

# Die vielfältigen Entwicklungslinien kirchlichen Amtes im Corpus Paulinum und ihre Relevanz für heutige Theologie

von Markus Tiwald

„Nach heutigem Sprachgebrauch bezeichnet ‚Amt‘ eine rechtlich eindeutig festgelegte und gesellschaftlich anerkannte Führungsstelle, die im Namen einer bestimmten Institution Hoheitsrechte ausübt und der dazu bestimmte Machtmittel zugeordnet sind.“<sup>1</sup> Allerdings war die Kirche der damaligen Zeit weder eine bereits voll ausdefinierte „Institution“, noch kann von rechtlich „eindeutig festgelegten“ Amtsstrukturen im Neuen Testament gesprochen werden. Vielmehr zeigt sich dort eine beachtliche Vielfalt unterschiedlichster Ansätze zur Gemeindeleitung, wenngleich auch in den späteren Schriften des NT eine gewisse Tendenz zur Systematisierung und Vereinheitlichung deutlich erkennbar wird. Zu berücksichtigen gilt weiters, dass die Leitungsaufgaben der Kirche in neutestamentlicher Zeit keineswegs mit den damals üblichen Begriffen wiedergegeben wurden: Ausdrücke „wie ἀρχή, τιμή, τέλος und λειτουργία werden im Neuen Testament zur Bezeichnung innergemeindlicher Ordnungs- und Leitungsfunktionen nicht herangezogen. Das gleiche gilt von kultischen Begriffen wie ἱερατεία und ἱερός.“<sup>2</sup> Umgekehrt fällt auf, dass die meisten im Neuen Testament gebräuchlichen Bezeichnungen kirchlicher Funktionsträger, wie ἀπόστολος, ἐπίσκοπος und διάκονος, nicht aus der zeitgenössischen administrativen und kultischen Sprache entnommen sind, sondern in der damaligen Antike weitgehend offene Bedeutungsfelder umspannen konnten.<sup>3</sup> Wenn im Folgenden somit vom „Amt“ im Corpus Paulinum die Rede sein wird, so nur auf dem Hintergrund des eben Gesagten. Wahrscheinlich wird man „auf den Begriff ‚Amt‘ nicht verzichten können, weil er sich als theologischer Fachterminus für die verschiedenen personen- gebundenen Dienste und Funktionen zur Sammlung und Erhal-

<sup>1</sup> J. Roloff, Art. Amt/Ämter/Amtsverständnis IV, in: TRE II (1978) 509–533, 509.

<sup>2</sup> J. Roloff, Amt (s. Anm. 1) 509f.

<sup>3</sup> Vgl. J. Roloff, Amt (s. Anm. 1) 510.

tung der christlichen Gemeinde eingebürgert hat. Seine Anwendung auf das Neue Testament ist aber nur dann methodisch vertretbar, wenn man ihn ausschließlich heuristisch verwendet.“<sup>4</sup>

### *1. Paulus und der Aposteltitel*

Will man das Amtsverständnis des Paulus näher beleuchten, muss man dabei mit dem Aposteltitel anfangen. Wenn Paulus sich selbst als „Apostel Christi Jesu“ (1 Kor 1,1; 2 Kor 1,1; vgl. auch 1 Thess 2,7 und Röm 1,1) bezeichnet, so steht dieser Titel in unmittelbarem und untrennbarem Zusammenhang mit seinem theologischen, ekklesiologischen und menschlichen Selbstverständnis.

#### *1.1 Das Spektrum urkirchlichen und paulinischen Verständnisses*

„Einen einheitlichen Apostelbegriff kennt das NT nicht.“<sup>5</sup> Man kann sich dem Begriff daher nur im mannigfach schillernden Spektrum urkirchlicher Brechungen und Spiegelungen nähern. Der Ausdruck ist in der spezifisch-neutestamentlichen Kontextuierung obendrein ein Neologismus, der weder auf den historischen Jesus zurückgehen dürfte, noch ein einheitliches Begriffsfeld umspannt. Außerbiblisch umfasst ἀπόστολος einen sehr breit gefächerten – meist technischen – Bedeutungshorizont wie „Flottenexpedition“, „Lieferschein“, „Begleitbrief“. Seltener ist hingegen die personale Bedeutung im Sinne von „Abgesandter“, „Bote“; der „nichtpersonale Gebrauch überwiegt bei weitem.“<sup>6</sup> Eine religiöse Verwendung tritt zu dieser Zeit außerbiblisch nirgendwo ins Blickfeld. Obwohl die paulinischen Homologumena die ersten Belege für einen christlich geprägten Apostelbegriff darstellen, hat Paulus diesen Begriff nicht geprägt. Wenn er in Gal 1,17 von Personen in Jerusalem spricht, die schon vor ihm Apostel waren, so ist anzunehmen, dass dieser Titel schon vor der Berufung des Paulus in seiner christlichen Ausprägung existierte.<sup>7</sup> Die christliche Genese dieses Titels kann hier nur ansatzweise erörtert werden. Sehr wahrschein-

<sup>4</sup> J. Roloff, *Amt* (s. Anm. 1) 510.

<sup>5</sup> R. Küschelm, *Art. Apostel*, in: BThW<sup>4</sup> (1994) 36–43, 41, an dem sich auch die weiteren allgemeinen Ausführungen orientieren.

<sup>6</sup> J. Roloff, *Art. Apostel/Apostolat/Apostolizität I*, in: TRE III (1978) 430–445, 432.

<sup>7</sup> Vgl. J. Frey, *Paulus und die Apostel. Zur Entwicklung des paulinischen Apostelbegriffs und zum Verhältnis des Heidenapostels zu seinen „Kollegen“*, in: E.-M. Becker/P. Pilhofer (Hrsg.), *Biographie und Persönlichkeit des Paulus*, Tübingen 2005, 192–227, 195.

lich hat der irdische Jesus diesen Titel noch nicht verwendet, sonst ließe sich der so unterschiedliche Gebrauch des Ausdrucks ἀπόστολος im NT nicht erklären.<sup>8</sup> Ebenfalls problematisch muss die Herleitung des Aposteltitels vom altorientalischen Botenrecht oder dem oft genannten „Schaliach-Institut“ angesehen werden. „Als Amtsbezeichnung ist *šaliʿh* vor 70 n. Chr. ebenso wenig belegt wie als religiöser Terminus, etwa für jüdische Missionare.“<sup>9</sup> Die Wurzeln des christlichen Aposteltitels sind also in nachösterlicher Zeit zu suchen – wahrscheinlich in Jerusalem, wo Paulus nach Gal 1,17 jene lokalisiert, die vor ihm Apostel waren. Die Annahme, dass der Aposteltitel dabei nicht primär mit der aramäischsprachigen Urgemeinde oder den „Zwölf“ verbunden war, sondern eher im Umfeld der „Hellenisten“, also des „Stephanuskreises“, anzusiedeln ist, hat einiges für sich, vor allem die relativ einheitliche und dynamische Ausbreitung des griechischen Verbalsubstantivs ἀπόστολος;<sup>10</sup> der christliche Terminus „Apostel“ scheint also erst auf der griechischen Sprachebene gebildet worden zu sein.<sup>11</sup> Allerdings schwingt in der weitesten neutestamentlichen Verwendungsform im Sinne eines *Gemeindeboten* auch noch weiterhin die hebräisch-aramäische Grundbedeutung eines *šaliʿh*, eines „Abgesandten“ (etwa einer Gemeinde) mit, wenn auch nicht nach Art einer jüdischen Amtsbezeichnung (die ja erst nach 70 belegt ist). In diesem weitesten Sinne des Wortes kann auch noch Paulus den Ausdruck verwenden, etwa in Phil 2,25 für Epaphroditos als Abgesandten der Gemeinde von Philippi oder in 2 Kor 8,23 für Abgesandte der Gemeinden Achaïas zur Überbringung der Kollekte nach Jerusalem. Von dieser Urbedeutung könnte sich in der Gruppe der „Hellenisten“ um Stephanus dann der *missionarische Aposteltitel* herauskristallisiert haben. Dass der spätere Historiograph Lukas allerdings ausgerechnet dieser Gruppe, in welcher der missionarische Aposteltitel wahrscheinlich entstand, gerade diesen Titel vorenthält, vermag nicht zu verwundern und erklärt sich aus der späteren

<sup>8</sup> Dazu kann man das Spektrum auch noch in die johanneische Literatur hinein erweitern. Im Corpus Johanneum wird ἀπόστολος lediglich einmal und zwar als Abgesandter im allgemeinen Sinne des Wortes verwendet und zwar sentenzartig in Joh 13,16. Allerdings kennt die zeitgleiche Offb den Begriff ἀπόστολος im Sinne einer Gründungsautorität der Kirche sehr wohl: Offb 18,20 („Apostel und Propheten“) und 21,14 (die „zwölf Apostel“), sowie auch die Rede von Falschaposteln (vgl. 2,2).

<sup>9</sup> J. Roloff, *Apostel* (s. Anm. 6) 432.

<sup>10</sup> Vgl. J. Frey, *Paulus* (s. Anm. 7) 204.

<sup>11</sup> So J. Frey, *Apostelbegriff, Apostelamt und Apostolizität. Neutestamentliche Perspektiven zur Frage nach der ‚Apostolizität‘ der Kirche*, in: Th. Schneider/G. Wenz (Hrsg.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge*, Bd. 1: *Grundlagen und Grundfragen* (DiKi 12), Freiburg i. Br. 2004, 91–188, 180.

Systematisierungstendenz des *auctor ad Theophilum*, den Apostel­titel nur auf den Zwölferkreis einzuschränken und damit auch Paulus diesen Titel vorzuenthalten. Im Sprachgebrauch der „Hellenisten“ um Stephanus dürfte der Apostel­titel zunächst „als griechischer Begriff für missionarische Zeugen des Auferstandenen“<sup>12</sup> gegolten haben: Die ersten Osterzeugen sahen sich als Abgesandte des auferstandenen Herrn mit missionarischem Auftrag. Dabei mischen sich in den als Neologismus geprägten Titel alttestamentliche Vorstellungen von Prophetenberufungen und Prophetensendungen (vgl. die Parallele von Gal 1,15 mit Jer 1,5 und Jes 49,1).<sup>13</sup> Ob für die Sendung als ἀπόστολος durch den auferstandenen Herrn auch schon auf dieser frühen Ebene eine regelrechte *Christophanie* des Auferstandenen konstitutiv war, mag dahingestellt bleiben.<sup>14</sup> Logischer wäre es m. E. die Bezeichnung „Apostel“ zunächst nur über das *dynamische* Kriterium eines „Glaubensboten im Dienste des Auferstandenen“ und nicht so sehr über das *statische* Moment eines „Erscheinungszeugen“ definieren zu wollen. Diese Sichtweise könnte jedenfalls besser erklären, warum es in Antiochia eine andere Definition des Apostel­titels gab als später in Jerusalem, ohne zur Annahme gezwungen zu sein, dass eine bereits geprägte Bezeichnung „Apostel“ in Antiochia eine erst *nachträgliche* „Ausweitung“<sup>15</sup> oder „Umprägung“<sup>16</sup> erfahren hätte oder einfach eine „eigenständige Entwicklung im hellenistischen Missionsraum“<sup>17</sup> gewesen sei. Wahrscheinlich brachten die nach Apg 8,1 aus Jerusalem vertriebenen „Hellenisten“, die nach Apg 11,19 auch nach Antiochia kamen, diesen Titel von Jerusalem nach Antiochia mit – allerdings noch in der weiteren und dynamischeren Bedeutung des Wortes. Das bestätigt sich indirekt auch aus der Apg: Wahrscheinlich hat auch Lukas die ursprünglich in Antiochia beheimatete Trias „Apostel, Propheten, Lehrer“ gekannt, die Paulus ja auch in 1 Kor 12,28 zitiert und wahrscheinlich selbst aus Antiochia übernommen hat. Wenn Lk allerdings in Apg 13,1, wo er die Funktions­träger der Gemeinde in Antiochia beschreibt, die „Apostel“ der alten Trias streicht und nur die „Propheten und Lehrer“ stehen lässt,<sup>18</sup> so erklärt sich dies aus dem theologischen Bestreben des

<sup>12</sup> J. Frey, Paulus (s. Anm. 7) 211.

<sup>13</sup> Vgl. R. Kühschelm, Apostel (s. Anm. 5) 36.

<sup>14</sup> So J. Frey, Paulus (s. Anm. 7) 211.

<sup>15</sup> So J. Frey, Paulus (s. Anm. 7) 205.

<sup>16</sup> So R. Kühschelm, Apostel (s. Anm. 5) 39.

<sup>17</sup> Ebenfalls erwogen von R. Kühschelm, Apostel (s. Anm. 5) 39.

<sup>18</sup> Vgl. H. Merklein, Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief (StANT 33), München 1973, 241f.

Lk, den Aposteltitel nur dem engeren Kreis der „zwölf Apostel“ vorzubehalten. Dennoch wird aus Apg 14,4.14 deutlich, dass die antiochenischen Missionare ursprünglich als „Apostel“ bezeichnet wurden.<sup>19</sup> Wenn Lk hier Barnabas und Paulus „Apostel“ nennt – was er ansonsten strikt vermeidet<sup>20</sup> – so belegt die Tendenzsprödigkeit<sup>21</sup> dieser Aussage, dass Lukas hier altes Traditionsmaterial aufgegriffen hat. Es ist also gerechtfertigt, den ursprünglichen Sitz im Leben der Trias „Apostel, Propheten, Lehrer“ mit Antiochia zu verbinden. Dabei verstanden sich die Apostel Antiochias als missionarische Boten des Auferstandenen *ohne* eine regelrechte Christophanie vorauszusetzen.

In Jerusalem aber könnte sich im Zuge einer bereits früh einsetzenden Reglementierung des Aposteltitels (ausgelöst etwa durch hinlänglich bekannte Richtungsstreitigkeiten in der Urkirche) und unter Berufung auf die allerersten *Augenzeugen* als normgebende Autoritäten eine Verengung des Aposteltitels auf den Erscheinungsapostolat ergeben haben.<sup>22</sup> Der *auctor ad Theophilum* belegt diese restriktive Verengung und Reglementierung des Aposteltitels jedenfalls in klarer Weise – wenn auch erst einige Jahrzehnte später und da obendrein noch einmal enger gefasst, nämlich nur mehr auf den *Zwölferkreis* eingeschränkt. Liest man diese Tendenzen jedoch quer mit der für Paulus so virulenten Frage, wer sich denn nun als „Apostel“ bezeichnen dürfe, so wird klar, dass diese Entwicklungen bereits zur Zeit des Paulus in vollem Gang waren. Durch die Vertreibung der „Hellenisten“ aus Jerusalem wurde der Aposteltitel also nach Antiochia gebracht – und zwar in jenem weiteren Sinne, wie ihn auch noch Apg 14,1–20 kennt: Somit darf angenommen werden, dass Paulus, der in Antiochia ja das „Handwerk“ eines Missionars erlernte, ursprünglich diesen antiochenischen Apostelbegriff übernommen und für sich selber verwendet hat. In diesem Sinne wäre es gut möglich, dass sich auch das „Septemvirat“<sup>23</sup> der „Helle-

<sup>19</sup> Vgl. H. Merklein, *Amt* (s. Anm. 18) 240–242.

<sup>20</sup> Vgl. R. Kühsehelm, *Apostel* (s. Anm. 5) 37.

<sup>21</sup> Vgl. G. Theißen/A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen <sup>2</sup>1997, 118.

<sup>22</sup> Diese Tendenz erscheint plausibler, als eine nachträgliche „Ausweitung des Terminus“ Apostel in Antiochia postulieren zu wollen, wie J. Frey, *Paulus* (s. Anm. 7) 205, dies sieht.

<sup>23</sup> Dieses Gremium wurde *expressis verbis* erst von Irenäus (haer. 1,26,3; 3,12,10; 4,15,1) mit Diakonen gleichgesetzt, auch wenn die harmonisierende Amtstheologie des Lk solch ein „Missverständnis“ bewusst insinuiert, freilich ohne sich auf diese Geschichtsglättung *expressiv verbis* festnageln zu lassen: Die Apg identifiziert den Siebenerkreis nie ausdrücklich als Diakone. Dass diese „Sieben“ ursprünglich keine Diakone waren, legt sich auch daraus nahe, dass Traditionen vor Irenäus, also die Diakone, Ignatius, Polykarp, Justin oder Pastor Hermae, nie auf den Siebenerkreis ver-

nisten“ um Stephanus (Apg 6,3) ebenfalls als „Apostel“ bezeichnete,<sup>24</sup> auch wenn die späteren restriktiven Regulierungstendenzen des Lukas dieses Gremium zu „diakonischen“ Tätigkeiten depotenzierten (vgl. Apg 6,2),<sup>25</sup> und Apg 21,8 dem Philippus nur mehr den Titel eines „Evangelisten“ zugestehen möchte.<sup>26</sup> Wahrscheinlich waren die „Sieben“ ursprünglich ein kollektives Gremium der urchristlich-hellenistischen Gemeinde mit missionarischen wie auch administrativen Kompetenzen.<sup>27</sup> Sie waren gewissermaßen das siebenköpfige urchristlich-„hellenistische“ Gegenstück zum urchristlich-„hebräischen“ Zwölferkreis.<sup>28</sup> Dies wirft aber einiges Licht darauf, wie der frischgebackene Missionar Paulus in Antiochia seine Beauftragung zum Apostel ursprünglich gesehen haben mag.<sup>29</sup> Diese Sichtweise erklärt stimmig, warum Paulus jenen weiteren, antiochenischen Aposteltitel kennt, der sich etwa in 2 Kor 12,12 *nicht an einer Erscheinung des Auferstandenen, sondern an pneumatischen Machtbeweisen* orientiert: Woran man den Apostel erkennt, sind „Zeichen, Wunder und machtvolle Taten“. Indirekt bezeugt auch die gesamte Polemik in 2 Kor 11f. den Terminus „Apostel“ im Sinne pneumatischer Missionare, da die von Paulus als „Überapostel“ (11,5;12,11) und „Falschapostel“ (11,13) bezeichneten Gegner den Anspruch erhoben, „Apostel Christi“ (11,13) zu sein wie Paulus

---

weisen, wenn sie von Diakonen sprechen. Vgl. dazu P. Gaechter, Die Sieben (Apg 6,1–6), in: ZThK 74 (1952) 129–166, 129.

<sup>24</sup> Vgl. dazu P. Gaechter, Sieben (Anm. 23) 145, der davon spricht, dass sich die Zwölf „Amtskollegen beigesellten, denn das und nichts Geringeres sollten die Sieben sein.“ Vgl. ebenso P. Philippi, Art. Diakonie I, in: TRE VIII (1981) 621–644, 621: Die Zwölf hätten sich in Gestalt der Sieben „auf Ortsebene“ „Amtskollegen“ zugesellt.

<sup>25</sup> Vgl. J. Frey, Paulus (s. Anm. 7) 205.

<sup>26</sup> Vgl. Fußnote 50 bei J. Frey, Paulus (Anm. 7) 205.

<sup>27</sup> Vgl. P. Philippi, Diakonie (s. Anm. 24) 261, der davon spricht, dass diesen Sieben wahrscheinlich „alle örtlich gebundenen Leitungsaufgaben“ vom Zwölferkreis übertragen wurden. Und: „Stephanus und Philippus kommen nachher ausschließlich und selbstverständlich als Verkündiger vor.“ Vgl. auch Th. Söding, „Nicht bedient zu werden, sondern zu dienen“ (Mk 10,45). Diakonie und Diakoniat im Licht des Neuen Testaments, in: K. Armbruster/M. Mühl (Hrsg.), Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakoniat (QD 232), Freiburg i. Br. 2009, 30–62, 56f.

<sup>28</sup> Vgl. dazu auch P. Philippi, Diakonie (s. Anm. 24) 621: „Tatsächlich entsprechen sie [sc. die Angehörigen des „Siebenerkreises“] eher dem presbyteralen Siebener-Leitungsgremium der hellenistischen Diaspora-Synagogen, bzw. den Siebenerausschüssen der *Parnasim*, die damals die kleineren Städte Palästinas verwalteten.“ Schon P. Gaechter, Sieben (s. Anm. 23) 149f., hat die Stellen bei Josephus (Bellum 2,20,5, sowie Ant. 4,8,14 und 4,8,38) benannt, in denen Siebenerkollegien an der Spitze jüdischer Gemeinden stehen.

<sup>29</sup> Auch wenn der Bericht in Apg 13,1–4 Paulus den Aposteltitel hier bewusst verschweigt, werden Barnabas und Paulus doch als „vom Heiligen Geist ausgesandt (ἐκπεμφθέντες)“ bezeichnet. Selbst wenn hier das Wort ἀποστέλλω scheinbar bewusst vermieden wird, schimmert doch noch der ursprüngliche Sachverhalt durch.

und dazu auf ihre pneumatischen Gnadengaben (10,10; 11,16; 12,1.12) verwiesen.<sup>30</sup> Paulus rekurriert ihnen gegenüber keineswegs auf seine Christophanie, sondern zeigt auf, dass ihr gesamtes Verhalten der paulinischen Auffassung von einem „Apostel“ widerspricht. Weiters werden in 1 Kor 9,5f. auch Barnabas und in 1 Thess 2,7 auch Silvanus und vielleicht sogar Timotheus (vgl. den Absender in 1 Thess 1,1)<sup>31</sup> zu den Aposteln gezählt. Bezüglich dieser drei wissen wir nichts von einer Christophanie des Auferstandenen, es handelt sich hier also um den pneumatisch-missionarischen Apostel-titel. Gleiches wird man wahrscheinlich auch für Andronikus und Junia annehmen dürfen, die Paulus als „herausragend unter den Aposteln“ bezeichnen kann (Röm 16,7). Von diesem missionierenden, hellenistischen Ehepaar ist ebenfalls nicht anzunehmen, dass sie eine Erscheinung des Auferstandenen hatten.<sup>32</sup> Wahrscheinlich ist auch die in 1 Kor 12,28 vorgegebene Trias „erstens Apostel, zweitens Propheten, drittens Lehrer“ diesem Apostelbegriff verpflichtet. Wie wir schon gesehen haben, dürfte Paulus diese Trias aus Antiochia übernommen haben<sup>33</sup> und seine eigene missionarische Arbeit zu Beginn seines Wirkens im Sinne dieses missionarisch-pneumatischen Apostelverständnisses definiert haben.

Somit bleibt nur mehr die zweite Leerstelle zu prüfen: Wie kam es, dass der *pneumatische Missionsapostel* Paulus später auf die *Jerusalemmer Definition eines Erscheinungsapostels* umschwenken konnte (vgl. 1 Kor 9,1; 15,8)? Der historische Haftpunkt, dass Paulus seinen „apostolischen“ Anspruch präzisieren musste, kann uns schwer in der Infragestellung der paulinischen Heidenmission durch Kreise in Jerusalem gesehen werden.<sup>34</sup> Unter Berufung auf die „Apostel“ in Jerusalem war die beschneidungsfreie Heidenmission – wie sie Paulus in Antiochia gelernt hatte – unter Beschuss geraten. Im „Apostelkonvent“ trafen die antiochenischen „Apostel“ Barnabas und Paulus auf die Jerusalemmer „Apostel“. In der dort erreichten Anerkennung der beschneidungsfreien Heidenmission konnte Paulus „die Gleichwertigkeit und Gleichursprünglichkeit seines Apostolats mit dem des Petrus (Gal 2,8)

<sup>30</sup> Vgl. R. Kühschelm, *Apostel* (s. Anm. 5) 38.

<sup>31</sup> So zumindest J. Frey, *Paulus* (s. Anm. 7) 204f. Anders aber R. Kühschelm, *Apostel* (s. Anm. 5) 37. H. Merklein, *Amt* (s. Anm. 18) 257f., plädiert hingegen massiv dafür, dass hier sowohl Silvanus wie auch Timotheus als „Apostel“ bezeichnet werden. Die Möglichkeit, hier einen „schriftstellerischen Plural“ zu sehen, lässt er nur als „schwache exegetische Möglichkeit“ (ebd. 257) gelten.

<sup>32</sup> So H. Merklein, *Amt* (s. Anm. 18) 258. Anders aber J. Frey, *Apostelbegriff* (s. Anm. 11) 125.

<sup>33</sup> Vgl. R. Kühschelm, *Apostel* (s. Anm. 5) 38.

<sup>34</sup> Vgl. J. Frey, *Paulus* (s. Anm. 7) 208f.

und der anderen anerkannt sehen – ein Argument, das in den weiter schwelenden Konflikten zwischen seiner Mission und den Jerusalemer Judaisten immer stärker an Bedeutung gewinnen sollte.“<sup>35</sup> Vor allem nach dem antiochenischen Zwischenfall war die Verteidigung der Gleichrangigkeit des paulinischen Apostolates mit dem der Jerusalemer Apostel für Paulus zum *articulus stantis et cadentis* seiner beschneidungsfreien Heidenmission geworden. „In der Äquivalenz seiner Christophanie mit der der Jerusalemer Osterzeugen [...] sieht er nun auch die inhaltliche Gültigkeit und Wahrheit seines Evangeliums, der [...] Heilsverkündigung für die Heiden, begründet [...]. Seit dem Apostelkonzil – oder spätestens seit der im antiochenischen Zwischenfall noch einmal verschärften Auseinandersetzung – verbindet sich für Paulus die Autorität des Apostelbegriffes endgültig mit der Begründung dieser Autorität durch seine einzigartige Berufungserfahrung, die Christophanie vor Damaskus.“<sup>36</sup> Denn in Jerusalem wurde der Aposteltitel im Laufe der Zeit immer restriktiver gefasst und schon bald nur mehr auf das Kriterium eines Erscheinungszeugen enggeführt. Als Anstoß für eine solche Engführung nennt bereits *Merklein* die Tendenz, einen sachlichen Auftrag (die Missionstätigkeit) nun als personengebundene, personale Beauftragung zu verstehen.<sup>37</sup> Der Aposteltitel wird damit schon zu einer Art „Berufsbezeichnung“ für bestimmte Personen“, zu einem „christlichen Terminus technicus“.<sup>38</sup> Damit aber ist bereits ein gewisser Schritt in Richtung eines kirchlichen „Amtes“ gesetzt: Die Gebundenheit eines Titels an bestimmte, vorgegebene Kriterien und die personengebundene Unübertragbarkeit dieser Funktion. Es ist bemerkenswert, dass Paulus nun selbst auf diese Definition eines „Apostels“ umschwenkt. Er tut dies auf dem Hintergrund jenes beständig schwelenden Konfliktes zwischen seiner beschneidungsfreien Heidenmission und den Vorstellungen Jerusalemer Judaisten. Am „Apostelkonzil“ und dann noch krasser im antiochenischen Zwischenfall bricht dieser schwelende Konflikt offen aus und macht die Hervorhebung der Äquivalenz des paulinischen Apostolates mit jenem der Jerusalemer Apostel zu einer Frage des Überlebens paulinischer Mission.

<sup>35</sup> *J. Frey, Paulus* (s. Anm. 7) 209.

<sup>36</sup> *J. Frey, Paulus* (s. Anm. 7) 210 (Original stellenweise kursiv).

<sup>37</sup> Vgl. *H. Merklein, Amt* (s. Anm. 18) 274.

<sup>38</sup> *H. Merklein, Amt* (s. Anm. 18) 274.



## 1.2 Theologische Schlussfolgerungen

Der Prozess der „Institutionalisierung“ lässt sich schon früh feststellen, allerdings nicht als monolinear verlaufender Prozess, sondern als ein kontinuierliches Ringen um die eigene Zukunft. Paulus selber beschreitet diesen Weg, indem er seinen *pneumatischen Apostolat* mit dem wesentlich engeren *Apostelbegriff der Jerusalemer* akkordiert. Das *dynamische Kriterium* der pneumatischen Aussendung weicht hier dem *formalen Kriterium* einer Christophanie durch den Auferstandenen. Ausgelöst wird dieser Prozess durch Institutionalisierungstendenzen der Jerusalemer Gemeinde, doch bedient sich letztlich auch Paulus des gleichen Instrumentariums – wenn auch mit unterschiedlicher Stoßrichtung. Historisch gesehen gibt es hier also weder das völlig freie Charisma noch eine rein starre Institution. Das Charisma selbst agiert nämlich im Schwerefeld sozialer Interaktion, während umgekehrt auch die Institution immer weiter noch im Fließen und im Werden begriffen ist. Das bedeutet: Charisma und Institution stehen nicht in einem einander ausschließenden Spannungsverhältnis, sondern in einer polaren Aufeinander-Bezogenheit: Sie sind die beiden Brennpunkte, in deren elliptischem Schwerefeld sich urkirchliches Leben bewegt. Dominiert einer der beiden Punkte, bricht das Kräfteverhältnis zusammen. Oder, um es mit einem praktischen Beispiel aus den paulinischen Homologumena zu umschreiben: Paulus bemüht sich in 1 Kor 12, Ordnung in die pneumatische Überbewertung einzelner Charismen zu bringen – und setzt damit schon einen gewissen Akt der Reglementierung und Steuerung (nicht zuletzt werden ja von ihm auch in 1 Kor 12, 28 die *κωβερνήσεις* als *Charismen der Steuerung* angesehen! – Institutionalisierende Steuerung und freies Charisma gehen hier Hand in Hand). Umgekehrt dient allerdings das paulinische Einschwenken auf den engeren Apostelbegriff der Jerusalemer Urgemeinde (also eine institutionalisierende Maßnahme) der Lebendigerhaltung des freien missionarischen Charismas im Sinne einer beschneidungsfreien Heidenmission. In diesem Sinne scheint es nicht angebracht, das Charisma gegen die Institutionalisierung ausspielen zu wollen. Das Amt soll vielmehr als „*ekklesiologische Konsequenz bestimmter Charismen*“<sup>39</sup> verstanden werden (um ein Wort *Merkleins* zu gebrauchen), oder um es mit *Schmeller* zu formulieren: „Die Paulusgemeinden lassen sich mit den Alternativen Funktion oder Amt, Charisma oder Institution nicht zutreffend beschreiben.“

<sup>39</sup> H. Merklein, Amt (s. Anm. 18) 283.

Immer mehr setzt sich heute eine Sichtweise durch, die bei aller Flexibilität der paulinischen Gemeindestruktur doch auch Elemente einer beginnenden und gewollten Institutionalisierung entdeckt und beides ernst nimmt.“<sup>40</sup>

Allerdings ist dieser Weg der Aktualisierung und Neubestimmung der Kirche schon in die Wiege gelegt, indem gerade das „Apostelamt“, das bereits dem Epheserbrief als „Fundament“ der Kirche gilt (Eph 2,20), von seiner Wortbedeutung her weder auf den historischen Jesus zurückgeht, noch eine einheitliche Definition in der Urkirche kannte. Nicht, dass die Entwicklung des Aposteltitels damit dem tiefsten Anliegen Jesu widerstehen würde: Man kann die konkrete Entwicklung sehr gut als organische Entfaltung der ursprünglichen Botschaft Jesu, der seine Jünger ja auch aussandte, und des missionarischen Impulses des auferstandenen Herrn verstehen. Allerdings sollte man dann auch so fair sein, dieser Entwicklung auch in Zukunft noch eine Chance auf dynamisches Wachstum und weitere Entfaltung zuzugestehen.

## 2. Weiterentwicklungen in den Deutero- und Tritopaulinen

### 2.1 Die „Antiochenische Trias“: 1 Kor 12,28

Wie wir gesehen haben, dürfte Paulus die Trias „erstens Apostel, zweitens Propheten, drittens Lehrer“ aus Antiochia übernommen haben.<sup>41</sup> Der Aposteltitel deckt sich hier mit dem pneumatischen Verständnis eines Gemeindemissionars antiochenischen Zuschnitts. Die leicht gestelzte vorpaulinische Formulierung („erstens – zweitens – drittens“) geht erst mit dem neu einsetzenden  $\epsilon\pi\epsilon\iota\tau\alpha$  (sodann) wieder in eine weniger formelhafte Aufzählung über, was allerdings auch eine gewisse „Inkonzinnität zum Vorhergehenden“<sup>42</sup> bewirkt: Die „deutliche Rangfolge“<sup>43</sup> der Trias kontrastiert mit der lockeren Aufzählung danach wie auch mit dem egalitär orientierten Bild vom Leib mit einander gleichwertigen Gliedern davor. Es ist davon auszugehen, dass „sowohl Apostel als auch Propheten und Lehrer zur Gemeinde in Antiochia gehör-

<sup>40</sup> Th. Schmeller, Hierarchie und Egalität. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung paulinischer Gemeinden und griechisch-römischer Vereine (SBS 162), Stuttgart 1995, 75.

<sup>41</sup> Vgl. R. Kühschelm, Apostel (Anm. 5) 38.

<sup>42</sup> W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther, 3. Teilband: 1 Kor 11,17–17,40 (EKK VII/3), Zürich 1999, 231.

<sup>43</sup> W. Schrage, 1 Kor (s. Anm. 42) 231.

ten.“<sup>44</sup> Die hier genannten Propheten und Lehrer sind demzufolge ortsfest in der Gemeinde wirkend vorzustellen, die Apostel hingegen missionieren als Abgesandte der Gemeinde.<sup>45</sup> Aus dem Kontext von 1 Kor 12 wird klar, dass Paulus die hier aufgezählte Trias „ausschließlich zur Exemplifizierung charismatischer Differenzierungen“<sup>46</sup> anführt: Die hier erwähnten Funktionsträger sind noch Teil *innerhalb der Gemeinde*. Die Aufzählung von Aposteln, Propheten und Lehrern dient lediglich als einleitender Vorspann, um die Fülle der dann im Anschluss aufgezählten Gnadengaben gegen eine allzu einseitige Übergewichtung pneumatischer Begabungen abzusichern. Diese Sichtweise ändert sich jedoch schon bald im deuteropaulinischen Epheserbrief: Dort knüpft der Autor bewusst an 1 Kor 12 an, doch treten hier die einzelnen Funktionen bereits in ein gewisses *Gegenüber zur restlichen Gemeinde*.

## 2.2 Eph 4,1–16

Bestimmendes Thema des deuteropaulinischen Eph ist die christologische und ekklesiologische Fundierung von Einheit und Frieden, offensichtlich sah der Autor die Einheit der Kirche gefährdet.<sup>47</sup> Diese Entwicklung passt gut zu dem Bild, dass wir von christlichen Gemeinden der zweiten und dritten Generation kennen: Nach Abklingen der eschatologischen Naherwartung muss sich die Kirche institutionell etablieren. Die Fundamentierung in der Vergangenheit und der Blick auf die weitere Zukunft prägen daher unseren Text. Solch eine geschichtstheologische Selbstdefinition rekurriert notwendigerweise auf Älteres – hier auf Texte und Konzeptionen des historischen Paulus, welche allerdings nicht nur tradiert, sondern auch eigenständig theologisch überformt werden. Die Fundierung in der Vergangenheit ergibt sich zunächst aus der in V. 7 erwähnten und in V. 11 präzisierten Gnade Christi. Wem aber schenkt Christus diese Gnade – allen Christen (wie V. 7 nahelegen könnte), oder fokussiert der Text nur mehr auf die in V. 11 erwähnten „Funktionsträger“? Letztere Deutung könnte sich darauf stützen, dass die in V. 7 angekündigten Gaben in V. 11 nun als konkrete Funktionsträger näher präzisiert werden.<sup>48</sup> Wahrschein-

<sup>44</sup> H. Merklein, *Amt* (s. Anm. 18) 278.

<sup>45</sup> Vgl. H. Merklein, *Amt* (s. Anm. 18) 278.308f.

<sup>46</sup> H. Merklein, *Amt* (s. Anm. 18) 246.

<sup>47</sup> Vgl. H.-J. Klauck, *Das Amt in der Kirche nach Eph 4,1–16*, in: *WiWei* 36 (1973) 81–110, 89, und R. Schnackenburg, *Der Brief an die Epheser (EKK X)*, Neukirchen-Vluyn 1982, 31, 170.173.

<sup>48</sup> Vgl. R. Schnackenburg, *Eph* (s. Anm. 47) 174.

lich ist hier die „Gnade“ jedoch noch *nicht* als spezifische *Amtsgnade* zu verstehen.<sup>49</sup> Die V. 4–6 fassen die ganze Gemeinde in den Blick und in V. 16 ist ganz klar von allen Gliedern des Leibes ohne Ausnahme die Rede. „Jedem einzelnen wird von Christus die χάρις geschenkt, in diesem Akt des Schenkens hat sie aber auch gleichzeitig ihr μέτρον. Christus ist der Grund für die Gleichheit des Gebens und für die Verschiedenheit der Gabe.“<sup>50</sup> Was aber ist inhaltlich mit dieser χάρις gemeint? Darauf geben die V. 8f. Auskunft, die gleich zu Beginn mit Zitationsformel und anschließender Schriftzitation – gleichsam als midraschartiger „christologischer Exkurs“<sup>51</sup> eingeleitet werden. Mit dem hier zitierten Ps 68,19 steht Eph in einer jüdischen Auslegungstradition, die diesen Text auf die Gesetzesgabe durch Moses bezieht.<sup>52</sup> Dieser Text wird nun für die eigene Argumentation umgeschmiedet: In seinem Hinaufstieg sorgt Christus für die hier auf der Erde zurückbleibende Kirche, um nach seiner Verherrlichung „die Heiligen für die Erfüllung ihres Dienstes zu rüsten, für den Aufbau des Leibes Christi“ (V. 12). Das Bild ist klar: Christus, der in der *himmlischen Sphäre* seine Herrschaft bereits angetreten hat, möchte nun auch *hier auf der Erde* die „Erkenntnis des Sohnes Gottes“ und die „Einheit im Glauben“ (vgl. V. 13) verwirklicht sehen. Wie im Himmel so soll auch auf Erden das Werk des Auferstandenen verwirklicht werden. Die Topik dieses Bildes verdeutlicht sich aus dem Gesamt des Eph, in dessen Kosmologie zwischen Erde und Himmel der Herrschaftsraum dämonischer Mächte liegt, wie Eph 1,21; 2,2; 3,10 und 6,12 deutlich machen. Bei seiner Auffahrt erbeutet Christus „Gefangene“, also er bannt die feindlichen kosmischen Chaosmächte, wie auch schon Kol 2,15 Christi Triumph über die Herrschaften und Gewalten verkündet und Eph 1,21 Christi Herrschen über alle „Fürsten und Gewalten, Mächte und Herrschaften.“<sup>53</sup> Im *überirdischen* Zwischenbereich der Sphären zwischen Himmel und Erde hat Christus sozusagen „Ordnung geschaffen“. Im *irdischen* Bereich aber droht noch immer die Macht des Chaos, wie es V. 14 regelrecht poetisch ausmalt. V. 14 bildet also „antithetisch das negative Gegenbild zu der als Idealbild gezeichneten Einheit aller Glaubenden.“<sup>54</sup> Damit allerdings ist auch schon der Schwenk von

<sup>49</sup> Vgl. H.-J. Klauck, Amt (s. Anm. 47) 92.

<sup>50</sup> H.-J. Klauck, Amt (s. Anm. 47) 92.

<sup>51</sup> Vgl. H.-J. Klauck, Amt (s. Anm. 47) 92.

<sup>52</sup> Vgl. P. Billerbeck, Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis. Erläutert aus Talmud und Midrasch (Bill. III), München 3 1969, 596.

<sup>53</sup> Vgl. H.-J. Klauck, Amt (s. Anm. 47) 95.

<sup>54</sup> H.-J. Klauck, Amt (s. Anm. 47) 101.

der Fundamentierung in der Vergangenheit (das Heilswirken durch Christus) hin zur Perspektivierung für die Zukunft gegeben. Bindeglied ist die χάρις, die nun als eigentlicher Agent Christi hier auf Erden wirksam ist und das Chaos zu bannen vermag. Diese Gnade ist allerdings in unterschiedlichem Maß auf Erden wirksam. Zwar wird die Gnade noch allen Christen zugesprochen und ist nicht nur die „Amtsgnade“ wie in 2 Tim 1,6, doch wird bereits in den Funktionsträgern der Kirche (Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer) eine besondere Ausformung dieser Gnade zur Bannung des Chaos gesehen. Das „Auferbauen des Leibes Christi“ ist zwar noch Aufgabe aller Christen, aber im Besonderen jene der in V. 11 genannten Funktionsträger. Damit ist allerdings bereits ein weiterer Schritt in Richtung Institutionalisierung getan.

Sehr gut zu dieser Entwicklung passt auch, dass in Eph 2,20 die „Heiligen“ – also alle Christen – auf dem Fundament der Apostel und Propheten aufbaut sind. Das steht in einer gewissen Spannung zu 1 Kor 3,11: Dort nämlich ist kein anderes Fundament möglich als Jesus Christus!<sup>55</sup> Hier verlagert der Verfasser des Eph in bewusster *Anlehnung*, aber auch in bewusster *Abänderung* des von Paulus vorgegebenen Bildes, die Akzente: An die Stelle Christi treten nun die Apostel und Propheten als Fundament. Gemeint ist dabei nicht jenes Fundament, das sie etwa *gelegt* hätten, sondern sie selbst *sind* nun das Fundament. Für Christus hingegen ist nun die Position des „Ecksteins“ reserviert. Das korreliert wiederum mit Eph 3,5: Hier sind nur die „heiligen Apostel und Propheten“ Träger der Offenbarung des Mysteriums im Unterschied zu Kol 1,26, wo das seit ewigen Zeiten verborgene Mysterium noch allen Heiligen (also allen Gläubigen) offenbart wurde. Damit aber wird klar: „Für den Verfasser des Eph sind die Apostel und Propheten bereits normierende Größen der Vergangenheit. In der Gemeinde der Gegenwart spielen sie keine direkte Rolle mehr. Die Generation der Apostel lebt nicht mehr, der Enthusiasmus der Propheten ist bereits erloschen.“<sup>56</sup> Die *traditio apostolica* allerdings – das von den Aposteln gelegte Fundament – hat bereits normativen Wert, sodass sie sogar das Bild von Christus als Fundament verdrängen kann. Evangelisten, Hirten und Lehrer hingegen sind jetzt die Funktionsträger der eph Gemeinde. Dabei dürften die Evangelisten das missionarische Werk der Apostel weiterführen.<sup>57</sup> Als Beleg dafür könnte auch der bereits erwähnte

<sup>55</sup> Vgl. H.-J. Klauck, *Amt* (s. Anm. 47) 96, und J. Frey, *Apostelbegriff* (s. Anm. 11) 167.

<sup>56</sup> H.-J. Klauck, *Amt* (s. Anm. 47) 96. Ebenso J. Frey, *Apostelbegriff* (s. Anm. 11) 168.

<sup>57</sup> Vgl. H.-J. Klauck, *Amt* (s. Anm. 47) 97, und R. Schnackenburg, *Eph* (s. Anm. 47) 184:

„Evangelist“ Philippus dienen, den Lk wahrscheinlich im Zuge seiner Aposteldefinition von einem „Apostel“ zum „Evangelisten“ degradiert hat (vgl. Apg 21,8). Allerdings müsste man hier gleich fragen, ob die „Evangelisten“ tatsächlich ein eigentliches urkirchliches „Amt“ – etwa nach Art von übergemeindlichen Predigern – bekleideten. Immerhin werden sie nur zweimal im gesamten NT erwähnt, neben Apg 21 ist der Ausdruck noch für Timotheus in 2 Tim 4,5 belegt, der allerdings nicht als übergemeindlicher Missionar vorgestellt wird.<sup>58</sup> Wahrscheinlich belegt die Verschwommenheit dieses Begriffes eine grundsätzliche Tendenz der frühen Kirche: dass *in puncto* Amtsentwicklung einfach viel „experimentiert“ wurde, dass es etliche bunte und vielgestaltige Ansätze gab, die nicht alle auf einer Reihe lagen, und auch einige Entwicklungen, die in der späteren Zeit nicht weitergeführt wurden, sondern als entwicklungsgeschichtliche „Sackgassen“ endeten. Somit nimmt der Eph im Prozess der Institutionalisierung eine gewisse *Mittelposition* ein.<sup>59</sup> Einige charismatische Funktionen der paulinischen Vergangenheit haben sich in der eph Gegenwart bereits *verselbständigt* und treten nun der restlichen *Gemeinde gegenüber*. Dabei stehen diese Funktionen allerdings noch *nicht über der Gemeinde*, davor schützt sie einerseits die nach wie vor wirksame Geistbegabung aller Gläubigen, andererseits ihr klarer Auftrag: die vielen Charismen *aller Christen (!)* in ein sinnvolles Zusammenwirken zu bringen und dadurch die Einheit zu wahren. Der ursprüngliche Denkansatz ist also nach wie vor die allseitige charismatische Begabung aller Christen, aus denen jedoch schon klar umrissene Funktionsträger mit besonderen Aufgaben heraustreten.

### 2.3 Pastoralbriefe

Einen Schritt weiter gegenüber dem Eph hat sich die Gemeindeverfassung in den tritopaulinischen Pastoralbriefen entwickelt.<sup>60</sup> Wenn man den Eph etwa 90 n. Chr. ansetzt, dann dürften die Pastoralbriefe noch einmal später, also um 100 herum, entstanden sein. Man kann die Entstehung sowohl des Epheserbriefs wie auch der Pastoralbriefe mit Ephesus in Verbindung bringen.<sup>61</sup>

---

„[...] keine Apostel, wohl aber Evangeliumsverkünder in Übereinstimmung mit den Aposteln [...], welche die ‚apostolische‘ Verkündigung aufnehmen und fortsetzen.“

<sup>58</sup> Vgl. dazu die Fußnote 315 bei J. Frey, *Apostelbegriff* (s. Anm. 11) 168.

<sup>59</sup> Vgl. dazu H.-J. Klauck, *Amt* (s. Anm. 47) 106.

<sup>60</sup> Vgl. H. Merklein, *Amt* (s. Anm. 18) 383.

<sup>61</sup> Für den Eph optiert J. Gnlika, *Der Epheserbrief* (HThK X/2), Freiburg i. Br. 1971, 20, für eine Abfassung in Ephesus. Bezüglich der Pastoralbriefe sprechen sich J. Frey,

Trotz zeitlicher und räumlicher Nähe kann man aber in der Amtsentwicklung keine gerade Entwicklungslinie zwischen dem Eph und den Past ziehen.<sup>62</sup> Die in den Past vorgegebenen Kategorien Episkopos, Presbyteros und Diakonos stehen in einer anderen Traditionslinie als die Funktionsträger im Eph.<sup>63</sup> Ob die Hirten und Lehrer des Eph bereits „Konturen eines sich herausbildenden Episkopenamtes“<sup>64</sup> wahrnehmen lassen – wie Frey zur Diskussion stellt – wird man wohl dahingestellt lassen müssen. In jedem Fall verdanken sich beide Entwicklungen dem gleichen theologischen Impetus zur Institutionalisierung und bewegen sich entlang derselben ekklesiologischen Fluchtlinie: Durch eine fortschreitende Herausbildung von „Amtsstrukturen“ soll der Kirche Ordnung und Einheit geschenkt werden. Interessant ist allerdings, dass die Legitimation von Evangelisten, Hirten und Lehrern nach Eph 4,7f. gerade noch nicht in der Nachfolge der Apostel verankert wird, vielmehr sind diese Funktionen von Christus selbst gegeben. „Damit sind alle Ämter, die ‚fundamentalen‘ Ämter der ‚Apostel und Propheten‘ wie die zeitgenössischen Leitungsämter, gleichermaßen ‚christusunmittelbar‘ ...“<sup>65</sup> Dies allerdings wird sich in den Past bald ändern, da dort der Gedanke einer *successio Pauli* vorfindbar wird. Der „Apostel Paulus“ betont hier „vorrangig, wie entscheidend es für die christlichen Gemeinden ist, daß sie mit *seinem* Evangelium übereinstimmen und in *seiner* Nachfolge bleiben.“<sup>66</sup> Diese *successio Pauli* ist allerdings noch nicht im Sinne einer *successio apostolica* im heutigen Sinne des Wortes zu verstehen, denn – anders als im Eph – sind nicht so sehr *alle* Apostel und Propheten von Relevanz, sondern *nur noch Paulus* in seiner Sonderstellung als „Verkündiger, Apostel und Lehrer“ des Evangeliums, wie es in 2 Tim 1,11 heißt (vgl. auch 1 Tim 2,7).<sup>67</sup> Damit aber wird Paulus selbst – und nur er alleine – zum Urbild des christlichen Apostolates.<sup>68</sup> Mit dieser „prototypischen Sichtweise“<sup>69</sup> des Paulus

---

Apostelbegriff (Anm. 11) 107, und J. Roloff, Der erste Brief an Timotheus (EKK XV), Neukirchen-Vluyn 1988, 42, für eine Abfassung in Ephesus aus.

<sup>62</sup> Vgl. H. Merklein, Amt (s. Anm. 18) 383, und J. Roloff, 1 Tim (Anm. 61) 43.

<sup>63</sup> Vgl. H.-J. Klauck, Amt (s. Anm. 47) 108: „Der Eph steht *abseits* dieser Entwicklung. Er bietet eine ganz eigenständige Weiterentwicklung paulinischer Gemeindestrukturen, unbeeinflusst von presbyterialem und episkopalem Modell.“

<sup>64</sup> J. Frey, Apostelbegriff (s. Anm. 11) 168f.

<sup>65</sup> J. Frey, Apostelbegriff (s. Anm. 11) 169.

<sup>66</sup> R. Kühschelm, Apostel (s. Anm. 5) 41.

<sup>67</sup> Vgl. R. Kühschelm, Apostel (s. Anm. 5) 41.

<sup>68</sup> Vgl. J. Frey, Apostelbegriff (s. Anm. 11) 170, und L. Oberlinner, Die Pastoralbriefe. Kommentar zum ersten Timotheusbrief (HThK XI/2), Freiburg i. Br. 1994, XXVI.

<sup>69</sup> J. Roloff, Apostel (s. Anm. 6) 441.

geht auch unmittelbar das treue Bewahren der Tradition Hand in Hand. 2 Tim 1,12–14 spricht davon, dieses „anvertraute kostbare Gut“ zu bewahren, ähnlich auch 1 Tim 6,20. Diese παραθήκη ist hier bereits als konkretes *depositum fidei* gezeichnet, „für das der Empfänger haftet und das er unversehrt zurückzugeben hat“<sup>70</sup> – also ein mittlerweile recht statisches Bild. Dabei ergibt es sich fast von selbst, dass die Leitungsfunktion an die Lehrfunktion (und damit an die Bewahrung dieser rechten Lehre) gebunden ist.<sup>71</sup> Gemeindeleiter und Gemeindeglieder sind nun untrennbar miteinander verbunden, Leitung erfolgt durch Lehre.<sup>72</sup> Damit ist aber auch klar, dass die hier skizzierte Sukzession 1) eher eine *successio Pauli* und nicht eine generelle *successio apostolica* darstellt und 2) eher von einer *successio fidei* als von einer *successio apostolica* zu reden ist, da primär auf die Weitergabe der rechten Lehre fokussiert wird und nicht auf die mechanische Weitergabe eines Amtes. Auch wenn sich hier wohl schon die Grundrisse der späteren *successio apostolica* abzeichnen, ist doch auf die noch existierenden Leerstellen im Vergleich zum heutigen Verständnis zu verweisen: „Der Gedanke einer auf Paulus rückführbaren Sukzessionskette ist den Past fremd. Für sie ist es kein Widerspruch, die Ordination des Timotheus das eine Mal durch Paulus (2 Tim 1,6), das andere Mal durch die Ältesten (1 Tim 4,14) erfolgen zu lassen.“<sup>73</sup>

Wie aber ist es nun mit den Funktionsträgern der Past bestellt – etwa mit den Episkopen und Diakonen? Die Ausdrücke ἐπίσκοπος und διάκονος stammen aus dem Griechentum, wo sie jedoch „keine besondere Signifikanz“<sup>74</sup> besaßen. Ob Paulus selbst diese Funktionen bereits gekannt hat, hängt wesentlich davon ab, wie man Phil 1,1 und die literarkritische Einheitlichkeit des gesamten Phil beurteilt.<sup>75</sup> Ist man geneigt, den Phil als Kompilation unterschiedlicher Paulusbriefe zu betrachten, so könnte sich auch nahelegen, dass die Kompilatoren hier ihre Amtstheologie interpoliert hätten.<sup>76</sup>

<sup>70</sup> J. Roloff, Apostel (s. Anm. 6) 441.

<sup>71</sup> Vgl. H. Merklein, Amt (s. Anm. 18) 388.

<sup>72</sup> Vgl. J. Frey, Apostelbegriff (s. Anm. 11) 172.

<sup>73</sup> J. Roloff, 1 Tim (s. Anm. 61) 180f.

<sup>74</sup> H.-J. Klauck, Amt (s. Anm. 47) 107.

<sup>75</sup> Bezüglich des Phil sind weder die momentan vorgebrachten (einander widersprechenden) Teilungshypothesen noch die Annahme einer literarkritischen Einheit wirklich befriedigend. „Nach zwei Jahrhunderten literarkritischer Arbeit scheint der Philipperbrief unnahbarer und unverständlicher als zuvor.“ So P. Wick, Der Philipperbrief. Der formale Aufbau des Briefs als Schlüssel zum Verständnis seines Inhalts (BWANT 135), Stuttgart 1994, 32.

<sup>76</sup> Für eine spätere Interpolation von Phil 1,1 optieren: N. Walter, Der Brief an die Philipper, in: ders. u. a. (Hrsg.), Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an



Will man allerdings an der literarkritischen Ursprünglichkeit von Phil 1,1 festhalten, so wirken die „Episkopen und Diakone“ – um ein Wort *Niederwimmers* zu gebrauchen – wie „ein merkwürdiger Findling in einer Umwelt, die sonst nichts dergleichen zu bieten hat.“<sup>77</sup> Man müsste dann zumindest die hier genannten ἐπίσκοποι im aller weitesten Sinne des Wortes – nämlich als urkirchliche „Verwaltungsbeamte“ – fassen,<sup>78</sup> da an keiner anderen Stelle der paulinischen Homologumena dieser Ausdruck auftaucht und zumindest auf dieser frühen Entwicklungsstufe noch nicht mit den entwickelten Strukturen der Past zu rechnen ist.<sup>79</sup> Grundsätzlich wird man darüber hinaus festhalten können: „Paulus scheint nicht auf ein starres Modell der Gemeindeleitung festgelegt zu sein. Für ihn ist vor allem wichtig, daß eine kompetente Verkündigung des Evangeliums gewährleistet ist.“<sup>80</sup> Anders aber die Situation in den Past: Hier wird der Episkope als „Hausverwalter Gottes“ (Tit 1,7) gezeichnet, der dem „Hauswesen“ der Kirche vorsteht (1 Tim 3,15).<sup>81</sup> Wenn die ganze Kirche als Hauswesen Gottes verstanden wird, so kann der Vorsteher über das Bild eines patriarchalischen Hausvaters definiert werden.<sup>82</sup> Dabei fällt auf, dass die Episkopen und Diakone in 1 Tim 3,1f. in einem eigentümlichen Spannungsverhältnis zu den Presbytern in 1 Tim 5,17f. stehen.<sup>83</sup> Wie wir wissen, entwickelte sich die episkopal-diakonale Konzeption in den hellenistischen Gemeinden, während die presbyteriale Verfasstheit in

---

Philemon (NTD 8/2), Göttingen 1998, 11–104, 33, und *W. Schenk*, Die Philipperbriefe des Paulus, Stuttgart 1984, 80f. Als authentisch paulinisch werten den Text: *J. Gnilka*, Phil (s. Anm. 61) 40, *P. Wick*, Phil (s. Anm. 75) 112.114, sowie *B. Mayer*, Philipperbrief, Philemonbrief (SKK 11), Stuttgart 1986, 16f.

<sup>77</sup> *K. Niederwimmer*, Theologie des Neuen Testaments. Ein Grundriss, Wien 2003, 397.

<sup>78</sup> In diesem Sinne auch *J. Roloff*, 1 Tim (s. Anm. 61) 170, und *Th. Söding*, Diakonie (s. Anm. 27) 57: „Bischöfe‘ [...] im Sinn der Pastoralbriefe können es nicht gewesen sein, wie der Plural anzeigt. Die Vermutung liegt nahe, dass die Christen in Philippi sich wie ein Verein organisiert haben; dann wären die ‚Episkopen‘ die Vorsitzenden [...] Es kann sein, dass [...] sie mit der Organisation der Spendengelder zu tun haben, die Paulus zugutekommen sollen [...]“

<sup>79</sup> Vgl. *P. Wick*, Phil (s. Anm. 75) 112: „Für diese Zeit ist eine eindeutige Definition für diese Bezeichnung [sc. Episkopos] praktisch unmöglich.“

<sup>80</sup> *Th. Söding*, Kooperation in den paulinischen Gemeinden. Eine neutestamentliche Perspektive, in: BiLi 71 (1998) 108–116, 111.

<sup>81</sup> Vgl. *J. Roloff*, Amt (s. Anm. 1) 524.

<sup>82</sup> Vgl. *G. Theißen*, Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde. Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Urchristentums, in: ders., Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19), Tübingen <sup>3</sup>1989, 231–271, 268, und *M. Gielen*, Frauen in den Gemeinden des Paulus, in: Salzburger Theologische Zeitschrift 6 (2002) 182–191, 188.

<sup>83</sup> Vgl. *K. Niederwimmer*, Theologie (s. Anm. 77) 399.

den judenchristlichen Gemeinden zum Tragen kam. Diese zwei konkurrierenden Konzeptionen werden bereits von Lukas ineinander geblendet und harmonisierend miteinander identifiziert: In Apg 20,28 redet der Ik Paulus die Ältesten von Milet als „vom heiligen Geist eingesetzte Episkopen“ an und betraut sie mit seinem Vermächtnis als Gemeindeleiter.<sup>84</sup> Ähnliche Tendenzen finden sich in den Past, die die Episkopenverfassung nun auch in presbyteral geleiteten Gemeinden durchsetzen wollen<sup>85</sup> und zu diesem Zweck Episkopen mit Presbytern identifizieren. Tit 1,5f. etwa lässt die Rede von „Ältesten“ in die von „Episkopen“ übergehen.<sup>86</sup> Damit allerdings ist klar, dass in den Past noch kein dreigliedriges Amt im späteren Sinne vorliegt, und dass die Grenze zwischen den beiden Funktionen noch einigermaßen fließend war.<sup>87</sup> Weiter fragen könnte man nun, ob die Episkopen bereits im Sinne eines monarchischen Episkopates zu denken sind. Über das Bild eines patriarchalischen Hausvaters dürfte das angepeilte Idealbild der Past tatsächlich schon in diese Richtung weisen.<sup>88</sup> Allerdings vermag ein Idealbild auch beträchtlich von der Realität abzuweichen. Wahrscheinlich ist das auch hier der Fall, wo das angepeilte Ziel des Monepiskopats keineswegs schon erreicht ist. Wenn 1 Tim 3,2 und Tit 1,7 vom Episkopus im Singular sprechen, kann dies durchaus auch generisch zu verstehen sein,<sup>89</sup> zeigt andererseits aber auch schon den Zielpunkt der angestrebten Entwicklung an.<sup>90</sup> Ganz gleich wie man Phil 1,1 nun verstehen möchte – ob als authentisch paulinisch oder als spätere Interpolation – in jedem Fall belegt diese Stelle, dass die hier im Plural genannten Episkopen in den paulinischen Gemeinden ursprünglich als kollektives Gremium fungierten. „Vermutlich handelt es [sich] um die Leitung verschiedener Hausgemeinden, die womöglich schon eine kollegiale Gesamtleitung der Stadt-Kirche

<sup>84</sup> Vgl. *J. Roloff*, Amt (s. Anm. 1) 523.

<sup>85</sup> Vgl. *K. Niederwimmer*, Theologie (s. Anm. 77) 399, und *J. Roloff*, Amt (s. Anm. 1) 523, sowie *J. Roloff*, 1 Tim (s. Anm. 61) 170.175.

<sup>86</sup> Vgl. *J. Frey*, Apostelbegriff (s. Anm. 11) 170, und *J. Fitzmyer*, The Structured Ministry of the Church in the Pastoral Epistles, in: CBQ 66 (2004) 582–596, 590.

<sup>87</sup> Vgl. *J. Frey*, Apostelbegriff (s. Anm. 11) 170, und *J. Fitzmyer*, Ministry (s. Anm. 86) 590f. Vgl. auch *J. Roloff*, 1 Tim (s. Anm. 61) 176: „Nichts wäre darum verkehrter, als in ihm [sc. dem Verfasser von 1 Tim] den Verfechter eines dreigestuften Amtes (Bischof – Presbyter – Diakone) sehen zu wollen und ihm damit die Konzeption des Ignatius zu unterstellen.“ – Anders aber *K. Niederwimmer*, Theologie (s. Anm. 77) 399, der davon spricht, dass die Past „zusätzlich (und letztlich über dem Presbyteramt) das Bischofamt einführen ...“ – was allerdings vom Text nicht gedeckt wird.

<sup>88</sup> Vgl. *J. Frey*, Apostelbegriff (s. Anm. 11) 171.

<sup>89</sup> Vgl. *J. Roloff*, Amt (s. Anm. 1) 524, und *J. Fitzmyer*, Ministry (s. Anm. 86) 587.

<sup>90</sup> Vgl. *J. Frey*, Apostelbegriff (s. Anm. 11) 170f., und *Th. Söding*, Diakonie (s. Anm. 27) 59.

ausgeübt haben.“<sup>91</sup> Spätestens an dieser Stelle wird deutlich, dass auch die Past, die in der Spät- und Endzeit des ntl Kanons anzusiedeln sind, keineswegs schon den Schlusspunkt in der Entwicklung des kirchlichen Amtes erreicht haben. An Entwicklungslinien, aber auch an Leerstellen und noch offenen Entwicklungen können zusammenfassend genannt werden:

1. In 2 Tim 1,6 wird das „Charisma Gottes“ bereits mit der Weihenade gleichgesetzt. Diese wird durch einen konkreten Akt, die Auflegung der Hände des Apostels Paulus, vermittelt. Damit wird hier „erstmalig explizit ein Akt der Amtseinssetzung erwähnt, der – nach alttestamentlichen Vorbildern (Num 11,24f.; 27,18–23) – mit Handauflegung verbunden ist, ja terminologisch gerade durch diesen Akt der Handauflegung [...] charakterisiert werden kann (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6) und dadurch als Übermittlung der Gabe des Geistes (χάρισμα) bestimmt ist.“<sup>92</sup> Dabei dürfen aber auch die Leerstellen, offenen Fragen und Widersprüche nicht übersehen werden:<sup>93</sup> 2 Tim 1,6 spricht von einer Handauflegung durch Paulus, 1 Tim 4,14 von einer Handauflegung durch die „Ältesten“. Als „Wirkursache“ erscheint in 2 Tim 1,6 die Handauflegung, in 1 Tim 4,14 jedoch eher das prophetische Wort.

2. Der Gedanke der Sukzession ist in den Past bereits ausgeprägt, allerdings wiederum noch nicht im Sinne des heutigen Verständnisses. Timotheus und Titus sind nach 1 Tim 1,3 und Tit 1,5 von Paulus in Ephesus und Kreta zurückgelassen worden, um dort die Gemeindeleitung zu übernehmen. Nun sollen sie selbst „Älteste“ bzw. „Episkopen und Diakone“ einsetzen, wie 1 Tim 3,1f. und Tit 5,5f. belegen.<sup>94</sup> So kompakt dieses Konzept der *successio* zunächst auch erscheinen mag – es weist doch auch Leerstellen auf. Denn nach dem Befund der Paulinen – und im Übrigen des gesamten NT – setzt an keiner einzigen Stelle ein Apostel einen Bischof ein: Timotheus und Titus werden in den Past nicht als ἐπίσκοπος bezeichnet, und der Ik Paulus, der ja immerhin in Milet nach Apg 20,28 Episkopen zurücklässt, hat diese weder selbst eingesetzt (sie sind vielmehr vom Heiligen Geist bestellt) noch trägt Paulus für Lk den Aposteltitel.

3. Ein dreigliedriges Amt hat es in den Pastoralbriefen noch nicht gegeben, der Monepiskopus ist wahrscheinlich erst intentional von den Past angepeilt, aber noch keineswegs gemeindliche

<sup>91</sup> Th. Söding, Kooperation (s. Anm. 80) 112.

<sup>92</sup> J. Frey, Apostelbegriff (s. Anm. 11) 173.

<sup>93</sup> Vgl. dazu J. Frey, Apostelbegriff (s. Anm. 11) 173.

<sup>94</sup> Vgl. J. Frey, Apostelbegriff (s. Anm. 11) 172.

Realität. Dreigliedriges Amt und Monepiskopat werden erst in nachneutestamentlicher Zeit, bei Ignatius von Antiochia, ausdefiniert vorliegen (und selbst dort scheint die Darstellung erst ein intentionales Ziel, jedenfalls noch keine allgemeine Gemeinderealität wiederzugeben<sup>95</sup>).

## 2.4 Konklusionen

Auch schon beim historischen Paulus ist eine gewisse Spannung zu erkennen, da der Apostel in seiner Charismenliste 1 Kor 12,28 bereits ordnend in das freie Charisma eingreift.<sup>96</sup> Dieses Spannungsverhältnis setzt sich weiter fort im Eph, der am Hintergrund der späteren Amtsentwicklung einen toten Zweig darzustellen scheint. „Er bietet eine ganz eigenständige Weiterentwicklung paulinischer Gemeindestrukturen, unbeeinflusst von presbyterialem und episkopalem Modell.“<sup>97</sup> Hinzu treten dann die oben angeführten Weiterentwicklungen in den Pastoralbriefen, wo die kollegialen Leitungsgremien der Urkirche – wie etwa das Septemvirat der sieben „Hellenisten“ in Apg 6,3 oder die Episkopen- und Presbyterkollegien (vgl. Phil 1,1; Apg 20,17.28 und Jak 5,14) – durch den Monepiskopat abgelöst werden. Angesichts dieser Entwicklungslinien sollte man sich immer das Bewusstsein für die historische Genese des neutestamentlichen Amtes bewahren. Hier wird deutlich, dass die Kirche auch jederzeit das Recht hätte, neue Amtsstrukturen zu schaffen oder altbewährte Strukturen an moderne Herausforderungen anzupassen.

## 3. Die Mitarbeiterinnen des Paulus<sup>98</sup>

Wie wir schon zuvor konstatiert haben, lässt sich bei Paulus noch kein „Amt“ im heutigen Sinne feststellen, es ist vielmehr mit einer bunten Palette unterschiedlicher, charismatischer Funktionen und Dienste in der Gemeinde zu rechnen, aus denen sich später erst – in einem Prozess mit mancherlei Brüchen und Verschiebungen – Amtsfunktionen (wie etwa die der Past) herausentwickeln konnten. Diese Offenheit der Entwicklung gilt gerade bzgl. der von Paulus fast schon nach Art eines *terminus technicus* verwendeten

<sup>95</sup> Vgl. K. Niederwimmer, Theologie (s. Anm. 77) 400.

<sup>96</sup> Vgl. Th. Schmeller, Hierarchie (s. Anm. 40) 76.

<sup>97</sup> H.-J. Klauck, Amt (s. Anm. 47) 108.

<sup>98</sup> Vgl. dazu auch den Beitrag von Marlis Gielen in diesem Band.

Begriffsgruppe der „Sich-Mühenden“ und der „Mitarbeitenden“.<sup>99</sup> In 1 Kor 16,15–18 etwa erwähnt Paulus die Sonderstellung des Hauses des Stephanas. Er fordert die Gemeinde auf, sich „solchen und jedem Mitarbeitenden und sich Mühenden“ unterzuordnen. Wenn in V. 18 dann noch einmal einschärfend wiederholt wird: „Anerkennt nun solche!“, dann wird damit vollends klar, dass für Paulus all jene, die sich mühen und mitarbeiten auch schon ein Anrecht auf eine gewisse Leitungsfunktion haben. Wenn also die späteren Past unter dem Motto „*Leitung durch Lehre*“<sup>100</sup> gesehen werden könnten, so die paulinischen Homologumena unter dem Motto „*Leitung durch Engagement*“! An diesen Leitungsaufgaben aber waren für Paulus auch Frauen beteiligt, wie die vielen einschlägigen Notizen in den Homologumena zeigen – im Besonderen aber die lange Grußliste in Röm 16.<sup>101</sup>

### 3.1 Phöbe

An erster Stelle wird dort „Phöbe, unsere Schwester“ genannt, die im Folgenden als διάκονος der Gemeinde von Kenchräa bezeichnet wird, sowie als προστάτις πολλῶν καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ. An diesen Ausdrücken ist vieles umstritten. Wahrscheinlich ist es am besten, sich zunächst einmal über den Ausdruck προστάτις Gedanken zu machen und erst dann zu klären, was διάκονος hier meinen könnte. Sehr häufig wird der Ausdruck nur im weitesten Sinne des Wortes als „Beistand“ oder gar paraphrasierend als „eine, die geholfen hat“ übersetzt. Der Ausdruck προστασία war zwar ein „genuin griechisches Wort“, das aber in der damaligen Zeit „zunehmend zur Wiedergabe der lateinischen Wortfamilie um *patronus*“ verwendet werden konnte.<sup>102</sup> Der griechisch-hellenistische Euergetismus hatte nämlich im römischen Patronatssystem eine gewisse Parallele gefunden. Dabei gewährten die Patrone ihren Klienten

<sup>99</sup> Vgl. Th. Schmeller, Hierarchie (s. Anm. 40) 60, und M. Neubrand, Im Dienst lebendiger christlicher Gemeinden: Paulus und seine Mit-Wirkenden, in: dies. (Hrsg.), Lebendige Gemeinde. Beiträge aus biblischer, historischer, systematischer und praktischer Theologie (ESt NF 54), Regensburg 2005, 47–68.

<sup>100</sup> Vgl. J. Frey, Apostelbegriff (s. Anm. 11) 172.

<sup>101</sup> Röm 16,1–23 ist – bis auf die Glosse 16,17–20a und die angefügten Doxologie 16,25–27 – integraler Bestandteil des ursprünglichen Römerbriefes und keine spätere Hinzufügung. Vgl. M. Theobald, Römerbrief. Kapitel 12–16 (SKK 6/2), Stuttgart 1993, 218f.

<sup>102</sup> H.-J. Klauck, Junia Theodora und die Gemeinde von Korinth, in: ders., Religion und Gesellschaft im frühen Christentum. Neutestamentliche Studien (WUNT 152), Tübingen 2003, 242.

„finanzielle Vorteile, Schutz und Rechtsbeistand“,<sup>103</sup> die Klienten wiederum unterstützten die Unternehmungen des Patrons. Ein Patron war also eine Art „power broker“, ein „Vermittler, der Zugang zum System in seinen Verästelungen und zu einflussreichen Persönlichkeiten verschaffen“<sup>104</sup> konnte. Somit stellt sich für uns die Frage, ob mit *προστάτις* hier nicht ein *terminus technicus* für solch eine *patrona* des Paulus gemeint sein könnte. Heute wissen wir, dass Frauen in hellenistischen Vereinen – entgegen der früher vorherrschenden Meinung – sehrwohl solche Funktionen innehaben konnten; das Beispiel einer gewissen Junia Theodora, einer Römerin aus Korinth um 50 n. Chr., hat *H.-J. Klauck* erst vor kurzem analysiert.<sup>105</sup> Phöbe ist somit zumindest in unmittelbarer *zeitlicher* und *geographischer* Nähe zu dieser Junia Theodora anzusiedeln; Kenchräa, die Heimat der Phöbe, war schließlich einer der beiden Häfen von Korinth. Aber auch *inhaltlich* ergeben sich gewisse Berührungspunkte, sodass *Klauck* zuzustimmen ist: Die beliebte Übersetzung mit „Beistand“ oder „Hilfe“ ist für *προστάτις* hier wohl nicht mehr ausreichend!<sup>106</sup> Im Falle der Junia Theodora wird die *προστασία* umschrieben mit der gastfreundlichen Aufnahme von Fremden ins eigene Haus, betont wird auch die Bemühung um politische Vermittlung für Fremde in rechtlichen Angelegenheiten.<sup>107</sup> Gerade in diesem Sinne aber ist anzunehmen, dass auch Paulus auf seinen Reisen Hilfestellung in Anspruch nehmen musste – und diese in Gestalt der Phöbe gefunden hat. Auch wenn man von Phöbe und Paulus nun nicht gleich annehmen sollte, dass zwischen beiden ein regelrechtes Patronats- und Klientenverhältnis existiert habe, wird man doch in Phöbe eine *reiche* und *einflussreiche* Hausbesitzerin erkennen dürfen, die nach den paulinischen Kriterien des „Sich-Mühens“ und „Mitarbeitens“ auch Einfluss und Mitspracherecht in der christlichen Gemeinde besaß. Kann von einer Hausbesitzerin und eigenständig handelnden Frau auch angenommen werden, dass sie ihre eigene Hausgemeinde in Korinth selbst leitete?<sup>108</sup> – Damit sind wir beim Ausdruck *διάκονος* gelandet. Wenn für den historischen Paulus dieser Ausdruck natürlich noch nicht im Sinne des heutigen dreigliedrigen Weihe-

<sup>103</sup> *H.-J. Klauck*, Junia (s. Anm. 102) 244.

<sup>104</sup> *H.-J. Klauck*, Junia (s. Anm. 102) 244.

<sup>105</sup> Vgl. *H.-J. Klauck*, Junia (s. Anm. 102), aber auch etwa *Th. Schmeller*, Hierarchie (s. Anm. 40) 58.

<sup>106</sup> Vgl. *H.-J. Klauck*, Junia (s. Anm. 102) 245.

<sup>107</sup> Vgl. *H.-J. Klauck*, Junia (s. Anm. 102) 245f.

<sup>108</sup> So *M. Theobald*, Röm II (s. Anm. 101) 226.

amtes geprägt ist,<sup>109</sup> so ist mit diesem Ausdruck doch eine besondere Funktion in der Gemeinde verbunden. In der Auseinandersetzung mit den „Überaposteln“ wird in 2 Kor 11,23f der Ausdruck „Diener Christi“ schon als geprägte Ehrenbezeichnung verstanden, die Paulus für sich selber beanspruchen kann – was er auch sofort mit dem Verweis auf seine „Mühen“ untermauert. Wir wissen ja: Wer sich „müht“, hat Funktion und Mitspracherecht in der Gemeinde. Das trifft klarerweise besonders auf Phöbe zu. Wenn allerdings in Phil 1,1 bereits von „Episkopen und Diakonen“ die Rede ist, so könnte man mit *P. Wick* überlegen, ob nicht auch Euodia und Syntyche aus Phil 4,2 bereits zu der in Phil 1,1 genannten Gruppe von Verantwortungsträgern gehörten.<sup>110</sup> Eine gewisse Tradition in der Exegese des Phil erkennt in den beiden Damen schließlich Diakoninnen.<sup>111</sup> Ein solches Verständnis würde auch für Phöbe gut passen. Im Übrigen wird man wohl annehmen dürfen, dass es auch in der Zeit der späteren Pastoralbriefe noch weibliche Diakone in den paulinischen Gemeinden gab. Im Ämter Spiegel 1 Tim 3 werden zuerst die Episkopen, dann die Diakone behandelt. Bei beiden wird in parallelisierter Weise betont, dass sie „Mann einer Frau“ (μιᾶς γυναικὸς ἄνδρες) sein sollen (was übrigens nicht das Verbot der Wiederheirat nach Tod der Gemahlin, sondern lediglich ein Polygamieverbot meint). Umso mehr fällt dann auf, dass in V. 11 im Diakonenspiegel noch der Satz eingeschoben wird: „Ebenso sollen die Frauen ehrbar sein, nicht verleumderisch, sondern nüchtern und in allem zuverlässig.“ Traditioneller Weise wird dieser Einschub gerne auf die Ehefrauen der männlichen Diakone bezogen. Allerdings lässt sich dann nur schwer erklären, warum dieser Hinweis bei den Episkopen fehlt, wo doch auch diese verheiratet waren. „Weshalb sollten [...] an die Familie eines Diakons höhere Anforderungen gestellt werden als an die Familie eines Bischofs?“<sup>112</sup> Da es obendrein ein „Ämter“-Spiegel ist, würde es verwundern, dass hier ausgerechnet auch die Ehefrauen auftauchen<sup>113</sup> – zumal diese ja bereits über die Formulierung μιᾶς γυναικὸς ἄνδρες implizit genannt wurden.

<sup>109</sup> Vgl. dazu auch *S. Bieberstein u. a.*, Prophetinnen – Apostelinnen – Diakoninnen. Frauen in den paulinischen Gemeinden (WerkstattBibel 5), Stuttgart 2003, 39, und *H.-J. Klauck*, Vom Reden und Schweigen der Frau in der Urkirche, in: ders., Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven, Würzburg 1989, 232–245, 235.

<sup>110</sup> Vgl. *P. Wick*, Phil (s. Anm. 75) 112.114.

<sup>111</sup> Vgl. *P. Wick*, Phil (s. Anm. 75) 112.114.

<sup>112</sup> *G. Lohfink*, Weibliche Diakone im Neuen Testament, in: G. Dautzenberg u. a. (Hrsg.), Die Frau im Urchristentum (QD 95), Freiburg i. Br. 1983, 320–338, 333.

<sup>113</sup> Vgl. *J. Fitzmyer*, Ministry (s. Anm. 86) 592.

Auch das einleitende ὡσαύτως (gleichfalls) lässt annehmen, dass es sich hier um eine eigene, neue Gruppe von Amtsträgern handelt.<sup>114</sup> „So spricht alles dafür, daß es in V. 11 nicht um die Frauen der Diakone, sondern um weibliche Diakone, also um Amtsträger, geht.“<sup>115</sup> Wahrscheinlich formuliert der Verfasser deswegen so undeutlich, weil ihm diese weiblichen Diakone bereits ein Dorn im Auge sind<sup>116</sup> – so wie ja auch das Witweninstitut in 1 Tim 5,3f. zurückgedrängt wird, wenn etwa ausdefiniert wird, was eine „wirkliche Witwe“ (ὄντως χήρας) ist und in 5,14 jüngeren Witwen geraten wird, wieder zu heiraten.<sup>117</sup> Ganz kann der Verfasser des 1 Tim aber weder die Funktion von Witwen noch die der Diakoninnen aus der Gemeinde eliminieren – auch wenn ihm nach 1 Tim 2,11f. nur stille, dienende und untergeordnete Frauen lieb sind. Dennoch wissen wir, dass auch Plinius d. J. in seiner um 112 verfassten Korrespondenz mit Kaiser Trajan aus Bithynien, also ebenfalls aus Kleinasien, berichtet, dass er „ex duabus ancillis, quae ministrae dicebantur“ (Epistulae X, 96,8) die Wahrheit über das Christentum erfragen wollte. Bei diesen beiden Sklavinnen hat es sich wohl auch um Diakoninnen gehandelt.<sup>118</sup>

### 3.2 Priska und Aquila – Andronikos und Junia

Kehren wir wieder zurück zur Grußliste des Römerbriefes. Interessant ist die nun anschließende Grußliste der V. 3–7. Diese ist nämlich konzentrisch aufgebaut, wie *M. Theobald* gezeigt hat: Am Anfang und Schluss steht je ein missionierendes Ehepaar als Rahmung: Priska und Aquila mit pointierten Auszeichnungen (sie haben ihr Leben für Paulus aufs Spiel gesetzt, und alle Gemeinden der Heiden sind ihnen dankbar) sowie Andronikos und Junia (sie sind herausragend unter den Aposteln und haben sich

<sup>114</sup> Vgl. *J. Fitzmyer*, Ministry (s. Anm. 86) 592.

<sup>115</sup> *G. Lohfink*, Diakone (s. Anm. 112) 333. Vgl. dazu auch *P. Philippi*, Diakonie (s. Anm. 24) 626; *M. Gielen*, Frauen (s. Anm. 82) 188 Fußnote 8, und *J. Fitzmyer*, Ministry (s. Anm. 86) 592.

<sup>116</sup> Vgl. *L. Oberlinner*, 1 Tim (s. Anm. 68) 141f.: „Durch die eingeschobene Stellung im Diakonenspiegel [...] entsteht [...] der Eindruck, als sollten die ‚Frauen‘ zwischen den männlichen Kollegen gleichsam versteckt werden und ganz in deren Schatten stehen, als sollten sie nur so nebenbei zur Sprache gebracht werden.“

<sup>117</sup> Vgl. *U. Wagoner*, Die Ordnung des „Hauses Gottes“. Der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe (WUNT 65), Tübingen 1994, 115: „Die Exegese hat schon seit längerer Zeit den restriktiven Charakter der Bestimmungen in 1 Tim 5,3–16 gesehen: Intention des Verfassers ist es, den Kreis der Witwen einzuschränken.“

<sup>118</sup> Vgl. *G. Lohfink*, Diakone (s. Anm. 112) 333, und *P. Philippi*, Diakonie (s. Anm. 24) 626.



schon vor Paulus zu Christus bekannt). Dazwischen sind in polarer Parallelität ein Mann (Epainetos) und eine Frau (Maria) eingeschoben. Die beiden judenchristlichen Ehepaare Priska und Aquila/Andronikos und Junia umschließen gleich der Stilfigur einer *inclusio* die beiden Heidenchristen Epainetos und Maria, die hier ebenfalls in der Polarität männlich-weiblich vorgestellt werden.<sup>119</sup> Dass Andronikos und Junia auch ein missionierendes Ehepaar waren, darf aus der Parallelisierung mit Priska und Aquila geschlossen werden,<sup>120</sup> ist jedoch nicht völlig gesichert.<sup>121</sup> Als gesichert darf angenommen werden, dass es sich bei Junia um eine Frau und nicht um einen Mann handelt. Der Versuch, hier einen Mann namens „Junias“ erkennen zu wollen, ist grammatikalisch (aufgrund der fehlenden Akzente in der ursprünglichen Majuskelschrift) zwar gerade noch möglich,<sup>122</sup> doch ist ein solcher Name in der gesamten Antike nicht belegt, wohingegen der Frauename Junia recht häufig war. Missionierende Ehepaare waren in der damaligen Kirche nichts Ungewöhnliches,<sup>123</sup> wie Priska und Aquila veranschaulichen. Nach 1 Kor 9,5 hat wohl auch Petrus seine Frau auf Missionsreisen mitgenommen,<sup>124</sup> wie auch „die übrigen Apostel und die Brüder des Herrn.“<sup>125</sup> Problematisch schien den neuzeitlichen Auslegern vor allem die Formulierung ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις („herausragend unter den Aposteln“<sup>126</sup>). Wie allerdings der Aposteltitel hier interpretiert werden soll, ist nicht ganz eindeutig. Klar ist auf jeden Fall, dass hier nicht der 1k Apostel-

<sup>119</sup> Vgl. M. Theobald, Röm II (s. Anm. 101) 228.

<sup>120</sup> Vgl. G. Lohfink, Diakone (s. Anm. 112) 329.

<sup>121</sup> Vgl. die Abwägung der Argumente und ein Blick in die einschlägige Literatur bei C. G. Müller, Frühchristliche Ehepaare und paulinische Mission (SBS 215), Stuttgart 2008, 37, Anm. 1.

<sup>122</sup> Der männliche Akkusativ Τουνιάν statt dem weiblichen Akkusativ Τουνίαν. Vgl. G. Lohfink, Diakone (s. Anm. 112) 327.

<sup>123</sup> Vgl. die Studie von C. G. Müller, Ehepaare (s. Anm. 121).

<sup>124</sup> Vgl. C. G. Müller, Ehepaare (s. Anm. 121) 49f.

<sup>125</sup> Vgl. M. Theobald, Röm II (s. Anm. 101) 230.

<sup>126</sup> Dass man *exklusiv* „well known to the Apostles“, statt *inklusiv* „famous among the Apostles“ übersetzen sollte, wie unlängst erst vorgeschlagen (M. Burer/D. Wallace, Was Junia Really an Apostle? A Reexamination of Rom 16.7, in: NTS 47 [2001] 76–91, 76), ist keineswegs überzeugend, nicht zuletzt, da die beiden Autoren ihren Hauptbeleg aus Pss. Salomos 2,6 schlichtweg falsch übersetzt haben (86f.)! Die korrekte Bedeutung kann in Röm 16,7 obendrein unschwer aus dem Kontext erhoben werden, der bezüglich Andronikos und Junia klar auf eine Klimax zuläuft. Die beiden stammen 1) aus dem selben Volk wie Paulus, waren 2) Mitgefangene des Paulus, sind 3) hervorragend unter den Aposteln und 4) auch schon länger Christen als Paulus. In diesem Sinn haben übrigens auch schon griechische Kirchenväter – sozusagen als „native speakers“ – die Frau Junia unter die Apostel gerechnet. Vgl. dazu M. Gielen, Frauen (s. Anm. 82) 185.

begriff zur Anwendung kommt, der nur dem Zwölferkreis diesen Titel zusprechen möchte. Wie wir schon gesehen haben, kannte Paulus den Aposteltitel im Sinne des Jerusalemer Erscheinungsapostolates wie auch im Sinne des antiochenischen Missionsapostolats. Beide Verwendungen würden an dieser Stelle gut passen. Im Sinne des Erscheinungsapostolates hätten auch Andronikos und Junia eine Christophanie des Auferstandenen gehabt. Damit würde auch zusammenpassen, dass die beiden bereits vor Paulus Christen wurden – dies weist in die erste Zeit der Christen in Palästina. Es wäre also gut möglich, dass Andronikos und Junia – aufgrund ihrer griechischen Namen – zu jenen Griechisch sprechenden Kreisen Jerusalems gehörten, denen auch der Stephanuskreis und die „Hellenisten“ der Apg zuzurechnen sind.<sup>127</sup> Allerdings ist dann nicht mehr so zwingend anzunehmen, dass die beiden tatsächlich eine Christophanie des Auferstandenen hatten,<sup>128</sup> vor allem, wenn man die hier proponierte Genese des Aposteltitels heranziehen möchte: Der Stephanuskreis und die „Hellenisten“, die nach Apg 8,1 und 11,19 aus Jerusalem vertrieben wurden, nahmen ihren noch weiteren Apostelbegriff, in dem der „Apostel“ einfach ein missionarischer Osterzeuge (mit oder ohne Christophanie) war, nach Antiochia mit. Erst später wurde in Jerusalem der Aposteltitel – aufgrund einer schon bald einsetzenden Reglementierung urkirchlicher Traditionsgaranten – in einem engeren Sinne nur mehr auf die Erscheinungszeugen und später gar nur mehr auf den Zwölferkreis eingeengt. Andronikos und Junia müssten demnach keine Erscheinungszeugen gewesen sein, um trotzdem „herauszuragen unter den Aposteln“. Ihr besonderes Engagement und ihr früher Glaube an Christus sind typisch paulinische Kriterien, mit denen auch schon in 1 Kor 16,15–18 die Unterordnung unter das Haus des Stephanas begründet wird. Leitung erfolgt für Paulus durch Engagement, und dieses hatten die beiden „herausragend unter den Aposteln“.

Das andere missionierende Ehepaar – in der Aufzählung des Paulus sogar zuerst genannt – sind Priska und Aquila. Paulus erwähnt dieses missionarisch recht rührige Paar auch noch in 1 Kor 16,19, der tritopaulinische 2 Tim in 4,19. Die Apg erwähnt die beiden ebenfalls wiederholt in Kap. 18 (V. 2.18.26) und berichtet, dass sie aus Rom stammten und die Stadt nach dem Claudiusedikt<sup>129</sup> ver-

<sup>127</sup> Vgl. *M. Theobald*, Röm II (s. Anm. 101) 232.

<sup>128</sup> Solches nehmen *G. Lohfink*, Diakone (s. Anm. 112) 330, und *M. Theobald*, Röm II (s. Anm. 101) 230, an.

<sup>129</sup> Zum Claudiusedikt vgl. *G. Theißen*, Paulus – der Unglücksstifter. Paulus und die Verfolgung der Gemeinden in Jerusalem und Rom, in: *E.-M. Becker/P. Pilhofer*

lassen mussten. In Korinth treffen sie nun auf Paulus, den sie später nach Ephesus begleiten. Auffällig ist, dass sowohl bei Paulus wie auch bei Lk zumeist Priska (oder bei Lk Priszilla<sup>130</sup>) als erste noch vor ihrem Mann genannt wird (vgl. Röm 16,3 und Apg 18,18.26; auch der tritopaulinische 2 Tim 4,19 steht noch in dieser Tradition). Dies ist nicht als Höflichkeit („Ladies first“) zu verstehen, sondern durchbricht im Gegenteil die antiken Konventionen.<sup>131</sup> Denn auch bei Andronikos und Junia wird der Mann und nicht die Frau zuerst genannt. Dass sowohl Paulus wie Lk den beiden diese „Sonderbehandlung“ zuteilwerden lassen, lässt bereits auf eine stehende urkirchliche Tradition schließen, die offensichtlich in der Frau die aktivere Missionarin sah.<sup>132</sup> Die launigen Worte *Adolf von Harnacks* mögen nicht ganz falsch liegen: „die Missionarin Prisca und ihr Gatte Aquila.“<sup>133</sup> Wenn Paulus bei den beiden im Gewerbebetrieb als Zeltmacher arbeiten kann, dann ist wohl anzunehmen, dass sie zumindest über ein eigenes – wohl größeres – Haus, vielleicht sogar mit eigenen Arbeitskräften und Sklaven, verfügten. Damit wären die beiden – und nicht zuletzt die christlich wohl aktivere Priska – Leiter bzw. Leiterin einer Hausgemeinde gewesen.<sup>134</sup> Dass auch Frauen solch eine Hausgemeinde leiten konnten, ist im Fall der Phöbe mit gutem Grund anzunehmen. Im Fall der Nympha aus dem deuteropaulinischen Kol 4,15 ist der Sachverhalt ebenfalls ganz klar: Dort werden Grüße an Nympha und an τὴν κατ’ οἶκου αὐτῆς ἐκκλησίαν (sinngemäß etwa: die Gemeinde, die sich in/gemäß ihrem Haus versammelt) ausgerichtet. Dass hier eine Frau als Vorsteherin einer Hausgemeinde genannt wird, erschien späteren Abschreibern so skandalös, dass sie aus Nympha einen Mann machten.<sup>135</sup> Wer in solchen Hausgemeinden der Eucharistie vorstand, wird an keiner einzigen Stelle des NT ersichtlich, anscheinend war wohl auch gar nicht festgelegt, wer beim eucharistischen Mahl den Vorsitz führen konnte (zumindest bzgl. der mit der Eu-

---

(Hrsg.) , Biographie und Persönlichkeit des Paulus (WUNT 187), Tübingen 2005, 228–244, 239–241.

<sup>130</sup> Priszilla ist die Diminutiv-Form von Priska, vgl. C. G. Müller, Ehepaare (s. Anm. 121) 18.

<sup>131</sup> Vgl. H.-J. Klauck, Die Hausgemeinde als Lebensform im Urchristentum, in: ders., Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven, Würzburg 1989, 11–28, 14.

<sup>132</sup> Vgl. C. G. Müller, Ehepaare (s. Anm. 121) 19.

<sup>133</sup> A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig 1924, 85. Vgl. auch H.-J. Klauck, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum (SBS 103), Stuttgart 1981, 26.

<sup>134</sup> Vgl. G. Häfner, Paulus und die Frauen, in: Christ in der Gegenwart 60 (2008) 123.

<sup>135</sup> Vgl. H.-J. Klauck, Hausgemeinde (s. Anm. 133) 44.

charistiefeyer in Korinth verbundenen Probleme spricht Paulus niemanden konkret an, der für den Ablauf des Herrnmahls zuständig wäre).<sup>136</sup> Das braucht allerdings nicht zu verwundern, denn die sich entwickelnden Leitungsfunktionen der Gemeinde wurden im Kontext des NT noch nicht kultisch-sakral begründet.<sup>137</sup> *M. Theobald* nimmt an, dass der Vorsitz der Eucharistiefeyer vom jeweiligen Leiter bzw. auch der jeweiligen Leiterin der Hausgemeinde übernommen wurde.<sup>138</sup> Ob man so etwas tatsächlich geltend machen kann, bleibt jedoch im Dunkel der Geschichte verborgen.

### 3.3 Theologische Konklusionen

Wie wir gesehen haben, ist die Amtsentwicklung innerhalb des NT nicht immer monolinear verlaufen, sondern war oft geprägt von unterschiedlichen Ansätzen und sogar Brüchen. Somit hätte die Kirche auch heute noch die Vollmacht – für Männer wie für Frauen – *neue* Ämter zu kreieren, wie sie das im Laufe der Kirchengeschichte ja auch getan hat (für Frauen etwa in der Funktion der Diakonin, wobei angesichts der Fluidität neutestamentlicher „Ämter“ offen bleibt, ob dies im NT nun mehr im Sinne eines „Weiheamtes“ oder einer „Beauftragung“ zu interpretieren ist). Ob und wie die Kirche Gebrauch macht von solchen Möglichkeiten, übersteigt die Zuständigkeit des Exegeten – er liefert nur die grundsätzliche Einsicht, dass die Kirche in ihrer Anfangszeit – getragen aus dem Glauben an die Sendung des auferstandenen Herrn – diesen Weg der Ämterentwicklung in unterschiedlichen Ausprägungen bereits einmal beschritten hat und diese Kompetenz auch noch heute besitzt.

---

<sup>136</sup> Vgl. *H.-J. Klauck*, Der Gottesdienst in der Gemeinde von Korinth, in: ders., *Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven*. Würzburg 1989, 46–58, 49.

<sup>137</sup> Vgl. *M. Theobald*, Röm II (s. Anm. 101) 245.

<sup>138</sup> Vgl. *M. Theobald*, Röm II (s. Anm. 101) 245.