

Friedhelm Hengsbach SJ
Partnerschaft in der Kirche

Überlegungen zur Stellung des Laien

Bei revolutionären Bewegungen kommt der Verfassungsfrage anscheinend eine besondere Bedeutung zu. Tatsächlich hat sie seit dem Schwur des Dritten Standes 1789 im Ballhaus von Paris, nicht auseinanderzugehen, bevor man ein entsprechendes Schriftstück in der Hand halte, in der Französischen Revolution, in den Aufstandsbewegungen des Jahres 1848 und in der russischen Oktoberrevolution das Hauptthema gebildet.

Ähnlich bewegt sich augenblicklich über die Kirche in Deutschland eine Welle von Ordnungen, Reformen und Strukturprogrammen – auf allen Ebenen (Bistum, Pfarrei, Ordensprovinz) und in allen Bereichen (Seelsorge, Verwaltung, Ausbildung). So sehr man vielleicht manchmal den Eindruck hat, es werde hier im Rausch der Entdeckerfreude ein neues Planspiel ausprobiert, kann doch die Berechtigung dieses Vorgangs nicht ernsthaft in Frage gestellt werden. Denn wenn der Ursprung der Kirche auch im unerforschlichen Ratschluß Gottes liegt, den Menschen zu schaffen und ihn in Christus in die Gemeinschaft mit sich zu rufen, so verwirklicht sich dieser Grundplan doch und gerade in menschlicher Geschichte. Und wenn die Kirche als „das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk“ zugleich „sichtbare Versammlung und geistliche Gemeinschaft“¹ ist, die aus göttlichen und menschlichen Elementen zusammenwächst, so muß eben diese Kirche ein äußeres Erscheinungsbild, eine Sozialstruktur haben – eine bestimmte Art und Weise, wie die verschiedenen Teile dieses Sozialgebildes aufeinander bezogen sind.

Nun ist sich die Kirche auf dem Konzil reflex und anerkennend der Tatsache bewußt geworden, wieviel sie der Geschichte und Entwicklung der Menschheit verdankt, wieviel neue Impulse, das Christuseignis besser auszusagen und zu einem vertieften Verständnis ihrer selbst zu gelangen, sie von der jeweiligen Sprache, Mentalität und Kultur der Völker empfangen hat, ein Austausch, der nicht auf den Bereich der Sprache und Denkform beschränkt ist, sondern auch den Sektor des gesellschaftlichen Erscheinungsbildes, also die Sozialstruktur miteinbezieht². Aus diesem Grund ist die Kirche in ihrem „Aggiornamento“ auf die Selbstdeutung der heutigen Menschheit in ihren Gesellschaftsformen, auf das gesellschaftliche Selbstverständnis des heutigen Menschen verwiesen, um dieses deutend, kritisierend und bestätigend in sich aufzunehmen.

Tatsächlich hat die Kirche nie die Übernahme der in der jeweiligen Zeit gängigen Ordnungsstrukturen abgelehnt; rückschauend (und deshalb vielleicht kurzsichtig)

¹ II. Vatikanisches Konzil, Kirchenkonstitution 4, 8.

² Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute 44.

wünschte man sogar, sie wäre dabei zurückhaltender gewesen. So übernahm die Urkirche in bestimmten Teilbezirken die sich vom Judentum her anbietende Presbyterverfassung. Dann sprengte das Wachstum der Gemeinden die ursprünglichen Formen und brachte den Ausbau der Großkirche in Organisation und Verfassung nach dem Modell des bereits vorgegebenen byzantinischen Reichsverbands mit sich, sowie die Ausstattung der Bischöfe mit den Ehrentiteln und Rangzeichen der höchsten staatlichen Beamten: Thron, Weihrauch, Handkuß und Ring. Ähnlich hatte sich im Rahmen des ottonisch-salischen Reichskirchensystems der Klerus auf Grund seines Bildungsvorsprungs in staatliche Ämter hineindrängen lassen; was zunächst als Antwort auf eine konkrete Forderung des staatlichen wie kirchlichen Gemeinwohls erscheint, war zugleich Ausdruck des allgemeinen Welt- und Lebensgefühls, das Unterschiede in den kirchlichen Amtsfunktionen zu Unterschieden des Standes und sozialer Privilegien machte. Und schließlich wurde im Modell der kämpfenden Truppe, das zur Zeit von Reformation und Gegenreformation das Erscheinungsbild der Kirche prägte, die allgemeine Grundordnung dieser Zeit aufgenommen und dargestellt.

Im folgenden sollen zwei Strukturmodelle auf ihre Brauchbarkeit für die Selbstdarstellung der Kirche in der heutigen Welt untersucht werden, wobei der Maßstab ihrer möglichen Verwendung aus dem Doppelcharakter der Kirche selbst als „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“³ erwächst: einerseits muß das Modell aus dem gesellschaftlichen Selbstverständnis des modernen Menschen erhoben werden, anderseits muß es auf das innere Geheimnis der Kirche hin ausdeutbar sein, d. h. mögliches Zeichen der in Christus allen Menschen eröffneten Liebe Gottes.

I.

Das Vater-Sohn-Modell

Der ursprüngliche Kontext

Dieses Modell entstammt dem Intimbereich der Familie; Vater und Sohn als relative Begriffe können nur in gegenseitiger Polarität verstanden werden. Das Vater-Sohn-Verhältnis ist charakterisiert durch den auf Grund der Zeugung bewirkten Ursprungszusammenhang. Da jedoch die Personwerdung des Menschen kein punktueller Vorgang, sondern ein in der mitmenschlichen Erfahrung zu entfaltender gesamtpersonaler Hervorbringungs- und Reifungsprozeß ist, muß das Vater-Sohn-Verhältnis weiter bestimmt werden vom Erziehungszusammenhang, der Fürsorge und Ausbildung umfaßt. Der Sohn empfängt also vom Vater (selbstverständlich in grundlegend gleicher, wenn auch verschieden ausgeprägter Gestalt von der Mutter) das Menschsein in seiner personalen Grundlegung (Zeugung) und Entfaltung (Erziehung).

³ Kirchenkonstitution 1.

Diese reale, im Bereich der innerweltlichen Ursachenkette verlaufende Beziehung bestimmt natürlich die Form des zwischen Vater und Sohn bestehenden Autoritäts- und Gehorsamsverhältnisses: die Führungsautorität des Vaters bzw. der Führungsgehorsam des Sohnes beruhen auf der Unmündigkeit des letzteren, dienen seiner allmählichen erzieherischen Herausführung und Befreiung zu eigener Erkenntnis- und Entscheidungsfähigkeit⁴.

Zu einer Zeit, da der Unterschied zwischen Staat und Großfamilie, zwischen öffentlicher Gewalt des Herrschers und privatrechtlicher Stellung des Familienoberhaupts kaum in Erscheinung trat, lag es nahe, das dem Bereich der Familie entnommene und auf dem Ursprungszusammenhang aufruhende Vater-Sohn-Verhältnis auszuweiten und das an sich eindrucksvolle Bild des für die Seinen sorgenden Vaters auf die Institutionen der Großgesellschaft zu übertragen. Die Idee des Patrimonialstaats hat die Gestalt des „Landesvaters“ geschaffen, der seine Untertanen als unmündige Kinder betrachtet, denen die nötige Einsicht (Untertanenverstand) und der gute Wille fehlt, und die deshalb in ihren Lebensäußerungen belehrt, dirigiert und kontrolliert werden müssen, damit sie überhaupt den eigenen wie den gemeinsamen Interessen dienen können.

Den geschichtlichen Höhepunkt dieser Staatauffassung wird man im Absolutismus in seiner reinen (französischen) bzw. aufgeklärten (preußischen) Spielart sehen müssen: die Lebensäußerungen des Staates gehen ausschließlich von der zentralisierten Spitze aus, während das Volk keinen selbständigen und selbsttätigen Anteil am staatlichen Leben nimmt, sondern nur das Objekt der normierenden, in alle Bereiche eindringenden Wirksamkeit der Staatsorgane bildet; das Staatsoberhaupt fühlt sich verantwortlich für das zeitliche wie geistliche Wohl seiner Untertanen, denen außer dem Recht, vernünftig regiert zu werden, nur die unbedingte Pflicht des Gehorsams zusteht.

Vater-Sohn in der Kirche

Innerhalb der Kirche kann man für das Vater-Sohn-Modell eine *Tradition* in Anspruch nehmen, die sich sogar über den eigenen Ursprung hinaus verlängern läßt. So kennt das Spätjudentum das Wort „Vater“ als allgemeinen Ehrentitel, besonders für den Rabbi gegenüber seinem Schüler bzw. der auf seinen Thoravortrag hörenden Gemeinde. Schammai und Hillel, die beiden rabbinischen Schulhäupter zur Zeit Jesu, wurden vereinzelt „Väter der Welt“ genannt⁵; überhaupt erblickte man in der Neugewinnung eines Menschen für das Judentum sowie in der Verkündigung der Thora an andere einen Prozeß einzigartiger Lebensvermittlung⁶. Von diesem Hintergrund her sind die Aussagen des Paulus, die den Apostel als Vater seiner Gemeinde vorstel-

⁴ A. Müller, Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche (Einsiedeln 1964) 131 f.

⁵ Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament V 977.

⁶ „Wenn jemand ein Geschöpf (d. h. einen Menschen) unter die Fittiche der Schedina bringt (d. h. für

len, die er selbst ins Leben gerufen hat, zu interpretieren: „Hättet ihr auch zehntausend Lehrmeister in Christus, so doch nicht viele Väter. In Jesus Christus nämlich habe ich euch durch das Evangelium gezeugt“ (1 Kor 4, 15). Das gleiche Motiv spricht die Galater als „meine Kinder, für die ich erneut Geburtswehen leide“, an (Gal 4, 19). Außerdem wird gegenüber den besonderen Mitarbeitern, überhaupt gegenüber den dem Apostel Anvertrauten eine geistliche Vaterschaft ausgesagt⁷.

Von den Johannesbriefen⁸ läßt sich diese Vorstellung in die nachapostolische Zeit verlängern. Während bei Ignatios von Antiochien der Bischof in seiner Symbolfunktion als Darstellung des himmlischen Vaters gesehen wird⁹, gilt Polykarp von Smyrna als „Vater der Christen“¹⁰. Die Alexandriner Klemens und Origenes deuten die wahre Katechese als Zeugung: durch das Wort werden im Herrn Söhne geschaffen und erzogen. Im 4. Jahrhundert ist dann „Vater“ bereits ein kirchlicher Ehrentitel – im allgemeinen für die Bischöfe als Träger der kirchlichen Verkündigung und Leitung, im besonderen für die auf den Synoden versammelten Bischöfe, ganz besonders – und zwar in der Rückschau – für die „318 Bischöfe“ auf dem Konzil von Nikaia (325). Schließlich wird mit dieser Vorstellung apologetisch argumentiert, indem ausschließlich den Bischöfen das Vermögen zugesprochen wird, durch die Weihe wieder Väter und Lehrer zu zeugen, während der einfache Priester durch die Taufe nur Kinder hervorbringen könne¹¹.

Es versteht sich fast von selbst, daß diese Idee der geistlichen Vaterschaft durch die Wandlungen des kirchlichen Lebens und dessen reflexer Deutung stark in Mitleidenchaft gezogen wurde und im Lauf der Geschichte den Zusammenhang mit dem geistlich-personalen Raum, den ihr das anachoretische Mönchtum noch einmal zu eröffnen suchte, immer mehr verlor und dann schließlich in den Großraum juridischer, machtpolitischer und gar antagonistischer Strömungen hineingeriet. Als dessen deutlichster Ausdruck kann das im Gefolge der gegenreformatorischen Reaktion sowie der Übernahme des Deismus parallel zur herrschenden Staatsauffassung emporkommende Kirchenbild der Aufklärungszeit gelten¹²: das Amt schiebt sich als ausschließlicher Träger der Verkündigung und Sakramentenspendung, der kirchlichen Tätigkeit überhaupt in den Vordergrund, während im selben Maß den übrigen Gläubigen als dem zu belehrenden, zu regierenden Volk eine gewisse Objektrolle zugewiesen wird. In einer ungleichen Gesellschaft wie der Kirche muß es nach Auffassung eines bedeutenden Pastoraltheologen des 18. Jahrhunderts „Häupter und Richter“ geben, die den übrigen vorstehen, die über die genaue Einhaltung heilsamer Gesetze wachen, zweifelhafte Fälle untersuchen, schwere exakt bestimmen, gefährlichen beizeiten vorbeugen – „Ver-

das Judentum gewinnt), dann rechnet man (d. h. Gott) es ihm an, als hätte er es geschaffen und gebildet und geformt“ (ebd. I 664 f.). „Wer den Sohn seines Nächsten Thora lehrt, dem rechnet es die Schrift so an, als ob er ihn geschaffen hätte“ (Strack-Billerbeck III 340 f.).

⁷ Z. B. Timotheus (1 Kor 4, 17), Titus (Tit 1, 4), Philemon (Phlm 10), Markus (1 Petr 1, 23).

⁸ 1 Joh 2, 12. 18; 3, 7.

⁹ Ad Magn. 6, 1.

¹⁰ Martyrium Polykarpi 12, 2.

¹¹ Z. B. Epiphanius (315–403), Haer. 75, 4: PG 42, 508.

¹² F. X. Arnold, Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge II (Freiburg 1949) 83.

walter der in dem Blut des Erlösers kräftig gewordenen Heilmittel, um dieselben den Vorbereiteten auszuspenden, anderen gehörig vorzuenthalten“¹³.

Das *Zweite Vatikanische Konzil* streift zwar die aufklärerische juridische Entleerung der kirchlichen Vater-Sohn-Vorstellung ab, bestätigt aber dieses Modell – wenn auch mit einigen Ergänzungen – in seinem ursprünglichen Gehalt: die Bischöfe gelten als „wahre Väter“; „durch ihr väterliches Amt fügt Christus seinem Leib kraft der Wiedergeburt von oben neue Glieder ein“. Ebenso sollen sich die Priester ihrer Gläubigen, die sie geistlich in Taufe und Lehre gezeugt haben, wie Väter annehmen, während umgekehrt die Gläubigen zu kindlicher Liebe gegenüber ihren Hirten und Vätern ermahnt werden¹⁴.

Eine bestimmte Richtung der *Sakramententheologie* stützt diese traditionelle Auffassung der dem kirchlichen Amt zukommenden geistlichen Vaterschaft. Unter dem Stichwort „*signum efficax gratiae*“ und der schon mehr ins Technische gehenden Auslegung „das Sakrament bringt die Gnade, die es anzeigt, hervor“ wird auf der Zeichen-ebene die Bewegungsrichtung einlinig vom autorisierten Spender zum disponierten Empfänger hin gesehen und dem priesterlichen Tun infolge seines fast ausschließlichen Anteils an der Erstellung des gültigen Zeichens eine echte, wenn auch werkzeugliche Ursächlichkeit im Hinblick auf die gnadenhafte Wirklichkeit im Empfänger zugeschrieben. Die gleiche Konzeption wird nun auf die Wortverkündigung angewandt: Der Glaube kommt vom Hören, jedoch nicht so, als wäre die Verkündigung nur Anlaß bzw. Bedingung der Glaubensentscheidung oder des tieferen Glaubensvollzugs; vielmehr führt der das Wort Gottes verkündende Träger des Amtes den Glaubenden wirksam, wenn auch nur im Sinn der untergeordneten werkzeuglichen Ursächlichkeit, in die Begegnung mit Gott. Deshalb kann an diesen beiden Punkten – der Sakramentenspendung und Wortverkündigung – echte Führungsautorität beansprucht werden, weil gegenüber dem durch das Amt vermittelten souveränen Wort Gottes und dem aller menschlichen Aktivität zuvorkommenden Heilswirken Gottes der Mensch immer der Unmündige, Unverständige bleibt.

Kritik

Das Gewicht des Vater-Sohn-Modells ergibt sich also einmal aus dessen eine menschliche Grunderfahrung spiegelnden Aussagekraft, zum andern aus dem apostolischen Alter und der anhaltenden kirchlichen Tradition, sodann aus der relativen Bestätigung durch das Konzil und schließlich aus dem theologischen Deutungsversuch. Dennoch soll im folgenden ein kritisches Urteil gegenüber diesem Modell vorgetragen werden.

Der positive Wert des Vater-Sohn-Modells liegt darin, daß es die heilsbedeutsame Mittlertätigkeit der hierarchischen Organe bei der Sakramentenspendung und Wort-

¹³ F. Chr. Pittroff, *Anleitung zur praktischen Gottesgelahrtheit I* (Hildesheim, Paderborn 1782) 5.

¹⁴ Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe 16; *Kirchenkonstitution* 21, 28.

verkündigung einprägsam herausstellt. Wieweit allerdings diese Konzeption mit gewissen Einseitigkeiten belastet und wesentlich ergänzungsbedürftig ist, muß im Verlauf des nächsten Abschnitts noch aufgezeigt werden.

Der Haupteinwand gegen dieses Modell liegt jedoch in seinem *geschichtlichen Überhang*. Man spricht heute vielfach von einer Krise des Vaterbildes, in emotioneller Übertreibung vom „Vatermord“ oder von einer „Revolte gegen die Väter“. Dabei steht hinter diesen Formulierungen die Erfahrung der soziologischen und politischen Grundgegebenheit, daß im Gegensatz zur Gesellschaftsordnung in Europa bis ins 19. Jahrhundert hinein, wo väterliche und politische Autorität, das Oberhaupt der Familie und der Herr innerhalb eines feudal-ständischen Staatsgefüges sich deckten, die großen sekundären Systeme der heutigen Industriegesellschaft nicht mehr nach dem Strukturmodell der primären Familiengemeinschaften aufgebaut sind, und daß zwischen der Familienstruktur und den Grundlagen der Großgesellschaft nicht mehr jene Harmonie besteht, die den öffentlichen Raum lediglich als Ausweitung des Familienverbands auffaßt. Zwar läßt sich im Intimbereich der Familie das Aufleben einer neuen, unmittelbaren Erfahrung der väterlichen Autorität aus familienautonomen Ursachen feststellen; aus den gesellschaftlichen Großgebilden jedoch ist das Vaterbild als Modell ihrer Struktur verschwunden. Diese werden nach anderen, mehr demokratischen Ordnungsgedanken konzipiert: der fundamentalen Gleichheit aller Beteiligten, der Mündigkeit und freien Verantwortlichkeit innerhalb eines Ordnungsganzen, der Aufteilung einzelner Dienstfunktionen auf verschiedene Träger, wobei einzig die Dienstleistung des einzelnen für das Gemeinwohl als Parameter seiner Weisungsbefugnis innerhalb des Ganzen anerkannt wird.

Von daher muß das Vater-Sohn-Modell innerhalb der Kirche kritisch beurteilt werden. Weil es nicht dem Selbstverständnis des modernen Menschen von seiner Gesellschaft entspricht, kann es von der Kirche, die zur eigenen Darstellung auf dieses menschliche Element als mögliches Zeichen ihres inneren Gehalts nicht verzichten kann, auch nicht glaubhaft übernommen werden. Es wirkt heute zumindest befremdlich, wenn nicht gar für Außenstehende grotesk, wenn der „Heilige Vater“ die 2000 zum Konzil versammelten Bischöfe oder die auf dem Petersplatz versammelte Menge als „Geliebte Söhne“ anredet.

Natürlich sind die Bedenken nicht von der Hand zu weisen, die davor warnen, das moderne, vielleicht gar ungeläuterte und sündhafte, noch nicht in die Krisis des Glaubensgehorsams gerufene Selbstverständnis des modernen Menschen als richterliche Instanz gegen eine geheiligte Überlieferung anzurufen. Andererseits lassen sich aus eben dieser Tradition selbst *Ansätze einer Kritik und Korrektur* geltend machen. Die neutestamentliche Offenbarung der durch Christus vermittelten Vaterschaft Gottes impliziert die Offenbarung der christlichen Brüderlichkeit: durch den Geist der Sohnschaft und in der mit Christus vollzogenen Annahme des göttlichen Willens wird der Christ zum Bruder Christi, der sich nicht schämt, die Gläubigen seine Brüder zu nennen (Hebr 2, 11). Auf dem Hintergrund dieser Verbundenheit mit Christus und durch ihn

mit dem gemeinsamen Vater wird das programmatische Wort des Matthäusevangeliums einsichtig: „Auch Vater sollt ihr niemand unter euch auf Erden nennen, denn einer ist euer Vater, der im Himmel“ (Mt 23, 8). Natürlich kann man eine einzelne Stelle nicht über Gebühr strapazieren; doch wird man auf ihre normierende Funktion gegenüber einer kirchlichen Praxis und Selbstdeutung nicht ganz verzichten können¹⁵. Eine ähnliche, wenn auch bereits mit einer ziemlichen Portion an Resignation durchgesetzte Reaktion bildet das erstaunte Fragen des Hieronymus: „Da Abba ein syrisches und hebräisches Wort ist, und unser Herr im Evangelium gebietet, nur Gott ‚Vater‘ zu nennen, so weiß ich nicht, mit welchem Recht wir selbst in den Klöstern mit diesem Wort andere nennen und uns selbst so nennen lassen.“¹⁶ Diese Bedenken wie überhaupt die christliche Anrede „Bruder“ verschwinden jedoch immer mehr und gänzlich zu der Zeit, da das Christentum aus seiner missionarischen Phase heraustritt, zur Großkirche avanciert, und die Bischöfe innerhalb des Reichsverbands etabliert werden.

Die Tatsache also, daß sich die Tradition dieses Modells als nicht ganz unangefochten erweist, kann vielleicht den Eindruck korrigieren, als handle es sich hier um ein derart sperriges Gut, daß alle Reformüberlegungen vor ihm kapitulieren müßten; seine positive Überwindung allerdings muß im folgenden Abschnitt versucht werden.

II.

Das Modell der Partnerschaft

Herkunft und Bedeutung

Dem unmittelbaren Worteindruck nach scheint die Idee der Partnerschaft den diametralen Gegensatz zur Vater-Sohn-Vorstellung zu bilden, da einerseits ihr soziologischer Fundort nicht der Intimbereich der Familie, sondern das moderne Wirtschaftsleben ist, und da sie andererseits in den Kontext relativer Gleichstellung aller Teile eines Gesellschaftsverbands und deren Mündigkeit im Sinn verantwortlichen Urteilens und Entscheidens – und damit letztlich in eine gewisse Nähe zu den demokratischen Ideen von 1789 zu stehen kommt.

Tatsächlich meint das englische Lehnwort „partner“ (Teilhaber, Mitspieler) ursprünglich den Geschäftsmann, der sich mit einem anderen zu einem gemeinsam betriebenen Unternehmen zusammentut, wobei beide in verschiedener Ausgestaltung die laufenden Geschäfte führen und verantworten. Die innerbetriebliche Partnerschaft will dem Produktionsfaktor Arbeit eine den beiden anderen Elementen des Großbetriebs, Management und Kapital, entsprechende Subjektrolle zuweisen, so daß alle Beteilig-

¹⁵ Vgl. dazu R. Pesch, Vater Bischof?, in dieser Zschr. 179 (1967) 143–145.

¹⁶ Hieronymus, Ad Gal IV, 6: PL 26, 374.

ten – natürlich unter Anerkennung ihrer je verschiedenen Aufgaben und Befugnisse – das Ergebnis des gemeinsamen Schaffens mitverantworten, mitbestimmen und mitgewinnen. Und schließlich bedeutet Sozialpartnerschaft das autonome Zusammenwirken der beiden gesellschaftlichen Ordnungsmächte, Arbeitgeber und Gewerkschaften, bei der Gestaltung des in ihren Einflußbereich fallenden Wirtschafts- und Gesellschaftslebens.

Zwar wird die Idee der Partnerschaft ihre Herkunft aus dem Wirtschaftsleben und damit ihre durch nüchterne Sachlichkeit und ein gewisses Maß an Eigeninteresse bestimmte Einfärbung nicht verleugnen können. Andererseits hat sich sowohl die Vorstellung als auch der Wortgebrauch personalisiert, denn ziemlich selbstverständlich ist der Begriff der Partnerschaft in den Raum von Ehe und Familie eingedrungen: man spricht vom Ehepartner, von partnerschaftlichem Familienverhalten, von partnerschaftlicher Familienauffassung und -gestaltung im Gegensatz zur patriarchalischen. Überhaupt gilt Partnerschaft als eine der demokratischen Tugenden schlechthin, insofern alle Teile bei relativer Gleichberechtigung ohne Selbstisolierung, ohne Überheblichkeit zu einem Ganzen gehören und sich aufeinander abstimmen müssen.

Nach der Ausleuchtung des Sprachfelds kann der Partnerschaftsbegriff in seinen wesentlichen Merkmalen bestimmt werden: Partnerschaft ist die auf grundlegender Gleichheit aufruhende positive und verantwortliche Mitarbeit an einer gemeinsamen Aufgabe.

Dabei ist die grundlegende Gleichheit aller Partner die Bedingung der Möglichkeit eines gemeinsamen Wirkens; die Mitarbeit ist positiv, insofern das eigene Urteil und die eigene Energie in das gemeinsame Vorhaben eingebracht werden; sie ist verantwortlich, weil die je verschiedenen Dienstleistungen und Befugnisse im Rahmen relativer Selbständigkeit und Eigenverantwortung erfüllt werden; schließlich verlangt die gemeinsame Aufgabe von allen Beteiligten ein gewisses Maß an Selbstbescheidung, indem niemand für sich beansprucht, das Ganze zu sein, indem jeder vielmehr den anderen als Teil eines Ganzen anerkennt, dem man sich unterstellt und verpflichtet weiß.

Übereinstimmung mit dem modernen Selbstverständnis

Nach der begrifflichen Bestimmung muß das Modell nun auf seine Brauchbarkeit für die Gestaltung der kirchlichen Sozialstruktur überprüft werden. Dabei soll zunächst ein grundlegender Einwand berücksichtigt werden, der das Partnerschaftsmodell für die Ausgestaltung der kirchlichen Sozialstruktur deshalb zurückweist, weil in ihm Autorität nur von unten her verwirklicht zu sein scheint, während die Kirche wesentlich mit „Autorität von oben“ ausgestattet sei. Nun muß zugestanden werden, daß die dem Partnerschaftsmodell eigene Autoritätsgestalt die Ordnungsautorität ist, welche die an sich gleichberechtigten, selbständigen Willen der einzelnen auf das Gemeinschaftsziel hin ausrichtet und untereinander koordiniert; Führungsautorität, die auf

einem realen Ursprungszusammenhang beruht, erscheint in der Tat mit dem Modell der Partnerschaft unvereinbar. Daraus folgt aber noch nicht, daß Ordnungsautorität nur in der für freie gesellschaftliche Vereinigungen typischen Form der funktionalen Autorität auftreten kann; sie ist gerade in Wirklichkeit offen für die in der Kirche wie auch in Staat und Familie realisierte direkte Autorität.

Somit kann als eine erste Empfehlung für das Modell der Partnerschaft seine Übereinstimmung mit dem gesellschaftlichen Selbstverständnis des heutigen Menschen gelten. Das besagt für sich genommen schon sehr viel, wenn auch nicht alles, da dieses Selbstverständnis, bevor es als inneres Moment in das Glaubensverständnis der Kirche eingehen kann, im gehorsamen Hinhören auf den aktuellen Glauben der Kirche und mit diesem zusammen auf das Zeugnis der Schrift gesichtet, kritisiert und bestätigt werden muß; das soll im folgenden geschehen. Schrittweise wird die Übereinstimmung dieses Modells der Partnerschaft einmal mit dem Glaubensverständnis der heutigen Kirche, zum anderen mit dem Zeugnis der Schrift aufgewiesen.

Übereinstimmung mit dem Glaubensverständnis der heutigen Kirche

Das erste Merkmal der Partnerschaft, die grundlegende Gleichheit aller Mitarbeiter, findet sich in den zentralen Aussagen des *Konzils* über das gemeinsame Priestertum aller Glaubenden: zunächst und vor aller Unterscheidung in einzelne Aufgaben und Dienste ist das Priestertum in der Kirche als ganzer verwirklicht. Gemeinsam ist die Würde der Glieder aus ihrer Wiedergeburt in Christus, gemeinsam die Gnade der Kindschaft, gemeinsam die Berufung zur Vollkommenheit; es besteht „eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi“¹⁷. Der wirklichen Bedeutung dieser Konzilstexte wird man sich erst bewußt, wenn man ihnen den für das Erste Vatikanum vorbereiteten Entwurf gegenüberstellt, der die Kirche nicht als eine Gemeinschaft von Gleichgestellten, sondern als eine Gesellschaft von Ungleichen ansah¹⁸, oder wenn man das gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts redigierte Kirchenlexikon aufschlägt, das in der Konstruktion eines Laienpriestertums nur ein Zeichen großer Geschmacklosigkeit bzw. exegetischer Verirrung erblickte¹⁹.

Das zweite Element der Partnerschaft war die positive Mitarbeit. Das Konzil spricht nun von einer „Vielfalt der Gnadengaben, Dienstleistungen und Tätigkeiten“, von einer „Verschiedenheit des Dienstes“²⁰ in der Einheit der Sendung. Weil und insofern das Erlösungswerk Christi sowohl auf das Heil der Menschen zielt als auch den Auf-

¹⁷ Kirchenkonstitution 10, 32.

¹⁸ Neuner-Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden ihrer Lehrverkündigung (Freiburg 1958) Nr. 369.

¹⁹ Wetzter und Welte's Kirchenlexikon ²III (Freiburg 1884) 546.

²⁰ Kirchenkonstitution 32; Dekret über das Laienapostolat 2.

bau der gesamten zeitlichen Ordnung umfaßt, haben Amt und Laien einen positiv umschriebenen Beitrag zur Hinordnung der Welt auf Christus zu leisten. Während das Amt den Dienst in Wort und Sakrament zum Wohl des Ganzen ausübt, sind die Laien berufen, „in der Verwaltung und gottgemäßen Regelung der zeitlichen Dinge das Reich Gottes zu suchen“²¹.

Das dritte Moment der Partnerschaft umschreibt die relative Selbständigkeit und Eigenverantwortung. Nun erwähnt das Konzil an zahlreichen Stellen die bestimmte Funktion und besondere Zuständigkeit der Laien sowie den unbedingt nötigen Freiheitsraum zur Entfaltung ihrer Initiative. Als die „Magna Charta“ der Grundrechte der Laien kann das 37. Kapitel der Kirchenkonstitution gelten, wo den Laien Verantwortung, Eigeninitiative, Handlungsspielraum und gerechte Freiheit zur Durchführung der ihnen übertragenen Arbeiten zuerkannt wird. Die Laien sind aufgefordert, in der Freiheit der Kinder Gottes ihre Anliegen vorzutragen und entsprechend dem Wissen, der Zuständigkeit und der Stellung, die sie einnehmen, ihre Meinung im Hinblick auf das kirchliche Gemeinwohl zu äußern – in Liebe und Vertrauen, aber auch mit Mut und Wahrhaftigkeit.

Das letzte Element der Partnerschaft, die Mitarbeit an einer gemeinsamen Aufgabe, wird vom Konzil in den zahlreichen Hinweisen enger und einmütiger Zusammenarbeit von Laien und Amtsträgern bei der Verwirklichung des kirchlichen Gemeinwohls aufgenommen²².

So kann als vorläufiges Ergebnis die Übereinstimmung des Partnerschaftsmodells mit den Aussagen des Konzils über die Stellung von Amt und Laien festgestellt werden; eine weitere Bewährungsprobe hat das Modell allerdings auf dem Feld der Sakramentenspendung und Wortverkündigung durchzustehen.

Man gerät leicht in die Gefahr, die *Sakramententheologie* vom Typ der Kindertaufe oder der „Letzten Ölung“ des seines personalen Selbstvollzugs schon nicht mehr mächtigen Todkranken her zu konstruieren. Dagegen versteht eine neuere Sakramententheologie, die das sakramentale Geschehen weniger nach dem Modell der äußeren Wirkursächlichkeit als mehr in den Kategorien der inneren Symbolursächlichkeit beschreibt, das Sakrament als konstitutives Moment am Gesamtereignis der Gnade selbst, als Zeichen und Ausdruck der personalen Begegnung zwischen Gott und Mensch – und zwar einmal als Zeichen für das in Christus geschehene Heilshandeln Gottes, zum anderen als Zeichen einer personalen Wirklichkeit im Empfänger, die mehr ist als die subjektiv-ethische Disposition, eben der von der personalen Selbstmitteilung Gottes getragene Glaube. Tatsächlich sprengen schon die traditionelle Auffassung des Ehesakraments und die thomistische Konzeption des Bußsakraments die gängige Unterscheidung zwischen aktivem Spender und passivem Empfänger; denn im ersten Fall setzen beide Ehepartner das sakramentale Zeichen, im zweiten Fall bezeichnet der bekennende Sünder seine durch Gottes Gnade getragene Umkehr, während der Priester

²¹ Kirchenkonstitution 31.

²² Kirchenkonstitution 30, 32; Dekret über die Priesterausbildung 9.

die vergebende Tat Gottes in Jesus Christus zur Darstellung bringt. Beide wirken also zusammen bei der geschichtlich-sozialen Verleiblichung und Erscheinung der Gnade, unter der sich Gnade konkret ereignet, indem sie sich ausdrückt.

Das Konzil spricht in dem entsprechenden Kontext von den Sakramenten als Selbstvollzügen der gesamten priesterlichen Gemeinschaft des Gottesvolks, von der Ausübung des gemeinsamen Priestertums im Empfang der Sakramente, die als Sakramente des Glaubens diesen voraussetzen, anzeigen und stärken. Sehr deutlich hervorgehoben ist diese aktive Rolle der Gläubigen beim Vollzug des Zentralsakraments, der Eucharistie, insofern die Christen nicht nur durch die Hand des Priesters, sondern gemeinsam mit ihm dank sagen und die Opfergabe darbringen²³; denn kraft ihres königlichen Priestertums wirken sie an der eucharistischen Darbringung mit. Daraus ergibt sich, daß es auch im Bereich der Sakramente ein Zusammenwirken von gemeinsamem und besonderem Priestertum gibt; das Modell der Partnerschaft scheint sich in analoger Verwendung auch auf diesem Sektor zu bewähren.

Es bleibt die Frage der *Wortverkündigung* und des *Lehramts*. In dem Maß, wie man das Verhältnis von Amt und Laien als Unterschied zwischen lehrender und hörender Kirche bestimmt und die Gabe der Unfehlbarkeit einseitig auf das Amt oder gar auf einen isoliert betrachteten Primat des Papstes verlagert, muß die ursprüngliche kirchliche Praxis mehr und mehr in Vergessenheit geraten. Auf dem „Apostelkonzil“ waren nicht nur die Apostel und Ältesten vertreten: die gesamte Gemeinde hatte Anteil an der Beschlußfassung (Apg 15, 22). Wie die Regionalsynoden des Ostens im 2. Jahrhundert²⁴, so fanden auch die afrikanischen Provinzialsynoden unter Beteiligung der ganzen Gemeinde statt, zumindest in der Form aktiver Information und Beratung; Cyprian, als von der Gemeinde gewählter Bischof, will nichts ohne den Rat und die Zustimmung des Volkes tun²⁵. Erst die großen Reichskonzilien des 4. Jahrhunderts verengten deutlich die Teilnahme auf die Bischöfe, wenn auch die Kaiser in vielfacher Form am Konzilsgeschehen beteiligt waren, indem sie entweder das Konzil einberiefen²⁶, für die technische Leitung sorgten, teilweise den Ehrenvorsitz übernahmen, in die Diskussionen eingriffen oder die Dokumente mitunterzeichneten bzw. bestätigten²⁷. Im Abendland lud Innozenz II. neben den Bischöfen und Äbten die Ge-

²³ Kirchenkonstitution 11, 10; Konstitution über die Liturgie 59, 48.

²⁴ „Die Gläubigen von Asien kamen aber häufig und an vielen Orten Asiens deswegen zusammen, prüften die neueren Lehren und verurteilten die Häresie“ (Eusebius, der die Aussagen eines unbekannten Verfassers referiert: Hist. Eccl. V 16, 9: PG 20, 468).

²⁵ Ep. ad presbyteros et diaconos V, 4: PL 4, 240.

²⁶ Aus eigener Initiative berief Konstantin das Konzil von Nikaia (325), Markian – selbst gegen den anfänglichen Widerstand des Papstes – das Konzil von Chalkedon (451), Irene das 2. Konzil von Nikaia (787) ein. Überhaupt sind die acht ersten Konzilien durch kaiserliches Dekret zusammengetreten.

²⁷ Auf dem 1. Konzil von Konstantinopel (381) traten die Bischöfe mit der Bitte an den Kaiser, die Konzilsentscheidungen zu bestätigen und die gestellten Anträge zu siegeln (Mansi 3, 557). Auf dem 3. Konzil von Konstantinopel (681) folgt den Unterschriften der Bischöfe die Bestätigung und Proklamation durch den Kaiser: „Wir Konstantin, in Christus unserem Gott König und Herrscher der Römer, haben zur Kenntnis genommen und zugestimmt“ (Mansi 11, 656).

neralkapitel der Zisterzienser und Prämonstratenser, sowie die Großmeister der Ritterorden und schließlich alle Könige, Fürsten und Vertreter der freien Städte zum 4. Laterankonzil (1215) ein²⁸. Auf dem Konstanzer Konzil (1415) wurde die Ausweitung des Stimmrechts auf die beauftragten Vertreter der Klöster und Universitäten, auf Theologen und Kirchenrechtler sowie auf die führenden Laien (Könige oder deren Gesandte) durchgesetzt. Außerdem stimmte man, um einer italienischen Majorisierung vorzubeugen, nach Nationen ab²⁹. In Basel (1431), wo die Bischöfe teilweise weniger als ein Zehntel der Konzilsteilnehmer ausmachten und jeder das Stimmrecht besaß, der dem Konzil inkorporiert war, wurden alle Mitglieder ohne Rücksicht auf ihre kirchliche Stellung in die vier „Ausschüsse“ für die Hauptaufgaben der Kirche (Glaube, Reform, Friede und Allgemeines) eingewiesen³⁰. Trient brachte im Schatten der Reformation die Wende: Zwar war der Konzilssekretär, Angelo Massarelli, ein Laie, auch einer der päpstlichen Legaten, Reginald Pole, war Nichtpriester; doch das Stimmrecht blieb auf die Bischöfe, Kardinäle und Ordensobern beschränkt. Das Zweite Vatikanum bedeutet nach der auf dem Ersten Vatikanum erreichten Talsohle eine vorsichtige Rückentwicklung: Laien haben in der Konzilsaula gesessen und vor allem in Kommissionen mitgearbeitet.

Darüber hinaus jedoch stellen die reflexen Aussagen des Konzils das unfehlbare Lehramt auf die Basis des unfehlbaren Glaubenssinns des gesamten Volkes Gottes – entsprechend der Zuordnung von gemeinsamem und besonderem Priestertum: der eigentliche Ort der Offenbarungs- und Heilswirklichkeit Christi ist zunächst die Gesamtheit der Glaubenden, denen in der Teilnahme am Prophetentum Christi die Unfehlbarkeit zukommt³¹. Damit wird die Beziehung des mit der Unfehlbarkeit in der Verkündigung ausgestatteten Amtes gegenüber der mit der Unfehlbarkeit im Glauben begabten Gemeinde zu einem die schlichte Einfachheit von lehrender und hörender Kirche durchbrechenden komplementären Vorgang: die Laien als „Mitarbeiter an der Wahrheit“³² haben einen bedeutenden Anteil an der Lehrverkündigung des Amtes. Sie versehen dieses infolge ihrer fachlichen Kompetenz, ihrer besseren Sach- und Milieukenntnis mit Daten und Informationen, vermitteln ihm ihr Welt- und Lebensgefühl, bereiten durch Schaffung einer öffentlichen Meinung in der Kirche eine gemeinsame Willensbildung vor, damit überhaupt das gesamte Erscheinungsbild der Kirche der heutigen Weltsituation mehr gerecht wird.

Insgesamt scheint sich also das Modell der Partnerschaft selbst auf dem Feld der Sakramentenspendung und Wortverkündigung, wenn auch unter analogem Vorzeichen, zu bewähren.

²⁸ Tatsächlich erschienen auf dem Konzil u. a. die Gesandten Friedrichs II., des oströmischen Kaisers, der Könige von Frankreich, Ungarn, England, Aragon sowie die Vertreter der italienischen Stadtrepubliken (R. Foreville, *Latran I, II, III et IV*, Paris 1965, 245–252).

²⁹ C. J. Hefele, *Konziliengeschichte VII* (Freiburg 1874) 82 f.; Mansi 27, 561–63.

³⁰ H. Jedin, *Kleine Konziliengeschichte* (Freiburg 1962) 73.

³¹ Vgl. Kirchenkonstitution 12.

³² Dekret über das Laienapostolat 6.

Übereinstimmung mit dem Zeugnis der Schrift

Die bisher angedeutete Übereinstimmung des Modells der Partnerschaft mit dem Selbstverständnis des modernen Menschen sowie seine Konformität mit dem aktuellen Glaubensverständnis der Kirche läßt sich im folgenden ergänzen durch die Bestätigung, die es durch das Zeugnis der Schrift erfährt. Dabei scheint das bisher skizzierte Modell in der *charismatischen Gemeinde von Korinth*, in den paulinischen Gemeinden überhaupt, verwirklicht zu sein. Denn im Unterschied zu einer geläufigen Vorstellung, die das Charisma als außergewöhnliche und auffällige, auf die Zeit der Urkirche beschränkte und nicht zum Wesen der Kirche gehörige Erscheinung ansieht³³, und im Unterschied zu einer Auffassung, die zwischen Amt und freiem Charisma, d. h. zwischen dem absoluten Selbstengagement der Kirche und dem unmittelbaren Einwirken des Geistes außerhalb des Amtes einen unaufhebbarer Dualismus göttlichen Rechts konstruiert³⁴, werden bei Paulus ganz unterschiedliche Funktionen, Dienstleistungen und neben außergewöhnlichen auch ganz alltägliche Tätigkeiten in der Kirche unter dem einen Wort „Charisma“ zusammengeschlossen und in den Charismenlisten aufgeführt³⁵.

So wirken in den Gemeinden neben den unmittelbar durch den auferstandenen Herrn zur Verkündigung des Evangeliums berufenen Aposteln die christlichen Propheten, die in der Anfangszeit der Kirche eine hervorragende, wohl auch mit Weisungsbefugnis ausgestattete Stellung einnahmen und mit den Aposteln als Fundament der Kirche galten³⁶. Im Zusammenhang mit der Verkündigungstätigkeit der Apostel erscheint die Gruppe der Evangelisten, die als missionarische Verkündiger das Werk der Apostel unterstützten und fortsetzten. Außerdem treten christliche Lehrer als eine mehr oder weniger geschlossene Personengruppe in Erscheinung, deren Tätigkeit bei der Taufunterweisung oder in der Gemeindeversammlung überwiegend im Sammeln, Bewahren und Weitergeben des christlichen Überlieferungsguts bzw. einer christlichen Auslegung des Alten Testaments bestanden haben mag³⁷. Gegenüber den wunderbaren Aktionsarten der Zungenrede, des vertrauensstarken, seiner Erhörung gewissen Glaubens, der Heilungsgaben und auffälligen Machttaten hat sich der vergleichsweise nüchterne karitative Dienst, in dem die große praktische Bedeutung wie auch die allgemeine Hochschätzung der christlichen Liebestätigkeit sichtbar wird, zu einer eigenen Gemeindefunktion herausgebildet³⁸. Und schließlich erscheint in den paulinischen Li-

³³ H. Haag, *Bibellexikon* (Einsiedeln 1951) 540 f.

³⁴ K. Rahner, *Amt und freies Charisma*, in: *Handbuch der Pastoraltheologie I* (Freiburg 1964) 154.

³⁵ Röm 12, 6–8; Eph 4, 11; vor allem 1 Kor 12–14.

³⁶ H. Schürmann, *Die geistlichen Gnadengaben*, in: *De Ecclesia*, hrsg. v. G. Baraúna I (Freiburg, Frankfurt 1966) 507.

³⁷ H. Greeven, *Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus*, in: *Zschr. f. ntl. Wissensch.* 44 (1952/53) 22; H. Schlier, *Der Brief an die Epheser* (Düsseldorf 1957) 197.

³⁸ K. Wennemer, *Die charismatische Begabung der Kirche nach dem hl. Paulus*, in: *Scholastik* 34 (1959) 515.

sten die Leitungsgabe, das „kybernetische“ Charisma als Begabung zur Organisation und Führung der christlichen Gemeinschaft – eine Funktion, die anfangs durch die lebendigen pneumatischen Kräfte der Propheten faktisch und in der Wertschätzung überspielt wurde und auch wohl stellenweise mit den karitativen Diensten gekoppelt war, die mit der Zeit jedoch als Hirten-, Vorsteher- oder Aufseherdienst größere Selbständigkeit gewann und dann andere Funktionen wie die Lehrtätigkeit an sich ziehen konnte³⁹.

Die Gemeinde von Korinth erscheint also als ein lebendiger Kosmos von verschiedenen Charismen, die einander dienen und ergänzen. Trotz ihrer Pluralität und Aufzählung sind sie alle Auswirkung des in der Gemeinde lebenden Gottesgeistes, Dienstfunktionen zum Aufbau der Kirche Christi, Ausfluß der Schöpfermacht Gottes; deshalb bilden sie ein geordnetes Gefüge, ein Zusammenspiel von gegliederten Kräften. Unter dem Bild und der Wirklichkeit des Leibes Christi, in dem jeder nur Glied ist, und in dem niemand die Berufung, die ihm in die Augen sticht, an sich reißen oder gar die Totalität des Leibes für sich beanspruchen kann, funktionieren die Charismen; durch die Bruderliebe – Selbstbescheidung und gegenseitige Achtung – steuern sie sich in gewisser Weise selbst⁴⁰, wenn auch innerhalb der durch die kirchliche Überlieferung und das persönliche Eingreifen des Apostels gezogenen Leitlinien.

An diesem Phänomen der charismatischen Gemeinde ist zunächst auffällig, daß jeder Glaubende, weil er den Geist Gottes in sich trägt, auch ein besonderes Charisma als seine konkrete Berufung in der Kirche hat; zum andern überrascht die Tatsache, daß Paulus einen Komplex von Erscheinungen mit ziemlicher Variationsbreite, der neben außerordentlichen Begabungen ganz alltägliche nüchterne Dienste wie Liebes- und Organisationstätigkeit zum Aufbau der Gemeinde umfaßt, als einen einheitlichen Sachverhalt betrachtet und das, was in der heutigen Vorstellung als „amtliches“ bzw. „charismatisches“ Phänomen auseinandergehalten wird, mit einem einzigen Wort bezeichnet. Diese einheitliche Benennung und die Subsumption aller Funktionen in der Gemeinde, selbst des in gewisser Weise aus der Gemeinde herausragenden Apostelamts, unter den Begriff des Charismas machen deutlich, daß für Paulus jeder Dienst in der Gemeinde ein Charisma und daß jedes Charisma eine konkrete Berufung zum Dienst in der Gemeinde ist.

Nun ließe sich gegen eine übertriebene Ausmalung der charismatischen Gemeinde von Korinth und gegen den Versuch, diese als Bestätigung für das zum Leitbild der kirchlichen Sozialstruktur von heute vorgeschlagene Modell der Partnerschaft in Anspruch zu nehmen, der Vorwurf machen, man treibe Auswahl, „Hairesis“, insofern man die paulinische Gemeinde und deren Verfassung gegen die aus dem Judenchristentum kommende Ältestenverfassung oder überhaupt gegen einen sogenannten „Frühkatholizismus“ und dessen typisches Gefälle zur bürgerlichen, sich in der Welt einrichtenden Großkirche auszuspielen versuche. Dabei verzahne sich doch in Wirklichkeit

³⁹ Schürmann a.a.O. 512, Anm. 62; ders., Das Testament des Paulus für die Kirche, in: *Unio Christianorum. Festschrift Jaeger* (Paderborn 1962) 135.

⁴⁰ Schürmann, *Geistliche Gnadengaben* 517.

bereits innerhalb des Neuen Testaments die auf judenchristlichem bzw. heidenchristlichen Missionsfeld gewachsene Gemeindeverfassung; mit dem Verlust der Apostel als unmittelbar vom Auferstandenen berufenen Augenzeugen gerate die Kirche in die Gefahr, den Zusammenhang mit ihrem Ursprung zu verlieren und sich in den heidnischen Synkretismus aufzulösen. Außerdem sei die werdende Kirche der Zersetzung durch gnostischen Enthusiasmus ausgesetzt gewesen, so daß einerseits das Bemühen um Bewahrung der apostolischen Überlieferung, anderseits die Defensivhaltung gegen das Schwärmertum gebieterisch nach den Trägern der Leitungsgabe als den Garanten der ursprünglichen Tradition gerufen habe. Deshalb seien diese allmählich aus der sie umhüllenden Atmosphäre des Charismatischen emporgetaucht und in ihre neue Aufgabe hineingewachsen; sie hätten ihre Stellung gefestigt, die Tätigkeit der Lehrer übernommen, wodurch sie zu alleinigen Trägern der kirchlichen Verkündigung avancierten, und seien schließlich so mächtig und eindeutig geworden, daß sie alle Charismatiker entweder an sich binden oder deren Funktionen absorbieren konnten – eine Entwicklung, die folgerichtig in der Konzentration der Leitungsfunktion in einem „monarchischen“ Bischofsamt seinen Abschluß fand.

Natürlich kann man weder die innerhalb des Neuen Testaments sichtbar werdenden verschiedenen Akzentsetzungen und Perspektiven im Selbstverständnis der Kirche und ihrer Ordnung aus Liebe zum Kontrast auseinanderreißen und auf einen paulinischen Kern reduzieren, alles andere dagegen als Dekadenz und „frühkatholischen“ Abfall erklären; noch kann man die bereits innerhalb des Neuen Testaments einsetzende Entwicklung sowie deren innere, d. h. theologische Berechtigung bestreiten – etwa aus der Neigung heraus, den grundlegenden Unterschied zwischen apostolischer und nachapostolischer Zeit schwärmerisch zu überspielen. Aber trotzdem weiß sich die spätere Kirche in der Frage ihrer Verfassung immer wieder der Situation ihres Anfangs unterstellt und von daher in Frage gestellt, weil dieser Anfang nicht nur primitiv, sondern auch ursprünglich und damit auf Grund seiner integrierten Ganzheitsstruktur exemplarisch ist für eine Kirche, die sich zwar entwickelt und entfaltet hat, aber auch dem Trend zur Desintegration und Vereinseitigung gefolgt ist. So bedeutet die allmähliche Konzentration der kirchlichen Dienste und Funktionen zu einem faktischen „Einmannsystem“, wodurch die Vielfalt der Charismen erst von einem Dienstmonopol gesteuert, dann ganz aufgesogen, die allgemeine charismatische Struktur der kirchlichen Dienste und Aufgaben vergessen, die Zweiteilung der Kirche in Klerus und Laien praktisch wie theoretisch vollzogen worden ist, sicherlich ein ziemliches Maß an Desintegration. Und umgekehrt: indem nun die heutige Kirche das Modell der Partnerschaft zur Ausgestaltung ihrer Sozialstruktur übernimmt, und indem sie das kirchliche Amt entflieht und in eine Mehrzahl von Diensten und Funktionen auffächert, die insgesamt um den Träger des „kybernetischen Dienstes“ als ihren Orientierungspunkt zentriert bleiben, übernimmt sie in Wirklichkeit zugleich Elemente der paulinischen Gemeindeordnung, anerkennt und korrigiert sie in einem ihre eigene geschichtliche Entwicklung von ihrem Ursprung her.