

Hoff

---

EKKLESIOLOGIE

GEGENWÄRTIG GLAUBEN DENKEN

---

Systematische Theologie

Herausgegeben von Karlheinz Ruhstorfer

Bd. 6

# Ekklesiologie

---

von  
Gregor Maria Hoff

**Ferdinand Schöningh**  
Paderborn · München · Wien · Zürich

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung: Anna Braungart, Tübingen

Gedruckt auf umweltfreundlichen, chlorfrei gebleichtem  
und alterungsbeständigem Papier © ISO 9706

© 2011 Verlag Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG  
(Verlag Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: [www.schoeningh.de](http://www.schoeningh.de)

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlages nicht zulässig.

Printed in Germany. Herstellung: Ferdinand Schöningh, Paderborn

ISBN 978-3-506-77315-9

# INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort zur Reihe .....	1
Vorwort .....	3
Einleitung .....	11
1.1 <i>Sentire cum et in Ecclesia</i> .....	11
1.2 Ekklesiologisches Programm .....	14

## ERSTER TEIL: GEGENWART

Kapitel 1: Kirche – fremde Blicke .....	19
1.1 Kulturwissenschaftlicher Blick: Rekonstruktion kirchlicher Raumwahrnehmung .....	19
1.2 Religionswissenschaftlicher Blick: Kirche als Identitätskonstruktion .....	22
1.3 Ethnologischer Blick: Lebensformen des Christentums als Kirche .....	24
1.4 Systemtheoretischer Blick: Funktionsformen der Kirche .....	26
Kapitel 2: Kirche – säkular, postsäkular? .....	31
2.1 Kirche im 21. Jahrhundert: Positionsverschiebungen .....	31
2.2 Kirche unter den Bedingungen paradoxer Säkularisierung .....	36
2.3 Der postsäkulare Raum der Kirchenbestimmung .....	39
2.4 Eine radikale kirchliche Transformation: Kirchen im Zeichen von Migration ..	42
Kapitel 3: Kirche – Bestimmungsgründe im Raum von Differenzen .....	47
3.1 Die Herausforderung Israels – ein Modus der doppelten Identität .....	48
3.2 Die Herausforderung der innerkirchlichen Pluralität – universal- und ortskirchliche Identitäten .....	52
3.3 Die Herausforderung der globalisierten Kirche – Identität in kulturellen Differenzen .....	55

3.4	Die Herausforderung der anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften – die Anerkennung der ökumenischen Differenz von Christentum und Kirche . .	61
3.4.1	Kirche in Differenzen: Die ökumenische Hermeneutik des 2. Vatikanischen Konzils . . . . .	62
3.4.2	Kirche in den Differenzen ekklesiologischer Perspektiven: Orthodoxe und evangelische Koordinaten . . . . .	64
3.5	Die Herausforderung der anderen Religionsgemeinschaften – der Bezug der Kirche auf fremde Heilswege . . . . .	70
3.6	Die ekklesiologische Herausforderung der Differenz von Staat und Kirche . . .	72

## ZWEITER TEIL: GESCHICHTE

Kapitel 4:	Kirche – ein metaphorischer Prozess . . . . .	79
4.1	Eine primäre Ekklesiologie: Theologie der Kirche in Bildern . . . . .	79
4.2	Ekklesiologie als Metaphorologie . . . . .	81
4.3	Kirchenbilder als Visualisierungsstrategien: Sichtbarmachen des Unsichtbaren . . . . .	84
4.4	Patristische Kirchenbilder: Ekklesiologische Leitmotive . . . . .	86
4.5	Kirchenarchitekturen: Historische Bildprogramme . . . . .	89
Kapitel 5:	Kirche – der kirchliche Bestimmungsgrund . . . . .	97
5.1	Die kirchliche Bestimmung der Kirche: Fundamentaltheologische Voraussetzungen . . . . .	98
5.2	Kirchenbestimmung im Vollzug: Identität in Differenzen . . . . .	100
5.3	Kirchliche Abgrenzungen: Zwischen Judentum und antikem Vereinswesen . .	101
5.4	Strukturen und Reflexionsformen der alten Kirche: Auf dem Weg zur kirchlichen Identität des Christentums . . . . .	104
5.5	Zur Institutionalisierung kirchlicher Identität: Amt, Leitung, hierarchische Ordnung . . . . .	108
5.6	Kirche: Tradition und Traditionskritik . . . . .	111
Kapitel 6:	Kirche – im Modus konziliarer Lehrpraxis . . . . .	117
6.1	Der kirchliche Vergewisserungsraum der Kirche in der Moderne: Die Codierung des Identitätsproblems der Kirche durch das 2. Vatikanische Konzil . . . . .	118
6.2	Die kirchliche Lehrpraxis der Kirche – im Spiegel der Konziliengeschichte . .	120

Kapitel 7: Kirche – ein offener Diskursraum .....	137
7.1 Postmoderne Konstellation: Ekklesiologien im Horizont radikalierter Pluralität .....	139
7.1.1 George Lindbeck: Postliberale Ekklesiologie .....	139
7.1.2 John Milbank: Radical Orthodoxy .....	143
7.1.3 Roger Haight: Transdenominationale Ekklesiologie .....	147
7.1.4 Hansjürgen Verweyen: Ekklesiologie im Zeichen einer <i>Traditio</i> letztgültigen Sinns .....	152
7.1.5 Hans-Joachim Sander: Heterotopische Ekklesiologie .....	156
7.2 Moderne des 20. Jahrhunderts .....	158
7.2.1 Karl Barth: Kirche als <i>creatura verbi</i> .....	159
7.2.2 Karl Rahner: Christentum als Kirche .....	163
7.3 Am Umschlagpunkt der Moderne: Das 19. Jahrhundert .....	168
7.3.1 Friedrich Schleiermacher: Das Individuum und die Kirche – die Vermittlung des Unendlichen im Endlichen .....	169
7.3.2 Johann Adam Möhler: Der Heilige Geist als Subjekt der objektiven Tradition .....	173
7.4 Ekklesiologische Produktivität der Krise: Reformation und Katholische Reform .....	178
7.4.1 Martin Luther: Auf der Suche nach der wahren Kirche .....	180
7.4.2 Johannes Calvin: Die Sichtbarkeit der unsichtbaren Kirche Jesu Christi .....	185
7.4.3 Melchior Cano: Die sicher erkennbare Wirklichkeit der Kirche .....	189
7.4.4 Robert Bellarmin: Der <i>Vicarius Christi</i> als Garant der wahren Kirche .....	192
7.5 Theologische Wege zur Ekklesiologie: Mittelalterliche Problemkonstellationen .....	195
7.5.1 Bonaventura: Ekklesiologie im Raum päpstlicher Repräsentanz .....	196
7.5.2 Thomas von Aquin: Ekklesiologie im Horizont des Mysteriums Gottes .....	201
7.6 Patristische Ekklesiologien im Konflikt .....	206
7.6.1 Eine dissidente Ekklesiologie: Tyconius .....	208
7.6.2 Koordinaten einer <i>katholischen</i> Ekklesiologie: Augustinus .....	210

## DRITTER TEIL: HEILIGE SCHRIFT

Kapitel 8: Kirche – im Raum der Heiligen Schrift .....	219
8.1 Die Kirche der Heiligen Schrift – die Heilige Schrift der Kirche .....	219
8.2 Die Bindung an die Heiligen Schriften Israels .....	223
8.3 Kirche im Maßstab des Alten Testaments .....	225

8.4 Kirche im Zeugnis des Neuen Testaments .....	229
8.4.1 Die Reich-Gottes-Botschaft Jesu .....	229
8.4.2 „Kirchengründung“ Jesu? .....	233
8.4.3 Paulinische Linien .....	236
8.4.4 Nachapostolische Zeit – nachpaulinische Literaturen des Neuen Testaments .....	240
8.4.4.1 Perspektiven der synoptischen Überlieferungen .....	242
8.4.4.2 Johanneische Perspektiven .....	249
8.4.4.3 Neutestamentliche Literaturen im Zeichen apostolischer Autorität .....	253
8.4.5 Ekklesiologische Koordinaten des Neuen Testaments .....	257
 Kapitel 9: Kirche unter der Maßgabe der Heiligen Schrift – exemte Lebensorte, sakramentale Wirklichkeiten .....	261
9.1 Topologie der Nicht-Orte – Handlungsräume der Kirche .....	263
9.2 Jenseits von Ausschließungen: Die Bedeutung der Taufe – im Fokus ökumenischer Theologie .....	265
9.3 Die Mystikerinnen: Die Bedeutung der Firmung – im Fokus genealogisch argumentierender Theologie .....	269
9.4 Marginalisierte Menschen: Die Bedeutung der Eucharistie – im Fokus der Befreiungstheologie .....	272
9.5 Gescheitertes Leben: Die Bedeutung des Bußsakraments – im Fokus handlungstheoretischer Theologie .....	275
9.6 Menschen in physischer und psychischer Not: Die Bedeutung der Krankensalbung – im Fokus ästhetischer Theologie ...	277
9.7 Die Stellung der Frau: Die Bedeutung des Weiheamtes – im Fokus feministischer Theologie .....	279
9.8 Die geschiedenen und wiederverheirateten Menschen: Die Bedeutung des Ehesakraments – im Fokus politischer Theologie .....	283
 Kapitel 10: Kirche im Horizont des Reiches Gottes – Lebensraum der Gegenwart Gottes .....	287
10.1 Kirche – Zeichen Jesu Christi .....	287
10.2 Kirche – Zeichen des Reiches Gottes .....	289
10.3 Kirche – Zeichen des Heiligen Geistes .....	291
10.4 Kirche – die Zeichen des Reiches Gottes als Zeichen der Kirche Jesu Christi .....	293
 Literatur .....	296

## KAPITEL 5: KIRCHE – DER KIRCHLICHE BESTIMMUNGSGRUND

Kirche wurde mit dem vorhergehenden Kapitel als metaphorischer Prozess vorgestellt. Die sichtbare Kirche Jesu Christi verlangt nach Modellen ihrer Visualisierung, die in ihrer unabschaffbaren Pluralität den Zusammenhang der einen wahren Kirche im Heiligen Geist verbürgen. Dass Kirche auf Einheit angelegt ist, muss bereits als theologisches Resultat kirchlicher Auseinandersetzungen begriffen werden. Die Entwicklung von Gemeinden und von communalen Lebensformen führt gerade in den Momenten, in denen die kirchliche Kommunikation gestört wird oder gar zerbricht, zu im eigentlichen Sinne *kirchlichen* Entscheidungen. In ihnen wird Kirche als Kirche reflex. Das führt nicht schon zu ekklesiologischen Traktaten im späteren Sinn, wohl aber zu impliziten kirchlichen Wissensformen von Kirche wie zu erstem grundsätzlicherem Nachdenken über das, was Kirche bedeutet. Die Bildgebungsverfahren der alten Kirche, die kirchlichen Architekturen belegen dies.

Im Blick auf die Konstitutionsbedingungen des kirchlichen Bestimmungsgrundes von Kirche wie auf die Problemkonstanten der Ekklesiologiegeschichte lässt sich das Spannungsgefüge von Selbstverständlichkeit und Unselbstverständlichkeit, von Normalität und Ausnahmezustand als ein Grundmotiv ihrer Identität bestimmen. Das weist auf die eschatologische Wirklichkeit der Kirche. Sie steht nicht für sich. Sie übernimmt die Ortsangabe des Heiligen Geistes. Sie gibt dem Reich Gottes geschichtlichen Raum, ohne bereits Reich Gottes zu sein.<sup>239</sup> Als Volk Gottes repräsentiert sie den Weg dorthin; er *ist* bereits die Liebe Gottes für alle Menschen. Die Kirche bleibt Zeichen dieser Lebenswirklichkeit Gottes gerade auch da, wo sie selbst in ihren Gliedern sündig wird, denn ihre Heiligkeit ist die ihres Souveräns, Jesu Christi. Seine Liebe ist Gnade. Sie unterliegt nicht der Verfügung der Kirche, sondern erweist sich in ihren historischen Schwächen als ihr eigentliches Motiv. Von daher bestimmen die sakramentalen Vollzüge die Kirche. Sie reichen weiter als die Sakramente und zeigen die Lebensmacht Gottes in jedem Moment der Geschichte an.

Diese Einsicht kann sich ideologisch verselbständigen, zur Entschuldigung kirchlicher Fehler und Vergehen dienen – aber genau das unterliefe die getroffene Identitätsbestimmung, über sich hinauszudeuten, die Liebe Gottes zum Menschen und zur Welt menschlich zur Geltung zu bringen. Auch in der Kirche und im Handeln der Kirche

---

239 Vgl. J. FUELLENBACH, *Church – Community for the Kingdom*, Maryknoll 2006.

in der Welt bleibt dies eine Identitätsbestimmung unter letztem Vorbehalt. In dem, was Kirche oft genug nicht ist, kann Gott umso nachdrücklicher zur Sprache kommen.<sup>240</sup> Die Identität der Kirche besteht dementsprechend in einer Bewegung über sich hinaus. Die Grundvollzüge des Zeugnisgebens (Martyrie), des dienenden Handelns an den Menschen (Diakonie), des feiernden Rückbezugs auf Gott (Liturgie) sind ihr Ausdruck.

Die damit gegebene *theologische* Perspektive auf die Kirche verbindet sich konsequent mit der Frage danach, wie diese Perspektive, mit anderen Worten: wie die Theologizität der Theologie überhaupt möglich wird. Es handelt sich letztlich um die Frage danach, wie Kirche zur „Kirche“ wird.

## 5.1 Die kirchliche Bestimmung der Kirche: Fundamentaltheologische Voraussetzungen

An dieser Stelle tritt ein erkenntnistheoretisches und methodologisches Problem auf. Die genannte Frage ist nämlich selbst Produkt kirchlicher Lebens- und Wissensformen und wird, insofern sie theologisch diskutiert wird, erneut aus dem Raum der Kirche heraus adressiert. Ein neutraler Standpunkt ist hier nicht denkbar. Auch eine fremde Perspektive muss sich an den Lebens- und Wissensformen der Kirche festmachen, die sich aus der unmittelbaren Jesunachfolge und ihrer apostolischen Überlieferung entwickelt haben. Zugleich markiert die Außenwahrnehmung z.B. durch den römischen Staat, und zwar in der Verfolgung von Christen wie ihrer späteren Duldung und Förderung, dass sich in der externen Identifizierung von Kirche aus der Innensicht niemals klären lässt, wer wirklich zu dieser Kirche gehört. Auch die *lapsi*? Was ist mit den Häretikern? Welchen kirchlichen Status haben die Katechumenen, die vor der Taufe sterben? Was bedeutet die Sünde der Getauften, was das Bußinstitut für ihre volle Zugehörigkeit zur Kirche? Und was kann man wissen über die wahre Kirchlichkeit der nach außen hin sichtbar zur Kirche zählenden Mitglieder?

Probleme wie diese musste *die* Kirche klären. Indem sie dies tat, konstituierte sie sich *als* Kirche. Das geschah in einer wachsenden Ausdrücklichkeit und Reflexivität des Bewusstseins, von Gott konstituiert zu sein. Diese Einsicht wiederum machte sie zur theologisch qualifizierbaren Größe „Kirche“. Das geschah nicht zuletzt auf dem Weg der Interpretationskonflikte und -entscheidungen in den genannten Fragen. Dass die kirchliche Auffassung von der Kirche grundlegende Übereinstimmungen nach und nach ermöglichte, ohne ganz einheitlich zumal zwischen Ost und West zu werden, ist Aspekt ihrer vielschichtigen Lebenswirklichkeit und der aus ihr erwachsenden und sie begleitenden Reflexionsformen. Nur in diesem komplexen Bestimmungsgefüge, sozio-

---

240 Das ist der prekäre, aber unaufgebbare *kirchliche* Sinn der Rede von der *Felix culpa*.

logisch zwischen Innen- und Außenperspektive, theologisch in der Kopplung ihrer sichtbaren Identität mit ihrer unsichtbaren, lässt sich der erkenntnistheoretische Ort der Frage nach der Kirche ermitteln. Er ist also selbst aus diesem Prozess heraus *kirchlich* generiert und qualifiziert – solange man die Kirche nicht ausschließlich z.B. als religiöse Sondergestalt des antiken Vereinswesens ansehen will.

Doch auch hier besitzt die „Kirche“ einen Ausnahmecharakter. Sie prägt eine eigene Lebensform religiöser Vergemeinschaftung – eben in dem genannten theologischen Prozess der *Selbstbestimmung* von Gott her, also *in* der Welt nicht *von* der Welt zu sein und dies noch einmal geschichtlich zu rekombinieren. Beide Momente behalten ihr Recht, beides gehört zur inkarnatorischen Gestalt der Kirche. Eine solche Einsicht lässt sich erst entwickeln, als die Frage nach dem Gott-Welt-Bezug christologisch und trinitätstheologisch geklärt wird. Die mit den altkirchlichen Konzilien verbindlich gewordene christologische Grammatik ist in doppelter Hinsicht eine kirchliche: Weil die Kirche sich auf sie festlegt und sich damit als solche nach innen wie außen hin abgrenzt, und weil sich diese Grammatik als grundlegend für ihr Selbstverständnis durchsetzt. Das chaledonensische „*ungetrennt* und *unvermischt*“, das für die Bestimmung von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus gilt, bedeutet auch alles für die Auffassung von der Kirche als Leib Christi, als Spannungsbogen von Göttlichem und Menschlichem in der Geschichte.

Deshalb kann auch die Frage nach der Kirche nur in einem solchen Spannungsfeld ansetzen. Nur so ist sie möglich. Deshalb muss sie sich methodisch an ihrer Unselbstverständlichkeit festmachen, während sie von den selbstverständlichen, implizit *kirchlichen* und damit Kirche schaffenden Vollzügen des Anfangs ausgeht. Dabei erweist sich als besonderes Problem, dass sich die Kirche auf einen Grund bezieht, der ihr als entzogener gegeben bleibt. Die Logik und Pragmatik der sakramentalen Identität der Kirche vollzieht sich als Sichtbarmachen des Unsichtbaren, als Gegenwart des nicht verlorenen, sondern im Modus der Erinnerung und Hoffnung real gegenwärtigen Herrn. Nur in seiner Vermittlung durch den Heiligen Geist lässt sich der Wille Jesu Christi für seine Kirche in seiner Kirche erfassen. Das Problem der Kirchenstiftung kann von daher auch nur als *kirchliche* Fragestellung auftreten. Sie muss sich im Zuge der Interpretation jenes (wenigen) historisch erreichbaren Textmaterials evaluieren lassen, das auf den „Gründer“ der Kirche verweist. Dass nicht eine formelle Einrichtung, ein gleichsam notarieller Akt die Kirche zur Kirche macht, öffnet sie erneut über ihre eigene Identität hinaus. Sie bleibt auf Israel zum einen und alle Völker zum anderen hin geöffnet. Nur so ist sie Gottesvolk. Indem die Kirche auf diese Weise ihre missionarische Identität bestimmt, werden wieder die konkreten Lebensvollzüge als Ausgangspunkte der kirchlichen Verfassung des Christentums sichtbar.

## 5.2 Kirchenbestimmung im Vollzug: Identität in Differenzen

Das diskutierte erkenntnistheoretische Problem verweist auf die Geschichte der Kirche zurück: auf ihre Entstehung. Hier spielen die verschiedenen Momente christlicher Gemeindebildung ebenso eine Rolle wie äußere Faktoren, etwa Christenverfolgungen oder die machtpolitischen Interessen der Kaiser u.v.m. Diese Geschichte fordert zu Entscheidungen heraus, die von theologischen Optionen begleitet und getragen werden. Das Christentum wird an vielen Orten zur *Kirche*: von den Gruppen um Jesus von Nazareth über die nachösterlichen Tradierungsgemeinschaften bis zu den Gemeinden, die Paulus bereits vorfindet und seinerseits gründet. Mit der Verbreitung des Evangeliums entstehen an den *verschiedenen* Überlieferungsorten im Glauben *vernetzte* Gemeinschaften. Sie zeichnen sich durch den alles bestimmenden Bezug auf den gekreuzigten und auferweckten Jesus aus.

Hier steht man vor dem Ausschlag gebenden Grund, den die Ostererzählungen der Evangelien ebenso spiegeln wie die Apostelgeschichte im Modell der Himmelfahrts- und Pfingstgeschichte. Der am Kreuz starb, lebt! Und dieses Präsens bleibt erhalten. Die Gegenwart Jesu Christi führt nicht noch einmal in eine weitere Vergangenheit: dass er von den Toten auferweckt wurde und *lebte*. Dieses Leben wird reine Gleichzeitigkeit. Die theologische Bestimmung dafür liefert die Rede vom Geist. In ihm vermittelt sich Jesus Christus in der Geschichte. Der Glaube, der sich daran entzündet und festmacht, muss mit entscheidenden Differenzen arbeiten.<sup>241</sup> Erst mit ihnen lässt sich die Eigenart dieser besonderen Glaubensgemeinschaft angemessen erfassen:

- Mit der Auferweckung beginnt eine neue Zeit. Sie wird als Anbruch des Eschaton beschrieben, das mit der Auferstehung der Toten beginnen soll. Die Lebenszeit der Christinnen und Christen ist von daher als Zwischenzeit codiert.
- Die „Zeit der Kirche“ ist die eines Ausnahmezustands, über den ihr Souverän als kommender Richter verfügt.
- Seine unsichtbare Gegenwart vermittelt sich in der sichtbaren Welt im Leben der Kirche. Sie bleibt auf sichtbare Weise unsichtbar: in Zeichenhandlungen, im Glaubensleben.
- Die entzogene Gegenwart des Ursprungs der Kirche besteht nicht in einer Idee, sondern im Leben, Sterben und in der Auferweckung Jesu Christi. Was entzogen ist – auch in der Heiligen Schrift, die *nicht alles* aus dem Leben Jesu verzeichnet –, verlangt nach Kriterien authentischer Jesus-Überlieferung, nach Modellen evangeliumsgemäßer Identität. Was entzogen bleibt, erfordert eine Repräsentation, die dennoch nicht unmittelbar die Stelle Jesu Christi einnimmt, sondern die Differenz zu ihm wahr.
- Sie wird unter zeitlicher Rücksicht so bestimmt, dass das Reich Gottes angebrochen ist, aber seiner Vollendung entgegenggeht.
- Dieser Differenz entspricht die topographische der einen Kirche an vielen Orten.

---

241 Vgl. Kapitel 3.

Sie realisiert den Unterschied von Interpretationsperspektiven eines Ereignisses, das in keinem Begriff von ihm ganz aufgeht, sondern, gleich vierfach erzählt, nur in dieser Spannung als authentisch überliefert gelten kann.

- Dieses Zeugnis führt zur Unterscheidung von der Welt, in der das Evangelium als Kriterium für die Interpretation und Gestaltung dieser Welt auftritt. Die Differenz von sakral und profan wird auf diese Weise neu bestimmt – die christologischen Dogmen liefern dafür die fundamentaltheologische Grammatik und die theologische Basis für die Bestimmung der Kirche in der Welt.
- Als entscheidende Differenz muss der bleibend ursprüngliche Verweis auf Israel als heilsgeschichtliche Größe betrachtet werden. Theologisch wie soziologisch entstand aus einer lange Zeit gegebenen Nähe eine Unterscheidungsgeschichte, die sich an der Interpretation Jesu Christi entzündete. Dabei ist die Kirche im Horizont der christlichen Ersetzungsprogramme des Jüdischen im Christlichen auf Israel verpflichtet – im Modus einer Schuldgeschichte wie geteilter eschatologischer Hoffnung.
- Schließlich spielen innerkirchliche Differenzierungsprozesse eine entscheidende Rolle auf dem Weg zur kirchlichen Verfasstheit des Christentums. Abweichende Deutungen und Interpretationskonflikte schufen Einheit, indem sie sie zugleich riskierten oder zerstörten.

Nur in solchen Differenzierungsprozessen lässt sich die Entstehung der Kirche *theologisch* auffassen. Der kirchliche Bestimmungsgrund der Kirche ist aus ihnen generiert. Das gilt in besonderer Weise für die alte Kirche als bleibender Orientierungsgröße des Anfangs. In ihr vollziehen sich jene Festlegungen der Tradition, die bis heute normativen Charakter behalten haben.

### 5.3 Kirchliche Abgrenzungen: Zwischen Judentum und antikem Vereinswesen

Die theologische Bestimmung der Kirche fragt nach ihrer Identität. Sie hat geschichtlichen Grund, und das ist wiederum von theologischer Bedeutung. Von daher muss sich der Blick auf das Umfeld jener Größe richten, die sich als Kirche begreift. Sie greift bestehende Sozialformen ihrer jeweiligen Umwelt auf, um sich zu organisieren. Das geschieht im Zuge von anknüpfenden Unterscheidungen und als theologisch notwendig begriffenen Transformationen.

In besonderer Weise gilt dies im Blick auf das Judentum einerseits und das viel­farbige antike Vereinswesen andererseits.<sup>242</sup> Dabei ist bereits die Zuschreibung einer

---

242 Eine wichtige Rolle spielen auch die paganen Mysterienreligionen, zumal mit Blick auf die christliche *Leiturgia*. Vgl. E. DASSMANN, *Kirchengeschichte I. Ausbreitung, Leben und Lehre der*

distinkten „jüdischen“ Identität Produkt eines Prozesses, in dem sich aus verschiedenen Gruppierungen nach außen deutlich unterscheidbare religiöse Einheiten herausbilden. Bis in das 4. Jahrhundert hinein lassen sich Übergänge von christlichen und jüdischen Lebensformen nachweisen.<sup>243</sup> Die Trennung von Kirche und Synagoge hat sich spätestens mit dem 5. Jh. definitiv vollzogen, also vergleichsweise spät. Das rabbinische Judentum und das Heidenchristentum entwickeln in dieser Zeit distinkte Glaubensorganisationen und Lebenswelten. Christlich lässt sich dies mit dem Übergang zur römischen Staatsreligion und den dogmatischen Klärungsprozessen der Konzilien von Nikaia (325) bis hin zum Konzil von Chalkedon (451) greifen. In den christologischen Auseinandersetzungen legt sich das Christentum auf rechtsverbindliche Verfahren fest, die den gegebenen Strukturen des Gemeindelebens eine neue Form geben. Die Organisation der Kirchen vor Ort und ihrer Kontakte führt zu einem Bewusstsein ihrer Zusammengehörigkeit, die sich in ihrer Glaubenskommunikation und -verantwortung ein institutionelles Profil verschafft. Es wird theologisch begriffen, und das implizite kirchliche Selbstbewusstsein wird reflex: im Synodeninstitut, mit den Konzilien und ihren Symbola sowie Rechtsentscheidungen. Dass dieser Prozess mit der endgültigen Ablösung vom Judentum zeitlich zusammenfällt, hat systematischen Grund und Rang. Denn das Bewusstsein der Kirche *als Kirche Gottes* führt zurück auf die theologischen Unterscheidungen, die im Bezug auf das Judentum zugleich von ihm trennten. Hierbei handelt es sich um Interpretationsdifferenzen, die eine ganze Reihe von Topoi betraf, sich aber zumal auf das Handeln Gottes und seine Wirklichkeit konzentrierte.<sup>244</sup> Auch wenn die neutestamentlichen Christologien theozentrisch angesetzt waren und sie sich zumal in ihren messianischen Bestimmungen an jüdische Vorstellungen anschließen konnten, betraf ihre Transformation einen entscheidenden Punkt: Das Handeln Gottes in Jesus Christus, die durchbrechende Theologie der Inkarnation, die Deutung der bleibenden Gegenwart Jesu Christi nach seiner Auferweckung von den Toten führte zu einer Anerkennung der singulären Bedeutung Jesu in der mit Juden geteilten Gottesbestimmung. Die christologische Differenz ist insofern historisch wie systematisch als Entstehungsmoment des Christentums wie seiner Identität als Kirche zu begreifen. Das wiederum muss für das theologische Verständnis der Kirche Konsequenzen haben. Sie ist von ihrem bleibenden Bezug auf das Judentum her zu verstehen und zugleich christologisch zu profilieren.

Das genannte Unterscheidungsmoment spielt auch in einem anderen Zusammenhang eine Rolle. Die besondere Affinität zum Judentum als dem unauflösbaren Ursprungsbezug verweist auf die gleichzeitige Herausbildung des heidenchristlichen Christentums aus einem anderen Inkulturationskontext: dem paganen Vereinswesen.<sup>245</sup>

---

*Kirche in den ersten drei Jahrhunderten*, Stuttgart u.a. 1991, 77-83. Zur religiösen Umwelt der alten Kirche vgl. ebd., 71-94.

243 Vgl. zum Folgenden H. FRANKEMÖLLE, *Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr.)*, (Studienbücher Theologie 5), Stuttgart u.a. 2006.

244 Vgl. FRANKEMÖLLE, *Frühjudentum und Urchristentum*, 128-221.

245 Vgl. TH. SCHMELLER, *Hierarchie und Egalität. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung paulinischer Gemeinden und griechisch-römischer Vereine* (SBS 162), Stuttgart 1995.

Das Christentum machte seine verschiedenen Organisationsformen produktiv. Neben gemeinsamen Mahlfeiern gab es eine gemeinsame Kassenführung und spezifische Ämter. In diesen Vereinen blieb man jedoch unter sich. Schon deshalb setzte sich die frühe Kirche von ihnen zugleich ab. Das spiegelt sich im Selbstverständnis als „*Ekklesia*“. Dieser Begriff weist auf eine politisch-öffentliche Dimension hin.<sup>246</sup> Die antiken Privatvereine verzichteten deshalb auf ihn.

„Die frühen Christen in Korinth oder Thessalonich dürften für Außenstehende dem privaten Kultverein einer neuen orientalischen Mysteriengottheit, der in Privathäusern seinem Vereinsleben nachgeht, verblüffend gähneln haben. Das war eine Form, in der sie ihr Leben entfalten konnten, und manches dürfte hinsichtlich der inneren Strukturierung auch dort abgelesen sein... Die Gemeinde versuchte bewußt, sich von solchen Vereinen schon durch ihre Selbstbezeichnung als *Ekklesia* abzuheben. Dadurch demonstriert sie ihr Bewußtsein der Kontinuität zu Israel und ihren Anspruch auf Öffentlichkeit. Was die Mitglieder angeht, mußte sie sich von ihrem Programm her für Menschen aller Schichten öffnen und konnte dadurch die im Vereinswesen vorhandene Engführung vermeiden.“<sup>247</sup>

Der bewussten Zugehörigkeitsentscheidung zur *Ekklesia* stand auf christlicher Seite ein starkes Ausschließlichkeitsbewusstsein gegenüber. Wer Christ war, konnte nicht in anderen religiösen Gemeinschaften leben. Auch hier gab es fließende Übergänge, die aber von der Seite der Kirche aus mit Exkommunikationen beantwortet wurden.<sup>248</sup> Sie betrafen neben den Lebensformen auch jene Glaubensvorstellungen, die als *häretisch* qualifiziert wurden. Wie die Abtrennung vom Judentum zur Literaturgattung der „*Adversus-Judaeos*“-Texte führte, so auch die Identifizierung von abweichenden christlichen Gruppierungen durch die „*Adversus-Haereses*“-Schriften. In ihnen wurde das richtige Selbstverständnis des Christentums von seinen grundlegenden rituellen Praktiken, ethischen Überzeugungen und theologischen Vorstellungen dargelegt. Als Festlegungen haben sie den Rang einer impliziten *Ekklesiologie*, weil sie christliche Orthopraxie und Orthodoxie so durchsetzen, dass daraus ein *kirchliches* Selbstbewusstsein entsteht, ein fester Eindruck vom Handeln *als* Kirche. Kirche nimmt sich wahr, indem sie über ihre Verfassung nachdenkt. Sie greift dafür auf die vorliegenden Organisationsformen kirchlichen Lebens zurück (Bischofsamt), entwickelt sie weiter (Synoden und Konzilien) und findet neue (Patriarchats- und Primatsordnungen). Im Zuge anstehender Auseinandersetzungen gewinnen sie an Durchschlagskraft.

---

246 Paulus entscheidet sich für den Begriff *Ekklesia* und markiert damit sein Verständnis von Kirche *in der Welt*.

247 H.-J. KLAUCK, *Gemeinde und Gesellschaft im frühen Christentum. Ein Leitbild für die Zukunft?*, in: *Antonianum* 76 (2001) 225-246; 240.

248 Vgl. CH. MARKSCHIES, *Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums*, Frankfurt a.M. 1997, 67.

## 5.4 Strukturen und Reflexionsformen der alten Kirche: Auf dem Weg zur kirchlichen Identität des Christentums

Bis heute besitzt die alte Kirche entscheidendes Gewicht für das Leben der Kirche(n) und ihrer Ekklesiologie(n). Sie ist mehr als nur der geschichtliche Anfang, mehr als ein bloßer Orientierungspunkt. Ihre Normierungen legen die Kirche auf die Tradition fest, weil sie den Ursprung der Kirche *als apostolisch* bewahren. Das theologische Kriterium wird institutionell verankert und verbürgt – in den Strukturen und Reflexionsformen der Kirche.

Ihre Identität bildet sich aus inneren wie äußeren Gründen heraus. Die Notwendigkeit der Deutung des Lebens, des Todes und der bleibenden Gegenwart ihres auferweckten Herrn verbindet sich mit der Aufgabe, sein Lebenszeugnis authentisch zu bewahren und zu vermitteln. Das Erinnerungsmahl gibt dem einen entscheidenden Ort. In ihm artikuliert sich zugleich das Selbstverständnis der frühen Christinnen und Christen.

„Ein Blick auf die Terminologie christlicher Gemeinschaft in der Antike erlaubt interessante Rückschlüsse auf die Theologie der Gemeinschaft: Das griechische Wort für >Gemeinschaft<, >*koinonia*<, ist in der christlichen Antike praktisch nie im Sinne einer Bezeichnung reiner >Gemeinschaft< oder >Genossenschaft< der Glaubenden untereinander verwendet worden, sondern wurde in Fortsetzung paulinischer Begrifflichkeit (1Kor 10,16) auf das Sakrament der Eucharistie bezogen und von daher verstanden.“<sup>249</sup>

Kristallisationspunkt ist das Verständnis des Herrenmahls auf der Basis der – paulinischen – Leib-Christi-Metaphorik. Indem man das Brot isst und den Wein trinkt, konstituiert sich eine Gemeinschaft, die auf Jesus und seinen Zwölferkreis zurückverweist. Mehr noch: Sie aktualisiert ihn; sie steht in derselben Gemeinschaft. Die Gegenwart des Vergangenen und Entzogenen stellt beide Momente her. Dadurch entsteht eine Gemeinschaftsform, die sich von allen Mahlgesellschaften sonst unterscheidet. Dieser „Erinnerungsverein“ verwandelt sich in eine andere, neue Größe. Sie ist dadurch charakterisiert, dass sie eine Gemeinschaft mit Gott herstellt, die Einheit untereinander als Einheit mit Gott selbst schafft. Als Leib Christi ist diese Gesellschaft aus der gegebenen Ordnung der Welt herausgehoben – und muss dennoch weiter in ihr leben, um Zeugnis von dieser neuen Ordnung zu geben. Insofern verknüpfen sich Eucharistie und Martyrium miteinander, und das wiederum weist auf das Zeugnis Jesu Christi zurück, auf die Einsetzung des Abendmahls im Angesicht seiner Passion.

Schon früh führt der innere Konnex von dem, was später die kirchlichen Grundzüge der Liturgie, Martyrie und Diakonie bezeichnen, auf den konstitutiven Ort der Kirche zurück: auf die Erfahrungsform, die sich in der Gemeinschaft des Herrenmahls konturiert. Sie besteht im Glauben, der sich im Leben zeigt. Diese *Koinonia*, lateinisch: *Communio*, sprengt die sozialen Grenzen und schafft im Raum der antiken Gesellschaf-

249 Marksches, *Welten*, 178f.

ten eine grundlegend andere: als Ort der Gegenwart Gottes in der Welt, als seinen Lebensraum. Die Metapher vom Leib Christi deutet diese bleibende Gegenwart in der Vitalität der Gemeinden aus, in ihren Zeichenhandlungen, in ihrem Glaubenszeugnis.

Bereits in der Phase der Konstituierung dieser Gemeinschaft, die von den – als Aposteln identifizierten – unmittelbaren Jesus-Zeugen abhängt, entstehen Vergewisserungsprobleme. Paulus muss „sein“ Evangelium und seine Berufung als authentisch ausweisen (Gal 2,1-3). Er steht in Konkurrenz zu anderen Modellen von Mission, darüber hinaus auch von Gemeindebildung und theologischer Reflexion – auch zu Petrus. Dessen Autorität steht fest (Gal 1,18), aber zugleich dort auf dem Spiel, wo er das Evangelium nicht konsequent, „evangeliumsgemäß“ auslegt – der Konflikt zwischen Paulus und Petrus belegt dies (Gal 2,11ff.). Gleichzeitig setzen sich auf diese Weise Autoritätsformen durch, die sowohl personal als auch inhaltlich bestimmt sind. Sie werden in den frühen Gemeinden über das personale Prinzip apostolischer Nachfolge institutionalisiert.

Damit steht man an einem entscheidenden Umschlagpunkt christlicher Identitätsbildung als Kirche. Denn das personale Prinzip kommt an seine Grenzen, als die Ursprungszeugen sterben – und die Kirche weiter in der Zeit leben muss. Von entscheidender Bedeutung ist an dieser Stelle die Organisation kirchlicher Verbindlichkeit. Im Amt wird das personale Prinzip institutionalisiert, als aus den Aposteln Organe ihrer bleibenden Stellvertretung entstehen. Die Charismen der Gemeinde werden funktional verstetigt und mit den hierarchischen Modellen verbunden, die in der Umwelt bereit lagen. *Episkopen* begegnen z.B. in verschiedenen Vereinen und werden mit Leitungsaufgaben der Gemeinde verbunden. Sie sind zunächst sehr offen definiert. Erst allmählich entwickelt sich aus dem *Monepiskopat* ein *monarchisch* verstandener Episkopat. Zuvor überlagern sich Elemente presbyterialer Ordnung (Rom und Korinth um 100) mit charismatischen (Paulusgemeinden). Manche Gemeinden verfügen bereits über den Monepiskopat (Ignatius v. Antiochien, + vor 117), andere arbeiten mit Bischöfen und Diakonen, aber ohne Presbyter (Didache).

„Die *Traditio apostolica* Hippolyts (+ 236), die römische Verhältnisse um 200 spiegelt und auch die östliche Tradition geprägt hat, zeigt die Dreigliedrigkeit des Amtes (Bischof, Priester, Diakone) und dessen (sakramentale) Weitergabe durch den Bischof: Dieser wird vom ganzen Volk gewählt, unter Gebet aller legen ihm die anwesenden Bischöfe die Hände auf (seit Nizäa [325] mindestens drei), in deren Namen ein Bischof ihn unter Handauflegung und Gebet für diese Gemeinde ordiniert; er empfängt das *pneuma hegemonikon*<sup>250</sup> (spiritus principalis; Geist der Leitung).“<sup>251</sup>

Die pneumatologische Deutung zeigt an, wie aus der gemeindlichen Praxis eine feste Verfassungsform entsteht und sich darin eine theologische Auffassung ihrer Leitungsaufgaben durchsetzt. Diese betrifft die Regelung der Lebensformen des Glaubens, des kirchlichen Handelns und ihre theologische Bestimmung.

250 Original griechisch.

251 J. FREITAG, *Art. Amt, theologischer Begriff III. Kirchen-, theologie- und dogmenhistorisch*, in: LThK<sup>3</sup> Bd. 1, 547-549; 547.

„Knapp zwei Generationen nach Jesus und den Aposteln, spätestens aber in der 2. Hälfte des 2. Jhs. ist die Ausbildung des dreistufigen Amtes im wesentlichen abgeschlossen. Um diese Zeit besaß die Gemeinde jeder Stadt – im römischen Sinn einer selbständigen Verwaltungseinheit – einen einzigen Bischof, daneben Presbyter und Diakone, und niemand zweifelte daran, daß diese Ordnung richtig war, dem Willen Gottes entsprach und mit der Apostolischen Tradition übereinstimmte.“<sup>252</sup>

Neben dem Amt, vor allem des Bischofs, gewährleisten verschiedene Identitätsmarker die Kontinuität des Ursprungs:

- Die **Sozialstrukturen** weisen eine hohe Offenheit für unterschiedliche Schichten auf, die mit besonderer Aufmerksamkeit für Randgruppen einhergeht. Kirchliche *Caritas* wird mit der Sorge für Arme und Kranke zu einem Identitätsmerkmal nach außen.
- Nach innen hin legen verschiedene **Bekenntnisformen** die theologische Bedeutung des Glaubens fest. Die *regula fidei*, die zwischen den Gemeinden herausgebildete Glaubensregel, evaluiert gegenüber Anfragen und abweichenden Interpretationen das als grundlegend betrachtete Bekenntnis. Neben neutestamentlichen Texturen, vor allem christologischen Akklamationen und verschiedenen Auferweckungsformeln (Röm 10,9; 1 Kor 6,14; 1 Kor 15,15; 1 Thess 1,10), entstehen Tauffragen, aus denen jedoch nicht unmittelbar Bekenntnisse werden. Sie bleiben bis ins 2./3. Jh. offen, allerdings mit einem Stamm an Formeln in einzelnen Kirchen.
- Der **Kanon** wird im Zuge eines länger andauernden kanonischen Prozesses festgelegt. In dem entsprechenden Abgrenzungsvorgang kam den Bischöfen eine besondere Bedeutung zu. Dies ergab sich aus der liturgischen Stellung der Bücher und der entsprechenden Funktion der Episkopen. In einem Selbstverstärkungsmechanismus bearbeiten also Amt, Kanon und *regula fidei* ein entscheidendes *kirchliches* Identitätsproblem, noch bevor Synoden und Konzilien es lösen.<sup>253</sup>
- Die **Liturgien** der verschiedenen Ortsgemeinden weisen in ihrer Pluralität zugleich ein hohes Maß an Anschlussfähigkeit auf. Das gilt zumal für die Taufe mit vielfältigen Riten, die im Westen schon früh einen festen Kernbestand zeigen. Zur Zeit Tertullians liegt bereits ein komplettes Taufritual vor. Taufe und Eucharistie erscheinen als zentrale Vollzüge der Kirche wie als ekklesiologische Reflexionsanlässe. Die Frage nach der Regelung der Kirchenzugehörigkeit wird in diesem Zusammenhang ebenso geklärt wie die Frage nach der verbindlichen Autorität und nach der Entscheidungsmacht in der Kirche. Die römische Kirche gewinnt auf diesen Feldern ihre fortan ausbaufähige Vorrangstellung.
- **Synoden und Konzilien** regeln unter Außendruck offene theologisch-kirchliche Fragen. In ihrem Anspruch, die apostolische Überlieferung zu bewahren, stellen sie ein selbstgesetztes Kriterium kirchlicher *Communio* bereit. Die Identität der

252 DASSMANN, *Kirchengeschichte I*, 162.

253 Vgl. G. M. HOFF, *Die prekäre Identität des Christlichen. Die Herausforderung postModernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik*, Paderborn u.a. 2001, 252; vgl. zur altkirchlichen Identitätsgeschichte und ihrer ekklesiologischen Paradigmatik ebd., 243-275.

Kirche wird durch die Kontinuität mit dem Ursprung und durch die Verbindung aller Christinnen und Gemeinden im Konzil hergestellt und festgeschrieben. Die alte Kirche weist ein hohes Maß an Selbstverständlichkeit in ihren Vollzügen und ihrer Selbstwahrnehmung auf. Sie lebt in der Gewissheit einer ungebrochenen Verbindung mit ihrem Ursprung. Deshalb kann z.B. der 1. Clemensbrief (um 100) in einem schwelenden Konflikt gegenüber der Kirche in Korinth die apostolische Überlieferung ins Spiel bringen. Sie ist über die Apostel vermittelt und geht auf Christus selbst zurück. Letztlich ist sie von Gott verfügt, der Kosmos und Kirche eine Grundordnung gegeben hat. Sie beinhaltet kirchlich die Einsetzung von Amtsträgern. Wer sie, wie die Korinther, absetzt, verstößt gegen die als selbstverständlich vorausgesetzte, schöpfungstheologisch begründete und traditionslogisch entfaltete Ordnung im Ganzen. Über die Funktion der Ämter wird die apostolische Kontinuität zum Anfang, zu Jesus selbst greifbar, damit aber auch die göttliche Einsetzungsinitiative als bleibende Gegenwart verankert. Das Lebensgefühl, das sich darin äußert, schließt die gegebene Selbstverständlichkeit ebenso ein wie Formen ihrer notwendigen communialen Vergewisserung. Der Austausch von Bischofslisten und Briefen aus unterschiedlichen Anlässen entfaltet die Identität der Kirche als *Communio*. Sie schließt Bruchmomente ein. Die Einheit der Kirchen als Kirche muss ebenso immer wieder neu bestimmt und gegebenenfalls hergestellt werden, wie die Kirche unter Außendruck steht. Aus diesen Gründen bewahrt die Kirche ein theologisches Bewusstsein ihrer Außerordentlichkeit.

„Die Kirchenväter lebten unter dem Eindruck immer wiederkehrender Verfolgungen, äußere Organisationsformen konnten den Bestand der Kirche nicht gewährleisten. Umso mehr sah man sie als Geschöpf Gottes, begründet in seinem Heilsplan, nicht im menschlichen Tun. Dieser Heilsplan Gottes wird biblisch als *Mysterion* bezeichnet.“<sup>254</sup>

Dieses außerordentliche Moment zeigt sich nicht zuletzt darin, dass die Kirche wichtige Umstellungen vornimmt. Sie codiert gegebene Lebens- und Wissensformen neu:

- Der *Tod* des Gekreuzigten wird als Durchbruch zum *Leben* erfahren.
- Die Gemeinschaft der Christusgläubigen *hebt Grenzen auf*: religiös zwischen Juden und Heiden, sozial zwischen Klassen und Geschlechtern.
- Die *Zuordnung von Profanem und Sakralem* verschiebt sich durch eine neue Bestimmung der Welt: Die Wirklichkeit Gottes wird in der Geschichte verortet.
- Die Verhältnisbestimmung von *sichtbarer und unsichtbarer Wirklichkeit* wird in der christologischen Codierung von Gottheit und Menschheit aufgebrochen.
- Die *eucharistische Gemeinschaft* erfährt sich selbst als mystischen Leib Christi.

Im Zuge der damit verbundenen Interpretationsleistungen entwickeln sich Kommunikationsformen des Christentums als Kirche, die in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit ihre heilsgeschichtliche Identität verbürgt.

---

254 P. NEUNER, *Ekklesiologie – Die Lehre von der Kirche*, in: Wolfgang Beinert (Hg.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik*. Bd. 2, Paderborn u.a. 1995, 399-578; 474.

## 5.5 Zur Institutionalisierung kirchlicher Identität: Amt, Leitung, hierarchische Ordnung

Im Herrenmahl vergewissert sich die Kirche ihres Ursprungs. Im Herrenmahl werden entscheidende Identitätsmarker sichtbar. Die Gemeinde versammelt sich und feiert ein Gedächtnismahl. Indem sie das Mahl Jesu in der Nacht vor seinem Tod aufgreift, bestimmt sie ihre Ausrichtung. „Denn sooft ihr von diesem Brot eßt und aus dem Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt.“ (1 Kor 11,26)

„Urchristliche Gruppen grenzen sich tatsächlich und bewusst in der Art, wie sie miteinander Mahl feiern, von anderen Gruppen ab. Das ist im Rahmen der antiken Mahlkultur betrachtet ganz normal und sogar das Ziel eines Mahles: Wie und mit wem ich gemeinsam esse, zeigt wer ich bin.“<sup>255</sup>

Vor diesem Hintergrund hängt die Praxis des Herrenmahls mit der Institutionalisierung kirchlicher Identität wesentlich zusammen. Kirche begreift sich als *institutio Christi*, was wiederum in besonderer Weise auf die *Einsetzung der Eucharistiefeyer* verweist. Dem historischen Bezug auf die Praxis Jesu entspricht die theologische Begründung der institutionellen Organisation der Kirche. Sie löst sich von jeder gnostischen Interpretation des Evangeliums und sieht in der Geschichte den Ort der Erlösung. Im Materialismus von Raum und Zeit gibt sie das Gotteszeugnis Jesu weiter. Das geschieht im Heiligen Geist und den Spuren seines Wirkens, für die sich kirchliche Kriterien finden – vor allem der Aufbau der Gemeinde in der Liebe Christi (1 Kor 14,12).

„Der Geist verhilft der Kirche immer neu zur Identifizierung mit der ursprünglichen Botschaft des Evangeliums und damit zu ihrer eigenen Identität als Gemeinde Jesu Christi; dazu bedient er sich vornehmlich der institutionalisierten Strukturen der Kirche.“<sup>256</sup>

Sie unterliegen historischen wie theologischen Wandlungen – die Eucharistiefeyer ist auch unter dieser Rücksicht der Ort kirchlicher Identitätsfindung. Nicht umsonst hat es schon früh und immer wieder Auseinandersetzungen um die Gestaltung der Mahlfeier gegeben – in Antiochia (Gal 2,11-14) wie in Korinth (1 Kor 11). Beide Male werden Grenzziehungen sichtbar: zwischen Juden und Heiden, zwischen Reichen und Armen. Das Herrenmahl hebt diese Grenzen auf, und das entspricht der Art und Weise, wie Jesus selbst nach dem Zeugnis der Evangelien Mahl gefeiert hat.

„Für das Lukasevangelium stellt die jesuanische Mahlkultur eine Dauerprovokation dar, weil beim gemeinsamen Essen religiöse und gesellschaftliche Grenzüberschreitungen praktiziert werden.“<sup>257</sup>

---

255 M. EBNER, *Identitätsstiftende Kraft und gesellschaftlicher Anspruch des Herrenmahls. Thesen aus exegetischer Sicht*, in: DERS. (Hg.), *Herrenmahl und Gruppenidentität* (QD 221), Freiburg u.a. 2007, 284-291; 284.

256 M. KEHL, *Kirche als Institution*, in: HFTh III, 176-197; 191.

257 M. EBNER, *Identitätsstiftende Kraft und gesellschaftlicher Anspruch des Herrenmahls*, 285.

Dieser Entgrenzung entspricht eine weitere. Im Herrenmahl verbindet sich das Gedächtnis Jesu mit der Erwartung seiner Wiederkunft. Die Grenze des Todes wird überschritten. Im Herrenmahl öffnet sich ein Lebensraum, den Gott geschaffen hat, als er den Gekreuzigten von den Toten auferweckt hat. Die Bedeutung des Herrenmahls macht Paulus mit dem Blick auf eine andere Kultur von Mahlfeiern deutlich: „Wenn Tote nicht auferweckt werden, dann laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot.“ (1 Kor 15,32) Die Vergegenwärtigung des Auferstehungsglaubens hängt am Gabegestus Jesu (1 Kor 11,24). Er gibt seinen Leib und sein Blut stellvertretend für die Seinen hin. Das Gedächtnismahl ist nun nicht bloße Erinnerung an das Geschehene, sondern die Gegenwart des Lebens, das im neuen Bund bleibt – „bis er kommt“. Die eschatologische Begründung und Ausrichtung des Herrenmahls als Identitätsmarker der Kirche legt sie auf die eschatologische Einschließung aller Menschen in dieses erlösende Geschehen fest. Die Handlungslogik der Kirche ist darauf verpflichtet.

Akteur bleibt Gott selbst. Er hat Jesus von den Toten auferweckt. In Jesus und im Heiligen Geist handelt er in der Kirche. Deshalb bedarf das Herrenmahl einer besonderen Ordnung. Es ist nach Paulus bestimmt vom Handeln des Herrn selbst und darf keine Ausschließungen ethnisch-religiöser oder gesellschaftlicher Art einführen, die von Jesus überwunden wurden. Dabei wird in den frühen Gemeinden noch keine Regie sichtbar, wer dem Herrenmahl vorsitzt.

„Die ntl Überlieferung bezeugt klar das urchristliche Bewusstsein, dass die jeweils vor Ort versammelte *Gemeinde als solche Subjekt des liturgischen Vollzugs* ihrer eucharistischen Mähler ist... Unter den sich schon früh herausbildenden gemeindlichen Leitungsfunktionen lässt sich keine unmittelbar der Liturgie der Mahlfeiern zuordnen. Zudem fehlt jede kultisch-sazerdotal geprägte Begrifflichkeit.“<sup>258</sup>

Im Laufe der Zeit macht das Wachstum der Gemeinden komplexere Organisationsformen des Gemeindelebens erforderlich. Dabei dürfte den Leitungsämtern nach und nach auch der Vorsitz bei der Eucharistiefeier zugewachsen sein. Der Ort des Amtes bleibt jedoch in der Gemeinde. Das gilt normativ von den Anfängen der Kirche bis heute. Die Theologie des Amtes ist relativ zum Ursprungsgeschehen; es handelt sich um eine gleichsam *geliebene*, immer auf Jesus Christus rückverweisende und insofern *diakonale Identität* des kirchlichen Amtes. Seine Vollmacht, seine *potestas*, lebt von der Autorität dessen, auf den sie sich bezieht und den sie *repräsentiert*.

„Gerade weil das Amt als Repräsentation des ‚Zuvor‘ der Offenbarung gegenüber dem Menschen Offenbarung nur in der Form des Anspruches und Zuspruches zur Geltung bringt, gilt: Erst in der Gemeinde, die ihre konstitutiven Akte zusammen mit dem Amtsträger vollzieht, wird amtliches Wirken substantiell... Ebenso wesent-

---

258 M. GIELEN, „Der Kelch des Segens, den wir segnen, ...das Brot, das wir brechen...“ (1 Kor 10,16). *Beobachtungen zur Rolle der Gemeinde und zur Frage des liturgischen Vorsitzes bei den urchristlichen Mahlfeiern*, in: BUSSE, U. / REICHARDT, M. / THEOBALD, M. (Hgg.), *Erinnerung an Jesus. Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung (FS Rudolf Hoppe)* (BBB 166), Göttingen 2011, 481.

lich wie das Amt das ‚Zuvor‘ der Offenbarung repräsentiert, ebenso ist es zugleich – unter dem Gesichtspunkt der Realität – geboren aus der Gemeinde.<sup>259</sup>

Auf dieser Basis hat sich das kirchliche Amt in verschiedenen Ausdifferenzierungen entwickelt – mit geschichtlichen Variationen wie zuletzt der Wiedereinführung des eigenständigen Diakonats durch das 2. Vatikanische Konzil (LG 29). Die verschiedenen christlichen Stände sind im Volk Gottes zusammengeschlossen: die Laien, die Ordensleute, die Kleriker (LG 31).<sup>260</sup> Die feudalen Grenzen, die dieser Ordnung ursprünglich zu Grunde lagen, werden in der Kirche jedoch überwunden. Alles ist auf die Freiheit in Jesus Christus bezogen, jede Standesvollmacht ihm zugeordnet und also auch jede Leitungsaufgabe.

Der CIC setzt dies in kirchenrechtliche Normen um. Sie betreffen das Volk Gottes als ganzes, wobei die Gläubigen in Laien und Kleriker unterschieden werden. Die „hierarchische Verfassung der Kirche“ (CIC can. 330-572) geht von der „höchsten Autorität“ (can. 330-367) aus, mit dem Papst und dem Bischofskollegium als differenziertem Zusammenhang an der Spitze. Die Bischofssynoden, die Kardinäle, die Kurie sowie die päpstlichen Nuntiatoren sind dem zugeordnet. Die universalkirchliche Leitung ist wiederum mit der partikularkirchlichen verbunden (can. 368-572). Die Ortskirchen werden von den Bischöfen geleitet, wobei einerseits teilkirchliche Zusammenschlüsse (Kirchenprovinzen und -regionen, Metropolen und Bischofskonferenzen, aber auch synodale Strukturen), andererseits die innerdiözesanen Ordnungen einen Ort im hierarchischen Gesamtaufbau der Kirche besitzen. In den Pfarrgemeinden kommt den Pfarrern die Leitungsaufgabe zu, jedoch in der Zusammenarbeit mit pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern (andere Priester, Pastoral- und Gemeindereferentinnen, weitere Angestellte, Pastoralräte und Kirchenvorstände). Die hierarchische Ordnung erlaubt die differenzierte Leitung der Kirchen an den verschiedenen Orten, ist aber immer dem Aufbau der Gemeinde unterstellt und als communiale Lebensform begriffen. Das ganze Volk Gottes hat nämlich am *sensus fidei* teil und bringt ihn zur Geltung (LG 12).

In der Praxis ist die jeweilige *potestas* mit realen Machtbefugnissen ausgestattet, die sich allerdings nicht verselbständigen dürfen, sondern von der apostolischen Ordnung normiert bleiben. Sie bildet sich im hierarchischen Gefüge ab (can. 330) und verweist letztlich auf Jesus Christus als den Herrn der Kirche. Der Papst verfügt *als Stellvertreter Christi* „kraft seines Amtes in der Kirche über höchste, volle, unmittelbare und universale ordentliche Gewalt, die er immer frei ausüben kann“ (can. 331). Diese *potestas* darf er nicht willkürlich nutzen. Die Freiheit seiner Amtsführung ist vielmehr in seiner Wahl begründet. „(S)ie ist göttlichen Rechtes, wird ihm also nicht von menschlichen Gremien, etwa der Gesamtheit der Gläubigen oder der Bischöfe, übertragen.“<sup>261</sup> Bestimmt durch Gott, muss er im Heiligen Geist die apostolische Tradition bewahren und ausle-

259 P. HÜNERMANN, *Ekklesiologie im Präsens. Perspektiven*, Münster 1995, 241.

260 Vgl. den Aufbau des CIC, Buch II.

261 N. RUF, *Das Recht der Katholischen Kirche nach dem neuen Codex Iuris Canonici für die Praxis erläutert*, Freiburg 1983, 100f.

gen (Jurisdiktions- und Lehrprimat). Er ist als Haupt des Bischofskollegiums sein Teil und mit ihm zusammen bildet er die höchste Gewalt in der Kirche. Die Bischöfe sind als Nachfolger der Apostel zu Hirten und Lehrern der Kirche bestellt (can. 375).<sup>262</sup>

*„Im Bischofsamt ist die Verantwortung für die Kontinuität der apostolischen Überlieferung und ihre kirchliche Lebendigkeit und Gegenwartsbezogenheit in besonderer, sakramentaler und repräsentativer Weise institutionalisiert.“*<sup>263</sup>

An keinem Punkt werden die kirchlichen Leitungsgrößen *autonom*. In ihrer Verpflichtung auf die *traditio Christi* werden sie zusammengeschlossen und auf eine innere Einheit ihres Handelns verpflichtet. Sie lässt sich nicht einseitig vom Papst oder den Bischöfen her definieren, sondern muss Kirche als *Communio* zur Geltung bringen. Diese *Communio* umfasst das ganze Volk Gottes, in dem allen Getauften unveräußerliche Rechte, aber auch Pflichten zukommen. In ihnen gibt es Ausdifferenzierungen, die aber nicht den Charakter von Ausschließungen haben. Im Gegenteil. In ihrer Existenzform als Christinnen und Christen, die durch die Taufe begründet ist, haben alle, Papst und Bischof, Kleriker und Laie, Anteil an Jesus Christus. Vor Gott sind sie alle gleich.<sup>264</sup>

## 5.6 Kirche: Tradition und Traditionskritik

Vor diesem Hintergrund haben sich in der Kirchengeschichte immer wieder Konflikte um die Interpretation kirchlicher Leitungsformen ergeben. Der Zugang zum kirchlichen Amt hat sich geschichtlich entwickelt und erfordert deshalb eine theologische Bestimmung der Bedeutung von Tradition und Traditionskritik in der Kirche.

Das kirchliche Ringen um die priesterliche Lebensform des Zölibats und das Problem der Frauenordination belegt dies. Die Verpflichtung auf die Ehelosigkeit der Priester hat eine eigene Geschichte in der katholischen Kirche, gilt aber seit dem Mittelalter mit universalkirchlichem Anspruch. Gegenüber dem NT zeigt sich damit die Weiterentwicklung einer Tradition, die Ehelosigkeit um des Himmelreichs willen kennt, aber beim Stand der gegebenen Ämterentwicklung keine verbindliche Zuordnung herstellt (Mt 19,12; 1 Kor 7). Der Zölibat stellt keine dogmatische, wohl aber eine rechtliche Ordnungsform dar. Im Gefüge der katholischen Kirche nimmt sie einen festen Ort ein, ohne per se unveränderlich zu sein.

262 Vgl. zur konzilien- und theologiegeschichtlichen Präzisierung Kapitel 6.2.

263 S. WIEDENHOFER, *Ekklesiologie*, in: HD 2, 47-154, 134.

264 Vgl. CIC can. 208: „Unter allen Gläubigen besteht, und zwar aufgrund ihrer Wiedergeburt in Christus, eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit, kraft der alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken.“ Das 2. Vatikanische Konzil betont zudem das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen (LG 10) sowie den Glaubenssinn des ganzen Gottesvolkes: „Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Jo 2,20 u. 27), kann im Glauben nicht irren.“ (LG 12)

Das gilt aus der Sicht der katholischen Kirche nicht für die Ordination von Frauen zu Priesterinnen.<sup>265</sup> Im Zuge eines Ad-Limina-Besuches der deutschen Bischöfe hat Johannes Paul II. 1999 darauf hingewiesen, dass

„die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden, und dass sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an diese Entscheidung zu halten haben. Daher kommt dieser Lehre, dass das Priesteramt den Männern vorbehalten ist, kraft des ordentlichen und allgemeinen Lehramtes der Charakter der Unfehlbarkeit zu.“<sup>266</sup>

Dieser Entscheidung wird dogmatische Geltung zugewiesen. Auch wenn keine Definition *ex cathedra* vorgenommen wurde, die formal unzweifelhaft vorliegen muss und zuletzt mit der Dogmatisierung der Aufnahme Marias in den Himmel durch die Bulle „*Munificentissimus Deus*“ (1.11.1950) geschah, steht der Anspruch auf Infallibilität im Raum.<sup>267</sup> Bemerkenswert ist dabei zunächst, dass offensichtlich bewusst eine sich damit ergebende kirchenrechtlich-dogmatische Spannung aufrecht erhalten wird. Dem entspricht die *negative Begründungsform*:

„Die Formulierung von Johannes Paul II. ist sehr wichtig: Die Kirche hat ‚keinerlei Vollmacht‘, Frauen zu weihen. Es ist nicht so, dass wir sagen, wir mögen nicht, sondern: wir können nicht. Der Herr hat der Kirche eine Gestalt gegeben mit den Zwölfen – und in deren Nachfolge dann mit den Bischöfen und den Presbytern, den Priestern. Diese Gestalt der Kirche haben wir nicht gemacht, sondern sie ist von Ihm her konstitutiv. Dem zu folgen ist ein Akt des Gehorsams, eines in heutiger Situation vielleicht mühsamen Gehorsams. Aber gerade dies ist wichtig, dass die Kirche zeigt: Wir sind kein Willkürregime. Wir können nicht machen, was wir wollen.“<sup>268</sup>

Der Sinn der Aussage liegt in der Treue zum Evangelium, ihre Bedeutung zeigt sich in der Form eines radikalen kirchlichen Gehorsams, der ekklesiologischen Rang besitzt. Nicht die Kirche verfügt über sich; sie ist keine Herrschaft über Gott. Das aber lässt nach dem Ort geschichtlicher Wahrheitserkenntnis in der Kirche fragen. Unter der Führung des Heiligen Geistes hat die Kirche zu Einsichten gefunden, die sie vorher ausgeschlossen hat – mit unterschiedlichen Geltungsgraden, aber durchaus in Aussagen von zeitgenössisch als *unfehlbar* unterstelltem Anspruch. Im Zuge des 2. Vatikanischen Konzils gilt dies für die Frage nach der Religionsfreiheit, abgestuft auch für die Einschätzung der anderen Religionen oder die Haltung zur Ökumene. Wenn die Kirche für sich „keine Vollmacht“ sieht, Frauen zur Priesterweihe zuzulassen, schließt diese Formulierung im Präsens nicht zwingend aus, dass sich unter Führung des Heiligen Geistes einmal eine

265 Vgl. die Erklärung *Inter Insigniores* (1976) und das Apostol. Schreiben *Ordinatio Sacerdotalis* (1994).

266 Ansprache an die deutschen Bischöfe vom 19.11.1999, zitiert nach: FAZ 24.11.99.

267 Unabhängig davon ist „religiöser Gehorsam des Willens und Verstandes... in besonderer Weise dem authentischen Lehramt des Bischofs von Rom, auch wenn er nicht kraft höchster Lehrautorität spricht, zu leisten“ (LG 25). Dabei ist der Tatsache, dass es unterschiedliche Sprachformen kirchlicher Lehre gibt, aber ebenso Rechnung zu tragen. Sie unterscheiden sich nicht zuletzt in ihrem Geltungs- und Verbindlichkeitsgrad. Die entsprechende Differenz ist theologisch im Einzelfall zu bestimmen und hat eine ekklesiologische Bedeutung.

268 BENEDIKT XVI., *Licht der Welt. Der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Freiburg u.a. 2010, 178.

andere Interpretationsentscheidung aufdrängen kann. Das gilt vor allem dann, wenn auf der Basis exegetischer und historisch-theologischer Forschung die Bedingungen der Entstehung des kirchlichen Amtes in anderem Licht erscheinen.<sup>269</sup> Ob die Einrichtung des Zwölferkreises als Gründungsakt oder als eschatologisches Zeichen betrachtet werden muss, hat Folgen für die Einschätzung der Frauenordination. Darüber hinaus gilt gerade angesichts der Bestimmungen Paul VI. und Johannes Paul II.: Erst wenn die katholische Kirche einen Akt formeller Dogmatisierung setzt, ist die letzte und abschließende Stufe kirchlicher Lehrentscheidung erreicht. Ihr ist gegebenenfalls auch im intellektuellen Gewissenskonflikt zu folgen – im Vertrauen auf die Führung der Kirche durch den Heiligen Geist, aber auch im Wissen darum, dass die Kirche die Perspektive des einzelnen übersteigt. Dabei ist formal zu fragen, ob man definieren muss und angemessen kann, was man *zu tun* sich nicht bevollmächtigt weiß.

Kirche schließt als Raum der Tradition zugleich ihre Kritik als Prinzip der Vermittlung des Evangeliums ein. Die Ergänzung und Umgestaltung des Zwölferkreises macht dies bereits in der Zeit der frühen Kirche deutlich. Erst werden die Zwölf ergänzt, dann wird der Kreis in der nachapostolischen Zeit durch andere Leitungsformen ersetzt.<sup>270</sup> Die Tradition wird fortgesetzt, indem sie entwickelt wird. Dieser Vorgang ist für die Kirche konstitutiv und hermeneutisch entscheidend. Er bildet sich im dynamischen Traditionsprinzip ab, das für die katholische Ekklesiologie kennzeichnend ist. Die Rede von der Tradition verweist theologisch auf die *traditio Christi* in fünf Dimensionen:

1. die Hingabe des Sohnes durch den Vater;
2. die Selbstübergabe des Sohnes an seine Verfolger;
3. die Auslieferung Jesu durch Judas;
4. die Überlieferung des Evangeliums an die Apostel durch Jesus;
5. die Überlieferung des apostolischen Zeugnisses in der Kirche an sie und durch sie.<sup>271</sup>

269 Vgl. M. GIELEN, *Die Wahrnehmung gemeindlicher Leitungsfunktionen durch Frauen im Spiegel der Paulusbriefe*, in: TH. SCHMELLER / M. EBNER / R. HOPPE (Hgg.), *Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext* (QD 239), Freiburg u.a. 2010; 129-165; 163: „Frauen nahmen in der ersten urchristlichen Generation *funktionslogisch* mit Männern Aufgaben in der Gemeindeleitung wahr, und zwar gleichermaßen im Bereich der Gemeindeorganisation wie im Bereich der vertiefenden Evangeliumsverkündigung.“ Für eine Leitung der Herrenmahlfeier kommt nach Gielen vor einer formellen Ausbildung des kirchlichen Amtes, die eine Verbindung von Gemeindeleitung und Eucharistievorsitz ermöglicht, das Modell der Hausgemeinde mit dem Gastgeber als Vorstand in Betracht. Der konnte männlich oder weiblich sein (vgl. ebd., 164f.). Auch wenn die exegetische Sicht an die lebendige Tradition der Kirche zu vermitteln ist und eine theologische Schriftinterpretation im Raum der Kirche ihren Ort hat, behält umgekehrt die Schrift und damit auch die historisch-kritische Erkenntnis in der Kirche *ibr gegenüber* eine Wächterfunktion. Der Tradierungsprozess, an dem beide gemeinsam ihren Anteil haben, ist theologisch im Heiligen Geist zu prüfen – und lässt deshalb Möglichkeiten kirchlich-theologischer Entwicklung.

270 KEHL, *Ekklesiologie*, 454f., fasst die Argumentation zur Frauenordination mit dem Blick auf die drei Merkmale des Zwölferkreises zusammen: Es handelt sich (1.) um zwölf (2.) jüdische (3.) Männer. Da der Zwölferkreis aufgegeben wurde und man Nichtjuden in apostolische Aufgaben einbezog, „ist es theologisch kaum einzusehen, warum nicht auch das dritte Element der ursprünglichen Zeichenhandlung Jesu verändert werden kann, daß also auch *Frauen* (3) diesen Dienst übernehmen können“ (ebd., 455).

271 Vgl. Y. CONGAR, *Tradition und Kirche*, Aschaffenburg 1964, 12-46; H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, 3. vollst. überarb. Aufl. Regensburg 2000, 51-56.

Tradition bedeutet christlich letztlich die Überlieferung Christi in ihrer ganzen Lebenswirklichkeit, also die „Übergabe der Wirklichkeit des Christentums als solcher, die jede Art textlicher Aussage übersteigt.“<sup>272</sup> Von daher haben die ungeschriebenen Traditionen einen festen Ort in der kirchlichen Überlieferungsgeschichte. Sie bezeichnen das, was im Bewahren des Evangeliums unerreichbar bleibt. Das verlangt nach einer Auslegung. Sie verortet das Unsagbare als Strukturmoment christlicher Tradition. Tradition ist Interpretation. Jede Auslegung der Kirche aber bleibt auf die Gottesauslegung Jesu Christi verwiesen:

1. Er interpretiert Gott gemäß der Schrift.
2. Er ist in seiner ganzen Existenz der *interpretes* Gottes (1 Tim 2,5).
3. Die Kirche interpretiert die Selbstinterpretation Gottes in Jesus Christus.
4. Sie muss sich von der „geschichtlichen Einmaligkeit“<sup>273</sup> des Christuserignisses bestimmen lassen, das für immer ergangen und zugleich in seiner menschlichen Konkretheit vergangen, entzogen ist.

Michel de Certeau begreift diese Erfahrung – im Sinne der kirchlichen Liturgie eine Karsamstagerfahrung<sup>274</sup> – als den Ausgangspunkt mystischer Praxis und Literatur. Sie verinnerlicht den entzogenen Jesus. Sie gibt ihm eine Sprache auf der Basis der Singularität seines Lebens, die in der einzigartigen Anverwandlung durch die Liebe der Gläubenden zum Ereignis hier und jetzt wird – wieder vergänglich, wieder im Übergang, im Exodus des gegebenen Gottesbezuges.

„Ein Mangel drängt zum Schreiben... Was da sein sollte, ist nicht da: Diese Feststellung ist lautlos, fast schmerzlos wirksam. Sie bezieht sich auf einen Ort, den wir nicht lokalisieren können, so als wären wir von der Trennung betroffen, noch bevor wir es wissen. Wenn diese Situation zur Sprache kommt, kann sie ihren Ausdruck in dem alten christlichen Gebet finden: >Lass nicht zu, dass ich mich jemals von dir trenne.< Nicht ohne dich. *Nicht ohne*. Doch das Notwendige ist, wenn es einmal unwahrscheinlich geworden ist, faktisch das Unmögliche. Dies ist die Gestalt des Begehrens. Und dieses hängt offensichtlich mit jener langen Geschichte des *Einzigsten* zusammen, dessen Ursprung und Gestalten in ihrer monotheistischen Form Freud so sehr beschäftigten. Nur ein einziges Etwas fehlt, und schon fehlt alles. Dieser Neuanfang verlangt, dass man immer wieder und immer neu sucht, irrt und wieder weitermacht.“<sup>275</sup>

Die Kirche ist – als Lebensgemeinschaft des *Begehrens*, also jesuanischer Leidenschaft und *Passion* – auf der Suche nach ihrem Ursprung, den sie – in einer eucharistischen *Figur* – zugleich als Monstranz der Gegenwart des Entzogenen vor sich her führt. Tradition ist diese *Prozession*. Die Tradition ist ein Ort in der Geschichte, der zugleich ein entzogener „Ort“ ist: unerreichbar. Ein Ort der Trennung, die jeden Versuch, das Leben Jesu zu vermitteln, bereits unterwandert.

272 CONGAR, *Tradition und Kirche*, 22.

273 J. RATZINGER, *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs*, in: K. RAHNER / J. RATZINGER, *Offenbarung und Überlieferung* (QD 25), Freiburg 1965, 25-69; 47.

274 Vgl. die Einleitung (Kapitel 0.1).

275 M. DE CERTEAU, *Mystische Fabel. 16. bis 17. Jahrhundert*, Berlin 2010, 7f.

„Das Problem treibt die christliche Reflexion seit ihren Anfängen um, da das Wort Gottes nicht auf Texte reduziert werden kann und, woran schon Irenäus erinnerte, die schriftliche Tradition die Existenz einer mündlichen Tradition *sine charta*, ohne Text, einräumen muss, die gerade deshalb nie objektiv identifizierbar, vielmehr enigmatisch ist, obwohl auch sie eine Autorität darstellt.“<sup>276</sup>

Das Nicht-Gegebene verfügt über eine besondere Autorität in der Kirche. Diese theologische Denkfigur *repräsentiert* die Majestät Jesu Christi in seiner Kirche und artikuliert die Transzendenz Gottes. Tradition wird dabei selbst zum Ort von *Transzendenz*, eines Übergangs (Pascha). In der Erfahrung der realen *Präsenz* des *Entzogenen* können diese beiden Momente nicht voneinander getrennt werden, so wenig die chaledonensische Bestimmung des Zueinander von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus Vermischung oder Trennung erlaubt. Deshalb ist auch die Erfahrung der Getrenntheit des Leibes Christi in seinen Gliedern vom Haupt nur auf der Basis einer Verbindung in der Trennung (und *als* Trennung) theologisch zu denken. Auch die christologische Definition erzeugt hier einen Zwischenraum: den der Differenz zwischen *ungetrennt* und *unvermischt*, die keine Antonyme darstellen und eine semantisch nicht mehr identifizierbare Verschiebung herstellen – den „Raum“ der beiden Attribute als Bewegung, als lebendiger Tradition im Moment des Nachvollzugs der Formel installieren.<sup>277</sup> Jede Artikulation, also Übersetzung der *traditio Christi*, ist daran gebunden. Mit anderen Worten: Die Kontinuität der Überlieferung Christi schließt konstitutiv ein Moment der Unterbrechung ein.<sup>278</sup> Dem entspricht das theologische Verständnis vom Geschichtshandeln Gottes, das das Kontinuum menschlicher Geschichte unterbricht – mit seinem befreienden Handeln.<sup>279</sup> Die Kirche als konsequente Nachfolge und *traditio Christi* muss dem Raum geben. Das schließt die Traditionskritik auf der Basis der eigenen Tradition ein – und kann auch zu kirchlichen Unterbrechungen und Umstellungen anhalten.

276 DERS., *Christliche Autoritäten und sozialen Strukturen*, in: DERS., *Glaubens-Schwachheit (Religionskulturen 2)*, Stuttgart u.a. 2009, 77-115; 109f.

277 Vgl. HOFF, *Chalcedon*, 369f.

278 Vgl. M. DE CERTEAU, *Der gründende Bruch*, in: DERS., *Glaubens-Schwachheit*, 155-187.

279 Vgl. J. B. METZ, *Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile*, Gütersloh 1981, 86: „Kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung.“ Vgl. G.M. HOFF, *Aporetische Theologie. Skizze eines Stils fundamentaler Theologie*, Paderborn u.a. 1997, 312f.; L. BOEVE, *Interrupting Tradition. An Essay on Christian Faith in a Postmodern Context*, Leuven 2003; DERS., *God Interrupts History. Theology in a Time of Upheaval*, New York-London 2007.