

Zugang zu ihm haben muß, von ihm durch keine Gewalt, auch nicht die mütterliche Gewalt der Kirche, getrennt. Sein Wort frei und jeden Hörenden unmittelbar vor sein Angesicht zu lassen, müßte dann die oberste Sorge und die unüberschreitbare Grenze aller kirchlichen Vollmacht und die Frucht christlicher Gemeinschaft sein. Folgt daraus nicht drittens, daß alle Tradition und jedes Amt der Kirche nur so lange und insofern Autorität besitzen, als sie uns Christi Stimme an uns vernehmen lassen, also Diener an der promissio des Evangeliums und der neutestamentlich genannten Gnadenmittel bleiben? — Nun erhebt sich natürlich sofort viertens die Frage, von wo aus das Evangelium interpretiert und die Predigt legitimiert werden sollen. Kann man das anders als erneut christologisch beantworten, nämlich so, daß man mit dem Täufer auf den zum Kreuze Schreitenden weist? Denn allein der ist das Ende unserer Willkür und die Quelle aller Gnade, der Richter der Frommen und das Heil der Gottlosen. — Damit ist dann fünftens auch das Wesen der Gemeinde Jesu zutiefst bestimmt: Kann sie etwas wie ein religiöser Verband unter anderen sein, meßbar an Kategorien der Frömmigkeit und Moral, des Kultes und der Organisation, der tiefen Spekulationen und des weiten Einflußbereiches? Zweifellos ist das ihr Schein und häufig genug ihr und ihrer Glieder Selbstverständnis. Was hat das aber mit dem Jesus zu tun, der sich Zöllnern und Sündern gesellte und für die Gottlosen starb? Ist seine Nachfolge nicht das einzige Kriterium, auf das es ankommt? Das würde sie frei machen, sich aus allen irdischen Lagern zu lösen, und sie zugleich in jeden Winkel der Erde senden, um nämlich Gottes Solidarität mit seinen Geschöpfen zu erweisen. In der Nachfolge des Gekreuzigten hätte sie Teil an Christi Herrlichkeit. In Summa: Jede Ekklesiologie selbst im Neuen Testament taugt genau so viel oder wenig, wie sie die königliche Freiheit und Herrschaft Jesu Christi anzuzeigen vermag, der nach Eph. 2 selbst und allein die Einheit seiner Kirche ist.

EINHEIT UND VERSCHIEDENHEIT IN DER NEUTESTAMENTLICHEN EKKLESIOLOGIE

VON RAYMOND E. BROWN, S. S.

Es ist für mich eine Freude und ein besonderes Vorrecht, zu Ihnen auf der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung sprechen zu dürfen. Ich freue mich, daß ich als römischer Katholik hier auf diesem Podium stehe; denn das ist ein Beweis für die viel engeren ökumenischen Kontakte, zu denen es während des Pontifikats unseres geliebten verstorbenen Papstes Johannes XXIII.

gekommen ist. Ich betrachte es aber auch als ein Vorrecht, daß ich als Vertreter der modernen kritischen Bibelexegese eingeladen worden bin, zu Ihnen über die Kirche im Neuen Testament zu sprechen. Die Bibelexegese tritt jetzt nach ihrer gefährlichen Reise zwischen der Szylla der Orthodoxie und der Charybdis des Liberalismus (oder des Modernismus in römisch-katholischen Kreisen) wieder stärker in den Vordergrund; und, wie ich meine, hat gerade auch die neue kritische Bibelexegese heute einen großen Beitrag zur ökumenischen Bewegung zu leisten. Vielleicht scheint eine solche kritische Untersuchung der Bibel für eine Versammlung wie diese, die doch an der Einheit interessiert ist, ein Hindernis darzustellen: Das Auseinandergehen kritischer Auffassungen könnte vor allem im Vergleich zu der monolithischen Einfachheit einer fundamentalistischen Bibelauslegung den Anschein erwecken, als arbeite sie nur auf eine stärkere Uneinigkeit hin. Echte kritische Bibelexegese verlangt jedoch eine demütige Unterwerfung unter den Befund und eine Bereitschaft, die Wahrheit anzunehmen, unabhängig davon, wo man sie findet. Auf lange Sicht tut diese demütige und der Wahrheit ergebene Haltung der ökumenischen Bewegung einen größeren Dienst als die versteckte Voraussetzung einer allzu wörtlichen und unkritischen Auffassung der Bibel.

Daß es unter den Kritikern in der Auslegung der neutestamentlichen Ekklesiologie unterschiedliche Auffassungen gibt, geht ganz klar hervor aus einem Vergleich der beiden jüngst erschienenen Werke zu diesem Thema von E. Schweizer und R. Schnackenburg. Ebenso gibt es Unterschiede zwischen Professor Käsemanns Auffassung und meiner eigenen. Bevor ich zu meinen Bemerkungen über die Einheit und Verschiedenheit in der neutestamentlichen Ekklesiologie komme, möchte ich noch auf drei Bereiche der neutestamentlichen Kritik hinweisen, die von den Bibelexegeten eifrig erörtert werden und die für die Ekklesiologie außerordentlich wichtig sind.

1. *Die Evangelien als Zeugnis von Jesu eigener Einstellung zur Kirche, zur Kirchenordnung, zu den Sakramenten usw.*

Wenn wir davon ausgehen, daß die wesentlichen Strukturelemente des Evangeliums „kerygma“ und „didache“ der urchristlichen Prediger und Lehrer sind, dann stehen wir vor der kritischen Frage, wie wir Jesu eigene Einstellung von der der späteren Kirche zu unterscheiden haben. Anscheinend rückt die neuere Exegese, z. B. die nach-bultmannianische Exegese in Deutschland, von der übermäßig skeptischen Haltung ab, daß wir nicht über das Kerygma hinaus bis zu Jesus vordringen können. Trotzdem bleibt noch eine scharfe Kluft zwischen den Kritikern hinsichtlich vieler in den Evangelien Jesus zugeschriebenen ekklesiologischen und sakramentalen Aussagen, z. B. die Abschnitte bei Matthäus (16, 18; 18, 17), in denen von „Kirche“ die Rede ist. Einige schreiben diese Aus-

sagen der palästinensischen Gemeinde zu; andere sind der Ansicht, daß es Beweise gibt, auf Grund derer solche Logien als echte Aussagen Jesu bewertet werden können, erkennen aber, daß die Einsicht des Evangelisten hinsichtlich der theologischen Bedeutung dieser Logien viel umfassender ist als das Verständnis, das man bei denen voraussetzen kann, an die sie ursprünglich gerichtet waren. Wenn man nach der in solchen Aussagen enthaltenen Ekklesiologie suchen will, müßte man daher eine ganze Reihe von Fragen stellen: Was bedeuteten die Aussagen, als sie von Jesus von Nazareth gemacht wurden? Was bedeuteten sie im frühesten Stadium der apostolischen Verkündigung? Was bedeuteten sie für die Gemeinden, die sie bewahrten? Was bedeuteten sie für den Evangelisten, der sie in der Reihenfolge niederschrieb, in der wir sie heute vorfinden? Bei einem solchen Vorgehen würde man sowohl dem theologischen Wesen der Evangelien als auch den Stadien ihrer Zusammensetzung gerecht, ohne damit unnötig ihren Wert als Zeugen von Jesus von Nazareth zu untergraben.

Insbesondere ist die Bewertung des vierten Evangeliums und seiner sakramentalen Ausrichtung eine sehr umstrittene Frage. Nach Professor Bultmann war das ursprüngliche Johannesevangelium anti-sakramental, bevor es von dem kirchlichen Redaktor überarbeitet wurde; andere halten das Johannesevangelium für nicht-sakramental oder nicht spezifisch sakramental (warum eigentlich weniger als Markus oder Lukas?); nach Barrett und Cullmann scheint das Johannesevangelium das sakramentalste aller Evangelien zu sein. Nun ist offensichtlich die theologische Bedeutung der Taufe und des Abendmahls in einem späten Evangelium wie dem Johannesevangelium äußerst wichtig für jede Theorie einer historischen Entwicklung der neutestamentlichen Ekklesiologie. Ich habe meine eigenen Ansichten hinsichtlich des johanneischen Sakramentalismus an anderer Stelle verteidigt (*Theological Studies* 23, 1962, S. 183—206). Zusammenfassend möchte ich sagen, daß ich nicht glaube, daß das Johannesevangelium ein Versuch ist, den offenkundigen Sakramentalismus der Kirche zu korrigieren; ich halte es für einen Versuch zu zeigen, wie dieser gültige Sakramentalismus in den Worten und Taten Jesu verwurzelt ist. Daher setzt Johannes meines Erachtens Sakramente in der Kirche voraus.

2. Die Bewertung der Apostelgeschichte

In seiner zweiteiligen theologischen Abhandlung über Christus und die Kirche zeigt Lukas eine bemerkenswerte Fähigkeit, Material aus vielen Quellen zu einem einheitlichen Bild zusammenzufügen. Es trifft zwar zu, daß gegenwärtig Gelehrte weniger dazu neigen, die Apostelgeschichte in scharf voneinander abgegrenzte Quellen aufzuteilen, wobei jeder Teil seine eigenen Merkmale behält. Heute erkennen wir, daß alles, was in das Werk des Lukas eingegangen ist, den Stempel seiner theologischen Auffassung trägt. Dennoch müssen wir zugeben, daß

Lukas über Quellen verfügte; er hat sein Material nicht erfunden. Die Parallelen zu Qumran haben viele von uns davon überzeugt, daß das Bild, das Lukas von der Kirche in Jerusalem, von ihrer Organisation, ihren Idealen des Gemeinschaftslebens und der Armut zeichnet, völlig übereinstimmt mit den palästinensischen Verhältnissen der dreißiger Jahre. Wenn Lukas die Apostelgeschichte aus der Sicht einer weiterentwickelten Theologie der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts dargestellt hat, dann handelt es sich bei dieser Theologie nicht um eine Schöpfung ex nihilo. Eine sorgfältige kritische Untersuchung ist erforderlich, um die früheren theologischen Einsichten, die uns in diesem Buch erhalten geblieben sind, aufzudecken.

3. Die Pastoralbriefe

Die Annahme, daß die Pastoralbriefe nachpaulinischer Herkunft seien, bleibt eine Annahme, für die es sowohl starke positive als auch negative Argumente gibt. Man sollte bedenken, daß es erstklassige Paulus-Forscher gibt, die Paulus immer noch für den Urheber halten (im umfassenderen biblischen Sinne des „Urhebers“, nicht notwendigerweise in dem geläufigen, beschränkten Sinne des „Verfassers“). Aber selbst wenn sich erweisen sollte, daß die Pastoralbriefe dem Paulus fälschlich zugeschrieben worden sind (datum sed non concessum), dann muß ihr unbekannter Verfasser gefühlt haben, daß die theologischen Aussagen dieser Briefe nahe genug an die Auffassungen des Paulus herankamen, um die Annahme des paulinischen Deckmantels zu rechtfertigen. Eine Untersuchung der Pseudoepigraphen in der Bibel scheint darauf hinzudeuten, daß im allgemeinen ein pseudoepigraphisches Werk einem bestimmten Autor zugeschrieben wird, weil es eine Fortführung seines Denkens, seines Stils und seines Geistes ist, und nicht weil es dazu bestimmt ist, seine Theologie zu korrigieren. Daher müssen wir vorsichtig vorgehen, wenn wir zwischen der paulinischen Theologie und der der Pastoralbriefe eine scharfe Trennungslinie ziehen wollen.

Nach diesen Prolegomena wollen wir uns jetzt dem allgemeinen Problem der Einheit und Differenziertheit der neutestamentlichen Ekklesiologie zuwenden. Zuerst muß die Frage der Kontinuität erörtert werden. Gibt es eine Kontinuität in der Theologie und speziell in der Ekklesiologie des Neuen Testaments? Oft wird die Kontinuität allzu einfach so dargestellt, daß Jesus den Zwölfen einen detaillierten Plan für die Kirche hinterließ, den die Apostel nur im einzelnen auszuführen hatten. Eine solche Theorie hält der Kritik von der Bibel her nicht stand. Nicht einmal die Apostelgeschichte, in der — wie Professor Käsemann gezeigt hat — der Gesichtspunkt der „einen, heiligen und apostolischen“ Kirche am ausgeprägtesten ist, bietet diese Art Kontinuität. Die Apostelgeschichte stellt die großen Neuerungen im Leben und in der Organisation der Kirche als unter der Leitung des Geistes gefundene Antworten auf neue Situa-

tionen dar. Wenn man die Korneliusgeschichte oder das Jerusalemer Konzil studiert, sieht man deutlich, daß die Frage der Aufnahme von Heiden in die Kirche ein schwieriges Problem war, das die Apostel unter der Leitung des Geistes Christi selber lösen mußten. Dies bedeutet nicht, daß wir die Echtheit aller Evangelienstellen, in denen Jesus den Nationen einen Platz im Reich Gottes zuteilt, einfach leugnen müßten. Vielmehr standen die Worte Jesu im Zusammenhang der prophetisch-apokalyptischen Predigt vom Reich Gottes. Die Beziehung dieser Worte aber auf das Problem der Aufnahme unbeschnittener Heiden in die *qahal* des neuen Israel war eine Sache, die für seine Nachfolger erst geklärt werden mußte.

Wenn wir daher von Kontinuität in der Theologie des Neuen Testaments reden (und ich glaube, daß man mit Recht davon reden kann), dann muß es in dem Sinne geschehen, daß der Geist Christi ununterbrochen die Bedeutung Jesu, seiner Worte und Taten, für die neuen Situationen, Zeiten und Räume, in denen seine Nachfolger sich befanden, ans Licht brachte. Sicherlich fördert ein kritisches Studium der verschiedenen Bücher neue Stadien und neue Begriffe innerhalb der Ekklesiologie des Neuen Testaments zutage, aber für die Verfasser des Neuen Testaments selbst war jedes dieser Stadien und jeder dieser Begriffe durch den Geist in Jesus selbst verankert. Dieses Kontinuitätsbewußtsein findet seinen bedeutendsten Ausdruck in Joh. 16, 13: „Wenn aber jener, der Geist der Wahrheit, kommen wird, . . . er wird nicht von sich selber reden; sondern was er hören wird, das wird er reden, . . . von dem Meinigen wird er's nehmen und euch verkündigen.“ Wenn wir das Problem von Christi Einsetzung der Kirchenordnung und der Sakramente durchdenken, muß das fortschreitende Wirken des Geistes Jesu mit berücksichtigt werden.

Zweitens müssen wir nach der Einheitlichkeit der neutestamentlichen Theologie fragen: Gibt es eine lineare Entwicklung der Theologie und Ekklesiologie des NT? Daß es eine Entwicklung gab, ist offensichtlich; schließlich ist es ein alter Grundsatz, daß die Offenbarung erst mit dem Ende der apostolischen Zeit abschließt. Viele der Entwicklungen, die sich im NT finden, ergänzen sich gegenseitig, indem sie ein umfassenderes Bild von der Kirche ausfüllen.

Aber die Theologie des NT bietet nicht einfach das Bild geradlinigen Fortschrittes in Richtung auf eine einheitliche Position. Die verschiedenen neutestamentlichen Autoren vertreten stark unterschiedliche Anschauungen, eine Tatsache, die in der bisherigen theologischen Diskussion oft übersehen worden ist. Zum Beispiel unterscheidet sich die Einstellung zum Gesetz, die Matthäus (5, 18 und 23, 2—3) überliefert, von der, die sich in Gal. und Röm. findet. (Es reicht nicht aus zu erklären, Mt. biete uns die Einstellung, die während Jesu Lebzeiten vorherrschte, denn solche Logien wären nicht überliefert worden, wenn sie nicht bleibenden Wert für die Gemeinde gehabt hätten, für die Mt. sein Evangelium

bestimmt hatte.) Hinsichtlich der Ekklesiologie macht Lukas in der Apostelgeschichte keinen Versuch, die Nachricht zu verbergen, daß die hellenistischen Christen gegen die Organisation, die unter den Judenchristen üblich war, Einspruch erhoben.

Die Forderung, an eine absolute Uniformität der Theologie unter den verschiedenen Gruppen oder Theologen, die im NT zu Worte kommen, zu glauben, hieße uns nur auffordern, den offensichtlichen Befund zu leugnen. (Hat es denn schließlich zu irgendeiner Zeit absolute theologische Einheitlichkeit in der Christenheit gegeben?) Die Kirche des NT war weit genug, die judenchristlichen (Diaspora?) Gemeinden, denen das Matthäus-Evangelium galt, und die paulinischen Gemeinden zu umfassen. Die Kirche war jedoch — das sollte man nicht vergessen — nicht weit genug, die spätere judenchristliche Überspitzung, den Ebionitismus, miteinzubeziehen, ebensowenig wie die spätere Überspitzung der paulinischen Opposition gegen das Gesetz, nämlich die Lehre des Marcion.

Wenn die neutestamentliche Ekklesiologie nicht in Richtung auf theologische Einheit hin eingeebnet werden kann, so können wir genauso auch nicht die Einheit des Denkens über die Kirche zu kurz kommen lassen, die in allen Stadien des NT vorhanden ist. Zwar kann man mit Recht von den „Theologien des NT“ sprechen, aber man muß im Auge behalten, daß jede dieser neutestamentlichen Theologien sich der einen christlichen Kirche zugehörig wußte. Es gibt Elemente, die allen neutestamentlichen Ekklesiologien gemeinsam sind, und man würde kein vollständiges Bild des neutestamentlichen Kirchenbegriffs bieten, wenn man sie zugunsten der Unterschiede vernachlässigen würde. Um ein Beispiel zu geben, werde ich drei von ihnen auswählen und besprechen.

a) *Kontinuität mit Israel*

Durchs ganze NT geht das Bewußtsein, daß die Kirche, sowohl ihre vorwiegend judenchristlichen Teile wie ihre mehr heidenchristlichen, tief im Israel des Alten Testaments verwurzelt ist. Natürlich war die Vorstellung vom *erneuerten* Israel in der ersten Zeit, als die Gemeinde zum größten Teil aus bekehrten Juden bestand, stärker als später. Dies zeigt sich an den mannigfachen Parallelen zwischen der christlichen Gemeinde und dem Judentum: an der Niederlassung der Urkirche in Jerusalem, am Symbol der Zwölf, an der Jesus-Mose-Typologie und sogar am Namen *ekklesia* (gleichgültig, ob dieser nun *qahal* oder *sedah* wiedergibt). Die Gemeinde in Jerusalem war die Kirche Gottes, wie Israel die *ekklesia tou theou* in der Wüste gewesen war.

Als mit der Zeit der zahlenmäßige Anteil der Heiden wuchs, mag sich eine Verschiebung zur Vorstellung vom *neuen* Israel vollzogen haben (obgleich es interessant ist festzustellen, daß wir zum ersten Mal im Barnabasbrief 5, 7 der ausdrücklichen Erwähnung des „neuen Volkes“ begegnen — während Paulus

sich damit begnügt, den Christen als den neuen Menschen zu bezeichnen). Doch die Akzentverschiebung von einem erneuerten Israel zum neuen Israel ist kaum wahrnehmbar, und ich glaube nicht, daß man wirklich von zwei verschiedenen Vorstellungen im NT sprechen kann. Allein die Tatsache, daß die heidenchristlichen Gemeinden sich „Kirchen“ nennen, beweist ihre bewußte Identifikation mit der Mutter-*ekklesia* in Jerusalem, die ihre Wurzeln so tief im alten Israel hatte. Und diese Identifikation ermutigt dann Paulus zu seiner einenden Kollekte für die Jerusalemer Gemeinde.

Unter den Hellenisten findet sich tatsächlich eine ziemlich weitgehende Neigung zur Loslösung vom Judentum, aber dies könnte seinen Grund in einer etwas außergewöhnlichen, sektenhaften Opposition gegen gewisse religiöse Einrichtungen wie den Tempel gehabt haben. Außerdem waren die Hellenisten nicht die Sprecher der Heidenchristen. Es ist wichtig zu sehen, daß Paulus im Jahre 58, lange nachdem die Heiden begonnen hatten, in die Kirche einzuströmen, immer noch die Meinung vertreten konnte (Röm. 11, 12), daß Gott das erwählte Volk Israel nicht verworfen habe, sondern daß der wilde Olivenzweig dem kultivierten Baum aufgepfropft werden müsse. Der komplizierte Beweis des Paulus, daß alle Christen wahre Nachkommen Abrahams sind, zeigt, daß Paulus glaubte, daß an der Kontinuität mit Israel festzuhalten sei. In 1. Petr. 2, 9, einer Stelle, die nach Meinung vieler eine der ältesten Tauf liturgien widerspiegelt, finden sich eine ganze Reihe von Termini, welche die neuen Christen mit dem Israel des Sinai-bundes (Ex. 19, 5—6) gleichsetzen. Ein spätes Werk wie die Apokalypse, das an die Kirchen in Kleinasien gerichtet ist, besteht immer noch darauf, daß die zwölf Apostel das Fundament des neuen Jerusalems sind.

Zusammenfassend kann man sagen, daß die christliche Gemeinde sich von Anfang an sowohl einer Kontinuität mit Israel wie eines neuen Seins in Christus bewußt gewesen ist. Durch das ganze NT hindurch versuchen die verschiedenen Theologen, das Element der Kontinuität und das Element des Neuen ins rechte Verhältnis zueinander zu bringen. Natürlich wird zeitweise das eine, zeitweise das andere stärker betont. Es gibt verschiedene Meinungen hinsichtlich dessen, was die Kontinuität mit Israel konstituiert (aber Paulus ist keineswegs der erste, der fleischliche Abstammung von Abraham für unzureichend hält — vgl. Mt. 3, 9 und Joh. 8, 39—40). Es gibt eine schrittweise zunehmende Opposition gegen die ungläubige Masse der Juden (eine Opposition, die schon zu Jesu Lebzeiten begann). Und doch ist das grundsätzliche Bewußtsein einer Kontinuität mit Israel allen Stufen neutestamentlicher Ekklesiologie gemeinsam.

b) Apostolizität

Kritische Wissenschaftler (einschließlich römisch-katholische Wissenschaftler wie Cerfaux und Dupont) unterscheiden heute gewöhnlich zwischen den Zwölf,

die Jesus zu Lebzeiten begleiteten, und den *Aposteln*, der weiteren Gruppe derer, die „ausgesandt“ waren, den auferstandenen Jesus zu verkündigen. Es wäre jedoch überkritisch, den offensichtlichen Befund zu leugnen, daß die Zwölf sich unter den Aposteln befanden und in der Tat eine besondere Rolle spielten als die Apostel par excellence (so daß wir in späteren neutestamentlichen Schriften einfach den Ausdruck die *zwölf Apostel* finden). Selbst Paulus, der in den fünfziger Jahren schrieb (Gal. 1, 17), erkennt die Sonderstellung derer an, „die vor mir Apostel waren“, wie er sagt. Es ist interessant festzustellen, daß sowohl die synoptischen Evangelien wie die Apostelgeschichte Listen der Zwölf bewahren — ein Beweis für die bleibende Bedeutung der Zwölf für die Kirche in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts. (Als die Zwölf allmählich dahinstarben und Kirchen von anderen Aposteln wie Paulus gegründet wurden, verdunkelte sich natürlich die lebendige Erinnerung an die Persönlichkeiten der ursprünglichen Zwölf, und daraus lassen sich die Unterschiede der in den verschiedenen Listen aufgeführten Namen erklären.) Wie wir bereits erwähnten, stellt die Apokalypse (21, 14) aber die zwölf Apostel immer noch als das Fundament des himmlischen Jerusalems dar.

Es ist zwar wahr, daß Jesus den Zwölfen eine eschatologische Rolle im Königreich versprochen hat (Mt. 19, 28; Lk. 22, 30), und zweifellos trat der eschatologische Charakter der Zwölf in der Frühzeit der christlichen Gemeinde, als die Wiederkunft Christi zum Gericht sehnsüchtig erwartet wurde, mehr hervor. Aber von Anfang an spricht manches dafür, daß die Rolle der Zwölf nicht auf ihre Mitwirkung im Endgericht beschränkt war. Es gibt einfach zu viele Zeugen im NT dafür, daß die Zwölf mit mannigfachen Gaben (zu predigen, zu lehren, zu heilen, zu taufen und Sünden zu vergeben) und mit Autorität betraut waren und diese auch von Anfang an ausgeübt haben. Petrus scheint z. B. ein Mann mit großer Autorität gewesen zu sein, nicht nur nach den Logien, die bei Mt., Lk. und Joh. überliefert sind, sondern auch nach dem Echo aus dem Leben der Gemeinde, das Paulus und die Apostelgeschichte bewahrt haben.

So will das Bild einer ursprünglich „geistlichen“ Kirche, die sich später in autoritäre und hierarchische Formen verfestigte, wie es die ältere kritische Schule zeichnete, den Forschungsergebnissen einfach nicht standhalten. Es muß als sicher begründet angenommen werden, daß die Kirche von Anfang an eine Organisation besaß — eine Organisation, die der von Qumran gar nicht unähnlich war. Wenn durch das ganze NT hindurch dauernd betont wird, daß solche, die über andere gesetzt sind, demütig dienen müssen, so spricht dies deutlich für die Behauptung, daß ein Kirchenbegriff ohne Autorität der neutestamentlichen Ekklesiologie zu keiner Zeit entsprochen hat. Einige mögen darauf bestehen, daß die christliche Gemeinde eine Herde ist, in der Christus allein das Hirtenamt zukommt. Doch es gibt gute Belege von so verschiedenen Zeugen wie Joh. (21, 15—17), 1. Petr.

(5, 2—11) und Lk. (Apg. 20, 28) dafür, daß in der frühen Kirche die Aufgabe, das Hirtenamt Jesu weiterzuführen, Menschen anvertraut worden ist. Auch andere Werke neben der Apostelgeschichte zeigen, daß die Zwölf und die Apostel im weiteren Sinne in neutestamentlicher Zeit Autorität besessen haben. Wenn Paulus aufgefordert wird, seine Autorität zu verteidigen, beruft er sich auf seinen Status als einer, der vom auferstandenen Christus gesandt ist (Gal. 1, 16). Er teilt den Korinthern mit, daß Gott im Leben der Gemeinde zuerst Apostel gesetzt hat (1. Kor. 12, 28). Eph. (2, 20) sieht bei all seiner entwickelten Christologie die Apostel immer noch als das Fundament der Gemeinde Gottes.

Wir wollen die Frage, wie das Amt, das die Zwölf und der weitere Apostelkreis verwaltet hatten, später an andere übertragen wurde, nicht in allen Einzelheiten aufrollen. Die Pastoralbriefe reden von einem Amt, das durch Handauflegung übertragen wurde (die Apostelgeschichte offenbar ebenso). Für den, der die Pastoralbriefe für nachpaulinisch hält, ist diese Art Ordination wie auch der Episkopat einfach eine der letzten Entwicklungen der Ekklesiologie im NT. Abgesehen vom vorläufigen Charakter solcher Beurteilung der Pastoralbriefe gibt es viele andere Einwände gegen eine derartige Vereinfachung. Hinsichtlich des Episkopats erwähne ich hier nur die bemerkenswerte Ähnlichkeit zwischen dem *mebaqqer* (*paqid*) von Qumran und dem neutestamentlichen Bild des Bischofs (in der Apg., Phil., 1. Petr. und in den Pastoralbriefen), eine Ähnlichkeit, die die Annahme nahelegt, daß die Anfänge des christlichen Episkopats eher in Palästina als in den Kirchen Kleinasiens zu suchen sind.

c) Taufe und Eucharistie

Es ist ganz sicher, daß die christliche Gemeinde die Taufe von Anfang an geübt hat. Die christliche Taufe sonderte Menschen aus und bewirkte ihre Zugehörigkeit zum Volk Gottes, das durch Jesus Christus gerettet worden war. Neben diesem Initiationsaspekt verbindet die Apostelgeschichte die Vergebung der Sünden mit der Taufe. Joh. verbindet den Gedanken der geistlichen Wiedergeburt mit der Taufe, und Paulus versteht die Taufe als das Eingetauchtwerden in Christi Tod und Auferstehung. Sind diese verschiedenen Anschauungen von der Wirkung der Taufe ein Zeichen für echte ekklesiologische Unterschiede? War die Taufe ursprünglich einfach ein Initiationsritus, dem erst von späterer Theologie die verschiedenen Wirkungen zugeschrieben wurden, wie sie in den verschiedenen Teilen des NT bezeugt sind?

Sogar bei äußerst kritischer Beleuchtung scheint es keinen wirklichen Beweis dafür zu geben, daß die christliche Taufe jemals ohne irgendeine Vorstellung von geistlicher Erneuerung gespendet worden ist. Buße als eine gegenwärtige Notwendigkeit charakterisierte sowohl die Johannestaufe wie die christliche Taufe. Der Hintergrund des Taufverständnisses im AT (Jes. 4, 4; Hes. 36, 25—27) und in

der Qumrangemeinde ist der der Mitteilung eines neuen Geistes und einer Reinigung von Unreinheit, kurz „einer Taufe mit dem Heiligen Geist und mit Feuer“. Ebenso bezeugt Lk. 12, 50, wo Jesus von seinem Tod als einer Taufe spricht, mit der er getauft werden muß, eine sehr frühe Verbindung zwischen der Taufe und dem Tod Jesu (vgl. auch Mk. 10, 38). Während also die großen Theologen des NT, wie Lukas, Paulus und Johannes, das Verhältnis zwischen Taufe und Sündenvergebung, geistlicher Wiedergeburt und dem Tode Jesu in ein klareres Licht gerückt haben mögen, gibt es doch auch schon im frühesten Bild der Taufe Spuren dieser Anschauungen.

Die Eucharistie ist ein anderer entscheidender Faktor in der neutestamentlichen Ekklesiologie. Paulus stellt seine Anschauung von der Einheit der Kirche am Beispiel der Einheit derer dar, die vom gleichen Abendmahlsbrot essen (1. Kor. 10, 17). In der Apostelgeschichte wie in den Evangelien vernehmen wir den Ton der Freude und der Enderwartung, die das erste eucharistische Brechen des Brotes begleiten. Doch Lietzmanns Herausarbeitung zweier verschiedener Mahlvorstellungen, die das eschatologische Jerusalemer Mahl von dem paulinischen Erinnerungsfest scheiden möchte, wird dem Befund im ganzen nicht wirklich gerecht. Das eschatologische und freudige Element findet sich auch in den eucharistischen Mahlfeiern der paulinischen Kirchen: Nach dem paulinischen Abendmahlverständnis wird im Abendmahl der Tod des Herrn verkündigt, *bis daß er kommt*, die eucharistischen Mahlfeiern in Korinth waren ausgelassen bis zum Exzeß. Andererseits gibt es kein wirkliches Zeichen dafür, daß die Jerusalemer Mahlfeier selbst in ihrer einfachsten Form keinen Zusammenhang mit dem Tod des Herrn kannte. Der Niederschlag der Erwartung des Todes beim ersten Abendmahl, dem letzten Mahl Jesu, ist in allen Einsetzungsberichten zu stark, als daß er als spätere Zutat beiseite geschoben werden könnte. Und die Grundvorstellung des Gedächtnisses oder der *anamnesis* findet sich nicht nur in der hellenistischen Welt. Das Bundeserneuerungsfest, dessen Schlüsselstellung die Arbeit am AT herausgearbeitet hat, bietet ein ausgezeichnetes Muster für das Verständnis des Gedächtnisses des Todes Christi, das im Neuen Bund durch die eucharistische *anamnesis* bewirkt wird.

Wir leugnen keinesfalls, daß die Enderwartung in den ersten Zeiten der Kirche stärker war als später. Und die Tatsache, daß das Beispiel griechischer Mysterienreligionen einen gewissen Einfluß auf die spätere Abendmahlstheologie gehabt hat, kann man in der patristischen Periode erkennen. Doch selbst wenn es zu verschiedenen Zeiten verschiedene Akzentsetzungen gegeben hat, sind das Element der Anamnesis und das eschatologische Element der Eucharistie von Anfang an dagewesen, und diese Elemente laufen auch durch alle Phasen der neutestamentlichen Ekklesiologie hindurch.

Um unsere sehr kurze Darstellung des neutestamentlichen Kirchenbegriffes zusammenzufassen: Wir haben ein allzu einfaches Bild von der Kontinuität und Einheitlichkeit der neutestamentlichen Ekklesiologie abgelehnt; aber wir haben uns ebenso gegen eine Überbetonung der Unterschiede im neutestamentlichen Denken gewandt, als ob es keine gemeinsamen Elemente gäbe, die die verschiedenen Stadien der neutestamentlichen Ekklesiologie miteinander verbänden. Wir haben nur drei Beispiele solcher gemeinsamer Elemente gegeben, könnten aber noch weitere heranziehen.

Bei der Bewertung dieser Art kritischer Bibelexegese sollten wir im Auge behalten, daß sie nur ein Zugang zur Erforschung der Kirche der ersten Jahrhunderte ist. Im Gegensatz zu E. Schweizer bin ich der Ansicht, daß die Geschichte der Kirche in der nachapostolischen Periode auch Zeugniswert für die Kirche im neutestamentlichen Zeitalter besitzt, da die Wirksamkeit des Geistes Christi nicht aufhörte, als das NT abgeschlossen war, und da dieser Geist in der Kirche die Kontinuität des Wesentlichen garantiert. Auch müssen wir erkennen, daß keine Form rein wissenschaftlicher Forschung hoffen darf, das Geheimnis der Kirche jemals gänzlich lüften zu können, denn die Kirche und alles, was zu ihr gehört, ist Gegenstand des Glaubens. Trotzdem müssen wir alle uns zur Verfügung stehenden Mittel anwenden, einschließlich der wissenschaftlich kritischen Bibelexegese, um zu erkennen und zu verstehen, was die Kirche des NT war und was sie nicht war, um uns hinsichtlich unseres Verständnisses dessen, was die Kirche heute sein muß, durch diese Erkenntnis leiten zu lassen. Die Bedeutung dieser Aufgabe kann nicht überschätzt werden; denn, wie Schnackenburg es ausdrückt, „Glaube an Christus, Gemeinschaft mit Christus, Leben in Christus ist nur gefunden worden inmitten einer Gemeinschaft, die an Christus gebunden ist“. Diese Gemeinschaft derer, die an Christus gebunden sind, die Kirche, ist unbedingte Voraussetzung der christlichen Existenz.

DER DIALOG MIT DER KIRCHE ROMS

VON HANS HEINRICH HARMS

Jeder, der das Verhältnis zwischen der römisch-katholischen Kirche auf der einen Seite und dem Ökumenischen Rat der Kirchen und dessen Mitgliedskirchen auf der anderen Seite sorgfältig beobachtet, wird leicht feststellen können, daß wir uns in einer Übergangsperiode befinden. Gerade darin aber liegt es begründet, daß es so schwierig, wenn nicht gar unmöglich ist, über den Dialog zwischen