

*Johannes Beutler SJ*

## In der Welt, nicht von der Welt

Zum Ort der Christen nach dem Neuen Testament

„In der Welt – nicht von der Welt“: die Formulierung ist dem Johannesevangelium entnommen. Im 17. Kapitel, im sogenannten Hohepriesterlichen Gebet, spricht Jesus die Seinen als solche an, die noch „in der Welt“ sind (V. 11). Sie sollen die Welt nicht verlassen, nicht aus ihr auswandern, sondern in ihr leben, ja sie sind sogar von Jesus her in die Welt hinein gesandt (V. 18). Nur bleibt bestehen, daß sie „nicht von der Welt“ sind (V. 16).

### Ein christliches Dilemma

In dieser Spannung scheint auch die Kirche in unserem Land zu leben. Auf der einen Seite lebt der Christ und lebt auch die katholische Kirche durchaus „in der Welt“. So ist der politische und wirtschaftliche Aufbau der Bundesrepublik zu einem ganz wesentlichen Anteil von Christen beider Konfessionen getragen und bestimmt gewesen. Politisches und gesellschaftliches Engagement bedeutet dabei immer auch die Gefahr einer Prioritätensetzung nach den Gesetzen der „Welt“. Wirtschaftliche Erwägungen können in Konkurrenz zu solchen treten, die an Menschenrechten orientiert sind. Sie können auch in Konflikt geraten zur weltweiten Förderung des Friedens. In dem Maß, wie Besitz und Macht zu den ausschlaggebenden Werten werden, gewinnt im biblischen Sinn die „Welt“ die Oberhand über die Christen und die Kirche. Sie erliegen der Anpassung an die „Welt“ und verlieren ihre eigene Identität.

Die Versuchung liegt nahe, sich dieser „Beschmutzung“ mit der Welt zu entziehen und sich in einen „inneren Bereich“ zurückzuziehen, also so sehr nicht mehr „von der Welt“ zu sein, daß man praktisch auch aufhört, „in der Welt“ zu leben. Eine kirchliche Sonderwelt kann im großkirchlichen Bereich gesucht werden, also in den Pfarreien und Verbänden, im Kult, in der Feier, in Großveranstaltungen und in innerkirchlichen Kontroversen, deren Sinn und Umfang der Außenstehende dann oft nicht versteht. Oder sie wird in Kleingruppen gesucht, wo (oft junge) Christen versuchen, modellhaft christliches Leben und christliche Gemeinde zu verwirklichen. Die Gefahr ist dann, daß solche Gruppen so sehr aus der Gesamtgesellschaft „aussteigen“, daß die eigene christliche Gestaltung der



Gesellschaft verblaßt oder sogar aufgegeben wird. Letzte Konsequenz dieser Option ist dann die Verweigerung. Sie kann sich auf Einzelbereiche wie den Kriegsdienst, aber auch auf jede Form von Mitarbeit in den politischen und wirtschaftlichen Strukturen beziehen, gelegentlich unter ausdrücklicher Berufung auf die Schrift und die frühe kirchliche Tradition.

Wie deutet nun das Neue Testament, das Evangelium unsere Situation? Wir könnten hier auf die im Titel formulierte Spannung zwischen „in der Welt – nicht von der Welt“ zurückgreifen, wie sie im Hohepriesterlichen Gebet Jesu zum Ausdruck kommt. Die Gefahr wäre wohl, daß von einem solchen Einzeltext aus Weltnähe und Weltdistanz des Christen einst und jetzt zu wenig im größeren Zusammenhang der urchristlichen Verkündigung verankert wären; dies um so mehr, als das Johannesevangelium sich dem Verdacht ausgesetzt sieht, die Welt-distanz des Christen überzubetonen. Versuchen wir also einen breiteren Ansatz, der bei Jesus beginnt und unter den Evangelisten vor und neben Johannes auch Matthäus zur Sprache bringt.

### Sammlung und Sendung

Die Spannung, die im Thema dieses Beitrags zum Ausdruck kommt, wird nicht selten in die glückliche Formulierung „Sammlung und Sendung“ gebracht. Sammlung und Sendung charakterisieren in der Tat das Heilswerk Jesu und den Heilsauftrag der jungen Kirche von ihren Anfängen an. Dabei bedeutet Sammlung stets zunächst einmal Herauslösen aus einem vorgegebenen Verband oder Zusammenhang; erst die Sendung führt wieder neu in ihn hinein.

Das Werk Jesu besteht zunächst einmal in der *Sammlung* Israels. Das hat in der neueren Literatur vor allem Gerhard Lohfink aufgewiesen, zuerst in seiner Habilitationsschrift<sup>1</sup>, die die Ekklesiologie des Lukas zum Thema hat, dann aber vor allem in seinen neueren Artikeln in der „Theologischen Quartalschrift“ und in seinem verbreiteten Buch „Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?“<sup>2</sup> In seinem Beitrag „Die Korrelation von Reich Gottes und Volk Gottes bei Jesus“<sup>3</sup> nennt er noch einmal die Belege für Jesu Absicht, das endzeitliche Israel zu sammeln: ausdrückliche Jesusworte wie Mt 12,30 („Wer nicht für mich ist, der ist gegen mich, und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut“) oder Mt 23,37 („Jerusalem, Jerusalem, du tötest die Propheten und steinigst die Boten, die zu dir gesandt sind. Wie oft wollte ich deine Kinder um mich sammeln, wie eine Henne ihre Küken unter ihre Flügel nimmt; aber ihr habt nicht gewollt“); ferner der Zusammenhang zwischen der Verkündigung Jesu und der nachexilischen Prophetie, die die endzeitliche Sammlung Israels verheißt (besonders Jes 52, 1–12); schließlich die Praxis Jesu: Er sammelt die Zwölf als Zeichen für die anbrechende Wiederherstellung Israels, und um sie herum einen besonderen Jüngerkreis. Er heilt die Kranken Israels und



wendet sich den Sündern auch kollektiv zu. Er befreit den Tempel Israels von Verunreinigung und macht ihn zeichenhaft wieder zu einem „Haus des Gebets für alle Völker“. Er kennt den Gedanken der endzeitlichen Völkerwallfahrt zum Zion und sieht diese (nach Mt 8, 11 f.) anbrechen. Daneben spricht er Drohworte gegen ganz Israel, repräsentiert durch die galiläischen Städte (Mt 11, 21 f. par.), wobei sich freilich schon die Frage stellt, ob hier noch Jesus spricht oder schon die nachösterliche Gemeinde der Logienquelle.

Jesus richtet seine Verkündigung nach G. Lohfink also weder an „die Menschen in Palästina“ ganz allgemein (wie er gegen Paul Hoffmann festhalten möchte) oder an den je einzelnen (wie neuere protestantische Autoren meinen) noch an Sondergemeinden, wie man gelegentlich vielleicht aus früheren Publikationen Gerhard (und Norbert) Lohfinks herausgehört hat. Die Ausrichtung der Botschaft auf Israel soll auch der Völkerwelt zugute kommen, wenn auch nach Ansicht Lohfinks eher indirekt: Die Menschen sollen an Israel ablesen können, was die von Jesus angekündigte Gottesherrschaft meint und wie sie gelebt werden kann. In diesem Sinn gehören „Gottes Reich“ und „Gottes Volk“ zusammen.

Bereits auf der Ebene der Logienquelle weitet sich indes die Perspektive, und vollends auf der Ebene der synoptischen Evangelisten wird deutlich, wer nun das Gottesvolk sein soll, das sich Jesus endzeitlich sammelt: Es ist das erneuerte Gottesvolk aus Juden und Heiden, ja aus allen Völkern und Himmelsrichtungen. Das zeigt sich etwa in dem Einschub in die Geschichte vom Hauptmann von Kafarnaum (Mt 8, 11), wo Jesus angesichts des offensichtlichen Glaubens dieses heidnischen Hauptmanns voraussagt: „Viele werden von Osten und Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tisch sitzen . . .“ Den „Söhnen des Reiches“ wird hingegen der Verlust der Mahlgemeinschaft mit Gott vorausgesagt.

Eine Ausweitung der endzeitlichen Sammlung des Gottesvolks können wir auch im Johannesevangelium beobachten. In der Hirtenrede von Kap. 10 könnte in V. 16 noch das in der Zerstreung lebende Israel gemeint sein, wenn Jesus als „Guter Hirt“ von sich sagt: „Ich habe noch andere Schafe, die nicht aus diesem Stall sind; auch sie muß ich führen, und sie werden auf meine Stimme hören; dann wird es nur eine Herde geben und einen Hirten.“ Der Text erinnert an die Verheißung des Buchs Ezechiel (Kap. 34), wo nach Droh- und Gerichtsworten über die bisherigen Hirten Israels verheißen wird: „Ich setze für sie einen einzigen Hirten ein, der sie auf die Weide führt, meinen Knecht David. Er wird sie weiden, und er wird ihr Hirt sein“ (V. 23). Im selben Zusammenhang verheißt Gott auch, daß er selbst der (endzeitliche) Hirt seines Volkes sein werde (V. 31; vgl. Jer 23).

Spätestens im 11. Kapitel des Johannesevangeliums kommt jedoch die Sammlung der Kinder Gottes aus der ganzen Welt und offensichtlich ohne die Voraussetzung einer besonderen Volks- oder Religionszugehörigkeit in den Blick, wenn im Anschluß an das Wort des Kaiphas über die Notwendigkeit des Todes eines



Menschen für das Volk der Evangelist hinzufügt: „Das sagte er nicht aus sich selbst; sondern weil er der Hohepriester jenes Jahres war, sagte er aus prophetischer Eingebung, daß Jesus für das Volk sterben werde. Aber er sollte nicht nur für das Volk sterben, sondern auch, um die versprengten Kinder Gottes wieder zu sammeln“ (11, 51 f.). Hier ist offensichtlich an die Gotteskinder aus allen Völkern und Nationen gedacht, vielleicht unter Einwirken eines gnostischen Mythos. So kann Jesus beim Herannahen der Griechen in Kap. 12 von seinem Heilstod sprechen und ankündigen: „Und ich, wenn ich über die Erde erhöht bin, werde alle zu mir ziehen“ (12, 32). Hier wird keine Einschränkung mehr sichtbar, auch wenn die Rede von der „Erhöhung“ Jesu noch an die Sprache des Alten Testaments anklängt (Jes 52, 13).

Im 14. Kapitel des Johannesevangeliums bringt der Evangelist eine Abschiedsrede Jesu, die in ihrem Mittelteil (V. 15–24) die Sprache der alttestamentlichen Bundestheologie spricht<sup>4</sup>. Wie Israel sollen die Jünger Jesus (als die Verkörperung Gottes in der Geschichte) „lieben“ und seine „Gebote halten“ und so seine Verheißungen erfahren, daß er selbst bzw. sein Geist unter oder in ihnen wohnen werden – dies in der Verwirklichung der Verheißung der exilischen und nachexilischen Propheten vom „Neuen“ oder erneuerten „Bund“. In dieser Verbundenheit mit Gott bzw. Christus wird der Jüngerkreis auch von der Welt abgehoben sein, die weder Gottes Geist erkennt und empfangen kann noch die Offenbarung Christi empfängt.

Der Gedanke einer „Sammlung“, die zunächst Israel, dann aber ein erweitertes Gottesvolk aus Juden und Heiden umfaßt, zieht sich also durch die kanonischen Evangelien, zumal des Matthäus und Johannes, aber auch des Markus (man denke an die großen Kontroversen mit den jüdischen Gruppen in Kap. 11–12, die mit dem positiven Gegenbild der armen Witwe als Sinnbild eines erneuerten Gottesvolks schließen, sowie an den heidnischen Hauptmann und sein Glaubensbekenntnis unter dem Kreuz) und des Lukas (wofür bereits auf die Arbeit von G. Lohfink „Die Sammlung Israels“ hingewiesen wurde). Im endzeitlich gesammelten Gottesvolk soll der Welt sichtbar vor Augen geführt werden, was die von Jesus angekündigte Gottesherrschaft bedeutet. So gilt die Botschaft Jesu zunächst und vor allem seinen Jüngern, die er sich aus dem alten Gottesvolk beruft, dann aber auch allen, die sich aus „allen Völkern“ zu seinen Jüngern machen lassen (vgl. Mt 28, 19), und durch sie vermittelt der Welt.

Der Sammlung entspricht neutestamentlich die *Sendung*. Die synoptischen Evangelien erwecken den Eindruck, daß sich Jesus zunächst, ja vielleicht bleibend zu seinem Volk Israel gesandt weiß. Dementsprechend sendet er auch seine Boten aus: „Geht nicht zu den Heiden, und betretet keine Stadt der Samariter, sondern geht zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (Mt 10, 5 f.). Es ist dabei schwer zu entscheiden, ob Matthäus hier ein ursprüngliches Wort Jesu berichtet oder ob er nachträglich die Praxis Jesu deutet. Beides läuft letztlich auf das gleiche hinaus.



Zwar bewegt sich Jesus wiederholt auf Territorium der Heiden, gelangt bis nach Tyrus und Sidon, in die Dekapolis und nach Caesarea Philippi; doch wirkt er hier von sich aus keine Wunder – wenigstens nach der Darstellung des Matthäus, die mit derjenigen des Markus kontrastiert. Erst sein Tod und seine Auferstehung öffnen das Tor zu einer weltweiten Heidenmission. Diese kündigt sich freilich von der Kindheitsgeschichte her an (man denke etwa an die Weisen aus dem Morgenland) und leuchtet schon während des Erdenlebens Jesu immer wieder als kommende Wirklichkeit auf (so in der bereits genannten Perikope vom heidnischen Hauptmann von Kafarnaum; auch die Heilung der Syrophönizierin in Mt 15, 21–28 und ähnliche Texte gehören hierher). Analog zu seiner ersten Rede auf dem Berg richtet Jesus als Auferstandener eine letzte Rede auf dem Berg an seine Jünger und beauftragt sie ausdrücklich: „Geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern“ (Mt 28, 19).

Ähnlich universal ist die Sendung Jesu auch nach den anderen Evangelisten. Es wurde schon auf das Wort Jesu im Hohepriesterlichen Gebet Jesu bei Johannes hingewiesen (Joh 17, 18), wo Jesus von seinen Jüngern sagt: „Wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe auch ich sie in die Welt gesandt.“ Der sogenannte johanneische Dualismus reißt zwar eine tiefe Kluft zwischen der Gemeinde des Offenbarers und der Welt auf, aber diese Kluft ist nicht unüberbrückbar. Sie wird in der spätesten Schicht des Johannesevangeliums vor allem dadurch überwunden, daß die Gemeinde der Jünger die Liebe Jesu der Welt glaubhaft vorlebt. Das kommt schon an der ersten Stelle zum Ausdruck, wo vom Gebot der Bruderliebe die Rede ist (Joh 13, 34 f.): „Ein neues Gebot gebe ich euch: Liebt einander! Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben. Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid: wenn ihr einander liebt.“ Die Gemeinschaft der Liebe untereinander, die in der Liebe des Sohnes zu den Seinen wurzelt und in der Liebe des Vaters zum Sohn ihre letzte Ursache hat, soll also zum Glauben „aller“ führen. Diese johanneische Sicht ist sehr wichtig, weil sie helfen kann, ein geschlossenes und ein offenes Kirchen- und Gemeindemodell miteinander zu verbinden<sup>5</sup>.

Nun ist es keineswegs so, als ob unter den Neutestamentlern völlige Einigkeit darüber bestünde, an wen sich die Sendung Jesu richtet und wem seine Botschaft primär gilt. Eine lebhafte Diskussion ist in den beiden letzten Jahrzehnten vor allem über die Adressaten der Bergpredigt entbrannt. Die eigenwilligste These wird hier von G. Lohfink vertreten, vor allem in seinem Artikel „Wem gilt die Bergpredigt?“<sup>6</sup>, aber auch in anderen Publikationen<sup>7</sup>. Nach ihm ist die Bergpredigt an den Jüngerkreis Jesu gerichtet. Sie enthält also Forderungen, die nur im Kreis derjenigen zu verwirklichen sind, die Jesus als seine Jünger nachfolgen. Das alte Problem der Erfüllbarkeit der Bergpredigt löst sich so auf einfache Weise.

Dies gilt ganz besonders von den Forderungen Jesu nach Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt 5, 38–48), die auf den ersten Blick völlig unerfüllbar erscheinen; sie gelten nach Lohfink im Innenraum der Kirche. Hier können sie auch gefahrlos



verwirklicht werden, da niemand zu befürchten braucht, daß sein Gegner die bewußt gewählte Schwäche und den Gewaltverzicht ausnutzt. Nur indirekt wirkt die Kirche durch die Beobachtung dieser Forderungen Jesu in den gesellschaftlichen Raum hinein, indem sie der Welt vor Augen führt, wie es eigentlich sein sollte. Aber ohne bewußten Anschluß von Menschen an die Gemeinde der Jünger Jesu scheint es keine Chance zu geben, Frieden und Gewaltverzicht auf der Welt direkt zu fördern.

Die Begründung für sein Modell entnimmt G. Lohfink nicht zuletzt dem Rahmen der Bergpredigt, vor allem der Einführung, die er bereits Mt 4, 23–25 beginnen sieht. Jesus wird hier als Heilender geschildert, und das Heilen „jeglicher Krankheit und jeglichen Leidens im Volk“ läßt an Stellen wie im Buch Deuteronomium (7, 15) denken, wo dem Volk, das Gott die Bundestreue hält, verheißen wird, daß Gott es von allen Krankheiten befreien wird. Die geographischen Angaben von Mt 4, 23–25 deutet Lohfink so, daß hier das ideale Israel der Frühzeit, das heißt etwa der Zeit Davids geschildert werde. Syrien verweist dann auf die Gebiete in der Richtung des Golan, die Dekapolis gehört zum klassischen Heiligen Land, ebenso Peräa als „Land jenseits des Jordans“. Tyrus und Sidon habe Matthäus ebenso aus seiner Markus-Vorlage gestrichen wie Idumäa, da sie zu sehr heidnische Assoziationen weckten. Die Adressaten der Rede im engeren Sinn sind dann die Jünger, die Mt 5,1 als innerer Kreis um Jesus herum genannt werden.

Die Argumentation Lohfinks hat offenbar Eindruck gemacht, denn wir finden sie bei Rudolf Schnackenburg aufgenommen<sup>8</sup> und auch Joachim Gnilka zitiert sie zustimmend<sup>9</sup>. Freilich macht er schon eine Ausnahme, indem er Syrien als nichtjüdisches Land versteht. Alexander Sand läßt die geographische Frage der Herkunft der Hörer ziemlich offen und stellt ausdrücklich fest, es handle sich hier um „keine esoterische Gemeindeethik“<sup>10</sup>. Die Bergpredigt enthalte zwar keine „unmittelbare Anweisung für politische Aktionen“, gebe aber „Anstöße auch zu politischem Handeln“. Noch deutlicher rückt Ulrich Luz von Lohfinks Positionen ab<sup>11</sup>. Mit Syrien sei die römische Provinz Syrien gemeint, wohin zumindest die Kunde von Jesus dringt. In den „Scharen“, die Jesus folgen und die ihn hören, klinge bereits die Kirche des Matthäus an. Einerseits sei die Bergpredigt Jüngerethik, andererseits sei sie aber nicht nur an die Jünger, sondern auch an das Volk gerichtet, und durch die Verkündigung der Jünger beanspruche sie die ganze Welt. Klaus-Stefan Krieger stellt die Deutung des Rahmens der Bergpredigt durch G. Lohfink ausdrücklich in Frage<sup>12</sup> und ersetzt sie durch ein plausibles Modell, nach dem Matthäus hier die Landkarte seiner Zeit voraussetzt mit Syrien als römischer Provinz und dem „Land jenseits des Jordans“ als Herrschaftsgebiet von Agrippa II. im Nordosten des Heiligen Landes jenseits des Jordans, das heißt in heidnischem Gebiet.

Der Einwand, daß Jesus nach allem, was wir wissen, seine Verkündigung an Israel gerichtet habe, läßt sich – auch bei Krieger – mit einem Hinweis auf die



grundlegende Arbeit von Hubert Frankemölle „Jahwebund und Kirche Christi“<sup>13</sup> beantworten. Nach Frankemölle sind bei Matthäus verschiedene Ebenen der Aussage zu unterscheiden. Matthäus schildert uns Ereignisse aus dem Leben Jesu. Die Darstellung erfolgt dabei fiktiv noch aus der Perspektive des Erdenlebens Jesu, vergleichbar der Abschiedsrede des Mose im Buch Deuteronomium, die vor dem Tod des Mose an der Schwelle des Gelobten Landes gedacht ist. Dabei ist der ekklesiologische Entwurf des Matthäus von einer doppelten Kontinuität gekennzeichnet. Nach rückwärts steht der Jüngerkreis Jesu in Kontinuität zu Israel, nach vorwärts zur heraufkommenden Kirche aus Juden und Heidenvölkern.

Eine Schwäche der Arbeiten Lohfinks scheint zu sein, daß diese verschiedenen Ebenen nicht genügend auseinandergehalten werden, so daß aus Aussagen des Matthäus (und anderer Evangelisten), die die Kirche seiner Zeit betreffen, vorschnell auf Jesus und seine Intentionen geschlossen wird. Diese kritische Anfrage hat Konsequenzen auch für die Frage, wie sich der Christ im Sinn der Bergpredigt in dieser Welt zu verhalten habe. Ist der Adressat der Bergpredigt Israel und richten sich die Verheißungen und Forderungen Jesu primär, ja vielleicht exklusiv an den Jüngerkreis, dann wird es schwer, wenn nicht unmöglich sein, die Botschaft Jesu für die Welt direkt relevant zu machen. Entweder die Welt sieht das Leben der Christen und bekehrt sich, oder alles bleibt beim alten. Eine Zusammenarbeit mit „allen Menschen guten Willens“ auf eine gerechtere und friedlichere Welt hin erscheint dann unmöglich. Nehmen wir die Bergpredigt aber als das, was sie heute ist, nämlich eine Synthese der Verkündigung Jesu, wie sie Matthäus seinen jüden- und heidenchristlichen Lesern – Jesu historische Botschaft reinterpretierend – geboten hat, dann richtet sie sich an die Völkerwelt insgesamt, eben jene Völker, zu denen nach Mt 28, 19 die Jünger gesandt werden.

Man könnte hier einwenden, daß an eben jener Stelle bei Matthäus ja ausdrücklich der Auftrag erteilt wird, alle Völker zu Jüngern zu machen und sie zu taufen, nicht nur, sie in die Verkündigung Jesu einzuführen. Dieser Einwand ist berechtigt, doch darf er nicht davon ablenken, daß die Forderungen Jesu sich nicht auf den kirchlichen Binnenraum beschränken. Gerade die Forderung nach Gewaltverzicht und Feindesliebe betrifft einen Bereich der Interaktion mit Auswärtigen, wie die gewählten Beispiele von der Fronleistung oder dem Straßenraub zeigen, und sind in ihrer Begründung auch weisheitlich formuliert, also von jedem nachvollziehbar, der glaubt, daß es einen Schöpfergott gibt, der seine Sonne aufgehen läßt über Bösen und Guten und es regnen läßt über Gerechte und Ungerechte (vgl. Mt 5, 45). Auf dieser Linie argumentiert bereits Paul Hoffmann in seiner Auseinandersetzung mit G. Lohfink<sup>14</sup>.



## Aufgaben der Kirche heute

Sammlung und Sendung charakterisieren die Kirche von ihren Ursprüngen her. Sammlung und Sendung gehören auch zur Kirche in ihrer heutigen Gestalt. Um einen glaubhaften Beitrag zu den Fragen leisten zu können, die uns heute aufgegeben sind, muß die Kirche ein erkennbares eigenes Profil besitzen. Sie muß selber leben, was sie anderen empfiehlt. Dies gilt zunächst auf überschaubarem Raum. Mit Recht wird heute die Forderung erhoben, Kirche in Gemeinden zu leben, die als solche ablesbar machen, was es heißt, als Jünger Jesu zu leben. Pfarrgemeinden zumal in Ballungsräumen sind dazu oft nicht leicht in der Lage. Der Priestermangel der beiden letzten Jahrzehnte hat dazu geführt, pastoral genau das Gegenteil von dem zu tun, was eigentlich gefordert gewesen wäre, nämlich die Gemeinden durch Zusammenlegung zu Pfarrverbänden *de facto* zu vergrößern statt sie zu verkleinern. Die Folge war mancherorts, daß sich Basisgruppen außerhalb der örtlichen Strukturen der Kirche bildeten, also als Ersatz für die als zu starr, zu groß und zu anonym empfundenen Pfarrgemeinden.

Die Erfahrung und Praxis der Kirche in den jungen Kontinenten sollte uns lehren, hier einen anderen Weg einzuschlagen, nämlich Ortsgemeinden aufzugliedern in Basisgruppen oder – wie man in Afrika sagt – „Kleine Christliche Gemeinschaften“. Durch die Zuordnung zu den territorialen Strukturen können solche Gruppen davor bewahrt werden, ins Abseits zu driften und zu „Sondergemeinden“ zu werden. Selbstverständlich kann eine solche Zuordnung auch auf Diözesanebene erfolgen. Wir brauchen mehr Mut zu christlichen Gruppierungen, die auch ohne eigenen Priester das Wort Gottes lesen und hören, es meditieren und gemeinsam in der Gemeinde wie im gesellschaftlichen Raum in die Tat umzusetzen versuchen. Dabei muß freilich die traditionelle Berührungsangst von Katholiken gegenüber der Schrift schrittweise überwunden werden. Erfahrungen mit Familienkreisen zeigen, daß dies schwierig, aber möglich ist. In Lateinamerika und größeren Teilen Afrikas beruht heute die Zukunft der Kirche auf solchen christlichen Teil- oder Basisgemeinden. Ortsgruppen lebendiger, auf die Gegenwart bezogener Verbände können auch bei uns eine entsprechende Aufgabe wahrnehmen. Hinzu kommen Experimentalgemeinden, die vorleben, daß Christen auch unter heutigen Lebensbedingungen gemeinsam leben, wohnen und arbeiten können, weit über den gemeinsamen Gottesdienst hinaus. Überzeugend gelebte christliche Diakonie und Liebe im überschaubaren Bereich (und nicht nur über kirchliche Großorganisationen) kann ein Zeichen sein, das im Sinn der Abschiedsreden Jesu im Johannesevangelium auch heute Menschen zum Glauben an Christus führt und damit auch zu einer veränderten gesellschaftlichen Praxis.

Zur Sammlung ist die Kirche aber nicht nur auf der Ebene von Gemeinden und Teilgemeinden gerufen. Sie führt Kirche auch in einem Land, auf der Ebene eines Kontinents und international zusammen und stellt sie zur gleichen Zeit kritisch der



sie umgebenden Gesellschaft gegenüber. Insgesamt hat hier die Kirche in Deutschland und in Europa Defizite im Vergleich mit der Kirche in anderen Kontinenten, etwa den beiden Amerika oder Afrika. Der Ruf nach einem Konzil für Afrika ist auch von Papst Johannes Paul II. bei seiner letzten Reise in den Schwarzen Kontinent als Möglichkeit aufgegriffen worden<sup>15</sup>. Die zweite und dritte Konferenz der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín und Puebla<sup>16</sup> haben wesentlich dazu beigetragen, die Züge der Kirche in diesem für die Zukunft der Kirche und der Menschheit so wichtigen Erdteil zu verdeutlichen. Dabei erhebt die Kirche auch ihre Stimme als Anwalt der Armen und Entrechteten, unbekümmert um politische Opportunität.

Den gleichen Mut, quer zu politischen Parteien und Strukturen zu kontroversen Fragen Stellung zu nehmen und die Christen zum Handeln aufzurufen, haben die Bischöfe der Vereinigten Staaten von Nordamerika in ihren beiden Schreiben „Die Herausforderung des Friedens – Gottes Verheißung und unsere Antwort“<sup>17</sup> und „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle. Katholische Soziallehre und die US-Wirtschaft“<sup>18</sup> gezeigt. Bemerkenswert war bei diesen beiden Schreiben nicht nur der Inhalt, sondern auch die Weise des Zustandekommens: Die Bischöfe machten sich zu Sprechern der katholischen Kirche ihres Landes und beteiligten die gesamte nordamerikanische Kirche am Prozeß der Formulierung (ohne selbstverständlich von ihr einfachhin ihre Legitimation abzuleiten). Dies könnte ein Beispiel dafür sein, wie auch auf Landes- und Erdteilebene bei uns Sammlung von Kirche sichtbar werden kann – als Aussonderung aus der Gesellschaft im Dienst eben dieser Gesellschaft. Weltweit hatte das Zweite Vatikanische Konzil eine ähnliche Aufgabe übernommen, vor allem in seiner Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“. Ist der Eindruck falsch, daß kirchliche Verlautbarungen bei uns, sei es seitens der Bischofskonferenz, sei es seitens der Dachorganisation der Laien und ihrer Verbände, durchweg eher zaghaft ausfallen (von der Abtreibungsfrage vielleicht einmal abgesehen)? Und liegt dies vielleicht an der historisch bedingten relativ starken Verknüpfung von Kirche und Staat?

Sammlung und Sendung gehören zusammen. Seit dem Apostolischen Schreiben Papst Pauls VI. über die Evangelisierung in der Welt von heute vom 8. Dezember 1975<sup>19</sup> wird dieser Zusammenhang auch im gesamtkirchlichen Bereich mit dem Ausdruck „Evangelisierung“ bezeichnet. Um es mit den Worten des Auferstandenen in Mt 28, 17–20 zum Ausdruck zu bringen: Es geht darum, die Menschen aller Völker zu Jüngern zu machen, das heißt, ihnen das Evangelium zu predigen und sie zur Umkehr und Taufe zu führen, dann aber auch, sie alles halten zu lehren, was Jesus ihnen aufgetragen hat – man könnte auch sagen, entsprechend der Bergpredigt zu leben. Evangelisierung bedeutet also Bildung christlicher Gemeinden und zugleich Umgestaltung des Lebensraums der Menschen im Sinn des Evangeliums, innerhalb und außerhalb der Gemeinden. Die lateinamerikanischen Bischöfe haben sich diesen Ausdruck mit Vorliebe zu eigen gemacht, um die Aufgabe der



Kirche auf ihrem Kontinent zu umschreiben: Verkündigung der Botschaft Christi, und gerade um dieser Verkündigung willen Stellungnahme für die Armen und Option für sie. Eine solche Option beschränkt sich nie auf Proteste an die politisch und wirtschaftlich Maßgebenden. Sie schließt einen Gesinnungswandel innerhalb der Kirche und ihrer Gemeinde ein, ja muß damit beginnen. So kann es keine Wahl zwischen einer binnen- und einer außenorientierten Kirche geben. Die Kirche muß leben, was sie verkündet, und verkündigen, was sie lebt.

Im Vorgehen können wir von der zweiten Konferenz der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla lernen: Am Anfang steht stets eine Analyse der Situation der Kirche in Lateinamerika im Rahmen der Gesamtgesellschaft. Ihr folgt eine Besinnung und Wertung auf der Grundlage der Schrift, des Wortes Gottes, des Evangeliums. Aus ihr werden dann praktische Folgerungen abgeleitet. Ein solches Vorgehen setzt voraus, daß Reflexion auf der Grundlage des Evangeliums eingeübt ist. Es gibt keine „Evangelisierung“ ohne den ständigen Rückgriff auf das „vierfache Evangelium“ des Matthäus, Markus, Lukas und Johannes.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> G. Lohfink, *Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie* (München 1975).

<sup>2</sup> Freiburg 1982. <sup>3</sup> ThQ 165 (1985) 173–183.

<sup>4</sup> Vgl. J. Beutler, *Habt keine Angst. Die erste johanneische Abschiedsrede (Joh 14)* (Stuttgart 1984) 51–86.

<sup>5</sup> Vgl. J. Beutler, *Kirche als Sekte? Zum Kirchenbild der johanneischen Abschiedsreden*, in: *Theol. Akademie*, Bd. 10 (Frankfurt 1973) 42–57.

<sup>6</sup> ThQ 163 (1983) 264–284.

<sup>7</sup> Der ekklesiale Sitz im Leben der Aufforderung Jesu zum Gewaltverzicht (Mt 5, 39b–42/Lk 6, 29f.), in: ThQ 162 (1982) 236–253; *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?* (Freiburg 1982) 46–50 usw.

<sup>8</sup> R. Schnackenburg, *Matthäusevangelium* 1, 1–16, 20 (Würzburg 1985).

<sup>9</sup> J. Gnllka, *Das Matthäusevangelium*, T. 1 (Freiburg 1986) 108.

<sup>10</sup> A. Sand, *Das Evangelium nach Matthäus* (Regensburg 1986) 171f.

<sup>11</sup> U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, T. 1 (Neukirchen, Köln 1985) 180ff., 190.

<sup>12</sup> Kl.-St. Krieger, *Das Publikum der Bergpredigt (Mt 4, 23–25). Ein Beitrag zu der Frage: Wem gilt die Bergpredigt?*, in: *Kairos* 1–2 (1986) 98–119.

<sup>13</sup> Münster <sup>2</sup>1984.

<sup>14</sup> P. Hoffmann, *Tradition und Situation. Zur „Verbindlichkeit“ des Gebots der Feindesliebe in der synoptischen Überlieferung und in der gegenwärtigen Friedensdiskussion*, in: *Ethik im Neuen Testament*, hrsg. v. K. Kertelge (Freiburg 1984) 50–118, bes. 104ff. Vgl. dazu Lohfink in: ThQ 165 (1985) 176f.

<sup>15</sup> *Verlautbarungen des Apost. Stuhles* 66 (Bonn 1985) 95.

<sup>16</sup> *Adveniat, Dokumente, Projekte* 1–3 (Essen 1970); *Stimmen der Weltkirche* 8 (Bonn 1979).

<sup>17</sup> Frankfurt 1983.

<sup>18</sup> Hrsg. v. F. Hengsbach (Freiburg 1987).

<sup>19</sup> *Verlautbarungen des Apost. Stuhles* 2 (Bonn 1975).