

Hermann-Josef Venetz

Die vielgestaltige Kirche und der eine Christus*

Was an Amts- und Gemeindeverständnis der Bibel (nicht) zu entnehmen ist

Der folgende Beitrag will für das rechte Verständnis der Bibel sensibilisieren. Zunächst wird aufgezeigt, wie in drei neueren Stellungnahmen zu den Themen Priester und Gemeinde mit der Bibel umgegangen wird und zu welchen Verkürzungen der biblischen Botschaft es führen kann, wenn das Geschichtliche allgemeinen Ideen geopfert wird. In vielen heutigen Auseinandersetzungen um das rechte Verständnis von Kirche und Gemeinde ist die Frage nach dem Normativen in der Bibel von Bedeutung. In seinen hermeneutischen Überlegungen warnt Venetz davor, ekklesiologische Ansätze, die wir im Neuen Testament finden, einfach zu addieren, um daraus ein einheitliches Haus zu bauen. Das Neue Testament gibt Zeugnis von verschiedenen Modellen von Gemeindebildungen und Kirchenleitungen. Nicht die (auf einen vereinfachten Nenner gebrachten) Modelle sind für uns maßgebend und verbindlich, sondern die von der „Sache Jesu“ her eröffnete Freiheit, mit der wir für unsere Zeit nach Mitteln und Wegen suchen sollen, damit die „Sache Jesu“ in unserer Zeit Gestalt annehmen kann, damit sich Kirche heute und morgen verwirklichen kann. red

I. Beispiele für den Umgang mit der Bibel

1. Zum neutestamentlichen Amtsverständnis

In seinem Buch „Priestersein. Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes“ (Freiburg 1982) schildert Gisbert Greshake die „Krise des Priesteramtes“, wie wir sie heute weltweit zu spüren bekommen. Der Feststellung „Alles wackelt“ (so die Überschrift von Kapitel 1.1) stellt er sein Anliegen

* Leicht gekürzte Fassung eines Referates, das im Herbst 1983 auf dem Kongreß der deutschsprachigen Pastoraltheologen in Wien gehalten wurde. Der Kongreß stand unter dem Thema „Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000. Perspektiven und Handlungsentwürfe“. Der ungekürzte Text ist veröffentlicht in: Pastoraltheologische Informationen, 1/1984, 29–55.

gegenüber, den Amtsträgern wieder Mut zu machen und Sicherheit zu geben.

Greshake befragt das Neue Testament. Dabei geht es ihm nicht „um eine ‚Rekonstruktion‘ des historischen Werdens eines besonderen kirchlichen Amtes, sondern es sollen die *durchgehenden bleibenden theologischen Anliegen und Ideen*“, die hinter dem neutestamentlichen Amtsverständnis stehen, sichtbar gemacht werden“ (31). So wird denn in den beiden folgenden Kapiteln auf der Grundlage des neutestamentlichen Amts- und Kirchenverständnisses das Amt begründet, das eine Mal christologisch als „Christus-Repräsentation“, das andere Mal ekklesiologisch-pneumatologisch als „Repräsentation der Kirche“. Es sind das zwei Gesichtspunkte, die dialektisch einander zugeordnet sind, „die ihre Einheit nur in einer trinitarischen Sicht des Heilswerkes finden“ (30).

Der zweite Teil des Buches ist dann der priesterlichen Spiritualität gewidmet. Dies ist eine der theologischen Grundlegung folgende und auf ihr aufbauende Paränese.

Der systematisch intelligent dargebotene Entwurf Greshakes vermag mehrere neutestamentliche Aussagen in sich zu integrieren. Dem wackelnden Haus kann er so seine Festigkeit zurückgeben, die bis ins Jahr 2000 halten wird.

2. Der Maßstab „Urkirche“ für die heutige Gemeinde

Das Buch von Gerhard Lohfink, „Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?“ (Freiburg 1982), geht der Frage nach, wie Kirche heute auszusehen hätte, und möchte für die Beantwortung dieser Frage im Licht des Neuen Testaments Wege ebnen. „Was wir heute Kirche nennen“ ist nichts anderes als die Gemeinschaft derer, die bereit sind, in dem von Jesus gesammelten und durch seinen Tod geheiligten Volk Gottes zu leben. Von hier aus gesehen ist es sinnlos, beim historischen Jesus nach einem förmlichen Stiftungsakt für die Kirche zu suchen. Wohl aber ist es äußerst sinnvoll zu fragen, auf welche Weise Jesus Israel gesammelt hat und wie er sich die Gemeinschaft des wahren Israel vorge-

1 Hervorhebung hier und bei späteren Zitaten im Text.

stellt hat. Denn genau dann steht man bei der Frage, die letztlich entscheidend ist: *wie Kirche heute auszusehen hätte* (7). Diese Formulierung impliziert verschiedenes. Die Kirche sieht nicht aus, wie sie auszusehen hätte. Diese Differenz kommt im Buch Lohfinks auch immer wieder zur Sprache, nicht zuletzt in offener, aber sachlicher Kritik nicht nur an der institutionellen Kirche. Die Formulierung setzt aber auch voraus, daß die Kirche heute daran gemessen werden kann und soll, wie Jesus Kirche gewollt hat. Was Jesus gewollt hat, läßt sich ziemlich genau eruieren, wobei ein Idealbild entsteht, das für alles, was sich Kirche nennt, seine normative Gültigkeit erhält. Dieses Ideal wird nicht nur vor dem Hintergrund des Neuen Testaments entworfen; in das Buch Lohfinks sind Erfahrungen und Theologie der „Integrierten Gemeinde“ eingeflossen, wodurch sich dem Verfasser eine neue Dimension der Heiligen Schrift erschlossen habe (7–8).

Das Buch Lohfinks ist lesenswert und sehr anregend. Interessant wäre eine sprachliche Untersuchung des Buches samt einer Statistik der gebräuchlichsten Ausdrücke. Stichworte wie „Gesamt-Israel“, „Sammelbewegung“, „Erwählung“, „Volk aus den Völkern“, „Völkerwallfahrt“, „Bruderschaft“, „Kontrastgesellschaft“, „Zeichen universalen Heils für alle Völker“, „leuchtende Stadt auf dem Berge“, „Salz der Erde“, „Licht der Welt“ stecken gut das theologische Feld ab, in dem der Verfasser sich bewegt. Verben wie „aufscheinen“, „aufleuchten“, „aufblühen“ werden in geradezu penetranter Häufigkeit gebraucht.

Die Kirche, die Lohfink entwirft, ist eine äußerst anspruchsvolle Kirche. Wiederholt muß er darum gewisse Einwände abwehren, die er selbst formuliert: „Soll die Kirche so etwas wie eine sittliche Anstalt sein, soll sie ihr Ideal in der moralischen Aufrüstung sehen, soll sie sich zu einer gutfunktionierenden, sittlich-moralischen Leistungsgesellschaft entwickeln?“ (170) Der Verfasser ahnt, daß seine vom Neuen Testament her entfaltete Ekklesiologie die Christen „unter einen schrecklichen Erfolgswang und einen gnadenlosen Leistungsdruck“ setzt (206). – Die Antworten Lohfinks auf diese Einwände (oder besser Mißverständnisse) sind knapp

und präzise. Mit dem Hinweis auf „die rettende Tat Gottes“ formuliert er es so: „Erst in dieser geschenkten Versöhnung und im Wunder des gegen alle Erwartungen neu gewonnenen Lebens blüht das auf, was hier mit Kontrastgesellschaft bezeichnet wird“ (170), und: „... ihr Kontrast zur heidnischen Gesellschaft (stammt) nicht aus ‚Machbarkeit und Moralismus‘, sondern in dem Wunder des anbrechenden Reiches Gottes.“ (28)

So präzise diese Antworten auch sind, so abstrakt bleiben sie auch und betonen einmal mehr das ungeduldig Elitäre dieses interessanten bibeltheologischen Entwurfs.

3. Die Interpretation von Kirche anhand des Exodus

Der argentinische, in Mexiko lehrende Theologe *Enrique Dussel* hielt 1983 in Freiburg/Schweiz einen Vortrag mit dem Titel: „Théologie et lutte politique. Tâches actuelles d'une théologie de la libération en Amérique Latine.“ Dussel beschäftigte sich in seinem Vortrag vor allem mit der Lage der Kirche in Nicaragua. Dabei fragt er nicht, wie Kirche auszusehen hätte; er sieht sich zunächst einmal die Gemeinden dort an und hört den Menschen dort zu. Im Dialog mit dem Buch Exodus entdeckt er in der Kirche Nicaraguas die 3. Etappe der Befreiung. In der 1. Etappe waren die nicaraguanischen Bauern wie die Kinder Israels im Sklavenhaus Ägypten. Hier haben sie erfahren, was Sünde ist: Unterdrückung (domination). In der 2. Etappe sieht sich das Volk von Gott in die Freiheit gerufen. Gott hat den Schrei des unterdrückten Volkes gehört und schickt ihm Mose als Führer. Die jetzige 3. Etappe ist die Zeit des *pessach* (passage). Herausgerufen aus der Sklaverei und bestimmt für das „Land, das von Milch und Honig fließt“ (mit diesem Ausdruck endet übrigens die sandinistische Hymne), befindet sich das Volk in der Wüste. Eine große Versuchung des Volkes in der Wüste ist die in Ex 16, 3 geschilderte: „Wären wir doch durch die Hand des Herrn in Ägypten gestorben, als wir vor Fleischtöpfen saßen und uns satt aßen am Brot.“ In der Wüste geht es den Israeliten offensichtlich nicht besser als in Ägypten. Aber sie sind frei. Durch die Wüste müssen sie durch, wenn sie ins Gelobte Land gelangen wollen.

Die Episode des „Goldenen Kalbes“ zeigt dann die ganze Versuchlichkeit des großen Teiles des Volkes, das sich um Aaron, den Hohepriester, schart mit der Aufforderung: „Mache uns einen Gott, der vor uns herzieht . . .“ (Ex 32, 1) Die Idolatrie, der sich ein großer Teil des Volkes hingibt, ist – nach dem Verständnis Dussels – die Vergötzung der Strukturen der Ausbeutung, zu denen sich ein Großteil des Volkes wieder hinwenden möchte. Nur gerade die Leviten stellen sich zu Mose und treten für den Herrn ein (Ex 32, 25ff.).

Die Kirche in Nicaragua ist gekennzeichnet durch eine starke Polarisierung. Zwei verschiedene Optionen und Modelle haben sich herausgebildet. Auf der einen Seite die Basisgemeinden mit ihren Befreiungstheologen, auf der anderen Seite die offizielle Amtskirche. Es handelt sich aber um die eine Kirche, um das eine Volk, das sich im Durchzug durch die Wüste als Schicksalsgemeinschaft erfährt, zusammengehalten durch die Erfahrung der Befreiung und durch die Hoffnung auf das Gelobte Land. Die gesellschaftlichen Konflikte muß es in der Wüste selbst durchtragen.

Dussel kam dann auch auf das Gleichnis vom Barmherzigen Samaritaner (Lk 10, 29–37) zu sprechen, wie es in den Gemeinden im Norden des Landes interpretiert wird. Im Mann, der unter die Räuber gefallen ist, erkennt sich das Volk: ausgeplündert, niedergeschlagen und unterdrückt. Dieses so identifizierte Volk stellt sich zuerst einmal eine Frage, die bei den Exegeten nie auftaucht: die Frage nach den Räubern. Diese gilt es zu entlarven. Aus der Erfahrung der Nicaraguaner sind es die US-Amerikaner und deren Trabanten, das Somoza-Regime. Vom Priester und vom Leviten, d. h. von der institutionalisierten Amtskirche, ist nichts zu erwarten; ihre auf das Kultische reduzierte Fragestellung hat sie für die Leiden des Volkes weitgehend blind gemacht. Gewiß hat das Volk auch den Samaritaner erfahren. Es sind das Leute, die im Einsatz für die Armen und Unterdrückten ihr eigenes Leben riskiert haben. Auch das Volk sieht sich an der Stelle des Samaritaners; aber das Verständnis wird jetzt ein anderes. Die Leute fragen sich, was zu tun sei, damit die Räuber nicht mehr freie Hand ha-

ben. Darum tun die Leute sich zusammen; sie gehen nicht mehr vereinzelt und schutzlos durch die Wüste; sie organisieren sich, so daß es die Räuber gar nicht mehr anmacht zuzuschlagen. Nicht Samaritaner sollen ausgebildet werden; das Volk soll lernen, solidarisch zu leben, damit das Räubertum keine Aussichten mehr hat. D. h. nur im Erstarken der Gemeinde als Gemeinde, des Volkes als Volk besteht Aussicht, das Räubertum aufzuhalten. – Das ist der steinige Weg durch die Wüste.

4. Einige allgemeine Beobachtungen zu den drei Entwürfen

Die drei Entwürfe haben manches gemeinsam, so unterschiedlich ihre Visionen und Interpretationen auch sind.

– Allen drei Theologen macht die *konkret erfahrbare Kirche* zu schaffen. Der erste ist besorgt um den mangelnden Priesternachwuchs und die schwindenden Konturen des priesterlichen Amtes. Der zweite zeigt sich besorgt um die Gemeinde als Ganzes, die ihr Profil in einer säkularisierten Welt zu verlieren droht. Der dritte ist darüber bekümmert, daß der Weg einer Kirche, der er sehr verbunden ist und die er als „Kirche der Armen“ bezeichnet, von den Repräsentanten der institutionalisierten Großkirche nicht mitvollzogen werden kann.

– Dementsprechend gehen alle drei Theologen mit einem bestimmten *Interesse* an die Schrift heran, wobei die Interessen jeweils einen verschiedenen Stellenwert haben. Das erkenntnisleitende Interesse des ersten ist die Apologie des priesterlichen Amtes, wie es sich im Laufe der Kirchengeschichte herausgebildet hat. Die Stoßkraft des zweiten ist die Faszination des Elitären, das er in seiner eigenen Gemeinde aufblühen sieht und für das er in der Schrift das normative Ideal sucht. Das Interesse oder besser die Notwendigkeit des dritten ist das nackte Überleben der Kirche und des Volkes – was hier offensichtlich nicht mehr unterschieden werden darf.

– Alle drei Theologen *finden* denn in der Bibel auch das, was sie suchen. Der erste findet darin die Legitimation dessen, was er für das Spezifische des priesterlichen Amtes hält,

wie es für die ganze Kirche und zu jeder Zeit seine Gültigkeit hat. Der zweite findet in der Bibel die Idee von der Kirche als „Kontrastgesellschaft“ und erhält dabei jene Anregungen, die als Forderungen an die ganze Kirche zu jeder Zeit erhoben werden: als „Stadt auf dem Berge“ hat sie in dieser Welt zu leuchten und die Völker an sich zu ziehen. Der dritte findet in der Bibel ein Wort, das ihn die konkrete Kirche besser verstehen läßt, ein Wort der Verheißung auch, daß Gott sein Volk in der Zeit der Bedrohung und Versklavung und im Kampf um die Freiheit nicht verläßt.

– Wenn drei Theologen die gleiche Bibel lesen und zu so *verschiedenen Visionen und Argumenten* kommen, stellt das ein ernsthaftes Problem dar. Gewiß sind die verschiedenen Ergebnisse nicht an erster Stelle der Bibel oder der historisch-kritischen Methode der Exegese anzulasten, sondern den jeweiligen Interessen und Erwartungen, die die betreffenden Theologen bei der Lektüre der Bibel nicht beiseitelegen wollen oder können und wahrscheinlich auch nicht beiseitelegen sollen. Auf alle Fälle sollte man sich nicht der Illusion hingeben, 100 Jahre historisch-kritische Forschung an der Bibel (im römisch-katholischen Raum) würde handfeste Interessen erheblich relativieren. Das von der Glaubenskongregation veröffentlichte Papier über Fragen bezüglich des Dieners der Eucharistie dürfte dafür das beste Beispiel sein.

Je nach dem Interesse, von dem die drei genannten Theologen geleitet sind, sieht sich der eine eher vom Bild des Hirten angezogen; er braucht dabei gar nicht zur Kenntnis zu nehmen, in wie vielen Fällen die Schrift die Metapher „Hirt“ äußerst kritisch gebraucht. Der zweite fühlt sich angezogen vom Bild von der „Stadt auf dem Berge“; er muß sich dabei nur bewußt bleiben, daß diese leuchtende Stadt ja auch eine Nekropole voller übertünchter Gräber sein könnte (Mt 23, 27). Und der dritte sieht sich vom Bild der *Wüste* angezogen, wobei ich mich jetzt frage, ob man von einem solchen Bild angezogen werden kann. „Wüste“ hatte weder für die Israeliten noch hat sie für die Gemeinden in Nicaragua mit Romantik etwas zu tun. Wüste konnotiert Hoffnung und Vorläufigkeit.

5. Worin liegt das Problem bei verschiedenen Ergebnissen?

– Das Problem bleibt. Drei Theologen lesen die Schrift und kommen zu je verschiedenen Ergebnissen. Natürlich könnte man dazu *rein theoretisch* etwa folgendes sagen:

a) Die Bibel ist so reich, daß sie die Grundlagen zu ganz verschiedenen ekklesiologischen Entwürfen bieten kann. Die Bibel präsentiert ja nirgends eine abgerundete Ekklesiologie; man findet in ihr Ansätze, die so oder anders weiterentwickelt werden können.

b) Die verschiedenen ekklesiologischen Ansätze in der Bibel sind ja auch interessegeleitet: denken wir an den heilsgeschichtlichen Entwurf des Lukas, denken wir an das Problem der *Una Sancta* des Epheserbriefes, denken wir ganz besonders an die Problemstellung der Pastoralbriefe, die gegenüber gnostisierenden Aufweichungen Stellung beziehen mußten.

Und man könnte erst noch hinzufügen: Wir brauchen keine Angst zu haben, wenn unser wissenschaftliches Arbeiten interessegeleitet ist. Ich darf hier ein Wort von J. Wohlmuth und H. G. Koch erinnern: „Der Grad der Wissenschaftlichkeit von Einzel- und Universaltheorien bemißt sich danach, wie weit sie sich der ihnen zugrundeliegenden Interessen bewußt werden und sie reflektieren.“² Ist es so gesehen nicht legitim, sich zu freuen, wenn man feststellt, daß sich Interessen damals und heute decken – vorausgesetzt, daß sie bewußt und reflektiert werden? Ist es nicht legitim, das aus der Bibel herauszunehmen, was den Interessen des Gottesvolkes heute nützt?

– Nun, *in der Praxis* sieht die Sache doch ganz anders aus. Wenigstens zwei Überlegungen müssen hier angeschlossen werden:

a) Es mag richtig sein, das aus der Bibel herauszunehmen, was den Interessen des Gottesvolkes heute nützt. Es stellt sich nur die Frage, wer denn diese Interessen bestimmt. In unseren Breitengraden wird in seltensten Fällen das Gottesvolk um seine Meinung gefragt, um festzustellen, welches seine Inter-

² Leitfaden Theologie. Eine Einführung in die Arbeitstechniken, Methoden und Probleme der Theologie, Einsiedeln – Zürich – Köln, 1979, 67.

essen seien und was ihm nützen könnte. Schon längst hat dieses Gottesvolk seine Stimme an die Kirchenleitungen abgegeben bzw. abgeben müssen. Ich möchte auf dieses Problem nicht weiter eingehen. Aber in Klammer nur so viel: Daß die Theologen den Kirchenleitungen die Kompetenz, die Stimme des Gottesvolkes zu interpretieren, streitig machen, hilft dem Gottesvolk so lange recht wenig, als es selbst keine Stimme hat. Es ist fast belustigend zuzusehen, daß sich plötzlich Kirchenleitungen und Theologen zu Sprachrohren der Sprachlosen aufspielen; religiös verschleiernd nennen sie sie die „Armen“. Die Sprachlosen brauchen aber keine Sprecher, sie brauchen keine Sprachrohre, sie brauchen keine Anwälte in diesem bevormundenden Sinn. Was die Sprachlosen brauchen, ist die Sprache, ihre ureigene Sprache, deren man sie beraubt hat.

b) Den liberalen Pluralismus, der zur Legitimation verschiedener Stellungnahmen heraufbeschwoeren wird, gibt es in der Praxis so nicht. Besonders Theologen, die die ganze Weltkirche vor Augen haben³, sind geneigt, ihre Vorstellung bzw. ihre Definition von Kirche für alle Zeit und für allerorts so absolut zu setzen, daß es für weitere oder andere Entwürfe kaum noch Platz gibt; derjenige, der weitere oder andere Entwürfe oder Modelle vorschlägt, gerät leicht unter Häresieverdacht.

– Umgekehrt muß man sich fragen, ob der Pluralismus, der ja dann auch mehr oder weniger strenger Partikularismus sein kann, so ohne weiteres von der Bibel, von der Tradition oder auch von den Interessen des Gottesvolkes her gerechtfertigt werden kann. Diese sehr schwierigen Fragen möchte ich einstweilen unbeantwortet lassen. Dafür wollen wir ein bißchen näher hinsehen, wie die genannten Theologen mit der Bibel überhaupt umgehen. Hier zeigen sich nämlich ganz erhebliche Unterschiede. Am besten wird der Umgang mit der Bibel dort festgestellt, wo die drei die Methode aufdecken, mit der sie ans Werk gehen.

³ Das geben sie zwar nur vor; de facto beschäftigen sie sich mit der Kirche und deren Geschichte in den westlichen Industrienationen; aber diese sind ja für alle anderen auch maßgebend.

6. Zum Umgang mit der Bibel im einzelnen

– Darf man das Geschichtliche zugunsten der Ideen ausklammern? Greshake legt seine Absicht deutlich dar: es geht ihm „nicht um eine ‚Rekonstruktion‘ des historischen Werdens eines besonderen kirchlichen Amtes, sondern es sollen die *durchgehenden bleibenden theologischen Anliegen und Ideen*, die hinter dem neutestamentlichen Amtsverständnis stehen, sichtbar gemacht werden“ (31). Es wäre dieser Satz gewiß überinterpretiert, wenn ich sagen würde, Greshake wolle das Geschichtliche aus der Bibel ausklammern. In der Tat ist es aber so. Das erstaunt nicht, geht es ihm doch (nur) darum, die durchgehenden bleibenden theologischen Anliegen und Ideen . . . sichtbar zu machen. Daß das Historische, das Werden, die Aktualisierungen in diesem Zusammenhang nur etwas Zweitrangiges sind, etwas, das sich nicht lohnt, daß man länger dabei verweilt, sei nur nebenbei gesagt, geht aber aus seinen Ausführungen gut hervor. Der Methode gemäß kann dann der Leser zusehen, wie dann doch alle geschichtlich gewordenen Ausprägungen den „durchgehenden bleibenden theologischen Anliegen und Ideen“ untergeordnet werden und darum überhaupt nicht zur Sprache kommen. Die Bibel wird so zu einem Buch bleibender theologischer Anliegen und Ideen, die dann eben zu Wesensausagen gemacht werden, d. h. die dann eben Gültigkeit haben müssen für alle Zeiten und für alle Orte. Interessant und von Belang ist nicht das Historische, nicht das Konkrete, nicht das Leibhafte, nicht das Zeitliche, nicht das Irdische; interessant und von Belang sind die Ideen, das Abstrakte, das Überzeitliche, das Stets-Gültige, das Allgemeine, das Einheitliche. Wichtig und interessant ist nicht der „Unterbau“, sondern der „Überbau“. Man muß sich mindestens die Frage stellen, ob hier der Bibel nicht Unrecht geschieht, wenn sie so auf die dahinterstehenden bleibenden theologischen Anliegen und Ideen hinterfragt wird. Es bleibt ja nicht beim Hinterfragen; Hand in Hand mit diesem Hinterfragen geht auch eine Reduktion einher. – Auch bin ich besorgt um die Überforderung der Bibel, wenn man von ihr – einer Sammlung von Büchern und dazu noch Gelegenheitsschriften! – verlangt, allgemein-

gütige, bleibende und gewissermaßen ewige Wahrheiten herzugeben. Auf alle Fälle vermißt der Bibliker bei der Lektüre des Buches von Greshake die historisch-kritische Betrachtungsweise, für die man doch so lange gekämpft hat und hinter die man nicht mehr zurückfallen sollte⁴.

Kann die synoptische Tradition einem einheitlichen Bild eingeordnet werden?

Anders ist der Umgang mit der Bibel bei Lohfink. Er kennt das Instrumentar wie kaum jemand. Indessen komme ich auch hier um den Verdacht nicht herum, daß sich das, was Kirche sein soll, auf einen einheitlichen Nenner zurückführen lassen müsse, nämlich auf die Frage, „auf welche Weise Jesus Israel gesammelt hat und wie er sich die Gemeinschaft des wahren Israel vorgestellt hat“ (7). Die Frage ist verständlich; denn von Jesus und seiner Absicht darf nicht abgesehen werden, wenn man verantwortlich von Kirche sprechen will. Es fällt auf, daß in Lohfinks Buch Jesusworte viel mehr zum Zuge kommen als Jesuserzählungen. Auch das ist verständlich; denn in den Jesusworten kommt das, was sich Jesus vorgestellt hat, viel besser zum Ausdruck als in den Erzählungen – wenigstens vermutet man es so.

Nachdem dann Lohfink in den beiden ersten Teilen der Absicht Jesu nachgegangen ist („Jesus in Israel“; „Jesus und seine Jünger“), fragt er: „Aber ist dieses ganze Bild, das sich uns in den beiden ersten Teilen dieses Buches entfaltet hat, auch richtig?“ Und er ant-

⁴ Im Buch Greshakes sieht das beispielsweise so aus. Zur paulinischen Interpretation der Gemeinde zu Korinth als *soma Christou* sagt der Verfasser wörtlich: „... dies ist nur ein Bild für die Wirklichkeit der Kirche. Sie ist nicht nur Leib Christi... sondern auch ‚Braut Christi‘... sie ist das Volk Gottes... sein Bauwerk...“ (26) Die Bilder kommen so nicht zum Tragen. Das eine wird durch das andere neutralisiert. Gut eingebnet lassen sie sich dann auch verhältnismäßig mühelos in die „theologischen Anliegen und Ideen“ Greshakes einfügen. – Umgekehrt ist die „öffentlich-amtliche Opferleiturgia“, ein Ausdruck, den Greshake mit Schlier Phil 2, 17 interpretiert, „nicht nur ein Bild“ (46). – Selbst die Inkarnationsformel 1 Joh 4, 2 („Jesus Christus als im Fleische gekommen bekennen“) muß für das Amt herhalten, wird doch der Begriff „Fleisch“ paraphrasiert als „der überlieferte, durch das Amt garantierte apostolische Glaube der Kirche“, mit dem man übereinstimmen müsse (105). Hier wird die Bibel von der systematischen Maschine plattgedrückt.

wortet: „Das entscheidet sich letztlich daran, ob es gelingt, alle Texte der synoptischen Tradition immer wieder zwanglos in das hier entworfene Bild einzuordnen.“ (88)

Gegenüber einem solchen Vorgehen ist zumindest eine gewisse Skepsis am Platz. Es geht von der Voraussetzung aus, daß sich alle synoptischen Texte in ein aus der Jesus-tradition her entworfenes Bild einordnen lassen. Daß bei der – warum denn so dringlichen? – Suche nach einer Einheit die Vielfalt, die in anderen Texten und Schichten zum Vorschein kommt, leiden muß, liegt auf der Hand. Ganz abgesehen davon muß man sich grundsätzlich fragen, ob so die Aufgabe des Exegeten richtig gesehen wird. Der Bibliker wird doch vor allem darauf aus sein, die ganze Bibel zum Sprechen zu bringen, und er wird sich immer wieder hüten müssen, durch bestimmte Fragestellungen bestimmte Aussagen unter den Tisch fallen zu lassen. Und dann geht es zuerst nicht darum, aus dieser Vielfalt heraus möglichst schnell eine Einheit zu suchen, sondern es geht vielmehr darum, Einheit und Vielfalt in eine ständige Dialektik zueinander zu bringen. So wenig wie das, was historisch geworden ist, bedenkenlos als normativ deklariert werden kann, so wenig dürfen die verschiedenen geschichtlichen Daten auf einen ideellen Nenner zurückgeführt werden, um diesen dann als normativ zu erklären. Irgendwie wird auch hier das Historische dem Ideellen geopfert, das Konkrete dem Abstrakten, das Einmalige dem Allgemeinen, nur daß es hier – im Unterschied zu Greshake – innerhalb der Bibel geschieht. Es werden dabei aber Kategorien in die Bibel eingeführt, von denen ich fürchte, daß sie die Vielfalt der Bibel auf eine normative Idee zurechtschneidern wollen, so daß sich wesentliche Teile der Bibel dem unterzuordnen haben oder einzufügen haben, was in anderen Teilen oder Schichten der Bibel als normativ oder gar als einzig normativ herausgefunden worden ist.

Beiden genannten Autoren kann zudem der Vorwurf nicht erspart werden, daß sie von der Urkirche wie selbstverständlich als von einer harmonischen Größe ausgehen und daß sie vor den Konflikten in Gemeinden und Gesellschaft damals – und heute – die Augen verschließen.

Wo bleibt die Verantwortung gegenüber dem Pharao?

Natürlich wird dem Neutestamentler manche Interpretation *Dussels* bzw. der Gemeinden, die er referiert, suspekt erscheinen. An die Interpretation von Kirche an Hand des Exodus wird man etwa die Frage stellen, wo denn die Verantwortung gegenüber dem Pharao geblieben sei, ob die Unterdrücker für die Gemeinden überhaupt noch eine Bedeutung haben oder ob sie ganz abzuschreiben seien. Gegenüber der Interpretation der Gleichniserzählung vom Barmherzigen Samaritan wäre etwa die Frage zu stellen, ob voreilige Identifikationen die Sicht für damals wie für heute nicht zu sehr einengen könnten und ob es berechtigt sei, die Bedeutung des Samaritans – erzählerisch bestimmt die Schlüsselfigur der Erzählung – so knapp einzuschätzen, dies umso mehr, als die Möglichkeit nicht auszuschließen ist, daß in einer ursprünglichen Fassung der Erzählung der Barmherzige Samaritan auf Jesus bezogen war. Und wenn die Räuber so klar identifiziert werden, wäre es dann nicht im Sinn des Gleichnisses zu fragen, wie man denn diesen zum Nächsten werden kann?

So groß die Fragezeichen gegenüber einzelnen dieser Interpretationen auch sind oder sein mögen: als Bibliker habe ich gegenüber diesem Umgang mit der Bibel ein weniger ungutes Gefühl. Im Unterschied zu den beiden vorausgehend erwähnten Vorgehen wird hier – trotz des hier und dort erweckten Anscheins eines gewissen Fundamentalismus – die Differenz zwischen Bibel und Leser deutlicher wahrgenommen. Die zugrundeliegenden Interessen werden hier deutlicher reflektiert. Während die ersten beiden den Anspruch erheben, die Bibel wissenschaftlich zu lesen, so, als ob sie „so und nicht anders“ interpretiert werden könne, hat man beim Umgang mit der Bibel bei den Befreiungstheologen diesen Eindruck nicht in dem Ausmaß. Die Bibel wird hier nicht ideologisch ausgepreßt und verquants. Der Umgang mit der Bibel entstammt einer konkreten Praxis und ist begleitet von einer konkreten Praxis und führt auch zu einer konkreten Praxis. Man fällt hier nicht über die Bibel her, um sie auf ihren Lehrgehalt hin auszusaugen, so daß – weder für sich

selbst noch für den anderen – etwas übrig bleibt. Die Bibel sagt nie „alles“; sie bleibt in anregender, kritischer, weiterführender Distanz. Der Bibel bleibt auch nach der Lektüre die Chance, etwas Neues zu sagen, neue Impulse zu geben, neue Hoffnung zu stiften. Das alles kommt – so scheint mir – daher, daß man sich mit der Bibel nicht nur intellektuell auseinandersetzt, sondern radikal praxisbezogen, und die Praxis bleibt eben nicht immer die gleiche – im Unterschied zu den Definitionen und Wesensaussagen –; sie ist bestimmt durch die je neue Situation, in welcher Christen ihre Verantwortung wahrnehmen müssen.

Der Umgang mit der Bibel, wie ihn die Befreiungstheologen praktizieren, richtet sich zudem mehr auf die Zukunft aus, während die vorgenannten Fragestellungen viel stärker vergangenheitsorientiert sind. Die Öffnung auf die Zukunft hin entspricht besser der „relecture“, wie wir sie in der Bibel selbst antreffen, wo festzustellen ist – um mit Leonardo Boff zu sprechen –, „daß für Christus und die Urkirche das Entscheidende nicht in der Reduktion der Botschaft auf systematische Kategorien für den Intellekt bestand, sondern in dem Bemühen, neue Verhaltensmodelle für Handeln und Leben in der Welt zu entwickeln“⁵.

II. Zur Frage nach dem „Normativen“ der Bibel

Nach diesen Hinweisen auf den Umgang mit der Bibel bei drei zeitgenössischen katholischen Theologen möchte ich versuchen, einige *hermeneutische Überlegungen* vorzutragen, die in bezug auf die leidige *Frage nach dem „Normativen“* der Bibel von Bedeutung sein könnten.

1. Warnung vor verschiedenen Biblizismen

Zuerst möchte ich warnen vor den verschiedenen Biblizismen. Da ist zuerst einmal der „*historische*“. Nachdem man festgestellt hat, daß es in den biblischen Schriften verschiedene historische Schichten gebe, auch und gerade in den Evangelien und in den Briefen, ist man eifrig dazu übergegangen, die frühe-

⁵ L. Boff, *Jesus Cristo Libertador*, Ensajo, 57–78, zit. bei Horst Goldstein, *Brasilianische Christologie*. Jesus, der Severino heißt, Mettingen 1982, 48.

ste Schicht ausfindig zu machen und als die authentische und normative zu erklären. Vielleicht war dabei auch die Terminologie etwas mißverständlich. Wenn Bibelwissenschaftler das Spätere, das Hinzugewachsene, das Deutende in den Evangelien als „sekundär“ bezeichnen, liegt die Gefahr auf der Hand, daß man eben dieses Sekundäre als weniger wichtig, als zweitrangig ansieht.

Eine solche Sicht hat verheerende Folgen. Sie führt dazu, daß entscheidende Glaubenszeugnisse – und als solche sind die sekundären Zusätze anzusehen – aus der Bibel gestrichen werden. Der „Kanon im Kanon“ wird nicht von der Bibel aufgestellt, sondern von dem, der ihn sucht . . . Das Schlagwort „Zurück zum Ursprung“ ist überdies nicht ganz frei vom Verdacht, daß alles, was sich Kirche nennen will, über eine einzige Urformel geschlagen werden könne bzw. sich an einer einzigen Kurzformel zu messen habe. Daß so die Kirche dann eben auch etwas Totalitäres erhält oder wenigstens die Gefahr läuft, totalitär und elitär zu werden, liegt auf der Hand – ganz abgesehen von der Gefahr, daß Kirche so einen aseptischen Anstrich erhält.

Der „dogmatische“ Biblizismus geht gerade den umgekehrten Weg. Maßgebend sind die späteren Passagen des Neuen Testaments, denn diese verraten ein reiferes Stadium der Überlegung und der Theologie. Das Spätere ist auch das Bessere, das alles Vorausgehende in sich aufnimmt und aufhebt. In bezug auf die Ekklesiologie wird das Matthäusevangelium dem Markusevangelium vorgezogen, nicht nur weil Matthäus quantitativ reichhaltiger ist als Markus, nicht nur weil Matthäus das berühmte Wort an Petrus bringt (Mt 16, 17–19), das wir bei Markus umsonst suchen, sondern auch, weil Matthäus seine Perikopen viel stärker auf dem Hintergrund der Gemeinde reflektiert. Den Pastoralbriefen wird gegenüber den echten Paulusbriefen der Vorzug gegeben. Korinth ist eine Momentaufnahme, die keinesfalls verallgemeinert werden darf; die Pastoralbriefe hingegen bieten doch schon (fast) die ganze Palette kirchlicher Ämter.

2. Die damit verbundenen Mißverständnisse

Auch dieser Sicht liegt eine ganze Reihe von Mißverständnissen zugrunde. Die Ekklesio-

logie des Matthäus ist weder eine notwendige, noch die einzige, noch die geradlinige Entwicklung aus der Theologie des Markusevangeliums. Die Ämter der Pastoralbriefe entwickeln sich weder geradlinig noch notwendig noch einzig aus den paulinischen Ansätzen. Wieso sollte Markus „vorläufiger“ sein als Matthäus? Wieso sollte der echte Paulus „vorläufiger“ sein als die Pastoralbriefe? Man ist spätestens dann mit dieser Sicht der Dinge etwas in Bedrängnis gekommen, als man feststellte, daß es mit der Ämtertheologie der Pastoralbriefe und deren Verbindlichkeit auch nicht gerade weit her ist⁶. Man ist dann dazu übergegangen, den 1. Klemensbrief so gewissermaßen als Apotheose der neutestamentlichen Ämtertheologie zu feiern, und als dann auch das nicht verfang, mußte ein Ignatius dran glauben usw.

Man ist schlecht beraten, die neutestamentliche Zeit als „eine Zeit des Versuchens und Tastens zu deuten“ (Greshake, 54). Freilich scheint es so, daß das ganze Neue Testament, daß ein Paulus, ein Markus, ein Matthäus, ein Lukas nur versucht und getastet haben – bis dann der große systematische Geist gekommen ist und endlich die Fülle der Wahrheit brachte und dem Versuchen und Tasten ein Ende setzte. Das war und ist dann jeweils auch die Zeit, in der das Bibellesen verkümmert. Was sollen wir denn in einem Buch lesen, in dem „versucht und getastet“ wird, während wir die Fülle der Antwort schon wissen . . . ?

Gewiß kann man sagen, der 1. Korintherbrief sei eine Momentaufnahme der Situation der christlichen Gemeinde in Korinth; aber wieso soll man das von den Pastoralbriefen nicht auch sagen können?, oder von den Ignatiusbriefen?, oder vom Konzil von Trient?, oder vom 2. Vatikanum? Wichtig ist doch hinzusehen, wie Menschen in dem jeweiligen Moment, den wir durchaus als *kairos* bezeichnen dürfen, ihren Glauben zum Ausdruck gebracht haben. Wie Leute diesen Kairos gelebt und geglaubt haben – das ist für uns interessant und hilfreich zu erfahren. Möglich, daß die Menschen z. Z. des Neuen

⁶ Vgl. u. a. G. Lohfink, Die Normalität der Amtsvorstellungen in den Pastoralbriefen, in: ThQ 157 (1977) 93–106.

Testaments mehr versucht und getastet haben als wir heute, aber nicht deswegen, weil ihre Zeit – im Unterschied zur unsrigen – noch nicht reif gewesen wäre, sondern wahrscheinlich deshalb, weil sie mehr Mut gehabt haben als wir.

3. Keine Addition ekklesiologischer „Ansätze“

Man sollte sich auch hüten, ekklesiologische „Ansätze“, die wir im Neuen Testament finden, einfach zu addieren, um daraus ein einheitliches Haus zu bauen, damit es für alle Zeiten an allen Orten erhalten soll. So wie wir jedem jeweiligen Kairos seine unverwechselbare Bedeutung lassen sollen, so auch jedem Ort, jeder neutestamentlichen Gemeinde, jeder Situation, jeder Bedrängnis, jeder soziokulturellen Gegebenheit, jedem Aufbruch. Das Neue Testament, insbesondere die Evangelien und die Apostelgeschichte in ihren unterschiedlichen Schichten, dann aber auch manche Teile der Briefe erzählen von je ganz verschiedenem Kirchengeschehen. Und diese Erzählungen sind zuerst einmal zu hören und zu lesen und weiterzuerzählen, auf die Möglichkeiten des Mitspielens und der Interaktion hin zu untersuchen und nicht gleich auf Systeme und Formeln zurückzustützen und einzuengen. Was uns meines Wissens fast ganz abgeht, ist eine „narrative Ekklesiologie“ bzw. das narrative Element in unseren Ekklesiologien. – Die Darlegungen Dussels und anderer Befreiungstheologen scheinen mir einsame Ausnahmen zu sein. Vom Neuen Testament könnten wir diesbezüglich viel lernen. Der Totalitätsanspruch der Systematisierungen hat es dagegen in sich, die Bibel zum Verstummten zu bringen. Es beruht auf Gegenseitigkeit: die eigene konkrete kirchliche Verfaßtheit, den eigenen kirchlichen Kairos kann ich nur ernst nehmen, wenn ich die biblischen Geschichten als narrative Beschreibung damaliger kirchlicher Konkretetheit hinnehme und umgekehrt: insofern ich die biblischen Geschichten als konkrete Zeugnisse des damalig gelebten Kairos entgegennehme, gelingt es mir auch, die eigene, heutige Geschichte der Kirche als den eigenen kirchlichen Kairos zu erkennen und zu praktizieren.

4. Anerkennung eines theologischen Pluralismus

Ich hoffe, daß aus dem Gesagten zur Genüge hervorgeht, daß die Bibel, auch und besonders das Neue Testament, für die Anerkennung eines geschichtlichen und theologischen Pluralismus wirbt. Die theologischen Ansätze, die wir in der paulinischen Deutung der Gemeinde von Korinth finden oder in den lukanischen Erzählungen von der christlichen Gemeinde in Antiochien oder in den Briefen der Johannesoffenbarung, sind nicht Teile eines einzigen großen Ganzen, das vom Systematiker hergestellt werden müßte, sondern je authentische Zeugnisse eines je authentischen Glaubens in einer je verschiedenen theologischen Form; davon haben wir zuerst einmal Kenntnis zu nehmen. Das heißt für heute: Weder die einzelnen christlichen Gemeinden noch die Gesamtkirche sollen für sich in Anspruch nehmen, alle und jede einzelnen theologischen Deutungen und Momente, die sich im Neuen Testament ganz zerstreut finden, verwirklichen zu müssen. Ähnliches gilt auch für die Kirchenorganisation. Die jeweiligen Elemente einer Kirchenorganisation, wie wir sie in den verschiedenen Schriften des Neuen Testaments finden, geben zuerst einmal Zeugnis von der Art und Weise, wie man Kirche in Korinth, in Jerusalem, in Antiochien usw. organisiert hat, und sind als solche in ihrer je eigenen Situation stehen zu lassen. Es sind nicht Elemente eines größeren Systems, das von einem späteren Systematiker hergestellt werden müßte. Das heißt für heute: Weder die einzelne christliche Gemeinde noch die Gesamtkirche sollen für sich den Anspruch erheben, das ganze organisatorische Potential zu heben, das man in der Bibel findet. Die Strukturen der verschiedenen neutestamentlichen Gemeinden brauchen nicht „vorläufiger“ zu sein als die Strukturen, die wir heute haben. Die Gemeindeinterpretationen eines Paulus oder Lukas brauchen nicht „vorläufiger“ zu sein als die Ekklesiologie des 2. Vaticanums. Natürlich stellt sich bei all dem immer wieder die Frage nach der Einheit der Kirche. Von der Einheit der Kirche vermag aber nur der verantwortlich zu sprechen, der den Pluralismus ernst nimmt.

5. Die Rückbindung an Jesus Christus

Als Ergänzung zu dem eben Gesagten ist noch folgender Hinweis nötig. Jeder ekklesiologische Entwurf des Neuen Testaments ist mehr oder weniger explizit, aber jeweils doch ganz unverkennbar an Jesus Christus zurückgebunden.

– Für die Evangelien geht das von selbst. Die Jesuserzählungen, die Matthäus dem Markusevangelium entnimmt, werden von Matthäus so umgestaltet, daß sie je für sich gewissermaßen zum Spiegel der Gemeinde werden, in welchem sich die Gemeinde neu verstehen und zurechtmachen kann. Begriffe wie „Jünger“, „Nachfolge“ u. a. sind – wie das schon längst festgestellt werden konnte – auf ihre ekklesiologische Relevanz hin zu untersuchen.

– Paulus interpretiert die Gemeinde in Korinth – und nicht nur sie – als *soma Christou*, als leibhafter Christus. Es muß daran festgehalten werden, daß „Christos“ für Paulus nicht eine Formel ist, durch die er von woher auch kommende Gegebenheiten „tauft“. Der Christus hat bei Paulus eine große Lebendigkeit; ist Paulus doch dem Auferstandenen begegnet und konnte doch Paulus selbst die Erfahrung einer lebendigen Gemeinde machen. Wenn für Paulus die Gemeinde in Korinth der leibhafte Christus ist – wie man *soma Christou* auch übersetzen könnte –, dann sind wir berechtigt, diese Vorstellung zu jenem Jesus Christus in Bezug zu setzen, von dem wir auch von den Evangelien her wissen.

– Es ist richtig, daß z. B. in den Pastoralbriefen der Bezug zu Jesus Christus weniger offensichtlich zutage liegt. Die beiden Normbegriffe *parathéke* und *didaskalia* jedoch, in deren Dienst die kirchlichen Ämter stehen, haben ausdrücklich mit dem „Evangelium“ zu tun, wie Paulus es formulieren würde, und zwar mit dem „Evangelium Jesu Christi“. Man lese diesbezüglich nur einmal 2 Tim 1, 6–14, und erlaube mir, hier nur gerade V. 13 zu zitieren: „Als ein Beispiel rechter Predigt halte fest, was du von mir gehört hast, im Glauben und in der Liebe, die ihren Grund in Jesus Christus haben. Bewahre das herrliche anvertraute Gut durch den heiligen Geist, der in uns wohnt.“

Es dürfte so kein Zweifel bestehen, daß Gemeinde, Kirche, in was für organisatorischen Ausprägungen sie uns im Neuen Testament auch immer entgegentritt, ihr Maß an Jesus Christus nimmt.

III. Was die Bibel an Verbindlichem und Konkretem enthält

Ich komme zum letzten Teil, in dem ich mich kurz fassen möchte. Wenn sich der Bibliker dagegen wehren muß, daß die Bibel als Alibi für mangelnden Einfallsreichtum genommen wird, weil man meint, es dürfe nichts „erfunden“ werden, was nicht bereits in der Bibel stehe oder wenigstens in der Bibel angelegt sei; und wenn sich der Bibliker dagegen wehren muß, daß die Bibel als Rezeptbuch genommen wird, um anachronistische Strukturen zu repristinieren, die für die heutige Zeit keine Bedeutung mehr haben; und wenn sich der Bibliker dagegen wehren muß, daß die Bibel als Steinbruch behandelt wird, der als Lieferant für ein systematisches Gebilde herhalten muß; und wenn sich der Bibliker dagegen wehren muß, daß im Namen der Bibel ein theologischer Imperialismus und Totalitarismus betrieben wird, so ist der Bibliker aber doch herausgefordert, in etwa anzugeben, was die Bibel zu unserem Thema an Verbindlichem und Konkretem zu sagen hat. Hier möchte ich auf drei Dinge hinweisen, die voneinander nicht getrennt werden dürfen.

1. Die „Sache Jesu“

Verbindlich und konkret ist die „Sache Jesu“. Ich weiß, daß dieser Ausdruck nicht überall eitel Freude auslöst, aber wir ahnen, um was es geht. Es sei hier nur darauf hingewiesen – und deswegen hat dieser Ausdruck eben auch seine gute und richtige Seite –, daß die „Sache Jesu“ nun eben nicht wieder auf eine Formel oder auf eine „Lehre“ gebracht werden darf. Ich habe nichts gegen Formeln und Definitionen; sie sind nötig, auch und gerade dort, wo es – wie bei der Kirche – um ein gesellschaftliches Phänomen geht. Ich möchte aber doch darauf beharren, daß man Definitionen der „Sache Jesu“ äußerst skeptisch gegenüberstehen sollte. Die Bibel ist kein Buch von Definitionen; viel eher ist die Bibel ein Erzählbuch – gera-

de wenn es um die „Sache Jesu“ geht. Und dem sollten wir mehr Rechnung tragen. Noch einmal möchte ich mit allem Nachdruck ein Plädoyer halten für das Narrative. Jesus selbst hat von der Herrschaft Gottes oder vom Reich Gottes auch nirgends eine Definition gegeben. Vielleicht hat er es nicht gekonnt. Vielleicht wußte er aber auch, daß mit Definitionen hier nichts herauszuholen ist.

Wenn wir nicht nur Definitionen, sondern eben auch die Erzählungen, die Gleichnisse, Hymnen und Lieder im Neuen Testament als das nehmen, was sie sind, dann werden wir auch leicht zugeben können, daß weder jede Gemeinde für sich noch die Gesamtkirche als ganze zu jedem Zeitpunkt ihres Lebens und Bestehens die ganze Fülle dessen zu verwirklichen vermag, was Jesus gewollt hat und was Gott mit diesem Jesus, dem Christus, will.

„Sache Jesu“ bedeutet in diesem Sinn Vielfalt und Offenheit. Der Evangelist Matthäus scheute sich nicht, an Hand einer einzigen Jesuserzählung (Jesu Umgang mit Sündern und Zöllnern, Mt 9, 9–13) eine, wenn auch nur „tastende“, so doch richtiggehende Ekklesiologie zu entwerfen. Was sich Gemeinde Jesu nennen will, wird auch nicht darum herumkommen, das ganze Potential dessen, was Jesus gesagt und gelebt hat, immer wieder je neu zu heben und sich so von der „Sache Jesu“ immer je neu inspirieren zu lassen.

2. Die Freiheit für die Gestaltung der Kirche gemäß der Sache Jesu

Die „Sache Jesu“ und die Gestalt der Kirche lassen sich nicht auseinanderreißen. Aus dem Vorausgehenden darf nicht der Schluß gezogen werden: „Die Hauptsache ist, daß die ‚Sache Jesu‘ ‚stimmt‘; was die Kirche angeht, sind uns die Hände gebunden oder können wir basteln, wie wir wollen.“ Das Neue Testament gibt Zeugnis von verschiedenen Modellen von Gemeindebildungen und Kirchenleitungen. Von ihnen darf nicht abgesehen werden. Sie geben uns beredtes Zeugnis dafür, daß die Gemeinden zur Zeit des Neuen Testaments frei und angstlos nach Möglichkeiten suchten, die „Sache Jesu“ leibhaftig werden zu lassen. Und gerade das ist der springende Punkt. Nicht die Modelle

sind maßgebend und verbindlich, nicht die Einrichtungen und Amtsbezeichnungen. Maßgebend und verbindlich für uns ist die von der „Sache Jesu“ her eröffnete *Freiheit*, mit der wir *für unsere Zeit* nach Mitteln und Wegen suchen *sollen*, damit die „Sache Jesu“ in unserer Zeit Gestalt annehme, damit sich *Kirche heute und morgen* verwirklichen kann. Eben diese Freiheit läßt es nicht zu, daß wir uns untätig hinter der Bibel verschanzen oder nur das als gültig ansehen, was die Bibel in neutestamentlicher Zeit an Ämtern und Strukturen erwähnt. Die Freiheit, zu der uns das Neue Testament ermächtigt und verpflichtet, ist eine kreative Freiheit, die sich nur im Glauben an Jesus, den Christus und in der Auseinandersetzung mit der Welt heute verwirklichen läßt.

3. Die der Bibel kongeniale Option

Der Illusion, Indikativ und Imperativ auseinanderdividieren zu können, werden sich höchstens gutbestallte Theologen unserer Breitengrade hingeben. Mit anderen Worten: Indikativ und Imperativ lassen sich voneinander nicht trennen. Oder auch so: Den Indikativ gibt es nur im Eingehen auf den Imperativ. Jesus läßt sich nicht „haben“, es sei denn in der konkreten Nachfolge. Freiheit läßt sich nicht „haben“, es sei denn in ihrem konkreten Vollzug. Das dürfte wohl das Verständnis der biblischen Nachfolgeerzählungen sein. Kirche läßt sich nicht organisieren und konzipieren, es sei denn in der konkreten Praxis Jesu. Diese Praxis ist nicht eine Praxis, die der Lektüre der Bibel mehr oder weniger konsequent folgt, sondern jene der Bibel kongeniale Option, die die Lektüre der Bibel bestimmt und mit der Lektüre der Bibel einhergeht. Für Fernando Belo hat die Praxis Jesu drei Formen:

– Es ist die Praxis der Hände, die die Güter dieser Welt so verteilt, daß es nicht mehr länger Reich und Arm gibt; die Praxis der Liebe in ihrer ökonomischen Dimension.

– Es ist die Praxis der Füße, die Tabus und Vorurteile überschreiten läßt und eine brüderliche und schwesterliche Welt schafft; die Praxis der Hoffnung in ihrer gesellschaftlichen Dimension.

– Es ist die Praxis der Augen, die durch die Schleier von Illusionen und Slogans bis zur

Klarheit der Dinge durchdringt, die hinter die Dekorationen und Masken schaut und die die verborgenen Möglichkeiten in jedem Menschen zum Guten für alle befreit, so daß alle einander in der Wahrheit begegnen können; die Praxis des Glaubens, wie sie auf ideologischer Ebene wirksam wird⁷.

Daß hinter diesen drei Formen die Praxis Jesu steht, die immer auch und vor allem gemeinschaftsstiftend ist, ist unübersehbar. Es ist zudem eine Praxis, die die einzelnen Gemeinden wie die Kirche als ganze während ihrer Pilgerschaft nie einzuholen vermögen.

Rudolf Schmid

Warum sie Priester werden wollen

Man hört bisweilen, daß Priesteramtskandidaten und jüngere Priester sich zum Teil eher wieder zu „klerikalen“ Priesterbildern hinwenden. Wir fragten daher einen Regens, welche Beweggründe seiner Erfahrung nach junge Menschen heute veranlassen, Priester zu werden. Schmid kann ein ermutigendes Bild zeichnen. red.

So leicht sich die Frage stellt, so schwierig dürfte eine gültige Antwort sein; denn wo ein junger Mensch seine berufliche Zukunft wählt, spielt weit mehr mit, als was er bewußt durchschaut. Dies gilt erst recht, wo wir beim Priesterberuf auch heute ganz wesentlich mit dem Element der Berufung zu rechnen haben, somit mit dem Gnadengeschenk. Wenn *Edith Stein* feststellt: „Der Mensch kann die Gnade nur ergreifen, sofern die Gnade ihn ergreift“, so stehen wir gerade beim Priesterberuf ganz hart und deutlich vor den Fragen: Warum ergreift sie diesen und nicht jenen? und: Warum ergreift dieser das Angebot und jener nicht? – Fragen, deren Beantwortung dem Unfaßbaren einen gebührenden Spielraum belassen muß. Dazu kommt, daß der einzelne im Laufe des Studiums und seines Priesterlebens den verschiedenen Beweggründen unterschiedliches Gewicht beimißt. Das zeigt sich während der Ausbildungszeit wohl bei jenen Studenten am deutlichsten, die ihr Berufs-

ziel wechseln. So kann bei manchem Studenten bei Studienbeginn die Suche nach einem tieferen Lebenssinn im Vordergrund stehen, wofür er im Theologiestudium eine Hilfe in seinem – unter Umständen unterentwickelten – Glauben erhofft, oder er beginnt mit der Absicht, als verheirateter Pastoralassistent (-referent) in den kirchlichen Dienst zu treten; aber es wächst die Entscheidung zum Priesterberuf. Auf der anderen Seite können die Gründe für ein Leben in ehelicher Partnerschaft so gewichtig werden, daß seine Motive, Priester zu werden, bei der gegenwärtigen Gesetzgebung der katholischen Kirche in den Hintergrund treten müssen. Trotz dieser Vorbehalte zeigen sich bei den Studierenden menschlich faßbare Gründe, die eine Entscheidung zum Priesteramt begünstigen. Die einen liegen stärker in ihrer Herkunft, die anderen eher im angestrebten Ziel.

1. Entscheidende Impulse für den Aufbruch ins Priestertum stammen vor allem aus drei Bereichen:

- a) Ein klares und leidenschaftliches Ja zum Glauben, das in einer verantwortungsvollen Familie grundgelegt wird.
- b) Der erste Einsatz eines jungen Menschen für den Glauben in einer Jugendarbeit der konkreten Heimatpfarrei.
- c) Entschiede für einen Dienst als Priester, die allmählich herauswachsen aus einer Gruppierung, die sich entweder spontan für einen Einsatz an dieser Welt engagiert oder sich als Glaubensgemeinschaft einer vertiefteren Bewegung auf Gott hin verbunden weiß.

2. Andere Beweggründe liegen stärker bei den Anziehungspunkten, die zugleich einen Hinweis auf das Priesterbild der Kandidaten geben. Sie lassen sich etwa um folgende Kennzeichen gruppieren:

- a) Der Priester – ein Mann in Rang und Würde (Sozialprestige)

Mit diesem Motiv läßt sich heute keine Maus mehr aus dem Loch locken, und die gesellschaftliche Entwicklung trägt – Gott sei Dank – das Ihre dazu bei. Die Allergie gegenüber derartigen Äußerungen, auch wenn sie in kirchlichen Dokumenten vorkommen, spiegelt ein anderes Denken: Auch als Prie-

⁷ Nach *R. Rivoir*, in: *Neue Exegese*, Stuttgart 1978, 51.