

*Klauck, Hans-Josef: Gemeinde — Amt — Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven. — Würzburg: Echter 1989. 452 S.*

Zunächst vermutet man hinter dem Titel eine monographische Behandlung grundlegender ekklesiologischer und ökumenisch relevanter Problemstellungen aus exegetischer Perspektive. Es handelt sich jedoch lediglich um eine Sammlung bereits anderweitig edierter 22 Aufsätze und Beiträge.

Unter dem Leitwort »Gemeinde« (S. 11–129) geht es um die Lebensform der urchristlichen Hausgemeinde, um Gemeindeerneuerung und Gemeindestrukturen sowie den Gottesdienst in Korinth, um das Problem der Gemeindepaltung im ersten Johannesbrief, um Gütergemeinschaft in Qumran und im Neuen Testament und schließlich um Jerusalem als heilige Stadt bei Philo und Lukas.

Unter dem Begriff »Amt« (S. 131–272) finden sich interessante Studien zur Konstitution des Zwölferkreises bei Markus, zur erzählerischen Rolle der Jünger im Markus-Evangelium, zur Armut der Jünger nach Lukas, zur Gemeinde ohne Amt in den Johanneischen Schriften, zur vielverhandelten Frage nach dem Reden und Schweigen der Frauen in der Urkirche und schließlich um einen Beitrag zur Exegese von 2 Kor 4, 1–16.

Das Stichwort »Sakrament« (S. 273–372) umfaßt Überlegungen zur Einsetzung der Sakramente durch den historischen Jesus, zur Sündenvergebung in der Perikope von der Heilung des Gelähmten (Mk 2, 1–12), zur Einordnung der eucharistischen Realpräsenz Christi in den Kontext hellenistischer Religionsgeschichte. Des weiteren behandelt der Vf. den Zusammenhang von Eucharistie und Kirchengemeinschaft bei Paulus, die Ursprünge und den Sinn kultischer Symbolsprache, ebenfalls bei Paulus, den Begriff *Thysiasterion* in Hebr 13, 10 und bei Ignatius v. Antiochien und schließlich den philosophischen Hintergrund des Dankbarkeitsmotivs bei Epiktet.

Ein letzter Beitrag zur Himmelfahrt des Paulus (2 Kor 12, 2–4) in der koptischen Paulusapokalypse aus Nag Hammadi (S. 391–428) ist unter dem Aspekt der Wirkungsgeschichte angefügt.

Ein inhaltliches Resümee einer Aufsatzsammlung kann nicht die Aufgabe einer kurzen Besprechung sein. Als Gesamteindruck sei jedoch festgehalten, daß es K. gelingt, bei aller Divergenz der Thematik, ein erstaunlich lebendiges Bild der frühen Gemeinden zu vermitteln mit ihren Lebensvollzügen, den ideellen und realen Spannungen, dem Versuch eines kritischen Rückbezugs auf Jesus bei gleichzeitiger Bemühung um theologische Ansätze einer Bewältigung der neuen Herausforderungen. Vf. scheut keine Mühe historischer Detailarbeit. Er handhabt das gesamte Instrumentarium der modernen Exegese mit Literarkritik und linguistischen Methoden in einer überzeugenden Kompetenz. Gelingen scheint besonders die jeweils sehr differenzierte Einordnung frühchristlicher liturgischer Praxis und der idealen Verarbeitung des Glaubensinhaltes in den kulturellen und religionsgeschichtlichen Kontext der alten Welt. Dabei verfällt er nicht der schlichten Schematik der Religionsgeschichtlichen Schule, die das Christentum auf mögliche und tatsächliche Einflüsse reduzierte und sein ursprüngliches Eigensein, d. h. die Originalität seines zentrierenden und interpretierenden Neuansatzes leugnete bzw. sein Wesen mit den unbestreitbaren Neuartigkeiten identifizierte, wobei erstaunlicherweise immer ein moralisch-bürgerlich geprägtes Christentum nach dem Bild des 19. Jh. herauskam. Die diesbezüglichen methodologischen Hinweise zu einer differenzierten Handhabung der »religionsgeschichtlichen Analogien« sind bedenkenswert (vgl. S. 313 ff.).

K. bezieht die Kategorien zur Deutung vor allem der Verfassungsentwicklung der frühen Kirche meist aus der Soziologie. Eine gehäufte Verwendung der Begriffe, wie z. B. Jesus-Bewegung, Prozeß, Dynamik, Strukturen, Funktionen, Ämter, Basis, Status, Rolle, Faktoren, Gruppenkonflikte

(vgl. etwa S. 37) belegt dies. Das veranlaßt allerdings kritisch zur Frage, ob die entsprechenden neutestamentlichen Zeugnisse zum Apostelamt, zu den Diensten der apostolischen Mitarbeiter und den entsprechenden Aufgaben der Episkopen, Presbyter und Diakone der späten neutestamentlichen Zeit auch in ihrem christologischen und pneumatologischen Tiefgang voll zur Kenntnis genommen werden. K. scheint einige sogenannte amtsfreie und charismatische Gemeinden zu kennen, die unter dem leider unvermeidlichen Zwang gruppensoziologischer Gesetze sich der Einfügung in amtlich-petrinische Strukturen öffnen mußten. Mir erscheint es zweifelhaft, ob man den Übergang der Gemeindeverfassung sachgemäß beschreiben kann mit den Kategorien »freier Charismatik« und »starrer Institution«. Zumindest müßten einmal die hier immer wieder verwendeten soziologischen Kategorien auf ihre Brauchbarkeit überprüft werden. Waren es nur gruppensoziologische Notwendigkeiten, die hier die Entwicklung fortgetrieben haben und nicht auch theologisch zu eruierende Faktoren, die den Aufbau einer nachapostolischen Kirche bestimmten, eben Faktoren, die die apostolische Frühzeit als bleibende Norm sich gegenüberstellte? Zudem ist diese immer noch gängige Interpretationsfigur mit dem hermeneutischen Fehlbegriff des sogenannten »Frühkatholizismus« belastet. Dieser ist nichts anderes als eine sachlich völlig unangemessene Rückprojektion der typisierten Unterscheidungslehren von katholischem und protestantischem Kirchenverständnis aus der Kontroverstheologie des 19. Jahrhunderts, womit man die so bedeutsame Übergangsphase der Urkirche zur nachapostolischen Zeit fassen wollte, um zugleich natürlich »Munition« für die gegenwärtige Auseinandersetzung zu sammeln.

Ein Beleg hierfür ist die unreflektierte Sympathie des Vfs. für diese Entgegensetzung von Unmittelbarkeit der frühen Christen zu Gott und zu Christus und der allgemeinen Geistbegabtheit eines jedes Christen mit der daraus folgenden aktiven Mitarbeit am Gemeindeleben einerseits zu der von den Amtsträgern als Zwischeninstanzen nun getragenen Vermittlung des »einfachen Christen« zu Gott andererseits (vgl. S. 216 ff.). In der Tat ist dies ein Reflex der reformatorischen Kritik am Begriff des sakramentalen Priestertums. Die Vollmacht des Priesters zur Darbringung des Meßopfers verstand man als eine eigenständige soteriologische Initiative neben dem geschichtlichen Versöhnungsoffer des Hohenpriesters Jesus Christus am Kreuz. Die Frage bleibt jedoch, ob damit das dogmatisch verbindliche katholische Verständnis von Priester und Opfer überhaupt richtig wiedergegeben wird. Auf jeden Fall kann in einem rechten katholischen Verständnis das Priestertum keine Aufhebung der personalen Unmittelbarkeit jedes Christen zu Gott in Glaube und Gnade meinen. Die Unterscheidung von Laien und Priestern darf nicht im Sinne eines Zweiklassen-Christentums mißverstanden oder mißbraucht werden. Natürlich ist der Priester, wie jeder Laie, Glied der Kirche und befindet sich in seinem persönlichen Heilsweg in der gleichen Situation wie alle. Handauflegung und Gebet als sakramentaler Ritus einer persönlichen Beauftragung durch Jesus Christus befähigen zu einem spezifischen Dienst, nämlich das Handeln Jesu Christi als Haupt der Kirche personal zu vergegenwärtigen und zu bezeugen, ohne daß das Wirken Christi in seiner Kirche darauf beschränkt werden kann und das Amt damit in eine Monopolstellung gegenüber den rein passiv verbleibenden Laien geriete (vgl. S. 229, 312, 350 u. ö.). Nach meiner Überzeugung gingen die Dienste der Episkopen und Presbyter (vgl. etwa Apg 14, 23; 20, 28; 1 Petr 5, 1; Pastoralbriefe) nicht aus einer Usurpation der Charismen hervor. Sie sind eher eine Fort- und Umbildung der Dienste der frühen gemeindegebundenen und überörtlichen apostolischen Mitarbeiter. Sie stehen jedenfalls nicht einer bleibenden charismatischen Gestalt der Kirche, in der jeder seinen geistgewirkten Beitrag zum Aufbau des Leibes Christi einbringen muß, entgegen. Charismen und sakramentale Dienste greifen vielmehr notwendig ineinander. Die Vorstellung einer Ablösung einer ursprünglichen charismatischen Kirche durch eine bloß institutionell-strukturierte Kirche widerspricht jedenfalls der gegenwärtigen katholischen Ekklesiologie. Weil nun aber im Handeln des Apostels und dann des Episkopen und Presbyters Christus selbst als Haupt der Kirche tätig ist (wobei der Amtsträger nicht ursächlich, sondern nur instrumental einen Vermittlungsdienst leistet), bedarf es nun einer eigenen realsymbolisch gestalteten Sendung und Beauftragung, die füglich sakramental genannt werden kann. Der Zusammenhang von sakramentalem Priestertum und der Leitung der Eucharistiefeier ergibt sich nicht durch eine rein rechtliche Kompetenzverlagerung, son-

dem aus dem theologisch erfaßten inneren Zusammenhang des Wesens von Kirche, Priestertum und Eucharistie. Deshalb kann die schon in der Formulierung tendenziöse Forderung einer »Entzerrung der starren Kopplung von Vorsteheramt und Eucharistie« (S. 221) kaum in Übereinstimmung mit dem verbindlichen Glauben, wie er zu einem katholischen Kirchenverständnis gehört, in Einklang gebracht werden. Die Behauptung, in der Urkirche sei prinzipiell jeder Christ Vorsteher der Eucharistiefeier gewesen, kann historisch in dieser Weise kaum verifiziert werden. Die Frage kann hermeneutisch nicht so gelöst werden, daß man das Neue Testament als eine beliebige Beispielsammlung unterschiedlicher Formen der Praxis ansieht und in dieser Weise seinen normativen Anspruch erhebt, sondern nur indem der innere Gang der Entwicklung mitverfolgt wird, aus dem am Ende sich die normativen Grundüberzeugungen der Kirche ergeben haben.

An einem anderen Beispiel zeigt sich die in manchem etwas ungeklärte Hermeneutik des Vf.

Man kann ihm selbstverständlich nur zustimmen, wenn er schöpfungstheologisch und gnaden-theologisch einer Abwertung der Frau zu einem zweitklassigen Menschen oder Christen entgegentritt. Aber das heißt heute schon soviel, wie offene Türen einrennen. Doch auch hier kommt er zu falschen Schlußfolgerungen, die sich aus seinen Prämissen nahelegen. Der Hinweis auf die Mitarbeit vieler Frauen im missionarischen und caritativen Dienst, im Gemeindeleben der frühen Kirchen und die mögliche Anerkennung von Frauen als Prophetinnen entscheidet noch nichts in der Frage einer Zulassung der Frauen zum sakramentalen Priestertum, das es nach der Meinung des Vf. als kultisches Priestertum (was immer darunter verstanden werden mag) wohl noch nicht gab (vgl. S. 224). Ein aktives und charismatisch begründetes Mitwirken von Männern und Frauen, das es in verschiedener Form bis hin zur Anerkennung von Frauen als Prophetinnen immer gab und nach einem ekklesiologischen Grundverständnis auch geben muß, hat noch nichts mit dem sakramentalen Priestertum zu tun, es sei denn, man unterscheidet Laien und Priester als passive und aktive Mitglieder der Kirche. Wenn »Priester« nur ein Synonym für aktive Mitarbeiter der Kirche wäre, dann könnte man dem Vf. ohne weiteres zustimmen.

Aber die Lösung dieser bedrängenden Frage kann wohl jedenfalls nicht in dieser Weise angegangen werden. Dies schließt freilich ein, daß man die Nichtzulassung von Frauen zum sakramentalen Priestertum auch nicht etwa mit dem »Schweigegebot« begründen kann.

Äußerst fraglich erscheint auch die Deutung der faktischen Zurückdrängung der aktiven Mitarbeit der Frauen als eine prinzipielle Aufhebung frühchristlicher Frauenemanzipation, die zu trendkonform mit gesellschaftlichen Gegebenheiten und der ideellen Problematik der Emanzipation in unserem Jh. in eins gesetzt wird. Reicht das Pauschalargument der patriarchalischen Kultur der alten Welt einfach aus, wenn K. andererseits ganz selbstverständlich von den Priesterinnen in den antiken Religionen und von der Dominanz der Frauen im Hauswesen spricht?

Kann die Alternative wirklich so ungeschützt aufgebaut sein, daß man im 1. und 2. Jh. als Christ einfach vor der Wahl stand, den emanzipatorischen Durchbruch der Urkirche nun in den gnostischen Sekten zu bewahren um den Preis der Häresie oder in der orthodoxen Großkirche zu verbleiben unter Inkaufnahme einer Abwertung der Frau und ihrer völligen Ausschaltung aus dem öffentlichen und gemeindlichen Bereich (vgl. S. 244)? Immerhin gab es nachweisbar bis ins 5. und 6. Jh. hinein Ämter und Dienste der Frauen in der Kirche bis hin zum Diakonat, wenn hier auch die Frage der sakramentalen Interpretation im Sinne des sakramentalen Ordo mit den drei Stufen Episkopat, Presbyterat und Diakonat noch nicht geklärt ist. Ämter und Dienste in der Kirche sind eben nicht einfach identisch mit dem sakramentalen Ordo. Die Zulassung zum sakramentalen Ordo ist nicht, wie es der Vf. oft insinuiert, das absolute und einzige Kriterium der vollen Gleichberechtigung der Frau in der Kirche.

Diese wenigen genannten Beispiele sollen nur zeigen, daß in manchen Perspektiven eine größere hermeneutische Sorgfalt angebracht wäre. Das Problem besteht darin, wie wirkliche oder nur vermutete Tatbestände der frühen Kirche in einem Zusammenhang zu sehen sind mit dem dogmatischen Grundverständnis des normativen Niederschlags der Offenbarung in der Schrift und ihrer zugleich normativen Auslegung in der Tradition der Kirche. Diese Hinweise mindern jedoch in keiner Weise den Wert vorliegender exegetischer Studien. Wer sich zu den angesprochenen

Themen informieren möchte, wird gern zu diesem im ganzen sehr gelungenen Aufsatz-Band greifen.

G.L. Müller