

und stehen wohl auch ursächlich mit einem bestimmten kirchlichen Frauenbild in Verbindung.

Schavan: Es gibt für Frauen, die Allensbach-Studie hat es im übrigen erneut unterstrichen, einige zentrale Ärgernisse, und dazu gehören Themen der kirchlichen Sexualethik und der Zölibat. Wie immer man diese Fragen genau verortet, sie gehören unzweifelhaft in dieses Feld hinein. Die Kirche müßte wieder sehr viel mehr bereit sein, so etwas wie eine gute Schule des Lebens, ein Gesprächspartner für Fragen der Lebensformen, gelingender Sexualität sowie einer Ordnung menschlicher Bindungen zu werden. Indem sie manches immer nur wiederholt, was schon vor dreißig Jahren ein Ärgernis war, verliert sie die Rolle, Gesprächspartnerin sein zu können. Wenn ein deutscher Bischof sagt, wer über Frauenordination debattiert, erliege dem verführerischen Säuseln der Schlange, holt er ein altes Bild hervor von der Verführerin, der Frau, die zu bestimmten Zeiten unrein ist. Diese fast mythischen Vorstellungen werden zwar immer wieder *dementiert*, zugleich aber auch immer wieder *zementiert* und spielen insofern bis heute eine nicht zu unterschätzende Rolle.

HK: Wenn, wie auch Sie betonen, die Frauenfrage die Kirche noch auf einige Zeit beschäftigen wird, wird dies nicht wieder den Eindruck verfestigen, die Kirche sei zuallerst mit sich selbst beschäftigt und die zu verkündende Botschaft trete erneut allzusehr in den Hintergrund?

Schavan: Das eine läßt sich vom anderen nicht lösen. Zur Krise der Institutionen, wie sie gegenwärtig beschworen wird, gehört wesentlich die sogenannte Glaubwürdigkeitskrise. Die schönste Glaubensbekundung, die angemessenste und beeindruckendste Gottesrede wird in dieser Gesellschaft und Kultur nicht auf fruchtbaren Boden stoßen, wo Menschen den Eindruck haben, sie komme von einer Institution, die zwar von der Weite des Schöpfers spricht, selbst aber verkrustet ist. Als Gemeinschaft und Institution ist es uns nur möglich, diese Botschaft zu vermitteln, wenn im eigenen Haus wesentliche Fragen beantwortet sind.

HK: Andererseits könnte doch nur allzu leicht der Eindruck entstehen, in der Kirche rede man mit großem Pathos von Emanzipation und Individualisierung, während man in der Gesellschaft insgesamt die Nachteile der Entwicklung auf diesem Gebiet in voller Schärfe zu realisieren beginnt...

Schavan: Die Kultur, in der wir leben, hat die Individualisierung provoziert. Sie steht jetzt an einer entscheidenden Wegmarke, an der gefragt wird nach der Bindungsfähigkeit und dem Solidaritätspotential des freiheitsbewußten Menschen. Da geht es m. E. nicht um eine Abkehr von Emanzipation und Individualisierung, sondern um eine Weiterentwicklung hin zu einer solidarischen Gesellschaft, die nicht ohne Freiheit zu haben ist – weshalb die Freiheit als Name für die Würde des Menschen (*Hermann Krings*) akzeptiert haben muß, wer in dieses gesellschaftliche Gespräch einsteigen will.

Kleine Herde? Salz der Erde?

Das Neue Testament und die Suche nach einem neuen Bild der Kirche

Die Krise der Kirche in Deutschland und Europa ist unübersehbar. Die Zahl der Diagnosen und Therapievorschlage ist groß. Die Kritik an den bestehenden Verhaltnissen und die Suche nach Alternativen bleiben jedoch immer wieder an volkskirchlichen Modellen orientiert. Ob diese Modelle aber überhaupt noch realistisch sind, ist zweifelhaft. Welches Bild kann die Kirche, welches wird sie dann abgeben? Dieser Frage ging eine Reihe von Veranstaltungen in Hannover nach, die das Katholische Forum Niedersachsens im Herbst 1993 aus Anlaß der Tausend-Jahrfeier der Bischofsweihe Bernwards von Hildesheim organisiert hat. Der in Wuppertal lehrende Exeget Thomas Söding, der zu den Organisatoren gehörte, fat die Überlegungen aus neutestamentlicher Perspektive zusammen.

Die Zeit, da man „Hymnen an die Kirche“ gesungen hat, ist vorbei. Zwar haben viele noch „Kirchentume“: heute wohl vor allem die Vision einer Gemeinschaft, die sich auf dem Weg weiß; gewiß auch die Sehnsucht nach einem Freundeskreis, der Geborgenheit und Sicherheit im Glauben verleiht; vielleicht noch die Utopie einer Kontrastgesellschaft, in der die Menschen anders leben, anders denken, anders arbeiten,

anders beten als in der Umwelt. Doch für allzu viele sind diese Trume nur noch Schume. Die Situation scheint paradox: Zum erstenmal in der Geschichte der Konzilien hat das Zweite Vatikanum die Kirche zum großen Thema gemacht; die beiden entscheidenden Dokumente „Lumen Gentium“ und „Gaudium et Spes,“ sind von den aufgeschlossenen Zeitgenossen als wegweisende Reflexionen begrüßt worden,

weil sie trotz aller Kompromisse, die eingegangen werden mußten, dem Prinzip des „aggiornamento“ ebenso verpflichtet gewesen seien wie der Treue zum Ursprung (vgl. O. H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 1993). In den Kirchen der südlichen Hemisphäre und des ehemaligen Ostblocks haben sich Entwicklungen abgespielt, die einerseits die Identität der Kirchen auf eine harte Bewährungsprobe gestellt, andererseits aber die moralische Autorität der Ortskirchen vergrößert haben.

Im Westen dagegen ist die nachkonziliare Ära nicht nur eine Zeit massiver Kirchenkritik wegen ausgebliebener oder halbherziger Reformen, sondern auch eine Zeit großer Frustrationen über fehlende Resonanz in der Gesellschaft und starker Unsicherheit über die neue Rolle, die der Kirche als ganzer, aber auch den verschiedenen Gliedern innerhalb der Kirche, insbesondere den Amtsträgern und den „Laien“, nicht zuletzt den Frauen zufallen soll. Genau betrachtet, signalisieren diese Symptome nicht nur eine Krise der pastoralen Strategien und institutionellen Strukturen, sondern eine *Krise der ekklesialen Identität in einer demokratischen und pluralistischen Wohlstandsgesellschaft*. Diese Identitäts-Krise resultiert einerseits daraus, daß die ekklesiologischen Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils erst in Ansätzen aufgenommen, realisiert und weitergedacht worden sind; andererseits resultiert sie daraus, daß in den knapp 30 Jahren seit dem Konzil eine Vielzahl neuer, ebenso rasanter wie tiefgreifender gesellschaftlicher Entwicklungen eingetreten sind, auf die neue Antworten gesucht werden müssen.

Zwischen Säkularisierung und neuer Religionsfreudigkeit

Die Geschichte der europäischen Neuzeit ist auch die Geschichte der Säkularisierung Europas. Weite Bereiche des Lebens, nicht nur die Wissenschaft und die Technik, auch der Staat und die Ökonomie, die Kultur und die Gesellschaft, selbst die ganz persönlichen Wertvorstellungen und Überzeugungen werden immer weniger von religiösen Traditionen und Positionen beeinflusst. Soziologen sprechen von einer fortschreitenden Segmentierung der Gesellschaft; die Religion ist nur einer von vielen Lebensbezirken, ohne große Ausstrahlung auf die anderen Bereiche und ohne große Einflüsse von ihnen. Die Konsequenzen sind unvermeidlich: Der Einfluß der Kirchen auf das öffentliche Leben ist gesunken. Die Identifikation mit der Kirche wird immer weniger selbstverständlich. Das elementare Glaubenswissen schwindet. Die Zahl der Kirchenaustritte schwillt wellenförmig an. Volkskirchliches Leben löst sich immer weiter auf. Die Zahl der Konfessionslosen steigt, zumal im Osten und Norden, zunehmend auch im Westen. Die Symbiose von abendländisch-europäischer Kultur und christlicher Kirchlichkeit ist dahin. Wenn man nicht auf die offiziellen Mitgliederzahlen schaut, sondern auf die aktive Teilnahme am Gemeindeleben, bilden die Christen beider großen Konfessionen in weiten Teilen

Nord- und Ostdeutschlands nurmehr eine Minderheit. Daß dies die Kirchen in eine schwere Identitätskrise stürzt, ist unvermeidbar. Bischof *Karl Lehmann*, der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, wies in Hannover darauf hin: „Minderheit zu *sein*, ist vielleicht nicht so schwer, aber geringer und kleiner zu *werden*, schafft Probleme.“

Freilich zeigt sich in letzter Zeit auch, daß die Säkularisierungsschübe im Wirbel postmoderner Lebenskonzepte durchaus mit einer neuen Religionsfreundlichkeit einhergehen können. Buchhandlungen machen beste Umsätze mit esoterischer Litaratur. Firmen verordnen ihren Managern Kurse für positives Denken und transzendente Meditation. Fernsehsendungen, die Lebenshilfen mit allerlei religiösen Betrachtungen verbinden, erzielen beachtliche Einschaltquoten. Das Interesse für fernöstliche, indianische und afrikanische Religionen ist nach wie vor immens.

Das Phänomen ist zutiefst ambivalent. Einerseits scheint es zu bestätigen, daß Religiosität eine Konstante menschlicher Existenz ist, auch in der Moderne. Andererseits signalisiert es eine tiefe Unsicherheit in den transzendentalen Suchbewegungen vieler heutiger Menschen. Wie *Johann Baptist Metz* jüngst mehrfach analysiert hat, lassen sie sich auf eine eher vage, konsumorientierte, gewiß pluralistische, in jedem Fall synkretistische Religiosität ein, die mit einem eigentümlichen Ausweichen vor der Frage nach einem persönlichen Gott einhergeht. Die Religiosität der Menschen gerät in den Sog einer breiten geistigen Strömung, die in den letzten Jahren gerade in Deutschland zu einem tiefgreifenden Wandel des Lebensklimas geführt hat: Aus einer Konflikt- und Risikogesellschaft ist eine Erlebnisgesellschaft geworden (vgl. *G. Schulze*, *Die Erlebnisgesellschaft*, 1993).

Ist diese Analyse nur in Ansätzen richtig, nimmt es nicht Wunder, daß die Kirchen vom neuen Boom der Religiosität kaum profitieren können. Mit verbindlichen Entscheidungen, mit langfristigen Festlegungen, mit klaren Bekenntnissen, mit harten Forderungen verträgt er sich nicht. Mehr noch: Die neue religiöse Welle verändert das Denken und Glauben der Kirchenmitglieder selbst. Die Lust an der Vielfalt, am Experiment, am Neuen und Unbekannten ist groß: Man nimmt sich die Freiheit, anders als die Kirchenleitungen zu denken; man sieht keine Probleme darin, das Glaubensbekenntnis für sich persönlich nur in Teilen als verbindlich zu erachten; man läßt sich im Gottesbild, in Frömmigkeit, in der privaten Theologie ganz unbefangen von buddhistischen, hinduistischen, animistischen Traditionen inspirieren; die Differenzen zu anderen Religionen werden relativiert, von den Unterschieden zwischen den christlichen Konfessionen zu schweigen.

Diese breite Bewegung ist unter vielerlei Rücksichten zweifellos positiv zu beurteilen: der Trend weg von Fixierungen auf kirchliche Autoritäten, weg von Selbst-Immunisierungen vor fremden Einflüssen, hin zur Anerkennung des hohen Wertes anderer Religionen, hin zur Akzeptanz und Praktizierung eines legitimen, weil vom Evangelium selbst begründeten Pluralismus in Theologie und Kirche. Aber die

Grenze zwischen Pluralismus und „Vielmeinerei“ (J.W. Goethe) ist fließend. Interessenvielfalt kann auch Oberflächlichkeit, Toleranz auch Profillosigkeit, Offenheit auch Denkschwäche kaschieren. Eine Unterscheidung der Geister tut not; sie vorzunehmen und für den Aufbau der Ekklesia zu nutzen, ist schwer. Die *gesamt-gesellschaftlichen* Trends zur Privatisierung des Glaubens, zur Funktionsalisierung der Religion und zum kryptogamen Synkretismus sind so stark, daß sie durch einzelne Initiativen noch so engagierter Gemeinden, noch so begabter Lehrerinnen und Lehrer, noch so aufgeschlossener Pfarrer nicht gestoppt werden können. Sie verlangen nach einer neuen Oberbestimmung der Kirchen, nach einer selbstkritischen Situationsanalyse, in der sie ihre Berufung neu zu entdecken hätten.

Die Frage nach Gemeindemodellen im Neuen Testament

Angesichts dieser Aufgabe nach den Kirchenbildern des Neuen Testaments zu fragen, kann nicht der Ausdruck eines biblischen Romantizismus sein. *Eine heile Anfangszeit der Kirche hat es nie gegeben.* Diese These, die Geschichte der Ekklesia sei eine einzige Geschichte des Abfalls von den Idealen Jesu, ist, so kritisch und aufgeklärt sie sich geben mag, selbst der ideologische Ausdruck eines unkritischen und unaufgeklärten Bewußtseins. Die sozialen, gesellschaftlichen, kulturellen und technischen Lebens-Bedingungen haben sich seit der urkirchlichen Zeit derart immens verändert, daß eine Repristination neutestamentlicher Kirchenstrukturen ins Abseits führen müßte.

Dennoch ist die Frage nach den neutestamentlichen Gemeinde-Formen von größter Aktualität. Jede Re-form der Kirche, die wirklich zu neuen Ufern geführt hat, ist entscheidend durch die Rückbesinnung auf den Anfang bestimmt gewesen. Die Treue zum Ursprung ist eine wesentliche Voraussetzung ekklesialer Identität. Der Grund liegt nicht allein in einem formal bleibenden Schrift- oder Traditionsprinzip; der Grund liegt vielmehr in der „Dynamik des Anfangs“ (A. Vögtle): in der großen, in der unvergleichlichen spirituellen, kerygmatischen und ethischen Kraft, von denen die ersten Jahrzehnte nach Ostern geprägt gewesen sind. Sich zu vergegenwärtigen, in welchem Umfeld, aus welchen Antrieben, unter welchen Schwierigkeiten, mit welchen Hoffnungen, auf welchem Grund die ersten christlichen Gemeinden entstanden sind, ist deshalb eine unentbehrliche Hilfe für die Suche nach neuen, glaub-würdigen Formen des Kirche-Seins hier und heute.

Freilich kann das theologische Potential, das die neutestamentlichen Schriften für die Identitätsbildung der Ekklesia bereitstellen, nur dann erschlossen werden, wenn in der Schriftauslegung neue Fragen und alte Fragen neu gestellt werden. Das Thema, das traditionell die meiste Aufmerksamkeit auf sich zieht, ist die Amtstheorie. Die ökumenische, kirchenrechtliche und pastoraltheologische Brisanz der

Fragestellung ist offenkundig (vgl. P. Hoffmann [Hg.], Priesterkirche, 1987); in der Einsicht z. B., welche Rolle Frauen in den urchristlichen Gemeinden spielen konnten und dann bald wieder nicht mehr spielen konnten, liegt einiger Zündstoff (vgl. G. Dautzenberg – H. Merklein – K. Müller [Hg.], Die Frau im Urchristentum, 1983). Deshalb muß dieses Thema exegetisch immer wieder neu aufgearbeitet werden (vgl. J. Roloff, Die Kirche im Neuen Testament, 1993).

Doch wäre es problematisch, die Hauptaufgabe einer neutestamentlichen Ekklesiologie in der Untersuchung von Diensten und Ämtern, Strukturen und Institutionen der ersten Gemeinden zu sehen. Fundamentalere als die Frage nach Ämtern setzt die Frage nach *urchristlichen Lebensformen und Gemeindemodellen* an (vgl. A. Weiser, Miteinander Gemeinde werden, 1987/1992). Was hat Menschen in neutestamentlicher Zeit bewegt, Christen zu werden? Was hat sie motiviert, Christen zu bleiben? Wie haben sie ihr Christsein zu leben versucht. Wie hat das Alltags- und das Sonntagsleben einer urchristlichen Gemeinde ausgesehen? Welchen Herausforderungen mußten sich die ersten Christen stellen? Welchen Zwängen sahen sie sich ausgesetzt? Welche Alternativen gab es? In welchem Umfeld haben sich die ersten christlichen Gemeinden entwickelt?

Richtet sich die Aufmerksamkeit auf diese Fragen, erweist sich in neuer Weise die ekklesiologische Relevanz des Neuen Testaments: erstens weil es keine starke, mächtige, etablierte, selbstsichere, sondern eine kleine, schwache, angefochtene, diskreditierte, aber eben dynamische und faszinierende Kirche zeigt; zweitens weil es in einer pluralistischen und synkretischen Welt der Religionen christliche Identität weder durch Verschmelzung noch durch Rigorismus zu gewinnen sucht, sondern (jedenfalls in seinen großen Schriften) angstfrei und sensibel, durch Dialog und Kritik, im Respekt vor den spirituellen und ethischen Werten griechischer Religionen, aber voller Vertrauen in die unvergleichliche Kraft des Evangeliums (Röm 1,16f).

Synkretismus und Anpassungs-Druck

Eine alte These des 19. Jahrhunderts lautet, der große Missionserfolg des Christentums sei im wesentlichen dadurch zu erklären, daß es in eine religiöse Welt hineingekommen sei, die zutiefst verunsichert und mit sich selbst entzweit gewesen sei: An die homerischen Götter habe niemand mehr so recht geglaubt; die paganen Kulte seien zu reinen Zeremonien verkommen; die ganze Religion sei nur noch Ritual, nur noch Pietät, nur noch Tradition gewesen. Deshalb sei es dem Christentum leicht gefallen, mit einem auch nur halbwegs überzeugenden Programm die Herzen der Menschen zu erobern. Diese These aber, so hat sich gezeigt, ist allzu stark vereinfacht; sie ist letztlich falsch. Der Hellenismus war wohl eine Epoche tiefer religiöser Umbrüche, Krisen und Wandlungen, aber ebenso eine Zeit der religiösen Blüte: Westliche und östliche Kulturen begegneten einander; alte und

neue Religionen beeinflussten und befruchteten sich wechselseitig; zahlreiche Tempel wurden renoviert und neu gebaut; in Vereinen und Verbänden entwickelte sich ein reges religiöses Leben (vgl. *D. Zeller, Christus unter den Göttern*, 1993). Ganz zu schweigen vom Judentum, das in der hellenistischen Diaspora trotz aller Anfeindungen einen großen Aufschwung nahm und unter den Heiden neben vielen Gegnern auch zahlreiche neue Anhänger fand, so daß es im ganzen römischen Reich, besonders aber im Osten, erhebliches kulturelles, spirituelles und soziales Gewicht erlangte. Inmitten dieser bunten Welt von Sekten, Kulturen und Religionen war das Urchristentum eine Bewegung unter vielen. Von den meisten Heiden lange Zeit als etwas eigenartige Variante des Judentums eingeschätzt, bildeten die ersten Christen im hellenistischen Kosmos eine verschwindende kleine Minderheit. Sie haben deshalb auch bald das typische Schicksal einer Minorität erleiden müssen. Sie sahen sich, weil sie Christen sind und bleiben wollen, in Konflikte hineingezogen, in denen sie allemal die Schwächeren waren. Sie sahen sich weithin einem erheblichen Anpassungsdruck ausgesetzt, der gewiß hier und da auch einmal von Juden (Joh), weit häufiger aber von Heiden und nur in Ausnahmefällen (Apk) von staatlichen Organen, in der Regel aber von den heidnischen Mitbürgern ausging, den Verwandten und den Arbeitskollegen, den Nachbarn und den alten Freunden. Typisch ist die Situation der Christen, die der erste Petrusbrief gegen Ende des 1. Jahrhunderts für weite Teile Kleinasien spiegelt (vgl. *H. Frankemölle, 1. Petrusbrief*, 1987). Die Glaubenden müssen sich als „Fremde“ sehen (1,1,17; 2,11); sie leben am Rande der antiken Gesellschaft, nicht weil sie aus der Welt ausziehen wollten, sondern weil man sie an den Rand zu drängen gewillt ist. Die kleinasiatischen Christen sahen sich (noch) nicht blutigen Verfolgungen ausgesetzt, wohl aber Verdächtigungen, Verleumdungen, Verunglimpfungen; sie werden diskriminiert und marginalisiert: nach 1 Petr 4,4 deshalb, weil die heidnischen Mitbürger nicht wollen, daß die Christen anders leben als sie selbst und anders leben als bisher. Die Herausforderung, jenseits von Rigorismus und Synkretismus eine ekklesiale Identität und missionarische Kraft zu entwickeln, wird dadurch nur um so größer. Wie ist sie angenommen worden?

Der Aufbau geschwisterlicher Gemeinden

Ein wesentliches Kennzeichen urchristlicher Gemeinden ist ihre geringe Größe. Zwar kann man die Zahlen der Christen, folgt man der Apostelgeschichte, schon in der Anfangszeit nur nach Tausenden rechnen; aber daß die Angaben in Apg 2,41 und 4,4 nicht statistischen, sondern symbolischen Aussagewert haben, ist unzweifelhaft: Lukas will mit ihnen zum Ausdruck bringen, daß die gesamte spätere Missionsentwicklung keimhaft in der Geschichte der Jerusalemer Urgemeinde angelegt ist. Wie groß, oder besser gesagt: wie klein urchristliche Gemeinden im Regelfall wirklich gewesen sind, läßt sich einem indirekten Hinweis entnehmen. Paulus

und die Synoptiker, aber auch die Spätschriften des Neuen Testaments setzen voraus, daß sich die ganze Gemeinde, wenn sie zum Gottesdienst zusammenkommt, in einem „Haus“ versammelt (Phlm 2; 1 Kor 16,19; Gal), 11–14; Röm 16,5,23). Nach Lage der Dinge kann es sich nur um das Privathaus eines reichen Christen oder, nicht selten, einer begüterten Christin gehandelt haben (vgl. *H.-J. Klauck, Gemeinde zwischen Haus und Stadt*, 1992). Wenn aber wirklich, häufig noch Jahre nach der Gründung, ein Großteil der Gemeinde in einem solchen Haus Platz gefunden hat, kann die Zahl der Gemeindemitglieder nicht sonderlich groß gewesen sein. Zu einer Hausgemeinde werden kaum viel mehr als fünfzig Christinnen und Christen gehört haben. Wird die Zahl größer, baut man kein größeres Haus, sondern gründet eine neue Hausgemeinde: in einer anderen Straße, in einem anderen Wohnviertel, in einem Nachbarort. Die Kirche des Urchristentums breitet sich durch Zellteilung aus.

Die geringe Zahl der Mitglieder hat die Lebensformen der urchristlichen Hausgemeinden tief geprägt. Auf der einen Seite verursachte sie selbstverständlich manches Problem: Persönliche Animositäten, spirituelle Inzucht, theologische Streitigkeiten fanden gerade deshalb, weil die Gemeinden klein und überschaubar gewesen sind und jeder jeden nur allzu gut kannte, einen fruchtbaren Nährboden. Schon im Ersten Korintherbrief muß der Apostel sich mit solchen Problemen herumschlagen. Dennoch war die geringe Größe eine der größten Chancen urchristlichen Gemeindelebens. Vor der Anonymität, die (auch beim besten Willen aller Beteiligten) in den oftmals viel zu großen Pfarreien unserer Breitengrade herrscht, war nichts zu spüren. Das Gemeindeleben war von einem Netz persönlicher Bekanntschaften und Freundschaften getragen. Man wußte um die Sorgen und Nöte der anderen; man nahm Anteil am Schicksal der Glaubensschwester, des Glaubensbruders; man suchte zu helfen und einander zu stärken: nicht immer in der wünschenswerten Intensität, nicht immer in der richtigen Art und Weise, vielleicht auch nicht immer aus völlig uneigennütigen Motiven, aber doch immer wieder und im ganzen so, daß Gemeinden entstehen, daß sie wachsen und sich ausbreiten konnten – ohne zentrale Steuerung, ohne staatliche Patronage, allein durch eine breite Bewegung von unten, die sich gegen den Widerstand etablierter Religionen und notfalls auch gegen politischen Druck durchzusetzen vermochte.

Die Entstehung, Erhaltung und Entwicklung geschwisterlicher Glaubens-Gemeinschaften ist das große Thema, das in den Apostel-Briefen des Neuen-Testaments verhandelt wird. Gelegentlich richtet sich der Blick so stark auf das Innenleben der Gemeinde, daß darüber die Verantwortung gegenüber den Nicht-Christen aus den Augen zu geraten scheint. Doch ist in den allermeisten Fällen die Konzentration auf die „Bruderliebe“ positiv, nicht exklusiv gemeint (vgl. *R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, 2 Bde., 1986, 1988). Um des Überlebens der Gemeinden in einem synkretistischen und tendenziell aggressi-

ven Umfeld willen war es dringend geboten, die Einheit des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe zu fördern.

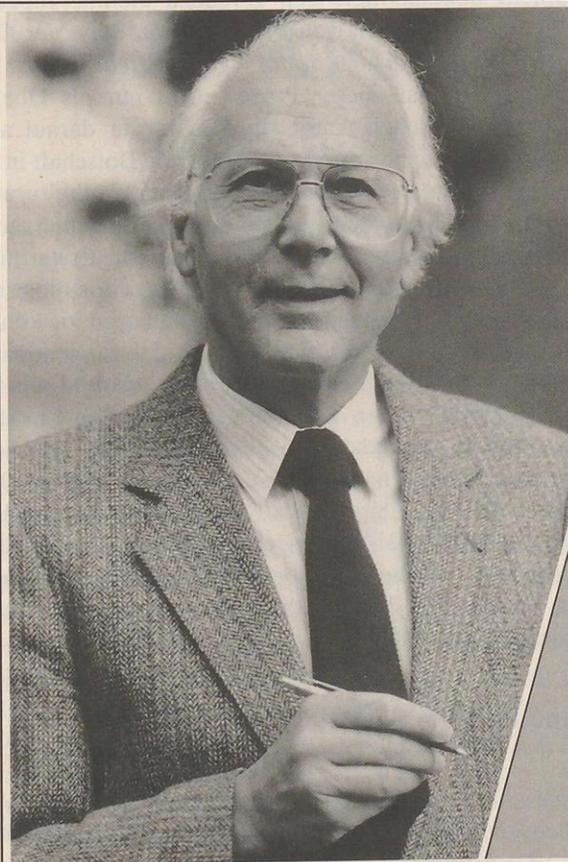
Wie dies geschieht, ist freilich schon im Neuen Testament recht unterschiedlich. Es gibt, zumal in den Spätschriften (vor allem Jud; 2 Petr) durchaus Ausgrenzungen und Diffamierungen innerkirchlicher Gegner; dieses Verfahren muß selbst dann problematisch erscheinen, wenn die Urteile, es handle sich bei den Gegnern um Irrlehrer, zu Recht bestehen und die Trennung von ihnen die einzige Möglichkeit des Überlebens schien. Doch gibt es im Neuen Testament auch andere Vorgehensweisen. Vorbildlich scheint nach wie vor das Modell, das Paulus mit dem Leib-Christi-Symbol in 1 Kor 12 und Röm 12 entwickelt: Das Leben der Gemeinde beruht auf der Vielfalt der charismatischen Begabungen; diese Vielfalt darf nicht beschnitten werden, weder durch religiöse Virtuosität, die alles an sich zu ziehen versucht ist, noch durch die Minderwertigkeitskomplexe scheinbar weniger begabter Gemeindeglieder, die sich nichts zutrauen und glauben, keinen substantiellen Beitrag für die Kirche leisten zu können.

Seine Aufgabe als Apostel sieht Paulus darin, der Gemeinde zu helfen, die Vielzahl der ihr geschenkten Begabungen zu erkennen und in ihrer Vielfalt zum Zeuge kommen zu lassen

– ein vorbildliches Verständnis des kirchlichen Dienst-Amtes. Die Kirche ist nicht ein fertiges Bauwerk, gar eine feste Bastion, sondern eine Baustelle, auf der mit möglichst vielen Händen weiter gearbeitet werden muß, auf der allerdings eines immer schon festgelegt ist: das Fundament, das niemand anderes als Jesus Christus selbst ist (vgl. 1 Kor 3,9-17).

Mission durch Faszination

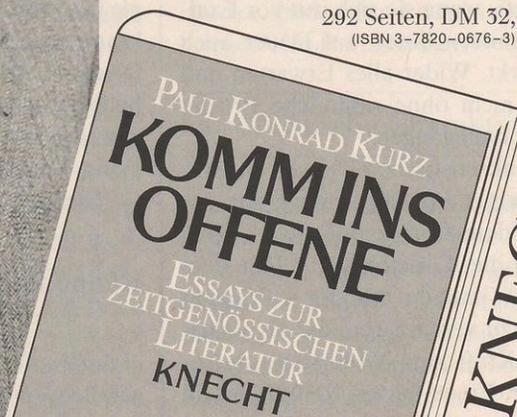
So sehr die Stärkung der ekklesialen „communio“ die Gefahr in sich barg, sich einzuigeln und aus der Welt zurückzuziehen, so sehr war sie doch andererseits nicht ein Hinderungsgrund, sondern eine Voraussetzung missionarischer Aktivität. Die urchristliche Evangeliumsverkündigung ist zwar nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte im wesentlichen von Wandermissionaren geprägt worden. Tatsächlich haben sie bis zum Ende des 1. Jahrhunderts eine große Rolle gespielt. Doch war auf Dauer ein anderer Faktor entscheidend: die *Faszination*, die von den Christengemeinden vor Ort auf die heidnische Umgebung ausgegangen ist. Schon der Apostel Paulus hat darauf gesetzt. Seine missionarische Strategie, nur immer relativ kurze Zeit in einer neu



„Komm ins Offene“ – diese bittende Aufforderung Hölderlins veranlaßt Paul Konrad Kurz, das Sagbare der zeitgenössischen Literatur auszuloten. Von der aktuellen Ästhetikdiskussion bis zur unaufgebbaren Frage der Sinnerhellung schlagen seine Essays einen Bogen.

Ausgehend von der sprachlichen Möglichkeit der „Gegenwart Gottes“, dessen heutige Gestalt der Essay „Erreger Gott“ zu ergründen sucht, mündet der Band in Deutungen zur gegenwärtigen Lyrik. In diese Sammlung eingebettet ist das Thema der Ungleichheit der Geschlechter in „Der verletzte Eros“ und die weiterhin wirkungsvolle Prosa der DDR, dem untergegangenen „Spiegelland“.

292 Seiten, DM 32,-
(ISBN 3-7820-0676-3)



KNECHT
Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main



ZEIT-SINN

gegründeten Gemeinde zu bleiben, dann aber weiterzuziehen, baut darauf, daß diese jungen Gemeinden von vornherein eine missionarische Ausstrahlungskraft entwickelt haben. Auch der Gemeinde-Gottesdienst war darin einbezogen. Seine Qualität bemißt sich nach 1Kor 14,22-25 daran, daß er nicht nur Glaubenden, sondern auch „Unkundigen und Ungläubigen“ etwas zu sagen hat: Der Gottesdienst muß so gefeiert werden, daß Nicht-Christen die Möglichkeit haben, zu erkennen: „Gott ist mitten unter euch“ (Jes 45,14; 1 Kor 14,25). Da diese Gottesdienste nicht einfach in öffentlich zugänglichen Gebäuden, sondern in Privathäusern gefeiert worden sind, setzt Paulus in 1 Kor 14 als gängige Praxis voraus, daß Christen Bekannte, Freunde oder Verwandte angesprochen, für das Evangelium interessiert und in die Gemeinde-Versammlung mitgebracht haben, die dann zum Ort der Verkündigung werden kann und werden muß. Dies war die im ganzen wohl wichtigste Form der Mission: durch persönliche Kontakte, durch die Bekanntschaft mit einer schon bestehenden Ortsgemeinde, durch die Anziehungskraft, die namentlich von ihrem Gottesdienst ausging.

Abgrenzung und Widerstand, Offenheit und Dialog

Es gehört zu den bemerkenswerten Positionen neutestamentlicher Ekklesiologie, daß diese Option selbst dort nicht aufgegeben wurde, wo den Gemeinden aggressiver Druck entgegenschlug. Zwar gibt es durchaus massive Tendenzen zu reichlich polemischen Abwertungen der heidnischen Lebens- und Wertewelt. Aber die Gegentendenzen waren stärker. Wiederum ist der Erste Petrusbrief aufschlußreich. Auf der einen Seite hält er ganz im Sinne der Bergpredigt – dafür, Gewalt nicht mit Gegengewalt zu beantworten, sondern die Aggressionen durch Gewaltverzicht und Feindesliebe aufzubauen (3,8–12; vgl. Röm 12,9–21). Auf der anderen Seite hält „Petrus“ die Christen dazu an, so zu leben, daß die Heiden nicht nur in ihren Schmähungen widerlegt, sondern auch zum Lobpreis Gottes geführt werden können (2,12). Das Konzept heißt im Ersten Petrusbrief nicht, wie häufig gemutmaßt wird, Anpassung an die bestehenden Verhältnisse, sondern konsequentes Leben nach dem Evangelium: In der Erwartung, daß diese Praxis wenn sie sich nur vor Exaltiertheit und faulen Kompromissen hütet, auf Dauer auch auf die Heiden anziehend wirkt. Wider alles Erwarten und gegen massive Widerstände, nicht ohne zahlreiche Brüche ist dieses verwegene Konzept aufgegangen.

Die Notwendigkeit in einer synkretistischen Umwelt christliche Identität zu bewahren, zwingt zur Abgrenzung von der Umwelt. Das Judentum war dem Christentum dabei Vorbild. Wie die Juden mußten die Christen vor allem dem Ansinnen widerstehen, ihren Glauben mit der kultischen Götter- und Kaiserverehrung zu vereinbaren, die als staatsbürgerliche Pflicht galt. Die Kraft zum Widerstand aufzubringen, war oft genug schwer. Einen harten Kampf, der an die Substanz der Ekklesia gegangen ist, spiegelt die Johannes-Apokalypse vom Ende des 1. Jahrhunderts in der Re-

gierungszeit Domitians; angesichts einer militanten Expansion des Kaiserkultes, der von lokalen Behörden Kleinasiens forciert wurde, im Bekenntnis standzuhalten und das Vertrauen auf Gottes endgültigen Sieg über alle gottesfeindlichen Mächte zu bewahren, war eine große Herausforderung, die wohl nur dank der Hilfe des prophetischen „Sehers“ bestanden werden konnte.

Noch tiefer als die Gefahr der Apostasie war freilich die der *schleichenden Paganisierung des Evangeliums*. Im Zuge seiner Anverwandlung durch Heidenchristen wurde diese Gefahr virulent. Der Erste Korintherbrief bietet auch dafür ein Beispiel: Er setzt voraus, daß sich in der Gemeinde eine Weisheitstheologie herausgebildet hat, die Jesus Christus zu einem Archetyp vollendeter Gott-Menschlichkeit werden läßt und darin die tiefen religiösen Sehnsüchte spätantiker Menschen stillt, von der Last der Vergnüglichkeit befreit zu werden. Paulus sieht die Gefahren dieser mythisierenden Christologie. Sein Gegenmittel ist die Konzentration auf die Mitte des Evangeliums: Indem er es als „Wort vom Kreuz“ (1,17f) verkündet, nimmt er die Geschichte Jesu auch in ihrem schwächlichen Ende ernst und zeigt, wie gerade hier, am Verbrecher galgen (Dtn 27,23; Gal 3,13) die alle Grenzen sprengende Macht der schöpferischen Liebe Gottes sichtbar wird.

So notwendig freilich Identitätsbildung durch Unterscheidung und Abgrenzung war, so wenig werden die (meisten) neutestamentlichen Autoren dazu verführt, sich vor der Geisteswelt des paganen Hellenismus abzuschotten. Das Neue Testament dokumentiert den geradezu atemberaubenden Prozeß einer im ganzen *gelungenen Inkulturation des Evangeliums Jesu von Nazaret in die Welt des Hellenismus*. Entscheidend war, daß dieser Prozeß nicht nur als Übersetzungsvorgang gesehen wurde, in dem es nur darauf angekommen wäre, die nun einmal feststehende Botschaft in eine neue Sprache zu übersetzen. Vielmehr heißt Inkulturation, neutestamentlich gesehen, auch, durch das Eingehen auf die Geisteswelt, die Sehnsüchte, Hoffnungen und Erwartungen der Adressaten neue Dimensionen des christologischen Heilsgeschehens wahrnehmen und artikulieren zu können. Auch darin konnte dem Urchristentum das zeitgenössische Judentum, zumal das Diaspora-Judentum, Vorbild sein (vgl. J. Maier, Zwischen den Testamenten, 1990) Die Christologie der Präexistenz und der Kenosis (vgl. Phil 2,6–11), die sakramentale Entfaltung der Soteriologie (vgl. 1 Kor 10,16f; Röm 6,1–11), die Leib-Christi-Ekklesiologie wären, durch hellenistisch-jüdische Theologie vorbereitet, nicht denkbar gewesen ohne die kritische Rezeption paganer Theologoumena. Die Maxime lautet: „Prüft alles, behaltet das Gute!“ (1 Thess 5,21; vgl. Phil 1,9f).

Kleine Herde – Salz der Erde

„Fürchte dich nicht du kleine Herde; denn es hat dem Vater gefallen, euch das Königreich zu geben!“ – dieses Jesus-Wort (Lk 12,32) dient heute gerne als Legitimation einer ekklesiologischen Ideologie, die eine Patent-Antwort auf die Säkula-

risierungs-, Individualisierungs- und Synkretismus-Tendenzen der Gegenwart zu geben scheint: Die Kirche ist berufen, gesundzuschumpfen, sie kann auf die Abständigen die Unzuverlässigen, die Überforderten gerne verzichten; wenn sie sich zu scharfen Schnitten entschließt, wird ihr Profil nur um so klarer sein; dann gilt ihr die Verheißung des Herrn. Doch ist mit einer solchen Applikation der Sinn des Jesus-Logions in sein Gegenteil verkehrt. Tatsächlich greift Lk 12,32 die urchristliche Erfahrung auf, Minorität zu sein: die Erfahrung der Schwäche, des geringen Erfolgs, der Verängstigung und Verunsicherung. Doch liegt die Pointe des Wortes gerade darin, den Verdacht zu zerstreuen, weil die Jüngergemeinde klein und unscheinbar ist, wenig Anklang findet und keine große Ausstrahlungskraft besitzt, sei sie am Ende gar von Gott verlassen. Vielmehr gilt ihr die Zusage der Nähe Gottes auch dann, wenn sie nur eine „kleine Herde“ ist.

Geht es Jesu Wort aber darum, kann es nicht zum Rückzug auf den kleinen Kreis der Vertrauten, es muß zum Aufbruch in die Welt führen. Wie dies trotz ungeheurer Schwierigkeiten kraft des Geistes in der Anfangszeit dennoch möglich geworden – das ist ja gerade das Thema des lukanischen Doppelwerks. Lukas plädiert für ein weltoffenes Christentum, das seine Identität nicht gegen seine Relevanz ausspielen läßt. Das setzt das stete Kümmern um die „Schwachen“ im Glauben

(vgl. 1 Kor 8–10; Röm 14f) voraus. Die Alternative zum schiefen Verständnis von der „kleinen Herde“ macht die Bergpredigt sichtbar. Die Jünger sollen „Salz der Erde“ und „Licht der Welt“ sein (Mt 5, 13–16). Auch diese Bilder greifen die bedrückende Erfahrung Jesu und der Kirche auf, sich wenigstens für den Moment nur schwer verständlich machen zu können. Aber sie setzen auf die Anziehungskraft, die vom Evangelium selbst ausgeht, wenn es von den Hörern des Wortes angenommen wird: Die anderen werden ihre „guten Taten“ sehen und deshalb „euren Vater in den Himmeln loben“ (5, 16).

Liest man die Bergpredigt, wie Matthäus es wohl gewollt hat, als Magna Charta der Kirche (vgl. U. Luz, Die Jesusgeschichte nach Matthäus, 1993), so werden die Identitätsmerkmale einer Jünger-Gemeinde sichtbar, die vielleicht nur klein ist, aber doch auf ihre Weise die Welt verändern wird. Es wäre eine Kirche, die aus der Verheißung lebt, daß Gott die Sehnsucht nach vollkommenem Frieden und endgültiger Gerechtigkeit nicht enttäuschen wird (5, 3–12); eine Kirche, die sich Zeit nimmt und Räume schafft für einen Gottesdienst, der statt vieler Worte eine ebenso einfache wie tiefe Gebetsprache findet (6, 1–14); und es wäre eine Kirche, die sich von Gottes universalem Heilshandeln leiten läßt und deshalb zur Überwindung von Haß und Gewalt fähig wird (5, 21–48).

Thomas Söding

Die Allgegenwart von Gewalt

Neuere Veröffentlichungen untersuchen deren Ursachen

Gewalt – das Wort dominiert derzeit wie kein anderes die Schlagzeilen. Dabei entstammen die täglichen Bilder von Haß und Zerstörung den unterschiedlichsten Kontexten: den Kriegen im ehemaligen Jugoslawien oder dem Kaukasus, den Bürgerkriegen Afrikas, den Straßen amerikanischer Großstädte, aber auch deutscher Städte, in denen die Welle der Gewalt gegen Fremde, Obdachlose oder andere Randgruppen nicht abebben will. Im Folgenden werden einige jüngere Veröffentlichungen vorgestellt, die die Ursachen und Wurzeln dieser „allgegenwärtigen“ Gewalt zu ergründen suchen.

Nicht die schon eifrig propagierte „neue Weltordnung“ prägt das Bild des zu Ende gehenden 20. Jahrhunderts. Es herrscht eine neue Weltunordnung, „die unter dem Signum des Bürgerkriegs steht“, und dieser Bürgerkrieg ist total. In sprachlicher Brillanz und Präzision hat Hans Magnus Enzensberger in seinen im Sommer 1993 erschienenen Essay „Aussichten auf den Bürgerkrieg“ (Verlag Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993) die Brennpunkte der Gewalt in allen Teilen der Welt analysiert. Die Provokation dieses Textes liegt in der Behauptung einer Analogie: der Analogie zwischen den sogenannten „Bürgerkriegen“ im Gebiet der ehemaligen Sowjetunion, in Afrika, in Amerika und Europa und der Gewalt der Straße in den Metropolen dieser Welt ebenso wie in deutschen Städten, in Los Angeles wie in Solingen oder Mölln. Die Skinheads, die Asylantenheime an-

zünden, bilden für Enzensberger die „Vorhut des Bürgerkrieges“, ihr Barbarentum ist der „molekulare Bürgerkrieg“.

Der autistische Charakter der Täter

Wo aber liegt – und dies ist das auf den ersten Blick so Sperlige an Enzensbergers These – die Vergleichbarkeit, der gemeinsame Nenner der „Bürgerkriege“, der Gewalt in Nordirland und Liberia, dem Kaukasus und den peruanischen Anden, in Los Angeles und Rostock, der Zerstörungswut von Berliner Autonomen und den Dschungelkriegern in Kambodscha? Für ihn ist es *das Fehlen jeder ideologischen Perspektive* und die totale Hoffnungslosigkeit, die selbstzerstörerische Wut: „Was hier wie dort auffällt, ist zum einen