

# Christologie und kirchlicher Gehorsam

Hans Urs von Balthasar, Basel

Christlicher Gehorsam kann im Ursprung nur glaubhaft gemacht werden als Leidenschaft mit Jesus zusammen für das kommende Reich Gottes, und, da Jesus durch Tod und Auferstehung hindurch zum begonnenen und durchzusetzenden Reich geworden ist, als Leidenschaft für die Person und Sache Jesu Christi (und beides ist eins). Jede Diskussion über kirchlichen Gehorsam – seine historischen Gestaltwandlungen und die Formen, die er nachkonziliar annehmen sollte –, die nicht von der Christologie ausgeht, redet von vornherein am Entscheidenden vorbei. Denn die Christologie ist die innere Form der Ekklesiologie, und sie allein bestimmt Nähe und Abstand zwischen dem Gehorsam Christi als des Hauptes und dem Gehorsam der Kirche als des Leibes und der Glieder. Das wird verunklärt, wenn man von dem spezifisch Neutestamentlichen in der Verfaßtheit der Kirche absieht („Volk Gottes“ ist ja primär ein alttestamentlicher Begriff, daher ungeeignet, das unterscheidend Christologische in den Blick zu bringen)<sup>1</sup>, und so tut, als könne Kirche auch nur einen Augenblick auf sich selbst reflektieren, ohne sich im Spiegel, der Christus ist, zu betrachten (2 Kor 3, 18), um dort zu erfahren, was oder wer sie ist und wie sie sich überhaupt und näherhin heute zu verhalten hat. Sofern „der Herr der Geist ist“, wird er Präsenz genug besitzen (falls die Kirche sie wahrnehmen will), ihr die heutige Weisung, die zeitgemäße Weise der „Abspiegelung“ unmißverständlich anzugeben. Daß der Geist die Mitarbeit der Kirche beim Bedenken dieser Weise miteinfordert, ist selbstverständlich, ist er doch Geist *in* der Kirche; daß diese Mitarbeit aber vor allem ein offenes gehorsames Horchen auf den Geist selbst sein muß, ist ebenfalls klar, weil der Geist ja der Herr ist. Er allein vermag die Spannung zwischen dem Christologischen, das Norm für jede Kirchenzeit

---

<sup>1</sup> Es genügt nicht einmal, zu sagen, „Volk Gottes“ sei der Artbegriff, dem die neutestamentliche *differentia specifica* fehlt, denn 1. sind Alter und Neuer Bund nicht zwei Arten einer gleichen Gattung; der Bund Gottes ist einzig, er geht aus dem Verheißungs- in den Erfüllungsstand über, aber zugleich aus der Verwerfung des Volkes in die Erwählung des kleinen Restes, der kleinen Herde; somit ist 2. der Volkbegriff dem Alten Bund zugeordnet und erscheint neutestamentlich nur in Zitaten aus dem AT. Wenn das II. Vaticanum einen ganz unzureichenden Kirchenbegriff (den der „societas completa“, gar der in Hierarchen und Laien zerteilten Gesellschaft) durch den Volk-Gottes-Begriff zu ersetzen suchte, so hat es mit diesem ebenso unzureichenden Gegenbegriff an der Stelle eines verfehlten monarchischen Zentralismus einen kirchlich ebenso verfehlten Demokratismus heraufbeschworen. Begriffe sind Schicksale.

bleibt, und dem Ekklesiologischen der heutigen Zeit aufzuzeigen und durchzuhalten: wenn die Bauleute nicht an *dieser* Brückenspannung bauen, dann bauen sie vergebens. So ist zuerst vom Christologischen zu reden, das maßgebend ist, und dann erst vom Ekklesiologischen, das mit all seinen dringenden Zeitfragen das Gemessene, *norma normata* bleibt. Das Verhältnis der Kirche zu Christus ist ebenso sehr Mysterium wie Christus selbst. Zum Mysterium Christi gibt es nur einen Schlüssel: Liebe in Glaubensgehorsam. Diese Liebe ist Kriterium der Zugehörigkeit zur Kirche (1 Kor 16, 22). Wer sein Dasein nicht in lebendigem Glauben mit der Liebe zu Jesus Christus identifizieren kann, wird vielleicht vieles von der Not der Menschheit immer und heute verstehen, vom Wesen des Christseins in der Kirche Christi begreift er nichts. Aus der Liebe zu Christus (der die leibhaftige Liebe Gottes zu uns ist), die sich in der dialogischen Gebetsverbundenheit mit ihm äußert und erst von dieser her in seinem Sinn zu handeln beginnt, haben sich alle theologisch ernst zu nehmenden Gehorsamslehren der Kirche entfaltet.

## 1. Der Gehorsam Christi

Die Synopse zeigt uns die Existenz des Menschen Jesus vorwiegend in actu, verbal; Paulus und Johannes deuten sie vorwiegend im Rückblick, der den Kern des Ereignisses heraushebt, nominal. Dort sehen wir den gelebten Gehorsam an den Vater im Geist; hier wortet sich der Gehorsam aus: Röm 5, 19; Phil 2, 6–11; Jo 6, 38 usw. Gerade Johannes, der die abschließenden Formulierungen bringt, und der die Einheit zwischen Vater und Sohn so stark hervorhebt, spricht auch am klarsten von einem *mandatum* des Vaters (10, 18; 12, 49; 14, 31). Auch ist Jesus kein solcher, der sich im irdischen Dasein vorfindet, um von daher sich besinnend und nach seinem Daseinszweck fragend einen Willen Gottes zu sichten und zu tun; seine Existenz ist nicht „Geworfenheit“, sondern Ergebnis von Sendung (4, 34 usw.) und somit von Gehorsam<sup>2</sup>. Das gleiche von anderer Seite her drückt der Satz aus, daß Gottes Wort Fleisch geworden ist (Jo 1, 14), oder daß Gott seinen Sohn um seines Todesleidens willen zum Gesamterben

<sup>2</sup> Gewiß ist im Hymnus Phil 2 das „ekénōsen“ (er leerte sich aus), „etapeinōsen heauton“ (er macht sich niedrig) und die „Annahme der Sklavengestalt“ die Voraussetzung für das „Gehorsamwerden bis zum Tod am Kreuz“: aber diese Voraussetzung, als Akt des Prä-existenten, ist die Zurüstung auf das Ergebnis hin; man könnte sagen: es ist ein „transzendentaler“ (trinitarischer) Gehorsam, der sich im menschlich-„kategorialen“ durchhält und ihm immerfort seine universale, ekklesiologische und kosmische Tragweite gibt. Daß der Hymnus nicht ausdrücklich sagt, wem Christus in seiner Erniedrigung gehorcht (E. Käsemann, *Krit. Analyse von Phil 2, 5–11*, in: *Exeget. Versuche und Besinnungen* I, 41965, 77), kann auf der Stufe der liturgischen und dann der paulinischen Übernahme des Hymnus kein Problem mehr bilden.

eingesetzt hat (Hebr 1, 2; 2, 9), oder das im „Sohn Gottes“ „sämtliche Verheißungen Gottes ihr Ja gefunden haben“ (2 Kor 1, 19). Jesus ist als der fleischgewordene Auftrag des Vaters also auch die (Über-) Erfüllung aller alttestamentlichen prophetischen Existenzen. Es lohnt sich, einen Augenblick dabei zu verharren. Israel im ganzen ist „der erwählte“ Knecht oder Sohn; dazu erkoren, Gott allein zu gehören und in allem seinen Willen zu tun. Man kann sagen, daß es erst als Ergebnis dieser („transzendenten“) Erwählung zum Volk wird. Und nun gibt es innerhalb dieser völkischen Erwählung (die freilich in der personalen Erwählung Abrahams wurzelt und sich daraus entfaltet) jene Einzelberufungen, die eine völkische Existenz nochmals – temporär oder endgültig – in einen absoluten Gehorsamsdienst nehmen: Weisungen Jahwes durchzugeben dem Volk, oft so, daß die ganze Existenz zum Symbol des aufgetragenen Willens Gottes zu werden hat<sup>3</sup>, durch unerhörte, Aufsehen erregende Leidenszeugnisse (Jeremias) sie beglaubigt, bis schließlich in „meinem Auserwählten“ (Is 42, 1) das vollkommene zuständige Horchen auf Gottes Weisung zusammenfällt mit dem vollkommenen Leiden (im gleichen Vers: Is 50, 4). Der Moses des Deuteronomiums stand diesem Bild schon sehr nahe (vgl. Dt 5, 23 ff. mit Dt 1, 37; 9, 18 usw.). Der einfache Gehorsam des Volkes und der potenzierte des um des Volkes willen Erwählten wird im Gehorsam Jesu erfüllt, ja, weil seine Existenz selbst schon Gehorsam ist, übererfüllt.

Die paulinischen und johanneischen Aussagen über diesen Gehorsam schließen eindeutig aus, daß Jesus einen anderen Willen erfüllt als den des Vaters. Weder gehorcht er „seinem Gewissen“, seiner „Überzeugung“, noch folgt er als Mensch dem Willen seiner eigenen Gottheit; solche Aussagen, selbst wenn sie sich als theologische Folgerungen gäben, würden die Hauptaussage verdunkeln, die nur durch eine trinitarische Voraussetzung durchgehalten und erhellt werden kann: daß der Eine, der nun in Jesus Christus als Mensch vor uns steht, den Willen des Andern tut, und daß beide Willen am Ölberg in einer erschreckenden Nacktheit einander gegenüberstehen: „Nicht mein Wille, dein Wille.“ Zweierlei ist hier so gleich beizufügen.

Das erste ist die Rolle des Heiligen Geistes. Sie versichtbart sich in der Herabkunft des Sendungsgeistes bei der Taufe Jesu, wird aber von Lukas schon vorweggenommen, etwa im Handeln und in der Gewißheit des Zwölfjährigen, dort sein zu müssen („dei“), wo der Vater ist und ihn haben will. Der Sendungsgeist „treibt“ Jesus, wie er auch die Christen als Kinder Gottes „treiben“ wird (Röm 8, 14). Es ist keine Rede davon, daß der Mensch Jesus in seinem sterblichen Leben etwa gemeinsam mit dem

<sup>3</sup> G. Fohrer, *Die symbolischen Handlungen des Propheten* (1953).

Vater den Geist „hauchen“ würde, so daß er mit dem Vater zusammen (in einer Art „göttlichen Mündigkeit“) seine Sendung, die im Geist verkörpert wäre, bestimmte. Diese göttliche Gemeinsamkeit des Aushauchens des Geistes wird vom Menschen Jesus erst „eingeholt“, wenn er als Mensch seinen Sendungsgeist „ausgehaucht“ hat, und in der Wiedervereinigung mit dem Vater und als Erhöhter von ihm her über den Geist verfügend (Apg 2, 33) ihn der Kirche senden und einhauchen kann. Solange er auf Erden weilt, konkretisiert der ihn überschwebende Geist ihm den Willen des Vaters, den zu tun seine Speise ist. Und wenn der Geist ihn „treibt“, der Stunde entgegen, die ihm die schlechthinnige Überforderung bringen wird, so sagt er innerlichst Ja zu diesem Getriebenwerden („wie drängt es mich“ und zugleich „beängstigt es mich“ Lk 12, 50), das ihn notwendig dorthin treibt, „wohin du nicht willst“ (Jo 21, 18), in den Tod nicht nur, sondern in das Widergöttliche, ins Innere der „Sünde“, die er unterschiedslos, abstandslos tragen soll (2 Kor 5, 21).

Das zweite zu Bedenkende ist das Begleitetwerden des Sohnes durch den Vater, das sich ja gerade auch in der Gegenwart des Heiligen Geistes äußert. Diese Begleitung hat eine für uns nicht auszudenkende Intimität, die sich im Gebetsleben des Sohnes und von ihm her in seiner ganzen Existenz äußert. Worte wie die folgenden: „Der Sohn kann nichts aus sich tun, er kann nur tun, was er den Vater tun sieht; was dieser tut, das tut gleicherweise auch der Sohn; denn der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm alles, was er tut“ (Jo 5, 19 f.), leuchten in die Tiefe des kontemplativen Gebetes des Sohnes hinein. Das Wort Liebe strahlt hier als innerster Grund des gegenseitigen Unverhülltseins auf. Es ist zweifellos nicht erschlossene oder geglaubte, sondern erfahrene Liebe: Liebe des Vaters, die im Sichenthüllen im Sohn zum antwortenden Mitvollzug wird: so daß, wie die nächsten Verse zeigen, der sohnliche Mitvollzug im Liebesgehorsam zur Präsenz der väterlichen Autorität in der Welt wird: der Vater „hat das ganze Gericht dem Sohn übergeben, damit alle den Sohn ehren wie sie den Vater ehren“ (5, 22 f.); und diese Vollmacht wird bis zur äußersten, dem Schöpfergott allein vorbehaltenen Vollmacht gesteigert: Tote zum Leben zu erwecken (Röm 4, 17; 2 Kor 1, 9). Belehnung mit der höchsten Vollmacht, Selbständigkeit, Verantwortung fällt in Jesus Christus zusammen mit der absoluten Hingegebenheit an den Liebeswillen des Vaters, des Andern. Und noch mehr: diese höchste kontemplative und dialogische Intimität, in der der Vater den Sohn begleitet, ist die wesentliche Voraussetzung für den Ölbergsdialog, wo der Vater als Liebender sich verhüllt und sich zu einem reinen fordernden Willen formalisiert, wie im Sohn sich die ganze Liebe in den reinen, geforderten und überforderten Gehorsam konzentriert, in die alles entscheidende „Kraftprobe“ der göttlichen

Liebe, in der der Sohn zum „Gottesknecht“ und deshalb zum Kyrios wird, in der auch nach Paulus die Rechtfertigung aller Brüder und die Erlösung des Kosmos sich ereignet, und der am Kreuz Erhöhte nach Johannes alle an sich zieht. Die Freiheit, zu der uns „Christus befreit hat“ (Gal 5, 1), ist „um einen teuren Preis erkaufte“ (1 Kor 6, 20) und kann keinen Augenblick von diesem Preis abstrahieren: „Durch den Gehorsam des Einen . . .“ (Röm 5, 19). Das Kreuz ist der Ernstfall der Liebe; und die Menschwerdung hat im ganzen kein anderes Ziel als diesen Ernstfall<sup>4</sup>; sie ist Weg daraufhin und *als* Gehorsamswerk (Kenosis) hat sie schon Anteil daran. Der Ernstfall heißt für Jesus: Gehorsam in der vollkommenen Überforderung; denn wie könnte ein Mensch die Sünde der Welt hinwegtragen? Wie könnte er „zur Sünde gemacht“ werden? Was er nicht kann, wozu keine Menschenkräfte ausreichen, das wird ihm, der das Bewußtsein des Nichtkönnens hat, in der Ohnmacht aufgebürdet. Was er trägt, ist nur vom Vater aus gesehen „nach Vermögen“, von ihm aus gesehen und erlebt, ist es „verhältnislos über Vermögen“ (2 Kor 1, 8).

Die letzten Worte stammen von Paulus, der seine Existenz im Glauben dem Prägstock Christi ausgeliefert hat, um seinerseits fähig zu werden, im Dienst Christi Prägstock der Gemeinde zu werden (Gal 4, 19). Was kirchliche Existenz ist, läßt sich nur von dieser Prägeform her bestimmen.

## 2. Der Gehorsam der Kirche

Es genügt nicht zu sagen, die Kirche solle bestrebt sein, jeweils unter der Inspiration des Heiligen Geistes (der ihr wesentlich aus den historischen Situationen entgegenweht), den Willen Gottes zu erspüren und zu befolgen. Damit wäre die *forma Christi* übersprungen. Was im Leben Jesu als Aufforderung an Einzelne erscheint, alles zu verlassen und ihm (auf seinem einmaligen Weg) nachzufolgen, das wird von Kreuz und Auferstehung an zur vollendeten Tatsache, die dem Entschluß, Christ zu werden, bereits vorausliegt. Das Christwerden vollzieht sich in der Taufe als „Gleichgestaltung mit seinem Tode“ (Röm 6, 3 ff.), aber schon als Christus für alle starb, waren ja alle gestorben (2 Kor 5, 14), und wer das erkennt, hat dieses „An-sich“ (in dem das „Für-mich“ schon lag: Gal 2, 20; Röm 5, 8 *usf.*) auch noch in der eigenen Existenz zu ratifizieren. Dieser Akt der Ratifikation ist zugleich ein seinshafter Gehorsam und ein Heimfinden zur eigenen Eigentlichkeit; denn als Sünder waren wir ja Gott und uns selbst Entfremdete, da wir doch vor Grundlegung der Welt vorherbestimmt waren, „im Geliebten“ (Sohn), ihm eingegliedert, heilig und untadelhaft

<sup>4</sup> Darin sind sich die griechischen Väter ebenso einig wie die lateinischen; vgl. unser demnächst erscheinendes Werk *„Theologie der Drei Tage“* (Benziger 1968).

vor Gott dem Vater zu stehen (Eph 1, 4 f. 10), um die Herrlichkeit seiner Gnade zu preisen. Sich selbst in seiner Eigentlichkeit anerkennen heißt Gottes Ratschluß gehorchen, der uns durch das Kreuz (Eph 1, 7) in unsere Wahrheit bringt. Der Gehorsam an Gott ratifiziert die Freiheit, zu der uns Christus am Kreuz aus der Knechtschaft der Sünde befreit hat (Gal 5, 1), aber weil diese Freiheit im „Gehorsam an die Wahrheit“ besteht (1 Petr 1, 22), ist, wie öfter von Exegeten bemerkt wurde, im Neuen Testament nur gedämpft und irgendwie unbetont von Freiheit die Rede, weil wir von uns selbst „enteignet“ sind, um Gott und seiner Liebesfreiheit zu dienen – und uns so und nur so selber zu finden<sup>5</sup>. Man mache die Probe, indem man den Begriff Freiheit mit der Wirklichkeit der Magd des Herrn konfrontiert.

Wo Kirche „heilig und tadellos“ ist, gemäß ihrer ursprünglichen Erwählung (Eph 1, 4), wo sie die „herrliche Braut ohne Makel und Runzel oder sonst einen Fehler“ ist, „sondern heilig und makellos“ (Eph 5, 27), dort bekennt sie sich, dem Menschwerdungsgesetz des Sohnes voll entsprechend, als „Magd des Herrn“ (Lk 1, 38). Es ist nicht das von Gott abgewartete Jawort eines ihm gegenüberstehenden „freien Partners“, denn mit der Menschwerdung ist die Zeit eines solchen doppelseitigen Bundes ja vorbei (Gal 3, 20), sondern das Je-Gott-über-sich-Verfügenlassen (vgl. die kategorischen Futura: „du *wirst* gebären, *wirst* ihm den Namen Jesus geben“ usf. Lk 1, 31 ff.). Dieses Jawort ist bis ins Letzte existentiell, das heißt, es umfaßt nicht nur den seelischen, sondern auch den leiblichen Glauben der Verfügtten – und dieser leibliche Glaube wird fortan fruchtbare Jungfräulichkeit heißen –, denn anders als in einem solchen Glauben, durch ihn und mit ihm zusammen wird das Wort Gottes nicht Fleisch. Dieser mütterliche Leib, der je schon (in der Geistüberschattung) ein bräutlicher Leib war, ist der Leib Kirche, von dem her und auf den hin sich Christus angestalten wird, was später Kirche heißen wird. Der kirchlich-marianische Gehorsam an den Sohn ist ein vollkommener und dabei völlig unbetonter; er hat die Selbstverständlichkeit der Liebe und des Mutter-Kind-Verhältnisses. Er ist ein äußerster, weil es um die Gleichgestaltung

---

<sup>5</sup> Daher: „suscipe universam meam libertatem“: da schon metaphysisch, erst recht christologisch, ein Geschöpf desto freier ist, je mehr es teilhat an der real sich ereignenden Freiheit Gottes, an seinem sich durchsetzenden Ratschluß, wie ihn z. B. Eph 1, 3–10 schildert. Schon metaphysisch (Plotins *epistrophē*), erst recht christologisch ist die „Rückwendung“ und „Rückgabe“ der geschöpflichen in die absolute Freiheit („a vos, Señor, lo torno“) der Akt, in dem allein das Geschöpf seine Autonomie, sein Selbstsein, seine Sendung finden kann. Der Begriff „frei“ erhält bei Paulus dort Klang, wo er die Absetzung von der Knechtschaft der Sünde besagt, er verliert an Klang (vgl. schon die Warnung Gal 5, 13), wo die Hinwendung zu Gott als neue In-Dienstnahme geschildert wird: Röm 7, 16 ff.; „jam non sibi vivant, sed ei . . .“ 2 Kor 5, 15.

der Kirche mit dem trinitarischen Kreuzesgehorsam geht: so wird die Mutter „gereinigt“, wie der Knabe beschnitten wird, obschon beide dessen nicht „bedürfen“ und damit (im Gehorsam an das Gesetz des Herrn und des Moses) in ein falsches Licht rücken. So wird sie als „Fleisch und Blut“ zu den ungläubigen Verwandten gestellt und nicht zugelassen, „dient“ ihm als Anschauungsmaterial für das von ihm Verlassene, die Sippe, den Alten Bund; ja sie wird eigens mit ans Kreuz genommen, um dort an seiner Gottverlassenheit teilzunehmen, denn wie der Vater den Sohn verläßt, so verläßt der Sohn die Mutter und unterschiebt ihr, der Kirche, einen anderen „Sohn“. In alldem ist sie „selig“, weil ihre Existenz damit aufgefüllt ist, „das Wort Gottes zu hören und zu bewahren“ (Lk 11, 28; 2, 19. 51), im johanneischen Sinn darin zu „bleiben“. An dieser Urzelle von Kirche kann sich der trinitarische Liebesgehorsam des Menschgewordenen widerstandslos ausprägen, weil sie so gar nicht „Persönlichkeit“ spielt, die durch einen mehr oder weniger heroischen Akt auf sich selber verzichtet, um sich in den Dienst Gottes zu begeben, sondern als wesentlich „niedrige Magd“ vom Blick „Seines Erbarmens“ getroffen wird, des Gottes, der „die am Boden Liegenden aufhebt, die Hungernden mit Gütern füllt und die Reichen leer ausgehen läßt“ (Lk 1, 48 ff.). Von der Anawim-Armut her jeder möglichen Gegenwehr (mit „Gütern“ und eigenen Argumenten oder „Verantwortungen“) beraubt, kann der Urakt von Kirche das Gott-übersich-Verfügenlassen sein, ein Akt, in den die Glaubenserfahrung Israels – daß Gott mit den Machtlosen und Entrechteten ist und daß sein Heilshandeln gerade sie erwählt und erlöst – ein- und aufgeht. Gehorsam ist für dieses Gott-Verfügenlassen ein fast schon zu spezieller Begriff; es liegt ihm in analoger Weise voraus, wie die Kenose des Sohnes als transzendente Voraussetzung seinem irdischen Knechtsgehorsam vorausliegt.

Härter geht es zu, wo Sünder erwählt werden, um Kirche zu sein; ohne Gewaltanwendung und Demütigung geht es bei Petrus und Paulus nicht ab. Hartnäckige Widerstände müssen gebrochen, die Stolzen müssen zu Boden geschleudert werden, wo sie „zitternd und bebend“ fragen: „Herr, was willst du, daß ich tun soll?“ (Apg 9, 6). Die Schwerter des „guten Willens“ müssen Petrus aus der Hand geschlagen und seine Glaubensbeteuerungen als Lüge entlarvt werden; bevor bittere Tränen geflossen sind, ist der zum „Fels“ Erwählte nicht fähig, die Herde Christi zu weiden. Und unbedingt erst durch Verleugnung, Tränen und Traurigkeit hindurch kann ihm die Verheißung zuteil werden, daß er wirklich nachfolgen wird: „dorthin, wo du nicht willst“ (Jo 21, 18 f.). Der Griff Christi nach den Aposteln ist der Griff des Herrn, der von seinem „Eigentum“ (Jo 1, 11) geradezu zwangsmäßig („ananke“ 1 Kor 9, 7) Besitz ergreift, so sehr, daß Paulus kein Verdienst hat, wenn er seinen Verwalterdienst tut. Bei Maria

*braucht* nicht parlamentiert und dialogisiert zu werden, weil sie als die vollkommene Arme (Jungfräuliche) apriori verfügbar ist; bei den „Säulen der Kirche“ *darf* nicht parlamentiert und dialogisiert werden, weil sie nicht „Partner“ (oder auch nur „Mittler“), sondern Leib Christi werden sollen. Der Mann namens Simon wird nicht gefragt, ob er Petrus werden will; er *ist* es in der Wirklichkeit, die durch Jesu Tod und Auferstehung geschaffen wurde und in ihm (en Christo) seine Kirche ist. So ist Saulus, ohne es zu wissen, immer schon ungefragt (Gal 1, 15) Paulus. Und selbst die Freiwilligkeit seiner Christusliebe ist bereits überholt: „Ich will ihm zeigen, wieviel er für meinen Namen wird leiden müssen“ (Apg 9, 16).

Darum ist der Wechsel vom Ort der Entfremdung zum Ort der Eigentlichkeit für den einzelnen Christen wohl an einen Akt des Glaubensgehorsams und der Glaubenshingabe gebunden, aber weder von diesem eigentlich verursacht (sondern von Christi Tun), noch dem subjektiven Akt proportional, sondern vom sakramentalen Akt der Taufe zu seiner wahren Wirksamkeit entfaltet: Kirche in Christus übernimmt den Glaubenden (der als solcher das Früher von Christus Haupt und Leib anerkennt) im Sakrament in dieses ihm vorausliegende, ihn aber doch in seiner Wahrheit und Eigentlichkeit konstituierende Früher hinein. Um dieses Früher geht es hier vorerst, und die katechetische Vorbereitung auf den Übertritt hin bleibt hier noch unbetont. Der Glaube wird Paulus gleichsam als Zugabe geschenkt; wie immer er hinzutreten mag: „aus Gnade seid ihr gerettet worden“ (Eph 2, 5). Glaube (und darin liegt Zustimmung zur vorgängigen Tat Gottes) ist Gehorsam an eine schon bestehende Wahrheit. Als Gehorsam wird er neutestamentlich beschrieben (Röm 1, 5; 15, 18), „Gehorsam gegenüber der Wahrheit“ (1 Petr 1, 22), „dem Evangelium“, das sie kundtut (2 Thess 1, 8; Röm 10, 16; 16, 19). Aber woher immer dem in die Wahrheit Versetzten der Glaube als Gnade zukommen mag: sicher ist, daß der von Christus am Ort der Kirche Beanspruchte, von ihm in den Dienst an der Wahrheit Exproprierte im gleichen Akt mit einer bestimmten, personalen Sendung begabt und belastet wird. Des bisher scheinbar Eigenen beraubt wird der Glaubende nur, um mit dem wahrhaft Eigenen, der kirchlichen Sendung Christi ausgestattet zu werden. Das ist die christologische Form, in die Christus die Seinen hineinnimmt: Armut, Durchsichtigkeit, Gehorsam des Sohnes zum Vater hin ist identisch mit Auftrag, Vollmacht, Re-präsentierung des Vaters auf Erden.

Soll diese Grundform des Gehorsams der Kirche zum Herrn sich nachher auch in ihren Gliedern durchhalten, so läßt sich vorweg sagen: innerkirchlicher Gehorsam ist – trinitarisch-christologisch-ekklesiologisch gesehen – Verzicht zu Verantwortung hin. So wie die ersten Jünger alles verlassen mußten, um in alles hinein, „bis an die Grenzen der Erde“ aus-

gesendet zu werden. Man rennt also (theologisch gesprochen) offene Türen ein, wenn man heute das zweite Moment: die Verantwortung des Gehorchenden, seine (im Gehorsam selbst) schöpferische Leistung und eben darin seinen Raum an freier Gestaltung gegen das Verzichtsmoment ausspielt. Historisch sind hier Akzentverschiebungen feststellbar; theologisch sind sie nicht erheblich<sup>6</sup>. Und man täusche sich auch darüber nicht: die aufgeprägte Form, die aus dem innersten Geheimnis Gottes stammt, bleibt für den menschlichen Verstand ein Geheimnis; auf der Ebene des Psychologischen und Soziologischen werden sich die beiden Seiten (Enteignungs-Übereignung und Gesendetsein aus der Wahrheit Christi heraus) nie lückenlos ineinanderfügen; ja der Schmerz, der an den Bruchstellen entsteht, kann durchaus christologischer Schmerz sein, da ja die Sendung des Sohnes das Kreuz ist: höchste Diastase des „Willens“ von Vater und Sohn, und Verlassenheit des Sohnes vom Vater. Dennoch wird Teilnahme an diesem Schmerz immer erst von Ostern, also von der Freude her verliehen; Sendung ist wesentlich Freude, und aller Schmerz bleibt eingeklammert in der Freude des Dürfens (vgl. 2 Kor 6, 10).

Kirche entsteht durch das Versetztwerden von erlösten Menschen an den „Ort“ des Sohnes; indem sie das (der Wahrheit gehorchend) ratifiziert, anerkennt sie auch, daß sie gar nicht in sich, sondern „in Christus“ existiert, und dort allerdings sie selbst ist. Wäre sie außerhalb Christi sie selbst, so wäre sie in der Selbstentfremdung. Wir haben dafür im Weltlichen nur die Analogie der Liebe zwischen zwei Menschen: der Geliebte wird im Liebenden in seiner Eigentlichkeit bejaht, und zwar nicht (wenn echte Liebe herrscht) als ein anderer, sondern als er selbst, so wie er (in der Liebe freilich) ist. Deshalb ist Kirche ein subsistierender Glaubens- (und darin Gehorsams-) Akt an die Liebe des erwählenden und erlösenden Gottes. Und wenn Kirche nunmehr den Auftrag erhält, Menschen die Frohe Botschaft zu verkünden und sie zu Christus zu führen, so kann sie es nur tun, indem sie diese Menschen in ihren kirchlichen subsistierenden Glaubens- und Gehorsamsakt einführt. Das ganze Schwergewicht des Folgenden wird darin liegen, zu zeigen, daß alles, was in der Kirche Autorität heißen kann, nichts anderes ist als Kirche in ihrem Glaubensgehorsam zum Herrn, die in ihrer Sendung bemüht ist, Menschen in diesen gleichen Glaubensgehorsam zu führen. „Wir nehmen jeden Gedanken gefangen in den Gehorsam an Christus hinein“ (2 Kor 10, 5).

---

<sup>6</sup> J. Loosen, *Gestaltwandel im religiösen Gehorsamsideal*, GuL 24 (1951) 196 ff.; G. Soballa, *Gehorsam und Freiheit in den Konstitutionen der Gesellschaft Jesu*, ebd. 34 (1961) 366 ff.; A. Brunner, *Religiöser Gehorsam heute*, ebd. 37 (1964) 177 ff.; H. Krauss, *Der Gehorsam gegenüber Menschen in den Ordenssätzen. Reflexionen zu einer zeitgemäßen Anpassung des Ordensgehorsams*, ebd. 39 (1966) 252; H.-J. Wallraff, *Mitgliedschaft und Mitverantwortung in den Orden heute*, ebd. 41 (1968) 47.

### 3. Gehorsam in der Kirche

Das Volk Gottes des Alten Bundes gehört zur (unentbehrlichen) Vorgeschichte der Kirche; ihre wahre Geburtsstunde aber ist die Leibwerdung des Wortes Gottes in einem menschlichen Schoß, der ihn in einem verleiblichten Glaubensakt aufnimmt: Christus wird, indem gleichzeitig Kirche wird. Ein einzelner Mensch ohne Gemeinschaft ist ein Selbstwiderspruch. Alles, was später Kirche und Glaube sein wird, schart sich um die erste Leidenschaft: nur Magd sein zu wollen für den Herrn, und in diesem Arm-Sein und Gefäß-Sein sich belasten zu lassen mit der Frucht des Herrn. Innerkirchlicher Gehorsam, so wurde schon anfangs gesagt, ist außerhalb dieser Leidenschaft unverständlich. Weder ist er Flucht vor Verantwortung in den Tutorismus reiner Befehlsausführung, noch ist er Flucht in die Schalen der Institution, im Gegenteil: höchste Selbstaussetzung „auf den Bergen des Herzens“. Wille zu weiterer Verleiblichung des Gehorsams Christi zugunsten der „gesamten und vollständigen Welt und darin jedes Einzelnen für sich genommen“<sup>7</sup>. Wenn deshalb im folgenden von Gehorsam in der Kirche die Rede ist, so ist der Sinn des Wirkens Gottes in Christus und seiner Kirche keinen Augenblick vergessen: Heimholung der Schöpfung im ganzen. Diesen und keinen andern Zweck hat der Gehorsam des Sohnes (Phil 2, 10), und im Raum seiner Kirche jeder Nachfolgegehorsam.

Wir gehen aus vom Sinn der Charismen in der Kirche, um dann zu fragen, welchen Sinn in ihrer Mitte ein Amt hat, das die Einheit der Kirche mit Vollmacht repräsentiert, und welchen Sinn innerhalb einer so verfaßten Kirche ein besonderer (ordensartiger) Gehorsam haben kann.

1. Dem einzelnen Glaubenden wird sein Gnadenauftrag „von Gott selbst“ (Röm 12, 3) bzw. vom erhöhten Christus (Eph 4, 10 f.) zugemessen; die Gottes- und Christusunmittelbarkeit von Glaube und Sendung sind nirgends stärker ausgeprägt als im Neuen Testament; deshalb geht quer durch alle Gemeinschaft die immer neue Versicherung, daß wir einzeln vor den Richterblick Gottes und Christi werden treten und uns dort verantworten müssen (Röm 2, 6 ff. 16; 1 Kor 4, 3 ff.; 2 Kor 5, 10 usw.). Nicht die Kirche also gliedert die Gnadengaben aus, sondern Gott verteilt sie, vertikal. Aber so, daß sie ausnahmslos in den Dienst an die Gemeinschaft Kirche in Christus eingewiesen sind, in Gliedschaft des einen Leibes „gemäß der Analogie des Glaubens“ (Röm 12, 6). Diese Analogie läßt dem Einzelnen seinen Glaubensanteil gliedhaft und entsprechend den Bedürfnissen der Gesamtheit zugeteilt sein; die Ganzheit des Leibes aber hat ihre Einheit nun wieder nicht in sich selbst; der Leib ist nicht „demokra-

<sup>7</sup> Exerzitien nr. 95.

tisch“ die Summe der Glieder, sondern ist Leib überhaupt nur durch seine Emporbeziehung zum „Haupt“ und Ausgliederung aus ihm. Deshalb sind die Gnadengaben der Einzelnen auch nicht nur „demokratisch“ in der Horizontale durcheinander eingeschränkt, sondern außerdem und primär durch ihre gemeinsame Emporbeziehung zum Haupt. In einem fort muß Paulus die Christen in den Gemeinden anweisen, sich zu vertragen (Phil 4, 2), einander nicht zu beißen und zu zersleischen (Gal 5, 15), einig zu sein in der Gesinnung der Liebe, in den Interessen, Streitsucht und Prahlerei zu meiden, vielmehr in Demut je den andern höher zu schätzen als sich selbst (Phil 2, 2–3). Hart können in der Kirche die Charismen aufeinanderstoßen, aber sie widersprechen ihrem eigenen Wesen, wenn sie sich nicht als Teile eines Ganzen diesem unterordnen. Und dieses Ganze erscheint je im andern, im „Bruder, für den Christus starb“ (Röm 14, 15; 1 Kor 9, 11). Dadurch wird die Einheit (die Christus ist), im Bruder gegenwärtig, und gegen diese Einheit kann ich mit meinem Gliedauftrag nicht anrennen. Beide Stellen, an denen das Wort fällt, handeln von den Starken und den Schwachen, den Mündigen und den Unmündigen. Der Mündige kann es sich leisten, auch Dinge zu essen, die beim Unmündigen Anstoß erregen; um der Liebe, um der Einheit der Kirche willen, die Christus selbst ist, muß er es unterlassen. Den Starken sagt Paulus: „Wenn ihr euch an den Brüdern (den schwachen, aber für die Christus gestorben ist) versündigt, . . . sündigt ihr gegen Christus“. Wenn ihr aber auf die in eurem Charisma liegende Stärke verzichtet und scheinbar unmündig dasteht, dann ahmt ihr Christus nach, „der sich nicht nach eigenem Belieben gerichtet hat, sondern die Schmach der ihn Lästern den auf sich nahm“. Folglich hat das jedem verliehene Charisma eine doppelte innere Gehorsamsgrenze in sich: einmal erhält man ein Charisma erst, wenn man im Glaubensgehorsam auf das Eigene verzichtet hat, um der Einheit Christi in der Kirche zu dienen; sodann aber wird das persönliche Charisma in seiner Ausübung durch die Einheit in Schranken gehalten, ja bis zur totalen Selbstverleugnung über sich selbst auf die transzendente Einheit in Christus hinaufbezogen. Daß Paulus zu diesem härtesten Selbstverzicht fähig war, zeigt er Apg 21 in seinem Gehorsam gegenüber dem Rat des Jakobus, einen jüdischen Ritus im Tempel auf sich zu nehmen und dadurch zu beweisen, „daß an den über dich umlaufenden Gerüchten nichts ist, du vielmehr das Gesetz treu beobachtest“. Damit wird der Paulinismus des Galater- und Römerbriefes praktisch desavouiert. In diesem Augenblick geht für den „Starken“ das Ärgernis des schwachen Bruders über den Anspruch seines gottverliehenen Auftrags: die Einheit der Kirche, die über der Kirche liegt, sich aber in der kirchlichen Gemeinschaft als Liebe äußert, siegt über jede „bessere Einsicht“, die, von der Liebe

isoliert oder gar gegen sie ausgespielt, nur „Aufblähung“ ist (1 Kor 8, 1), auch wenn es ihr noch so sehr um die Entmythologisierung nichtexistierender Götter und Götzen und damit um noch so berechnete Kontestationen geht (8, 5 ff.). Genau dieses Sich-Ineinanderfügen der Glied-Aufträge ist die Gewähr für das Wirken des Hauptes im Leib und für das Wachsen des Leibes in Richtung auf die Einheit des Hauptes (Eph 4, 16 f.), während das Gegenteil bloße „Unmündigkeit“ und Verfallensein an die „Verführungskünste des Irrtums“ ist (4, 14). Höher als alle Charismen, alle von Gott erlassenen Sonderaufträge (1 Kor 12) steht die Liebe (1 Kor 13), die vor allem sich nicht selbst durchsetzt, „nicht das Ihre sucht“, das Fremde aber „erträgt. „Der Gott der Geduld“ soll den Römern „Einmütigkeit untereinander im Sinne Jesu Christi verleihen“ (Röm 15, 5). Man beachte: der dem Charisma einwohnende Appell zum Gehorsam richtet den Blick nicht nur zum geliebten Herrn empor, sondern ebenso sehr zum geliebten Bruder hinüber, für den Christus starb. Es gibt schlechterdings nichts in der Kirche – auch nicht das nachfolgend zu besprechende Verhältnis von Befehl und Gehorsam – das außerhalb der Liebe sich abspielen dürfte. „Alles, was ihr tut, sei in Liebe getan“ (1 Kor 16, 14); sie ist die bergende Atmosphäre, das letzte Kriterium der theologischen und existentiellen Wahrheit.

2. Keiner ist die Kirche, es sei denn Christus; jeder hat sich gehorchend dem transzendenten Einheitsgesetz, das Christus ist, unterzuordnen, und zwar mitsamt seinem gottverliehenen Auftrag. Nun erhebt sich die Frage, ob die transzendente Einheit – Christus – einer erinnernden und konkretisierenden Repräsentation bedarf und ob Christus eine solche der sichtbaren Kirchengemeinschaft auch eingestiftet hat. Ohne hier auf die Einzelheiten für die Begründung und Struktur des kirchlichen Amtes eingehen zu können, kann die erhobene Frage bejaht werden: Amt ist in der (katholischen) Kirche jenes besondere „Charisma“, dessen Auftrag die Koordination der Einzelcharismen durch Hinweis auf die Einheit, durch Emporbeziehung zu ihr, durch ermahnende Eingrenzung auf sie hin die transzendente Einheit der Kirche unausweichlich konkret werden läßt. Wären alle Kirchenglieder ihrem eigenen Charisma (und seiner Begrenzung durch die Liebe) restlos gehorsam, so bedürfte es einer solchen Ordnungsfunktion nicht<sup>8</sup>. Aber welcher Christ, der immer ein Sünder bleibt, kann es sich zutrauen, seinen vollen kirchlichen Gehorsam aufgrund der reinen

---

<sup>8</sup> Die Frage des Weihepriestertums und seiner besonderen Vollmachten kann in diesem Zusammenhang ausgeklammert bleiben. Vgl. dazu: H. Schlier, Grundlemente des priesterlichen Amtes im NT, in: *Theologie und Philosophie* 1969, 161–180. Schlier hat die hier vorgetragenen Einsichten seit Jahrzehnten begründet. Vgl. etwa: *Die Zeit der Kirche*, 129 ff., 193 ff., 287 ff.

charismatischen Ordnung zu gewährleisten, einen Gehorsam, der seiner christologischen Grundgestalt nach im Ernstfall ebenso hart an den *anderen* Willen stoßen kann, wie der Wille Christi am Ölberg an den Willen des Vaters, und ihm gegenüber wirklich resignieren muß?

Natürlich erhebt sich hier sogleich der Einwand: wie kann ein einzelner menschlicher Wille auch nur annähernd den transzendenten gottmenschlichen und trinitarischen repräsentieren? Die erste Antwort, bei der es zu verweilen gilt, heißt: durch hinweisende Erinnerung, daß es die Einheit Christi nicht nur gibt, sondern daß sie die allerrealste und anforderndste Einheit der Kirche ist. Die Gegenwart des Amtes übt diese erinnernde Funktion auf drei Ebenen aus: sie erinnert den Einzelnen, daß er durch seinen Glauben in einen härteren Gehorsam genommen ist, als er wahrhaben möchte, einen Gehorsam nicht gegenüber dem sogenannten eigenen „Gewissen“, sondern gegenüber dem Herrn der Kirche und dem mir von ihm persönlich anvertrauten „Talent“ (Mt 25, 14 ff.). Sie erinnert aber auch die Gemeinschaft, daß ihre Einheit nicht etwa im bloßen harmonischen Zusammenspiel der persönlichen Charismen liegt, in einer einem Kunstwerk gleich in sich ruhenden, selbstgenügsamen innerweltlichen Ordnung, sondern daß dieses Zusammenklingen selbst gehorsam zu sein hat dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn. Nirgends wächst Kirche auf sich selber zu; wächst sie nach innen, so begegnet sie dem „inneren Menschen, dem in euren Herzen durch den Glauben einwohnenden Christus“ (Eph 3, 16 f.), wächst sie äußerlich und geschichtlich, dann nur bräutlich „auf den vollkommenen Mann . . . den ausgewachsenen Christus“ hin (Eph 4, 13). In diesem hinweisenden Erinnern kann das Amt schließlich, auf einer dritten Ebene, Vollmacht von der Einheit Christus her erhalten, Christi Schafe und Lämmer zu weiden, die Brüder zu stärken, Entscheidungen zu treffen, die im Himmel Gültigkeit haben. Dann ist das Amt nicht nur Zeichen, sondern wirksames, bestätigtes, sakramentales Zeichen. Und der es verwaltet, ist nicht nur Lehrer, sondern amtlich-personal der Einzeuger der Einheit Christi – geistig und leibhaftig – in die Gemeinde hinein. Diese kann viele Lehrer haben, denn der „Lehrer“ ist ein Einzelcharisma, aber nicht viele „Väter“ (1 Kor 4, 15). Der Lehrer, sei er Katechet oder Theologe, erforscht und lehrt die einzelnen Aspekte der Offenbarung und zeigt auch ihren Zusammenhang; der Träger des Einheitsamtes verkörpert jene ungeschriebene und nie endgültig in Buchstaben ausformulierbare *regula fidei*, die der lebendige pneumatische Inbegriff des Glaubens der Kirche ist, sofern er bei Christus seine Einheit und trinitarisch-einfache Wahrheit hat. Gegenüber den Einzelcharismen, die ihrem Sondergesetz gehorchend *quaerunt quae sua sunt*, ihren vielleicht sehr sozialen und altruistischen Interessen nachgehen, denkt der Amtsträger,

wenn er sein Amt versteht und lebt, *ea quae sunt Jesu Christi*, der die transzendierende Einheit der Liebe ist (Phil 2, 21).

Daß es bei dieser Repräsentation der Einheit – im Einzelnen, der sich dauernd auf seinen Glauben und Auftrag hin übersteigen soll, in der Gemeinde, die sich in der Liebe Christi auch bei größten Gegensätzen vertragen soll, in der Kirche, sofern sie sich nur „en Christo“ als begründet und geborgen wissen soll – menschlich gesehen nur um eine in Schwäche und häufigem Versagen ausübbare Dienstleistung gehen kann, nur um eine Approximation an ein nie erreichbares Ideal, versteht sich von selbst. Amtskirche (Petrus) und Liebeskirche (Johannes) sind nur einmal zur Deckung gekommen, im Gründer, der aufgrund seiner Transzendenz (als Gottmensch) zugleich amtierender Priester und Liebesopfer, geschlachtetes Lamm sein konnte. Aber die Kirchentheologie von Johannes 20–21 zeigt uns nicht nur, daß Johannes hinter Petrus zurücktritt (20, 5), daß Petrus für Johannes amtet (20, 6–8), sondern daß Johannes seine (private) Liebe an Petrus „abgibt“ bzw. sie in die anonyme, von Petrus repräsentierte Einheit der kirchlichen Liebe aufgehen läßt (21, 15), während Petrus die unerhörte Verheißung erhält, sein Amt durch den Zeugen- und Liebestod besiegeln zu können, in Gleichgestaltung an seinen Herrn (21, 18 f.), der aber deutlich der Herr gegenüber dem Knecht bleibt, weil allein vom Haupt her über den Verbleib der Liebeskirche in oder außerhalb der Amtskirche verfügt wird (21, 10 ff.). Das alles zeigt die bleibende Spannung im Leibe Christi zwischen „Amt“ und „Liebe“, die doch eine in Christus selbst immer schon aufgehobene und von ihm her immer neu aufhebbare ist; und die Christen aller Charismen sind von Johannes wie auch von Paulus aufs dringendste eingeladen, sich um diese Aufhebung zu bemühen.

Sie sollen also die Kirche nicht von der Spannung oder gar vom Riß als einer „vollendeten Tatsache“ her denken (psychologisch oder soziologisch). Die „Tatsache“ der Spannung ist da und wird immer da sein, aber sie ist gerade keine „vollendete“, sondern eine immer neu (in der Liebe) überholte und überholbare Tatsache. Die Kirche wird nicht erst durch Schismen zerrissen, sondern schon durch solche, die ihren persönlich-charismatischen Auftrag gegen das Amt ausspielen, denn ihr Gehorsam an ihren Auftrag ist kein privater oder auch nur gruppenhafter, sondern wird vom Amt mitrepräsentiert und muß sich *letztlich* im Gehorsam gegenüber der *kirchlichen Einheit* (die nicht das Amt ist, sondern Christus, aber wohl vom Amt repräsentiert wird) als christlicher Auftrag bewähren.

Wir folgern dreierlei daraus: 1. Es braucht nicht gesagt zu werden, daß wir im Amtsträger „Christus sehen sollen“, denn jeder Christ kann und soll *unmittelbar* auf Christus hinblicken, so wie er personal-unmittelbar

Gnade und Auftrag von Christus empfangen hat und empfängt. Aber wenn er im Amtsträger und seiner von Christus der Kirche eingestifteten Einheitsfunktion begegnet, so sieht er sich in dieser Begegnung sowohl an sich selbst (sein wahres Ich in Christo) wie an die ihm stets überlegene Kirche, wie schließlich doch an die Einheit der Kirche in Christus verwiesen. 2. Man erkennt, wie mißverständlich und unheilstiftend die Anwendung des weltlichen sogenannten „Subsidiaritätsprinzips“ auf die Kirche Christi ist: „Soviel Freiheit wie möglich und nur soviel Einschränkung als notwendig“<sup>9</sup>. Hier wird a) nicht bedacht, daß christliche Freiheit keine bürgerliche ist, sondern Freiheit zum selbstlosen Dienst mit der ganzen Person am Reich Gottes, und daß b) die Funktion der Einheit von der Mitte an den äußersten Rand verdrängt wird. Es kann in der Kirche die Pflicht der Kontestation geben, wo das Amt sein Selbstverständnis als Repräsentation der Einheit des kirchlichen Gehorsams teilweise eingebüßt hat; aber dieser Widerspruch darf sich nur in der Liebe und zugunsten der kirchlichen Liebeseinheit (die das Amt ein- und nicht ausklammert) vollziehen. Ein Amt, das nicht geliebt wird, kann überhaupt nicht regieren, und die „brüderliche Zurechtweisung“, die auch dem Amt gegenüber am Platz sein kann (vgl. Paulus gegenüber Petrus Gal 2, 11–14), hat nur dann kirchliche Gestalt, wenn sie in Liebe das Amt zu seiner wahren Funktion zurückruft, ja wenn sie die christliche Kunst versteht, durch das Verzerrete (und zu Kritisierende) hindurch das Echte zu sehen und das von Christus Gestiftete zu ehren. In allen Zerreißproben muß der Kontestierende sich bewußt bleiben, daß er, der ja nur im (kirchlichen!) Gehorsam an Christus widersprechen kann, des Amtes grundsätzlich bedarf, um in einem Sonderfall dagegen Stellung zu nehmen. 3. Das konkrete Modell für das Verhältnis zwischen Führung und Geführtsein in der Kirche bleibt das Verhältnis des Menschen Jesus zum Vater im Heiligen Geist: der Vater begleitet den Sohn in der Intimität der Liebe; der Geist des Vaters im Sohn ist Auftrag, Ortsanweisung, dadurch aber keineswegs personale Distanzierung (autoritäre Veramtlichung) des Vaters gegenüber dem Sohn. Im Leben Jesu ging das intime väterliche Geleit von vornherein auf die Stunde der „Zerreißprobe“ zu; diese Stunde *kann* (sie muß nicht) für den Christen sich einmal als Zerreißprobe des Gehorsams an die Kirche (wo ein solcher wirklich erfordert ist) darstellen; das Leben der Heiligen mit ihren großen Charismen zeugt öffentlich dafür. Kein kirchlicher Vorgesetzter darf von sich aus die Rolle des Vaters am Ölberg spielen wollen; aber der Gehorsam an Christus kann ihn vielleicht doch zuweilen in eine analoge Situation versetzen. Er wird dann erfahren, daß das Amt nicht nur

---

<sup>9</sup> A. Ebnetter, *Autorität und Freiheit*, Schweizer Rundschau 68 (1969) 168–177, Zit. 173 a.

schwere Last ist (das ist es immer), sondern daß kirchliches Führen veredelmütigend ist. Der Christ hätte ein seltsames (heidnisches) Gottesbild, wenn er sich einbildete, daß der Vater im Himmel unbewegt und ungerührt, aus der erhabenen Höhe himmlischer „Seligkeit“ die Todesangst und Verlassenheit des Sohnes auf Erden veranlassen würde, und nicht gerade in *dieser* Gestalt der Begleitung sein innigstes Einssein mit dem Sohn bekundete: „Auch der Vater ist nicht ohne Pathos“ (Origenes)<sup>10</sup>.

3. Hat „Ordensgehorsam“ dem kirchlichen gegenüber nochmals eine besondere Struktur? Grundsätzlich natürlich nicht. Er ist, wie die evangelischen Räte überhaupt, nichts anderes als die Heraushebung der formalen Verfaßtheit von Kirche *als Kirche* in einer materialen Existenz. Denn Kirche *ist*, um makellose Braut Christi und ein Fleisch mit ihm sein zu können, ganz arm (um nur von seinem Reichtum zu leben), ganz jungfräulich (um nur seinen Samen zu empfangen und auszutragen), ganz gehorsam (um nur seinen Willen, der der Wille des Vaters ist, auszuführen). Rätestand ist deshalb nichts anderes als der Versuch, in einer Lebensform zu versichtbaren, was Kirche in ihrer Eigentlichkeit ist. Dieser ganz einfache Sachverhalt wird dann völlig verunklärt, wenn man die Kirche primär soziologisch als ein „Volk“ definiert, das dann sekundär in verschiedene sogenannte „Stände“ unterteilt wird, wobei dann natürlich der zahlreichste Stand demokratisch den Ton angibt und die Gesetze bestimmt, während die Minoritäten der sogenannten Kleriker und sogenannten Ordensleute sich entweder als Funktionäre und Hilfsarbeiter (Kleriker) oder als Außenseiter und Randsiedler (Räteständler) ausnehmen.<sup>11</sup> Aber von einem sekundären Ausgangspunkt her lassen sich auch nur sekundäre Folgerungen ziehen, die im Moment falsch werden, wo der primäre Blickpunkt ausfällt. Das Leib-Gleichnis bei Paulus ist ja (im Ganzen seiner Gnadentheologie) auch nicht mehr als ein Gleichnis, deshalb bleibt die Übertragung eines Begriffs wie „Funktion“ auf den (amtlichen wie charis-

<sup>10</sup> Hom. in Ez 6, 6 (Baehrens 8, 384).

<sup>11</sup> Von der Ständeordnung aus betrachtet, hat Thomas gewiß Recht, wenn er den Kleriker- (und Ordens-)Stand als „secundario et instrumentaliter“ auf den Laienstand hingeordnet bezeichnet. Er hat theologisch Recht, wenn man das „Subsidiaritätsprinzip“ in dem spezifisch kirchlichen und nicht im weltlich-gesellschaftlichen Sinn versteht. Die Dialektik zwischen „Größeren“ und „Kleineren“ ist in der Kirche nicht auflösbar: wer höher stehen will, soll tiefer und demütiger dienen, die „unanständigen“ Glieder sind die mit größerer Sorge geschützten; die Niedrigen sind bei Gott die in Wahrheit Hohen, und die Hohen sind die in Wahrheit Niedrigen: wobei diese gegensätzlichen Worte in sich selbst doppeldeutig sind. Auf den Stand der zum Dienst an der Gemeinschaft Erwählten angewendet heißt das: gerade sofern sie die Dienenden sind, sind sie Christus ähnlicher, der ja, ob schon Herr und Meister, die zu Tische Sitzenden, die deshalb „größer“ sind (Lk 22, 27) bedient – ob schon normalerweise der Knecht seinem Herrn aufwarten soll und sich auf seinen Dienst nichts einbilden, nicht einmal ein besonderes Dankeswort erwarten darf (Lk 27, 9 f.).

matischen) Dienst in der Kirche tief zweideutig, und kann sich, rein soziologisch angewendet, verheerend auswirken. Gewiß, „Verrichtungen“ (functiones) von Aufträgen leistet jedes Kirchenglied, selbst das Kirchenhaupt tut seine „Verrichtung“; aber wer will etwa den „Ertrag“ einer Verrichtung wie Gebet, Verzicht, Armut, Jungfräulichkeit, Gehorsam, Geduld, Ertragen von Unrecht usf. bestimmen und aufrechnen? Die äußern Funktionen sind aber in der Kirche von ihrem inneren Geist untrennbar (wie die Charismen zeigen). Schneidet man die Lebensverbindung zwischen außen und innen (objektives und subjektives Pneuma) durch, und bestimmt Standesformen und Kirchendienst rein soziologisch, so hat man den Raum des Mysteriums Kirche bereits verlassen.

Ist Räteleben existentielle Dar-lebung von Kirche, so steht nichts im Wege, daß die „Räte“ sowohl alle Kirchenglieder, Verheiratete und Ehe-lose usf. unmittelbar angehen, und trotzdem bestimmte Glieder dieses besondere Kirchliche für die Allgemeinheit darstellen.<sup>12</sup> Das Räteleben ist primär Kirche-überhaupt, und nur sekundär (in der charismatischen Glied-ordnung) Einzelmöglichkeit innerhalb von Kirche; weil es das letztere nur sekundär ist, ist dieses Sekundäre von vornherein offen und hinausstehend in Kirche-überhaupt. Dies (vorab für Karmel und Gesellschaft Jesu, aber schließlich auch für alle großen Orden<sup>13</sup> aufgewiesen zu haben, ist das besondere Verdienst Erich Przywaras.<sup>14</sup> Aber die Öffnung der Gesellschaft Jesu zum Papst (als eigentlichem Obern)<sup>15</sup>, worin sich die innere Transzendenz des Rätelebens anzeigt, läßt anderseits auch sichtbar werden, daß wer aus einem oder diesem Orden austritt, damit immer noch im umgreifenden Raum der (alle angehenden) Räte und des im Papst sich für alle konkretisierenden Christus-Gehorsams steht. Das Verhältnis zwischen dem „Besonderen des Allgemeinen“ (das Besondere fordert eine gewisse Geschlossenheit) und dem „Allgemeinen“ (zu dem das Besondere sich innerlich immer schon öffnet) bleibt fließend und kann auf mannigfache Art

<sup>12</sup> So habe ich vor Jahren in dieser Zeitschrift das Wesen des „Rätestandes“ innerhalb der Kirche als „das Besondere des Allgemeinen“ und darin als „forma informans“ (ecclesiae und ecclesiam) bezeichnet: *Zur Theologie der Säkularinstitute*, GuL 29 (1956) 191. Auch in: *Sponsa Verbi* (1960) 447.

<sup>13</sup> Vgl. etwa „*In und Gegen*“ (1955) 18 f.

<sup>14</sup> Von „*Majestas Divina*“ (1925) über „*Crucis Mysterium*“ (1939) und den Exerzitienkommentar (1935/40) bis zu „*Ignatianisch*“ (1956).

<sup>15</sup> Der Wechsel in der Fassung der Formula Instituti von 1540 zu 1550 ist diesbezüglich vielsagend. 1540: „Soli Domino atque Romano Pontifici, Ejus in terra vicario, servire, post sollemne perpetuae castitatis votum...“ 1550: „Soli Domino ac Ecclesiae ipsius Sponsae, sub Romano Pontifice, Christi in terris vicario, servire, post sollemne perpetuae castitatis, paupertatis et obedienciae votum...“. Wenn in der ersten Formel das „atque“ theologisch stört und in der zweiten bestens korrigiert worden ist – obschon auch das „Christi in terris vicario“ einer weiteren Ergänzung bedürfte –, so hat sich in der zweiten Formel der Gehorsam zum Papst hin ordenshaft in den „drei Gelübden“ institutionalisiert.

bestimmt und verändert werden, ohne daß seine Substanz beeinträchtigt werden müßte. Bloß hört das „Besondere“ (das in der Konkretheit des Rätelebens im Gegensatz zur allgemeinen kirchlichen Rätegesinnung besteht: Jungfräulichkeit ist mit Eheleben nicht vereinbar) auf, es selbst zu sein, wenn es mit dem Allgemeinen gleichgesetzt wird. Es büßt eben damit auch seine christliche „Funktion“ und eminente Fruchtbarkeit ein. Das Salz wird schal.

Im Räteleben kehrt die allgemeine kirchliche und zuletzt trinitarische Einheit von Gehorsam und Sendung, von Überlassenheit an den Willen des Vaters und verantwortlicher Darstellung dieses Willens in der eigenen Existenz vor der Welt, unverändert wieder. Die praktischen Fragen, die durch diese Grundstruktur aufgeworfen werden, können sich ändern und auch verschärfen – Kompetenz der Führenden, Bestimmung des Verantwortungsbereichs der Geführten, Mitspracherecht, bzw. Forderung für die Obern, den Standpunkt, die Gründe, die Verantwortungen der Untergebenen genau wahrzunehmen usf. – und verlangen immer neue Ausbalancierungen. Hält man sich aber an das ursprüngliche theologische Modell, so werden solche Verlagerungen zugunsten des Gleichgewichts durchaus nicht als primäre Strukturänderung erscheinen. Es wäre verkehrt, wollte man die verschiedenen Spiritualitäten der Orden, der Aktiven und Kontemplativen, der Kongregationen und Weltgemeinschaften so gegeneinander abschließen und ausspielen, daß die Öffnung all dieser Besonderheiten zum Allgemeinen der Kirche darob übersehen würde. Wo (christologisch-kirchlicher) Gehorsam und Verfügbarkeit herrschen, dort ergeht auch Sendung und Auftrag, die immer eine Eigenverantwortung des Gesendeten miteinschließt (vgl. die Talent- und Minenparabeln). An diese übertragene Verantwortung ist der Auftraggeber grundsätzlich gebunden, obschon der Ausführende (auch während der Ausführung!) nicht weniger radikal zum Auftraggeber hin disponibel bleibt. Die radikale Disponibilität ist entscheidend; nicht ein Teil der Türe, sondern die ganze Türe, die ganze Existenz dreht sich aus einer einzigen Angel; sie verharret auch dann, wenn der Gehorsam für eine Zeit durch die Ausführung eines Auftrags (der den Auftraggeber zusammen mit dem Ausführenden in den Gehorsam an den Herrn hineinbindet) ganz in diese Ausführung verlegt bleibt. Eine entfernte Analogie dazu könnte die Unzugänglichkeit der Frau in der ausgehenden Schwangerschaft für den Mann sein; obschon sie gerade *seine* Frucht austrägt; diese Unzugänglichkeit hindert ihre Liebe und Verfügbarkeit zu ihm hin nicht und sie hat ihre Grenze mit der Geburt (und deren Nachwehen), die hier gleichsam Auftragserledigung wäre. Das ist aber nur eine Analogie; es dürfte daraus nicht ohne weiteres geschlossen werden, daß ein Gehorsamsgelübde zum Beispiel in einer Weltgemeinschaft,

wo ein Mitglied einen weltlichen Beruf als „Sendung“ übernimmt, beinahe gegenstandslos wird oder nur noch einen kleinen Sektor der Existenz berührt. Freilich: der Geist der totalen Disponibilität – worin die drei Räte ihre einheitliche Wurzel besitzen – läßt sich als solcher nicht institutionalisieren; keine Kasuistik des Gehorsams kommt ihm bei, und oft genug ist diese Kasuistik – die heute mehr als je Ausgangspunkt und Gegenstand von psychologisch-soziologischen Erwägungen über den kirchlichen Gehorsam bildet – ein Anzeichen dafür, daß der ursprüngliche Geist der Disponibilität verloren gegangen ist. Dieser Geist ist aber der kirchliche, marianische und christologische Geist, aus dem die Erlösung der Welt gewirkt worden ist und im Ergänzen dessen, was an den Leiden Christi noch fehlt, bis heute und bis ans Ende der Tage gewirkt wird. Die Konkretion dieses Geistes, so schwierig und gewagt sie sein mag, darf nicht verschoben, verflüchtigt, ins Erhaben-Ideale aufgelöst werden.<sup>16</sup> Eine Neugeburt ist aber kirchlich nur möglich aus der innersten Leidenschaft für die Torheit der Liebe Gottes in Christus, die nach Paulus auch der Geist der Kirche zu sein hat.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Man ist erstaunt bei der Feststellung, daß es im Jesuitenorden zwar eine Menge Diskussion über den de facto bestehenden Gehorsam und sein aggiornamento gibt, man aber kaum eine umfassende theologische Grundlegung findet, z. B. in den zahlreichen Darstellungen des „Ignatianischen“ bei E. Przywara. Gewiß: in den Exerzitien ist von Ordensgehorsam nicht die Rede, weil diese ja erst zur Standeswahl hinführen, es gibt dort nur „Regeln über die kirchliche Gesinnung“, die heute von manchen offen abgelehnt werden (vgl. den in Anm. 9 angeführten Aufsatz von A. Ebner 176 a); aber auch in der Ignatiusfestschrift (Echter-Verlag 1956) und bei Hugo Rahner: *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe* (Herder 1964; vgl. allerdings S. 136 ff., 375 ff.) tritt das Thema nirgends zentral auf. Ist es ein Pudendum geworden? Bei Ignatius entspringt die „Theologie des Gehorsams“ zweifellos der dritten Exerzitienwoche (die ja in der Ruf- und Bannerbetrachtung und in den „Drei Weisen der Demut“ sich vorweg auswirkt), als die noble Leidenschaft, gerade dem gekreuzigten Herrn in seiner Schwachheit („11. Regel“) zu dienen und dabei den Geist „der wahren Braut unseres Herrn Christus, die da ist unsere heilige Mutter, die hierarchische Kirche“ dadurch so konkret wie möglich in sich auszuprägen, daß man deren Gehorsamsbereitschaft übernimmt (Ex. nr. 353). Es wäre an der Zeit, die Linie von den Exerzitien zu den Konstitutionen durch alle Dokumente hindurch diesbezüglich einmal genau auszu ziehen. Ansätze dazu: P. Blet, *Note sur les origines de l'obéissance ignatienne* (Gregorianum 1954, 99 ff.); G. Dumeige, *La genèse de l'obéissance ignatienne* (Christus, Paris Nr. 7, 314 ff.).

<sup>17</sup> „Geist will Leib, Begeisterung ist echt, wenn sie gehorsam sein will . . . Gehorsam ist einfach die christusförmige Leibwerdung der Begeisterung.“ H. Rahner, a. a. O. 375. Anstelle von „Begeisterung“ würden wir lieber „Leidenschaft“ setzen, existentielle Entschlossenheit, sein Dasein in den zentralen Punkt der Christologie einzusenken, Gal 2, 19–20, in einer „Dankbarkeit“, die schon immer zu spät kommt, weil der Selbstübergabe an Christus das Übernommenssein durch ihn schon vorangeht. Dies ist wohl auch der Hauptgegenstand der ignatianischen Gebetsdialoge mit dem Gekreuzigten in den Exerzitien (Nr. 53, 61, 147, 198, 199 usw.).