

Josef Blank

Kirche - Gemeinde oder/und Institution?

Exegetische
Reflexionen
zu einem
aktuellen Thema

Viele Synoden legen das Schwergewicht auf die Erneuerung christlicher Gemeinden, bei vielen Christen ist die Sehnsucht nach lebendiger „Gemeinde“ und nach vielfältigen christlichen Gruppen zu spüren; zugleich stehen viele Christen den Großkirchen kritisch gegenüber. Die Kriterien für diese Bemühungen und Erwartungen sind im Neuen Testament zu suchen. Die Rückfrage in der Bibel zeigt insbesondere eine große Eigenständigkeit der einzelnen Gemeinde. Von da aus übt der Autor Kritik an einer zu uniformistischen „Einheitsvorstellung“ der Kirche. Auch wenn man diese Kritik noch weiter differenzieren müßte, wird man der Forderung Blanks zustimmen: „Der großkirchliche Apparat ist in erster Linie für die Gemeinde und deren Bedürfnisse da, und nicht umgekehrt.“ red

I. Sehnsucht nach „Gemeinde“

Gegenüber dem „System“ der römisch-katholischen Großkirche, deren Schwerfälligkeit, Unangepaßtheit und geringe Fähigkeit zur inneren Reform im Sinne des Evangeliums heute zunehmend als Ballast empfunden wird, ist bei vielen Christen die Sehnsucht nach „Gemeinde“ zu spüren. Am entschiedensten hat vor kurzem Regina Bohne diesem Verlangen Ausdruck verliehen: „Die Frage nach Herkunft, Wesen, Bedeutung des römisch-katholischen Systems leitet sich nicht nur, aber auch ab von der fragenden Feststellung, daß es Gemeinde offenkundig nicht gibt. Gemeinde als eine lebendige, zukunfts offene, eschatologische Größe, die weiß, warum sie — noch — glaubt inmitten der System-Großkirche. Gemeinde, die über die Funktion der Kirche und der von ihr angebotenen Theologie nachdenkt. Gemeinde, die etwas ausrichtet im Sinn der Sache Jesu Christi: die Befreiung des Menschen von aller Menschenherrschaft, auf daß die Gottesherrschaft beginnen kann. Gemeinde, in der Menschen aufmerksam einander wahrnehmen, miteinander leben, aufeinander hören, Menschen, die einander wirkungsvolle Lebens- und also Glaubenshilfe, die einander wirkungsvolle Glaubens- und also Lebenshilfe leisten. Gemeinde, die eine ihr angemessene Theologie hervorbringt aufgrund gemeinsamer Lebens-, Menschen-, Welt- und Glaubenserfahrungen. Warum gibt es diese Gemeinde nicht — oder doch nur ganz vereinzelt?“¹

Ich bin mir dessen bewußt, daß hinter diesen Fragen schwerwiegende historische und soziologische Probleme stecken, die einer theologisch-kritischen Durchleuchtung und Aufarbeitung dringend bedürfen. Die erwähnte Schrift bietet wichtige Ansätze in dieser Richtung. Die folgenden Aus-

1 R. Bohne, Das katholische System, Kritische Texte 11, Zürich - Einsiedeln - Köln 1972, 7.

fürhungen sollen von der neutestamentlichen Exegese her einige Gesichtspunkte und Argumente zu dieser Problematik beisteuern.

II. Die Bedeutung der „Gemeinde“ im Neuen Testament

Bei dieser Fragestellung sind wir auf das angewiesen, was die Quellen hergeben; dies alles ergibt bekanntlich ein ziemlich fragmentarisches Bild. Die urchristlichen Gemeinden haben vor allem ihren Glauben gelebt, sie haben als Gemeinden ihr Eigenleben entwickelt, aber sie haben kaum über die Gemeinde und ihre Strukturen reflektiert. Außerdem gibt es die verschiedenen Formen von „Gemeinde“ und „Gemeinde-Strukturen“ meist in den allerersten, noch wenig ausgebildeten Ansätzen. Es gibt weiter keine lückenlose „Ekklesiologie“, keine universalkirchliche Verfassung oder Konzeption. Das allgemeinste, was man sagen kann, ist dies, daß christlicher Glaube, das „Evangelium“, von Anfang an eine starke Tendenz zur Gemeindebildung erkennen läßt. Aber auch diese Aussage ist sofort wieder einzuschränken; denn solche Gemeindebildung sah offenbar im Bereich der heidenchristlichen Missionskirchen anders aus als im palästinensisch-judenchristlichen Raum (Jerusalem, Judäa, Galiäa). Man wird also sowohl in geographischer (synchron) als auch in historischer (diachron) Hinsicht genauer differenzieren müssen.

Der Faktor „Gemeinde“ läßt sich im Neuen Testament noch am besten in den Paulus-Briefen erheben. Die Gründe dafür liegen auf der Hand; sie hängen mit der missionarischen Praxis des Apostels zusammen. Paulus hat Gemeinden, und zwar *Stadt-Gemeinden*, keine ländlichen Dorfparzellen, gegründet. An einer Missionierung breiter Landstriche lag ihm offenbar wenig. Vielleicht ging er dabei von der plausiblen Voraussetzung aus, es genüge, in den großen städtischen Zentren Gemeinden zu errichten und diese, sobald sie einigermaßen existenzfähig waren, sich selbst zu überlassen. Die Eigendynamik dieser Stadt-Gemeinden würde dann schon von selber auf das nähere und weitere Hinterland ausstrahlen. Daß Paulus dieses Hinterland durchaus im Blick hatte, zeigt die folgende Stelle: „So wurdet ihr ein Vorbild für alle Gläubigen in Mazedonien und in Achaia. Von euch aus ist das Wort des Herrn aber nicht nur nach Mazedonien und Achaia gedungen, sondern überall ist euer Glaube an Gott bekannt geworden, so daß wir darüber nichts mehr zu sagen brauchen“ (1 Thess 1,7–8). Für die konkreten Probleme und Verhältnisse der paulinischen Missionsgemeinden bietet zweifellos der 1. Korintherbrief das reichhaltigste, in pastoraltheologischer Hinsicht jedoch, soweit ich sehe, noch sehr wenig ausgewertete Anschauungsmaterial.

Christliche Gemeinden
als Träger
der Jesus-Überlieferung

Immerhin zeigen die Arbeiten von K. Maly, was man daraus machen könnte². Die allermeisten bisherigen Arbeiten zur neutestamentlichen Ekklesiologie leiden darunter, daß sie die Fragestellungen viel zu dogmatisch-abstrakt ansetzen, anstatt historisch-konkret unter Zuhilfenahme soziologischer Kategorien. Würde dies geschehen, dann wäre wohl noch weit mehr aus dem neutestamentlichen Material herauszuholen.

Was die Evangelien betrifft, so hat die form- und traditions-geschichtliche Methode ergeben, daß man mit christlichen Gemeinden als den Trägern der Jesus-Überlieferung rechnen muß, die methodische Frage nach dem „Sitz im Leben“ bezieht sich auf die Situation sowie auf die aktive Rolle der „Gemeinde“ im Überlieferungsprozeß. Allerdings, und darin liegt eine erste Schwierigkeit, ist die Rolle der Gemeinde nur indirekt zu erschließen. Die Unsicherheiten, was man der „Gemeinde“ zuschreiben kann und was nicht, sind dementsprechend groß, zumal uns diese Gemeinden nicht näher bekannt sind³. Doch vielleicht liegt es auch an den etablierten Fragestellungen, daß man hier nicht mehr herauszubekommen meint; vielleicht wäre mehr zu erwarten, wenn man anstelle der üblichen Literarkritik vom kommunikativen Charakter neutestamentlicher Sprachprozesse ausginge. Methodisch besser zu erfassen sind die Evangelisten als Rezipienten und Interpreten der Überlieferung. In ihren Konzeptionen ist auch ein theologisches Verständnis von Gemeinde enthalten; darüber hinaus muß man natürlich auch bestimmte Gemeinden als Adressaten ihrer Schriften postulieren. Da aber bei den Evangelien der direkt intendierte Inhalt, die *intentio recta*, Jesus und die Jesusüberlieferung ist, bleibt für das Gemeindeverständnis wieder vor allem die indirekte Methode als Frage nach der *intentio obliqua* offen. Gleichwohl ist es erstaunlich, wie stark das Gesamtbild bei den verschiedenen Evangelisten differiert. Die verschiedene *Situation der Adressaten* von Markus, Q, Matthäus, Lukas und Johannes hat sich auf jeden Fall viel stärker, als man früher annahm, auf Auswahl und Gestaltung der Jesus-Überlieferung ausgewirkt. Versucht man, von der Struktur der Evangelien her das Gemeindeverständnis, das sich in diesen Schriften abzeichnet, zu umreißen, dann wäre vielleicht zu sagen: Dieses Gemeinde- oder Gruppen-Verständnis ist grundlegend geprägt durch

² K. Maly, *Mündige Gemeinde, Untersuchungen zur pastoralen Führung des Apostels Paulus im 1. Korintherbrief*, Stuttgart 1967.

³ Vgl. dazu K. G. Replow, *Markus - Lehrer der Gemeinde*, Stuttgart 1969; S. Schulz, *Die Stunde der Botschaft, Einführung in die Theologie der vier Evangelisten*, Hamburg 21970; ders., *Q - Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zürich 1972; P. Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle*, Münster i. W. 1972.

Gruppen von Jesus-Jüngern

Jesus und die Jesus-Botschaft. Die Orientierung an der Person und an der Sache Jesu ist die *fundamentale Voraussetzung*: insofern ist die Jesus-Rezeption als solche der entscheidende gemeindebildende Faktor. Gemeinde versteht sich von daher als die Gruppe der Jesus-Jünger. Formal ist dieses Selbstverständnis greifbar an der Verwendung des Begriffes „Jünger“, *mathetés*. Dieser Begriff, der in der Situation des irdischen Jesus die unmittelbaren „Schüler erster Hand“ bezeichnete, wird in den Evangelien durchweg so ausgeweitet, daß er auf alle Glaubenden, auf alle Christen der nach-österlichen Zeit anwendbar ist. „Die Jünger“ oder auch „die Brüder“ wird zur technischen Selbstbezeichnung der Gruppen, die sich an Jesus als ihrem „Meister“ und „Herrn“ orientieren. Es ist daher völlig abwegig, in diesen Bezeichnungen lediglich erbauliche Floskeln sehen zu wollen. Vielmehr drückt sich darin die ursprüngliche Struktur dieser Gruppen aus, und dieser soziologische Befund hat eo ipso theologische Bedeutung. Denn diese Struktur bringt zum Ausdruck, daß für die Gruppenglieder die Autorität und das Vorbild Jesu in Verbindung mit dem Gedanken der Nachfolge eine *schlechterdings dominierende, normative Rolle spielt*. Will man dafür eine kompakte Formel finden, so wäre von der *konsequenten Jesukratie* dieser Gruppen zu sprechen. Der „Jünger“ ist stets ein Mensch, der für sich diese Autorität Jesu anerkennt und sie zum Maßstab seines ganzen Lebens macht. Die Evangelien lassen deutlich genug erkennen, daß dies schon in der Frühzeit nicht als eine sklavische Nachahmung verstanden wurde, sondern daß Nachfolge von Anfang an die produktive Übernahme und Weiterbildung der Jesus-Norm einschloß, und zwar in der Weise, daß sie auf veränderte Lebenssituationen, auch im Sinne eines veränderten sozio-kulturellen Milieus bezogen und in diese eingebracht wurde. Der Prozeß, der hier stattfindet, ist dialektischer Art: Die Jesus-Norm bestimmt die Situation des Glaubenden, und die Lebens-Situation des Glaubenden modifiziert die überkommene Jesus-Norm, sei es als selektives oder auch als stimulierendes Prinzip. Dazu kommt eine *einschneidende Relativierung* auf seiten der Gruppe. Eben die Tatsache, daß es für die Gruppe nur einen Lehrer und Herrn gibt, nämlich Jesus selbst, bewirkt, daß im Verhältnis zu Jesus alle andern sich als Schüler verstehen, ganz im Sinne von Mt 23,8: „Ihr aber sollt euch nicht Rabbi nennen lassen, denn Einer ist euer Lehrer, und ihr alle seid Brüder.“ Das heißt ganz deutlich, daß die prinzipielle Gleichrangigkeit der Brüder untereinander den Vorrang hat gegenüber allen funktionsbedingten Differenzierungen innerhalb der Gruppe. Ein solches Gruppenver-

Charakteristika:
kommunikativ,
dialogisch,
kooperativ

ständnis, wie es etwa bei Matthäus zu erkennen ist, bewirkt gruppensdynamisch gesehen notwendig ein *dialogisches, kommunikatives und kooperatives* Verhältnis der Gruppenglieder untereinander, die gegenüber der Weisung Jesu in einem gemeinsamen Lernprozeß stehen. Für Organisations- und Herrschaftsformen mit strikter Über- und Unterordnung, für eine Unterscheidung im Sinne von „Klerus – Laien“, gar in einem „ontologischen“ Sinne, ist auf dieser Ebene, wo das brüderliche Kommunikations-Modell vorherrscht, überhaupt kein Platz. Ansätze in Richtung eines hierarchischen Ordnungs-Modells werden in der Urkirche von der dominierenden brüderlichen Kommunikationsstruktur aufgefangen und in diese eingeordnet. Ohne Zweifel werden bei diesem an der Jesus-Norm orientierten Lern- und Kommunikationsprozeß der Gruppe von Jüngern und Brüdern bestimmte Verhaltensmuster entwickelt; es prägen sich „christliche“ Lebensformen aus, wobei man auch aus der jeweiligen Umwelt solche Verhaltensweisen und Praktiken entlehnt, die man gebrauchen und „verchristlichen“ kann. Doch bleibt es erstaunlich, wie sehr dabei eine gewisse grundlegende Homogenität, die durch die Jesus-Norm bedingt ist, gewahrt bleibt. Es ist ein wichtiges Problem, wie weit und wie lange sich eine solche modelltypische Struktur der Jesus-orientierten Jünger-Gemeinde, die in der Praxis eine überschaubare Kommunikationsbasis voraussetzt, in ein „großkirchliches“ Strukturmodell einbringen läßt, ob dabei nicht notwendig Veränderungen stattfinden müssen, die auf die Organisationsformen einer Großgruppe hinauslaufen. Auch scheint es zwangsläufig, daß eine solche Großkirche Herrschaftsstrukturen entwickelt, wie sie auch sonst im gesellschaftlichen Raum der „Welt“ üblich sind. Man wird diese Unterschiede zwischen dem großkirchlichen Modell und der neutestamentlichen Jünergemeinde nicht verharmlosen dürfen; im anonymen Großverband wirkt das Selbstverständnis als „Brüder“ und „Schwestern“, das in der Jünergemeinde seine Berechtigung hat, offenkundig peinlich. Allerdings zeigt die Kirchengeschichte, daß man sich in der Christenheit mit dieser Entwicklung niemals endgültig abgefunden hat. Die Ordens-, Kongregationen-, Konventikel- und Sektenbildungen, die von der Großkirche gewöhnlich mit Argwohn verfolgt wurden, haben in der Geschichte zumeist den positiven Sinn gehabt, die „evangelische Lebensform“ der Jünger- und Brüder-Gemeinde in einer überschaubaren Kommunikationsstruktur zu realisieren. Wahrscheinlich hängt die lebendige Ausstrahlung des Christlichen immer wieder daran, daß es zu solchen Gruppenbildungen spontan von unten kommt.

III. Verschiedene
Auffassungen
von „Gemeinde“
und „Kirche“
Universalkirche
als übergeordnete Größe?

Es sollen nun noch einige Auffassungen besprochen werden, die in der heutigen Diskussion über „Gemeinde“ und „Kirche“ eine Rolle spielen.

In seinem Artikel *ekklesia* im „Theol. Wörterbuch zum NT“ (III, 502–539) hat K. L. Schmidt die Auffassung vertreten, „daß nicht erst eine Addition von Einzelgemeinden die Gesamtgemeinde, die Kirche ergibt, sondern daß jede, wenn auch noch so kleine, Gemeinde die Gesamtgemeinde, die Kirche darstellt“ (508 unter Hinweis auf 1 Kor 1,2) und daß Paulus und die jerusalemische Urgemeinde dieselbe Kirchenordnung gehabt hätten (510). Danach wäre Kirche als Gesamt- oder Universalkirche eine der Einzelgemeinde vor- und übergeordnete Größe, die sich in den einzelnen Lokal-Kirchen darstellt. Gegenüber einer solchen platonisch-ontologischen Auffassung der Kirche – Universalkirche vor Einzelgemeinde – sind aber mit Recht große exegetische Bedenken angemeldet worden. Interessant ist, daß hauptsächlich katholische Exegeten dieses Verständnis, vor allem im Hinblick auf Paulus, bestritten haben⁴ und zu dem Ergebnis gekommen sind, daß Paulus offenbar noch keinen Begriff von „Universalkirche“ hatte. So kommt J. Hainz zu dem fundierten Ergebnis: „Was sich in allen Paulusbriefen von Anfang an durchhält, ist ein der Jerusalemer Auffassung entgegengesetztes Verständnis der Einzelgemeinden als *ekklesia tou theou*: sie sind nicht Konkretion und Darstellung der durch Jerusalem repräsentierten einen *ekklesia tou theou*, sondern jede Gemeinde ist für sich und in vollem Sinn *ekklesia tou theou* (239).“ Nach dieser meines Erachtens zutreffenden Auffassung wäre von Paulus her eine weitgehende „Autonomie“ und Priorität der Einzelgemeinde (Ortsgemeinde) festzustellen, was ihre Organisation und die konkrete Ausprägung des Gemeindelebens betrifft. Begrenzt wird diese Autonomie vor allem durch das gemeinsame Evangelium, sowie durch die Gemeinde-Überlieferung und durch die Autorität des Apostels gegenüber den Gemeinden (hier darf man jedoch nicht den Fehler machen und aus der Autorität des Apostels eine analoge Autorität der Bischöfe ableiten; denn von seinem Ursprung her gesehen ist der Episkopat Amt einer Ortsgemeinde). Neben der genannten Begrenzung handelt es sich aber doch um konkrete Autonomie am jeweiligen Ort. Hainz kommt weiter in seiner Untersuchung zu der Auffassung, daß zwischen dem *ekklesia*-Verständnis von Jerusalem und dem paulinischen *ekklesia*-Verständnis eine deutlich feststellbare

Priorität
der Einzelgemeinde

⁴ Vor allem L. Cerfaux, *La Théologie de l'Eglise suivant Saint Paul*, Paris 21965, 90 ff.; J. Blank, *Paulus und Jesus*, München 1968; J. Hainz, *Ekklesia*, Regensburg 1972.

Spannung besteht. „Die Gemeinde von Jerusalem hat sich als *he ekklesia toû theoû* verstanden; sie scheint daraus nicht nur eine moralische Ehrenstellung abgeleitet, sondern eine Reihe von – möglicherweise auch rechtlichen – Ansprüchen erhoben zu haben (240).“ Paulus übernimmt nun zwar diesen Begriff von der jerusalemer Gemeinde, verbindet damit aber das hellenistische Verständnis von *ekklesia* als konkrete Volksversammlung und betont gegenüber der überzogenen Autorität der Jerusalemer die einzige Autorität Christi als des Herrn seiner Gemeinden. „Für Paulus ist Jerusalem wohl die erste *ekklesia toû theoû*, aber nicht die einzige, nicht die alle übrigen zusammenfassende; für ihn steht Jerusalem am Anfang, aber nicht im Mittelpunkt der *ekklesia toû theoû* (241).“ Die Verbindung der Gemeinden untereinander und mit der jerusalemer Gemeinde bezeichnet Paulus mit dem Begriff der *koinonía*. Hainz versteht die *koinonía* als „Prinzip... des wechselseitigen Anteil-Gebens und Anteil-Nehmens zum Zwecke des gemeinsamen Anteil-Habens an allen Gütern“ (245). Weiter bezeichnet Hainz das jerusalemer Kirchenverständnis als „zentralistisch“ und „statisch“, das paulinische dagegen als „zentripetal, dynamisch“ (250 f). Bei Paulus steht die sich jeweils versammelnde Gemeinde am Ort im Vordergrund. Die Folgerung: „Paulus kennt keine Gesamt-,Kirche“ (252; anders ist die Situation in den nichtpaulinischen Briefen Kol und Eph), weist auf einen fundamentalen Sachverhalt hin. Das Fazit, das man aus der genannten Arbeit ziehen muß, besteht also darin, daß in der Urkirche zwei Auffassungen von „Kirche“ miteinander konkurrierten: das „jerusalemer“ Kirchenverständnis, das vor allem durch die Gegenüberstellung zum traditionellen Gottesvolk charakterisiert war. Die jerusalemer Urgemeinde versteht sich als das neue, eschatologische „Israel“, als eschatologische Gottes-Gemeinde, und in diesem Kontrast liegt eine, am Gegensatz zu Israel orientierte „universelle“ Tendenz. Bei Paulus dagegen ist der *ekklesia*-Begriff an der konkreten Ortsgemeinde und ihrer Versammlung orientiert, was außer durch die schon erwähnte hellenistische Komponente noch durch sein heiden-missionarisches (dynamisches) Grundverständnis vom Evangelium mitbedingt sein wird. *Der Volk-Gottes-Gedanke spielt bei Paulus keine erhebliche Rolle*. Das geistliche Band, das die Gemeinden miteinander verbindet, ist vor allem das Evangelium, der gemeinsame Glaube und der gemeinsame Herr – was jedoch, wie Hainz überzeugend klarmachte, sich für Paulus keineswegs in einer einheitlichen Organisation ausdrücken muß! Aus diesem exegetischen Befund ergeben sich eine ganze Reihe von Konse-

„Koinonía“
als Verbindung
der Gemeinden
untereinander

Relative Autonomie der Basisgemeinden

quenzen. Für Paulus ist das entscheidende konkrete Subjekt der Ekklesiologie nicht die institutionelle Großkirche, sondern die Gemeinde, die eben nicht von „oben her“, „deduktiv“ verstanden werden kann. Sie ist für Paulus „*ekklesia*“ von eigenständiger Bedeutung, ja sogar eigenen Rechtes, das in Glauben, Taufe und Geistbegabung aller Glaubenden gründet. Von der paulinischen Sicht her gewinnt die Basis-Gemeinde ein für das Leben der Kirche nicht leicht zu überschätzendes Eigengewicht, auch im Sinne einer relativen Autonomie. Diese Gemeinde ist nach dem Zeugnis der paulinischen Briefe der konkrete Ort unmittelbarer christlicher Glaubens- und Lebenserfahrung; hier vor allem setzt man sich mit der Welt, in der man lebt – damals der heidnischen – und ihren Problemen auseinander; hier werden auch im Dialog mit dem Apostel Lösungen gesucht. Wir müssen leider darauf verzichten, dies an konkreten Beispielen vorzuführen; denn das würde zu einer thematischen Durchsicht aller Paulusbrieve führen. Die genuine Eigenbedeutung der Gemeinde, dies darf allerdings festgestellt werden, ist eine Gegebenheit, die in der amtlichen Auffassung heute so gut wie gar keine Rolle spielt; wie sie in der Gegenwart neu zur Geltung gebracht werden könnte, scheint mir jedoch eine pastorale Frage ersten Ranges zu sein.

Der neutestamentliche Kanon begründet die Vielzahl der Konfessionen

Noch eine zweite Auffassung ist in diesem Zusammenhang zu erörtern, nämlich die Auffassung, wie sie von E. Käsemann in seiner berühmten Abhandlung: „Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?“⁵ dargelegt wurde. Käsemann geht von drei Beobachtungen aus: Erstens, die Differenzen in den kanonischen Evangelien und sogar die abweichende Auswahl des Überlieferungstoffes erklären sich weithin aus der verschiedenen dogmatischen Haltung der Evangelisten. Zweitens, die Exegese darf die sehr verschiedenen Ausprägungen des urchristlichen Kerygmas nicht nivellieren, sondern muß nach Möglichkeit die Lehrunterschiede profilieren und nuancieren, etwa die Lehrunterschiede zwischen Palästinern und Hellenisten nach Apg 6, oder bei der Frage nach dem Johannes-evangelium und dem Jakobusbrief. Käsemann meint, „daß uns im Kanon nur Fetzen des in der Urchristenheit geführten Gesprächs erhalten geblieben sind und daß die Variabilität des urchristlichen Kerygmas noch sehr viel größer gewesen sein muß, als die Beobachtung des im Kanon erhaltenen Tatbestandes wahrnehmen läßt“ (218). Drittens, diese Variabilität sei „bereits im Neuen Testament so groß,

⁵ E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen 1960, 214–223.

daß wir nicht nur erhebliche Spannungen, sondern nicht selten auch unvereinbare theologische Gegensätze zu konstatieren haben“ (218). Aus diesen Beobachtungen zieht Käsemann den Schluß:

„Der neutestamentliche Kanon begründet als solcher nicht die Einheit der Kirche. Er begründet als solcher, d. h. in seiner dem Historiker zugänglichen Vorfindlichkeit dagegen die Vielzahl der Konfessionen. Die Variabilität des Kerygmas im Neuen Testament ist Ausdruck des Tatbestandes, daß bereits in der Urchristenheit eine Fülle verschiedener Konfessionen nebeneinander vorhanden war, aufeinander folgte, sich miteinander verband und gegeneinander abgrenzte. Daß die gegenwärtigen Konfessionen sich sämtlich auf den neutestamentlichen Kanon berufen, ist von da aus durchaus begrifflich (221).“

Pluralität
mit beträchtlichen
Differenzen . . .

Man hat dagegen eingewendet, daß man das Modell verschiedener christlicher Konfessionen, wie es sich geschichtlich seit der Reformation ergab, nicht auf die Urkirche zurückprojizieren dürfe. Dazu kommt, daß die urkirchlichen Gruppierungen zwar zu Auseinandersetzungen und wohl auch zu Richtungskämpfen führten, daß jedoch zumindest die im Kanon vertretenen Richtungen nicht als „absolut“ und sich gegenseitig ausschließend verstanden wurden. Doch darf man das Wahrheitsmoment in der Auffassung Käsemanns nicht übersehen, und dieses Wahrheitsmoment liegt in der Tat darin, daß uns die neutestamentlichen Schriften eine Pluralität von Ausprägungen des Kerygmas und damit des „Christlichen“ erkennen lassen. Je genauer und unvoreingenommener man diese Pluralität analysiert, um so erstaunter muß man auch zur Kenntnis nehmen, wie beträchtlich die Differenzen sind und wie weit sie gehen! Die Evangelisten präsentieren uns in der Tat vier sehr verschiedene Ausprägungen und Konzeptionen von „Christentum“, und man wird die verschieden geartete Mentalität der Evangelisten kaum ohne weiteres auf einen gemeinsamen Nenner bringen können. Man wird auch sagen müssen, daß man sich kaum alle „Glaubens-Weisen“, wie sie uns im Neuen Testament begegnen, gleichermaßen zu eigen machen kann, daß man sich nicht in gleicher Weise mit Paulus, Jakobus, Johannes oder Lukas identifizieren kann. Doch werden wir im Hinblick auf den Kanon auch sagen müssen, dies eben macht gerade den Vorteil dieser Sammlung aus, daß sie in ihrer Vielgestaltigkeit verschiedene Glaubens- und Denkweisen, verschiedene Modelle des Christlichen zuläßt und wohl auch fordert; daß diese Modelle sich trotzdem nicht gegenseitig ausschließen, sondern zueinander offen sind. Ich würde also nicht so dezi-

... aber zueinander
offen

diert wie Käsemann behaupten wollen, daß „die Einheit der Kirche ... von solchem Ausgangspunkt her grundsätzlich unbeweisbar ...“ sei (221). Vielmehr ist der Begriff der „Einheit“ selber vieldeutig und auf verschiedene Weise verstehbar. Man wird zugeben müssen, daß es im Neuen Testament in verschiedenen Texten ein Bemühen um „Einheit“ gibt; als Beispiel sei nur der 1. Korintherbrief genannt, wo Paulus durchaus sich um die Einheit der Gemeinde bemüht, ohne die Vielfalt unterdrücken zu wollen (1 Kor 12–14). Geht man einmal davon aus, daß das Neue Testament den Gedanken der „Einheit der Gemeinde/Gemeinden“ vor allem christologisch und pneumatologisch begründet, dann ist von diesem Ansatz her schon ausgeschlossen, daß ein solches Verständnis von Einheit primär uniformistisch, organisatorisch und juridisch gemeint sein kann. Dieses Verständnis von Einheit schließt auf der menschlichen Ebene weder Vielfalt, Pluralität der Auffassungen, Artikulationen und Denkweisen, noch Spannungen und Konflikte zwischen verschiedenen Gruppen oder Personen aus. Auf der Ebene der Gemeinden wird man ohnehin lieber von *koinonía*, also von „Gemeinschaft im Geben und Nehmen“ sprechen, als von Einheit, da man die machtpolitischen und totalitären Momente, die im Einheitsbegriff liegen, leider auch im kirchlich-institutionellen Raum nicht leugnen kann. Blickt man von daher auf die ökumenische Problematik, so könnte es von diesem Ansatz her durchaus einen „Weg nach vorne“ geben; doch wäre ebenso oder auch vordringlich zu postulieren, daß die römische Kirche zuerst einmal in ihrem eigenen Raum Ökumene, also plurales Verständnis von Kirche, Gemeinde, Christentum, Theologie und Praxis realisiert. So wie der römische Zentralismus gegenwärtig wieder praktiziert wird, kann man ihm kaum ökumenische Weite und Offenheit zusprechen.

IV. Thesen als Anstöße zum Weiterdenken

1. Das Kirchenbild des II. Vatikanums ist unvollständig

Die folgenden Thesen versuchen, die vorausgegangenen Überlegungen weiterzuführen und auf gegenwärtige Probleme zu beziehen; sie sind als Anstöße zum Weiterdenken gedacht.

Gemessen an den Normen des neutestamentlichen Grundmodells muß das Kirchenbild, wie es in der „Dogmatischen Konstitution über die Kirche (Lumen gentium)“ des II. Vatikanums vorliegt, trotz mancher weiterführender Ansätze als unvollständig bezeichnet werden. Was in diesem Dokument ganz entschieden zu kurz kommt, ist die christliche Gemeinde als Zelle alles christlichen Lebens. Gegenüber der hierarchisch-institutionellen Betrachtungsweise der Kirche als „Volk Gottes“ ist es ebenso legitim und not-

wendig, ein Krichenverständnis zu entwickeln, das primär bei der Gemeinde ansetzt und das theologische Selbstverständnis von der Gemeinde-Basis her erarbeitet.

2. Recht zu eigenen Initiativen

Den Gemeinden muß als relativ eigenständigen Gebilden das Recht zu eigenen Initiativen auf den verschiedensten Gebieten zugestanden werden.

3. Gemeinde als der normale Ort

Lebendige christliche Gemeinde ist der „normale“ Ort, wo Glauben sich zu realisieren hätte, wo die Probleme aufzugreifen, zu diskutieren und soweit möglich auch zu lösen sind, die sich dem Glauben in der heutigen Welt stellen. Also Gemeinde als Ort des Dialogs, der solidarischen Kooperation, aber auch der kritischen Konfrontation. So gesehen kann es heute nicht genug christliche Gruppen, „Para-Gemeinden“, Freundeskreise usw. geben. Die Aufgaben, die sie von ihren genuinen Möglichkeiten her übernehmen, werden von der Amtskirche kaum wahrgenommen und können von dieser gar nicht gelöst werden.

4. Der großkirchliche Apparat ist für die Gemeinden da

Der großkirchliche Apparat ist in erster Linie für die Gemeinden und deren Bedürfnisse da, und nicht umgekehrt. Seine Hauptaufgabe wäre es, lebendige Gemeinden zu fördern, Experimente zu ermutigen anstatt sie abzuwürgen, durch Kontaktförderung und Koordination der Koinonia zu dienen. Dagegen entspricht der herrschende Zentralisierungs- und Verwaltungsdrang nicht dem neutestamentlichen Modell, sondern überträgt das Modell eines Monopol- und Herrschaftsdenkens auf die *ekklesia tou theou*.

5. Keine „monolithische“ Einheit

„Einheit der Kirche“ darf nicht monolithisch und magisch verstanden werden. Recht verstandene Einheit im Sinne der Koinonia schließt weder Spannungen noch echte Konflikte, noch plurale Auffassungen oder Praktiken aus. Auch Konflikte auf der „höheren Ebene“, etwa eines Bischofs oder einer Bischofskonferenz mit Rom sind kein „Unheil an sich“. Hier müßte man bedenken, daß die römische Kurie die traditionelle Einheits-Ideologie fortgesetzt als kirchenpolitisches Machtinstrument gebraucht und daß sich viele Bischöfe oft wider ihre besseren Einsichten durch römischen Druck einschüchtern lassen. „Einheit“ auf Kosten der Wahrheit oder auf Kosten dringender zu lösender kirchlicher und menschlicher Probleme ist von Übel und hat mit der geistlichen Einheit der Kirche nichts zu tun. Faktisch ist es so, daß die als Herrschaftsmittel eingesetzte zentralistisch-römische Einheits-Ideologie die relative Autonomie der Kirchen und damit die Koinonia als „Gemeinschaft im Geben und Nehmen“ verhindert; zugleich erweist sich diese Ideologie auch als das größte Hindernis auf dem Weg zur Ökumene aller christlichen Kirchen.