

ZUM VERHÄLTNIS VON PNEUMATOLOGIE UND EKKLESIOLOGIE IM ÖKUMENISCHEN RAT

VON WERNER KRUSCHE

In der bisherigen Basis des Ökumenischen Rates — in der allen Mitgliedskirchen gemeinsamen Anerkenntnis des Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland — ist zwar kein Bekenntnis zu Gott dem Heiligen Geist enthalten, und doch hat diese christologische Basis ein erhebliches pneumatologisches Gewicht. Sofern „unsern Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen“ nicht nur in dem Sinne gemeint sein soll: diese Christusprädikationen als ehrwürdige Formeln respektieren, sondern meint: ihn wirklich als Gott und Heiland bekenne n, so ist klar, daß solches Bekenntnis zugleich den Besitz des Geistes voraussetzt und bezeugt; denn „niemand kann Jesus den Herrn heißen“ — und ebendies geschieht ja in der christologischen Basis — „ohne durch den Heiligen Geist“ (1. Kor. 12, 3). Das gläubige Bekenntnis Jesu Christi als Kyrios, das nach Act. 16, 31 und Röm. 10, 9 voll ausreicht, einen Menschen zu retten, ist eine Wirkung des Heiligen Geistes. In der gemeinsamen Anerkenntnis — verstanden als gemeinsames Bekennen — Jesu Christi als Kyrios wird eine pneumatische Realität offenbar, die angesichts der Tatsache, daß es getrennte Kirchen sind, die dieses Bekenntnis aussprechen, eine Fülle bedrängender Fragen aufwirft¹⁾. Sofern nämlich die getrennten Kirchen einander dieses Bekenntnis ablehnen, anerkennt damit ja jede Kirche, daß auch in der anderen Gemeinschaft Gottes Geist am Werke ist. Nach Act. 11, 15–17 ist aber die Feststellung, daß der Heilige Geist in einer Gemeinschaft von Menschen am Werke ist, ausreichender Grund, mit ihnen kirchliche Gemeinschaft aufzunehmen. Außerdem gehören nach Eph. 4, 4 der Eine Geist und der Eine Leib zusammen.

Wir stehen also vor der Frage: Was bedeuten unsere Trennungen angesichts der pneumatischen Realität des gemeinsamen Bekenntnisses Jesu Christi als *κύριος, θεός* und *σωτήρ*?

Es gibt hier nur folgende Alternative:

a) Man anerkennt, daß der Heilige Geist nicht nur in der eigenen Konfessionskirche, sondern auch außerhalb derselben den rettenden Glauben an Jesus als den Kyrios bewirkt. Man anerkennt das souveräne Herrsein des Geistes, der weht, wo er will, und der offenbar nicht nur innerhalb der Grenzen der eigenen Konfessionskirche wehen will. Diese Anerkenntnis könnte folgendes beinhalten: 1. Da der Geist auch bei den anderen am Werke ist, da er aber der Eine Geist in dem Einen Leibe ist, so gehören die anderen mit zu dem Einen Leibe Christi;

wir wären dann nicht vom, sondern im Leibe Christi getrennt, und der Geist hätte unsere Trennungen übersprungen. Das geistgeschenkte gemeinsame Bekenntnis zu Jesus als dem Herrn hätte sie antiquiert; weiter in ihnen zu leben, wäre einfach ein Anachronismus. 2. Da der Geist auch in den anderen kirchlichen Gemeinschaften am Werke ist, diese aber nicht zu dem Einen Leibe gehören können (insofern ihnen bestimmte Strukturelemente fehlen, die man als zum Wesen des Leibes — zum esse der Kirche — gehörig ansehen muß), so muß mit Pneumawirkungen auch außerhalb des Leibes Christi gerechnet werden. Diejenigen Kirchen, die anderen Kirchen das Kirche-Sein (die Identität mit oder die Partizipation an dem Leibe Christi) absprechen und doch nicht umhin können, Wirkungen des Heiligen Geistes, pneumatische Tatbestände bei ihnen anzuerkennen (*μαρτυρία, ὁμολογία, διακονία*), müssen sich dann Rechenschaft darüber geben, was es mit diesen nur pneumatologisch zu erklärenden Fakten auf sich habe und welche Folgerungen sie aus diesen vom Geist geschaffenen Realitäten zu ziehen gedenken. Diese gar nicht zu ignorierenden pneumatischen Tatbestände rufen ja doch danach, theologisch bewältigt und in ihren ekklesiologischen Konsequenzen bedacht zu werden.

b) Man bestreitet, daß die die Basis des Ökumenischen Rates bildende gemeinsame Anerkenntnis des Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland als eine Wirkung des Heiligen Geistes angesehen werden müsse, solange aus dieser Anerkenntnis nicht diejenigen ekklesiologischen Konsequenzen gezogen werden, die mit Bestimmtheit erkennen lassen, daß in der Anerkenntnis des Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland nicht das Bekenntnis zum Menschgewordenen aufgehoben oder zumindest doketisch erweicht ist. Die Gegenüberstellung des pneumagewirkten Bekenntnisses *κύριος Ἰησοῦς* und seiner den Geistbesitz ausschließenden Negation *ἀνάθεμα Ἰησοῦς* in 1. Kor. 12, 3 meint ja in besonderer Weise die Anerkenntnis bzw. Negierung des Inkarnierten als *κύριος*. *Ἀνάθεμα Ἰησοῦς* ist die Formel des gnostischen Doketismus, die Formel der spiritualistischen Vergleichgültigung der Inkarnation (vgl. 1. Joh. 4, 2. 3). Solange das Bekenntnis zum Herrn Jesus Christus als Gott nicht begleitet ist von ekklesiologischen Folgerungen, die den Verdacht einer doketischen Leugnung der Inkarnation ausschließen, ist es jedenfalls zumindest voreilig und unbedacht, in der Tatsache der gemeinsamen Anerkenntnis des Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland eine Äußerung des Heiligen Geistes sehen und daraus irgendwelche Schlüsse für die Ekklesiologie ziehen zu wollen.

Es zeigt sich hier pneumatologisch dasselbe Dilemma, wie es sich christologisch in Evanston zeigte. Das Thema der Sektion I „Unser Einssein in Christus und unsere Uneinigkeit als Kirchen“ wollte ja nicht etwa eine statische Feststellung, sondern eine höchst kritische Fragestellung sein: Entweder sind wir eins in

Christus, dann sind wir es auch in der Kirche (insofern es ein Einssein mit Christus am Wort der kirchlichen Verkündigung vorbei nicht gibt); dann ist unsere Uneinigkeit als Kirchen eine Uneinigkeit in der Kirche. Oder wir sind als Kirchen uneins, dann sind wir auch in Christus nicht eins, und das behauptete Sich-eins-Wissen in Christus ist eine Täuschung. Pneumatologisch heißt dieses Dilemma: Entweder ist unser gemeinsames Bekenntnis zu Jesus als dem Herrn eine Wirkung des Heiligen Geistes; dann sind wir in einem Leibe oder stehen zumindest in Beziehung zu dem Einen Leibe (vgl. a 2). Oder aber wir sind nicht in einem Leibe; dann steht zumindest nicht fest, daß wir alle den Geist haben, und das gemeinsame Bekenntnis ist dann eine ganz fragwürdige Größe.

An dem Grundfaktum des ökumenischen Beisammenseins — eben: dem gemeinsamen Bekennen Jesu Christi als Kyrios — und der damit gegebenen Problematik zeigt sich jedenfalls schon die unauflöslche Zusammengehörigkeit der Ekklesiologie mit der Christologie und Pneumatologie. In Lund 1952 ist denn auch folgendes festgestellt worden: „Bei unserer Arbeit sind wir zu der Überzeugung gelangt, daß es für den Fortgang der ökumenischen Arbeit von entscheidender Bedeutung ist, daß die Lehre von der Kirche in enger Beziehung zur Lehre von Christus wie zur Lehre vom Heiligen Geist behandelt wird.“ Während über den Zusammenhang von Christologie und Ekklesiologie sowohl in Lund als auch in Evanston sehr Beachtliches gesagt worden ist, ist die Aufgabe, die Beziehung zwischen Pneumatologie und Ekklesiologie zu untersuchen, noch kaum in Angriff genommen worden. William Nicholls²⁾ hat wohl nicht zu Unrecht gesagt, daß die Lehre vom Heiligen Geist die am stärksten vernachlässigte aller unserer Hauptlehren ist. Und Leo Zander³⁾ hat erneut darauf aufmerksam gemacht, daß im ökumenischen Denken die Pneumatologie ungebührlich zu kurz komme. Blickt man auf die Literatur, so wird man diesem Urteil weitgehend recht geben müssen⁴⁾.

Die für den Fortgang des ökumenischen Gesprächs wesentlichste Problematik scheint mir in dem ganzen Fragenkomplex nach dem Verhältnis des Pneumatischen zum Institutionellen zu liegen. Das Folgende will und kann nicht mehr sein als der Versuch, einige der sich hier stellenden Fragen aufzuzeigen und die Richtung anzudeuten, in der die Lösung zu suchen sein wird.

I. Geist und Institution

In Amsterdam haben die Kirchen ihren „tiefsten Unterschied“ auf die Formel „katholisch — evangelisch“ gebracht. Man ist sich bereits damals über die Fragwürdigkeit dieser Unterscheidung im klaren gewesen; indessen wird man nicht bestreiten können, daß diese Unterscheidung idealtypisch schon ihren Sinn

hat. Es gibt jedenfalls Kirchen im Ökumenischen Rat, die stärker das kontinuierliche, institutionelle Moment, die horizontale Dimension der Kirche betonen, und andere, die stärker das ereignishafte Moment, die vertikale Dimension der Kirche betonen. Hier: Kirche als göttlich gestiftetes Kontinuum — dort: Kirche als pneumatisches Ereignis je und je und immer wieder; hier: der Heilige Geist als der Kirche ein für allemal gegeben — dort: der Heilige Geist als der souveräne Herr der Kirche; hier: Hierarchie — dort: Pneumatokratie; oder — um es mit einem Bonmot von E. Schweizer zu sagen —: hier „Rom“ — dort: „Sohm“⁵⁾.

Gibt es hier nur die Alternative, entweder das Institutionelle zu verstehen als Verfestigung, Verrechtlichung, als Erstarrung des ursprünglichen pneumatischen Lebens oder das Pneumatische zu verstehen als embryonale Vorform des Institutionellen oder als eine Emanzipationserscheinung?

Hier scheint mir überaus beachtenswert zu sein, was Jean-Louis Leuba in seinen Studien gezeigt hat: daß nämlich beides — das institutionelle und das pneumatische Element — in der Kirche des Alten und des Neuen Bundes von vornherein z u g l e i c h vorhanden und in Z u o r d n u n g zueinander, in lebendiger Einheit vorhanden ist.

Schon im A l t e n B u n d zeigt sich diese polare Einheit: das institutionelle Moment ist da in der davidischen Dynastie in Judäa, das pneumatische Prinzip im charismatisch aufgefaßten Königtum in Israel⁶⁾. Dieser Dualismus von charismatischem und dynastischem Königtum existierte bereits in der Doppelmonarchie Davids. Das Großreich Davids war — wie A. Alt gezeigt hat — nicht eine Verschmelzung von Juda mit den drei Nordstämmen, sondern eine Doppelmonarchie, in der Juda und Israel verbunden sind in Personalunion. David ist dynastischer König in Juda und wird von den Nordstämmen als König im Sinne des alten charismatischen Führertums aufgefaßt. Diese Verbindung des institutionellen und des pneumatischen Prinzips zerbricht nach dem jerebeamischen Schisma; jedes der beiden Königreiche entwickelt sich gemäß dem ihm eigenen Prinzip. Das leitet den Zerfall des Alten Bundes ein.

Und nun zeigt Leuba, wie diese Linie — eben dieses Beieinander eines institutionellen und eines pneumatischen Elementes, das wir im Königtume Davids fanden — sich fortsetzt⁷⁾. Zunächst in J e s u s C h r i s t u s selbst, wie sich in der Doppelheit der Christus-Titulaturen — den „institutionellen“ Titeln („Sohn Davids“; „König der Juden“; „König Israels“; „Sohn Gottes“; „Christus“) und den „spirituellen“ Titeln („Menschensohn“; „Herr“; „Knecht Gottes“) — zeigt. Leuba faßt das Ergebnis seiner Untersuchung der Titulaturen Jesu Christi, bei der er weitgehend auf Lohmeyer „Gottesknecht und Davidssohn“ fußt, folgendermaßen zusammen: „Jesus empfängt den Geist Gottes auf zwei Arten: einerseits

empfängt er ihn herkunftsgemäß, weil er Davidssohn und Gottessohn ist. Das ist der Sinn der Ausgießung des Geistes über ihn bei seiner Taufe. Andererseits empfängt er ihn berufungsgemäß, um Gottesknecht, Menschensohn und Kyrios zu werden.“ „Jesus hat den Geist empfangen, weil er der Nachfolger Davids, des dynastischen Königs von Juda, ist. Aber wie David, der charismatische König von Israel, ist er ‚Knecht‘ und Prophet, weil er immer wieder von neuem den Gottesgeist empfängt.“

Die gleiche Doppelheit von Institutionellem und Pneumatischem zeigt sich ein drittes Mal: im Apostolat. Der Apostolat der Zwölf ist eine von Jesus während seiner irdischen Wirksamkeit geschaffene und nach seiner Auferstehung bestätigte Institution, der Apostolat des Paulus ist ein Charisma, das durch den Auferstandenen an Paulus verliehen wurde. „Weil die Zwölf Apostel sind, haben sie den Heiligen Geist empfangen. Aber weil er den Heiligen Geist empfangen hat, ist Paulus Apostel.“ Beide — die Zwölf und Paulus — sind Organe des Geistes, aber nicht auf dieselbe Weise: bei den Zwölf sieht man keine Unterscheidung zwischen dem Geist selbst und der Person des Apostels, welche im Geist handelt (Act. 5: Petrus belügen = den Heiligen Geist belügen; Act. 15, 28!); Paulus unterstreicht, so stark er nur kann, den Unterschied zwischen seiner Person und dem Wirken des Geistes in ihm (2. Kor. 3, 4—6). — Es ist unerlaubt, eine der beiden Arten des Apostolats vorzuziehen. Daß es sich um eine lebendige Einheit handelt, zeigt sich in der wechselseitigen Anerkennung (Gal. 2, 9: die Zwölf legen Paulus nicht die Hände auf, sondern geben ihm den Handschlag der Gemeinschaft; andererseits anerkennt Paulus den institutionellen Apostolat der Zwölf, 1. Kor. 15, 1).

Und nun stoßen wir auf diese selbe Doppelheit noch ein viertes Mal, diesmal auf ekklesiologischer Ebene: in dem Dualismus der institutionellen und der charismatischen Kirche, wie sie von der Urgemeinde in Jerusalem und den heidenchristlichen (paulinischen) Gemeinden repräsentiert wird. Beide sind von Anfang an da, aber verschiedenen Ursprungs. Die judenchristliche Kirche ist nicht erst zu Pfingsten durch die Geistausgießung auf die Jünger gestiftet worden; denn die Apostel und ihre Umgebung sind ja nicht erst durch das Eingreifen des Heiligen Geistes versammelt worden. Sie waren schon vor Pfingsten gesammelt (Act. 1, 12—15), und diese Versammlung hatte bereits „ekklesiologische Tragweite“. Die judenchristliche Kirche verdankt ihren Ursprung einem Stiftungsakt: die ersten Jünger sind der Grundstein der judenchristlichen Kirche, gelegt von Jesus während seines irdischen Wirkens, bekräftigt durch den Auferstandenen und durch die Sendung des Geistes. Die heidenchristlichen Gemeinden dagegen sind durch das souveräne Wirken des Geistes des Auferstandenen, der die apostolische Botschaft bekräftigte, hervorgerufen worden.

Der Ursprung der Kirche ist also ein doppelter: einerseits Stiftung einer Institution, der später der Geist geschenkt wird; andererseits Wirkungen des Geistes, die später zu einer Institution führen mögen. — Und auch hier ist zu sagen, daß es nicht möglich ist, eine der beiden Formen der Kirche der anderen vorzuziehen. Beide bilden eine lebendige Einheit, wie auch hier die wechselseitige Anerkennung zeigt: die judenchristliche Kirche anerkennt die pneumatische Realität einer ohne ihre Vermittlung entstandenen Gemeinde (Act. 11, 22; Gal. 2, 11 f.); andererseits anerkennt die heidenchristliche Gemeinde die judenchristliche: durch die Kollekte für Jerusalem zeigen die heidenchristlichen Gemeinden, daß sie trotz des unmittelbar in ihrer Mitte geschehenen Wirkens des Geistes jene als erste Inhaber der geistlichen Güter betrachten.

Man kann gegenüber dem hier vorgeführten Befund natürlich einwenden, hier werde die Vielfalt des geschichtlichen Lebens in ein — noch dazu modernes — Schema gepreßt. Ernst Käsemann hat denn auch in der Rezension von Leubas Buch erklärt, Historiker vermöchten wohl nur selten zu entdecken, „daß die ihnen erkennbare Geschichte einem Produkt französischer Gartenarchitektonik ähne“, und mancher Theologe werde zweifeln, „wenn er sich Gott entsprechend als Mathematiker an seinem Heilswerk tätig vorstellen soll“⁸⁾. Es mag und wird wohl so sein, daß die geschichtliche Wirklichkeit ein sehr viel komplexeres Bild geboten hat, daß also der Typ des Institutionellen in der judenchristlichen Kirche so rein denn doch nicht anzutreffen gewesen ist — zu denken wäre etwa an die palästinensische Prophetie (Act. 21, 10 f.) — und daß es auch den Typ des Pneumatischen nicht in der Reinheit gegeben hat, wie ihn Leuba in den paulinischen Gemeinden verwirklicht sieht — es finden sich z. B. bei Paulus Spuren „heiligen Rechtes“ —, so hat Leuba dennoch m. E. etwas Richtiges und Wichtiges an den Tag gebracht: die Einheit der Kirche ist von Anfang an eine polare, doppel­förmige⁹⁾; die Kirche existiert von Anfang an in institutioneller und charismatischer Form. Jede Auffassung von der Kirche als einer uniformen — dergestalt, daß man die institutionelle Form als Degenerationserscheinung der ursprünglich charismatischen Kirche erklärt oder umgekehrt die charismatische Kirche als embryonale Vorform der institutionellen auffaßt — tut dem biblischen Befund Gewalt an. Am Anfang ist weder die uniforme Kirche noch das Schisma, sondern die lebendige Einheit der Kirche in ihrer institutionellen und charismatischen Form. Diese beiden Formen sind pneumatologisch unterschieden: die institutionelle Kirche ist eine Stiftung Jesu Christi selber; sie ist nicht pneumatischen Ursprungs. Nachdem sie gestiftet ist, wird ihr der Geist gegeben, anvertraut. Er wird zwar nicht der Institution immanent, aber er weht und wird weitergegeben innerhalb der Kanäle der Institution. Die charismatische Kirche ist durch den Geist des Auferstandenen geschaffen. Sie entsteht und ist, wo und wann immer der Heilige

Geist in seiner souveränen Freiheit das apostolische Wort bekräftigt. Aber beide gehören zusammen, sind nicht zwei Kirchen, sondern zwei Strukturen der Einen Kirche. Da, wo sich das Institutionelle oder das pneumatische Element verselbständigt und gegen das andere isoliert, wiederholt sich das jerobeamische Schisma.

Versuchen wir, von diesem biblischen Befund her die Lage im Ökumenischen Rat der Kirchen ins Auge zu fassen, so wird zunächst einmal eine wechselseitige Befragung der ökumenischen „Rechten“ und der ökumenischen „Linken“ notwendig werden: Diejenigen Kirchen des Ökumenischen Rates, deren Kirchenbegriff stark vom Institutionellen her geprägt ist, werden sich fragen und fragen lassen müssen, ob sie Pneumawirkungen außerhalb der Institution für möglich halten und wie sie sich zu realen pneumatischen Tatbeständen außerhalb der Institution zu stellen gedenken, konkret gefragt: ob sie die Tatsache, daß — etwa bei den Kongregationalisten — Menschen zum Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Christus kommen, daß sie in ernster Christus-Nachfolge stehen, Werke der tätigen Liebe tun, um Christi willen Leiden auf sich nehmen, das Evangelium ausbreiten, ob sie diese pneumagewirkten Lebensäußerungen in anderen christlichen Gemeinschaften als Täuschungen oder lediglich als Sonderfälle, aus denen man keine Regel machen dürfe, erklären wollen oder wie sonst. Da der Geist unmöglich häretische Predigt „begleitet“ und fruchtbar macht, muß doch wohl, wo solche Wirkungen des Geistes sich zeigen, das Evangelium recht gepredigt worden sein (vgl. Matth. 7, 16; Gal. 5, 22). — Und die kirchlichen Gemeinschaften, deren Kirchenbegriff stark vom Pneumatischen her geprägt ist, werden sich die Frage stellen oder stellen lassen müssen, ob sie meinen, daß derartige pneumatische Lebensäußerungen, wenn sie etwa in den orthodoxen oder anglikanischen Kirchen geschehen, nur Zeichen dafür seien, daß Gottes Geist gelegentlich eben auch einmal in institutionellen Kirchen wehe, da ja eben die Freiheit zu wehen, wo er wolle, charakteristisch für ihn sei.

Wird der vom Neuen Testament her gebotene Weg nicht die Anerkenntnis der Doppelförmigkeit der Einen Kirche sein müssen, das Verständnis ihrer Einheit als einer komplementären (und damit die Absage an den römischen Begriff der Einheit, in dem Einheit als Einheitlichkeit verstanden ist)? Praktisch ließe das nicht etwa einfach auf eine wechselseitige Anerkennung der vom institutionellen und der vom pneumatischen Prinzip geprägten Kirchen und also auf die Rechtfertigung des status quo hinaus. Die Anerkenntnis der Doppelstruktur der Einen Kirche beinhaltet ja, daß die Verselbständigung des einen Prinzips, seine Isolierung gegen das andere, ja, bereits die Abwertung des anderen, gegen das Wesen der Kirche verstößt.

Wir bekommen das Problem noch schärfer zu Gesicht, wenn wir in einem zweiten Punkt ein Teilproblem des eben Erörterten ins Auge fassen: die Frage nach dem Verhältnis von charismatischem und institutionellem Dienst.

II. *Charismatischer und institutioneller Dienst*

Wie immer es mit den mannigfaltigen Problemen stehen mag, die aufgeworfen werden durch die Ordnung der Kirche im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter, durch die Abgrenzung der verschiedenen Dienste und durch die Bestimmung der Begriffe, durch die sie bezeichnet werden — offenkundig stellen sich diese Dienste im Neuen Testament unter zwei verschiedenen Aspekten dar: institutioneller Dienst und charismatischer Dienst, und dieser Unterschied entspricht i. allg. dem zwischen judenchristlicher und heidenchristlicher Kirche.

H. v. Campenhausen hat den Tatbestand so zusammengefaßt¹⁰⁾: „Es läßt sich nicht leugnen, daß der Apostel Paulus für seine Gemeinden einen Kirchenbegriff entwickelt, in dem es überhaupt kein wirkliches ‚Amt‘ gibt, abgesehen von dem quasi-Amt seines eigenen Apostolats, dessen rechtliche Geltung er zudem noch so weit wie irgend möglich zurückdrängt. Man braucht darin keine bewußte Polemik zu sehen; aber es ist doch klar, daß die ausschließliche Betonung der Herrschaft des Geistes, die damit gegebene ‚Freiheit‘ aller, die Forderung gegenseitiger Unterordnung der Geistesträger und die schroffe Ablehnung aller ‚menschlichen‘ . . . Autoritäten mit dem Innersten der paulinischen Theologie auf das engste zusammenhängt . . . Paulus duldet kein Bewußtsein amtlicher Autorität. Auch die regelmäßigen Funktionen und Dienste innerhalb der Gemeinde erscheinen als Wirkung von ‚Gaben‘, nicht von Ämtern und Rechten und werden nur als solche von der Gemeinde in freier Zustimmung ‚erkannt‘ und anerkannt. — Neben dem paulinischen entwickelt sich gleichzeitig der entgegengesetzte, von Haus aus judenchristliche Typ der presbyterial geleiteten Gemeinde. Hier haben die ‚Ältesten‘ von Anfang an . . . amtliche, d. h. in ihrer Stellung begründete Autorität . . . Nichtsdestoweniger ist das Amt seiner Bestimmung nach geistlich gedacht. Denn es führt die christliche Gemeinde, welche geistlich ist, und ist darum nach Ziel, Ursprung und Weise seines Handelns selbst nur geistlich zu führen.“

Es ist wichtig festzuhalten, daß beide Gestalten des Dienstes — institutioneller und charismatischer — von vornherein gleichzeitig in der Kirche da sind, so daß also der institutionelle Dienst nicht nur als eine aus den geschichtlichen Umständen (der Gefährdung der Kirche durch den Enthusiasmus der Gnosis) zwar notwendig gewordene und insofern auch berechtigzte, zufolge seiner theologischen Begründung jedoch sehr fragwürdige Erscheinung angesehen werden kann¹¹⁾.

Der Apostel Paulus versteht die Kirche als eine Gemeinschaft mannigfacher charismatischer Dienste. Jeder Getaufte empfängt den Heiligen Geist, und zwar in einer bestimmten Individuation und Konkretion: dem Charisma. Das Charisma macht den Getauften zu je diesem Christen, der mit dieser konkreten Gabe etwas für das Leben der Gemeinde schlechterdings Unentbehrliches bekommen hat, bei dessen Nichtbetätigung die Gemeinde Schaden nimmt. Die Kirche ist als Leib Christi ein lebendiger Organismus solcher wechselseitig aneinander tätig werdender mannigfaltiger Gaben. Das konkrete Charisma wird jedem Glaubenden aus der Freiheit des Geistes zuteil, es darf und soll erbeten, aber es kann nicht erworben und vor allem: es kann durch nichts ersetzt werden. Mit dem Charisma ist für den Träger desselben der Auftrag und die Verantwortung gegeben, es zu betätigen, und für die Gemeinde die Pflicht, ihm Raum zu geben, es nicht zu unterdrücken. Es müssen zwar nicht alle Charismatiker jederzeit in Aktion treten (1. Kor. 14, 26 ff.), aber es kann sich keiner grundsätzlich selbst davon dispensieren oder von anderen dispensieren lassen, seine Gabe zu betätigen, wenn er nicht aufhören will, ein Christ und also ein lebendiges Glied am Leibe Christi zu sein. Der Charismatiker bedarf keiner besonderen Beauftragung oder Gestattung zum Tätigwerden, die Gabe als solche schließt Beauftragung und Gestattung ein. Es gibt kein Privileg eines Einzelnen — „auch nicht das Privileg offizieller Verkündigung nur durch jeweils einen einzigen Beauftragten“ — (1. Kor. 14, 30); auch nicht das Privileg zu taufen oder das Abendmahl auszuteilen¹²⁾ —; auch gibt es keine Abgrenzung von Kompetenzen und keine formale, durch Würdetitel bezeichnete Autorität. Nicht einmal der Dienst der Leitung und des Vorstehens beruht auf äußerer Beauftragung, sondern gehört zu den aus der Freiheit des Geistes in der Gemeinde aufbrechenden Gaben. Gleichwohl herrscht kein charismatisches Chaos. Gegenüber der Gefahr selbstherrlichen Mißbrauchs der Charismen wird die Agape als kritische Instanz aufgerichtet. Außerdem sind die Geistesgaben der Beurteilung und Prüfung durch die Gesamtgemeinde unterworfen, die ihnen nach dem Maß ihres Nutzens für die Auferbauung der Gemeinde Raum gibt oder auch begrenzt (Glossolalie!) und falsche Geister ausschließt. Der Gefahr eines charismatischen Wirrwarrs ist vor allem aber insofern gewehrt, als der Geist nicht jene fluktuierende Größe ist, als die ihn Sohm sich vorgestellt haben muß — „heute vielleicht in dir mächtig, morgen in einem anderen“¹³⁾ —, sondern sich in Gaben schenkt, die dem Beschenkten verbleiben, weswegen in den Charismen Tafeln die Geistesgaben nicht nur in Wirk-, sondern auch in personalen Bezeichnungen vorkommen¹⁴⁾. Dieses Moment der Stetigkeit und des Dauerns der Geistesgaben macht es dann möglich, daß bestimmte „begabte“ und bewährte Gemeindeglieder nicht mehr nur nach ihrer Gabe, sondern auch nach der Tätigkeit bezeichnet werden, die sie ausüben, und nach der Stellung, die ihnen in der Gemeinde dadurch zuteil wird¹⁵⁾. Die Stetigkeit der Charismen äußert sich in entsprechenden

stetigen Diensten in der Gemeinde. Im faktischen Vollzug ihres Dienstes dürften sich diese eine Dauerfunktion in der Gemeinde ausübenden Charismatiker kaum wesentlich von denen unterschieden haben, die ihr Amt durch Berufung übertragen bekommen haben. Nur eben — und das ist in unserem Zusammenhang das Entscheidende —: b e g r ü n d e t ist ihr Dienst nicht in einer konkreten Berufung oder Beauftragung oder irgendeiner rechtlichen Regelung, sondern allein in der Gabe selbst und als solcher, die den Auftrag zum Tätigwerden und damit auch den Anspruch auf Anerkennung einschließt. Der durch sein Charisma „Beauftragte“ wird nicht von der Gemeinde berufen oder e r n a n n t, sondern er wird von i h r e r k a n n t u n d a n e r k a n n t.

Neben dem charismatischen, sich mit Notwendigkeit aus der frei geschenkten Gabe ergebenden Dienst gibt es in der Urkirche den institutionellen Dienst, der nicht in einem vorhandenen Charisma, sondern in einer besonderen Sendung und Beauftragung von seiten der Kirche begründet ist. Hier legt nicht die Gabe den Umfang und Inhalt des Auftrages fest, sondern hier wird einer für eine inhaltlich schon umrissene Aufgabe von der Kirche beauftragt (Act. 6, 3; 2. Tim. 2, 2). Freilich ist auch bei dieser durch Menschen geschehenden Beauftragung und Sendung der Heilige Geist der eigentlich Handelnde: er zeigt der Gemeinde, wen er gesandt haben will (Act. 13, 2; 1. Tim. 1, 18), und er bevollmächtigt den zu Sendenden: entweder so, daß er ihm eine konkrete Gabe gibt, die nun durch die besondere kirchliche Sendung nur noch in Dienst genommen zu werden braucht — so Act. 6, 3 — (die Kirche fährt lediglich Gottes Hand nach), oder so, daß er ihm auf das Gebet der Gemeinde hin durch das wirksame Sendungswort die für den konkreten Dienst erforderliche Gabe erst mitteilt — so 2. Tim. 1, 6 — (durch die segnende Hand der Kirche segnet Gottes Hand). Aber eben — und das ist es, worauf es hier ankommt —: der institutionelle Dienst ist nicht im Charisma b e g r ü n d e t; auch da, wo es sich nur um die Indienstnahme eines bereits vorhandenen Charismas handelt, ist begründend die von der Kirche ausgesprochene Beauftragung und Sendung.

Edmund Schlink hat in seinem gewichtigen Aufsatz über die apostolische Sukzession¹⁶⁾ in vorbildlicher Klarheit die Gemeinsamkeit und innerhalb der Gemeinsamkeit die Unterschiede dieser beiden urchristlichen Konzeptionen herausgearbeitet und für die dogmatische Lehre vom Amt vor der Bevorzugung e i n e r der beiden nebeneinander und miteinander in der Urkirche lebendig gewesenen Konzeptionen gewarnt¹⁷⁾. „Die Dogmatik ist . . . vor die Aufgabe gestellt, die verschiedenen Möglichkeiten in dogmatischer Verarbeitung ernst zu nehmen und ihnen Raum zu lassen. Eine einseitige Verallgemeinerung oder eine ungeschickte Harmonisierung bringt hingegen immer die Gefahr der Unterdrückung geistlichen

Lebens und somit die Gefahr kirchlicher Spaltung mit sich.“ „Die dogmatische Lehre vom Amt darf keine Möglichkeit des Wachstums der Kirche ausschließen, die in der urchristlichen Gemeinde missionarische Wirklichkeit gewesen ist.“

Richtet man nun wiederum den Blick auf die ökumenische Situation, so ist gar nicht zu übersehen, daß die Gefahr einseitiger Verallgemeinerung rechts wie links groß ist.

Die „Amtskirchen“ werden sich fragen und fragen lassen müssen, inwieweit bei ihnen praktisch noch Raum ist für das freie Wirken des Geistes, für die freie Betätigung der Charismen, inwieweit sie damit Ernst machen, daß jeder getaufte und glaubende Christ ein „Geistlicher“ ist, der eine für das Leben der Kirche unentbehrliche Gabe empfangen hat, bei deren Nichtbetätigung das Leben der Kirche ärmer wird. Sind die Geistesgaben nicht vom Amt aufgesogen, im Amt kumuliert? Gibt es irgendeine Geistesgabe, die nur in den Kanälen der Institution — nur in der Sukzessionslinie — zuteil werden kann, wie es Kliefoth behauptet hat („die Ordination teilt besondere Gaben mit, die auf keine andere Weise zu erlangen sind“) und nicht auch unmittelbar? Weiß man noch etwas davon, daß das Amt des ihm selber geschehenden Dienstes der Charismen bedarf, daß es nicht autark ist? — Und inwieweit ist damit Ernst gemacht, daß nicht nur der Dienst der frei aufgebrochenen Charismen, sondern auch der Dienst der im Amt Handelnden dem *διακρίνειν* der Gemeinde ausgesetzt ist? Das „Lehre urteilen“ ist doch nicht etwa ein Privileg des Amtes, sondern Recht und Pflicht der mit dem Geist beschenkten Gemeinde (Kol. 2, 8), die verantwortlich gemacht wird, wenn sie falsche Lehre duldet (Act. 2, 14. 20; 2. Kor. 11, 4; Gal. 1, 6 f.), ja, die nicht einmal das Wort des Apostels unkritisch übernehmen soll (1. Kor. 10, 15; *κρίνατε ὑμεῖς ὃ φημι*).

Es ist einfach eine Tatsache, daß die kirchliche Entwicklung schon im zweiten Jahrhundert „überall zu . . . einem immer betonteren Übergewicht des amtlichen Elements und seiner einseitigen Autorität“ führt, „vor der das geistliche Leben der Gemeinde mehr und mehr zusammenschrumpft und an grundsätzlicher Beachtung verliert“, eine Entwicklung, die „eine verhängnisvolle Verschiebung im geistlichen Gesamtverständnis der Kirche“ bedeutet¹⁸). Es ist nun höchst beachtlich und von den Kirchen der ökumenischen „Rechten“ als ein beglückendes und heilsam beunruhigendes Zeichen anzusehen, daß in der römischen Kirche, der „Amtskirche“ par excellence, Stimmen gegen diesen tiefen Schaden laut werden, wie sie auf der ökumenischen „Rechten“ nicht eben häufig zu hören sind. Vielleicht ist es nicht ganz überflüssig, einmal einige Sätze Karl Rahners hier zu zitieren¹⁹), der, nachdem er vom „Charisma des Amtes“ gehandelt hat, über die „nicht-

institutionellen Charismen“ schreibt: Es wäre eine totalitäre Auffassung von der Kirche, „wenn man annähme, . . . alle Leitung des Heiligen Geistes setze immer . . . bei den Ämtern der Kirche an, Gott leite seine Kirche nur durch das Amt . . .“ Aber ebendiese Auffassung sei falsch; „denn es gibt Charisma, d. i. Impuls und Leitung des Geistes Gottes für die Kirche auch neben und außerhalb des Amtes . . . Es gibt Charismatiker auch außerhalb des Amtes der Kirche. Sie sind nicht bloße Befehlsempfänger des Amtes, sondern können die sein, durch die Christus seine Kirche ‚unmittelbar‘ leitet. Es gibt in der Kirche nicht nur Regungen, die von der amtlich höheren Instanz veranlaßt sein müßten, um legitim zu sein. Das Amt darf nicht . . . darüber unwillig sein, wenn sich ein Leben des Geistes regt, bevor es in den Ministerien der Kirche geplant worden ist.“ Nicht nur müsse das Amt vor dem Charisma, sondern „das Charisma muß auch vor dem Amt geschützt werden, es muß auch dafür gesorgt sein, daß die bürokratische Routine . . . die traditionelle Verholzung, das hochmütig-ängstliche Sich-Sperren vor neuen Aufgaben . . . den Geist nicht auslöschen.“ Und darum macht Rahner „Mut zu neuen Charismen“, die bei ihrem Aufbruch gefördert werden müßten, damit sie nicht „in Unverständnis und Geistesträgheit, wenn nicht gar in Böswilligkeit und Haß ihrer (auch kirchlichen) Umwelt ersticken.“ — Müssen sich die „Amtskirchen“ nicht auch fragen, ob das Verkümmernlassen der Charismen — und jedes nicht betätigte Charisma ist zum Verkümmern verurteilt — mit schuld ist an dem geringen Missionswillen, der in ihnen herrscht²⁰)? Denn die Charismen sind ja nicht nur gegeben zur Auferbauung der Kirche, sondern für den Dienst der Kirche an der Welt, nämlich für den sich des Elends der Welt in allen seinen Gestalten erbarmenden Angriff des Evangeliums.

Die Befragung der „Amtskirchen“ ist für mich bedrängender, weil ich selbst einer solchen angehöre. Das bedeutet aber nicht, daß an die kirchlichen Gemeinschaften, die nur ein aus dem Charisma abgeleitetes und in ihm begründetes „Amt“ anerkennen wollen, keine Fragen zu stellen wären. Man wird ihnen nicht einfach die im Verlauf der Kirchengeschichte immer wieder zutage getretenen Entartungserscheinungen pneumatischer Gruppen (Gnostiker, Montanisten, Schwärmer der Reformationszeit) vorhalten dürfen als Beweis dafür, daß sie für die Gefahr der Irrlehre besonders anfällig sind; denn auch das Amt hat nicht die Garantie, nicht zu entarten, wie ebenfalls die Kirchengeschichte zur Genüge gezeigt hat. Aber wird in den kirchlichen Gemeinschaften, in denen ein charismatisch begründeter „Amts“-begriff vertreten wird, nicht einfach dies übersehen, daß der institutionelle Dienst, das auf besonderer Beauftragung und Sendung beruhende Amt, für die Kirche in dem Maße sachlich notwendiger wurde, als der zeitliche Abstand von der Verkündigung der Apostel wuchs? Die Kirche bedarf in der sich dehnenden Zeit um der Reinheit und Kontinuität der apostolischen

Botschaft willen, in der sie gründet, des in besonderer Sendung begründeten Amtes; sie bedarf der Menschen, denen die Glaubenden auf Grund der jenen zuteil gewordenen Sendung in der bestimmten Erwartung begegnen dürfen: dieser Bruder ist ein durch Gottes Geist zur Weitergabe der apostolischen Botschaft Bevollmächtigter.

Der vom Neuen Testament gewiesene Weg wird wiederum der der Anerkennung beider Strukturen der Kirche und damit der lebendigen Einheit von institutionellem und charismatischem Dienst sein. Das bedeutet, daß der auf besonderer Beauftragung begründete Dienst des Amtes inmitten des Tätigwerdens der mannigfaltigen der Kirche gegebenen Charismen geschieht und daß die Möglichkeit der Gemeindeleitung durch frei aufbrechende Charismen — namentlich in der missionarischen Situation — grundsätzlich offenbleibt. Es ist eben doch beachtlich, daß das Neue Testament nicht einmal die Randexistenz von rein pneumatischen Gemeinden, die von einem Amt nichts wissen und nichts wissen wollen — wie sie in den Johannesbriefen vorausgesetzt sind (1. Joh. 2, 20. 27; 3. Joh. 9 f.)²¹⁾ —, als die kirchliche Einheit zerreißen ansieht.

Die Einheit von institutionellem und charismatischem Dienst ist nicht durch Reglementierung zu gewährleisten. Es ist schon so, wie Karl Rahner es sagt: „Die Harmonie zwischen beiden ‚Strukturen‘ der Kirche, der institutionellen und der charismatischen, ist auf die Dauer nur garantiert durch den einen Herrn beider Strukturen“¹⁹⁾.

A n m e r k u n g e n

¹⁾ Die Bedrängnis wird nicht geringer, wenn die vorgeschlagene Neuformulierung der Basis angenommen werden sollte; denn in ihr wird Gott „Vater“ genannt; und das Bekenntnis bzw. die Anrufung Gottes als Vater setzt wiederum den Heiligen Geist voraus (Röm. 8, 15; Gal. 4, 6).

²⁾ W. Nicholls, *Ecumenism and Catholicity*. London 1952.

³⁾ L. Zander, *Einheit ohne Vereinigung. Ökumenische Betrachtungen eines russischen Orthodoxen*. Stuttgart 1959: „Die Probleme der Pneumatologie nehmen hier neben denen der Christologie nur einen ganz unbedeutenden Platz ein.“

⁴⁾ Ich übersehe allerdings von hier aus bei weitem nicht die neuere Literatur. Sehr wichtig ist das Buch von John Gordon Davies, *Der Heilige Geist, die Kirche und die Sakramente*. Stuttgart 1958. Weniger bedeutend: René Pache, *The Person and the Work of the Holy Spirit*. London 1956; George S. Hendry, *The Holy Spirit in the Christian Theologie*. Philadelphia 1955. — Zur Geistlehre der Reformatoren: R. Prenter, *Spiritus Creator*. Studien zu Luthers Theologie. München 1954; W. Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*. Göttingen und Berlin 1957.

⁵⁾ E. Schweizer, *Die neutestamentliche Gemeindeordnung* (Ev. Theologie 1947, S. 358).

⁶⁾ J.-L. Leuba, *Le dualisme Israël — Juda* (Verbum Caro 1947, S. 172 ff.).

⁷⁾ J.-L. Leuba, *Institution und Ereignis. Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden Arten von Gottes Wirken nach dem Neuen Testament*. Theologie der Ökumene Band 3. Göttingen 1957. — Ich referiere im folgenden aus diesem Buch ohne Stellenverweisungen.

⁸⁾ Verkündigung und Forschung. Theologischer Jahresbericht 1956/57. München 1959, S. 163 ff. — Vgl. auch: J.-L. Leuba, *L'institution et l'événement, défense et illustration* (Verbum Caro 1951, S. 105 ff.).

⁹⁾ E. Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*. Zürich 1959, S. 148 ff., sieht die Kirche auch in dieser doppelten Sicht, die für ihn aber weniger christologisch als eschatologisch begründet ist: die Gemeinde ist einerseits als Fortsetzung Israels gesehen; sie existiert in Kontinuität mit der Ordnung Israels (Lukas, Pastoralbriefe); andererseits ist die Gemeinde die eschatologisch neue, der Zeit und Geschichte entnommene Schar; sie existiert unter der freien Leitung des Geistes (Johannes). In der Mitte etwa Paulus. Droht dort die Gefahr des ekklesiologischen „Ebionitismus“, so hier die des ekklesiologischen „Doketismus“.

¹⁰⁾ H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*. Tübingen 1953, S. 326 f.

¹¹⁾ So beurteilt E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen I*. Band. Göttingen 1960, in seinem wichtigen Aufsatz „Amt und Gemeinde im NT“ die Entwicklung, besonders S. 127 ff.

¹²⁾ E. Schweizer, a. a. O. S. 170.

¹³⁾ R. Sohm, *Kirchenrecht II*. Leipzig 1923, S. 132.

¹⁴⁾ Vgl. E. Schlink, *Die apostolische Sukzession (Kerygma und Dogma 1961)* S. 82: „Aus den personalen Bezeichnungen ist zu entnehmen, daß die Geistesgaben, wenngleich aus der Freiheit des Geistes gegeben, nicht willkürlich kommen und gehen und auch nicht willkürlich von einem Menschen auf den andern überspringen. Vielmehr ist eine gewisse Stetigkeit derselben konkreten Geistesgabe vorausgesetzt, so daß die personale Bezeichnung möglich ist.“ Vgl. auch S. 91, Abschnitt e).

¹⁵⁾ H. v. Campenhausen, a. a. O. S. 73: „Daß diese Dienste ihre Träger schnell wechseln, ist nicht wahrscheinlich und auch nirgends gesagt; für gewöhnlich werden die ‚begabten‘ Vertrauenspersonen ihren Dienst also für dauernd oder doch für längere Zeit übernommen haben.“

¹⁶⁾ E. Schlink, a. a. O. S. 90 ff.

¹⁷⁾ In die Richtung einseitiger Verallgemeinerung der charismatischen Konzeption geht R. Böhren, *Die Leitung der Gemeinde (Kirche in der Zeit, Jg. XVI 1961, S. 39 ff.)*.

¹⁸⁾ H. v. Campenhausen, a. a. O. S. 328.

¹⁹⁾ K. Rahner, *Das Dynamische in der Kirche*. 1958 (Seitenangabe nicht mehr möglich).

²⁰⁾ In der Klassifizierung der Kirchen nach dem Gesichtspunkt der missionarischen Treue rangieren von den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates die „Amtskirchen“ an letzter Stelle, wie Stephen Neill gezeigt hat („Integration: Problem, Hoffnung und Erfüllung“ in: *Ökumenische Rundschau* 1/1961, S. 9 f.).

²¹⁾ E. Schweizer, a. a. O. S. 114 f., 153.