

Macht in der Kirche oder kirchliche Vollmacht?

Josef Blank

Zum Begriff der «Macht» in der Kirche

Neutestamentliche Perspektiven

I. Allgemeine Vorbemerkungen zum Begriff der «Macht»

Der Begriff der «Macht»¹ gehört zu den polysemantischen, analogen Begriffen, die man nicht abstrakt definieren kann; man muß sie stets in ihrem konkreten Beziehungsgefüge sehen, in ihrem theologischen, juristischen, politischen oder gesellschaftlichen Kontext. Nach klassischer Tradition ist zwischen «potestas» und «auctoritas», zwischen «Macht» als Amtsbefugnis und Amtsgewalt, vor allem im staatlichen Bereich, und «Macht» als gewaltloser, vorwiegend geistiger und vernunftbegründeter Autorität oder Aura zu unterscheiden², wie in dem berühmten Brief des Papstes Gelasius I. an Kaiser Anastasius vom Jahre 494: «Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum et regalis potestas» («Zwei sind es nämlich, erhabener Kaiser, durch die an oberster Stelle diese Welt regiert wird: die geheiligte Autorität der Bischöfe und die kaiserliche Gewalt»)³.

«Macht» ist auch ein Grundwort der Religion, vor allem als «numinose Macht»: «Die Macht hat eine eigene Qualität, welche den Menschen als gefährlich imponiert; das Gefährliche ist aber

nicht heilig, sondern das Heilige gefährlich... In der Seele des Menschen weckt die Macht eine Scheu, welche sich als Furcht und Angezogenwerden kundtut.»⁴ Man darf annehmen, daß alle Macht, auch im säkularisierten Staat, in der Tiefe sich mit Religion und deren Problemen berührt, was hier nur angedeutet werden kann. Für den Gottesglauben ist das Prädikat «allmächtig», omnipotens, für Gott selbstverständlich. Gott «hat» keine Macht, die ihm wieder genommen werden könnte, sondern er ist die Allmacht, er ist «potens per seipsum». Auch fallen in der Gottes-Idee die Fülle der Macht mit der Fülle des Guten und des Sinnvollen zusammen, so daß «Unge-rechtigkeit» im Grunde ausgeschlossen ist.

Doch an dieser Stelle entsteht ein typisches Problem, das durch den Christusglauben noch verschärft wurde: Gottes Allmacht als Einheit von Macht und Sinn wird in Welt und Geschichte nicht als solche erfahren und wahrgenommen, sondern als Ohnmacht und Abwesenheit Gottes; unmittelbar herrschen Ungerechtigkeit, Sinnlosigkeit, das Böse. Welt, Gesellschaft, militärische Gewalt usw. erscheinen uns als viel mächtiger als Gott und Jesus Christus. Dazu sagt bereits der Hebräerbrief: «Denn nicht Engeln unterwarf (Gott) die kommende Welt, von der wir reden (sondern dem Sohn)... Indem er ihm alles unterwarf, ließ er keinen Bereich ausgenommen. Jetzt aber sehen wir noch nicht, daß ihm alles unterworfen wurde» (Hebr 2,5.8). Gottes Macht erscheint als Ohnmacht; in Ohnmacht und Schwäche kann Gottes Macht am stärksten sein (vgl. 2 Kor 12,9). Hier kommt das Dialektische und Paradoxe in den Begriff der «Macht» herein, die theologia crucis. In der Tat ist «Macht», auch «Vollmacht», «Amtsvollmacht» usw. in der Theologie nie «eindeutig», als bloße Legitimationsformel, zu nehmen, als ein «oberstes Prinzip», von welchem in direkter Linie «auctoritas» oder «potestas» abgeleitet werden könnten. Vielmehr handelt es sich um einen «dialektischen Begriff»: Kein Amt und keine Amtsgewalt, keine Dienstleistung in der Gemeinde stehen außerhalb des Kreuzes Christi. Eine bestimmte Form von «Ohnmacht», zum Beispiel, daß kirchliche Weisungen zwar «Autorität» beanspruchen können, daß sie aber, anders als im Staat, grundsätzlich nicht erzwingbar sind (außer durch finanziellen Druck oder durch ausdrücklichen Vollmachten-Entzug, also nur innerhalb der Ämter-Hierarchie) gehört zum eigentümlichen Charakter kirchlicher Macht.

II. Die durchgängige christologisch-soteriologische Begründung von «Macht»

Alle Macht und Autorität in der «Ecclesia Dei et Jesu Christi» ist grundlegend die Macht und Autorität Christi und von diesem «christologischen Prinzip der Macht» her zu verstehen und abzuleiten. Hier gilt zunächst und exklusiv das Wort des Auferstandenen: «Mir ist alle Gewalt (*exousía, potestas*) gegeben im Himmel und auf Erden. Geht also hin und macht zu Jüngern alle Völker, indem ihr sie tauft auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, und sie lehrt alles zu halten, was ich euch geboten habe; und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung (dieses) Äons» (Mt 28,18–20).

Auch wenn es sich bei diesem Wort des auferstandenen Christus nicht um ein authentisches Jesuswort handelt, sondern um eine «Bildung des Evangelisten und seiner Gemeinde»⁵, so wird dabei doch deutlich, wie der Evangelist Matthäus die geistliche Vollmacht in der christlichen Kirche sieht und beurteilt, nämlich als «Vollmacht Jesu Christi». Daß er diese exklusiv versteht, auch in einzigartiger Weise meint, ergibt sich etwa aus der Aussagereihe Mt 23,8–12: «Einer allein ist euer Lehrer; ihr alle aber seid Brüder». Dem «erhöhten Christus» ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden; er hat unmittelbaren Anteil an der Gewalt und Herrschaft Gottes. Aus diesen Darlegungen ergeben sich «als Schwerpunkte das Herrentum Jesu Christi und die Wirklichkeit der Kirche. Beide Wirklichkeiten sind eng aufeinander bezogen und erläutern sich vielfach gegenseitig, wie das im Bekenntnis der Kirche zur Vollmacht des Kyrios und zu seiner Gegenwärtigkeit einerseits, in der Fassung des Jüngerbegriffs und des Missionsbefehls andererseits zum Ausdruck kommt»⁶.

Das ist keine matthäische Sondertheologie, sondern dies sagt in ganz ähnlicher Weise auch der Christus-Hymnus im Philipperbrief (Phil 2,6–11)⁷: Gott hat in der Auferstehung bzw. im engsten Zusammenhang mit ihr Jesus über alle Maßen erhöht und ihm den «Namen über alle Namen» verliehen, gemeint ist die Bezeichnung «Kyrios/Herr», so daß der ganze Kosmos bekennen muß: «Kýrios Jesoüs Christós zur Verherrlichung Gottes des Vaters». Wir brauchen uns mit der religionsgeschichtlichen Problematik dieses Textes hier nicht näher zu beschäftigen; nur, daß es sich nicht um «hellenistische» Herkunft handeln kann, auch nicht um Rezeption

aus den Mysterienkulten, sei nebenbei festgestellt. Es geht vielmehr um das Thema der «Erhöhung Christi zur Rechten Gottes» im Sinne von Psalm 110 (109 G)⁸, um die Inthronisation Jesu Christi zum himmlischen Pantokrator (vgl. Offb 1,12–20; Kap. 4–5). Das Entscheidende dabei ist, daß der «erhöhte Christus» als der absolute Vollmachtsträger und Herr über die Kirche und über Welt und Geschichte immer gesehen wird in seiner bleibenden Identität mit dem Gekreuzigten von Nazaret.

Kirche und christlicher Glaube erkennen diese göttliche und umfassende Herrschaft des erhöhten Christus an. Dies drückt sich auch in der knappsten Bekenntnisformel aus: «Kýrios Jesoüs / Herr ist Jesus»; «Darum tue ich euch kund: Keiner, der erfüllt vom Geist Gottes redet, wird sagen: Verflucht sei Jesus; und niemand kann sagen: Kýrios Jesoüs, außer im Heiligen Geiste» (1 Kor 12,3). Oder: «Wenn du bekennst mit deinem Munde: Kýrios Jesoüs, und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten auferweckt hat, dann wirst du gerettet werden; denn mit dem Herzen glaubt man und gewinnt die Gerechtigkeit, und mit dem Munde bekennst man und gewinnt das Heil» (Röm 10,9–10). Das Bekenntnis zum Kyrios Jesus Christus und seiner Herrschaft ist nach Paulus das «specificum Christianum», das kirchenbegründenden Charakter hat und die Kirche sowohl vom Judentum als auch von sämtlichen heidnischen Religionen, auch von den Mysterienkulten präzise unterscheidet. Es ist auch das persönliche Bekenntnis aller Christen, ganz gleich auf welcher Ebene sie stehen und welche Ämter bzw. Charismen sie haben; hier gibt es zwischen den einfachen Christen und den Amtsträgern nicht den geringsten Unterschied. Umgekehrt kann es auch für Christen keine Emanzipation von diesem Herrschafts- und Machtbereich geben; sie können das im Grunde gar nicht wollen; denn eben diese Macht und Herrschaft Jesu Christi über die Glaubenden garantiert diesen ja überhaupt erst «Gerechtigkeit und Heil», ewiges Leben und Auferstehung.

Eine «herrschaftsfreie Kirche» kann es daher konkret nicht geben⁹; weil der Mensch außerhalb der Kirche, zumindest in paulinischer Sicht, den Götzen, Dämonen und allen Unheilmächten halt- und kriterienlos ausgeliefert wäre. Da der Mensch ein fundamental konditioniertes Wesen ist, ist zwar eine gewisse, relative «Herrschaftsfreiheit» möglich, aber gerade keine vollständige

und absolute. Entweder steht der Mensch unter der Herrschaft Gottes und Christi, zu seinem Heil, oder er steht unter der Herrschaft der Götter und fremden Mächte; das Thema ist keineswegs überholt. Eine Emanzipation von der Herrschaft Christi ist deshalb nur eine scheinbare Freiheit, während allein die Unterwerfung unter die Herrschaft Christi im Gehorsam des Glaubens die wahre Befreiung und Freiheit des Menschen verbürgt.

Ein weiterer wichtiger Gesichtspunkt der «Herrschaft Jesu Christi» ist ihr «Gegenwartscharakter»¹⁰. Die Kirche, die als ganze unter der Herrschaft Christi steht – und eben dieses, daß sie der Raum oder Bereich ist, in dem diese Herrschaft etwas gilt, in welchem sie fraglose Geltung besitzt und sich nicht mehr eigens noch zu «legitimieren» braucht, gehört zum «Wesen der Kirche» – hat es nicht nur und nicht primär mit dem bloß «historischen Jesus» zu tun, sondern mit dem gegenwärtigen Herrn Jesus Christus. Rein profane und glaubenslose Betrachtungsweise sieht das freilich anders¹¹; für diese geht es um reine Historie, um bloße Vergangenheit. Dem Neuen Testament jedoch geht es um die je neue Gegenwart Jesu im Leben seiner Gemeinde; dies ist ein völlig anderer Gesichtspunkt. Deshalb gilt ja die Verheißung: «Denn siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung dieses Äons» (Mt 28,20b). Hier geht es um den gegenwärtigen Beistand des Kyrios.

Mt 28,20 ist gleichsam die «Verchristlichung» der alttestamentlich-jüdischen Zusagen der hilfreichen Gegenwart JHWHs bei seinem Volk. «Immer geht es um einen tätigen Beistand, um JHWHs Gegenwart in den Ereignissen der Geschichte, nicht um eine statisch-kultische, lokal gebundene Gegenwart.»¹² Allerdings wird man die «kultische Gegenwart» JHWHs, vor allem im Tempel, für die nachexilische Zeit doch stärker berücksichtigen müssen; mit der Zerstörung des 2. Tempels im Jahre 70 n. Chr. stellte sich auch für die jüdische Gemeinde die Frage nach der Gegenwart Gottes bzw. seiner «Schekina» neu. Für das «Judentum» ist diese «Gegenwart Gottes» vorwiegend mit der Tora und dem Tora-Studium verknüpft: Wenn zwei, oder nach anderer Version zehn, beieinander sind und sich mit der Tora beschäftigen, dann weilt die Schekina unter ihnen¹³. Für die Christen dagegen ist Jesus Christus der «Ort der Gottesgegenwart», wie dies im Johannesevangelium ganz intensiv betont wird¹⁴.

Dies alles bedeutet: In ihrem ganzen Sein und Handeln bleibt die Kirche auf Jesus Christus, den irdischen Jesus, den Gekreuzigten und Auf-erstandenen, zurückverwiesen. Sie hat in diesem Sinne keine «selbständige Existenz; sie muß sich immer neu an Jesus Christus orientieren, so wie er vor allem im Neuen Testament zu uns spricht. Gottes und Christi Macht können und dürfen nicht nach «profanen» (soziologischen oder juristischen) Machtvorstellungen (als «Projektionen» sozialer oder ökonomischer Vorstellungen und Verhältnisse) verstanden werden. Denn sowohl die Macht JHWHs als auch die Macht Jesu Christi haben eine fundamental *soteriologische Struktur*; hier hat die «Macht» ein positives Ziel, einen schöpferischen Inhalt: nämlich die Erlösung und Befreiung des Menschen, sein Leben. JHWH schafft seinem Volk Heil; Jesus hat die «Macht» eben nicht «wie ein Beutestück» festgehalten und dadurch die wahre Erlösung des Menschen bewirkt. Auch die Gebote (z. B. der Dekalog; ebenso die «Bergpredigt») müssen unter diesem soteriologischen Aspekt gesehen werden, nämlich als die Ermöglichung von wahrer Freiheit, von Leben und Heil.

Auch ein «Kirchenrecht», das dem Neuen Testament entsprechen soll, kann nicht nur nach «Legitimation» fragen, sondern muß die «soteriologische Intention» (neben der sozialen) der Vorschriften und Canones ernst nehmen. Daß dies im neuen CIC schon ausreichend geschehen wäre, kann man nicht gerade behaupten. Dabei muß man zwischen der Rechtfertigungskraft des Glaubens, die den Menschen jetzt schon wirklich (ontologisch) zu seinem wahren Sein bringt, und den relativen, vorläufigen und wechselnden Ordnungs-, Heils- und Humanitätsvorstellungen, die immer unvollkommen und mehr oder weniger verbesserungsfähig bleiben, unterscheiden; die Differenz zwischen dem theologisch verstandenen «Heil» und dem irdisch verstandenen «Wohl» kann man nicht wegdisputieren; sie bleibt unaufhebbar. Es ist nicht gut, diese Grenzen zu verwischen.

III. Kurze «Rückblende» auf den «irdischen Jesus»¹⁵

Die synoptischen Evangelien sprechen wiederholt von der *exousia* Jesu. Dabei begegnet der Begriff *exousia* in den folgenden Bedeutungen: 1. als Freiheit und Recht zu handeln, zu bestimmen und zu verfügen, wie man will; 2. als

Fähigkeit, zu handeln; als Vermögen, Macht und Gewalt dazu; so schließen die Hörer aus Jesu Lehre, daß er *exousía* haben müsse (vgl. Mk 1,22 parr.); 3. Autorität, Machtvollkommenheit, Vollmacht, Befugnis¹⁶. Mk 1,22 beschreibt die Reaktion der Volksmenge auf das erste Auftreten Jesu in der Synagoge zu Kafarnaum: «Und sie waren außer sich ob seiner Lehre; denn er lehrte sie wie einer, der Vollmacht, *exousía*, hat und nicht wie die Schriftgelehrten» (vgl. Mt 7,23). Lk 4,32 sagt: «...denn in Vollmacht war sein Wort.» Diese redaktionelle Bemerkung stellt das Lehren Jesu in einen Gegensatz zu dem der Schriftgelehrten. Worin der sachliche Unterschied genau besteht, erfahren wir nicht; nur daß Jesu Lehren «in Vollmacht» geschieht und daß wohl dem Lehren der Schriftgelehrten eben solche Vollmacht fehlt. Man wird nicht fehlgehen, wenn man bei Markus nicht nur an das Fehlen jeder schulmäßigen Ausbildung und Gelehrsamkeit denkt¹⁷, ebenso nicht nur an das Lehren Jesu allein, sondern auch die Wunder mit dazunimmt, wie die direkt anschließende Dämonenaustreibung (Mk 1,23–28) zeigt. Im Anschluß an sie wiederholt das Volk: «Eine neue Lehre mit Vollmacht» (Mk 1,27 parr.)! Dann bezeichnet der Begriff «Vollmacht» Jesu überragende Handlungsfähigkeit, die sich in seinem ganzen Lehren und Wirken bekundet und eben deshalb etwas ganz anderes als das Lehren der Schriftgelehrten darstellt. In der Erzählung von der «Heilung des Gelähmten» (Mk 2,1–12 parr.) heißt es Mk 2,10 (Mt 9,6; Lk 5,24: die Formulierung ist von den beiden Seitenreferenten unverkürzt übernommen): «...damit ihr aber seht, daß Vollmacht/*exousía* hat der Menschensohn, zu vergeben Sünden auf Erden...» Hier geht es primär nicht um die von der christlichen Gemeinde praktizierte Sündenvergebung – in neutestamentlicher Zeit gab es noch kein eigenes Buß-Institut, vielmehr war die Sündenvergebung prinzipiell mit der Taufe verbunden – sondern um die christologisch-soteriologische Heils-Vollmacht des «Menschensohnes» Jesus. Jesus erscheint da als der Hoheitsträger Gottes, der als «Menschensohn» auf Erden die Vollmacht hat, die nach jüdischer Auffassung Gott «im Himmel» allein vorbehaltene Sündenvergebung zu vollziehen¹⁸.

Bei alledem geht es um die numinose, geheimnisvolle Mächtigkeit des gesamten Wirkens Jesu, die man aus seinen Worten und Taten herausspürt und die man in keine der zuhandenen Kategorien einordnen kann. Jesus bleibt erha-

ben, geheimnisvoll, unverfügbar; es gibt keine Basis, auf der man sich mit ihm arrangieren könnte. Diesem Tatbestand entspricht es genau, daß Jesus eine «Zeichenforderung» ebenso ablehnt (vgl. Mk 8,11–13 parr.) wie eine «Legitimation» seiner Vollmacht zur Tempelreinigung (Mk 11,27–33 parr.)¹⁹. Diese Perikope ist besonders aufschlußreich. Die «Hohenpriester, Schriftgelehrten und Ältesten» befragen Jesus nach seiner Vollmacht. Darauf stellt Jesus die Gegenfrage: «War die Johannaufe vom Himmel, also von Gott, oder von Menschen?» Darauf antworten die Fragesteller: «Wir wissen es nicht». Darauf Jesus: «Dann sage auch ich nicht, in welcher Vollmacht ich dieses tue». Hier bestätigt sich noch einmal: Jesu Vollmacht ist nicht mit dem Begriff der «Legitimation» oder eines «Legitimationskriteriums» zu erfassen; es gibt dafür keinerlei Handhabe. Sie kehrt sich vielmehr gegen die Fragesteller, die letztlich selbst entscheiden müssen, was sie von Jesus und seiner Botschaft halten, ob sie diese akzeptieren oder nicht. Jesus stellt die Menschen vor die Entscheidungsfrage des Glaubens. Darüber hinaus gilt: Jesu Vollmacht äußert sich in seinem Verhalten und Wirken, und zwar so, daß der Mensch dessen Heilswirkung an sich selber erfahren kann (vgl. «Täuferanfrage» Q, Mt 11,2–6 par. Lk 7,18–23).

IV. *Diakonía* anstelle von *Arché*²⁰

Der ausschlaggebende Punkt im neutestamentlichen Verständnis der Begriffe «Macht, Herrschaft» usw. besteht darin, daß alle Machtausübung in der Kirche Christi grundsätzlich als ein «Dienen», als «*diakonía*» verstanden wird, nicht als «*arché*». Der Begriff «Hierarchie» begegnet im Neuen Testament überhaupt nicht, auch «die Sache» kommt darin nicht vor. Es ist höchst aufschlußreich, daß die Wortgruppe *diakonía, diakoneîn* in der Septuaginta nur am Rande auftritt (z. B. Est 1,10; 2,2; 6,1.35; Spr 10,4; 1 Makk 11,58; 4 Makk 9,17), während das hebräische *abd* und seine Derivate durchweg mit «*douleúein, doûlos*» wiedergegeben werden. Dieses wiederum wird im Neuen Testament niemals zur Bezeichnung für die binnenkirchlichen Amts- und Dienstverhältnisse verwendet, sondern nur für das Verhältnis der Glaubenden oder auch des Apostels zu Gott beziehungsweise zum «Herrn Jesus Christus». So bezeichnet sich Paulus als «Sklave/Knecht Christi Jesu, berufener Apostel»

(Röm 1,1). Der Apostel steht in einem prinzipiellen Dienstverhältnis, wie ein Sklave gegenüber seinem Herrn. Der semantische Befund hat zweifellos etwas zu bedeuten, nämlich daß anstelle des Verhältnisses von Über- und Unterordnung ein anderes Verhältnis getreten ist, eben das Verhältnis einer bereitwilligen Dienstbarkeit gegenüber den Schwestern und Brüdern auf freiwilliger Basis (im letzten Grunde), ohne daraus irgendwelche Ambitionen und Statusansprüche abzuleiten.

Zweifellos hat dieses neue Verständnis der «*diakonía*» einen Anhalt am irdischen Jesus, dokumentiert in dem Jesus-Wort vom «Dienen» (Mk 10,42–45; Mt 20,25–28; vgl. Lk 22,25–27; Joh 13,1–17): «Ihr wißt, daß die, die als Herrscher der Völker gelten, Herrschaftsgebaren gegen sie üben, und daß ihre Großen sie gewalttätig behandeln. Unter euch aber ist es nicht so; sondern wer unter euch groß sein will, der sei euer Diener, und wer unter euch Erster sein will, der sei der Knecht aller. Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und sein Leben gebe als Lösepreis für die Vielen». Solches «Dienen» ist nicht nur als eine moralische, innere Einstellung gemeint, sondern bedeutet weit mehr, wie die verschiedenen christologisch-soteriologischen Zusätze und Entfaltungen zeigen. Dabei geht es um ein Grundverständnis der Person Jesu selbst; seine ganze Existenz, eingeschlossen sein Tod am Kreuz, erscheinen der christlichen Gemeinde als ein «Dienen». Jesus hat das Wort vom «Dienen» nicht nur seinen Jüngern gepredigt, sondern er hat damit auch für sich selber Ernst gemacht, bis zu seinem Tod am Kreuz. Nimmt man noch die johanneische Interpretation des Logions hinzu, die Perikope von der «Fußwaschung» (Joh 13,1–17), dann ergibt sich eine eindrucksvolle Synthese, die das ganze Sein und Verhalten Jesu als ein «Dienen» bestimmt, als ein «Sein für die andern», als den Ausdruck höchster, vollkommener Liebe (Joh 13,1), als heilswirksame Selbsthingabe und darin als ontologische Grundlage für das Sein der Kirche und des christlichen Lebens.

Derjenige, der die «*diakonía*» zum Zentralbegriff des «apostolischen Dienstes» gemacht hat, ist der Apostel Paulus. So fragt er die zerstrittenen Korinther: «Was ist denn Apollos? Was ist denn Paulus?», um darauf sogleich die Antwort zu geben: «Diener sind sie, durch die ihr zum Glauben gekommen seid» (1 Kor 3,5). Der

«Dienst» des Paulus besteht in seiner besonderen Berufung als «Apostel der Heidenvölker», der den Weltvölkern das Evangelium zu bringen hat. Diesen Dienst am Evangelium bezeichnet Paulus auch als «Dienst des Geistes», oder auch als «Dienst der Gerechtigkeit bzw. der Rechtfertigung» im Gegensatz zum «Dienst des Todes und der Verurteilung», wie er nach Paulus in der jüdischen Gesetzesfrömmigkeit geschah (vgl. 2 Kor 3,7–11). Er ist auch ein Dienst der Befreiung, der zur Freiheit führen soll. Endlich ist der apostolische Dienst ein «Dienst der Versöhnung» (2 Kor 5,17–20), und zwar nicht nur innerhalb der christlichen Gemeinde, vielmehr proklamiert das Evangelium die durch Gott selbst vollbrachte Versöhnung der Welt: «Dies alles kommt von Gott, der uns durch Christus mit sich versöhnt hat und uns den Dienst der Versöhnung gegeben hat, wie denn Gott in Christus die Welt mit sich versöhnte... (2 Kor 5,18–19). Das Evangelium, die Christen und die christliche Gemeinde und das kirchliche Amt sollen nach diesem paulinischen Konzept in der Welt und für die Welt die entscheidende «Macht der Versöhnung» gegenüber allen Gott und die Welt entzweierenden Mächten repräsentieren.

1 Thess 2,1–16 stellt der Apostel sein eigenes Verhalten als exemplarische *diakonía* hin, woran man gleichsam ablesen kann, wie das «apostolische Dienen» in der Gemeindepraxis aussieht (vgl. dazu auch 1 Kor 9,1–23). Das Ziel des «apostolischen Dienstes» aber ist «die mündige Gemeinde»²¹ oder auch der «Aufbau der Gemeinde» (vgl. 1 Kor 14). Das paulinische Ideal der christlichen Gemeinde besteht nicht darin, die Glaubenden vom kirchlichen Amt abhängig zu machen, sondern ihnen zu ihrer eigenen Mündigkeit und Selbständigkeit als selbstverantwortliche Christen zu verhelfen (vgl. 1 Kor 3,1–4)! Auch die Rede vom «Leib Christi» (vgl. 1 Kor 12,1–3.4–11.12–31; Röm 12,4ff) steht, in Verbindung mit den Aussagen über die Geistesgaben, im Dienst der Mündigkeit, Freiheit und weitestgehenden Selbstverantwortung der christlichen Gemeinden. Es geht dem Apostel darum, das Verhältnis von Einheit und Vielheit, von Verschiedenheit und Zusammenspiel oder Füreinandersein in der Gemeinde mit dem Bild vom «Leib Christi» deutlich zu machen. Alle Glieder des Leibes sind an ihrer Stelle notwendig; kein Glied darf sich und seine Funktion auf Kosten anderer Glieder und ihrer Aufgaben verabsolutieren, so als wäre es der ganze Leib; da

gibt es keinerlei Uniformismus und Monopolanspruch. Außerdem führt Paulus noch ein allgemeines Kriterium ein: «Jedem wird die Offenbarung des Geistes zuteil zum allgemeinen Nutzen, *pròs tò symphéron*» (1 Kor 12,7). Die große Leistung des Paulus, die uns auch heute noch angeht, besteht darin, daß er die Besonderheit der Geistesgaben in jeder Hinsicht anerkennt – Paulus ist keineswegs ein Gegner der Charismen! – und für notwendig hält, daß er ihnen aber zugleich die egoistischen, interessegesteuerten Giftzähne zieht, indem er sie auf das «*bonum commune*» der konkreten Gemeinde verpflichtend ausrichtet. Man könnte überhaupt am Beispiel des 1. Korintherbriefes umfassend aufzeigen, wie der Umgang mit der christlichen Gemeinde, wenn man ihn ernsthaft vom Grundgedanken der *diakonia* her versteht, auszusehen hätte.

Zusammenfassend läßt sich vielleicht sagen: «Dienst», auch «Vollmacht», in ihrem jesuanisch-christologisch-soteriologischen Bezug verstanden, ebenso in Verbindung mit ihrem theologischen Hintergrund (Gott als Vater; als die Liebe schlechthin), ebenso im paulinischen Gesamtverständnis, ist «Vollmacht der Liebe». Damit ist nicht etwas rein Sentimentales inmitten einer ansonsten ziemlich brutalen Welt gemeint, sondern etwas sehr Genaueres, Einfaches, Praktisches und recht Konkretes. Liebe als *agápe/caritas* ist das Vermögen oder die Kraft, anderem und anderen zum eigenen Sein und Sein-Können zu verhelfen. Rechte Autorität macht sich überflüssig. Dies ist etwas Großes, keineswegs Selbstverständliches. Aber darauf käme es gerade an.

¹ Vgl. R. Guardini, Die Macht (Würzburg 1951).

² Zum ganzen Problem Vgl. Th. Eschenburg, Über Autorität, edition suhrkamp 129 (Frankfurt a. M. 1965).

³ Zitiert nach Hugo Rahner, Kirche und Staat im frühen Christentum (München 1961) 256f.

⁴ Vgl. G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion (Tübingen ²1956), der überhaupt vom Macht-Begriff ausgeht, §§ 1–4; die Zitate siehe 33.

⁵ Vgl. die Interpretation von W. Trilling, Das wahre Israel (München 1964), «Der Inhalt des Manifestes 28,18–20», 21–51; etwas anders jetzt A. Sand, Das Evangelium nach Matthäus, RNT 1 (Regensburg 1986) 594–604; «Ein Zentralbegriff der Perikope ist der von der *«exousía»* (Macht, Vollmacht), die von Gott dem Auferweckten verliehen ist», 599.

⁶ Trilling, Das wahre Israel, 50.

⁷ Noch immer grundlegend E. Lohmeyer, Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil 2,5–11 (1927/28, Neudruck Darmstadt 1961). – Da es hier nicht möglich ist, auch nicht nötig, die umfangreiche Literatur zu diesem Text anzuführen, verweise ich auf die gute Auslegung und Diskussion bei J. Gnlika, Der Philipperbrief HTK X/3 (Freiburg/Basel/Wien ²1976), 111–131 (Auslegung); dazu Exkurs 3: Das vorpaulinische Christuslied, 131–147.

⁸ Zur Problematik von Herkunft und Bedeutung des Kyrios-Titels im Hinblick auf Jesus: W. Bousset, Kyrios Christos (1. Aufl. 1913, Göttingen ⁵1965); O. Cullmann, Die Christologie des Neuen Testaments (Tübingen 1957), III. Teil: Die auf das gegenwärtige Werk Jesu bezüglichen christologischen Titel, 1. Kapitel: Jesus der Herr, 199–244; F. Hahn, Christologische Hoheitstitel (Göttingen 1963), § 2. Kyrios, 67–132; W. Kramer, Christos-Kyrios-Gottessohn: AThANT 44 (Zürich 1963); G. Quell/W. Foerster, Art.

Kyrios: ThWNT III, 1038–1098; C. U. Dodd, According to the Scriptures (Digswell Place repr. 1961).

⁹ Gegen G. Hasenbüttel, Herrschaftsfreie Kirche (Düsseldorf 1974), der die christologisch-soteriologische Grundstruktur der «Herrschaft Jesu Christi» völlig außer acht läßt.

¹⁰ Vgl. dazu W. Trilling, Das wahre Israel, 40ff.

¹¹ Siehe K.-H. Ohlig, Fundamentalchristologie (München 1986).

¹² Trilling, Das wahre Israel, 41. Vgl. auch J. Blank, Jesus – die Gegenwart Gottes in der Geschichte: ders. Christliche Orientierungen (Düsseldorf 1981), 129–139.

¹³ Vgl. Billerbeck, I, 794 zu Mt 18,20; dort zahlreiche Belege.

¹⁴ Vgl. J. Blank, Krisis (Freiburg i. Br. 1974), Drittes Kapitel, Joh 5,19–30: die christologisch-eschatologische Vergegenwärtigungstheologie des Johannes, 109–182.

¹⁵ Zum Ganzen vgl. J. Blank, Die Vollmacht der Liebe: ders. Das Evangelium als Garantie der Freiheit, 57–78.

¹⁶ Vgl. W. Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch (Berlin ⁵1963) Sp. 550f.; W. Foerster, Art. *exousía*: ThWNT II, 559–571.

¹⁷ Zum jüdischen Schulbetrieb, wie er wohl auch zur Zeit Jesu schon geherrscht haben dürfte, vgl. E. Schürer, Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II (Neudruck Hildesheim 1964) 333ff./25 (= The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ vol II [Edinburgh 1979] 25, 314–380); G. Stemberger, Das klassische Judentum (München 1979) II. E. Das Schulwesen, 109–125; J. Blank, Lernprozesse im Jüngerkreis, ThQ 158 (1978) 163–177.

¹⁸ Vgl. dazu J. Blank, Weißt du, was Versöhnung heißt? Der Kreuztod Jesu als Sühne und Versöhnung: J. Blank/J. Werbick, Sühne und Versöhnung/Theologie zur Zeit 1 (Düsseldorf 1986) 21–91, 59f.

¹⁹ Vgl. dazu J. Gnilka, Das Evangelium nach Markus (Mk 8,27–16,20), EKK II/2 (Zürich, Neukirchen-Vluyn 1979) 136–141; R. Pesch, Das Markusevangelium II. Teil, HTK II/2 (Freiburg/Basel/Wien 1977) 208–213; «Die Perikope macht die theologische und humane Dimension ernsthafter Frage nach der Autorität des Anspruches Jesu klar», 212.

²⁰ Vgl. dazu meinen umfassenden Aufsatz «Mitarbeiter an eurer Freude. Vom Stil des kirchlichen Amtes»: «Gemeinde ohne Priester – Kirche ohne Zukunft?» (Verlag J. Knecht, Frankfurt a. M. 1983) 9–56 (nachgedruckt auch in J. Blank, Vom Urchristentum zur Kirche [München 1982] 174–218). Dazu W. Beyer, Art. diakonéo, etc.: ThWNT II, 81–93.

²¹ Vgl. K. Maly, Mündige Gemeinde (Stuttgart 1967).

JOSEF BLANK

1926 in Ludwigshafen am Rhein geboren. 1951 zum Priester geweiht. Studium an den Universitäten Tübingen, München und Würzburg. Seit 1969 Professor für neutestamentliche Exegese und Bibeltheologie an der Universität des Saarlandes zu Saarbrücken. Veröffentlichungen u. a.: *Krisis* (1964); *Paulus und Jesus* (1968); *Schriftauslegung in Theorie und Praxis* (1969); *Das Evangelium als Garantie der Freiheit* (1970); *Weiß Jesus mehr vom Menschen?* (1971); *Der Mensch am Ende der Moral* (1971); *Jesus von Nazareth. Geschichte und Relevanz* (1972); *Verändert Interpretation den Glauben?* (1972); *Das Evangelium nach Johannes, Geistl. Schriftlesung 4/2 und 3* (1977). *Das Evangelium nach Johannes, Geistl. Schriftlesung 1A und 1B* (1981); *Christliche Orientierungen* (1981). Anschrift: Butterberg 14, D-6683 Spiesen.

John E. Lynch

Die Ausübung von Macht in der Kirche

Eine kritisch-historische Übersicht

Wollen wir uns mit der Ausübung von Macht in der Kirche auseinandersetzen, dann sollten wir uns der Rolle zweier anderer, dem Begriff «Macht» nahestehender Begriffe, nämlich «Einfluß» und «Autorität» bewußt sein. «Die Hypothese hat sich inzwischen wohl ziemlich bestätigt, daß die Wahrnehmung von den Begriffen, die dabei eine Rolle spielen, wenigstens geprägt, wenn nicht ganz bestimmt wird.»¹ Dabei decken diese drei Begriffe, auch wenn sie oft untereinander ausgetauscht werden, sich nicht wirklich, und daran ändert auch die Tatsache nichts, daß kaum Übereinstimmung darüber besteht, worin sie sich voneinander unterscheiden. Es ist aber nicht zu verkennen, daß Unterschiedliches anklingt, wenn von jemandem behauptet wird, er sei mächtig oder er sei einflußreich oder er habe Autorität. Für diese Übersicht hier reicht es, wenn wir *Autorität* als das Recht, Befehle zu geben, *Macht* als die Fähigkeit, das zu erreichen bzw. zu kontrollieren, was man zu erreichen bzw. zu kontrollieren beabsichtigt, und *Einfluß*

als eine Form indirekter, moralischer Kontrolle umschreiben. Mit dieser Umschreibung habe ich auch einen Rahmen skizziert, von dem aus ich auf fünf Perioden der Kirchengeschichte näher eingehen will.

Die Urkirche

Gegen Ende des ersten Jahrhunderts wurden einige christliche Gruppen noch immer – nach dem Vorbild der jüdischen Synagogen – von einem Kollegium geleitet, während in anderen eine einzige Person eine Art von Oberaufsicht über die gesamte Gruppe ausübte. Die verschiedenen Charismen, die Paulus uns beschrieben hat, wurden nach und nach institutionalisiert. So läßt sich zum Beispiel aus Texten der *Didache* (10,7; 15,1–2) schließen, daß die liturgischen Aufgaben, die ursprünglich den Propheten und Lehrern formell vorbehalten waren, allmählich von «Aufsehern» (*episkopoi*) und Diakonen übernommen wurden. In den Briefen des Ignatius von Antiochien haben wir es dann schon mit der letzten Stufe dieser Entwicklung zu tun: Wir begegnen dort der Gestalt des einzelnen Aufsehers oder Bischofs, der der Liturgie vorsteht und dem die Aufgabe der Lehre zusteht. Neben ihm gab es einen Ältestenrat, der zusammen mit ihm die Gemeinde leitete, sowie die Diakone, die mit praktischen Aufgaben betraut waren. Zusammen bilden diese drei Ämter eine Einheit: Ohne sie kann man nicht von einer «Kirche» reden (Ign Trall. 3,1). Wiederholt wird die Gemeinde ge-