

Hermann-Josef
Venetz
Kirche –
gesellschaftliche
Banalität
oder ethische
Überforderung?

„Die von Jesus ins Leben gerufene Bewegung wandernder Charismatiker konnte ihre ethische Radikalität nur aufgrund der (materiellen) Basis in den seßhaften Sympathisantengruppen oder Ortsgemeinden leben.“ Mit dieser These faßt Venetz seine Anfragen an die Gemeindeftheologie der Brüder Norbert und Gerhard Lohfink und an ihr Sprechen von der Kirche als „Kontrastgesellschaft“ zusammen und beantwortet so auf seine Weise die Frage, wie Jesus Gemeinde gewollt hat. Im Neuen Testament und die ganze Kirchengeschichte hindurch sei diese Spannung deutlich spürbar – bis hin zur heutigen Fragestellung von „Entscheidungskirche – Volkskirche“. Damit Gemeinden lebendig bleiben, braucht es immer wieder Menschen, die sich in besonderer Weise in die Nachfolge rufen lassen; es braucht in der Kirche aber auch Strukturen, die sich durchhalten und in denen Menschen in sehr unterschiedlicher Form und Intensität den Glauben bezeugen, die Hoffnung leben und die Liebe praktizieren. – Mit dieser Perspektive sind die folgenden Ausführungen auch ein bibeltheologischer Beitrag für die Thematik des nächsten Heftes (2/1988), in dem wir der Frage nachgehen, ob die Pfarre(i) das größte Hindernis für die Evangelisierung genannt werden kann, wie dies Hermann Steinkamp mit seiner These nahelegt, das Pfarrei-Prinzip verhindere (Basis-)Gemeindebildung, obwohl es sie intendiere und propagiere. red

Neuere bibelwissenschaftliche Beiträge zur Ekklesiologie sind zum einen Teil durch ihren resignierenden, zum anderen Teil durch ihren unerbittlichen Ton gekennzeichnet.

1. Die Resignation der
Wiederholungen

Im Jahr 1987 erschien der 3. Band der Reihe „Theologie zur Zeit“. Er steht unter dem Titel „Priesterkirche“¹. Der Herausgeber, der Bamberger Neutestamentler P. Hoffmann, unternimmt im 1. Hauptbeitrag eine „Bestandesaufnahme“ zum Thema „Priestertum und Amt im Neuen Testament“². In der Einleitung dazu schreibt er: „Da die hier zu behandelnden Probleme in der exegetischen Forschung schon seit langem abgeklärt sind, ohne allerdings in der theologischen und allgemeinkirchlichen Diskussion wirklich rezipiert zu sein, kann es sich zunächst nur um eine *Bestandesaufnahme* handeln, die mit einigen individuellen Modifikationen und forschungsgeschichtlich bedingten Akzentuierungen Bekanntes erneut zur Diskussion stellt.“³ Ganz offensichtlich wird die exegetische

¹ P. Hoffmann (Hrsg.), *Priesterkirche* (Theologie zur Zeit 3), Düsseldorf 1987.

² A. a. O. 12–61.

³ A. a. O. 13.

Forschung nicht zur Kenntnis genommen, auch wenn die Probleme „schon seit langem abgeklärt sind“, so daß der Exeget nur noch „Bekanntes erneut zur Diskussion“ stellen kann⁴. Vielleicht müßte man sich die Frage stellen, warum dem so ist. Vielleicht liegt es nicht nur an den „Rezipienten“; vielleicht haben sich die Exegeten selbst um ihre Stimme gebracht, erheben sie doch – aus was für Gründen auch immer – nicht viel mehr als den Anspruch, aufzeigen zu dürfen, wie es in neutestamentlicher Zeit in der Kirche zu- und hergegangen ist. Trotz dieser resignierenden Einleitung ist der Aufsatz einer der informativsten, den man über diese Fragen lesen kann. Der Durchgang durch die Schriften des Neuen Testaments und der frühen Kirche offenbart einmal mehr „mit der historischen Bedingtheit der entstehenden Gemeindeordnungen deren geschichtliche ‚Vorläufigkeit‘. Ihre Pluralität macht deutlich, daß keine von ihnen eine letztgültige Verbindlichkeit beanspruchen kann. Entscheidend für jede von ihnen bleibt, ob und wie es ihr gelingt, dem Erbe Jesu in der eigenen geschichtlichen Situation angemessenen Ausdruck zu geben. Damit wird der neutestamentliche Befund zur bleibenden Anfrage an uns und an unser Kirchenverständnis“⁵.

Ernstgenommene
Anfragen?

Aber eben: Was soll diese Anfrage, wenn niemand zu hören, geschweige denn zu antworten bereit ist? Brillant ist ebenfalls der Aufsatz von E. Schüssler-Fiorenza, der im gleichen Band erschienen ist und in dem die Autorin der Problematik aus feministisch-theologischer Sicht nachgeht⁶. Auch hier: sehr viel über das hinaus, was diese hervorragende Exegetin in den letzten Jahren publiziert hat, ist nicht herausgekommen. Auch hier eher eine „Bestandesaufnahme“ von Daten und Fakten, die schon längst geklärt, aber in den betreffenden Kreisen nicht rezipiert worden sind. Am Schluß ihres Aufsatzes schreibt Schüssler-Fiorenza: „Ich habe versucht, die graduelle Patriarchalisierung bestimmter Teile der frühen Kirche hier skizzenhaft nachzuzeichnen. Da die Diskussion kirchlicher Leitungsfunktionen und Ämter diese Entwicklung gewöhnlich nicht thematisiert, habe ich versucht herauszuarbeiten, daß die patriarchale Strukturie-

⁴ Ganz uneingeschränkt darf diese Aussage nicht stehengelassen werden; es sei u. a. erinnert an die Schriften von E. Schillebeeckx, *Das kirchliche Amt*, Düsseldorf 1981; ders., *Christliche Identität und kirchliches Amt. Plädoyer für den Menschen in der Kirche*, Düsseldorf 1985; G. Alberigo – Y. Congar – H. J. Pottmeyer (Hrsg.), *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, Düsseldorf 1982; L. Boff, *Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie*, Düsseldorf 1985; ferner die in den folgenden Anmerkungen angeführten Schriften von L. Boff, Chr. Duquoc und E. Dussel.

⁵ P. Hoffmann (Hrsg.), a. a. O. 60.

⁶ Die Anfänge von Kirche, Amt und Priestertum in feministisch-theologischer Sicht, a. a. O. 62–95.

zung des Amtes der Kirche weder von Christus noch von Gott vorgegeben ist. Sie ist historisch verständlich, darf aber theologisch nicht legitimiert werden, damit kirchliche Ämter heute nicht mehr das klassische Herrschaftssystem fortsetzen, das nicht nur in der Kirche, sondern auch in der westlichen Gesellschaft soviel Leiden und Unterdrückung verursacht hat und immer noch verursacht.“⁷

2. Die Faszination des Unerbittlichen

Nicht so sehr resignierend als vielmehr unerbittlich präsentieren sich die für die Kirchendiskussion wesentlichen Beiträge der Brüder Lohfink. 1982 sind gleichzeitig zwei Bücher der beiden Exegeten auf den Markt gekommen: N. Lohfink (Alttestamentler), *Kirchenträume. Reden gegen den Trend*, und G. Lohfink (Neutestamentler), *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens*⁸. In beiden Büchern findet sich für die Kirche die ominöse Bezeichnung „Kontrastgesellschaft“, eine Bezeichnung, die viel Kopfzerbrechen verursacht, eine Bezeichnung auch, die die Autoren offensichtlich auch nicht gerade als die glücklichste ansehen⁹. „Aber die Sache, die es bezeichnen soll, diese Sache darf nicht verlorengehen . . .“¹⁰ Diesem Anliegen kann ich mich vollumfänglich anschließen.

Zur Sache haben sich die Brüder Lohfink immer wieder geäußert. Zuletzt tat dies N. Lohfink mit seinem Buch „Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension“¹¹. Es handelt sich um eine Sammlung von Vorträgen, die so oder anders um „die den Christen so sehr abhanden gekommene Weltdimension des Glaubens“¹² kreisen – von N. Lohfink als das „Jüdische“ angesprochen. Die Aufsätze in diesem Sammelband lesen sich mit großem Gewinn, und das Wiederentdecken der „verlorenen Dimension“ dürfte nicht nur das Nachdenken über die Kirche, sondern auch das Kirchesein selbst stark befruchten¹³.

⁷ A. a. O. 95. – Zur Lektüre empfohlen seien auch die weiteren Schriften von E. Schüssler-Fiorenza, so für unsere Fragestellung vor allem: *Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse* (NTA 7), Münster 1972; *dies.*, In Memory of Her, New York 1983; *dies.*, Bread Not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation, Boston 1985. Die beiden letztgenannten Bücher werden 1988 auch in deutscher Übersetzung vorliegen.

⁸ Beide Freiburg 1982.

⁹ Vgl. dazu den interessanten Wortwechsel: D. Seeber, Kontrastgesellschaft, in: HerKorr 38 (1984) 49–51 und G. Lohfink – N. Lohfink, „Kontrastgesellschaft“. Eine Antwort an David Seeber: ebd. 189–192. „Wir hängen nicht am Wort, und es mag für manche mißverständlich, ja angsterregend sein“ (a. a. O. 190).

¹⁰ G. Lohfink – N. Lohfink, a. a. O. 190.

¹¹ Freiburg 1987.

¹² A. a. O. 4. Umschlagseite.

¹³ In diesem Zusammenhang sei auch auf die interessanten Beiträge einiger Alttestamentler zur Kirchenproblematik hingewiesen: J. Schreiner (Hrsg.), *Unterwegs zur Kirche. Alttestamentliche Konzeptionen* (QD 110), Freiburg 1987.

Die Beiträge der Brüder Lohfink sind faszinierend und bestechend. Zum Teil ist es die Geschlossenheit der Gedankenführung, zum Teil sind es die Frische und das Einleuchtende, die auf Leserinnen und Leser eine große Anziehungskraft ausüben¹⁴. Es gab und gibt aber auch Stimmen, die auf die Beiträge, im besonderen auf die Vorstellung von der „Kontrastgesellschaft“ – auch bei allem Zugeständnis von Faszination und Sympathie –, ablehnend, ja gereizt reagieren¹⁵. Sie sehen sich überfordert, von einem zu großen moralischen Anspruch vereinnahmt und/oder in die Ecke des Elitären gedrängt. Das Unbehagen können sie nicht immer mit genügender Klarheit zum Ausdruck bringen. Umgekehrt sehen sich die Brüder Lohfink oft und oft mißverstanden¹⁶. Ob dabei die Schuld immer bei den Leserinnen und Lesern liegt?

Bemerkungen und kritische Fragen:

a) Berechtigung des „Interesses“ . . .

Nicht zum Vorwurf machen sollte man den Brüdern Lohfink *das Interesse, von dem ihre Forschung geleitet ist*. Sie geben unverblümt zu, daß ihnen ihre Erfahrungen mit der „Integrierten Gemeinde“ „neue Dimensionen der Heiligen Schrift erschlossen“ haben¹⁷. Nicht die Interessen korrumpieren die Wissenschaft, sondern das Nicht-wahrhaben-Wollen und Nicht-zugeben-Wollen der Interessen¹⁸. Mehr oder weniger deutlich offengelegt sind die Interessen auch bei anderen Gruppierungen, die miteinander die Bibel lesen, ja, man kann ohne Übertreibung sagen: Je mehr gemeindliche Praxis der Horizont des Bibellesens ist, desto weniger wird aus der Tatsache ein Hehl gemacht, von bestimmten Interessen geleitet zu sein. (Gute Beispiele dafür bietet der Umgang mit der Bibel bei Befreiungstheologen, Basisgemeinden usw.) Daß mitteleuropäische Exegeten ihre wissenschaftliche Arbeit in und mit einer praktizierenden Gemeinde in Angriff nehmen, sollte man zuerst einmal als echten Fortschritt taxieren. Nur – so meine ich – sollte man dann auch den biblischen Schriftstellern ihre je eigenen Interessen zubilligen bzw. sie aufdecken, auch wenn diese Schriftsteller nicht den Anspruch erheben, Wissenschaftler zu sein, und ihre Interessen nicht explizit signalisie-

. . . auch bei den biblischen Schriftstellern

¹⁴ Das Buch von G. Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?*, hat in relativ kurzer Zeit immerhin 7 Auflagen erreicht.

¹⁵ Vgl. Anm. 9; gereizt zeigen sich auch die Kritisierten, vgl. N. Lohfink, *Das Jüdische am Christentum 14*: „Ein fast hilfloser Versuch – denn was kann man anderes tun als ständig zu wiederholen: Aber die Bibel sagt es so.“

¹⁶ Vgl. vorige Anm.; G. Lohfink – N. Lohfink, in: HerKorr 38 (1984) 191.

¹⁷ G. Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?* 7–8; G. Lohfink – N. Lohfink, in: HerKorr 38 (1984) 190.

¹⁸ Vgl. J. Wohlmut – H. G. Koch, *Leitfaden Theologie. Eine Einführung in die Arbeitstechniken, Methoden und Probleme der Theologie*, Einsiedeln – Zürich – Köln ²1979, 67: „Der Grad der Wissenschaftlichkeit von Einzel- und Universaltheorien bemißt sich danach, wieweit sie sich der ihnen zugrundeliegenden Interessen bewußt werden und sie reflektieren.“

b) Der Topos des Reiches Gottes – zu ortlos

ren. Von den Interessen samt den sozialen, politischen und kulturellen Umfeldern dieser Schriftsteller vernimmt man bei den Brüdern Lohfink nicht eben viel, obwohl deren Berücksichtigung für die Interpretation doch von großer Bedeutung wäre.

Das Reich Gottes hat nicht nur seinen Kairos, es hat auch seinen Topos; und dieser Topos ist Israel. Auf diesen sehr bedeutsamen Sachverhalt weist G. Lohfink prägnant hin¹⁹. Umso mehr wundert man sich, wie „ortlos“ bei ihm Reich Gottes und Kirche sind. So liest und hört man sehr viel davon, wie Jesus Gemeinde gewollt hat²⁰, man liest von der Stadt auf dem Berg und von der Völkerwallfahrt, vom Zeichen für die Völker und von der Kontrastgesellschaft, aber man liest nur wenig von den Menschen, die damals zur Kirche gehörten, wenig von ihrem Hoffen und Bangen, von ihren Schwierigkeiten zu überleben, von ihren Möglichkeiten, sich zu organisieren, von ihren Zusammenstößen und den inneren Zerreißproben. Vielleicht ist es das, was die Kritiker am meisten irritiert: vor soviel (Kontrast-)Gesellschaft nicht mehr die Menschen zu sehen, die diese Gesellschaft ausmachen. Ähnlich ortlos ist auch die alttestamentlich-jüdische Kontrastgesellschaft in den Schriften N. Lohfinks. Man vernimmt kaum etwas von den Priestern und Leviten, von den Bauern und Handwerkern, von den Verschuldeten und Verfolgten, von Witwen und Waisen, man liest aber auch kaum etwas von Synagogen, von Proselyten und Gottesfürchtigen. Gewiß werden ausgiebig die Propheten zitiert. Aber sind sie Sprachrohre Israels, wie es leibt und lebt, oder nicht vielmehr Anwälte jener doch recht ideal gedachten Kontrastgesellschaft, die es in Wirklichkeit offensichtlich nie so richtig geben wollte, ansonsten sie ja von den Propheten nicht immer wieder hätte beschworen werden müssen? Darum ist man sich hie und da nicht so recht im klaren darüber, wovon N. Lohfink spricht, wenn er „Israel“ ins Spiel bringt: ist es das so verfaßte Israel mit seiner sozialen, politischen und kulturellen Strukturierung, oder ist es der Prophet und eventuell noch seine paar Getreuen²¹? Ist Israel als Kontrastgesellschaft überhaupt je verwirklicht worden? Ist die Kirche als Kontrastgesellschaft überhaupt je verwirklicht worden? Ist die Kontrastgesellschaft ein Traum, eine Vision, eine Utopie – oder ein Pfahl im Fleische Israels und der Kirche?

¹⁹ Die Korrelation von Reich Gottes und Volk Gottes bei Jesus, in: ThQ 165 (1985) 173–174.

²⁰ Vgl. Titel des Buches.

²¹ Vgl. beispielsweise Das Jüdische am Christentum 92 in der Auseinandersetzung mit R. Smend.

c) Gefährliche
Beschwörung der
„Kontrastgesellschaft“

Wenn das unerbittliche Bekenntnis zur Kirche als Kontrastgesellschaft ein *Bekenntnis zu einem Ideal oder zu einer Verheißung* ist, auch wenn dieses Ideal oder diese Verheißung in kleinen Ansätzen bereits verwirklicht wird²², dann sollten die Gefahren eines solchen Bekenntnisses und solcher Beschwörungen nicht übersehen werden. Mag der Vorwurf des Elitären an die Adresse der Konzeption von der Kontrastgesellschaft zu Recht bestehen oder nicht, die Tatsache, daß dieser Vorwurf immer wieder erhoben wird, sollte nachdenklich stimmen. Könnte denn dieser Vorwurf nicht von Leuten kommen, die sich überfordert sehen und darum im tiefsten existenziell bedroht sein könnten, auch und gerade als Mitglieder der Kirche? Die Armen, die Schuldiggewordenen und die Sprachlosen, die von der Unbarmherzigkeit gerade der „Gerechten“ an die Wand Gedrückten: sie sind zu müde und zu ausgepumpt, als daß sie Kontrastgesellschaft sein könnten; sie möchten doch vor allem Menschen finden, die mit ihnen solidarisch sind, die mit ihnen ein Stück Weges gehen, die mit ihnen leben, denken und handeln. Das Festhalten an einer idealen Kirche als einer Kontrastgesellschaft könnte die konkreten Menschen und die konkreten (kirchlichen) Gemeinschaften an den Rand des Untergangs treiben²³. Gesellschaft, auch Kontrastgesellschaft, kann *vom Institutionellen nicht absehen*, es sei denn, man täusche über die Wirklichkeit hinweg. Es ist verblüffend, wie wenig davon in den Schriften der Brüder Lohfink die Rede ist, ganz besonders wenn man bedenkt, wie viele Menschen – vor allem Frauen – unter den gewordenen Strukturen der Kirchen litten und leiden. Diese Feststellung braucht mit „Zuwendung zu gemeindlichen Binnenproblemen“ nichts zu tun zu haben, ganz abgesehen davon, daß auch soziologisch gesehene Gesellschaft immer auch strukturierte Gesellschaft sein muß. Hier reicht der noch so oft wiederholte Hinweis auf die „Praxis des Miteinander“, auf „Herrschaftsverzicht“ und auf die „christliche Brüderlichkeit“ nicht aus²⁴. Daß man auch in einer kirchengeschichtlich und

d) Notwendigkeit des
Institutionellen

²² Vgl. dazu vor allem *L. Boff*, Und die Kirche ist Volk geworden. Ekklesiogenese, Düsseldorf 1987. Boff spricht von Basisgemeinde als von einer „Miniatur einer neuen Gesellschaft“ (114). Hilfreich sind auch seine Ausführungen zum Thema „Volk“ (vgl. Inhaltsverzeichnis), das bei den Brüdern Lohfink etwas vernachlässigt ist, während der Begriff „Gesellschaft“ auch bei Boff unreflektiert und verschieden verwendet wird (z. B. 116).

²³ Vgl. dazu die hervorragenden Ausführungen bei *Chr. Duquoc*, Kirchen unterwegs. Versuch einer ökumenischen Ekklesiologie, Freiburg/Schweiz 1985, bes. 190–191.

²⁴ So einige Untertitel bei *G. Lohfink*, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? – Apropos Brüderlichkeit: Hervorragende Beiträge wie der von *N. Lohfink*, Das Königtum Gottes und die politische Macht, in: *ders.*, Das Jüdische am Christentum, 71ff, würden erheblich gewinnen, wenn auf die geradezu penetrant patriarchalische Sprache verzichtet würde; vielleicht wäre die Bannung des Sexismus (auch in der Sprache) auch ein Merkmal einer Kontrastgesellschaft . . .

-politisch schwierigen Zeit von (neuen) Strukturen, Ämtern und Diensten reden kann und muß, zeigt z. B. L. Boff in seinem Buch „Und die Kirche ist Volk geworden“²⁵. Erhellend scheint mir in diesem Zusammenhang auch, was E. Dussel zum Verhältnis von Institution und Prophetie schreibt: „Im Endreich wird es keine institutionelle Kirche und kein Charisma geben“²⁶. Und er fährt fort: „Doch vorläufig, in der Zeit der Geschichte, trägt die Kirche wesentlich diesen Widerspruch (im genauen Sinn des Wortes) in sich, dessen Lösung erst im Reich erfolgen wird. Ein Widerspruch, ein Gegensatz zwischen ihren beiden Gestaltungselementen: Institution – Prophetie. Dienstleistungen sind für die Kirche notwendig als ihre geschichtliche Verkörperung; ohne solche Einrichtungen wird es auch keine Prophetie und keine Charismen geben. Wenn sich aber die Sünde in die Institution einschleicht (und da ihre Träger Menschen sind, wird es nicht ohne das abgehen können), tritt der Widerspruch auf: Die Institution erklärt das Charisma zu ihrem Feind.“²⁷ Frage: Steht die Kontrastgesellschaft der Brüder Lohfink näher der Institution oder näher dem Charisma, oder muß nicht auch sie – als Gesellschaft in der Zeit der Geschichte und aus Menschen bestehend – notgedrungen diesen Widerspruch in sich tragen? Die Brüder Lohfink würden viel vom beängstigenden und elitären Eindruck, den die Kontrastgesellschaft bei manchen Kritikern erweckt, korrigieren können, wenn sie vermehrt auch noch diesen Widerspruch zur Sprache brächten.

Die Bemühungen der letzten Jahre um eine *sozial-historische Lektüre der Bibel* sollten nicht so schnell wieder in Vergessenheit geraten²⁸. Wenn man die frühjüdische Gesellschaft, die sich als „Kontrastgesellschaft“ versteht oder verstehen soll, näher untersucht, stellt man – besonders in der Diaspora – nicht nur das Phänomen der Proselyten fest²⁹; den Proselyten zahlenmäßig weit überlegen waren „Sympathisanten“, „Heiden, die zwar die Synagogengottesdienste besuchten, sich an den jüdischen Monothelismus hielten und auch einen Teil des Zeremonialgesetzes auf sich nahmen, aber nicht den Schritt des vol-

²⁵ Ekklesiogenesis, Düsseldorf 1987.

²⁶ E. Dussel, Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Freiburg/Schweiz 1985, 228. Kommt das Problem der „Dienste und Ämter“ – sonst doch gern ein Steckenpferd gerade von Neutestamentlern – deswegen so selten in den Schriften der Brüder Lohfink vor, weil die „Kontrastgesellschaft“ gewisse eschatologische Vorbehalte ignoriert oder überspringt?

²⁷ Ebd.

²⁸ Vgl. dazu u. a. J. Pfammatter – F. Furger (Hrsg.), Methoden der Evangelien-Exegese (Theologische Berichte XIII), Zürich – Einsiedeln – Köln 1985, bes. die einschlägigen Aufsätze von H.-J. Venetz und K. Füssel.

²⁹ Vgl. dazu die aufschlußreichen Darlegungen von K. G. Kuhn – H. Stegemann, in: Pauly/Wissowa, Suppl IX (1962) 1248–1283.

e) Beachtung
der Sozialgeschichte
der Bibel

len Übertritts zum Judentum durch die Beschneidung taten“³⁰. Unter diesen Sympathisanten – man nennt sie auch „Gottesfürchtige“ oder – nach dem Griechischen – „Sebomenoi“³¹ – war der Anteil der sozial Bessergestellten wesentlich größer als unter den Proselyten, die zum größeren Teil aus niedrigeren Volksschichten (z. B. Sklaven) kamen³². Das ist ja auch ein Stück Wirklichkeit einer konkreten Kontrastgesellschaft. Die Frage ist berechtigt, ob und inwiefern die Sebomenoi auch zur Kontrastgesellschaft gehören. Oder sind sie „Nutznießer“? – sie wollen dabeisein, aber doch nicht so ganz . . . Sicher ist, daß die Sebomenoi in der frühchristlichen Mission eine bedeutende Rolle gespielt haben³³. Ist nicht anzunehmen, daß auch die christliche Gemeinde so oder ähnlich ihre Sympathisanten und Sympathisantinnen hatte? Paulus rechnet damit, daß in Korinth auch „Uneingeweihte“ (idiōtai) und „Ungläubige“ (apistoi) den Gottesdienst besuchen (1 Kor 14). Sind sie bereits Kontrastgesellschaft? Gehören sie zur Kontrastgesellschaft? Stehen sie als gelegentliche (?) Gottesdienstbesucher bereits in einem gewissen Kontrast zu gängigen religiösen oder gar politischen Vorstellungen der Gesellschaft? Oder ist es sogar möglich, daß sie den Kontrast zur politischen Gesellschaft u. U. deutlicher leben und deutlicher zu spüren bekommen als manche „Eingeweihte“, die nach gängigen gesellschaftlichen Mustern in die Strukturen der „Kontrastgesellschaft“ integriert sind, wie eventuell die Gemeindeleiter, die Vorbeter, die Dolmetscher usw.?

f) Selbsthafte Sympathisanten – ein Teil der Jesusbewegung

Von Sympathisanten spricht man ja auch im Zusammenhang der *Soziologie der Jesusbewegung*. Die Rollen, die G. Theissen – und in seiner Folge die meisten Interpreten, die sich mit der „Jesusbewegung“ auseinandersetzen – innerhalb der Jesusbewegung analysiert, sind die der „Wandercharismatiker“, die der „selbsthaften Sympathisanten“ und die des „Menschensohnes“³⁴. Die von Jesus ins Leben gerufene Bewegung wandernder Charismatiker konnte ihre ethische Radikalität nur aufgrund der (materiellen) Basis in den selbsthaften Sympathisanten- oder Ortsgemeinden leben. Die *selbsthaften* Sympathisanten gehörten (soziologisch gesehen) unabdingbar zur *Jesusbewegung*. Die Jesusbewegung – und in ihrem Gefolge die Kirche – mißt sich also nicht allein an den

³⁰ A. a. O. 1260.

³¹ Vgl. P. Lampe, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte (WUNT 2/18), Tübingen 1987, bes. 53–63.

³² K. G. Kuhn – H. Stegemann, a. a. O. 266–267.

³³ Vgl. P. Lampe, a. a. O., aber auch die einschlägigen Stellen in Apg.

³⁴ G. Theissen, *Soziologie der Jesusbewegung* (TEH 194), München 1977, 14–32, bes. 21–26.

Wandercharismatikern, an den Jüngerinnen und Jüngern bzw. an den Zwölfen, sondern an dem ganzen soziologischen Phänomen der Jesusbewegung, miteinbegriffen die „Kompromisse“, die die Ortsgemeinden mit der Umwelt fast notgedrungen eingehen mußten, auch einzugehen sich erlauben konnten, da ja die Wandercharismatiker sich deutlich genug von der Umwelt abhoben³⁵. Von Anfang an gab es also in der Jesusbewegung verschiedene Ethosformen, verschiedene Intensitäten von Kontrast zur Gesellschaft, wobei aber auch innerhalb der Bewegung und später der christlichen Gemeinde die Konflikte vorprogrammiert waren³⁶.

3. Die bleibende Spannung

Es ist fraglich, ob die durch die verschiedenen Sozialformen (Wandercharismatiker – seßhafte Sympathisanten) bedingten Ethosformen einfach vereinheitlicht oder über den gleichen Leisten geschlagen werden dürfen. Haben in der Kirche alle an den wandernden Charismatikern das Maß zu nehmen, oder sind Kirchen mit Sympathievereinen oder Fanclubs zu vergleichen? Im Neuen Testament und durch die ganze Kirchengeschichte hindurch ist diese Spannung deutlich spürbar und hat unter je verschiedenen wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Gegebenheiten ganz verschiedene Formen von Dichotomien angenommen: lehrende Kirche – hörende Kirche; Mönchtum – Weltkirche; Priester – Laien; vollkommene – einfache Christen; Entscheidungskirche – Volkskirche usw. Immer handelt es sich aber um eine Art von Zwei-Klassen-Ethik. Das mag ärgerlich sein, wegdiskutieren läßt sich das aber nicht. Ist jeweils einer der Spannungspole aufzugeben, oder ist ein „gesunder Weg der Mitte“ zu suchen?

Vor Jahren hat R. Strunk unter dem Titel „Nachfolge Christi. Erinnerungen an eine prophetische Provokation“³⁷ ein Buch veröffentlicht, in dem er dem Motiv der Nachfolge Christi nachgeht, ausgehend von den biblischen Grundlagen über die verschiedenen Frömmigkeitsformen im Laufe der Kirchengeschichte bis in unsere Zeit hinein, wobei er stets die jeweiligen sozialen, politischen und religiösen Kontexte mit einbezieht. *Nachfolge*,

³⁵ G. Theissen, a. a. O. 26.

³⁶ Ebd. Ob es richtig ist, von einem „abgestuften Ethos“ zu sprechen, braucht hier nicht diskutiert zu werden. – Wenn es auch richtig ist, daß besonders im Matthäus- und im Johannesevangelium die nachösterliche Gemeinde in der Jüngerschar ein Bild ihrer selbst erkannte und Berufungsgeschichten als Paradigmen für das Christwerden betrachtete (vgl. dazu H. Merklein, Der Jüngerkreis Jesu, in: K. Müller [Hrsg.], Die Aktion Jesu und die Re-Aktion der Kirche. Jesus von Nazaret und die Anfänge der Kirche, Würzburg 1972, 99–100), ist die paränetische Stoßrichtung eines solchen Vorgehens doch nicht zu übersehen und müßte gerade deswegen wiederum mit dem historischen Sachverhalt konfrontiert werden.

³⁷ München 1981.

Nachfolge als christliches Symbolhandeln

von R. Strunk als *christliches Symbolhandeln* angesehen³⁸ – in Analogie zu den Symbolhandlungen Jesu³⁹ –, beschreibt ein Verhalten, das immer nur konkret und nur in ihren jeweils bestimmten geschichtlichen Ausprägungen darstellbar ist⁴⁰. Deshalb sperrt sie sich auch gegen alle Verallgemeinerungen und geschichtsvergessenen Systematisierungen. Nachfolge, als christliches Symbolhandeln verstanden, „trägt immer die Farben und Konturen geschichtlicher Besonderheit an sich, sonst wird sie zwangsläufig farblos und verliert alle Konturen“⁴¹. Beispiele aus Geschichte und Gegenwart können das illustrieren und belegen. „Was Nachfolge sein kann, ist niemals unmittelbar zu beschreiben, auch nicht unmittelbar im Rückgriff auf neutestamentliche Texte, sofern diese normativ für sich genommen werden und der jeweilige geschichtliche Zusammenhang, aus dem heraus und in den hinein sie reden, abgeblendet oder vergessen wird. Die Möglichkeit und die Wirklichkeit einer Nachfolge Christi klärt sich nur mittelbar im konkreten Spiel jener Kräfte, Interessen und Konflikte, die eine geschichtliche Situation ausmachen. Von der Nachfolge muß deshalb präzise gesprochen werden. Präzise im Blick auf die klare, unverwechselbare Gestaltung des Lebens, die sich eben unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen als Nachfolge Christi zu erkennen gibt“⁴². Als Beispiel führt R. Strunk die Gestalt und Lebensgeschichte eines M. L. King an: „Daß gerade er (M. L. King) in zahllosen Fällen von Predigt und Unterricht als Paradigma für ein bestimmtes und eben nicht allgemeines Leben in der Nachfolge Christi herangezogen wurde und wird, zeigt zweierlei. Erstens: Solches Leben, das eindeutig gekennzeichnet wird von einer Kontinuität christlichen Symbolhandelns im beschriebenen Sinne, ist jedenfalls nicht die Regel. Zweitens: Die Bestimmtheit dieses Lebens und dieses Symbolhandelns in der Nachfolge Christi sprengt den Rahmen einer allgemeinen evangelischen Ethik und zerstört und negiert diese trotzdem nicht. Sie muß deshalb von ihr auch nicht in Frage gestellt oder tendenziell unterbunden werden. Mit dem Aufbau einer Zwei-Klassen-Ethik hat beider Verhältnis zueinander jedenfalls nichts zu tun“⁴³.

³⁸ A. a. O. 242–261.

³⁹ A. a. O. 244–250; vgl. dazu auch M. Trautmann, *Zeichenhafte Handlungen Jesu. Ein Beitrag zur Frage nach dem geschichtlichen Jesus* (fzb 37), Würzburg 1980.

⁴⁰ R. Strunk, a. a. O. 242.

⁴¹ Ebd.

⁴² A. a. O. 243.

⁴³ A. a. O. 251–252.

Die Schwierigkeit eines solchen Nachfolge-Begriffes liegt darin, daß er nicht mit der Kirche in eins gesetzt und so eben auch nicht zur allgemeinen christlichen Norm gemacht werden kann. Noch einmal sei betont, daß diese Auffassung eine gute Grundlage im Neuen Testament hat, nach welchem ja auch nicht ganze Gruppen oder Gemeinden in die Nachfolge gerufen werden, sondern jeweils immer nur einzelne⁴⁴.

Spannungsverhältnis
zwischen Nachfolge
und Kirche

Interessant wäre gewiß, eine genauere *Verhältnisbestimmung von Nachfolge und evangelischer Ethik* ins Auge zu fassen, eine Verhältnisbestimmung von *Nachfolge und Kirche*. Sicher ist, daß beide nicht identisch sind und beide in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen. Ob dieses Spannungsverhältnis nun konstitutiv oder historisch bedingt ist, tut dabei nicht viel zur Sache. Man lese dazu den einschlägigen Abschnitt im Kirchen-Buch von J. Moltmann⁴⁵. Moltmann sieht dieses Spannungsverhältnis eher historisch bedingt durch die Entwicklung zur Großkirche und die damit verbundene Übernahme universaler und allgemeiner Formen. Sie war auf immer wieder aufstehende radikale „Nachfolgegruppen“ geradezu angewiesen, wollte sie nicht zu einer „Religion der Gesellschaft“ degenerieren⁴⁶. Andererseits räumt Moltmann ein, daß auch Nachfolgegruppen die Großkirche brauchen: „Ohne die Großkirchen haben diese Gruppen keine Massenbasis. Ohne Wirkung auf die weltoffene Kirche verliert die Praxis der Weltverneinung ihren Bezug zur Welt“⁴⁷. Wenn dieses Spannungsverhältnis von Nachfolgegruppen zu den Großkirchen nicht konstitutiv, sondern historisch bedingt ist, muß Moltmann ja auch eine zeitliche Grenze setzen, an welcher dieses Spannungsverhältnis aufgehoben wird: „Großkirchen und Nachfolgegruppen bleiben in einer Art Doppelstrategie aufeinander angewiesen, solange das Prinzip der Gemeinde nicht realisiert werden kann“⁴⁸.

Weder Bedürfnis-
befriedigung noch
elitäres Sektengenetto

Nun, wie immer das faktische Gegenüber von verfaßten Kirchen und Nachfolgebewegungen näher zu bestimmen ist, wichtig ist, daß man es erkennt und bejaht, damit die Großkirchen nicht zu gesellschaftlichen Einrichtungen für religiöse Bedürfnisangelegenheiten und die Nachfolgegruppen nicht zu elitären Sekten werden. „Die verfaßten Kirchen sind darum gefragt, ob sie die bestimmten Herausforderungen in Gestalt von Nachfolgegruppen

⁴⁴ Vgl. dazu den immer noch lesenswerten Aufsatz von H. Merklein (Anm. 36).

⁴⁵ J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes*. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München 1975, 341–362.

⁴⁶ A. a. O. 350.

⁴⁷ A. a. O. 352.

⁴⁸ Ebd.

Nach Glaube,
Hoffnung und
Liebe von
Menschen und
Gemeinden fragen!

ernst zu nehmen bereit und in der Lage sind. Und Nachfolgegruppen sind gefragt, ob sie im Blick auf Kirche und Gesellschaft symbolisch oder aber normativ leben und handeln wollen“⁴⁹. Nachfolgegruppen (Basisgemeinden, Schalom-Gruppen, Kommunitäten usw.) sind weder Modell noch Rezept für künftige Lebensformen von Kirche und Gesellschaft, sie sind auch nicht eine gültige Alternative zur Institutionalisierung der Kirche. In symbolischer Gestalt leben sie Nachfolge Christi und pro-vozieren, d. h. rufen aus selbstverständlicher Institutionalisierung heraus und setzen einen Prozeß der Veränderung in Bewegung, ohne vorzuschreiben, wie dieser im einzelnen abzufließen und im Ergebnis auszusehen hätte⁵⁰. „Nachfolge als christliches Symbolverhalten ist ihrem Wesen nach nicht normativ und nicht institutionalisierbar; es sei denn genau um diesen Preis ihres Symbolcharakters“⁵¹. Zum Schluß muß darauf hingewiesen werden, daß, gerade was das Problem der Kirche anbelangt, viele grundsätzliche hermeneutische Fragen noch immer nicht geklärt sind, was ganz offensichtlich die Rezeption so schwierig macht. Hier nur soviel: Vielleicht weniger glanzvoll, dafür aber bestimmt hilfreicher ist jener Umgang mit Schrift und Tradition, der nicht nach Normen und Ideen sucht, die „dahinter“ stehen, sondern nach Menschen und Gemeinden, die seit Anfang und durch die Jahrhunderte hindurch den Glauben bezeugt, die Hoffnung gelebt und die Liebe praktiziert haben und mit denen heutige Christen und heutige Gemeinden in ein anregendes Gespräch treten könnten⁵².

⁴⁹ R. Strunk, a. a. O. 259.

⁵⁰ A. a. O. 260.

⁵¹ A. a. O. 259–260.

⁵² Abgeschlossen am 11. November 1987.