

Glaube und Institution im Neuen Testament

Von Johannes Beutler, S. J.

1. Die Entstehung des Problems

Wir fragen nach dem Verhältnis von Glauben und Institution im Neuen Testament. Unter „Glauben“ soll dabei der christliche Glaube verstanden sein, und zwar sowohl als Vollzug des einzelnen, mit dem er von Gott in und durch Jesus Christus sein Heil erwartet, wie auch als Inhalt eben dieses Vollzugs selber. Unter „Institution“ möchten wir alles dasjenige fassen, was diesem Glauben an gesellschaftlichen Einrichtungen in irgendeiner Weise vorgegeben ist.

Die Neuentdeckung und Neubewertung der Einzelpersönlichkeit in Renaissance und Humanismus einerseits, Reformation andererseits dürfte den Ausgangspunkt für unser Problem bestimmt haben. Glaube erscheint dem neuzeitlichen Menschen als etwas Persönliches, Eigenes, hier und jetzt zu Vollziehendes. Wie kann er sich an Institutionen binden lassen, mit denen man notwendigerweise etwas Unpersönliches, Fremdes und Ungeschichtliches verbindet? Solche und ähnliche Fragen brachten schon Luther zu seiner Unterscheidung von sichtbarer („institutioneller“) und unsichtbarer Kirche (als Gemeinschaft der Glaubenden). Sie kommen seitdem weder in der evangelischen noch auch in der katholischen Kirche zur Ruhe.

Die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Institution ist also ein ökumenisches, wenn nicht das ökumenische Problem. Luther be ruft sich für seine Sicht auf das Neue Testament; die Gegenreformation versucht aus demselben Neuen Testament die Gründung einer sichtbaren Kirche durch Jesus Christus zu beweisen. Wird hier das Neue Testament zur „wächsernen Nase“, die man nach Belieben zur einen oder anderen Seite drehen kann? Oder lassen sich von ihm aus doch Orientierungspunkte für das Bemühen finden, Glaube und Institution in ihrem rechten, von Gott gewollten Verhältnis zueinander zu sehen?

2. Glaube und Institution in der neutestamentlichen Forschung

Da die von uns zu behandelnde Frage eine eminent ökumenische Fragestellung ist, ist es von vornherein zu erwarten, daß der jeweilige kirchliche Standort bei neueren Beiträgen mehr oder weniger kräftig durchschlägt. Das kann an einigen Beispielen verdeutlicht werden.

H. v. Campenhausens bedeutendes und einflußreiches Werk „Kirch-

liches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten¹ ist in echt reformatorischer (hier reformierter) Weise aufgebaut auf der dialektischen Spannung zwischen kirchlichem Amt, also „Institution“, einerseits und „geistlicher Vollmacht“ andererseits, die aus dem Geiste und dem Glauben kommt und nur so Glauben zu erwecken, zu erhalten und weiterzuvermitteln vermag. Der eigentliche Sündenfall beginnt nach v. Campenhausen dort, wo die Kirche beginnt, Ämter zu errichten, ohne nach deren Legitimation durch geistliche Vollmacht zu fragen, wo sie also kirchliches Amt für geistliche Vollmacht nimmt. Diese Entwicklung kommt nach dem Kirchenhistoriker v. Campenhausen im 2. und 3. Jahrhundert zu einem gewissen Abschluß. Wir stehen hier vor dem Problem des sog. Frühkatholizismus.

Reformatorischer Atem spricht gleichfalls aus E. Schweizers einflußreicher Studie „Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament“². Der Fortschritt bei ihm dürfte darin liegen, daß er eine „doppelte Sicht“ des Glaubens und der Gemeinschaft der Glaubenden bereits im NT, ja sogar schon bei Jesus entdeckt. Sie ist durch die Spannung zwischen dem „Schon“ und dem „Noch nicht“ der Verwirklichung des Eschaton gegeben. Insofern Jesus in der historischen Kontinuität zu Israel steht, setzt er dessen geschichtlichen Weg fort auf das kommende Ende zu. Das bedeutet Offenheit, Befreiung von Strukturen. Es gilt nur, sich bedingungslos dem Ruf Jesu anzuvertrauen und alles hinter sich zu lassen. Insofern in Jesus das Gottesreich aber schon gekommen ist, bilden sich nun auch Zeichen dieser gekommenen Gottesherrschaft heraus: „Die Zeichen des kommenden Reiches waren schon da in den Mahlzeiten Jesu mit den Sündern, in der Jüngergemeinschaft, die über die Wege Galiläas wanderte, in den Heilungen, die geschahen“³. Dieselbe Spannung setzt sich nachösterlich in der Kirche fort. Gefahr besteht dort, wo entweder der geschichtliche Weg der Kirche absolut gesetzt wird, wie im Ebionitismus (für den nach Jesus die Heilsgeschichte Israels einfach weiterläuft), oder ihr übergeschichtlicher Heilsbesitz, wie in der frühchristlichen Gnosis. Paulus steht nach Schweizer in der Mitte zwischen solchen Gefahren⁴. Johannes betont gegenüber dem beginnenden geistlichen Monopolspruch des monarchischen Bischofs den Geistbesitz aller Gläubigen⁵.

Damit sind wir erneut bei der Frage des Frühkatholizismus. Hatte die Generation A. v. Harnacks dieses Phänomen noch im wesentlichen in nachneutestamentlicher Zeit angesetzt, so neigte nun die evan-

¹ Tübingen 1953.

² (AThANT, 35) Zürich 1959.

³ Ebd., 148.

⁴ Ebd., 153.

⁵ Ebd.

gelische Forschung mehr und mehr dazu, es bereits im NT anzusetzen. Dies war vor allem in der Bultmanschule der Fall. Bultmann selbst sah in seiner „Theologie des Neuen Testaments“ den Übergang zu hierarchischen, im Glauben bindenden Ämtern erst am Ende des NT und bei den apostolischen Vätern, so namentlich in den Pastoralbriefen und im 1. Klemensbrief gegeben⁶. Das „Amt“ im frühkatholischen Sinne kommt dadurch zustande, daß der Gemeindeleiter neben seinen Leitungsfunktionen auch mit der Wortverkündigung beauftragt wird und zugleich die priesterliche Funktion der Leitung des Kultes zugesprochen erhält. Die Generation der Bultmannschüler verlegte die Bildung des „Frühkatholizismus“ vor bis in die synoptischen Evangelien⁷. Vor allem die redaktionsgeschichtlichen Studien zum lukanischen Werk halfen diese Thesen vorbereiten. Lukas erschien nicht mehr vorwiegend als Tradent jesuanischer und urkirchlicher Überlieferung, sondern als der große Theologe, der der dritten kirchlichen Generation mit ihren kirchlichen Strukturen durch seinen geschichtstheologischen Entwurf zu ihrer Legitimation verhalf⁸. Damit war die Frage nach dem „Kanon im Kanon“ aufgeworfen⁹, wie sie sich etwa im Vergleich des Paulusbildes des Lukas mit demjenigen Paulusbild ergab, wie es aus den authentischen Paulusbriefen selbst entgegentritt¹⁰.

Vom Verhältnis der verschiedenen Schriften und Schichten im NT zu Paulus geht denn auch die neueste, bisher umfangreichste protestantische Studie zum Problem des Frühkatholizismus im NT aus: Siegfried Schulz' soeben veröffentlichtes Werk „Die Mitte der Schrift“¹¹. Freilich bildet die Gegenüberstellung von paulinischer Charismenlehre und Theologie eines allgemeinen Priestertums einerseits und (behaupteter) frühkatholischer Reduktion des Geistbesitzes auf den Amtsträger und Theologie des Amtspriestertums andererseits

⁶ Tübingen³1958, bes. 446–584 (vgl. 1953).

⁷ Bahnbrechend wurden die beiden Kommentare von *E. Haenchen*, Die Apostelgeschichte: Meyer K, III (Göttingen¹⁰1956) und *H. Conzelmann*, Die Apostelgeschichte: HNT, 7 (Tübingen 1963).

⁸ Vgl. etwa *W. Marxsen*, Der „Frühkatholizismus“ im Neuen Testament: Bibl. Studien, 21 (Neukirchen 1958); zum Frühkatholizismus nach dem älteren Luthertum auch die Studie von *H. Wagner*, An den Ursprüngen des frühkatholischen Problems: Frankf. Theol. Studien, 14 (Frankfurt 1973); zur theologischen Bewertung u. a. *K. H. Neufeld*, „Frühkatholizismus“ – Idee und Begriff: ZKTh 94 (1972) 1–28.

⁹ Dazu vgl. u. a. den von *E. Käsemann* herausgegebenen Sammelband „Das Neue Testament als Kanon“ (Göttingen 1970) sowie schon den Aufsatz des gleichen Verfassers aus dem Jahre 1951: Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?, in: *ders.*, Exegetische Versuche und Besinnungen, I (Göttingen 1960) 214–223.

¹⁰ Zu dieser Diskussion um das lukanische Paulusbild vgl. *G. Klein*, Die Zwölf Apostel: FRLANT, 77 (Göttingen 1961) und *W. Schmithals*, Das kirchliche Apostelamt: FRLANT, 79 (Göttingen 1961).

¹¹ *S. Schulz*, Die Mitte der Schrift. Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als Herausforderung an den Protestantismus (Stuttgart/Berlin 1976).

nur einen Teilaspekt seiner Studie. Im Zentrum steht die Frage, ob und wie weit es der beginnenden katholischen Kirche gelungen sei, auf der Höhe der paulinischen Rechtfertigungslehre zu bleiben und nicht die „Erziehung der Frommen“ zu guten Werken, die das Heil verdienen, sondern die „Rechtfertigung der Gottlosen“ zu verkündigen. Immerhin gehört zu den „typologischen Merkmale(n) des Frühkatholizismus“¹² auch „f) Die Unterordnung des Geistes unter die kirchliche Institution mit neuen Ämtern und ordinierten Amtsträgern (monarchischer Bischof, Presbyter, Diakone, Witwen), apostolischer Lehrtradition und kirchlich geregelter Amtsnachfolge, der apostolischen Sukzession“¹³. Generell gilt nach Schulz vom Frühkatholizismus im NT: „Diese frühkatholische Entwicklung ist weder nachzuvollziehen noch gar auszubauen, sondern um des Evangeliums willen, und zwar aufgrund der reformatorischen Dialektik von Evangelium und neutestamentlichem Kanon, zu kritisieren und rückgängig zu machen“¹⁴. Erneut und verschärft wird darum von Schulz die Forderung nach einem „Kanon im Kanon“ im Sinne Käsemanns erhoben¹⁵.

Auf gemäßigerer protestantischer Seite versucht etwa J. Roloff in seiner Studie „Apostolat – Verkündigung – Kirche“¹⁶ die Polarisierung abzubauen und stärker das Gemeinsame in der Theologie von Apostelamt, Verkündigung und Kirche bei Paulus, bei Lukas und in den Pastoralbriefen herauszuarbeiten.

Auf einer ähnlichen Linie liegen auch katholische Beiträge zum Thema, namentlich R. Schnackenburgs am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils erschienene *Quaestio Disputata*: „Die Kirche im Neuen Testament“¹⁷. Die Studie ist weniger historisch als systematisch angelegt. Entwicklungen, auch Fehlentwicklungen, kommen darum weniger in den Blick. Unterschiede der Konzeption werden als unterschiedliche „theologische Leitbilder“ gesehen und dahinter die „Einheit des Kirchengedankens“ betont¹⁸. Gegenüber dem devolutiven Schema, das wir bei v. Campenhausen und in der Bultmannschule, modifiziert auch bei Schweizer, fanden, sehen wir bei Roloff und bei Schnackenburg also eher ein evolutives Schema: Im Keim angelegte

¹² A. a. O., 80.

¹³ A. a. O., 81.

¹⁴ A. a. O., 82.

¹⁵ A. a. O., bes. 417–433. Vgl. zusammenfassend S. 429: „Das paulinische Evangelium allein ist sachkritisch die Mitte der Schrift, der Kanon im Kanon und das Reformatorische sola scriptura.“ Eine ausführliche Auseinandersetzung mit S. Schulz s. u. S. 98 im Rezensionsteil ds. Heftes. Der Entwurf dieses Beitrages war vor dem Erscheinen der Studie von Schulz abgeschlossen. So kann sie hier nur noch in begrenztem Umfang berücksichtigt werden.

¹⁶ Gütersloh 1965.

¹⁷ (*Quaest-Disp*, 14) Freiburg/Br. usw. 1961.

¹⁸ Vgl. den II. Teil des Werkes, S. 32–106.

kirchliche Strukturen werden entfaltet, ohne daß damit der Abfall von einem ursprünglichen Ideal gegeben sein müßte¹⁹.

Kommt also alles auf die Bewertung, auf den mitgebrachten und eingetragenen konfessionellen Standpunkt an? Nun, eine Reihe von Faktoren hat in den letzten Jahren dazu beigetragen, die Frage nach „Glauben und Institution im Neuen Testament“ konfessionell etwas zu entschärfen und konvergierendere Ergebnisse der Forschung zu ermöglichen. An erster Stelle muß das ökumenische Gespräch und die ökumenische Zusammenarbeit selbst genannt werden, die namentlich seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil auf den verschiedenen Ebenen wirksam zu werden und ihre Früchte zu tragen begann. Hinzu kamen aber auch Entwicklungen der exegetischen Wissenschaft selber, die zu einer gewissen Annäherung der konfessionellen Standpunkte geführt haben dürften. Drei seien hier wegen ihrer besonderen Bedeutung genannt.

Die Anwendung der *formgeschichtlichen* Methode auf das corpus Paulinum erlaubte, in stärkerem Maße als bisher die Traditionsverpflichtetheit des Apostels zu erkennen²⁰. Man mochte immer noch streiten, ob Paulus etwa in Röm 1,3 f. eine judenchristliche christologische Formel vorwiegend dazu benutzte, um gegenüber den Judenchristen in Rom seine Orthodoxie unter Beweis zu stellen und so ihr Vertrauen zu gewinnen, oder ob ihm solche und ähnliche Glaubensformeln mehr oder weniger selbstverständlich aus der Feder flossen²¹. Auf jeden Fall war es nun nicht mehr möglich, Paulus gegen die Tradition auszuspielen, er erschien vielmehr stärker in ihren Fluß eingebettet. Ja mehr noch: Durch die erweiterte Anwendung der formgeschichtlichen Methode über die Evangelien hinaus, namentlich auch auf die neutestamentliche Briefliteratur, und die Herausarbeitung urkirchlicher Hymnen, Tauf- und Bekenntnisformeln in allen Schichten des NT wurde der innere Zusammenhang zwischen Glaube und Liturgie sowie Glaube und Gemeinde mit ihren Grundvollzügen, in diesem Sinne also von „Glaube und Institution im Neuen Testament“ auch der protestantischen Seite deutlicher.

Auf der anderen Seite ließ die seit Mitte der fünfziger Jahre vor allem in Deutschland entwickelte *kompositions-* oder *redaktionskritische* Methode nun auch die Unterschiede der theologischen Konzeption der einzelnen neutestamentlichen Schriftsteller, namentlich der synoptischen Evangelisten, besser und klarer hervortreten. Auf die

¹⁹ Auf der gleichen Linie liegt auch der gewichtige Beitrag von H. Schlier, Ekklesiologie des Neuen Testaments, in: MysSal IV/1 (Einsiedeln usw. 1972) 101–221, auf den wir hier, wie auf die übrige immense Literatur zum Thema, nicht mehr eingehen können.

²⁰ Eine gute Zusammenfassung findet sich bei E. Lobse, Die Entstehung des Neuen Testaments: Theol. Wissenschaft, 4 (Stuttgart usw. 1972) bes. §§ 5–8, S. 18–27.

²¹ Vgl. z. St. E. Käsemann, An die Römer: HNT, 8a (Tübingen 1973) 8–11.

Arbeiten zum lukanischen Werk wurde schon hingewiesen²². Vieles, was bislang als geschichtliches Bild der Kirche von Jesus her gegolten hatte, mußte nun vom Geschichtsbild des Lukas und seiner „Tendenz“ her kritisch überprüft werden, so etwa die exklusive Leitung der Urgemeinde durch die „Zwölf“, die als die einzigen „Apostel“ erscheinen, in Jerusalem, die Einsetzung von Episkopen und Presbytern durch Paulus bei seinen Abschiedsbesuchen in Gemeinden, die Beschneidung des Timotheus und dessen Bindung an das mosaische Gesetz u. ä. (vgl. Apg 14,23; 20, 28; 16,3). Solche Beobachtungen wie ähnliche zur Ekklesiologie des Matthäus²³ (über die jeweilige Markusvorlage oder die Logienquelle hinaus) mußten auch katholischerseits nachdenklich machen. Offenbar verlief die Entwicklung der frühen Kirche in die Strukturen des 2. Jahrhunderts hinein nicht so glatt, wie man lange angenommen hatte.

Als dritten Faktor, der das interkonfessionelle Gespräch über „Glauben und Institution im Neuen Testament“ entschärft und vorgebracht hat, können wir die beginnende Anwendung *linguistischer*, *literaturwissenschaftlicher* und *literatursoziologischer* Methoden auf das NT nennen²⁴. Gewiß steht die Entwicklung hier noch an einem Anfang; aber absehen läßt sich doch schon ein doppelter Gewinn für unsere Fragestellung: einmal eine wachsende Vereinheitlichung der neutestamentlichen Methoden, die zwangsläufig auch zu einer größeren Übereinstimmung in den Ergebnissen führen muß, und dann der vor allem von der Literatursoziologie und dem Strukturalismus herausgearbeitete Zusammenhang zwischen Texten und deren Tradenten bzw. Generatoren sowie den Institutionen, die an der Überlieferung der Texte wie auch schon an ihrem Entstehen ein Interesse hatten. Das Problem von „Glauben und Institution im Neuen Testament“ ordnet sich hier ein in einen größeren, über den Text des NT hinausgehenden Zusammenhang.

Es würde einen umfangreichen Band füllen, wollten wir den Zusammenhang zwischen dem christlichen Glauben und den ihn weitergebenden und bestimmenden Institutionen in der Perspektive der einzelnen neutestamentlichen Schriften und deren schriftlicher und mündlicher Vorlagen nach dem heutigen Stand hier nun im einzelnen darstellen²⁵. Beschränken wir uns darum auf einige Punkte, an denen der von uns zu untersuchende Zusammenhang besonders deutlich wird.

²² Vgl. oben, Anm. 7 und 10.

²³ Literaturhinweise s. u. bei H. Schlier, loc. cit. (Anm. 19), 103–116.

²⁴ Neuere Literatur ist zusammengestellt bei F. Mußner, Methodologie der Frage nach dem historischen Jesus, in: K. Kertelge, Hrsg., Rückfrage nach Jesus: Quaest-Disp 63 (Freiburg/Br. usw. 1974) 118–147, bes. 146 f.

²⁵ Vgl. dazu die genannten Studien von v. Campenhausen, Schweizer, Schulz, Roloff, Schmackenburg und Schlier sowie die in den genannten Monographien zu Lukas und Mattäus aufgeführte Literatur.

3. Versuch einer Orientierung

a) *Glaube und Jesus*: Vor aller „kirchlichen“, „institutionellen“ Bindung gehören nach dem NT Glaube und Jesus unlösbar zusammen. Für gewöhnlich wird dieser Zusammenhang so verstanden, daß der im NT verkündete Glaube eben der Glaube an Jesus Christus ist. So unleugbar wahr diese Tatsache ist, so bedarf sie doch einer Erklärung: Was heißt es überhaupt, an Jesus Christus glauben? Dahinter liegt eine andere Frage: Gibt es einen Zusammenhang zwischen Jesus und Glauben, der noch fundamentaler ist, und der uns erst verstehen läßt, warum sich der letztlich allein Gott geschuldete Glaube im Glauben an Jesus artikulieren kann? Gibt es nach dem NT so etwas wie einen Glauben Jesu?

Mehrere Gründe scheinen dazu geführt zu haben, daß die Schriften des NT nicht direkt von einem Glauben Jesu sprechen: Glaube füllt sich im NT rasch mit Glaubensinhalten, und zum entscheidenden Glaubensinhalt wird nachösterlich Gottes Heilstat in Jesus Christus, seinem Tod und seiner Auferstehung. Ein solcher Glaube konnte selbstverständlich Jesus nicht unmittelbar zugeschrieben werden. Damit hängt die Sorge zusammen, Jesus die Haltungen bzw. die Grundhaltung zuzuschreiben, durch die jeder erlösungsbedürftige Mensch das Heil erlangt. Ein letzter Grund mag hinzukommen, warum das NT nicht direkt vom Glauben Jesu spricht. G. Ebeling hat versucht, ihn herauszuarbeiten: Jesus geht nach ihm so sehr darin auf, Glauben zu wecken, daß sein eigener Glaube nicht in den Blick kommt²⁶.

Können und müssen wir dann also in der Perspektive des NT doch von einem Glauben Jesu sprechen? Wenn und insofern dieser Glaube vom AT her als diejenige Haltung verstanden wird, mit der sich der Mensch im Leben und im Sterben ganz auf Gott verläßt, ist ganz gewiß ein so verstandener Glaube niemandem mehr zu eigen gewesen als dem Jesus des NT (vgl. auch Hebr 12,2). Alle vier Evangelien und namentlich deren Leidensberichte haben diese Tatsache auf die verschiedenste Weise herauszuarbeiten versucht: durch die Christologie von Jesus als leidendem Gerechten, der im Glaubensgeist der Psalmen leidet und stirbt, in der Christologie vom leidenden Gottesknecht und Gotteslamm, die sich bei Johannes (Joh 1,29.36) in so charakteristischer Weise verbinden, selbst in der Anerkennung der Feinde Jesu unter dem Kreuz: „Er hat auf Gott vertraut, so möge er ihn retten“ (Mt 27,43/Ps 22,9). Kein Zweifel, daß hier ein Grundzug des Wesens Jesu herausgestellt wird.

²⁶ G. Ebeling, Jesus und Glaube, in: ders., Wort und Glaube: Ges. Aufs. I (Tübingen 1960) 203–254. Wir folgen Ebeling in diesem Abschnitt weitgehend.

Das Eigentümliche und über das AT Hinausführende bei Jesus ist nun, daß er im Bewußtsein eines unmittelbaren Eingreifens Gottes lebt, spricht und handelt, mit dem sich Gottes Heil nicht nur in einer „prophetischen Zukunft“, sondern hier und jetzt, in und mit seiner Person verwirklicht. Dieser Wirklichkeit Gottes gegenüber verlangt er Glauben. G. Ebeling hat herausgearbeitet, wie schon in den synoptischen Evangelien vom Glauben vornehmlich im Munde Jesu die Rede ist (anders als in den übrigen Schriften des NT)²⁷. Nach Abzug der sekundären Stellen bleibt vor allem das Wort vom „bergeversetzenden Glauben“ übrig, das wir in den synoptischen Evangelien gleich viermal (Mk 11,23; Mt 21,21; 17,20; Lk 17,6), offenbar als isoliert umlaufendes Herrenwort, und obendrein noch bei Paulus (1 Kor 13,2) überliefert finden. Eine doppelte Spannung liegt in ihm: einerseits zwischen der Winzigkeit des Senfkorns und der Größe des zu versetzenden Berges, andererseits zwischen der Schwere des Berges und der Leichtigkeit, mit der er vom Glaubenden ins Meer versetzt werden kann. Die Plastizität des Ausdrucks, das Fehlen wirklicher Parallelen auch im frühen Judentum und der Zusammenhang mit Wort und Praxis Jesu sprechen in der Tat für seine Echtheit. Der Glaube, den Jesus hier verlangt, ist insofern an seine Person gebunden, als er dem hilfeschuchenden Menschen in seiner Gegenwart, auf sein Wort hin abverlangt und zugleich als Möglichkeit zugesprochen wird. Πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι: das gilt wenigstens von jetzt an. Führt Jesus also aus dem Glauben Israels und seinen Institutionen heraus? Ja und nein. Jesus lebt ganz selbstverständlich in den religiösen Institutionen seines Volkes. Kein Zweifel, daß er wie jeder männliche Jude beschnitten war. Er wächst auf in den Synagogen seiner Heimat, nimmt an ihren Gottesdiensten teil, betet die Gebete Israels, singt seine Psalmen, liest bzw. hört seine Schriften, feiert seine Sabbate und Feste mit (sicherster Haftpunkt ist das letzte Osterfest in Jerusalem), respektiert seine Lehrer (vgl. Mt 23,2 f.) und sammelt wie ein Rabbi seinerseits Schüler um sich. Der Glaube an den Schöpfergott ist für ihn ebenso selbstverständliche Wirklichkeit wie der Glaube an den Gott und Erlöser Israels, an den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs (Mk 12,26 par.). Eine Missionstätigkeit unter Heiden dürfte eher eine Rückprojektion späterer, urkirchlicher Verhältnisse in sein Leben gewesen sein. Vielmehr weiß er sich „zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt“ (Mt 15,24). Er stirbt im Gehorsam nicht nur gegen die römische Obrigkeit, sondern auch gegen den obersten Gerichtshof seines Volkes, ohne aktiven Widerstand zu leisten oder gar dazu aufzufordern. Auf der andern Seite führt der von ihm gelebte und geforderte Glaube nun

²⁷ A. a. O., 228–238.

doch insofern über die Grenzen Israels hinaus, als er an keinerlei Bedingungen geknüpft erscheint als die, sich hier und jetzt mit ihm ganz und gar auf Gott zu verlassen: πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι (Mk 9,23). In diesem Sinne kann es dann nachösterlich zu der Formel πιστεῦεν εἰς Ἰησοῦν Χριστόν o. ä. kommen. Wir finden sie nur zögernd in den synoptischen Evangelien (Mt 18,6; vgl. 27,42), häufiger bei Paulus (Röm 10,14; Gal 2,16; Phil 1,29) und in der lukanischen Apostelgeschichte (10,43; 14,23; 19,4; vgl. 9,42; 11,17; 16,31; 22,19 ἐπί), als breit bezeugten und vorherrschenden Ausdruck dann bei Johannes, vor allem im Evangelium, vereinzelt auch im Ersten Johannesbrief (5,10.13).

Verfestigt sich hier nun die von Jesus geforderte offene Haltung in ein Credo? Tritt der Glaube an einen kirchlichen Glaubensgegenstand an die Stelle der personalen Vertrauenshaltung gegenüber dem rettenden Gott, und tritt letztlich Jesus an die Stelle Gottes? Der Eingangsvers der johanneischen Abschiedsreden (Joh 14,1) scheint mir diese Gefahr abzuwehren. „Glaubt an Gott und glaubt an mich“, heißt es dort. Wenn nicht alles täuscht, macht der johanneische Jesus sich hier das Gebet des leidenden Gerechten von Ps 42,5.12; 43,6 zu eigen und fordert zu seiner Haltung auch seine Jünger nun in dem Augenblick auf, in dem er ihnen ins „Haus Gottes“, in die himmlischen „Wohnungen“ vorangeht, um ihnen dort eine Stätte zu bereiten. Ihr Glaube an Gott und ihr Vertrauen auf ihn soll sich nun konkretisieren im Glauben auch an ihn – nicht als einen neuen, zusätzlichen Glaubensgegenstand, sondern als den ermöglichenden Grund des Glaubens. In diesem Glauben ist Verlaß: „Euer Herz verzage nicht“ (ebd.).

b) *Glaube und Verkündigung*: Aus dem Glauben Jesu, den er schenkt und eröffnet, indem er in ihn einbezieht, wird im NT also nachösterlich der Glaube an Jesus. War es vorösterlich die Verkündigung Jesu in Wort und zeichenhafter Tat, die den Glauben weckte, so wurde es nachösterlich (beginnend sogar schon vorösterlich) die Verkündigung seiner Gesandten, die nun zum Glauben führte. So ist es zwar richtig, den Übergang, der mit Ostern einsetzt, und damit das eigentliche „Rätsel des Neuen Testaments“²⁸ im Übergang vom verkündigenden zum verkündigten Christus zu sehen, aber in beiden Fällen ist die Verkündigung der Wegbereiter des Glaubens.

Wir sahen schon, inwiefern der verkündigende Jesus sich bereits in den zu verkündigenden Glauben wenigstens indirekt mit einbezog. Insofern ist hier bereits die spätere, auf Christus, seinen Tod und seine Auferstehung bezogene Verkündigung grundgelegt. Der eigentliche Unterschied zwischen Jesus und seinen Boten liegt also weniger im

²⁸ Vgl. das gleichnamige Buch von E. Hoskyns – N. Davey, *The Riddle of the New Testament* (London 1947) bes. p. 12.

Inhalt der Botschaft als vielmehr in der unterschiedlichen Herkunft der Vollmacht, aus der heraus einerseits Jesus, andererseits seine verkündigenden Boten auftreten. Der Jesus der synoptischen Evangelien „lehrt mit Vollmacht und nicht wie (die) Schriftgelehrten“, die ihre Autorität nur von ihren Lehrern geliehen haben. So läßt sich mit dem Markusevangelium (1,22) der Eindruck der Verkündigung Jesu zusammenfassen. Das Johannesevangelium hat diesen Gedanken theologisch entfaltet und vertieft: „Ihr werdet erkennen, daß ich nichts aus eigenem Willen tue, sondern das sage, wie es mich der Vater gelehrt hat“, kann es Joh 8,28 heißen. Und zehn Verse weiter: „Ich sage, was ich beim Vater gesehen habe; auch ihr tut, was ihr vom Vater gehört habt.“ Jesus geht hier ganz darin auf, Gottes Gesandter zu sein²⁹. Damit stehen er und seine Botschaft auch grundsätzlich über jeder menschlichen Autorität.

Bei den Boten Jesu, die seine Verkündigung vom kommenden Reich weitertragen und in seinem Tod und seiner Auferstehung bereits verwirklicht sehen, ist dies gemeinsam, daß sie ihre Vollmacht von einer Sendung durch Jesus herleiten. Besonders ausgeprägt ist dies bei Paulus der Fall: „Paulus, zum Apostel bestimmt, nicht von Menschen oder durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und durch Gott den Vater, der ihn von den Toten auferweckt hat“, so kann es pointiert und wohl auch ein wenig polemisch zu Beginn des Galaterbriefes (1,1) heißen. Der 2. Korintherbrief entfaltet diesen Gedanken breit und nachdrücklich. Bedeutet es einen Abfall von diesem ursprünglichen Ideal, wenn in den späteren Schriften des NT, namentlich bei Lukas und in den Pastoralbriefen, die menschliche Vermittlung bei der apostolischen Sendung stärker hervortritt, wenn gar in judaisierender Weise Verkündiger und Gemeindeleiter durch Handauflegung ordiniert werden (vgl. Apg. 6,6; 1 Tim 4,14; 5,22; 2 Tim 1,6)?

Zumal zu Beginn der sogenannten redaktionsgeschichtlichen Arbeit am lukanischen Werk war man geneigt, bei Lukas eine solche direkte Korrektur des Apostelbildes anzunehmen, von der auch der Paulus der Apostelgeschichte nicht ausgenommen wurde³⁰. Die Forschung der Zwischenzeit ist eher zu dem Ergebnis gekommen, daß Lukas sein Apostel- und Paulusbild nicht polemisch, sondern konstruktiv im Rahmen seiner Geschichtstheologie entwirft. Zunächst einmal erscheint Paulus den Zwölfen *de facto* gleich- und nicht untergeordnet. Sodann ist auch bei der – dreifach berichteten – Erzählung seiner

²⁹ Vgl. W. C. Meeks, *The Prophet-King: Supplements to NovT*, XIV (Leiden 1967) 301–305; J. P. Miranda, *Der Vater, der mich gesandt hat: Europ. Hochschulschriften*, XXIII, 7 (Bern–Frankfurt 1972).

³⁰ Vgl. die in Anm. 7 und 10 genannten Studien zur Apostelgeschichte.

Berufung durchaus nicht vergessen, daß – nach Art alttestamentlicher Prophetenberufungen – letztlich Gott ihn ruft³¹. Was Lukas mit den Pastoralbriefen verbindet, ist nach neueren Ergebnissen nicht zuletzt die antignostische Tendenz, die beide Autoren ein der Gnosis analoges, christliches Traditionsprinzip entwickeln läßt³². Die Betonung der – nach jüdischem Muster vollzogenen – Weiterknüpfung der Traditionskette durch Handauflegung soll die reine Erhaltung der ganzen „gesunden Lehre“ gewährleisten. Darum wird bei Lukas auch solcher Wert darauf gelegt, daß die Apostel von Anfang an bei der Verkündigung Jesu, namentlich bei der „Predigt am Fuße des Berges“ (Lk 6,20–49 mit der Einleitung Vers 12–19) dabei waren. Den Aposteln ist also nichts entgangen. Sie haben auch nichts verschwiegen. Darum kann auch der Paulus der Apostelgeschichte zu den Ältesten von Ephesus sagen: „Denn ich habe mich der Pflicht nicht entzogen, euch den ganzen Willen Gottes zu verkündigen“ (Apg 20, 27).

Wird hier Glaube also zu einer Lehre, ja zu einem Gesetz, das nur weitergegeben zu werden braucht? Nun, sowohl nach Lukas wie nach den Pastoralbriefen ist Verkündigung, die zum Glauben führt, nur durch Mitteilung des Heiligen Geistes möglich. Der Paulus der Pastoralbriefe mahnt Timotheus: „Entfache die Gnade wieder, die in dir ist, seit ich dir die Hände aufgelegt habe“ (2 Tim 1, 6). Und auch für Lukas gehören Beauftragung durch die Gemeinde zu missionarischem Dienst, Gebet, Handauflegung und Geistempfang zusammen (vgl. Apg 6, 6; 8, 17–19; 9, 17; 13, 2 ff.). Glaube geht also auch in diesen späten Schriften nicht einfach in der Institution auf, die ihn weitervermittelt, sondern ist Gabe des Heiligen Geistes, nicht nur in der Verkündigung, sondern auch im Empfang der Glaubensgnade (die von Lukas sehr sinnhaft vorgestellt wird: vgl. Apg 2, 1–4; 10, 44–46).

c) *Glaube und Gemeinde*: Glaube beruht also auf Verkündigung, und Verkündigung beruht auf Sendung – Sendung durch Gott und Sendung durch Menschen. Damit ist freilich noch nicht notwendig gegeben, daß die Sendung, soweit sie durch Menschen erfolgt, eine vollausstrukturierte christliche Gemeinde voraussetzt. Die erste jüdenchristliche Gemeinde erscheint vielmehr noch ganz in den Volksverband Israels eingegliedert. Freilich ist das Bild, das uns Lukas von ihr in der Apostelgeschichte entwirft, idealisiert. Aber als Ort des

³¹ Vgl. G. Lohfink, Paulus vor Damaskus: Stuttg. Bibelstudien, 4 (Stuttgart 1965) und jetzt ausführlicher K. Löning, Die Saulustradition in der Apostelgeschichte: NTA, N. F., 9 (Münster 1973) bes. 109–115, 126–164.

³² Bahnbrechend wurde hier die Studie von Ch. H. Talbert, Luke and the Gnostics (Nashville 1966); vgl. seinen Artikel „An Anti-Gnostic Tendency in Lucan Christology“: New Testament Studies 14 (1967–68) 259–271.

Gebetes der ersten Jerusalemer Gemeinde werden wir uns wohl wenigstens auch den Tempel vorzustellen haben (vgl. Apg 2, 46; 5, 42), und die erste christliche Mission dieser judenchristlichen Gemeinde dürfte ebenso im Volksverband Israels verblieben sein. Die Boten Jesu waren nach Auffassung der Logienquelle „Q“ wenigstens zunächst zu den Söhnen Israels gesandt. Grundlage der Verkündigung war das Bekenntnis zu Jesus als dem Menschensohn, an dem sich das Heil entschied, in dem das Reich Gottes angebrochen war und der als der zum Gericht Kommende erwartet wurde (Lk 12, 8 f.)³³. Dennoch dürften die Ansätze zu einer eigenen, distinkten Gemeinde ebenfalls bis in die unmittelbare nachösterliche Zeit zurückreichen, ja im Keim sogar schon in die vorösterliche Zeit. Darum gehört – wiederum von Lukas historisch idealisiert – neben Gebet und Lehre der Urgemeinde im Tempel auch deren Gebet, Belehrung, Brotbrechen und *κοινωνία* (wahrscheinlich Praxis von Gütergemeinschaft) in den Häusern, also in einer abgegrenzten, kleineren Gemeinschaft, zu den Grundvollzügen des Urchristentums. Doch wie kam es zur Trennung von der Synagoge und damit zur Ausbildung einer eigenen kirchlichen Institution? Die Botschaft Jesu vom Reich und seine Forderung unbedingten Glaubens waren, wie wir sahen (oben, a), an keine weiteren religiösen Bedingungen geknüpft. Wer auf sein Wort hin glaubte, blieb – wie Jesus selbst – ganz selbstverständlich in der Glaubensgemeinschaft Israels. Aber indem die junge Kirche den Glauben Jesu und den Glauben Israels nach Ostern im Glauben an Jesu Tod und Auferwekung, an seine Einsetzung als Messias und Herrn zusammenfassen konnte, war schon die Grundlage dafür geschaffen, diesen Glauben nun auch an Menschen zu verkünden, die das Alte Testament nicht gelesen hatten und die nicht in den religiösen Institutionen Israels standen, ja denen das Gesetz und dessen Erfüllung als Heilsweg unbekannt waren. Eine solche Universalisierung des Heils lag durchaus innerhalb der vom AT her offenen Möglichkeiten. Propheten wie Deutero- und Tritojesaia hatten sie vorausgesehen. Auch die Apokalyptik träumte von der Völkerwallfahrt zum Berge Sion. Wenn es trotzdem zum Bruch zwischen Kirche und Synagoge kam, dann – wie E. Schweizer³⁴ mit Recht hervorgehoben hat – deswegen, weil die Synagoge, nicht die christliche Gemeinde in ihrem Schoß, auf dieser Abgrenzung bestand. Israel verstand das Heil schließlich partikularistisch, und so war es denn letztlich die Synagoge, die – über die Hinrichtung des Stephanus (Apg 7, 58 f.), die Verhaftung des Petrus und die Hinrichtung des Jakobus (Apg 12, 1 ff.) bis zur Synode von

³³ Vgl. P. Hoffmann, Studien zur Theologie der Logienquelle: NTA, N. F., 8 (Münster 1972).

³⁴ Op. cit. (Anm. 2), 36–39.

Jamnia um 90 n. Chr.³⁵ – zur Abgrenzung von Kirche und Synagoge führte. Auf der anderen Seite war es freilich das messianisch-eschatologische Selbstverständnis der jungen Gemeinde, das zur Ausbildung eigener Strukturen führte. Die Gemeinde wußte sich geeint im Bekenntnis zu Gottes eschatologischer Heilstat in Jesus Christus, dem erhöhten und wiederkommenden Menschensohn. Darin fand sie ihre Identität. Die Spruchquelle „Q“ ist von der Verkündigung Jesu als des Menschensohnes geprägt.

Schon früh beginnt man, den in Christus verdichteten Glauben der Gemeinde auch in *Bekennnisformeln* auszudrücken³⁶. Solche Formeln sind uns vor allem in den paulinischen Briefen erhalten. So kann es Röm 10, 9 heißen: „Denn wenn du mit deinem Mund bekennt: ‚Herr ist Jesus‘, und in deinem Herzen glaubst: ‚Gott hat ihn von den Toten auferweckt‘, so wirst du gerettet werden.“ Glaube und Bekenntnis sind hier ebenso aufeinander zugeordnet wie die Auferstehung und die universale Herrschaft Jesu als deren Inhalt. Ähnliche Formeln finden sich etwa in Röm 1, 3 f.; 4, 25; Gal 4, 4 und an anderen Stellen. Sie verraten sich schon durch ihre Sprache und ihren Stil als (Paulus) vorgegeben und vom gemeinsamen Gebrauch in den Gemeinden geprägt. Ohne Zweifel stehen sie auch im Zusammenhang mit der *Taufliturgie*. Dieser Zusammenhang wird bei Paulus etwa Röm 6, 3 f. noch deutlich: Paulus erinnert die Christen von Rom an ihre Taufe auf den gestorbenen und auferstandenen Christus und die sich daraus ergebende christliche Bereitschaft zur Angleichung an Christus in einem neuen Leben aus dem Tode. Nach dem Mattäuschluß gehören Verkündigung, Glaube und Taufe auf Gott den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist zusammen (Mt 28, 19 f.). Auch Lukas hebt diesen Zusammenhang zwischen Verkündigung, Annahme der Verkündigung und Taufe hervor (vgl. Apg 2, 37–41; 8, 12 f. 35–38). In der Feier des *Abendmahls* bringt die junge Gemeinde ihr Selbstverständnis als eschatologische Gemeinde sichtbar zum Ausdruck. Die synoptische Überlieferung, deren Abendmahlsberichte so offensichtlich vom Gebrauch der Gemeinden bestimmt sind, kennt einen Zusammenhang zwischen der eschatologischen Heilserwartung Jesu und dem Nehmen des Bechers (vgl. Mk 14,25/Mt 26,29/Lk 22, 15–18). Entsprechend spricht Paulus im 1. Korintherbrief im Anschluß an eine von ihm aufgeführte Abendmahlstradition vom Essen des Brotes und Trinken des Kelches, „bis er (der Herr) kommt“ (1 Kor 11, 26). So hat das NT zwar noch keinen entwickelten Sakra-

³⁵ Zur Bedeutung dieser Synode für die Trennung von Kirche und Synagoge vgl. J. L. Martyn, *History and Theology in the Gospel of John* (New York–Evanston 1968) bes. 22–40, mit Quellen und Literatur.

³⁶ Vgl. zum folgenden – bis zum Ende des Abschnittes – E. Lohse, a. a. O. (Anm. 15).

mentsbegriff, aber wir sehen den Glauben doch schon aktualisiert bei den Zeichenhandlungen, die den Eintritt in die junge Gemeinde und deren zentrale Feier ausmachen.

Generell ist der *Gottesdienst* der Ort, an dem der einzelne immer wieder in der Gemeinschaft, in die er aufgenommen wurde, seinen Glauben ausdrückt. Hier haben sowohl *Doxologien*, in denen in aus dem Judentum entlehnter Sprache Gott für seine Gnade in Jesus Christus gepriesen wird (Röm 1, 25; 9, 5; 2 Kor 1, 3; 11, 31; Eph 1, 3 usw.) wie auch *Akklationen* wie „Unser Herr, komm – Maranatha“ (1 Kor 16, 22; Offb 22, 20), „Preist Gott – alleluja“ (Offb 19, 1. 3. 4. 6) oder „Amen“ (häufig am Schluß von Doxologien, aber auch Offb 7, 12; 19, 4; 22, 20) ihren Platz. Hier ist auch der „Sitz im Leben“ der urchristlichen *Hymnen*, die uns in fast allen Schichten des NT erhalten sind, namentlich bei Paulus (vgl. Phil 2, 6–11), in der deuteropaulinischen Literatur (vgl. Kol 1, 15–20; Eph 1, 3–14; 5, 14; 1 Tim 3, 16; Hebr 5, 8–10) sowie im johanneischen Schriftenkreis (vgl. Joh 1, 1–5. 10–12 a. 14. 16–18*; Offb 5, 9 f., 12 usw.). So wird auf vielfache Weise der Zusammenhang zwischen dem Glauben der ersten Gemeinden und ihren Institutionen deutlich.

d) *Glaube und Amt*: Die Frage nach dem Verhältnis von „Glaube und Institution im Neuen Testament“ spitzt sich zu in der Frage nach der Bedeutung, die dem kirchlichen Amt innerhalb des NT für den Glauben zukommt³⁷. Dabei soll nicht vorausgesetzt werden, daß es so etwas wie ein einheitliches Amt der Gemeindeleitung von vornherein in der christlichen Gemeinde gegeben habe. Davon wird gleich noch zu reden sein.

Was wir zunächst an *Gemeinsamem* in den verschiedenen Bereichen der frühen Kirche finden, die durch die unterschiedlichen neutestamentlichen Schriften und Schriftenkreise repräsentiert werden, ist das Bewußtsein der Boten Jesu, wirklich im Namen Jesu und damit letztlich, wie er, im Namen Gottes zu sprechen. Ausgeprägt finden wir dieses Bewußtsein schon in dem in der Logienquelle erhaltenen Wort, das nach Mt 10, 40 so lautet: „Wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, der nimmt den auf, der mich gesandt hat.“ Lukas verdeutlicht dieses Wort, das ursprünglich wohl sowohl die gastliche Aufnahme wie die Aufnahme der Botschaft im Glauben meint, in der Richtung auf den letzteren Sinn: „Wer euch hört, der hört mich, und wer euch ablehnt, der lehnt mich ab; wer aber mich ablehnt, der lehnt den ab, der mich gesandt hat“ (Lk 10, 16)³⁸.

³⁷ Zu der umfangreichen Literatur zum Thema vgl. nun die umfangreiche Bibliographie aus dem J. A. Möhler-Institut in Paderborn (Beihefte zu „Catholica“, 1) „Kirche und Amt“, zusammengestellt von V. Pfnür (Münster i. W. 1975).

³⁸ Zu diesem Wort in der Logientradition vgl. P. Hoffmann, op. cit. (Anm. 33), 285 f.

Der unmittelbare, unbedingte Anspruch, mit dem Jesus von seinen Hörern hier und jetzt Glauben fordert, setzt sich also hier – von Jesus her – in seinen Boten fort. Derselbe Anspruch kehrt auch in der Aussendungsrede bei Markus wieder: gegen die Stadt, die die Jünger nicht aufnimmt, sollen diese den Staub ihrer Füße zum Zeugnis abschütteln (Mk 6, 11).

Vom Selbstverständnis des Paulus als Apostel haben wir schon gesprochen. Er gibt Weisung, nicht nur, wo er auf ein ausdrückliches Herrenwort verweisen kann, wie etwa in der Frage des Verbots der Ehescheidung (1 Kor 7, 10), sondern auch dort, wo ihm ein solches Wort nicht zu Gebot steht, sei es als Rat, wie in der Frage der Ehelosigkeit (1 Kor 7, 25), sei es als Entscheidung für das Leben seiner Gemeinde, wie bei der Frage des Unzuchttäters von 1 Kor 5, 1–13. Über den Inhalt seines Evangeliums gibt es für Paulus keine Diskussion: nicht einmal er selbst könnte dagegen als Autorität angeführt werden, ja nicht einmal ein Engel vom Himmel (vgl. Gal 1, 8). Hier sind wir an der Wurzel der apostolischen Autorität. Nach Lukas bedeutet das „Beharren in der Lehre der Apostel“ ebensoviel wie Christsein (vgl. Apg 2, 42), und die Apostel sind für ihn die selbstverständliche Autorität im Leben der Urgemeinde, denen sich zu widersetzen sein Leben aufs Spiel zu setzen bedeutet, wie die Geschichte von Hananias und Saphira zeigt. Heißt es doch den Heiligen Geist zu belügen (Apg 5, 3 f.). Auch Johannes kennt das Wort an die Jünger, eingeleitet mit dem doppelten „Amen“ als Jesustradition: „Amen, amen, ich sage euch: Wer den aufnimmt, den ich sende, nimmt mich auf; wer aber mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat“ (Joh 13, 20). Es mag hier der jüngsten johanneischen Schicht angehören, die verstärkt auf Jesustradition zurückgreift, und hier erneut, wie bei Mattäus, sowohl die gastliche Aufnahme der Boten Jesu (im Geiste der Fußwaschung) wie die Annahme ihrer Botschaft bedeuten³⁹. Das 20. Kapitel kennt sogar (V. 23) die Verleihung der Vollmacht an die Jünger, im Namen Gottes Sünden zu erlassen oder zu behalten und damit den eschatologischen, österlichen Frieden Jesu und seine Freude entweder zu gewähren oder vorzubehalten.

So zieht sich durch alle Hauptschichten des NT der Anspruch der Boten Jesu, wirklich im Namen Jesu und damit letztlich im Namen Gottes aufzutreten und „Aufnahme“ im Glaubensgehorsam zu verlangen. Demgegenüber kann nun aber nicht die *Vielfalt* übersehen werden, in der sich das geistliche Amt in den ersten Jahrzehnten der Kirchengeschichte und damit in neutestamentlicher Zeit ausdrägt.

³⁹ Vgl. H. Thyen, Johannes 13 und die „Kirchliche Tradition“ des vierten Evangeliums, in: Tradition und Glaube (Festschrift K. G. Kuhn [Göttingen 1971]) 343–356.

Über dieses Thema ist so viel geschrieben worden⁴⁰, daß wir uns hier mit ein paar ganz grundlegenden Bemerkungen begnügen können.

Von der Verfassung und Struktur der Jerusalemer Urgemeinde und der judenchristlichen Gemeinden insgesamt wissen wir verhältnismäßig wenig. Was wir aus der Apostelgeschichte noch mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit nachzeichnen können, ist eine Entwicklungslinie, die von den Aposteln (Apg 1–14) über die Apostel mit den Ältesten (Apg 15, 2. 4. 6. 22 f.; 16, 4) zu den Ältesten allein (21, 18) als Verantwortlichen hinführt. Damit scheint schon früh die Struktur synagogaler Gemeinden in judenchristlichen Kreisen übernommen worden zu sein⁴¹.

In den paulinischen Gemeinden herrscht zunächst eine verwirrende Vielfalt von Gnadengaben und Diensten einzelner für die Gemeinde. Vor allem im 1. Korintherbrief kommt Paulus auf deren wechselseitiges Verhältnis zu sprechen. 1 Kor 12,28 erscheint dabei sogar eine gewisse Unterordnung einzelner Dienste unter andere, wobei solche den Vorrang haben, die die Wortverkündigung betreffen: „So hat Gott in der Gemeinde einzelne eingesetzt erstens als Apostel, zweitens als Propheten, drittens als Lehrer; dann die Wunderkräfte, dann die Gaben der Heilung, der Hilfe, der Leitung, endlich die verschiedenen Arten verzückter Rede.“ Die Leitungsaufgabe rangiert hier auffallenderweise fast am Schluß: wichtiger ist das vom Geist getragene Leben in der Gemeinde. Die Leitung ist nur dazu da, seine vielfältigen Ausdrucksformen davor zu bewahren, das Ganze zu gefährden. Freilich kennt Paulus auch Ermahnungen an die „Vorsteher“ (προιστάμενοι) und jene, die sich im Dienste der Gemeinden „abmühen“ (κοπιῶντες), und ruft zur Ehrfurcht ihnen gegenüber auf (Röm 12,8; 1 Kor 16,16; 1 Thess 5,12). Schon zu seinen Lebzeiten scheinen zwei Leitungämter an Bedeutung gewonnen zu haben, die für die spätere Entwicklung wichtig wurden und die beide griechische Namen tragen, ja die wohl sogar aus dem griechisch-hellenistischen Vereins- und Verwaltungswesen übernommen wurden: die ἐπίσκοποι („Aufseher“) und die διάκονοι („Diener“). Sie erscheinen im Eingangsgruß des Philipperbriefes (Phil 1,1), also wohl eines der letzten authentischen Paulusbriefe, als eigens genannte Adressaten innerhalb der Gemeinde. Um diese Zeit herum, also im Jahrzehnt vor der Zerstörung Jerusalems 70 n. Chr., dürfte es zwei Grundtypen von Gemeindeverfassung gegeben haben: einen judenchristlichen mit Presbytern und einen heil-

⁴⁰ Vgl. die oben, 2, angeführten Werke und die dort aufgeführte Literatur; ferner die in den beiden folgenden Anmerkungen genannten Werke.

⁴¹ Zum Verhältnis des frühen Christentums zum Judentum generell vgl. *L. Goppelt*, Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert: *BFChTh*, 55 (Gütersloh 1954); *M. Simon*, *Verus Israel* (Paris 1964); *ders.* – *A. Benoit*, *Le judaïsme et le christianisme antique, d'Antiochus Epiphane à Constantin* (Paris 1968).

denchristlichen mit Episkopen und Diakonen an der Spitze der Gemeinde. Ein dritter, „antiochenischer“ Typ dürfte der des beginnenden monarchischen Episkopats sein, wie wir ihn in den Pastoralbriefen, aber wohl auch in den Johannesbriefen bezeugt finden (vgl. auch die Sendschreiben an die „Engel“ der Gemeinden in Offb 1–3). Bei Lukas sehen wir nun schon das Bemühen, die beiden zuerst genannten Typen miteinander in Deckung zu bringen, zweifellos aus seinem geschichtstheologischen Anliegen heraus, seine (vom Heidenchristentum bestimmte) Zeit und Generation mit den (judenchristlichen) Anfängen der Kirche in Einklang zu bringen. So ist Apg 14,23 und 20,17 von den „Ältesten“ die Rede, die Paulus eingesetzt hat bzw. die die Gemeinden leiten. In derselben Abschiedsrede des Paulus in Milet von Apg 20 werden aber diese Ältesten dann unter der Hand als „Vorsteher“ (V. 28) angedeutet: „Gebt acht auf euch und auf die ganze Herde, in der euch der heilige Geist zu Vorstehern bestellt hat, damit ihr die Kirche Gottes weidet, die er sich durch das Blut seines eigenen Sohnes erworben hat.“

Den Abschluß dieser Entwicklung, der sich in der katholischen Kirche mit den obersten drei Weihegraden bis heute erhalten hat, finden wir noch in neutestamentlicher Zeit, wenn auch außerhalb des Kanons, in den Briefen des Ignatius von Antiochien. Er kennt in der Leitung der Gemeinden die dreifache Abstufung von Episkopos, Presbytern und Diakonen bzw. umgekehrt, vergleicht sie mit Gott, Christus und den Aposteln und ruft zur geistlichen Unterordnung unter sie auf (Trall 3, 1; vgl. Eph 2, 2; Magn 7, 1; 13, 2; Trall 2, 1–3; Phld 4; Smyrn 8, 1; Pol 6, 1).

Diese hier nur sehr kurz und vereinfacht aufgezeigte Entwicklungslinie ist nicht neu. Neu ist allenfalls die theologische Reflexion auf sie, namentlich in der katholischen Kirche und im ökumenischen Gespräch. Hans Küng hat wohl nach dem Konzil als erster im katholischen Raum in seinem Buch „Die Kirche“⁴² die Vielfalt der Ämter und Dienste innerhalb der Kirche neutestamentlicher Zeit zum Anlaß genommen, um kritische Anfragen an eine Kirchenverfassung „iure divino“ zu richten. Sein Schüler Patrick Dias⁴³ hat versucht, die neutestamentlichen Grundlagen dafür noch zu vertiefen. Seitdem ist die Frage nach der Stiftung einer Grundverfassung der Kirche durch den irdischen oder auferstandenen Christus auch im katholischen Lager nicht mehr zur Ruhe gekommen. Sehr weittragende Folgerungen hat unlängst K. Rahner⁴⁴ aus der ursprünglichen Vielfalt und

⁴² (Ökumenische Forschungen, 1) Freiburg/Br. 1967.

⁴³ Vielfalt der Kirche in der Vielfalt der Jünger, Zeugen und Diener: Ökum. Forschungen, 2 (Freiburg/Br. 1968).

⁴⁴ K. Rahner, Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis: QuaestDisp, 65 (Freiburg/Br. 1974). – Zur „Kirche als Institution“ namentlich bei Küng, Rahner u. v. Balthasar vgl. die gleichnamige Studie v. M. Kehl = FTS 22 (Frankfurt 1976).

Mannigfaltigkeit der frühkirchlichen Organisationsformen für das heutige ökumenische Gespräch gezogen. Die Frage ist ganz einfach die, ob nicht auch in der heutigen Kirche im Rahmen einer möglichen Wiedervereinigung mehrere Kirchenverfassungen nebeneinander möglich wären, von denen die eine etwa presbyteral-synodalen, die andere episkopal-monarchischen Charakter trüge. Läßt der eine Glaube eine solche grundlegende Pluralität von Institutionen im Sinne von letztverantwortlichen Leitungsamtern zu? Diese Frage ist vom Neutestamentler nicht mehr zu beantworten, wohl aber zu stellen. Eine entscheidende Rolle bei ihrer Beantwortung wird dabei dem Kernproblem zufallen, was genau unter dem urkirchlichen Apostelamt zu verstehen ist, welche Funktionen in ihm unwiederholbar, weil mit der einmaligen Rolle der Apostel als Zeugen Jesu gegeben sind, und welche innerhalb der Kirche weitergegeben werden können. Wenn diese letzteren Funktionen sich letztlich in vollmächtigem Aufbau und vollmächtiger Leitung der Gemeinde zusammenfassen lassen, dann bleiben die von Karl Rahner gestellten Fragen bestehen, ob nämlich eine solche Leitung nicht grundsätzlich verschiedene, kollegiale und monarchische Ausdrucksformen nebeneinander finden könnte.

Analoge Fragen ergeben sich im Blick auf das *Petrusamt* in der Kirche. Die Divergenzen bezüglich der Rolle, die Petrus innerhalb der neutestamentlichen Schriften zukommt, sind heute zwischen den Konfessionen weitgehend ausgeräumt. Ein beachtliches Zeugnis dafür ist eine Studie, die in den Vereinigten Staaten von Amerika eine aus Katholiken und Protestanten, vorwiegend Lutheranern, bestehende Arbeitsgruppe von Neutestamentlern in mehrjähriger Arbeit im Auftrag ihrer nationalen Kirchen erstellt und unlängst veröffentlicht hat⁴⁵. Das Ergebnis muß als ausgewogen bezeichnet werden.

Charakteristisch ist etwa die Behandlung der grundlegenden Markusstelle, Mk 8, 27–33, an der Petrus sowohl als Sprecher des Glaubens der Jünger wie auch als Repräsentant ihres Unglaubens erscheint, der scharf zurechtgewiesen wird. Auch Mattäus kennt diese Ambivalenz im Petrusbild, etwa in der Geschichte vom Seewandel (Mt 14, 28–31), mit steigender Tendenz, die Weisung des Petrus als autoritative Weisung für die Gemeinde hinzustellen (über Mt 16, 13–20 bis zu Mt 17, 24–27, der Geschichte von der Tempelsteuer). Bei Lukas werden die Petrus abträglichen Züge noch stärker unterdrückt und wird seine Berufung (als Vorbereitung auf seine Rolle bei der Gründung der ersten Kirche aus Juden und Heiden) bewußt breit ausgeführt an den Anfang des öffentlichen Lebens Jesu gestellt (Lk

⁴⁵ R. E. Brown, K. P. Donfried, J. Reumann, ed., *Peter in the New Testament* (Minneapolis–New York etc. 1973); deutsch: *Der Petrus der Bibel* (Stuttgart 1976).

5, 1–11). „Bekehrt“ soll Petrus nachösterlich „seine Brüder stärken“ (Lk 22, 32). Damit geht Lukas über Paulus hinaus, der sich noch seines Widerstandes gegen Kephas rühmen kann (Gal 2, 11). Die Entwicklung, die Petrus als Vorbild des „Hirten“ in der Gemeindeleitung sieht, kommt in den Petrusbriefen (vgl. 1 Petr 5, 1–4) und im Nachtragskapitel des Johannesevangeliums (Joh 21, 15–19) zu einem gewissen Abschluß. Generell lassen alle Stellen in Joh 13–21, die vom Lieblingsjünger handeln, bereits eine allgemein anerkannte Vorrangstellung des Petrus erkennen, dem der „Lieblingsjünger“ als Traditionsträger der Gemeinde offenbar in gewisser Weise gleichgestellt werden soll.

Was ergibt sich von hier aus für die „Institution“ eines Petrusamtes im NT? Der Neutestamentler wird auch hier bescheiden sein und sich dem Urteil der genannten amerikanischen Arbeitsgruppe anschließen, die im NT wohl einen Ansatzpunkt, aber auch nur diesen für ein solches Amt in der Kirche zu erblicken vermag. Sie überläßt das entscheidende Wort letztlich den Patristikern; das allerletzte dürfte freilich den Dogmatikern und den Entscheidungsgremien der Kirche selber zufallen. Auch hier steht weniger zur Frage, ob die Kirche eine letzte Entscheidungsinstanz in Glaubensfragen braucht, die ihre Einheit und ihren Bestand bedrohen (eine solche Notwendigkeit wird auch evangelischerseits in zunehmendem Maße zugegeben), als vielmehr, wie sie auszusehen habe, d. h. ob sie, um noch einmal mit K. Rahner⁴⁶ zu fragen, u. U. ebenfalls kollegial, synodal gedacht werden kann. Vom NT allein her wird diese Frage kaum entschieden werden können.

e) *Glaube und Neues Testament*: Glaube und Institution hängen im NT nicht nur in der Weise zusammen, daß der in den Schriften des NT bezeugte Glaube in vielfacher Weise institutionell vermittelt erscheint. Das NT selbst ist vielmehr der auffälligste und grundlegende Ausdruck des inneren Zusammenhangs zwischen Glauben und Institution.

Die Bibel der ersten christlichen Gemeinden war das AT, die Schrift Israels. Der 2. Timotheusbrief (2, 14–17) ermuntert ausdrücklich zu seiner Lektüre. Der Gottesdienst der ersten judenchristlichen Gemeinden wird sich im Lesungsteil (mit der Lektüre je eines Abschnitts aus dem „Gesetz“ und den „Propheten“) kaum von dem anderer synagogaler Gemeinden unterschieden haben. Lukas läßt Paulus seine Christusverkündigung einfach an die alttestamentlichen Lesungen des Synagogengottesdienstes anschließen (Apg 13, 5.14–16; vgl. 14, 1;

⁴⁶ Op. cit. (Anm. 14).

17, 2; 18, 4; 18, 19; 19, 8), wie auch Jesus seine Verkündigung im Anschluß an die Schriftlesung in der Synagoge beginnt (Lk 4, 15.16–30). Hier spricht Lukas wohl nicht nur als Theologe, sondern auch als Tradent.

Der Unterschied der christlichen Lesung des AT besteht nicht in der Addition neuer Glaubensinhalte zu den alten, sondern in der „Zeitanzeige“, wie sie etwa Lk 4, 21 zum Ausdruck kommt: „Heute hat sich das Schriftwort, das ihr eben gehört habt, erfüllt.“ Eben damit wird das Alte Testament zum Alten Testament. Die werdende christliche Gemeinschaft liest das AT also auf Christus hin oder von ihm her. Allmählich kommt es zu alttestamentlichen Testimoniensammlungen, in denen Worte des AT zusammengestellt sind, die besonders messianischen Charakter tragen und namentlich vom Heilstod oder Leiden des kommenden Messias sprechen. Solche Testimonien ließen sich nicht nur in Kerygma und Taufkatechese, sondern auch in der Apologetik gegenüber dem Judentum, darüber hinaus wohl auch gegenüber dem Heidentum verwenden. Der „Schriftbeweis“ aus dem AT für die Messianität und Gottessohnschaft Jesu scheint das älteste Argument christlicher Apologetik überhaupt gewesen zu sein. Über Lesung und Gebrauch des AT hinaus kommt es nun aber auch zur Bildung eigener christlicher Schriften, in denen das „Jetzt“ des erwarteten messianisch-eschatologischen Heils in Jesus von Nazaret, dem Christus, unmittelbar zum Ausdruck kommt. Paulus fordert zur Verlesung seiner Schriften in den Gemeinden auf (1 Thess 5, 27), die Apokalypse kennt die bekannten sieben Briefe an die Gemeinden (Offb 1, 9–3, 22), auch die deuteropaulinischen Briefe, die katholischen Briefe und der Hebräerbrief sind offensichtlich zur offiziellen Verlesung in den Gemeinden bestimmt.

Die mancherlei Bekenntnisformeln, Doxologien, Hymnen, Gebete, Akklamationen usw., von denen schon die Rede war, finden ihren Weg einerseits in diese Briefliteratur und in die Apokalypse, andererseits in die Evangelien und deren Vorstadien. Auch hier können wir dank der formgeschichtlichen Methode das Wachstum der Überlieferung und den Einfluß von seiten des Gebrauchs des Traditionsguts durch die Gemeinden in allen Stadien verfolgen und mit wechselnder Sicherheit nachweisen. Dabei mag es sich um die Verkündigung Jesu und frühkirchlicher Gemeindepropheten handeln, um die Überlieferung der Taten Jesu in Verkündigung und Katechese oder um die Passions- und Auferstehungsgeschichte, einschließlich der Abendmahlstradition, die sicher ihren „Sitz im Leben“ vor allem im Gottesdienst hatte.

Es braucht hier nicht im einzelnen nachgezeichnet zu werden, wie es schließlich zur Entstehung des „Neuen Testaments“ kam. Diese Ent-

wicklung kann vielerorts nachgelesen werden⁴⁷. Für unseren Zusammenhang ist wichtig, daß die Entscheidung über die „Kanonizität“ einzelner urchristlicher Schriften nicht vom einzelnen Gläubigen, sondern von seiner Kirche – zunächst unterschiedlich im Osten und im Westen – und dann letztlich von der Gesamtkirche getroffen wurde. Ein zunächst doppelt erscheinendes Kriterium war für die „Kanonizität“ urchristlicher Schriften maßgebend: ein äußeres, nämlich die „Apostolizität“, d. h. die zumindest vermeintliche Herkunft von einem Apostel oder Apostelschüler, und ein inneres, nämlich das authentische Christuszeugnis. Beide Kriterien liegen näher beieinander, als es zunächst den Anschein haben mag. Denn einerseits wurde die Apostolizität urchristlicher Schriften nicht zu eng gefaßt, indem sie auch auf Apostelschüler wie Markus und Lukas oder auf den Herrenbruder Jakobus ausgedehnt wurde, andererseits genügte allein die Überlieferung einer Schrift unter dem Namen eines Apostels nicht zum Erweis ihrer Kanonizität, wie die Ablehnung zeigt, auf die etwa das frühe apokryphe Petrus-evangelium stieß⁴⁸. Die evangelische Überlieferung sieht hier Luthers Forderung bestätigt, nach dem Maßstab einer neutestamentlichen Schrift ist, ob und wie weit sie „Christum treibet“ oder nicht, sowie die moderne Forderung nach einem „Kanon im Kanon“⁴⁹. Auf katholischer Seite kann auf das Wort des Zweiten Vatikanischen Konzils verwiesen werden, nach dem die Heiligen Schriften „die Wahrheit lehren, die Gott um unsres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte“⁵⁰. Diese Wahrheit ist für den Christen in Jesus Christus zusammengefaßt.

4. Ergebnis

Es hat sich ergeben, daß die Bedeutung der Institution für den Glauben heute nicht mehr so sehr eine Frage ist, die unter den Neutestamentlern entschieden werden könnte und müßte. Auf eine Zeit, in der sich der jeweilige konfessionelle Standpunkt in der uns hier beschäftigenden Frage noch stark prägend auswirkte, folgte eine größere Annäherung, die durch ökumenischen Dialog einerseits und Verbesserung und Vereinheitlichung exegetischer Methoden andererseits ermöglicht wurde. Der Ansatzpunkt beim Glauben bzw. Gottesver-

⁴⁷ Vgl. den oben, Anm. 9, genannten Sammelband und die dort angegebene Literatur; *Lohse*, op. cit. (Anm. 20), §§ 2–4, S. 12–17; *A. Wikenhauser–J. Schmid*, Einleitung in das Neue Testament (Freiburg/Br. usw. 1973) 23–64; *Schulz*, a. a. O. (Anm. 11), 390–402.

⁴⁸ Vgl. *Lohse*, op. cit., bes. 17.

⁴⁹ Ebd. Am schärfsten wird – im Anschluß an E. Käsemann – diese Forderung wieder erhoben von *S. Schulz*, op. cit.

⁵⁰ Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution „*Dei verbum*“, n. 11.

hältnis Jesu erlaubte uns, die Spannung zwischen christlichem Glauben und kirchlicher Institution bereits an ihrer Wurzel aufzudecken, in dem von Jesus geforderten und gelebten bedingungslosen Glauben an Gott, der ebenso sehr aus den religiösen Institutionen Israels herauswächst wie er über sie hinauswächst. Indem die junge Kirche diesen Glauben verkündet, trägt sie diese Spannung weiter. Ihr Bekenntnis zu Jesus ist nicht möglich ohne Überlieferung und deren Träger, und doch liegt in diesem Glauben die Anerkennung des allein von Gott, nicht von Menschen und deren Institutionen kommenden Heils. Glaube und christliche Gemeinde sind nach dem Neuen Testament nicht voneinander zu trennen: Im Gottesdienst der Gemeinde artikuliert sich der Glaube des einzelnen. Die Anfänge des NT gehen auf solche Artikulationen und frühen Artikel des Glaubens zurück. Die Verkündigung, Konkretisierung und Verteidigung des Glaubens ist in den Gemeinden mannigfachen Diensten anvertraut, wobei es von Anfang an auch Leitungsvollmacht von Christus her gibt. Das ökumenische Gespräch konzentriert sich heute mehr auf die zeitgemäße institutionelle Verwirklichung solcher Leitungsvollmacht in der Kirche als auf deren Bestehen von Christus her. Wie sehr Glaube, Institution und Neues Testament zusammengehören, hat sich uns schließlich im Blick auf die Entstehung des NT selbst gezeigt. Als „Ur-kunde“ des christlichen Glaubens ist das NT ebenso sehr das älteste uns erhaltene Christuszeugnis wie dessen ein für allemal verbindliche Grundlage.