

Die Autorität in der Kirche

Ihre Institution und ihre Verfassung

Schon auf den ersten Blick fällt die außerordentliche Komplexität dieses Themas in die Augen.¹ Denn was soll man auf der einen Seite unter Autorität und auf der anderen unter Kirche verstehen? Noch ehe man zu einer näheren Bestimmung dieser Begriffe tiefer gräbt, kann man gewiss von der Autorität Gottes oder Christi *über* die Kirche reden, indem man seine Herrschaft oder sein Königtum anspricht, aber kann man von einer Autorität *in* der Kirche sprechen? Ist dies der Papst und die gesamte Hierarchie (römisch-katholische Lösung)? Ist dies, noch allgemeiner gesprochen, das besondere Amt in der Kirche zusammen mit den Personen, die es ausüben, ganz gleich, ob es sich dabei um die Pfarrer, die Mitglieder der Kirchensynode, vielleicht um den Bischof, die theologischen Fakultäten und noch andere handelt? Dabei kann es sein, dass es nur um die einen unter Ausschluss der anderen geht oder dass alle zugleich in verschiedenen Abstufungen und Perspektiven gemeint sind (dies ist die ganz allgemein formulierte „protestantische“ Lösung; sie kann zahlreiche Variationen aufweisen, je nachdem sich eine Vermischung verschiedener Standpunkte vollzogen oder im Gegenteil ihre Unvereinbarkeit herausgestellt hat). Geht es bei der Autorität einfach um die Heilige Schrift (Biblizismus) oder auch noch um das Glaubensbekenntnis (Konfessionalismus)? Beruht die Autorität auf einer unmittelbaren Inspiration durch den Heiligen Geist (schwärmerischer Spiritualismus) oder auf dem inneren Wort des Herzens (Mystik)? Wenn so die Aussage von der Autorität *in* der Kirche als recht problematisch erscheint, muss man sie dann durch die einer Autorität *der* Kirche ersetzen? Aber wie soll man die Autorität innehabende Kirche definieren und worin besteht diese Autorität? Damit werden wir wieder zu unserer ursprünglichen Frage zurückverwiesen.

Wenn man alle diese Fragen im Blickfeld hat, dann ist es von vornherein klar, dass ein Nachdenken über das Problem der Autorität in der Kirche nur systematisch-dogmatischer Art sein kann. Dies ist umso unerlässlicher, als die miteinander zusammenhängende Krise der Autorität und der Kirche und deshalb auch der Autorität in der Kirche den Theologen zu einem solchen Nachdenken auffordert. Man kann sich in der heute offen ans Licht getretenen Krise nicht zurechtfinden, ohne dass man sich dies geringere Anstrengungen kosten ließe. Der sich im Dienst der Kirche Jesu Christi verstehende Theologe kann sich nicht damit begnügen, die Aussagen über die Kirche und die Autorität aufzugreifen, die sich auf eine andere als die der Kirche gegebene Norm beziehen.

Jede systematische Überlegung muss historisch informiert sein. Die Geschichte ist das Gedächtnis der Dogmatik und darum auch der Ekklesiologie. Das Problem der Autorität in der Kirche hat eine historische Aufhellung besonders nötig; denn dieses Problem ist durch die Geschichte belastet und kann nur aufgegriffen werden, indem man von einer Kenntnis der Geschichte ausgeht. Wenn eine solche Kenntnis fehlte, dann würde ein systematisches Nachdenken ahistorisch; dies könnte darum nicht legitim sein, weil die Kirche nicht ahistorisch ist. Es handelt sich also in erster Linie darum, die Art und Weise darzustellen, in der das Problem historisch in Erscheinung tritt.

I. Kritische Übersicht über Lehre und Geschichte

Es ist nicht möglich, in dieser Übersicht anders vorzugehen, als dass man mit einigen Hinweisen Andeutungen macht. Das Ziel besteht darin, durch die Geschichte die systematische Problematik in Erscheinung treten zu lassen. Das heißt, dass die hier zum Zuge kommende Blickrichtung nicht einfach beschreibender, sondern kritischer Natur ist. Dies scheint die Einführung einer theologischen Norm vorauszusetzen. Wenn diese Norm sich dann wirklich während unserer historischen Abhandlung klar herausstellt und wenn es sich hier tatsächlich um Geschichte in einer systematischen Perspektive handelt, dann wird es Sache unserer späteren Darstellung sein, diesen Gesichtspunkt für sich selbst zu entfalten. An dieser Stelle kann unser Vorgehen als kritisch vor allem in einem phänomenologischen Sinn bezeichnet werden; wenn man in diesem Sinn die Geschichte kritisch darstellt, dann heißt dies, die Kritik der Geschichte durch sich selbst vorzutragen. So zeigt es sich, dass die Geschichte eine systematische Wiederaufnahme der gegebenen Thematik erfordert; denn die Geschichte ist nicht ihre eigene Norm. Unsere Behandlung der Geschichte in dieser Übersicht zielt darauf ab, die Themen der ins Auge gefassten Problematik hervortreten zu lassen. Das der Geschichte zugewandte Interesse ist ein Interesse für die Art und Weise, in der die Themen unseres Gegenstands hier in Erscheinung treten, das heißt für die Frage, herauszufinden, in welchen Formen und nach welchen Anordnungen, die jeweils eine gegenseitige Kritik bedeuten, diese Themen hier in unser Blickfeld geraten. Aber dieses phänomenologische Vorgehen steht im Dienst eines theologisch-systematischen Nachdenkens.

A. Die römisch-katholische Lehre von der Autorität

Dieses Kapitel erhebt keinen Anspruch auf Originalität. Es geht hier einfach um die Darstellung der klassischen Lehre des Katholizismus. Zu diesem Zweck lassen wir uns vor allem von der solide durchdachten Darstellung von M. Schmaus leiten.²

Der klassische Katholizismus versteht die Autorität in der Kirche als eine Gewalt. Hier unterscheidet er die *potestas ordinis*, die Weihegewalt, wobei es sich um die Vollmacht handelt, in einem Menschen das geistliche Leben zu wecken, zu vertiefen und aufrechtzuerhalten. Die andere ist die *potestas iurisdictionis*, die Hirtengewalt, die darin besteht, die Kirche als Vereinigung oder geistliche Gemeinschaft zu leiten. Die Weihegewalt steht im Vollsinn des Wortes den Bischöfen in der Verbindung mit dem Bischof von Rom zu; sie wird den Priestern und in einem geringeren und abgestuften Sinn den verschiedenen untergeordneten Rängen in der kirchlichen Ordnung (vor allem dem Diakonat) übertragen. Die Hirtengewalt gehört wesentlich in die Zuständigkeit der Bischöfe unter dem Primat des Papstes. Die Gewalt hat also im Katholizismus eine hierarchische Struktur.

Diese beiden Arten der Gewalt sind eine Aufteilung der einen und einzigen Gewalt, die Christus seinen zwölf Aposteln verliehen hat (diese Aufteilung ist das Ergebnis einer späteren historischen Entwicklung und eine einfache Frage der Zweckmäßigkeit). Sie besteht in der Gewalt der Schlüssel (Mt.18,19; Joh.20,21ff), die durch die Verkündigung des Evangeliums in dem Wort und durch die Sakramente ausgeübt wird (Mt.28,16ff; Mk.16,15ff; 1.Kor.11,23ff; Lk.22,15ff). Es könnte so aussehen, als sei die den Aposteln und über sie ihren Nachfolgern verliehene Gewalt nichts anderes als das, was man als die Weihegewalt, das heißt die Voll-

macht für das Priesteramt, bezeichnet. Jedoch wird diese Vollmacht von Christus nicht unmittelbar verliehen; sie wird, um es so auszudrücken, den Priestern in ihrem Amt nicht über den Kopf der Nachfolger der Apostel hinweg übertragen, sondern nur den Aposteln und ihren Nachfolgern verliehen. Dadurch werden diese Männer mit einer Gewalt zur Leitung der Kirche ausgestattet. Sie haben die Fülle der Weihegewalt inne, aber sie haben auch die Hirtengewalt der Führer der Kirche in der Hand. Sie können die Weihegewalt auf andere Personen, insbesondere auf die in einem besonderen Amt tätigen Priester, übertragen, wenn dies zur Erfüllung der Aufgabe gefordert wird, die ihnen durch Christus zugewiesen wurde. Aber ihre Hirtengewalt oder *potestas iurisdictionis* erschöpft sich darin nicht. Diese für die ganze Kirche ausgeübte Gewalt hat auf der einen Seite einen rechtlichen oder disziplinären, auf der anderen Seite einen gesetzgeberischen oder lehrmäßigen Charakter. Die disziplinäre Aufgabe ist verliehen mit der Gewalt der Schlüssel, in dem Sinn, dass Binden und Lösen zu vollstreckende Akte sind. „Binden und Lösen“ kann im Blick auf das Reich Gottes bedeuten, in die christliche Gemeinschaft aufzunehmen, aber auch davon auszuschließen, es kann aber auch damit gemeint sein, diese oder jene Verpflichtung aufzuerlegen oder dieselbe wieder abzuschaffen. Die Apostel und ihre Nachfolger sind die irdischen Wächter des Reiches Gottes und die dorthin geleitenden Führer. Aber diese ihnen zustehende disziplinäre Aufgabe setzt einen lehrmäßigen Auftrag voraus; denn wenn sie auf Erden die Stellvertreter Christi und des Reiches Gottes sind und wenn sie die Türe zum Hause Gottes auf- und zuschließen, dann müssen sie auch in der Lage sein, darüber zu entscheiden, was vor Gott gerecht ist. Da die Kirche eine geistliche Wirklichkeit ist, besteht die gesetzgeberische Aufgabe darin, das Evangelium normativ zu verkündigen und gegebenenfalls auch Dogmen zu definieren, das heißt, heilsnotwendige Glaubensaussagen festzulegen. Diese Verkündigung schließt notwendigerweise Konsequenzen im Bereich der Kirchenordnung in sich.

Man muss deutlich sagen, dass die Apostel und ihre Nachfolger diese Gewalt nicht in ihrem eigenen Namen, sondern auf Grund ihrer Einsetzung in diese Funktion durch Christus und für Christus ausüben. Durch die den Bischöfen verliehene Hirtengewalt regiert Christus selbst seine Kirche; in der gleichen Weise bildet er durch die priesterliche Weihegewalt seine Kirche in jedem einzelnen seiner Glieder. Dies bedeutet, dass der Gehorsam gegenüber den Inhabern der Hirtengewalt in der Kirche mit dem Gehorsam gegenüber Christus und der Ungehorsam gegenüber diesen Personen mit dem Ungehorsam gegenüber Christus gleichzusetzen ist. Aber dadurch nehmen die Apostel und ihre Nachfolger nicht den Platz Christi ein. Sie binden die Menschen nicht an sich selbst, sondern an den Herrn, dessen Diener sie sind. Damit ist gemeint, dass ihre Gewalt nicht letztgültig ist, sondern nur instrumentalen Charakter hat. Christus wirkt durch sie nicht in einer unmittelbaren, sondern in einer mittelbaren Weise. Die kirchliche Gewalt kann sich in der Person ihrer Inhaber nicht an die Stelle Christi setzen noch von den Gläubigen für ihn gehalten werden.

Die durch Jesus den Aposteln übertragene Gewalt gewährt Petrus ein Vorrecht. Dies geht zunächst aus Mt.16,17-19 hervor: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen.“ Dieser Text wird so verstanden, als setze er Petrus, nicht nur sein Bekenntnis zu Christus, sondern ihn selbst, als mit einer Mission Beauftragten, als den Vikar, den Stellvertreter Christi auf Erden ein. Petrus ist das Fundament der Kirche; sie findet in ihm und seinen Nachfolgern ihre Einheit und ihre Kontinuität. In ihm tritt sichtbar das letztgültige Fundament der Kirche, nämlich Christus, in Erscheinung (1.Kor.3,11; Eph.2,20). Petrus hat die Gewalt

der Schlüssel inne in Gemeinschaft mit den anderen Aposteln, aber zugleich als derjenige, den Christus als Fundament der Kirche eingesetzt hat; er ist der bevollmächtigte Botschafter Christi (vgl. auch Lk.22, 24-32; Joh. 21,15-19).

Die Apostel im Allgemeinen, Petrus im Besonderen, haben Nachfolger. Die apostolische Sukzession ist eingeschlossen in die Einsetzung des Apostelkollegiums, auch wenn dies nicht die Begrenzung der Nachfolger auf zwölf Personen bedeutet. Die von den Aposteln erfolgte Einsetzung von Mitarbeitern ist nicht nur begründet in der räumlichen Ausdehnung der Kirche, sondern sie hat auch den Sinn, ihre Ausdehnung in der Zeit zu gewährleisten. Die apostolische Sukzession³ leitet sich nicht einfach von der Heiligen Schrift her; denn „Christus hat nicht ein Sachprinzip, sondern ein Personalprinzip zur Grundlage der Kirche gemacht“.⁴ Christus hat die Kirche nicht auf die Schrift, sondern auf das Amt der Apostel gegründet. Dieses Amt in der apostolischen Sukzession findet gewiss seine Norm in der apostolischen Predigt, aber es wird dadurch nicht ersetzt. Es gibt in der Treue zum apostolischen Evangelium eine Sukzession des apostolischen Amtes. Man muss dabei deutlich herausstellen, dass die apostolische Sukzession auch die Sukzession des Petrus in seinem Primat einschließt.

Da die von den Aposteln ihren Nachfolgern weitergegebene Gewalt von Christus übertragen ist, ist auch die hierarchische Struktur der Kirche eine göttliche Stiftung. Auf Grund des Willens Christi schließt dies die Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien in sich; dabei sind die erstgenannten nicht die Herren, sondern die im Dienst der zweiten stehenden Diener. Sie üben ihre Gewalt im Blick auf das Kommen des Reiches Gottes und des Heils des Menschen aus. Ihre Gewalt, die geistlicher Natur ist, wird juristisch definiert. Die Kirche hat eine „Rechtsgestalt“, eine juristische Struktur, die ihr durch Christus verliehen wurde. Es kann nicht in Frage kommen, Recht und Heiligen Geist, Kirche als Institution und Kirche als Ereignis einander entgegenszustellen. Denn das durch die apostolische Gewalt definierte kirchliche Amt ist durch Christus für seine Kirche eingesetzt, die von der Gabe des Heiligen Geistes lebt. Die Kirche ist zugleich und unauflöslich christologisch und pneumatologisch. Da Christus nicht nur Ämter, sondern auch Amtsträger einsetzt und da er nicht nur die apostolische Gewalt überträgt, sondern Apostel aussendet, ist der persönliche mit dem institutionellen Aspekt verknüpft; Christus setzt Personen in das apostolische Amt ein. Das bedeutet, dass das Amt zugleich unpersönlich oder vielmehr überpersönlich und persönlich ist. Das Kirchenrecht definiert die juristische Struktur der Kirche für Personen, für die Inhaber des kirchlichen Amtes, und im Blick auf den Dienst an Personen, nämlich an den Menschen, die zum Glauben gerufen werden.

Auf Grund dieses personalen Elements in der juristischen Struktur der Kirche ist diese Struktur nicht unbeweglich. Sie hat ganz wie alle Personen Anteil an der Geschichte. Wenn alles auf Christus Zurückgehende göttlich ist und wenn von daher gesehen das Kirchenrecht ein *ius divinum* ist, so gibt es in ihr auch ein menschliches, historisches Element. Von da aus gesehen ist das Kirchenrecht ein *ius humanum* oder *mere ecclesiasticum*. Dieses letztgenannte ist je nach den Erfordernissen des gegebenen Zeitpunkts verschieden. So setzt sich das Kirchenrecht aus den durch Christus festgelegten unveränderlichen Prinzipien und aus den historischen Deutungen dieser Prinzipien zusammen. Diese Deutungen beanspruchen umso mehr Gültigkeit und sind umso weniger nur zufällig, als sie dem göttlichen Recht näherkommen. Die Kirche existiert in der Ausübung ihres Auftrags – dies bedeutet zunächst

das kirchliche Amt – nie anders als historisch in der Endlichkeit einer bestimmten Zeit. Zudem hat sie wie die ganze Menschheit an der Sünde teil, auch wenn sie vom Siege Christi über die Sünde lebt. So können der Kirche weder eine relative Unfehlbarkeit, das heißt Unfehlbarkeit im Blick auf die Geschichte, noch Sündlosigkeit zuerkannt werden; als Ganzes ist sie jedoch unvergänglich und unüberwindlich. Diese Merkmale in der Geschichte beruhen auf der Zusage Christi und auf Grund der Gemeinschaft der Kirche mit ihm durch den Heiligen Geist. Dadurch wird der Kirche das Charisma der Wahrheit gewährleistet, das ihre Unfehlbarkeit verbürgt. Dabei handelt es sich gewiss nicht um eine relative, dem zufälligen Bereich der Geschichte zugehörige, sondern um eine absolute, sich auf den geistlichen Bereich beziehende Unfehlbarkeit. Diese Unfehlbarkeit konzentriert sich im Amt des Petrus, wenn dieses Amt gemäß dem Auftrag Christi, in seinem Namen und für die ganze Kirche ausgeübt wird. Dies ist eine lehrmäßige oder gesetzgebende Unfehlbarkeit, die in der Verkündigung des Evangeliums in der Form des Dogmas, der *lex fidei*, besteht. Dabei ist sie aber nicht eine Unfehlbarkeit im rechtlichen oder disziplinären Bereich, da dieser letztgenannte Bereich im Verhältnis zur Lehre zweitrangig ist; die Lehre informiert ja die Kirchenordnung. Aber auch im letztgenannten Bereich sind die Kirche und darum auch das kirchliche Amt der unaufhörlichen Unterstützung des Heiligen Geistes versichert. Dieser *Geist* ist all denjenigen Personen verheißen, die in der Freiheit ihrer Entscheidungsgewalt Christus dienen, der sie in ihr Amt eingesetzt hat.⁵

*B. Kritische Sichtung der römisch-katholischen Lehre,
wobei als Ausgangspunkt die Geschichte des Katholizismus dient*

Die eben dargestellte klassische Lehre des Katholizismus muss nun mit einem kritischen Blick auf die Geschichte wieder aufgegriffen werden. Denn ehe man noch die Frage stellen kann, ob diese nach ihrer Meinung auf die durch die Tradition erläuterte Bibel gegründete Lehre wirklich schriftgemäß ist, muss man sich fragen: Wie wurde diese Lehre in der Geschichte gelebt? Wir haben schon auf den historischen Aspekt der göttlichen, juristischen Struktur der Kirche aufmerksam gemacht. Wenn man von der römisch-katholischen Lehre selbst ausgeht, erscheint gerade diese Frage als berechtigt: hat die geschichtliche Wirklichkeit manchmal die theologische oder ekklesiologische Wahrheit verfälscht, verändert oder zumindest verdunkelt?

Wir haben schon bemerkt, dass der klassische Katholizismus die Autorität in der Kirche als eine Gewalt versteht. Aber diese Definition versteht sich nicht von selbst. Sie ist die Frucht der Geschichte und kann darum nicht dogmatisiert werden. Sie muss ganz im Gegenteil kritisch betrachtet werden.⁶

Es ist sehr bezeichnend, dass das Dictionnaire de Théologie catholique⁷ keinen Artikel über „Autorität“ enthält, sondern bei der Erwähnung dieses Begriffs auf den Artikel „Gewalt“ verweist. Der vollständige Titel dieses letztgenannten Artikels ist wiederum sehr bezeichnend; er lautet nämlich „Gewalt des Papstes in der weltlichen Ordnung“. Tatsächlich entspricht der Artikel diesem Titel. Dadurch bringt er unleugbar eine einseitige Darstellung dieser Fragen zustande, wie dies aus der vorangehenden Darbietung der römisch-katholischen Lehre hervorgeht. Denn erstens ist der Papst nicht der einzige, der eine Gewalt in der Kirche hat; der päpstliche Primat gilt im Rahmen der bischöflichen Kollegialität. Der Papst ist der Diener aller

Diener. Zweitens hat der Papst nicht nur eine Gewalt in der weltlichen Ordnung; seine Hirtegewalt ist ihrem Wesen nach eine Gewalt in der Kirche und nur zusätzlich eine Gewalt in der Welt. Noch mehr, er hat die Weihegewalt, wie sie jedem Bischof eigen ist. Wie wir schon ausgeführt haben, ist diese Gewalt von der Hirtegewalt unterschieden. Der hier zitierte Artikel ist nichtsdestoweniger symptomatisch; die Definition der Autorität des Papstes (und der Bischöfe) als Gewalt ist eine Folgeerscheinung der in der Theologie und Kirche erfolgten Einführung der Ideologie des weltlichen Rechtes und des Staates. Auf Grund dieser im Sinne des weltlichen Rechtes verstandenen Jurisdiktion und der Soziologisierung der Theologie und der Kirche mussten nicht nur Konflikte zwischen Kirche und Staat entstehen – denn die Kirche trat als Staat im Staat in Erscheinung und verhielt sich immer wieder aufs neue in dieser Weise –, sondern auch die Gewalt des Papstes (und der Bischöfe) wurde im Inneren der Kirche selbst als eine jurisdiktionelle Gewalt verstanden, die der weltlichen Gewalt sehr nahestand und allmählich immer mehr als ihr Konkurrent auftrat. Die Gewalt des Papstes in der weltlichen Ordnung ist ein Zeichen der Verstaatlichung der Kirche; zugleich ist dies die andere Seite der Auffassung der Autorität in der Kirche als Gewalt, oder vielmehr: Dies ist die andere Seite (oder die Folgeerscheinung) davon, dass die Theologie durch das weltliche Recht und die Kirche durch den Staat bestimmt wurde. Man kann noch anfügen, dass die Definition der priesterlichen Autorität im Begriff der Gewalt aus dem gleichen Vorgang resultiert.

Dieser Vorgang schließt zwei Aspekte in sich: einmal die „Verrechtlichung“ der Ekklesiologie im Sinne des weltlichen Rechts und zum anderen die Soziologisierung der Kirche. Dieser Prozess setzt – historisch gesehen – schon sehr früh ein. Die „Verstaatlichung“ und die damit anerkannte Soziologisierung der Kirche vollzieht sich mit dem Mailänder Edikt (313) unter Konstantin. Die geistliche Gewalt wurde Staatsreligion; eine „Gewalt“ – dieser Ausdruck erscheint nun angebracht, da er vom Staat auf die Kirche erweitert wird – wurde der Kirche, das heißt der Hierarchie und in erster Linie dem Papst, durch die Staatsgewalt zuerkannt. Wenn auch die Kirche die geistliche, ihr durch den Staat zuerkannte Gewalt als weltlicher Untertan dieser letztgenannten Macht ausübte, dann zeigen sich doch allmählich Machtkonflikte zwischen diesen beiden Größen. Sie führten zu der von der Kirche formulierten Aussage von der Oberhoheit der geistlichen Gewalt oder des geistlichen Schwerts über das weltliche Schwert, vom *sacerdotium* über das *imperium*. Diese hierokratische Theorie findet ihren vollendeten Ausdruck in der Bulle „*Unam Sanctam*“ von Bonifaz VIII. (1302). Diese sagt aus, dass „die beiden Schwerter zur Gewalt in der Kirche gehören, nämlich das geistliche und das weltliche Schwert. Aber das eine muss für die Kirche, das andere muss von der Kirche geführt werden. Das eine muss geführt werden durch die Hand des Priesters, das andere durch die der Könige und Ritter, dies aber in Übereinstimmung mit und nach Gutdünken des Priesters.“⁸ Die Ausweitung des Begriffes der Gewalt, deren natürlicher Nährboden das Recht und der Staat sind, auf die Theologie und auf die Kirche erklärt dieses Ergebnis.

Das Mittelalter, dann die Ereignisse im 16. Jahrhundert, die Französische Revolution und die sich daraus herleitenden Zeiten schränkten immer mehr die Ansprüche der Kirche ein, ja machten dieselben zunichte. Es handelt sich dabei vor allem um die Ansprüche des Papsttums (und der gesamten Hierarchie), Gewalt in der weltlichen Ordnung auszuüben (wir haben hier nicht vom weltlichen Fürstentum des Papstes, das heißt vom Kirchenstaat zu reden). Durch dieses Herausgedrängtwerden aus der weltlichen Gewalt wurde die römisch-

katholische Kirche zu einem neuen Nachdenken über das Wesen der Autorität geführt. Aber wenn diese Autorität auch vor allem als eine solche geistlicher Natur verstanden wird, so wird sie doch weiterhin als eine Gewalt bezeichnet. Darum tritt auch das *Problem des Verhältnisses zwischen geistlicher Autorität und der Gewalt* nicht deutlich in Erscheinung.⁹ Dieses Problem ist tatsächlich doppelter Art. Zunächst geht es hier um das Problem der Beziehung zwischen der geistlichen Autorität und den ihr eigenen rechtlichen Folgen innerhalb der Kirche. Dieses Problem taucht auf in dem Augenblick, in dem die geistliche Autorität bestritten wird. Dies kann dadurch geschehen, dass die Inhaber des kirchlichen Amtes sich gegenseitig in der Ausübung ihres Amtes bestreiten, oder dass sie von den Personen in Frage gestellt werden, bei denen sie ihre Funktion ausüben. Da die Autorität geistlich ist, das heißt im Dienste der Autorität Christi über die Kirche steht und diese Autorität nur auf mittelbare Weise repräsentieren kann, kann sie in diesen Fällen nicht direkt entscheiden. „Entscheiden“ ist in der Tat ein juristischer Akt, der zugleich ausführenden Charakter hat, während die Ausübung der geistlichen Gewalt nicht direkt ist, sondern in dem Rückverweis auf Christus und in der Verkündigung des Wortes besteht: so werden die Herzen gerichtet. Es besteht also die Notwendigkeit, ein Recht zu besitzen, sobald die Notwendigkeit einer Entscheidung in strittigen Fällen auftaucht. In der traditionellen Sprache würde man dies so formulieren: Das Kirchenrecht muss das göttliche Recht schützen. Aber der Begriff des göttlichen Rechtes ist nicht glücklich wegen des unvermeidbar menschlich-rechtlichen Verständnisses, das dieser Begriff hervorruft. Wir sprechen darum lieber von der geistlichen Autorität auf der einen, vom Kirchenrecht auf der anderen Seite. Die durch Christus gestiftete geistliche Autorität schließt gerade wegen dieser Einsetzung einen juristischen Aspekt in sich, gewiss nicht in ihrem Inhalt, der geistlich ist und nicht mit Rechtsbegriffen gehandhabt werden kann, sondern in ihrer Form. Das Kirchenrecht ist eine notwendige Folge der Einsetzung des kirchlichen Amtes durch Christus. Es setzt diese Autorität nicht fest, sondern grenzt dieselbe ab.

Dann stellt sich das Problem der Beziehung zwischen geistlicher Autorität und der Gewalt in dem Sinn der Beziehung zwischen Kirche und Staat. Dieses Problem ist seinerseits auch wieder doppelter Art; denn es handelt sich auf der einen Seite um die Beziehung zwischen der geistlichen Autorität und der weltlichen Gewalt, und auf der anderen Seite geht es um die Beziehung zwischen den juristischen Folgeerscheinungen der geistlichen Autorität, also dem Kirchenrecht und dem weltlichen Recht. Was den ersten Aspekt dieser Beziehung angeht, so kann er im Blick auf die Kirche nicht anders definiert werden als im Sinne einer totalen Freiheit der Kirche im Gehorsam gegen Christus auf der einen, und im Sinn einer kritischen, dem Willen Gottes entsprechenden Unterordnung unter den Staat auf der anderen Seite. Vonseiten des Staates kann es sich gewiss nicht um eine Anerkennung des Sachverhaltes handeln, der die Kirche zur geistlichen Wirklichkeit macht, sondern es geht um die Anerkennung der religiösen Freiheit, die mit der Forderung nach der Loyalität der Kirche gegenüber dem Staat, der diese religiöse Freiheit zubilligt, gekoppelt ist. Weil das Kirchenrecht eine geistliche Autorität schützt und weil das weltliche Recht eine Zwangsgewalt abgrenzt, kann in einem Streitfall das weltliche Recht in einer vollstreckbaren Weise verurteilen, wovon das Kirchenrecht freispricht, und das Kirchenrecht kann moralisch etwas verurteilen, wovon das weltliche Recht freispricht.

Das Fehlen einer Abklärung des Problems der Beziehung zwischen geistlicher Autorität und Gewalt erklärt die Zweideutigkeit der klassischen römisch-katholischen Ekklesiologie. Diese

Zweideutigkeit tritt deutlich zutage: Wenn die römisch-katholische Kirche wohl oder übel ihrer Entkleidung von jeder weltlichen Macht zustimmt, die ihr durch die Geschichte auferlegt wird, so verzichtet sie doch gewiss nicht – dies ist selbstverständlich; wir werden dies weiter unten sehen – auf die Behauptung vom Primat des Papstes und in einer mehr allgemeinen Weise auf die geistliche Autorität des kirchlichen Amtes *in der Kirche*. Sie betrachtet aber – dies ist nicht selbstverständlich und theologisch nicht berechtigt – die Autorität als eine jurisdiktionelle Gewalt. Hier gibt es eine Vermischung zwischen dem geistlichen und dem juristischen Bereich, die beide sicher aufeinander bezogen, aber nicht identisch sind: Der juristische Bereich steht im Verhältnis zum geistlichen an zweiter Stelle und der geistliche Bereich wird juristisch abgegrenzt.¹⁰ Die Begriffe der Gewalt und des Geistlichen liegen nicht auf der gleichen Ebene; wenn es auch stimmt, wie wir ausgeführt haben, dass der geistliche Bereich eine Gewalt in sich schließt oder die Autorität ein Recht, so ist der geistliche Bereich doch nicht diese Gewalt und die Autorität nicht dieses Recht. Wenn man diese beiden Größen so einander zuordnet, dass sie miteinander gleichgesetzt werden, dann bedeutet dies, dass man diese Bereiche miteinander vermischt und zugleich das Wesen der geistlichen Autorität und der juristischen Gewalt verändert. Wenn diese beiden Größen auch in keinem Widerspruch zueinander stehen, so sind die Begriffe der Gewalt und des Geistlichen nicht gleichen Wesens, und zwar deshalb, weil eine Gewalt, ob in der Kirche oder im Staat, vollstreckbar ist.¹¹ Damit ist natürlich nicht gesagt, dass die von der Kirche und dem Staat dafür ins Werk gesetzten Mittel die gleichen sein müssten (sie sind gewiss verschieden, eben wegen des Unterschieds zwischen der Kirche als geistlicher Realität und dem Staat als politischer Wirklichkeit). Dagegen gibt es im geistlichen Bereich – was auch für Mittel hier zur Anwendung kommen mögen – keinen Zwang, wenn man nicht die Gewissen vergewaltigen will, sondern nur die freie Zustimmung zu einer Autorität gelten lässt, die als solche anerkannt und als geistliche Autorität verstanden wird. Das bedeutet, dass diese Autorität über sich selbst hinausweist auf den Urheber des geistlichen oder göttlichen Lebens. Wenn die Autorität des kirchlichen Amtes als Gewalt definiert wird, dann ist es einfach nicht geistlich. Denn in diesem Augenblick läuft das kirchliche Amt Gefahr, anstatt den Menschen mit Gott, ihn nur mit dem kirchlichen Amt zu konfrontieren und, statt das befreiende Wort Gottes zu verkündigen, nur die Gewalt eines Drucks auszuüben. Wenn es nicht klar ist, dass der juristische Aspekt des kirchlichen Amtes einfach das Ergebnis aus seinem geistlichen Aspekt ist, ist diese Gefahr um so größer, da der wesentliche Unterschied zwischen kirchlichem und weltlichem Recht sich verwischt und die „geistliche Gewalt“ sich nicht mehr deutlich von der weltlichen Gewalt unterscheidet. Die „geistliche Gewalt“ kann dann leicht tatsächlich unter dem Deckmantel des Geistlichen zu einer zweiten weltlichen Gewalt werden. Man muss übrigens sagen, dass das Problem der Beziehung zwischen geistlicher Autorität und Kirchenrecht im Katholizismus selbst in Erscheinung tritt durch die Unterscheidung, die er zwischen der „Gewalt“, die im inneren Bereich – es handelt sich hier um die Gewissens- oder Seelenführung – und derjenigen, die im äußeren Bereich ausgeübt wird. Diese Unterscheidung offenbart gewiss die ganze Zweideutigkeit der traditionellen katholischen Ekklesiologie; auf der einen Seite kann sie sich nicht – eben weil sie als Gewalt definiert wird – auf den inneren Bezirk beschränken, da jede Gewalt unmittelbar wirkt und ihre Vollstreckung nach sich zieht. Ist es aber richtig, die „Gewalt“, die auf den inneren Bereich ausgeübt wird, jurisdiktionell zu nennen, und ist es richtig, diese Gewalt als geistlich zu bezeichnen, insofern sie sich auf den äußeren Bereich auswirkt? Wenn die Hirtengewalt der Hierarchie verstanden wird im Sinne der Schlüsselgewalt, wie dieselbe definiert wurde, dann kann sie keine jurisdiktionelle Gewalt sein, und

wenn sie als von der Schlüsselgewalt unterschieden definiert wird, dann kann sie sich nicht auf den inneren Bereich auswirken, wenn wir darunter in seinem sehr weitgespannten Sinn den Menschen als geistliches Wesen verstehen. Sie muss sich also auf den äußeren Bereich beschränken. Aber auf dieser Ebene kann die Hirtengewalt des kirchlichen Amtes legitim nur insofern ausgeübt werden, als sie im Dienste der geistlichen Gewalt steht, ohne jedoch diese selbst sein zu können.

Dadurch ist die Frage vom Wesen der Autorität des kirchlichen Amtes prinzipiell aufgeheilt. Man weiß, dass der Katholizismus zwischen der Hirtengewalt und der Weihegewalt unterscheidet. Diese letztgenannte, die „*potestas ordinis*“, ist die Gewalt des „*ordo presbyterorum*“¹², d. h. des Priesteramtes. Dieser „*ordo*“ ist mit der Eucharistie verknüpft; er ist nach der Definition des Tridentinischen Konzils „die Vollmacht, den Leib und das Blut Christi zu konsekrieren, zu opfern und auszuteilen“.¹³ Aber diese Vollmacht wird in einer Beziehung zur Schlüsselgewalt gesehen, auch wenn die Beziehung zwischen der Vollmacht zur eucharistischen Konsekration und zur „*potestas clavium*“ nicht aufgeheilt ist. So bringt die eben erwähnte Definition dazu noch „die Gewalt, Sünden zu erlassen und Sünden zu behalten“. Da aber für den Katholizismus diese letztgenannte Gewalt nicht nur durch die Predigt des Wortes und die Verwaltung der Sakramente in einer allgemeinen Weise, sondern insbesondere auch durch das Bußsakrament ausgeübt wird, hat die Weihegewalt auf ihrer Ebene, also im Bereich des Priesteramtes, Anteil an der „*potestas iurisdictionis*“. Anders ausgedrückt: Es gibt eine in die von der Ordination herrührende Vollmacht eingeschlossene jurisdiktionelle Gewalt. Aber diese beschränkt sich auf der Ebene des ordentlichen Amtes auf den inneren Bereich. Was die Hirtengewalt anbelangt, so gehört sie dem Papst und den Bischöfen. Sie wird, wie wir gesehen haben, verstanden als leitungsmäßig-disziplinäre und als lehrmäßig-legislative Gewalt. Es handelt sich bei ersterer um die Gewalt, über die Offenbarung zu wachen, sie weiterzugeben und zu deuten, bei letzterer um die Gewalt, die Kirche als Gemeinschaft zu leiten. Dabei erhebt sich folgende Frage: Entspricht diese Auffassung vom kirchlichen Amt dem geistlichen Wesen der Autorität?

Man sieht von vornherein, dass diese beiden Aspekte der Hirtengewalt des kirchlichen Amtes nicht der gleichen Ebene angehören. Wenn die Autorität des kirchlichen Amtes geistlich ist, wie wir ausgeführt haben, und wenn man legitim von kirchlicher „Gewalt“ nur in dem an zweiter Stelle kommenden Bereich der juristischen Folgeerscheinungen der geistlichen Autorität reden kann, dann kann die Beziehung zwischen diesen beiden Aspekten der „*potestas iurisdictionis*“ nur folgendermaßen sein: Die eigentliche Gewalt des kirchlichen Amtes, das keine Gewalt, sondern ein von Christus und seiner Kirche her Autorität verleihender Auftrag ist, ist die „lehrmäßige Gewalt“; dies gilt unter der Voraussetzung, die Lehre als eine feierliche, das heißt normative Proklamation des Evangeliums durch die Kirche als solche zu definieren. Dieser Vorgang ist zu unterscheiden von der mündlichen Verkündigung des Wortes, wie dies im Rahmen des ordentlichen kirchlichen Amtes geschieht. Eine derartige Proklamation kann immer nur mittelbar erfolgen, da dieselbe notwendigerweise immer nur von der Kirche her im Gehorsam gegenüber Christus geschieht; diese Proklamation ereignet sich aber nicht direkt und unmittelbar durch Christus selbst. Anders ausgedrückt; sie ist „*norma normata*“, nicht „*norma normans*“. Was nun die leitungsmäßig-disziplinäre Gewalt anlangt, so ist dieselbe eine Gewalt und muss darum folgerichtig im Blick auf die lehrmäßige Autorität des kirchlichen Amtes als uneigentlich und fremdartig gekennzeichnet werden; sie bildet nicht,

um mit Luther zu reden, das „*opus proprium*“ des kirchlichen Amtes, sondern sein „*opus alienum*“. Die von dem „*opus proprium*“ umschlossene, leitungsmäßige, disziplinäre Gewalt ist nicht uneigentlich in einem abwertenden Sinn: Sie ist uneigentlich in dem Sinn, dass es sich bei ihr nicht um die an erster Stelle stehende, eigentliche Mission des kirchlichen Amtes handelt.

Man kann also feststellen – und dies bringt aufs Neue die Einwirkung des weltlichen Rechts auf die traditionelle römisch-katholische Ekklesiologie ins Blickfeld –, dass der klassische Katholizismus die Beziehungen zwischen dem lehr- und leitungsmäßigen Aspekt des kirchlichen Amtes umkehrt. Er fasst in der Tat das Lehramt des Papstes und der Bischöfe unter ihrer Leitungsgewalt zusammen; das *Corpus Iuris Canonici* (CIC) kennt nur die „*potestas iurisdictionis*“ auf der einen und die „*potestas ordinis*“ auf der anderen Seite.¹⁴ Die lehrmäßige „Gewalt“ (*potestas magisterii*) erscheint hier nur als besonderer Aspekt der „*potestas iurisdictionis*“. Diese letztgenannte Gewalt wird leitungsgemäß, disziplinär und auch, aber an zweiter Stelle, lehrmäßig ausgeübt. Wenn auch die lehrmäßige Gewalt an zweiter Stelle steht, dann darf sie bei weitem nicht als zweitrangig angesehen werden; sie bildet den theologischen Lehrinhalt der „*potestas iurisdictionis*“. Das Lehramt hat es mit der Offenbarung zu tun. Diese Offenbarung begründet die Kirche, und diese – auf Grund ihrer hierarchischen Struktur handelt es sich dabei in erster Linie um das Papsttum und den Episkopat – hat den Auftrag, dieselbe auszubreiten. So ist die Petrus, den Aposteln und ihren Nachfolgern von Christus verliehene Hirtengewalt zugleich auch eine „*potestas magisterii*“. Diese wurde als Ergebnis einer langen Entwicklung nicht nur im Sinn eines lehramtlichen Primats von Petrus definiert (sie ist in seinen jurisdiktionellen Primat eingeschlossen und demselben mitgegeben), sondern sie wurde auch im Sinn des unfehlbaren Lehramts des römischen Papstes festgelegt: das Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit wurde durch das Erste Vatikanische Konzil im Jahre 1870 verkündigt.¹⁵ Dabei muss man darauf hinweisen, dass die päpstliche Unfehlbarkeit in Sachen der Lehre von seinem jurisdiktionellen Primat abgeleitet wird.

Man kann jedoch auch das Verhältnis zwischen der leitungsmäßigen und lehrmäßigen Gewalt im Sinn der eben aufgezeigten Entwicklung in einer anderen Weise begreifen. Wir haben schon den Zusammenbruch der weltlichen Ansprüche der Kirche festgestellt; sie übt tatsächlich keine Gewalt mehr im weltlichen Bereich aus. Auf Grund der Abhängigkeit, die zwischen der Definition von der Autorität des kirchlichen Amtes als Hirtengewalt und dem weltlichen Recht besteht, kann man sich fragen, ob die Krise der weltlichen Gewalt der Kirche nicht einfach nur der erste Abschnitt einer viel tiefer greifenden Krise ist, die die leitungsmäßig-jurisdiktionelle Gewalt des kirchlichen Amtes selbst berührt. Diese Gewalt ist in der Tat in einem derartigen Umfang bis hinein in die Begriffsbildung mit dem weltlichen Recht verflochten, dass eine Infragestellung des Weltlichen in der Kirche dieses Amt treffen muss. Die gegenwärtige Bestreitung der leitungsmäßigen „Gewalt“ des kirchlichen Amtes ist das offenkundige Zeichen für diese Ausweitung. Es stellt sich darum folgende Frage: Wenn die Kirche fortschreitend in dem eben von uns beschriebenen Sinn im Blick auf den Staat auf ihre hierokratische Theorie verzichtet hat, muss sie dann nicht auch hier im Blick auf den Primat des Jurisdiktionellen über das Lehrmäßige einen Verzicht leisten? Was dann von der dem Papst (und den Bischöfen) zuerkannten Gewalt übrigbleibt, ist das Lehramt. Es hat den deutlichen Anschein, als bereite Vaticanum I in einer gewissen Weise eine Konzentrierung der Hirtengewalt des Papstes auf den lehrmäßigen Aspekt vor; dieser tritt von jetzt ab als der Kern und

das Zentrum der päpstlichen Gewalt in Erscheinung. Vaticanum I kann als das Zeichen des Verzichts auf die hierokratische Theorie gewertet werden, einmal im Blick auf die in traditionellem Sinn verstandenen Beziehungen zwischen dem „Geistlichen“ und dem „Weltlichen“, und zum anderen in dem Sinn, dass die Hirtengewalt von vornherein auf die Kirche beschränkt ist. Weiter erscheint Vaticanum I als das Ergebnis der Auffassung der Autorität als Gewalt in dem Sinn, dass es eigentlich eine feierliche Dogmatisierung dieser Auffassung bildet. Schließlich erscheint Vaticanum I als der Beginn eines Verständnisses, das den Mittelpunkt der Hirtengewalt auf das Lehramt verschiebt. Wenn man Vaticanum I so sieht, dann bereitet es vielleicht ohne sein Wissen, aber in einer im Rückblick offenkundigen Weise eine gewisse „Entweltlichung“, das heißt eine Entsoziologisierung vor, die aber noch keinen wirklichen Abschied von der Verflochtenheit mit dem weltlichen Recht von Seiten der römisch-katholischen Kirche bedeutet.

Diese Entwicklung wird durch Vaticanum II bestätigt. Wenn bis zu diesem Zeitpunkt der Katholizismus die Auffassung vom doppelten Amt der Kirche (*munus duplex*) in einem sehr weiten Umfang zu seiner eigenen Sache gemacht hatte und wenn dies hauptsächlich für das kirchliche Amt in seinem zweiseitigen leitungsmäßig-jurisdiktionellen und priesterlichen Aspekt galt – diese Auffassung stammte aus einem Verständnis des Werkes Christi in diesem doppelten Sinn, dass nämlich dieses Werk einen königlichen Aspekt auf der einen, einen priesterlichen auf der anderen Seite habe –, so macht sich jetzt der Katholizismus die Auffassung vom dreifachen Amt (*munus triplex*) zu eigen; das heißt, er redet vom königlichen, priesterlichen und prophetischen Amt. Diese Theorie gründet sich auf die vom dreifachen Amt Christi. Auf der Ebene der Hierarchie, des Papsttums und des Episkopats bezeichnet das prophetische Amt die „potestas magisterii“. Diese nimmt von jetzt aber den gleichen Rang ein wie die leitungsmäßige und priesterliche Gewalt. In den Texten von Vaticanum II erscheint sie sogar im Allgemeinen bei der Aufzählung der drei Funktionen an erster Stelle.

Dass die Lehre vom dreifachen Amt an die Stelle derjenigen vom doppelten Amt tritt, bereitet sich innerhalb der katholischen Theologie seit dem 18. Jahrhundert vor. Dieser Vorgang geht ganz bestimmt auf den Einfluss Calvins zurück, der diese Lehre übernommen hatte und von dem aus sie ebenfalls auch in die lutherische Orthodoxie des 17. Jahrhunderts eindrang.¹⁶ In dieser Hinsicht macht Vaticanum II eine offenkundige Annäherung an die protestantische Theologie deutlich. Aber diese Lehre Calvins kann theologisch nicht als solide gewertet werden, und so kann man auch nicht in dem Ersatz der Lehre vom „*munus duplex*“ durch diejenige vom „*munus triplex*“ im heutigen Katholizismus ein befriedigendes Ergebnis sehen. Die Theorie vom dreifachen Amt hat ganz bestimmt einen pädagogischen Wert; sie geht von den drei alttestamentlichen Ämtern des Priesters, des Königs und des Propheten aus, teilt das Werk Christi in diese drei Bezeichnungen auf und entfaltet diese Unterscheidung von daher zur Mission der Kirche und zunächst des besonderen Amtes in der Kirche. Dies geschieht auf Grund der unauflöslichen Verbundenheit zwischen der Christologie und der Ekklesiologie, das heißt, es geschieht auf Grund des Sachverhalts, dass die Kirche ein Zeichen Christi ist. Wenn die Lehre von den drei Ämtern auf das kirchliche Amt angewandt wird, dann führt dies dazu, zwischen der Funktion des Lehrens (prophetische Funktion), der der Sakramentsverwaltung (priesterliche Funktion) und der der Leitung (königliche Funktion) zu unterscheiden. Aber worin liegt die *theologische* Rechtfertigung dieser Unterscheidung? Warum wird die priesterliche Funktion auf die Sakramentsverwaltung verkürzt? Worin unter-

scheidet sich die prophetische von der königlichen Funktion? Was ist die Einheit dieser drei Funktionen, da sie doch durch den gleichen Christus erfüllt werden und in seiner Nachfolge durch die gleiche Kirche und durch das gleiche kirchliche Amt? Für unser Thema, in dem es um die Beziehung zwischen der Leitungs- und Lehrfunktion des kirchlichen Amtes geht, konzentriert sich die Frage auf den folgenden Punkt: Wie übt Christus seine Königsherrschaft aus? Es kommt hier auf eine genaue Aussage an, da es sich ganz offenkundig nicht um seine kosmische Herrschaft als Schöpfer, sondern um seine Herrschaft als Erlöser handelt; darum sprechen wir von seiner rettenden Herrschaft. Sie macht seine Autorität aus. Es ist dies die Autorität des Knechtes, der sich für das Heil der Menschen Gott zum Opfer dargegeben hat. Das Werk des Christus Jesus ist ein priesterliches Werk; es läuft auf seinen Tod am Kreuz hinaus. Die Predigt Jesu und seine Wunder hellen dieses priesterliche Werk auf und verleihen ihm Bedeutung, oder besser gesagt: Sie sind die an zweiter Stelle stehende Ausstrahlung der priesterlichen Person Christi, der eins ist mit seinem Werk. Christus ist König, weil er der Hohepriester ist; er hat Autorität auf Grund seiner Selbsthingabe an Gott und weil er sich für das Heil der Menschen als Sohn des Vaters dahingegeben hat, indem er nämlich so das Werk Gottes tat. Die Autorität oder die Herrschaft des Hohenpriesters ist die einer Person; sie ist so eine geistliche Autorität, die zum Glauben aufruft. Dies gilt sowohl für den Christus Jesus in seinem irdischen Stand wie auch für ihn in seiner Eigenschaft als Auferstandener und zur Rechten des Vaters Erhöhter. Die Ausübung der Herrschaft oder Autorität geschieht in diesen beiden Fällen auf die gleiche Weise, nämlich als ein priesterlicher Dienst. Die Herrschaft Christi ist eine priesterliche Herrschaft. Da es sich um die Herrschaft einer Person handelt, wird sie durch das Wort, im Blick auf den Glauben, ausgeübt (wir verstehen diesen Begriff des Wortes in seinem Vollsinn, in dem er die mündliche Verkündigung des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente bezeichnet). Das bedeutet für unsere Frage, die es mit dem doppelten oder dreifachen Charakter der Ämter (*munus*) Christi und darum auch der Kirche und des in der Kirche vorhandenen kirchlichen Amtes zu tun hat, dass die Herrschaft Christi im eigentlichen Sinn gar kein Amt (*munus*) bildet, sondern die Qualität oder Autorität Christi als Sohn des Vaters bezeichnet. Dies spricht schon von vornherein gegen die Theorie vom „*munus triplex*“. Im Übrigen ist die Herrschaft oder Autorität Christi seine Autorität als Knecht oder Hoherpriester. Darin liegt das einzige Werk Christi beschlossen; es ist priesterlicher Natur. Dies spricht gegen die Theorie vom „*munus duplex*“. Die Herrschaft Christi ist die Herrschaft des Hohenpriesters; sie hat Heilscharakter. Sie wird im Fall des historischen Jesus durch die Einheit von Predigt und Wunder ausgedrückt, und sie wird in der Kirche durch die Einheit des Wortes und der Sakramente ausgeübt. Christus übt seine Herrschaft priesterlich in der mündlichen Predigt des Evangeliums und in der Verwaltung der Sakramente, das heißt aber durch das Wort, aus. Dies ist das einzige Amt Christi, des priesterlichen Königs, aber dieses Amt wird nur ganz uneigentlich bezeichnet als prophetisches Amt (schließt denn die Prophetie die Verwaltung der Sakramente ein?) oder als ein den prophetischen und priesterlichen Aspekt umschließendes Amt. Ist denn die als Prophetie bezeichnete mündliche Predigt des Evangeliums nicht eine priesterliche Tätigkeit und wie könnte die Verwaltung der Sakramente von der mündlichen Verkündigung losgelöst werden? Das kirchliche Amt – dabei spielen die verschiedenartigen Ausprägungen, auf die wir noch zurückkommen werden, keine Rolle – kann grundsätzlich und grundlegend nur eines sein, nämlich das Amt des Wortes und der Sakramente, oder nach der Unterscheidung des Katholizismus, das ordentliche, priesterliche Amt, wenn dabei gesichert ist, dass es die mündliche Predigt des Wortes einschließt. Es gibt nur eine einzige „*potestas*“ – wenn wir diesen Ausdruck verwenden wollen –, die Chris-

tus seinen Aposteln und ihren Nachfolgern verliehen hat, nämlich die „*potestats ordinis*“, die die „*potestas magisterii*“ im Sinne einer mündlichen Verkündigung des Evangeliums einschließt.

Im Licht dieser Entwicklungsstadien scheint sich auf den ersten Blick die Schlussfolgerung aufzudrängen, dass die hier beschriebene Entwicklung, die in der Richtung einer immer größeren Herausstellung des lehrmäßigen Aspekts und bis zur Einschränkung des lehrmäßigen Elements des kirchlichen Amtes auf das ordentliche Amt und also auf den prophetischen Aspekt weitergehen muss. Dabei gilt es an der Unterscheidung zwischen lehrmäßigem und prophetischem Aspekt im oben erwähnten Sinne festzuhalten. Diese Schlussfolgerung wäre jedoch in mehr als einer Hinsicht irrig. Auf der einen Seite haben wir für das Juristische schon einen Platz in der Kirche anerkannt; das Kirchenrecht ist nicht nur berechtigt, sondern es ist auch notwendig, aber es steht im Verhältnis zum eigentlichen Auftrag der Kirche und des kirchlichen Amtes an zweiter Stelle. Auf der anderen Seite erschöpft sich die „*potestas magisterii*“ nicht in der mündlichen Verkündigung des Evangeliums durch das ordentliche Amt. Das Neue Testament, insbesondere Paulus, gibt der Prophetie, womit die Aktualisierung des evangelischen Kerygmas bezeichnet wird, die doppelte Form der Paraklese (*paraklesis*) und der Belehrung (*didaskalia*)¹⁷; sie ist also, so können wir sagen, prophetisch-parakletisch und lehrhaft. Das Evangelium hat einen unveräußerlichen lehrhaften Aspekt. Man muss aber hier unbedingt sehen, dass dieser Aspekt nicht auf das ordentliche Amt beschränkt werden kann. Denn sonst macht man dieses letztgenannte Amt zum Richter über das Evangelium und die Wahrheit. Gewiss ist auch die Kirche als Ganzes nicht der Richter über die Wahrheit, da sie diese Wahrheit nicht in der Hand hat, sondern von ihr gebildet wird und in ihrem Dienst steht. Aber die Kirche grenzt die Wahrheit ein, genau wie das Kirchenrecht die geistliche Autorität des kirchlichen Amtes eingrenzt. Es gibt eine Antwort der Kirche als solcher auf das Evangelium und es gibt in ihr eine Antwort jedes einzelnen Amtsträgers und jedes einzelnen Christen.¹⁸ Die Antwort der Kirche als solcher ist das Dogma und in einer mehr allgemeinen Weise die Lehre der Kirche. Es kann keine von der Kirche verantwortete Verkündigung, das heißt ein Lautwerden dieser Botschaft vonseiten der Kirche in ihrem Dienst für Christus geben, das nicht durch die Lehre der Kirche kontrolliert würde. Nicht etwa, dass sie etwas anderes als „*norma normata*“ wäre; die Lehre ist nicht das Evangelium selbst. Aber als von der Kirche verantwortete Antwort gewährleistet sie, ohne dabei das Evangelium in seiner Verkündigung durch das ordentliche kirchliche Amt seiner Freiheit zu berauben, jene Freiheit und gibt ihr ihren Wert. Wenn auch die Lehre in diesem Sinn im Verhältnis zum Evangelium an zweiter Stelle steht, wobei sie zugleich im Evangelium schon enthalten ist, wie übrigens auch das Kirchenrecht im Verhältnis zum kirchlichen Amt an zweiter Stelle sich befindet, so gehören doch die Ausarbeitung der Lehre und die Festsetzung des Kirchenrechts notwendigerweise zu den Aufgaben des kirchlichen Amtes. Da dieses Amt an zweiter Stelle steht, muss es auch vom ordentlichen Amt des Wortes und der Sakramente unterschieden werden; gleichzeitig muss es aber als dessen notwendige Ergänzung mit ihm koordiniert werden. Wenn die Bezeichnung dieser Form des kirchlichen Amtes als jurisdiktionelles Amt die Einwände hervorruft, die wir weiter oben dargestellt haben, so dürfen seine Berechtigung und Notwendigkeit in dem hier umrissenen Sinn nicht bestritten werden. Man kann so auch von einem zugleich legislativ-lehrmäßigen und leitungsmäßig-disziplinären Aspekt dieses an zweiter Stelle stehenden Amtes reden.

Aber es bleibt ein Problem. Wir haben das sogenannte jurisdiktionelle Amt auf den Rang eines an zweiter Stelle kommenden kirchlichen Amtes verwiesen, indem wir ihm dabei die beiden Aspekte lehr- und leitungsmäßiger Art zuerkennen. Wenn nun das Verhältnis zwischen dieser Form des kirchlichen Amtes und dem ordentlichen kirchlichen Amt im Sinne ihrer Koordinierung und noch genauer ihrer Komplementarität definiert wurde, wobei das lehr- und leitungsmäßige Amt im Dienste des Amtes des Wortes und der Sakramente steht und dieses letztgenannte im erstgenannten eine Sicherung erfährt, dann scheint die im Katholizismus dem sogenannten jurisdiktionellen Amt in seinem doppelten lehr- und leitungsmäßigen Aspekt über das ordentliche Amt zugewiesene Priorität nicht nur von der Verrechtlichung der Ekklesiologie im Sinne des weltlichen Rechtes herzuführen, sondern scheint auch mit einer Erinnerung zusammenzuhängen, die den *königlichen* Charakter des kirchlichen Amtes betrifft. Aber es geht aus dem von uns über die Herrschaft Christi Angeführten hervor, dass diese Herrschaft nicht nur diesen oder jenen Aspekt, etwa den jurisdiktionellen, des kirchlichen Amtes angeht, sondern das Amt als solches betrifft. In erster Linie betrifft diese Herrschaft das ordentliche oder besondere kirchliche Amt des Wortes und der Sakramente und an zweiter Stelle das allgemeine, lehr- und leitungsmäßige kirchliche Amt. Der königliche Charakter des kirchlichen Amtes auf seinen beiden Ebenen findet darin seinen Ausdruck, dass es mit der Autorität Christi ausgestattet ist; das bedeutet, dass es in seinen beiden Bereichen von ihm gestiftet und so Träger seiner Autorität ist, da nämlich, wo es in der Unterordnung unter ihm ausgeübt wird.

Die von der Geschichte ausgehende kritische Sichtung der römisch-katholischen Lehre führt so zu einem Ergebnis, das in einer theologisch-protestantischen und insbesondere lutherischen Sicht Überraschung hervorrufen kann. Denn wie immer auch die Vorbehalte und auch die sehr deutliche Ablehnung gegenüber der Lehre des klassischen Katholizismus lauten mögen, was immer auch für verschiedene Entwicklungen des Katholizismus im Umkreis von Vaticanum II sich zeigen mögen, die gewisse frühere strittige Akzentuierungen überwinden, so ziehen wir zwischen dem Katholizismus von Vaticanum II und dem klassischen Katholizismus keinen Trennungsstrich und stoßen in der einen wie der anderen Ausprägung, das heißt im historischen Katholizismus, wie er auf Vaticanum II hinausläuft, auf unverlierbare ekklesiologische Themen. Darum darf die „ökumenische Öffnung“ des konziliaren Katholizismus nicht einseitig als die Aufgabe des klassischen Katholizismus und als eine „Protestantisierung“ des Katholizismus gedeutet werden. Wenn diese Öffnung nicht zu leugnen ist und wenn der Einfluss der protestantischen, aber auch der orthodoxen Theologie auf den zeitgenössischen Katholizismus sich deutlich abzeichnet, wenn der klassische Katholizismus teilweise oder in einer noch tiefer greifenden Weise sich von verschiedenen historischen, sehr leicht anzugreifenden Aspekten getrennt hat, dann bleibt er trotzdem nicht weniger er selbst mit der Aussage, die ihn im eigentlichen Sinn als Katholizismus prägt, dass nämlich die Kirche eine hierarchische Struktur hat, an deren Einsetzung von Christus er festhält. Wenn wir in breitem Umfang das historische Verständnis dieser Struktur abgelehnt haben, so erkennen wir vor einer noch gründlicheren Information das solide ekklesiologische Fundament der Aussage von der durch das Amt geprägten Struktur der Kirche an. Dies geschieht auf eine Weise, in der es nicht ausgeschlossen ist, diese Struktur als hierarchisch zu bezeichnen, allerdings unter der Voraussetzung, die Hierarchie nicht in Begriffen der Gewalt, sondern des Dienstes als gegenseitige Zuordnung und Unterordnung innerhalb des kirchlichen Amtes zu definieren, jenes ersten, besonderen Amtes des Wortes und der Sakramente und jenes zwei-

ten, allgemeinen, mit der Lehre und Leitung befassten Amtes, wobei alles nur einzig und allein im Dienste Christi stehen und geschehen darf. Wenn man dem Sachverhalt Rechnung trägt, dass dieses Ergebnis die Anerkennung des Kirche-Seins der römisch-katholischen Kirche in sich schließt in dem Maße (das heißt in der Hypothese), in der sie sich darin in ihrem dogmatischen Selbstverständnis im Wesentlichen als verstanden erkennt, dann läuft dieses Ergebnis auf die Schlussfolgerung hinaus, dass die vom Amt geprägte hierarchische Struktur der Kirche kein Faktor der kirchlichen Spaltung zwischen der römisch-katholischen Kirche und einer protestantischen Kirche ist, die das hier dargestellte Ergebnis unterschreibt. Aber ist dieses Ergebnis in einer theologisch-protestantischen und insbesondere einer lutherischen Sicht annehmbar? Ist es möglich, im Episkopat den Status jenes zweiten, lehr- und leitungs-mäßigen Amtes für die Kirche in ihrer Gesamtheit wiederzuerkennen, und ist es möglich, innerhalb des Episkopats dem Papsttum einen Primat zuzubilligen? Würde eine solche Anerkennung nicht einer Selbstverleugnung, das heißt einer Verneinung schon des Prinzips der Reformation gleichkommen?

II. Theologisch-systematische Überlegung

Während der vorausgegangenen Darstellung haben wir ein vorläufiges Ergebnis ausgesprochen, das die Frage dieses zweiten Abschnitts bildet. Das Ergebnis ist die Aussage von der vom Amt geprägten, hierarchischen Struktur der Kirche, wobei die Hierarchie im Sinne des Dienstes, das heißt, wie wir noch sehen werden, im Sinne der Verantwortlichkeit verstanden wird. Wir haben dabei zwei Pole des kirchlichen Amtes unterschieden, einmal das erste, ordentliche (im Sinne des *ordo*) der Predigt des Wortes und der Verwaltung der Sakramente, das wir als das Amt der Erbauung bezeichnen, und dann das zweite, lehr- und leitungs-mäßige Amt, das wir das Amt der Einheit nennen. Die Frage drängt sich auf: Was ist die schrift-gemäße Grundlage dieser Unterscheidung?

Aber wir können diese Frage nicht sofort von vornherein anpacken. Denn das Problem des kirchlichen Amtes selbst steht nicht an der ersten Stelle. Damit soll nicht gesagt werden, dass dieses Amt etwa zweitrangig sei, aber wie das Amt der Einheit gegenüber dem Amt des Wortes und der Sakramente an zweiter Stelle steht, ohne ihm deshalb untergeordnet zu sein, sondern das ihm darin gerade in richtiger Weise zugeordnet ist, so steht das Problem des kirchlichen Amtes – und das heißt der Struktur und der Verfassung der Kirche – im Verhältnis zum ersten Problem an zweiter Stelle. Dieses erste Problem besteht in der Frage, was die Kirche als ganze und das kirchliche Amt im Besonderen ins Dasein ruft. Das kirchliche Amt gibt in der Tat Antwort auf die Frage: Wie wird die Kirche? Aber dieser Frage muss eine andere vorangestellt werden: Wodurch kommt die Kirche zustande? Man kann auch sagen, wer oder was ist der Autor der Kirche, das bedeutet nach dem etymologischen Sinn dieses Wortes, von dem sich auch „Autorität“ ableitet, wer oder was ruft sie ins Leben und verleiht ihr Wachstum (*augere*)?¹⁹ Damit wird das Problem der Autorität aufgeworfen, und wir haben damit die beiden Begriffe unseres Themas, nämlich die Autorität in der Kirche und ihre Verfassung. Das Wort „Verfassung“ (*constitutio*) wird hier zunächst in seinem aktiven Sinn verstanden; denn dies ist die Bedeutung der lateinischen Worte mit der Endung „-tio“: Es handelt sich um die Art und Weise, in der diese Autorität zustande kommt. Das Ergebnis dieses Vorgangs kann man auch als „Konstitution“ (Verfassung) bezeichnen. Dabei muss man aber deutlich sehen, dass diese „Konstitution“ im Sinn dieses letztgenannten Verständnisses das

Ergebnis eines dynamischen Prozesses ist und darum immer auch als ein solcher verstanden werden muss. Es geht nicht an, ihn je getrennt von diesem Vorgang in Augenschein zu nehmen; sonst fährt sich das Ergebnis (die Verfassung) fest und wird unbeweglich wie ein Stein, und ein Graben tut sich auf zwischen der Konstitution als dynamischem Prozess auf der einen und der Konstitution als institutioneller Einrichtung auf der anderen Seite. Dann hat nämlich die Konstitution in diesem Sinne die Tendenz, eine Herrschaft über diesen Prozess aufzurichten und denselben sich unterzuordnen, das heißt, sie zielt darauf ab, von der zweiten, ihr rechtmäßig zukommenden Stelle an die erste zu treten. Dadurch wird der dynamische Prozess der Bildung (Konstitution) der Autorität gebremst, ja manchmal verhindert. Aber die Organisation der Kirche ist nur berechtigt als Ausdruck des Organs, dem sie dient. Wo sie von der Rolle der Dienerin zu der der Herrin überwechselt, stellt sie sich zwischen das Organ und die von ihm zu erfüllende Funktion; sie ist dann nicht mehr „theonom“ und zielt darauf ab, das Organ nicht mehr „theonom“ zu lassen, sondern „heteronom“ zu machen, indem sie dasselbe einem anderen Gesetz als dem seinigen unterordnet. Das bedeutet: Wenn die beiden Aspekte der Autorität und ihrer Verfassung unauflöslich zusammengehören, so kann das zweite, nämlich die Verfassung, nur unter Bezugnahme auf das erste, die Autorität, und in der Abhängigkeit von dieser Größe behandelt werden. Beim Thema dieses Abschnitts geht es also um die beiden Fragen: Wodurch und wie kommt die Kirche zustande? Man muss dabei jeden einzelnen Punkt nach der ihm eigenen Besonderheit behandeln und zugleich die enge Verbindung zwischen diesen beiden Fragen aufzeigen.

A. Wodurch kommt die Kirche zustande?

In dieser ersten Frage wird das *Problem der Autorität* aufgeworfen. Wer beziehungsweise was die Kirche ins Leben ruft und ihr Wachstum verleiht, ist Christus beziehungsweise das Evangelium. Die hier zwischen Christus und dem Evangelium vorgenommene Unterscheidung ist die zwischen dem Ursprung und Inhalt des Evangeliums (Christus) auf der einen, der Form auf der anderen Seite; es handelt sich dabei um die Form, in der Christus sich bezeugt und sich hingibt (das als Wort und Sakrament verstandene Evangelium). Diese gleiche Unterscheidung taucht schon im Epheserbrief auf, wo es in Kap. 2,20 heißt: „Ihr seid erbaut auf dem Fundament der Apostel und Propheten, wobei Jesus Christus selbst der Eckstein ist.“ Da wir Christus nur in dieser Gestalt des Evangeliums haben, auch wenn er dieses trotz seiner völligen Hingabe an diese Botschaft weit übersteigt, so können wir einfach sagen, dass nur durch das Evangelium die Kirche zustande kommt. Anders ausgedrückt: Kirche kann nur apostolische Kirche sein; dabei muss dieser Ausdruck im dogmatischen Sinn verstanden werden, den er auch im Glaubensbekenntnis von Nicäa hat (*Credo unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam*), wo dieses Wort: „gegründet auf das apostolische Evangelium“ bedeutet. Die „missionarische“ Bedeutung dieses Wortes – die Kirche ist apostolisch als solche, die in die Welt ausgesandt ist – hängt von der ersten, vorher angegebenen Bedeutung ab; die Kirche kann nur als eine auf das apostolische Evangelium gegründete Kirche missionarisch sein. In der Frage der Autorität geht es also um die Apostolizität der Kirche.

Darum ist die Autorität, um die es hier geht, nicht die der Kirche selbst. Wenn man in einem abgeleiteten Sinn von der Autorität *der* Kirche reden kann, wie wir noch sehen werden, so ist das Problem der Autorität zunächst und grundlegend das der Autorität *über* die Kirche.

1. Die Autorität Christi über die Kirche. Ihr Wesen.

Es versteht sich von selbst, dass derjenige, der Autorität über die Kirche hat, das heißt derjenige, der sie ins Leben ruft und ihr Wachstum verleiht, Gott oder Christus ist. Wenn es eine Autorität *der* Kirche und auch eine Autorität *in der* Kirche gibt, geht dieselbe aus dieser Quelle hervor und ist, wenn überhaupt, nur so legitim. Aber wir können uns nicht mit dieser rein formalen Aussage begnügen, dass Christus Autorität über die Kirche hat. Die entscheidende Frage ist die des Wesens dieser Autorität. Denn diese bestimmt das Wesen der Autorität der Kirche und in der Kirche zugleich. Darum die Frage: Worin besteht die Autorität Christi? Wir wollen uns auf einige zentrale Aussagen beschränken.²⁰

a) Die Autorität (*exousia*) Jesu tut sich kund und setzt sich als solche durch; dies geschieht sowohl in seiner Predigt und in seinem Lehren (Mk. 1,22) als auch in den von ihm bewirkten Wundern (Mk. 1,27) und in der Vergebung der Sünden, die er in souveräner Weise gewährt (Mk. 2,10). Die Autorität Jesu hat jedoch keinen Zwangscharakter. Wenn dieselbe sich durchsetzt, dann geschieht dies als persönliche Autorität, die frei im Glauben anerkannt werden will (Mk. 8,27ff; 11,27ff).

b) Die Autorität Jesu wird durch ihren Inhalt qualifiziert. Dieser Inhalt ist der eines Auftrags. Jesus ist der Gesandte Gottes (Hebr. 3,1; Joh. 3,17+34; 17,3). Als solcher hat er eine Autorisierung, eine Bevollmächtigung von Gott erhalten, der ihn ausgesandt hat.²¹

c) Der Auftrag Jesu hat Heilscharakter; er ist zum Heil der Welt gesandt. Die Autorität Jesu ist die Autorität des Retters; er ist Herr als Erlöser. Jesus ist die Gabe Gottes an die Menschen. Als solcher ist er nicht autoritär, sondern richtet sich an die Freiheit des Menschen. Die Autorität Jesu ist so eine Autorität *e contrario*, eine Autorität, der Autorität im Sinne von Gewalt und Macht fehlt; seine Autorität ist die der Erniedrigung und der Entäußerung, die Autorität des Gekreuzigten (Phil. 2,5ff). Sie ist, wie wir schon ausgeführt haben, die priesterliche Autorität des Knechtes Jahwehs.

d) Dies gilt sowohl für das irdische wie auch für sein himmlisches Leben und die daraus sich ergebende Stellung Jesu. Der zur Rechten des Vaters erhobene Christus, der im Gegensatz zum irdischen Jesus die Macht seiner Autorität innehat (Mt. 28,18; Phil. 2,9ff) übt dieselbe priesterlich aus (Hebr. 7,24ff). Wie die Allmacht Gottes ausgehend von der Erfahrung seiner erlösenden Liebe erkannt wird, so tritt die kosmische Herrschaft in der Anerkennung seiner rettenden Herrschaft in Erscheinung (Joh. 1,1ff; Kol. 1,16ff; Hebr. 1,1ff).

e) Der Heilscharakter Jesu äußert sich in seinen Früchten. Diese bestätigen das Gesagte über das Wesen der Autorität Jesu. Diese Früchte sind folgende: 1. Der Glaube, das heißt die Anerkennung der Autorität Jesu; dieser Glaube ist dem Nichtglauben entgegengesetzt. In dieser doppelten, gegensätzlichen Wirkung (Glaube auf der einen, Nichtglaube auf der anderen Seite) äußert sich der persönliche Charakter der Autorität Jesu; es handelt sich um eine persönliche Autorität, die eine persönliche Antwort fordert. In der freien Antwort an Jesus findet der Mensch seine wirkliche Freiheit (Joh. 8,36; Röm. 8,21). 2. Die Kirche. Die Autorität wird nicht nur im Glauben anerkannt; sie versammelt auch die Gläubigen um Jesus. Diese die Menschen versammelnde Autorität Jesu bricht mit der Gabe des Heiligen Geistes an Pfingst-

ten durch.

Wir werden so dazu geführt, von der Kirche zu sprechen. Unser Thema ist jetzt gewiss die Autorität *in der* Kirche. Aber es gibt keine direkte Verbindung zwischen der Autorität Christi über die Kirche zur Autorität in der Kirche. Denn diese hängt von Christus und der Kirche zugleich ab, wie wir noch sehen werden. Ehe wir jedoch von der Autorität in der Kirche sprechen können, müssen wir deshalb von der Wirklichkeit der Kirche reden als einer Größe, die durch die Autorität Christi gebildet und so selbst mit Autorität ausgestattet ist. Die Autorität Christi über die Kirche erzeugt die Autorität der Kirche. In der so gekennzeichneten, mit Autorität ausgestatteten Kirche wird dann die Autorität in dem Sinn ausgeübt, von dem wir im Abschnitt 3 reden werden.

2. Die Autorität der Kirche als Trägerin der Autorität Christi in der Welt

Auch hier wollen wir uns wieder mit einigen wesentlichen Aussagen begnügen:²²

a) Die Kirche hat Autorität nicht von sich selbst. Ihre Autorität kann nur von der von Christus abgeleitet sein; sie besteht gerade im Fehlen eigener Autorität. Die Autorität der Kirche liegt ganz und gar in der Unterordnung unter die Autorität Christi; in dieser Unterordnung wird die Autorität Christi in der Existenz der Kirche durchsichtig und die Kirche wird auf diese Weise zur Trägerin der Autorität Christi.

b) Die Kirche hat am Sein und am Auftrag Christi Anteil; sie hat darum auch Anteil am königlichen Priestertum Christi. Dies geht insbesondere aus 1. Petr. 2,4-10 hervor. Das königliche Priestertum der Kirche wird in der Weise beschrieben, dass es in der Hingabe ihrer selbst an Gott besteht; dies kann nur in der Nachfolge Christi geschehen und in der Verkündigung der großen Taten Christi, die dieses Opfer begleitet und seine Bedeutung aufweist.

c) Dadurch wird die Kirche auf Erden zum sakramentalen Zeichen Christi und des Heilswillens Gottes. Dies bedeutet auch, dass sie in der Nachfolge Christi und in ihm zum Objekt des Widerspruchs wird (1.Petr. 2,4ff). Der Widerstand gegen die Kirche, die als wirkliche Kirche verstanden wird, ist immer zugleich auch ein Widerstand gegen Christus.

d) Im Hinblick darauf kann man folgendes sagen:

Der Angriff auf die Kirche als Trägerin der Autorität Christi ist der normale Zustand für die Kirche (Mt. 10,24ff; Mk. 8,34).

Gegenüber diesem Angriff hat Jesus nur eine Waffe, nämlich den Gehorsam gegenüber Gott. Die Waffe, mit der Christus den gegen ihn gerichteten Widerstand bezwungen hat und noch bezwingt, ist auch die einzige (legitime) Waffe der Kirche: der Gehorsam gegen Gott.

e) Die Kirche ist eine Gemeinschaft, in der die Einzelpersonen in unmittelbarer Beziehung zu Christus stehen und zugleich durch ihn in gegenseitige Beziehung treten. Dies bedeutet für das Wesen der Autorität der Kirche, dass sie eine gemeinschaftliche Autorität ist. Die gemeinschaftliche Autorität muss als *dialogisch* definiert werden; dies bedeutet, dass sie sich

im Gespräch zwischen verschiedenen Einzelpersonen innerhalb der Kirchengemeinschaft oder zwischen verschiedenen Kirchengemeinschaften konkretisiert.²³

3. Die Autorität in der Kirche

Das Problem der Autorität *der* Kirche, von dem wir eben gesprochen haben, gibt keine Antwort auf die Frage, *wodurch* die Kirche zustande kommt, sondern antwortet darauf, wer diese Kirche ist, die durch die Autorität Christi über sie zustande kommt. Diese Kirche hat selbst Anteil an der Autorität Christi, insoweit sie sich dieser unterordnet. Es handelt sich also bei der Abhandlung über die Autorität der Kirche um eine Besinnung, die nicht unmittelbar mit dem uns gestellten Thema zu tun hatte. Aber diese Besinnung war im Blick auf die Überlegungen über die Autorität in der Kirche notwendig, da diese letztgenannte Autorität eine Autorität in einer schon vorhandenen Kirche ist. In diesem Sinn ist die Kirche demgegenüber präexistent, was in ihr als Autorität gilt. Aber zugleich existiert die Kirche nur durch die in ihr vorhandene Autorität; in diesem ist die Autorität der Kirche gegenüber präexistent. Die Autorität *der* Kirche und die Autorität *in der* Kirche sind so unauflöslich aufeinander bezogen. Sie sind zugleich miteinander vorhanden. Wie die Autorität der Kirche, so steht auch die Autorität in der Kirche im Verhältnis zur Autorität Christi über sie an zweiter Stelle. Aber wenn die erstgenannte Autorität die Kirche in ihrem Sein charakterisiert, so kennzeichnet die zweite die Kirche im Blick auf das, was sie zum Sein erweckt. Beide Äußerungen der Autorität sind eine Antwort auf die Autorität Christi, aber die zweite Antwort ist die Art und Weise, in der die Autorität Christi über die Kirche dieselbe ins Leben ruft. Wir haben schon gesehen, dass Christus seine Autorität über die Kirche durch das Wort ausübt (im Sinne der mündlichen Predigt des Evangeliums und zugleich in der Verwaltung der Sakramente). Die Autorität in der Kirche hängt zusammen mit dem Platz, der durch die Kirche und in der Kirche dem Wort eingeräumt wird. Die Autorität ist in diesem Sinn ein kirchlicher Akt. Aber dieser Akt wird durch Christus zustande gebracht; die Kirche wird eben dazu durch die Autorität Christi geführt. Dieser ruft nicht nur die Kirche ins Leben, indem er sie zur Trägerin seiner Autorität macht; er bringt auch die Autorität in der Kirche zustande.

Die von Seiten der Kirche erfolgende Anerkennung der Autorität Christi über sie selbst bildet die Autorität in der Kirche. Mit anderen Worten: Es gibt eine Autorität in der Kirche, die von der Autorität Christi über dieselbe abgeleitet ist. Die Autorität in der Kirche ist die Antwort der Kirche auf die sie regierende Autorität. Man muss in diesem Zusammenhang sehen, dass die Autorität in der Kirche als Anerkennung der Autorität Christi über die Kirche für die Kirche konstitutiv ist. Die Kirche gibt es nicht ohne diese Autorität. Christus und das apostolische Evangelium sind für uns nicht anders als „*in, cum et sub*“ der Geschichte vorhanden, auch wenn sie über die Geschichte hinausgehen. Wir haben sie nicht, abgesehen von der Antwort, die ihnen gegeben wird. Schon das Schriftzeugnis und also das apostolische Evangelium ist eine Antwort auf das Wort, das Christus selbst ist.²⁴ Aber diese Antwort, die das apostolische Evangelium bildet, ist der Antwort schon vorgegeben, von der wir reden und die im Verhältnis zu ihr an zweiter Stelle steht. Aber wir haben Christus oder das apostolische Evangelium nur in der historischen Antwort, die die Kirche auf der Grundlage der Antwort der Schrift darauf gibt. Wie lautet diese Antwort, wenn man darunter versteht, dass es sich nicht einfach um die Antwort des Glaubens einer Einzelperson oder der Kirche handelt, sondern wenn es um die Antwort eben dieses Glaubens geht, insofern er kirchliche Gestalt annimmt und eine

kirchliche Bedeutung bekommt? Auf der einen Seite ist diese Antwort die Predigt, das heißt die fortwährende Übermittlung und Aktualisierung des Evangeliums in der mündlichen Verkündigung und in der Verwaltung der Sakramente; auf der anderen Seite ist dies das Bekenntnis des Glaubens als kirchliche Antwort auf die Predigt. Der Unterschied zwischen der Antwort der Predigt und der des Glaubensbekenntnisses besteht darin, dass die erstgenannte Antwort die Grundlage für die zweite bildet.

Die Antwort der Predigt, das heißt die Übermittlung und Aktualisierung des apostolischen Evangeliums durch das Wort und die Sakramente bringt in der Kirche in erster Linie Autorität zustande. Denn auf diese Weise wird die Kirche ins Leben gerufen. Sie wird ins Leben gerufen durch Christus, insofern derselbe sich selbst hingibt und sich aktualisiert im Wort und in den Sakramenten, und dies bedeutet, insofern als er sich selbst hingibt und aktualisiert in der Antwort, die von Seiten der Kirche durch die Predigt des Evangeliums gegeben und die von ihm selbst hervorgerufen wird. Aber da es sich bei der Predigt um eine Antwort handelt, kann sich dieselbe niemals selbst verabsolutieren. Es handelt sich dabei gewiss um eine notwendige Antwort, in dem Sinn, dass Christus oder das apostolische Evangelium durch ihre eigene Autorität die Kirche dahin führen. Aber diese Antwort bleibt notwendigerweise dialektisch auf Christus und das apostolische Evangelium bezogen, insofern diese beiden Größen die Autorität über die Kirche bilden. Aber wenn wir auch Christus und das apostolische Evangelium nur „*in, cum et sub*“ der Geschichte haben, so äußern sich dieselben gerade hier als Norm und bleiben darum gegenüber jeder auf sie gegebenen Antwort souverän. Wegen dieses dialektischen Verhältnisses zwischen Christus und dem apostolischen Evangelium als Autorität über die Kirche und der Predigt in ihrem Antwortcharakter als Autorität in der Kirche besteht die Notwendigkeit einer von der Kirche selbst durchgeführten dauernden Kontrolle über die Treue der Antwort, die sie in der Predigt gibt. Das Glaubensbekenntnis bildet diese Kontrolle. Es ist die in der Kirche sich ereignende Antwort auf Christus und das Evangelium; diese Antwort steht gegenüber der Predigt an zweiter Stelle. Wie die Kirche auf das apostolische Evangelium in der Predigt antwortet, so kontrolliert sie auch ihre Predigt, das heißt ihr Verständnis des Evangeliums, wie es in der Predigt seinen Ausdruck findet, an der Norm des Evangeliums. Wenn auch das Glaubensbekenntnis im Verhältnis zur Predigt als Bestätigung der Wahrheit der Evangeliumspredigt an zweiter Stelle steht, so ist es trotzdem auch normativ für die Predigt, da es den normativen Charakter des apostolischen Evangeliums im Verhältnis zur Predigt unterstreicht. Es besteht also ein dialektisches Verhältnis zwischen der Predigt und dem Glaubensbekenntnis. Aber das Glaubensbekenntnis ist nur an zweiter Stelle normativ; es ist „*norma normata*“. Man kann gewiss auch sagen, dass die Predigt an zweiter Stelle steht, und dass sie nicht an die Stelle von Christus und des apostolischen Evangeliums selbst treten kann. Daraus geht hervor, dass keine dieser beiden Antworten verabsolutiert werden kann. Dieser „relative“ Charakter findet seinen Ausdruck in der notwendigen Bezogenheit dieser beiden Größen aufeinander, ohne dass jedoch die Bezogenheit der Predigt auf das Glaubensbekenntnis der erstgenannten ihre notwendige Freiheit wegnimmt. Im Gegenteil: dieses Bekenntnis verleiht der Freiheit ihren Wert, wie wir schon gesehen haben.

Was sie anlangt, bleiben Christus und das apostolische Evangelium immer frei und stehen über dieser doppelten, dialektisch aufeinander bezogenen Antwort, die die Predigt und das Glaubensbekenntnis bilden. Christus und das apostolische Evangelium sind aber allein die „*norma normans*“, und aus diesem Grund verfügen wir nicht darüber. Deshalb sind auch die

Autorität Christi und die des apostolischen Evangeliums über die Kirche gleichzusetzen mit der Freiheit dieses gleichen Christus im Verhältnis zur Antwort, die ihm in der Predigt oder im Glaubensbekenntnis gegeben wird.²⁵ Es wäre jedoch falsch, wenn man daraus den Schluss ziehen wollte, dass nur die Freiheit Christi unter Ausschluss der Antwort der Kirche auf Christus ausgesagt werden könne und müsse. Denn diese Freiheit Christi, genau wie seine Autorität, mit der sie eines ist, ist nur „in, cum et sub“ der Geschichte enthalten, wenn sie sich auch nicht mit der Geschichte verwechseln lässt. Wenn also die Freiheit Christi die Autorität der von der Kirche in Predigt und Glaubensbekenntnis gegebenen Antwort nicht untergräbt, sondern im Gegenteil diese Antwort setzt, dann ist es aber auch deutlich, dass die Autorität in der Kirche nicht ein für allemal gegeben sein kann; sie ist immer neu im Werden. Wenn eine Kirche der Meinung huldigen sollte, in ihr sei die Frage der Autorität schon geregelt, dann wäre sie gerade durch eine solche Denkweise Christus schon untreu. Und umgekehrt wäre eine Kirche, die meinte, auf das Stellen der Frage nach der Autorität in ihrer Mitte verzichten zu können, dem Evangelium auch untreu; denn sie würde ja dadurch die Geschichtlichkeit (den geschichtlichen Charakter) der Kirche wie des Evangeliums ablehnen. Da die Kirche weder nur geschichtlich noch nur eschatologisch ist, sondern beides miteinander umschließt, bleibt die Kirche in ihrer Realität der Wanderschaft niemals in Ruhe.²⁶ Das notwendigerweise dialektische Verhältnis zwischen dem normativen Evangelium und seiner nachfolgenden geschichtlichen Antwort, und das notwendigerweise dialektische Verhältnis zwischen der Antwort der Predigt und des Glaubensbekenntnisses, müssen als *etwas Lebendiges* angesehen werden. Das erste Verhältnis ist lebendig, weil die Norm, Christus und das apostolische Evangelium, lebendig sind und selbst die Antwort der Kirche erwecken, richten und reinigen; das zweite Verhältnis ist es auch: Dies zeigt sich in der Funktion der Theologie und des Lehramts, die darin besteht, die beiden Formen der Antwort aufeinander wie auch auf Christus und das in der Schrift bezeugte Evangelium zu beziehen.

Aber es reicht nicht aus, diese doppelte Beziehung als lebendig zu kennzeichnen; man muss deutlich herausstellen, dass es hier um eine personalisierte Beziehung geht. Im Fall des Verhältnisses zwischen Christus und dem apostolischen Evangelium auf der einen und der darauf von der Kirche gegebenen Antwort auf der anderen Seite ist es deutlich und klar, dass der Inhalt des apostolischen Evangeliums, nämlich Christus, eine Person ist; so ist auch die von ihm erweckte Antwort eine solche von Personen, das heißt von Menschen, die durch ihre Beziehung zu Christus freie und verantwortliche Personen werden. So ist die Beziehung zwischen Christus und der doppelten Antwort, zu der er führt, nicht einfach ein Beziehung zwischen Christus und der Predigt, beziehungsweise dem Glaubensbekenntnis, sondern sie ist – in jedem Fall auch – eine solche zwischen Christus und dem Prediger, beziehungsweise dem, der seinen Glauben an Christus bekennt. Wie wir Christus nur im apostolischen Evangelium haben, so tritt die Beziehung Christi zum Prediger und der bekennenden Kirche nur in der Predigt und im Bekenntnis des Glaubens in Erscheinung. Aber diese bedeuten nichts durch sich selbst ohne die sie tragende persönliche Wirklichkeit, genau wie das apostolische Evangelium nichts durch sich selbst ist ohne die Wirklichkeit der Apostel. Die Beziehung Christi zum apostolischen Evangelium geht über die Apostel, genauso wie die Beziehung Christi zur Predigt und zum Bekenntnis des Glaubens durch die gesamte Kirche über die Nachfolger der Apostel geht.

Im Fall der Beziehung zwischen den beiden Christus und dem apostolischen Evangelium ge-

gebenen Antwortformen geht es um das Verhältnis zwischen dem Predigtamt in der Kirche auf der einen und der Kirche als bekennender auf der anderen Seite. Es geht auch an diesem Punkt um ein personalisiertes Verhältnis, in dem Sinne nämlich, dass das Predigtamt ein personalisiertes Amt, wie die ganze Kirche eine personalisierte Realität ist. Aber wenn dieses stimmt, dann darf diese Aussage nicht im Sinne des Subjektivismus verstanden werden, als gäbe es nur noch ein Verhältnis Christi zum Prediger auf der einen und eine Beziehung Christi zu jedem Glied der Kirche auf der anderen Seite. Das Amt geht zugleich weit über den Amtsträger hinaus, und die Kirche geht auch weit über jedes einzelne ihrer Glieder hinaus. Der Prediger predigt sich nicht selbst, sondern Christus und das apostolische Evangelium, und die Kirche bekennt nicht den individuellen und subjektiven Glauben eines jeden einzelnen Kirchengliedes, sondern den gemeinschaftlichen und objektiven, von Christus selbst geschaffenen Glauben. Wenn die Predigt das Tun des Amtsträgers oder Predigers ist, so füllt dieser damit ein Amt aus, das zwar gewiss nicht unabhängig von seiner Person ist, das aber über ihn als Person hinausgeht; sein Amt ist personal und transpersonal zugleich. Übrigens ist auch das Bekenntnis des Glaubens gewiss Sache der Kirche, aber die Kirche ist nicht einfach die Zusammenballung von Einzelpersonen, deren jede mit dem Bekenntnis des Glaubens der Kirche ihren individuellen Glauben bekennt; sie ist auch nicht einfach die Gemeinschaft der Gläubigen von heutzutage. Sie ist die Kirche von gestern, von heute und von morgen. Das Glaubensbekenntnis ist so das Tun der Glieder der Kirche *und* zugleich der Wirklichkeit der Kirche, die über ihre Glieder wie auch über die Zeit hinausgeht.

Daraus ergibt sich, dass die Autorität in der Kirche, die in der durch die Kirche erfolgenden Anerkennung der Autorität Christi über die Kirche besteht, immer nur zeichenhaft angedeutet werden kann. Sie steht immer nur an zweiter Stelle und ist darum relativ und muss immer erneut einer Überprüfung unterzogen werden. Sie kann von ihrem Wesen her nicht kodifiziert werden, auch wenn die Predigt und das Glaubensbekenntnis notwendigerweise Gestalt annehmen können und müssen. Wie wir schon ausgeführt haben, ist die Kirche nicht einfach auf ein Sachprinzip, sondern auf eine Person gegründet; sie gründet sich auch nicht einfach auf die Schrift in ihrer notwendigen Übermittlung und Aktualisierung, sondern auf das apostolische und kirchliche Amt. Diese lebendige und zugleich personale und transpersonale Beziehung zwischen Christus und der doppelten von ihm hervorgerufenen Antwort auf der einen und den beiden Polen *dieser* doppelten Antwort auf der anderen Seite tritt gerade in der Wirklichkeit des personalisierten kirchlichen Amtes deutlich in Erscheinung, das als Amt der Erbauung und als Amt der Einheit verstanden wird. Dieses Amt bedeutet Autorität, ohne sie doch selbst zu sein. So schließen auch die Predigt des Evangeliums im Wort und in den Sakramenten und das Glaubensbekenntnis notwendigerweise das personalisierte kirchliche Amt ein, ohne das alle diese Tätigkeiten anonym und darum unpersönlich werden; anstatt die Personalität aufzubauen, würden sie dieselbe zerstören.

Die Frage: Wodurch kommt die Kirche zustande? führt also unmittelbar zu der anderen: Wie kommt die Kirche zustande? Das Problem der Autorität in der Kirche ist von ihrem Wesen her mit der *Constitutio* (Bildung und Verfassung) dieser Autorität verknüpft.²⁷

B. Wie kommt die Kirche zustande?

Die Frage, die das Problem der *Constitutio* der Autorität aufwirft, ist die Frage nach dem

kirchlichen Amt. Wir haben ja schon gesehen, dass die Autorität Christi über die Kirche sich historisch als Autorität in der Kirche äußert, und dass die Autorität in der Kirche in der Predigt des Evangeliums durch das Wort und die Sakramente und durch das Glaubensbekenntnis in ihrem ständigen Offensein Christus gegenüber besteht, insofern dieser die Autorität über die Kirche ist. Darum stellen sich jetzt zwei Fragen. Zunächst, wie vollzieht sich die Predigt, und dann, wie vollzieht sich das Glaubensbekenntnis? Die erste Frage wirft die des Unterschieds zwischen dem allgemeinen Auftrag der Kirche oder ihrem königlichen Priestertum auf der einen, und des besonderen Amtes in der Kirche auf der anderen Seite auf; dieses Amt wird hier verstanden als das, was wir als Amt der Erbauung oder des Wortes und der Sakramente bezeichnet haben. Durch dieses Amt vollzieht sich die Predigt. Die zweite Frage hat es mit dem Bekenntnis des Glaubens zu tun, insofern dieses Bekenntnis den Consensus der Kirche oder das, was wir als die Lehre der Kirche bezeichnen können, zum Ausdruck bringt.²⁸ Diese Frage wirft das Problem auf, wie dieser Consensus verwirklicht und wie er gelebt wird. Dass er verwirklicht und gelebt wird, verdankt man dem kirchlichen Amt, das als Amt der Einheit verstanden wird.

Wir werden so dazu geführt, vom kirchlichen Amt im Blick auf seine beiden Pole der Erbauung und der Einheit zu sprechen. Die erste hier auftauchende Frage ist die nach der biblischen Grundlage für diese Unterscheidung. Aber diese Frage zieht eine zweite nach sich; denn kann man einfach die erste Christenheit kopieren? Die zweite Frage betrifft die Organisation der Kirche.

1. Die neutestamentliche Lehre vom Amt in der Kirche

Der Rückgriff auf das Neue Testament ist keine reine Formsache. Er bildet einen wesentlichen Schritt; denn die Schrift ist die grundlegende historische Norm der Kirche. Jede Lehre vom kirchlichen Amt muss sich an der Schrift messen lassen; das bedeutet letzten Endes, eine solche Lehre muss aus der Schrift hervorgehen und von ihr gedeckt werden. Es geht darum, im Neuen Testament ein theologisches Modell für das kirchliche Amt zu suchen.

a) *Die historische Problematik der neutestamentlichen Lehre vom kirchlichen Amt.* Das Suchen nach einem neutestamentlichen Modell vom kirchlichen Amt stößt sich an einer offensichtlich unüberwindlichen Schwierigkeit; denn was die Ämter anlangt, so gibt es im Neuen Testament auf jeden Fall zwei Traditionen. Wir wollen dabei die johanneische Ekklesiologie beiseitelassen; hier gibt es abgesehen von der Funktion der Apostel keine Hinweise auf ein oder mehrere besondere Ämter und hier wird auch der Nachdruck gelegt auf die Kirche als die brüderliche, vom Wort durch das Zeugnis des Heiligen Geistes lebende Gemeinschaft. Es bleibt also übrig die paulinische (heidenchristliche) und die judenchristliche (palästinensische) Ekklesiologie.²⁹

Die paulinische Ekklesiologie ist eine charismatische Ekklesiologie. Unterstrichen wird hier der Sachverhalt, dass die Kirche, der Leib Christi, sich aus Gliedern zusammensetzt, deren jedes einzelne eine Gnadengabe (Charisma) hat, das dem Gemeinwohl der Kirche dienen soll (1. Kor. 12,4ff; Röm. 12,3-8).³⁰ Unter diesen Gnadengaben gibt es einige, die die Grundlage für wirkliche Funktionen in der Kirche bilden, das heißt für eine funktionelle Hierarchie, die jedoch keine Rangordnung darstellt. Wenn es auch kein festes und ausschließliches Verzeichnis dieser Funktionen gibt, so kann man hier doch zwei Hauptlinien unterscheiden; die erste

davon ist vorrangig. Es handelt sich um die Dienste für die Verkündigung des Wortes (Apostel, Prophet, Lehrer; 1. Kor. 12,28) und um die Dienste für die gegenseitige Hilfe und für die Einheit oder Leitung (1. Thess. 5,12; Röm. 12,8; 1. Kor. 12,28). Diese beiden Gruppen von Diensten sind eng miteinander verbunden, wie wir noch sehen werden und wie dies schon aus der Tatsache hervorgeht, dass die Funktionen des Wortes und die der gegenseitigen Hilfe und der Einheit aus der einen apostolischen Funktion stammen, die Kirchengründung und Kirchenleitung zugleich ist. Diese Ämter werden jedoch *in* der kirchlichen Gemeinde ausgeübt, in der jedes Glied eine Gabe für den Nutzen des gesamten Leibes hat (1. Kor. 12,7). Noch mehr: Diese Ämter werden durch die Gemeinde kontrolliert (1. Kor. 14,29). Die judenchristliche oder palästinensische Ekklesiologie ist die der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe (auch der synoptischen Evangelien), das heißt, vor allem der judenchristlichen und der späten heidenchristlichen Gemeinden. Hier handelt es sich um eine Ekklesiologie, in der viel stärker die eingesetzten Ämter unterstrichen werden, zunächst das des Petrus (Mt. 16, 18ff), der als Leiter der jungen Kirche in Erscheinung tritt, dann das Amt der Presbyter oder Ältesten, die die Ortsgemeinden leiten und die die Mitarbeiter und Nachfolger der Apostel sind (Apg. 15,2.4.6.22.23; 16,4; 21,18; 1. Tim. 5,17ff; Tit. 1,5; Apg. 14,23; 20,17ff; Jak. 5,14; 1. Petr. 5,1ff). Diese letztgenannten sind eingesetzt durch Handauflegung und legen ihrerseits die Hände auf, um so diejenigen zum Amt zu berufen und zum Dienst für Gott in der Kirche zu weihen, die das dafür notwendige Charisma erhalten haben (1. Tim. 4,14; 2. Tim. 1,6). In den judenchristlichen Gemeinden werden diese Männer Presbyter, in den heidenchristlichen Gemeinden werden sie Aufseher (Bischöfe) genannt. Ihr Amt besteht in der Überwachung der Gemeinden. Die Gleichsetzung dieser Bezeichnung wird in Apg. 20, 17.18 vorgenommen. Aber während die Presbyter ein Kollegium, das Presbyterium bilden (sie werden immer in der Mehrzahl genannt), zeichnet sich sehr bald schon der monarchische Episkopat ab (der Episkopus, Aufseher, wird in der Einzahl erwähnt; vgl. 1. Tim. 3,2; Tit. 1,7). Wenn zu Beginn die presbyteralen und die episkopalen Funktionen einander gleichzusetzen sind, so ist der eben erwähnte Unterschied zwischen den Presbyteralkollegium und dem monarchischen Episkopat eine Unterscheidung, die sich auf die Ausdehnung der Zuständigkeit bezieht: der *Episcopus* (Aufseher) hat seinen Sitz in einer Stadt und ist mit der Überwachung (Episkope) bestimmten Gebiets beauftragt. Dies verhält sich so seit der Zeit des Ignatius von Antiochien. Im Blick auf den Inhalt ihres Amtes zwischen den Presbytern und dem Bischof keinen Unterschied. Es handelt sich in beiden Fällen um eine *pastorale* Funktion (Apg. 20,28; 1. Petr. 5, 1-4; 2,25; vgl. auch Phil 1,1; Eph 4,11: die Hirten! Ihr Amt ist ein Amt der Einheit oder der Leitung (pastorales Amt). Im Allgemeinen werden ihnen Diakone zugeordnet (Apg 6,1ff; 19,22). In der Apostelgeschichte scheinen einige Diakone auf Grund der von ihnen ausgeübten Tätigkeit Presbyter gewesen zu sein; so etwa Stephanus und Timotheus: 1. Tim. 3,8ff; Phil. 1,1).

Diese beiden Auffassungen folgen nicht einfach zeitlich aufeinander, wenn auch eine Entwicklung innerhalb der paulinischen Gemeinden von der ersten zur zweiten Auffassung zu beobachten ist. Dies geht aus einem Vergleich zwischen den großen paulinischen Briefen und den Pastoralbriefen hervor. Diese beiden Auffassungen haben lange Zeit nebeneinander existiert; sie waren unabhängig voneinander entstanden. Diese Verschiedenartigkeit macht jeden Fundamentalismus, das heißt das einfache und schlichte Wiederaufgreifen der Ämter der christlichen Gemeinden aus dem ersten Jahrhundert unmöglich; denn welche dieser Traditionen würde man wieder aufgreifen? Aber wenn der ekklesiologische Fundamentalismus un-

möglich ist, so ist der Relativismus nicht ausreichend, der sich folgendermaßen äußert: Weil man die Kirche der ersten Zeit nicht kopieren kann, sind alle diese Fragen theologisch gleichgültig und sind einfach von Erwägungen praktischen Nutzens abhängig. Dies reicht nicht aus; denn weil die Kirche Kirche Christi ist, müssen die Ämter auf Christus hinweisen und sich von ihm herleiten. Die Verschiedenartigkeit der Ekklesiologien muss im Zusammenhang mit der Einheit der Kirche gesehen werden, wie umgekehrt diese Einheit im Zusammenhang mit der Verschiedenheit der Ekklesiologien gesehen werden muss. Es handelt sich nicht darum zu harmonisieren, sondern die Verschiedenartigkeit der Einheit zuzuordnen und umgekehrt. Denn die bedeutsamen neutestamentlichen Aussagen über die Ämter sind nicht nur historischer Art, sondern gleichzeitig, jenseits aller historischen Bedingungen, theologischer Art, das heißt ekklesiologisch in einem grundlegenden, bleibenden Sinne. In dieser Weise können sie ein theologisches Modell für die Ämter in der Kirche abgeben.

b) *Die Funktionen oder die Ämter nach dem Neuen Testament.* Die beiden Amtsauffassungen, die heidenchristliche (paulinische) und die judenchristliche (palästinensische) müssen beide von ihrem gemeinsamen Grund, dem Amt der Apostel aus gesehen werden. Christus hat der Kirche ihre grundlegende Form durch die Apostel und durch ihr apostolisches Amt gegeben, und er formt und reformiert andauernd seine Kirche auf grundlegende Art durch das Amt derer, die er im Heiligen Geist und durch seine Kirche beruft, die Nachfolger der Apostel zu sein. Diese „Apostolische Sukzession“ betrifft die verschiedenen Aspekte des apostolischen Amtes: Die Apostel waren die Verkündiger des Evangeliums, wodurch die Kirche gegründet wurde, und sie waren die Leiter der Kirche, die Sorge trugen für das, was für die Kirche notwendig war, und die über ihre Einheit wachten. Die paulinische Ekklesiologie, die aus der Zeit der Gründung der Kirche (auf griechischem und heidnischem Boden) stammt, betont den ersten Aspekt, während die Ekklesiologie aus der Zeit, in der sich die Kirche organisierte (zunächst auf judenchristlichem Boden, wo das Evangelium rasch Gemeinden hervorrief, dann auch auf heidenchristlichem Boden, wie das aus den Pastoralbriefen hervorgeht) den zweiten Aspekt betont. Die zwei Ekklesiologien und ihre jeweiligen Aspekte erscheinen grundsätzlich komplementär, vom Standpunkt der Beziehung von Christus zu seiner Kirche: Christus ist in der Tat zugleich der Grundstein und der Schlussstein der Kirche, zugleich derjenige, auf dem sie ganz steht und derjenige, der die Einheit in der Liebe gewährt. Die Erbauung der Kirche geschieht zwischen den beiden Polen des Grundes, das ist die Predigt Christi des Evangeliums und der Einheit. Die beiden Pole lassen das apostolische Amt durchscheinen, wie dies aus den beiden Ekklesiologien in ihrer Komplementarität zum Ausdruck kommt. Die Ämter in der Kirche, die die verschiedenen Seiten des apostolischen Amtes fortsetzen, müssen ihrerseits für diese beiden Pole transparent werden und so für Christus, welcher der unauflöslche Grund ist und den Bau vollendet in der Einheit. Wir stoßen hier auf den Ursprung eines theologischen Amtmodells.

Die Unterscheidung der beiden Pole oder „Ämterlinien“ ist eine Unterscheidung in der Einheit Christi, sie ist keine Unterscheidung in der Einheit der Amtsträger. Diese erfüllen die eine oder andere Funktion, oder innerhalb einer dieser Funktionen eine besondere Seite. Wenn es ein Übergreifen gibt, weil Christus Gründer und Bauherr, zugleich aber auch der Garant der Einheit ist, wenn es also einen Übergang vom einen zum anderen Pol gibt, so sind doch gleichzeitig miteinander zwei Pole vorhanden, die ebenso viele Gruppen von Ämtern oder Funktionen definieren. Es gibt so die Ämter des Wortes und es gibt die Ämter der Einheit oder Gemeinschaft. Wir werden noch auf den gegenseitigen Zusammenhang zwischen die-

sen beiden Gruppen von Ämtern aufmerksam machen, und wir werden dabei feststellen können, dass die Ämter der Gemeinschaft nicht ohne die Ämter des Wortes zu denken sind. Wir wollen dabei klar herausstellen, dass wir unter Ämtern vielmehr Funktionen als Posten verstehen. Im letztgenannten Fall handelt es sich um einen sozialen Status, der uns hier nicht interessiert. Wenn die Ämter zu Posten werden können, so sind sie dies jedenfalls weder notwendigerweise noch immer. Das Wesentliche besteht immer darin, dass die Funktion erfüllt wird, ohne dass es immer unerlässlich wäre, dass diese Funktion einen Posten in sich schließt.

a) *Die Funktionen des Wortes.* Es geht dabei um die Funktionen oder Ämter, durch die die Predigt des apostolischen Evangeliums fortgesetzt aktualisiert und zugleich begründet wird; es handelt sich dabei um die Funktionen der Propheten und der Lehrer.³¹ Wir wollen darauf hinweisen, dass die ersten Propheten und Lehrer die Apostel selbst waren; sie haben immer zusätzlich zu der Verkündigung des grundlegenden Evangeliums Christi diese Aktualisierung und diese Begründung vorgenommen. Nach 1. Kor. 12,28 sind es ja hauptsächlich diese beiden Funktionen, die aus dem apostolischen Amt hervorgehen. Die Prophetie im paulinischen Sinn dieses Ausdrucks steht im Dienst der Erbauung der Kirche (1. Kor. 14,4.5; Röm. 8,6ff). Wenn die prophetische Funktion sich mit der Lehrfunktion in dem Sinn überschneiden kann, dass das prophetische Wort eine Unterweisung sein kann (1. Kor. 14,31), so liegt doch nicht darin seine Besonderheit. Das Besondere der prophetischen Funktion scheint wohl die Paraklese zu sein, die schon nach dem Sinn der Wortableitung dieses Ausdrucks Tröstung und Ermahnung zugleich ist (1. Kor. 14,3), aber ohne dass diese Paraklese dem Propheten vorbehalten bliebe, da in Röm. 12,6-8 der Tröstende beziehungsweise der Ermahnende unterschieden wird von dem Prophezeienden. Man kann sagen, dass die Prophetie eine Aktualisierung des apostolischen Evangeliums ist und dass ihre Funktion darin besteht, dadurch die Existenz der einzelnen Christen und der Kirche aufzuhellen und so Licht auf ihren Weg fallen zu lassen. Man muss dazu noch anfügen, dass die Prophetie eine der Gemeinschaft verliehene Gabe ist (1. Kor. 14), dass dies aber den Umstand nicht in Frage stellt, dass es besondere, in ein Amt oder eine Funktion eingesetzte Propheten gibt (1. Kor. 12,28).

Wenn das Kennzeichen der prophetischen Funktion in der Aktualisierung des apostolischen Evangeliums besteht, so ist die Aufgabe der Lehrfunktion, das Evangelium in seinem ganzen Umfang zu begründen. Der Lehrer ist ein Mann der Schrift (des Alten Testaments in der Zeit des Neuen Testaments) und ihrer Auslegung. Er begründet das apostolische Evangelium in der Schrift und übermittelt es (2. Thess. 2,15; 1. Kor. 11,23; 15,3), er zieht auch aus diesem Evangelium eine moralische Lehre oder Paränese (z.B. 1. Kor. 4,17) und auch eine Weisheit, die eine Unterweisung über den ganzen Umfang des Heilsplans Gottes ist (1. Kor. 2,6ff; 3,1ff; 12,8). Die Unterweisung kann der Prophetie nahestehen (Apg. 13,1), sie kann sich aber auch in der Nähe des Amtes der Gemeinschaft befinden, das das Hirten- oder Presbyteramt ist (Eph. 4,11; 1. Tim. 5,17). Trotzdem hat es seine Besonderheit als Lehrfunktion, auch wenn übrigens jeder Gläubige über die Möglichkeit verfügt, der Kirche eine Unterweisung (1. Kor. 14, 26) zu erteilen.

Diese beiden Funktionen des Wortes sind nicht nur eine geschichtliche Wirklichkeit, sondern sie haben auch eine theologische und ekklesiologische Bedeutung. Das apostolische Evangelium muss fortgesetzt aktualisiert und begründet werden. Deshalb sind die prophetische und

die Lehrfunktion für die Kirche und ihre Erbauung *notwendig*.

β) *Die Funktionen der Gemeinschaft*. Damit bezeichnen wir die Funktionen der Einheit und der gegenseitigen Hilfe, die von Paulus schon neben den Funktionen des Wortes bezeugt werden und die den erstrangigen Platz in der palästinensischen Ekklesiologie einnehmen. Die Präsidenten, die Leiter usw. entsprechen in der Tat in ihrer Funktion den Presbyter-Bischöfen (auch den Hirten), von denen wir schon gesprochen haben, und die für die palästinensische und späte paulinische oder nachpaulinische Ekklesiologie bezeichnend sind (Eph. 4,11; Pastoralbriefe). Die Funktion des Vorsitzes ist eine Leitungs- oder Einheitsfunktion. Sie tritt in enger Verbindung mit der Funktion auf, die in einem viel besonderen Sinn diakonisch und von der gegenseitigen Hilfeleistung geprägt ist. Vorsitz und Diakonie sind so in einer tiefgreifenden Weise miteinander verbunden.³² Diese Verbindung bewirkt, dass wir diese Funktionen des Vorsitzes oder der Leitung und der Diakonie oder der gegenseitigen Hilfeleistung als Funktionen der *Gemeinschaft*, das heißt der kirchlichen Gemeinschaft bezeichnen. Diese Funktionen haben den Zweck, die Kirche auf der Grundlage des schon gelegten, durch die Ämter des Wortes fortgesetzt aktualisierten und begründeten Fundaments im Blick auf ihre kirchliche Einheit und ihre Wirklichkeit als brüderliche Gemeinschaft zu erbauen.

Die Befugnisse dieser Gemeinschaftsfunktionen sind verschiedenartig. In ihrem Aspekt der Leitung überschneiden sie sich, wie wir schon ausgeführt haben, mit der prophetischen und der Lehrfunktion (1. Tim. 4,11ff; 5,17; 2. Tim. 4,2; Tit. 2,15). In einer ganz besonderen Weise haben sie die Aufgabe, über der gesunden Lehre und dem guten, anvertrauten Schatz zur Aufrechterhaltung der Einheit zu wachen (1. Tim. 1,3ff; 4,6ff; 6,20; 2. Tim. 1,14; 2,14ff; Tit. 1,9ff, 3,10). Dazu gehört auch, dass sie Amtsträger einsetzen, damit dieselben ihrerseits die Funktionen der Gemeinschaft erfüllen (1. Tim. 5,22; 2. Tim. 2,2; Tit. 1,5). Man kann sagen, dass dies eine Funktion der Leitung ist, aber es handelt sich um eine Leitung durch das Wort nach dem Bilde Christi, der seine Kirche durch das Wort leitet, Dies ist auch eine geistliche Funktion; die Leitung in der Kirche ist ein Amt Christi. Aber wir geben dem Ausdruck einer Funktion der Einheit vor dem einer Funktion der Leitung den Vorzug; denn die Leitung steht im Dienste der Einheit der kirchlichen Gemeinschaft (oder der kirchlichen Gemeinschaften), das heißt der Kirche. Und die Verbindung dieser Funktion mit der diakonischen und von der gegenseitigen Hilfeleistung geprägten Funktion zeigt, dass die Funktion des Vorsitzes oder der Leitung nur in der Liebe im Dienste der Einheit stehen kann.

Es gibt sozusagen keine unmittelbaren Hinweise zur Kennzeichnung der als Dienste für die Einheit oder Gemeinschaft bezeichneten Funktionen in einer ebenso klaren Weise, wie dies bei denjenigen des Wortes der Fall ist. Bei den letztgenannten Funktionen geht es darum, das apostolische Evangelium zu aktualisieren und zu begründen, das heißt, Christus durch das Wort zu verkündigen. Was nun die Funktionen der Gemeinschaft anlangt, denen wir unabdingbar die Funktionen der Leitung und der gegenseitigen Hilfeleistung zuordnen, so sind diese eben genannten Dienste nicht in der gleichen Weise Funktionen des Wortes; denn die gegenseitige Hilfeleistung oder Diakonie geht als dessen Frucht gewiss aus dem Wort hervor, wie dieselben auch im Dienste des Wortes stehen als ein Zeichen, das dieses Wort von seiner Bedeutung aufrichtet und das wieder auf dieses Wort zurückverweist. Aber dies ist keine Funktion des Wortes. Was macht also die Einheit der Funktionen der Gemeinschaft aus, die zugleich in Leitung und Diakonie bestehen? Anders ausgedrückt: Wie wird durch sie die Kir-

che im Blick auf ihre kirchliche Einheit und ihre Wirklichkeit als brüderlicher Gemeinschaft aufgebaut?

Wenn man davon ausgeht, dass die Diakone zu Tische dienten (Apg. 6,1 ff) und dass die für die Armen veranstalteten Mahlzeiten die Fortsetzung derjenigen Mahlzeiten bildeten, bei denen Jesus mit den Armen, aber auch mit den Zöllnern und den Menschen mit einem schlechten Lebenswandel zu Tische saß, wenn wir ferner in Erwägung ziehen, dass diese Mahlzeiten eine Fortsetzung der brüderlichen Agapen waren, in deren Rahmen die Eucharistie oder das Heilige Abendmahl gefeiert wurde (1. Kor. 11,17ff; Apg. 2,24), dann kann man sagen, dass die kirchliche Gemeinschaft sich ganz zentral in der Eucharistie verwirklicht. Hier fügt der in seinem Leib gegenwärtige Christus die Seinen zu einem Leib als Kirche zusammen (vgl. 1. Kor. 10,17: „Da es nur ein einziges Brot gibt, bilden wir, die wir mehrere sind, nur einen einzigen Leib; denn wir haben alle Anteil am gleichen Brot.“). Er fügt die Seinen zusammen zu einer brüderlichen Gemeinschaft: in Apg. 2,42 werden die brüderliche Gemeinschaft und das Brechen des Brotes nebeneinander genannt. Diese leibliche Gegenwart Christi in der Eucharistie vollzieht sich durch den Heiligen Geist und durch das von ihm zustande gebrachte Amt in Übereinstimmung mit der Einsetzung durch Christus „Dies tut zu meinem Gedächtnis!“ (1. Kor. 11,24+25). Darin ist das Amt des Vorsitzes und der Einheit begründet. Das diakonische Amt ist eine Art Fortführung dieser Selbsthingabe Christi, wie sie in der Eucharistie empfangen wird und sich dabei den Brüdern und zugleich allen Armen und Zöllnern zuwendet. Man begreift darum auch, warum das Amt des Vorsitzes und das Amt der Diakonie in diesem Sinn Ämter der Gemeinschaft genannt werden. Und man sieht auch, dass die paulinische und die palästinensische Tradition an diesem Punkt zusammentreffen, wenn auch für die palästinensische Tradition diese Verbindung von den Ämtern der Einheit mit der Eucharistie über Apg. 2, 42 und 6, 1ff. hinaus nur im Rückblick offenkundig und deutlich wird. Der Ausgangspunkt dafür ist die Art und Weise, in der Ignatius von Antiochien im zweiten Jahrhundert die Funktionen der Leitung oder Gemeinschaft (im hierarchischen Sinn einer Rangordnung Bischof - Presbyter-Diakon, die uns an diesem Punkt nicht interessiert) der Eucharistie als Mittelpunkt (Philad. 4, 1) zuordnet.

Die Eucharistie, Quellort für die Ämter der Gemeinschaft, ist nicht ohne das Wort. Aus diesem Grund sind die Funktionen der Gemeinschaft nicht ohne die Funktionen des Wortes vorhanden. Die beiden Gruppen von Funktionen sind in einer grundlegenden Weise einander zugeordnet und ergänzen sich. Die zweite Gruppe muss den Beitrag der ersten Gruppe in die Kirche einfügen, und die erste Gruppe muss dem Wort, das die Kirche immer durch seine Neuheit in Bewegung hält, den Weg bereiten. Wie die erste Gruppe von Funktionen, so ist auch die zweite notwendig; denn Christus ist nicht nur das Fundament, sondern auch derjenige, der in sich die Einheit schafft. Dabei kann man deutlich herausstellen, dass er immer diese Einheit in einer großen Aufgeschlossenheit gegenüber den anderen zustande bringt, die noch keinen Anteil am Mahl des Herrn haben und für die die Brocken der von ihm im Überfluss geschenkten Liebe bestimmt sind.

Gibt es eine Gruppe von Funktionen, die vor der anderen den Vorrang hat? Nein. Die beiden Gruppen sind in ihrer gegenseitigen Ergänzung und Zuordnung notwendig. Der sich in Wort und Sakrament schenkende Christus ist die Einheit dieser beiden Gruppen. Das Ergebnis der neutestamentlichen Lehre vom kirchlichen Amt ist auf den ersten Blick hin

recht entmutigend für unser Thema, und dies aus einem dreifachen Grund: 1. Das Amt des Wortes und der Sakramente tritt nicht als notwendigerweise ein und dasselbe Amt in Erscheinung. Es gibt nicht nur zwei Formen vom Amt des Wortes, nämlich das prophetische und das Lehramt, sondern diese Ämter des Wortes sind nicht notwendigerweise gleichzeitig Ämter der Sakramente, insbesondere der Eucharistie. Auch wenn das Amt, in dessen Mittelpunkt die Eucharistie steht, nicht vom Wort getrennt werden kann und darum immer mit dem Amt des Wortes verbunden ist, ohne dies doch notwendigerweise in der Form einer Personalunion zu sein, so erfreuen sich die Ämter des Wortes, die zwar notwendigerweise der Eucharistie als dem ekklesialen Standort schlechthin zugeordnet sind, doch einer gewissen Unabhängigkeit, wenn auch gewiss nicht einer Autonomie, da es sich um eine Unabhängigkeit innerhalb der Kirche handelt. Darin zeigt sich, dass das Amt des Wortes und der Sakramente sich aus verschiedenen Ämtern zusammensetzt oder zumindest zusammensetzen kann. Man kann sagen, dass die Verschiedenartigkeit der Aspekte dieses Amtes – man muss dieses Amt in der Einzahl bezeichnen, da es sich in seinen verschiedenen Formen um ein und dieselbe Funktion der Erbauung der Kirche handelt – nur in sachgerechter Weise Bedeutung erlangen kann, wenn dieses Amt in verschiedene Ämter aufgegliedert wird. 2. Das Amt der Einheit oder Gemeinschaft ist im Bereich des Neuen Testaments etwas anderes als das, was wir bis jetzt so bezeichnet haben. Es ist ganz offenkundig, dass es nicht ein an zweiter, sondern an erster Stelle stehendes Amt ist. Es ist für das Amt des Wortes und der Sakramente konstitutiv; es bezeichnet hier einen Zentralpunkt. Es handelt sich also bei diesen beiden Gruppen von Ämtern, nämlich dem des Wortes und dem der Einheit, um ein und dasselbe Amt des Wortes und der Sakramente, nach seinen beiden, sich einander grundlegend ergänzenden Linien. Dies zeigt, dass das Amt der Einheit nicht nur zusätzlich zum Amt der Erbauung, sondern dass es schon mit und in ihm gegeben wird. Das von uns als Amt der Erbauung bezeichnete Amt ist selbst schon ein Amt der Einheit. Darum stellt sich die Frage: Was ist es um das an zweiter Stelle stehende Amt, wie wir im ersten Teil davon geredet haben? Warum muss man ein an zweiter Stelle stehendes Amt der Einheit ins Auge fassen? 3. Wir haben vom Bekenntnis des Glaubens gesprochen, das den Consensus der Kirche zum Ausdruck bringt, und wir haben gesagt, dass das an zweiter Stelle stehende Amt der Einheit das Organ ist, das eine Realisierung und ein Leben dieser Einheit ermöglicht. Aber wenn dies zutrifft, auf welche neutestamentlichen Gegebenheiten gründet sich eine derartige Aussage?

2. Die Organisation der Kirche

a) Das Problem. Die Lehre des Neuen Testaments vom Amt in der Kirche gibt auf die aufgeworfene Frage Antwort: Wie kommt die Kirche zustande oder wie bildet sich dieselbe? Wir können jetzt sagen, dass aus dem von uns Ausgeführten hervorgeht, dass die Kirche in einer grundlegenden Weise zustande kommt oder Gestalt annimmt in der Versammlung der Gemeinde. Denn die Predigt des Wortes – dabei spielt es keine Rolle, in welcher Form diese geschieht – und die eucharistische Feier sind gottesdienstliche Handlungen. Jedoch erweist es sich, dass sich die gegebene Antwort auf die Ortsgemeinde beschränkt. Hier in der Ortsgemeinde kommt die Kirche zustande, das heißt, sie nimmt Gestalt an und bildet sich in der Versammlung zum Gottesdienst; sie nimmt hier Gestalt an durch Christus, wie er sich im Heiligen Geist durch das Wort und die Sakramente schenkt. Christus selbst ruft die Kirche in dieser Versammlung zum Leben. Man kann dabei sicher auch die Tatsache unterstreichen, dass die Kirche in ihrer ortsgebundenen Wirklichkeit nicht nur gottesdienstliche Versammlung

ist; sie ist auch eine über den Gottesdienst hinausgehende Wirklichkeit. Die Kirche ist, wie der Glaube, eine den ganzen Menschen erfassende Wirklichkeit, oder sie ist überhaupt nicht vorhanden. Aber wenn die Ortsgemeinde – und darauf kommt es uns hier an – nicht nur gottesdienstliche Versammlung ist, so nimmt sie doch Gestalt nur auf diese Art und Weise an. Der Gottesdienst ist der Quellort der Kirche.

Man muss nun auch darauf aufmerksam machen, dass die Kirche nicht nur Ortsgemeinde ist. Gewiss ist sie nicht ohne Ortsgemeinde vorhanden; mehr noch: dieselbe ist ganz und gar Kirche. Die Ortsgemeinde ist ganz und gar Kirche, aber sie ist nicht die ganze Kirche. Dieser Sachverhalt zeigt die Wahrheit und zugleich den Irrtum des Kongregationalismus. Der hier zum Ausdruck kommende Teil der Wahrheit besteht darin, dass die Ortsgemeinde ganz und gar Kirche ist. Sein Irrtum liegt nicht darin, nicht sehen zu wollen, dass die Ortsgemeinde nicht die ganze Kirche ist – der Kongregationalismus erkennt ja in der Tat die Vielfalt von an den jeweiligen Orten zusammentretenden Versammlungen an –, sondern der Irrtum besteht darin, dass er das Problem nicht durchdenkt, das durch die Aussage aufgeworfen wird, nämlich dass zwar die Ortsgemeinde ganz und gar Kirche, dass sie aber nicht die ganze Kirche ist. Dieses Problem liegt in der Beziehung, die zwischen verschiedenen Ortsgemeinden besteht. Anders ausgedrückt: Wie werden verschiedene Ortsgemeinden zu ein und derselben Kirche und wie bilden diese Ortsgemeinden gemeinsam *eine* Kirche? Man kann diese Frage auf den Bereich ein und derselben Kirche beschränken; man kann diese Frage aber auch auf den Bereich der Weltchristenheit ausweiten und dieses Problem im Sinne der Verbindung und der Beziehung zwischen den verschiedenen Kirchen, das heißt zwischen den verschiedenen Zusammenfassungen von in unterschiedenen Kirchen sich scharenden Ortsgemeinden ins Auge fassen.³⁴ Das damit aufgeworfene Problem ist im eigentlichen Sinn das *ökumenische Problem* der Ekklesiologie. Dabei spielt es keine Rolle, ob man dieses Problem auf die Beziehung zwischen verschiedenen Gemeinden in ein und derselben Kirche beschränkt oder ob man dasselbe zur Beziehung zwischen verschiedenen Kirchen ausweitet. Der Ausdruck „ökumenisch“ vereinigt in sich im hier verwendeten Sprachgebrauch die beiden Begriffe der Universalität und der Einheit.³⁵ Man kann diesen Ausdruck in einem beschränkenden Sinn verstehen (so wird dieser Ausdruck kaum gebraucht, aber dies ändert nichts an dem Sachverhalt, dass man ihn in diesem Sinne gebrauchen kann) und ihn darum auf eine besondere Kirche, also auf eine besondere Zusammenfassung von verschiedenen, in einer und derselben Kirche vereinigten Ortsgemeinden anwenden. Hier handelt es sich um einen Mikrokosmos, weil die Universalität auf eine bestimmte Kirche beschränkt wird, es geht aber um einen Mikrokosmos, weil diese bestimmte Kirche unter dem Gesichtswinkel ihrer Einheit ins Blickfeld gerät. Man kann aber auch den Ausdruck „ökumenisch“ im mehr geläufigen, extensiven Sinn verstehen und ihn auf die Verbindung zwischen zwei oder mehreren oder allen besonderen Kirchen anwenden. In beiden Fällen geht es um die ökumenische Problematik der Ekklesiologie.

b) *Das hierarchisch geordnete Amt.* Wir haben schon auf die ungenügende Antwort des Protestantismus auf das hier gestellte Problem aufmerksam gemacht. Gewiss wird die Notwendigkeit einer gemeinsamen Lehre oder dessen, was wir auch als Glaubenskenntnis bezeichnet haben, wahrgenommen; man denke nur an die Aussage des Artikels VII im Augsburger Bekenntnis über den Lehrconsensus. Aber abgesehen von dem Umstand, dass seine Verwirklichung schon eine gewisse Verbundenheit in der Einheit in sich schließt, stellt sich auch noch

die Frage nach seiner Äußerung. Damit taucht die Frage nach der kirchlichen Reichweite der Lehreinheit auf: Was für ein Ergebnis kommt im kirchlichen Bereich, das heißt für die Beziehungen zwischen verschiedenen Ortsgemeinden innerhalb ein und derselben Kirche oder zwischen verschiedenen Kirchen mit ein und derselben Lehrgrundlage heraus?

Der Protestantismus in seiner Gesamtheit streckt vor diesem Problem entweder die Waffen oder er geht dieses Problem in einer vor allem pragmatischen Weise an, wenn er nicht schlicht und einfach einige Aspekte der „Organisation“ des Katholizismus kopiert, dieselben aber – dies ist nicht zu vermeiden – von der ganzen Wirklichkeit trennt, der diese Organisation dient. Der Art und Weise, in der der Protestantismus im allgemeinen diese Frage anpackt, fehlt es an theologischem Ernst; diese Frage wird hier als ein nicht zur Ekklesiologie gehörendes Problem, sondern als solches der Kirchenpraxis behandelt. Wenn es aber auch an diesem Punkt unbestreitbar einen großen Teil von Praxis gibt und wenn die Ekklesiologie hier wie überall unauflöslich „Theorie“ und „Praxis“ ist, so betreffen doch alle Fragen, die es mit der Kirche zu tun haben, die Ekklesiologie. In dieser Hinsicht bedeuten der Katholizismus im Allgemeinen und das II. Vatikanische Konzil im Besonderen eine außerordentlich bedrängende Anfrage an den Protestantismus jeder Richtung. Was das Luthertum anlangt, so wirft der Katholizismus die Frage nach den kirchlichen Konsequenzen des „consensus doctrinae (ecclesiae)“ auf. Denn der Katholizismus betont zwar auch den Lehrkonsensus, aber er sagt nicht, dass dieser Consensus – im Gegensatz zum Augsburger Bekenntnis – für die Einheit der Kirche ausreicht; er stellt dagegen die Behauptung auf, dass diese Einheit auch noch kirchlich Gestalt annehmen müsse. Was den Calvinismus anlangt, so begnügt der Katholizismus sich nicht damit, pragmatisch eine kirchliche Struktur für die Einheit zu definieren, indem man einen oberflächlichen Rückgriff auf das Neue Testament vollzieht, sondern er hat eine Theologie von der Einheitsstruktur. Wir haben dieselbe in unserem ersten Teil dargestellt und dabei deutlich hervorgehoben, in welcher Weise diese Theologie nach unserer Meinung wieder aufgegriffen werden könnte und müsste. Wir wollen noch einmal an folgendes erinnern:

Die Struktur für die Einheit (im Allgemeinen kirchlichen Bereich) ist eine Sache des Amtes; denn alles ist in der Kirche personalisiert. Diese Struktur hängt an dem an zweiter Stelle stehenden Amt, das Lehr- und Leitungsamt zugleich ist.³⁷

Diese Aussage muss noch vertieft und zugleich bestätigt werden in den nachfolgenden Bemerkungen.

Erstens: Die sogenannte Struktur für die Einheit taucht schon im Bereich des Neuen Testaments auf. Sie zeigt sich hier zunächst in dem Vorgang, den man mit einem späteren Ausdruck als Visitation bezeichnet. In der ersten Christenheit geschieht dies auf der einen Seite durch die Leiter der Gemeinde von Jerusalem (Apg. 8,14; 9,32 usw.), auf der anderen Seite wird dieselbe durch Paulus vorgenommen, der immer aufs Neue die von ihm gegründeten Gemeinden besucht. Im Übrigen hält er die Verbindung mit der Gemeinde von Jerusalem aufrecht, indem er sich selbst dorthin begibt (Gal. 1,18; Apg. 9,26ff) und indem er die Kollekte zu ihren Gunsten organisiert (1. Kor. 16,1; 2. Kor.9). In der Visitation – durchgeführt von den Visitatoren, die zunächst die Apostel, später dann ihre Nachfolger sind – verwirklicht und zeigt sich die Gemeinschaft zwischen den verschiedenen Ortsgemeinden. Dann tritt die Struktur für die Einheit im Bereich der ersten Christenheit als *Synode oder Konzil* in Erschei-

nung. Apg. 15 (vgl. auch Gal. 2,1-10) spricht von der in Jerusalem stattgefundenen Begegnung; dort trafen auf der einen Seite Petrus und Jakobus und in einer mehr allgemeinen Weise die Apostel wie auch die Presbyter dieser Stadt, auf der anderen Seite Paulus und Barnabas zusammen. In Antiochien war zwischen Paulus und Petrus eine schwerwiegende Meinungsverschiedenheit im Verständnis des Evangeliums aufgetreten. Der Consensus verwirklicht sich hier auf dem Weg über eine gemeinsame Konfrontierung mit der Predigt der beiden Apostel. Diese auf der Synode oder dem Konzil vorgenommene Konfrontierung rückt die Predigt eines jeden in das Licht der alleinigen Norm, läutert sie und macht sie für diese Norm durchsichtig. Sie führt so zu einer gegenseitigen Anerkennung der Predigt der in Frage kommenden Partner als einer echten Predigt des Evangeliums. Das Zeichen für diese gegenseitige Anerkennung ist der auf diese Gemeinschaft hinweisende Handschlag, den sich die verschiedenartigen Partner geben; dadurch wird die Kollegialität des Amtes in der Kirche bezeugt (Gal. 2,9).³⁹ Man kann im Übrigen dazu bemerken, dass wir in der durch die Kirche der ersten Jahrhunderte erfolgten Festlegung des neutestamentlichen Kanons das ganz deutliche Zeichen für eine derartige gegenseitige Anerkennung haben. Dieser Kanon bildet für die Kirche in ihren verschiedenen Ausdrucksformen das eine apostolische Zeugnis und das eine Evangelium. – Visitation und Synode sind die beiden einander ergänzenden Möglichkeiten, auf Grund derer die Verbindung zwischen den verschiedenen Ortsgemeinden und später zwischen den verschiedenen Kirchen gelebt werden kann. Diese Verbindung ist verwurzelt in – und geht hervor aus – dem gleichen Glauben; sie steht zugleich im Dienst dieses Glaubens. Man verdankt es der wirksamen Gemeinschaft zwischen Ortsgemeinden und verschiedenen Kirchen, wie sie sich in dieser doppelten Weise konkretisiert, dass das Glaubensbekenntnis lebendig gelebt werden kann. Nach unseren schon im Blick auf die dialogische Autorität der Kirche gemachten Ausführungen können wir sagen, dass die Struktur für die Einheit das *Gespräch* des Glaubens ist; dieses Gespräch bildet in der Tat den Inhalt der Visitation und der Synode. Wenn die Kirche die Einheit wirklich leben will, kann sie sich nur im Zustand eines dauernden Gesprächs befinden. Aber dies schließt die Notwendigkeit eines Amtes der Einheit in sich. Die doppelte Struktur der Einheit, auf die wir schon hingewiesen haben, ist ein einfacher Rahmen, der nicht für sich selbst existiert. Sie ist die Form, die nicht im Blick auf das Amt der Einheit ins Leben gerufen wurde, sondern sie besteht – wenn wir uns auf das Neue Testament beziehen – in der Ausübung dieses Amtes. Die Form ist nicht vor dem Amt vorhanden, aber dieses Amt schafft sich seine Form. Sie hat nur Bedeutung im Zusammenhang mit dem Amt der Einheit in seiner Wirklichkeit. Dieses Amt tritt so – wie jedes Amt – in seinem personalen und zugleich transpersonalen Charakter in Erscheinung. Es ist personal in dem Sinn, dass es von Personen (den Amtsträgern) für Personen (die Glieder der verschiedenen Ortsgemeinden oder Kirchen) gelebt wird, es ist transpersonal aus dem Grunde, weil dieses Amt hinausgreift über die es ausübenden Personen, aber auch über diejenigen, für die es ausgeübt wird. Die Diener der Einheit stehen im Dienste Christi, der selbst der wirkliche Diener der Einheit ist, und die verschiedenen Christen gehören der Kirche Christi an.

Zweitens: Man kann die Frage stellen, warum die dialogische Wirklichkeit der Kirche ein Amt der Einheit fordert und warum die Kirche nicht ohne dieses leben kann. Müssen die eben angeführten neutestamentlichen Gegebenheiten nicht als rein zufällig angesehen werden? Wir haben schon den Sachverhalt hervorgehoben, dass auf Grund der Vielfalt der Ekklesiologien im Neuen Testament kein ekklesiologischer Fundamentalismus möglich ist. Erscheinen die neutestamentlichen Hinweise auf die Visitation und das Konzil darum im Blick auf ihre

Bedeutung und Reichweite von uns nicht als zu stark übertrieben? Darauf kann man antworten, dass die Autorität Christi über die Kirche in der Kirche sich konstituiert, d. h. gebildet wird durch das Amt. Wir haben beobachtet, dass Christus nicht nur den Glauben des einzelnen erweckt, sondern dass er eine Kirche sammelt.⁴⁰ Das bedeutet, dass Christus selbst im Sinne der Gründung und Auferbauung auf der einen, der Einheit (koinonia) seiner Kirche auf der anderen Seite handelt. Die doppelte Form des Amtes, nämlich der Erbauung auf der einen, der Einheit auf der anderen Seite (im überörtlichen kirchlichen Bereich) ist der Ausdruck für jenes doppelte, sich ergänzende Handeln Christi. So begreift man auch, dass die beiden Pole des Amtes in der Kirche, wie wir gesehen haben, in allen Etappen und in allen Sektoren der Kirche des ersten Jahrhunderts anzutreffen sind. Daraus erhellt, dass dieses Amt mit seinen beiden Pfeilern zum Sein der Kirche gehört. Wenn damit noch nichts ausgesagt wird über die verschiedenartigen Formen, die dieses Amt in der Geschichte annehmen kann, so kann man jedoch sagen, dass Gott selbst oder Christus zugleich mit dem Zustandbringen der Kirche in ihr das Amt in dieser doppelten Linienführung ins Leben ruft. Das Amt der Einheit ist das Amt in der Kirche, in der Totalität seiner Aspekte, das heißt in seiner kollegialen Wirklichkeit, insofern als dieses als Amt der Einheit gelebt wird. In dieser Hinsicht hat das Amt lehr- und leitungsmäßigen Charakter, wie wir schon im Anschluss an die römisch-katholische Ekklesiologie im Blick auf das ausgeführt haben, was sie unserer Meinung nach an Unverlierbarem enthält; dies gilt für den allgemeinen kirchlichen Bereich (ob nun hier an eine bestimmte Kirche oder an die universale Kirche gedacht wird). Insofern als die Lehre, die als die kirchliche Antwort auf das Evangelium Christi verstanden wird, im Verhältnis zur Predigt an zweiter Stelle steht, und insofern als die Leitung, die als Dienst an der kirchlichen Einheit verstanden wird, im Verhältnis zur Auferbauung der Kirche an zweiter Stelle sich befindet, handelt es sich auch beim Amt der Einheit um ein an zweiter Stelle stehendes Amt. Aber wenn dieses Stehen an der zweiten Stelle nicht zweitrangig bedeuten kann, so bedeutet der Umstand dieses zweiten Platzes auch nicht, dass dieses Amt nicht von Christus gestiftet wäre. Wir haben gesehen, dass das Gegenteil wahr ist, nämlich dass das Amt mit seinen beiden Polen eine göttliche Stiftung ist. Es ist uns sogar deutlich geworden, dass auf der Ortsebene diese beiden Pole zusammen miteinander existieren und sich gegenseitig überschneiden. Im größeren kirchlichen Bereich steht das Amt der Einheit in dem Sinn an zweiter Stelle, dass es ohne das ordentliche, an erster Stelle stehende Amt nichts bedeutet und dass es sich wirklich im Dienste des letztgenannten Amtes befindet, ganz wie dieses Amt, das Amt der Erbauung, für das Amt der Einheit offen ist. Die beiden Pole ergänzen einander, aber im Sinne einer notwendigen Zusammenordnung. Es ist Aufgabe des Amtes der Einheit, diese gegenseitige Zuordnung in die Wirklichkeit umzusetzen. Man muss übrigens gegenüber dem deutlich herausstellen, was wir im ersten Teil im Blick auf den juristischen Aspekt des Amtes der Einheit ausgeführt haben, nämlich, dass dieser Aspekt im Verhältnis zum Dienst der Einheit, das sein eigentlicher Inhalt ist, auf dem zweiten Platze sich befindet. Wir unterscheiden deshalb im Amt der Einheit, das im Verhältnis zum ordentlichen Amt an zweiter Stelle sich befindet, ein Element, das an erster und ein juristisches Element, das an zweiter Stelle steht. Dieser letztgenannte Bestandteil dieses Amtes gehört nicht dem göttlichen Recht zu, wie wir dies schon in unserem ersten Teil ausgeführt haben; es gehört in den Bereich des Kirchenrechts.

Drittens: Wir haben gesehen, dass zwar das Amt in der Kirche mit seinem doppelten Pol zum Sein (esse) der Kirche gehört, dass aber die von ihm angenommenen Formen in der Ge-

schichte nicht überall die gleichen sind. Dies gilt schon für den Bereich der Christenheit des ersten Jahrhunderts, wie dies aus den verschiedenen Ekklesiologien des Neuen Testaments hervorgeht. Dieses Ergebnis legt zwingend den Schluss nahe, dass die Organisation des Amtes in der Kirche nicht zum „esse“, sondern zum „bene esse“, zur guten Ordnung der Kirche gehört.⁴¹ Damit wird gesagt, dass in diesem Bereich eine Systematisierung mit absolutem Anspruch weder gesucht werden kann noch darf. Dabei ist es übrigens ganz klar, dass es sich um die gute Ordnung *der Kirche* handelt und dass die Ordnung der Kirche und die Formen, die das besondere Amt annimmt, in der Richtung auf ihr wirkliches Sein durchsichtig sein müssen. Diese Erkenntnis bringt es mit sich, dass auf der einen Seite im Artikel VII des Augsburger Bekenntnisses ausgesagt wird, dass die Organisation der Kirche nicht aus dem Glaubensbekenntnis stammen kann, und dass auf der anderen Seite im Bekenntnis von La Rochelle anerkannt wird, dass die Organisation der Kirche nicht etwas Gleichgültiges ist. Die Aussage, dass die Organisation des Amtes in der Kirche in seiner doppelten Gestalt von Auf-erbauung und Einheit nicht in einem theologisch notwendigen und strengen Sinn systematisiert werden kann, zeigt den nicht absoluten und in seiner hierarchisch-klerikalen Form zu Recht strittigen Charakter der traditionellen Auffassung des auf Ignatius von Antiochien zurückgehenden Amtes in den drei Stufen von Bischof – Presbyter – Diakon. Gewiss, das Schema des Amtes in drei Stufen zeichnet sich schon gegen Ende des ersten Jahrhunderts ab und besitzt zusätzlich zu seinem großen Alter noch ein außerordentlich schweres ökumenisches Gewicht; diese Auffassung muss in aller Ernsthaftigkeit in Betracht gezogen werden, wenn die Hierarchie in der Weise verstanden wird, dass sie nicht mehr als Bevormundung, sondern als kollegial ausgeübter Dienst in Erscheinung tritt, und wenn man auf jede „sakramentale und klerikale und juristische Systematisierung“ verzichtet, wie dieselbe lange Zeit ein Kennzeichen des Katholizismus gewesen ist.⁴² Ein solches Amt erscheint unlegbar als ein mögliches Schema, weil es für den Pol der Erbauung und für den der Einheit im Amt der Kirche durchsichtig ist. Aber wenn der diakonische Aspekt eine für das Amt der Einheit konstitutive Gegebenheit ist, wie dies die Quellen des Neuen Testaments zeigen, dann kann man sich fragen, ob die (relative) Unabhängigkeit, die kennzeichnend für diesen Aspekt bei Ignatius ist, sich als notwendig erweist. Wir sind der Meinung, es müsse dem Amt für die Einheit eingefügt werden, dessen differenzierter und notwendigerweise kollegialer Charakter dadurch zum Ausdruck kommt.

Die Unterscheidung zwischen dem „esse“ und dem „bene esse“ der Kirche schließt im Blick auf das Amt noch eine andere Unterscheidung in sich, nämlich die zwischen der Einheit der Kirche und der Vereinigung der Ortsgemeinden oder verschiedener Kirchen. Wenn man der Ambivalenz der Kirche als einer zugleich göttlichen und menschlichen oder, was das gleiche bedeutet, als einer zugleich eschatologischen und historischen Realität Rechnung trägt, dann ist die eine Kirche die Kirche, die wir glauben *in der Kirche*, in der wir leben.⁴³ Keine hier vorhandene Kirche *ist* diese eine Kirche, aber in dem Maß, indem sie Kirche ist, hat sie daran Anteil. Allein, die Teilhabe einer wirklichen oder historischen Kirche an der einen wahren Kirche gehört in den Bereich des Glaubens; die wirkliche Kirche ist nicht durch sich selbst als wirkliche Kirche dem Bereich des Glaubens zugehörig, sondern sie gehört dem Bereich des Tatsächlichen und Gegebenen an. Was in ihr zum Bereich des Glaubens gehört, ist ihre Teilhabe an der wahren Kirche. Die Verwirklichung dieser Teilhabe muss sich historisch vollziehen; denn die wirkliche Kirche ist Kirche nur in dieser Teilhabe. Das geschieht – wie wir gesehen haben – in der Übermittlung und Aktualisierung des apostolischen Evangeliums im

Wort und in den Sakramenten, in der Weise, dass diese Übermittlung und diese Aktualisierung sich selbst in dem (im Sinne der Lehre verstandenen) kirchlichen Glaubensbekenntnis kontrollieren. Das Organ dieser Übermittlung und Aktualisierung und das Organ dieser Kontrolle – es ist ein von Christus selbst gestiftetes Organ, der es in und durch die Gemeinde errichtet – ist das besondere Amt in der Kirche; dieses Amt schließt den doppelten Pol der Erbauung und der Einheit, ja der Vereinigung und der Gemeinschaft in sich. Aber an diesem Punkt wird es deutlich – der enge Zusammenhang, der zwischen dem Amt der Erbauung und dem Amt der Einheit auf Ortsebene besteht, leitet uns zu dieser Aussage an –, dass das ordentliche Amt durch sich selbst in der Tat ein Amt der Einheit ist, und dass das, was wir in einem weiter gespannten kirchlichen Bereich ein an zweiter Stelle stehendes Amt oder Amt der Einheit genannt haben, zugleich ein Amt der Vereinigung oder besser, der Gemeinschaft ist. Das ordentliche Amt ist ein Amt der Einheit in dem Sinn, dass durch seine Vermittlung, das heißt durch die Predigt des Wortes und durch die Verwaltung der Sakramente, Christus die Einheit der Kirche im Glauben, das heißt die auf Grund des apostolischen Evangeliums bekannte und gelebte Einheit, bezeugt, zeichenhaft abbildet und verwirklicht. Und das an zweiter Stelle stehende Amt der Einheit ist Amt der Einheit im gleichen Sinn, weil es im Dienste Christi in der Einheit seines Leibes steht, und weil es nur in der Predigt des Wortes und in der Verwaltung der Sakramente verwurzelt sein kann. Es ist zugleich Amt der Vereinigung oder Gemeinschaft in dem Sinn, dass es über der Vereinigung der verschiedenen Glieder der Kirche und in einem noch weitergehenden Verständnis über das Zusammenkommen der verschiedenen Gemeinden oder sogar Kirchen in Liebe wacht.⁴⁴ Die Einheit gehört in den Bereich des Glaubens, die Vereinigung oder Gemeinschaft in den Bereich der Liebe. Die Einheit ist die vertikale, die Vereinigung oder Gemeinschaft ist die horizontale Dimension der Kirche. Die wirkliche Kirche hat ihren Standort im Schnittpunkt dieser Vertikalen und Horizontalen. Das Amt in der Kirche in seiner Eigenschaft als Amt der Einheit – dabei spielt es keine Rolle, ob es sich dabei um das ordentliche oder das an zweiter Stelle stehende Amt handelt – ist ein Amt der Wahrheit; dagegen ist es in seiner Eigenschaft als Amt der Vereinigung oder Gemeinschaft ein Amt der Liebe.

Man begreift so, dass das Amt in der Kirche wegen seines zugleich in der vertikalen und horizontalen Dimension liegenden Standorts sich gleichzeitig und unauflöslich vom „esse“ (dem Sein) und vom „bene esse“ (der guten Ordnung) der Kirche herleitet. Insofern die Kirche historisch und menschlich bedingt ist, ist sie eine Vereinigung, eine Gemeinschaft von Christen und in einem weiteren Sinn eine solche von Kirchengemeinden. Wenn es sich dabei um eine gewisse Anzahl von Kirchengemeinden oder gar um mehrere Kirchen handelt, kann eine derartige Vereinigung sich nur um ein Glaubensbekenntnis vollziehen, in dem die vertikale Dimension zur Sprache kommt – dies ist der lehrmäßige Aspekt des an zweiter Stelle stehenden Amtes der Einheit – *und* – man muss dies jetzt hinzufügen – um eine *Kirchenverfassung* (Konstitution) sich gruppieren, die die horizontale Dimension der Kirche zum Ausdruck bringt. Dabei handelt es sich um den leitungsmäßigen Aspekt dieses an zweiter Stelle stehenden Amtes. „Konstitution“ wird hier nicht im aktiven Sinn, sondern in der Bedeutung einer gegebenen Verfassung verstanden. Die Verfassung hat es zu tun mit der Art und Weise, in der das Amt der Einheit und der Gemeinschaft hier verstanden und gelebt wird; dabei geht es auch zugleich um die Ordnung der Kirche.

Viertens: Das Amt in der Kirche ist ein verantwortliches und eben deshalb auch ein hierar-

chisches Amt. Christus stellt in die verschiedenen Formen des Amtes Menschen hinein, die er ruft und die vor ihm Rechenschaft ablegen müssen über die Art und Weise, in der sie ihr Amt erfüllen. Die Kollegialität oder die Konziliarität der besonderen Amtsträger in der Kirche bedeutet nicht das Aufkommen des Anonymen und deshalb der Unverantwortlichkeit. Der transpersonale Charakter des Amtes – dabei spielt es keine Rolle, in welcher Gestalt dieses Amt verstanden wird – setzt die Spannung zwischen dem Inhaber des Amtes, der eine Person ist, und dem Amt selbst mit dem ihm eigenen Auftrag voraus. Dies bedeutet die Verantwortlichkeit des Amtsträgers. Das Amt, von dem wir gesagt haben, es schließe keine Gewalt in sich, bringt jedoch eine Verantwortlichkeit gegenüber Christus mit sich, der das Amt mit seinen beiden Polen gestiftet hat und der durch die Kirche Menschen in dieses oder jenes Teilamt einsetzt. Auf der einen Seite ist die Kirche verantwortlich für die Art und Weise, in der sie das Amt in ihrer Mitte „organisiert“, auf der anderen Seite ist jeder Inhaber des Amtes in seinem jeweils besonderen Aspekt verantwortlich für die Art und Weise, in der er es erfüllt. Die gemeinschaftliche Wirklichkeit der Kirche und die Tatsache, dass die Kirche der Ort der Freiheit für die Einzelperson ist, schließt die Verantwortlichkeit des Amtes nicht aus, sondern ein; denn die individuelle Freiheit kann nur verantwortlich gelebt werden, und die Kirche ist Gemeinschaft und Gemeinde nur durch die Verantwortlichkeit ihrer Glieder. Eine Gemeinde ist nicht ein anonymes Kollektiv. Die Verantwortlichkeit ist also für die Kirche in ihren verschiedenen Aspekten konstitutiv. Dies rührt daher, dass die Kirche durch und für Christus da ist. Diese Verantwortlichkeit darf jedoch nicht in einem individualistischen Sinn verstanden werden, was gerade eine Verneinung der Kirche und Christi, ihres Hauptes, bedeuten würde. Es handelt sich hier vielmehr um eine Verantwortlichkeit gegenüber Christus und *in der* Kirche, also um eine Verantwortlichkeit in der Wahrheit und in der Liebe.

Wenn der Begriff des Amtes mit dem der Verantwortlichkeit verknüpft ist, dann versteht sich die hierarchische Verfassung des Amtes in der Kirche von selbst. Denn das Amt ist in eine große Vielfalt aufgegliedert; auf der einen Seite schließt es zwei Pole in sich, auf der anderen Seite gliedert sich jeder dieser Pole in mehrere mögliche Ämter auf. Die verschiedenen Bereiche der Verantwortlichkeit – sie kommen auf Grund der verschiedenen Ämter zustande, insofern sie das eine Amt in der Kirche zur Entfaltung bringen – ergänzen zwar einander, sind aber weder ihrem Wesen nach noch im Blick auf ihr Aktionsfeld identisch. So ist das ordentliche Amt seinem Wesen nach verschieden vom Amt der Einheit oder Gemeinschaft, auch wenn das Wesen des einen an dem des anderen Anteil hat. Dazu kommt, dass das ordentliche Amt der Erbauung in der Ortsgemeinde, das Amt der Einheit in der weiter reichenden Kirche ausgeübt wird. An diesem Punkt tritt die Berechtigung des Begriffs der Hierarchie in Erscheinung. Es gibt eine Hierarchie, weil es Verantwortlichkeit gibt. Die Hierarchie verläuft gewiss nicht in aufsteigender Richtung, wie das im Katholizismus der Fall ist, sondern muss verstanden werden als „gegenseitige Zuordnung und Unterordnung innerhalb des kirchlichen Amtes, das heißt des an erster Stelle stehenden, besonderen Amtes des Wortes und der Sakramente und des an zweiter Stelle stehenden, allgemeinen Amtes der Lehre und der Leitung im alleinigen Dienste für Christus“ in der Kirche.⁴⁵ Die Hierarchie muss also als dialektisch definiert werden. Aber wenn die Hierarchie auf Grund ihres dialektischen Charakters niemals auf eine Monarchie oder Oligarchie hinauslaufen darf – ob dies nun in der Ortsgemeinde oder in der weiter reichenden Kirche ist –, wenn jedes Element immer notwendigerweise zu allen anderen in Beziehung stehen muss (wenn es nicht eine unberechtigte Bedeutung gewinnen soll), wenn also die Verantwortlichkeit auf allen „Ebenen“ immer in der Kollegialität

gelebt werden muss, so reicht diese notwendige und wesentliche Einordnung der Verantwortlichkeit in das Ganze der Kirche nicht aus, um die Verantwortlichkeit zu definieren, die auch eine persönliche Entscheidung in sich schließt. Der Amtsträger, der sich in die kollegiale Wirklichkeit der Amtsträger und in die gemeinschaftliche Wirklichkeit der Kirche einordnet, kann nicht davon befreit werden, „nachdem er die Gemeinde gehört hat“, verantwortlich in der Ausübung seines Amtes zu handeln. Das gleiche gilt übrigens auch für das Einzelglied der Kirche in seinem Bereich. Dadurch ist die Kirche zugleich menschlich und als solche der Ort eines möglichen Handelns Gottes. Die persönliche Entscheidung ist Risiko und Chance zugleich, die Gott mit dem Menschen und der Kirche eingeht.

Auf Grund dieses Begriffs der Verantwortlichkeit, insofern dieser den der Hierarchie in sich schließt, müssen die Worte Jesu, die Petrus einen besonderen Platz zuweisen, nicht in einem Sinn gedeutet werden, den weder die Texte selbst noch in einer allgemeineren Weise die Aussagen des Neuen Testaments über das Amt wirklich rechtfertigen. Das Problem des Papsttums rührt aus dem „esse“ und „bene esse“ der Kirche zugleich her. Wenn die Konziliarität der Kirche wirklich verantwortlich ausgeübt werden will, dann führt dieselbe notwendigerweise zur Anerkennung eines Amtes des Vorsitzes inmitten des Konzils. Kollegialität und Vorsitz⁴⁶ bedingen sich gegenseitig. Es kann keine verantwortliche Kollegialität geben, wenn es nicht ein personalisiertes Amt der Einheit und also ein Amt des Vorsitzes in seiner Mitte gibt, und verantwortlicher Vorsitz kann nur in der Kollegialität des kirchlichen Amtes vorhanden sein. Das Problem des Papsttums kann legitimerweise kein Problem kirchlichen Dissensus und Grund für ein Schisma sein, wenn das Amt des Vorsitzes in dem eben dargelegten Sinn verstanden und gelebt wird.

Aber das Problem des Papsttums ist nicht wichtiger als das der anderen Aspekte des kirchlichen Amtes. Es ist ebenso dringlich wie diese Aspekte, und sie sind ebenso dringlich wie das Problem des Papsttums.

(Übersetzt von Rudolf Pfisterer)

¹ Über das Problem der Autorität und insbesondere über die Autorität in der Kirche gibt es eine umfangreiche Literatur. Ohne diese Literatur ausführlich im Rahmen dieser Arbeit diskutieren zu können, werden wir weiter unten (vgl. II/A) angeben, in welchem Sinn wir von der Autorität in der Kirche reden und was die Bedeutung des Wortes „Autorität“ ist. Hier einige Buchtitel:

1. Schriften, in deren Mittelpunkt das Verhältnis zwischen Autorität und Freiheit steht:

A. Sabatier: *Religion de l'esprit et religion d'autorité*, 3. Aufl. Paris 1904; erst kürzlich erschienen;

E.G. Rösti: *Kirchliche Autorität und Freiheit des Gewissens*, Göttingen 1967;

H. Küng: *Kirche in Freiheit*, 2. Aufl. Köln 1965.

2. Über das Verhältnis zwischen Autorität (Gewalt) und Liebe:

J.L. McKenzie: *Authority in the Church*, New York 1966;

J. Drane: *Authority and Institution*, Milwaukee 1969.

3. Über das Verhältnis von Autorität und Unterordnung:

A. Dumas: L'ordre dans l'Eglise: autorité et soumission, Foi et Vie 1955, S.489-514; ders.: La soumission mutuelle dans les épîtres, Verbum Caro/Communion, 1970, Nr. 4, S. 4-19.

4. *Über die Krise der Autorität:*

W. Anz - C. Friedrich - H. Fries - K. Rahner: Autorität in der Krise, Regensburg – Göttingen 1970;

N. Lash et alii: Nennt euch nicht Meister. Die Autorität in einer sich wandelnden Kirche, Styria, 1968.

5. *Schriften, in denen die Autorität mit dem kirchlichen Amt gleichgesetzt wird:*

Evangelische Autorität – Katholische Freiheit, Rottenburg – Bad Boll 1959.

Vgl. auch die weiter unten angegebenen bibliographischen Hinweise, besonders unter II.

² Katholische Dogmatik, München, letzte Auflage 1960. Vgl. insbesondere III/1, 167c, 172, 176a, und IV/1, 278 ff.

Die Forschungen über dieses Thema sind nicht zu zählen. Man kann hier insbesondere zitieren:

Ch. Journet: L'Eglise du Verbe incarné, I. La hiérarchie catholique, 2.Aufl. Paris 1955;

Dom A. Gréa: L'Eglise et sa divine constitution, Paris 1965.

Vgl. auch die folgenden Artikel in RGG, 3. Aufl. 1957 - 65: Jurisdiktion, Kirchenrecht, Lehramt, Lebergewalt, Ordination.

³ Vgl. auch: Y. Congar: Composantes et idée de la succession apostolique, Oecumenica 1966, S. 61-80.

⁴ Schmaus, a.a.O.: III/1, S. 189: „Christus hat der Kirche nicht ein Grundprinzip – Objekt, sondern ein Grundprinzip – Subjekt gegeben.“

Zu diesem Thema vgl. auch:

Y. Congar: Apostolicité de ministère et apostolicité de doctrine. Réaction protestante et tradition catholique, in: R. Bäumer - H. Dolch (Hrsg.): Volk Gottes. Festschrift für J. Höfer, Freiburg - Wien - Basel 1967, S. 84-111.

⁵ Über die Unfehlbarkeit vgl. F. Hofmann: Reichweite und Grenzen der kirchlichen Lehrzucht, in: Evangelische Autorität – Katholische Freiheit.

⁶ Eine Kritik der römisch-katholischen Lehre des Priesteramtes, eine Kritik, die von der als existentiell bezeichneten Beschäftigung mit Luther ausgeht, findet sich vor allem bei dem katholischen Theologen D. Olivier: Les deux visages du prêtre, Paris 1971. Wir selbst wollen an diesem Punkt nicht über die Perspektive hinausgreifen, die durch das Thema dieses Kapitels angezeigt wird.

⁷ Paris 1930.

⁸ Denzinger: Enchiridion symbolorum, 468.

⁹ Auf dieses Problem als solches wird aufmerksam gemacht durch K.G.Steck: Wie weit reicht kirchliches Recht?, in: Evangelische Autorität – Katholische Freiheit, S.62 ff, insbesondere S. 68. Steck sieht dabei zwar richtig den Unterschied zwischen Recht und Autorität, aber er kann nicht sehen, dass Recht immer auch in die Autorität eingeschlossen ist. Für Steck steht das Recht nicht an zweiter Stelle, sondern ist zweitrangig. Vgl. ders.: Recht und Grenzen kirchlicher Vollmacht, Theologische Existenz heute, München 1956.

- ¹⁰ Wir können hier nur die neuen protestantischen Arbeiten über die Theologie des Kirchenrechts von J. Heckel, H. Dombois, S. Grundmann, J. Ellul und anderen zitieren.
- ¹¹ Im Fall des Streites zwischen kirchlicher und politischer Gewalt gilt, was wir weiter oben ausgeführt haben.
- ¹² Vgl. das Dekret über das Amt und Leben der Priester – *Presbyterorum ordinis* – vom Vaticanum II.
- ¹³ Denzinger: Enchiridion symbolorum, 957; auch 938.
- ¹⁴ Vgl. auch den römischen Katechismus, in: R. Mirbt - K. Aland: Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, Tübingen 1967, S. 683, Nr. 1057.
- ¹⁵ Denzinger: Enchiridion symbolorum, 1821ff., insbesondere 1832ff.
- ¹⁶ Für eine Darstellung der Lehre vom *triplex munus*, das von der Christologie her auf das kirchliche Amt angewandt wurde, vgl. P.E. Persson: Repraesentatio Christi. Der Amtsbegriff in der neueren römisch-katholischen Theologie, Göttingen 1966. Man findet hier auch einen Abriss über die Entwicklung des Katholizismus von der Lehre vom *munus duplex* zu der vom *munus triplex* (S. 167ff). Aber Persson stellt nicht die Frage nach der theologischen Legitimität der einen wie der anderen Auffassung. Vgl. auch Dom A. Gréa a.a.O., insbesondere Kap. IX. Für eine mehr kritische Behandlung vgl. neben M. Schmaus, a.a.O., III/1, S. 714 ff. vor allem W. Pannenberg: Grundzüge der Christologie, 2. Aufl. Gütersloh 1966. Von seiner Seite griff R. Prenter in einer originalen Weise die Lehre vom *munus duplex* wieder auf, vgl.: Connaître Christ, Neuchâtel 1966, S. 162ff. sowie: Das kirchliche Amt als königliche Vertretung Christi und als priesterliche Vertretung der Gemeinde, Oecumenica 1967, S. 255ff.
- ¹⁷ Vgl. dazu G. Siegwalt: La loi, chemin du salut, Neuchâtel – Paris 1971, Erster Teil II B/1.
- ¹⁸ Vgl. dazu G. Siegwalt: Unité de l'Eglise et confession de foi, Oecumenica 1969, S. 771 ff.
- ¹⁹ Über die Bedeutung des Wortes Autorität vgl. den Artikel „Vollmacht“ in: Biblisch-Theologisches Wörterbuch, hrsg. von E. Osterloh - H. Engelland, 3. Aufl., Göttingen 1964; sowie den Artikel „autorité“ in: Dictionnaire Encyclopédique de la Bible (A. Westphal); und den Artikel „autorité“, in: Grand Robert usw.
- ²⁰ Für eine Entfaltung dieser Aussagen vgl. das französische Original dieser vorliegenden Arbeit: „L'autorité dans l'Eglise. Son institution et sa constitution.“ in: Revue de droit canonique, Strasbourg 1973, Nr. 3 und 4.
- ²¹ Siehe dazu ThWNT, die Artikel *apostellein* und *pempein*. – Man kann auf Jesus den rabbinischen Begriff des Schaliach anwenden: ein „Bevollmächtigter“, ein „Autorisierter“, ein mit Macht Ausgestatteter, ein vollgültiger Repräsentant.
- ²² Vgl. Anm. 20.
- ²³ Siehe dazu V. Vajta: Die dialogische Theologie, in: Evangelium und Einheit. Göttingen 1971, S. 25 und 64. Vgl. auch Oecumenica 1969, wo alle Beiträge das Thema des Dialogs behan-

deln.

²⁴ Vgl. G. Siegwalt: *Unité de l'Eglise et confession de foi*, S. 278.

²⁵ Vgl. dazu K. Barth, *Dogmatik 1/2*, §§ 20 und 21.

²⁶ „Die Kirche kann nicht in Ruhe bleiben; der Kampf um das Wort gehört zu ihrem Wesen.“ R. Stupperich in: K. Herbert: *Um evangelische Einheit*, Herborn 1967, S.35.

²⁷ Über das Verhältnis zwischen Autorität in der Kirche und Kirchenverfassung vgl. R. Mumm: *Rechtsgestalt und Vollmacht* in: *Kerygma und Dogma* 1968, Nr. 3, S. 229-248.

²⁸ Wir unterscheiden in diesem Zusammenhang nicht zwischen Bekenntnis des Glaubens und Lehre der Kirche, wenn auch streng genommen die Lehre der Kirche nichts anderes als der Lehrinhalt des Glaubensbekenntnisses ist, das noch andere als die lehrmäßige Dimension hat.

²⁹ Aus der umfangreichen Literatur über das Amt und die Ämter wollen wir nur auf einige Titel hinweisen:

E. Schweizer: *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*, Zürich 1959;

M. A. Chevallier: *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, Neuchâtel – Paris 1966 (diesem Werk verdanke ich viel);

H. Frh. von Campenhausen: *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den drei ersten Jahrhunderten*, Tübingen 1953;

G. Dix: *Le ministère dans l'Eglise ancienne*, Neuchâtel 1955;

E. Holland: *Das kirchliche Amt im Neuen Testament und in der alten Kirche*, *Oecumenica* 1968, S. 15-38;

L. Goppelt: *Kirchenleitung und Bischofsamt in den ersten drei Jahrhunderten*, in: I. Asheim – R. Gold, a.a.O., S. 9ff;

ders.: *Das kirchliche Amt nach den lutherischen Bekenntnisschriften und nach dem Neuen Testament*, *Lutherische Rundschau* 1964, Nr. 4, S. 517-536;

Lutherans and Catholics in Dialogue IV: Eucharist and Ministry, 1970;

O. Semmelroth: *Das geistliche Amt*, 2.Aufl. Frankfurt 1965;

H. Küng: *L'Eglise*, Paris 1968, insbesondere E/II.

³⁰ Über das Verhältnis einer mehr charismatischen und einer mehr „institutionellen“ Ekklesio-logie vgl.:

J.L. Leuba: *L'institution et l'évènement*, Neuchâtel 1950;

K. Rahner: *Eléments dynamiques dans l'Eglise*, Paris 1967;

G. Hasenhüttl: *Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche*, Freiburg-Wien-Basel 1969;

M. Honecker: *Kirche als Gestalt und Ereignis. Die sichtbare Gestalt der Kirche als dogmatisches Problem*, München 1963.

³¹ Vgl. H. Greven: *Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus. Zur Frage der Ämter im Urchristentum*, *Zeitschrift f. d. ntl. Wissenschaft* 44, 1952, S. 1ff.

³² Über die Verbindung dieser beiden Aspekte vgl. L. Goppelt: *Kirchenleitung und Bischofsamt*, S. 14ff.

Über den diakonischen Aspekt des Amtes der Einheit vgl. J. Colson: *La fonction diaconale aux origines de l'Eglise*, Paris 1960;

P. Winninger - Y. Congar (Hrsg.): *Le diacre dans l'Eglise et le monde d'aujourd'hui*, Paris 1966.

Über den episkopalen Aspekt des Amtes der Einheit vgl. Fr.J. Leenhardt: Les fonctions constitutives de l'Eglise et de l'épiscopat selon le Nouveau Testament, Revue d'histoire et de philosophie religieuses 1967, Nr.2, S. 11-149;
J. Colson: L'évêque dans les communautés primitives. Tradition paulinienne et tradition johannique des origines à St. Irénée, Paris 1951;
K.E.Kirk: The apostolic ministry. Essays in the history and the doctrine of episcopacy, 3. Aufl. London 1962;
P. Brunner: Vom Amt des Bischofs, in: Pro ecclesia I, 2. Aufl. Berlin 1962, S. 235-292; W. Stählin - E. Fincke - L. Klein - K. Rahner: Das Amt der Einheit. Grundlegendes zur Theologie des Bischofsamtes, Stuttgart 1964;
Y. Congar - B.D. Dupuy (Hrsg.): L'épiscopat et l'Eglise universelle, Paris 1962.

³³ Vgl. dazu J. Jeremias: Die Abendmahlsworte Jesu, 4. Aufl. Göttingen 1967.

³⁴ Über das Verhältnis von ecclesia particularis und ecclesia universalis, aber auch über das Verhältnis dieser beiden Größen zur ecclesia spiritualis vgl. S. Grundmann: Der lutherische Weltbund, Köln-Graz 1957, S. 68ff.;
vgl. auch D. Pirson: Universalität und Partikularität der Kirche, München 1965;
H. Sasse: Über das Verhältnis von Gesamtkirche und Einzelgemeinde im Neuen Testament, in: In statu confessionis, S. 131 ff.

³⁵ Visser't Hooft definiert den Ökumenismus folgendermaßen: „Dieses Wort dient dazu, dem Wesen der modernen Bewegung für die Zusammenarbeit und Einheit Ausdruck zu verleihen, es ist ein Begriff, der die grundlegende Einheit und Universalität der Kirche deutlich zu machen versucht.“

³⁶ Man weiß, dass Calvin einfach pragmatisch die sich auf die Ämter beziehenden neutestamentlichen Gegebenheiten wieder aufgegriffen hat, ohne dass er eine Kenntnis von der sehr komplexen historischen Wirklichkeit der Kirche des ersten Jahrhunderts gehabt und ohne dass er das Problem des Amtes theologisch durchdacht hätte. Vgl. A. Ganoczy: Calvin, théologien de l'Eglise et du ministère, Leyden 1964.

³⁷ Über das Problem des Amtes der Einheit im Luthertum vgl. I. Asheim - R. Gold: a.a.O., siehe insbesondere den Artikel von E. Lohse, S. 55ff; vgl. auch G. Grundmann: a.a.O., S. 91ff; G. Tröger: Das Bischofsamt in der evangelisch-lutherischen Kirche, München 1966.

³⁸ Vgl. dazu. H. Diem: Kirchenvisitation als Kirchenleitung, in: sine vi, sed verbo, München 1965, S. 161 ff. Für den ganzen jetzt behandelten Abschnitt vgl. auch H. Küng: Structures de l'Eglise, Paris 1963; J. Bosc: L'unité dans le Seigneur, Paris 1964.

³⁹ Vgl. dazu G. Siegwalt: Unité de l'Eglise et confession du foi, S.283ff.
Bezüglich der Idee der Konziliarität vgl.: Konzil und die ökumenische Bewegung (Studien des ökumenischen Rates 5), Ökumenischer Rat, Genf 1968;
J. Pelikan: Luthers Stellung zu den Kirchenkonzilien, in: Konzil und Evangelium, hrsg. von K.E. Skydsgaard, Göttingen 1962;
M. Seils: Das ökumenische Konzil in der lutherischen Theologie, in: H. J. Margull (Hrsg.), Die ökumenischen Konzile der Christenheit, Stuttgart 1961;
J.L. Leuba: Das ökumenische Konzil in der reformierten Theologie, in: Margull, a.a.O.; L. Vischer: ...ein wirklich universales Konzil? Bericht an das Zentralkomitee des Ökumenischen Rates in Canterbury, August 1960.

⁴⁰ Vgl. zu diesem Thema G. Siegwalt: Structures d'unité possibles dans la diversité et

la mouvance actuelles de nos Eglises, in: a.a.O.

⁴¹ Hier folgen wir wieder genau unserem Artikel, der in der vorangehenden Fußnote angegeben ist.

⁴² Vgl. Y. Congar: *Ministères et structuration de l'Eglise*, in: *La Maison-Dieu* (Zeitschrift pastoraler Liturgie), Nr.102, 1970, S. 7-20. Man braucht nicht genauer darzulegen, dass der Klerikalismus eine Versuchung ist, die mit jeder Ausübung des Amtes in der Kirche verbunden ist, welches auch immer die betreffende Denomination sein mag.

Hinsichtlich des Amtes in der Alten Kirche vgl. G. Dix: *Le ministère dans l'Eglise ancienne*, Neuchâtel - Paris 1955.

Theologische Erwägungen über diese Frage finden sich in M. Thurian: *Sacerdoce et Ministère*, Taizé 1970.

⁴³ Für das Folgende vgl. G. Siegwalt: *Structures d'unité pour nos Eglises*, in: *Positions Luthériennes*, 1971, Nr.2, S. 109 ff. Über das Verhältnis zwischen eschatologischem und historischem Charakter der Kirche vgl. P. Brunner: *Die Einheit der Kirche und die Verwirklichung der Kirchengemeinschaft*, in: *Pro ecclesia I*, S. 225 ff.

⁴⁴ Man findet eine Parallele zu dieser Unterscheidung zwischen Einheit und Vereinigung in der von J. Heckel vorgenommenen Unterscheidung zwischen geistlicher und institutioneller Kirche oder zwischen dem göttlichen und dem kirchlich-menschlichen Recht. Dieses letztgenannte, das zu dem erstgenannten in Beziehung gesetzt werden muss, soll vernünftig sein, das heißt, es muss von sich selbst vor der menschlichen, durch den Glauben erleuchteten Vernunft Rechenschaft geben können. Über J. Heckel vgl. S. Grundmann: a.a.O. S. 54ff. Man kann auch sagen, dass die Vereinigung zur Kirchengestalt gehört, vgl. H. G. Göckeritz: *Verkündigung und Kirchengestalt*, in: *Fragen zur Kirchenreform*, Göttingen 1964, S. 60-79. Vgl. auch noch W. von Rhoden, *Unio et confessio*, Witten 1957; K. Herbert (Hrsg.): *Um evangelische Einheit*, Herborn 1967; P. Brunner: *Die christliche Kirche und die Verwirklichung der Kirchengemeinschaft*, in: a.a.O., und vor allem *Koinonia*, Grundlagen und Grundformen der Kirchengemeinschaft, in: *Pro ecclesia II*, Berlin 1966, S. 305-322.

⁴⁵ Vgl. weiter oben.

Über den Begriff der Hierarchie vgl. H. Dombois: *Hierarchie. Grund und Grenze einer umstrittenen Struktur*, Freiburg 1971.

⁴⁶ Dazu vgl. Y. Congar (Hrsg.): *La collégialité épiscopale. Histoire et théologie*, Paris 1965; K. Rahner - J. Ratzinger: *Episkopat und Primat*, 2. Aufl. Freiburg - Wien - Basel 1963.

Vgl. auch N. Afanasieff - N. Keulemzim - J. Meyendorff - A. Schmemmann: *Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche*, Zürich 1971.

Veröffentlicht in: Das Evangelium und die Zweideutigkeit der Kirchen
Hrsg. Vilmos Vajta
Verlag Vandenhoeck und Ruprecht Göttingen 1973