

## „Jesus ja — Kirche nein“

### Die Frage im Licht neuerer exegetischer Methodik

#### I. Die pastorale Aktualität der Frage

Daß sich breite Schichten der Jugend in Mitteleuropa von den christlichen Großkirchen entfernt haben und sich ihnen gegenüber weiter entfremden, ist eine eindeutige Feststellung neuerer religionssoziologischer Untersuchungen<sup>1</sup>. Ähnliche Beobachtungen liegen bezüglich des Verhältnisses Erwachsener zu den Kirchen vor. Nun heißt aber Entfremdung von den institutionellen christlichen Großkirchen zunächst noch keineswegs Entfremdung vom Christentum als solchem<sup>2</sup>. Es zeigt sich vielmehr in manchen Kreisen Jugendlicher und Erwachsener die Tendenz, parallel zur Entfremdung von der Institution „Kirche“ ein spürbares Wachstum an persönlicher und gruppenhafter Jesus-Frömmigkeit zu erleben, indem in kleinen Zellen und überschaubaren Kommunitäten versucht wird, christliche Religiosität in Form einer ausgeprägten Jesus-Hingabe und Nachfolge Jesu zu leben, freilich an der konkreten Kirche vorbei und ohne sie<sup>3</sup>. Unter diesen Bewegungen *kirchenloser* Religiosität befindet sich auch eine Strömung, die ihr religiöses Glaubensprogramm in die Kurzformel „Jesus ja — Kirche nein“ gefaßt hat und die zunehmend als latente Strömung noch innerhalb der Kirche oder bereits als offene Strömung neben und zuweilen gegen die Kirche auftritt.

Beinhaltet die Absage an die Institution „Kirche“ vorerst lediglich den Willen, christlichen Glauben und Jesus-Frömmigkeit *ohne* Kirche leben zu wollen, so ist damit keine ausgesprochene Opposition gegen die Kirche verbunden. Aber das scheinbar konfliktlose Vorbeileben an der konkreten Kirche führt doch über kurz oder lang zum Streit wider die Kirche, sei es, weil der Jesus-Fanatismus gegen die Kirche kämpfen zu müssen glaubt, sei es, weil die Institution „Kirche“ den Alleinvertretungsanspruch als Hüterin des wahren Jesus-Glaubens erhebt. So wird aus dem neutralen Vorbeileben an der Kirche dann meist eine ausgeprägte Tendenz zur Anti-Kirche, eine aggressive Haltung gegen jede an die Institution verwiesene Frömmigkeit.

<sup>1</sup> Diesen Gesichtspunkt betonen die Untersuchungen von Roman Bleistein, *Die Jugend von heute und der Glaube von morgen*, Würzburg 1970; *ders.*, *Die jungen Christen und die alte Kirche*, Freiburg 1975; *ders.*, *Kirchliche Jugendarbeit*, Düsseldorf 1976, ebenso wie L. Zinke / K. Wegenast / R. Bleistein, *Kirchliche Jugendarbeit*, in: E. Feifel u. a. (Hg.), *Handbuch der Religionspädagogik*, Bd. 3, Gütersloh 1975, 293–336, und der Synodenbeschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit“, in: *Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland*, Freiburg 1976, 288–311.

<sup>2</sup> Auf diesen Unterschied verweist auch A. Exeler, *Neue Ansätze der Glaubensbildung in der Jugendarbeit*, in: *KatBl* 102 (1977) 111–119; vgl. dazu W. Trutwin (Hg.), *Neues Bewußtsein und neue Religiosität*, Düsseldorf 1973; Johannes Lang, *Kirchenlose Religiosität — Zur religiösen Situation der Jugend heute*, München 1975; H. Giesecke, *Die Jugendarbeit*, München 1971; B. Bierhoff, *Theorie der Jugendarbeit. Zur Begründung einer kritisch-emanzipativen Theorie und Praxis der Arbeit mit Jugendlichen*, Gießen 1974. Zum hier angesprochenen Jugend-Begriff selbst vgl. P. Müller, *Der Begriff „Jugend“ und die Definition ihrer Situation*, in: *KatBl* 101 (1976) 664–676; 102 (1977) 308–319.

<sup>3</sup> Zu dieser Form von christlicher Religiosität vgl. aus systematischer Sicht W. Kasper / J. Moltmann, *Jesus ja — Kirche nein?*, Zürich 1973. Zur Begründung vgl. schon Dorothee Sölle, *Kirche ist auch außerhalb der Kirche*, in: *Deutscher Evang. Kirchentag Köln 1965, Dokumentarband*, Stuttgart 1965, 294 ff. Über die Ursachen des Widerwillens gegen Kirche und Theologie vgl. Gerhard Ebeling, *Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache*, in: *ders.*, *Wort und Glaube*, Bd. 3, Tübingen 1975, 3–28.

Das psychologische Motiv dieser Flucht aus der Kirche hin zu Jesus ist meistens eine ganz gezielte Kritik an der unbefriedigenden Verwirklichung des „Christlichen“ in der konkreten Institutionenkirche, ein frustrierter Jesus-Idealismus, der in und mit der konkreten Kirche zu geringe Heilserfahrungen zu machen glaubt, und der sich daher aus der von allzu viel Legalismus eingeengten Großkirche befreit, um freie Jesus-Nachfolge zu versuchen. Das Bekenntnis „Jesus ja – Kirche nein“ wirkt daher oft gerade auf dynamisch Glaubende, ideal gesinnte Hingabefähige und religiöse Enthusiasten attraktiv. Nun ist diese Kurzformel ihrem inneren Anliegen nach keineswegs neu. Wenn auch die Formulierung erst aus der Zeit nach dem II. Vatikanischen Konzil stammt und im Milieu der Pfingstbewegungen geboren wurde, so ist die Geschichte der kirchenfreien Jesus-Devotion weitaus älter und hat ihre theologiegeschichtlichen Wurzeln nicht nur in der Christentums-Diskussion des 18. und 19. Jh., sondern auch in der exegetischen Diskussion um die Begründung und Entstehung der Kirche und um ihren Bezug zum irdischen Jesus, wie sie in den letzten hundert Jahren geführt wurde. Daher ist ein kurzer Blick auf die exegetische Problemgeschichte des Verhältnisses Jesus-Kirche als Vorgeschichte des Programms „Jesus ja – Kirche nein“ angebracht.

## II. Zur Problemgeschichte der Frage

Seit dem Aufkommen der historisch-kritischen Methode in der Exegese wurde der Zusammenhang von Jesus mit der Kirche diskutiert. Es ging um die Fragen, ob der irdische Jesus eine Kirche gewollt und gegründet hat, wann und wie er die Kirche gestiftet hat, ob er diese Kirche wollte oder eine andere Kirche, oder ob die konkrete Kirche ihre jetzige Organisation oder überhaupt ihre Existenzberechtigung auf den irdischen Jesus zurückführen könne. Freilich muß in diesem Zusammenhang zunächst auch noch eine andere Frage angesprochen werden, die dem Programm „Jesus ja – Kirche nein“ von der Sache her vorgelagert ist, nämlich die von der radikalen Kritik behandelte Frage, ob denn der Mensch Jesus von Nazaret überhaupt existiert habe. Hat nämlich der Mann von Nazaret historisch nachweisbar gar nicht gelebt, dann fällt das Programm „Jesus ja – Kirche nein“ von selbst der Kritik zum Opfer. Seit Anfang des 19. Jh. gab es aber immer wieder Wissenschaftler, die die historische Existenz Jesu leugneten und die gesamte Vita Jesu für eine propagandistische Fiktion urchristlicher Machtinteressen, für eine der Machtinstitution „Kirche“ zweckdienliche historische Lüge hielten<sup>4</sup>. Diese Leugnung der historischen Existenz Jesu war eine Frucht des aufklärerischen Skeptizismus und hat heute kaum mehr ernstzunehmende wissenschaftliche Vertreter, findet sich aber noch häufig in journalistischer Populärliteratur. Jedenfalls sollte auch in einer Epoche blühender Jesus-Frömmigkeit in manchen Kreisen an die einst entwickelte Hypothese erinnert werden, daß Jesus von Nazaret nie gelebt hat, sondern die personalisierte Idee der erregten Schwärmerfantase messianischer Gruppen der Zeitenwende ist. Hat aber Jesus nie gelebt, dann ist auch „Kirche“ nur etablierte Geschichtslüge und Machtapparat organisierter Irreführung glaubender Massen. Obwohl von einem ganz anderen Ansatz her, wird auch hier „Kirche“ als totale Verfremdung gesehen, diesmal freilich ohne Jesus. Die Nähe zum Programm „Jesus ja – Kirche nein“ ist dennoch dadurch gegeben, daß die Kirche als Verfremdungserscheinung vom historischen Jesus radikal losgerissen und, in sich isoliert betrachtet, abgewertet wird.

Heute rechnen die meisten christlichen und nichtchristlichen Exegeten mit der historischen Existenz Jesu von Nazaret. Sie versuchen, durch die Texte des NTs zur Person des irdischen Jesus vorzustoßen, indem sie in form- und redaktionskritischen Rück-

<sup>4</sup> Vgl. zur Leugnung der Existenz Jesu O. Chwolson, Über die Frage, ob Jesus gelebt hat, Leipzig 1929, zur exegetischen Einordnung der Position siehe Albert Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Hamburg-München, 1966 (Siebenstern-Taschenbuch) 77–80.

wärtsanalysen den Rekurs zum irdischen Jesus unternehmen. Die Bultmannschule verstand die Texte des NTs so ausschließlich als Texte der Kirche, daß sie hinter diesen Texten nur das „Daß“ eines historischen Jesus erkennen konnte, nicht aber ein „Was“ Jesu, d. h. es wurde mittels der faktischen Texte des NTs auf die historische Faktizität Jesu geschlossen und gleichzeitig behauptet, daß über die ursprünglichen Absichten dieses Jesus von Nazaret kaum mehr Klarheit zu gewinnen ist, weil alle Jesusaussprüche im NT letztlich als Kerygma der Kirche gewertet werden müssen. Zudem wurde festgestellt, daß die älteste Schicht der synoptischen Evangelien, die Logienquelle Q, eigentlich keine Ekklesiologie enthält, also auch die Primatsverheißung in Mt 16, 18 kaum auf die Kirche hin zu interpretieren ist. Hat aber der irdische Jesus wahrscheinlich keine Kirche gewollt, gar nicht daran gedacht, eine Kirche zu gründen, dann bleibt offen, in welchem Verhältnis die faktisch heute vorhandene Kirche oder die Kirchen zum irdischen Jesus stehen. Es stellte sich in aller Schärfe die Frage, ob die faktische Kirche legitime Konsequenz der Wirkgeschichte des Jesus von Nazaret ist, oder ob sie Verfälschung, Verfremdung und Perversion der „ipsissima intentio“ Jesu ist<sup>5</sup>.

Diese Frage nach dem historischen und theologischen Bezugsverhältnis zwischen Jesus und der Kirche wurde in der kritischen Exegese der letzten hundert Jahre mit starkem Interesse verhandelt. Es wurde eine Reihe Fragen gestellt, die teilweise bis heute noch nicht befriedigend beantwortet sind. Wann entstand die Kirche und wie sah die früheste Kirche nach Ostern aus? Wie waren die hellenistischen Gemeinden vor und neben Paulus organisiert? Wie vollzog sich der Übergang von der judenchristlichen Kirche Palästinas zur heidenchristlichen Universalkirche? Ist die Entwicklung und Etablierung der „alten Kirche“ in der Phase des „Frühkatholizismus“ eine konsequente und legitime Konsolidierung oder eine Dekadenzerscheinung der Kirche? Ist die Institution „Kirche“ ein Abfall von der reinen Reich-Gottes-Predigt Jesu? Auf der Suche nach gültigen Antworten auf all diese Fragen wurde eine große Zahl von exegetischen Rekonstruktionshypothesen entworfen, die den Zusammenhang Jesus–Kirche sachlich zu bestimmen suchten. Innerhalb dieser zahlreichen exegetischen Hypothesen zur Verhältnisbestimmung Jesus–Kirche lassen sich folgende sechs Hauptlinien heraus-schälen, die in sich natürlich wiederum vielfache Nuancierungen aufzeigen:

1. Jesus von Nazaret predigte und erwartete das Reich Gottes, die Kirche aber entstand aus einem tiefen Mißverständnis der Predigt und des Anliegens Jesu. Daher ist die Kirche eine klare Fehlentwicklung und somit ohne direkten Sachbezug zum irdischen Jesus und seinen Absichten. Am Ursprung dieser Fehlentwicklung hin zur Kirche steht vielmehr die Erlösungslehre des Paulus, der daher als eigentlicher Kirchengründer in Frage kommt. Anstelle eines Christentums wäre besser von einem Paulustum zu sprechen<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Speziell zur ekklesiologischen Konzeption R. Bultmanns siehe die umfassende Arbeit von Hermann Häring, *Kirche und Kerygma. Das Kirchenbild in der Bultmannschule*, Freiburg 1972, wo die 6 Bultmann-Schüler H. Braun, G. Ebeling, E. Fuchs, G. Bornkamm, E. Käse-mann, H. Conzelmann mit ihren Kirchenbildern behandelt werden, nachdem die Ekklesiologie Bultmanns breit dargestellt ist. Dazu noch René Marlé, *Die Kirche in Bultmanns Exegese und Theologie*, in: Jean Gribet (Hg.), *Vom Christus zur Kirche. Charisma und Amt im Urchristentum*, Wien 1966, 239–251. Zur theologiegeschichtlichen Entwicklung der Bultmann'schen Konzeption vgl. Gerhard Heinz, *Das Problem der Kirchenentstehung in der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts*, Mainz 1974.

<sup>6</sup> Zum folgenden vgl. den großen Überblick bei O. Linton, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung. Eine kritische Darstellung*, Uppsala 1932 und *ders.*, Art. *Ekklesia*, in RAC 4 (1959) 905–921. Die hier genannte Auffassung vertreten R. Sohm, *Wesen und Ursprung des Katholizismus*, Darmstadt 1967 (Nachdruck Leipzig - Berlin 1912); P. Wernle, *Die Anfänge unserer Religion*, Tübingen 1904; W. Wrede, *Paulus* (1904), in: *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, hg. v. K. H. Rengstorf, Darmstadt 1969, 1–97. Die beiden letztgenannten betrachten Paulus als den eigentlichen Kirchengründer.

2. Jesus predigte das Reich Gottes, diese Predigt beinhaltete aber bereits Ansätze zu einer notwendigen Institutionalisierung der Jüngerbewegung. Nach Ostern entfalteten sich also Strukturen, die schon in der Predigt des irdischen Jesus angelegt waren und die in der Kirchenentstehung eine legitime Entfaltung erleben. Nach dieser Auffassung enthält das Evangelium Jesu Elemente einer soziologischen Struktur, die auf religiöse Gemeinschaft des Typs „Kirche“ hintendiert. Die Kirche kann daher als soziales Korrelat der mit Jesu Lehre und Person gemachten neuartigen religiösen Erfahrung gelten. Diese Ansicht hat A. Loisy in seinem vielzitierten und ebenso viel mißverstandenen Satz ausgesprochen: „Jésus annonçait le royaume, et c'est l'église qu'est venue"<sup>7</sup>. Loisy wollte hiermit nicht ironisch die Kirche als Zufallsprodukt der Reich-Gottes-Predigt Jesu abtun, so als ob Jesus selbst über die Erscheinung der Kirche höchst überrascht gewesen wäre, sondern Loisy wollte gegen Adolf von Harnack den traditionell katholischen Standpunkt verteidigen und die legitime soziologische Verbindung zwischen der Reich-Gottes-Predigt Jesu und der Kirchenentstehung hervorheben<sup>8</sup>.

3. Die Kirche ist das Produkt der Synthese aus galiläisch-hellenistischem und jerusale-misch-judenchristlichem Urchristentum, das Ergebnis eines großen Jüngerkompromisses auf dem Hintergrund divergierender Jesus-Interpretationen. Am Anfang der Kirche steht somit eine Vielfalt heterogener Jesusbewegungen, die sich zu dem politischen Agglomerat „Urchristentum“ verschmelzen. Die Kirche ist eine kulturgeschichtliche Synthese, die nur locker mit dem irdischen Jesus zusammenhängt<sup>9</sup>.

4. Die Kirche ist von Jesus gewollt, und zwar als messianisches Gottesvolk des Neuen Bundes, als Neues Israel, das das alte Israel der Juden ablöst. Im Abendmahl hat Jesus diese Kirche gestiftet. Die Kirche ist somit eine direkte Stiftung des irdischen Jesus<sup>10</sup>.

5. Die Kirche ist das Resultat der Absage Israels an Jesu Predigt und Person. Zuerst habe Jesus das Reich Gottes nur an Juden verkünden wollen, erst als sich die Mehrzahl der Juden von Jesus abwandte, habe die Jüngerbewegung (nicht Jesus!) eine pragmatische Wende vollzogen, die Naherwartung Jesu aufgegeben und mit der Missionierung

<sup>7</sup> Alfred Loisy, *L'Évangile et l'Église*, Bellevue <sup>2</sup>1903, 155. Vgl. dazu G. Heinz, *Das Problem der Kirchenentstehung*, 122–140.

<sup>8</sup> Unter diese Auffassung fallen A. Harnack, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten*, Leipzig 1910; *ders.*, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig <sup>3</sup>1915; *ders.*, *Das Wesen des Christentums*, München-Hamburg 1964 (Siebenstern-Taschenbuch 27); ebenso E. Troeltsch, *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben*, in: *ders.*, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, München-Hamburg 1969 (Siebenstern-Taschenbuch 138), 132–162; *ders.*, *Art. Kirche*, in *RGG*<sup>1</sup> III 1147–1155; aber auch M. Goguel, *Jésus et l'Église*, in: *RHPPh* 13 (1933) 197–241; *ders.*, *Le problème de l'Église dans le christianisme primitif*, in: *RHPPh* 18 (1938) 293–320; *ders.*, *Unité et diversité du christianisme primitif*, in: *RHPPh* 19 (1939) 1–54; *ders.*, *La naissance du christianisme*, Paris 1946; *ders.*, *L'Église primitive*, Paris 1947; *ders.*, *Les Premiers temps de l'Église*, Neuchâtel-Paris 1949.

<sup>9</sup> Vertreten von R. Schütz, *Apostel und Jünger. Eine quellenkritische und geschichtliche Untersuchung über die Entstehung des Christentums*, Gießen 1921; E. Lohmeyer, *Galiläa und Jerusalem*, Göttingen 1936 (FRLANT NF 34); G. Schille, *Anfänge der Kirche. Erwägungen zur apostolischen Frühgeschichte*, München 1966 (BEvTh 43); *ders.*, *Erwägungen zur urchristlichen Kirchenbildung*, in: *Theologische Versuche*, hg. v. P. Wätzel / G. Schille, Berlin 1966, 66–83.

<sup>10</sup> Diese Auffassung wurde traditionellerweise auch von den meisten kath. Exegeten vertreten. Protestantischerseits vgl. F. Kattenbusch, *Der Quellort der Kirchenidee*, in: *FS A. v. Harnack* z. 70. Geb., Tübingen 1921, 143–172; *ders.*, *Die Selbstauffassung und Gestalt der Urkirche*, in: *ThStKr* 105 (1933) 97–116; K. L. Schmidt, *Die Kirche im Urchristentum*, in: *FS A. Deissmann*, Tübingen 1927, 258–319; *ders.*, *Art. ekklesia*, in: *ThWNT* III 502–539; A. Schlatter, *Die Geschichte der ersten Christenheit*, Gütersloh 1926; H. D. Wendland, *Die Kirche als göttliche Stiftung*, Leipzig 1938; O. Cullmann, *Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament*, Zürich <sup>3</sup>1950; A. Oepke, *Das neue Gottesvolk*, Gütersloh 1950.

der Heiden begonnen. Die Kirche entstand somit infolge des Sich-Versagens der Juden und ist daher von ihrem Gründungswesen her eine Anti-Juden-Bewegung, eine prinzipielle Heidenkirche. Manche Exegeten betonen zwar, die Zwölf hätten mit der Schaffung der Institution nur „kirchengründende Akte“ des irdischen Jesus expliziert, wobei sie vor allem an die Abendmahlsworte denken, aber andere Exegeten sehen erst in der Auferstehung Jesu und in der Geistsendung die eigentlichen Primärgründe, die zum kirchenstiftenden Handeln der Zwölf und der Jünger führten. Hier gehen manche Exegeten weiter und sagen, daß die Kirche zwar Folge der Osterereignisse gewesen ist, daß sie aber ihre prophetisch-charismatische Grundstruktur fallen ließ und sich durch den in ihr aufblühenden Frühkatholizismus zu einer Institution entwickelte, die ihre Ursprungsidentität verloren hatte<sup>11</sup>.

6. Die Kirche ist das Produkt der Verschmelzung von eschatologischem Volk Gottes mit weltlich-sozialer Institution, was in sich eine unlösbare Paradoxie darstellt. Denn das eschatologische Selbstverständnis Jesu und der ersten Jünger sah von sich aus keinerlei Gebilde wie „Kirche“ vor, aber die immer stärker werdende Vergeschichtlichung der urchristlichen Gemeinde führte zu einer strukturellen Verfestigung der Kirche, die schließlich im Frühkatholizismus erstarrte. Daher wird nach R. Bultmann die Kirche nicht als soziale Größe adäquat definiert, sondern als die Gemeinschaft der vom Kerygma betroffenen Glaubenden. Der entscheidende Gestaltungsfaktor für Kirche ist nach Bultmann das eschatologische Selbstverständnis der Glaubenden in der Welt, die sich hier und heute dem Wort des Kyrios aussetzen und angesichts des Kerygmas von Kreuz und Auferstehung die Entscheidung im Glauben an Gottes Macht treffen<sup>12</sup>.

Überblickt man diese Hauptlinien der exegetischen Verhältnisbestimmung Jesus–Kirche, dann spürt man die starke Tendenz, den irdischen Jesus und die institutionelle Kirche auseinanderzureißen und sie jeweils zu isolieren. Das ist aber derselbe Vorgang, der dem Programm „Jesus ja – Kirche nein“ vorausgeht. Der Verdacht, daß die Kirche als Institution eine Abfallerscheinung gegenüber der reinen Reich-Gottes-Predigt Jesu ist, daß die frühkatholische Kirche den eigentlichen „Jesus“ verloren habe und sich selbst, mit ihren Dogmen und Sakramenten, mit ihren Gesetzen und ihrem Kult an die Stelle des Reiches Gottes setzte, ist der unterschwellige Vorwurf in vielen dieser erwähnten Hypothesen. Auf dieser Basis wird dann auch die Opposition des Paulus gegen den irdischen Jesus überstark herausgestrichen, ja Paulus zum eigentlichen Kirchengründer erhoben. Diese antithetische Auffassung bezüglich Jesus–Kirche führt aber von sich

<sup>11</sup> Daß die Jünger mit der Gründung der Kirche „kirchengründende Akte“ des irdischen Jesus expliziert haben, vertreten, jeweils mit beträchtlichen Differenzierungen, E. Peterson, Die Kirche, in: Theol. Traktate, München 1951, 409–429; ders., Die Kirche aus Juden und Heiden, ebd., 239–292; W. Michaelis, Täufer, Jesus, Urgemeinde, Gütersloh 1928; W. G. Kümmel, Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus, Göttingen, 1968; ders., Verheißung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu, Zürich 1953; ders., Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus - Paulus - Johannes, Göttingen 1969; G. Bornkamm, Jesus von Nazareth, Stuttgart 1963 (Urban-Taschenbuch 19); E. Schweizer, Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament, Zürich 1962 (ATHANT 35); ders., Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments, München - Hamburg 1968 (Siebenstern-Taschenbuch 126); L. Goppelt, Die apostolische und nachapostolische Zeit, Göttingen 1962; K. Kertelge, Gemeinde und Amt im Neuen Testament, München 1972; J. Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche, in: Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1970, 75–89; ders., Art. Kirche, in: LThK<sup>2</sup> VI 173–183; A. Vögtle, Jesus und die Kirche, in: Begegnung der Christen, hg. v. M. Roesle / O. Cullmann, Stuttgart 1959, 54–81; ders., Die Urgemeinde, in: Ökumenische Kirchengeschichte I, hg. v. R. Kottje / B. Moeller, Mainz 1970, 25–36; ders., Art. Urgemeinde, Urchristentum, Urkirche, in: LThK<sup>2</sup> X 551–555.

<sup>12</sup> So W. Marxsen, Der „Frühkatholizismus“ im Neuen Testament, Neukirchen 1964 und allgemein die Bultmannschule, vgl. dazu H. Häring, Kirche und Kerygma, Freiburg 1972.

aus zur Forderung, „Jesus“ könne, ja müsse sogar außerhalb von Kirche gehabt werden, insofern innerhalb von „Kirche“ immer nur ein depravierter „Jesus“ zu erfahren ist. Die historische Sachopposition Jesus–Kirche gibt nach dieser Auffassung den Weg frei, beide Größen gegeneinander auszuspielen. Vor allem unter der reformatorischen Kirchenkritik Luthers bildete sich der massive Verdacht, daß der irdische Jesus etwas ganz anderes gewollt habe, als mit der etablierten Kirche, der Catholica, gekommen ist. Der labile Zusammenhang zwischen Ekklesia und Jesus führte daher zu dem protestantischen Programm, das „Solus Christus“ als kirchenkritisches Prinzip gegen die Institution „Kirche“ einzusetzen, wobei aber das Verhältnis des „Solus Christus“ zum irdischen Jesus vorerst ungeklärt blieb. Die rechte Christusfrömmigkeit als Korrektiv in und an einer dekadenten Institutionenkirche ist ein Postulat, das zweifellos maßgeblich zur Formel „Jesus ja – Kirche nein“ beigetragen hat. So sehr „Jesus“ und der Basistext über ihn, das NT, auch immer ihre Funktion als theologie- und kirchenkritische Instanz behalten werden – und darin liegt das Recht und die Notwendigkeit des lutherischen „Solus Christus“ und „Sola Scriptura“ –, so wenig darf damit das unreflektierte Postulat eines sich in Jesus-Frömmigkeit zurückziehenden antikirchlichen Affekts, wie es sich im Programm „Jesus ja – Kirche nein“ formuliert, abgedeckt werden. Aus diesem Grund soll im folgenden eine kritische Reflexion darüber angestellt werden, wie der Zusammenhang Jesus-Kirche wohl entwicklungsgeschichtlich gesehen werden kann und soziologisch-sprachgenetisch verstanden werden muß, wobei methodische Ansätze der linguistischen Kommunikationsanalyse verwendet werden.

### III. Methodische Reflexionen zur Relation Jesus–Kirche

Wir gehen davon aus, den irdischen Jesus konsequent als soziales Wesen in seinem sprachlich-kommunikativen Milieu zu betrachten. Wir gehen also wie Bultmann vom „Daß“ des historischen Jesus aus, um Stufe für Stufe in die sprachliche Wirkgeschichte dieses Jesus zu „prozessieren“. Denn anders als für Bultmann ist Jesus für eine soziologisch-sprachgenetische Betrachtungsweise kein stummes Etwas, sondern ein in seinem Milieu redender, verstehender und verstanden wordener Mensch. Und dieser Mensch Jesus löste eine sprachliche Wirkgeschichte aus, die von vor Ostern bis über Ostern hinaus zu Predigt und Theologie der Kirchengeschichte führte, die Anlaß zur Textwerdung im NT, zur Kanonfestlegung durch die Kirche und zum heutigen Reden über Jesus von Nazaret wurde. Umgekehrt wie beim formgeschichtlich-redaktionsgeschichtlichen *Rekurs* zurück zum irdischen Jesus soll hier keine Rückwärtsanalyse durch die Texte hindurch bis hin zum Ereignis „Jesus“, das notwendigerweise vor den Texten liegen muß, betrieben werden, sondern eine Vorwärtsanalyse vom Faktum der Historizität und Sozialität Jesu aus bis hin in die letzten Textschichten des NTs und von da weiter bis zum gegenwärtigen Sprechen über Jesus in Verkündigung und Theologie. Anstelle des Rekurs-Ansatzes der Formgeschichte soll hier der Prozeß-Ansatz der Kommunikationsanalyse durchgeführt werden, wobei sich beide Ansätze ergänzen.

Wird der irdische Jesus in seinem sozialen „Daß“ ernstgenommen, dann muß er, um mit J. Habermas zu formulieren, ein „homo loquens“ gewesen sein, ein sich in soziales Milieu sprachlich-dialogisch vermittelnder Mensch, der mittels Sprache und ihrer Wirkgeschichte zum Inhalt von Geschichte wurde. Jesus von Nazaret unterlag als Mensch allen Gesetzen der sprachlichen Kommunikation wie alle Menschen. Er war, wie die Evangelien zeigen, Mißverständnissen, Nichtverstehen, Fehldeutungen und allen sprachlichen Verstehensbarrieren ausgesetzt, wie jeder sprechende Mensch. Schon vor Ostern war daher dieser Jesus „mehrdeutig“, insofern es schon im vorösterlichen Zeugenkreis verschiedene Interpretationen Jesu gab, verschiedene Reaktionen von Anhängern und Gegnern, von Jesus Folgenden und ihn Ablehnenden.

Die soziale Gruppe, in die sich Jesus zeitlebens sprachlich hineinvermittelte, überdauerte aber seinen frühen Tod und wurde Zeuge und Formulierer der Osterwiderfahrnis. Diese soziale Gruppe von Jüngern, den Frauen und den Zwölf bildet die soziologische Kontinuität von vor Ostern bis nach Ostern<sup>18</sup>. Da sie Jesus nicht mehr bei sich haben, erfahren sie durch den Geist, den Paraklet, was der irdische Jesus nicht mehr gesagt hat. Die soziologische Kontinuität über den „garstigen Graben“ von Ostern hinaus bedeutet aber auch sprachliche Kontinuität, bedeutet Jesus-Tradition. Konnte schon vor Ostern im Kreis der Zeugen nicht willkürlich über Jesus gesprochen werden, so kann erst recht nach Ostern, wo man ja Jesus nur noch in Sprache und Text hat, nicht willkürlich über ihn erzählt werden. Die Primärzeugen verhindern vielmehr willkürliches Reden über Jesus und seine Bedeutung, denn die soziologische Kontinuität impliziert auch gezielte Sprachkontrolle der Primärzeugen und ihrer Folgegenerationen. Das heißt aber, daß es vor wie nach Ostern immer eine soziologische Kontrollfunktion darüber gab, was Identität der „ipsissima intentio“ Jesu ist oder nicht. Bei der Frage nach der Sinnidentität der Predigt und Absicht Jesu kann also das soziologisch-sprachliche Moment der autoritativen Sprachkontrolle nicht ausgeklammert werden. Die autoritative Sprachkontrolle der Jesus-Tradition stellt aber den eigentlichen ekklesialen Faktor im Traditionsprozeß dar: Die ersten Jesus-Zeugen und in ihrer Folge die Kirche als Institution überwachen, was über Jesus erzählt wird und wie seine Absichten ausgelegt werden. Die konsequenten Aktionen dieser kirchlichen Sprachkontrolle sind: Sammlung der Logienquelle, Entwurf des ersten Evangeliums, Schaffung von Amtsstrukturen zur autoritativen Kontrolle, Abgrenzung des Kanons, Bewahrung der „Sprache des Anfangs“, Überwachung der Sinnidentität Jesu in Lehre und Predigt durch das Lehramt. Die Überlieferung dessen, was eigentlich „Jesus“ ist, kann nicht ohne den Faktor „Kirche“ gedacht werden, weil dieser „Jesus“ als Inhalt der Jesus-tradition nur durch die Bewahrung der Kirche, durch das ekklesiale Interesse an „Jesus“ erhalten blieb. Einen „Jesus“ ohne oder außerhalb von Kirche gab es nie und kann es auch letztlich nie geben, weil mit dem Verlust von „Kirche“ auch jene Instanz verlorengelht, die allein imstande ist zu bezeugen, was überhaupt „Jesus“ ist und bedeutet. Denn alle Sprache des NTs über Jesus ist „Zeugensprache“, selbst die Logien Jesu. Wer aber nicht auf diese ekklesiale Zeugensprache hinhört, hört „Jesus“ auch nicht.

Der primäre soziologische Gestaltungsfaktor der Institutionalisierung von Kirche ist also die Aufgabe, die Sinnidentität der Absicht Jesu zu bewahren. Zu diesem Zweck schafft sich die 2. und 3. Folgegeneration der Verantwortlichen eine Reihe von Texten, in denen sie die Sinnidentität Jesu von Nazaret wiederzuerkennen glaubt, sie sammelt diese Texte im Kanon des NTs und bündelt sie zur neuen „Schrift“. Dieser Kanon in sich heterogener Jesusinterpretationen ist das folgerichtige Ergebnis der vorösterlichen wie nachösterlichen „Mehrdeutigkeit“ Jesu. Das Paket der urchristlichen Jesustradition war von Anfang an semantisch polyvalent interpretierbar und bedurfte

<sup>18</sup> Die soziologische Kontinuität über Ostern hinaus betonen auch H. Schürmann, Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition, in: *ders.*, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien, Düsseldorf 1968, 39–65; O. Kuss, Jesus und die Kirche im Neuen Testament, ThQ 135 (1955) 28–55; 150–183; R. Schnackenburg, Die Kirche im Neuen Testament, Freiburg 1963; *ders.*, Wesenszüge und Geheimnis der Kirche nach dem Neuen Testament, in: *Mysterium Kirche*, hg. v. F. Holböck / T. Sartory, Salzburg 1962, 89–199; vgl. dazu auch K. H. Müller (Hg.), Die Aktion Jesu und die Re-Aktion der Kirche. Jesus von Nazaret und die Anfänge der Kirche, Würzburg 1972; J. Hainz (Hg.), Kirche im Werden. Studien zum Thema Amt und Gemeinde im Neuen Testament, München 1976; Ferd. Hahn / A. Strobel / E. Schweizer, Anfänge der Kirche im Neuen Testament, Göttingen 1967; sowie die Forschungsberichte von D. Lührmann, Erwägungen zur Geschichte des Urchristentums, in: *EvTh* 32 (1972) 452–467; T. Holtz, Überlegungen zur Geschichte des Urchristentums, in: *ThLZ* 100 (1975) 321–332.

immer der sprachlichen Kontroll- und Entscheidungsinstanz ekklesialer Zeugenkompetenz. D. h. die Jesusüberlieferung mußte von Anfang an kirchlich kontrolliert, verwaltet, bewahrt und ausgelegt werden, damit „Jesus“ nicht subjektiver Willkürhermeneutik ausgesetzt und damit geschichtlich verfremdet wird<sup>14</sup>.

Die frühkirchlichen Strukturentwürfe zur Bewältigung des in sich äußerst komplizierten und schwierigen Traditionsprozesses dessen, was Jesus wollte und wirkte, waren soziologisch unumgängliche Versuche zur Erhaltung und Weitergabe der Sinn-Identität Jesu im Kerygma und Zeugnis der Kirche. Ämter, Sukzession und Primat sind Funktionen einer um die Sinnidentität Jesu sprachlich und soziologisch ringenden Kirche, ebenso Konzile, Theologie und Lehramt. Nur in und über Kirche kann die sprachlich-soziologische Kontinuität zum Anfang „Jesus“ gefunden werden, nur die Kirche kann als die den Text der Schrift produzierende und verwaltende Gruppe diesen Text durch ihr Zeugnis aus der literarischen Fiktionalität erlösen und ihn zum Basistext existentialer Auslegung erheben. „Jesus“ als sozial-sprachliche Sinndeutung von Existenz kann daher nur in der Kirche und durch die Kirche aus dem Basistext der Schrift vermittelt werden, nicht ohne die Kirche oder an der Kirche vorbei. Der Faktor „Kirche“ kann im Traditionsprozeß der Intention Jesu nicht einfach eliminiert werden, um einen kirchenfreien „reinen Jesus“ herauszudestillieren. Die soziologisch-kommunikationsanalytische Prüfung des jesulogisch-christologischen Traditionsprozesses zeigt deutlich, daß die Kurzformel „Jesus ja – Kirche nein“, radikal verstanden, unhaltbar ist. Diese Kurzformel gibt nämlich keine Antwort auf die entscheidende Frage, woher denn Jesus ohne und außerhalb von Kirche gehabt werden soll, und wer entscheiden soll, ob der richtige „Jesus“ oder eine Jesus-Fiktion gehabt wird. Ein antikirchlicher Jesuspietismus muß die kritische Anfrage an die sprachlich-soziologischen Voraussetzungen seines Jesusbildes und dessen Identität mit dem irdischen Jesus gestatten<sup>15</sup>.

#### IV. Katechetisch-didaktische Konsequenzen

Aus diesen methodischen Reflexionen ergeben sich ganz praktische Hinweise für die Seelsorge, die Verkündigung und die Schule:

1. Wenn versucht wird, Jesus außerhalb und ohne Kirche zu haben, dann ist der Schrifttext, aus dem „Jesus“ gewonnen wird, nicht gegen die Gefahr literarischer Fiktionalität abgesichert, wovor nur die „ekklesiale Referenz“ den Schrifttext bewahren kann.
2. Jesu Sinnidentität lebt nur im Bezeugtwerden durch die soziologisch-sprachliche Kontinuität der den Primärzeugen von vor Ostern und nach Ostern in der Kirche Glaubenden.
3. Der Text der Hl. Schrift als sprachliches Substrat der Sinnidentität Jesu kann nur dann als kirchenkritisches Prinzip eingesetzt werden, wenn er in der Kirche durch die Kirche selbst ausgelegt und hermeneutisch aufgeschlüsselt wird, weil die Auslegung der Sinnidentität Jesu nicht außerhalb des hermeneutischen Zirkels stattfinden kann. Jesus kann nicht von der Kirche getrennt oder gegen sie ausgespielt werden, weil nur die ekklesiale Kontinuität für die Sinnidentität Jesu bürgt.

<sup>14</sup> Zu den soziologisch notwendigen institutionellen Mechanismen der Traditionsbewahrung und der Identitätserhaltung vgl. H. Schelsky (Hg.), *Zur Theorie der Institution*, Düsseldorf 1973; L. Dullaart, *Kirche und Ekklesiologie. Die Institutionenlehre Arnold Gehlens als Frage an den Kirchenbegriff der gegenwärtigen systematischen Theologie*, München 1975; J. Beutler, *Glaube und Institution im Neuen Testament*, in: ThPh 52 (1977) 1–22; zur sprachlich-kommunikativen Funktion des Überlieferungsvorgangs vgl. P.-G. Müller, *Der Traditionsprozeß im Neuen Testament. Kommunikationsanalytische Studien zur Versprachlichung des Jesusphänomens im Neuen Testament* (Habil.-Schrift, Regensburg 1976 masch.).

<sup>15</sup> Das wird betont von W. Kasper, *Jesus der Christus*. Mainz 1976, 23 ff.



4. Die Kirche selbst muß ständig „am Text bleiben“, muß sich in dauerndem kritischem Rekurs der Kritik des normativen Anfangs stellen, muß sich selbst von der Schrift sagen lassen, worin die Identität mit der Intention Jesu liegt. In dieser kirchenkritischen Funktion der Schrift liegt die Berechtigung des „sola scriptura“, gleichzeitig aber auch seine Beschränkung, weil die Schrift allein ohne Kirche keinen Zeugniswert hat.

5. Der Begriff „Kirche“ ist ökumenisch zu fassen und umfaßt auch die Randgruppen der Institution, weil gerade diese oft den Großkirchen sagen können, wer „Jesus“ ist, weil gerade in ihnen oft der Geist wirkt und sie korrigierend den Prozeß der Jesus-tradition mittragen<sup>16</sup>.

6. Im Unterricht wie in der Predigt muß deutlich werden, daß „Jesus“ seit Ostern nur noch im sprachlichen Traditionsprozeß des Kerygmas existiert und daß deswegen „Jesus“ nur von der die Tradition verantwortenden, sie bezeugenden, bewahrenden und auslegenden Kirche vermittelt werden kann. Es ist nicht möglich, sich „Jesus“ gleichsam an der konkreten Institution Kirche vorbei oder ohne sie zu besorgen.

7. Die Erkenntnis der Formgeschichte, daß der Text über Jesus und selbst die Jesus-logien von der Kirche geprägt sind, muß dahingehend vermittelt werden, daß der Jesus-Fromme einsieht, der Gefahr einer Jesus-Fiktion zu erliegen, wenn er seine Jesus-tradition nicht von der die Kontinuität mit dem „Anfang“ und die Identität mit den Primärzeugen verbürgenden Institution „Kirche“ absichern läßt.

8. Es muß auf die Legitimität des relativen „sola scriptura“ verwiesen werden, den Text des NTs und mit ihm „Jesus“ als kirchenkritisches Prinzip einzusetzen. Der Jesus der Schrift darf mit Recht gegen die Kirche eingesetzt werden, wenn sie sich von ihrer Jesus-Identität entfernt.

9. Verfechter des Programms „Jesus ja – Kirche nein“ müssen zum „Bleiben“ in der Kirche eingeladen werden, zur Opposition aus Liebe *innerhalb* der Kirche. Der hermeneutische Zirkel des Bleibens in Sympathie-Gemeinschaft als Voraussetzung kritischen Verstehens dessen, was „Jesus“ heißt, ist durchsichtig zu machen.

10. Das Programm „Jesus ja – Kirche nein“ ist so lange pädagogisch akzeptabel und zu dulden, als es eine an „Jesus“ und dem NT orientierte Frömmigkeit *innerhalb* der verfaßten Kirche, selbst als Randgruppe, meint; ein ausschließlich kirchenfreier Jesus-Pietismus ist von seiner illusionären Traditionsvorstellung ebenso zu befreien wie von seinem unreflektierten Anti-Kirchen-Komplex, so als ob die Kirche grundsätzlich „Jesus“ verdunkle. Bei allem Dunkel und aller Sünde in der Kirche leuchtet „Jesus“ doch nirgends klarer auf als im Zeugnis eben dieser Kirche. Daher kann Bejahung „Jesu“ letztlich nur als „Bleiben in der Kirche“ realisiert werden<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> So zu Recht W. Kasper / G. Sauter, *Kirche – Ort des Geistes*, Freiburg 1976.

<sup>17</sup> Diese Notwendigkeit des „Bleibens“ in der Kirche, um „Jesus“ zu haben und zu hören, war spätestens schon bei Lukas erkannt, vgl. Lk 10, 16: „Wer euch hört, der hört mich, wer euch verachtet, der verachtet mich“; sie wurde von Johannes Ende des 1. Jh. durchgehend thematisiert. Zur joh. Hermeneutik des „Bleibens in der Kirche“ vgl. F. Mußner, *Die johanneische Sehweise*, Freiburg 1965 (Qu. Disp. 28), 69–72. Zum Zusammenhang von Jesusüberlieferung und Kircheninstitution vgl. jetzt Medard Kehl, *Kirche als Institution*, Frankfurt 1976 (FThSt 22); F. Klostermann, *Kirche – Ereignis und Institution*, Freiburg 1976, die beide die Problematik einer kirchenfreien Jesus-Frömmigkeit aufzeigen.