

Der Gemeinschaftsgedanke bei Jesus und in der Urkirche

Referat von Professor Dr. Gerhard Lohfink, Tübingen

I.

Unmittelbar nach der Jahrhundertwende, im Jahre 1901, veröffentlichte der evangelische Theologe *Paul Wernle* ein schon bald vielgelesenes Buch mit dem Titel: „Die Anfänge unserer Religion“¹. Es ist so charakteristisch für eine damals weit verbreitete Art, das Verhältnis Jesu zur Gemeinschaft zu bestimmen, daß ich einige der Thesen dieses Buches an den Anfang meines Referates stellen möchte².

Jesus war nach Paul Wernle der Entdecker dessen, was immer und ewig das Wesen des Menschen ausmacht. Er wandte sich mit seiner Verkündigung deshalb nicht an eine bestimmte Gruppe von Menschen, sondern an „den Menschen überhaupt“. Er tat dies, indem er an die innerste Einsicht des Menschen, an das Gewissen, appellierte. Das Gewissen aber ist „seiner Natur nach individuell“, meint Paul Wernle. Deshalb konnte Jesus die Menschheit insgesamt nur erreichen, indem er den je Einzelnen ansprach und ihn auf sein eigenes Gewissen verwies. Jesus brachte so die *Unmittelbarkeit des Einzelnen zu Gott* in das menschliche Bewußtsein.

Kirche, Dogma und Sakramente sind nach Paul Wernle bei einem solchen Verhältnis des Einzelnen zu seinem Gott überflüssig. Sie seien in der Verkündigung Jesu nicht einmal ansatzweise vorhanden gewesen. Jesus habe seine Hörer von jeder Vermittlung der Religion durch ein Kollektiv erlöst und sie in ihre sittliche Autonomie eingesetzt.

Das alles bedeute freilich keine Gemeinschaftsfeindlichkeit. Die Zugehörigkeit zu Jesus und das „Halten der Gebote“ schaffe ganz von selbst eine *ideelle* Gemeinschaft, die ihrem Wesen nach geistig sei. Sofort nach Ostern begann denn auch nach Paul Wernle der Niedergang der Religion Jesu, das heißt dessen, was er verkündet und verkörpert hatte. Äußere Organisation, Formulierung von Dogmen, Verkirchlichung, rechtliche Fixierungen — das alles war und ist Verrat an Jesus.

Ich bräuchte die Position von Paul Wernle hier nicht darzustellen, wenn sie nicht exemplarisch wäre für eine breite Strömung liberaler Theologie am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Die Idee, daß die Kirche Jesu eigentlich nur unsichtbar sein könne, daß die wahre Kirche eine *societas in cordibus* sein müsse, war damals in der protestantischen Theologie weit verbreitet.

War sie es nur damals? Die individualistische Position der liberalen Theologie, wie sie sich uns bei Paul Wernle gezeigt hat, ist noch heute in vielen Ablegern und Metamorphosen wirksam. So schrieb vor nur wenigen Jahren der evangelische Neutestamentler *Erich Gräßer*, dessen ekklesiologische Position im übrigen keineswegs der von Paul Wernle gleichgesetzt werden darf, folgendes³:

„Mit Jesu Heilsbotschaft findet eine völlige Umgewichtung vom Kollektiv auf den einzelnen statt. Die individuierende Tendenz ist [bei Jesus] überall mit Händen zu greifen. Die Präfiguration des alttestamentlich-jüdischen Gottesverhältnisses, konstituiert durch die Relation Jahwe / Volk, Bund, Kult, Tora verliert ihre normierende Kraft. Jesus greift kritisch durch sie hindurch und hinter sie zurück bis zu der allein ausschlaggebenden Grundsituation und -relation: ‚Gott — einzelner‘, ‚Vater — Menschensohn (= Mensch)‘.“ — Wenn ich Erich Gräßer richtig verstanden habe, behauptet er damit: Der Gedanke des Gottesvolkes hat bei Jesus keine Bedeutung mehr.

Wir können Positionen dieser Art nicht für irrelevant erklären, etwa mit dem Urteil: Das ist eben ein für bestimmte Spielarten protestantischer Theologie typischer Zug von Individualismus, den es in der katholischen Kirche niemals gegeben hat und der heute auch in den protestantischen Kirchen weitgehend überwunden ist! — Denn es könnte ja durchaus sein, daß die katholische Kirche zwar an Begriffen, Formeln und Institutionen festgehalten hat, die ursprünglich einmal von einem intensiven Gemeinschaftsgedanken geprägt waren, daß diese Begriffe, Formeln und Institutionen dann aber (unbewußt) allmählich viel individualistischer interpretiert und gelebt wurden, als sie einst gedacht waren. Und es könnte ja sein, daß die individualistische Heilsvorstellung der Theologie des späten 19. Jahrhunderts noch längst nicht überwunden ist, sondern unsere Seelsorgskonzeptionen, unsere Vorstellungen von Kirche und Gemeinde und unser

konkretes Zusammenleben mehr durchtränkt, als wir überhaupt ahnen.

Vor kurzem ging durch die Zeitungen eine Nachricht, die mitteilte, daß es jetzt in Berlin von kirchlicher Seite ein rollendes Einsatzkommando gäbe. Genauer: einen mit Funk ausgestatteten Wagen, in dem ein Pfarrer, ein Arzt und ein Psychologe bei Tag und bei Nacht sofort herbeigerufen werden könnten.

Das klingt hochmodern: die Kirche sozusagen an der Front, oder: moderne Technik im Einsatz für das Reich Gottes! In Wirklichkeit ist dieser kirchliche Einsatzwagen ein höchst fragwürdiges Symbol dessen, was die Kirche in unserer Gesellschaft weitgehend geworden ist: Betreuungskirche für den Einzelnen; Institution, die „freie Angebote“ an eine Summe von Individuen macht.

Das entspricht genau der Situation unserer Konsumgesellschaft, die *Gisbert Greshake* kürzlich mit einem großen Einkaufszentrum verglichen hat: Jeder fährt mit seinem Wägelchen herum und wählt sich das, was ihm gefällt und wonach er Bedürfnisse hat⁴. Es gibt in dem riesigen „Einkaufszentrum Bundesrepublik“ neben vielem anderen auch eine Abteilung, in der für den Einzelnen *religiöse* Angebote gemacht werden. Hierfür sind die Kirchen zuständig. Diese Ecke will die Gesellschaft durchaus besetzt haben. Das Warenangebot soll ja komplett sein. — Mir scheint das rollende religiöse Einsatzkommando in Berlin ein geradezu perfektes Symbol dieser betreuenden, versorgenden, die Menschen in ihrer Anonymität belassenden *Angebotskirche* zu sein.

Es wäre jetzt leicht, mit ähnlichen Beispielen weiterzumachen. Ich möchte das jedoch nicht tun. Denn eine solche Kritik wird leicht einseitig und sie ist stets in der Gefahr, ungerecht zu werden. Worum es mir ging, war folgendes: Wir sollten uns nicht zu sicher sein, daß die Frage nach der Gemeinschaft für uns gar kein Problem darstelle, da die katholische Kirche ja immer am Gemeinschaftsgedanken festgehalten habe — an dem Gedanken sichtbarer, greifbarer Gemeinschaft. Natürlich stimmt es: Katholizismus besagt von seinem Wesen her *greifbare, heilsvermittelnde Gemeinschaft*⁵. Unsere Kirche hat das nie bestritten und nie wirklich vergessen. Aber es ist die Frage, ob sie ihre eigenen Traditionen in diesem Punkt nicht doch

teilweise überlagert, verstellt und viel stärker aus dem Blick verloren hat, als sie selbst weiß.

Unsere katholische Tradition — wo könnten wir sie besser und ursprünglicher haben als in der Heiligen Schrift? Und wo könnte sie ursprünglicher und klarer aufleuchten als in der Praxis Jesu selbst? Fragen wir deshalb einmal zurück: Wie steht Jesus zur Gemeinschaft? Hat er sich wirklich nur an den Einzelnen gewandt? Hat er den Gemeinschaftsgedanken, der im Selbstverständnis Israels eine so außerordentliche Rolle spielte, wirklich beiseitegeschoben? Hat er tatsächlich den Gedanken des Gottesvolkes aufgegeben? — Hier stellt sich eine Vielzahl höchst schwieriger Fragen, deren Beantwortung in der Exegese noch immer umstritten ist. Ihre Beantwortung würde aber Licht werfen auf unsere heutige Situation und könnte den Weg, den wir zu gehen haben, erhellen. Ich möchte im folgenden eine Antwort versuchen. Wie steht Jesus zur Gemeinschaft?

II.

Als Jesus mit seiner Predigt beginnt, ist ihm der Boden schon vorbereitet. Vorangegangen ist ja die Umkehrpredigt des Täufers, die in Israel außerordentliches Aufsehen erregt und viele erschüttert hat. Jesus unterscheidet sich zwar von Johannes dem Täufer in einem entscheidenden Punkt: Er predigt nicht das bevorstehende Feuergericht, sondern er verkündet das nahe Heil. Andererseits aber hat Jesus mit dem Täufer auch wieder vieles gemeinsam. Und vor allem: Er betrachtet den Täufer als von Gott autorisiert (vgl. Mk 11, 30) und nennt ihn den „Größten aller Menschen“ (Mt 11, 11 par Lk 7, 28). Wahrscheinlich hat Jesus, bevor er mit seiner Heilsbotschaft auftritt, sogar eine Zeitlang wie Johannes am Jordan getauft (vgl. Joh 3, 22. 26; 4, 1). Das alles — seine Gemeinsamkeiten mit dem Täufer, seine außerordentliche Hochschätzung des Täufers und seine eigene Tauf-tätigkeit — läßt sich nur dann wirklich erklären, wenn Jesus eine Zeitlang selbst Täuferschüler gewesen ist oder doch wenigstens mit der Täuferbewegung innerlich und äußerlich aufs stärkste verbunden war⁶.

Nun wendet sich der Täufer aber gerade an Israel. Er will Israel angesichts des nahen Endes sammeln und zurüsten. Wenn er mit dem

Wort „Sagt nicht, wir haben ja Abraham zum Vater“ (Mt 3, 9 par Lk 3, 8) die religiöse Selbstsicherheit des Volkes zerstört, so setzt das gerade *Israel* und niemand anderen als Adressaten seiner Predigt voraus. Dem Täufer geht es um das Schicksal des Gottesvolkes. Es geht ihm um die Existenz Israels so wie es damals den Pharisäern, den Essenern und den Zeloten um die Existenz Israels geht. All diese Gruppen und Bewegungen bemühen sich letztlich um die Erneuerung Israels, um die Sammlung des wahren Israel, um ein Israel, das den Willen Gottes tut. In heutiger Begrifflichkeit könnte man auch sagen: Vielerlei Gruppen und Bewegungen sind damals in Israel auf der Suche nach der wahren Identität des Gottesvolkes⁷.

Und genau in diese geschichtliche Konstellation ist nun auch Jesus mit seiner Botschaft und seiner Praxis einzuordnen. Wir tun damit der Einmaligkeit und Göttlichkeit seiner Sendung keinen Abbruch. Auch Jesus will das Volk Gottes sammeln. Auch Jesus will Israel bereitmachen für Gott. Auch Jesus will Antwort geben auf die tiefe Identitätskrise Israels. Es ist allerdings eine Antwort, die unendlich tiefer reicht als alle anderen Antworten, die damals versucht wurden.

Bereits die Verbundenheit Jesu mit dem Täufer wirft also erstes Licht auf das *gemeinschaftsbezogene*, genauer: auf das *israelbezogene* Auftreten Jesu. Noch viel deutlicher spricht freilich ein zweites Phänomen: Jesus hat — wohl aus einem größeren Jüngerkreis — zwölf Jünger ausgewählt und sie paarweise ausgesandt (Mk 3, 13—19; 6, 6b—13).

Daß Jesus gerade *zwölf* Jünger auswählt, ist deutlich eine Zeichenhandlung, die den Anspruch Jesu auf ganz Israel und seine Hinwendung zu ganz Israel ausdrücken soll⁸. Diese Zeichenhandlung ist besonders dadurch signifikant, daß zur Zeit Jesu ja längst nicht mehr alle zwölf Stämme existieren. Nach zeitgenössischer Anschauung gibt es nur noch $2\frac{1}{2}$ Stämme: Juda, Benjamin und die Hälfte von Levi. Innerhalb dieses Vorstellungshorizonts zeigt die Einsetzung von *zwölf* Jüngern: Jesus will nicht nur die Sammlung Israels, sondern die Wiederherstellung des verlorenen und zerstreuten Israel.

Wir müssen aber noch weitergehen: Jesus wendet sich mit seiner Verkündigung nicht nur betont an Israel, er wendet sich sogar *ausschließ-*

lich an Israel. Eine Heidenmission hat Jesus nicht ins Auge gefaßt. Ausdrücklich gebietet er — dem Matthäusevangelium zufolge — denen, die er aussendet: „Geht nicht zu den Heiden, betretet keine Stadt der Samariter, sondern geht zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (Mt 10, 5 f; vgl. 15, 24).

An diese Regel hält sich Jesus auch selbst. Er betritt zwar mehrfach heidnisches Gebiet, aber nicht, um dort das Reich Gottes zu predigen. Begegnungen mit Heiden sind bei Jesus sporadisch und werden von ihm nicht bewußt herbeigeführt. Und gerade diese Begegnungen zeigen dann, wenn sie stattfinden, daß es Jesus — bei aller Offenheit für die Heiden — ausschließlich um Israel geht. Die heidnische Frau aus Syrophönizien, die Jesus um die Heilung ihrer Tochter bittet, wird von ihm zunächst zurückgewiesen. Und zwar mit dem überaus bezeichnenden Wort: „Laß zuerst die Kinder satt werden!“ (Mk 7, 27). Jesus ist den Heiden gegenüber also selbst mit seiner Wunderkraft zurückhaltend. Seine Macht, in Zeichen und Wundern das Reich Gottes gegenwärtig zu machen, soll den *Kindern Israels* zugutekommen. Um das Heil der Heiden macht sich Jesus keine Sorgen:

„Ich sage euch: Viele werden von Osten und von Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Reich der Himmel [= im Reich Gottes] zu Tische liegen“ (Mt 8, 11 par Lk 13, 28 f).

Jesus greift mit diesem Wort prophetische Vorstellungen auf, die mit einer „Völkerwallfahrt“ nach Jerusalem rechnen, sobald Israel zum wahren Gottesvolk geworden ist⁹. Die prophetische Vorstellung von der Völkerwallfahrt kommt ganz ohne den Missionsgedanken aus: Die Heiden werden, fasziniert von dem Heil, das in Israel sichtbar wird, ganz von selbst zum Gottesvolk hingetrieben. So zeigt gerade die Vorstellung von der Völkerwallfahrt, mit welcher Selbstverständlichkeit sich Jesus auf das Heil Israels konzentriert. Alles andere wird Gott dann schon herbeiführen.

Die Vorstellung einer eschatologischen Völkerwallfahrt hat Jesus also den Propheten entnommen. Hingegen vermeidet er strikt eine Vorstellung, die er ebenfalls bei den Propheten vorfand: die Vorstellung vom *heiligen Rest Israels*¹⁰. Wir wissen heute, daß gerade diese Vor-

stellung zur Zeit Jesu theologisch hochaktuell war: Die Essener von Qumran deuteten die Existenz ihrer Gemeinschaft inmitten Israels mithilfe des Restgedankens. Sie verstanden sich selbst als den von Gott erwählten, heiligen Rest Israels; alle übrigen Juden, die nicht ihrer Gemeinschaft angehörten und die sich nicht mit ihnen heiligten, galten ihnen als *massa perditionis*. Sie selbst betrachteten sich als „Söhne des Lichtes“, alle übrigen aber als „Söhne der Finsternis“.

Es ist äußerst aufschlußreich, daß Jesus diesen Restgedanken gerade nicht aufgegriffen hat, um sein Handeln an Israel zu deuten. Jesus will *Gesamt-Israel* zusammenführen und wieder zu einer Gemeinschaft vor Gott machen. Wahrscheinlich hat er seine Jünger ganz bewußt aus den verschiedensten Teilen des Landes und aus den verschiedensten Gruppierungen des damaligen Judentums ausgewählt, um die Sammlung *aller* Israeliten augenfällig zu machen. Seine Jüngerschar muß eine „bunte Mischung“ gewesen sein — von dem Zöllner Levi (Mk 2, 14) bis zu Simon, dem Zeloten (Lk 6, 15). Mit einem Zöllner und einem Zeloten waren die gegensätzlichsten Kräfte, die es damals überhaupt in Israel gab, in einer Gruppe vereint, denn die Zöllner arbeiteten ja mit den Römern zusammen, die Zeloten hingegen lehnten die römische Besatzungsmacht als unvereinbar mit der Herrschaft Gottes aufs schärfste ab.

Jesus will jedoch das von Partei- und Gruppenkämpfen zerrissene Israel wieder zusammenführen, und deshalb geht er zu Zöllnern und Zeloten, zu den Armen und zu den Reichen, zu der Landbevölkerung Galiläas und in die Hauptstadt Jerusalem.

Genau an dieser Stelle muß nun auch von der Hinwendung Jesu zu den Kranken gesprochen werden. Man hätte die Krankenheilungen Jesu, die offensichtlich in seiner Tätigkeit einen ganz beträchtlichen Platz einnehmen, noch nicht richtig begriffen, wenn man sie lediglich als Heilungswunder an Einzelnen aus Mitleid mit ihrer Krankheit verstehen würde.

Die Krankenheilungen sollen die schon hereinbrechende Gegenwart des kommenden Reiches sichtbar machen: „Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist ja das Reich Gottes schon zu euch gekommen“ (Lk 11, 20 par Mt 12, 28). Jesu Krankenheilungen

hängen also damit zusammen, daß dort, wo das Reich Gottes hereinbricht, die Krankheit einfach aufhören muß.

Untrennbar verbunden mit diesem eschatologischen Aspekt der Krankenheilungen ist nun aber ihr Gemeinschaftsbezug: Sie dienen der Wiederherstellung des Gottesvolkes, in welchem es in der eschatologischen Heilszeit keine Kranken mehr geben darf. Wenn es in Lk 7, 22 par Mt 11, 5 heißt:

„Blinde sehen,
Lahme gehen,
Aussätzige werden rein,
Tauben hören,
Tote stehen auf,
Armen wird die Frohe Botschaft verkündet“,

so ist das Anspielung auf die Heilsverheißungen bei Jesaja, die offensichtlich den entscheidenden Schrift hintergrund darstellen, mit dessen Hilfe Jesus seine eigene Botschaft und Praxis deutet. Bei Jesaja aber sind die genannten Heilungsphänomene gerade ein integrierender Teil der endzeitlichen Wiederherstellung Israels (vgl. besonders Jes 35).

Auch die Krankenheilungen Jesu zielen also unmittelbar auf die Sammlung und Wiederherstellung des Gottesvolkes. Im endzeitlichen Volk Gottes darf niemand vom Heil ausgeschlossen sein: weder die Außenseiter, noch die Kranken, noch die Sünder.

Und so stößt man bei Jesus immer wieder, oft ganz unerwartet, auf den Willen zur *Sammlung Israels*. Ich möchte Ihnen hierfür nur noch einen einzigen Text vor Augen stellen, nämlich das Vaterunser. Dort beten wir: „Geheiligt werde dein Name!“ (Mt 6, 9) Viele Christen verstehen das so: Sie — die Beter — sollen den Namen Gottes heiligen. In Wirklichkeit ist hier jedoch gar nicht der Mensch das logische Subjekt, sondern Gott. *Gott selbst* soll seinen Namen heiligen. Aber was heißt das? Die Antwort gibt das 36. Kapitel bei Ezechiel: Dort ist davon die Rede, daß durch die Zerstreung Israels unter die Heiden der Name Gottes entweiht worden ist. Denn die Heiden sagen ja jetzt überall: Das also ist das Volk Jahwes! Dieser Jahwe muß ein erbärmlicher Gott sein, da er sein eigenes Volk nicht vor dem Verlust seines Landes bewahren konnte! (vgl. Ez 36, 20). In dieser Situation spricht Gott durch Ezechiel:

„Nicht euret wegen handle ich, Haus Israel, sondern um meines heiligen Namens willen, den ihr bei den Völkern entweiht habt, wohin ihr auch gekommen seid. Meinen großen, bei den Völkern entweihten Namen, den ihr mitten unter ihnen entweiht habt, *werde ich wieder heiligen*. Und die Völker — Spruch Gottes, des Herrn — werden erkennen, daß ich der Herr bin, wenn ich mich an euch vor ihren Augen als heilig erweise. Denn ich hole euch heraus aus den Völkern, *ich sammle euch* aus allen Ländern und bringe euch in euer Land“ (Ez 36, 22—24).

Der Text zeigt deutlich: *Gott selbst* heiligt seinen Namen. Und zwar heiligt er seinen Namen dadurch, daß er Israel in der Endzeit von überallher sammelt, es erneuert und es wieder zu einem heiligen Volk macht. „Geheiligt werde dein Name“ — das heißt also nichts anderes als: „Sammle und erneuere dein Volk! Laß es wieder zum wahren Gottesvolk werden!“ Offensichtlich ist Jesus überzeugt, daß diese endzeitliche Sammlung des Volkes durch Gott schon *jetzt* begonnen hat, genauso wie das Kommen des Reiches bereits *jetzt* geschieht. Und Jesus ist überzeugt, daß die Sammlung des Volkes und das Kommen des Reiches *durch ihn selbst* geschehen. Denn wo er handelt, da handelt Gott. Gerade das ist das Geheimnis Jesu.

Unsere letzten Überlegungen haben wohl gezeigt: Man kann die Frage nach dem Gemeinschaftsgedanken bei Jesus gar nicht beantworten, wenn man nicht den alttestamentlichen Hintergrund ständig mitbedenkt. Im ganzen gibt es genügend Hinweise, daß es Jesus um die endzeitliche Sammlung und Zurüstung des Gottesvolkes ging. Seine gesamte Praxis und Verkündigung läßt sich nur so wirklich begreifen und einordnen.

Wenn die uns überlieferten Jesusworte die Sammlung Israels kaum explizit zum Thema machen (vgl. allerdings Mt 23, 37 par Lk 13, 34; Mt 12, 30 par Lk 11, 23), so ist dies allein dadurch zu erklären, daß für Jesus offenbar der Reich-Gottes-Gedanke die Sammlung des Volkes als Selbstverständlichkeit impliziert.

In der exegetischen Diskussion wird immer wieder betont, daß Jesus den Reich-Gottes-Begriff ganz *universal* verstanden habe und ihn von allen *jüdisch-nationalen* Inhalten gereinigt habe. Daran ist vieles rich-

tig. Es gibt bei Jesus keinerlei national-restaurative Züge. Jesus läßt zum Beispiel im Vaterunser nicht um die Befreiung des Landes beten. Im Begriff des Reiches Gottes ist auch wirklich *Universalität* angelegt; nur so wird später das Phänomen „Heidenmission“ überhaupt möglich. Trotzdem darf aber nicht übersehen werden, daß der jesuanische Begriff des Gottesreiches seinen Sitz im Leben nirgendwo anders als in der Zuwendung Jesu zu Israel hat. Es geht ja darum, daß sich die Herrschaft Gottes ganz durchsetzt, daß sie *sichtbar* in Erscheinung tritt. Und wo kann sich diese Sichtbarkeit, diese Wahrnehmbarkeit der Herrschaft Gottes passender realisieren als am Volk Gottes? In den Heilstaten Jesu an Israel, in seinen Dämonenaustreibungen, in seinen Krankenheilungen, in seiner Annahme der Sünder leuchtet die Gottesherrschaft schon jetzt auf. „Gottes eschatologische Herrschaft sollte nicht allgemein und schlechthin in der Welt sein, sondern sie sollte ein konkretes, seit alters erwähltes und in seinen Umrissen klar definiertes Volk betreffen“, schreibt *Karlheinz Müller* zu Recht¹¹.

Es muß nachdenklich machen, mit welcher Selbstverständlichkeit Matthäus später formulieren kann, daß das Reich Gottes Israel weggenommen und einem anderen Volk gegeben wird (Mt 21, 43; vgl. 8, 12 „die Söhne des Reiches“). Das Auffällige an dieser Formulierung ist die eindeutige Bindung der Gottesherrschaft zuerst an Israel und später an ein *anderes Volk* (Singular!). Es wird nicht etwa gesagt: „an andere Völker“. Die Gottesherrschaft setzt also offenbar immer ein Volk, ein Gottesvolk voraus, in welchem sie sich durchsetzen und in welchem sie aufleuchten kann (vgl. auch Dan 7, 13 f). Man darf die Texte des Neuen Testaments eben nicht mit der Brille jenes theologischen Individualismus lesen, der sich Reich Gottes nur als universale, innere Wirklichkeit in den Seelen gottgläubiger Menschen, die als Einzelne über die Welt zerstreut sind, vorstellen konnte.

Grundlegend für die alttestamentliche Theologie ist nun einmal, daß sich Gott aus den vielen Völkern, die es in der Welt gibt, ein einziges Volk aussucht, um dieses eine Volk zum Zeichen des Heiles zu machen. Der Blick auf die übrigen Völker ist damit keineswegs verstellt. Die übrigen Völker werden ja dann, wenn das Gottesvolk als Zeichen unter den Völkern aufleuchtet (vgl. vor allem Jes 2, 1—3), vom Gottesvolk lernen, ja sie werden in Israel zusammenströmen, um in Israel und vermittelt durch Israel an der Herrlichkeit Gottes Anteil zu be-

kommen. Das alles kann aber nur dann geschehen, wenn Israel als *Zeichen des Heils* wirklich erkennbar wird, wenn das Heil Gottes das Volk vernehmbar, greifbar, ja sichtbar verwandelt hat.

Jesus hat sich das zu sammelnde Volk nicht als eine rein geistige, rein religiöse Gemeinschaft — als eine *societas in cordibus* — vorgestellt. Ich halte das für eine der schlimmsten Fehldeutungen, die man Jesus überhaupt antun kann. Die Nachfolge, in die Jesus rief, war keine unsichtbare Nachfolge, sein Essen mit den Sündern war kein unsichtbares Essen, seine Krankenheilungen waren keine unsichtbaren Heilungen — genausowenig, wie sein blutiger Tod am Kreuz ein unsichtbares Geschehen war.

Die Sammlungsbewegung Jesu ist etwas sehr Konkretes und Sichtbares. Daß Jesus dieser Bewegung keine festumrissene, institutionell geprägte Form gibt, hat nichts mit „unsichtbarer Gemeinschaft“ zu tun, sondern allein damit, daß es ja um Israel geht, das als Gemeinschaft vor Gott (wenn auch als eine kranke und zerrissene Gemeinschaft) längst existiert.

Halten wir also fest: Gott sucht sich aus den vielen Völkern der Welt ein einziges Volk aus, um gerade dieses Volk zum sichtbaren Zeichen des Heils zu machen. Gott setzt also, biblischer Theologie zufolge, seine Herrschaft, die prinzipiell die ganze Welt umfaßt, gerade in der Weise durch, daß er ganz klein anfängt: bei einer Familie (biblisch gesprochen: bei Abraham), bei einem Clan, bei einer Gruppe, bei einem kleinen Volk. Nur kraft dieser göttlichen Pädagogik bedeutet Gottesherrschaft nicht Vergewaltigung der Welt, sondern Ruf in die Freiheit; ein Ruf, ja geradezu eine Verlockung, dem Beispiel derer zu folgen, die zuerst herausgerufen wurden.

Jesus muß sich diese prophetische Deutung der Geschichte Gottes mit der Welt, dieses Verständnis der Erwählungsgeschichte Israels, zutiefst zueigen gemacht haben. Denn er gibt auch dann, da sich Israel als ganzes seinem Ruf versagt, den Gemeinschaftsgedanken, das heißt den Gedanken, daß die Gottesherrschaft ein *Volk* haben muß, nicht auf, sondern konzentriert sich nun auf seinen Jüngerkreis. Er bindet also jetzt die Gottesherrschaft, ohne Gesamt-Israel aus dem Blick zu verlieren, an seine Jüngergemeinde: „Fürchte dich nicht, du kleine Herde, denn es hat eurem Vater gefallen, euch das Reich zu geben“ (Lk 12, 32; vgl. 22, 29).

III.

Wir sind also jetzt an der Stelle angekommen, wo unbedingt über den Jüngerkreis Jesu gesprochen werden muß¹². Eine wichtige Funktion des Jüngerkreises war bereits zur Sprache gekommen: Die Jünger, vor allem die Zwölf, sind zunächst einmal *Instrument* der Sammlung Israels. Nachdem jedoch Israel *als ganzes* die Botschaft Jesu nicht annimmt, wächst dem Jüngerkreis noch eine andere Funktion zu. Er bekommt nun die Aufgabe, das zu realisieren, was eigentlich in Gesamt-Israel hätte geschehen sollen: Annahme des Evangeliums vom Gottesreich, Umkehr, Sammlung zu einer brüderlichen Gemeinschaft. Die Intention Jesu ist offensichtlich, daß sich der Jüngerkreis dabei nicht abschließt und sich auch nicht gegen Israel zusammenschließt, sondern daß er für Israel geöffnet und ständig auf ganz Israel ausgerichtet bleibt.

Wegen dieser tiefgreifenden Korrelation zwischen dem Jüngerkreis und Israel ist es müßig zu fragen, ob die ethischen Anweisungen Jesu nur für den Jüngerkreis oder für ganz Israel gedacht sind. Das Ethos der „Bergpredigt“ soll im Jüngerkreis gelebt werden, es ist aber zugleich Ethos für das ganze Volk. Diese Spannung hängt eben damit zusammen, daß der Jüngerkreis auf Israel hin offen ist, daß er Israel präfiguriert, daß er Gesamt-Israel zeichenhaft darstellt.

Jedenfalls ist die „Bergpredigt“ — dieser Begriff steht hier als Sammelbezeichnung für die gesamte ethische Unterweisung Jesu — nicht an den isolierten Einzelnen oder, was letztlich dasselbe ist, nicht an die Menschheit als ganze gerichtet. Der Adressat der „Bergpredigt“ ist Israel beziehungsweise der Israel repräsentierende und präfigurierende Jüngerkreis. Das ist übrigens in den einleitenden Bemerkungen zur „Bergpredigt“ sowohl von Matthäus (vgl. Mt 5, 1) wie von Lukas (vgl. Lk 6, 17—20) ausdrücklich festgehalten. Es liegt aber bereits in der Natur der Sache selbst. Jesus spricht ja nicht zufällige Hörer an, sondern er verkündigt und lehrt *in* Israel.

So entsteht in den Handlungsanweisungen Jesu durchaus ein Ethos, das für eine bestimmte „Gruppe“ gedacht ist — nämlich für die „Gruppe“, die Jesus sammeln und die er für das Reich Gottes zürüsten will, indem er sie unter die befreiende und heilmachende Botschaft von der nahen Basileia stellt. Die „Bergpredigt“ formuliert das

Ethos für das Gottesvolk, das sich aufgrund der Predigt vom Gottesreich sammeln läßt.

Moderne Begriffe wie „Zielgebote“ oder „Gesinnungsethik“ werden dem Phänomen dieses Ethos in keiner Weise gerecht, weil es Jesus durchaus um konkrete Praxis geht, von der er überzeugt ist, daß sie gelebt werden kann — allerdings nur dort, wo eine ganze Gruppe beziehungsweise ein ganzes Volk an das Reich Gottes glaubt und sich in freiem Konsens den Anforderungen des Reiches Gottes unterwirft. Wo das geschieht, werden die Jünger, wird Israel zum „Salz der Erde“, zum „Licht der Welt“ und zur „Stadt auf dem Berge“ (Mt 5, 13—16).

Wo im Sinne Jesu an das Reich Gottes geglaubt wird, entsteht aber nicht nur ein neues *Ethos*, sondern dort entsteht auch eine neue Form von *Gemeinschaft*. Die alten Bindungen an die Familie, an den Clan, an die Nation, treten dann zurück, werden unwichtig oder werden zumindest relativiert. An ihre Stelle tritt die neue Familie der Brüder und Schwestern Jesu.

Es scheint mir exegetisch wenig wahrscheinlich, daß diese neue Familie nur aus denen besteht, die Jesus wortwörtlich nachfolgen, indem sie hinter ihm hergehen, wenn er in Palästina unterwegs ist. Die neue Familie besteht vielmehr aus allen, die bereit sind, jetzt, in dieser Stunde, das Reich Gottes anzunehmen und so den Willen Gottes zu tun. Am deutlichsten zeigt sich die Programmatik der neuen Familie in Mk 3, 31—35: Jesus befindet sich in einem Haus und er ist von vielen Menschen umlagert — nicht nur von seinen Jüngern (vgl. Mk 3, 20). Als man ihm sagt: „Deine Mutter und deine Brüder stehen draußen und fragen nach dir“, antwortet Jesus:

„Wer ist meine Mutter, und wer sind meine Brüder? Und er blickt auf die Menschen, die im Kreis um ihn herumsitzen, und sagt: Das hier ist meine Mutter und das sind meine Brüder. Wer den Willen Gottes tut, der ist mir Bruder, Schwester und Mutter.“

Offensichtlich bedeutet „den Willen Gottes tun“ in diesem Zusammenhang: Das Reich Gottes, das Jesus verkündet, annehmen, und zwar mit absoluter Offenheit und mit einer letzten Bereitschaft, sein Leben verändern zu lassen. Geschieht dies aber, dann entsteht not-

wendig eine neue Art von brüderlicher Gemeinschaft. Bei anderer Gelegenheit kann Jesus deshalb sagen:

„Jeder, der um meinetwillen . . . Haus oder Brüder oder Schwestern oder Mutter oder Vater oder Kinder oder Acker verlassen hat, wird das Hundertfache dafür erhalten — und zwar schon jetzt in dieser Stunde Häuser, Brüder, Schwestern, Mütter, Kinder und Äcker . . .“ (Mk 10, 29 f).

Man muß das Unerhörte in solchen Jesusworten herausspüren: Vater und Mutter — dahinter steht die uralte, heilige, im Dekalog bestätigte Ordnung der patriarchalischen Familie. Brüder und Schwestern — das sind die Blutsverwandten; das ist der Clan, dem der Orientale angehört und dem er Rechenschaft schuldig ist, der ihn dafür aber auch schützt. Kinder — das ist die größte Freude des orientalischen Menschen; das ist sein Stolz, aber auch seine soziale Sicherheit, sozusagen seine Lebensversicherung für später. Und Acker — das ist ein Stück des Landes; das ist der Anteil des Israeliten an dem heiligen, von Gott zugesicherten Erbe.

Dies alles aber wird nun von Jesus relativiert: die Eltern, der Clan, die soziale Sicherheit, das Land . . . Es ist möglich, unter Umständen sogar notwendig, das alles zu verlassen. Allerdings nicht um des Verlassens willen; nicht weil das Verlassen an sich schon etwas Positives wäre. Vielmehr deshalb, weil jetzt Neues entsteht: Diejenigen, die auf Jesus und seine Botschaft hören, diejenigen, die um des Gottesreiches willen das Alte hinter sich zurücklassen, werden zu einer neuen Familie; zu einer Familie, in der es in einer paradoxen Weise wieder Brüder, Schwestern und Mütter gibt — allerdings keine Väter mehr.

Die Väter werden in dem zweiten Teil des Logions wohl bewußt nicht mehr genannt, denn sie sind allzusehr Symbole der patriarchalischen Herrschaft. „Ihr sollt niemanden auf Erden euren Vater nennen“ — heißt es später — „denn nur einer ist euer Vater, der im Himmel“ (Mt 23, 9). „Herrschaft“ soll es also in der neuen Familie der Brüder und Schwestern Jesu nicht mehr geben, sondern nur noch Brüderlichkeit, Schwesterlichkeit und Mütterlichkeit.

Wie ernst Jesus gerade diesen Punkt genommen hat, zeigt die Perikope Mk 10, 35—45, in der von der Bitte der Zebedäussöhne erzählt

wird. Die Perikope schließt mit einer kleinen Redekomposition, die programmatischen Charakter hat:

„Ihr wißt, daß diejenigen, die als Herrscher der Völker gelten, ihre Völker herrschaftlich unterdrücken (katakyrieuousin) und daß ihre Großen sie vergewaltigen (katexousiazousin). Bei euch aber darf es nicht so sein. Wer unter euch groß sein will, soll euer Diener sein, und wer unter euch der Erste sein will, soll der Sklave aller sein. Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und sein Leben als Lösegeld für die Vielen dahingebe.“

Jesus spricht in diesem Text genau das an, was wir heute *Herrschaftsstrukturen* nennen würden. Sie sind das Übliche in den Gesellschaften (den Völkern) dieser Welt. In der Jüngergemeinde hingegen darf es keine Herrschaftsverhältnisse mehr geben. Wer dort der Erste sein will, soll der Sklave aller sein. Und der Größte soll werden wie der Kleinste (vgl. Lk 22, 26). Jesus fordert also von seinen Jüngern eine völlig andere Art des Miteinanderumgehens, als sie sonst in der Gesellschaft üblich ist. Das heißt aber: Er fordert eine *Gegengesellschaft*.

Genau in diesen Zusammenhang ist dann auch die Gewaltlosigkeit einzuordnen, die Jesus im Angesicht des Gottesreiches verlangt. Sie ist nicht nur, wie immer wieder behauptet wird, von dem Einzelnen gefordert, der keine Verantwortung für andere trägt. Jesu Forderung nach absoluter Gewaltlosigkeit richtet sich allerdings auch nicht an die Adresse der Könige und Machthaber (sprich heute: der Kanzler und der Präsidenten). Sie gilt der Jüngergemeinschaft — genauso wie die Aufforderung zum gegenseitigen Dienen der Jüngergemeinschaft gilt. Innerhalb der neuen Familie, innerhalb der Jüngergemeinde, darf man nichts mehr mit Gewalt durchsetzen. Dort darf man sich sein Recht nicht erkämpfen mit den Machtmitteln, die in der Gesellschaft üblich und durchaus auch rechtens sind. Dort soll man lieber Unrecht leiden, als daß man auf der Ebene des Rechts zurückfordert.

„Wenn dich einer vor Gericht bringen will, um dir das Hemd wegzunehmen, dann laß ihm auch den Mantel. Und wenn dich einer zwingen will, eine Meile mit ihm zu gehen, dann geh zwei mit ihm“ (Mt 5, 40 f).

Wieder stoßen wir auf das Atemberaubende bei Jesus, auf ein Denken, das einem geradezu den Boden unter den Füßen wegzieht. Eine heilige und sanktionierte Institution wie die *Familie* wird von Jesus relativiert. Eine so wichtige Sache wie das *Recht*, das sich die Menschheit mit Blut und Tränen errungen hat, wird von Jesus relativiert. Allerdings nur, um Familie in einem neuen, viel radikaleren Sinn zu schaffen. Und nicht, um anstelle des aufgegebenen Rechtes Willkür zu setzen, sondern um einer Brüderlichkeit willen, die alles bloße Recht weit übersteigt¹³.

Gerade an diesen letzten Beobachtungen wird deutlich, wie gemeinschaftsbezogen Jesus denkt. Denn das alles kann ja weder von einem heroischen Einzelnen noch von einer bloß ideellen Gemeinschaft gelebt werden, die überall und nirgends ist. Es kann nur gelebt werden in einer sichtbaren und greifbaren Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern, die einen Lebensraum des Glaubens bilden, die einander Kraft geben und bei denen die Kräfte des Reiches Gottes bereits am Werke sind. In einer solchen Gemeinschaft würde dann auch der Heilandsruf wahr: „Kommt alle zu mir, die ihr euch plagt und schwere Lasten tragt. Ich werde euch ausruhen lassen. Nehmt mein Joch auf euch und lernt von mir . . . Denn mein Joch drückt nicht, und meine Last ist leicht“ (Mt 11, 28—30).

Ich glaube, es ist gut, an dieser Stelle einen Augenblick haltzumachen und zurückzublicken. Was hat sich bisher gezeigt?

1. Es geht Jesus in einem eminenten Maß um Gemeinschaft. Selbstverständlich spricht er Einzelne an, selbstverständlich muß sich auch bei ihm der Einzelne *als Einzelner* in Freiheit entscheiden. Aber es geht Jesus nicht um die Summe vieler Einzelner, sondern um eine Gemeinschaft. Die Gemeinschaft, die er anzielt, ist Israel, ist das Gottesvolk. Als er Israel in seiner Gesamtheit nicht sammeln kann, konzentriert er sich auf seine Jünger. Sie sind ihm die Repräsentanten Israels. Schlechthin entscheidend scheint mir die Einsicht zu sein, daß das Reich Gottes, welches Jesus verkündet, nicht etwas Freischwebendes und Ortloses ist, sondern daß es zu einem konkreten Volk, zum Volk Gottes gehört. Das bedeutet keineswegs Identität zwischen diesem Volk und dem Reich Gottes. Wohl aber bedeutet es: An diesem Volk und durch dieses Volk soll das Reich Gottes aufleuchten.

2. Damit ist eine weitere Einsicht verbunden: Jesus will keineswegs eine nur ideelle und unsichtbare Gemeinschaft, eine *societas in cordibus*. So wie er nicht nur *geistlichen* Trost zuspricht, sondern Kranke heilt — also das Reich Gottes bis tief in die Sphäre des Leibes hinein sichtbar macht —, so steht ihm das Volk Gottes, das er um sich sammeln möchte, als etwas ganz Konkretes und Sichtbares vor Augen.

3. Es sollte schließlich deutlich geworden sein, daß Jesus dieses zu sammelnde Gottesvolk als eine wirkliche Gegengesellschaft versteht. Das heißt keineswegs: als einen *Staat* oder als eine *Nation*. Wohl aber als Gemeinschaft, die einen eigenen Lebensraum bildet, als Gemeinschaft, in der man anders lebt und anders miteinander umgeht, als dies sonst in der Welt üblich ist. Man könnte das Gottesvolk, das Jesus sammeln will, durchaus als *alternative* Gesellschaft bezeichnen. In ihr herrschen nicht die Machtstrukturen der Mächte dieser Welt, sondern Versöhnung, Brüderlichkeit und absolute Wahrhaftigkeit. Das radikale Ethos der Bergpredigt richtet sich weder an den Einzelnen, noch an die gesamte Welt, sondern präzise an das von der Frohen Botschaft geprägte Volk Gottes.

IV.

Ich hatte bereits angedeutet, daß die Fragen, die uns hier bewegen, in der derzeitigen Theologie stark diskutiert sind und daß ein allgemeiner Konsens noch aussteht. Gerade deshalb habe ich mich bemüht, nicht nur Thesen, sondern auch Argumente vorzulegen. Eines der stärksten Argumente steht nun freilich noch aus. Eines der stärksten Argumente für das bisher Gesagte ist das *Selbstverständnis der Urkirche*, die mit großer Sensibilität und einer erstaunlichen Treue den bei Jesus realisierten Gemeinschaftsgedanken weitergeführt hat.

Konkret: Die Jünger Jesu setzen nach Ostern die Sammlung Israels fort. Erst wie sich Israel als ganzes erneut dem Evangelium versagt, beginnt — zunächst noch zögernd — die Heidenmission. Erst wie sich Israel als ganzes erneut dem Evangelium versagt, versteht sich die Gemeinschaft der Jesusjünger definitiv als das wahre Israel, als das erwählte Volk Gottes, als die *ekkleisia tou theou*. Die Kirche darf also niemals als neue *Religionsgemeinschaft* außerhalb Israels verstanden werden. Sie ist vielmehr zu definieren als das von Gott selbst

durch Jesus Christus gesammelte Israel — genauer: als jenes Israel, das sich dem Anruf des Evangeliums nicht versagt hat, sondern sich angesichts des Gottesreiches sammeln ließ.

Damit ist bereits ein erster Punkt genannt, der die Treue signalisiert, mit der die Urkirche den Gemeinschaftsgedanken Jesu fortgeführt hat: Sie versteht sich als das wahre Israel, als das Israel Gottes (Gal 6, 16), als Gottes Eigentumsvolk (Tit 2, 14; 1 Petr 2, 9).

Ein zweiter Gesichtspunkt: Jesus hatte innerhalb Israels keine exklusive Restgemeinde bilden wollen, sondern es war ihm darum gegangen, Gesamt-Israel mit all seinen Armen und Kranken, mit all seinen Sündern und Außenseitern zusammenzuführen. Niemand sollte ausgeschlossen sein. Diese Offenheit und Weite spiegelt sich in der Urkirche deutlich wieder: Sie ist nicht nur Kirche der Reinen und der Frommen. In ihr haben auch die Schwachen und die Verschiedenen Platz. Starke und Schwache (Röm 15, 1), Juden und Griechen (Röm 10, 12), Arme und Reiche, Gebildete und Ungebildete (1 Kor 1, 26—28), Sklaven und Freie (Gal 3, 28) sind in ihr in gleicher Weise versammelt. Für die Antike ist die Zusammenkunft derart heterogener Gruppen und Bevölkerungsschichten in ein und denselben Hausgemeinden durchaus revolutionär. Auch hier zeigt sich deutlich der Charakter der Jesugemeinde als einer Gegengesellschaft.

Ein dritter Gesichtspunkt: Jesus wollte, daß aus dem zerteilten und zerrissenen Gottesvolk eine neue Familie von Brüdern und Schwestern würde. Die Urkirche kann das nicht vergessen. Sie bemüht sich, sie kämpft um die Realisation wahrer Brüderlichkeit. Man redet sich in den Gemeinden gegenseitig als *Bruder* und *Schwester* an. Man sucht dem Bruder und der Schwester in der Gemeinde mit herzlicher und hilfsbereiter Bruderliebe zu begegnen. Das Substantiv *agape*, das im Neuen Testament so häufig vorkommt, meint dort fast immer die Bruderliebe *innerhalb der Gemeinden*. Niemals meint es die Liebe zu Menschen außerhalb der Kirche. Man kann das leicht anhand einer Konkordanz nachprüfen. Im ersten Augenblick wirkt eine solche Beobachtung geradezu schockierend. Schockierend besonders für uns, die wir doch meinen, alle Menschen in der ganzen Welt lieben zu müssen! Die Urkirche ist hier viel nüchterner. Sie ist von einem außerordentlichen *Gemeindebewußtsein* geprägt. Liebe ist für sie nicht ir-

gendwo in der Ferne, sondern in der eigenen Umgebung, im eigenen Bereich, in der eigenen Gemeinschaft zu realisieren. „Ehrt alle Menschen und liebt die Brüder!“ (1 Petr 2, 17). Selbstverständlich hat die Urkirche das Wort Jesu von der Feindesliebe nicht vergessen. Aber auch die Feinde leben ja nicht irgendwo in der Ferne. Sie sind gerade dann am unerträglichsten, wenn sie am nächsten sind. Diese Feinde, die uns so nahe auf der Haut sitzen, zu lieben, heißt für die Urkirche: Sich so zu ihnen verhalten, so mit ihnen umgehen, daß sie ihre Feindschaft aufgeben, sich selbst ändern und von sich aus zu Brüdern und Schwestern werden. Feindesliebe meint also viel mehr, als den anderen nur zu ertragen. Sie meint ein aktives Sichbemühen, ein Werben, ein Ringen um den anderen, daß er sich versöhnt, zum Bruder wird und so zur Gemeinde stößt. Selbst hier begegnen wir also einem tief ausgeprägten Gemeindebewußtsein.

Dieses Gemeindebewußtsein zeigt sich auch in der Struktur des *Miteinander*. Immer wieder begegnet in den neutestamentlichen Briefen ein *allelon* oder ein *allelois* beziehungsweise *allelous*. Wir wollen *einander* trösten! Wir sollen *einander* lieben! Wir müssen *füreinander* beten! Laßt uns *miteinander* um das Gute kämpfen! Ermahnt *einander* jeden Tag! — Es ist für mich tief bewegend zu sehen, wie selbstverständlich im Neuen Testament immer wieder diese Redestruktur des „Miteinander“ auftaucht.

Stellvertretend für vieles andere sei auf einen einzigen Text besonders hingewiesen. Im 1. Kapitel des Römerbriefs spricht Paulus von seiner Sehnsucht, endlich die Gemeinde in Rom kennenzulernen. Er möchte ihr, wie er wörtlich sagt, „geistliche Gabe vermitteln“, damit er die Gemeinde dadurch stärkt. Aber kaum hat er das gesagt, so korrigiert er sich — seine eigene Formulierung gefällt ihm nicht — und schreibt: „Damit meine ich: Wir wollen, wenn ich bei euch bin, miteinander Zuspruch empfangen — durch euren und meinen Glauben“ (Röm 1, 11 f). Selbstverständlich steht hier auch im Hintergrund, daß Paulus die römische Gemeinde nicht selbst gegründet hat und deshalb schon den bloßen Anschein, als wolle er sich aufdrängen, zu vermeiden sucht. Darüber hinaus zeigt der Text jedoch exemplarisch den damals zwischen Christen üblichen Austausch von Glaubenserfahrung und von wechselseitigem Zuspruch, ohne den eine lebendige Gemeinde gar nicht möglich ist.

Dieses höchst intensive Gemeindebewußtsein der Urkirche zeigt sich noch in einem anderen Phänomen, nämlich in der Praxis gegenseitiger Zurechtweisung. „Weist die unter euch zurecht, die ein ungeordnetes Leben führen“, heißt es in 1 Thess 5, 14, und ähnlich heißt es an vielen anderen Stellen. Es gibt in den Gemeinden die brüderliche Zurechtweisung; es gibt die *correctio fraterna* (vgl. etwa Mt 18, 15—17; Gal 6, 1; Hbr 3, 13; Jak 5, 19 f). Das sollte uns zu denken geben. Denn die richtige Zurechtweisung setzt ja sehr viel voraus: zum Beispiel den Mut, sich dann auch *seinerseits* zurechtweisen zu lassen; aber auch das Wissen, daß man in einer wirklich brüderlichen Gemeinde Konflikte nicht verdrängen oder künstlich verdecken darf, sondern daß sie unbedingt geklärt werden müssen. Der Mut, andere brüderlich zurechtzuweisen, und die Demut, sich gleichzeitig von anderen zurechtweisen zu lassen, ist eines der sichersten Indizien, ob überhaupt eine echte Gemeinschaft vorhanden ist, ob Gemeindebewußtsein vorliegt.

Eine weitere Beobachtung: Jesus hatte von seinen Jüngern den Verzicht auf alle Macht- und Herrschaftsstrukturen im Umgang miteinander gefordert. Auch das hat die Urkirche nicht vergessen. Sooft sie in diesem Punkt auch gescheitert ist — sie hat doch wenigstens immer gewußt, daß hier der Ernstfall gegeben war, das Kriterium, an dem sich entschied, ob sie wirklich die neue Familie, die Gegengesellschaft Gottes in der Welt war.

Vor allem Paulus ist in diesem Punkt das wache Bewußtsein der Urkirche. An sich besitzt er ein sehr ausgeprägtes Bewußtsein seiner apostolischen Vollmacht — viel ausgeprägter, als manche Exegeten wahrhaben möchten. Entscheidend ist nun aber gerade, daß Paulus die ihm von Gott gegebene Vollmacht sozusagen ständig zurücknimmt und lieber zur bittenden Ermahnung (*paraklesis*) als zum fordernden Befehl (*paraggelia*) greift¹⁴. Er kommt lieber „im Geist der Liebe und der Sanftmut“ als „mit dem Stock“ (1 Kor 4, 21). Er könnte dem Philemon durch „die Vollmacht, die er in Christus hat, befehlen“, aber er bittet ihn statt dessen lieber „um der Liebe willen“ (Phlm 8). Er hätte in Thessalonich „als Apostel Christi“ auf seine Autorität pochen können; statt dessen war er zu den Thessalonichern „liebervoll wie eine Mutter, die ihre Kinder an sich drückt“ (1 Thess 2, 7).

Eine ähnliche Absage an Herrschaftsstrukturen beziehungsweise eine ähnliche Zurücknahme an sich möglicher Vollmacht findet sich im 1. Petrusbrief in einer Gemeindeleiterparänese:

„Seid nicht Beherrscher (katakyrieuontes) der Gemeinde, sondern Vorbilder für die Herde“ (1 Petr 5, 3).

Ganz ähnlich heißt es im 2. Korintherbrief:

„Wir sind nicht Herren über euren Glauben (ou kyrieuomen), sondern wir sind Mitarbeiter zu eurer Freude“ (2 Kor 1, 24).

Solche und vergleichbare Stellen des Neuen Testaments sind uns ja durchaus geläufig, sie fließen uns bei passender Gelegenheit leicht über die Lippen. Wir sollten jedoch niemals vergessen, daß es hier um die konkrete Gestalt der Kirche geht, die sich immer wieder ins Gedächtnis rufen muß, daß es in ihr die Macht- und Herrschaftsstrukturen der Welt nicht geben darf.

Die Versuchung, die eigene Macht und das eigene Recht durchzusetzen, gibt es aber nicht nur bei den Amtsträgern. In Korinth haben Glieder der christlichen Gemeinde miteinander einen Rechtsstreit. Sie bemühen dafür das weltliche Gericht. Paulus ist über einen solchen Vorgang tief empört:

„Gibt es denn keinen einzigen verständigen Mann unter euch, der in der Lage ist, zwischen Bruder und Bruder einen Schiedsspruch zu fällen? Statt dessen zieht ein Bruder den anderen vor Gericht, und zwar vor Ungläubige“ (1 Kor 6, 5 f).

Nach Meinung des Paulus dürfen also Christen mit Rechtsstreitigkeiten nicht vor ein heidnisches Gericht gehen. Sie müssen ihre Rechts-sachen innerhalb der Gemeinde selbst klären. Das ist das erste, was Paulus den Korinthern in einem solchen Fall zu sagen hat. Aber dann setzt er noch radikaler an und schreibt:

„Ist es nicht schon grundverkehrt, daß ihr überhaupt Prozesse gegeneinander führt? Warum leidet ihr nicht lieber Unrecht? Warum laßt ihr euch nicht lieber ausrauben?“ (1 Kor 6, 7)

An dieser Stelle der paulinischen Argumentation bricht deutlich der Geist der Bergpredigt durch. Innerhalb des wahren Gottesvolkes darf es keinen Kampf um Rechte geben. Wer solche Kämpfe führt, trägt die Strukturen der ungläubigen Gesellschaft in die Kirche hinein und verdunkelt damit den Charakter der Kirche als einer Gegengesellschaft.

Ich bin mir durchaus darüber im klaren, daß der Begriff der *Gegengesellschaft*, den ich nun schon mehrfach für den Gemeinschaftswillen Jesu und der Urkirche verwendet habe, bei manchem auf Unverständnis, ja auf Widerstand stoßen wird. Aber ich bin anders gar nicht in der Lage, einen ganz wesentlichen Punkt der neutestamentlichen Ekklesiologie in unser heutiges Bewußtsein zu bringen. Denn wir merken ja schon oft gar nicht mehr, wie sehr wir uns innerhalb der Kirche der ungläubigen Gesellschaft und ihren Strukturen angepaßt haben. Wir sehen teilweise sogar ein erstrebenswertes Ideal darin, so zu sein wie unsere Zeit, so zu sein wie die „moderne“ Gesellschaft.

Die Urkirche war hier viel kritischer. Sie wollte anders sein als die Welt des Unglaubens; sie wollte eine Art göttlicher Gegengesellschaft sein, in deren faszinierender Andersartigkeit Gott selbst aufleuchten konnte¹⁵. „Gleicht euch dieser Welt nicht an, sondern wandelt euch durch ein erneuertes Denken“, schreibt Paulus in Röm 12, 2. Noch schärfer formuliert er in 2 Kor 6, 14—7, 1:

„Beugt euch nicht mit Ungläubigen unter das gleiche Joch! Was haben denn Gerechtigkeit und Gesetzwidrigkeit miteinander zu tun? Was haben Licht und Finsternis gemeinsam? Was für ein Einklang herrscht zwischen Christus und Beliar? Was hat ein Gläubiger mit einem Ungläubigen gemeinsam? Wie verträgt sich der Tempel Gottes mit Götzenbildern? Wir sind doch der Tempel des lebendigen Gottes; denn Gott hat gesprochen: Ich will unter ihnen wohnen und mit ihnen gehen. Ich werde ihr Gott sein und sie werden mein Volk sein. Zieht darum weg aus ihrer Mitte und sondert euch ab, spricht der Herr, und faßt nichts Unreines an. Dann will ich euch aufnehmen und euer Vater sein, und ihr sollt meine Söhne und Töchter sein, spricht der Herr, der Allherrscher. Da wir diese

Verheißungen haben, Geliebte, wollen wir uns reinigen von aller Unreinheit des Leibes und des Geistes und in Gottesfurcht die Heiligung vollenden.“

Dieser Text ist zwar erst sekundär in den 2. Korintherbrief eingefügt; vielleicht stammt er nicht einmal von Paulus selbst. Er ist aber gleichwohl ein urchristliches Zeugnis für das, was hier „Gegengesellschaft“ genannt wurde. Die Gemeinden sollen das Licht der Welt sein, ein heiliger Tempel, das Volk Gottes.

Das Bewußtsein, welches hinter einem Text wie 2 Kor 6, 14—7, 1 steht, war in der Urkirche viel intensiver vorhanden, als wir uns gemeinhin vorstellen. Es zeigt sich zum Beispiel auch in dem Begriff „die Heiligen“, der in der neutestamentlichen Briefliteratur außergewöhnlich oft begegnet. Ursprünglich handelt es sich hierbei um eine Selbstbezeichnung der Jerusalemer Urgemeinde (vgl. 1 Kor 16, 1; 2 Kor 8, 4; 9, 1. 12). Diese Selbstbezeichnung wird aber dann von allen Gemeinden, auch im Heidenchristentum, übernommen. Uns ist das Wort fast peinlich; es klingt nach den „Heiligen der letzten Tage“. Aber es sagte damals genau das, was hier mit „Gegengesellschaft“ ausgedrückt wurde. Die Kirche verstand sich als das heilige Eigentumsvolk Gottes mit einer anderen Lebensordnung, als sie die heidnische Welt hatte.

Genau aus diesem Grund war die Gemeinde auch für alle ihre Glieder und war der einzelne Christ für seinen Mitbruder verantwortlich. Die Kirche leistete sich schon bald „den Aufwand, jedem neuen Taufbewerber einen Begleiter für die Vorbereitungszeit zu geben, und die Mühe, sein Leben wirklich zu kennen, ehe man ihn taufte“¹⁶. In einer ganzen Reihe von Verhaltensweisen standen die Christen frontal gegen die übrige Gesellschaft. Verpönt waren zum Beispiel Kriegsdienst, das Zuschauen bei Zirkusspielen, das Aussetzen von Kindern. An sich sollte jetzt genau über diesen Themenkomplex „Christen gegen die Gesellschaft“ noch weiter gesprochen werden, weil hier etwas ganz Wesentliches vom Kirchenverständnis der Urkirche zum Ausdruck kommt, das wir heute erst wieder lernen müssen. Aber dazu fehlt die Zeit. Ich kann die letzten Überlegungen nur noch mit einem höchst charakteristischen Text aus dem Philipperbrief zusammenfassen. Dort schreibt Paulus der Gemeinde von Philippi:

„Tut alles ohne Murren und ohne Streitereien, damit ihr rein und ohne Tadel seid, Kinder Gottes ohne Makel, inmitten einer korrupten und verwirrten Gesellschaft, unter der ihr wie Lichter in der Welt leuchten sollt“ (Phil 2, 14 f).

Der Text macht noch einmal deutlich, wie der Gemeinschaftsgedanke Jesu in der Urkirche lebendig geblieben ist: „Ihr seid das Licht der Welt.“

V.

Was bedeutet das alles, was da jetzt ausgebreitet wurde, für uns heute — und zwar besonders für uns Priester? Ich hoffe, daß vieles — auch ohne Appellstruktur — schon von sich aus gesprochen hat. Aber ich möchte zum Schluß doch wenigstens noch einige Fragen formulieren:

1. Haben wir begriffen, daß eine brüderliche und schwesterliche Gemeinschaft eines der entscheidenden Merkmale der Kirche ist? — Haben wir begriffen, daß unsere Pfarrgemeinden weithin das Spiegelbild der modernen, anonymen Massengesellschaft geworden sind, und zwar einer Gesellschaft, die ganz auf Verwaltung und Betreuung angelegt ist? Diese Spiegelung der Gesellschaft in der Kirche geht so weit, daß viele isoliert in ihrem Pfarrhaus lebende Priester die moderne Gestalt des Singles schon präfiguriert hatten, bevor diese von den Soziologen überhaupt entdeckt wurde. — Haben wir begriffen, daß es eine unserer vordringlichsten Aufgaben sein müßte, überall, wo es nur immer möglich ist, Gemeinschaft zu stiften? Gemeinschaft in Gestalt von Familienkreisen, Gebetskreisen, Kreisen von Mitarbeitern — oder wie immer das im einzelnen aussehen mag —, damit vielleicht aus den vielen zerstreuten Christen in unseren Pfarreien eines Tages wieder *Gemeinden* werden.

2. Haben wir begriffen, wie isoliert wir Priester oft leben, keineswegs eingewurzelt in die Gemeinde oder in eine lebendige Gemeinschaft, die einen Raum wirklicher Glaubenserfahrung bieten könnte? Dabei ist gerade dies einer der Gründe für den schrecklichen Priester-mangel. Junge Menschen, die ihren Pfarrer allein und isoliert, ohne eine ihn tragende Gemeinschaft oder Gemeinde erleben, sagen sich: „So isoliert kann ich später nicht existieren. Dieser Beruf scheidet für

mich aus.“ Ich bin mir allerdings darüber im klaren, daß die soeben bezüglich der schädlichen Isolation des Priesters gestellte Frage nicht nur an uns, sondern auch an die Gläubigen in unseren Pfarreien zu richten wäre. Man müßte sie zum Beispiel fragen: „Sorgt ihr denn von eurer Seite überhaupt dafür, daß eure Pfarrer in den Gemeinden eine Heimat und ein Zuhause haben — nämlich die Geborgenheit, die von einer wirklichen Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern ausgeht?“

3. Wie reagieren wir als Priester in Konfliktsituationen — ich denke jetzt sowohl an Konflikte im Presbyterium als auch an Konflikte mit der eigenen Gemeinde? Reagieren wir dann mit Machtmitteln? (Wobei zu bedenken ist, daß Macht durchaus nicht nur äußerlich-brutale Macht zu sein braucht; gerade religiöse Machtstrukturen können höchst sublim eingesetzt werden.) Oder arbeiten wir unsere Konflikte, die ja nicht zu umgehen sind, in ständiger Versöhnungsbereitschaft mithilfe geduldigen Gespräches auf? Zu einem solchen Gespräch würde unbedingt gehören, daß es offen ist. Aber der Ort eines solchen Gespräches ist die Kirche als Gemeinschaft. Nicht die Gesellschaft draußen! — Haben wir in solchen ehrlichen offenen Gesprächen im Binnenraum der Kirche den Mut, andere zurechtzuweisen, und die Demut, uns selbst zurechtzuweisen zu lassen?

4. Haben wir begriffen, daß Gott noch niemals die ganze Welt auf einmal zur Umkehr führen wollte? Gott fängt immer ganz klein an. Er fing an mit Abraham und seiner Verwandtschaft, mit dem kleinen Volk Israel, mit „der kleinen Herde“ der Jünger. Wie klein waren die urchristlichen Gemeinden, die ja zunächst samt und sonders Hausgemeinden waren! Gott hat jeweils klein angefangen. Ich komme immer mehr zu der Überzeugung, daß an der jetzigen Art unserer Seelsorge vieles höchst fragwürdig ist. Wir machen uns Sorge um die ganze Welt, wir entwickeln „flächendeckende“ Strategien, wir halten einen kostspieligen und arbeitsaufwendigen „Apparat“ in Gang, aber das alles ist dann oft Alibi dafür, daß wir nicht tun, was doch vor allem anderen getan werden müßte: das Herstellen von christlicher Gemeinschaft, die Sammlung einer lebendigen Gemeinde. Warum haben wir eigentlich nicht den Mut, *im kleinen* zu arbeiten, dort, wo wirklich Gemeinde möglich wäre? Genau dies wäre das Prinzip Gottes. Müßten wir nicht viel sorgloser werden? Jesus jedenfalls hat sich um die

riesige Zahl der Heiden keinerlei Sorgen gemacht. Er hat darauf vertraut: Wenn Israel wirklich zur Stadt auf dem Berge wird, kommen die Heiden von selbst. Und als Israel als ganzes nicht hören wollte, hat Jesus noch kleiner angefangen: in dem Jüngerkreis, den er allmählich um sich sammelte . . . Lassen wir uns doch von ihm zurufen: „Warum habt ihr solche Angst, ihr Kleingläubigen?“ (Mt 8, 26)

5. Eine letzte Frage: Haben Sie eigentlich schon gemerkt, daß es im Bistum Rottenburg-Stuttgart seit kurzem *Leitlinien für die Pastoral*¹⁷ gibt, die Sprengstoff in sich enthalten? Wenn ich recht sehe, wird dort so deutlich, wie ich das noch in keinem anderen kirchlichen Dokument gelesen habe, die Wende von einer *Versorgungs- und Betreuungskirche* zu einer wirklichen *Gemeindekirche* vollzogen. Lassen Sie mich aus diesen Leitlinien wenigstens einen Abschnitt zitieren¹⁸:

„*Die Gemeinschaft im Glauben* — so wie Jesus Christus sie wollte — *begründet eine neue brüderliche Lebensordnung*. Weil wir Kinder Gottes sind, sind wir untereinander Schwestern und Brüder. Kirche ist deshalb von Dienstbereitschaft und Fürsorge, nicht von Herrschaftsverhältnissen und Konkurrenzdenken bestimmt; denn das innerste Lebensgesetz in allen ihren Gemeinden ist die Liebe. Das Vermächtnis des Herrn ist eindeutig: ‚Wer bei euch groß sein will, sei euer Diener‘ (Mt 20, 26). *Die Gemeinde ist keine Ansammlung von Individuen*, die sich von Amtsträgern religiös betreuen lassen, sonst aber nichts miteinander zu tun haben . . . Als brüderliche Gemeinde, in der sich jeder für den anderen verantwortlich weiß, durchbricht sie die wachsende Anonymität, die heutiges Zusammenleben kennzeichnet, und schafft Heimat . . .“

Es lohnt sich wahrhaftig, diese Leitlinien immer wieder zu lesen. Noch mehr aber würde es sich lohnen, sie zusammen mit den Gemeinden zu leben — in einer Gemeinschaftlichkeit, in der das Reich Gottes schon aufleuchtet.

1 P. Wernle, *Die Anfänge unserer Religion*, Tübingen-Leipzig 1901. Tübingen 1904.

2 Vgl. zum folgenden: G. Heinz, *Das Problem der Kirchenentstehung in der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts* (Tübinger Theologische Studien 4), Mainz 1974, 37—51.

- 3 *E. Gräßer*, Jesus und das Heil Gottes. Bemerkungen zur sog. „Individualisierung des Heils“, in: *G. Strecker* (Hrsg.), *Jesus Christus in Historie und Theologie*. Festschrift für Hans Conzelmann, Tübingen 1975, 167—184, dort 182 f.
- 4 *G. Greshake*, Einige Überlegungen zu den Ursachen des mangelnden Priesterwachstums, in: *Priesterliche Existenz heute — Sorge um geistliche Berufe* (Handreichungen zur Pastoral), Wien 1980, 5—19, dort 8 f.
- 5 Vgl. die noch immer unübertroffene Untersuchung von *Henri de Lubac*, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln-Köln 1943.
- 6 Für eine nähere Begründung vgl. die instruktive Arbeit von *J. Becker*, *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth* (Biblische Studien 63), München 1972.
- 7 Vgl. *H. Geist*, *Jesus vor Israel — der Ruf zur Sammlung*, in: *K. Müller* (Hrsg.), *Die Aktion Jesu und die Re-Aktion der Kirche. Jesus von Nazareth und die Anfänge der Kirche*, Würzburg 1972, 31—64, dort 31—44.
- 8 Für den Nachweis vgl. *M. Trautmann*, *Zeichenhafte Handlungen Jesu. Ein Beitrag zur Frage nach dem geschichtlichen Jesus* (Forschung zur Bibel 37), Würzburg 1980, 167—233.
- 9 Zur Vorstellung von der Völkerwallfahrt bei Jesus vgl. *J. Jeremias*, *Jesu Verheißung für die Völker*, Stuttgart 1959.
- 10 Zur Vermeidung des „Restgedankens“ bei Jesus vgl. *J. Jeremias*, *Neutestamentliche Theologie*, Gütersloh 1973, 167—174.
- 11 *K. Müller*, *Jesu Naherwartung und die Anfänge der Kirche*, in: *ders.* (Hrsg.), *Die Aktion Jesu* (siehe Anmerkung 7), 9—29; dort 20. Vgl. schon früher die treffenden Formulierungen bei *R. Schnackenburg*, *Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie*, Freiburg i. Br. 1959, 150 f., 154 f., 160.
- 12 Zu diesem Fragenkomplex vgl. die gute Übersicht bei *H. Merklein*, *Der Jüngerkreis Jesu*, in: *K. Müller* (Hrsg.), *Die Aktion Jesu* (siehe Anmerkung 7), 65—100.
- 13 Damit soll nicht gesagt sein, daß es in der Kirche, in der sich die Jüngergemeinde Jesu fortsetzt, überhaupt kein Recht mehr geben dürfe. Aber es müßte ein Recht sein, das in allem auf den Geist Jesu hin gebrochen und relativiert ist. Im übrigen ist natürlich ein klares Recht in der Kirche immer noch besser als Unrecht oder Willkür.
- 14 Vgl. *H. Frhr. von Campenhausen*, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Beiträge zur historischen Theologie 14), Tübingen 1963, 50—58.
- 15 Vgl. zu dem alttestamentlichen Hintergrund dieses Gedankens, aber auch zu seiner Fortsetzung in das neutestamentliche Kirchenverständnis hinein *N. Lohfink*, *Die messianische Alternative*, Freiburg i. Br. 1981. Ich verdanke diesem Buch sehr viel.
- 16 *N. Brox*, *Frühkirchliche und heutige Nöte mit der christlichen Gemeinde: Diakonia 11* (1980) 364—384, dort 369.
- 17 *Leitlinien für die Pastoral: Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Rottenburg-Stuttgart Nr. 8, Band 36* (1981) 89—92.
- 18 *Leitlinien* (siehe Anmerkung 17) 91.