

Kirche und Amt — Marginalien zum Amtsverständnis

Peter Hünemann, Münster

I. Problemstellung

Seit dem Zweiten Vaticanum ist die Frage nach der Zuordnung von Kirche und Amt nicht zur Ruhe gekommen¹. Erinnerung sei nur an das *Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt* von 1969², die Erklärung der *Römischen Bischofssynode* von 1971³, das Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute: *Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter*⁴ und die sich daran anschließenden Diskussionsbeiträge und Stellungnahmen⁵, das Synodenpapier über die priesterlichen Dienste⁶.

Die Frage steht im Mittelpunkt höchst praktischer Probleme: Sie stellt sich im Hinblick auf die Gestaltung der synodalen Strukturen in der Kirche⁷. Sie bildet ein wesentliches Element in der gegenwärtigen Nachwuchskrise für den priesterlichen Beruf, sie beunruhigt das Selbstverständnis der ordinierten Geistlichen⁸. Mit einem steigenden Einsatz von Pastoralassistenten im seelsorglichen Dienst wird sich diese Frage nochmals zuspitzen.

Die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Amt reicht in ihren geschichtlichen Wurzeln zurück bis in die Auseinandersetzungen Augustins mit den Donatisten. Hier wurde das sakramentale Amt dem Glauben der Kirche als eigenständige Größe gegenübergestellt. Mit dieser theologischen

¹ In den Aussagen des 2. Vaticanums zum priesterlichen Amt steckt selbst eine gewisse Unausgeglichenheit, die nach P. J. Cordes nicht unwesentlich zur postkonziliaren Problematik beigetragen hat: „Die Verlautbarungen machen manchmal einen unausgereiften, wenig homogenen Eindruck und verleiten so von sich selbst her zu ekklektizistischen Interpretationen. Es ist demnach kein Zufall, daß in der Frage des Presbyteramtes die unterschiedlichen theologischen Lager nach dem Konzil in alle Richtungen auseinanderstoben.“ (*Sendung zum Dienst – Exegetisch-historische und systematische Studien zum Konzilsdekret „Vom Dienst und Leben der Priester“*, Frankfurt 1972, 307).

² *Eine biblisch-dogmatische Handreichung*. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Trier 1969.

³ *Römische Bischofssynode 1971, Der priesterliche Dienst – Gerechtigkeit in der Welt*. Hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Trier 1972.

⁴ *Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute*. München-Mainz 1973.

⁵ Vgl. Herderkorrespondenz 27 (1973) 156–160. – Catholica 27 (1973) 185–400.

⁶ Verabschiedet auf der Frühjahrssitzung dieses Jahres.

⁷ Vgl. Hans Dombois, *Hierarchie – Grund und Grenze einer umstrittenen Struktur*. Freiburg, Basel, Wien 1971, besonders 82–111.

⁸ Vgl. Gerhard Schmidtchen, *Priester in Deutschland*. Freiburg 1973. – Karl Forster (Hrsg.), *Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung*, Freiburg 1974.

Lösung wurde der Primat des Wirkens Jesu Christi über den aktuellen, immer begrenzten Glaubensvollzug der Gemeinde herausgestellt. Die Ausbildung des hierarchischen Amtsverständnisses stellt eine weitere Entfaltungsform dieser theologischen Grundentscheidung dar⁹.

Der Umfang des Problems, seine Gewichtigkeit verbieten es, in einem Artikel mehr als Marginalien bieten zu wollen. Marginalien brauchen sich aber nicht notwendig auf Randfragen beziehen. Sie können in begrenzter Weise etwas zur Sache selbst sagen, indem sie die Fragestellung auf ihre Grundzüge konzentrieren. Ein solcher Versuch soll im folgenden unternommen werden.

II. Zwei unterschiedliche Lösungen

Schaut man auf die heutige theologische Diskussion, dann zeichnen sich in idealtypischer Vereinfachung zwei Grundpositionen ab, die einander entgegenstehen: In dem einen Grundverständnis wird das Amt wesentlich als Fortsetzung der Sendung Jesu Christi verstanden. Der Amtsträger repräsentiert Jesus Christus gegenüber der Gemeinde. In der anderen Konzeption ist das Amt primär auf das Geheimnis der Kirche bezogen. Amt ist eine Weise, wie Kirche sich artikuliert und wie der Glaube der Kirche vermittelt wird. Das Amt und der Amtsträger repräsentieren infolgedessen primär die Kirche und erst in und durch diese *repraesentatio ecclesiae* ergibt sich die *repraesentatio Christi*¹⁰, durch die *Vergegenwärtigung der Kirche* ergibt sich die *Vergegenwärtigung Christi*.

Um zu einem beseren Verständnis der in beiden Grundpositionen implizierten Problematik zu kommen, sollen im folgenden ihre theologischen Implikationen aufgewiesen werden.

1. Das Amt als *repraesentatio Christi*

Die gekennzeichnete unmittelbare Rückbindung des Amtes an Jesus Christus in der ersten Position ergibt einen in sich kohärenten Zusammenhang: Jesus Christus beruft die Apostel und stattet sie mit der Vollmacht aus, die Kirche aufzubauen. Hier ist die Frage nach Legitimation und Herkunft

⁹ Zu den dogmen- und theologiegeschichtlichen Zusammenhängen vgl. John J. Ryan, *The Separation of „ordo“ and „iurisdictio“ in its structural-doctrinal Development and ecclesiological Significance. A. dogmatic-historical Contrabution towards the Reneval of Canon Law*. Münster 1972.

¹⁰ Vgl. Edward J. Kilmartin SJ, *Apostolic Office: Sacrament of Christ*. Theological Studies 1975, 243–264.

des Amtes ebenso klar beantwortet wie die Zielrichtung und die Sinnhaftigkeit aller amtlichen Tätigkeit. Gerade aufgrund der Einsetzung des Amtes durch Jesus Christus, durch die Legitimation und die Ausrüstung mit der entsprechenden Vollmacht ist der Bezug auf die Kirche, die eindeutige Zielsetzung des Amtes und seiner Funktionen gegeben. Das Amt gewinnt aber so bei aller Beziehung auf die Kirche eine Eigenständigkeit gegenüber der Kirche. Kann die Kirche im ganzen als priesterliches Volk Gottes bezeichnet werden, so unterscheidet sich doch das Amt „essentia, non gradu“¹¹ – von seinem Wesen, nicht nur von seinem Rang her – vom allgemeinen Priestertum der Glaubenden. Die Auskunft hat in diesem Kontext ihre volle Plausibilität, da das Amt das notwendig vermittelnde Element im Hinblick auf die Kirche ist. Die amtliche Vermittlung hat ihren Ort zwischen Jesus Christus und der Kirche. Freilich ist der Amtsträger in dieser Konzeption nicht ein zweiter Mittler neben dem einen Mittler Jesus Christus. In und durch den Amtsträger hindurch handelt vielmehr der erhöhte Herr selbst. Es ist *sein* Wirken, das der Kirche durch den Amtsträger hindurch zugute kommt. Hier hat die Lehre vom Character sacramentalis, dem sakramentalen Siegel, ihre unaufgebliche Funktion. Sie markiert jenen „instrumentellen“ Sinn, welcher dem Amt und dem Amtsträger eignet. Auch dort, wo dieser Amtsträger selbst nicht im Zustand der Gottesfreundschaft lebt, wirkt der erhöhte Herr sein Heil durch die vom Amtsträger gesetzten amtlichen Handlungen. Zugleich ist der Amtsträger gefordert, in seinem Leben Jesus Christus nachzufolgen. Sein Amt verpflichtet ihn zu einer besonderen Nachfolge Christi, wenn gleich der jeweilige Verwirklichungsgrad dieser Nachfolge Christi die Validität, die Gültigkeit seiner Amtshandlungen nicht beeinträchtigt.

Aufgrund der gekennzeichneten Stellung zwischen Jesus Christus und seiner Kirche gewinnt der Gedanke der apostolischen Sukzession, der apostolischen Nachfolge, eindeutige Konturen: Apostolische Sukzession ist notwendig, weil nur in der vollen Sichtbarkeit und sakramentalen Greifbarkeit der Ordination die legitime Weitergabe jener Vollmacht erfolgen kann, welche der Herr selbst am Anfang den Aposteln verliehen hat¹². Der materiale, gleichsam handgreifliche Charakter der apostolischen Nachfolge ist ein funktional gefordertes Element.

Die theologischen und kirchlich-praktischen Folgerungen, die sich aus dieser Grundkonzeption ergeben, liegen auf der Hand. Sie seien kurz veranschaulicht am Beispiel des Verständnisses von Eucharistie. Die Darbringung der Eucharistie als der wirksamen Repräsentation, der Vergegenwärti-

¹¹ Pius XII., Litt. Encycl. *Mediator Dei*. AAS 39 (1947) 555; *Lumen Gentium*, art. 10.

¹² Vgl. die *Studie der Internationalen Theologiekommision über die Apostolische Sukzession*, Herderkorrespondenz 28 (1974) 444–446.

gung des Passahmysteriums Jesu Christi ist Sache des Amtsträgers. Er allein kann diesen sakramentalen Akt setzen. Das Ziel dieses Aktes ist allerdings die Kirche. So ist das Volk Gottes eingeladen, an diesem sakramentalen Vollzug aktiv Anteil zu nehmen, um mit Jesus Christus vereint und der Frucht seiner Erlösung teilhaft zu werden. *Actuosa participatio*, tätige Teilnahme der Gläubigen meint also hier Anteilnahme an jenem Geschehen, das der Priester „in persona Christi agens“, anstelle Jesu Christi handelnd, aufgrund der ihm übertragenen Vollmacht vollzieht.

Ein so verstandener *ordo sacramentalis* bedarf um der eigenen Finalität willen zugleich des jurisdiktionellen Momentes als eines von der sakramentalen Vollmacht zwar unterschiedenen, gleichwohl aber auf diese hingeeordneten Elementes. Nur durch die geordnete Leitung ist jener Rahmen gegeben, der die Ausübung der sakramentalen Vollmacht geschichtlich effizient werden läßt: Vermittels der juristischen Abgrenzungen erfolgt zielgerichtete Auferbauung des Leibes Christi und Versammlung der Vielen zum Volke Gottes.

2. Das Amt als Repräsentation der Kirche

Die Amtstheologie wird in dieser zweiten Konzeption gleichsam vom anderen Ende her entworfen. Die primäre Auswirkung des Todes und der Auferstehung Jesu Christi ist die Stiftung des Glaubens der Kirche. Der Glaube, welcher die Kirche zur Kirche macht, wird zwar zuerst von den auserwählten Zeugen, von den Aposteln, verkündet. Aber es ist der Glaube der Kirche, der in ihrer Verkündigung bezeugt wird. So steht am Anfang die Kirche, die sich als eschatologische Heilsgemeinde weiß.

Diese Kirche versteht sich selbst in der zweiten und dritten Generation als apostolische Kirche, weil sie sich in Bezug auf ihre eigene Zukunft und auf die Zukunft der Welt unwiderruflich und unaufhebbar gebunden weiß an die ein für alle Mal geschehene Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Ihr Glaube ist jener Glaube, den die Apostel zuerst bekannten.

Um in diesem Glauben zu bleiben und ihn in alle Dimensionen des Lebens hinein auszuwirken, bedarf die Gemeinde einiger fundamentaler Dienste, die sie immer erneut mit der gemeinsamen und fundamentalen Sache, welche die Kirche konstituiert, konfrontieren: Sie bedarf der Amtsträger. Die Ausgestaltung dieser Dienste erfolgt im Konsolidierungsprozeß der ersten Gemeinden. So wie nun aber Kirche im ganzen durch den Glauben von Jesus Christus her konstituiert ist, so werden auch die wesentlichen Dienste, welche in der Kirche zur Vermittlung dieses Glaubens gebraucht werden, in letzter Instanz auf Jesus Christus zurückgeführt. Er ist der Herr der Kirche und *deswegen* auch der Herr der Dienste in der Kirche. Er wirkt

in fundamentaler Weise den Glauben in der Kirche, und deswegen wirkt er auch im Dienst der Amtsträger, die im Dienste der Vermittlung dieses Glaubens und damit im Dienste der Vermittlung der Kirche mit ihrem eigenen Wesen stehen.

Die Herkunft des Amtes ist so die Kirche selbst. Sinn und Ziel alles amtlichen Wirkens ist die Kirche in ihrer Vollgestalt. Ernötigt ist dieser Dienst durch das Schon und Noch-nicht der eschatologischen Heilsgemeinde.

Für das Verständnis der apostolischen Sukzession des Amtes ergibt sich daraus: Die Kirche im ganzen ist apostolische Kirche, da sie in der Überlieferung des einen Glaubens der Apostel lebt. Die apostolische Sukzession der Amtsträger ist die sichtbar rechtliche Auslegung dieses grundlegenden Charakters der Kirche im Hinblick auf die Dienste und ihren kirchenöffentlichen Charakter.

Das kirchliche Amt ist sakramentaler Natur, insofern die Kirche selbst sakramentale Natur besitzt. Die Vermittlungsstruktur, welche die Kirche sich aus ihrem anfänglichen Wesen heraus selbst gibt, weist jene gottmenschliche Eigenart auf, welche für die Kirche im ganzen charakteristisch ist. Die Einsetzung des amtlichen Dienstes wie der Sakramente fällt so mit der Stiftung der Kirche zusammen. Das jurisdiktionelle Moment seinerseits folgt aus der geschichtlichen Greifbarkeit des gesamten ekklesiologischen Prozesses.

Daß sich der amtliche Dienst vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen „essentia non gradu“ unterscheide, kann in diesem Kontext nur so gedeutet werden, daß im Dienst des Amtsträgers in realsymbolischer Antizipation, Vorausnahme, die Totalität des Mysteriums der Kirche präsent werde, welche die konkrete geschichtliche Kirche real immer nur in der Gebrochenheit der Zeit und des Weges lebt.

Im Hinblick auf die Eucharistie ergibt sich, daß die Darbringung wesentlich Sache der Kirche ist. Ihr ist dieses Sakrament anvertraut, aber sie hat es zu feiern entsprechend jener grundlegenden Rollenverteilung, die zur Vermittlung des eigenen Wesens notwendig ist.

III. Identität und prinzipielle Differenz beider Grundpositionen

Reflektiert man auf die scheinbar so entgegengesetzten Grundkonzeptionen des Amtsverständnisses, dann kommen sie doch in einer Reihe von wesentlichen Punkten überein: Gemeinsam ist beiden, daß sie von Jesus Christus, seinem Leben, Sterben und seiner Erhöhung als eschatologischem Ereignis ausgehen und in ihm den bleibenden und alle Zukunft bestimmenden Grund der Kirche sehen.

In einem Fall steht am Anfang Jesus Christus, der seine Vollmacht den Aposteln überträgt und aufgrund der einmal übertragenen Vollmacht seiner Kirche verbunden ist. Das Bleiben der Kirche in der Wahrheit, ihre durch die Zeiten hin fortgehende und wachsende Verbundenheit mit dem Herrn ist wesentlich durch die Amtsträger und somit durch die Gemeinde, ihre Zusammenkünfte, die Sakramentspendung usw. vermittelt.

In der zweiten Grundkonzeption steht gleichfalls am Anfang der Herr, welcher den einen Glauben der Kirche stiftet und damit jenes eine bestimmende geschichtliche Faktum setzt, das in allen geschichtlichen Entfaltungen der Kirche wirksam bleibt und zwar durch Ihn und seinen Geist selbst. Der Glaube ist so die eschatologische Vorgabe, durch und in welcher die Kirche in all ihren geschichtlichen Entfaltungsformen gehalten und vom Geist durch die Zeiten geleitet wird. Diese geschichtliche Artikulation der Kirche in das Amt und die Sakramente hinein, in die Gemeindezusammenkünfte etc. ist auch in dieser Konzeption ein notwendiger Prozeß.

Obwohl hier eine fundamentale Gleichheit gegeben ist, waltet doch in beiden Grundkonzeptionen ein anderes organisierendes Prinzip: In der ersten Grundkonzeption kann dieses Prinzip mit den Stichworten *potestas* bzw. Macht oder Vollmacht bezeichnet werden, im zweiten Fall mit den Stichworten *Koinonia* bzw. Gemeinschaft. Damit treten geschichtliche Grundphänomene vor den Blick, die einer eigenen Erörterung bedürfen.

1. Macht – Prinzip geschichtlicher Faktizität

Macht¹³ bezeichnet im allgemeinen Sprachgebrauch die Fähigkeit des Menschen, in irgendeiner Form geschichtlich wirksam zu werden und zwar so, daß damit der Freiheitsraum anderer Menschen transformiert wird. Macht bezieht sich nur in nachgeordneter Weise auf Dinge und Sachverhalte. Sie kommt vielmehr dort voll und ganz zum Vorschein, wo entweder unmittelbar durch Befehl, Anordnung, Einfluß andere Menschen in ihren Freiheitsmöglichkeiten bestimmt werden oder wo durch Veränderung von Dingen und Sachverhalten die Freiheit der Anderen wenigstens mittelbar tangiert wird. Im zweiten Fall gehört zu solchem Machterweis das Behauptenkönnen der einmal gesetzten Veränderungen gegenüber dem anderen. In diesem Sinne bestimmt Max Weber Macht als „jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht“¹⁴.

¹³ Peter Hünemann, *Macht und Wahrheit. Vorbemerkungen zu einer Theologie der Macht*. In: Wilhelm Weber, *Macht – Dienst – Herrschaft in Kirche und Gesellschaft*. Freiburg 1974, 9–20. ¹⁴ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. Köln, Berlin 1954, 38.

In ähnlicher Weise definiert Jürgen Habermas Macht: „Macht möchte ich zunächst unabhängig von der Kategorie des Reichtums einführen, nämlich als Fähigkeit, andere Individuen oder Gruppen daran zu hindern, ihre Interessen wahrzunehmen . . . Eine Seite kann der anderen Seite ihre Interessen aufzwingen“¹⁵.

Sowohl Max Weber wie Jürgen Habermas nennen in ihrer Definition den Normalfall von Macht: Macht kann sich gegenüber widerstrebenden Interessen durchsetzen. Gerade an diesem Grundphänomen wird ein entscheidender Zug von Macht deutlich. Macht bedarf einer partiellen, vielleicht widerstrebend gegebenen Anerkennung. Wird die Anerkennung völlig versagt, dann kann der Machtanspruch entweder nicht aufrechterhalten werden, oder er wird durchgesetzt und führt dann zur Vernichtung des Gegners. Gerade in der Vernichtung des Gegners aber zeigt sich, daß damit auch die Macht an ihr Ende kommt. Dem toten Gegner gegenüber ist Machtbehauptung nicht mehr möglich. Die Macht des Machthabers sinkt gleichsam in sich zusammen, da sie kein Gegenüber mehr hat. Die andere Grenze von Macht ist die vorbehaltlose Zustimmung. Sie wird sich geschichtlich gesehen nur in Ausnahmefällen – etwa im Hinblick auf genau umgrenzte Bestimmungen der Macht – ereignen. Auch hier verschwindet Macht, da sie im unbedingten Ja als Grund der eigenen Freiheit ergriffen wird. In dieser Aufhebung von Macht aber konstituiert sich zugleich ein neues Machtzentrum nach außen, im Blick auf andere. Macht hat ihr Wesen folglich im Widerspiel von Machtanspruch und Gegenposition. Macht als solche wird jeweils nur mit Vorbehalten und Einschränkungen anerkannt.

Indem Macht sich in der Geschichte immer wieder herstellt, solange es eine Vielzahl von Menschen gibt, ist Geschichte wesentlich Geschichte von Macht und damit Geschichte des Erduldens, Aushaltens, Bejahens und Negierens von Macht. Geschichtliche Faktizität, die Materialität der Geschichte mit ihren konkreten Entscheidungen, rührt aus dem Spiel und Widerspiel von Machtanspruch, Machtdurchsetzung und den entsprechenden Formen der Anerkennung bzw. der Ablehnung von Macht her. Macht und Erdulden bzw. Bejahen von Macht überformt die sachlich gegebenen Daten jeweils so, daß daraus die konkrete Geschichte wird.

2. *Gemeinschaft und Sinnerfahrung*

Die Realität von Gemeinschaft, Gemeinschaftlichkeit, Gemeinsamkeit ist dem Phänomen der Macht und der Machtauswirkung entgegengesetzt. Gemeinschaft, Gemeinsamkeit hat ihren Ausgangspunkt gerade nicht in

¹⁵ Jürgen Habermas, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Frankfurt 1972, 254.

der Setzung des einen, die dann bestimmend wird für die Freiheit des anderen. Vielmehr ergibt sich Gemeinschaft gerade von der Übereinstimmung her, die mehreren gemeinsam ist. Indem aber der Gemeinschaft die Übereinstimmung wesentlich ist, ist hier das Moment der Macht aufgehoben. Zwar mag eine Gemeinschaft nach außen hin mächtig sein und ihre Interessen durchsetzen. Nach innen hin erfährt sie, sofern sie wirklich Gemeinschaft ist, gerade nicht Macht und die damit verbundene Spannung, sondern in der Einheit und Übereinstimmung das *gemeinsame Sich-Bestimmen*.

Gemeinschaft entsteht ja dadurch, daß man sich im selben Denken, in denselben Interessen usw. gefunden hat. Jeder, der an der Gemeinschaft teilhat, hat sich gefunden, indem er zugleich auch die Sache der anderen gefunden hat. Natürlich hat jede Gemeinschaft auch ihre Bestimmtheit. Aber diese Bestimmtheit ist hier eine, welche nicht herausfordernd oder einschränkend in die Freiheit der Genossen hineinwirkt. Sie ist vielmehr eins mit der Freiheit eines jeden. Gemeinschaft ist so gekennzeichnet durch die Zwanglosigkeit freier Kommunikation. Sie ist charakterisiert durch die Selbstbindung eines jeden an die gemeinsame Sache.

Indem Gemeinschaft die Übereinkunft der vielen aus und in Freiheit ist, wird Gemeinschaft zum bevorzugten Ort, an dem Sinn erfahren wird. Sinn, Sinnhaftigkeit setzt ja voraus, daß eines mit dem vielen um es herum so übereinkommt, daß es, ohne seine Identität zu verlieren, mit dem vielen in einem positiven Zusammenhang steht. Sinn bezeichnet Wahrung des Selbstandes in einer Übereinkunft, welche die Pluralität nicht unterdrückt, sondern freisetzt. Gerade weil aber Gemeinschaft diese fundamentale Struktur aufweist – und zwar um so intensiver, je tiefer und zentraler die Übereinkunft ist –, geht Sinn menschlicher Existenz und menschlicher Freiheit vornehmlich in und durch Gemeinschaft auf. Völlig zu recht hat Kant deswegen Sinn und Ziel menschlicher Geschichte überhaupt in der Idee des Reiches Gottes gesehen, das heißt, in der Idee einer vollendeten Gemeinschaft Freier¹⁶.

Gerade das Faktum aber, daß Gemeinschaft der privilegierte Ort von Sinnerfahrung menschlicher Existenz ist, bedeutet umgekehrt, daß geschichtliche Gemeinschaft jeweils Gestaltwerdung und Ausgestaltung solcher Sinnerfahrung ist.

Aus diesem Zusammenhang von Sinnerfahrung und Gemeinschaft ergibt sich ein eigenartiges Widerspiel zur Macht. Wo der Mensch auf Machtanspruch und Machtausübung trifft, da tritt ihm zunächst etwas befremdliches entgegen. Macht ist das zutiefst Fremde, weil es nicht aus der eigenen Freiheit hervorgeht. Als ein solches ist es in seinem Sinn verschlossen. Es

¹⁶ Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. 3. Stück.

stellt eine Zumutung dar und ist uneinsichtig. Nur mühselig kann ihm ein Sinn abgewonnen werden. Entgegenstehende Macht ist immer nur in ambivalenter Weise bejahenswert. Ihre Sinnhaftigkeit ist gebrochen. Würde sie voll und ganz bejaht, weil sie als rundherum sinnvoll erfahren wäre, dann handelte es sich nicht mehr um entgegenstehende Macht. Macht wäre in diesem Moment umgeschlagen in das Gemeinsame. Sie wäre zur Herkunft der eigenen Freiheit geworden.

So aber steht Macht ständig unter dem Anspruch, ihre Sinnhaftigkeit nachzuweisen. Dieser Nachweis gelingt in der Geschichte immer nur partiell. Geschichtliche Faktizität, die wesentlich durch das Spiel und Widerspiel von Macht bestimmt ist, ist nie restlos, sondern im besten Fall annäherungsweise und im großen einsichtig zu machen. Es bleibt ein unaufhebbarer Rest von Befremdlichkeit. Der Erweis dessen liegt ebenso in der vielfältigen Erfahrung von Machtphänomenen, wie in der Partikularität jeder Gemeinschaftserfahrung.

Aus diesen so entgegengesetzten Phänomenen ergibt sich die Frage: Wenn Macht bzw. Vollmacht auf der einen Seite und Gemeinschaft auf der anderen Seite die organisierenden Prinzipien der beiden Grundtypen des Amtsverständnisses sind, welche Folgerungen ergeben sich daraus?

Um diese Frage angemessen beantworten zu können, ist zunächst das Zu- und Gegeneinander von Macht und Gemeinschaft bei Jesus Christus zu charakterisieren. Dies ist deswegen notwendig, da es bei der Frage nach Macht und Gemeinschaft in Amt und Kirche um diese beiden Phänomene in ihrer eschatologischen Qualität geht. Was dies bedeutet, kann nur an Jesus Christus selbst abgelesen werden.

IV. Exousia und Koinonia Jesu Christi

1. *Eschatologische Macht in Geschichte*

Macht ist eine Grundkategorie der Botschaft Jesu und eine Grundbestimmung seines Lebensweges¹⁷. Jesu Wort ergeht in Vollmacht. Die Volksscharen preisen Gott, daß er „diese Macht den Menschen gegeben hat“¹⁸. Die Macht, welche aus Jesu Worten spricht, die Macht, mit der Jesus die bösen Mächte überwindet, die Geister bindet, Sünden vergibt, wird von den staunenden Jüngern als Macht Gottes selbst (exousia) erkannt, vor der der Mensch verstummt.

Indem Jesus im Hier und Jetzt den Anbruch der Herrschaft Gottes verkündet, Gottes unverkürztem und unüberholbaren Willen kundtut, gewin-

¹⁷ Vgl. zum Folgenden Peter Hünermann, *Vollmacht und Ohnmacht Jesu*, Geist und Leben, 48 (1975) 29–40.

¹⁸ Mt 9, 8.

nen das Wort Jesu wie sein Dasein höchste Bestimmtheit und Unumgänglichkeit. Jesus erhebt einen Machtanspruch wie er umfassender nicht gedacht werden kann. Diese autoritative Forderung umfaßt menschliche Freiheit bis in ihre abgründigste Tiefe hinein, fordert ein unbedingtes Ja der Menschen. Der Inhalt seines Wortes betrifft ja nicht irgendetwas unter anderem, er betrifft Welt und Mensch in jeglicher Hinsicht.

Von daher gewinnen Wort und Leben Jesu den Charakter intensivster Faktizität. Es ist eine Faktizität, die in sich selber steht, ihre Begründung nicht von irgend wo anders her bezieht. „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt wurde . . . Ich aber sage euch.“¹⁹ Diese Macht erweist sich zugleich darin als zu höchst befremdliche, daß sie alle bisherigen Selbstverständlichkeiten und Übereinkünfte der Menschen, die bestehenden Gemeinschaften in einer radikalen Weise aufsprengt. „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert. Und wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert.“²⁰

Weil in Jesus höchste und letzte Macht in dieser Geschichte manifest wird, deswegen ist es unmöglich, daß Jesus einfachhin Gewalt einsetzt, um seine Macht durchzusetzen. Machtmittel haben nur dort ihren Platz, wo ein bedingtes auch ein widerstrebendes Ja der anderen genügt. Hier hingegen ist vom Inhalt der Macht her der volle Konsens der Menschen ernötigt. Es geht um *die Zukunft, das Heil* der Menschen. Es geht nicht um irgend eine Partikularität. Gerade deswegen aber sind Machtmittel unangemessen zur Durchsetzung dieser Macht. Und so erhebt Jesus seinen Anspruch im Verzicht auf Machtmittel, ohnmächtig und arm. Aber diese Ohnmacht und Armut sind Ausdruck der Stärke, nicht der Schwäche.

Passion und Auferstehung Jesu sind die letzte Besiegelung dieses scheinbaren Paradoxes: Indem Jesus ausgeliefert wird an die Menschen und ihre Machtmittel, erweist sich die alles überbietende, an den Menschen festhaltende Macht seiner Liebe. In der Auferstehung wird die unerschütterliche Realität dieser Macht manifest.

Gerade in der Einheit von Macht und Ohnmacht, der Zusammengehörigkeit von Kreuz und Auferstehung manifestiert sich eschatologische Macht in Geschichte.

2. Eschatologische Gemeinschaft in Geschichte

Die synoptischen Evangelien zeigen, daß es im Leben Jesu jene ganze bunte Vielfalt an Formen der Gemeinschaft gibt, die zum menschlichen Leben gehören: Freundschaft begegnet ebenso wie die fröhliche Gemeinsamkeit des Mahles, das Teilen des Alltags mit dem engen Jüngerkreis usw. Charakte-

¹⁹ Mt 5, 21 f.

²⁰ Mt 10, 37.

ristisch ist, daß all diese verschiedenen Formen von Gemeinsamkeit und Gemeinschaft bei Jesus eine eigene Note erhalten: In ihnen erscheint die Realität des Reiches Gottes.

Jesus kommt aus einer Übereinkunft mit dem Vater und mit dem Menschen her, welche die Grenzen und Gemeinsamkeiten zwischen Menschen nochmals untergreift: die Grenzen, welche Schuld und Gesetz ziehen, werden aufgehoben. Aber seine Gemeinschaft ist zugleich von so vorbehaltloser Offenheit, daß auch alle Partikularität der Gemeinsamkeit aufgesprengt und Gemeinschaft in eine Bewegung über sich hinaus gebracht wird. Die Ausbreitung, die Sendung, die virtuelle Universalität gehören ebenso dazu, wie die einzigartige Tiefe, die jedes menschliche Verhältnis das von dieser Gemeinschaft mit Jesus her geprägt ist, in eine Vertiefungsbewegung hineinzieht. Gerade in dieser doppelten Kraft der Unbedingtheit erweist sich die hier Gestalt annehmende Übereinkunft als endgültige eschatologische Realität. Das Reich Gottes erweist sich als eine Kraft, die die Geschichte zu transformieren beginnt. Durch die Art und Weise, wie Jesus Gemeinschaft pflegt, gewinnt sein Wort vom angebrochenen Reich Gottes als dem Sinn aller Geschichte seinen Realitätsgehalt.

Der umfassende Sinn, das Heil der Geschichte, beginnen Gestalt anzunehmen.

So sehr Jesu Gemeinschaft mit den Menschen und der darin aufleuchtende Sinn auch seinen Machtanspruch rechtfertigen, sie holen letzteren in seiner Faktizität nicht restlos ein. Daß innerhalb der unabsehbar sich dehnenen faktischen Geschichte hier und jetzt dieser Anspruch auftaucht, daß hier und jetzt Gemeinschaft in dieser Tiefe und virtuellen Universalität auftaucht, das ist von dieser Gemeinschaft her nicht einsichtig zu machen. Und ebenso wenig ist von dort her die faktische Geschichte mit all ihren Ungereimtheiten, ihren Leiden, ihren Ambivalenzen bereits so ins Licht eines umfassenden Sinnes gehoben, daß alles in einsichtiger Weise seine Rechtfertigung besäße. Hier winkt vielmehr ein solcher Sinn. Die Hoffnung auf solche endgültige Einheit ist gestiftet. Gerade im Nebeneinander von Macht in der Gestalt der Ohnmacht und von Gemeinschaft mit einer universalen Virtualität und Tiefe manifestiert sich, daß hier zwar eschatologische Vollendung angebrochen, aber noch nicht vollendet gegeben ist.

Ist diese christologisch-ekklesiologische Dualität in einer theologisch angemessenen Weise diagnostiziert worden, dann ergibt sich daraus eine Serie von Konsequenzen für das Zueinander von Amt und Kirche im Verlauf der Geschichte.

V. Folgerungen für die Zuordnung von Amt und Kirche

1. Notwendige Duplizität und Verschränkung der Amtskonzeptionen

Ist bei Jesus Christus selbst die Dualität von Macht und Gemeinschaft gewahrt und trotz des eschatologischen Charakters seiner Botschaft nicht aufgehoben, dann wird diese Doppelung sich am Verständnis der Differenz und Zuordnung von Amt und Kirche durchhalten müssen. Die Notwendigkeit einer an der Faktizität, am Vollmachtsdenken orientierten Amts- und Kirchenkonzeption und die Notwendigkeit einer vom Gemeinschaftsdenken her entworfenen gegenläufigen Amts- und Kirchenkonzeption sind damit gegeben. Der eschatologische Charakter der Botschaft Jesu erwirkt zugleich eine intensivste Form der Zuordnung von Macht und Gemeinschaft.

Weil sein endzeitlicher Vollmachtsanspruch auf vollendete Gemeinschaft zielt, weil Jesus auf das unumschränkte Ja menschlicher Freiheit aus ist, deswegen verzichtet Jesus auf den Einsatz von Macht- und Gewaltmitteln. Er kann sie gar nicht einsetzen, da sie dem eigenen Ziel im Wege ständen. Damit aber wird Macht hier *von Gemeinschaft her* und *auf Gemeinschaft hin* vollzogen.

Umgekehrt gilt: Die Gemeinschaft des Reiches Gottes, in welche Jesus die Menschen einlädt, ist in einer Übereinkunft von solcher Tiefe gegründet, daß sie den miteinander verbundenen Menschen zugleich in einer radikalen Weise entzogen bleibt. Das göttliche Mysterium selbst bildet in seiner Zuwendung das Fundament dieser Gemeinsamkeit. Damit aber kann diese Gemeinschaft nie selbstverständlicher, ruhiger Selbstbesitz werden. Ihr Grund ist nie schlechthin eigener Grund menschlicher Freiheit. Die eschatologische Gemeinschaft besitzt deswegen eine Dynamik der Vertiefung und der Universalisierung in sich selbst. Das heißt aber: das Moment der Macht, der Veränderung taucht in der Gemeinschaft selbst auf, aber nicht als Entgegenstehendes, sondern als Prinzip des Hineinfindens der gemeinschaftlich Verbundenen ins Eigenste.

Obwohl also Macht und Gemeinschaft sich auch in der Botschaft Jesu entgegenstehen, so berühren sie sich doch auf das innigste. Sinn führt bis an die Grenze der Faktizität und Faktizität bis an die Grenze des Sinnes. Freilich schlägt beides nicht einfach um in Selbigkeit. Sonst wäre das Reich Gottes in vollendeter Weise offenbar.

Aus diesem Zueinander beider Momente ergibt sich für die gekennzeichneten Amtskonzeptionen: Die erste Konzeption, welche auf der Legitimation der Vollmacht aufbaut und Amt als Repräsentation Christi gegenüber und auf die Kirche hin versteht, ist in sich legitim. Amt muß aber auch in diesem Fall von Kirche ausgehend mitverstanden werden. Und damit ist

Kirche als Gemeinschaft das notwendige Kriterium des Amtes und der Amtsführung bis in die Spitze der Entscheidung hinein. In dieser gegenläufigen Bewegung wird man zwar nicht zu einer restlosen Legitimierung des faktisch bestehenden Amtes und seiner Entscheidungen gelangen, aber doch bis an die Schwelle desselben.

Umgekehrt gilt, daß der Entwurf eines Amtsverständnisses von Kirche her ebenso legitim ist und Amt in seiner Sinnhaftigkeit verständlich machen kann. Soweit eine solche sinnhafte Begründung und Durchstrukturierung des Amtes und seiner Konzeption auch möglich ist, sie wird die Faktizität des Amtes und seines Vollmachtsanspruches nicht restlos und im Detail begründen können. Hier ist eine solche Konzeption angewiesen auf die gegenläufige Auffassung. Sie muß also in sich selbst das Moment der Legitimation und der daraus erwachsenen Vollmachtsausübung aufnehmen und zulassen.

Nur in der Duplizität und Verschränkung der beiden Grundpositionen können Amt und Kirche – hinsichtlich der Faktizität und des Sinnes – auf Jesus Christus als den Herrn zurückgeführt werden.

Diese prinzipiellen Einsichten sollen im folgenden konkretisiert und erläutert werden durch den Aufweis dieser Doppelstruktur in der apostolischen und in der nachapostolischen Kirche.

2. Die Doppelstruktur in der apostolischen Kirche

Kreuz und Auferstehung Jesu Christi sind der Ursprung des gemeinsamen Glaubens der Kirche und diesen Glauben erwirkt der auferstandene Herr selbst. Die Botschaft vom Reiche Gottes und die Gemeinschaft, welche sich im Leben Jesu aufgetan hat, erhält in diesen Ereignissen eine letzte Ausdrücklichkeit und Vertiefung.

Zugleich aber sind Kreuz und Auferstehung Jesu Erweis seiner Macht. In den Osterereignissen erweckt der gekreuzigte und erhöhte Herr sich bestimmte Zeugen. Gerade diese faktisch erwählten Zeugen aber gelten in der Kirche auch als die wahrhaft authentischen Zeugen des gemeinsamen Glaubens. Faktizität und Authentizität sind verbunden. In scharfer Weise stellt Paulus die Faktizität der erwählenden Macht Gottes und die Authentizität seiner Zeugenschaft im Galaterbrief heraus²¹.

Die hier auftauchende Faktizität der Erwählung und die damit verbundene Authentizität der Zeugenschaft kann vom gemeinsamen Glauben der Kirche her nicht restlos bestimmt werden. Die letzte Auskunft bildet vielmehr der Verweis auf das Wirken durch den Herrn selbst.

²¹ Vgl. Gal 1, 1 f.; 1, 10–12.

Auf der anderen Seite sind Inhalt und Sinn des Zeugnisses dieser erwählten Zeugen der Glaube der Kirche. Wo sie sich nicht aus der Kirche und ihrem gemeinsamen Glauben verstehen, lösen sie sich von ihrer Sendung. Paulus mißt im Galaterbrief Petrus und sein Verhalten an diesem Maß²². Paulus selbst, der seiner Aussonderung zum Apostel und der Authentizität seiner Verkündigung so gewiß ist, zieht „nach vierzehn Jahren nach Jerusalem hinauf“, um das Evangelium, welches er den Heiden verkündet, dort vorzulegen, damit er nicht etwa ins Leere laufe²³.

Die damit gegebene unaufhebbare Spannung bewirkt, daß der Apostel ebenso Repräsentant Jesu Christi wie Repräsentant der Kirche ist. Und zwar nicht in einer jeweiligen Nachordnung des einen nach dem anderen Moment, sondern in wechselseitiger Dualität.

Diese Doppelstruktur zeigt sich nicht nur im Verhältnis des Apostels zur Gemeinde, sondern ebenso in den großen symbolischen Zeichenhandlungen, die für die Gemeinde konstitutiv sind: Taufe und Eucharistie. In beiden Zeichenhandlungen wird der Glaube der Kirche vermittelt und zugleich repräsentiert. Beide Zeichenhandlungen sind so vom Glauben der Kirche her zu verstehen. Zugleich aber sind sie in ihrer Faktizität und Authentizität aus diesem gemeinsamen Glauben allein nicht zu begründen. In beiden Fällen wird auf die Einsetzung durch Jesus Christus verwiesen. Zu den Osterereignissen gehört nach Mattäus der Taufbefehl²⁴. Die Eucharistiefeier besitzt die Legitimation durch den Auftrag Jesu Christi²⁵.

So sehr vom Glauben der Kirche her die Notwendigkeit eines Initiationsgeschehens einsichtig gemacht werden kann, so wenig reicht diese Gemeinsamkeit des Glaubens aus, die Taufe zu rechtfertigen. Und ein gleiches gilt hinsichtlich der Eucharistie, auch wenn die Eucharistie nichts anderes als das Mysterium fidei, das Geheimnis des Glaubens ist.

Im Geltenlassen beider Elemente und ihrer gegenseitigen Verschränkung aber erweist sich die apostolische Kirche als eschatologisches Zeichen in ihrer Zeit.

3. Die Doppelstruktur in der nachapostolischen Zeit

Die gekennzeichnete Doppelstruktur wächst in der nachapostolischen Zeit in eine neue Konfiguration hinein. Und dies notwendigerweise, wenn anders Tod und Auferstehung Jesu und die damit gegebene Gründung des Glaubens eschatologische Ereignisse sind. Diese geschichtliche Einma-

²² Vgl. Gal 2, 11 ff.

²³ Gal 2, 1 f.

²⁴ Mt 28, 19.

²⁵ 1 Kor 11, 24 f.

ligkeit, die gleichwohl alle Zukunft und Vergangenheit der Geschichte mitbestimmt, führt im Abrücken vom Ort und dem Zeitpunkt jener Ereignisse zu einer neuen Konstellation im Zueinander von Amt und Kirche.

Der gemeinsame in den Osterereignissen begründete Glaube wird zum apostolischen Glauben, der in der sorgfältigen Überlieferung jeweils ausulegen und zu wahren ist. Apostolizität erscheint hier in der Form der Allgemeinheit und als Grundcharakteristik der Kirche im ganzen. Zugleich aber ergibt sich Apostolizität in der Form der Faktizität und der Partikularität. Die Kirche bezeugt ihre Identität mit den apostolischen Anfängen, indem sie an den großen objektiven Heilszeichen wie Taufe und Eucharistie in materialer Identität festhält. Daneben entsteht apostolische Sukzession im Amt: Hier wird das Moment der kompetenten Zeugenschaft der Apostel – und die damit gegebene Leitungs- und Missionsvollmacht – im Modus der Faktizität gewahrt und weitergegeben. An die Stelle der faktischen, nicht hinterfragbaren Erwählung vom erhöhten Herrn her tritt die institutionalisierte, in materialer Greifbarkeit sich vollziehende Amtsübergabe durch die Kette der Generationen hin. Wichtigstes Attribut dieses Amtes ist die aus der Gemeinsamkeit des Glaubens nicht restlos zu legitimierende Kompetenz zur Unterscheidung des gemeinsamen Glaubens der Kirche.

Eigenständigkeit und Aufgehobensein des Amtes in der Kirche kommt wohl am schärfsten in tragenden Formulierungen des I. und II. Vaticanums zum Ausdruck. Wird im I. Vaticanum der höchsten Amtsautorität Kompetenz „aus sich, nicht aus dem Konsens der Kirche“ zuerkannt und damit die Unreduzierbarkeit des faktisch existierenden Amtes auf den gemeinsamen Glauben unterstrichen, so wird gerade diese eigenständige Vollmacht – nach der Approbationsformel des II. Vaticanums – ausgeübt „una cum“, „zusammen mit den ehrwürdigen Vätern . . .“²⁶.

Die Einseitigkeit, mit der die Theologie vom I. Vaticanum bis in die jüngste Vergangenheit das Amt als repräsentatio Christi verstanden hat, macht die Vehemenz verständlich, mit der in der postkonziliaren Theologie das Amt als repräsentatio ecclesiae betont wurde. Dieses theologische Bemühen um die „Balance“ beider Aspekte hat leider erst ansatzweise zu kirchenrechtlichen Folgerungen geführt. Hier steht die Kirche noch vor großen Aufgaben, wenn sie ein glaubwürdiges Zeichen unter den Völkern sein will.

²⁶ Vgl. z. B. *Lumen Gentium*, art 69.