steinigung. Sondern er wurde wie ein Revolutionär gegen das Römische Reich hingerichtet (:130). Sein Wirken hatte definitiv eine politische Dimension in der angespannten Situation im damaligen Palästina (:131). Moltmann sieht im Handeln und Reden Jesu eine gewisse Nähe zu den Zeloten. Im Grundsatz unterscheidet sich Jesus aber von den Zeloten, da er frei von ihrer zum „heiligen Krieg“ führenden Gesetzlichkeit war. Zudem greift die Polemik Jesu gegen die Pharisäer die Zeloten als quasi deren rechtsextreme Partei an (:134). Allgemein sieht Moltmann den revolutionären Charakter des Wirkens Jesu in seiner Freiheit von der

Gesetzlichkeit. Es ist das Recht der Gnade, das ehemalige Feinde wie die Zöllner und Zeloten, die Ungerechten und Gerechten, aus ihrem „Freund-Feind-Verhältnis“ befreit. Gott wurde in Jesus als „unbegreiflich gnädiger und darin gerechter Gott“ offenbart (:136). Jesus prangerte jedoch auch den „Religionsfrevler, der sich selbst vergottenden Herrscher an und trennte scharf, was sie ineins [sic] setzten“. Dies geschah paradigmatisch in Lukas 20,25: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ (:134). Er griff somit die Selbstvergottung der Herrscher an und trennte diese klar von Gott ab. Jesus stand mit seiner doppelten Kritik zwischen der religiösen Gesetzlichkeit und der politischen Religion der Römer. Er „wirkte in diesem religiös-politischen Spiel als Spielverderber und musste ausgestossen werden“ (:138). Für die Pharisäer und die Zeloten war Jesus ein Verräter, für die römische Besatzungsmacht ein Aufrührer (:136). Für die Christenheit entsteht in der politischen Dimension des Evangeliums die Frage: Christus oder Cäsar?

Als wichtigste theologische Dimension im Leben Jesu auf das Kreuz hin sieht Moltmann seine Gottverlassenheit (:145). Diese zeigt sich im Schrei Jesu am Kreuz mit dem Zitat aus Psalm 22,2: „Mein Gott, mein Gott warum hast du mich verlassen“ (Mk 15,34)? Jesus lebte „als öffentliche Person aus der Nähe seines Gottes und Vaters und für dessen kommendes Reich.“ Die Gottverlassenheit trug Jesus im Wissen, dass Gott ein gnädiger und naher Gott ist und nicht ein richtender und ferner Gott. Dies machte sein einsames Sterben erst zur „Qual der Hölle“, führt Moltmann nach Luther an, der „die Höllenfahrt Christi auf sein Sterben in Gottverlassenheit“ bezog (:140f). Das Sterben Jesu unterscheidet sich vom Sterben der vielen tapferen Menschen, die auch gekreuzigt wurden, dadurch, dass er von seinem Gott und Vater, „dessen Nähe er auf einzigartige, gnädige und festliche Weise verkündet hatte,“ verlassen wurde (:142).

Die ganze Gottesverkündigung Jesu ist mit dem Schrei der Gottverlassenheit in Frage gestellt. Die „Gottheit seines Gottes“ und die „Vaterschaft seines Vaters“ stehen auf dem Spiel. Moltmann sieht hier einen Prozess zwischen Jesus und Gott respektive Gott und Gott. „Das Kreuz des Sohnes trennt Gott von Gott bis zur völligen Feindschaft und Differenz. Die Auferweckung des gottverlassenen Sohnes verbindet Gott mit Gott zur innigsten Gemeinschaft“ (:145).

2.1.5.3 Eschatologischer Glauben

Im vorherigen Kapitel 2.1.5.2 wurde der historische Jesus betrachtet, nun geht es um den auferweckten Christus. Moltmann hält fest, dass es sich dabei um „ein und dieselbe Person“ handelt. Dies sieht man schon in der Doppelformeln „Jesus Christus“ und „gekreuzigt und auferweckt“ (2002:147). Als rein historische Figur wäre Jesus Christus längst in Vergessenheit geraten, da seine Botschaft durch seine Kreuzigung widerlegt wurde. Erst durch die eschatologische Dimension des Glaubens „wird er jeder neuen Zeit zum Geheimnis und zur Frage“ (:149). Seine Auferweckung ist der „Anfang der allgemeinen Auferweckung der Toten“ und gilt als Anfangspunkt der „endzeitlichen Verwandlung durch ihren Schöpfer“ (ebd.).

Die Ostergeschichte ist somit der „Vorschuss“ der neuen Schöpfung inmitten der alten. Moltmann spricht hier von der „Realantizipation der qualitativ neuen Zukunft Gottes und der neuen Schöpfung mitten in der Leidensgeschichte der Welt“ (:150).

Jesus ist quasi der Botschafter der neuen Zukunft Gottes, in die er hinein auferweckt ist. Der kommende Gott und dessen Herrlichkeit der befreienden Zukunft sind in dem in „Ohnmacht und Schande gekreuzigten Jesus offenbar geworden“ (:155). Moltmann hält die Dialektik des Kreuzes in der johanneischen Tradition folgendermassen fest. Jesus sei am Kreuz verherrlicht worden, dies bedeute gleichzeitig, dass die Herrlichkeit Gottes dabei gekreuzigt worden sei. Das Kreuz ist das Symbol, an dem sich das „Ende der Geschichte“ mit all ihrer Ungerechtigkeit, Gottverlassenheit und Tödlichkeit vollzieht und die neue Welt der Gerechtigkeit Gottes beginnt“ (:156). Erst durch die Auferweckung erhält das Kreuz und sein Tod den „besonderen, einmaligen Heilssinn“ (:169).

Zusammenfassend hält Moltmann zu der neuen Gerechtigkeit, die sich durch den eschatologischen Glauben entfaltet, fest:

Die Botschaft der neuen Gerechtigkeit sagt, dass in der Tat die Henker nicht endgültig über ihre Opfer triumphieren werden. Sie sagt dann aber auch, dass die Opfer am Ende nicht über ihre Henker triumphieren werden. Es wird der triumphieren, der für die Opfer zuerst und dann auch für die Henker gestorben ist und dadurch eine neue Gerechtigkeit offenbart hat, die den Teufelskreis von Hass und Rache durchbricht und aus den verlorenen Opfern und Henkern eine neue Menschheit mit einer neuen Menschlichkeit macht (2002:165).

Gott hat sich in der Ostergeschichte endgültig und definitiv als der „totenerweckende Gott“ gezeigt und sie enthält in ihrem Kern eine neue Gottesbotschaft (2002:175f). Jesus Christus ist die Mitte der Offenbarung. Wie ist der wahre Gott? Die Antwort muss laut Moltmann Jesus Christus heissen. Gott werde nicht in der Macht und Herrlichkeit erkannt, sondern in der Ohnmacht und im Sterben am Kreuz Jesu. Oder wie Zinzendorf es sagte: „Fände ich Gott nicht in Jesus, so müsste ich Gott für den Teufel halten [...] Du betest ebenso leicht den Teufel an, wenn du einen anderen Gott haben musst als Jesum“ (Moltmann nach Eberhard 2002:182).

Dies führt Moltmann dazu, vom christlichen Gott als dem gekreuzigten Gott zu sprechen. Der Gekreuzigte definiert und revidiert den Gottesbegriff grundlegend. Da die Gotteslehre als Teilbereich der Dogmatik kein Gegenstand dieser Forschungsarbeit ist, wird auf eine weitere Ausführung zum gekreuzigten Gott verzichtet. Was der Gekreuzigte weiterführend für den Gottesbegriff bedeutet, wird hier also nicht näher erläutert. Es kann jedoch festgehalten werden, dass sich Gott im Gekreuzigten und dessen Auferstehung ganz so gezeigt hat, wie er ist und dies zur Rede vom gekreuzigten Gott führt, der die Grundlage und die Kritik aller christlichen Theologie bilden soll.

2.1.6 Ekklesiologische Implikationen aus „Der gekreuzigte Gott“

Moltmann entfaltet in seinem christologischen Hauptwerk hauptsächlich kreuzestheologische Konsequenzen für die Christologie, für die Gotteslehre und für die Anthropologie. Dröge (2000:115f) hält jedoch fest, dass Moltmann mit seinen zwar lediglich „knappen, programmatischen Aussagen“ ein Kirchenverständnis des Gekreuzigten mit weitreichenden ekklesiologischen Folgen impliziert. Dröge

(ebd.) schreibt weiter, dass Moltmann im Buch „Der gekreuzigte Gott“ keine ekklesiologische Untersuchung macht, aber anhand seiner Thesen eine ekklesiologische Skizze ausgearbeitet hat, die christologisch begründet ist. Die Thesen werden in diesem Kapitel festgehalten.

Die Frage, was eine christliche Kirche bzw. keine christliche Kirche ist, entscheidet sich für Moltmann „nur an Christus“. Ist der Gekreuzigte ein „Fremder“ oder der „Existenz bestimmende Herr“ der Kirche? Der Gekreuzigte ist das „innere Kriterium“ von allem, was sich Kirche nennen will. Will die Kirche also christliche Kirche sein, so muss sie sich an dem messen lassen, nach dem sie benannt ist (2002:8f).

In einer historischen Rückschau sieht Moltmann die Kirche des Gekreuzigten als anfängliche Kirche der Erniedrigten, der Armen und Elenden – die Kirche des Volkes. Anders ausgedrückt ist sie das „Volk des gekreuzigten Messias“ und dies bedeutet für die Kirche ihr Ruf zur Befreiung aller Menschen. Hierbei spielt es keine Rolle, um wen es sich bei den Menschen handelt – seien es Juden oder Griechen, Herren oder Knechte, Männer oder Frauen. Die Kirche ist dazu aufgerufen, die Menschen aus ihren Teufelskreisen zu befreien. Hier gilt es laut Moltmann zu beachten, dass der Ausstieg aus denselben unterschiedlich aussieht. Dem Teufelskreis der Armut entkommt man anders als dem Teufelskreis des Reichtums (:54).

Das Symbol des Kreuzes führe die Kirche weg von ihrer „religiösen Sehnsucht“, hin zur Gemeinschaft mit den Verdrängten und den Verlorenen. Umgekehrt ruft es die Verdrängten und Gottlosen in die Kirche hinein, als Gemeinschaft des gekreuzigten Gottes (:42).

Der Glaube muss laut Moltmann immer mit Nachfolge verbunden sein, sonst wird dieser zu einem blossen Fürwahrhalten von Lehrsätzen und Befolgen von religiösen Zeremonien (:60). Die „aktive Nachfolge des Gekreuzigten“ führt zur Frage, welche Differenz das Kreuz Jesu und das Kreuz seiner Nachfolger haben. Das Kreuz Jesu in absoluter Gottverlassenheit bleibt das exklusive Leiden Jesus. Das einsame Verworfenwerden Jesu geht nur in „Abschattungen in das Kreuz der leidenden Nachfolger“ über (:55ff). Die Nachfolger jedoch erleben in ihrem Leiden Gottesgemeinschaft. In der „Bluttaufe“ erleben sie, wie sie in die „Todesgemeinschaft Jesu gewürdigt“ werden (:57).

Das Christentum ist lebendig, solange es Menschen gibt, die in ihrer Nachfolge „die befreiende Herrschaft in Wort, Tat und Gemeinschaft ausbreiten“. Darum rückt die Christologie in das Zentrum der christlichen Theologie (:78). Moltmann stellt hier und andernorts bereits implizit die These auf, dass die Christologie Grundlage für die die restlichen theologischen Disziplinen ist. Dies gilt somit auch für die Ekklesiologie.

Die Kirchen bewegen sich zwischen „irrelevanter christlicher Identität und sozialer Relevanz ohne christliche Identität“ und müssen hier den Mittelweg einer „gesellschaftskritischen Kreuzestheologie“ wählen. Dies geschieht in der Theorie als Kritik an den „Idolen, Tabus, Feindbildern und Selbstrechtfertigungen der politischen Religionen“ und in der Praxis in der „Parteinahme“ für die Opfer der „herrschenden politischen Religionen“ (:301).

Ferner ist hier die Hilfe der Kirchen beim Ausstieg aus den bereits oben erwähnten Teufelskreisen gefragt. Diese führen unweigerlich zum Tod und zur „Unmenschlichkeit.“ Moltmann nennt hier fünf Teufelskreise, aus denen der Mensch Befreiung bedarf (:309-312):

1. In der „ökonomischen Dimension des Lebens“ als die „Befriedigung der materiellen Bedürfnisse der Menschen nach Nahrung, Kleidung und Wohnung.“ Moltmann sieht hier den Sozialismus respektive die Förderung dessen als „Symbol für die Befreiung des Menschen aus dem Teufelskreis der Armut.“
2. In der „politischen Dimension des Lebens“ heisst Befreiung aus dem Teufelskreis der Unterdrückung [...] und der Gewalt.“ Hier wird die Demokratie unter der Wahrung der Menschenrechte als Befreiung aus dem Teufelskreis gesehen.
3. In der „kulturellen Dimension des Lebens“ bedarf der Mensch Befreiung aus dem „Teufelskreis der Entfremdung“, indem „Menschen Selbstachtung und Selbstvertrauen in Anerkennung anderer und Gemeinschaft mit ihnen gewinnen.“ Das passende Stichwort ist hier „menschliche Emanzipation des Menschen“.
4. Im „Verhältnis der Gesellschaft zur Natur.“ Angesichts des Teufelskreises der „industriellen Naturzerstörung“ gilt es, Frieden mit der Natur zu schliessen und in ein „partnerschaftliches Verhältnis“ mit ihr einzutreten.
5. In Bezug auf den „Sinn des Lebens“ ist die Menschheit angesichts der vorher genannten Teufelskreise „entmutigungsanfällig“. Durch die „Rechenschaft der Hoffnung“ wird der Mensch von „Panik und Apathie“ befreit. Die Erkenntnis der eigenen scheinbar ausweglosen Situation und die Sicht auf den gottverlassenen Christus am Kreuz geben den „Mut zum Sein“ trotz der entmutigenden Erfahrungen.

In Bezug auf die politische Dimension der Kirche respektive zum Verhältnis von Glauben und Politik äussert sich Moltmann anhand von zwei Modellen (:294ff).

Das erste ist das „Modell der Entlastung“. Bei diesem entlastet der Staat die Kirche von der Politik und umgekehrt entlastet die Kirche den Staat von der Religion. Dabei wird dieses Modell als Maxime der Trennung von Kirche und Staat respektive Glaube und Politik gesehen. Es ist im höchsten Masse die Kritik an einem Kirchenstaat. Moltmann hält fest, dass in diesem Modell ein Wahrheitsmoment steckt. Es ist wichtig, die beiden Bereiche kritisch zu unterscheiden. Die Unterscheidung gestaltet sich jedoch schwierig. Bei einer strikten Trennung kann die „im Glauben erfahrene und in der Kirche praktizierte Freiheit [...] mit jeder Form ökonomischer und sozialer Unfreiheit koexistieren.“ Ferner kann diese erlebte Freiheit dazu missbraucht werden, sich nicht um die realpolitische Befreiung der Welt zu kümmern. Weiter kann mit der übriggebliebenen Vernunft als alleinige Entscheidungsgrundlage allerlei an politischen Entscheidungen begründet werden (:295).

Beim „Modell der Entsprechung“ wird die oben angeführte kritische Unterscheidung vorausgesetzt. Es wird jedoch versucht, „Abbilder und Spiegelungen aus dem Bereich des freien Glaubens und der

befreiten Kirche in den Bereich der Politik zu überbrücken.“ Es braucht also politische Entsprechungen der erlebten Befreiung durch Gott. Die Befreiung des Glaubenden aus dem Gefängnis des Todes, der Sünde und des Gesetzes muss Entsprechungen in der Befreiung von politischen Gefängnissen wie dem Rassismus oder dem Kapitalismus bieten. Dabei wird unterschieden zwischen der „grossen Hoffnung“ des „Letzten“, nämlich dem, was geglaubt wird, und den „kleinen Hoffnungen“ des „Vorletzten“, dem was getan wird. Die bestehende „qualitative Differenz“ kommt davon, dass diese Entsprechungen von der Seite Gottes anhand Analogien übertragen werden können. Dies funktioniert nicht in der Form von Gleichungen, sondern in der Form von Gleichnissen (Moltmann 2002:296). Diese Gleichnisse findet die Kirche auch in anderen Bewegungen in der Geschichte, beispielsweise im Sozialismus oder in der demokratischen Bewegung. Die Kirche ist hierbei nicht als idealisiertes Vorbild für die Gesellschaft zu sehen, sondern wird zusammen mit der Gesellschaft befreit. Moltmann wirbt für eine politische Hermeneutik des Gekreuzigten und „eine Theologie der realen Befreiung“; diese verstehe „Gott in der Welt, das Jenseitige im Diesseits, das Universale im Konkreten und das Eschatologische im Geschichtlichen“ (2002:297). Diese Konsequenzen beruhen auf einem Verständnis der Religionskritik, die sich vom Gekreuzigten an die sogenannten politischen Religionen richtet. Moltmann (:303) schreibt dazu:

Christliche Theologie, die sich der gegenwärtigen politischen Bedingungen und Funktionen ihrer Sprache, ihrer Riten, ihrer Institutionen und Praxis bewusst werden will, tut darum gut, sich der politischen Kreuzigung und der Auferweckung des als «Auführers» hingerichteten Christus durch Gott zu erinnern und Konsequenzen der Nachfolge zu ziehen. Die memoria passionis et resurrectionis Christi ist gefährlich und befreiend zugleich. Sie gefährdet eine politisch religiös angepasste Kirche und bringt sie in Zeitgenossenschaft mit den Leidenden ihrer Zeit. Sie befreit die Kirche von politisch-religiöser Kirchenpolitik zu einer christlich-kritischen politischen Theologie.

Die „Konsequenzen der Nachfolge“, die aus der Erinnerung an den Gekreuzigten und seine Auferweckung erfolgen, müssen von einer Kirche des Gekreuzigten gezogen werden. Wenn sich die Kirche richtig erinnert, dann setzt sie sich laut Moltmann für den „Abbau politischer Herrschaftsverhältnisse“ ein. Denn die Herrlichkeit Gottes leuchtet über dem Angesicht des Gekreuzigten und nicht über „den Kronen der Mächtigen“ (:304). Es ist Christus und nicht Cäsar, der den Frieden Gottes gewährt, der alle Vernunft übersteigt. Deshalb lässt sich der Pax Romana nicht mit dem Pax Christi vereinbaren (:302).

Im Zusammenhang mit der psychischen Befreiung des Menschen richtet sich Moltmann gegen die Kindertaufe, da sich das Bewusstsein des erwachsenen Menschen von der „Kinderreligion“ emanzipiert. Wenn die religiöse Vorstellung mit dem Erwachsenwerden nicht mitreift, vollzieht sich eine Verdrängung des Kinderglaubens. Es hilft anders ausgedrückt also nicht, wenn ein erwachsener Mensch auf seine in der Kindheit erlebte Taufe als rituelle Zwangsmassnahme zurückblicke (:277f).

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass laut Moltmann der Gekreuzigte für die Kirche und den Glauben nicht nur religiös geglaubte Befreiung innehat, sondern entsprechend politische und psychologische befreiende Konsequenzen haben muss.

2.1.7 Kritische Würdigung der Christologie

Moltmann entfaltet die Christologie in „Der gekreuzigte Gott“, indem er im Dialog mit diversen zeitgenössischen Theorien und Bewegungen steht. Zu nennen sind hier die ökumenische, die sozialistische, die marxistische, die demokratische und die feministische Bewegung. Dies macht seine Ausführungen vielseitig und komplex. Der Gekreuzigte soll (wie in Kapitel 2.1.2 dargestellt) aller Theologie zu Grunde liegen. Von ihm geht eine sich ständig erneuernde Kritik der Lehren und Ideen aus, die auf ihn aufbauen. Der Fokus liegt beim Gekreuzigten auf der Gottverlassenheit Jesu am Kreuz. Der Gekreuzigte wird in der Dialektik von Geschichte und Eschatologie, im gegenseitigen Bezug aufeinander entfaltet. Jesulogie und Christologie gehören bei Moltmann zusammen. Der Pathos Gottes, sprich das Leiden Gottes, zeigt sich im Gekreuzigten, dies kann für Moltmann nicht ohne Folgen bleiben. Moltmann liefert hier einen Gegenentwurf zum antiken griechischen Gottesverständnis des apathischen Gottes und der neueren protestantischen Christologie.

Moltmann folgert daraus Konsequenzen für die Christologie, den christlichen Gottesbegriff, das trinitarische Gottesgeschehen, die Ekklesiologie und die Anthropologie. Letztlich wird auch der glaubende Mensch mit seinen religiösen Wünschen vom Gekreuzigten hinterfragt. In einem zweiten Schritt gewinnen der Glaubende und die vorhergenannten theologischen und geisteswissenschaftlichen Disziplinen eine neue Identität und somit einen neuen Grund im Gekreuzigten. Diese neue Grundlage ist nicht nur gekreuzigt, sondern kreuzigend und damit auch befreit und befreiend. Moltmanns Antwort auf die Frage „Wo ist Gott?“ hat für den leidenden Menschen und die leidende Kreatur im Fragehorizont der dramatischen und leidvollen Vergangenheit und Gegenwart eine tröstende und befreiende Antwort. Gott ist der gekreuzigte Gott und somit dem Leiden nicht fern, sondern mitleidend und solidarisiert in den ausweglosesten Situationen.

Auffallend bei der Interpretation Moltmanns des Kreuzestodes ist, dass die Dimension des Sühnetodes nicht aufgegriffen wird. In diesem Sinne wird auch (moralische) Schuld nicht aufgegriffen. Es ist davon auszugehen, dass Moltmann den Gekreuzigten und sein Werk genau eben nicht so versteht und deswegen seinen Fokus auf die leidende Identifikation Gottes mit dem Menschen legt. Moltmann nimmt hier spannenderweise und im Kontrast zur gängigen Kreuzestheologie *den* Gekreuzigten als Person in den Fokus und somit nicht *das* Kreuz respektive das Geschehen auf Golgatha.

Die Mission der Kirche des Gekreuzigten fokussiert sich hier auf die Solidarität mit den Schlechtweggekommenen, den Opfern der Menschheitsgeschichte. Die Kirche soll dem Vorbild des Gekreuzigten folgen und sich mit den Opfern identifizieren und solidarisieren. Dieser Missionsfokus ist ganz anders gelegt als beispielsweise jener der sogenannten „vier Punkte“ (www.thefour.com „The Four“) oder ähnlichen Missionskonzepten. Der Ansatz Moltmanns zielt nicht auf die individuelle Dimension der Schuld ab, sondern mehrheitlich auf die strukturelle Dimension der Schuld und deren Folgen.

Es fällt dabei auf, dass sich Moltmann klar auf die Opfer struktureller Teufelskreise konzentriert. Hier steht die Frage im Raum, ob Befreiung nur von befreiten Strukturen ausgeht. Die fünf genannten Teufelskreise sind mehrheitlich struktureller Art. Dies ist insofern verständlich, da Sünde von ihrer Definition her immer öffentliche Konsequenzen hat und nie im privaten Bereich bleiben kann. Es bleibt aber zu fragen, ob nicht auch im privaten Leben bei den Individuen anzusetzen ist und von dort aus ebenfalls strukturelle Veränderung geschieht.

Die Stärke seines systematischen Ansatzes, vom Pathos Gottes auszugehen, liegt darin, dass das Leiden zur gemeinsamen Menschheitsgeschichte gehört und dass jeder Mensch früher oder später mit Leid konfrontiert ist. Die christliche Theologie wird in diesem Sinne sprachfähig und kann zur Linderung der aktuellen Nöte der Welt und der Menschen beitragen. Ferner gibt sie neue Hoffnung und Trost in einer entmutigten Welt. Die Rede über Gott und den Kreuzestod Jesu Christi verliert sich mit der Rede vom gekreuzigten Gott nicht in der subjektiven Belanglosigkeit der anthropozentrischen eigenen Freiwerdung, sondern nimmt eine universale theozentrische befreiende Dimension an. Dies hat dementsprechend auch weitreichende Folgen für die Soteriologie. Es bleibt offen, ob es methodisch Sinn macht, einen systematisch-theologischen Kern herauszukristallisieren und dann den Rest der biblischen Aussagen an diesem zu messen.

2.2 Christologische Ekklesiologie – Die Kirche in der Kraft des Geistes

2.2.1 Einführung

Das dritte Buch der Trilogie Moltmanns geht von Pfingsten als dem heilsgeschichtlichen Standpunkt aus und will einen Beitrag zu einer messianischen Ekklesiologie liefern (2010:1ff). Bereits mit dem Untertitel des Buches („ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie“) steht fest, dass Moltmanns ekklesiologischer Entwurf messianisch also christologisch entfaltet wird. Zudem legt Moltmann seine Ekklesiologie auch in den Dimensionen der Geschichte (:33ff), des Reiches Gottes (:153ff), der Gegenwart des Heiligen Geistes (:222ff) und der Kraft des Heiligen Geistes (:316ff) dar.

Der Fokus in diesem Kapitel liegt auf den ekklesiologischen Implikationen und Explikationen, die einen christologischen Ursprung haben. Es wird danach gefragt, inwiefern sich die in „Der gekreuzigte Gott“ entwickelte Christologie in der hier dargestellten Ekklesiologie niederschlägt. Zudem werden in knapper Weise Moltmanns neue christologisch-ekklesiologische Gedanken in „Kirche in der Kraft des Geistes“ dargestellt.

2.2.2 Christologie als Grundlage der Ekklesiologie

Moltmann (2015:83) beschreibt den begründenden und bedingenden Zusammenhang von Jesus Christus und der Kirche folgendermassen: „Wie man über Christus denkt, so denkt man auch über die Kirche. Was man von ihm glaubt und erwartet, prägt auch das Interesse der Kirche.“ Die Kirche und ihre Namensgebung als die Kirche Jesu Christi verlangt danach, dass Jesus Christus das „Subjekt“ der Kirche ist. Die Kirche muss sich nach ihm ausrichten. Dem entsprechend kann laut Moltmann (ebd.)

die Ekklesiologie „nur aus der Christologie entwickelt werden, als ihre Konsequenz und in Korrespondenz zu ihr.“

Wenn Christus das Subjekt der Kirche ist, dann ist die Christologie das „beherrschende Thema der Ekklesiologie.“ Moltmann (:19) führt diesen gegenseitigen Bezug wie folgt aus: „Jeder Satz über die Kirche wird ein Satz über Christus sein. Jeder Satz über Christus enthält auch eine Aussage über die Kirche, geht aber nicht in ihm auf, weil er zugleich weiterreicht und auf das messianische Reich ausgerichtet ist, dem die Kirche dient.“

Die Christologie an sich, wie dies bereits in Kapitel 2.1.2 beschrieben worden ist, bedarf selbst auch einer ständigen Revision. Die Christus- und Hoheitstitel und was diese für Jesus bedeuten, müssen sich immer wieder an „ihm selbst und seiner Geschichte“ auf ihren Wahrheitsgehalt überprüfen lassen (:83).

Die Kirche steht in ihrer christologischen Erneuerung immer in der Spannung zwischen „ihrer Zeitgeschichte“ und der „Geschichte Christi.“ Wenn sie sich nur am aktuellen Zeitgeschehen orientiert, dann ist sie nur ein religiöses Abbild der aktuellen gesellschaftlichen Zu- und Missstände und sollte folglich den Namen Jesus Christus aus ihrem Namen entfernen. Wenn sich die Kirche nur aus der Geschichte Christi begreift, dann verabsolutiert sie ein Christus- und Kirchenbild vergangener Zeiten und vergisst dabei, dass diese Bilder zeitbedingt sind. Die daraus folgende Festlegung auf Rituale vergangener Zeiten führt die Kirche in eine „schlechte Ungleichzeitigkeit zur Gegenwart“ (:84).

Der Weg mit dieser Spannung umzugehen, ist die vergegenwärtigte Geschichte Christi. Durch diese Vergegenwärtigung „der Person, der Sendung, des Kreuzes und der Zukunft Christi“ wird die Kirche in eine „notwendige und hoffnungsvolle Ungleichzeitigkeit zur Gegenwart“ gebracht. Es ist folglich der vergegenwärtigte Christus, der die Kirche in die „Fremdheit seiner Sendung, seines Kreuzes und seiner Verheissung“ führt. Ohne diese Fremdheit könnte die Kirche in einer „entfremdeten Welt“ das Reich Gottes nicht „sehen oder sehen lassen“ (ebd.).

Die Kirche beruft sich auf Jesus Christus und hört daher auf den Ruf desselben. Wenn sie richtig hört, dann wird „*seine* Sendung der messianischen Befreiung der Gebundenen in *ihre* Gegenwart hineingezogen. Sie wird dann in *sein* Geschick der Passion hineingezogen und *ihr* Kreuz tragen. Sie wird dann zu *seiner* Zukunft umkehren und *ihre* Hoffnung verantworten“ (:85).

Es sind verschiedene Interessen, die die Ekklesiologie beeinflussen. Es gilt jedoch alle diese partikularen Interessen dem „Interesse Christi unterzuordnen“. Beim Interesse Christi gibt es keine Trennung zwischen der Theorie und der Praxis. Dieses gilt sowohl der Lehre wie auch dem Dienst. Daher kann es auch keine Trennung zwischen Theologen und Laien geben. Alle Christen sind somit Theologen und dafür verantwortlich, dass sich die Kirche am Interesse Christi orientiert. Es ist die Aufgabe der Theologie, kritisch in Gemeinschaft mit der aktuell vorhandenen Kirche zu stehen. Sie braucht ihre Freiheit zur Kritik dafür, die aktuelle Form und das Dasein der Kirche im Lichte des

Interesses und „der Herrschaft Christi“ zu reflektieren. Wenn die Theologie aber die Gemeinschaft mit der Kirche verlässt, ist sie nicht mehr christliche Theologie, sondern wird zu einer Art „Religionswissenschaft“ (:20f).

Im Kapitel zum „Christus prolongatus“ greift Moltmann das „Leib-Christi-Bild“ aus Kol 1,18 auf. Dabei wird festgestellt, dass die protestantische Theologie dazu neigt, anhand des Bildes die Ekklesiologie in der Christologie aufzulösen; die katholische Theologie dagegen gerade umgekehrt. Laut Moltmann muss aber beachtet werden, dass es eine Diskrepanz und ein „Gefälle“ zwischen Kopf und Leib gibt. „Das Haupt bestimmt den Leib, nicht der Leib das Haupt.“ Christus ist der wesensbestimmende Herr der Kirche und agiert in Freiheit gegenüber der Kirche, er wird nicht von ihr bestimmt (:89f).

2.2.3 Kirche in der Dialektik und Antithetik des Gekreuzigten

2.2.3.1 Einführung

Moltmann stellt die Verkündigung des Heils, das sich im Leiden und Sterben Jesu Christi zeigt, in die Mitte der neutestamentlichen Botschaft. Von dieser Mitte geht der Freiheitsruf der Botschaft Jesu aus, der in Hingabe gelitten hat und in Gottverlassenheit gestorben ist. Diese Botschaft widerspricht den Selbstvergottungstendenzen des Menschen, der andere und Gott erniedrigt. Doch sie zeigt in ihrem Kern auf, wie der menschengewordene Gott, der seine Liebe in seiner sich erniedrigenden und bis hin zum Tod hingebenden Art zeigt. Der Mensch erlebt durch dieses Werk eine neue grenzenlose Freiheit, in der er von Gott geliebt, angenommen und vereinigt ist (2010:103f).

Den Dienst Jesu in seiner Hingabe an die Welt sieht Moltmann als priesterlichen Dienst an derselben. Dieser priesterliche Dienst geht jedoch über „alle priesterlichen Vorbilder und Abbilder hinaus“ (:104). Die Definition des priesterlichen Dienstes muss sich dementsprechend am Gekreuzigten messen lassen und nicht umgekehrt (ebd.).

Der Ursprung der Kirche liegt gemäss Moltmann im Kreuz, genauer im Gekreuzigten. „Christi Seitenwunde auf dem Kalvarienberg entsprungen und in das Pfingstfeuer getaucht, zieht die Kirche selber dahin wie ein Fluss und wie ein Feuer“ (Moltmann nach de Lubac 2010:104).

Dieses Kapitel behandelt die Kirche, die sich in der Dialektik des Gekreuzigten entfaltet. Dabei werden drei Dimensionen des Gekreuzigten beleuchtet, die bereits in Kapitel 2.1.5.1 christologisch impliziert worden sind und hier ekklesiologisch weitergeführt werden. Sie zeigen die Passionsgeschichte in den Dimensionen als Gotteslästerer, Aufrührer und Gottverlassener. Moltmann hält fest, dass eine Kirche unter dem Kreuz alle drei Dimensionen wahrnehmen muss (:105). Diese Dimensionen werden jeweils in der Dialektik der Geschichte und der Eschatologie respektive zu seinem Tod hin und von seiner Auferstehung her dargelegt.

2.2.3.2 Gotteslästerer – Befreiung vom Zwang der Sünde

Jesus von Nazareth starb nach dem Gesetzesverständnis seines Volkes als Gotteslästerer. In seiner Verkündigung der Gnade für Sünder, Ungerechte und Rechtlose stellte er sich über die Autorität des Moses, obschon er doch nur „eines Zimmermanns Sohn war“. Die Geschichte Jesu, die einem Stall begann und an einem Galgen endete, zeigt auf, dass sein ganzes Leben in diesem Konflikt stand. Sein irdisches Leben endet mit einer offenen Frage. Nämlich: Hat sich Jesus zu Recht im Namen Gottes an die Verlorenen gewandt oder hat er ohne Recht das Gesetz Gottes gebrochen? Entweder ist er der wahre Gottessohn oder ein Gottloser.

Moltmann (2010:105) zeigt auf, dass zur Beantwortung dieser Frage der eschatologische Standpunkt des Auferstehungsglaubens eingenommen werden muss:

Im Licht seiner Auferweckung und des Osterglaubens aber ist sein Tod am Kreuz nicht sein enttäuschendes Ende, sondern die Vollendung seiner Sendung und seines Gehorsams. Als Ausgestossener brachte er das Evangelium durch sein Sterben zu den Ausgestossenen. Durch seine Hingabe brachte er Gott zu den Dahingegebenen. Durch seinen Fluchtod brachte er befreiende Gnade zu den nach dem Gesetz Verfluchten.

Mit dem Gesetz, das Gleiches mit Gleichem vergilt, sieht Moltmann (:106) nicht das Thoraverständnis des Alten Testaments gemeint, sondern „das Schicksal der Welt“ als „die Grundlage der Lebenssysteme, mit denen Menschen sich politisch und psychisch gegen Chaos, Böses und den Tod zu wehren versuchen und zugleich doch damit Chaos, Bosheit und Tod verbreiten.“ Diesem Gesetz ist Jesus gestorben und hat somit eine neue Gerechtigkeit offenbart.

Wenn sich die Kirche also unter dem Kreuz sieht, so lebt sie aus dieser Botschaft heraus. Aus der neuen Gerechtigkeit Gottes, die im „gottlosen Tod des Gottessohnes“ offenbart worden ist. Dort erleben die Verworfenen Annahme, die Ungerechten Gerechtsprechung und den Rechtlosen wird Recht verschafft (:106). Was hier mit den Tätern geschieht, wird offen gelassen.

Die Betroffenen erleben diese Botschaft als „Vergebung der Sünden“ und sie werden durch die neue Gerechtigkeit Gottes wiedergeboren. Durch diese Annahme erfolgt der Tod für „gesetzliche Lebenssysteme“ dieser Welt. Der Mensch kann sich nun anders verhalten. Weil ihm vergeben worden ist, kann er andern vergeben. Weil ihm als „Bösem Gutes widerfahren ist, wird er Böses mit Gutem vergelten. Da er als Feind Gottes von Gott geliebt ist, wird er seine Feinde lieben“ (:106f).

Die Kirche lebt also in einem konsequenten Widerspruch zum und der Freiheit von dem oben dargelegten Gesetz. Durch diese Freiheit ficht die Kirche die aus dem Gesetz folgenden Teufelskreise an. Sie ist mit Jesus den Göttern, Lebenssystemen und Gesetzen des „Nomos“ gestorben und gehört nun der im Kreuz offenbarten neuen Gerechtigkeit (:107).

2.2.3.3 Unruhestifter und Aufrührer – Befreiung vom Götzen der Macht

Die Dimension des Gotteslästerers bleibt nicht die einzige. Es gilt zu beachten, dass Jesus nicht die Strafe der Gotteslästerung - die Steinigung - erhielt, sondern wie die politischen Aufrührer seiner Zeit gekreuzigt wurde. Pilatus musste Jesus missverstehen, seine politische Verurteilung war nicht zufällig.

Dazu muss angeführt werden, dass das römische Imperium zugleich eine „politische Religion“ gewesen ist. Eine laizistische Trennung von Staat und Religion war damals noch in weiter Ferne (Moltmann 2015:108).

Jesus' messianische Botschaft ist mit der politischen Religion und der religiösen Politik des römischen Reiches auf Konfrontationskurs gestanden. Es galt: entweder Christus oder Cäsar. Die Kirche, die sich nun auf diesen gekreuzigten Jesus beruft, steht im „ständigen Konflikt“ mit den herrschenden „politischen und bürgerlichen Religionen der Gesellschaft, in denen sie existiert.“ In nahezu allen politischen Bewegungen gibt es eine sogenannte „religiöse Legitimation“ von Herrschaftsverhältnissen politischer, sozialer oder ökonomischer Natur. Dieser politische Messianismus zeigt sich im regelrechten Götzendienst des Waren-, Geld- und Machtfetischismus (:109).

Der christliche Glauben und damit verbunden die Kirche ist mit dem politischen Auführer Jesus gekreuzigt. Sie kann somit keinen politischen Götzendienst leisten und muss ihren Beitrag zur Zersetzung desselben leisten. Vom Gekreuzigten geht ein konstanter „Ikonoklasmus“ an der herrschenden politischen Religion aus. Eine Klasse, Nation oder Rasse zu vergöttern ist nicht mehr möglich und wird als gottlos angesehen. Die Kirche wird sich in ihrer ganzen Lebensweise und Existenz, wenn sie sich richtig an den Gekreuzigten erinnert, für die Demokratisierung der Macht einsetzen (ebd.).

Jesus solidarisiert sich in seiner öffentlichen „Verspottung, Folterung, Ausstossung und Kreuzigung“, die „draussen vor dem Tor“ geschehen ist, mit den „Verachteten, Gefolterten, Ausgestossenen und Ermordeten.“ Jesus wurde in Gemeinschaft mit zwei Verbrechern gekreuzigt. Der Zuspruch an den Schwächer am Kreuz zeigt auf, wie Jesus „die befreiende Gottesherrschaft sterbend bis in die Situation tiefster Verlorenheit hineinbringt.“ Dabei legitimiert Jesus nicht die Taten der Verbrecher, sondern zeigt die bedingungslose Gemeinschaft mit den „gefolterten und hingerichteten Menschen“ (:109f).

Die Kirche muss sich nach dem Vorbild Jesu mit den von den politischen Autoritäten Unterdrückten solidarisieren. Die Gemeinde des Gekreuzigten steht in Solidarität mit den Leidenden und den Verlorenen. Das Leiden wird hier inklusiv und nicht exklusiv verstanden. Wenn sich in der Kirche die „Törichten, Ohnmächtigen, Verächtlichen und Nichtswürdigen“ versammeln, gewinnt diese an heilsgeschichtlicher Bedeutung. Sie wird dann zur „Kirche *des* Volkes“. Die überhebliche Art „Kirche *für* das Volk“ zu sein, ist ihr dann nicht mehr möglich. Dieser Auftrag muss öffentlich ausgelebt werden und kann nicht in einer privaten Kreuzesfrömmigkeit enden. Die Christenheit wird leiblich und öffentlich dem Gekreuzigten gleichgestaltet und setzt sich öffentlich für die oben genannten ein (:111f).

2.2.3.4 Gottverlassener – Befreiung von Gottverlassenheit

Als dritte Dimension des Sterbens Jesu als verurteilter Gotteslästerer und hingerichteter Auführer gilt sein Sterben in Gottverlassenheit. Moltmann bezeichnet diese Dimension als den eigentlichen

theologischen Kern seines Sterbens. Der Verlassenheitsschrei des Gekreuzigten gilt dem Gott, den Jesus zuvor als seinen Vater bezeichnete und dessen Nähe in seinem Reich er verkündigte. Dieses eigenartige Geschehen unterscheidet das Leiden Jesu vom restlichen Leiden der Menschheitsgeschichte. Das Elend, das über den Gekreuzigten in seiner Gottverlassenheit gekommen ist, ist nach Moltmann das „Elend aller verlassenen Menschen“ (2015:112).

Moltmann greift Römer Kapitel 1 bis 3 auf, in denen Paulus die Gottverlassenheit der Menschen mit den Worten dahingegeben, ausgeliefert und preisgegeben beschreibt. Menschen, die durch „Werke des Gesetzes gerecht werden wollen“, haben Gott verlassen und sind darum von Gott verlassen. Sie sind „dahingegeben“ an ihren selbst gewählten Weg, der zum Tod führt. Der Zorn Gottes drückt sich im Zulassen dieser „mörderischen und selbstmörderischen Konsequenzen“ aus (:112f).

Die „Hingabe für die Dahingegebenen“ des Gekreuzigten drückt sich für Moltmann (:113) im Folgenden aus:

In seiner Gottverlassenheit nimmt der Gottessohn das Geschick der dahingegebenen Menschen und den ‘Zorn Gottes’ auf sich. Im Licht seiner Botschaft vom nahen Reich Gottes ist diese Gottverlassenheit am Kreuz das Ende der Sendung Jesu. Im Licht seiner Auferstehung aber muss man mit Paulus sagen, dass Jesus durch diese seine Verlassenheit Gott zu den Gottverlassenen gebracht hat. Der Vater hat ‘seinen eigenen Sohn’ nicht verschont, sondern ihn ‘für uns alle dahingegeben’ (Röm. 8,31ff), um durch ihn der Verlassenen Vater, der Gottlosen Gott und der Hoffnungslosen Zuflucht zu werden. [...] Es gibt keine Gottesferne, die der Sohn in seiner Verlassenheit nicht erlitt, in die seine Hingabe nicht reicht.

Dieses Geschehen war durch und durch trinitarisch. So leidet der Sohn das Dahingegebenwerden, der Vater erleidet den Schmerz der Liebe des Todes seines Sohnes. Er nimmt in seinem Schmerz an dem des Sohnes teil. Der Sohn gab sich nach Hebr. 9,14 „durch den Geist“ hin. Diese Hingabe kann als die Liebe Gottes bezeichnet, wie sich dies prototypisch in Joh. 3,16 zeigt (:114).

Aus dem Obengenannten wird klar, warum die Kirche aus der Kreuzeshingabe „lebt, glaubt und hofft.“ Die Kirche ist die „Gemeinschaft jener Gottlosen, die durch Jesu Gottverlassenheit die Gottesgemeinschaft gefunden haben.“ Sie ist die „Gemeinschaft der Sünder, die durch den, der für sie zur Sünde gemacht wurde, zur Gerechtigkeit gekommen“ ist. Und zuletzt ist sie die „Gemeinschaft der Verfluchten, die durch den stellvertretenden Fluchtod Jesus gesegnet wurde“, um ein Segen zu werden (ebd.).

Moltmann sieht nach „dem Hebräerbrief die Hingabe Christi am Kreuz als priesterlichen Dienst“ und folgert daraus das Priestertum aller Gläubigen. Die Kirche ist durch die Hingabe Christi zur Hingabe an die Welt berufen. Alle nehmen an der „Botschaft der Versöhnung“ teil. Das trennt also nicht von den anderen, sondern führt in die Solidarität mit ihnen. Die ganze Gemeinschaft ist gefragt bei der Realisation des „priesterlichen Dienstes.“ Dieser priesterliche Dienst drückt sich in der Zeugenschaft, Fürsprache, Hingabe, Liebe, Stellvertretung und Fürbitte aus (:115).

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass sich die Gemeinschaft der Kirche mit dem Gekreuzigten durch die Solidarität mit den Menschen auszeichnet, die in ihrer Gesellschaft im

„Schatten des Kreuzes“ leben. Es sind die Armen, die Behinderten, die Ausgestossenen, die Gefangenen und die Verfolgten. Moltmann verweist auf Mt. 25, wonach die Gemeinschaft mit Christus durch die „Gemeinschaft mit den geringsten Brüdern des Menschensohns“ erfolgt (:116).

2.2.3.5 Kirche unter der Herrschaft Christi

Im Sinne der Barmer Theologischen Erklärung nimmt Moltmann das Bekenntnis der „Alleinherrschaft Christi in seiner Kirche“ auf. Die Kirche kann folglich nicht anderen Herren als Christus allein dienen. Insbesondere gilt dies im Angesicht der Herrschaftsansprüche der ungerechten und unmenschlichen Gesellschaftssysteme. Der Begriff der Kirche kann deshalb nicht nur theologisch sein, sondern ist immer auch politischer und sozialer Natur. „Die Herrschaft Christi ist die eine und darum umfassende Bestimmung der Kirche“ (2010:19).

Durch den Glauben an den Auferstandenen geschieht ein Bekenntnis zur „gegenwärtigen Herrschaft Christi.“ Dort, wo Menschen daran glauben, dass „der Tod seine Macht verloren hat, gibt es eine Alternative zu jenen Herrschaftssystemen, die auf der Bedrohung zum Tod aufgebaut sind.“ Der Auferstehungsglauben und das befreiende Leben unter der den Tod entmachtenden Herrschaft Christi gehören zusammen (Moltmann 2010:116f). Der „Sohn Gottes repräsentiert [...] den kommenden Gott in dieser gottlosen Welt. Als Herr verbreitet er die Gottesherrschaft in einer Welt, die noch der Gewalttat und dem Tod unterworfen ist.“ Die Kirchen, die Jesus als Herrn bekennen, sehen Jesus Christus als Repräsentant „des kommenden und alles erlösenden Reiches [...] und anerkennen keine andere Herren mehr“ (:118). Jesus Christus ist ferner die „Erfüllung der Schöpfungsverheissung des Menschen.“ Die Verheissung, dass der Mensch Ebenbild Gottes ist und über die Welt herrschen wird, kommt im Menschensohn zur Erfüllung.

Wenn über Herrschaft gesprochen wird, ist immer die Frage, welche Analogie aufgegriffen wird. Ist Jesus der Herr, wie ein weltlicher König Herr ist? Es ist nach Moltmann in genau umgekehrter Weise: Jesus nimmt das Bild des Herrschers auf und in Bezug auf sein Leben und Sterben wird dieser Begriff neu definiert. Er ist „der Herr – ein Knecht aller; der Weltherrscher – ein Freund der Sünder und Zöllner; der Weltenrichter – ein armer, ausgestossener Mensch.“ Das Herrschaftsmittel des Menschensohnes ist die „Hingabe zur Befreiung“ und nicht Gewalt und Unterdrückung. Jesus Christus steht also in einer Dialektik zwischen „Herrschaft und Knechtschaft“ (:121f).

Diese Bestimmung der Kirche hat weitreichende ekklesiologische Konsequenzen, die zu einer „Kirche der Befreiung“ führen müssen. Umgekehrt gibt es ohne die Herrschaft Christi keine Kirche Christi. (:123)

Als erstes zeigt sich die Herrschaft Christi an der Gestalt der Kirche selbst. Die kirchlichen Gemeinschaftsformen können nicht aus der Gesellschaft übernommen werden, darum kann die Kirche keine „Klassenkirche“, „Rassenkirche“, „Männerkirche“ oder „Nationalkirche“ sein. Schlüsseltext ist hier Gal 3,28: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht männlich und weiblich; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus.“ Die Kirche Christi ist durch seine befreiende

Herrschaft nicht (mehr) den gesellschaftlichen Zwängen unterworfen. Die Privilegien, die in der Gesellschaft gelten, sind in der Kirche ausser Kraft gesetzt. Der Geist ist allen Glaubenden geschenkt und ist die Kraft, die eint. Diese Freiheit wirkt sowohl gegen das innere Leben der Kirche (unter anderem in der Abendmahlsgemeinschaft), aber muss sich auch öffentlich vollziehen. Allfällige Trennungen zwischen Klassen, Rassen und Geschlechtern können von der Kirche somit auch gesellschaftlich nicht toleriert werden (:125ff).

Das Vorbild und den Massstab zu dieser Gesellschaftsform findet die Kirche in „der Herrschaft des erniedrigten Menschensohns und die Möglichkeiten dafür in den Erfahrungen des Geistes“. Moltmann sieht dabei die Chance der Kirche gerade im Konflikt zwischen den Ansprüchen der Gesellschaft und den Ansprüchen Jesu Christi (:127). Wenn bedacht wird, dass die Kirche historisch diverse dieser Chancen verpasst hat, andere aber auch genutzt hat, so bleibt zu fragen, welches die Chancen der heutigen Zeit sind.

2.2.4 Kirche zwischen christologischer Eschatologie und jesuanischer Geschichte

Wenn die Kirche von Jesus Christus ausgeht, ist der Ursprung und das Verhältnis von Christus zu seiner Kirche gefragt. Die Antworten auf diese Frage erfolgen zeitgenössisch mit diversen Relationsmodellen. War Jesus „Gründer der christlichen Religion“, „Stifter der Kirche“ oder „Anfänger des Glaubens“ (Moltmann 2010:85-89)?

Moltmann setzt die eschatologische Person Jesu den anderen zeitgenössischen Bestimmungen Jesu gegenüber. Das Verhältnis von Jesus und Kirche ändert sich dort, wo nicht mehr vom Anfang ausgegangen wird, sondern vom Ende (:91). Durch seine Kreuzigung und Auferweckung ist er „der Repräsentant des kommenden und ‘alles ändernden’ Gottes“. Die Kirche kann nicht aus der Vergangenheit leben, sondern lebt in der „Befreiung zwischen der Erinnerung seiner Geschichte und der Hoffnung auf sein Reich“. Die Erinnerung an das Leben, Sterben und Auferstehen Jesu ist dabei „vergegenwärtigte Vergangenheit“ und die Hoffnung auf seine Parusie „vergegenwärtigte Zukunft“. Die beiden Dimensionen der „Geschichte“ und der „Eschatologie“ müssen sich in dialektischer Art und Weise aufeinander beziehen. Zusammenfassend beschreibt Moltmann (2010:92) dazu: „Nur wenn die Kirche sich selbst in ihrer Gegenwart als Vergegenwärtigung der Erinnerung und der Hoffnung Christi begreift, nimmt sie die Fremdheit Christi und Offenheit seiner Zukunft wahr.“ Die Kirche wird dann zur „Kreuzesgemeinde aus Reichsgenossen“.

Die erste „Gestalt der kommenden Gottesherrschaft“ drückt sich in dem durch Jesus geschehenen neuen Exodus aus. Gott wurde in Jesus Christus König. Das Volk zieht aus der Gefangenschaft aus und wird in Freiheit geführt. Das Evangelium ist in diesem Sinne „nicht eine Aussage über eine ferne Zukunft, sondern der Anbruch dieser Zukunft im Wort“ (:95f). Die Kirche kann als „Exodusgemeinde“ bezeichnet werden. Die Kirche bricht von ihrem Ghetto aus und zieht in die Freiheit. Der endzeitliche Exodus, in der sich die Kirche befindet, ist universal und geschichtlich. Universal heisst hier, dass er der Anfang der Befreiung der ganzen Schöpfung zu ihrer „Vollendung in

Herrlichkeit“ ist. Geschichtlich meint hier die Bewegung des Vergehenden im Zukünftigen. In der Rückschau wird die Bewegung von Knechtschaft zu Freiheit gesehen. Der alttestamentliche Exodus und dessen Symbole werden deshalb durch „die christliche Hoffnung“ eschatologisch und geschichtlich re-interpretiert. Die Aufgabe der Kirche ist daher die „Befreiung des Volkes zum Exodus des kommenden Reiches“ und nicht die „Ausbreitung der christlichen Religion“ (:101-103).

Das Evangelium gilt zuerst den Armen. Mit Armut ist hier jegliche Ausprägung gemeint. Sei es „ökonomische, soziale und physische bis zu psychischer, moralischer und religiöser Armut“. Die Reichen treten erst dann in Gemeinschaft mit den Armen, indem sie ihre eigene Armut erkennen und in Solidarität mit ihnen treten. In der „Gemeinschaft der Armut“ finden sich „Reiche und Arme, Gesunde und Kranke, Mächtige und Ohnmächtige“ ein und erleben in dieser die gemeinsame Freiheit des Reiches Gottes. Mit dieser „Gemeinschaft der Elenden“ startet der Exodus des ganzen Volkes (:96f). Eine weitere Vorform der Kirche ist die „Gemeinschaft der Umkehrenden“. Der Umkehrruf in Mk 1,14 („Die Zeit ist gekommen. Das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt dem Evangelium.“) ist ein anderer Ausdruck der Aussage „Gott ist König“; nun ist es möglich und an der Zeit umzukehren. Durch die Nähe des Reiches wird der Mensch frei zur Umkehr. Die Umkehr ist umgekehrt die „Vorwegnahme des Reiches Gottes.“ Die Umkehr ist für Moltmann hier wiederum weder in den privaten noch den öffentlichen oder den religiösen oder den politischen Bereich zu verengen. Diese quasi Vorform der Kirche besteht aus der „Gemeinschaft der Armen“ und der „Gemeinschaft der Umkehrenden“, die nach wie vor die Grundform der Kirche prägen soll (:98f).

Wie Eggenberg (2016:98) festhält, bleibt es unklar, wie diese beiden Gruppen zueinander stehen und welche ekklesiologischen Implikationen daraus folgen. Es ist zudem unklar, warum die Befreiung der Armen und Unterdrückten nicht zu einer „Verchristlichung“ derselben und anschliessend zu einer „Verkirchlichung“ führen soll. Denn erst dann würde das Volk auch an der „messianischen Mission“ teilnehmen, was ja das Ziel sein müsste.

Es kann aber auch sein, und dies klingt bei Moltmann deutlich an, dass die Armen in ihrer Armut bereits an der messianischen Mission teilnehmen. Zudem hat sich schon bei Jesus die Jüngerschar einerseits aus den erlösten Armen und andererseits aus denjenigen, die dem Ruf zur Umkehr gefolgt sind, zusammengesetzt. Es könnte sein, dass Moltmann in der Verchristlichung vor allem die Integration in die verbürgerlichte Volkskirche und das Bürgerchristentum sieht und sich daher dagegen wehrt.

2.2.5 Neues in der christologischen Ekklesiologie

2.2.5.1 Einführung

In diesem Kapitel werden in aller Kürze, Dimensionen der christologischen Ekklesiologie Moltmanns aufgegriffen, die neu in „Die Kirche in der Kraft des Geistes“ entwickelt worden sind und so in „Der gekreuzigte Gott“ noch nicht ersichtlich waren.

2.2.5.2 Messianisches Fest

Laut Moltmann muss die Auferstehung Jesu nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Erhöhung und der damit erfolgten „Befreiung zum wahren Menschsein“ betrachtet werden. Denn diese einseitige Wahrnehmung führe allzu oft zu eine „Ethisierung der Freiheit des Glaubens“ und somit zu einem gesetzlichen Freiheitsverständnis, bei dem Jesus als der neue Gesetzgeber aufgefasst wird. Die Auferstehung muss für Moltmann demnach auch unter einem ästhetischen Gesichtspunkt betrachtet werden (2010:127f).

Die Ästhetik Jesu drückt sich in seiner Transfiguration aus, also in seiner Verklärung und Verwandlung zum verherrlichten Menschen. Dieser erhöhte Jesus wirkt nun „nicht nur durch befreiende Kraft und neue Forderungen, sondern auch durch seine Vollkommenheit und seine Schönheit.“ Die neuen Forderungen, auf die die Glaubenden mit Lebensumkehr antworten, sind somit nur eine Seite der Medaille. Mit „gleichem Gewicht“ wird das neue Leben als „Fest der Freiheit, als Freude am Dasein und als Ekstase des Glücks“ gefeiert. Diese Dimensionen gehören zur Nachfolge Jesu dazu, ohne sie wird diese zur „freudlosen und gesetzlichen Arbeit.“ Da Ostern ein Fest ist, wird das von Ostern geprägte Leben zum „festlichen Leben“ (:128).

Die Eucharistie wird in diesem Lichte sowohl zu einem Erinnerungsmahl an seinen Kreuzestod und ist voller Hoffnung und Antizipation auf die Parusie Christi. „Erinnerung und Hoffnung“ gehören hier zusammen. Es ist zudem so, dass die erfahrene Befreiung zuerst in „feierlicher Ekstase“ gefeiert wird und erst anschliessend in „Gehorsam umgesetzt wird“. Für Moltmann wird hier die klare „Überschwenglichkeit [sic] der Gnade gegenüber dem Elend der Sünde“ wahrgenommen (:129). Dieses „Fest der Freiheit“ drückt sich darin aus, dass „in einem bestimmten Raum durch eine bestimmte Gemeinschaft die Gesetze und Zwänge ‘dieser Welt’ ausser Kraft gesetzt“ sind (:130). Als Vorbilder werden hier die Pfingstkirchen und die „afrikanischen independent churches“ erwähnt, die den „Gottesdienst als befreiendes Fest“ gestalten. „Im befreienden Fest wird erfahren, dass die Auferstehungshoffnung realistisch und die Realität hoffnungsvoll ist“ (:131f).

Weiter führt das befreiende Fest zu einem „Fest ohne Ende“. Dieses schliesst das gesamte Leben mit ein und geht laut Moltmann vom Festtag in den Alltag über:

Der Blick auf den Auferstandenen macht das Leben zum Fest, aber erst der Blick auf den Gekreuzigten und zur Hölle Gefahrenen macht das „ganze Leben“ zum Fest und das Fest zum beständigen Fest, zu einem Fest, dem auch das Sterben kein Ende setzt, deshalb zum „Fest ohne Ende“.

2.2.5.3 Freundschaft Jesu

Jesus‘ Freundschaft bedeutet, dass er sowohl in die „menschliche Gemeinschaft“ untereinander als auch in die „Gottesgemeinschaft“ ruft. Durch die Freundschaft werden das Machtgefälle und die Privilegien vom „Eltern-Kind-Verhältnis“ oder dem „Herr-Knecht-Verhältnis“ abgeschafft. Nun tritt das „Mit-anderen-Dasein in anspruchsloser Freundlichkeit“ hervor. „Je mehr Menschen als Freunde miteinander leben, desto mehr werden Herrschaftsansprüche und Privilegien überflüssig. Je mehr

Menschen einander vertrauen, desto weniger brauchen sie einander zu kontrollieren“ (Moltmann 2010:134f).

In Joh 15,13-14 definiert sich Jesus als Freund der Jünger und ruft sie zugleich in ein neues Leben in Freundschaft. Das hingeebene Leben ist das höchste Opfer, das für die Freunde gegeben werden kann. Durch den Tod Jesu werden die Jünger für immer zu seinen Freunden. „Sie bleiben ihrerseits in seiner Freundschaft, wenn sie seine Gebote halten und einander zu Freunden werden.“ Durch die Freundschaft Jesu werden die Jünger zu „freien Freunden Gottes“. Durch das Gebet nimmt der Mensch an der Herrschaft Gottes teil und indem er „das Seufzen und Stöhnen aus dem Elend der Welt zu Gott bringt, nimmt er Gottes Freundschaft für die Seufzenden und Stöhnenden in Anspruch. Gott zeigt seine Freundschaft darin, dass er auf den Menschen hört“ (:136-138). Bei der hier gemeinten Freundschaft geht es nicht um eine privatisierte Freundschaft des Herzens, sondern um eine öffentlich gelebte Freundschaft, die „den Charakter öffentlichen Schutzes und öffentlicher Achtung“ hat. Die Freundschaft Jesu mit den Zöllnern und Sündern war öffentlicher Natur. „Der geschlossene Kreis der Freundschaft wird durch Jesus sowohl im Blick auf Gott, wie auf die Jünger, wie auf die Sünder und Zöllner durchbrochen“ (:139-140).

2.2.5.4 Gegenwart Christi

Moltmann fragt hier nicht danach, welche Mindestkriterien und Eigenschaften (das „Was“) eine Kirche haben muss, damit sie Kirche Jesu ist. Sondern er beantwortet das „Wo“ der wahren Kirche. „Wahre Kirche ist [...] dort, wo Christus gegenwärtig ist. [...] Ubi Christus – ibi Ecclesia“. Dabei gilt, dass Christus dort ist, wo er es selbst verheissen hat. Dies ist erstens im Apostolat. Das heisst „in den Sakramenten und der brüderlichen Gemeinschaft“. Mit den Sakramenten sind Abendmahl und Taufe gemeint und mit der brüderlichen Gemeinschaft ist die „Gemeinschaft der Verkündiger“ gemeint. Zweitens ist Christus in den „geringsten Brüdern“ und damit in den „Armen, Hungrigen und Gefangenen“ gegenwärtig. Drittens ist Christus in seiner Parusie selbst präsent. Damit ist seine Gegenwart als der Kommende in Herrlichkeit gemeint. Die Kirche erwartet von ihm „das Ende der Leidensgeschichte und die Vollendung der Befreiungsgeschichte“ (Moltmann 2010:141-152).

2.2.6 Kritische Würdigung Ekklesiologie

Die These Moltmanns, dass der Gekreuzigte und damit die Christologie die Grundlage und Kritik der ganzen Theologie und somit auch der Ekklesiologie ist, wird in seinem ekklesiologischen Werk bestätigt. Moltmann leitet explizit von Christus ab, was und wo Kirche ist. Die Stärke dieses Ansatzes liegt darin, dass es nicht darum geht, was die Kirche tun muss, damit sie Kirche ist, sondern an wem sich die Kirche orientieren soll, wenn sie christliche Kirche sein will. Dies gibt bis hin in die Praxis eine Orientierungshilfe in ekklesiologischen Fragestellungen. Es ist auch so, dass in der Ekklesiologie oft die Historie der Kirche als Erklärung und Grundlage des aktuellen Kirchenverständnisses gilt. Moltmann entwirft hier einen fundamentalen Gegenentwurf. Kirche ist nun nicht mehr in erster Linie aufgrund ihrer Geschichte katholisch, reformiert, evangelisch, freikirchlich oder orthodox, sondern sie

ist nur dann Kirche, wenn sie christologisch ist. Diese christologisch begründete und immer wieder an Christus gemessene und von ihm reformierte Kirche ist dann die eine weltumspannende Kirche, die sich in allen Kirchen wiederfinden lässt. Diese Gedanken lassen natürlich ökumenische Hoffnungen aufflammen, da es nicht so sehr um die historisch gewachsenen Differenzen der jeweiligen Kirchen geht, sondern um den Herrn der Kirche: Jesus Christus, der die Kirche erst zur Kirche macht. Im Allgemeinen entwickelt Moltmann seine Ekklesiologie also christologisch, verwirklicht wird diese aber durch die Kraft des Heiligen Geistes – daher auch der Titel seines Buches.

Moltmann tritt für eine Kirche ein, die sich nicht in ein Ghetto zurückzieht, sondern öffentlich ihren Glauben bekennt und damit auch politisch wirkt. Aber die Kirche darf und muss sich trotzdem von ihrer Umgebung unterscheiden lassen. Dabei ist es die Vergegenwärtigung des Gekreuzigten, die die Kirche in eine positive Ungleichheit mit der Welt führt. An diesem positiven Unterschied erkennt die Welt erst das Reich Gottes.

Anhand der Dimensionen, die Moltmann im Leben, Leiden und Sterben Christi sieht, leitet er ekklesiologische Folgen her. Die Kirche unter dem Kreuz wird zu einer Kirche, die am Rande der Gesellschaft bei den Marginalisierten ist. Die sozialetische Dimension der Kirche scheint bei Moltmann die wichtigste zu sein. Weil Gott bei und mit den Armen ist, muss die Kirche auch da sein. Hier bleibt teilweise unklar, was nach der erfolgten Solidarisierung mit den Armen und dem Ausstieg aus den Teufelskreisen (in Kapitel 2.1.6 dargestellt) geschehen soll. Wäre es nicht das Ziel, dass sich am Zustand der Marginalisierten etwas ändern kann und soll? Als Antwort könnte hier das Feiern des messianischen Festes gelten. Im befreienden Fest, das unter der Herrschaft Christi steht und somit nicht den Gesetzmässigkeiten der Gesellschaft unterliegt, erfahren Marginalisierte Befreiung und Gemeinschaft mit dem übrigen Volk Gottes. Und indem sie Teil der Kirche werden, haben sie Anteil an der messianischen Sendung. Das wiederum gibt ihnen eine Würde und Bestimmung jenseits ihrer sozialen Marginalisierung, sie werden durch die Teilhabe an der Mission und am Geist zu Subjekten der Geschichte Gottes.

In Zeiten der Polarisierung und Abgrenzung ist Moltmanns These zur Kirche und der Herrschaft Christi ein Gegenentwurf zu Kirchen, die solche Trennungen von der Gesellschaft übernehmen. Die Kirche kann beispielweise nicht nur aus gutbürgerlichen Schweizerinnen und Schweizern bestehen, sie würde die in Galater 3 beschriebene Gemeinschaft nicht abbilden. So scheint der Ruf, Kirche Jesu Christi des ganzen Volkes und nicht Klassen-, Rassen-, Standes-, Milieu- oder gar Geschlechtskirche zu sein, als prophetische Stimme auch für dieses Jahrhundert.

Das der Gottesdienst als österliches und befreiendes Fest frei von Zwängen und Normen der Gesellschaft erlebt werden soll, führt Moltmann eindrücklich vor Augen. Als Vorbild werden hier u. a. die Pfingstkirchen genannt. Es bleibt allerdings offen, wie dies konkret ausschauen soll; doch klar ist, dass dies wichtig ist – gerade für die europäische Kirche. Woran sonst kann die Auferstehungshoffnung erkannt werden, wenn nicht im gemeinsamen Fest? So erhält das Abendmahl

einen antizipatorischen Charakter und wird nicht zum traurigen Gedächtnismahl. Die Erinnerung an den Gekreuzigten und Auferstandenen müsste die Gemeinde eigentlich in Ekstase versetzen.

Das folgende gedankliche Experiment soll die oben dargestellte Theologie Moltmanns in das Gespräch mit einer aktuellen kirchlichen Strömung bringen:

Wenn die christologische Ekklesiologie Moltmanns beispielsweise auf aktuelle freikirchlich umgesetzte Ekklesiologien trifft, könnten folgende Aspekte positiv herausgestrichen werden. Der Gottesdienst wird in vielen Freikirchen als befreiendes Fest gelebt. Es wird in fröhlicher Art und Weise gesungen und die Predigt betont hoffnungsvoll den Überhang der Gnade. Es fällt zudem auf, dass Menschen aus den verschiedensten gesellschaftlichen Hintergründen (Geschlecht, Nationalität, Alter, Bildungsstand, Einkommensklasse usw.) den Gottesdienst besuchen und mitgestalten. Insbesondere auch Menschen, die am Rande der Gesellschaft stehen (Rentner, Arbeitslose, Suchtkranke, psychisch und physisch Eingeschränkte, IV- oder Sozialhilfebezügler), erleben Zugehörigkeit, Solidarität und Würde, indem sie als Teil des Leibes Christi zur gemeinsamen Auferbauung dieses Leibes mittragen; sie sind nicht mehr länger nur Empfangende sondern auch Gebende und Mitgestaltende der Kirche. Folgende Aspekte dagegen werden von Moltmanns christologischer Ekklesiologie kritisiert. Der oftmals fehlende Aufschrei und das ausbleibende Vorgehen gegen das strukturell Böse. Die Kirchen versuchen, sich politisch neutral zu verhalten und positionieren sich somit verschwommen und unklar auf der Seite der Täter. Auch wird der Gottesdienst oftmals nicht als Raum erlebt, der frei von Zwängen ist; etwa dann, wenn in der Kirche die gleichen Normen für Mitgestaltung und Akzeptanz wie in der Gesellschaft gelten (z. B. wenn die Schönen und Mächtigen herzlich eingeladen werden und die Armen und Bedrängten nur toleriert werden).

Daraus ergeben sich einige reflektierende Fragen an die Kirche: Welches Bild von Christus wird in den Gottesdiensten sichtbar? Liegt die Tendenz auf dem verherrlichten oder dem erniedrigten Christus? Welchen Platz haben Leid und Not in Verkündigung, Liedern und Zeugnissen? Nehmen Lieder auch Erfahrungen des Leides und des Verlustes auf? Zeigt sich die Antithetik des Gekreuzigten auch in einer Gegenkultur der Kirche? Und wie lässt sich diese Gegenkultur mit Wachstums- und Herrschaftswünschen einer Kirche vereinbaren?

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Moltmann treffend und präzise christologisch geprägte ekklesiologische Implikationen und Explikationen folgert. Diese gewinnen an Relevanz, da sie nicht rein der Partikularität der Zeit unterworfen sind, sondern an Christus selbst. So können auch kommende Generationen im Gespräch mit Christus und ihrer Zeit eine Ekklesiologie entwickeln, die etwas zu sagen hat, biblisch begründet ist und die Menschen letztendlich in die befreiende Gemeinschaft miteinander und mit Gott führt. Einen solchen weiterentwickelten Ansatz sehen wir bei Macchia in den kommenden Kapiteln.

3 ANALYSE MACCHIA

3.1 Pneumatologische Christologie – Jesus der Täufer des Geistes

3.1.1 Einführung

Dieses Kapitel beginnt mit der Literaturanalyse zu Macchia. Dabei liegt das Augenmerk hauptsächlich auf der Christologie und den ekklesiologischen Implikationen seiner christologischen Hauptschrift „Jesus the Spirit Baptizer“. Macchia geht methodisch wie folgt vor: Die Ereignisse im Leben und der Mission Jesu werden in chronologischer Reihenfolge von Inkarnation bis zu Pfingsten jeweils immer im Licht von Jesu Wirken an Pfingsten dargelegt (Macchia 2018:7ff).

3.1.2 Bemerkung zur Geistestaufe

Es ist wichtig festzuhalten, dass Macchia (2018:5) die Geistestaufe als etwas Universales und Überfließendes definiert und nicht in erster Linie als individuelle Erfahrung. „Gott ist der selbst-hingebende Gott, der die Schranken der Sünde und des Todes überwindet, um die *Menschheit* in die göttliche Annahme aufzunehmen“¹ [Übersetzung JA]. Christus goss den Geist und damit das Leben auf „eine gefallene und sterbende *Welt*“² [Übersetzung JA] aus. Macchia betont hier also die universale pneumatologische Dimension (die Welt und Menschheit gesamthaft) der Geistestaufe.

3.1.3 Pfingsten als Mitte der Christologie

Macchia legt den christologischen Schwerpunkt auf Pfingsten. Seine Argumentation für eine solche Methodik wird in diesem Kapitel dargelegt.

Die Hauptfragen der christologischen Methode sind:

Wer ist Christus in der Beziehung zu Gott? Ist er eins mit Gott? Was meinen wir, wenn wir das sagen? Wer ist er in der Beziehung zur Menschheit? Ist er wahrer/authentischer Mensch? Und was meinen wir, wenn wir das sagen? Was bedeutet all dies für uns – und für unser Schicksal? [Übersetzung JA] (Macchia 2018:11).³

Macchia nimmt die christologische Methode von Wolfhart Pannenberg's „Christologie von unten“⁴ [Übersetzung JA] auf, bei welcher der methodologische Fokus auf der Auferstehung liegt und entwickelt diese weiter. Er stimmt Pannenberg zu, dass die Auferstehung der entscheidende Moment gewesen ist, in dem Jesus als der menschlich-göttliche Sohn des Vaters bestätigt worden ist (:25). Mit der Christologie von unten wird von einer Entwicklung des irdischen Jesus von Nazareth zu Christus ausgegangen. Bei einer Christologie von oben dagegen wird vom menschengewordenen göttlichen Logos ausgegangen. Bei Pannenberg ist die Inkarnation eine Konsequenz der Auferstehung. Bei der

¹ God is the self-impacting God who overflows the barriers of sin and death so as to take humanity into the divine embrace.

² [...] to a fallen and dying world.

³ Who is Christ in relation to God? Is he one with God? What do we mean when we say that? Who is he in relation to humanity? Is he authentically human? And what does it mean to say that? What does all of this mean for us – and for our destiny?

⁴ Christology from below

Auferstehung wurde erst offenbart, was bei der Inkarnation wirklich passierte. Umgekehrt antizipiert die Inkarnation aber auch die Auferstehung. Somit treffen sich bei der Auferstehung die Christologie von unten und von oben (:22f).

Macchia geht über den Ansatz Pannenberg hinaus. Die Auferstehung hat nicht sich selbst zum Ziel, sondern das Auferstehungsleben, das Jesus an Ostern geschenkt erhielt, auf alles Fleisch auszugießen. Dies passiert, in dem der Heilige Geist ausgegossen wird (:25f). Anders ausgedrückt, geht es nicht um das österliche Auferstehungsleben an sich, sondern um die Weitergabe desselben.

Mit Walter Kasper einig, hält Macchia (:26) fest, dass die Auferstehung Pfingsten braucht. „Die Auferstehung ist Gottes überreiche Liebe, die sich selber übertrifft und sich selbst entleert nicht nur über die Schranke von Sünde und Tod, sondern auch über Raum und Zeit hinaus“⁵ [Übersetzung JA]. Jesus hat die oben erwähnten Schranken von Tod und Sünde zerbrochen, um sich allen Menschen hinzugeben, in dem er gemeinsam mit dem Vater an Pfingsten den Geist und damit neues Leben gibt.

Die Erfüllung vom Leben und der Mission Jesu, von der Inkarnation bis zur Auferstehung, ist laut Macchia (:27) Pfingsten. „Christus war immer dazu bestimmt überzufließen, damit er andere in Gemeinschaft mit ihm nehmen kann. Dies ist, was ihn als Person immer schon definierte, nämlich selbsthingebende Liebe“⁶ [Übersetzung JA].

Als Schlüsseltexte (Mt 3,11-12; Lk 3,16; Mk 1,8; Jh 1,33) für die Sicht auf Jesus als der Täufer des Geistes wird die Taufe von Jesu bei Johannes dem Täufer gesehen. Johannes der Täufer als der Wegbereiter Jesu schlechthin kündigt Jesus als den an, der „mit dem Heiligen Geist und mit Feuer“⁷ [Übersetzung JA] taufen wird. In Apg 1,5 kündigt Jesus Pfingsten an und erwähnt dabei die Taufe mit Feuer nicht. Macchia sieht daher und aufgrund Lk 12,50, dass Jesus das Feuer der Verurteilung und des Todes getragen hat. Jesus erfüllt seine Aufgabe als Herr und älterer Bruder darin, dass er den Geist ausgiesst (:2).

Die Taufe im Feuer, die Erniedrigung ausdrückt, und die Taufe des Geistes, die Erhöhung ausdrückt, gehören zusammen. Jesus wird genau deswegen erhöht und mit dem Geist getauft, weil er durch die Erniedrigung und Demütigung des Kreuzes mit Feuer getauft wird. Mit der Taufe bei Johannes dem Täufer erfolgt die Identifikation Jesu mit den umkehrenden Sündern (:37).

Den Zusammenhang, dass Jesus zuerst den Geist empfangen hat, also der Geist-Empfänger ist, und dann den Geist ausgiesst, also der Täufer des Geistes ist, beschreibt Macchia (ebd.) indem er Augustinus zitiert:

Wie soll also der nicht Gott sein, der den Heiligen Geist gibt? Ja, wie groß ist der Gott, der Gott gibt? Nicht konnte ja einer seiner Jünger den Heiligen Geist geben. Sie beteten zwar, dass er auf

⁵ The resurrection itself is God's overabundant love surpassing itself and emptying itself, not only beyond the bounds of sin and death but also of time and place.

⁶ Christ was always meant to overflow so that he could *take others into union* with himself. This is what has always defined his person, namely, self-giving love.

⁷ in the Holy Spirit and fire

jene herabkomme, denen sie die Hand auflegten (...) Er empfing ihn nämlich als Mensch, er goss ihn aus als Gott (De Trinitate 15.46).

Augustinus beantwortet hier die zwei zentralen Fragen der Christologie nach der Humanität und der Göttlichkeit mit Pfingsten. Jesus Christus ist derjenige, der im Geist getauft ist, um andere im Geist zu taufen. Als Mensch hat er den Geist empfangen (spirit-baptized) und als Gott (Spirit Baptizer) hat er ihn ausgegossen. Erst mit der Ausgiessung des Geistes hat Jesus seine messianische Mission erfüllt. Das Lukasevangelium endet mit der Ankündigung der Ausgiessung und die Apostelgeschichte fängt mit diesem Handeln an. Die Ausgiessung kann nicht als eine Handlung nach der messianischen Mission angesehen werden, sondern sie ist deren Höhepunkt (Macchia 2018:2f). Macchia hält fest, dass die messianische Mission an Pfingsten ihre Vollendung findet und dort die Mission des Geistes beginnt. Die beiden Missionen überlappen sich jedoch. So war der Geist bereits im ganzen Leben Jesu am Wirken. (:37).

Macchia (:39) sieht zusammen mit diversen anderen Theologen wie Walter Kasper, Ralph Del Colle, Eugene Rogers, Myk Habets, und Leopoldo Sanchez „die Wichtigkeit der Rolle Jesu als Träger und Mittler des Geistes auf eine Art und Weise, die seine Göttlichkeit nicht ausschliesst, sondern unterstützt. Nur Gott kann Leben geben“⁸ [Übersetzung JA]. Die Christologie von unten ersetzt somit nicht die Christologie von oben, sie ist jedoch der Ausgangspunkt der christologischen Methode.

Die Geistesausgiessung Christi geschieht von seiner Geschichte her als jener, der mit dem Geist und dem Feuer getauft worden ist. An Pfingsten wird klar, dass Christus eins mit Gott und den Menschen geworden ist, da er an der göttlichen Selbsthingabe an die Welt teilnimmt und die menschliche Natur in das göttliche Leben eingliedert (:64).

In den nächsten Kapiteln werden die verschiedenen Stationen im Leben Christi im Lichte von Pfingsten genauer beleuchtet.

3.1.4 Christus und die Inkarnation

3.1.4.1 Einleitung

Nach Macchia ist Pfingsten die Erfüllung der Schöpfung. Die Menschheit findet ihre Freiheit und ihr wahres Menschsein erst in der kindlichen Einheit und im Leben mit Jesus Christus, dem Täufer des Geistes. Durch den Empfang des Geistes werden Menschen Christus gleichgestaltet. Der dreieinige Gott bezieht die Schöpfung mit ein in das göttliche Leben. An Pfingsten wird der Geist Gottes durch das menschengewordene Wort ausgegossen. Nur Gott kann retten, folglich muss Jesus Christus in der Einheit mit dem Vater und dem Geist gelebt haben. Nur was angenommen wird (das Fleisch), kann gerettet werden, daher wird das ewige Wort Mensch (2018:182f). In diesem Kapitel geht es um diese Göttlichkeit und Humanität Jesu Christi.

⁸ [...] the importance of Jesus's role as bearer and mediator of the spirit in a way that does not preclude his deity but rather supports it. Only God can impart life.

3.1.4.2 Wahrer Gott

Nebst diversen Bibelstellen, die für die Göttlichkeit Jesu Christi sprechen, führt Macchia (2018:137)

1. Johannes 5,20 als Schlüsselstelle an: „Wir wissen aber, dass der Sohn Gottes gekommen ist und uns Verständnis gegeben hat, damit wir den Wahrhaftigen erkennen; und wir sind in dem Wahrhaftigen, in seinem Sohn Jesus Christus. Dieser ist der wahrhaftige Gott und das ewige Leben.“ Hier wird Jesus Christus als der wahrhaftige Gott und das ewige Leben bezeichnet. In der sonstigen johanneischen Literatur wird Gott der Vater nie als das ewige Leben bezeichnet; der Sohn Jesus Christus dagegen schon (vgl. dazu Jh 11:25; 14,16). Macchia schreibt dazu: „Es gibt keine stärkere Verbindung zwischen Inkarnation und Pfingsten als diese hier. Es ist genau deswegen so, weil Jesus der wahre inkarnierte Gott ist, damit wir in Gott sind, indem wir ihn ihm sind durch den Geist, den er uns gegeben hat“⁹ [Übersetzung JA]. Macchia beschreibt hier die Dimension der universellen Innewohnung des Geistes in der Schöpfung. Es geht also nicht um eine individuell verstandene Erfüllung mit dem Geist, sondern um eine universale Eingliederung des Menschen.

Weitere Argumente für die Einheit von Christus mit Gott sind laut Macchia:

- Christus wurde dieselbe Anbetung zuteil, wie sie sonst nur für Gott üblich war. Als Beispiel gilt hier Offenbarung 5,3. Christus wird dort gleich wie Gott der Vater angebetet (:139).
- Die sakramentalen Handlungen im Abendmahl und in der Taufe. Die trinitarische Taufformel in Mt 28,19 erwähnt den Heiligen Geist und Sohn zusammen mit den Vater. Wie Athanasius argumentiert, wird man nicht auf den Namen eines Geschöpfes getauft, sondern *in* das göttliche Leben. So werden wir getauft: „nicht aus einem Halbgott, der aus den Geschöpfen hervorgeht, die aus dem Nichts gemacht sind, sondern aus dem wahren Gott und Herrn von allem“¹⁰ [Übersetzung JA]. Im Abendmahl ist Jesus Christus als der Herr des neuen Exodus eingesetzt. Er ist die Hoffnung auf die zukünftige Gemeinschaft im Reich Gottes (:139f).
- Die Ich-bin-Worte im Johannesevangelium, die auf das alttestamentliche Gottesprädikat (Ich bin der ich bin, JHWH) verweisen.
- Neutestamentliche Texte, die Christus Eigenschaften zuschreiben, die sonst nur für Gott verwendet worden sind. Beispielsweise wird die Herrlichkeit Christi gleichgesetzt mit der Herrlichkeit Gottes (2Kor 1,20-21; 4,4), dasselbe geschieht bei Begriffen wie Gnade, Herrschaft, Reich und Kirche. Sehr beachtenswert ist die in Röm 8,9 erfolgte Gleichsetzung des Geistes Christi mit dem Geist Gottes (:141).
- Die Verwendung von alttestamentlichen Texten im Neuen Testament, die das Kommen Gottes ankündigen und auf Christus angewendet werden. So erfüllt Christus das Kommen Gottes zur

⁹ There is no stronger link between the incarnation and Pentecost than this. It is precisely because Jesus is the *true God incarnate* that we dwell in God by dwelling in him through the Spirit he has imparted to us.

¹⁰[...] not of a demigod who rises up from among those created out of nothing, but of the true God and Lord of all!

Rettung (Jes 43,4-5; Mt 11,5). Immanuel, der Name Jesu, bedeutet „Gott mit uns“. Jesus Christus hat das Kommen Gottes erfüllt und dabei gezeigt, dass er eins ist mit Gott (:141f).

Wenn von der Göttlichkeit Jesu gesprochen wird, kann es sein, dass die Transzendenz Jesu als eine Art „göttliche Freiheit *von* der Welt“¹¹ [Übersetzung JA] gesehen wird; also dass Jesus distanziert und unberührt von der Welt ist. Macchia (:151) argumentiert hier, dass die göttliche Transzendenz Jesu „die radikale Freiheit *für* die Welt [ist], die über alle Schranken hinausreicht, um jene anzunehmen, die der Annahme unwürdig sind“¹² [Übersetzung JA]. Anders ausgedrückt, eröffnet also die Transzendenz Jesu erst die Möglichkeit seines soteriologischen Wirkens.

In der Selbsthingabe zeigen sich Vater, Sohn und Geist als der Gott in überschwänglicher Art und Weise, als der eine sich selbsthingebende Gott. Die als Selbstentäußerung (kenosis) bezeichnete Hingabe in Phil 2,7 wird in der Inkarnation offenbar. In der Inkarnation wird nicht die Göttlichkeit aufgegeben, sondern sie ist sogar deren reichster und umfassendster Ausdruck (Macchia 2018:152).

3.1.4.3 Wahrer Mensch

In seinem Menschsein ist der inkarnierte Christus vereint mit der Menschheit und gleichzeitig unterscheidet er sich von ihr. Christus unterscheidet sich darin, dass er als der eschatologische Adam *menschlicher* als gewöhnlich ist (Macchia 2018:158). Macchia (:154) schreibt dazu:

Er geht über unser Menschsein hinaus, er ist vollkommen menschlich zu unseren Gunsten. Es ist dieser Herabstieg in unsere menschliche Verfassung und sein Aufstieg, um uns zu retten, die Christus in seiner Menschlichkeit sowohl typisch wie einzigartig um unseretwillen zeigen.¹³
[Übersetzung JA]

Macchia bezieht sich auf Moltmann, in dem er sagt, dass die Menschheit durch das wahre Menschsein von Christus an Christus teilhaben kann. Christus steigt hinab in die Tiefen unseres Seins unter der Sünde und dem Tod, er hat die Taufe im Feuer unseretwillen übernommen, damit wir erhöht werden können. Christus teilt gleichzeitig in seinem geistgetauften Menschsein, das in der Auferstehung gipfelt, den überfließenden Geist mit uns (:153f).

In der Betrachtung der Situation Jesu im Garten Gethsemane (Mk 14,33-34) wird klar, dass Jesus von „Angst und Grauen gepackt“ und „zu Tode betrübt“ gewesen ist. In dieser Situation lehnt er seine Autonomie und seinen menschlichen Willen ab zugunsten des Willens des Vaters. Seine selbstaufopfernde Liebe wider alle Sinne ist die Mitte seines Menschseins. Macchia (:156) sieht zudem auch die Unterordnung Jesu unter den Willen des Geistes. Die Stelle in Mk 14,38 („Der Geist ist willig, aber die menschliche Natur ist schwach.“) weist auf den Heiligen Geist hin. „Es ist göttliche Stärke, die menschliche Schwäche überwindet; der Sohn wird Fleisch, damit er sich selbst allem

¹¹ [...] divine freedom *from* the world.

¹² [...] radical freedom *for* the world that reaches beyond all barriers to embrace those who are unworthy of embrace.

¹³ He is more human than we are, ideally human for our sakes. It is this descent into our human condition and his ascent in order to save us that will show Christ in his humanity to be both typical and unique for our sake.

Fleisch in der Kraft des willigen Geistes hingibt. Weil *er* unsere Schwäche überwand, können wir nun gemeinsam mit ihm unsere Schwäche überwinden“¹⁴ [Übersetzung JA] (Macchia 2018:157).

Der Verlassenheitsschrei aus Mk 15,34 („Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“) ist der Höhepunkt und die Definition der Selbsthingabe Jesu. Er zeigt, wie weit Jesus auf dem Weg nach dem Willen des Geistes und des Vaters gegangen ist. Er ist bis hin zu den Untiefen menschlicher Verzweiflung und Verlassenheit vorgedrungen (:157). In der Betrachtung des in Mk 15,34 zitierten Psalms 22 wird klar, dass dieser paradoxerweise, trotz totaler Verlassenheit, auf das Aufgehobensein bei Gott hinweist. Das Kreuz lädt deshalb alle Gottverlassenen ein, gerade in den dunkelsten Stunden ihres Lebens, den rettenden Gott zu finden (:158). Die Taufe im Feuer wurde durch die Auferstehung Jesu Christi überwunden. Weil er der Täufer des Geistes ist, wird die Taufe im Feuer zu „einer rechtfertigenden und heiligenden Kraft“¹⁵ [Übersetzung JA] (ebd.).

Die Sündlosigkeit des Menschen Jesu Christi wird wie folgt definiert. Dabei bezieht sich Macchia auf Definitionen von Paul Tillich (2018:169):

Als erstes müssen wir die ganze Endlichkeit/Begrenztheit Christi bejahen. Wir können ihm in seiner menschlichen Existenz auf Erden, nicht die Eigenschaften unendliche Freiheit oder Einsicht zuschreiben. Zweitens wächst aus seiner Endlichkeit auch die Realität der Versuchungen. Christus wurde wirklich versucht und angegriffen. Drittens muss sein Sieg über diese Versuchungen, der seine Sündlosigkeit ausmacht, theologisch als seine konsequente und unfehlbare Einheit mit Gott und sich selbst verstanden werden. [...] Da ist keine Spur der Entfremdung zwischen ihm und Gott und folglich auch zwischen ihm und sich selbst.¹⁶ [Übersetzung JA]

Die Einheit, die Christus mit Gott hat, ist folglich auch die Quelle seines Gutseins. Jesus Christus lebte in der Einheit mit der Mission und des Reiches des Vaters, die die kommende Befreiung der Schöpfung innehat (:170).

3.1.5 Leben und Salbung Christi

3.1.5.1 Einleitung

In diesem Kapitel geht es um die Taufe Jesu Christi im Heiligen Geist am Fluss Jordan und deren Konsequenzen für das Leben Jesu. Es werden dabei verschiedene Dimensionen im Leben Jesu aufgegriffen.

Die Inkarnation ist ein gemeinsames Ereignis von Wort (logos) und Geist. Das Wort wurde Fleisch durch den Heiligen Geist. Am Fluss Jordan wird Christus mit dem Geist gefüllt. Das Ereignis am Jordan und die Inkarnation hängen daher untrennbar zusammen (Macchia 2018:187f). Das Jordan-

¹⁴ This is divine strength overcoming human weakness, the Son become flesh in order to give himself to all flesh in the power of the willing Spirit. Because *he* overcame our weakness, we can also now join with him in overcoming it.

¹⁵ [...] a vindicating and sanctifying force.

¹⁶ First, we must affirm ‘the complete finitude of Christ.’ We must not attribute to him, in his embodied existence on earth, infinite freedom or insight. Second, there is also ‘the reality of the temptations growing out of [this finitude].’ Christ is genuinely tempted and assailed. Third, his victory over these temptations, which constitutes his sinlessness, is to be understood theologially as his consistent and unfailing union with God and self. [...] that there are ‘no traces of estrangement between him and God and consequently between him and himself.’

Ereignis schafft laut Macchia (:188) die Voraussetzungen für Pfingsten. Er zitiert die Auslegung des Irenäus:

Daher stieg dieser auch auf den Sohn Gottes, der zum Menschensohn geworden war, hinab und gewöhnte sich bei ihm, im Menschengeschlechte zu wohnen und in den Menschen zu ruhen und Wohnung zu nehmen im Geschöpfe Gottes, indem er in ihnen den Willen des Vaters vollzog und sie aus dem Alten zur Neuheit Christi erneuerte (Contra Haereses 3.17.1).

Die von Irenäus erwähnte erlösende Komponente des Geistempfangs Jesu am Jordan scheint von entscheidender Wichtigkeit. Ohne die Einheit von Jesus mit dem Geist kann Jesus nicht wirklich und ganz erlösen. Folglich könnte daher die Menschheit nicht mit dem ganzen göttlichen Leben (inklusive dem Geist) vereint werden (:190). Deshalb ist der Geistempfang Jesu von enormer (soteriologischer) Bedeutung. Macchia (:191) fasst dies folgendermassen zusammen: „Er wird zum Messias als der, der den Geist empfängt und trägt. Er wird Herr als der, der den Geist über allem Fleisch ausgiesst“¹⁷ [Übersetzung JA].

3.1.5.2 Israels Messias

Die Taufe Jesu am Jordan ist ein eschatologisches Zeichen für die messianische Hoffnung auf den Geist und dessen Ausgiessung auf die Menschheit. Die Taufe unter Johannes dem Täufer ist für die Ausgiessung des Geistes an sich nicht nötig gewesen. Dies zeigt beispielsweise die fehlende Erwähnung im Johannesevangelium. Die Wassertaufe ist ein jedoch wichtiges Zeichen für die Taufe im Geist. Sie bestätigt und bezeugt diese. Aber das Zeichen soll nicht im Fokus sein, sondern die Realität (Geistestaufe), auf die es hinweist. Macchia (2018:193f) ist hier mit Barth und Dunn einig, dass die Wassertaufe die Geistestaufe nicht in eine feste Form bringen kann. Macchia setzt somit die Wassertaufe nicht mit der Geistestaufe gleich, verbindet die beiden aber durch den Modus Ankündigung-Erfüllung.

Dass Jesus als Jude geboren ist, ist für seine Mission als Messias grundlegend. Mit der Ausgiessung des Geistes auf alle Nationen erfüllt Jesus das abrahamitische Versprechen, den Völkern (allen) ein Segen zu sein. Demnach segnet Israel durch Christus die Nationen. Obwohl Jesus speziell als Jude geboren worden ist und der jüdische Messias ist, wirkt er durch die Ausgiessung des Geistes über die Grenzen Israels hinaus in den ganzen Kosmos (:197).

3.1.5.3 Kommender Herr

Die Ankündigung durch Johannes den Täufer in Mk 1,2-3, dass er der Wegbreiter des *Herrn* sei, zeigt auf, dass er nicht nur das Kommen des Messias vorbereiten soll, sondern das Kommen *Gottes*. Christus ist der kommende Gott in der Welt (Macchia 2018:201). Als Schlüsselstelle gilt hier die Ankündigung in Joel 2,28-32. Die Geistausgiessung wird dort als typisches Merkmal für die Heilszeit gesehen. Jesus als Täufer des Geistes erfüllt diesen Text (:203). Christus zeigt sich selbst als „Herr des Lebens, indem er den Geist auf alles Fleisch ausgiesst. Als der Geber des Lebens im Auftrag des

¹⁷ He is made Messiah as the one who receives and bears the Spirit, Lord as the one who imparts the Spirit to all flesh.

Vaters wird Christus regieren – nicht Sünde und Tod“¹⁸ (:205) [Übersetzung JA]. Die Ausgiessung des Geistes, „fließt über alle sozialen Grenzen hinweg und zerstört alle illusorischen Privilegien, die auf Alter, Geschlecht oder sozialer Schicht basieren (vgl. dazu Apg. 2,17-18)“¹⁹ (:204) [Übersetzung JA].

3.1.5.4 Tempel

Nach Macchia ist Christus der neue Tempel (der Ort der Gegenwart Gottes). Durch die Annahme der menschlichen Natur und als Sohn Gottes trägt er den Geist als der neue Tempel. Der Konfrontationskurs Jesu mit dem Jerusalemer Tempel hat mit seinem Konflikt mit den jüdisch-politischen Herrschern zu tun. Die Ankündigung des Gerichts über den Tempel ist direkt verbunden mit seiner Aufgabe und Identität als der neue Wohnsitz der Herrlichkeit Gottes unter den Menschen (2018:205). In der Tempelaustreibung hat Jesus nicht nur Tempelkult und -regierung kritisiert, sondern eschatologisch eine Verschiebung des Zentrums der Gegenwart Gottes angekündigt. Mit der Austreibung hat Jesus die noch ausstehende Zerstörung des Tempels symbolisiert. Die Zitierung von Jes 56,7 in Lk 19,45-46 weist darauf hin, dass der Tempel „ein Haus für alle Nationen“ sein soll. Diese Verheissung erfüllt sich in Jesus, der als der geistgetaufte Täufer den Geist ausgiesst (:206).

3.1.5.5 Neues Gottesverhältnis im Gebet

Durch Jesus als der neue Tempel Gottes wird Gott neu als „Abba“ angesprochen. Dies war aussergewöhnlich und ein Alleinstellungsmerkmal in den Gebeten Jesu. Ausschliesslich wegen Jesus' Abba können alle anderen Gott auf diese neue Art anreden (vgl. dazu Röm 8,15-16) (Macchia 2018:208). Das Gebet der Gläubigen ist daher „demütige und dankbare Teilnahme im Geschenk, Gott als Abba anzureden in und mit Christus“²⁰ (:209) [Übersetzung JA].

Durch die Sohnschaft Christi können die Gläubigen das Unser-Vater mit ihm gemeinsam beten und sie verlangen gemeinsam mit ihm nach der Verherrlichung des Namens des Vaters. All dies kommt vom Leben, das mit dem Geist gefüllt ist (vgl. dazu nochmals Röm 8,15-16) (:210).

3.1.5.6 Neue Gerechtigkeit im Reich Gottes

Bezüglich der durch die messianische Mission neu etablierte Gerechtigkeit im Reich Gottes greift Macchia (2018:211) die beiden Begriffe „Transzendenzfrömmigkeit“ und „Solidaritätsfrömmigkeit“ Moltmanns (2010:309) auf. Diese beiden gehören zusammen und dürfen nicht voneinander isoliert werden. Unter der Betrachtung des Christus kann weder die Diesseitigkeit noch die Jenseitigkeit überhand gewinnen. Die beiden müssen im gegenseitigen Bezug stehen. Konkret lädt die neue Gerechtigkeit sowohl Opfer wie Täter zur Umkehr ein (Macchia 2018:212):

Der Unterdrücker war zur Umkehr gerufen, indem er seine Privilegien aufgab und sich bemühte andere zu segnen und befähigen. Die Unterdrückten waren zu einer Umkehr gerufen, die sie von

¹⁸ [...] Lord of life by imparting the Spirit to all flesh. As the giver of life on behalf of the Father, Christ will reign – not sin and death.

¹⁹ [...] overflow all social boundaries, smashing through illusions of privilege based on age, sex, or social class (see Acts 2:17-18).

²⁰ [...] is a humble and grateful participation in the gift of addressing God as Abba in and with Christ.

ihrer selbstzerstörerischen Resignation entliess oder befreite und rief sie zu einer humanisierenden Berufung.²¹ [Übersetzung JA]

Als Schlüsseltext gilt Lk 4,18-19, in dem Jesus Jesaja 61 zitiert. Er äussert sich darin, wie seine Rolle als Täufer des Geistes aussehen wird (:218). Hier wird klar, welchen wiederherstellenden Charakter die Ausgiessung und Verbreitung des Geistes hat.

3.1.5.7 Taufe im Feuer

In der Ankündigung von Johannes dem Täufer über die Art und Weise, wie Jesus nach ihm taufen wird, spricht er von zwei Taufen: im Geist und im Feuer. Die Taufe im Geist steht für die Erneuerung, wogegen die Taufe im Feuer für das Gericht steht. Doch wie kann Jesus dies tun? Wie kann er den Geist über alle Menschen ausgiessen? Und wie kann er die wiederherstellende Gerechtigkeit bringen, die allen Umkehrenden Gnade und Transformation anbietet? (Macchia 2018:220).

Macchia (ebd.) schreibt, dass Christus um das wiederherstellende Feuer (Gerechtigkeit) zu bringen, zuerst das verurteilende Feuer trägt. Die neue Gerechtigkeit ist in ihrem Kern eine Gerechtigkeit der leidenden Selbsthingabe, die sich finalerweise im Kreuz zeigt. Sie weist auf den Gott hin, der für die Menschheit leidet, um sie zu retten, zu heilen und wiederherzustellen. Weiter sagt Macchia (:229), dass Jesus am Kreuz die Taufe im Feuer des Todes stellvertretend für die Menschheit erleidet und diese transformiert. Es ist so, dass die Taufe im Feuer ihren Höhepunkt am Kreuz nahm, jedoch bereits im Leben Jesu begonnen hat. Diese zeigte sich in allen Leiden und Versuchungen, durch die er gegangen ist (:232). Durch die Ausgiessung des Geistes kommt den Menschen Wiederherstellung und Heilung zuteil (:220).

3.1.6 Christus des Kreuzes

Macchia (2018:251-255) hält fünf zentrale Dimensionen der Bedeutung des Kreuztodes im Lichte der Auferstehung Jesu Christi fest:

1. „Rechtfertigung“²² [Übersetzung JA]. Am Kreuz trägt Jesus in seinem Tod die Verurteilung. Mit der Auferstehung wird er als der „treue Sohn des Vaters“²³ [Übersetzung JA] rehabilitiert und gerechtfertigt. Durch die Gemeinschaft mit Jesus Christus können Menschen nun auch von der Verurteilung zur Rechtfertigung gelangen.
2. „Neues Leben“²⁴ [Übersetzung JA]. In Joh 12,24 benutzt Jesus die Metapher des sterbenden Weizenkorns, das sterben muss, um viel Frucht zu bringen. Indem Jesus den Tod und die Sünde ertrug, hat er die Möglichkeit eröffnet, den Geist auszugiessen (viel Frucht zu bringen).

²¹ The oppressor was called to repent by letting go of privilege and by seeking to bless and empower others. The oppressed were called to repentance in a way that was liberating or that released them from self-destructive resignation and called them to a humanizing vocation.

²² justification

²³ faithful Son of the Father

²⁴ new life

Jesus, der in Schande starb, begegnet den Menschen als der Auferstandene neu als „Vermittler des neuen Leben [und] lebensspendender Geist“²⁵ [Übersetzung JA].

3. „Heiligung“²⁶ [Übersetzung JA]. Christus hat sich geheiligt, damit die Menschen Geheiligte (Joh 17,19) werden. Die Feuerzungen an Pfingsten symbolisieren diese reinigende und heiligende Dimension. Als Mittler seines eigenen geheiligten Lebens gibt Christus an Pfingsten dieses weiter. Durch ihn veränderte sich das Feuer „von einer zerstörerischen zu einer heiligenden Kraft“²⁷ [Übersetzung JA].
4. „Auferstehung, die Pfingsten antizipiert“²⁸ [Übersetzung JA]. Das Kreuz wird als Sieg des Lebens über den Tod verstanden. Die von Jesus ausgehende Heiligung wird mit Jes 53,4 definiert: „Aber er hat unsere Krankheit getragen und unsere Schmerzen auf sich geladen.“ Seine Heilungen in den Evangelien antizipierten die zukünftige Heilung, die von seinem Sterben, Auferstehen und dem Ausgiessen des Geistes ausgeht.
5. „Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit“²⁹ [Übersetzung JA]. Das Kreuz dient als Grundlage dafür, dass Menschen durch Jesus Christus in Gemeinschaft mit dem Vater im Geist kommen. Jesus selbst hat vor seinem Tod durch das Abendmahl seinen Tod als Ereignis definiert, das einen neuen Bund schliesst. Er hat „die Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen repräsentativ am Kreuz etabliert“³⁰ [Übersetzung JA].

Macchia (:256) fasst die dargestellten Dimensionen und vor allem deren eschatologische Erfüllung mit 2Kor 5,4 zusammen, wonach „das Sterbliche vom Leben verschlungen“ wird. Diese Verheissung nimmt Jes 25,8 auf und weist auf den Sieg des Lebens über den Tod hin. Im Allgemeinen sieht Macchia die Dimensionen des Heils als universal und überfliegend. „Der Christus von Pfingsten legt ein Verständnis von Erlösung nahe, das einschliessend zur Teilnahme anregt, eschatologisch und transformierend ist“³¹ [Übersetzung JA].

Die Bewegung im Heilsgeschehen geht hier von Gott aus, schliesst die Menschen jedoch mit ein (:299). Es ist nicht die Rache oder der Zorn Gottes, der am Kreuz befriedigt werden muss, sondern „die Liebe des Vaters für die Welt“³² [Übersetzung JA]. Das Kreuz ist gemäss Macchia (ebd.) der Sieg der Taufe des Geistes über die Taufe des Feuers.

²⁵ mediator of new life [...] life-giving spirit.

²⁶ sanctification

²⁷ [...] from a destructive to a sanctifying force.

²⁸ [...] resurrection anticipates Pentecost.

²⁹ [...] communion between God and humanity

³⁰ the communion between God and humanity representatively established on the cross.

³¹ The Christ of Pentecost suggests an understanding of salvation, that is incorporative, participatory, eschatological, and transformative.

³² the Father's love for the world

3.1.7 Christus an Pfingsten

Christus ist als der letzte eschatologische Adam stellvertretend für die Menschheit im Heiligen Geist und im Feuer getauft worden. Als erhöhter und auferstandener Christus und Herr gibt er bis heute den Heiligen Geist. Christus zeigt darin die Einheit des „sich selbst hingebenden Gottes mit der Schöpfung“³³ [Übersetzung JA]. Durch diese Einheit wird die Schöpfung erneuert (Macchia 2018:301f).

An Pfingsten „wird der Geistgetaufte zum Täufer des Geistes“³⁴ [Übersetzung JA]. Er wird die eschatologische Persönlichkeit, die andere in sich einschliesst (:309). Als diese Person ist Jesus Christus der erhöhte Herr über die ganze Welt und alle Nationen (:311). Seine Erhöhung ist verbunden mit der Ausgiessung des Geistes. „Christus ist der König, der Geist ist das Königreich“³⁵ [Übersetzung JA]. Sein treffendster Akt als König ist für Macchia (:313) die Gabe des Geistes und damit des Königreiches sowie dessen Gerechtigkeit.

Macchia (:343) weist darauf hin, dass die Gläubigen die Fülle des Geistes bis zur Parusie Christi nicht vollständig erleben. Pfingsten hat als finales Ziel die Parusie. Der Geist ist den Gläubigen in der Zwischenzeit als Gewissheit für die zukünftige Vollendung gegeben (:345).

3.1.8 Ekklesiologische Implikationen in „Täufer des Geistes“

Macchia (2018:1ff) entfaltet in seinem christologischen Hauptwerk hauptsächlich eine pneumatologische Christologie. Zur Ekklesiologie finden sich aber auch verschiedene Implikationen und Explikationen, inklusive einem kurzen Kapitel „Der Christus von Pfingsten und Ekklesiologie“³⁶ (:56ff) [Übersetzung JA].

Der Täufer des Geistes eröffnet als eschatologische Person die Tür zur neuen Schöpfung. Jesus Christus lädt nach Macchia (:57) nicht nur dazu ein, das Leben mit ihm zu geniessen, sondern in Gemeinschaft mit anderen (Menschen) zu treten. Indem Christus den Geist auf alles Fleisch ausgiesst, bringt er dieses in die Gemeinschaft und Kindschaft mit Gott. Christus wird zu einer „gemeinschaftlichen Persönlichkeit“³⁷ (:57) [Übersetzung JA].

Durch die Kenosis des inkarnierten Gottessohnes, der wirklichen Fleischwerdung Jesu Christi, wird klar, es kann keine vergeistlichte Kirche geben, sondern nur die inkarnatorische, also fleischwerdende und damit wirkliche Kirche (:76;87;105).

Die Geburt der Kirche und ihre Existenz basieren auf „der Selbsthingabe des Täufers des Geistes“³⁸ (:318) [Übersetzung JA]. Pfingsten ist somit das Geburtsdatum der christlichen Kirche und deren

³³ [...] self-impacting God to creation

³⁴ [...] the Spirit-baptized becomes the Spirit Baptizer.

³⁵ Christ is the king, the Spirit is the kingdom.

³⁶ The Christ of Pentecost und Ecclesiology.

³⁷ corporate personality

³⁸ [...] the self-giving of the Spirit Baptizer.

Grundlage. Durch die Ausgiessung des Geistes entstehen Gemeinschaften, die Zeugnis über die barmherzige Gerechtigkeit Gottes ablegen (ebd.).

Die Gabe des Geistes, die der Höhepunkt des wiederherstellenden Werks Jesu ist, führt zu einer Gemeinschaft die nach Gal 3,28 Männer, Frauen, Juden, Heiden, Gefangene und Freie mit einbindet. Dies zeigt sich auch darin, wie der Geist Gottes an Pfingsten (Apg 2,17-21) gesellschaftliche Schranken überwand (:58). Macchia (ebd.) greift Amos Yongs Bemerkung auf, dass „in der Apostelgeschichte Christus die Kirche für eine Vielzahl von Stimmen öffnete“³⁹ [Übersetzung JA]. Für Macchia (:59) ist zentral, dass die christologische Methode unter der Betrachtung der Ausgiessung des Geistes eine „multikontextuelle Wendung“⁴⁰ [Übersetzung JA] nehmen muss. Wie in Joh 14,2 steht, hat das Haus des Vaters eine Vielzahl an Wohnungen. Dies führt zu einer Christologie, die sowohl treu zur Einzigartigkeit Jesu Christi als auch zur Verschiedenheit der Menschen ist.

Im Sinne Bonhoeffers schreibt Macchia (ebd.) weiter, dass „Christus nicht nur *für* oder *in* der Kirche existiert, [sondern gar] *als* Kirche“⁴¹ [Übersetzung JA]. Christus nahm die Sünde der Sünder auf sich und litt stellvertretend am Kreuz und hat dadurch die Existenz der Sünder als sein Leib neu definiert. Christus ist sowohl gebunden an die Geschichte der Kirche und gleichzeitig losgelöst von ihr. Die Identifikation erfolgt von Christus hin zu der Kirche. Die Kirche hat Christus nicht frei verfügbar zu ihren eigenen Gunsten (:60). Da der Geist eine eschatologische Grösse und Realität ist, kann dieser nicht durch die Kirche verwaltet werden. „Die Kirche kann lediglich den Dienst Christi als Täufer des Geistes hervorheben und feiern“⁴² (:304) [Übersetzung JA]. Christus offenbart sich der Kirche in seiner Hingabe und Schenkung des Lebens und definiert sich in der Beziehung zur Kirche als „unser Herr, älterer Bruder und Kopf von uns, (die sein Leib sind), der eschatologische Adam“⁴³ (:308) [Übersetzung JA].

Als Täufer des Geistes hat Christus der Kirche gewisse „Kernpraktiken“⁴⁴ (:62f) [Übersetzung JA] gegeben, die die Kirche „in der Treue zu ihm trägt“⁴⁵ [Übersetzung JA]. Der Glaube drückt sich unter anderem in den folgenden Tätigkeiten aus: Anbetung, in der Predigt und im gemeinschaftlichen Teilen des Wort Gottes, in den Sakramenten der Taufe und des Abendmahls, in den verschiedenen Geistesgaben, die den Leib Christi in Liebe ermutigen, in der missionarischen Arbeit, in der Förderung sozialer Gerechtigkeit und Versöhnung. In diesen Kernpraktiken treten die Kirche und die Menschen in ihr in Beziehung mit Christus und umgekehrt werden die Gläubigen dabei durch den Geist in das

³⁹ Christ opens the church in Acts to a plurality of voices.

⁴⁰ multicontextual turn

⁴¹ Christ as not only existing *for* or *in* the church [...] existing *as* Church.

⁴² The church can only occasion and celebrate Christ's ministry as Spirit Baptizer.

⁴³ [...] as our Lord, elder brother, and the head of us (who are his body), the eschatological Adam.

⁴⁴ core practices

⁴⁵ 'bears' in faithfulness to him.

Bild Christi verwandelt (ebd.). Menschen, die im Geist sind, sind in Christus. Die Wassertaufe funktioniert nach Macchia (:303) als Zeichen der Aufnahme, des Einschlusses in Christus.

Die Kirchen werden sowohl durch Geist beeinflusst, dem Bild Christi ähnlicher zu werden und „gleichzeitig sind sie wunderbar beeinflusst von verschiedenen Kulturen und kirchlichen Traditionen“⁴⁶ (:63) [Übersetzung JA]. Dies führt zu einer „bunten Vielfalt“⁴⁷ [Übersetzung JA] im Leib Christi.

Jesus ist unter römischer Herrschaft geboren und hat sich damit mit allen Menschen solidarisiert, die auch unter Besatzung und Unterdrückung leben. Die Kirche ist daher dazu befreit, von ihrem Herrn her einen Standpunkt der sozialen Gerechtigkeit einnehmen (:195). „Der Täufer des Geistes schliesst uns ein in eine Gemeinschaft, eine gerechte und gegenseitig aufbauende Gemeinschaft, geleitet von befreiender Liebe, in der weder Jude noch Griechen, Gefangener noch Freier, weder Mann noch Frau ist (vgl. 1Kor 12,13; Gal 3,28; Apg 2,17-18)“⁴⁸ (:213) [Übersetzung JA]. Das Evangelium Jesu stellt sich gegen die Sünde der Unterdrückung von Menschen. Sowohl im privaten und persönlichen Bereich wie auch im öffentlichen, gesellschaftlichen Bereich. Da Christus sich mit den Armen und Unterdrückten solidarisiert hat, muss die Kirche diesem Beispiel folgen (ebd.). Die Kirche darf nicht vergessen, wen Christus in erster Linie angesprochen hat. Es waren die Armen und Unterdrückten. Diesem Beispiel gilt es zu folgen (:342).

Macchia (:320) nimmt die Gedanken von Küng auf, indem er schreibt:

Alle Gläubigen empfangen den Geist durch und in Christus (sie sind dafür nicht von Geistlichen abhängig); alle Gläubigen tragen den Geist; alle haben durch Christus das Privileg des Gebets, Zeugnis abzulegen, zu dienen, an der messianischen Mission teilzunehmen.⁴⁹ [Übersetzung JA]

Eine Ekklesiologie des Täufers des Geistes spricht für das Priestertum aller Gläubigen. Sie schliesst verschiedene Menschen mit ein und nicht aus.

Wie oben bereits festgehalten, ist es Jesus Christus, der neue Gemeinschaften (Kirchen) schafft, die durch den Geist „hingebungsvoll dem Weg des Gekreuzigten in der Welt folgen“⁵⁰ (:213) [Übersetzung JA]. Die Kirche folgt dem Weg Gottes, der sich als mitleidender Gott der Menschheit gezeigt hat, um diese zu heilen und zu rehabilitieren, indem er sie dem Bild des gekreuzigten und erhöhten Christus durch die Ausgießung des Geistes gleichgestaltet (ebd.). Dies führt zu Gemeinschaften des Geistes, die für die Liebe und Gerechtigkeit in der Welt eintreten, „die alles in

⁴⁶ [...] but also wonderfully influenced by a diversity of cultures and ecclesiastical histories.

⁴⁷ colorful diversity

⁴⁸ The Spirit Baptizer will incorporate us into a community, a just and mutually edifying community governed by liberating love, in which there is neither Jew nor Greek, bond nor free, neither male nor female (cf. 1Cor. 12:13; Gal. 3:28; cf. Acts 2:17-18).

⁴⁹ All believers receive the Spirit through and in Christ (they are not dependent on the clergy for this); all believers bear the Spirit; all have the privilege in Christ of praying, of bearing witness, of ministering, of joining the messianic mission.

⁵⁰ [...] dedicated to the path of the crucified one in the world.

Frage stellen, das der Gerechtigkeit des Reiches Gottes widerspricht⁵¹ (:242) [Übersetzung JA]. Das Reich Gottes wird als Tischgemeinschaft und als feierliches Fest beschrieben. Menschen werden geheilt und befreit als Zeichen der eschatologischen Neuschöpfung (ebd.). Das Erlösungswerk Jesu ist bundesstiftend und trägt Frucht in „versöhnten und versöhnenden Gemeinschaften, die im Geist getauft sind und demnach in den Leib Christi eingegliedert sind“⁵² (:299) [Übersetzung JA].

Macchia schreibt, dass Heilung zum Dienst der Kirche gehört, da sie auch zum Dienst Jesu Christi gehört hat. Seine Heilungen waren nicht eine primitive Anpassung an die antike Weltsicht, sondern Zeichen seiner Autorität über die Kräfte der Welt (:228). Heilungen, die heute erfolgen, sind Antizipationen der kommenden Auferstehung der Toten (:254).

Die Taufe des Geistes führt die Gläubigen in das neue Leben und in Gemeinschaft. Und dies nicht nur durch das Abendmahl oder die Wassertaufe, sondern auch „in anderen Handlungen des Geistes wie der Verkündigung, Jüngerschaft, Geistesgaben und Mission“⁵³ (:239) [Übersetzung JA]. Für Macchia drückt sich folglich die Zugehörigkeit zur Kirche in einer vielfältigen Art und Weise aus, ohne Beschränkung auf die zwei evangelischen Sakramente Taufe und Abendmahl. Macchia (:330) weist jedoch darauf hin, dass die Handlungen Verkündigung, Wassertaufe und Abendmahl nicht von der Kirche erfunden worden, sondern von Christus eingesetzt sind. In diesen Handlungen ist folglich die Gegenwart Christi.

Die Rezeption der Schrift (vor allem der Septuaginta) war bereits in der alten Kirche Teil der Verkündigung. Im Kanon des Neuen Testaments ist das Narrativ um Jesus Christus festgehalten. Durch diese schriftlichen Zeugnisse hat die Kirche Zugang zur Botschaft, die Christus zur Kirche und durch diese an die Welt hat. Macchia (:324) schreibt dazu:

Jedes Mal, wenn wir uns um die Schrift herum versammeln, bitten wir Christus, zu uns zu sprechen wie er zu ihnen sprach, als sie schrieben. Dies bindet uns an sie und an ihre Mission und ultimativ an Christus, der sich an uns alle gebunden hat.⁵⁴ [Übersetzung JA]

In der Verkündigung des Wort Gottes verbindet sich demnach die Kirche mit ihrem Ursprung, ihrer Geschichte und ihrem Herrn.

3.2 Kritische Würdigung

Macchia entfaltet als pentekostaler Theologe in grosser Sorgfalt, mit wissenschaftlicher Präzision und einer stichhaltigen Argumentationsstruktur Pfingsten als der Fokus und Höhepunkt der messianischen Mission. Diese pneumatologische Christologie ist einzigartig in ihrer ungewöhnlichen Methodik und bietet einen guten Ausgleich zu einem allfälligen Christomonismus, in dem der Geist und der Vater

⁵¹ [...] that call into question all that contradicts the righteousness of the kingdom of God.

⁵² [...] reconciled and reconciling communities that are baptized in the Spirit and thus incorporated into the body of Christ.

⁵³ [...] in other practices of the Spirit, such as proclamation, discipleship, spiritual gifts, and mission.

⁵⁴ Every time we gather around Scripture, we ask Christ to speak to us as he spoke to them when they wrote. This is what binds us to them and to their mission, and ultimately to the Christ who bound himself to us all.

eine subordinierte Rolle spielen würden. Die trinitarische Entfaltung der Mission Jesu ist Macchia erstaunlich gut gelungen. Er bringt die Pneumatologie mit der Christologie zusammen, ohne die erstere mit der letzteren zu verdrängen.

Auffallend ist die breite ökumenische Rezeption von diversen Theologinnen und Theologen, bei denen sich Macchia bedient. Er schafft es, patristische, evangelische, reformierte, dialektische, befreiungstheologische und katholische Stimmen aufzunehmen und zu verarbeiten. Damit gewinnt die dargelegte Theologie an ökumenischer Relevanz weit über die Grenzen der Pfingsttheologie hinaus.

Da bei Macchia das Ziel der messianischen Mission die Ausgiessung des Geistes ist, schliesst dies die Ekklesiologie per se schon in die Christologie mit ein. Es ist horizontweiternd, dass die Weitergabe des Auferstehungslebens (und nicht dieses als Selbstzweck) das Ziel und die Erfüllung des Auftrags und der Mission Jesu Christi ist. Dies führt zu einer Christologie des universalen Überflusses. Das göttliche Leben wird von Gott grosszügig ausgegossen und eröffnet jedem Menschen die Teilnahme an diesem. Im Zusammenhang mit der Inkarnation führt dies zu einer universalen Ekklesiologie, die sich aber in der jeweiligen Kultur verwirklichen muss.

Die beiden Taufen im Feuer und im Geist zu unterscheiden und aufeinander zu beziehen, scheint methodisch aussergewöhnlich, kann aber exegetisch gut vertreten werden. Macchia gibt hier einer vielfach unbeachteten Stelle neue Relevanz.

In Bezug auf die Solidarität Christi mit den Armen und Unterdrückten greift Macchia auch deren Umkehr (aus Resignation) auf. Zudem werden auch Täter und ihre Umkehr (von Privilegien) in den Fokus genommen. Diese inklusive Herangehensweise ergibt auch in den ekklesiologischen Folgerungen eine Kirche, in der alle Platz haben (sogar die Reichen und ehemaligen Unterdrückten).

Da der Geist allen zuteil wird und nicht einigen wenigen, folgert Macchia ekklesiologische Implikationen daraus. Die Ekklesiologie ist inklusiv in ihrem Kern und befähigt die verschiedensten Menschen mit vielfältigen Gaben. Eine Trennung zwischen Geistlichen oder besonders Begabten und anderen gibt es dabei nicht.

Die sozialetische Dimension der Kirche wird am Beispiel des mitleidenden Gottes eröffnet, der *für* und *mit* anderen da ist. Die Ekklesiologie, die von Macchia entwickelt wird, entspricht auf keinen Fall pfingstkirchlicher Weltfremdheit, sondern zeigt auf, dass soziale Gerechtigkeit ein Kernanliegen ist, das aus der Taufe des Geistes folgen muss. Provokativ formuliert, wäre also nicht fehlende Glossolalie ein Zeichen mangelnden Geistes, sondern wenn es an einer Sicht für die Unterdrückten und Schwachen fehlt, ist die Gegenwart des Heiligen Geistes ebenso hinterfragt. In diesem Sinne erfolgt aber auch kein falscher Dualismus zwischen den von Moltmann (2010:309) geprägten Begriffen der „Solidaritätsfrömmigkeit“ und „Transzendenzfrömmigkeit“. Macchia scheint diese beiden Dimensionen zusammenzubringen.

Auch wirkt Macchia einem versteckten Deismus in der Ekklesiologie entgegen. Der Täufer des Geistes ist der Verursacher der Kirche und als solcher wirkt er durch den Geist in der Kirche bis in die heutige Zeit hinein. Eine rein soziologische oder historische Begründung der Kirche ist Macchia fern. Der Grund der Kirche ist in erster Linie theologisch und daher christologisch-pneumatologisch. Was entsprechende soziologische und historische Konsequenzen zur Folge hat.

Eine intensivere Auseinandersetzung mit aktuellen Pfingsttheologinnen und -theologen, die entgegengesetzt zur Theologie Macchias stehen, wäre wünschenswert gewesen. Es scheint, als ob Macchia mit seiner ökumenischen Weite und theologischen Breite nicht typisch *orthodox-pfingstlerisch* ist. Ob diese Theologie eine breite Rezeption in seiner Denomination *Assemblies of God* finden wird? Wie lange ist ein Theologe noch zugehörig zu seiner theologischen Tradition – obwohl er sich weit davon entfernt? Inwiefern sein theologischer Entwurf in der innerpfingstlerischen Akademie und Kirche praktische Relevanz haben wird, muss im Moment noch offen bleiben.

4 ERGEBNIS UND AUSBLICK

4.1 Christologische Ekklesiologien?

Die Ausgangsfrage, wie und ob überhaupt die Christologie die Ekklesiologie bei Macchia und Moltmann beeinflusst, hat sich im Verlauf der Forschungsarbeit deutlich geklärt. Die These, die anhand des Leib-Körper Bildes von Kolosser 1,18 aufgestellt worden ist, bestätigt sich bei den untersuchten Theologen.

Moltmann stellt mit seinem theologischen Entwurf den Gekreuzigten in die Mitte aller Theologie. Es ist zugegeben ein radikaler und herausfordernder Ansatz, die Christologie und die restliche Theologie inklusive der Ekklesiologie hauptsächlich vom gottverlassenen Gekreuzigten aus zu betrachten.

Moltmann tut dies jedoch konsequent. Dies hat sich sowohl in den ekklesiologischen Implikationen aus *Der gekreuzigte Gott* und gar im separaten ekklesiologischen Entwurf über die *Kirche in der Kraft des Geistes* gezeigt.

Als Schlüsselkern der Christologie scheint hier die Solidarität Gottes mit den (gottverlassenen) Menschen zu sein. Moltmann folgert daraus die Mission der Kirche, die sich vor allem in der Solidarität mit den Armen und Unterdrückten zeigen muss. Die Solidarität muss sich öffentlich und im Einsatz für die Befreiung aus sündhaften Strukturen zeigen. All dies leitet Moltmann aus der Christologie ab. Er bleibt nicht bei einer engen Sicht auf den Gekreuzigten, sondern nimmt andere zentrale heilsgeschichtliche Stationen im Leben und der Mission Jesu auf. Es wird ein ekklesiologischer Entwurf entwickelt, der der Breite des Wesen Jesu entspricht. Man denke hier an das messianische Fest oder die Freundschaft Jesu, die ekklesiologische Pfeiler in Moltmanns Theologie bilden und durch den Geist verwirklicht werden.

Moltmann (2015:19) äussert gar einen Satz, der dem Titel dieser Arbeit ähnelt: „Jeder Satz über die Kirche wird ein Satz über Christus sein. Jeder Satz über Christus enthält auch eine Aussage über die Kirche, [...]“. Moltmann macht damit selbst klar, dass die Christologie die Ekklesiologie fast von alleine beeinflusst. Er trifft dabei aber auch den Umkehrschluss, dass die Ekklesiologie die Christologie beeinflusst. Wie er (ebd.) aber weiter bemerkt, ist Jesus Christus das „Subjekt“ der Kirche und daher der gültige Massstab und die Quelle der Ekklesiologie. Andernorts greift er (:89f) gar das Bild aus Kol 1,18 auf, indem er klar das Gefälle vom Kopf (der Christologie) zum Leib (der Ekklesiologie) herausstreicht.

Macchia wählt den Täufer des Geistes, Jesu Christus, der an Pfingsten den Geist ausgiesst, als Schwerpunkt seiner Christologie. Dies ist ein ungewöhnlicher Fokus, dienen doch andernorts oftmals entweder das Kreuz, die Auferstehung, das Leben oder die Inkarnation Jesu als Mitte der christologischen Methode. Macchia beleuchtet die diversen Stationen des Lebens und der Mission Jesu im Lichte des Täufers des Geistes in einer pneumatologisch-christologischen Sicht und folgert daraus auch soteriologische Konsequenzen. Diese Sicht hat implizit auch Einfluss auf die

Ekklesiologie, da Macchia Pfingsten als Übergang von der messianischen Mission zur Mission des Geistes sieht. Dieser Übergang spielt sich nicht nur aber auch und vor allem in und mit der Kirche ab. Zudem wird die Kirche nach Macchia durch die Ausgießung des Geistes geboren. Sie hat also einen christologischen Ursprung und wird durch den Geist verwirklicht. Es ist der Geist Gottes, der die Gemeinschaft nach Gal 3,28 schafft. Die Kirche existiert als Leib Christi in ihm, deshalb gibt es bei Macchia auch keine Ekklesiologie, die nicht in Christus und somit der Christologie ist.

Der theologische Kern, dass sich Gott in Jesus Christus als der Täufer des Geistes (im Sinn des Überflusses, nicht individualistisch) offenbart, ist die hingebungsvolle, überschwängliche und Schranken überfließende Liebe. Die Kirche erfährt durch diese Liebe selbst Befreiung und Wiederherstellung. Die Kirche wird aber nicht zum Selbstzweck befreit, sondern um für und mit anderen da zu sein. Die Kirche folgt somit dem Beispiel Christi, der seinen Geist überfließend ausgegossen hat. Zudem sieht Macchia die Kernpraktiken der Kirche nicht als selbstgestiftete Werke, sondern als von Christus eingesetzte Handlungen. Es ist also so, dass der Einfluss Christi über die Ekklesiologie bis hin zur kirchlichen Praxis reicht. Die biblischen Schriften, die über Jesus Christus Zeugnis ablegen, gelten bei Macchia als Band der Kirche untereinander und mit ihrem Herrn über alle Zeiten hinweg.

Wie bereits in der kritischen Würdigung erwähnt, trifft also auch bei Macchia zu, dass die Kirche nicht eine rein soziologische oder historische Begründung hat. Der Grund der Kirche ist in erster Linie theologisch und daher christologisch-pneumatologisch.

Im Allgemeinen kann hier also festgehalten werden, dass die Ekklesiologien bei Moltmann und Macchia von der Christologie her kommen. Die beiden wählen einen unterschiedlichen christologischen Schwerpunkt und daher kommen sie zu anderen ekklesiologischen Ergebnissen. Dass Macchia Moltmann aufnimmt, schlägt sich in gewissen Nuancen seiner Theologie wieder. Dies zeigt sich vor allem in der Aufnahme der Solidarität der Kirche und der sozialetischen Dimension der Christologie. Trotz dieser Aufnahme entwickelt Macchia einen profilierten theologischen Entwurf, der sich neben den monumentalen und breit rezipierten Werken von Moltmann sehen lässt. Auffällig ist der bei beiden vorkommende Fokus auf die Rolle des Geistes innerhalb der Christologie respektive der Ekklesiologie. Beide Theologen haben durch die pneumatologische Herangehensweise eine trinitarische Theologie. Bei Moltmann muss sich die Kirche an Christus in der Kraft des Geistes orientieren. Bei Macchia gliedert der Geist die Kirche in das Bild Christi ein und macht es diesem ähnlich.

Dass mit Moltmann mit seinem kreuzestheologischen Ansatz in der Christologie konkrete ekklesiologische Folgerungen wie die der Solidarität Gottes mit den Armen und daher auch die geforderte Solidarität der Kirche mit den Armen kommen, scheint naheliegend. Es ist umso mehr erstaunlich, dass Macchia, dessen Fokus auf der Ausgießung des Geistes liegt, auch einen inkarnatorischen Ansatz entwickelt, obwohl der Geist oftmals (unter Einfluss neuplatonistischer

Ideen) als genau entmaterialisiert wahrgenommen wird. Pfingsten ist nach Macchia der Höhepunkt der Inkarnation Gottes, weil sich hier die Innewohnung Gottes in seiner Schöpfung ausdrückt respektive ausbreitet. Macchia hat also einen pneumatologischen Fokus ist seiner Christologie und folgert daraus inkarnatorische Schlüsse für die Soteriologie, Ekklesiologie und Eschatologie. Es kann bei ihm also in keiner Form von einer „vergeistlichten“ und damit weltfremden und distanzierten Ekklesiologie gesprochen werden. Eher kann eine „Vergeistlichung“ im Sinne Macchias als das inkarnatorische Wirken Gottes par excellence bezeichnet werden.

4.2 Schlussthesen

Zum Abschluss der Arbeit teile ich einige Gedanken, die im Verlauf der Arbeit entstanden sind. Dies geschieht in der Form von prägnanten und kurz kommentierten Thesen. Die Thesen nehmen Gedankengut der beiden untersuchten Theologen auf.

- *Wenn sich die Kirche christlich nennt, muss sie sich vor allem anderen an Christus, seiner Mission und seinem Leben orientieren.*

Dies bedeutet für die Kirche weder Selbstgefälligkeit noch Immunisierung gegen Kritik. Es bedeutet vielmehr, den Anspruch und Zuspruch Jesu Christi an die Kirche wahrzunehmen und anhand der Kritik und der Kraft, die von ihm ausgeht, die Kirche zu gestalten und zu reformieren. Ferner eröffnet dies im ökumenischen Austausch und in der Beziehung zur Welt die Möglichkeit, das Wirken Christi durch seinen Geist in anderen Kirchen und in gesellschaftlichen Bewegungen wahrzunehmen. Dieses Wahrnehmen muss zur Förderung der Anliegen Christi in anderen Bewegungen und Kirchen sowie zur Selbstkritik der eigenen Ergänzungsbedürftigkeit führen. Der ökumenische Dialog ist fruchtbar, wenn er sich an den Wirkungen Jesu Christi orientiert. Als Grundlage und Kritik der Theologie und somit der Ekklesiologie muss jede kirchliche Tradition etwas bei sich ändern und sieht dabei gleichzeitig, dass ihr Herr auch Herr anderer Kirchen ist.

- *Da die Ekklesiologie von der Christologie beeinflusst wird, ist diese Beziehung (immer wieder) theologisch zu reflektieren.*

Vorschnell werden oft Ekklesiologien entwickelt, die auf reinem Pragmatismus oder historischen Entwicklungen beruhen oder einfach den Status quo zementieren. Wie in der ersten These beschrieben, muss sich die Ekklesiologie an der Christologie orientieren. Die Frage ist, an welcher? Hier braucht es keine vereinheitlichte Christologie, die in allen Kirchen gleich ist. Jedoch braucht es eine ausführliche Ekklesiologie, aus welcher hervorgeht, was man über Jesus Christus glaubt und hofft und was dies mit dem aktuellen Bewusstsein der Kirche zu tun hat.

- *Theologie funktioniert als kritisches und reflektierendes Organ im Dienst an der Kirche und letztendlich dem Herrn der Kirche, Jesus Christus.*

Die Kirche benötigt die Theologie, umgekehrt aber auch! Wenn Theologie in Elfenbeintürmen fernab des kirchlichen Lebens etwas zur Kirche sagen will, ist sie unglaubwürdig. Wenn hier keine Beziehung vorhanden ist, haben sich die Beiden auch nichts zu sagen. Deshalb braucht es eine

kirchlich verwurzelte Theologie, die wissenschaftlich präzise den christlichen Glauben in der heutigen Zeit artikulieren kann. Umgekehrt braucht es Kirchen, die theologische Reflexion fördern, dieser Platz und Raum geben sowie ihre Ekklesiologien nicht dem kurzfristigen Pragmatismus überlassen.

5 LITERATURVERZEICHNIS

- Campus für Christus *THE FOUR Schweiz*. THE FOUR Schweiz. <https://thefour.com/ch/> [Stand 2019-01-7].
- Dröge, Markus 2000. *Kirche in der Vielfalt des Geistes: die christologische und pneumatologische Begründung der Kirche bei Jürgen Moltmann*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Eggenberg, Thomas 2016. *Kirche als Zeichen des Reiches Gottes: eine Studie zur Bedeutung des Reiches Gottes für die Kirche in Auseinandersetzung mit Küng, Moltmann, Pannenberg und Hauerwas*. Zürich: Lit.
- Irenäus, von Lyon 1912. *Contra Haereses. Des heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien*. München.
- Macchia, Frank D. 2008. Baptized in the Spirit: Reflections in Response to My Reviewers. *Journal of Pentecostal Theology* 16, 2, 14–20.
- Macchia, Frank D. 2017a. *Frank D. Macchia*. Publications: CV (Curriculum Vitae). <https://www.frankdmacchia.com/publications> [Stand 2019-07-5].
- Macchia, Frank D. 2017b. *Frank D. Macchia*. About Me. <https://www.frankdmacchia.com/about-me> [Stand 2019-07-5].
- Macchia, Frank D. 2018. *Jesus the Spirit Baptizer: Christology in Light of Pentecost*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co.
- McGrath, Alister E. 2013. *Der Weg der christlichen Theologie*. 3. Aufl. Gießen: Brunnen.
- Moltmann, Jürgen 2002. *Der gekreuzigte Gott: das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*. 7. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus.
- Moltmann, Jürgen 1999. *Erfahrungen theologischen Denkens: Wege und Formen christlicher Theologie*. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus.
- Moltmann, Jürgen 2010. *Kirche in der Kraft des Geistes: ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Moltmann, Jürgen 2006. *Weiter Raum: eine Lebensgeschichte*. 1. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Moltmann, Jürgen & Löhr, Eckart 2016. *Hoffnung für eine unfertige Welt*. Ostfildern: Patmos Verlag.
- Müller-Fahrenholz, Geiko 2000. *Phantasie für das Reich Gottes: Die Theologie Jürgen Moltmanns; eine Einführung*. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus.
- Schneider, Michael 1997. *Theologie als Biographie: eine dogmatische Grundlegung*. St. Ottilien: EOS-Verl.