Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 13-14 (1966-1967)

Heft: 2

Artikel: Heilige Schrift und Ekklesiologie

Autor: Horst, Ulrich

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761608

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Ulrich Horst

Heilige Schrift und Ekklesiologie

Vor dem Konzil hätte das hier zu würdigende Buch H. Küngs «Die Kirche» in dieser Form nicht geschrieben werden können [1]. Wir meinen mit dieser Behauptung nicht so sehr das veränderte Klima, das dem Theologen mehr Freiheit gestattet, als eine deutliche Akzentverschiebung innerhalb der theologischen Situation. Sie ist, obwohl sich die Konsequenzen nur langsam zeigen und von den meisten Konzilsvätern gar nicht vorausgesehen wurden, zutiefst durch ein neues Verhältnis von Schrift und Tradition bestimmt, dessen Wandel in Richtung auf eine kritische Funktion der Schrift jetzt zu einer allmählichen Distanzierung und Überprüfung zahlreicher Traditionselemente führt, die noch nie Gegenstand einer wirklichen Diskussion waren. Die Erkenntnis, daß das Trienter Traditionsdekret durchaus im Sinne einer materialen Schriftsuffizienz gedeutet werden kann, hatte zunächst zu der Meinung verleitet, man sei im Blick auf die ökumenische Problemstellung einen entscheidenden Schritt vorwärts gekommen (was in gewisser Hinsicht nicht zu leugnen ist), doch setzte sich rasch eine nüchternere Beurteilung der Dinge durch, denn man hätte, um die katholischen Dogmen «sola scriptura» zu begründen, jene Suffizienz so ausweiten müssen, daß sie beinahe jegliche kontroverstheologische Bedeutung verliert [2].

[1] H. Küng, Die Kirche, Freiburg-Basel-Wien 1967. Ökumenische Forschungen. Hrsg. von H. Küng u. J. Ratzinger. I. Ekklesiologische Abteilung Bd. 1. – Aus dem Geleitwort geht hervor, daß dieser Band eine neue Reihe eröffnet, die in drei Abteilungen gegliedert ist. 1. Fragen um die Kirche, 2. Fragen um Gnade und Rechtfertigung, 3. Fragen um die Sakramente. In systematischer und historischer Sicht sollen «die Hauptthemen und Hauptschwierigkeiten der ökumenischen Verständigung angegangen werden».

[2] Typisch dafür sind J. R. Geiselmann, Die heilige Schrift und die Tradition (Quaestiones disputatae 18), Freiburg 1962 und J. Ratzinger, Offenbarung und Überlieferung (Quaestiones disputatae 25), Freiburg 1965, S. 30–33.

Richtig gestellt ist die Frage nur, wenn sie die Autorität der Schrift in ihrem Verhältnis zu der in der Kirche gegenwärtigen Offenbarung bestimmen möchte. Kennt man die Vorgeschichte und die Problemsituation, so überrascht es einen nicht, daß die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung noch stark unter dem Einfluß der Suffizienz steht [3]. Ihre Betonung sollte in den Augen ihrer Befürworter als ein Gegengewicht gegen einen zu weit verstandenen Traditionsbegriff dienen, der im Sinne einer dynamischen Lehrentwicklung auf den aktuellen Glauben der Kirche schaut und eine ihm vorausgehende Norm nicht benötigt. Auf der anderen Seite meldeten die Vertreter der Insuffizienzthese erhebliche Vorbehalte an. Ihre Sorge war, der Glaube der Kirche könne in einem nicht zu verantwortenden Maße den sich jeweils ändernden Resultaten der Exegese ausgeliefert und einer Reduktion unterworfen werden, die die legitime Dogmenentwicklung auf den biblischen Ursprung hin überspringt. Es besteht kein Zweifel daran, daß es beiden theologischen Grundpositionen um ernste Probleme ging: der einen um das einmalige, unüberbietbare Offenbarungsdokument des apostolischen Anfangs, der anderen um die bleibende Gegenwart eben jenes Anfangs in der Kirche. Das 2. Kapitel der Offenbarungskonstitution «über die Weitergabe der göttlichen Offenbarung» ist ein Kompromiß aus beiden Tendenzen, wobei den Befürwortern der Suffizienz beachtliche Zugeständnisse seitens der Minderheit gemacht werden mußten. Das Ergebnis, das dem nachtridentinischen Dilemma der «Zweiquellentheorie» ein Ende setzte, ist sehr zu begrüßen: die Trennung von Schrift und Tradition ist überwunden, denn beide bilden eine untrennbare Einheit. «Sacra Traditio ergo et Sacra Scriptura arcte inter se connectuntur atque communicant» (nr. 9). Ihr gegenseitiger Bezug ist so eng, daß die Frage nach der einzigartigen Autorität der Schrift, auf die es namentlich in ökumenischem Zusammenhang ankommt, hier nicht gestellt wird und erst an

[3] Vgl. G. Baum, Die Konstitution De Divina Revelatione, in: Cath 20 (1966) 85–107; R. Latourelle, La révélation et sa transmission selon la Constitution «Dei Verbum», in: Gr 47 (1966) 5–40; G. H. Tavard, Commentary on De Revelatione, in: Journal of Ecumenical Studies 3 (1966) 1–35; P. van Leeuwen, Der Reifungsprozeß des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Lehre über die göttliche Offenbarung und ihre Weitergabe, in: Concilium 3 (1967) 2–8. – Die traditionellen Bedenken gegen die Suffizienz s. H. Schauf, Die Lehre der Kirche über Schrift und Tradition in den Katechismen, Essen 1963, S. 204–208. – Zur reformatorischen Position vgl. besonders G. Ebeling, «Sola scriptura» und das Problem der Tradition, in: Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen (Kirche und Konfessionen Bd. 7), Göttingen 1964, S. 91–143.

anderen Orten mehr oder minder ausdrücklich zur Sprache kommt. Eine präzise Antwort in der einen oder anderen Richtung ist nicht gegeben worden, so daß man einen eigenartig schwebenden Eindruck von diesen Texten erhält, der allerdings durch die auf päpstliche Intervention eingefügte Stelle «quo fit ut Ecclesia certitudinem suam de omnibus revelatis non per solam Sacram Scripturam hauriat» (nr. 9) unterbrochen wird. Ob dieses «haurire» der Tradition eine Sonderstellung einräumt, ist nicht mit Sicherheit auszumachen, wohl aber dürfte feststehen, daß es dazu dienen soll, einer Störung des Gleichgewichts entgegenzuwirken. Auch in dem Schlußkapitel «Die heilige Schrift im Leben der Kirche», wo man dem Titel zufolge einen anderen Akzent erwarten dürfte, wird das Ineinander stark betont. «Eas (scl. divinas Scripturas) una cum Sacra Traditione semper ut supremam fidei suae regulam habuit et habet ...» (nr. 21). Wie man sieht, hat sich das Konzil formell nicht dem Problem gestellt, welche spezielle Rolle der Schrift zukommt, es hat auch nicht absolut eindeutig die Frage nach ihrer Suffizienz beantwortet, obschon man angesichts der Entstehungsgeschichte der Offenbarungskonstitution sagen darf, es habe in seiner Mehrheit auf sie tendiert.

Allein bei diesen Bemerkungen darf man es nicht bewenden lassen, denn in anderen Texten werden weiterweisende Perspektiven eröffnet. In mehr praktischen Zusammenhängen, die nicht direkt das die Konzilsdebatten berührende Verhältnis von Schrift und Tradition betreffen, wo kaum mehr als eine zwischen den Fronten ausgleichende Position zu erwarten war, wird der Bibel doch eine Sonderrolle eingeräumt, die zu dogmatischen Konsequenzen führen muß. Zunächst, noch innerhalb eines theoretischen Kontextes, erfreut sich die Schrift eines Vorrangs, den die Überlieferung ihrem Wesen nach nicht hat. Die apostolische Predigt hat in den inspirierten Büchern besonders deutlichen Ausdruck gefunden [4]. Nur von ihr läßt sich die Ähnlichkeit zum Herrenleib aussagen, es gibt einen Tisch des Wortes und einen des Leibes Christi, von beiden empfangen die Gläubigen das «Brot des Lebens» [5]. Allein die Schriften sind von Gott eingegeben und «ein für alle Male niedergeschrieben» worden, so daß solche Fixierung Unwandelbarkeit garantiert. Offenbar hat das Konzil, im Gegensatz zur Tradition, die ihrer Eigenart gemäß

[4] C. II nr. 8 Itaque praedicatio apostolica, *quae in inspiratis libris speciali modo* exprimitur ... Die apostolische Tradition ist inspiriert und in ihrer schriftlichen Gestalt Wort Gottes auf eine ausgezeichnete Weise (speciali modo), mit der Tradition verhält es sich nicht so.

[5] C. VI nr. 21.

keinen einmaligen Charakter haben kann, gerade in solcher Dauerhaftigkeit ein einzigartiges Privileg gesehen, denn nur auf das Unveränderliche ist jederzeit zu rekurrieren [6].

Weiter wird nur von der Schrift gesagt, sie habe die christliche Religion und Verkündigung zu nähren, ihr obliegt die Aufgabe, beide zu orientieren. In «ihren Büchern kommt ja der Vater, der im Himmel ist, seinen Kindern in Liebe entgegen und nimmt mit ihnen das Gespräch auf». Darf man daraus nicht folgern, daß den Dokumenten, die eine Orientierungshilfe bieten wollen, nicht auch eine kritische Funktion zukommt? Offensichtlich wird dem geschriebenen Wort eine Kraft zugetraut, die die Tradition so nicht besitzt, nämlich «für die Kirche Halt und Leben» zu spenden und «unversieglicher Quell des geistlichen Lebens» zu sein [7]. Daß unter diesen Umständen der Bibel auch für die Theologie als Wissenschaft eine zentrale Rolle zukommt, ist nicht verwunderlich. Auf dem geschriebenen Wort ruht sie «wie auf einem bleibenden Fundament», so daß die Parenthese, dies solle geschehen «una cum Sacra Traditione», beinahe einen beiläufigen Charakter einnimmt.

Sehr bedeutsam sind auch die folgenden Forderungen: «Das Studium des Heiligen Buches (sei) gleichsam die Seele der Heiligen Theologie» [8]. «Die Schrift nicht kennen heißt Christus nicht kennen» [9]. Durch ihre Lektüre, so ist das Konzil überzeugt, wird das «Wort Gottes seinen Lauf nehmen» (2 Thess 3,1), so daß man sicher sein darf, es werde aus sich Kraft entwickeln und sich selbst durchsetzen, um neues Leben zu bewirken [10].

Ähnliche Gedanken werden im Dekret über die Priesterausbildung geäußert, wo verlangt wird, daß das Studium der Schrift gleichsam die Seele der ganzen Theologie sein soll [11]. Sachlich und methodisch ist

[6] A. a. O.

[7] Das «nutriatur» des endgültigen Textes (nr. 21) wurde gewählt, weil die ursprüngliche Formulierung «iudicatur» von manchen als zu scharf empfunden wurde, dafür schob man aber «regitur» ein. Zur Geschichte des Problems vgl. etwa B. Häggelund, Die Bedeutung der «regula fidei» als Grundlage theologischer Aussagen, in: Studia theol. 12 (1958) 1–44. – Zur Lehre Luthers von der sich durchsetzenden Kraft des Gotteswortes vgl. R. Hermann, Von der Klarheit der heiligen Schrift. Untersuchungen und Erörterungen über Luthers Lehre von der Schrift, in De servo arbitrio, Berlin 1958; G. Ebeling, Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen 1964, S. 100–120.

[8] C. VI nr. 24.

[9] A. a. O. nr. 25. Vgl. Hieronymus, Comment. in Is., Prol, PL 24, 17.

[10] C. VI nr. 26.

[11] Decretum de institutione sacerdotali c. V nr. 16 Sacrae Scripturae studio,

bemerkenswert, daß der Dogmatik die Behandlung biblischer Themen vorausgehen muß, diese dienen als Grundlage der historischen und systematischen Unterweisung [12].

Das Ergebnis dieses Überblicks darf man wohl so formulieren: zwischen den streng dogmatischen Aussagen, vor allem im 2. Kapitel der Offenbarungskonstitution, die auf Grund ihrer Vorgeschichte den Charakter einer ausgewogenen Kompromißformel an sich tragen, und den praktischen Konsequenzen besteht eine deutliche Spannung. Während auf der einen Seite die Einheit von Schrift und Überlieferung mit aller Klarheit betont wird, lösen sich andrerseits beide in gewisser Weise, so daß das geschriebene Wort Gottes einen Vorrang erhält, wodurch es über die Tradition gestellt wird. Scheint die dogmatische These von der herkömmlichen Lehre bestimmt zu sein, daß die Bibel tot oder dunkel ist, wenn sie nicht mit den Augen der Überlieferung gelesen wird, gehen die pastoralen Anweisungen einen beträchtlichen Schritt weiter. Sie sind von der Selbstevidenz der Bibel überzeugt, deren Macht sich von allein durchsetzt, und räumen ihr die Funktion eines Kriteriums ein, das die Überlieferung *so* nicht hat. Wenn sie Seele der Theologie sein soll, wird man sie auch unbefangen ohne die Brille einer langen Auslegungsgeschichte lesen dürfen, um sie mit dem zu konfrontieren, was sie in einem geschichtlichen Auslegungsprozeß aus sich entlassen hat. Es ist klar, daß von diesem Ansatz her der Traditionsbegriff, sei er klassizistisch oder dynamisch verstanden, überdacht werden muß [13].

Unter der Voraussetzung, daß nur das ursprüngliche apostolische Glaubenszeugnis entscheidende theologische Relevanz hat, ist die Schwie-

quae universae theologiae veluti anima esse debet, peculiari diligentia alumni instituantur ...

[12] A. a. O. Theologia dogmatica ita disponatur ut ipsa themata biblica primum proponantur ... Unter den Hilfen für das priesterliche Leben ragen die Hl. Schrift und die Eucharistie hervor. Decretum de presbyterorum ministerio et vita c. III nr. 18. Die Schriftlesung stärkt den Glauben und vermittelt die Kenntnis der Zeichen der Zeit, a. a. O. Scientia autem ministri sacri sacra esse debet, quia a sacro fonte desumpta et ad sacrum finem directa. Praeprimis hauritur ex lectione et meditatione Sacrae Scripturae (nr. 19). O. CULLMANN, Die Reformbestrebungen des 2. Vatikanischen Konzils im Lichte der Geschichte der katholischen Kirche, in: ThLZ 92 (1967) 1–22, bes. Sp. 6, wertet diese Nuancen nicht genug, sieht aber (Sp. 12), daß es sie gibt.

[13] Vgl. die kurze, doch treffende Charakteristik bei W. KASPER, Schrift – Tradition – Verkündigung, in: Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil, hrsg. v. Th. Filthaut, Mainz 1966, S. 13–41, bes. S. 21 ff. Zum Ganzen H. HAMMANS, Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung (Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie Bd. 7), Essen 1965.

rigkeit offenkundig. Die apostolische Tradition hat wesensgemäß keine greifbare Gestalt angenommen, denn päpstliche oder konziliäre Äußerungen sowie sämtliche Stimmen kirchlicher Überlieferung sind Weisen, Mittel, welche Tradition zur Sprache bringen, aber nie diese selbst. Auf Grund dieser Unbestimmtheit – ein Kriterium innerhalb der Tradition gibt es nicht – droht sie ins Unbestimmte zu verschwimmen, sie kann vieles und unter Umständen nichts bedeuten. Ohne eine Norm bestünde die Gefahr, die Schrift praktisch zu ignorieren und das jeweils aktuelle Glaubensbewußtsein zu kanonisieren, wobei man als Konsequenz einem unbegrenzten Dynamismus verfallen kann [14]. Da das Konzil die Feststellung traf, daß kein Dogma aus der Tradition allein abzuleiten sei, gilt auch umgekehrt: kein Dogma ohne die Schrift. Dies bedeutet jedoch eine indirekte, aber höchst wichtige Bestätigung der These, daß eine gewisse kritische Funktion des geschriebenen Gotteswortes im Bereich der Konzilsaussagen liegt [15].

Derartige Formulierungen weisen in die Zukunft, aber nicht minder wichtig ist «die *Umschichtung*, die unter den verschiedenen Dogmen, die den Kern der Lehre ausmachen, vorgenommen wird» [16]. Man darf in den Worten des Ökumenismusdekrets «In comparandis doctrinis meminerint existere ordinem seu 'hierarchiam' veritatum doctrinae catholicae, cum diversus sit earum nexus cum fundamento fidei christianae» eine theologische Revolution erblicken [17]. Es gibt ein einziges entscheidendes Fundament, das Christusereignis, und daraus abgeleitete Wahrheiten von unterschiedlichem Gewicht. Ob dieser Satz so neu ist, wie man gemeint hat, kann offen bleiben, Tatsache ist dagegen, daß er, in seinem Kontext gelesen, zu einer Konzentrierung und zugleich einer gewissen «Relativierung» der Dogmen führen wird, auch wenn das Konzil über Einzelheiten schweigt. Sicher ist, daß ein solcher Grundsatz seine Konsequenzen für die Ekklesiologie hat, wo nicht alles in der gleichen Weise auf das Christusereignis Bezug nimmt.

In den Rahmen einer durch das Konzil vorsichtig eingeleiteten Neuorientierung, deren Tendenzen wir beschrieben haben, fügt sich das Werk von H. Küng ein. Bezeichnend dafür ist der programmatische Satz:

[14] Vgl. W. Kasper, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule (Die Überlieferung in der neueren Theologie Bd. 5), Freiburg 1962, bes. über Perrone S. 178–181.

[15] So argumentiert richtig W. Kasper, Schrift – Tradition – Verkündigung ... S. 37.

[16] O. Cullmann, a. a. O. Sp. 8.

[17] C. II nr. 11.

«Wir haben versucht, uns von der ursprünglichen Botschaft die Themen, die Perspektiven, die Gewichtsverteilung geben zu lassen, damit das Licht der Kirche des Ursprungs der Kirche von heute wieder den Weg weise» (S. 7). Um das tun zu können, um gleichsam die Tradition der Kirche, die zu allen Zeiten in der Gefahr stand, die jeweilige Erscheinungsform absolut zu setzen, einer Relativierung zu unterziehen, ist es angebracht, die Geschichtlichkeit der Kirchenbilder zu betonen. Allerdings wirft eine derartige Forderung sogleich die Frage auf, wie sich das Bleibende, das zusammen mit dem Wandel zur Kirche gehört, durchhält. Die Identität in eine linear gedachte Kontinuität zu verlegen, die man zuweilen sogar für empirisch konstatierbar hielt, ist nicht möglich, wenn man vom Ereignischarakter des Glaubens ausgeht. «Der wirklichen Kirche wirkliches Wesen ereignet sich in der geschichtlichen Gestalt» (S. 15). Wesen und Gestalt sind indes untrennbar, eine «Kirche an sich» wird es nie geben. Daß sie sich selbst identisch bleibt, kann nie historisch aufgewiesen und durch keine theologische Kritik an ihren Erscheinungsformen begründet werden. Nicht sie ist auf dem «richtigen» Weg, sie wird vielmehr durch die Zusage von Gottes Treue auf diesem Weg gehalten. Unter dieser Voraussetzung ist dem Satz zuzustimmen: «Es gibt bleibende Konstanz, aber keine von vornherein irreformablen Bezirke» (S. 15). Da selbst das NT nur ekklesiologische Entwürfe gekannt hat, nicht aber eine alle Möglichkeiten umfassende Ekklesiologie, wird das Dilemma zwischen Norm und Gestaltwandel offenkundig. Die Differenz, obwohl grundsätzlich nicht verrechenbar, läßt sich nur jeweils annähernd überwinden, wenn man glaubt, daß Offenbarung in der Vielfalt ihrer neutestamentlichen Ausprägungen verbindliche Strukturen gesetzt hat, die einen umgrenzten Raum für alle Zukunft eröffnen [18]. Aber welchen Weg hat die Kirche in den Jahrhunderten durchlaufen von ihren bescheidenen Anfängen bis in die Papstkirche des Mittelalters und der Neuzeit! Geprägt von den sozialen, kulturellen und politischen Vorstellungen aller Epochen zeigt sie ein Antlitz, das man oft nur mit Mühe als das wahre erkennt [19]. Angesichts solcher Wandlungen, mögen sie legitim sein oder als Verzerrungen qualifiziert werden müssen, hat sich Kirche beständig an ihrem bleibenden Ursprung zu orientieren. Aller-

[18] Vgl. H. Schlier, Biblische und dogmatische Theologie, in: Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge II, Freiburg 1964, S. 25–34.

[19] Dieser Überblick ist der Nuancierung bedürftig, doch zeigt er anschaulich die Geschichtsgebundenheit der verschiedenen Ekklesiologien in ihrer Verflechtung mit der jeweiligen Umwelt.

dings wirft diese Bindung an die Botschaft Jesu ihre schwierigen Probleme auf. Denn wo wird das dauerhafte Zeugnis des Anfangs aufbewahrt? Die Antwort, daß es im einfachen Rückgriff auf die biblischen Bücher zu suchen sei, befriedigt heute nicht mehr überall, da der Streit um den Kanon in sein heftigstes Stadium getreten ist [20]. Nur wenn man die Kanonentscheidung des 2. Jh. als Ausdruck des lebendigen Glaubens der Gemeinden akzeptiert, sich also einer *kirchlichen* Auswahl unterwirft, wird man die Einheit der neutestamentlichen Bücher als nicht mehr diskutables Faktum ansehen können [21]. Wer, einem modernen Kirchenbild getreu, diese erste große «Dogmatisierung» für unannehmbar hält, den wird der Versuch K. s, alle Schichten des NT zu respektieren (wenn auch mit Modifizierungen), nicht überzeugen (S. 29–32). Der Kanon scheidet damals wie heute die Geister und bewirkt *die* Vorentscheidung für jegliche Ekklesiologie. Um ihn in seiner traditionellen Gestalt zu begründen, ist viel Scharfsinn aufgewandt worden. Wer sich für eine heilsgeschichtliche Deutung der Offenbarung entschließt, wird die Argumentation O. Cullmanns überzeugend finden, wonach die Temporalität der Heilsgeschichte notwendig Begrenzung mit sich bringt. Das Heilsgeschehen geht zwar weiter, jedoch nur als Entfaltung, neue Ereignisse treten ein, aber wir sind zu ihrer verbindlichen Deutung nicht mehr fähig, weil der Höhepunkt der Offenbarung bereits überschritten ist. Mit dem Tod der Augenzeugen dieser Ereignisse, deren berufene Deuter sie allein sind, ist auch die entscheidende Deutung vorbei, so daß es nur noch weitertradierende Zeugen geben kann [22].

Ist die Schrift norma normans der kirchlichen Tradition, die als norma normata ihr Recht behält und keineswegs bedeutungslos wird, so ist sie auf Grund ihrer unübertrefflichen Sachnähe die Legitimation für die Kritik an allen in der nachfolgenden Zeit entstandenen ekklesiologischen Entfaltungen (S. 27). Allerdings hat der geschichtlich gewordene

[20] H. Küng hat das Verdienst, als einer der ersten auf katholischer Seite das Problem des Frühkatholizismus mit seinen theologischen Konsequenzen und Möglichkeiten gesehen zu haben, in: Kirche im Konzil, Freiburg ²1964, S. 125–155. – Das Buch von N. Appel, Kanon und Kirche. Die Kanonkrise im heutigen Protestantismus als kontroverstheologisches Problem (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien Bd. IX), Paderborn 1964, bietet demgegenüber nicht viel mehr als eine große Materialsammlung.

[21] Hier ist der Aufsatz von H. Fr. v. Campenhausen zu erwähnen, Irenäus und das Neue Testament, in: ThLZ 90 (1965) 1–8. Er enthält für die systematische Theologie bemerkenswertes Material.

[22] Diese Andeutungen müssen genügen. Vgl. O. Cullmann, Heil als Geschichte, Tübingen 1965, S. 268–280.

Charakter des NT weitreichende Konsequenzen hinsichtlich seiner kritischen Funktion, denn eine Vielzahl von Kirchenverständnissen gibt es bereits innerhalb des Kanons, ja sämtliche Differenzen und Spannungen, die in der Reformation ihren ersten Höhepunkt erreichten, sind hier grundgelegt. Mühelos könnte man sie gegeneinander ausspielen oder eine Auswahl unter ihnen treffen, die an einer tieferen Einheit erst gar nicht interessiert ist. Eine weitere Möglichkeit besteht darin, diese Einheit eschatologisch zu verstehen, so daß selbst der Versuch, sie jetzt schon zu realisieren, nicht erstrebenswert ist.

Demgegenüber ist die übliche katholische Position nicht minder einseitig und in Vorurteilen befangen, indem sie die neutestamentlichen Entwürfe zu vordergründig auf einen Nenner bringt und von vornherein darauf verzichtet, sie dialektisch fruchtbar zu machen. K. läßt keinen Zweifel daran, daß diese Methode heute wissenschaftlich nicht mehr zu verantworten ist, weil «man nämlich aus unproblematischer Naivität oder aus systemgebundener Trägheit sich an der scheinbar glatten Oberfläche der Texte bewegt, statt die tiefen Gegensätze zur Kenntnis zu nehmen und ihnen ernsthaft auf den Grund zu gehen» (S. 30). Diese Einsicht sollte selbstverständlich sein, hat aber noch keinen wirklichen Eingang in die Lehrbücher gefunden [23]. Um so begrüßenswerter ist es daher, daß K. sie zum Programm für sein Buch macht, so daß man schon an dieser Stelle gespannt ist, wie seine Lösungen der neutestamentlichen Spannungen aussehen werden. Angesichts einer so differenzierten Ausgangslage kann es nur darum gehen, das *ganze* NT gleichermaßen zu berücksichtigen, seine Einheit zu wahren und doch die Unterschiede ernst zu nehmen [24]. Oder anders: die «spannungsgeladene *katholische Weite*» ... mit einer «*evangelischen Konzentration*» zu verbinden, die das aus dem Evangelium Abgeleitete nicht zur Mitte des Evangeliums macht» (S. 31) [25]. Dabei dienen als Kriterien, die man jedoch sehr behutsam gebrauchen muß, wie etwa die Problematik des Johannesevangeliums zeigt, die Chronologie (zeitlich Früheres hat größere Autorität), die

[23] Ein negatives Beispiel ist das Werk von F. A. SULLIVAN, De Ecclesia I. Quaestiones Theologiae Fundamentalis, Rom 1963.

[24] Vgl. H. SCHLIER, Die Einheit der Kirche nach dem Neuen Testament, in: Besinnung auf das Neue Testament ... S. 176–192.

[25] Vgl. F. MUSSNER, Die Mitte des Evangeliums in neutestamentlicher Sicht, in: Cath 15 (1961) 271–292; DERS. «Evangelium» und «Mitte des Evangeliums», in: Gott in Welt. Festgabe f. K. Rahner Bd. 1, Freiburg 1964, S. 492–514.

Authentizität (z. B. Pastoralbriefe) und vor allem die Sachnähe (Paulus und Jakobus) [26].

Dieses Programm bedeutet nun nicht eine wiederum ungeschichtliche verbale Rückkehr zum Ursprung, auch hier tötet der Buchstabe, keine Konservierung, sondern Veränderung. M. a. W. «Besinnung auf die Kirche des Neuen Testaments heißt aber: Nicht jede beliebige Weiterentwicklung ist vom Neuen Testament her erlaubt: es gibt geschichtliche Fehlentwicklungen und Rückschritte. Da ist die neutestamentliche Botschaft als das ursprüngliche Zeugnis die kritische Instanz, an die im Wandel der Zeit zu appellieren ist» (S. 36).

Nach diesen Vorfragen nähert sich K. s Buch den ersten zentralen ekklesiologischen Problemen. Kirche ist *geglaubte* Kirche, sie ist darum zunächst weder zu bewundern noch zu kritisieren (S. 44 ff.). Beides ist möglich und nötig, wenn Glaube das Motiv ist. Und dies mit der Einschränkung, daß der Christ nicht *die* Kirche glaubt (sie ist nicht Gott, denn *wir* sind die Kirche), sondern *an* sie glaubt. Das aber besagt: Kirche wird aus Gottes Gnade durch den Glauben, sie existiert nie an sich, sondern in ihren Gläubigen, sie ist nicht einfach Setzung Gottes, sondern Entscheidung der Menschen. Allerdings wird dieser Glaube durch die Kirche, ohne die Gemeinschaft kommt niemand zum Glauben. Glaube und Kirche sind also aufeinander bezogen, gründen letztlich aber im Heilshandeln Gottes an uns. Daraus folgt, daß Kirche immer in einer Dialektik von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit entsteht. «Die *wirkliche* Kirche ist die im Sichtbaren geglaubte und so im Sichtbaren unsichtbare Kirche» (S. 52). Ihr Entscheidendes bleibt verhüllt, es darf nicht in Kultur, Politik u. dgl. aufgehen, einen Dualismus zwischen ihren beiden Aspekten gibt es allerdings nicht.

An wen glauben die Glaubenden? Und *von wem* kommt ihre Gemeinschaft? Zwei Fragen, die seit der Entstehung der historisch-kritischen Exegese an der Existenzberechtigung der konkreten Kirche rütteln. Auch wenn die Wortstatistik allein nicht viel verrät – das Wort ἐκκλησία kommt nur an zwei anfechtbaren Evangelienstellen vor (Mt 16,18 u. 18,17) –, muß doch der Befund, daß die Evangelien beständig von der Gottesherrschaft reden, alle Aufmerksamkeit erregen [27]. Anders: darf

[26] Wie schwierig auch hier die Fragen sind, zeigt F. Mussner, Der Jakobusbrief (Herders Theolog. Kommentar zum NT Bd. XIII, 1), Freiburg 1964.

[27] A. Lang, Der Auftrag der Kirche, München 1954, setzt noch weitgehend Gottesreich und Kirche gleich. «Jesus, der dieses Gottesreich gewollt hat, hat eine sichtbare Kirche gewollt ... S. 47. Ähnlich F. A. Sullivan, a. a. O. S. 57.

sich die Kirche überhaupt auf Jesus berufen, wollte er, was jetzt ist? Die Exegeten aller Schulen stimmen überein, daß die nahe gekommene Gottesherrschaft das Zentrum der Verkündigung Jesu ist, sie wird nicht von Menschen, etwa durch Gesetzeserfüllung, herbeigeführt, sondern ist die mächtige Tat Gottes selbst, die man nur empfangen kann, indem man umkehrt und glaubt [28]. Besteht heute weithin ein Konsens in Bezug auf die Gottesherrschaft, so scheiden sich nach wie vor die Geister hinsichtlich seiner Nähe. Ist die Eschatologie Jesu präsentisch oder futurisch? Ohne in das exegetische Detail eingehen zu wollen, gelingt K. ein exaktes Bild der Diskussion, aus dem ersichtlich wird, wie die synoptischen Texte Nah und Fern ineinander verschränken, so daß die Gottesherrschaft als bevorstehend *und* als gegenwärtig erscheint. In Jesu Auftreten, in seiner Forderung zur Entscheidung, ist sie da im Sinne eines letzten Wortes. Wie man diesen Anspruch auch deuten mag, er wird nicht anders denn als messianisch zu verstehen sein [29]. «Die Verkündigung Jesu ist also zwischen die Pole des Noch-nicht und des Doch-schon eingespannt und vertritt damit eine futurisch-präsentische Eschatologie, wobei aus diesen zwei *Polen* keineswegs zwei *Perioden* der Verkündigung ... gemacht werden dürfen. Die Texte selber kennen keine Entwicklung im eschatologischen Denken Jesu» (S. 75). Weitere Einzelheiten (vor allem K.s doch etwas zu rasch vermittelnde Position zwischen den heutigen Schulen S. 76–88) dürfen wir uns ersparen, es sei nur gesagt, daß in dem berühmten und oft angegriffenen Wort von A. Loisy «Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue» [30] eine beachtenswerte Wahrheit steckt. Wären die Juden angesichts der Predigt vom Gottesreich gläubig geworden, hätte es keine Kirche gegeben. Jesus hat in der Tat das Reich und nicht die Kirche verkündet. Unter der Voraussetzung, man hätte es zu seinen Lebzeiten oder nach seinem Tod angenommen, wäre das Reich gekommen. Das hat E. Peterson richtig gesehen. «Kirche gibt es nur unter der Voraussetzung, daß die Juden als das von Gott erwählte Volk nicht an den Herrn gläubig geworden

[28] Eine prägnante Beschreibung der Gottesherrschaft an Hand der exegetischen Literatur bei K. S. 61–70.

[29] K. S. 74f. verweist mit Recht auf die höchst bemerkenswerte These E. Käsemanns, Das Problem des historischen Jesus, in: Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, S. 206. In der Literatur vermißt man zwei grundlegende Werke. F. Hahn Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum, Göttingen 1963. H. E. Tödt, Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung, Gütersloh ²1963.

[30] L'Évangile et L'Église, Paris 1902, S. 111. Zitiert bei K. S. 57 Anm. 1.

sind. Zum Begriff der Kirche gehört, daß sie wesentlich Heidenkirche ist» [31]. Das wiederum fordert, die andere theologische Seite der Heidenberufung zu berücksichtigen, insofern die Kirche gegen die konkrete jüdische Eschatologie spricht. «Kirche gibt es nur unter der Voraussetzung, daß das Kommen Christi nicht unmittelbar bevorsteht» [32]. Anders: der Unglaube der Juden hält die Wiederkunft des Herrn auf und dadurch «begünstigen sie notwendig den Fortbestand der Kirche» [33]. Kirche ist also das Resultat eines Umwegs oder eines Scheiterns des ursprünglichen göttlichen Plans, der die Gottesherrschaft zum Ziel hatte. Wir erfahren, daß, ähnlich wie bei der Erbsünde, Gott den Menschen zum Trotz es beim Versagen nicht bewenden läßt, sondern auch «auf krummen Zeilen gerade schreibt». Das Angebot Jesu und seiner ersten Zeugen enthielt die Gottesherrschaft und nicht die Kirche, allein die Frage, die E. Peterson ausdrücklich stellt und beantwortet, was geschehen wäre, wenn man sie angenommen hätte, dürfte letzten Endes doch illegitim sein. Beides bleibt in einem geheimnisvollen Ineinander: das abgewiesene Angebot und der von Gott neu gewählte Weg, die Kirche. Wie die Sünde Adams neue Möglichkeiten eröffnete, so auch der Unglaube des jüdischen Volkes.

Von daher überrascht es nicht, wenn K. (S. 90) feststellt, der vorösterliche Jesus habe keine Kirche gegründet, denn seine Predigt – das gilt heute als sicher – [34] hatte nie den Sinn, zu einer Gruppenbildung zu führen. Das drückt sogar die Berufung des Jüngerkreises aus, der Gesamtisrael repräsentierte. Worte Jesu, die eine Kirche ankündigen, gibt es nicht, weil sie zum Mißverständnis, er erstrebe eine Sondersynagoge nach dem Muster zeitgenössischer Sekten verleitet hätten. Das neue Gottesvolk, das die Stellung Israels ablöst, erscheint erst nach Tod und Auferstehung Jesu [35]. Allerdings – darin muß man das verbindende Glied

[31] E. Peterson, Die Kirche, München 1929, S. 3.

[32] A. a. O. S. 5.

[33] H. Schlier, Die Entscheidung für die Heidenmission in der Urchristenheit in: Die Zeit der Kirche, Freiburg 1956, S. 90–107, bes. S. 103 f. Die unmittelbar bevorstehende Gottesherrschaft ist suspendiert worden.

[34] Vgl. neuestens O. Kuss, Hat Jesus die Kirche eigentlich gewollt?, in: MThZ 18 (1967) 42–48.

[35] Ob die sog. Wachstumsgleichnisse eine «ekklesiologische Rolle» spielen, ist umstritten. Vgl. O. Kuss, Jesus und die Kirche im Neuen Testament, in: Auslegung und Verkündigung I, Regensburg 1963, S. 38; ders. Zur Senfkornparabel, a. a. O. S. 78–84; ders. Zum Sinngehalt des Doppelgleichnisses vom Senfkorn und Sauerteig, a. a. O. S. 85–97. – N. A. Dahl, The Parables of Growth, in: Studia theol. 5 (1951) 132–165.

sehen – hat der vorösterliche Jesus durch seine Predigt und sein öffentliches Auftreten die Grundlagen der späteren Kirche gelegt. Seine Botschaft als Anspruch schied das Volk und in seiner Person wurde die Gottesherrschaft gegenwärtig. Diejenigen, die sie annahmen, wurden für die Gottesherrschaft neu qualifiziert als die Heilsanwärter, etwa die Zwölf und der weitere Jüngerkreis, die schon bald mit der Kirche identisch werden. «Und insofern Jesus voraussah, daß das zum Heil gerufene Jerusalem nicht gewollt habe und stattdessen Heiden zum eschatologischen Mahle geladen würden, kündigte er für die eschatologische Vollendung ein neues, nicht mehr einfach auf menschlicher Abstammung beruhendes Gottesvolk an» (S. 94).

Seit Ostern spricht schließlich auch das NT von Kirche, die persönliche Bindung an den vorösterlichen Herrn und die Erscheinungen führen zur Gemeindebildung, so daß es eine kirchenlose Zeit nie gegeben hat. Ein Konsens der verschiedenen Meinungen wird sich also dahingehend erzielen lassen, daß Kirche nicht einfach auf dem vorösterlichen Auftrag Jesu gründet, sondern im ganzen Christusgeschehen, in das die Auferstehung wesentlich hineingehört. Eine bedeutsame ekklesiologische Funktion (bei K. kommt sie etwas zu kurz) haben die gemeinsamen Mahlzeiten Jesu mit seinen Jüngern, sie sind Sinnbild der Güte Gottes in dieser Welt. So gibt gerade das letzte Mahl, als Vollendung seiner Vorläufer, *die* Deutung des Wirkens Jesu, es wird zum Bundesschluß, durch den das Wandeln Gottes in eine neue Phase tritt. Kirche ist dann nichts anderes als die Fortsetzung der Tischgemeinschaft mit dem verborgenen Auferstandenen. In diesem Sinn darf man wohl auch heute noch sagen, daß das Abendmahl zum «Quellort der Kirchenidee» geworden ist [36]. Gewiß handelt es sich hier nicht um einen formellen Stiftungsakt, von Kirche war kaum die Rede [37], wohl aber von einem neuen Bund, von einem Sühnsterben in Vorstellungen vom Gottesknecht. Und dies zusammen hat eine Gemeinschaft zur Folge, die sich später Kirche nannte und ihren Mittelpunkt im Schicksal Jesu sah. Eine solche Bindung an den Tod des Herrn überschreitet die traditionelle Berufung auf Mt 16,18, das die Forschungen beider Konfessionen auf eine falsche Fährte geführt hat. Mit der Gewißheit, daß der Gekreuzigte lebe, kon-

[36] F. Kattenbusch, Der Quellort der Kirchenidee, in: Festgabe f. A. v. Harnack, Tübingen 1921, S. 143–172.

[37] Zu der Lokalisierung von Mt 16,18 vgl. die von K. zitierten Arbeiten A. Vögtles.

stituierte sich Gemeinde, die Person Jesu hatte aufgehört, rätselhaft zu sein [38]. Er herrscht schon jetzt als der Erhöhte, so daß sich seine Anhänger als Auserwählte wissen und das Privileg der alttestamentlichen Heilsgemeinde für sich in Anspruch nehmen. In hellenistischen Kreisen entscheidet man sich als Selbstbezeichnung gegen den traditionellen Titel «Synagoge» und für «Ekklesia», um das nomistische und sektenhafte Mißverständnis der Kirche zu verhindern; man ist keine jüdische Sondergruppe mehr und auch kein heidnischer Kultverein [39].

Das neutestamentliche Ekklesia-Verständnis enthält eine Fülle von theologischen Aussagen: «Versammlung», «Gemeinde», «Kirche» sind hier noch nicht auseinandergerissen, noch keine statische Institution, weder eine isolierte lokale Gruppe noch allein die große übergreifende Organisation. Die Beachtung der neutestamentlichen Terminologie, das zeigt K. sehr anschaulich, hätte die spätere Kirche vor zahllosen Fehlformen bewahren können. Auch die Ortskirche ist Kirche im eigentlichen Sinn, denn ihr fehlt nichts, weil Christus ganz da ist, die Einheit der vielen Lokalgemeinden ist jedoch mehr als eine numerische Addition, obwohl im NT darüber noch nicht eigentlich theologisch reflektiert wird. Es ist erfreulich, daß die Konstitution «De Ecclesia» erstmals versucht hat, den oben angedeuteten Sachverhalt zu beschreiben [40].

Weil immer noch Kirche und Gottesherrschaft identifiziert werden, muß man begrüßen, daß K. (S. 111 ff.) sowohl Unterschied wie Bezug so stark betont, da in diesem Punkt wichtige Vorentscheidungen hinsichtlich des kirchlichen Auftrags fallen. «Ekklesia ist etwas wesentlich Gegenwärtiges und in der Zukunft Aufgehobenes, Basileia etwas zwar in die Gegenwart Hereingebrochenes, aber zugleich entscheidend Zukünftiges» (S. 114). Sie ist, wie wir gesehen haben, ein Umweg und darum Ersatz, der auf eine vollendete Schöpfung hinweist, aber als Zwischenlösung auf die Gottesherrschaft hingeordnet bleibt. In dieser Eigenschaft ist sie nicht Selbstzweck, sondern Dienst, sie darf sich nicht selbst verkünden, sondern hat auf den zu verweisen, der für sie wirkt. Kirche ist

[38] K. S. 99 ff.

[39] Erwähnt werden muß hier der wichtige Aufsatz von W. SCHRAGE, «Ekklesia» und «Synagoge». Zum Ursprung des urchristlichen Kirchenbegriffs, in: ZThK 60 (1963) 178–202. Einige Resultate haben wir angedeutet.

[40] K. S. 107. De Ecclesia c. III nr. 26. Vgl. dazu den Kommentar von K. RAHNER, Das Zweite Vatikanische Konzil, Tl. I, Freiburg 1966, S. 242–245. – Zu dem Text Apg 20,28, wo ecclesia die Gesamtkirche meint, vgl. H. SCHÜRMANN, Das Testament des Paulus für die Kirche Apg 20, 18–35, in: Unio Christianorum. Festschrift f. EB L. Jäger, Paderborn 1962, S. 108–146.

daher Freudenbotschaft und nicht Drohansage, sie soll Heilsereignis für die Sünder sein (S. 123). Die im Lauf der Zeit ihr zugefallenen oder in Anspruch genommenen Herrscheraufgaben sind mit ihrer Dienstfunktion unvereinbar. Dies möge über die Absicht Jesu und seiner Kirche genügen, die Umschreibung ihres Wesens steht jedoch noch aus. K. gibt sie in mehreren großen Kapiteln [41].

Die erste Antwort auf die Frage nach dem frühen christlichen Selbstverständnis ist in der Entstehung einer Gemeinde aus Juden *und* Heiden zu sehen, die endlich zu einer reinen Heidenkirche wird [42]. Als sich die Jünger den Würdenamen «Ekklesia Gottes» beilegten – es geschah unter hellenistischem Einfluß –, bezogen sie auch die Vorstellungen vom Gottesvolk auf sich und bleiben zugleich an das alte Israel gebunden. Aus dieser Einordnung in die alttestamentliche Bundesgeschichte verstehen sich die ersten Christusgläubigen als das «wahre Israel», das vorausgesagte und jetzt erschienene neue Gottesvolk [43]. Auf Grund solchen Volkscharakters fallen wichtige Entscheidungen für die Kirchenstruktur: es darf, weil alle zum auserwählten Geschlecht gehören, keine Klerikalisierung geben, auch keine Privatisierung, denn als Volk nimmt Kirche nie ihren Ausgang vom frommen Individuum. Andererseits wird man Glied dieses Volkes durch Entscheidung; ohne menschliche Zustimmung ist Kirche undenkbar, woraus folgt, daß sie sich nie nach Art einer Substanz verstehen darf, als «suprapersonale Mittlerin» zwischen Gott und uns. Sie ist vielmehr geschichtliches Volk im Stande der Pilgerschaft und darum einer Idealisierung nicht zugänglich, so daß zu ihren Merkmalen gehört: ecclesia semper est reformanda [44]. In ihr ist zwar das «doch schon» der Erlösung realisiert, dennoch erwartet sie Entscheidendes von der Zukunft, nämlich das Kommen des Reiches. Kontinuität und Diskontinuität mit dem alten Gottesvolk liegen dicht beieinander.

Will christliche Existenz glaubhaft bezeugen, daß ihr jenes «doch schon» als Heilsereignis geschenkt ist, so muß sie es als Erlösung und Befreiung leben. Paulus hat vor allem die Botschaft Jesu so gedeutet

[41] C. Die Grundstruktur der Kirche S. 131–288 I. Kirche als Gottesvolk, II. Kirche als Geistesgeschöpf, III. Kirche als Christusleib.

[42] Immer noch lesenswert ist K. Holl, Der Kirchenbegriff des Paulus und sein Verhältnis zu dem der Urgemeinde, in: Gesammelte Aufsätze II, Tübingen 1928, S. 44–67.

[43] Zur Präzisierung vgl. N. A. Dahl, Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewußtsein des Urchristentums, Darmstadt 1963, S. 278.

[44] Über die bleibende Funktion der Juden und die Haltung der Christen ihnen gegenüber sagt K. S. 160–180 Treffendes.

und die Kirche wäre zu allen Zeiten gut beraten, wenn sie seine Theologie zum Zentrum machte [45]. Die christliche Freiheit existiert in Paradoxen: der Christ ist frei und doch abhängig, selbständig und Diener, Herr und Knecht in einem, wobei die Gegensätze in der Liebe verbunden sind. Der Indikativ seines Erlöstseins enthält den Imperativ, es auch in der Praxis zu sein. Es unterliegt keinem Zweifel, daß diese Freiheit stets in der Kirche ermöglicht wurde, aber ebenso wahr ist, daß sie bedroht ist und oft genug nicht vorhanden war. Legalismus, Autoritätsdenken, Unfreiheit kennzeichnen auch den Weg ihrer Geschichte, sie war und ist nicht immer das «Zeichen unter den Völkern». Institutionalismus und Triumphalismus haben Paulus, den Prediger der Freiheit, zu allen Zeiten domestiziert. Nur wo der Geist Gottes die Menschen zur Freiheit befreit, erfüllt Kirche ihre Sendung. Am neutestamentlichen Geistbegriff hängt Entscheidendes für den Kirchenbegriff, vor allem im Blick auf das Amt. Weil die Ekklesiologie zuweilen diese personale, sich schenkende und darum stets unverfügbare Macht Gottes in eine Randposition verbannte, konnte sie den eschatologischen Charakter nicht immer zum Mittelpunkt ihrer Existenz machen. Im Geist hat sich Gott seinem Volk gegenwärtig gemacht und Herrschaft über es beansprucht, so daß die Lokal- und Universalkirche ein Geistesbau geworden sind. Obwohl der Geist zutiefst in der Kirche ist, sind beide nicht identisch, nirgendwo, so vertraut uns diese Redeweise sein mag, wird er im NT «Geist der Kirche» genannt, er wirkt zwar in ihr, erhält sie – und ist doch der *freie* Geist, der nicht zu binden ist, den die Kirche also auch nicht ganz für sich in Anspruch nehmen darf, der das Fehlbare und Sündige in ihr nicht zudeckt, sondern zu gegebener Zeit aufdeckt. Nur wenn sich Kirche von dieser Nähe, die zugleich Differenz ist, bestimmen läßt, vermag sie ein Schuldbekenntnis zu sprechen und, was mehr wiegt, Hörerin des Wortes zu sein, das zu einer permanenten Revision ihrer Aussagen und ihres Verhaltens führt. Man sollte ferner nicht vergessen, daß der Geist wirkt, wann und wo er will, nicht bloß in der Christenheit, sondern überall, auch wenn die Kirche (oder die Kirchen) meint, ihn exklusiv zu haben, ihn an ihre Normen und Gesetze binden zu können, obwohl andererseits er sich selbst frei an Wort und Sakrament gebunden hat. Aber daraus entsteht keine Verpflichtung für ihn, sondern für uns. (K. erwähnt, um seine Gedanken

[45] In der Literatur hätte aufgeführt werden müssen O. Kuss, Die Rolle des Apostels Paulus in der theologischen Entwicklung der Urkirche, in: MThZ 14 (1963) 1–59, 109–187.

zu illustrieren, einige praktische Konsequenzen. Muß die Opus-operatum-Theorie nicht differenzierter vorgetragen werden? Darf das Kirchenrecht den Geist so festlegen? Wie verhält es sich mit der Gültigkeit der Sakramente unter Nichtkatholiken?) Gewiß sind solche Erwägungen beinahe selbstverständlich, wenn man das NT gelesen hat, aber man darf doch dankbar sein, daß K. sie in ekklesiologischen Zusammenhängen so scharf formuliert.

Es gehört zu den bevorzugten Gedanken K.s, daß man zu lange die charismatische Gestalt der Kirche verkannt habe (S. 215 ff.). Überall, wo das Amt in den Vordergrund rückt, der Prozeß läßt sich bis in das NT zurückverfolgen, wo man an klaren Fronten interessiert ist, wo man die fließenden Übergänge ablehnt, wachsen Institutionen, die für gewöhnlich geistfeindlich sind. Diese Tendenz liegt, wie erwähnt, in *einem* Strang der neutestamentlichen Überlieferung (Pastoralbriefe und Apostelgeschichte) begründet, sie ist demnach schriftgemäß, doch um den Preis, die paulinische Konzeption ignoriert zu haben [46]. Die Spannung zwischen den neutestamentlichen Theologien wurde lange nicht als Problem empfunden oder vordergründig harmonisiert. Es ist nie wirklich die Schwierigkeit gesehen worden, daß Paulus uns in 1 Kor ein ausführliches Bild einer seiner Gemeinden entwirft, wo die üblichen Elemente der Amtstheologie (Presbyter, Episkopen, Handauflegung, Sukzession u. dgl.) unbekannt sind, obschon wir es hier mit einem «sachnahen Evangelium» zu tun haben. Dafür spricht Paulus ausführlich über die charismatische Struktur: jeder Christ hat den Geist und die dazugehörigen Gaben. Die Vorliebe der Reformatoren für Paulus und die wachsende Tendenz auf katholischer Seite, den ganzen Kanon zu berücksichtigen und die bisher kaum integrierten paulinischen Elemente ernst zu nehmen, schaffen eine neue Basis für das ökumenische Gespräch oder haben sie doch, wenn man vorsichtiger sein will (was geraten ist), verbreitert. Weil alle Christen nach Paulus den Geist empfangen haben, sind sie alle geistlich geworden. Das äußert sich in mannigfachen Gaben, deren organisierendes Prinzip der Geist selbst ist, so daß es einer Reglementierung nicht bedarf [47].

[46] Wie verhängnisvoll das Festhalten an der paulinischen Verfasserschaft war und ist zeigt sich z. B. bei F. A. Sullivan, a. a. O. S. 171–173. Vgl. dazu U. Horst, Exegese und Fundamentaltheologie, in: MThZ 16 (1965) 179–199, bes. S. 194 Anm. 57.

[47] Zur Literatur K. S. 218 Anm. 20 ist nachzutragen H. Greeven, Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus. Zur Frage der Ämter im Urchristentum, in: ZNW 44 (1952/53) 1–43.

Gleichwohl ist eine «Unterscheidung der Geister» geboten und als weiteres Kriterium hat der Dienstcharakter des Charismas zu gelten; es nimmt daher nicht wunder, wenn die Liebe zu den alltäglichsten und größten Gaben zu rechnen ist. Sehr wichtig ist die Tatsache, daß sie (anders als in den Pastoralbriefen) nicht amtsgebunden, nicht institutionalisierbar sind, sondern für die Vielfalt der Dienste gewährt werden und sich auf keinen Personenkreis beschränken. «Charisma in seinem umfassendsten Sinn ist *der an den Einzelnen ergehende Ruf Gottes zu einem bestimmten Dienst in der Gemeinde, der zugleich zu diesem Dienst befähigt*» (S. 226). Es dient offenbar der Einheit, wenn jeder sein Charisma hat, Ordnung wird hier noch durch Vielfalt und nicht durch Unterordnung erreicht, wobei es allerdings auf die Einschränkung ankommt, daß es auf die anderen gerichtet sein muß. Charismatische Ordnung ist daher weder Willkür noch Uniformität, vielmehr Ordnung in Freiheit. Welche Last mit dieser Konzeption den Christen auferlegt wurde, welche Möglichkeiten und welches Versagen, zeigt freilich nichts deutlicher als das Schicksal der Gemeinden des Paulus, der, ohne es zu ahnen und zu wollen, zum Wegbereiter des Frühkatholizismus wurde, da jene Synthese nicht mehr durchgehalten werden konnte [48].

Diese Relation Kirche – Hl. Geist ist auch aus folgender Erwägung bedeutsam: Kirche ist, wie bereits gesagt wurde, nicht einfach als Fortsetzung der Inkarnation zu sehen, sondern als ein heilsgeschichtlicher Neuansatz, der zwar mit dem historischen Auftreten Jesu in Kontinuität steht, aber doch etwas Neues ist, nämlich Setzung des Hl. Geistes. Sie gründet auf der unter Berufung auf den Hl. Geist durch die Apostel gefällten Entscheidung, sich als Heilsgemeinde zwischen Ostern und Pfingsten zu konstituieren. Die Institution Kirche ist sein Werk. Selbst Dogma und Recht als geistgewirkte Entscheidungen (z. B. Heidenmission und Apostelkonzil) lassen sich auf ihn zurückführen und nicht in erster Linie auf die Menschwerdung, so daß es sehr verfänglich ist, die Kirche als den fortlebenden Christus zu definieren [49].

Kirche als Gottesvolk und Geistgeschöpf sagt noch nicht alles. Weil sie von Taufe und Herrenmahl lebt, ist sie auch Christusleib. Schon die frühe Gemeinde tauft in Erinnerung an Jesus, sie ist zugleich Tat

[48] E. Käsemann, Paulus und der Frühkatholizismus, in: Exeget. Versuche II, S. 239–252.

[49] Dazu H. Mühlen, Das Verhältnis zwischen Inkarnation und Kirche in den Aussagen des Vaticanum II, in: ThGl 55 (1965) 312–349.

Gottes und des umkehrbereiten Christen und als Akt der Gemeinde Aufnahme in die Kirche (S. 244–253).

Wie auch immer die Kontinuität zwischen dem letzten Mahl Jesu und den nachösterlichen Mahlfeiern ausgesehen haben mag, sicher ist, daß es eine solche gibt. Ekklesiologisch wichtig ist ihr Charakter als Bundes- und Gemeinschaftsmahl, in welchem der Vergangenheit und messianischen Zukunft gedacht wird. Durch dieses Mahl ist Kirche ganz bei sich selbst, weil ihr Herr ganz bei ihr ist. Als Christusgemeinschaft ist sie Versammlung und Gemeinde Gottes. «Wenn es die Kirche der Taufe verdankt, daß sie Kirche *ist* ..., so verdankt es die Kirche dem Herrenmahl, daß sie trotz allem Abfall und Versagen Kirche *bleibt*» (S. 267 f.). Alle, die Anteil am Leib Christi in der Eucharistie haben, werden zum Christusleib. Die Einführung der Vorstellung vom Christusleib in die Ekklesiologie scheint beträchtliche Schwierigkeiten mit sich zu bringen, insofern sie oft als Gegensatz zum Gottesvolk verstanden wird. Die zeitlich-heilsgeschichtliche Betrachtungsweise ist nur schwer, so meint man, mit der räumlichen des Christusleibes in Einklang zu bringen [50]. K. (S. 269) macht mit Recht darauf aufmerksam, daß die Verbindung beider Bilder bei Paulus keinen Bruch ergibt, sie braucht auch in der theologischen Reflexion zu keiner Disharmonie zu führen. Grundsätzlich darf man sagen: die Kirche als Christusleib ist das Volk Gottes unter der Wirklichkeit des Auferstandenen und als Mahlgemeinschaft mit ihm. Der Gegensatz ist demnach künstlich, denn «Volk Gottes» soll die Kontinuität mit Israel ausdrücken, die Einheit der *einen* Heilsgeschichte, die *eine* Treue Gottes. Das neue Volk, das die physische Abstammung als Prinzip der Zugehörigkeit aufhebt, wird zum Volk durch das Sterben Jesu «für die vielen», basiert also auf Stellvertretung und Dienst, die in Taufe und Eucharistie ihren Ausdruck finden. In paulinischer Terminologie könnte man vielleicht sagen: das neue Volk ist Volk Gottes durch Anteil am Leibe Christi. Allerdings sind gerade im Blick auf die herkömmliche Theologie eine Reihe von präzisierenden Einschränkungen zu machen, die K. (S. 280 ff.) treffend vom biblischen Befund her vornimmt. Christus handelt als der Gegenwärtige in der gottesdienstlichen Gemeinschaft, in ihr geschieht Gemeinde, so daß die Ortsgemeinde Ekklesia, Leib Christi ist, aber Christus geht nicht in der Kirche auf. Bemerkenswerterweise liegt in Kol und Eph der Akzent auf

[50] M. D. Koster, Ekklesiologie im Werden, Paderborn 1940; ders. Zum Leitbild von der Kirche auf dem II. Vatikanischen Konzil, in: ThQ 145 (1965) 13–41.

der Funktion Christi als Haupt der Kirche und nicht darauf, daß die Kirche der Christus vergegenwärtigende Leib ist. Der Leib wird folglich in strikter Abhängigkeit vom Haupt verstanden, Christus allein ist Herr der Kirche. Sehr richtig werden von K. (S. 283) Bezeichnungen der Kirche als «gottmenschliches Wesen», als «fortlebender Christus» u. ä. abgelehnt, auch wenn die positive Behauptung, die Einheit beider sei «nicht in ontologischer Statik, sondern in geschichtlicher Dynamik» zu sehen, das Problem nicht löst [51]. Der Gedanke, der mit dem Satz «die Kirche ist die Fortsetzung der Menschwerdung» ausgesprochen werden soll, ist der, die vom gottmenschlichen Prinzip durchdrungene Menschlichkeit der Kirche zu rechtfertigen. Noch gefährlicher: eine Ekklesiologie, die vom fortlebenden Christus ausgeht, steht in der Versuchung, mit der Gnade identifiziert zu werden. Kirche muß selbst zuallererst hören und glauben, ihr «Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm ...» [52]. Nur so werden Irrtum und Versagen der Kirche theologisch deutbar [53].

Stand für K. bisher der Ursprung der Kirche im Zentrum der Betrachtung, so geht er in einem weiteren Kapitel («Die Dimensionen der Kirche») von ihrer Gegenwart aus, von der Entfaltung dessen, was im NT grundgelegt wurde [54].

Kirche ist jeweils neue Gestaltwerdung ihres normierenden Anfangs, unter Wahrung der einmaligen Grundstruktur, so daß es, wird dieses Prinzip nicht durchgehalten, auch falsche Kirche geben kann. Wo, wer ist wahre Kirche? Gewiß lassen sich ihre Merkmale als realisiert nur im Glauben erkennen, die Wahrheitsfrage unterliegt demnach keinem Beweis, welcher Art er auch sein möge, aber K. macht zu Recht darauf aufmerksam, daß es dennoch eine erfragbare Legitimität geben muß. Zustand und Verfassung einer Gemeinschaft sind, anders als beim Individuum, erkennbar, sie hat Wahrzeichen, die der Kontrolle unterworfen sind, auch wenn Neutralität der eigentlichen Wirklichkeit nicht ansichtig

[51] Vgl. Y. M.-J. Congar, Dogme christologique et Ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle, in: Das Konzil von Chalkedon, Bd. 3, Würzburg 1954, S. 239–268.

[52] Verbum Dei. c. II nr. 10.

[53] Den Ausführungen «die Kirche und die Häretiker» wird man gern zustimmen. Auch hier ist erstaunlich, welche Perspektiven die Schrift eröffnet. Vgl. H. Koester, Häretiker im Urchristentum als theologisches Problem, in: Zeit und Geschichte. Festschrift f. R. Bultmann, Tübingen 1964, S. 61–76.

[54] Das Kapitel umfaßt: I. Eine Kirche (S. 313–352), II. Katholische Kirche (S. 353–378), III. Heilige Kirche (S. 379–408, IV. Apostolische Kirche (S. 408–425).

wird. Die klassischen «notae Ecclesiae» sind fragwürdig (sowohl die katholischen wie die reformatorischen), sie können vorhanden sein und doch nicht überzeugen. Was nützen etwa Sukzession und lückenloser Aufweis der Apostolizität (sollte das überhaupt möglich sein), wenn sie ihre Anziehungskraft verloren haben? Nicht um formales Vorhandensein geht es, sondern um die Realisierung des Evangeliums. Die Tragik der Spaltungen liegt darin, daß es ihnen allen um dieses Evangelium zu tun war, und daß die Reformatoren meinten, sie müßten ihm zuliebe die Einheit opfern, obwohl sie glaubten, nach Gottes Willen dürfe es nur *eine* Kirche geben. Daß nur ein Gottesvolk in der Absicht des NT liegt, wird von vielen nicht geleugnet, aber daß dies nicht immer als Ideal angesehen wurde, liegt im Versagen derer, die jene geistliche Einheit mit organisatorischer Einheitlichkeit verwechselten. Die Vielheit ist nicht nur legitim, sondern in Anbetracht der unendlichen charismatischen Möglichkeiten sogar ein erstrebenswertes Ziel, so daß ein gewisses Nebeneinander der Kirchen, wenn es Füreinander sein will, die Intention des NT trifft, das nur konkurrierende Konfessionskirchen ausschließt. Theologisch unhaltbar sind die aus leidvoller Erfahrung geborenen Versuche, zur Rechtfertigung der getrennten Christenheit in eine unsichtbare Kirche zu fliehen oder aus der Not eine Tugend zu machen und die Trennung als normalen Entfaltungsprozeß zu deuten, etwa als Zweige eines Baumes. Auch kann sich eine empirische Kirche nicht so absolut setzen, daß sie die anderen Kirchen gar nicht zur Kenntnis nimmt, weil sie *alle* kirchlichen Elemente in sich realisiert weiß. Von dieser «Identitätstheologie» hat sich das Vaticanum II abgesetzt. «Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit (ursprünglich *est*) in Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata, licet extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniantur...» (De Ecclesia I, 8). Es wird jetzt nicht mehr wie früher behauptet: die eine Kirche, der Leib Christi, ist absolut identisch mit der katholischen Kirche, sondern der Leib Christi subsistiert in der Weise der katholischen Kirche, d. h. hat seine konkrete Gestalt in der katholischen Kirche. Aus einer einfachen Gleichung wurde eine Erweiterung in Richtung auf einen «Rest», der nicht in ihr aufgeht.

Was soll man tun, um die Spaltung zu überwinden? Gewiß können sich die Kirchen von ihrer Schuld nicht selbst befreien, aber sie können «innere Bekehrung» üben. Und: «*Die bestehende gemeinsame kirchliche Wirklichkeit ist anzuerkennen*» (S. 339). In Christus sind wir alle schon geeint, durch die Taufe in die eine Ekklesia eingegliedert, so daß die

gesuchte Einheit nicht bloß Ziel, sondern schon Wurzel ist. «*Die geforderte gemeinsame kirchliche Wirklichkeit ist zu suchen*» (S. 341). Vor allem durch Gebet, Tun und Leiden, durch Wachsen von unten aus den Gemeinden heraus. Das soll nicht von einem neutralen Standpunkt her geschehen. «*In der eigenen Kirche im Blick auf die anderen ist das Gemeinsame zu verwirklichen*» (S. 343). Wer die eigene Kirche ernst nimmt, wird gezwungen, die Existenz anderer Kirchen zu berücksichtigen, so daß sie zur Frage werden. Es hat sich gezeigt, daß dogmatische Gegensätze nicht auszuräumen sind, wenn man sie verschweigt oder harmonisiert, so daß die folgende These nur zu berechtigt ist. «*Die Wahrheit darf nicht geopfert, muß aber neu gefunden werden*» (S. 345). Hier liegt als Aufgabe die «Hierarchie der Wahrheiten» und die Übersetzung der Tradition in die theologische Sprache unserer Zeit. Das Kriterium kann nur so lauten. «*Norm für die Einigung muß das Evangelium Jesu Christi und dieses als ganzes sein*» (S. 347). Es unterliegt keinem Zweifel, daß eine solche Revision nicht nur für die katholische Kirche gelten muß; wofern man den *ganzen* Kanon akzeptiert, geht dieses Programm die evangelischen Kirchen aller Richtungen an [55]. Trotz der richtigen Feststellung K.s (S. 349 f.), vom NT her lasse sich nicht *jede* Auffassung der Kirche rechtfertigen und es handele sich nicht um gegensätzliche Schriften, sondern um ein Nacheinander, das von dem einen Ereignis Jesus Christus spricht, ist gerade hier die Verständigungsbasis vorläufig nicht groß.

Auf die Frage nach der Einheit der Kirche folgt die ihrer Katholizität. Durch die Reformation ist dieses Merkmal sehr problematisch geworden, die alte Kirche ist nach diesen Spaltungen nicht mehr unbefangen dieselbe wie vorher, ihre Katholizität, als rechtgläubig oder im Sinne der räumlichen Ausbreitung verstanden, wurde fragwürdig. Um so dringender mußte die Antwort gesucht werden. Welche Kirche darf sich katholisch nennen? Unkatholisch ist in jedem Fall die partikularistische Kirche, die sich aus dem Gesamtverband abspaltet, aussondert oder abfällt. Damit ergeben sich einige wichtige negative Begrenzungen. Räumliche Ausbreitung ist nicht einfach mit katholisch gleichzusetzen, geographische Begriffe sind theologisch unangemessen. Die numerische Quantität, die kulturelle Varietät sind ebenfalls ungeeignet, das Gemeinte auszudrücken. Auch zeitliche Kontinuität, ein

[55] Als Beispiel diene G. Eichholz, Jakobus und Paulus. Ein Beitrag zum Problem des Kanons (Theologische Existenz heute NF 39), München 1953; ders., Glaube und Werk bei Paulus und Jakobus (Theologische Existenz heute NF 88), München 1961.

oft angeführtes Kriterium, hilft nicht unbedingt weiter, denn der chronologisch älteste Ursprung ist noch keine Garantie für die authentische Bewahrung eben dieses Ursprungs. Es ist sehr zu begrüßen, daß K. mit diesen weit verbreiteten Mißverständnissen des «Katholischen» aufräumt und an ihre Stelle den wohl angemesseneren Begriff der *Identität* setzt. D. h. katholisch ist die Kirche, die «in jeder Gestalt und in jeder Zeit *wesentlich dieselbe* ist, sein soll und sein will» (S. 359). Freilich beginnt die Schwierigkeit erst mit dieser Behauptung, Identität sei die Grundlage der Katholizität, denn wer kann sie beweisen oder widerlegen, da es eine historisch nachprüfbare Kontinuität nicht gibt, weil alle historischen Methoden dem Gegenstand nicht gerecht werden? Immerhin bleibt dies eine unbestreitbare Phänomen bestehen: *eine* Kirche, eben die katholische, hat seit Ignatius v. A. dieses Prädikat kompromißlos für sich beansprucht, womit zum Ausdruck gebracht wird, daß alle anderen Kirchen sich von ihr herleiten, auch wenn sie sich gleichzeitig von ihr absetzen, um die eigene Existenz zu sichern. So sehr diese Tatsache die Wiedergewinnung der Katholizität belastet, so sehr liegt in ihr eine Chance: die Suche nach der Einheit muß den gemeinsamen Ursprung beachten, indem die Kirchen ihr Verhältnis zur katholischen Kirche klären, wobei naturgemäß auch das Umgekehrte gilt [56].

Zu einem entscheidenden Kirchenattribut wird schließlich die Apostolizität. Es gehört zu den Vorzügen des Buches von K., traditionellen Ballast abzuwerfen, um die theologischen Linien, die der gegenwärtigen Diskussion neue Impulse geben werden, auszuziehen. Gegen einige moderne Versuche [57], den Apostolat in eine spätere Phase anzusetzen, bezeichnet es K. mit Recht als die unkomplizierteste Lösung, die Berufung der Zwölf dem vorösterlichen Jesus zuzuschreiben [58]. Die Zwölf sind Zeugen der Auferstehung, sie gibt ihnen die kirchengründende Autorität [59]. Weil der Apostel nicht von der Gemeinde gesandt ist, sondern von Christus, hat er Vollmacht über die Gemeinde, er gründet und

[56] Den Gedanken über die «heilige Kirche» ist nichts hinzuzufügen, sie räumen mit den die Kirche hypostatisierenden Vorstellungen auf. (S. 379–408).

[57] Etwa G. Klein, Die zwölf Apostel. Ursprung und Gehalt einer Idee, Göttingen 1961.

[58] Die Gründe G. Bornkamms, Jesus von Nazareth, Stuttgart 1956, S. 138 f. dürften wohl für immer überzeugen.

[59] H. Fr. v. Campenhausen, Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab, Heidelberg 1958, S. 8 ff.; ders., Der urchristliche Apostelbegriff, in: Studia theol. 1 (1948) 96–130; E. Lichtenstein, Die älteste christliche Glaubensformel, in: ZKG 63 (1950/51) 1–74.

leitet sie. Auf Grund ihrer Augenzeugenschaft und Jesusnachfolge sind die Apostel bleibendes Fundament, so daß ihre normierende Funktion für alle Zeiten Bestand hat und die Sonderstellung ihrer Schriften rechtfertigt. An diese Urzeugen ist jegliche kirchliche Verkündigung gebunden, zumal sie keine Nachfolger mehr haben, ihr Amt erlischt mit dem Tod. Gleichwohl bleiben apostolische Sendung und Dienst und folglich auch Nachfolge der Apostel. Es ist gut, in solchen Zusammenhängen nicht wie üblich von «apostolischer Sukzession» zu sprechen, da dieser Terminus mit erheblichen historischen Schwierigkeiten belastet ist, insofern sogleich der Gedanke einer lückenlosen Kette von «Nachfolgern» auftaucht, der die theologische Deutung in eine einseitige Richtung drängt. In der Apostelnachfolge steht die ganze Kirche, sie ist apostolisch, wenn sie mit den Uraposteln übereinstimmt. Ist sie ihnen treu, darf sie auch Gehorsam beanspruchen. Solche Apostolizität ist dann von selbst das Kriterium für Einheit, Heiligkeit und Katholizität. So richtig nun dieser Grundsatz ist, als Maßstab dürfte er kaum mehr als formalen Wert haben, so daß die materiale Übereinstimmung immer problematisch sein wird, da die den Zeiten angemessene Bestimmung des Apostolischen nie zu einer streng kontrollierbaren Deckungsgleichheit führen kann. Man darf jedoch hoffen, das Apostolische in der Kirche werde die Kraft Gottes in sich haben, die Kirche stets zur Nachfolge zu treiben, wobei eine absolute Aussage, dieses oder jenes sei nicht mehr apostolisch, verstoße gegen die Norm des Anfangs auf unüberwindliche Schwierigkeiten trifft. Nur im unablässigen Hören auf das apostolische Zeugnis darf die Kirche ihren Glauben formulieren, und weil sie nie «ganz» hört, ist die Revision die immerwährende Begleiterin jeglicher Verkündigung. «Apostolische Nachfolge ist in diesem Sinne wesentlich Nachfolge *im apostolischen Glauben und Bekennen*» (S. 423). Sie bewährt sich, indem man dient und nur wer mit seinem ganzen Einsatz in ihren Dienst tritt, hat das Unterscheidungsvermögen.

Damit ist das Stichwort des letzten Abschnitts gegeben: die Dienste in der Kirche. Daß bisher von Amtsträgern nicht gesprochen wurde, hat einen einleuchtenden Grund: das Amtsmäßige ist sekundär gegenüber der Tatsache, daß es in der Kirche um Glaubende geht. Gemeinde und Amt sind für das NT vorletzte Instanzen, dem Herrn nachgeordnet, und haben sich im Blick auf die Apostel als apostolisch auszuweisen und sich vor ihnen zu verantworten. Die Korrektur der traditionellen hierarchischen Terminologie ist heilsam. Amtsträger im NT werden nirgendwo Priester genannt, ja das alttestamentliche Priestertum wird grund-

sätzlich als vergangen erklärt, zwischen den beiden Testamenten gibt es in diesem Punkt keine Kontinuität [60]. Durch das eine abschließende Opfer des Hohenpriesters Jesus Christus ist alles menschliche Priesterwerk aufgehoben worden, so daß auch ihm allein die Mittlerfunktion zukommt. Die Konsequenz für die Kirche ist bedeutsam: sie steht in der Gefahr, sich selbst eine solche Mittlerrolle zuzuschreiben, wo ihr lediglich die Aufgabe des Zeugen zugewiesen ist. Das wiederum heißt: alle Menschen, die an jenen einen Mittler glauben, haben unmittelbaren Zugang zu Gott. «So folgt aus der Auflösung einer *besonderen* Priesterklasse durch das Priestertum des *einen* neuen und ewigen Hohepriesters ... das *allgemeine* Priestertum *aller* Glaubenden» (S. 437). Auf Grund der fundamentalen Gleichheit aller Glieder des Gottesvolkes sind alle des königlichen Priestertums teilhaftig, bezeichnenderweise werden auch die Würdenamen des Neuen Bundes allen ohne Rangunterschied zugesprochen. Theoretisch wurde dies freilich nie geleugnet, nur fehlte solchen Aussagen meist der konkrete Inhalt und das Recht zur Ausübung allgemeinpriesterlicher Funktionen. An erster Stelle steht der unmittelbare Zugang zu Gott; ein «Allerheiligstes, das nur wenigen reserviert wäre, gibt es nicht, denn weitere Sühnopfer sind nach dem Sterben Jesu überflüssig; geboten sind dagegen geistige Opfer, die Selbsthingabe als Lob und Dank. Aus dem Gottesdienst in einem umgrenzten Heiligtum wird ein Gottesdienst inmitten der Welt, der sich vor allem in der Verkündigung des Wortes realisiert, durch dieses wird Kirche gerufen und versammelt.

Auch an Taufe und Herrenmahl ist jeder Christ aktiv beteiligt, weil die ganze Kirche bevollmächtigt ist zu taufen und Eucharistie zu feiern, auch wenn über die spezielle Rolle der verantwortlichen «Vorsteher» noch einiges gesagt werden muß. Eines lehrt indes der Befund des NT: einen Gemeindeleiter, exklusiv als Priester verstanden und den Zugang zu Gott eröffnend, kennt die Offenbarung nicht. Die Frage nach dem kirchlichen Amt ist mit dieser Feststellung, auch im Rahmen des NT, noch nicht beantwortet, wohl aber sind gewisse Grenzen sichtbar geworden. Zur Sprache muß jetzt kommen: hat innerhalb der eben angedeuteten Grenzen das kirchliche Amt eine Existenzberechtigung [61]?

[60] Über die Stellung des Hebräerbriefs zu dieser Frage s. O. Kuss, Der theologische Grundgedanke des Hebräerbriefs. Zur Deutung des Todes Jesu im Neuen Testament, in: Auslegung ... S. 281–328.

[61] Kirchliches Amt als Dienst S. 458 ff.

Auch hier ist unsere herkömmliche Amtsterminologie verräterisch, sie deckt das Dilemma auf, vor dem jeder steht, der die gegenwärtige Kirche am Urzeugnis messen möchte. Bezeichnend ist, daß das NT alle Vorstellungen, die ein Herrschaftsverhältnis ausdrücken oder nahelegen, vermeidet und dafür ein neues Wort entwickelt, das allein fähig ist, seine Intentionen deutlich zu machen: διακονία, Dienst. Nicht um Macht oder Recht geht es der Botschaft Jesu, sondern um Dienst; er hat das Modell der späteren Gemeinde zu sein, gleichgültig zu welchen Verfassungsstrukturen sie findet. Die Charismen sind Berufung und Befähigung dazu; eine systematische Stufenordnung unter ihnen kennt Paulus nicht; lediglich der Verkündigung ist ein hervorragender Platz eingeräumt. Gleichwohl beginnen ständige Aufgabenbereiche innerhalb der Gemeinde zu «Ämtern» zu führen (1 Thess 5,12), über deren Art und Umfang historisch freilich nichts Genaues auszumachen ist. Nur Phil 1,1 scheint eine festere Terminologie (ἐπίσκοποι u. διάκονοι) vorzuliegen, so daß möglicherweise der Schluß berechtigt ist, die Entwicklung zu einer klareren Kirchenverfassung sei im Sinne des Paulus gewesen, zumal Episkopat und Diakonat auch weiterhin als Gaben verstanden werden [62]. Solche Charismen bringt die Gemeinde selbst nicht hervor, aber sie kann und muß sie prüfen. Demnach verschaffen weder Stand noch Tradition die notwendige Autorität, sondern der geistgewirkte Dienst setzt sich durch und erzwingt Anerkennung. Ein monarchischer Episkopat existiert für Paulus nicht, desgleichen kein Presbyterat und keine Handauflegung. Und das Erstaunliche: Paulus war nicht der Meinung, seinen Gemeinden fehle etwas Wesentliches, er hielt sie für in sich geschlossen, obschon man aus diesem Tatbestand nicht unbedingt eine Grundsatzfrage machen sollte [63]. Absolut richtig ist, daß die Gemeinde von Korinth keine «Amtsträger», wie sie zeitlich parallel an anderen Orten auftreten, kennt. Nicht anders verhielt es sich in Rom, wo es noch zur Zeit des Römerbriefs weder Presbyter noch Episkopen gab. Dabei ist diese «Verfassung» durchaus nicht ursprünglich, denn die Presbyterordnung existiert seit

[62] Wenn W. Marxsen, Einleitung in das Neue Testament, Gütersloh 1963, S. 57 meint, es handele sich hier um Redaktion oder Interpolation, so kann er dafür keinen Beweis erbringen.

[63] Warum Paulus auf Organisation u. ä. so geringes Gewicht legt, ist von O. Kuss, Jesus und die Kirche, Auslegung ... S. 50, gut beschrieben. 1. Er ist Mann des «Geistes», 2. er verfügt als Gemeindegründer über die Autorität eines Vaters, die juristisch nicht fixiert zu werden braucht, 3. er handelt und denkt als Missionar, der vieles einer späteren Zeit überlassen darf, und endlich ist er, im Angesicht der Parusie, am Dauerhaften nicht sonderlich interessiert.

den Anfängen in judenchristlichem Milieu. Erst allmählich entwickelt sich aus den Episkopen und Presbytern der monarchische Episkopat [64]. Die Scheidung zwischen Klerus und Laien nimmt die ersten greifbaren Formen an. «Der *Abstand* der heutigen Kirche zur *ursprünglichen* Verfassung dieser Kirche ist erschreckend groß!» (S. 487). Wie läßt sie sich von ihrem Ursprung her verantworten? Eine Reihe von Lösungen bieten sich an, die bis in unsere Tage ihre Vertreter haben. Man muß K. dankbar sein, daß er die Alternativen so entschlossen stellt [65]. Allzulange hat man auf katholischer Seite von diesen exegetischen Resultaten keine Notiz genommen; man verlor damit auch den Maßstab für die Gegenwart, weil man sich auf sehr oberflächliche Weise in «Kontinuität» mit der «Tradition» wußte. Später, als solche Blindheit unmöglich geworden war, verharmloste man, was offensichtlich nicht zu harmonisieren war; neue Möglichkeiten für die Zukunft waren unerwünscht. Die evangelische Theologie, weithin derartigen Tendenzen abhold, aber ebenfalls durch die Exegese in Bedrängnis geraten, insofern sich plötzlich das katholische Amt als partiell schriftgemäß erwies, nahm ihre Zuflucht zur Dissoziierung der ihr unbequemen Elemente des NT, indem sie sich z. B. allein an Paulus hält und alles andere als Abfall disqualifiziert. Man trennt, was im NT noch verbunden ist, wobei das Kriterium der Auswahl im Standpunkt des jeweiligen Autors liegt. «Man sprengt mit der Einheit des Neuen Testamentes auch die Einheit der Kirche» (S. 491). Gegenüber diesen Richtungen, die die Ganzheit der Urbotschaft auf ihre Weise verkürzen, muß sich die Kirche ehrlich den Problemen ihres normierenden Anfangs stellen [66]. Das braucht nicht zu falschen Alternativen zu führen, etwa zwischen Amt und Charisma, denn es gibt auch hier neben unleugbaren Differenzen Gemeinsamkeiten: das allgemeine Priestertum, die Zuordnung von Amt und Dienst sowie die Prüfung des Amtes durch die Gemeinde der Glaubenden. Hier ließe sich eine sachgemäße Harmonisierung erreichen. Weil schon am Beginn beide Verfassungen koexistierten, ist die Kirche auch heute nicht vor eine exklusive Wahl gestellt, wofern man nur nicht vorschnell die Spannung auflöst. Die beliebte Auskunft, die charismatische Struktur der paulinischen Gemeinden habe sich auf die Dauer nicht bewährt, so daß die eingetretene Unordnung

[64] J. Neumann, Der theologische Grund für das kirchliche Vorsteheramt nach dem Zeugnis der Apostolischen Väter, in: MThZ 14 (1963) 253–265.

[65] S. 488 ff.

[66] Wie differenzierend Vaticanum II die Resultate der Exegese einzuarbeiten versucht, zeigt K. S. 492–495.

eine straffere Verfassung forderte, hilft nicht viel weiter, auch auf dem Amt liegt ein beträchtliches Schuldkonto, es hat zum Mißbrauch ebenso verführt wie die unkontrollierbaren Charismen.

Eine gewisse Klärung des umstrittenen hierarchischen Amtsbegriffs darf man hingegen in folgendem Gedanken sehen: der wachsende Abstand zwischen apostolischer und nachapostolischer Zeit, gefördert durch das Ausbleiben der Parusie, verursachte eine theologische Umorientierung. Da das Urzeugnis, bei dem die Kirche bleiben wollte und mußte, nicht mehr direkt zugänglich war, bekam die Überlieferung ein neues Gewicht. Zu jeder Art von Tradition gehören stabilisierende Faktoren, so daß es nur konsequent war, wenn nunmehr Elemente, die ihrer Sicherung und Reinerhaltung dienten, etwa Handauflegung, Bewahrung der reinen Lehre, amtliche Verkünder in Erscheinung traten. Wie die Charismen in der Gefahr standen, in Unordnung auszuarten, was am Anfang durch die starke Persönlichkeit des Paulus vermieden werden konnte, so auch später das Amt, das zu allen Zeiten dem Formalismus verfallen ist. Kirchengründung und -leitung sollen das Werk der Apostel fortsetzen. Die Differenzierung der Gemeindespitze in Episkopen-Presbyter-Diakone ist das Resultat einer faktischen Entwicklung, die im 2. Jh. ihren Abschluß fand. Entschieden spricht sich K. im Blick auf dieses historische Resultat dafür aus, solche Dienste theologisch nicht voneinander abzugrenzen; waren die Grenzen am Anfang fließend, so dürfen sie es auch heute sein [67]. Wie die Kirchengeschichte gezeigt hat, existieren keine Funktionen, die *nur* dem Bischof zukommen, so daß man den Mut haben sollte, Konsequenzen für die Zukunft zu ziehen. Ihre innerste Berechtigung ist darin zu sehen, daß die *ganze* Kirche in der apostolischen Nachfolge steht und nicht bloß einige ausgezeichnete Männer. Weiter ist daran festzuhalten, daß es neben der successio apostolorum auch eine successio prophetarum et doctorum geben muß mit einem spezifischen Wächteramt in der Kirche. Das Verhältnis von Hirtendienst und Gemeinde ist nicht schematisch zu verrechnen: die Vollmacht der Gemeinde, gründend auf dem Priestertum aller, leitet sich nicht schlechthin vom Amt ab, wie auch die Gemeinde nicht ihre Hirten aus sich bestellt. Das eine wäre Klerikalisierung, das andere Säkularisierung [68].

[67] Die Kanonistik wird sich mit diesen Problemen eingehend zu befassen haben.

[68] Die Feststellung, die paulinische Verfassung dürfe von der späteren Kirche nicht ausgeschlossen werden, auch wenn sie nicht mehr den Normalfall darstelle,

In eine so geartete Kirchenkonzeption haben sich Petrusmacht und Petrusdienst einzufügen [69]. K. tut das mit Absicht erst an dieser Stelle, denn schon der exegetische Befund zwingt dazu, die spärlichen Petrustexte des NT in das Ganze der Kirche einzuordnen, wobei die Akzente auf den Dienst des Petrus und seiner Nachfolger gelegt werden, die in diesem Rahmen Recht und Grenze besitzen. Die exegetischen Schwierigkeiten werden nicht verharmlost, doch ist die diesbezügliche Aussage des NT, die K. zur Basis macht, nicht zu bestreiten: «Der Dienstprimat eines Einzelnen in der Kirche ist nicht gegen die Schrift» (S. 543). Ebenfalls wird treffend bemerkt, daß die Textinterpretation uns nicht weiterhilft, wenn nicht zuvor eine theologische und praktische Klärung über Wesen und Rolle des Papsttums stattfindet.

K.s Buch hat zum Ziel, das Zeugnis des normierenden Anfangs zu hören und seine Funktion als Kriterium der Überlieferung zu realisieren. Das muß an manche ekklesiologische Tabus rühren, aber dadurch und durch seine unkonventionelle Frageweise wird es selbst ein «Anfang» sein. Jeden Versuch, die verstreuten Details der exegetischen Arbeit für die systematische Ekklesiologie fruchtbar zu machen, wird man dankbar akzeptieren, um so mehr als die Spezialisten an solchen synthetischen Entwürfen begreiflicherweise nicht interessiert sind. Das hat seine Gefahren, an Einzelheiten wird viel auszusetzen sein, aber auch seine Chance. K. hat Linien ausgezogen, Fragen aufgeworfen, Diskussionen angeregt und hie und da zum Widerspruch herausgefordert – ein nicht geringes Verdienst. Unser Wunsch: das Buch möge ein Schritt in die Richtung sein, die zum «apostolischen Anfang» weist.

ist richtig, aber die von K. S. 521 f. gezogenen Konsequenzen entsprechen nicht ganz diesem Programm, weil sie abschwächen, so richtig die Fragen nach Gültigkeit der Eucharistie, der apostolischen Nachfolge außerhalb der üblichen Sukzsessionsreihe gestellt sind. Es handelt sich auch wohl nur um Diskussionsvorschläge und nicht schon um praktikable Resultate.

[69] K. verweist hier, um sich kurz zu fassen, auf sein Buch Strukturen der Kirche (Quaestiones disputatae 17), Freiburg 1962, bes. S. 206–355.

Nachtrag: Wie kompliziert die Probleme des neutestamentlichen Amtsbegriffs sind, zeigt der Kommentar von G. Holtz, Die Pastoralbriefe (Theolog. Handkommentar zum Neuen Testament 13), Berlin 1965, bes. S. 13 ff.; 79 ff.; 86 ff. Das Werk wurde mir erst jetzt zugänglich.