

»Wenn nicht der Herr das Haus baut, müht sich jeder umsonst, der daran baut«.
Katholische Impulse zu einer »erbaulichen« Theologie und Praxis des kirchlichen Lebens
Barbara Hallensleben, Fribourg

Liebe Kolleginnen und Kollegen, liebe Brüder und Schwestern,

herzlich danke ich Ihnen für Ihre Einladung und für Ihr Vertrauen. Dies gilt um so mehr, als die Annäherung der evangelischen Kirchen an die katholischen Kirchen in Ihren Thesen offenbar als eine Versuchung und ein Krisenzeichen erscheint. Wenn ich die These 4 richtig verstanden habe, dann liegt der Vergleichspunkt in der Notwendigkeit und gleichzeitigen Unfähigkeit, theologisch begründet Leitung auszuüben. Die allgemeiner gefasste Frage kann ich als katholische Theologin und einfach als glaubender Mensch ohne weiteres teilen und sogar für die wichtigste Frage überhaupt erklären: Wie gewinnt der Wort Gottes in uns und unter uns Gestalt – ohne dass wir die souveräne Freiheit und den Vorrang des Handelns Gottes verleugnen? Müssen wir nicht in dem Moment, wo unsere Verkündigung zu einer geschichtlichen Realität wird, in der Form der Negation alles Geschöpflichen auf das reine Wort Gottes verweisen, um jegliche Werkgerechtigkeit zu vermeiden? Aus theologischen Gründen wird unmittelbar ersichtlich, dass diese kritische Frage sich nicht nur an Handlungsformen und Institutionen außerhalb der Kirche richtet, sondern an die Kirche selbst. »Wenn nicht der Herr das Haus baut, müht sich jeder umsonst, der daran baut« (Ps 127,1). Es heißt aber auch beim Propheten Haggai: »Ihr habt viel erhofft und doch nur wenig geerntet; und wenn ihr es einbrachtet, blies ich es weg. Warum wohl? – Spruch des Herrn der Heere. Weil mein Haus in Trümmern liegt, während jeder von euch für sein eigenes Haus rennt« (Haggai 1,9). Offenbar sollen wir uns um Gottes Haus mühen. Aber wie geht das?

Das Problem ist nicht allein ein theologisches. In der Vorrede zur »Dialektik der Aufklärung« sehen Max Horkheimer und Theodor Adorno das Grundproblem in der Selbstzerstörung der kritischen, also vom *extra nos* des Bestehenden her ansetzenden Gedanken: »Es widerfährt ihnen, was dem triumphierenden Gedanken seit je geschehen ist. Tritt er willentlich aus seinem kritischen Element heraus als bloßes Mittel in den Dienst eines Bestehenden, so treibt er wider Willen dazu, das Positive, das er sich erwählte, in ein Negatives, Zerstörerisches zu verwandeln [...] Die Metamorphosen von Kritik in Affirmation lassen auch den theoretischen Gehalt nicht unberührt, seine Wahrheit verflüchtigt sich« (New York 1944; Frankfurt a.M. 1969, 4).

Stehen wir uns im Grunde selbst im Wege mit unseren wohl situierten, staatlich abgesicherten kirchlichen Institutionen? Der biblische Anknüpfungspunkt ist die Rede von der »oikodome« [οικοδομή]. Und sofort sind wir mitten in der Dialektik: »Als Jesus den Tempel verlassen hatte, wandten sich seine Jünger an ihn und wiesen ihn auf die gewaltigen Bauten [*tas megalas oikodomas*] des Tempels hin. Er sagte zu ihnen: Seht ihr das alles? Amen, das sage ich euch: Kein Stein wird hier auf dem andern bleiben; alles wird niedergerissen werden« (Mt 24,1–2). Bei Paulus ist die *oikodome* das Handeln Gottes am Menschen – aber in großer Selbstverständlichkeit wird es auch zur Berufung der Christen:

– »Ihr seid Gottes Ackerfeld, Gottes Bau« (1 Kor 3,9) – doch zuvor heißt es: »wir sind Gottes Mitarbeiter« – an diesem Bau!

– Weil Gott das Haus baut, gilt: »Lasst uns also nach dem streben, was zum Frieden und zum Aufbau [der Gemeinde] beiträgt« (Röm 14,19). »Jeder von uns soll Rücksicht auf den Nächsten nehmen, um Gutes zu tun und [die Gemeinde] aufzubauen« (Röm 15,2). Die Charismen sollen dem Aufbau der Gemeinde dienen (1 Kor 14): »Alles geschehe zur *oikodome*« (1 Kor 14,26).

– Gott hat Paulus seine Vollmacht gegeben »zur Oikodome«, nicht zum Niederreißen (2 Kor 10,8). Er tut alles »für eure Oikodome« (2 Kor 12,19). Darin liegt seine Leitungsautorität!

– Der Epheserbrief betont die christologische Mitte und die pneumatologische Vermittlung des Geschehens: Durch Christus werden wir im Geist zu einer Wohnung Gottes erbaut (Eph 2,21–22). Jeder Dienst (und hier werden neben den Aposteln auch Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer aufgezählt) gilt der Oikodome des Leibes Christi (Eph 4,12) in Liebe (Eph 4,16).

– Der eschatologische Vorbehalt fehlt nicht: »Wir wissen: Wenn unser irdisches Zelt abgebrochen wird, dann haben wir eine Wohnung von Gott, ein nicht von Menschenhand errichtetes ewiges Haus im Himmel« (2 Kor 5,1). In dieser Perspektive erscheint jeder menschliche Bau als ein Zelt. Giorgio Agamben hat darauf hingewiesen – und das ist durch den Namen Ihres Vereins im Grunde für Sie ein Programm –, dass das Wohnen der Christen immer ein par-oikein ist, ein vorläufiges Wohnen in der Fremde, nicht ein kat-oikein, das den festeingesessenen Bewohnern des Landes zukommt (Maja Tschumi/Simon Helbling: APOKALYPSE. Das Theater / Giorgio Agamben: Kirche und Herrschaft, Epiphania Egregia 4, Fribourg 2011, S. 53).

Ich will das Wort- und Bedeutungsfeld nicht weiter darlegen. Es dürfte klar geworden sein, dass die Spannung, die in der Fragestellung Ihrer Tagung liegt, biblisch angelegt und aufgetragen ist. Die Rede vom »erbaulichen« Denken und Predigen, die ich in den Titel meines Vortrags aufgenommen habe, gründet in dieser biblischen Rede.

Unsere Aufgabe hat zwei Aspekte, die man nicht trennen, aber unterscheiden kann:

- die kritische Aufgabe der Analyse der uns umgebenden Welt – mit dem Ergebnis und in der Perspektive einer gewissen Selbstunterscheidung;
- die positiv-gestaltende Oikodome, der Gestaltwerdung einer Corporate Identity in unserer konkreten geschichtlichen Existenz aus der Quelle des Wortes Gottes.

I. Ist eine „erbauliche“ Theologie möglich?

Bewusst beginne ich mit dem positiven Teil. Wir sollten ein Gespür dafür entwickeln, ob wir als Christen und Theologen noch selbst stehen und gehen können – oder ob wir uns an den Geländern der Abgrenzung festhalten müssen. Die sorgfältige Lektüre der helvetischen Konsensusformel von 1675 bestärkt mich in diesem Vorgehen: Ein Bekenntnis, das so stark und unbedingte von der Gnadenwahl Gottes ausgeht, hat eigentlich keinen Anlass zu klagen und zu kritisieren, sondern nur zum Lob Gottes und zum Dank für die eigene Erwählung – wenn es nicht paradoxerweise in die Anklage Gottes selbst umschlagen will. Es wäre meiner Ansicht nach eine große Herausforderung und eine noch größerer Gewinn, einmal diese Konsensusformel – unabhängig von jeglicher politischen Funktionalisierung – in ihrer theologischen Aussagekraft zu analysieren und für heute sagbar zu machen. Eine Theologie ohne Prädestinations- und Erwählungslehre muss früher oder später in Frustration oder Werkgerechtigkeit verfallen.

Das Prinzip der »Corporate Identity« im Titel unserer Tagung eignet sich gut als Anknüpfungspunkt: Ich habe zur Zeit einen Doktoranden, der untersucht, ob und wie weit dieses Prinzip für das Selbstverständnis und die Sendung der Kirche heute fruchtbar gemacht werden kann. Meine anfängliche Skepsis hat sich zu einer verblüfften Aufmerksamkeit gewandelt. Wie jeder Begriff, der in den theologischen Horizont aufgenommen wird, so bedarf auch das Verständnis der »Corporate Identity« einer grundlegenden Transformation. Dann aber eignet es sich nicht schlecht, um die spezifische Identität der Kirche zu umschreiben. Das Konzept beruht ja auf der Annahme, dass Unternehmen und andere sozial verfasste Institutionen analog zu Personen handeln können und wahrgenommen werden. Sie haben die Aufgabe, eine persongleiche Identität auszubilden, die sich in einem konsistenten visuellen Auftritt und einer kohärenten Form des Handelns und der Kommunikation äußert. Aus dem so gestalteten Selbstverständnis von innen heraus entsteht dann eine stabile Wahrnehmung des Akteurs nach außen. Die Corporate Identity muss prozesshaft je konkret aktualisiert und weiterentwickelt werden.

Anknüpfungspunkte und deren Überbietung sind unmittelbar ersichtlich: Es müsste den Christen gelingen, ein Selbstverständnis sichtbar zu machen und in eine Handlungsgestalt umzusetzen, das die spezifische Identität der Christen im Leib Christi, also *extra nos*, zum Ausdruck bringt. Dann wäre die Quadratur des Kreises gelungen, eine Identität auszusagen, die konsequent auf die Selbstbehauptung und Selbstdefinition verzichtet – eine Identität der Nicht-Identität. Ganz nebenbei wäre damit auch ein entscheidender Gewinn für die konkrete geschichtliche Gestalt der Kirche erreicht: Der uniformisierende Druck der Corporate Identity wäre aufgehoben, denn die Identität im Leib Christi kann so bunt und vielfältig sein wie die vielgestaltige Weisheit Gottes nach Eph 3,10. Und der Beweggrund der Corporate Identity wäre nicht mehr der eigene Gewinn auf Kosten anderer, sondern der Gewinn aller zugunsten des gelungenen Lebens der Menschheit und der Schöpfung als ganzer.

Der katholische Beitrag zu unserem gemeinsamen Grundproblem lässt sich mit zwei Worten umschreiben:

1) Das erste lautet SAKRAMENT und ist als Wort zunächst einmal die Behauptung, dass das Problem, vor dem wir stehen, nicht unlösbar ist. Ein Sakrament ist nach jeder schlichten Katechismusdefinition das äußere Zeichen einer inneren Gnade, eingesetzt durch bzw. in Jesus Christus. Die Sakramentenlehre – beginnend von der Aussage über Jesus Christus als Ursakrament des Heils über die Kirche als Grundsakrament gemäß dem II. Vatikanischen Konzil bis hin zur Liturgie und Pastoral der sakramentalen Feiern – sagt nicht mehr und nicht weniger, als dass Gott in die Vermittlung seines Heils Geschöpfe und geschöpfliche Wirklichkeiten einbezieht. Relativ unverdächtig ist die christologische Mitte der Sakramentenlehre: Wenn wir die christologischen Entscheidungen der Konzilien der frühen Kirche – nennen wir sie »ungeteilt« – ernstnehmen, dann gehört die Menschennatur authentisch und nicht im Sinne einer Verkleidung in das Heilsgeschehen mit hinein. Sollte wirklich keine Brücke zwischen der Menschheit Jesu Christi und der Menschheit im Leib Christi bestehen?

Die durch das II. Vatikanische Konzil neu belebte Charismenlehre besagt in Anknüpfung an Paulus (1 Kor 12), dass die Gnadengaben jedes einzelnen den anderen zugute kommen: »Es gibt verschiedene Gnadengaben, aber nur den einen Geist. Es gibt verschiedene Dienste, aber nur den einen Herrn. Es gibt verschiedene Kräfte, die wirken, aber nur den einen Gott: Er bewirkt alles in allen. Jedem aber wird die Offenbarung des Geistes geschenkt, damit sie anderen nützt« (1 Kor 12,4-7). Die Formulierung selbst schließt aus, dass es sich um einen rein weltlichen »Nutzen« handelt. Wir dürfen also davon ausgehen, dass Glaubende in einem weiteren Sinne füreinander zum »Sakrament« der Gegenwart des Heils Jesu Christi werden. Die Kirche ist in diesem Sinne in katholischer Sicht nicht ein Zusammenschluss der jeweils individuell Gerechtfertigten, keine Sackgasse für die Gnade, sondern die Frucht ihres Überströmens. Insofern nennt das II. Vatikanische Konzil die Kirche »Zeichen und Werkzeug« für die Vereinigung mit Gott und die Einheit der Menschen untereinander (LG 1).

2) Damit sind wir bei dem zweiten Wort, das ich Ihrer zentralen These 3 entnehme: MITWIRKUNG – COOPERATIO – SYNERGIA. »Der dich geschaffen hat ohne dich, will dich nicht erlösen ohne dich« formuliert der hl. Augustinus (Sermo 169, 13: PL 38,923). Wichtig ist die nicht rein funktionale Bedeutung dieses Geschehens. Gott bezieht die Geschöpfe nicht deshalb ein, weil er nicht allein unser Heil bewirken könnte oder weil er so großzügig ist, uns auch einen Teil seiner ureigenen Arbeit abzutreten. Im sakramentalen Selbstvollzug der Kirche in all seinen Dimensionen gewöhnt sich die Schöpfung gleichsam daran, das Leben Gottes der empfangenen und verschenkten Liebe zum eigenen Selbstvollzug zu machen. Die mit dem Worten SAKRAMENT und MITWIRKUNG umschriebene Wirklichkeit nimmt die Vollendungsgestalt der Schöpfung als Teilhabe am Leben Gottes vorweg. Die Kirche in ihrer so verstandenen Corporate Identity ist ein eschatologisches Geschehen.

Wenn es nicht ein Prinzip der »Mitwirkung« am Heilswerk Christi gibt, dann können wir mit unserer Tagung aufhören. Dann gibt es keine Vermittlung zwischen der gottlosen Welt und dem weltlosen Gott.

Im Folgenden möchte ich mich mit Ihnen auf einen Entdeckungsweg begeben, der Sie als Reformierte und mich als Katholiken gleichermaßen herausfordert. Seit längerer Zeit beobachte ich in Kreisen, die man als »freikirchlich« zu beschreiben geneigt ist, eine Art Wiederentdeckung der Sakramentalität der Kirche. Da ist zum Beispiel die große Faszination für den anglikanischen ehemaligen Bischof und Exegeten N.T. Wright bei den reformierten Studierenden der landeskirchlichen Gemeinschaft JAHU in Biel, von denen mehrere bei uns in Fribourg Theologie studieren. Dieser Autor war mir fremd, doch da er nun die Einladung zu einer Studienwoche im Juni 2014 in Fribourg angenommen hat, beginne ich mich mit ihm zu beschäftigen. Mir begegnet eine Theologie der Herrschaft Gottes, die unsere Lebenswelt durchdringt und transformiert, die zur kirchlichen und gesellschaftlichen Erneuerung beiträgt. Die Bieler Gruppe, die nun das Vorbereitungskomitee bildet, meinte, dass unser größter Hörsaal mit ca. 250 Plätzen nicht ausreichen wird für das schweizweite Interesse, und so haben wir die Aula Magna mit 800 Plätzen reserviert ...

Ich werde mich hier nicht weiter auf N.T. Wright beziehen, sondern auf John Howard Yoder (1927–1997), der Professor an der University of Notre Dame in Indiana USA war und einer der bekanntesten und profiliertesten Vertreter einer täuferisch-mennonitischen Theologie ist. Er promovierte bei Karl Barth mit einer Arbeit, die 1962 unter dem Titel »Täuferium und Reformation in der Schweiz« (Karlsruhe 1962). 1968 erschien in Zürich eine erweiterte Studie unter dem Titel »Täuferium und Reformation in der Schweiz. Dogmengeschichtliche Untersuchung der frühen Gespräche zwischen Schweizerischen Täufern und Reformatoren. Neben seinen pazifistischen Stellungnahmen fanden seine Studien zum Handeln der Christen in der modernen Gesellschaft besondere Aufmerksamkeit. Das Werk »Die Politik Jesu« (Politics of Jesus, 1972) erschien 2012 in deutscher Übersetzung und wurde von der Zeitschrift »Christianity Today« auf Platz 5 unter den 100 wichtigsten theologischen Büchern des 20. Jahrhunderts gesetzt. Noch unmittelbarer nimmt das Werk »Die Politik des Leibes Christi. Als Gemeinde zeichenhaft leben« auf unser Thema Bezug (Schwarzenfeld 2011).

Die Kernthese hat einen ausgesprochen reizvollen vermittelnden Charakter. Die Extreme werden vermieden: Weder geht es um eine Politisierung des Christentums, so dass die Christen einfach nur die besseren und Bürger und effizienteren Problemlöser und Konfliktmanager für die Gesellschaft sein sollen – noch ruft Yoder zu einem Rückzug in eine wesentlich unpolitische Innerlichkeit auf. Das Tertium ist das Volk Gottes als Leib Christi in seiner geschichtlichen Gestalt, die nach Yoder unvermeidlich eine politische Gestalt hat: »Politisch sein, heißt Entscheidungen treffen, Rollen zuschreiben, Macht verteilen – und die christliche Gemeinde kann nicht anders, als genau diese Funktionen auszuführen, wenn sie ihrem Auftrag nachgeht, Leib Christi zu sein« (23). Ihrer Berufung entsprechend muss sie auf andere Weise politisch sein als die politischen Institutionen dieser Welt – allerdings nicht gegen, sondern für diese Welt: »Das Volk Gottes ist heute schon berufen, das zu sein, wozu letztlich auch die Welt berufen ist« (22).

Hilfreich ist, dass Yoder seine Grundoption in fünf Praxisfeldern vorstellt, die mit dem heutigen Alltag einer christlichen Gemeinde in enger Beziehung stehen: 1) Binden und Lösen, 2) Das Brot miteinander brechen, 3) Die Taufe und die neue Menschheit, 4) Die Fülle Christi, 5) Die Regeln des Paulus. Ich hebe die wichtigsten Thesen hervor:

1) Binden und Lösen: »Wenn dein Bruder/deine Schwester sündigt, geh hin und ermahne ihn/sie, wenn ihr miteinander alleine seid. Hört er/sie auf dich, dann hast du deinen Bruder/deine Schwester gewonnen« (Mt 18,15). »Was ihr auf Erden bindet, ist im Himmel gebunden« (Mt 18,18). Über das Geschehen der Versöhnung hinaus findet Yoder hier das Leitmotiv

seiner Theologie: »In diesem Schlüsseltext des Matthäusevangeliums unterrichtet Jesus seine Jünger, ihr Handeln sei zugleich Gottes Handeln«, und er fährt fort: »Wo menschliches und göttliches Handeln auf diese Weise zusammen kommen, sprechen manche Denominationen von einem *Sakrament*, Baptisten und andere Freikirchen verwenden stattdessen den Ausdruck *Ordnung* oder *Gemeindeordnung*« (28). Jedenfalls will er das Staunenswerte der biblischen Zusage nicht in einer antikatholischen Abwehrhaltung übersehen. Es geht nicht um Verurteilung und Strafe, nicht um die Hebung der öffentlichen Moral, sondern schlicht um die Wiederherstellung der Gemeinschaft des Leibes Christi, im Großen und im Kleinen, und insofern geht es um den intakten Leib Christi. Von einer Bindung dieses Handelns an hierarchische Ämter ist nicht die Rede. »Dieses apostolisch bezeugte Verfahren gibt der Kirche größere Autorität, als Rom das tut; setzt mehr Vertrauen in den Heiligen Geist, als es die Pfingstbewegung tut, hat mehr Respekt vor dem Individuum als der liberale Humanismus, macht ethische Maßstäbe bindender als der Puritanismus und ist gegenüber neuen Situationen offener als die ‚situative Ethik‘« (35).

Yoder sieht in dem beschriebenen Vorgehen der Gemeinde das Gegenteil einer neuen Gesetzlichkeit. Im Unterschied zu modernen Gesetzbüchern ist »die christliche Gemeinschaft nicht mit einem starren Verhaltenskodex ausgestattet, sondern mit dem Potenzial zur Entscheidungsfindung. Ich zitiere eine Zusammenfassung Yoders: »Ich meine daher, dass die hochkirchlich lutherische These die Sache nicht trifft. Sie besagt, die konkrete Gestalt der Kirche spiele keine Rolle, solange die Botschaft der Rechtfertigung allein durch Gnade und allein durch den Glauben nicht verkündigt werde. Auch die hochkirchlich katholische Sicht ist falsch, der Bischof von Rom sei autorisiert, über das biblische Mandat hinaus neue verbindliche Definitionen zu verkünden, die die Absolution zum Privileg des Priesters machen. Auch die hochkirchlich protestantisch liberale Sicht ist falsch, die Rolle des Papstes werde dadurch ersetzt, was der wechselnde Konsens einer gelehrten Elite gerade glaubwürdig findet. Auch die hochkirchlich protestantisch scholastische Sicht ist falsch, die *a priori* Affirmation der Offenbarungsautorität der in den kanonischen Büchern enthaltenen Lehrsätze sei wichtiger, als ihre Aussage zur Kenntnis zu nehmen« (41).

2) *Das Brot miteinander brechen*: Yoder erinnert daran, dass es in der frühen christlichen Gemeinde keine klare Differenz zwischen der normalen Tischgemeinschaft und einem religiösen Ritus der Eucharistie- bzw. Abendmahlsfeier gibt. Dennoch geschieht durch das Handeln im Gedächtnis an Jesu Mahl etwas radikal Neues. Die Mahlgemeinschaft wird zur Mitte einer Wirtschaftsgemeinschaft. Sie lebt in der Dimension der »Eucharistie«, der Danksagung für die empfangenen Güter, und der »Erinnerung«/des »Gedächtnisses« an die Heilstaten Jesu: das Pascha-Mahl, die Speisung der Menge in der Wüste, die Verheißung des endzeitlichen Mahls, zu dem Gott selbst einlädt. »Die Eucharistie ist ein ökonomisches Handeln. Die rechte Praxis des Brotbrechens miteinander ist eine Sache wirtschaftlicher Ethik« (56). Wo diese Wirtschaft, die niemanden von der Tischgemeinschaft ausschließt, Kreise zieht, dort entsteht »Realpräsenz« (64). Eine katholisch-theologische Perspektive kann dieser Deutung durchaus zustimmen, und sie wurde in ähnlicher Form kürzlich von Thomas Ruster unter dem Titel »Wandlung. Ein Traktat über Eucharistie und Ökonomie« vorgelegt (Grünewald Verlag, Ostfildern 2006). Im Sinne der Grundthese von Yoder könnte man eine vermittelnde Position formulieren: Ja, die Abendmahlsfeier ist ein von der alltäglichen Tischgemeinschaft abgegrenzter Ritus – aber sie steht im Dienste einer Neusituierung jeder Mahlgemeinschaft, im Dienste einer Wirtschaftsordnung für das gemeinsame Haus der Menschheit, im heilsgeschichtlichen Horizont der Mahlgemeinschaft Gottes mit den Sündern und im eschatologischen Horizont des himmlischen Hochzeitsmahls.

3) *Die Taufe und die neue Menschheit*: »Die Taufe ist ein Initiationsakt, die Einführung in ein neues Volk. Das Unterscheidungsmerkmal dieses Volkes besteht darin, dass alle vorher gegebenen oder gewählten Identitätsdefinitionen transzendiert werden« (66), also fortan relativ sind. Diese »interethnische Inklusivität« (74) setzt ein Zeichen über die Kirche hinaus, und die heutige Aktualität in einer multikulturellen Gesellschaft mit immensen Migrationsbewegungen braucht kaum unterstrichen zu werden. Wie in den beiden vorausgehenden Zeichen geht es um ein Handeln Gottes im Handeln des Menschen. Und die Taufe als ein gefeiertes Sakrament zeigt auch, dass Yoder einen sozialen Aktivismus vermeiden kann. Nicht die Intention der Weltveränderung und folglich auch nicht der unmittelbar sichtbare Erfolg bestimmt das christliche Handeln: »Das messianische Zeitalter hat begonnen; Paulus verkündet das einfach als Tatsache. Er versucht nicht, es herbeizuführen, als könnten er und seine Leser das schaffen. Sie sollen es nur verkündigen und feiern« (79). An anderer Stelle formulierte Yoder das Prinzip: »Unser Leben ist, die neue Welt zu verkünden, nicht, sie zu produzieren« (zit. 13).

4) *Die Fülle Christi*: Unter diesem Titel nimmt Yoder zur Ämterordnung der Kirche Stellung, und zwar wiederum in zwei Richtungen: Für jeden Menschen bedeutet die Eingliederung in den Leib Christi eine immense Erweiterung seiner Lebensperspektive: »Jeder Mensch, ob Christ oder nicht, ist weniger, als er sein könnte oder sollte, solange er nicht integraler Teil eines ‚Leibes‘ ist, dessen Glieder in organischer wechselseitiger Abhängigkeit stehen« (97). Kein »Gesellschaftsvertrag« kann die Vereinsamung des modernen Individuums so wirksam überwinden. Paulus sagt zuerst: Jeder hat eine Gabe, ein Charisma – dann erst spricht er von der Oikodome als Ordnung. Die Gaben und Aufgaben, von denen das Neue Testament zeugt, sind nicht Rollenbilder mit Gehalt und Pensionsanspruch. Wesentlich ist eine neue, komplementäre Beziehung der Oikodome, in der es zwar besonders deutlich sichtbare »Ämter« geben mag, aber keine prinzipielle Über- und Unterordnung der Charismen. Das besondere »geistliche Amt«, wie immer es auch in den verschiedenen kirchlichen Traditionen genannt sein mag, steht im Dienst dieses erneuerten Potentials der Menschheit. Auch aus katholischer Sicht kann man den Satz unterschreiben: »Seit Pfingsten ist der Spezialist für den Zugang zum Göttlichen arbeitslos« (106).

5) *Die Regel des Paulus*: In 1 Kor 14 liest Yoder ab, welche Grunddynamik die Gemeindeversammlung bestimmen soll, und findet die Gegenprobe für die Anerkennung der Gegenseitigkeit im Leib Christi. Auch konkret historisch beobachtet er: »Überall in der beginnenden reformatorischen Bewegung lässt sich dieselbe theologisch motivierte Überzeugung über den Prozess, durch den der Wille Gottes erkannt wird, beobachten. Unabhängig voneinander wurde diese Überzeugung in allen frühen reformatorischen Bewegungen aus 1 Korinther 14 abgeleitet. Konsens entsteht ohne Ausübung von Zwang aus dem offenen Gespräch heraus« (121). Auch Yoder kennt das »Gespenst der Anarchie« (124), doch er erinnert zu Recht daran, dass die Gemeindefolge von 1 Kor 14 im Grunde die einzige glaubwürdige Basis für eine konsequent durchgeführte Demokratie ist.

Yoders Überlegungen münden in eine Art Rehabilitierung und Universalisierung des Sakramentsbegriffs: Protestanten »tendieren dazu, den Begriff *Sakrament* seiner diskreditierten großkirchlich etablierten Bedeutung eines magischen oder mechanistischen und priesterzentrierten Verständnisses zu überlassen« (129). Yoder führt sie zurück auf die Grundwahrheit des Evangeliums, dass Gott handelt im menschlichen Handeln. Nicht die Einschränkung der Sakramente von 7 auf 2 oder 3 ist also für ihn die reformatorische Schlussfolgerung, sondern die Ausweitung des Sakramentsbegriffs auf christliches Handeln im Leib Christi: »Alle fünf der von uns betrachteten Handlungsweisen können als soziale Prozesse beschrieben werden, und sie lassen sich in nicht-religiöse Begriffe übersetzen. Die Vielfalt der Gaben ist ein Modell zur Ermächtigung der Niedrigen, zur Abschaffung hierarchischer Strukturen im sozialen Prozess.

Geistgeleiteter Dialog ist das Fundament der demokratischen Idee. Die Empfehlung zum Binden und Lösen ist Grundlage von Konfliktlösung und Bewusstseinsbildung. Die Taufe veranschaulicht interethnische Akzeptanz, und das Brotbrechen feiert wirtschaftliche Solidarität« (128f.).

Aus diesen Gedanken geht eine Form von »Sozialethik« hervor, die sich sowohl von der autonomen, philosophisch orientierten Moral unterscheidet, die auf den Bezug zum Evangelium verzichtet, als auch von einer christlichen Binnenmoral, die nur innerhalb der christlichen Gemeinschaft gelungenes Leben und Heil sieht. In dem Dokument, das ich zur Zeit innerhalb der Internationalen Theologischen Kommission über die Integration der kirchlichen Soziallehre in die Glaubenslehre mit vorbereite, formulieren wir genau diese These: Die Kirche als Zeugin der Menschenfreundlichkeit Gottes in ihrer wirksamen Gegenwart in der Geschichte ist der wesentliche Beitrag der Christen zur sozialen Frage der Menschheit: »Jedes Gut, das das Volk Gottes in der Zeit seiner irdischen Pilgerschaft der Menschenfamilie bieten kann, fließt daraus hervor, dass die Kirche das ‚allumfassende Sakrament des Heiles‘ (LG 48) ist, das das Mysterium der Liebe Gottes gegenüber dem Menschen zugleich kundtut und wirkt« (GS 45).

II. Zur Analyse des gesellschaftlich-politischen Kontextes

Hier vollziehe ich den Übergang zu einem kürzeren zweiten Teil, der im Lichte theologischer Überlegungen auf die Analyse des gesellschaftlich-politischen Kontextes zurückkommt.

Nachdem ich bei meiner letzten Einladung durch Pfarrer Rothen auf den Leviathan des Thomas Hobbes Bezug genommen habe, bin ich Ihnen jetzt schuldig, eine Differenzierung dieser Interpretation vorzutragen. Ich verdanke sie dem britischen Historiker und Philosophen Quentin Skinner. Kürzlich erschien unter dem Titel »Die drei Körper des Staates« (Göttingen 2012) seine kurze Reflexion über die Entwicklung des Staatsgedanken – erstaunlicherweise mit einer Option für die Rückkehr zum Denken von Thomas Hobbes. Skinner unterscheidet vier Etappen des Staatsgedankens: die absolutistische, die populistische, die fiktionale (die er Hobbes zuschreibt) und die reduktionistische, von Jeremy Bentham begründete.

– Die *absolutistische Auffassung* entspricht der Lehre vom absoluten Recht des Herrschers, der seine Autorität nicht vom Volk, sondern direkt von Gott erhält.

– Im Absolutismus ist der Leviathan quasi mit dem Haupt des Staates identisch, das folglich nicht kritisierbar ist. So kommt es zur *populistischen Auffassung*, die das Wort »state« streng reserviert für republikanische Regierungsformen. Im 17. Jahrhundert gelten Venedig und die Schweiz als Musterbeispiele dieser politischen Form. Der Leviathan ist in dieser Sicht nicht das Haupt, sondern der Körper als ganzer, der seine Autorität nicht an ein Haupt abtritt.

– In diesem Rahmen tritt nun die Theorie von Hobbes in ihrer Feinstruktur auf. Vermutlich geht sie von der Beobachtung aus, dass die populistische Auffassung sich in größeren Staatsgebilden nicht durchführen lässt. Skinner spricht von der *fiktionalen Auffassung*. Die Fiktion besteht darin, dass der Leviathan als Person angenommen wird, die weder mit dem Souverän noch mit dem Volk als »Commonwealth« identisch ist, sondern die ihnen zugrundeliegende quasi-personale Einheit bezeichnet, gleichsam ihre postulierte »Corporate Identity«. Die Grundannahme von Hobbes lautet: »Wenn wir damit einverstanden sind, einen Souverän zu autorisieren, verwandeln wir uns von der bloßen Vielzahl einer Menge in eine geeinte Gruppe ... Doch das heißt, dass wir nun fähig sind, als eine Person zu wollen und zu handeln, anstatt voneinander ‚getrennt‘ zu sein« (zit. 52). Der wiederum fiktive Gesellschaftsvertrag bringt gleichsam zwei Personen hervor, die im Naturzustand noch nicht existierten: die eine Person ist der Souverän, dem die Autorität übertragen wird, im Namen des Volkes zu sprechen und zu handeln. Die andere Person ist die Gesamtheit des Commonwealth als nun handlungsfähige Einheit. Weiterhin ist der Souverän nicht absetzbar, aber er kann an einem Maßstab gemessen werden, der ihn transzendiert: Die Autorität wurde ihm übertragen, um die politische Gemeinschaft in ihrer

personalen Einheit und Handlungsfähigkeit zu repräsentieren. Tut er dies nicht, entspricht er seiner Aufgabe nicht. Der Souverän ist also nicht der Leviathan, sondern er verkörpert den Leviathan, die fiktive Person des Staates. Wahrer Inhaber der Souveränität ist eigentlich die fiktive Person des Staates. Man könnte von einer quasi-sakramentalen Theorie sprechen ...

Nach Skinner war es Samuel Pufendorf, der als einer der ersten die These formulierte, »dass die Person des Staates nicht bloß Träger der Souveränität ist, sondern das Mittel, um die Legitimität des Regierungshandelns langfristig zu garantieren« (67). »Souveräne kommen und gehen, doch die Person des Staates überdauert sie« (68).

– So wird verständlich, dass Skinner die zur Zeit vorherrschende Auffassung als *reduktionistisch* qualifiziert. Jeremy Bentham, der als Urheber des Utilitarismus bekannt geworden ist, erklärt in seinem »Fragment on Government« 1776 explizit: »Die Zeit der Fiktion ist nun vorüber« (zit. 74). Für ihn besteht der Staat einfach darin, »bestimmte Personen mit Befugnissen auszustatten, die zum Nutzen der Restlichen ausgeübt werden« (zit. 75). An die Stelle der Souveränität als Fiktion tritt der faktische Regierungs- und Administrationsapparat. Damit geht nicht nur die Möglichkeit verloren, die faktische Handlungsweise dieser Behörden an einem übergeordneten Maßstab zu messen. Auch die Kontinuität der Staaten als verantwortlicher Akteure wird fragwürdig und damit die Legitimität ihres Handelns schlechthin. Kann man die neuen Träger der Administration auf die Handlungen und Entscheidungen ihrer Vorgänger behaften?

Hier setzt die Option von Quentin Skinner ein: »Als eine *persona ficta* ist der Staat in der Lage, Verpflichtungen einzugehen, denen keine Regierung und keine Generation von Bürgern allein jemals nachkommen könnte. Ich würde sogar so weit gehen zu folgern, dass es beim gegenwärtigen Stand des Vertragsrechts keine andere Möglichkeit gibt, Rechte und Pflichten der Regierung sinnvoll zu interpretieren, als durch die Berufung auf die Idee des Staates als einer eigenständigen Person, die, wie Hobbes in einer Wendung sagt, ein künstliches ewiges Leben (*an Artificiall Eternity of Life*) besitzt« (95). »Letztlich ist der Staat nichts anderes als wir selbst. Wenn wir Staaten einrichten, fügen wir der Welt keinerlei neues Material hinzu; wir organisieren und individuieren uns einfach nur auf eine neue Weise. Pocht man auf die Pflicht der Regierungen, zum Nutzen des Staates zu handeln, dann hält man schlicht an ihrer Pflicht fest, für unser aller Gemeinwohl zu handeln« (95).

Der Bezug zum ersten Teil meines Beitrags drängt sich geradezu auf: Die Kirche bezeugt, dass wir als Menschen durch unseren Zusammenschluss, der auf eine gnadenhafte Erwählung antwortet, nicht eine fiktive, sondern eine reale, aber die empirische Ganzheit transzendierende Person bilden: den Leib Christi. Die wesentlichen Verantwortungsträger und die wesentlichen Handlungen der Kirche sind daher als sakramentale Gestalten und Handlungen zu qualifizieren. Sie sollen nur das und all das tun, was die einigende Kraft der Person Jesu Christi durch das Wirken des Geistes Gottes wirksam werden lässt. Daher steht im Zentrum des christlichen Lebens die Liturgie, in der die Herrschaft Gottes über sein Volk akklamiert wird. Daher werden Verantwortungsträger des kirchlichen Lebens geweiht, um nicht etwa im eigenen Namen und aus eigener Kraft die Politik des Leibes Christi zu gestalten, sondern die Fülle der Charismen zu stärken und in ihrer Wechselwirkung zur Oikodome der kirchlichen Gemeinschaft freizusetzen.

Hier beginnt im Grunde eine dritte Aufgabe, zu der Yoder uns anleitet: die Wahrnehmung der Potentialität dieser Welt im Lichte Gottes, des Schöpfers, des Erlösers und Vollenders. Doch diesen Teil überlasse ich der Diskussion und dem Weiterdenken ...