

UB 28 1970 gel.
14.80

Lutherisch-reformierte Gespräche in Europa

Die Ökumenische Rundschau hat verschiedentlich über den Fortgang der lutherisch-reformierten Gespräche in Europa berichtet. Zunächst hat W. Dantine den ökumenischen Ertrag der ersten Gesprächsrunde von 1964–1967 beschrieben (16. Jahrgang/1967, S. 358 ff.), sodann erfolgte eine Auswertung der Stellungnahmen zu den in der ersten Runde erarbeiteten Thesenreihen durch I. Asheim, W. Dantine und F. M. Dobiáš (17. Jahrgang/1968, S. 364 ff.). Inzwischen hat die erste Sitzung der zweiten Gesprächsrunde unter dem Gesamthema „Kirchentrennung und Kirchengemeinschaft“ stattgefunden (Leuenberg bei Basel, 8. bis 12. April 1969). Die hier folgenden vier Vorträge wurden auf dieser Zusammenkunft gehalten und sind teilweise von den Autoren für den Druck überarbeitet worden.

Selbstverständlich stellen die Vorträge noch nicht die Ergebnisse der Verhandlungen dar, welche frühestens im Anschluß an die nächste Sitzung im April 1970 erwartet werden. Doch können diese Referate dabei helfen, die Richtung der Gespräche zu erkennen. Darüber hinaus könnten sie dazu beitragen, die Verbindung zwischen den Verhandlungen auf europäischer und nationaler Ebene deutlich zu machen.

Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung

Kirchentrennung und Kirchengemeinschaft nach dem Neuen Testament (Paulus)

VON LEONHARD GOPPELT

In den Schauenburger Gesprächen kamen Theologen aus den lutherischen und reformierten Kirchen Europas zu dem Ergebnis, daß heute zwischen lutherischer und reformierter Theologie keine Lehrunterschiede von kirchentrennender Bedeutung mehr festzustellen seien. Es war gelungen, in drei Thesenreihen über das Wort Gottes, das Gesetz und das Bekenntnis zentrale Aussagen gemeinsam zu machen, und die Kommission hatte den Eindruck, daß eine Untersuchung weiterer Lehrfragen zu demselben Ergebnis führen würde. Dieses Ergebnis löste in den Stellungnahmen der Kirchen mit Recht die kritische Gegenfrage aus: *Was ist „kirchentrennend“?* Sind Lehrdifferenzen der einzige historische wirksame und theologisch legitime Grund der Kirchentrennung? Welcher Art müssen Lehrdifferenzen sein, um kirchentrennende Bedeutung zu haben? Damit ist von der Grenze her die Frage nach dem Wesen der Kirchengemeinschaft genauso be-
drängend gestellt, wie an der Ehescheidung das Wesen der Ehe akut wird.

Die beiden einander entsprechenden Fragen — was trennt und was konstituiert Gemeinschaft — werden in der ökumenischen Diskussion von den einzelnen Konfessionen wie von den sie durchkreuzenden theologischen Richtungen verschieden beantwortet. Z. B. drängt sich heute radikaler als in der Epoche des social gospel das Programm eines humanitären Ökumenismus in den Vordergrund: Christen und auch Nichtchristen verbindende Aktionen für die Überwindung politischer, sozialer, rassischer Gegensätze sollen die herkömmliche ökumenische Bewegung überrunden. In der Tat drängt die theologische wie die säkulare Entwicklung über die bisherigen konfessionellen und ökumenischen Positionen hinaus. Die Fragestellung und die Diskussion der Theologie wird in der Exegese wie in der Systematik überkonfessionell und international. Gleichzeitig schaffen globale Bewegungen in weiten Räumen eine neue Gesellschaft und ein neues Menschenbild. Durch beides werden die bisherigen ökumenischen Positionen überholt. Sie werden jedoch nur dann wirksam nach vorwärts durchstoßen, wenn wir dadurch der Wahrheit und der Wirklichkeit für unsere Zeit näherkommen, nicht, wenn wir uns an Utopien und Illusionen verlieren. Daher muß die Schlüsselfrage der Ökumene, was trennt und was vereint, heute neu untersucht werden. Wir haben von dem im Neuen Testament bezeugten grundlegenden Offenbarungsgeschehen aus neu zu fragen, wie für uns die trennende und verbindende Wahrheit und Wirklichkeit aussehen.

Das Neue Testament kann unsere Fragen nicht „in Gleichzeitigkeit“ direkt beantworten. Es redet, wie gerade an unserer Frage sichtbar wird, *in einer anderen Situation*. Die kirchengeschichtliche Entwicklung, aus der unsere Situation entstanden ist, darf nicht übersprungen werden; denn Evangelium und Kirche sind, wie sich zeigen wird, ihrem Wesen nach nicht nur eschatologisch-pneumatische, sondern auch geschichtliche Größen. Für uns ist als ökumenische Situation das Nebeneinander getrennter Konfessionskirchen vorgegeben, die einander heute — anders als bei ihrer Entstehung — mit mehr oder minder großen Einschränkungen als Kirchen anerkennen. Das Neue Testament aber kennt Kirchentrennung nur als Trennung von der Kirche, nicht als Trennung von Kirchen.

Die Zeugen des Neuen Testaments kennen das zweite zwar als Möglichkeit, aber sie ließen diese Möglichkeit nicht Gestalt werden. Schon in der ersten Generation entwickelten sich die palästinisch-judenchristliche Kirche und die von Antiochien ausgehende hellenistisch-heidenchristliche Kirche eine Zeitlang so weit auseinander, daß sie getrennten Konfessionskirchen glichen. Die religionsgeschichtliche Forschung hat die historische Struktur dieses Unterschiedes aufschlußreich analysiert; sie hat die phänomenologische Differenz freilich mehrfach auch so rekonstruiert, daß sie übertrieben als das Nebeneinander verschiedener Religionen erschien. Für die damals Beteiligten wurde die Differenz vor allem durch das kirchlich-theologische Wirken des Paulus, der, außerhalb aller Kontinuität

zum Apostel berufen, der hellenistischen Kirche theologisches Profil gegeben hatte, bewußt — und überwunden. Entscheidend war, daß beide Seiten, voran die Apostel Jerusalems wie Paulus, es nicht zuließen, daß die Gemeinden unter Israel und unter den Griechen eigene Wege gingen. Sie suchten und fanden auf dem Apostelkonzil die *Koinonia*, die Gemeinschaft. Der Zusammenschluß wurde nicht durch organisatorische Vereinigung oder durch Angleichung der Verfassung oder Lebensform gefunden, sondern durch das explizierende Bekenntnis, daß hier und dort dasselbe Evangelium wirksam sei. Darin stimmen die Darstellungen des Vorgangs durch Paulus in Gal. 2, 2. 7—9 und durch Lukas in Apg. 15, 7—12 überein. Diese *Koinonia* wurde bewährt, nicht konstituiert, durch das sog. „Aposteldekret“ (Apg. 15, 28 f.), das Heidenchristen verpflichtet, um der Liebe willen auf ein Verhalten verzichteten, das Judenchristen grob und anstößig war. Paulus hat sie von seiner Seite her bestätigt und realisiert, indem er die griechischen Gemeinden zu einer Kollekte für Jerusalem verpflichtete und diese unter Einsatz seines Lebens persönlich nach Jerusalem brachte (2. Kor. 8 f.; Röm. 15, 25—32).

I.

An diesem entscheidenden kirchengeschichtlichen Vorgang in der ersten Generation wird exemplarisch sichtbar, was *Paulus* — und auf sein Votum müssen wir hier die Auswertung des Neuen Testaments beschränken — zur *Frage der Koinonia* unter den Christen durchweg in seinen Briefen vertritt. Er verpflichtet die einzelnen Gemeinden wie die Gesamtkirche zu einer *Koinonia*, die *große Unterschiede* in der Lebensform, in der Gestaltung der Gottesdienste und der Gemeindeverfassung wie auch in der Theologie *umschließt*.

In der ethischen *Lebensgestaltung* vertritt Paulus eine so große Entscheidungsfreiheit des einzelnen, daß die Pneumatiker in Korinth im Zusammenhang mit seiner Mission die Formel für das Leben nach dem Gesetz: was ist erlaubt? in die Losung umfunktionieren konnten: „alles ist mir erlaubt“ (1. Kor. 6, 12). Paulus aber hatte nicht Emanzipation gegenüber geltenden Ordnungen, sondern die eschatologische Freiheit durch Bindung an den neuen Herrn gemeint: „Alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes“ (1. Kor. 3, 22 f.).

Folgerungen aus dieser Freiheit für das Zusammenleben in der Gemeinde zieht Paulus in Röm. 14 f. an der Frage nach den Schwachen und Starken in Rom: Der eine hält sich an die jüdische Tradition, der andere nicht. Keiner hat den anderen zu richten; ein jeder „steht oder fällt seinem eigenen Herrn“ (Röm. 14, 4). Es gibt nur eine Grenze: „Was nicht aus Glauben kommt, ist Sünde!“ (Röm. 14, 23). Deshalb kann, wie hier zur Illustration angemerkt sei, die Gemeinde als Gemeinde gerade nicht durch gemeinsame Aktionen in politischen und wirtschaftlichen Ermessensfragen ihre Einheit aktualisieren. Sie muß es im Gegenteil tragen, daß ihre Glieder unterschiedliche gesell-

schaftspolitische Wege gehen; denn sie lebt „aus dem Glauben“ und nicht mehr nach dem Gesetz (Röm. 10, 4).

Dieselbe Struktur hat die Mannigfaltigkeit im gottesdienstlichen Leben der Gemeinde. Paulus ermutigt die Gemeinde, sich von jedem ihrer Glieder je nach seiner Begabung Dienste leisten zu lassen (1. Kor. 12). Er stellt auch die Verfassung seiner Gemeinden auf die Charismen, ohne gegen die zur selben Zeit in anderen Kirchengebieten aufkommende Presbyterverfassung zu polemisieren; beides hat für ihn in der Koinonia der einen Ekklesia Raum.

Auf all diesen Gebieten gibt die Bindung an eine Mitte die Freiheit zu einer großen Mannigfaltigkeit der Lebensgestaltung. In dieses Bild fügt sich, das kann nicht deutlich genug gesagt werden, auch *die Theologie* ein. In der Gemeinde von Korinth wirkten, nachdem Paulus den Grund gelegt hatte, andere christliche Missionare: Apollos und Lehrer, die sich auf Petrus beriefen. Die Korinther empfanden den unterschiedlichen theologischen Hintergrund und wandten sich teils dem einen und teils dem anderen zu (1. Kor. 1, 12). Paulus aber sieht, wie er im 1. Korintherbrief (3, 5) erklärt, Apollos in derselben Diakonia mit sich verbunden, weil auch er Glauben gewirkt hat: „Was ist nun Apollos? Was ist Paulus? Diener sind sie, durch welche ihr zum Glauben gekommen seid.“ Paulus weiß weiter, daß Petrus und vor allem der Herrenbruder Jakobus in vielem theologisch anderer Meinung sind als er. Diese Differenzen brechen z. B. nach Gal. 2, 11–14 beim antiochenischen Zwischenfall auf. Um so mehr betont er, daß sie von demselben tradierten Urkerygma ausgehen und daß sie beim Apostelkonzil seine Ausformung des Kerygmas als der ihren wesensgleich anerkannten: „Sei es nun ich, seien es jene, so verkündigen wir, und so seid ihr zum Glauben gekommen“ (1. Kor. 15, 11; vgl. Gal. 2, 6–10).

Diese Mannigfaltigkeit der Lebensformen wie der Theologie wird gerade nicht im Sinne hellenistischen Denkens als freie Entfaltung der Individualität und der Traditionen auf dem Boden eines grundsätzlichen Synkretismus zugestanden. Das wird an Folgendem deutlich. Paulus läßt nicht zu, was für die hellenistische Umwelt so selbstverständlich war, daß Josephus sich befleißigt, es auch im Judentum nachzuweisen: Paulus lehnt es ab, daß sich die Mannigfaltigkeit in der Einzelgemeinde oder in der Gesamtkirche wie im Hellenismus und im Judentum in Gruppen darstellt. Mit Nachdruck verwehrt er schismata, Gruppen um einzelne Lehrer, oder haireseis, theologische Schulen, zu bilden (1. Kor. 11, 17–21). Paulus verwirft diese seiner Umwelt geläufigen gesellschaftlichen Erscheinungen, weil sie der Selbstverwirklichung der Gruppe oder des einzelnen und nicht dem Dienst an allen entspringen. *Die Mannigfaltigkeit ist legitim*, wenn sie als Vielzahl von Diensten wirksam wird, durch die der eine Herr allen je in ihrer Verschiedenheit nachgeht und sie für den Glauben gewinnt (1. Kor. 12, 4 ff.).

II.

Wenn Paulus die weite Mannigfaltigkeit der Lehr- und Lebensformen in diesem Sinne versteht, wird verständlich, was auf den ersten Blick überrascht, nämlich daß er *immer wieder auch ein eindeutiges Nein zu einer „anderen Lehre“* und ihren Lebensäußerungen in der Gemeinde ausspricht. Ein erheblicher Teil seiner Briefe hat solche Abgrenzungen als Anlaß und Ziel: Neben dem apodiktischen Nein zu dem nomistischen Judentum in Galatien steht die Absage an das judaistische Pneumatikertum in Korinth und die judaisierende Gnosis in Kolossä.

Dieser Befund stellt zugespitzt die Frage: Was verpflichtet auf der einen Seite zu der Koinonia trotz aller Mannigfaltigkeit und auf der anderen zu der absoluten Scheidung trotz aller Berührungen? Eine Antwort auf beides ergibt sich, wenn wir nach der negativen Seite hin fragen: *Was macht das Wesen der kirchlich-theologischen Erscheinungen aus, die Paulus aktuell verwirft?*

Paulus hat keine einheitliche Bezeichnung für sie. Er kennzeichnet sie meist im Anschluß an alttestamentlich-jüdische Ausdrucksweise durch Wortverbindungen mit pseudo- oder hetero-. Erst die Pastoralbriefe reden von einem hairetikos anthropos und nähern damit die Bezeichnung dem späteren Sinn „häretisch“ an. Zugleich bilden sie einen Begriff für rechte Lehre und reden von der „gesunden“ oder der „guten“ Lehre. Die der Philosophie vertrauten Formeln von orthos, richtig, erscheinen (abgesehen von Gal. 2, 14 und 2. Tim. 2, 15) im Neuen Testament nirgends; sie sind vom richtigen System aus gedacht.

Paulus kennzeichnet die Erscheinungen, die wir nun um der Kürze willen „Häresien“ nennen, nicht mit einem Terminus, sondern ausschließlich von der Sache her; er nennt *zwei Wesensmerkmale*:

Das eine: die Einheit in der Mannigfaltigkeit ergibt sich aus der kerygmatischen Entfaltung und Anwendung des einen Evangeliums, die Häresie aber bringt *„ein anderes Evangelium“*, *„einen anderen Jesus“*, *„einen anderen Geist“*, 2. Kor. 11, 4, ebenso Gal. 1, 6–9: *„ein anderes Evangelium“*, das in Wirklichkeit kein Evangelium ist.

Dieses Pseudevangelium ist – das ist das andere Merkmal – *Ausdruck versagten Glaubens*. Irrlehre ist nicht intellektuelle Verirrung, sondern ein existentielles Sich-Versagen gegenüber dem Evangelium. Die Irrlehrer in Galatien weichen dem Kreuz aus, das den Bruch mit dem alten Ich wie mit der Welt bedeutet (Gal. 5, 11; 6, 12). Die Gegner im 2. Korintherbrief pochen auf ihre religiöse Potenz, sie geben sich als homines religiosi, sie leben nicht aus Glauben (2. Kor. 10, 17 f.). Sie brauchen die Versorgung durch die Gemeinde auch als Bestätigung; sie stellen ihre Existenz auf Menschliches und allzu Menschliches (2. Kor. 11, 7–11). Diese Vorwürfe, die in späteren neutestamentlichen Schriften oft sehr massiv werden, wollen nicht den theologisch Andersdenkenden mora-

lich diffamieren oder dem Ketzer die menschliche Anständigkeit absprechen. Häresie ist nach dem vorher Gesagten eben nicht eine andere theologische Meinung, sondern Pseudevangelium, dem notwendig ein Versagen des Glaubens entspricht.

Wichtig ist nun zu sehen, daß diese beiden Vorwürfe durchaus nicht dem Selbstverständnis der Irrlehre wie dem Eindruck, den sie auf die Gemeinde macht, entsprechen. Die Lehrer in Galatien und Korinth, gegen die Paulus schreibt, wollen ein besseres Evangelium bringen als er. Sie wollen die Kirche nicht auflösen, sondern sie in der Gesellschaft attraktiv machen. Die Pneumatiker in Korinth wollen der Gemeinde endlich die wahre pneumatische Erkenntnis und Freiheit erschließen. Die Judaisten in Galatien wollen die paulinischen Halbchristen zu dem wahren Heilsvolk machen (Gal. 3, 29). Die Pseudapostel in Korinth wollen in höherem Maße Christus angehören als Paulus (2. Kor. 10, 7). Immer wieder beanspruchen die Vertreter des Pseudevangeliums nicht nur das Pneuma für sich, sondern auch die echt apostolische Tradition (Gal. 1, 17; vielleicht 2. Kor. 11, 5; 1. Kor. 12, 3). So gibt sich die Häresie als die höhere Wahrheit und wird als solche bereitwillig aufgenommen. (1. Joh. 4, 3 kennzeichnet sie als eine Form des Antichristentums!)

So stellt sich die Frage: *Wie erkennt und erweist Paulus diese Erscheinungen als Häresie?* Das ist zugleich die ökumenische Schlüsselfrage: Wodurch werden Lehre und Verhalten kirchentrennend? Das ist allgemein die Frage nach der Mitte, die die Mannigfaltigkeit trägt und das Fremde abstößt. Paulus antwortet auf diese Frage in folgenden Schritten:

a) Er nennt als Kriterium zunächst *das ihm als Apostel anvertraute Evangelium*. Er hat dieses Evangelium *in doppelter Gestalt* empfangen. In 1. Kor. 15, 1–8 kennzeichnet er sein Evangelium als formulierte Tradition: „Ich tue euch kund das Evangelium . . . ; denn ich habe euch (als Tradition) weitergegeben, was ich auch (als Tradition) übernommen habe: . . .“ Anschließend wird die paradosis des Osterkerygmas zitiert. Dagegen kennzeichnet er in Gal. 1, 12 sein Evangelium als die ihm vor Damaskus zuteil gewordene Offenbarung: „Ich habe es nicht von Menschen (als Tradition) übernommen . . . , sondern durch eine Offenbarung Jesu Christi (empfangen).“ Hier wird das Evangelium nicht als Formel empfangen, sondern als das verstehende Erkennen des Gekreuzigten (Gal. 1, 15 f.).

So begegnet das Evangelium einerseits als eine tradierte Formel und andererseits als aktuelle Offenbarung. Beides gehört zusammen! Weil die endzeitliche Offenbarung verborgen in der Geschichte geschehen ist und geschieht, begegnet das Evangelium als tradierte Formel; aber weil es dennoch die eschatologische Offenbarung ist, durch die der Mensch von Grund auf neu wird, begegnet es zugleich als pneumatisches Widerfahrnis.

b) Diesem seinem Wesen gemäß verwendet Paulus das Evangelium inhalt-

lich in folgender Weise als Kriterium. Ob eine in der Gemeinde auftretende Predigt oder Lehre mit dem apostolischen Evangelium übereinstimmt, mißt Paulus nicht daran, ob sich die Formeln decken, sondern *ob die soteriologische Mitte des Evangeliums sachgemäß aufgenommen ist*. Die Judaisten in Galatien z. B. mögen die Formel 1. Kor. 15, 3–5 rezitieren; sie wollen ja den Glauben an Christus lediglich durch die Verpflichtung gegenüber dem Gesetz ergänzen. Deshalb weist sie Paulus mit dem Satz ab: „Wenn es eine Gerechtigkeit durch Befolgung des Gesetzes gibt, ist Christus umsonst gestorben“ (Gal. 2, 21). Oder Gal. 5, 2: „Wenn ihr euch beschneiden laßt, hat Christus keine Bedeutung mehr für euch.“ Entsprechend wird im 2. Korintherbrief gegen die Pseudapostel gesagt: Wer sich in dieser Weise selbst empfiehlt, ist nicht Diener Christi (2. Kor. 10, 12–17; 11, 10 f.). Auch diese Missionare sagen sicher vieles ebenso oder ähnlich wie Paulus, aber jedes Wort hat bei ihnen eine andere Ausrichtung. Das inhaltliche Kriterium, an dem Paulus mißt, ist demnach die endgültige und ausschließliche Heilsmittlerschaft des gekreuzigten und auferstandenen Christus, wie sie das Evangelium bezeugt.

Dieses Kriterium ist nicht quantitativ gemeint; es ist nicht das Minimum, neben dem alles freigegeben ist. Es ist im Gegenteil die Mitte, die alles bestimmen soll und an der daher alles zu messen ist. Paulus kann in dieser Weise messen, weil er nicht nach einer Summe von Satzungen oder Lehren fragt, in der das einzelne unterschiedliches Gewicht hat, sondern nach dem Grundsatz mißt: Was nicht aus Glauben kommt, ist Sünde. Die Häresie begegnet ihm ja keineswegs als ausgeformtes System, sondern als Einzelintention und Einzelaussage, und er muß selbst ihre Wurzel aufdecken.

Daraus folgt c): Zu erkennen und aufzuweisen, daß eine Erscheinung nach dem genannten inhaltlichen Kriterium Häresie ist, ist nur *durch eine eigene theologische Interpretation des Evangeliums im Blick auf die Situation* möglich. Die Häresie ergibt sich aus der jeweiligen Situation der Kirche. Das Pneumatikertum in Korinth z. B. war aus der akuten Begegnung des Evangeliums mit dem Hellenismus entstanden. Die Häresie begleitet den Vorstoß des Evangeliums in die Welt als seine gefährlichste Immunisierung. Nicht zufällig erweist sich daher die Häresie bei Paulus als ein Motor, der die theologische Interpretation des Evangeliums vorantreibt. Sicher veranlaßte z. B. die Auseinandersetzung mit den Judaisten sehr wesentlich die Deutung des Evangeliums als Rechtfertigung, auch wenn die Rechtfertigung sicher nicht lediglich eine antijudaistische Kampflehre ist.

So steht in der Auseinandersetzung mit der Häresie von außen gesehen eine Interpretation des Evangeliums gegen eine andere. Woran ist zu erkennen, welche Interpretation sachgemäß ist? Paulus entscheidet nicht autoritär unter Berufung auf sein Apostolat, er argumentiert. In welchem Sinn ist seine Argumentation überführend? Sie erschließt *Erkenntnis des Glaubens*; sie kann nur so

aufgenommen werden, daß der Aufnehmende selber durch sie anders wird. Auf diese Weise überrundet sie die heute viel erörterte Spannung zwischen der fremden Autorität und der Autonomie des Hörers. In diesem Sinne hat Paulus durch seine vollmächtige Argumentation allen Anzeichen nach die Gemeinden in Galatien und Korinth für seine Auffassung, und das heißt noch einmal für den Glauben, gewonnen.

Demgemäß kann, was in einer konkreten Situation gegenüber der Häresie Wahrheit des Evangeliums ist, nicht aus tradierten Sätzen errechnet, sondern nur als Glaubenserkenntnis bezeugt und bekannt werden. In diesem Sinne ist „die Unterscheidung der Geister“ Charisma (1. Kor. 12, 10). Wird in diesem Sinne gemeinsam bekannt, so aktualisiert sich die Koinonia der Kirche, wie dies z. B. beim Apostelkonzil zwischen Paulus und den Uraposteln geschah.

III.

1. Was so bei Paulus als tragende entscheidende Mitte sichtbar wurde, wird noch deutlicher, wenn wir das bisher Ermittelte mit *drei anderen Deutungen des paulinischen Kriteriums vergleichen*.

In der Religionsgeschichtlichen Schule meinte man: Häretisch sei für Paulus der vom Leben abstrahierende Lehrdoktrinarismus, die judaistische Gesetzmäßigkeit oder die hellenistische Spekulation. Wahr und echt sei die Intensität religiös-kultischen Erlebens.

Wie hier das Kriterium aus der Antithese Dogma—Religiosität entwickelt wird, so gewinnt es Helmut Köster in dem Artikel der RGG³ (III, 17—21) über Häresie und in einem Aufsatz der Bultmann-Festschrift 1964 (S. 61—76) aus der Antithese zwischen mythischer Tradition und Geschichtlichkeit der Existenz. Er erklärt wörtlich: „Häresie entsteht also daraus, daß die Radikalität der Geschichtlichkeit der neuen Existenz nicht erkannt wird, daß der Kreuzestod des Offenbarers nicht ernst genommen wird als das Zerbrecen (Entmythologisierung) der Sicherheit, die durch Religiosität, Frömmigkeit und Theologie gerade dem geschichtlichen Dasein entrinnen will“ (S. 71). „Die Tradition wird als solche zur Häresie, sobald man versucht, sie zu repristinieren“ (S. 76). Aufgabe christlicher Theologie und Verkündigung ist es, die überlieferten Sprachzusammenhänge, die als solche mythisch sind, immer neu zu interpretieren.

Eine dritte Version bietet, positiv gewendet, Gerhard Ebeling, wenn er 1954 in seiner Schrift über „Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihre Verkündigung als theologisches Problem“ S. 67 f. erklärt: „Die Tradition schlechthin — wir können kurz sagen: Jesus Christus — ist zu unterscheiden von den Traditionen, zu denen sich das Zeugnis von Jesus Christus gestaltet.“ Daher ist die Einheit der Kirche immer nur soweit wirklich, als im glaubenden Bezogensein auf Jesus Christus dieser Ursprung der Kirche gegenwärtige Wirklichkeit ist (S. 77). Die

Einheit kann also immer nur aktuell bekannt, aber nicht in gemeinsamen inhaltlichen Formulierungen ausgesprochen werden. „Es genügt zur wahren Einheit der Kirche das faktische consentire, auch ohne daß es zur Explikation des consentire kommt“ (Wort und Glaube, 1960, S. 161 ff.).

Vergleicht man diese drei Vorschläge mit dem, was wir ermittelten, so dürfte eins deutlich sein: Diese Umschreibungen des Kriteriums bzw. der Mitte entsprechen ein Stück weit der Kennzeichnung des Evangeliums in Gal. 1; hier ist es tatsächlich religiöses Erlebnis, Einweisung in die Geschichtlichkeit der Existenz, Begegnung mit Jesus Christus als der Tradition selbst. Aber jeder dieser Entwürfe widerstreitet der Umschreibung des Evangeliums in 1. Kor. 15; hier kann Jesus nicht mehr von seinem Weg und daher von dem tradierten Zeugnis abgehoben werden. Hier ergeht nicht lediglich eine Anrede, durch die Geschichtlichkeit der Existenz gewonnen wird, hier wird vielmehr Offenbarung in der Geschichte bezeugt für einen Glauben, der in der Geschichte gelebt werden will. Wollen wir die Mitte, die die Einheit der Kirche in der Mannigfaltigkeit trägt und von der Häresie scheidet, bei Paulus umschreiben, dann müssen die Ansätze von Gal. 1 und 1. Kor. 15 miteinander verbunden werden, dann muß das Evangelium zugleich als geschichtliche Tradition und als pneumatisch=kerygmatische Größe bestimmt werden.

2. Dann kann es allerdings — das ist die andere Seite — auch nicht in eine statische regula fidei eingefangen werden, die ein für allemal die Wahrheit umschreibt. In diese Richtung tendierte *die frühchristliche Entwicklung*, die von Paulus bzw. an ihm vorbei zur frühkatholischen Kirche des 2. Jh. hinführte.

Diese Tendenz ist schon *in den Pastoralbriefen* zu beobachten. Sie nennen als Kriterium die „gesunde“ oder „gute Lehre“, die der Apostel als paratheke, als anvertrautes Gut, überliefert hat. Ihre Tradierung tritt vor der Gemeinde bei der Ordination in Erscheinung. Bei ihr wird dem Amtsträger die paratheke, wohl in Gestalt einer Bekenntnisformel, übergeben, und dieser nimmt sie mit seiner homologia, seinem Bekenntnis, auf (1. Tim. 4, 14; 2. Tim. 1, 6; 2,2). In 2. Tim. 1, 14 wird jedoch ausdrücklich betont, daß die Überlieferung des Evangeliums nicht durch Formeln und Institutionen gesichert, sondern nur „durch den Heiligen Geist“ gewahrt werden kann. Demgemäß wird die Auseinandersetzung mit der Irrlehre, die in den Pastoralbriefen breiten Raum einnimmt, formaler, weniger theologisch, aber grundsätzlich doch in der paulinischen Linie geführt.

Dies ändert sich in der *frühkatholischen Kirche des 2. Jh.* Man muß jedoch sehr genau präzisieren, worin sie von der Linie des Apostels abgeht. Im 2. Jh. ändert sich zunächst das Phänomen: Seit der Mitte des 2. Jh. entstehen durch die Auseinandersetzung mit der Häresie organisatorisch abgegrenzte Gruppen; im 1. Jh. finden sich keine Anzeichen für solche Vorgänge. Der Charakter dieser organisatorischen Ausgrenzung der „katholischen Kirche“ gegenüber den Hä-

resien wird verzeichnet, wenn man hier lediglich eine Analogie zu dem Vorgang im zeitgenössischen Judentum sieht und erklärt: Unter dem Druck der Verhältnisse setzte sich eine Richtung gesetzlich absolut und stempelte die übrigen zu Häresien. Hier ist vielmehr der von den ersten Anfängen an vorhandene eschatologisch-dynamische Gegensatz zwischen der Kirche und der Unkirche der Häresie zu einem organisatorisch-gesetzlichen geworden. Die katholische Kirche ist am Ende des 2. Jh. gegenüber den von ihr verworfenen Häretikern tatsächlich die Kirche gegenüber der Unkirche; denn in ihr wird das apostolische Wort so festgehalten, daß das Evangelium lebendig bleibt. Worin geht die Festlegung dieser Grenze dann von der paulinischen Linie ab? Auch für Paulus war die Kirche und ihre Abgrenzung gegenüber der Häresie nicht nur ein pneumatischer, sondern auch ein institutioneller Vorgang. Das letztere mußte sachbedingt mehr hervortreten, je mehr das Verziehen der Parusie die Kirche auf einen weiten Weg durch die Geschichte wies. Die Kirche durfte sich nicht weigern, diesem ihr gewiesenen Weg gemäß die geschichtliche Seite ihrer Existenz stärker auszubilden. Eine organisatorisch-kirchenrechtliche Festigung war ebenso sachgemäß wie die Ausbildung einer kirchlichen Bekenntnistradition. Spannung und Widerspruch zum apostolischen Evangelium aber entstand überall dort, wo diese Entwicklung Ausdruck eines neuen Gesetzes wurde und die eschatologisch-pneumatische Seite des Evangeliums und der Kirche zu kurz kamen; denn dadurch verliert die von der Kirche scheidende Lehre ihren Charakter als Verkehrung der Heilsbotschaft und wird zu dem, was noch der Bericht der Dritten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (Lund 1952) als gemeinkirchliche Vorstellung von Häresie definiert: Sie ist „ein Irrtum der Lehre . . ., der beharrlich gegenüber einer überlieferten Norm der Kirche aufrechterhalten wird, und der wesentliche Punkte der Lehre betrifft“ (W. Stählin, Lund, 1954, S. 33).

IV.

Diese skizzenhaften Hinweise auf die Kontroverse um den von Paulus gewiesenen Weg lassen erkennen, wie sehr er dem Wesen der Erscheinung Jesu entspricht. Deshalb kann er uns in verbindlicher Weise *die Fragestellung für unsere Situation* weisen.

1. Wenn nur Häresie im paulinischen Sinn kirchentrennende Bedeutung haben kann, sind wir gefragt: Treffen *die damnationes*, die einst mit dieser Begründung die Scheidung vollzogen, in unserer Situation noch zu?

2. Sind die *damnationes* aufzuheben, dann unterscheiden sich Konfessionskirchen ihrer normativen Struktur nach nur mehr relativ. Demgemäß wird die Trennung mehrfach mit der quantitativen Bestimmung gerechtfertigt: Die eine Kirche habe die Fülle der Wahrheitserkenntnis, der Gnadengaben und der Ämter, die andere habe sie nur stückweise. Aber sind die Gnade und die Wahrheit

teilbar? Sind sie nicht, wie Joh. 1, 17; 14, 6 im Sinn des ganzen Neuen Testaments abschließend formuliert, in der unteilbaren Person Jesu gegeben? Die Frage muß also lauten: *Bekennen wir*, obgleich unser Erkennen immer „Stückwerk“ ist (1. Kor. 13, 9), *denselben Christus*? Diese Frage entscheidet sich nicht daran, ob Übereinstimmung in einem christologisch-soteriologischen System erzielt werden kann, sondern daran, ob die Struktur beider Kirchen im Lebensvollzug von demselben einen Evangelium bestimmt ist, das Christus als den ausschließlichen und endgültigen Heilmittler bezeugt. Was als normativer Lebensvollzug einer Kirche zu gelten hat, kann nicht lediglich durch Analyse konstatiert werden; es muß auf Grund des gegenseitigen Gespräches als kirchliche Willensbildung erklärt und bekannt werden. Die getrennten Kirchen sind verpflichtet, sich gegenseitig auf diese Mitte ihres Dienstes hin zu befragen und die Koinonia zu suchen und herzustellen. Wird daneben anderes, z. B. die Anerkennung einer bestimmten kirchlichen Verfassung oder einer besonderen Form der Frömmigkeit, zur Bedingung der Koinonia gemacht, so widerstreitet dies dem Evangelium und damit der echten Koinonia.

3. Die Koinonia wird *durch gegenseitige Anerkennung als Kirche trotz der Verschiedenheit der Dienste* hergestellt, nicht durch eine Vereinheitlichung der Theologie, der Gottesdienste, der Verfassung und der Lebensform. Diese Vereinheitlichung wird und soll folgen, wenn sie um des gemeinsamen Dienstes willen nötig ist. Die mannigfachen Dienste machen jedoch immer auch verschiedene Formen nötig; der Dienst unter Israel mußte sich, wie beim Apostelkonzil ausdrücklich festgestellt wurde, in anderer Gestalt vollziehen als der unter den Griechen (Gal. 2, 7 f.; 1. Kor. 9, 20).

4. *Was in der jeweiligen Situation die angemessene Gestalt der Wahrheit des Evangeliums und was Häresie ist*, ist nicht durch tradierte Formeln ein für allemal statisch festgelegt, es muß vielmehr im kirchlichen Lebensvollzug immer aufs neue umschrieben werden. Gerade wenn das Evangelium im Dienst an den Menschen in den säkularen Raum vorstößt, entsteht meist auch seine häretische Entstellung. Wo die Kirchen im Dienst an den Menschen gemeinsam auf diese Gefährdung der Wahrheit achten und ihr begegnen, wird die Frage nach dem gemeinsam aufgetragenen Dienst an der Wahrheit aktuell lebendig. Diese Frage erfordert immer zugleich Bewältigung der neuen Situation und Vergegenwärtigung des tradierten Evangeliums durch den Geist. Weil das Evangelium immer auch geschichtliche Tradition ist, darf die kirchliche Tradition ebensowenig übergangen werden wie die Schrift selbst. Aber weil es erst recht eschatologisch-pneumatische Größe ist, ist vor ihm geschichtlich Gewordenes, auch die Bekenntnisse der Kirche, nie endgültig, sondern immer dazu bestimmt, kraft des Geistes, der „in die ganze Wahrheit leitet“ (Joh. 16, 13), überholt zu werden.