

Christliche Identität – wirklich gewahrt?

Zu: E. Schillebeeckx, *Christliche Identität und kirchliches Amt. Plädoyer für den Menschen in der Kirche*, Düsseldorf 1985

Von François Reckinger, Köln

Der Autor will in diesem Buch das Gespräch mit den Kritikern seines ebenda 1981 erschienenen Werkes »Das kirchliche Amt« aufgreifen¹. Den Argumenten des Patristikers Crouzel teilweise Rechnung tragend, nuanciert er seine damals vorgetragene These (»Die Amtskonzeption des 2. Jahrtausends ist wesentlich verschieden von der des ersten«) dahingehend, daß die ursprüngliche Konzeption in Reinkultur lediglich bis zum 2. Jh. bestanden, vom 3. an dagegen sich der im 11. Jh. vollends eingetretene Umbruch angebahnt hätte (15f). Damit ist das Kernstück der Diskussion in jene Zeit zurückverlegt, die mangels Quellenmaterial die besten Entfaltungsmöglichkeiten für Hypothesen bietet.

Ähnlich dem Werk von 1981 weist auch das neuere eine ganze Reihe von Unstimmigkeiten hinsichtlich der Quellenangaben² und sachlichen Unrichtigkeiten auf, wie etwa, daß Jesus laut Lukas 13, 1 von *einem* Pharisäer *namens Simon* gewarnt worden sei (36); oder daß die Epiklese ein Gebet *zum* Heiligen Geist sei³.

Unter den theologisch relevanten Aussagen sollen im wesentlichen nur jene untersucht werden, die mit dem Hauptgegenstand des Werkes, dem Amt in der Kirche, unmittelbar zusammenhängen. Hingewiesen sei jedoch zuvor auf einige bedenkliche Aussagen zur Christologie und Soteriologie:

– Die Geburt Jesu in Bethlehem wird, einer Reihe von Exegeten folgend, als wahrscheinlich unhistorisch hingestellt (32). Dann aber erscheint – wegen der messianischen Relevanz der Frage – die Aussage des Matthäus und des Lukas als Lüge.

– Jesus hat Kranke geheilt (34,36) und »menschliche Kommunikation wiederhergestellt« (34), nach dem Dafürhalten des Autors jedoch, so scheint es, keine Naturwunder gewirkt. In der frühen Kirche habe es Phänomene gegeben, die »nach dem Urteil der Zeitgenossen schlechthin Wunder waren«; nach dem Urteil des Autors gibt es solche dementsprechend wohl nicht – womit der Lehre des 1. Vatikanums (DS 3035) widersprochen wird.

¹ Insbesondere P. Grelot, *Eglise et Ministères. Pour un dialogue critique avec Edward Schillebeeckx*, Paris 1983; W. Kasper, *Das kirchliche Amt in der Diskussion. Zur Auseinandersetzung mit E. Schillebeeckx, »Das kirchliche Amt«* (Düsseldorf 1981), in: *Theologische Quartalschrift* 163 (1983) 46–53; A. Vanhoye/H. Crouzel, *Le ministère dans l'Eglise. Réflexions à propos d'un ouvrage récent*, in: *NRTh* 114 (1982) 722–748.

² Z.B.: Chloe nach 1 Kor 1, 11 »geschäftshalber nach Ephesus gekommen«(!).

³ 163, Anm. 70. Weitere Beispiele im folgenden.

– Die Gestalt Jesu kann letztlich nicht anders definiert werden als »in mythischen Begriffen«⁴. Mit dem Bekenntnis, »Jesus ist der Sohn Gottes«, bringt die christliche Tradition zum Ausdruck, daß er »aus der Überzeugung lebte, von Gott bejaht und anerkannt zu sein« (44). Einen *Wesens*unterschied in der Beziehung zu Gott scheint es nach Sch. in der Beziehung zu Gott zwischen Jesus und uns nicht zu geben; Joh 20, 17 wird verfälschend mit »mein und euer Vater« (statt »mein Vater und euer Vater«) wiedergegeben (44); von Präexistenz ist nie die Rede, und die Frage, wer oder was Jesus in sich selbst sei, wird (ebd.) als »theologisch nicht passend« zurückgewiesen.

– Hinsichtlich der Auferstehung heißt es, »auch hier (sei) ... das Prinzip ... in Kraft, daß das 'In sich selbst' und das 'Für uns' unmöglich getrennt werden« könnten und daß die Gemeinden das sind, »was im Neuen Testament *zutiefst* mit den Erscheinungen Jesu gemeint ist« (48).

– Auch dort, wo der Kreuzestod Jesu und seine Bedeutung dargestellt wird (etwa 47), läßt sich kein wesentlicher Unterschied zwischen ihm und anderen Menschen feststellen. Als Gegenstand des erlösenden Wirkens kommen ausdrücklich nur innerweltliche Wirklichkeiten zur Sprache (43f); das Jenseits wird nur einmal erwähnt, und zwar in negativer Weise (48). An den Haaren herbeigezogen erscheint die sozio-politische Umdeutung der Tempelreinigung (36), die offensichtlich die Behauptung stützen soll, Jesus sei ein »politischer Revolutionär« gewesen⁵.

1. Zur Theologie des Amtes

Das Grundprinzip zur Beurteilung der Fragen um das Amt entnimmt Sch. gerade dem vorgenannten Bereich. »Sind die ... gegebenen Amtsformen menschenbefreiend oder menschen-knechtend... ?« (24). Ein sehr subjektives Kriterium! Und wenn dieses in der »Erinnerung an Jesu Verheißung der kommenden Freiheit ... für alle« angewandt werden soll, so wäre zu fragen, ob damit, wie der Autor es voraussetzen scheint, ein Zeitalter der Freiheit für alle *in dieser Welt* gemeint ist.

In der apostolischen Zeit gab es nach Sch. eine Vielfalt »christlicher Kirchen« (19), womit – im Zusammenhang mit seinen Aussagen über gegensätzliche Theologien und das Fehlen einer institutionellen Einheit der Gesamtkirche⁶ – nicht bloße Ortskirche innerhalb der einen Kirche, sondern eine Vielfalt von Kirchen unterschiedlicher »Konfession« gemeint zu sein scheinen. Eine solche, in neuerer Zeit insbesondere von E. Käsemann vorgetragene Sicht wurde zuletzt (m.E. überzeugend) zurückgewiesen von F.G. Untergaßmair⁷.

⁴ 38; Anführungszeichen vom Autor.

⁵ 31; Anführungszeichen vom Autor; weitere horizontalistische Deutungen und Umdeutungen: 43–48.

⁶ Vgl. auch bei ihm 71; und hier unten.

⁷ Die Einheit der Kirche im Neuen Testament, in: Handbuch der Ökumenik (hg. von H. J. Urban und H. Wagner) I, Paderborn 1985, 51–87.

Aus Paulus und der Apostelgeschichte wird ohne überzeugende Begründung eine *vorpaulinische Kirchenfassung* herausdestilliert. Innerhalb dieser sei es für »Pneumatiker« legitim gewesen, nicht zu arbeiten (51) – ein Zustand, dem erst Paulus ein Ende bereitet habe. In dieser vorpaulinischen Kirche seien alle gleich gewesen, ohne »Herrschaftsverhältnisse« (50). Erstaunlich einerseits, wie »historisch« die in dieser Beziehung derart verschriene Apostelgeschichte hier genommen wird. Und andererseits: daß alle Getauften das eine »prophetische und pneumatische Volk Gottes« sind, wurde in der Kirche grundsätzlich nie bestritten und wird in unserer Zeit mit Recht neu betont, ohne daß damit aber ausgeschlossen ist, was Sch. offensichtlich als Gegensatz dazu ansieht, nämlich die Institutionalisierung der leitenden Autorität (52) – die für ihn entweder gleichbedeutend ist mit »Herrschaftsverhältnissen« oder doch faktisch sehr schnell zu diesem Zustand geführt hat.

In jener frühesten Kirche hätte ein jeder »nach eigener Geistspiration wirkliche Autorität in der Gemeinde gehabt« (52). Hier fehlt die Unterscheidung zwischen Leitungsautorität und moralischer Autorität! Letztere haben auffallend Geistbegabte zu *allen Zeiten* in der Kirche gehabt. Ebenso scheint Sch. nicht zu unterscheiden zwischen »prophetisch reden«, »Prophet sein« im allgemeinen Sinn des Wortes, wie es auch heute von allen Christen ausgesagt wird, und »Prophet sein« als besonderes Charisma, besondere Funktion (oder gar Amt? Vgl. etwa Apg 13, 1; Eph 4, 11). Insbesondere Gal 3, 26–28 (»...nicht mehr... Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau«) sei vorpaulinisch. Dieses Wort wird vom Autor so verstanden, daß damit nicht bloß personale Gleichwertigkeit affirmiert, sondern auch gesellschaftliche Rollenunterschiede ausgeschlossen sein sollten. Die Kirche des Anfangs sei eine »egalitäre« Gemeinschaft gewesen (52, 63–66). Dafür aber bleibt er jeglichen Beweis schuldig. Es sei dann Paulus gewesen, der die Anerkennung der damaligen gesellschaftlichen Ordnung unter Christen durchgesetzt hätte. Dies sei »aus pastoral-strategischen Gründen« (m.a.W. aus bloßem Opportunismus!) geschehen und hätte keine bleibende dogmatische oder moraltheologische Bedeutung (53f; vgl. 87). Hinsichtlich des Unterschiedes zwischen Mann und Frau habe Paulus im übrigen noch hinzugefügt, daß er »'im Herrn' aufgehoben werden muß«. Dies sei »etwas doppeldeutig« (53). In der Tat! Aber die Doppeldeutigkeit geht ganz aufs Konto des Verfassers. Denn Paulus spricht lediglich von Menschen, die »im Herrn als Sklaven berufen werden« (d.h., die Sklaven sind in dem Augenblick, da sie Christen werden), und er verlangt, daß Christen, die heiraten, dies »im Herrn« tun (1 Kor 7, 22.39); davon, daß »im Herrn« irgendetwas »aufgehoben« werden soll, ist nirgendwo die Rede.

2. »Spontane« Entstehung der Ämter?

Auch nach Paulus noch, und bis tief ins 2. Jh. hinein, hat laut Sch. formelle Autorität in der Kirche keine Rolle gespielt, sondern nur die inhaltliche (bes. 79–82), kraft derer »bestimmte Leiter sich in dem ganzen Gruppengeschehen

aufdrängten, einfach durch die Autorität dessen, was sie sagten, und durch ihr christliches Lebensverhalten« (69). In einem gewissen Sinn gilt dies sogar für die Apostel; ihnen, insbesondere dem Paulus, wird zwar formelle Autorität zuerkannt, aber sie sei »offensichtlich (akzeptierter) apostolisch-inhaltlicher Autorität untergeordnet«⁸. Im übrigen seien sich »Historiker und Theologen... darin einig, daß 'Apostel' zur Zeit des Paulus formell kein *Amt* ist« (73), weshalb denn auch der kuriose Neologismus »Aposteltum des Paulus« gebraucht wird (83). Daß die behauptete Einigkeit im vorausgesetzten Sinn nicht zutrifft, beweisen etwa »Sacramentum Mundi« I, 285 (»Apostelamt« gleich siebenmal im ersten Abschnitt zu »Apostel«); die Einheitsübersetzung (»Amt« und »Apostelamt« in Apg 1, 20.25); Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament (V/1, 218: »Apostelamt innerhalb des Zwölferkreises«).

Daß die Autorität des Paulus selbst in den von ihm begründeten Gemeinden bestritten werden konnte, muß nicht mit Sch. (71) darauf zurückgeführt werden, daß formell-rechtliche Autorität noch keine Rolle spielte (71), sondern ist dadurch erklärbar, daß er nicht zu den Erstaposteln und Urzeugen gehörte. Nirgendwo liest man, daß die Autorität des Petrus, des Johannes oder des Jakobus bestritten worden sei.

Abgesehen von den Aposteln, auf die zurückzukommen sein wird, wären Gläubige, in denen sich die pneumatische Kraft der Geisttaufe deutlicher manifestierte, »von selbst Leiter, Lehrer und Liturgen« der Ortsgemeinden geworden (93). Daß beim Weiterziehen der Missionare spontane und natürliche Leiter eine koordinierende Funktion erwarben, ließe sich »historisch nachweisen«⁹. Die beiden einzigen dafür angeführten Belegstellen enthalten jedoch lediglich, daß es örtliche Vorsteher *gab*, sagen jedoch nichts darüber aus, wie sie zu ihrer Funktion kamen. Wo immer dagegen im Neuen Testament von dieser Frage die Rede ist (Apostelgeschichte und Pastoralbriefe), wird deutlich, daß die Vollmacht den neuen Amtsträgern von Aposteln oder bevollmächtigten Apostelmitarbeitern übertragen wurde. Dasselbe wie hier hatte Sch. bereits in »Das kirchliche Amt« behauptet, und es war von seinen Kritikern überzeugend zurückgewiesen worden¹⁰. Ohne darauf einzugehen, wiederholt er das früher von ihm Gesagte nahezu Wort für Wort. Abgesehen von allen biblischen Angaben widerspricht eine derartige Annahme auch jeglicher historisch-soziologischer Wahrscheinlichkeit. So geht es auch heute in keinem Verein und in keiner neuzugründenden Freikirche oder Sekte zu.

Zu den »spontanen Leitern« hätten insbesondere die *Eigentümer der Häuser* gehört, in denen sich die Gemeinden versammelten (63, 65, 75, 78), was es u. a. erlaubt, *Frauen als Leiterinnen* hinzustellen. Auch das stand schon im Buch von 1981, und Grelot (85) hatte überzeugend nachgewiesen, daß in keinem Fall ein Gastgeber einer Gemeinde als deren Vorsteher dargestellt sei. Auch davon nimmt Sch. keine Notiz. Als in Frage kommende Frauen führt er zwei an: *Phoebe*, die

⁸ 73; vgl. auch die recht konfuse Ausführungen dazu S. 82.

⁹ 98; vgl. auch 79f.

¹⁰ Grelot, 85; Vanhoye/Crouzel, 723–731.

(Röm 16, 1f) als »prostatis der Gemeinde von Kenchreä« erscheint (65). »Prostatis« kann sowohl »Leiterin« als auch »Gönnerin«, »Beschützerin«, »Helferin« heißen. Im Kontext kommt *nur die zweite* Bedeutung in Frage, da Paulus erklärt, sie sei u. a. auch *seine eigene* »prostatis« geworden (Einheitsübersetzung: »Sie hat auch mir geholfen«). Bei der zweiten angeblichen Gemeindeführerin handelt es sich um Priska, von der es aber lediglich heißt, daß sie und ihr Mann Aquila »Mitarbeiter« des Paulus waren (Röm 16, 3; Mitarbeiter welcher Art wird nicht gesagt) und daß sie den Apollos in der Lehre Jesu unterrichtet haben (Apg 18, 26). An dieser Stelle steht nicht, wie Sch. ausführt, daß beide »'Lehrer' mit großem Ansehen und Autorität in vielen Kirchen« gewesen seien (76). Röm 16, 4 heißt es zwar: »... alle Gemeinden der Heiden sind ihnen dankbar«; aber das bezieht sich wohl darauf, daß sie für Paulus »ihr Leben aufs Spiel gesetzt haben«. Daß sie »oft auf evangelische Reise« gegangen wären, ist vom Autor frei erfunden. Ihr einziges von den Quellen verzeichnetes Reisemotiv ist die Anordnung des Klaudius, daß »alle Juden Rom verlassen müßten« (Apg 18, 2).

Vollends unsinnig ist die Behauptung, bei den Mitverfassern der Paulusbriefe handle es sich um »Brüder und Schwestern in der kollegialen Leitung paulinischer Gemeinden« – am Ende eines Abschnittes, in dem an allen zitierten Stellen ausschließlich Männer als Mitverfasser genannt sind (75)! Ebenso fehlt jeglicher Beleg dafür, daß die Presbyterkollegien gegen Ende des 1. Jh. aus »männlichen und weiblichen ... Vorstehern von Haushalten« bestanden hätten (85).

3. Verkennung des Apostelamtes

Bezüglich des Begriffs »Apostel« muß man zum mindesten folgende vier Arten unterscheiden: 1) die Zwölf; 2) Apostel im weiteren Sinn, die den Auferstandenen vor der »Himmelfahrt« gesehen haben (1 Kor 15, 7); 3) Paulus, der als einziger nach der »Himmelfahrt« vom Herrn selbst berufen und als solcher von den Uraposteln anerkannt wurde; 4) Apostel, die innerhalb der nachpfingstlichen Kirche »durch Menschen« zu diesem Amt berufen wurden (vgl. Gal 1, 1). Diese Unterscheidung führt Sch. nicht sauber durch; vielmehr erwähnt er nur die beiden ersten Gruppen (74) – und vermengt dabei mit der zweiten noch die »apostoloi ekklesiōn« (2 Kor 8, 23; Phil 2, 25), die damit nichts zu tun haben, sondern schlicht Abgesandte im ursprünglichen Sinn des Wortes sind.

Hinsichtlich der Zwölf sind die Ausführungen des Buches ausgesprochen dürftig. Da liest man nichts vom Gebet Christi für sie, ihrer namentlichen Berufung, ihrem »Sein mit ihm«, ihrer Ausbildung und Mitarbeit, ihrer Sendung durch ihn, ihrer bleibenden Bedeutung nach Mt 19, 28 par. und Offb 21, 14; auch nichts Eindeutiges im Sinn der grundlegenden Aussage der überlieferten Glaubenslehre, daß jegliche Leitungsvollmacht in der Kirche nur von den Zwölf her tradierte Vollmacht sein kann. Statt dessen werden die Urapostel vor allem im Konflikt mit Paulus gesehen; ja, dieser habe sogar ziemlich forsch erklärt, »daß er fortan keine Botschaft an diese Leute habe« (73f). Als Beleg für eine derartige Ungeheuerlich-

keit findet man einen Vers (Gal 1, 19), der etwas ganz anderes beinhaltet: »Von den anderen Aposteln *habe ich keinen gesehen*, nur Jakobus... «.

Zum »Apostelkonzil« in Jerusalem versammelt sich nach Sch. »*die ganze Gemeinde*, geleitet von einem Rat von Ältesten..., um wichtige Entscheidungen zu treffen, gemeinsam mit 'den Aposteln'. Diese Apostel kann man ... am besten in das damalige Modell der 'prytania' ... in den ... freien Zusammenschlüssen jener Zeit einordnen« (67). Bezüglich des Entscheidungsträgers liegt hier eindeutig *Fälschung* vor. Zwar versammelt sich nach Lukas die ganze Gemeinde, um die antiochenische Delegation zu empfangen (Apg 15, 4), und sie beschließt mit, eine eigene Delegation mit zurück nach Antiochia zu schicken; und wohl auch, wer dazu gehören soll (22). Dazwischen aber versammeln sich für die Beschlußfassung über die Sache ausschließlich die Apostel und Ältesten, und sie allein zeichnen als Absender des Briefes (6.23). Die Apostel nach Art der »prytania« in den Vereinigungen jener Zeit darzustellen – Vereinigungen, von denen es kurz vorher heißt, daß sie eine ziemlich »demokratische« Organisationsform hatten (66) –, ohne ihre unmittelbar von Christus empfangene Vollmacht zu erwähnen, kommt faktisch einer Leugnung dieser Vollmacht gleich. Auf derselben Linie liegt die – vom Text her nicht begründete – Vermutung, für Paulus sei das Ansehen, das Jakobus, Petrus und Johannes genossen, nach Gal 2, 6 ein *rein menschliches* gewesen (68).

Die Rolle der Apostel wird von Sch. so dargestellt, als hätten sie Autorität nur über die Ortskirche von Jerusalem gehabt (67) – wohingegen nach der überlieferten Glaubenslehre das Kollegium der Urapostel, insbesondere die Zwölf mit Petrus, von Anfang an die Leitung der Gesamtkirche innehatte. Dem entspricht denn auch der Tenor des biblischen Textes: Was nach Sch. ein bloßer »Schiedsspruch« als Antwort der Jerusalemer Gemeinde auf eine »Konsultation« seitens der Antiochener sein soll, erweist sich viel eher als ein autoritativer Beschluß, in einem Autoritätsbewußtsein, wie es von späteren Konzilien schwerlich überboten werden konnte: »*Der Heilige Geist und wir haben beschlossen*, euch keine weitere Last *aufzuerlegen*... « (Apg 15, 29). Auch Sch. spürt das, und während er sonst weitgehend, gerade auch im vorliegenden Zusammenhang, die Angaben der Apostelgeschichte so nimmt, wie sie dastehen, stellt er in diesem Fall ihre Historizität unter Hinweis auf den Galaterbrief in Frage (67f). Aber auch dieser gebraucht, genau wie Lukas, den Ausdruck »*aufzuerlegen*« (2, 6) und zusätzlich noch dazu noch das stärkere »*zwingen*« (2, 3), was doch nur um so mehr auf eine autoritative Entscheidung hinweist. Daß Lukas von einem Dekret, Paulus dagegen von einer Übereinkunft spricht, braucht wahrhaftig keinen Gegensatz zu bedeuten: auf jedem Konzil geschieht eine Übereinkunft zwischen den Konzilsmitgliedern, die dann zu einem Dekret für die Kirche wird.

Vor allem auf der Ebene der *Universalkirche* hätte nach Sch. und seinen exegetischen und ekklesiologischen Gewährsleuten zunächst, und länger als in den Orts- und Teilkirchen, das »*kreative Urchaos*« geherrscht (69,72). »Für Autorität in der Gemeinde kommen historisch erkennbar u. a. in Betracht: sichtbare Manifestationen von Geisterfülltheit – gesellschaftlicher und intellektueller Status... – die 'ersten Konvertiten' in einer Stadt... – die persönliche Beziehung zu dem kirche-

gründenden Apostel... « (80). Man sieht es: die Art, wie die Kirche selbst seit den Pastoralbriefen, der Apostelgeschichte und Klemens von Rom die Begründung der Autorität in ihr lehrt, nämlich durch Übertragung seitens der Apostel, gehört *nicht* dazu; vielmehr sei die Autorität der Gründer eine »ausnahmsweise Autorität« gewesen (80), nicht eine von Jesus historisch sichtbar empfangene und als solche das erste Glied in einer Kette sichtbar tradierter Autorität.

Die Beziehungen zwischen den einzelnen Teilkirchen und Gruppen innerhalb derselben wären nach Sch. vor allem durch *Auseinandersetzungen* und *Konflikte* geprägt gewesen. Nicht, daß es diese Konflikte gegeben hat, wäre daran das Erstaunliche, denn das war nahezu zu allen Zeiten der Fall; sondern daß Konflikt und Streit sozusagen das Wesen der Kirchverfassung ausgemacht hätten.

Denn da es – *ex supposito* – keine Instanzen gab, die grundsätzlich befugt waren, Streitfragen autoritativ zu schlichten, mußten diese notgedrungen überhandnehmen, das kirchliche Leben beherrschen und in den meisten Fällen durch das »Recht des Stärkeren« entschieden werden. Sie mußten schließlich zu einer immer rasanteren Aufsplitterung der Kirche in Tausende von Grüppchen und Sekten führen. Daß dies nicht geschah, ist wohl der beste Beweis dafür, daß das *Suppositum* nicht stimmt.

Konflikte seien dadurch gelöst worden, »daß bestimmte Christen zusammenkommen, miteinander reden und den Konflikt besprechen« (69). Daß in dem bereits erwähnten Fall, den wir aus den Quellen am besten kennen, *mit Autorität ausgestattet* Christen, nämlich Apostel und Presbyter, zusammenkamen und den Konflikt nicht nur besprochen, sondern vor allem eine Entscheidung dazu getroffen haben, wird unterschlagen.

Als Beispiel eines nichtgelösten Konfliktes wird der »Zwischenfall in Antiochien« zwischen Petrus und Paulus genannt (Gal 2, 11–14). Wie seinerzeit bereits Loisy und Goguel meint auch Sch., dieser Vorfall hätte mit einer *Niederlage des Paulus* und einem *Schisma* geendet. Paulus hätte sich von der antiochenischen Gemeinde »irgendwie frei gemacht«, hätte sich auch aus diesem Grund von Barnabas getrennt, und nicht, wie Lukas meint, des Johannes Markus wegen; und Petrus gar sei nach seinem dortigen unrühmlichen Auftritt »irgendwo im Nebel des frühen Christentums verschwunden« (sic! 68,136). Dieser Theorie gegenüber bemerkt J. Dupont¹¹ mit Recht, daß damit Grundlage und Sinnhaftigkeit der Ausführungen des Paulus in Gal 2, 1–10 entfallen würden; hätte doch die *Communio*, auf die er sich dort beruft, unter der genannten Voraussetzung zu diesem Zeitpunkt nicht mehr bestanden. Womöglich *noch kurioser* erscheint die von Sch. ohne jegliche Begründung vorgetragene Behauptung, aus dem Galaterbrief ginge hervor, »daß das Aposteltum des Paulus von der Jerusalemer Synode *in Wirklichkeit* nicht anerkannt« worden sei (83).

Als zweites Beispiel eines Konfliktes wird ein solcher zwischen Paulus und Apollos behauptet (70,76). Zu Unrecht heißt es da, Paulus hätte dem Apollos

¹¹ Saint Paul, témoin de la collégialité apostolique et de la primauté de saint Pierre, in: Y. Congar (Hg.), *La Collégialité épiscopale. Histoire et théologie* (Unam Sanctam 52), Paris 1965, 11–39 (34f).

»nach dem Bericht der Apostelgeschichte in Korinth die Hände aufgelegt... « (Apg 19, 1–6), denn nach diesem Bericht geschah die fragliche Handauflegung durch Paulus in *Ephesus* zu einem Zeitpunkt, da Apollos sich in *Korinth* aufhielt. Daß Paulus in Apollos später einen *Gegner* gesehen habe, wie unter Berufung auf 1 Kor 1–4 ausgeführt wird, erscheint übertrieben; der Begriff der »Spannung« (wie sie auch heute hundertfach zwischen Seelsorgern besteht), genügt durchaus, um den Textaussagen gerecht zu werden.

Ein letztes Beispiel: Die »johanneische Gemeinde« habe sich anfänglich gegen die Einführung einer amtlichen Autorität gewehrt (117–119). Hierzu hatten Vanhoye/Crouzel nach »Das kirchliche Amt« fundierte Bedenken angemeldet (732), auf die der Autor wiederum mit keinem Wort eingeht.

4. »Sündenfall« der Kirche um das Jahr 100?

Gegen Ende des 1. Jh. wäre nach Sch. in der Kirche eine Veränderung vor sich gegangen, die dem (auch seit Paulus immerhin noch weitgehend) gesunden Urzustand ein Ende gemacht hätte. Das sieht so aus: Im allgemeinen Kompetenzkonflikt siegt schließlich die örtliche Leitung der Kirchen und zieht die Lehrautorität der früheren Propheten und Lehrer an sich. Ihre Träger nennen sich jetzt Presbyter-Episkopen und Diakone; ihnen gelingt es nach und nach, die Macht der Gastgeber von Gemeinden zu neutralisieren, die »Propheten« zu verdrängen und sich selbst alle Autorität vorzubehalten. Jetzt müssen sich die Christen erstmals »der einen Autorität unterwerfen«. Zunehmend erfolgt in außerkanonischen Schriften eine »theologische Legitimation von ihrem Wesen nach nichtevangelischen Unterordnungs- und Machtverhältnissen« – eine Tendenz, die allerdings im Epheserbrief und in den Pastoralbriefen bereits begonnen hat. Das urchristliche »weder Mann noch Frau... « wird in den »Haustafeln« des Kolosserbriefes, des Epheserbriefes und des ersten Petrusbriefes »gebrochen«. Das geschieht »aus missionarischen Absichten« (mithin wiederum aus pastoralem Opportunismus). Innerhalb der aus dem Heidentum nunmehr übernommenen hierarchischen Beziehungen wird »Gehorsam« zum »Schlüsselwort« – und darin drückt sich »deutlich vernehmbar 'die Stimme der gutsituierten Klasse' aus«. Diese Fehlentwicklung ist in all den neutestamentlichen Schriften anfanghaft wirksam, die (nach heute vorherrschender exegetischer Ansicht) der nachpaulinischen Tradition Kleinasiens zugehören (84,89,109,285).

Kritisch ist dazu zu bemerken, daß auch Paulus in seinen allgemein als echt anerkannten Briefen mehrfach und zum Teil in recht schroffer Weise Gehorsam verlangt oder seine eigene von Christus empfangene Vollmacht geltend macht (etwa 1 Kor 4, 17.21; 7, 17; 2 Thess 3, 6; Phlm 8; 2 Kor 10, 6.8; 13, 10) und somit diesbezüglich zwischen 50 und 100 allenfalls eine unterschiedliche Akzentuierung, aber kein Bruch festzustellen ist.

5. Die Frage der Sukzession

Aus dem Vorhergehenden ist hinlänglich deutlich geworden, daß Sch. die Amtsvollmacht in der Kirche nicht als sichtbar und kontrollierbar vom Apostelkollegium her vermittelt ansieht. Viele weitere Aussagen des Buches erhärten diese Feststellung. »Das kirchliche Amt wird ... an einer Stelle sogar ausdrücklich als Einsetzung des Paulus dargestellt«, heißt es im Hinblick auf 2 Tim 1, 6, aber das ist halt nur eine »Darstellung«, die für uns das in den späteren paulinischen Gemeinden entstandene Bewußtsein anzeigt, »daß man das Fortbestehen der amtlichen Leitung um der apostolischen Gemeinde ... willen auch institutionell sichern muß« (122f). Wieder wird dabei ein Text falsch gelesen, wenn es heißt, an der zitierten Stelle würde Paulus *Presbytern* die Hände auflegen. In Wirklichkeit legt er sie dem Timotheus auf, und dieser wird, wie Sch. 123 richtig hervorhebt, nie Presbyter genannt. Nicht die Amtssukzession sei primär, sondern die inhaltliche (124); Grund der Sukzession des Timotheus sei (nur?) die Gemeinsamkeit des Glaubens zwischen ihm und Paulus (101). Die Gemeinden senden Missionare aus (139). Der Autor geht nicht auf die Frage ein, ob alle Gemeindeglieder dabei in derselben Weise mitwirken oder ob den Leitern eine spezifische, unverwechselbare, »ordinierende« Rolle zukommt; wesentlich und zur Gültigkeit erforderlich ist das für ihn offensichtlich nicht.

140–142 folgt dann die Darlegung der *typisch protestantischen Sukzessionslehre*. Es gibt vier Dimensionen der »Apostolizität der Kirchen«; Gründung durch die Apostel; apostolischer Gehalt der Überlieferung und der Schriften; Apostolizität der durch den apostolischen Glauben normierten Gemeinschaften; Apostolizität der Ämter (*successio apostolica*).

Glaubensgemeinschaften, die die »formalisierte« Amtsnachfolge nicht bewahrt haben, können ebensogut Kirchen im Vollsinn des Wortes sein und gültige Ämter haben wie die katholische und die nichtkatholischen orientalischen Kirchen.

Die konkrete Ausformulierung der Ämter ist historisch kontingent, und Amtstheologie entsteht meist im Verlauf eines Kampfes um Kompetenzen, »oft auch als nachträgliche theologische Rechtfertigung erworbener Autoritätspositionen«¹². In ausdrücklichem Widerspruch zum »Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre... über einige Fragen bezüglich des Dieners der Eucharistie« vom 6. 8. 1983 wird diese Position abschließend noch einmal bekräftigt (314f). Ausgiebig kommen alle möglichen Hypothesen hinsichtlich des konkreten Werdegangs der Ämterentfaltung im ausgehenden 1. und im 2. Jh. zur Sprache, u. a. auch die kuriose These, daß der Monepiskopat »diakonalen Ursprungs« sei (154); nirgendwo aber wird klar und deutlich die grundlegendste aller Aussagen der Glaubensüberlieferung zum Amt bekennd ausgesagt, nämlich daß die Bischöfe Apostelnachfolger sind, einerlei wer zwischen etwa 70 und 150 die Zwischenglieder zwischen ihnen und den Aposteln gewesen sein mögen.

¹² 143f; ähnlich 145f.

Dazu sei lediglich angemerkt, daß die drei ersten von Sch. erwähnten Dimensionen der Apostolizität zwar sehr bedeutsam, als objektiv nachprüfbares *Unterscheidungskriterium* gegenüber den vielfältigen, einander auch in wichtigen Fragen widersprechenden Gemeinschaften und Glaubensrichtungen jedoch kaum von Nutzen sind, weil alle sie bei sich verwirklicht sehen; und daß deswegen die Glaubensüberlieferung seit Klemens von Rom und insbesondere Irenäus die nachprüfbare Sukzession der Bischöfe als *das* diesbezügliche Kriterium hervorgestrichen hat – ein Kriterium, das es in der Tat zu allen Zeiten ermöglicht hat, die Zahl der rivalisierenden Glaubensgemeinschaften, die als die authentische Kirche Jesu Christi in Frage kommen konnten, wenn nicht auf eine einzige, so doch auf ein sehr überschaubares Maß zu reduzieren. Irenäus *fehlt* auffallenderweise bei Sch. unter den Traditionszeugen des 2. Jh.

6. Die Ordination

Zur Zeit des Aufbaus der paulinischen Gemeinden habe es »noch kein formelles Verfahren... für Wahl und Anstellung konkreter Leiter, Propheten und Lehrer« und »auch nicht eine *besondere liturgische Umrahmung*« dieses Vorganges gegeben¹³. Damit ist ausgesagt, welche Bedeutung der Autor der Ordination beimißt: sie ist liturgische Umrahmung eines Aktes, der an sich nicht bloß damals auch ohne sie gültig geschehen konnte, sondern auch heute geschehen kann (wie aus den im folgenden zu besprechenden Stellen, besonders 317, hervorgeht). Zur historischen Frage ist zu sagen: Ob in den frühen paulinischen Gemeinden durch Handauflegung ordiniert wurde, wissen wir nicht. Entscheidend für den Glauben ist, daß alle Leitungsautorität, die es in der nachapostolischen Kirche gibt, von den Aposteln her mitgeteilt ist und faktisch wenigstens seit dem 2. Jh. nicht mehr anders als durch die Ordination unter Handauflegung seitens ordinerter »Ganzbevollmächtigter« weitergegeben wird. Positive Belege dafür, daß in der frühen Apostelzeit Amtseinsetzung *ohne* Handauflegung praktiziert worden sei, gibt es keine. Wer behaupten möchte, daß dies generell der Fall gewesen sei, muß nicht nur die Pastoralbriefe und die Apostelgeschichte »spätdatieren«, sondern letzterer auch eine historisch unzutreffende Wiedergabe der Amtseinführung der Sieben (6, 1–6) nachweisen. Das aber dürfte Sch. insbesondere auch deshalb schwerfallen, weil er die Einsetzung von Presbytern durch Paulus und Barnabas in den kleinasiatischen Gemeinden (Apg 14, 23) für historisch hält (106). Allerdings bleibt er sich demgegenüber auch sonst nicht konsequent; so insbesondere, wenn er darzutun versucht, die Pastoralbriefe wollten die Ordination durch Handauflegung und der erste Petrusbrief das Amt der Presbyter als solches in den Adressatengemeinden *erstmalig eingeführt* sehen (124,126f), was den Textaussagen eindeutig widerspricht¹⁴.

¹³ 78; Hervorhebung von mir.

¹⁴ 1 Petr 4, 12–19 ist auch keineswegs »eindeutig die Rede von einer charismatischen Entstehung der Ämter«, wie 127 behauptet wird.

Für Sch. ist es »eigentlich nebensächlich«, wie man in der frühen Kirche Gemeindeleiter wurde (105). Die bereits erwähnte Amtseinführung der Sieben (Apg 6, 1–6) wird von ihm *auf unehrliche Weise wiedergegeben*: »...daß 'die Apostel zusammen mit der ganzen Gemeinde' (Apg 6, 2) ... *sieben* Gemeindeglieder anwiesen...«. In Wirklichkeit steht da, daß die Apostel die Gemeinde *zusammenriefen* und ihr dann sehr differenziert vorgetragen haben, was die einen und was die anderen zu tun hätten: »*Wählt* aus eurer Mitte sieben Männer...; ihnen werden *wir* diese Aufgabe übertragen«. Von einer solcherart gewonnenen »biblischen Basis« ausgehend, wird es für den Autor möglich, zu behaupten, bei den altkirchlichen Ordinationen sei das Volk nicht nur (Mit-) Träger der Wahl, sondern auch der Weihe gewesen, und die Handauflegung durch die Nachbarbischöfe sei lediglich dazu dagewesen, die durch das Volk bereits erfolgte »ordination« zu *bestätigen* (158–160) – was in den dafür angeführten Texten insbesondere von Cyprian keinerlei Stütze findet.

Daß die *Diakonatsanwärter* geprüft werden sollen, wird in 1 Tim 3, 10 gefordert; daß dies *durch die Gemeinde* geschehen soll, ist von Sch. (125) frei hinzuerfunden. Die »Apostolischen Konstitutionen« sagen nicht, wie er (163) behauptet, daß die Ortskirche den apostolischen Glauben des Kandidaten zum Bischofsamt prüft, sondern: Das Volk wählt; der Hauptkonsekrator befragt Presbyterium und Volk noch einmal rituell, ob dieser es ist, den sie als Bischof »verlangen«; ob er würdig ist, fromm usw. D.h. aber, daß das Volk ihn durch die Wahlhandlung verlangt, die Konsekratoren ihn dagegen durch die Ordination »geben«. Keineswegs kommt daher in dem genannten Werk eine angebliche »Amtsauffassung der frühen Kirche zum Ausdruck: Amt kommt *von unten*...«; und schon gar nicht ist dies in der »Apostolischen Tradition« Hippolyts der Fall, wie Sch. es in einem Atemzug damit behauptet (167). Bezeichnend für die Verkennung des Eigenwertes der Ordination (die 146f in recht konfuser Weise als eine »Herauskristallisierung der baptismalen Geistgabe« dargestellt wird) ist die Tatsache, daß derart einschlägige Werke zum Thema wie die von J. Lécuyer¹⁵ und L. Ott¹⁶ in den Literaturangaben nicht erscheinen. Hartnäckig wird dagegen die – von Lécuyer¹⁷ ausdrücklich monierte – Behauptung beibehalten: »Von Hieronymus wissen wir, daß die Bischöfe allgemein aus dem Kollegium der Presbyter gewählt wurden, ohne daß dabei eine neue Handauflegung stattfand...« (169). In Wirklichkeit erklärte der Genannte lediglich, daß dies in *Alexandrien bis gegen 250* der Fall gewesen sei – eine Angabe, deren Wahrheitswert zudem, namentlich wiederum von Lécuyer¹⁸, mit guten Gründen in Frage gestellt wurde.

¹⁵ Le sacrement de l'ordination, Paris 1983.

¹⁶ Das Weihesakrament (HDG IV/5), Freiburg 1965.

¹⁷ A. o. O. (Anm. 15), 158, Anm. 22.

¹⁸ Le problème des consécrations épiscopales dans l'Eglise d'Alexandrie, in: Bulletin de Littérature Ecclésiastique, 1964, 241–257; La succession des évêques d'Alexandrie aux premiers siècles, ebd., 1969, 81–99.

Unentwegt wiederholt wird ebenfalls die Behauptung, Weihewalt und »Charakter« seien identisch mit der »Eingliederung des Amtsträgers in eine bestimmte Gemeinde zusammen mit der Geistgabe...« (168); »absolute Weihen« seien vor Theodosius als »im Widerspruch zum Wesen von Kirche und Amt« stehend abgelehnt worden (189), und es gebe sie erst seit dem 11./12. Jh. (233) – obwohl Vanhoye/Crouzel (741f) ihre Existenz im Altertum an einer Reihe von Beispielen (u. a. Origenes) überzeugend nachgewiesen hatten und obwohl Sch. selbst an anderer Stelle (190f) derartige Beispiele erwähnt und dort dann auch das Richtige dazu sagt: »Verbot absoluter Weihen«, aber nicht das Bewußtsein, daß sie ungültig seien. Wiederholt wird ebenso, daß die Ordination in heterodoxen Kirchen nach der Lehre der katholischen Kirche des Altertums ungültig gewesen sei (170), obwohl auch dazu Vanhoye/Crouzel nachgewiesen haben, daß dies keineswegs allgemein hinsichtlich aller heterodoxen Glaubensgemeinschaften zutrifft (742f). Die von Augustinus in dieser Beziehung hervorgehobene Unterscheidung zwischen gültigem und fruchtbarem Vollzug eines Sakramentes, der für die gesamte spätere Sakramententheologie bahnbrechend wurde, wird vom Autor kurzerhand als Ergebnis »intellektueller Kunstgriffe« abgetan (174).

Kurios und auf keinen Fall durch die angeführten Stellen belegt erscheint die Behauptung, Bischöfe, die ernsthaft versagten, seien nach der Auffassung der alten Kirche in Wirklichkeit »nie Bischöfe gewesen« (159,185). Ebenso verwunderlich ist die Ansicht, das ontologische Verständnis der Ordination und des »Weihecharakters« gehe im wesentlichen auf das Priesterbild von P. de Bérulle im 17. Jh. zurück (15,249). Ein Blick in die von Lécuyer zitierten Quellen des Altertums¹⁹ zeigt, daß dem nicht so ist. Und wenn die orientalische Tradition den »Charakter« nicht kennt, wie Sch. ausführt (281), dann kann es sich allenfalls um den *Ausdruck* handeln; die *Sache* ist seit dem Altertum einschlußweise in der in Ost und West vorhandenen Überzeugung gegeben, daß abgesetzte Amtsträger bei ihrer Wiedereinsetzung nicht reordiniert zu werden brauchen, wofür Lécuyer ebenfalls eine ganze Reihe von Beispielen anführt²⁰.

Im übrigen verwundert in der dogmengeschichtlichen Darlegung von Sch. die *Vermengung von wesentlichen und unwesentlichen* Angaben zur Amtstheologie. Wesentlich ist die Unterscheidung zwischen der konstitutiven Phase der Kirche bis zum Ende der Apostelzeit und der nachfolgenden Phase der »paradosis«. Wesentlich ist die Frage, ob die Vollmacht des Bischofskollegiums am Ende des 2. Jh. von den Aposteln herkommt und nur durch dasselbe Bischofskollegium mittels der Ordination weitergegeben werden kann; unwesentlich, wie sich die Zwischenglieder zwischen Aposteln und Bischofskollegium im einzelnen nannten und ab wann »episkopos« seine spezifische Bedeutung erhalten hat. Wesentlich ist nicht, ob diese Zwischenglieder seßhaft waren oder wandernd, wie Timotheus und Titus; auch nicht etwa, ob ganz Ägypten bis zum Ende des 2. Jh. insgesamt nur einen einzigen Bischof hatte oder je einen solchen in jeder größeren Stadt (vgl. 157).

¹⁹ Etwa Cyrill von Alexandrien: »des expressions d'un réalisme 'ontologique' étonnant«: Le sacrement (Anm. 15), 151; vgl. ebd. 136–147.

²⁰ Ebd., bes. 240–242; zum »Charakter« in der orientalischen Tradition: 256–270.

Aber es ist eine wesentliche Frage, ob es nicht seit der Apostelzeit den Unterschied zwischen *Ganzbevollmächtigten* und *Teilbevollmächtigten* gibt und immer weiter in der Kirche geben muß, einerlei wie diese beiden Personengruppen bezeichnet werden. Apg 8, 4–17 weist auf diesen Unterschied hin: Philippus kann missionieren und taufen, aber nicht die Handauflegung zur Geistverleihung vornehmen; es trifft darum nicht zu, daß die Sieben »all das (taten), was die Apostel taten« (96). Am Ende der Apostelzeit zeigt sich der Unterschied besonders darin, daß Timotheus und Titus als Ganzbevollmächtigte über Presbyter zu befinden, zu urteilen und solche in Städten, in denen es noch keine gibt, einzusetzen haben (Tit 1,6). Diese wesentlichen Fragen werden vom Autor entweder gar nicht zur Sprache gebracht oder in ihrer Bedeutung verkannt und auf eine Ebene gestellt mit dogmatisch derart sekundären Dingen wie dem Aufkommen der Privatmessen, dem Kompetenzstreit zwischen Diözesanklerus und Orden im Mittelalter sowie der Tatsache, daß damals zwischen Bischofs- und Abtsweihe (äußerlich!) kaum ein Unterschied bestanden habe (195 f, 212–227, 220).

Dementsprechend fällt denn auch die *Schlußfolgerung* hinsichtlich der Ordination aus. Katholiken »können sich in diesem Punkt im Lima-Papier durchaus wiederfinden«, sie vermissen darin lediglich einige »eigene Akzente«. Dabei verlangt dieses Papier, daß die »episkopalen Kirchen... die Apostolizität des kirchlichen Amtes in nichtepiskopalen Kirchen akzeptieren« (311–313). Daß darin die *Empfehlung* an die nichtepiskopalen Kirchen ausgesprochen wird, auch ihrerseits Bischöfe einzusetzen, wird vom Autor als »der größte Mangel des Lima-Papiers« empfunden – im Hinblick sowohl auf die calvinistischen Kirchen als auch auf die »alternativen Amtspraktiken in der Gegenwart«.

Die Formen des Amtes werden nach ihm »durch die historisch wechselnde Kirchenordnung geregelt«, letztere aber offensichtlich ebenso sehr durch die »alternativen Praktiken« wie durch die kirchliche Autorität bestimmt, deren Stellungnahme zur Frage gerade in diesem Kontext vom Autor zurückgewiesen wird. Kein Wunder, daß unter solchen Voraussetzungen die Ökumene ein »Abenteuer« werden soll (314 f). Für die Basisgruppen oder -gemeinden, zu deren Gunsten er eintritt, ist die Unmöglichkeit der Frauenweihe »endgültig passé«; sie praktizieren ein Amt ohne Ordination und damit ohne »eine Art ontologischer Erhöhung über alle anderen Gemeindemitglieder«. Aber sie hätten nichts gegen eine Weihe, die verstanden würde als »das liturgische Feiern eines von der Gemeinde (in Gemeinschaft mit anderen Gemeinden) erbetenen... Kandidaten für die Leitung einer durch die biblische Tradition normierten Gemeinde... «; eine Weihe mithin, die nur das ausdrücken und »feiern« würde, was auch ohne sie sowieso geschieht (so wie etwa die Beauftragung der Lektoren und Akolythen). Eine so verstandene Weihe würde dem gerecht, »was... in Trient mit 'substantia sacramenti ordinis' gemeint war« (sic! 317). Diejenigen, die sich einer solchen Lehre und Praxis entgegenstellen, sind »Kleingläubige, die das, was im Gang ist, ... verurteilen und damit die *evangelische Zukunft* blockieren« (318); vgl. auch 287 f: Leitungsamt ist aufgrund der Geisttaufe auch ohne Ordination möglich und wird von vielen Feministinnen, denen der Autor zustimmt, in dieser Weise angestrebt.

7. Der Vorsitz der Eucharistiefeier

Die Untersuchung dieser Frage ist nach dem Gesagten eigentlich müßig: wenn Ordination wie dargelegt verstanden wird, ist es natürlich auch für den Eucharistievorsitz unerheblich, ob man sie empfangen hat oder nicht. Ausgeführt wird es noch einmal ausdrücklich 144f: Die ganze Gemeinde hat ein Recht (Gnadenrecht) auf die Eucharistie, »unabhängig von allen möglichen komplizierten Amtsproblemen«. Dogmengeschichtlich wird dazu – im eklatanten Widerspruch zu den Quellen, die diese Lehre seit dem 4. Jh. ausdrücklich bezeugen – behauptet, erst das Aufkommen der »Privatmessen« hätte den Gedanken gefördert, »daß der Priester im wesentlichen allein« für den Eucharistievorsitz in Frage kommt (196), und erst seit dem 12. Jh. gebe es die Überzeugung, daß er allein gültig konsekrieren kann (235).

8. Konfessioneller Relativismus

Im Zusammenhang mit dem Gesagten läßt die Art, wie von den christlichen Kirchen im Plural gesprochen und die katholische Kirche immer wieder als die »römisch-katholische« bezeichnet wird, vermuten, daß der Autor in ihr nichts anderes als eine von vielen Kirchen erblickt, die nicht nur bürgerlich, sondern auch theologisch gleichberechtigt nebeneinander stehen. In die gleiche Richtung weist die Aussage zum Trienter Konzil, *auch* dieses habe »'christliche Wahrheit' zur Sprache gebracht« (252f): nur »auch«, neben vielfältigen anderen Vorgängen in der Geschichte; und nur »zur Sprache gebracht«, nicht letztverbindlich und irrtumsfrei definiert.

9. Glaubensrelativismus schlechthin?

Die Frage muß man sich auf jeden Fall stellen angesichts der Art, wie mit Schrifttexten umgegangen wird²¹, und angesichts der Aussage, daß dem christlichen Glauben seit der Zeit des Theodosius »ein politischer und ontologischer Anspruch auf Totalität und Exklusivität angedichtet« worden sei (174). Soll damit der Absolutheitsanspruch des Christentums schlechthin gemeint sein?

10. Einladung zum systemverändernden Ungehorsam

Unter Berufung auf die Theorie von der »non-acceptatio legis« der Frühscholastik (ohne Vorlegen einer Belegstelle aus dieser Zeit) wird dargetan, daß ein Gesetz, wenn es von einer großen Mehrheit verworfen wird, »deshalb faktisch irrelevant« wird. »Daraus geht hervor, daß es, kirchengeschichtlich, auch einen

²¹ Beispiele im vorhergehenden.

Weg gibt, auf dem Christen von unten her, von der Basis aus, eine kirchliche Praxis entwickeln können, die vorläufig in Konkurrenz zu der offiziell geltenden kirchlichen Praxis tritt, die aber in ihrer christlichen Alternative dann doch die herrschende Praxis der Kirche werden kann... «. Aufgrund dessen wird dann die Einführung der »alternativen Amtspraxis« von unten her empfohlen (305–309). Zur Berufung auf früh-scholastische Theologen wäre, neben anderen kritischen Überlegungen und Fragen, vor allem auf die Tatsache hinzuweisen, daß die Genannten dabei allenfalls *Einzelgesetze* innerhalb einer in ihrer Gesamtheit als unantastbar geltenden Ordnung im Auge hatten, und nicht eine totale »Systemveränderung«, wie Sch. und die von ihm gestützten Basisgruppen sie nach dem oben Gesagten befürworteten.

Das Fazit der Untersuchung kann nur lauten: christliche Identität wird in diesem Werk in hohem Maße verzeichnet und kirchliches Amt, wie die katholische Glaubensüberlieferung es immer verstanden hat, bis zur Unkenntlichkeit umgedeutet. Das Amt in der Kirche ist in Wirklichkeit »von oben«: von daher, wo Christus her »gekommen ist«. Gerade dadurch hat es die Kraft in sich, in einem das gegenwärtige, zeitliche Leben zwar einbegreifenden, zugleich jedoch wesentlich darüber hinausragenden Sinn »menschen-befreiend« zu wirken. Wenn es faktisch teilweise in einem »menschen-knechtenden« Sinn mißbraucht wurde und wird, so liegt das nicht an seiner Stiftung durch Christus und seiner Tradierung durch formale und kontrollierbare Sukzession, sondern an der menschlichen Schwachheit seiner Träger. Diesbezügliche Reform braucht darum nicht die Grundverfassung der Kirche, sondern nur die sekundären Strukturen und insbesondere Mentalität und Haltung der Amtsträger und der Kirchenglieder zu betreffen.