

GEIST UND AMT*

Übergänge von der apostolischen zur nachapostolischen Zeit

Thomas Söding

1. Fragestellung

Ökumenisch-theologisch entscheidend ist die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Dienst der Apostel und der Entwicklung des kirchlichen Amtes in nachapostolischer Zeit. Welche Bedeutung hat der Apostolat für die Kirche? Gibt es eine apostolische Nachfolge? Wenn ja, wie und wo konstituiert sie sich? Diese Frage lässt sich nur im größeren Kontext neutestamentlicher Ekklesiologie und Theologie stellen: Welche Bedeutung hat die Geschichte und hat die Tradition im Modus der Herrschaft Jesu Christi über die Ekklesia und seiner Gegenwart in ihr? Auf welche Weise wird das Evangelium als Gegenüber und innerste Mitte der Kirche gegenwärtig? Und wie geschieht diese Vergegenwärtigung im Laufe der Zeit, in der Abfolge der Generationen und in der Breite der Gemeinden in den verschiedenen Kulturen und Zonen? Welches Verhältnis besteht zwischen der Art und Weise dieser Vergegenwärtigung und dem Evangelium, das überliefert und vergegenwärtigt werden soll?

Diese Fragen setzen voraus, dass die Kirche in der Sendung, im Tode und der Auferweckung Jesu wurzelt, um „bis ans Ende der Welt“ (Apg 1,8; vgl. Mt 28,20) das Evangelium zu verkünden. Von entscheidender Bedeutung sind deshalb die Übergänge von der apostolischen zur nachapostolischen Zeit. Diese Übergänge zu erklären und zu verstehen, ist von historischem und theologischem Interesse. Es geht nicht nur um historisch-theologisches Verstehen, sondern auch um theologisch-juristische Geltung, und zwar sowohl im Hinblick auf die genaue Form als auch auf das Gewicht des Apostolates und des kirchlichen Amtes. Beides kann nicht getrennt werden; denn einerseits formulieren die neutestamentlichen, aber auch die frühpatristischen Texte hohe Geltungsansprüche, die theologisch eingeschätzt sein wollen; andererseits kann nur eine

* Den Kolleginnen und Kollegen des Ökumenischen Arbeitskreises sei für die anregende Diskussion des am 8.4.2003 in Hirschberg gehaltenen Vortrages, *Ulrich Wilckens* für einen ausführlichen schriftlichen Kommentar mit wertvollen Hinweisen herzlicher Dank gesagt. Besonders viel habe ich von meinem Partner *Jörg Frey* lernen können, auf dessen Beitrag in diesem Band „Apostelbegriff, Apostelamt und Apostolizität. Neutestamentliche Perspektiven zur Frage nach der ‚Apostolizität‘ der Kirche“ durchgängig verwiesen sei.

schriftgemäße Ekklesiologie dem selbstdefinierten Anspruch evangelischer und katholischer, dann aber auch ökumenischer Theologie entsprechen.

Eine Antwort findet man nicht, wenn man zeitlose Lehrgehalte des Neuen Testaments eruieren will, sondern nur, wenn man versucht, die Antworten zu erkennen und zu verstehen, die das Neue Testament selbst in eben den geschichtlichen Prozessen gibt, die das Problem der Bildung einer Tradition, der Kontinuität der Verkündigung, der Übersetzung des Evangeliums in neue Sprachen und der Weitergabe der Sendungsvollmacht Jesu ursprünglich gestellt haben. Hier liegt die Aufgabe der Bibelwissenschaft und auch der Patristik.

Die vorkritische Theologie hat die Übergänge zwischen apostolischer und nachapostolischer Zeit mit denen zwischen der neutestamentlichen und der frühpatristischen Zeit identifiziert, weil weder die Pseudepigraphie erkannt noch (im modernen Wortsinn) historische Kritik an den Evangelien und der Apostelgeschichte geübt wurde und die zeitlichen Überschneidungen zwischen den neutestamentlichen Spätschriften und den frühesten Texten der Apostolischen Väter nicht im Blick standen. Die heutige Theologie erlaubt eine Unterscheidung und ermöglicht dadurch eine Vertiefung der Amts-Diskussion. Sie kann die Reflexion der Übergänge von der apostolischen zur nachapostolischen Zeit im Neuen Testament selbst beobachten und von dorthin Kriterien für die Aufnahme und Weiterführung der urkirchlichen Entwicklungen in der Alten Kirche ableiten. Dabei hat sie es nicht nur mit historischen Fakten und deren früher Deutung zu tun, sondern zugleich mit theologischen Konstruktionen der Geschichte, die ihrerseits geschichtlich wirkmächtig geworden sind.

2. Problemfelder

Die historisch-kritische Exegese, ob evangelisch oder katholisch, hat seit mehr als hundert Jahren die Vielzahl der Organisationsformen herausgearbeitet, in denen die ersten Christengenerationen den Verkündigungs-, Lehr- und Leitungsdienst der Ekklesia geordnet haben.¹ Sie hat auf Presbyter gewiesen und auf Charismatiker, auf Propheten und Lehrer, auch auf Diakone und Episkopen, nicht zuletzt auf die Apostel und ihre Schüler. Sie hat auf die Dienste des Lehrens und Leitens, der Verkündigung und Sakramentspendung hingedeutet, die immer wieder wirksam geleistet werden müssen. Mehr oder weniger genau hat sie die Prozesse der ver-

¹ Einen forschungsgeschichtlichen Überblick verschafft *K. Kertelge* (Hg.), *Das Amt im Neuen Testament* (WdF 439), Darmstadt 1977.

schiedenen Entstehungen, der allmählichen Entwicklungen, der gleitenden Übergänge, der wechselseitigen Befruchtungen und der unterschiedlichen Mischungen und Profilierungen von Organisationsformen, Diensten und Ämtern rekonstruiert. Sie hat Spannungen herausgearbeitet, die zwischen den geschichtlichen Entwicklungen im Urchristentum und den neutestamentlichen Darstellungen dieser Geschichte liegen. Sie hat deutlich gemacht, dass im Umkreis der Paulusschule die Amtsfrage eine ziemlich große Bedeutung gewonnen hat, während sie im johanneischen Traditionskreis weniger gewichtet worden ist. Die Briefe akzentuieren das Thema mehr als die Evangelien, die Apokalypse schaut, wenn Johannes prophetische Briefe an den „Engel“ der Gemeinde adressiert (Offb 2–3), in eine andere Richtung als die Acta, wenn Lukas von den Zwölf Aposteln, dem missionarischen Zeugen Paulus und der Einsetzung von Presbytern als Episkopen spricht (Apg 20). Einerseits kann man in jedem Traditionsstrang des Neuen Testaments – von Paulus und der Paulusschule über die Synoptiker bis zum Johannesevangelium und den Johannesbriefen, überdies im Ersten Petrusbrief und Hebräerbrief – sehen, dass im Laufe der Zeit die Amtsfrage größere Aufmerksamkeit auf sich zieht; andererseits dokumentiert das Neue Testament weithin ein relativ unverbundenenes Nebeneinander verschiedener Formen von Leitungsdiensten, während nur die Apostelgeschichte und die Pastoralbriefe deutliche Verknüpfungen herstellen. Nie wird die Amtstheologie zum Hauptthema; nie bleibt die Autorität verbindlichen Verkündigens und Lehrens ausgeblendet, wenn bedacht wird, dass die neutestamentlichen Schriften nicht nur Themen haben, sondern auch Autoren, die Gehör finden wollen, und Leser, die es geschenkt haben; immer wird die Autorität vom Dienst her bestimmt, der Dienst von der Nachfolge und die Nachfolge von Jesus Christus her, dessen Evangelium verkündet und dessen Heil vermittelt werden soll.

Besonders eingehend hat die Exegese diskutiert, ob, wann und in welchem Sinne von „Ämtern“ die Rede sein könne. Immer wieder wird in Erinnerung gerufen, dass die klassischen griechischen Begriffe für „Ämter“ (*arche, time, telos, leiturgia* [vgl. aber Röm 15,16]), die aus dem Politischen bekannt sind, im Neuen Testament ebenso wenig zur Bezeichnung kirchlicher Dienste werden wie die kultischen Termini *hierous* und *hierateia*. Umgekehrt haben die neutestamentlichen Leitbegriffe, v. a. *apostolos, didaskalos, prophetes, presbyteros* und *diakonos*, im Profangriechischen keine ausgesprochen amtlichen Bedeutungen, wiewohl sie verschiedene Funktionen in Vereinen, Verbänden, Riten und politischen Institutionen bezeichnen können.² Der terminologische Befund wird freilich recht unterschiedlich interpretiert: Den einen gilt er als Indiz dafür, dass von

² Vgl. J. Ysebaert, Die Amtsterminologie im Neuen Testament und in der Alten Kirche. Eine lexikographische Untersuchung, Breda 1994.

„Amt“ im Neuen Testament noch nicht zu sprechen sei, den anderen als Hinweis, dass das urkirchliche Amt von anderer Qualität als das pagane und auch das jüdische sei. Der deutsche Begriff „Amt“ ist schillernd. Die lateinische Terminologie – *hierarchia, ministerium, officium, potestas* – will die ekklesiale Qualität, die Teilhabe an Dienst und Vollmacht Jesu Christi selbst betonen, wohingegen der Begriff „Ampt“ bei Luther auch den Sinn hatte, das Funktionale des Dienstes (in Analogie zu politischen Ämtern) zu betonen. In der Kontroverstheologie haben sich dann die Fronten verkehrt: Während manche Katholiken im Banne des Juristischen den amtlichen Charakter betonen, relativieren ihn manche Protestanten um der Freiheit des Geistes willen.

Die Patristik³ hat ihrerseits die Unterschiede zwischen den neutestamentlichen Ekklesiologien und denjenigen der Apostolischen Väter kenntlich gemacht. Sie hat gezeigt, wie sich in den Väter-Schriften feste Vorstellungen urkirchlicher Traditionsprozesse herausgebildet haben, die zwar in Spannung zu den historischen Ereignissen stehen, aber gleichwohl das kirchliche Bild der Anfangszeit zutiefst geprägt haben. Sie hat herausgearbeitet, dass und wie sich im Verlauf des 2. Jahrhunderts in der Großkirche eine dann allgemein geltende Amtsstruktur herausbildet, deren Merkmale die dauerhafte Bindung an eine Person, die Einsetzung durch Weihe, die Trias Bischof – Presbyter – Diakone, die Unterscheidung von Klerus und Gemeinde, die religiös-ethische Qualifizierung der Amtsträger und die christologische Begründung waren.⁴

Über Einzelheiten kann und muss immer weiter diskutiert werden. Die Fakten stehen im Wesentlichen fest. Neue Quellen sind seit den Qumranfunden nicht aufgetaucht. Dass die frühpatristischen Konstellationen nicht ins Neue Testament zurückprojiziert werden können, ist ebenso klar wie der Umstand, dass das Neue Testament in der Mehrheitskirche in genau der Richtung aufgenommen worden ist, die Klemens und Ignatius, Polykarp, Irenäus und Hippolyt gewiesen haben. Die exegetischen und ökumenischen Kontroversen drehen sich im Wesentlichen um Wertungen, die nicht nur historischen Einsichten geschuldet sind, sondern auf konfessionellen Vorprägungen und deren Kritik beruhen.⁵ Drei Problemfelder stehen im Blick.

Erstens: Beim Blick auf das Neue Testament stellt sich die Frage, wie die

³ Vgl. A. Faivre, *Ordonner la Fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, Paris 1992; E. Dassmann, *Ämter und Dienste in frühchristlichen Gemeinden* (Hereditas 8), Bonn 1994.

⁴ Vgl. W.-D. Hauschildt, Art. Amt V. 1 *Alte Kirche*: RGG⁴ 1 (1998) 426 f.

⁵ So urteilt freilich bereits H. Lietzmann, *Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte* [1914], in: *Kleine Schriften I. Studien zur spätantiken Religionsgeschichte*, hg. v. K. Aland (TU 67), Berlin 1958, 141–185: 141. (Dessen eigener Vorstoß, ausgerechnet von der Didache auszugehen, endet freilich in einer Sackgasse.)

beobachtete Vielfalt und die eruierten Entwicklungen einzuschätzen sind. Welcher Rang kommt ihnen zu? Ist die Vielfalt als solche normativ? Oder Anzeichen einer Unsicherheit, die erst nach-neutestamentlich behoben worden sei? Bietet das Spektrum verschiedener Organisationsmöglichkeiten ein Angebot an Modellen, aus dem man frei wählen kann? Relativiert es die spätere Konzentration auf den dreigliederten *ordo* und den Monepiskopat? Steckt es einen verbindlichen Rahmen ab, innerhalb dessen alle Möglichkeiten offen stehen, außerhalb dessen aber Willkür begännen? Fordert es dazu auf, immer neue zeit- und sachgemäße Organisationsformen zu kreieren? Lassen sich Kriterien erkennen, an denen die verschiedenen Formen zu bewerten sind? Dem entspricht die Einschätzung der unterschiedlichen Gewichte, die im Neuen Testament die Amtsfrage hat: Zeigen sie die Relativität, gar die Marginalität des Amtsthemas im Neuen Testament und deshalb auch in Theologie und Kirche an? Oder signalisieren sie gerade seine Substanz, weil die neutestamentlichen Schriften es nur zur gegebenen Zeit und am gegebenen Ort auf der Basis der Christologie und Soteriologie zur Sprache bringen?

Zweitens: Beim Blick auf die neutestamentlichen und die patristischen Zeugnisse stellt sich sodann das Problem, wie die Spannungen zu bewerten sind. Welche Bedeutung haben die frühpatristischen Zeugnisse für das historische und theologische Verständnis der neutestamentlichen? Welches umgekehrt die später kanonisierten neutestamentlichen für die Interpretation und Bewertung der altkirchlichen? Zeigen die Differenzen an, dass sich die neutestamentliche Kirche noch in embryonalem Zustand befinde (*Heinz Schürmann*) und zu ihrem verbindlichen Amt erst nachneutestamentlich gefunden habe? Oder signalisieren sie, dass die altkirchliche Amtstheologie mit Monepiskopat, dreigliedertem *Ordo*, Weihe und Sukzession wenn nicht gar eine substantielle Verfälschung der neutestamentlichen, speziell der paulinischen Ekklesiologie, so doch nur eine denkbare, vielleicht sogar die historisch angezeigte Möglichkeit, aber die nicht theologisch notwendige Konsequenz wäre, das Amt vom Neuen Testament her auszugestalten?

Drittens: Beim Blick schließlich auf die neutestamentlichen, aber auch die patristischen Texte, soweit sie richtig verstanden werden können, und auf die Geschichte, soweit sie rekonstruiert werden kann, stellt sich das Problem, wie die unlegbaren Spannungen zwischen beidem zu verstehen und zu gewichten sind. Welche Bedeutung haben die neutestamentlichen (und patristischen) Texte für das theologische Verständnis der Geschichte? Welches hat die Geschichte für das Verstehen und die Bewertung der Texte? Müssen die neutestamentlichen Zeugnisse destruiert werden, weil sie die Geschichte nur verzerrt, gar verfälscht darstellen? Kann die Geschichte überhaupt eine theologische Orientierungsfunktion haben gegen die Texte oder unabhängig vor ihnen?

3. Facetten evangelischer und katholischer Exegese

Die Exegese des 19. Jahrhunderts ist von der Kontroverstheologie beherrscht. *Adolf von Harnack* unterscheidet zwischen den freien charismatischen Diensten, die rein religiöser Natur und ursprünglich gesamt-ekklesial ausgerichtet gewesen seien, an der Spitze die Apostel, dazu die Propheten und Lehrer (1 Kor 12,28), und den geordneten Ämtern, die organisatorische Aufgaben gehabt hätten und ursprünglich auf die Ortsgemeinden bezogen gewesen seien, später aber die charismatischen Dienste überlagert hätten⁶; es ist unübersehbar, wie stark der liberale Geist des Neoprotestantismus die Blickrichtung bestimmt und die Feder führt; am Ende schreibt Harnack eine brillante Apologie des preußischen Kirchentums.⁷ Das katholische Gegenstück liefert *Pierre Battifol*, der das Amt vom Charisma trennen will, um es als überzeitlich, interpersonal, *iure divino* zu begründen und so zu zeigen, dass die Kirche von Anfang an vielfältig sichtbar geworden sei, besonders im bischöflichen Amt und immer deutlicher um Rom zentriert;⁸ der apologetische Grundton ist unüberhörbar; auch wenn ultramontane Obertöne fehlen, soll die gelehrte Studie, der Harnack seinen Respekt nicht versagt hat⁹, den Eindruck verstärken, dass vom Neuen Testament her ein gerader Weg zur römisch-katholischen Kirche tridentinischer Prägung führe.¹⁰

Erst seit Mitte des 20. Jh. machen sich demgegenüber ökumenische Impulse bemerkbar. Sie führen aber nicht zu einer Aufgabe, sondern einer Modifikation konfessioneller Standpunkte in der Exegese und durch die Exegese.

a) Evangelische Exegesen

*Heinrich Greeven*¹¹ verwirft die Harnacksche Dichotomie, indem er die paulinische Lösung, auf die Kraft des Geistes in den Charismen zu setzen, als einen Sonderfall zu erweisen sucht, der nicht für das Urchristentum

⁶ Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung in den ersten zwei Jahrhunderten, Leipzig 1910, 168.

⁷ Sein wichtigster Gesprächspartner ist *Edwin Hatch*, *The Organization of the Early Christian Churches*, Oxford 1882, dtsh.: *Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Alterthum. Acht Vorlesungen* (vom Verfasser autorisierte Übersetzung von Adolf Harnack), Gießen 1883. Dessen Ekklesiologie ist eine unverkennbar anglikanische.

⁸ *L'Église naissance et la Catholicisme*, Paris 1909. Deutsch: *Urkirche und Katholizismus*, übersetzt u. eingeleitet von F. X. Seppelt, Kempten – München 1910.

⁹ Vgl. die Besprechung in ThLZ 34 (1909) 51 ff.

¹⁰ Die römische Kurie hielt diesen Einsatz nicht davon ab, ihm 1907 wegen seines Buches über die Eucharistie die Lehrbefugnis zu entziehen.

¹¹ Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus (1952/53), in: K. Kertelge (Hg.), *Das kirchliche Amt* 305–361. Das folgende Zitat findet sich auf S. 350.

repräsentativ gewesen sei; deshalb komme es nicht ganz überraschend, wenn Lukas in der Apostelgeschichte Paulus dadurch in den großen Strom der urchristlichen Verfassungsgeschichte einordne, dass er ihn Presbyter einsetzen lasse. Jedenfalls habe die Presbyterialverfassung die paulinische Pneumatik schnell (und nicht grundlos) verdrängt; es lasse sich erkennen, dass „sich leitende Autoritäten mit innerer Notwendigkeit ohne institutionelle Formen mit der Zeit in den Gemeinden herausbilden mussten“.¹²

*Hans von Campenhausen*¹³ macht die Unterscheidung zwischen der paulinischen Charismenlehre und der judenchristlichen Presbyterverfassung zum Angelpunkt seiner Studie; er verneint für den Urapostolat wegen dessen Einmaligkeit und grundlegender Bedeutung den amtlichen Charakter, bestreitet deshalb einen nennenswerten Stellenwert des Sukzessionsgedankens im Neuen Testament einschließlich der Pastoralbriefe, führt die frühkatholische Gemeindeordnung auf Fortentwicklungen der Ältestenverfassung im Streit mit der Gnosis um die rechte Lehre zurück und kann in den paulinischen Traditionen nur „ein gewisses geistliches Korrektiv“ erkennen.¹⁴

*Eduard Schweizer*¹⁵ weist demgegenüber auf die pneumatologische Perspektive auch der neutestamentlichen und frühchristlichen Gemeindeordnungen hin, um sie nicht als reine Amtsträger ansehen zu müssen, sondern sie als Dienste würdigen zu können; gleichzeitig relativiert er mit demselben Hinweis auf die Präsenz des Geistes die Idee der Sukzession, stellt sowohl eine Gesetzlichkeit als auch eine soteriologische Dimension der Gemeindeordnungen in Abrede, die für die Kirche unverzichtbar, aber nicht konstitutiv seien, und versucht mit Berufung auf das allgemeine Priestertum jeden Gegensatz zwischen Geistlichen und Laien zu destruieren.¹⁶

¹² Weshalb die Leitungsautorität nicht institutionell geregelt werden soll oder darf, bleibt freilich unerklärt. Offen bleibt auch, welches Verhältnis zum Apostel besteht.

¹³ Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten (BHTh 14), Tübingen 1963 (1953), 131.

¹⁴ Die starke Differenzierung zwischen dem Charismatischen und Presbyterialen lässt freilich die späteren Übergänge und Verbindungen schwer erklären; die Ablehnung eines amtlichen Charakters des Urapostolats lässt nach dessen theologischem Status fragen, und die Kritik des Sukzessionsgedankens wirft das Problem auf, ob nicht auch vieles, was die Urapostel getan haben, fortgesetzt werden muss und wie diese Fortsetzung theologisch so begriffen werden kann, dass zugleich die Ausrichtung am apostolischen Fundament und die Geistes-Gegenwart des Kyrios zum Ausdruck kommen.

¹⁵ Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament (ATHANT 35), Zürich 1963 (1959), 176–187. 192–200.

¹⁶ Wenn aber auch die kirchlichen Ordnungen pneumatisch geprägt sind, in welchem Sinn kann dann die Notwendigkeit des Amtes für die Kirche abgelehnt werden, wie wären die unterschiedlichen Aufgaben beim Aufbau der Kirche zu beschreiben und weshalb soll der kirchliche Dienst nach der Zeit der Apostel nicht vom selben Geist in einer Weise geregelt worden sein, dass fortgeführt wird, was die Urapostel begonnen haben?

Die evangelische Prägung dieser Exegesen¹⁷ zeigt sich vor allem darin, die Apostolizität der Kirche wesentlich unter dem Aspekt der rechten Lehre zu erfassen, das Gewicht der paulinischen Charismenlehre gegen die Konzentration auf das Amt in die Waagschale zu legen, das gemeinsame Priestertum aller Getauften zu akzentuieren, auf die Breite neutestamentlicher Leitungsformen als Pool für kirchliche Reformideen hinzuweisen und in der Entstehung kirchenleitender Ämter stark das Funktionale und geschichtlich Kontingente zu betonen.¹⁸ Überdies ist es ein gemeinsames Kennzeichen der evangelischen Studien, dass theologisch viel auf die *historische* Arbeit gesetzt und die Ergebnisse der geschichtlichen Rekonstruktionsexegese – mehr oder weniger stark – sachkritisch gegen die Geschichtskonstruktionen der neutestamentlichen Spätschriften und der Apostolischen Väter zur Geltung gebracht werden. Das ökumenische Potential dieser evangelischen Exegese verstärkt sich, weil zum einen die geschichtlichen Entwicklungen weit nüchterner, textnäher und differenzierter als bei Harnack nachgezeichnet werden, und weil zum anderen die grundlegende Bedeutung des Urapostolats akzentuiert, die Entgegensetzung von Charisma und Amt kritisiert und die Bedeutung der Geschichte für die Entwicklung der Ekklesiologie gewürdigt werden.¹⁹

¹⁷ Als weitere bedeutende Arbeit ist zu nennen: *J. Rohde*, Urchristliche und frühkatholische Ämter. Eine Untersuchung zur frühchristlichen Amtsentwicklung im Neuen Testament und bei den Apostolischen Vätern (ThA 33), Berlin 1976.

¹⁸ Akzentuiert auch von *O. Hofius*, Tübinger Thesen zum Amt in der Kirche, in: K. Raiser – D. Sattler (Hg.), Ökumene vor neuen Zeiten. FS Th. Schneider, Freiburg – Basel – Wien 2000, 263–266.

¹⁹ Das geschieht in vorbildlicher Weise bei *Jürgen Roloff*, Art. Amt IV. Im Neuen Testament: TRE 2 (1978) 509–533; *Die Kirche im Neuen Testament* (NTD.E 10), Göttingen 1993. Er spricht nicht nur dezidiert vom Apostelamt der Zwölf und des Paulus, sondern mit Blick auf die Episkopen und Diakone von Philippi (Phil 1,1) sowie die Apostel, Propheten und Lehrer von Korinth (1 Kor 12,28) auch von kirchlichen Ämtern in den paulinischen Gemeinden; er zeigt die Überlagerung der paulinischen Charismatik mit der Presbyterialordnung bei Lukas und zeichnet die geschichtliche Entwicklung als einen organischen Vorgang nach, der mit Konsequenz zum kirchlichen Lehr- und Leitungsamt geführt habe, allerdings nicht in Form einer apostolischen Sukzession, die juridisch geordnet und in ununterbrochener historischer Kette von Handauflegungen erfolgt sei, und unter den geschichtlichen Bedingungen der Zeit um den hohen, theologisch keineswegs notwendigen Preis einer Abwertung der Charismen, einer Entmündigung der Gemeinden und des Ausschlusses von Frauen aus dem öffentlichen Verkündigungsamt erkaufte sei; diese Einschränkungen würden aber sowohl in der „klerikalen“ Konzeption des Ersten Klemensbriefes als auch in den von gnostischer Ontologie angekränkelten Ignatianen überspielt (und seien dann erst wieder in der Reformation nachhaltig eingeklagt worden). Die Frage erhebt sich dann, weshalb es nicht möglich sein soll, den Übergang von der apostolischen zur nachapostolischen Zeit als Sukzession vorzustellen – bzw. ob ein schriftgemäßer Sukzessionsbegriff geprägt werden könnte, der es erlaubte, ihn zu beschreiben und zu verstehen, indem sowohl die Einmaligkeit des Urapostolates als auch seine grundlegende Wirkung für den weiteren Aufbau der Kirche in den Blick geraten. Noch weiter stößt *F. Hahn* vor: *Theologie des Neuen Testaments II*, Tübingen 2003, 621 ff. Er sieht, dass sich schon früh die Aufgabe einer Institutionalisierung stellte und dass sie gelöst worden ist durch eine essentielle Verbindung von Amt und geistlicher Vollmacht, die gerade

Die Unterschiede in den evangelischen Arbeiten erklären sich einerseits aus unterschiedlichen Definitionen dessen, was „Amt“ heißt, andererseits aus unterschiedlichen Einschätzungen des Abstandes zwischen dem Presbytermodell, der charismatischen Gemeinde und der Episkopenordnung. Sie reichen aber tiefer, weil sich auch die innerevangelischen Differenzen zwischen Lutheranern und Reformierten, welchen Stellenwert, welche Form, welche Vollmacht und Aufgabe das geistliche Amt in der evangelischen Kirche haben soll, in der Schriftauslegung ziemlich deutlich abspiegeln.

b) Katholische Exegesen

Auf katholischer Seite hat *Rudolf Schnackenburg*²⁰, das Gespräch mit Campenhausen und Schweizer führend, methodisch mehr den kanonischen Text als die historische Kritik gewichtet, historisch mehr die Kontinuität zwischen Paulus und der Paulusschule sowie die Konvergenz zwischen den verschiedenen Ekklesia-Ordnungen betont und theologisch das von Jesus Christus selbst begründete Prinzip der „Sendung von oben“ als Grundverfassung der Kirche und der kirchlichen Dienste herausgearbeitet, das auch die Sukzessionstheologie präge.²¹

Ähnlich orientiert sich *Heinrich Schlier* hermeneutisch nicht an den historischen Entwicklungslinien, sondern an den neutestamentlichen Schriften;²² er stellt die Verschiedenartigkeit und unterschiedliche Plastizität der neutestamentlichen Kirchenbilder nicht in Abrede, bucht beides aber als Argument, dass man nicht zu einem maßgebenden Modell der Kirche im Neuen Testament zurückkehren könne und solle, sondern sich nach der altkirchlichen Ordnung zu richten habe. Das Neue Testament habe seine bleibende Bedeutung darin, gezeigt zu haben, dass und wie das Geheimnis der Kirche im Geheimnis des Christusgeschehens selbst verwurzelt sei; das stelle sich gerade in der fundamentalen Funktion der Apostel dar, die in der Einsetzung des Zwölferkreises durch Jesus gründe und aus sich die nachapostolischen Ämter entlasse; diese seien durch Sukzession und Wei-

durch die Ordination hergestellt werde; er hält allerdings auch dafür, dass Gal 3,28 gegen die altkirchliche Entwicklung auch Frauen den Zugang zu allen kirchlichen Ämtern ermöglicht. ²⁰ Die Kirche im Neuen Testament. Ihre Wirklichkeit und theologische Deutung, ihr Wesen und Geheimnis (QD 14), Freiburg – Basel – Wien ³1966 (1961).

²¹ Allerdings ist damit noch nicht die Frage beantwortet, weshalb sich dieses Sendungsprinzip gesamtkirchlich verbindlich gerade so realisieren soll, wie es in der Alten Kirche sich dann herausgebildet hat.

²² Neutestamentliche Ekklesiologie: MySal 4/1 (1972) 101–221. Programmatisch ist der erste Absatz: „Wir fragen, wie das NT die Kirche versteht. Wir fragen nicht nach der Geschichte der Kirche im Urchristentum ... Denn im Rahmen der Glaubensbesinnung über die Kirche ist nur die Auslegung, die das NT in seinen verschiedenen Schriften der Kirche gibt, von Bedeutung, dagegen nicht die Darlegung der historischen Entfaltung des Ursprungs und des Wachstums der Kirche.“ – Lässt sich aber tatsächlich die Geschichte so relativieren?

he geprägt, um die Lehre und die Leitung der Ekklesia gemäß der apostolischen Vorgabe und der durch sie vermittelten Verbindung mit Jesus Christus zu konstituieren.²³

Heinz Schürmann²⁴ zieht diese Linie weiter aus; er sieht den Prozess der Kanonbildung als kirchenkonstitutiv an und urteilt, deren Aktivposten, sowohl die Rezeption durch das ganze neubundliche Gottesvolk als auch die *Episkope* durch die Amtsträger, besonders die Bischöfe, gehörten zum Perfekt der Christusoffenbarung; in dieser Perspektive zeichne sich ab, dass die essentielle Unterscheidung zwischen der „werdenden“ und der „gewordenen“ Kirche, die bereits Eph 2 und 4 mit der Zuordnung einerseits der Apostel und Propheten, andererseits der Evangelisten, Hirten und Lehrer markiere, den Monepiskopat als verbindliche Form des kirchlichen Amtes hervorgebracht habe.²⁵

Die katholische Prägung dieser Exegesen ist deutlich.²⁶ Das Interesse, die theologische Legitimität allein der altkirchlichen Episkopalordnung und des Sukzessionsmotivs aufzuweisen, ist nach wie vor groß.²⁷ Insbesondere wird betont, dass schon von Paulus an die rechte Ordnung der gemeindlichen Dienste (1 Kor 14,40) ein wesentliches Moment kirchlichen Lebens sei.²⁸ Während evangelische Exegeten gerne den Modellcharakter der neutestamentlichen Organisationsformen betonen, bestehen katholische auf dem Prinzip des *ordo* (der *taxis*). Während evangelische Bibelwissenschaftler und Patristiker das Amt vor allem aus der Notwendigkeit erklären, die Häresie abzuwehren, betonen katholische die Formationskräfte des Evangeliums selbst. Der ökumenische Fortschritt besteht nicht zuletzt darin, dass die historische Exegese von der Bürde entlastet wird, den dreigliederten *ordo* im Neuen Testament nachzuweisen; es wird die Bedeutung der Lehre gewichtet, der Primat der Christologie sowohl in Rückbindung an den Irdischen als auch im Aufblick zum Erhö-

²³ Ist es aber stimmig, so stark zwischen der Affirmation des Geheimnisses der Kirche und der Relativierung der Leitungsformen im Neuen Testament zu differenzieren?

²⁴ Auf der Suche nach dem „Evangelisch-Katholischen“. Zum Thema „Frühkatholizismus“ (1980), in: ders., Wort Gottes und Schriftauslegung. Gesammelte Beiträge zur Mitte der neutestamentlichen Exegese, hg. v. K. Backhaus, Paderborn 1998, 183–233.

²⁵ Es fragt sich aber, ob in diesem hermeneutischen Modell die Normativität dessen, was der Kanon besagt, nicht durch den Hinweis auf den Prozess der Kanonisierung relativiert wird, der doch aber gerade das Neue Testament als normative Glaubensurkunde ausweist.

²⁶ Sie zeigt sich auch im ausgezeichneten französischen Sammelband *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament. Dossier exegetique et réflexion théologique* (Parole de Dieu), Paris 1974.

²⁷ Einspruch erhebt A. Vögtle, *Die Dynamik des Anfangs. Leben und Fragen der jungen Kirche*, Freiburg – Basel – Wien 1988, 97–135. Er zeigt aber im Zuge seiner historischen Rekonstruktionen eher die Probleme einer exegetischen Legitimation evangelischer und katholischer Amtstheologie auf, als dass er selbst ein konstruktives theologisches Urteil anbahnte. – Recht offen ist die Darstellung von J. Gnilka, *Die frühen Christen. Ursprünge und Anfang der Kirche*, Freiburg – Basel – Wien 1999, 274–284.

²⁸ Freilich bezieht 1 Kor 14,40 sich auf die Ordnung des Gottesdienstes, nicht die des Amtes.

ten festgehalten, die Besonderheit des Ur-Apostolates gesehen, das Gewicht der Charismen anerkannt und vor allem die tragende Rolle aller Glieder des Leibes Christi deutlich herausgearbeitet.²⁹ Insofern laufen die katholischen Exegesen mit der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanum konform. Kennzeichnend ist, dass die historisch-kritische Rekonstruktion der Geschichte urchristlicher Gemeindeentwicklungen als theologisch weniger entscheidend angesehen wird als das Zeugnis der neutestamentlichen Schriften, und zwar in ihrer Gesamtheit und nicht nur unter dem Aspekt ihrer Kanonizität, sondern auch ihrer Kanonisierung durch kirchliche Instanzen, die sich ihrerseits auf die einschlägigen Aussagen des Neuen Testaments berufen.³⁰

c) Der exegetisch-ökumenische Diskussionsstand

Auch die ökumenisch interessierten Exegesen aus evangelischer und katholischer Feder lassen ihre konfessionelle Färbung erkennen und präsentieren die neutestamentlichen Zeugnisse meist in großer Nähe zur herr-

²⁹ Um einiges weiter führt *K. Kertelge*, *Gemeinde und Amt im Neuen Testament* (BiH 10), München 1972. Er spricht deutlich die Schwächen der älteren Apologetik an, das historische Material zu überfordern, ohne deshalb selbst auf die Korrelation zwischen Text und geschichtlicher Situation zu verzichten; er ordnet die *successio apostolica* klarer der *successio fidei* zu und begreift vor allem die „amtliche“ Vollmacht als pneumatische Partizipation an der Vollmacht Jesu. – Eine pointierte Beschreibung der Position heutiger katholischer Exegese liefert in ökumenischer Absicht *M. Theobald*, *Tübinger Thesen* (s. Anm. 18) 275–280.

³⁰ Reformorientierte neuere Beiträge katholischer Exegeten konzentrieren sich meist auf die Kritik der geltenden Zugangsvoraussetzungen, sei es des Zölibates (*W. Thüsing*, *Die Intentionen Jesu und der Zölibat. Plädoyer für die Ermöglichung freiwilliger Ehelosigkeit: Diakonia 3* [1972] 363–377), sei es des Ausschlusses von Frauen (*H. Merklein*, *Zur Stichhaltigkeit der exegetischen Begründungsverfahren in „Inter insigniores“ und „Ordinatio sacerdotalis“*, in: E. Dassmann u. a., *Projekttag Frauenordination* [Kleine Bonner Theologische Reihe], Bonn 1997, 39–51), auf die Forderung größerer Mitspracherechte der Gemeinden sowohl bei der Auswahl der Amtsträger als auch bei deren Amtsausübung (*P. Hoffmann*, *Das Erbe Jesu und die Macht in der Kirche. Rückbesinnung auf das Neue Testament*, Mainz 1991; *H. Frankemölle*, *Gemeindeleitung in Zeugnissen der neutestamentlichen Urgemeinde und heute*, in: E. Garhammer – U. Zelinka [Hg.], *Gemeindeleitung heute – und morgen? Reflexionen, Erfahrungen und Modelle für die Zukunft*, Paderborn 1998, 19–43) und auf die Kritik an einer – tatsächlichen oder unterstellten – Fixierung auf hierarchische Strukturen (*M. Ebner*, *Strukturen fallen auch in christlichen Gemeinden nicht vom Himmel. Überlegungen zu neutestamentlichen Gemeindemodellen: Diakonia 31* [2000] 60–66. 199–204). Das Ziel ist dann aber *de facto* nicht die Schwächung, sondern eine Stärkung des Amtes durch schrift- und zeitgemäße Reformen; vgl. *M. Theobald*, *Die Zukunft des kirchlichen Amtes. Neutestamentliche Perspektiven angesichts gegenwärtiger Blockaden: StdZ 215* (1997) 603–614. Die ökumenische Diskussion dreht sich allerdings nicht nur um die konkrete Ausgestaltung des Amtes, sondern um dessen Stellung im Gesamtgefüge der Kirche und deren Rückbindung an Jesus Christus. Darauf konzentrieren sich die folgenden Ausführungen. Sie führen auch nicht die Diskussion um die sazerdotalen Dimensionen des Amtes, die *P. Hoffmann* (*Priestertum und Amt im Neuen Testament. Eine kritische Bestandsaufnahme*, in: ders., *Studien zur Frühgeschichte der Jesusbewegung* [SBAB 17], Stuttgart 1994, 274–3225) vom Neuen Testament her zu überwinden versucht, sofern sich das „Amt“ zwischen Christus und die

schenden Lehre der eigenen Kirche. Dennoch spiegeln sie nicht einfach die konfessionellen Unterschiede wider. Vielmehr zeigen sich in der Exegese – wie in der Patristik – seit den 50er Jahren des 20. Jh. substantielle Gemeinsamkeiten in der Beurteilung des neutestamentlichen – und altkirchlichen – Befundes, die inzwischen konsolidiert sind³¹ und die kirchliche Lehre beeinflusst haben. Überdies kann die Exegese wie die Ökumene von hermeneutischen Entwicklungen der letzten Zeit profitieren. Keine signifikanten Differenzen bestehen in der Anwendung historischer und philologischer Methoden einschließlich der Sozial- und Religionsgeschichte, das Projekt kanonischer Exegese einbeschlossen. Gemeinsam wird der Primat der Christologie festgestellt; nach wie sind aber die exegetischen Relationsbestimmungen zur Ekklesiologie deutlich konfessionell geprägt. Starke Übereinstimmungen bestehen darin, die grundlegende Bedeutung des Apostolates für die ganze Kirche zu betonen; allerdings zeigen die nach wie vor bestehenden Unterschiede im Verständnis apostolischer Sukzession, dass noch erheblicher Klärungsbedarf besteht, wie nach dem Neuen Testament diese grundlegende Bedeutung sich in die weitere Geschichte der Kirche hinein vermittelt. Gemeinsam wird das Lehren im Kontext der *successio fidei* als Wesensmoment auch der amtlichen Kirchen- und Gemeindeleitungen gesehen, unterschiedlich aber werden Herkunft, Ausformung und Träger der geistlichen Vollmacht bestimmt. Gemeinsam sagt die Exegese auch, dass Amt und Charisma nicht als Gegeneinander anzusehen sind; signifikant unterschiedlich wird hingegen die Spannung zwischen Amt und Charisma gemessen.

4. Hermeneutische Aufgaben und Impulse

Eine Klärung der nach wie vor zu Tage liegenden Differenzen in den Antworten katholischer und evangelischer Exegesen kann nicht allein aus noch genaueren Detailstudien erwartet werden. Erforderlich scheint vielmehr eine hermeneutische Diskussion, in der nicht nur die Exegese selbstkritisch die weithin unausgesprochen bleibenden hermeneutisch-konfessionellen Prämissen ihrer Analysen und Interpretationen reflektiert,

Christen stelle, die aber unter dem Aspekt einer differenzierten Partizipation am priesterlichen Dienst Jesu Christi *sine ira et studio* diskutiert zu werden verdienen.

³¹ Lehrreich ist eine Synopse der einschlägigen Lexikonartikel des LThK³ und RGG⁴ zu den Themen Amt (K. Kertelge – J. Freitag: LThK 1 [1993] 545 ff.; H. v. Lips – W. D. Hauschild: RGG 1 [1998] 424–427), Apostel (K. Kertelge: LThK 1 [1993] 851–854; F. Hahn: RGG 1 [1998] 636 ff.), Bischof (A. Weiser – H. J. Pottmeyer (LThK 2 [1994] 481–486; G. Schöllgen – W. D. Hauschild: RGG 1 (1998) 1614–1618), Charisma (G. Dautzenberg: LThK 2 [1994] 1014 f.; M. N. Ebertz: RGG 2 [1999] 113 ff.) und Kirche (K. Kertelge: LThK 5 [1996] 1453–1458; Ch. Grappe – R. Schäfer: RGG 4 [2001] 1000–1006). Die exegetischen und patristischen Abschnitte stehen deutlich näher beieinander als die dogmatischen und praktischen.

sondern auch die anderen theologischen Disziplinen Rechenschaft über ihre Schrifthermeneutik ablegen. Drei Problemfelder sind besonders intensiv zu bearbeiten. Beide betreffen das genaue Verständnis und die Konsequenzen der Normativität der Schrift (nicht nur) in ekklesiologischen Fragen.³²

a) Die Geschichte der Urkirche und das Zeugnis des Neuen Testaments

Auf ein erstes Problemfeld führt das Verhältnis zwischen der historisch-kritischen Rekonstruktionsarbeit der Exegese, die Entwicklungen, Spannungen, Widersprüche und Hintergründe der urchristlichen Geschichte zu beschreiben, und der philologisch-kritischen Textarbeit, die Aussage der neutestamentlichen Schriften selbst zu erheben. Auch wer der Meinung ist, dass die Unterschiede zwischen dem, was die neutestamentlichen Schriften über den Aufbau der Kirche im Übergang von der Gründergenerationen zu den Nachgeborenen sagen, und dem, was historische Forschung inmitten all ihrer Schwankungen als Urteil über denselben Vorgang fällt, nicht ganz so stark sein mögen, wie speziell in Deutschland immer wieder gesagt wird, hat das Problem noch nicht gelöst, wie sich die Geschichte der Urkirche zum Zeugnis des Neuen Testaments verhält.

Zwar haben im 20. Jahrhundert evangelische Exegeten mehr für die historische Kritik, katholische mehr für die kanonische Exegese optiert. Aber das ist weder zwangsläufig noch signifikant. Das Problem entsteht weniger durch konfessionelle Prägungen als durch die methodischen Möglichkeiten der neuzeitlichen Exegese, historisch-kritisch zu arbeiten. Der evangelischen Exegese müsste die Orientierung am Schriftzeugnis nahe liegen³³, der katholischen die fundamentaltheologische Vergewisserung über die „Wirklichkeit“ der Kirche³⁴. Methodisch ist klar, dass die Rekonstruktion der urchristlichen Geschichte im Wesentlichen nur über die Analyse und Interpretation der neutestamentlichen Texte erfolgen kann, während umgekehrt deren Auslegung immer eine historische Situierung erfordert.³⁵ Hermeneutisch ist klar, dass die Geschichte der ersten Ge-

³² Deshalb wird die Arbeit besonders fruchtbar sein, wenn sie sich orientiert an: W. Pannenberg – Th. Schneider (Hg.), Verbindliches Zeugnis I–III (DiKi 7.9.10), Göttingen – Freiburg 1992–1998.

³³ F. Hahn überschreibt den zentralen Paragraphen zur Ekklesiologie in seiner Theologie „Das Selbstverständnis der Jüngerschaft“ (Theologie II 476)

³⁴ Vgl. K. Kertelge, Die Wirklichkeit der Kirche im Neuen Testament, in: W. Kern u. a. (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie III: Kirche, Freiburg – Basel – Wien 1986, 97–121. Der programmatische Anfangssatz lautet: „Die Kirche ist nach dem Zeugnis des Neuen Testaments eine geschichtliche und theologische Wirklichkeit zugleich. Eine Darstellung der Kirche im Neuen Testament hat daher das Ineinander ihrer geschichtlichen Gestalt und ihres theologischen Anspruchs zu bedenken“ (ebd. 97).

³⁵ Vgl. Th. Söding, Wege der Schriftauslegung, Methodenbuch zum Neuen Testament. Unter Mitarbeit von Ch. Münch, Freiburg – Basel – Wien 1998.

meinden theologische Bedeutung nur in Relation zum Christusgeschehen gewinnt, wie es die kanonisch gewordenen Zeugnisse der Neuen Testament ursprünglich bezeugen, während umgekehrt die neutestamentlichen Schriften kanonisch auszulegen aus offenbarungstheologischen Gründen nicht nur keinen Verzicht auf Traditionsgeschichte und historische Kritik bedeuten kann³⁶, sondern auch den Primat des Geschehens vor dem Zeugnis zu beachten hat und also auf den Gebrauch der historischen Vernunft nicht verzichten kann.³⁷ Das Problem ist also nicht die Spannung zwischen neutestamentlichem Text und urchristlicher Geschichte, sondern ihre Entgegensetzung unter dem Aspekt der Verbindlichkeit, sei es, dass der Anspruch der Texte mit Verweis auf die Realität in Frage gestellt wird, sei es, dass nur das Schriftzeugnis gelten soll, nicht aber die Geschichte, in der es entstanden ist und verstanden sein will.

Hilfe, eine Brücke zu bauen, kommt von der Kulturwissenschaft, die mit großem Aufwand und Ertrag analysiert hat, unter welchen Bedingungen, aus welchen Faktoren und mit welchen Folgen sich ein kulturelles Gedächtnis bildet, das die Erinnerung einer Gemeinschaft an gestaltgebende Ursprünge prägt und kanonische Texte produziert.³⁸ Die Archäologie literarischer Kommunikation, auf dem Boden der ägyptischen Mythologie gewachsen und im intellektuellen Bündnis mit dem Konstruktivismus³⁹ entstanden, kann zwar nicht ohne eine Rückführung auf das biblische Gedächtnis-Konzept, das den Bedingungen des Monotheismus und der Christologie entspricht, schrift-hermeneutisch adaptiert werden⁴⁰, erweist sich dann aber biblisch-theologisch weiterführend und ökumenisch konstruktiv. Die historische Erforschung dessen, was im Gedächtnis behalten wird, und die theologische Reflexion dessen, wie das Gedächtnis arbeitet, müssen der Versuchung des Konstruktivismus entgegen wirken, die Wahrheitsfrage zu suspendieren, indem schlicht das

³⁶ Selbst B. S. Childs (Biblical Theology of the Old and New Testament I–II, London 1992 [dtsch: Die Theologie der einen Bibel I–II, Freiburg – Basel – Wien 1994.1996]) verzichtet beim Neuen Testament nicht darauf.

³⁷ Vgl. K. Lehmann, Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese, in: J. Schreiner (Hg.), Einführung in die Methoden der biblischen Exegese, Würzburg 1971, 40–80: 69.

³⁸ Vgl. A.-J. Assmann – C. Hardmeier (Hg.), Schrift und Gedächtnis. Archäologie der literarischen Kommunikation I, München 1993; A.-J. Assmann (Hg.), Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II, München 1987; J. Assmann – B. Gladigow (Hg.), Text und Kommentar. Archäologie der literarischen Kommunikation IV, München 1995; J. Assmann, Fünf Stufen auf dem Wege zum Kanon, Münster 1998.

³⁹ Meist bezieht man sich auf P. Berger – Th. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt/Main 16 1999 ('1969). Für die Geschichtswissenschaft treibt die Diskussion voran: Chr. Lorenz, Konstruktion der Vergangenheit, Köln/Weimar 1997.

⁴⁰ Optimistischer ist allerdings u.a. P. Lampe, Wissenssoziologische Annäherungen an das Neue Testament: NTS 43 (1997) 347–366.

Faktum der Rezeption affirmiert würde – was beim Neuen Testament hieße, die Verbindlichkeit des Kanons zu leugnen und die *ecclesia* (in welcher Denomination auch immer) zur *domina evangelii* zu machen. Aber die Hinweise auf die unlöslichen und spannungsvollen Zusammenhänge zwischen Geschehen und Gedächtnis, Text und Rezeption, Rekonstruktion und Applikation, aber auch zwischen Kanon und Zensur, Dokumentation und Selektion, Erinnern und Vergessen helfen, einen theologischen Historismus zu überwinden⁴¹ – der im Fall des Neuen Testaments hieße, den Glauben vom wissenschaftlichen Fortschritt abhängig zu machen.

In einer ökumenischen Ekklesiologie sind mit exegetischen Mitteln sowohl die Aussagen der neutestamentlichen Texte als auch die in ihnen widergespiegelten historischen Ereignisse zu eruieren und in ihren Wechselverhältnissen zu interpretieren, ohne dass eines vom anderen verdrängt, eines in das andere überführt oder eines gegen das andere ausgespielt wird. Theologische Orientierungskraft können die geschichtlichen Entwicklungen nur in dem hermeneutischen Horizont haben, der durch das gesamte Neue Testament vorgezeichnet wird. Dies geschieht, indem es auf der Basis des Alten Testaments die Geschichte der Urkirche als Wirkungsgeschichte des Christusgeschehen zu erkennen gibt und in diesem Kontext sowohl die Berufung der Apostel zur Verkündigung des Evangeliums als auch den weiteren Aufbau der *Ecclesia* kraft des Geistes als konstitutive Faktoren der Geschichte des Urchristentums *qua* fundamentale Kirchengeschichte hervortreten lässt.⁴² Umgekehrt können die neutestamentlichen Schriften in ihren direkten oder indirekten Aussagen zu ekklesialen Diensten und zur *Ecclesia* insgesamt nur in Relation zu der Geschichte, die sie darstellen, deuten und beeinflussen, als kanonische Zeugnisse des Christusglaubens erkannt werden. Historische Kritik kann und muss helfen, die Konstruktivität dieser Erinnerungen zu erkennen, kann und darf aber nicht an ihre Stelle treten.⁴³

⁴¹ Hermeneutischen Beistand leistet *H.-J. Goertz*, Umgang mit Geschichte, Reinbek b. Hamburg 1995; *ders.*, Unsichere Geschichte, Stuttgart 2001.

⁴² Keine der älteren und neueren Geschichten des Urchristentums kann sich dieser – im Wesentlichen durch die paulinischen und lukanischen Schriften vorgegebenen – theologischen Gliederung entziehen. Besonders stark zeigt sich dies in der betont konstruktivistischen und religionsgeschichtlich geöffneten, aber in den Quellen breit verankerten und nicht nur an Prozessen, sondern auch an Personen und Mentalitäten interessierten Studie von *F. Vouga*, Geschichte des frühen Christentums (UTB 1733), Tübingen – Basel 1994. Über die Gliederung der urchristlichen Geschichte reflektiert *J. Becker*, Das Urchristentum als gegliederte Epoche (SBS 155), Stuttgart 1993. Er sieht einerseits Tod und Auferweckung Jesu, andererseits den Tod der Protagonisten erster Generation als tiefe historische Zäsuren von theologischem Rang. Beide Werke legen den Schluss nahe, dass das amtstheologische entscheidende Phänomen des Apostolats nicht nur ein offenbarungstheologisches Postulat ist, sondern der historischen Logik des Urchristentums entspricht.

⁴³ In der Patristik scheint manchmal die Datierungsfrage eine ähnliche Rolle zu spielen. Eine Debatte dreht sich um die Ignatianen. Die Spätdatierung, die *R. M. Hübnert* mit der aus-

b) Neutestamentliche und patristische Ekklesiologie

Auf ein zweites Problemfeld führen die Unterschiede zwischen der neutestamentlichen und patristischen Ekklesiologie (die ihrerseits jeweils einen Plural bilden). Die Unterscheidung ist der evangelischen Exegese historisch-kritischer Provenienz verdankt. Auch wem die Übergänge fließend sind und die geschichtliche Logik zwingend scheint, hat man sich doch dem Problem zu stellen, wie die Kanonizität des Neuen Testaments angesichts der Entwicklungen vom Neuen Testament zur Alten Kirche zur Geltung zu bringen ist. Die evangelische Ekklesiologie neigt dazu, mithilfe der Unterscheidung das traditionskritische Potential der neutestamentlichen Schrift zu aktivieren und die altkirchliche Entwicklung zu relativieren, die katholische betont gerne die Kontinuität und die hermeneutische Bedeutung der Tradition für die authentische Interpretation der Schrift. Die evangelische Theologie steht in der Gefahr eines biblizistischen Anachronismus, die katholische in der einer unkritischen Harmonisierung. Allerdings kann die neuere evangelische Theologie wieder deutlicher die Schrift als *traditio scripta* sehen und so unter dem Aspekt, wie das Evangelium ausgelegt worden ist, mit der Geschichte der christlichen Theologie, ihrer Lehre und Praxis vermitteln, während umgekehrt die katholische Theologie sich anschickt, im Licht des in der Heiligen Schrift bezeugten Gotteswortes die *sacra traditio* von den *traditiones* zu unterscheiden.⁴⁴

Die Aufgabe der Exegese besteht vor allem in der Erklärung, welche kulturellen Prägungen, geschichtlichen Entwicklungen und theologischen Überzeugungen zu den vorfindlichen Formen kirchlicher Dienste und Ämter geführt haben. Sie besteht aber auch darin, das hermeneutische Potential dieser Traditions- und Rezeptionsprozesse zu erheben, die sich im geschichtlichen Kontext des Urchristentums abspielen, und mit den Voraussetzungen, den Aussagen und den (intendierten wie den faktischen) Wirkungen der neutestamentlichen Schriften zu vermitteln. Die Impulse,

geformten Amtstheologie begründet (Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius: ZAC 1 [1997] 44–72), wird allerdings von den Handbüchern nicht geteilt; vgl. K. S. Frank, Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche, Paderborn 1996, 174 f.; H. R. Drobner, Lehrbuch der Patrologie, Freiburg – Basel – Wien 1994, 40–43; F. R. Probstmeyer, Art. Ignatius von Antiochien: LCL (1998) 306–309. Eine andere Diskussion ist um den Ersten Klemensbrief ausgebrochen; K. Erlemann (Die Datierung des Ersten Klemensbriefes – Anfragen an eine communis opinio: NTS 44 [1998] 591–607) schlägt eine Datierung im letzten Drittel des 1. Jh., im Zweifel deutlich vor 94–97, der üblichen Ansetzungszeit vor. Dass sich dies durchsetzen werde, zeichnet sich gegenwärtig nicht ab; Eusebius (h.e. III 15 f.) lässt an eine Entstehung kurz vor 100 denken; so auch A. Lindemann, Die Clemensbriefe (HNT 17/1), Tübingen 1992, 11 ff. Unabhängig von diesen Datierungsfragen bleibt aber zu diskutieren, in welchem Verhältnis das Alter und das theologische Gewicht eines Textes zueinander stehen. ⁴⁴ Vgl. Y. Congar, La tradition et les traditions. Essai historique, Paris 1960; ders., La tradition et les traditions. Essai théologique, Paris 1963.

die davon für eine Ökumene der Ekklesiologie ausgehen, sind freilich weitgehend noch schwach.

Sie könnten verstärkt werden, wenn die Rezeptionstheorie⁴⁵ in die Exegese⁴⁶ und in die Schrift-Theologie⁴⁷ stärker eingebunden wird. Zwar muss auch die Rezeptionsästhetik⁴⁸, wenn sie biblisch-hermeneutisch angewendet werden soll, so transformiert werden, dass sie der Wahrheitsfrage nicht ausweicht; aber dann gewinnt sie an Format, weil sie nicht nur die Spielräume kreativer Aneignung öffnet, sondern auch die Reflexionsräume einer verstehenden Wahrnehmung und sachgerechten Übersetzung.

Dafür gibt es in der Exegese gute Resonanzen. *Zum einen* werden im Neuen Testament die Redaktionsprozesse neu als Fortschreibungsprozesse verstanden⁴⁹, die eine Überlieferung gerade dadurch zur Geltung bringen, dass sie nicht konserviert oder selektiert, sondern transformiert und mit anderen Überlieferungen kombiniert wird.⁵⁰ Überdies erhellt die Pseudepigraphie, früher allzu häufig moralisch verdächtigt, als Phänomen von Schulbildung und Traditionspflege⁵¹, in der die Theologie des Lehrers nicht vergessen oder verdrängt, sondern fortentwickelt wird.⁵² *Zum ande-*

⁴⁵ Vgl. Y. Congar, La „réception“ comme réalité ecclésiologique: RSPTh 56 (1972) 369–403; ders., Die Rezeption als ekklesiologische Realität: Concilium (D) 8 (1972) 500–514; W. Beinert, Die Rezeption und ihre Bedeutung für Leben und Lehre der Kirche, in: ders. (Hg.), Glaube als Zustimmung. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge (QD 131), Freiburg – Basel – Wien 1991, 15–49.

⁴⁶ Vgl. Ch. Dohmen, Rezeptionsforschung und Glaubensgeschichte. Anstöße für eine Annäherung von Exegese und systematischer Theologie: TThZ 96 (1987) 123–134.

⁴⁷ Vgl. U. H. J. Körtner, Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik, Göttingen 1994.

⁴⁸ Vgl. R. Warning (Hg.), Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis, München 1979; eine substantielle Weiterführung des Konzeptes (mit einem programmatischen Titel) bei U. Eco, Die Grenzen der Interpretation, München – Wien 1992.

⁴⁹ Das Strichwort stammt aus der alttestamentlichen Exegese; vgl. O. H. Steck, Der Abschluss der Prophetie im Alten Testament (BThSt 17), Neukirchen-Vluyn 1991; ders., Prophetische Prophetenauslegung, in: H. G. Geisser (Hg.), Wahrheit der Schrift – Wahrheit der Auslegung. FS G. Ebeling, Zürich 1993, 198–244.

⁵⁰ Besonders fruchtbar ist diese Methode im Corpus Johanneum; vgl. J. Zumstein, Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium, Zürich 1999; mit etwas anderen Akzenten: M. Theobald, Herrenworte im Johannesevangelium (HBS 34), Freiburg – Basel – Wien 2002, 600–618 („Hermeneutik der Erinnerung“). Aber auch in der Synoptikerexegese macht das Modell Sinn; vgl. J. Schröter, Erinnerung an Jesu Worte. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas (WMANT 76), Neukirchen-Vluyn 1997.

⁵¹ Zum paulinischen Beispiel vgl. K. Scholtissek (Hg.), Christologie in der Paulus-Schule. Zur Rezeptionsgeschichte des paulinischen Evangeliums (SBS 181), Stuttgart 2000. Die Skepsis, die Th. Schmeller gegenüber dem Rechnen mit Schulbildungen hegt (Schulen im Neuen Testament? Zur Stellung des Urchristentums in der Bildungswelt seiner Zeit [HBS 30], Freiburg – Basel – Wien 2001), basiert auf einem engen (pädagogischen) Begriff von „Schule“, der hier nicht vorausgesetzt wird.

⁵² Zwei komplementäre hermeneutische Kategorien beherrschen die gegenwärtige Diskussion; zum einen die der vergegenwärtigenden Erinnerung; vgl. G. Meade, Pseudonymity and Canon. An Investigation into the Relationship of Authorship and Authority in Jewish and

ren hat sich in der Exegese die Einsicht verstärkt, es müsse ein wirkungsgeschichtliches Problembewusstsein⁵³ entwickelt werden, das die Reflexion der Auslegungsgeschichte zur Schärfung des exegetischen Urteilsvermögens nutzt⁵⁴, aber auch Sinnhorizonte jenseits historisch-kritischer Exegese erschließt, die deren Arbeit nicht nur relativiert, sondern auch bereichert. Unter dieser Rücksicht gewinnen die Kirchenväter neue hermeneutische Bedeutung für die Exegese.⁵⁵ Die Einbeziehung späterer Zeugnisse in die Exegese ist aus neutestamentlicher Sicht letztlich dadurch begründet, dass die im Neuen Testament gesammelten Schriften, insofern sie auf das christologische Heilsgeschehen verweisen, eine Zukunft der Kirche bis ans Ende der Zeit (Mt 28,18 ff.; Apg 1,8; Mk 13,10; Joh 14–17) verheißen; die besondere Aufmerksamkeit für eine Theologie des kirchlichen Dienstamtes zum Lehren und Leiten der Ekklesia dadurch, dass die Aufgabe, in der Diskontinuität der Zeiten und der Vielfalt der Kulturen die Authentizität des Evangeliums und die Gemeinschaft des Glaubens zu wahren, schon im Neuen Testaments als wesentliche Aufgabe des Kirchenseins erkannt ist; wegen der zeitlichen, kulturellen und geographischen Nachbarschaft fällt den Apostolischen Vätern besonderes Gewicht zu.

Umgekehrt wäre es zwar anachronistisch, zu sagen, die frühen Kirchenväter zitierten das Neue Testament, das sich ja erst im Sammlungsprozess befindet.⁵⁶ Aber sie berufen sich auf die Apostel und auf das Wort Jesu Christi, das ihnen nicht nur mündlich, sondern auch schriftlich, also durch neutestamentliche, als apostolisch geltende Schriften überliefert ist, zudem auf die alttestamentliche Schrift. Dadurch geben sie hermeneutische Fin-

Earliest Christian Tradition (WUNT 39), Tübingen 1986; zum anderen die der Stellvertretung: G. Theissen, Das Neue Testament, München 2002, 82–85.

⁵³ Bestimmend ist das Konzept von H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1990 (1960).

⁵⁴ Vgl. U. Luz, Wirkungsgeschichtliche Exegese: BThZ 2 (1985) 18–32. Nicht überzeugend ist die Ablehnung des Begriffs durch H. Frankemölle, Evangelium und Wirkungsgeschichte. Das Problem der Vermittlung von Methodik und Hermeneutik in neueren Auslegungen zum Matthäusevangelium, in L. Oberlinner – P. Fiedler (Hg.), Salz der Erde – Licht der Welt. Exegetische Studien zum Matthäusevangelium. FS A. Vögtle, Stuttgart 1991, 31–89: 63–84; sie basiert auf einer einseitigen Bevorzugung der Leserperspektive.

⁵⁵ Vgl. U. Luz, Die Bedeutung der Kirchenväter für die Auslegung der Bibel. Eine westlich-protestantische Sicht, in: J. D. G. Dunn u. a. (Hg.), Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive. Akten des west-östlichen Neutestamentler/innen-Symposiums in Neamt vom 4.–11. September 1998 (WUNT 130), Tübingen 2000, 29–52. Die scharfe Kritik von M. Reiser (Geist und Buchstabe – Zur Situation der Exegese in Ost und West: TThZ 110 [2001] 67–80), dass Luz auch „Ketzer“ in die hermeneutische Reflexion einbeziehen will, deckt zwar das wahrheitstheoretische Problem der Rezeptionsästhetik auf, unterstellt jedoch eine Verbindlichkeit patristischer Exegese, die sich erst erweisen muss. Das Problem benennt N. Brox, Das Frühchristentum. Schriften zur Historischen Theologie, Freiburg – Basel – Wien 2000, 271–293.

⁵⁶ Erst bei Clemens Alexandrinus und Origenes wird die Rede vom Alten und Neuen Testament geläufig, vgl. Th. Söding, Mehr als ein Buch. Die Bibel begreifen, Freiburg – Basel – Wien 2001 (1995), 27ff.

gerzeige. Ihre Ekklesiologie und Amtstheologie als Ablösung der neutestamentlichen zu sehen, wäre eine Verzerrung, werde sie nun im Interesse einer Relativierung des ursprünglichen Paulus oder einer Kritik des altkirchlichen *ordo* vorgenommen. Eher besteht die Aufgabe darin, zu erkennen und zu erklären, unter welchen Aspekten und mit welchen Veränderungen sie sich auf welche – apostolische – Überlieferung beziehen, wie sie diese zur Geltung bringen und welche anderen Faktoren sie einfließen lassen. Dadurch wird ein Spannungsfeld aufgebaut, in dem auch die Apostolischen Väter auf die Normativität und Orientierungskraft des apostolischen Zeugnisses verweisen, das aber von der Intention geprägt ist, die nachapostolische Kirche definitiv an der apostolischen auszurichten.

c) Vielfalt und Gewicht der neutestamentlichen Zeugnisse

Ein drittes Problemfeld ist die Spannung zwischen den verschiedenen Formen und Gewichten kirchlicher Lehr- und Leitungsdienste im Neuen Testament und der postulierten Einheit des kirchlichen Amtes. Man mag mit Gründen der Auffassung sein, dass die Differenzen zwischen den verschiedenen Ekklesiologien des Neuen Testaments nicht ganz so stark sind, wie häufig angenommen; doch die Geltungsfrage bleibt bestehen. Die evangelische Theologie sympathisiert tendenziell stärker mit sachkritischen Überlegungen, indem sie wenn nicht vom „Kanon im Kanon“, so doch von der „Mitte der Schrift“ redet; dies führt nicht selten zu einer Abwertung der „Spätschriften“, besonders der Pastoralbriefe, die am „echten“ Paulus gemessen werden. Die katholische Theologie hingegen besteht eher auf dem ungeteilten Ganzen des Kanons und meint, im Neuen Testament selbst starke Klärungsprozesse beobachten zu können. Beides muss einander nicht ausschließen. Die katholische Hermeneutik steht in der Gefahr der Harmonisierung, die evangelische in der Gefahr der Selektion. Beide Gefahren kann man bestehen. Das evangelische Schriftprinzip hält unter dem Aspekt, „was Christum treibt“, die Bedeutung des gesamten Neuen Testaments und der ganzen Bibel im Gedächtnis⁵⁷, die katholische Schrifttheologie erlaubt unter dem Aspekt, was authentisch sei, eine Hierarchie der Wahrheiten (UR 11) auch im Alten und Neuen Testament zu erkennen⁵⁸. In der evangelischen Hermeneutik mehrt sich die Kritik an einem „Kanon im Kanon“⁵⁹; die Frühkatholizismus-Debatte

⁵⁷ Vgl. jetzt vor allem *U. Wilckens*, Theologie des Neuen Testaments I/1–2, Neukirchen-Vluyn 2002.2003.

⁵⁸ Zwischenzeitlich ist dies – auf hohem Niveau – unter dem missverständlichen Titel „Mitte des Evangeliums“ diskutiert worden; vgl. *F. Mussner*, Art. Mitte des Evangeliums: LThK² 7 (1962) 493 f. (Die dritte Auflage des LThK verzichtet auf das Stichwort.)

⁵⁹ Vgl. etwa *P. Stuhlmacher*, Biblische Theologie des Neuen Testaments II, Göttingen 1995.

hat inzwischen in ein ruhigeres Fahrwasser gefunden⁶⁰ und die Hochschätzung der paulinischen Homologoumena verbindet sich häufiger mit theologischem Respekt vor den Antilegomena.⁶¹ In katholischer Hermeneutik klärt sich im Gegenzug, dass die lukanische Ekklesiologie nicht die ganze Breite des Neuen Testaments abdeckt, sondern ihre Stärke gerade dann zeigt, wenn sie in ihren historischen Voraussetzungen und ihrer theologischen Perspektivität wahrgenommen wird⁶², und dass die paulinische Ekklesiologie nicht restlos durch die Amtstheologie der Pastoralbriefe abgedeckt wird, sondern mit ihrer Apostolats- und Charismentheologie als deren Bezugspunkt präsent bleibt.⁶³

Die ökumenische Hermeneutik hat im Zeichen einer Offenbarungstheologie des Wortes Gottes den Zeugnischarakter der neutestamentlichen Schriften herausgearbeitet und damit zugleich ihre Perspektivität, ihren geschichtlichen Standpunkt, ihre spezifischen Voraussetzungen und Interessen zu würdigen begonnen, um von dorthin erkennen zu können, mit welchem Anspruch und unter welchen Aspekten sie aus welchem Anlass das Christusgeschehen samt seinen präsentisch-eschatologischen Dimensionen thematisieren. Damit zeigt sich, dass die Gewinnung von Urteilsmaßstäben, die theologische Verbindlichkeit der im Neuen Testament bezeugten Vielfalt und in ihr angelegten und vorausgesetzten Einheit vom Rekurs auf dieses Christusgeschehen her zu beurteilen, das seinerseits ursprünglich nur im – gebrochenen – Spiegel der neutestamentlichen Schriften erkannt werden kann.

5. Die pneumatologische Perspektive

Die bestimmende Perspektive, in der vor allem das Neue Testament, aber auch andere frühchristliche Schriften die Herausbildung kirchlicher Charismen, Dienste und Ämter erkennen lassen, ist die des Geistes, seiner Präsenz und Dynamik, seiner Kritik und Kreativität. Das Amtsthema pneumatologisch zu entfalten, ist ökumenisch aussichtsreich, aber nicht unproblematisch. In einer Ecke lauert die Gefahr des Integralismus, der, auf die Verheißung des Geistes verweisend, die Differenzierung zwischen

⁶⁰ Ein Portrait der Debatte zeichnet *K. Kertelge*, „Frühkatholizismus“ im Neuen Testament als Herausforderung für die Ökumene, in: D.-A. Koch u. a. (Hg.), *Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum*. FS W. Marxsen, Gütersloh 1989, 344–360.

⁶¹ Vgl. *J. Roloff*, *Der Erste Timotheusbrief (EKK XV)*, Zürich – Neukirchen-Vluyn 1988. Kritischer beurteilt die Ekklesiologie der Pastoralbriefe der katholische Exeget *L. Oberlinner*, *Pastoralbriefe I–III (HThKNT XI 2/1–3)*, Freiburg – Basel – Wien 1994–1996.

⁶² Die lukanische Sicht ist die leitende bei *G. Lohfink*, *Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes*, Freiburg – Basel – Wien 1998.

⁶³ Vgl. *A. Weiser*, *Der Zweite Timotheusbrief (EKK XVI)*, Neukirchen-Vluyn – Düsseldorf 2003, 181–185.

Schrift und Tradition relativiert und den Gang der Kirchen-Geschichte schlicht affirmiert⁶⁴; in der anderen die des Subjektivismus, der, auf das Wehen des Geistes verweisend (Joh 3,8), die Gottunmittelbarkeit des einzelnen Christenmenschen, die Echtheit des Glaubens und die Freiheit des Gewissens gegen die kirchliche Institutionen, besonders also das kirchliche Amt zu stellen versucht.⁶⁵ Größer als die Gefahren sind die Chancen und Notwendigkeiten einer pneumatologischen Entfaltung der Amtstheologie. Sie erleichtert das Gespräch mit der Orthodoxie, berücksichtigt eine berechtigte Kritik an problematischen Tendenzen westlicher Theologie und greift vor allem starke Impulse des Neuen Testaments selbst auf.⁶⁶ Sie ist sachgerecht, weil sie das entscheidende Problem der Präsenz des Evangeliums in der Kirche aller Zeiten und Räume vom Evangelium Jesu Christi selbst her zu beantworten verspricht.

a) Exegetische Streiflichter

Der Ort der Pneumatologie im Kontext der Ekklesiologie und Amtstheologie muss genau bestimmt werden. Er ist im Neuen Testament nicht einheitlich, sondern verschiebt sich – nicht nur entlang der je spezifischen Theologien, sondern auch entlang der geschichtlichen Entwicklungen.

(1) Paulus

Bei Paulus bildet die Apostolatstheologie keinen Schwerpunkt der Pneumatologie⁶⁷. Zwar kann der Diener Christi nur deshalb die *dynamis* des Evangeliums vermitteln, weil er „im Erweis des Geistes und der Kraft“ (1 Kor 2,4; vgl. 1 Thess 1,5) wirkt, was sich nicht nur in der Qualität seiner Kreuzespredigt, sondern auch in „Zeichen und Wundern“ erweist (Röm

⁶⁴ Diese Gefahr sieht *J. Werbick*, Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis, Freiburg – Basel – Wien 1994, 183–222. Die eigentliche Ursache für den sich auf das Pneuma berufenden Integralismus ist ein Mangel an trinitätstheologischer Reflexion, der weder die Patrozentrικ der Christologie noch das wahre Menschsein Jesu zu denken imstande ist.

⁶⁵ Große Bedeutung hat diese Sicht für weite Felder neoprotestantischer Theologie gewonnen durch *R. Sohm*, Kirchenrecht I: Die geschichtliche Grundlagen (Systematisches Handbuch der Deutschen Rechtswissenschaft VIII/1), München und Leipzig 1892. Basis dieser Ekklesiologie ist ein auf individuelle Gotteserfahrungen enggeführter Begriff von Charisma, wie er sich im 19. Jh. herausgebildet und so unter anderem *Max Weber* beeinflusst hatte. Vgl. *N. Baumert*, Das Fremdwort „Charisma“ in der westlichen Theologie: ThPh 65 (1990) 395–415; *ders.*, „Charisma“ – Versuch einer Sprachregelung: ThPh 66 (1991) 21–48.

⁶⁶ Vgl. *Th. Söding*, Das Wehen des Geistes. Aspekte neutestamentlicher Pneumatologie, in: Bernhard Nitsche (Hg.), Atem des sprechenden Gottes. Einführung in die Lehre vom Heiligen Geist, Regensburg 2003, 21–71.

⁶⁷ Zur paulinischen Pneumatologie vgl. vor allem *F. W. Horn*, Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie (FRLANT 154), Göttingen 1992.

15,19); aber in seinen Rekursen auf die Berufung und ursprüngliche Sendung bleibt die Pneumatologie implizit⁶⁸, wiewohl er die Auferweckung Jesu als eschatologisches Geist-Geschehen versteht (Röm 1,3f.; 8,11; vgl. 1 Tim 3,16). Paulus expliziert die Wirkung des Geistes in der Kirche eher dort, wo er von der Taufe (1 Thess 1,6; Gal 3,1–5. 26ff.; 2 Kor 1,22; 5,5)⁶⁹ und wo er von den Charismen spricht (1 Kor 12–14). In beiden Fällen dient der Rekurs auf den Geist dazu, die präsentischen Dimensionen der Heilsherrschaft Jesu Christi als dem Willen und Wesen Gottes gemäß auszuweisen. In der Tauftheologie⁷⁰ betont der Rekurs auf den Geist die Rechtfertigung der Glaubenden und die Vergebung der Sünden (1 Kor 6,11; Gal 3,14), die Gemeinschaft mit Jesus Christus (Röm 8,1–11) und das Bekenntnis zu Christus (1 Kor 12,1ff.), die soteriologische Überwindung der Gegensätze zwischen Juden und Griechen, Sklaven und Freien, Männern und Frauen (Gal 3,28), die Freiheit des Glaubens (2 Kor 3,6.17f.), den Dienst der Gerechtigkeit (Röm 8,1–13), das Beten zu Gott (Gal 4,6; Röm 8,14ff.) und die Teilhabe der Glaubenden an der Agape Gottes in ihrer leibhaftigen Existenz und ethischen Praxis (Röm 5,5f.; 12,11; Gal 5,16ff.25; 6,1; vgl. 1 Kor 6,17; 2 Kor 6,6). In der Charismen-Theologie⁷¹ entwickelt Paulus durch den Rekurs auf den Geist das dialektische Miteinander von Vielfalt und Einheit. Aus dem dreifach einen Ursprung der Geistesgaben im Vater, im Sohn und im Geist (1 Kor 12,3ff.) folgt unmittelbar ihre Ausrichtung kraft des Geistes (1 Kor 12,11) auf den „Nutzen“ für die anderen und den Aufbau der ganzen Ekklesia (1 Kor 12,7; vgl. 1 Kor 14), weil darin die Einbindung der empfangenen Gnade in die Agape begründet ist (1 Kor 12,31 – 13,3). Damit ist zugleich der ekklesiale Ort der Charismen erschlossen, der Leib Christi (1 Kor 12,12–

⁶⁸ Sie dürfte dort vorausgesetzt sein, wo Paulus sagt, Gott habe seinen Sohn „in“ (*en*) ihm offenbart (Gal 1,16) und habe „an“ (*eis*) ihm (1 Kor 15,10) und „in“ ihm gewirkt (Gal 2,8).

⁶⁹ Steht dahinter die Tradition der vom Täufer verheißenen Geisttaufe durch den Messias? Vgl. Mk 1,8 parr; Joh 1,33 Apg 1,5; 11,16. Jedenfalls ergibt sich eine bemerkenswerte Konvergenz. In Apg 11,16 und 13,25 wird sie expliziert und in den Kontext von Pfingsten gestellt (Apg 1,5).

⁷⁰ Vgl. – mit starken Gemeinsamkeiten und in erkennbar konfessioneller Färbung – (lutherisch) *U. Schnelle*, Gerechtigkeit und Christusgegenwart. Vorpaulinische und paulinische Tauftheologie (GTA 24), Göttingen 1986 (1982); (reformiert) *O. Hofius*, Wort Gottes und Glaube bei Paulus (1989), in: ders., Paulusstudien (WUNT 51), Tübingen 1989, 148–174; (katholisch) *Th. Söding*, Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie (WUNT 93), Tübingen 1997, 335–345; (anglikanisch) *J. D. G. Dunn*, The Theology of Paul the Apostle, Edinburgh 1998, 442–459.

⁷¹ Eine gute Informationsbasis bietet *U. Brockhaus*, Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen, Wuppertal 1987 (1972). Bewegung in die Diskussion um die ekklesiale Bedeutung der Charismen könnte durch eine stärkere Berücksichtigung soziologischer Forschung kommen; vgl. unter Rückgang auf Jesus *M. N. Ebertz*, Das Charisma des Gekreuzigten (WUNT 45), Tübingen 1987. Allerdings versprechen sie nur dann Erkenntnisgewinne, wenn der Bezug zur Gnadentheologie deutlich genug gesehen wird.

27). Hier zeigt sich der Zusammenhang mit der pneumatischen Tauftheologie (1 Kor 12,12f.). Im einen Leibe Christi mit seinen vielen Gliedern ereignet sich sowohl die Einheit als auch gleichermaßen die Vielfalt der Charismen: die Einheit in der Kooperation der vielen Charismen, in der wechselseitigen Anerkennung ihrer je verschiedenen Aufgaben und Dienste, in der gemeinsamen Ausrichtung am Evangelium und in der Zusammenarbeit beim Aufbau der Kirche (1 Kor 14), die Vielzahl in der Breite der Aufgaben, die in der Ekklesia und von ihr geleistet werden sollen, im Reichtum der Begabungen aller Christenmenschen, in der Fülle an Gnade, die den Glaubenden geschenkt ist (1 Thess 5,19).

(2) Paulusschule

In der Paulusschule bleibt die Tauftheologie fundamental (Eph 4,4.30; Tit 3,5 vgl. Hebr 6,4), wobei die Wirkung des Geistes freilich stärker auf die Einheit des Glaubens und der Kirche konzentriert wird, weniger auf die Vielfalt der Begabungen. Charakteristisch ist aber eine doppelte Ausweitung. Der Epheserbrief führt die Berufung der Apostel und Propheten, der Gründergestalten der Ekklesia (Eph 2,20), direkt auf den Geist zurück, und zwar unter dem Aspekt der Offenbarung jenes Geheimnisses, das der Kirche anvertraut ist und sie prägt (Eph 3,5f.).⁷² Überdies sieht er aber auch die nachapostolischen Ämter der Evangelisten, Hirten und Lehrer (4,11) als Gnadengaben Jesu Christi⁷³, der kraft des Geistes (vgl. 4,4ff.) die Kirche mit all dem ausstattet, was sie zu einem Leben in Wahrheit und Liebe braucht (4,7–16).⁷⁴

Die Pastoralbriefe, die freilich die Pneumatologie etwas dämpfen⁷⁵, bli-

⁷² Vgl. H. Hübner, An die Epheser (HNT 12), Tübingen 1996, 187: „Werden und Sein der Kirche sind ... pneumatischen Charakters“. Sollte man hinzufügen: nicht ohne ihre Apostolizität und den Dienst der in 4,11 benannten Ämter?

⁷³ Zu Recht betont von M. Theobald, Thesen (s. Anm. 18) 276. Vgl. bereits Vgl. A. Vögtle, Exegetische Reflexionen zur Apostolizität des Amtes und zur Amtssukzession, in: ders., Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte. Neutestamentliche Beiträge, Freiburg – Basel – Wien 1985, 221–279: 224f. Allerdings ist mit dem Rekurs auf das Pneuma noch nicht die Frage beantwortet, wie sich der Prozess geschichtlich darstellt.

⁷⁴ Ein Seitenstück liefert der Erste Petrusbrief. (Die Frage der Beziehungen zu Paulus und zur Paulusschule kann hier nicht diskutiert werden.) Auch er betont die Auferweckung Jesu kraft des Geistes (3,18), die Geistverleihung durch die Taufe (1,2), die Geisterfülltheit der Gemeinde im Leiden (4,14) und die pneumatische Vollendung der endzeitlichen Totenerweckung (4,6). Eine Brücke zum Hirtendienst der „Presbyter“ geschlagen (5,1–11) wird in der paulinisch anmutenden Charismatheologie sichtbar (4,10f.).

⁷⁵ Sie gehört aber zum *basso continuo*. In 1 Tim 3,16 führt eine Formel die Erhöhung qua Rechtfertigung des Gekreuzigten (vgl. Jes 53) auf den Geist zurück, in Tit 3,5 eine andere Tradition die Taufe als Wiedergeburt auf dasselbe Pneuma; nach 1 Tim 4,1 hat der Geist den Glaubensabfall vieler vorausgesagt (vgl. 2 Tim 3,1; 2 Petr 3,3; 1 Joh 2,18). Die Pastoralbriefe hingegen rekurrieren – wie die Homologoumena – nicht ausdrücklich auf die „geistliche“ Dimension der Berufung, die von „Paulus“ als gnadenhafte Bekehrung eines Sünders weg

cken auf die Episkopen, Presbyter und Diakone, und zwar – am Beispiel des Timotheus – sowohl auf das Charisma seines Dienstes, das ihm durch Handauflegung des Apostels zuteil geworden ist (2 Tim 1,6f.)⁷⁶, als auch auf die wesentliche Aufgabe und Kompetenz des Apostelschülers, das ihm „anvertraute kostbare Gut durch die Kraft des Heiligen Geistes, der in uns“⁷⁷ wohnt“, zu bewahren (2 Tim 1,14). Die paulinische Grundlinie bleibt noch in den Pastoralbriefen erkennbar; der Geist begründet nicht nur das Christsein aller durch den Glauben in der Taufe, sondern, darauf aufbauend, auch das Charisma im Dienst der Kirche. Allerdings tritt die Vielfalt der Geistesgaben in den Pastoralbriefen zurück, um der Einheit des charismatischen Lehr-Amtes Platz zu machen, das grundlegend das des Apostels ist (2 Tim 1,9ff.; Tit 1,1 ff.), zwischenzeitlich – paradigmatisch – auf seine Meisterschüler Timotheus und Titus übertragen wurde (1 Tim 1,18; 4,12ff.; 5,22; 6,11–16; 2 Tim 1,13 f.; 2,14–26; 3,10–14; 4,2; Tit 2,1,7f.) und nun seinen Ort bei den Episkopen haben soll (1 Tim 5,22; 2 Tim 2,2; Tit 1,5–9), die von der Ekklesia anerkannt sein müssen (1 Tim 3,2.8; vgl. 4,12.16).

(3) Lukas

Lukas öffnet durch seine Pneumatologie die von Gottes Heilsratschluss begründeten Zusammenhänge zwischen der Geschichte Israels, der Geschichte Jesu und der Geschichte der Kirche.⁷⁸ Sie erklären grundlegend die Bezüge zur Christologie. Dass der Geist den irdischen Jesus vom Augenblick seiner Empfängnis (Lk 1,35) bis zu seinem Kreuzestod (Lk 23,43) erfüllt (Lk 3,22 par. Mk 1,10; Lk 4,18 [Jes 61,1 f.]; Apg 10,38), ist ebenso eine alte Tradition wie die andere Überlieferung, dass er die Erhöhung Jesu bewirkt (Apg 2,33). Lukas greift sie auf, um den Zusammenhang mit der

von der Verfolgung der Kirche hin zur Verkündigung des Evangeliums und als göttliche Einsetzung zum Lehrer der Völker besprochen werde (1 Tim 1,12–17; 2,7).

⁷⁶ Eine bisweilen vorgetragene Deutung auf die Taufe (oder einen analogen Initiationsritus) empfiehlt sich (trotz Apg 9,17f.; 19,6 und Hebr 6,2) wegen 1 Tim 4,14 nicht; anders *K. Berger*. *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen – Basel 1995, 401 f. (im Kontext seiner These, Pneuma und Charisma seien ursprünglich nicht verbunden gewesen – was im Blick auf 1 Kor 12–14 nicht einleuchtet).

⁷⁷ Wie die erste Person Plural – auch in 2 Tim 1,6f. – zu verstehen sei, ist umstritten. Bezieht sie sich nur auf den Apostel und seine Schüler? Dann wäre die Wendung Zeugnis einer gezielten Konzentration der Geistesgabe auf kirchliche Amtsträger oder das Dokument eines spezifischen Amtes-Geistes. Oder bezieht sie auch die Adressatengemeinden und letztlich die ganze Kirche ein? Dann ständen die Pastoralbriefe ekklesiologisch etwas näher bei Paulus. Dafür spricht der Gebrauch der 1. Plural u. a. in 2 Tim 1,9f.; 2,11 ff.; 3,12. In diesem Sinn optiert *A. Weiser*, 2 Tim 133.

⁷⁸ Vgl. *Tb. Söding*, *Geist der Kirche – Kirche des Geistes. Zur lukanischen Verbindung von Pneumatologie und Ekklesiologie*, in: G. Koch – G. Pretscher (Hg.), *Der Geist ist es, der lebendig macht. Vom Wirken des Geistes* (Würzburger Domschulreihe 7), Würzburg 1997, 19–58.

geistgewirkten Entstehung der Kirche zu erklären: So wie Jesus in den 40 Tagen nach Ostern den Aposteln erschienen ist, um ihnen „durch den Geist“ das Basileia-Evangelium ins Gedächtnis zu rufen (Apg 1,2f.), kommt der Heilige Geist, den der Erhöhte ausgießt (Apg 2,33), zu Pfingsten auf „alle“ herab (Apg 2,1–12), sodass sie das Evangelium in Jerusalem, Judäa, Samarien und bis ans Ende der Welt verkünden können (Apg 1,8). Auf derselben Linie deutet Lukas die Tradition der Verbindung von Taufe und Geistempfang (Apg 8,15ff.; 10,47; 11,15f.; 15,8; vgl. 5,32; 19,2)⁷⁹. Sie nimmt – mit charakteristischen Modifikationen – den hellenistisch-judenchristlichen, auch von Paulus bezeugten Zusammenhang mit der Sündenvergebung und Rechtfertigung auf⁸⁰, betont damit aber vor allem, dass auch die Völker zur Teilhabe an der eschatologischen Hoffnung auf Gottes Reich und das Leben in der nachösterlichen Jüngerschaft erwählt seien (Apg 10,34–48; 11,4–18). Anders als Paulus zieht Lukas nicht eine direkte Linie von der Taufe zum geistgewirkten Leben der Getauften.⁸¹ Er nimmt vielmehr das im Pfingstgeschehen ursprünglich manifest gewordene Wirken des Geistes auf den Wegen der urchristlichen Mission in den Blick und konzentriert sich dabei auf die kerygmatische Kompetenz der Apostel, der Jerusalemer Urgemeinde und der Missionare: die Befähigung zum verständlichen Sprechen in der Sprache der Adressaten (Apg 2,4.17–21 [Joël 3,1–5]; 4,31; 6,10; vgl. 9,17), die Überschreitung der Schwelle zu den Heiden (Apg 8,29; 10,19.44.47; 11,12.16; 15,8), die Berufung qualifizierter Zeugen (Apg 13,2.4), der Übergang nach Europa (Apg 16,6f.), die Leidensnachfolge der Verkündiger (Apg 20,22f.; vgl. 21,11) und den verheißenen Beistand in der Verfolgung (Lk 12,12f. par. Mk 13,11). Es ist die Konsequenz dieser Missionstheologie, dass derselbe Geist, der mit Petrus und Paulus (tendenziell) überall den Keim des Evangeliums gelegt hat, auch Sorge trägt, dass die Geschichte der Kirche so weiter gehen kann, wie sie begonnen hat. Unter dieser Rücksicht erklären sich die lukanischen

⁷⁹ Die typischen Differenzierungen zwischen Taufe und Geistempfang, die aber ihren essentiellen Zusammenhang voraussetzen, sind hier nicht weiter zu eruiieren, werden von Lukas aber abgestimmt auf die Einordnung einzelner Taufen in den Gang der vom Geist geführten Kirchengeschichte.

⁸⁰ Vgl. *D. Sänger*, Von Paulus zu Lukas. Erwägungen zur lukanischen Paulusrezeption im Kontext der Biblischen Theologie des Neuen Testaments, in: W. Kurz u. a., Krisen und Umbrüche in der Geschichte des Christentums. FS M. Greschat, Gießen 1994, 269–292: 281–287. Sänger weist mit guten Gründen die Kritik am lukanischen „Paulinismus“ von *Ph. Vielhauer* zurück (Zum Paulinismus in der Apostelgeschichte, in: ders., Aufsätze zum Neuen Testament [ThB 31], München 1965, 9–27) zurück.

⁸¹ Das Wirken urchristlicher Propheten steht auf einem eigenen Blatt; Lukas berichtet von Agabus (Apg 11,27f.; 21,10f.), die antiochenischen Gemeinde-Propheten (13,1); Judas und Silas (15,32), die Töchter des Philippos (21,9) und Jünger im Umkreis des Paulus (21,4f.). Hier gibt es sicher eine Querverbindung zum paulinischen und deuteropaulinischen Charisma der Prophetie, aber Lukas gibt die Prophetie nicht direkt als Wirkung der Taufe zu erkennen.

Hinweise auf die – allerdings unterschiedlich beschriebene – Präsenz des Geistes bei der Wahl und Ordination der sieben Diakone (Apg 6,1–7)⁸² sowie bei der Berufung des Paulus (9,17f.)⁸³ und der Aussendung der antiochenischen Missionare (Apg 13,1 ff.4). Nicht zuletzt ergibt sich in genau dieser Hinsicht die Bedeutung, die der Geist nach Lukas bei dem Dienst hat, den nach der paulinischen Abschiedsrede zu Milet – paradigmatisch – die ephesinischen Presbyter als Episkopen leisten sollen, nachdem es von Barnabas und Paulus zuvor geheißt hatte, dass sie „in jeder Gemeinde“ Presbyter bestellt hätten (Apg 14,23).⁸⁴ Die lukanische Pneumatologie bleibt auch in ihren ekklesiologischen und amtstheologischen Dimensionen heilsgeschichtlich unterfüttert: Es geht um die Kontinuität zur Verkündigung Jesu, um die Authentizität der Katechese (vgl. Lk 1,4) und um die Gemeinschaft der Glaubenden, die auch in stürmischen Zeiten und auf lange Sicht gewährleistet werden soll.⁸⁵

(4) Johannes

Anders hingegen die johanneische Ausrichtung. Zwar darf man skeptisch sein, ob der johanneische Kreis eine Gemeinde ohne Amt kennt⁸⁶; über-

⁸² Dort ist nicht die Handauflegung durch die Apostel als „Sakrament“ der Geistübertragung dargestellt, sondern als Amtseinsetzung nach dem Vorbild von Num 27; vgl. E. Lobse, Art. *cheir*: ThWNT 9 (1973) 413–427: 422. Das Erfülltsein mit dem Geist, der die Weisheit Gottes erschließt, ist die Voraussetzung für die Wahl, die Ordination und die Erfüllung der Aufgabe (6,3.5; vgl. 6,10; 7,55; 8,29.39).

⁸³ Allerdings ist – wie bei Paulus selbst – nicht die Christusvision ihrerseits als Geist-Phänomen dargestellt, sondern – ohne dass es dafür Anhaltspunkte in den echten Paulinen gäbe – die Taufe des Paulus durch Hananias, mit der Heilung seiner Blindheit verbunden, als Geist-Verleihung, und zwar unter dem Aspekt seiner kommenden Wirksamkeit, die Lukas in Apg 22,14 ff. und 26,16ff. deutlicher als Konsequenz der Christophanie hervortreten lässt.

⁸⁴ Ein historisches und literarisches Problem besteht darin, dass sich Apg 14,23 nur auf die erste Missionsreise bezieht, während Apg 20 die Bestellung ephesinischer Presbyter voraussetzt, ohne dass ein entsprechender Akt erzählt worden wäre. Hat Lukas stillschweigend die Paradigmatik von 14,23 vorausgesetzt? Dann müsste man stillschweigend auch auf eine ähnliche Praxis in Griechenland schließen, hätte aber das Problem, dass Paulus in seinen Briefen von Presbytern schweigt. Vermutlich hatte Lukas nur von der ersten Missionsreise Nachrichten.

⁸⁵ R. Neuberth (Demokratie im Volk Gottes? Untersuchungen zur Apostelgeschichte [SBB 46], Stuttgart 2001) ruft in seiner Würzburger Dissertation Lukas als Anwalt einer umfassenden Demokratisierung der Kirche im Sinne einer Stärkung von Synoden, einer Gemeindeleitung im Team und der Wahl der Amtsträger durch die Gemeindemitglieder an; die frühere Kritik am „frühkatholischen“ Lukas wird damit ins Gegenteil verkehrt.

⁸⁶ Die Diskussion führt H.-J. Klauck, *Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg 1989, 195–222. Er weist zu Recht darauf hin, dass ein Amt wie bei Ignatius oder in den Pastoralbriefen vom Corpus Johanneum nicht bezeugt wird. Ob freilich Diotrophes ein nach Monarchie strebender Episkopos ist und mehr noch „bereits zu jenen autoritären Kirchenfürsten gehört, die den äußeren Bestand der Kirche zwar absichern, aber einem verinnerlichten Glauben immer wieder das Leben schwer machen“ (ebd. 220), und ob „der Presbyter“ 3 Joh 9f. ihn deshalb – nicht doch ziemlich autoritativ? – zur johanneischen

dies kommt es nicht von ungefähr⁸⁷, dass Joh 21 – ohne jeden Abstrich am johanneischen Offenbarungsanspruch, den der Lieblingsjünger verbürgt – den Hirtendienst Petri für die ganze Kirche⁸⁸ in einem Einsetzungswort des Auferstandenen begründet sieht.⁸⁹ Aber entscheidend ist die johanneische Rede vom Parakleten (Joh 14,16 f.26; 15,26; 16,7–14; vgl. 1 Joh 2,1).⁹⁰ Es ist in den johanneischen Abschiedsreden der Geist Gottes selbst, der den Jüngern Jesu – gemeint sind vor allem die Zwölf samt Lieblingsjünger⁹¹ als Gesandte Jesu⁹² – die lebendige Erinnerung an Jesus einstiftet und sie dadurch befähigt, nicht nur zu verstehen, sondern auch zu verkünden, was Jesus gesagt hat.⁹³ Dies ist im johanneischen Osterevangelium voraus-

Ordnung des „brüderlichen Zusammenlebens von Gleichgestellten“ (ebd. 219) ruft, bleibt zu diskutieren.

⁸⁷ Vgl. *U. Söding*, Erscheinung, Vergebung und Sendung. Joh 21 als Zeugnis entwickelten Osterglaubens, in: R. Bieringer u.a. (Hg.), *Resurrection in the New Testament*. FS J. Lambrrecht (BETHL 165), Leuven 2002, 207–231.

⁸⁸ *J. Roloff* (Kirche 299) deutet allerdings nur auf die Leitung einer Gemeinde, versteht also den Petrusdienst exemplarisch.

⁸⁹ Vgl. *U. Wilckens*, Der Sohn Gottes und seine Gemeinde. Studien zur Theologie der johanneischen Schriften (FRLANT 200), Göttingen 2003, 167–183.

⁹⁰ Vgl. aus der unübersehbaren Literatur die ökumenisch-theologisch problemorientierten Studien von *H. Schlier*, Zum Begriff des Parakleten nach dem Johannesevangelium, in: ders., *Besinnung auf das Neue Testament*, Freiburg – Basel – Wien, 264–271; *G. Bornkamm*, Der Paraklet im Johannesevangelium, in: ders., *Geschichte und Glaube. Gesammelte Aufsätze 3*, München 1968, 68–89; *F. Mußner*, Die johanneischen Parakletsprüche und die apostolische Tradition, in: ders., *Praesentia Salutis*, Düsseldorf 1967, 146–158; *U. Wilckens*, Der Paraklet und die Kirche, in: D. Lührmann – G. Strecker (Hg.), *Kirche*. FS G. Bornkamm, Tübingen 1980, 185–203; *Ch. Dietzfelbinger*, Paraklet und theologischer Anspruch im Johannesevangelium: ZThK 82 (1985) 389–408; *Ch. Kammler*, Jesus und der Geistparaklet. Eine Studie zur johanneischen Verhältnisbestimmung von Pneumatologie und Christologie, in: O. Hofius – ders., *Johannesstudien* (WUNT 88), Tübingen 1996, 87–190; *Ch. Dietzfelbinger*, Der Abschied des Kommenden. Eine Auslegung der johanneischen Abschiedsreden (WUNT 95), Tübingen 1997, 202–226; *ders.*, Paraklet und theologischer Anspruch im Johannesevangelium: ZThK 82 (1985) 398–408.

⁹¹ Ist er eine reine Symbolgestalt? So *J. Kügler*, Der Jünger, den Jesus liebte. Literarische, theologische und historische Untersuchungen zu einer Schlüsselgestalt johanneischer Theologie und Geschichte. Mit einem Exkurs über die Brotrede in Joh 6 (SBB 16), Stuttgart 1988, 397; *U. Wilckens*, Der Sohn Gottes und seine Gemeinde 153–159. Ist er erst eine Gestalt der Redaktion? So *M. Theobald*, Der Jünger, den Jesus liebte, in: H. Lichtenberger (Hg.), *Geschichte – Tradition – Reflexion*. FS M. Hengel III: Neues Testament, Tübingen 1996, 219–255. Oder ist er der Traditionsmittler des Johannesevangeliums? So *M. Hengel*, Die johanneische Frage [WUNT 67], Tübingen 1993.

⁹² Joh 13,16 prägt ein johanneisches Bildwort vom *doulos* und *apostolos*. Das liegt nicht auf der Ebene paulinischer oder lukanischer Apostolatstheologie, sondern der johanneischen Gesandtenchristologie und -ekkesiologie, ist aber doch eine Schnittstelle mit dem paulinischen und synoptisch-lukanischen Denken.

⁹³ Nicht übersehen werden kann freilich, dass die johanneische Geisttheologie sowohl als Anwältin des katholischen Traditionsprinzips (*F. Mußner*, a. a. O. 157f.) als auch des evangelischen Schriftprinzips (*Ch. Kammler*, a. a. O. 124) angerufen wird – und dass beide Inanspruchnahmen nicht nur kritisch am johanneischen Text gemessen, sondern miteinander ins Gespräch gebracht werden müssten, damit geklärt würde, was als *sola scriptura* und *sacra traditio* von Johannes her zu verstehen wäre.

gesetzt, wenn der Auferstandene den Jüngern, sie anhauchend, den Geist verleiht, damit sie die Sendung Jesu zur Vergebung der Sünden fortsetzen können (20,22f.).⁹⁴ Insofern die „Seinen“ (13,1f.), die Jesus in den Abschiedsreden anspricht, transparent für die nachösterliche Jüngerschaft sind⁹⁵, erfüllt sich johanneisch die Verheißung des Neuen Bundes, dass alle „von Gott gelehrt“ sind (Joh 6,45; Jes 54,13; Jer 31,33f.), durch den Parakleten. Allerdings ist Johannes kein Enthusiast. Das Osterevangelium weist den Zwölfen (nicht exklusiv, aber positiv) die Aufgabe grundlegender Evangeliumsverkündigung zu – die sie aber nicht ohne das Zeugnis des Lieblingsjüngers zur vollen Wahrheit finden können. Die gegenwärtige Erinnerung an Jesus, die zum vertieften, wahren Glauben führt, verdankt sich dem Evangelisten, der sich im Epilog selbst zu Wort meldet und seine Methode der gezielten Auswahl wie seine Absicht, den Glauben an Jesus als Gottessohn und Christus zu fördern, klar zum Ausdruck bringt (20,30f.)⁹⁶; in den Johannesbriefen schaffen – ihrem eigenen Anspruch nach – christologische Klarheit diejenigen, die sich, von den Adressaten klar unterschieden, als „Wir“ zum Ausdruck bringen, die „gesehen“ und „gehört“ und „betastet“ haben und als solche „verkündigen“ (1 Joh 1,1–4)⁹⁷; im Zweiten und Dritten Johannesbrief ergreift der „Presbyter“ das Wort, um – schon überregional – auf seine Weise Ordnung zu schaffen.⁹⁸

⁹⁴ Eine hermeneutisch problematisierte Exegese bei *M. Theobald*, Der johanneische Osterglaube und die Grenzen seiner narrativen Vermittlung (Joh 20), in: R. Hoppe – U. Busse (Hg.), Von Jesus zum Christus. FS P. Hoffmann (BZNW 93), Berlin 1998, 93–123.

⁹⁵ An dieser Stelle bricht sofort die Frage auf, ob Johannes sich ursprünglich – idealiter – an ein „Konventikel“ oder an die ganze Kirche wendet. Die Bedeutung des Petrus schon in Joh 1–20 spricht für das zweite. Aber die Forschung ist uneins.

⁹⁶ Die nachjohanneische Redaktion wird ihn dann mit dem Lieblingsjünger identifizieren; vgl. Joh 21,24f.

⁹⁷ Vgl. *H.-J. Klauck*, Der Erste Johannesbrief (EKK XXIII/1), Neukirchen-Vluyn 1991, 53–78.

⁹⁸ Eine eigene, schwer zu beantwortende Frage von großer Reichweite ist, wie „der Presbyter“ in 2/3 Joh zu verstehen ist (und was daraus ekklesiologisch folgt). Ist er ein Regionalbischof? So *K. P. Donfried*, Ecclesiastical Authority in 2–3 John, in: M. de Jonge (Hg.), L'Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie (BETHL 44), Leuven 1977, 325–333. Ein Sprecher des johanneischen Kreises, der einen Ehrentitel trägt? So *R. Schnackenburg*, Die Johannesbriefe (HThKNT XIII/3), Freiburg – Basel – Wien 2002 (1962), 305 f.; *H.-J. Klauck*, Der Zweite und Dritte Johannesbrief (EKK XXIII/2), Neukirchen-Vluyn 1992, 32f. Ein überregional einflussreicher „Lehrer unabhängig von allen kirchlich-hierarchischen Institutionen“? So *M. Hengel*, Frage 107–113: 109. Ein verbitterter Rechthaber, der die Zeichen der Zeit nicht mehr versteht? So *J. Lieu*, The Second and Third Epistles of John: History and Background (SNTW), Edinburgh 1986, 148–165. Am weitesten geht die Projektion aktueller Kirchenpolitik auf die Johannesbriefe bei *E. Käsemann*, Ketzer und Zeuge. Zum johanneischen Verfasserproblem [1951], in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I–II, Göttingen 1964, 168–187: Der ketzerische Presbyter stehe gegen den orthodoxen Bischof Diotrophes. Am ehesten ist eine Interpretation im Sinne des Papias zu erwägen, zumal dann, wenn „der Presbyter Johannes“ (nach Eus., h.e. III 39,4) mit „dem Presbyter“ der Johannesbriefe identisch sein sollte (was nicht unumstritten ist). Der Bischof von Hierapolis versteht als Presbyter solche, die „teils Apostelschüler, teils auch selbst angebliche Herrenjünger“ und

Johannes konzentriert sich auf die im Evangelium ergriffene und in den Briefen besprochene Möglichkeit, die heilsentscheidende Erinnerung an Jesus wachzuhalten, ohne dass die geschichtlichen Bedingungen dieser Erinnerungsarbeit selbst noch einmal pneumatologisch reflektiert worden wären.⁹⁹

b) Hermeneutische Dimensionen

Die neutestamentliche Amtstheologie wird im Zeichen einer vitalen Pneumatologie entfaltet. Die wichtigsten neutestamentlichen Zeugen sprechen nicht mit einer Stimme, aber durchaus über ein und denselben Geist und so, dass sie sich verständigen können.¹⁰⁰ Keiner kommt auf die apostolische und nachapostolische Kompetenz zu verbindlichem Zeugnis und ekklesialer Leitung ohne Rekurs auf den Geist zu sprechen; in keinem Fall ist die Pneumatologie amtstheologisch enggeführt. Aus beiden Gründen öffnet die pneumatische Perspektive hermeneutische Dimensionen neutestamentlicher Amtstheologie.

(1) Kontextualisierung

Die Pneumatologie bewirkt erstens eine Kontextualisierung der Amtstheologie. Die Konzentration auf das Wirken des Geistes zeigt, welche historischen und theologischen Zusammenhänge für die Amtstheologie wesentlich sind und für welche Zusammenhänge umgekehrt das Amt Substanz gewinnt: Die Pneumatologie zeigt den Primat der Christologie und

insofern die wichtigsten Gewährsmänner apostolischer Tradition in nachapostolischer Zeit sind: *U. H. J. Körtner*, Papias von Hierapolis und das Neue Testament (FRLANT 133), Göttingen 1983, 129. Die Autorität des Presbyters ist dann eine indirekt apostolische, letztlich also christologisch begründete. In den Johannesbriefen würde man „Presbyter“ dann weder nur als Ehrentitel noch als Amtsbezeichnung auf der Ebene eines kollegialen Presbyterats verstehen können, sondern – der Ältestentitel ist ohnehin viel differenzierter, als meist gesagt wird (vgl. die Diskussionsanstöße von *M. Karrer*, Das urchristliche Ältestenam: NT 32 [1990] 152–188) – als Amtsname eigener Prägung, eine ekklesial anerkannte Lehrautorität identifizierend, der dem johanneischen „Wir“ in 1 Joh 1,1–4 sowie Joh 3,11 und 21,24 Stimme leiht.

⁹⁹ Ob dadurch diejenigen neutestamentlichen Konzepte, die eine Antwort geben, relativiert werden, oder umgekehrt die johanneische Ekklesiologie als nicht ganz ausgereift zu gelten hätte (woraus sich dann das johanneische Schisma erklärte, das die Briefe bearbeiten), bliebe zu erörtern. Wichtiger scheint, dass Johannes die Augen dafür öffnet, worum es bei den Diskussionen ekklesialen Lehren und Leitens eigentlich geht: die Erkenntnis der Wahrheit Jesu bei denen, die „nicht sehen und doch glauben“ sollen (Joh 20,29).

¹⁰⁰ Lukas ist ohne Paulus nicht zu verstehen, auch wenn zwischen dem Paulus der Apostelgeschichte, die den Missionar zeigt, und dem der Briefe, in denen meist der Gemeindegründer und -leiter das Wort ergreift, differenziert werden muss. Ob Johannes unabhängig von Paulus und der (ephesinischen) Paulusschule verstanden werden kann, wird derzeit (wieder) kontrovers diskutiert.

Soteriologie, um aber von dort her auch das Gefälle zur Ekklesiologie anzulegen; sie macht die Taufe stark, um aber von dorthier auf den Reichtum, die Vollmacht und Verantwortung verschiedener Charismen, Dienste und Ämter hinzuweisen, die vom Geist zur Einheit in Vielfalt geführt werden; sie verweist auf die Dynamik des Evangeliums und die rettende Kraft des Glaubens, um dann aber zu zeigen, wie Verkündigung und Glaube, die immer Sendung voraussetzen (Röm 10,13 ff.), nachapostolisch sie ereignen können; sie zeigt in der Breite und Tiefe der neutestamentlichen Schriften die Breite und Tiefe der Initiativen, Institutionen, Personen und Medien auf, die für die verbindliche und verständliche Evangeliumsverkündigung durch Zeit und Raum hindurch Sorge tragen, um aber in diesem Feld auch zu zeigen, dass, weshalb und wie Bestimmten das Wort erteilt wird, zu lehren und zu leiten. Die Besinnung auf die Kraft des Pneuma bewahrt vor einer Fixierung auf das Amt, aber relativiert dadurch nicht seine Bedeutung, sondern macht sie überhaupt erst sichtbar, indem seine essentiellen Bezüge auf Gott und Jesus Christus, auf das Evangelium und die Kirche, auf die Taufe und die Charismen geklärt werden. Das Amt hat seinen Ort inmitten der Ekklesia, die auf Jesus Christus hört und ihm antwortet; es verdankt sich Jesus Christus, der sendet und bevollmächtigt; es zielt auf den Aufbau der Ekklesia, auf das Wachstum im Glauben und die missionarische Verkündigung. Also gilt auf der einen Seite: Wer ein Amt hat, besitzt weder ein Mehr an Gnade noch hat er einen anderen Geist empfangen: er hat vielmehr „ein und denselben Geist“ (1 Kor 12,11) so empfangen, das er das auf einen spezifischen Dienst ausgerichtete Charisma besitzt. Auf der anderen Seite gilt: Die Herausbildung von Charismen, Diensten und Ämtern ist nicht nur eine soziologische oder geschichtliche Notwendigkeit – sei es, um Einzelne im Glauben zu fördern oder die Organisationsfragen größer werdender Gruppen zu lösen, sondern ein Ereignis des Geistes, das auf den größten und bleibenden „Nutzen“ der Ekklesia und aller Gemeindeglieder zielt: die Vermittlung der rettenden Christusgemeinschaft.

Damit wird ein erstes Kriterium für die Beurteilung verschiedener Formen des kirchlichen Lehr- und Leitungsamtes deutlich. Es muss ausgeprägt sein, damit die essentiellen Bezüge, in die es kraft des Geistes gehört, entstehen können: die Verkündigung des Evangeliums, die Lehre des rechten Glaubens, die Erinnerung an Jesus und auch an den Dienst der Apostel, der Zuspruch der Sündenvergebung, die Förderung der ekklesialen Gemeinschaft. Es muss aber eben deshalb so ausgeprägt sein, dass es gerade diese Bezüge tatsächlich zum Ausdruck bringt: den Primat der Christologie, die Intensität der Christusgemeinschaft aller Glaubenden, die Heilswirkung der Taufe, die Verkündigung des Evangeliums, die Einbettung in die charismatischen Kompetenzen aller Getauften.

(2) Positionierung

Die Pneumatologie bewirkt zweitens eine Positionierung der Amtstheologie. Die Konzentration auf das Wirken des Geistes zeigt, weshalb und wo die Notwendigkeit entsteht, von amtlicher Verkündigung und Leitung zu sprechen. Die große Aufgabe und Berufung der gesamten Ekklesia besteht darin, innerhalb und außerhalb der Glaubensgemeinschaft das Evangelium so zu verkündigen, dass die Qualität der Christusbeziehung für alle Zeit und auf der ganzen Welt ermöglicht wird. Die Antwort des Anfangs ist die vom Auferstandenen selbst kraft des Geistes vorgenommene Berufung der Apostel; die Antwort der Folgezeit setzt diesen Anfang bleibend voraus und entwickelt aus dem Nachsinnen über die Intentionen und Implikationen des apostolischen Wirkens neue Formen authentischer Evangeliumsverkündigung, Kirchenleitung und Sakramentenspendung. Das Wirken des Geistes besteht nach dem Zeugnis des Neuen Testaments nicht darin, mit immer neuen Möglichkeiten zu experimentieren, sondern die sich geschichtlich, sozial, kulturell anbietenden Möglichkeiten daraufhin zu orientieren, dass sie die Wahrheit des Evangeliums erhalten, die Rückbindung an die Apostel und die durch sie verbürgte Rückbindung an Jesus garantieren und die gesamte Kirche wie die einzelnen Gemeinden auf den Weg des Glaubens leiten. Die Besinnung auf die Kraft des Pneumas bewahrt vor einer Überschätzung des Institutionellen und zeigt zugleich die Möglichkeiten Gottes, durch die Einsetzung, Beauftragung und Bevollmächtigung von Personen in bestimmten Diensten Voraussetzungen und Mittel zu schaffen, dass sich das Kirchesein der Kirche geschichtlich verwirklicht. Der Geist lässt das Amt an den Stellen sich herausbilden, an denen die je neue Begegnung mit dem Evangelium Jesu Christi durch für die Gemeinschaft Berufene ermöglicht, gesichert, unterstützt werden soll. Dies ist entscheidend die Kommunikation des Evangeliums in Raum und Zeit, die Verbindung zwischen den Generationen und die Verbindung zwischen den Regionen.¹⁰¹ Der Geist begründet Tradition und Koinonia. Das Amt ist eines der Mittel, derer sich das Pneuma dabei bedient; es ist so notwendig und wesentlich, wie es dem Christusgeschehen entspricht, durch Berufung und Nachfolge den Glauben zu bezeugen, und wie es der von Christus bestimmten Kirche entspricht, durch berufene Menschen je neu der Gegenwart Jesu Christi in ihr, der Gemeinschaft aller Christen-

¹⁰¹ Bei einer Gegenprobe, die hier unterlassen muss, wären freilich auch all diejenigen Schriften heranzuziehen, in denen zwar *de facto* verbindliche Verkündigung geschieht, also ein Lehramt wahrgenommen wird und die Kirche auf ihrem Weg geleitet wird, aber keine amts-theologische Reflexion dieser Weg-Weisung geschieht. Besonders nahe kämen jene Texte, die Inspiration für die Abfassung und authentische Rezeption in Anspruch nehmen; neben Paulus und Johannes ist dies vor allem die Johannesapokalypse; vgl. zum Thema *Th. Söding*, Die Schriftinspiration in der Theologie des Westens. Neutestamentliche Anmerkungen, in: J. D. G. Dunn (Hg.), Auslegung der Bibel (s. Anm. 55) 169–205.

menschen und der Kontinuität des Evangeliums im Wandel der Zeiten verwissert zu werden.

Damit wird ein zweites Kriterium für die Beurteilung verschiedener Ausdrucksgestaltung des kirchlichen Lehr- und Leitungsdienstes sichtbar: dort zu wirken, wo sich die Notwendigkeit verbindlichen Lehrens und verlässlichen Leitens in Orientierung am Evangelium stellt, aber so zu wirken, dass durch geistes-gegenwärtige Verkündigung, geistvolle Erinnerung an Jesus und charismatische Interpretation der Zeichen der Zeit die Intensität und Freiheit der Christusgemeinschaft in der Glaubensgemeinschaft der Kirche und das Hören auf die Wahrheit des Evangeliums ermöglicht wird.

(3) Radikalisierung

Die Pneumatologie bewirkt drittens eine Radikalisierung der Amtstheologie, verstanden im Sinne einer *reductio in mysterium*. Sie konzentriert das „Amt“ auf seine *Diakonia*: nämlich das Herrsein Jesu zur Sprache zu bringen (2 Kor 4,4 f.); sie bringt heraus, dass ihm Vollmacht eignen muss, aber nicht um des Amtsträgers, sondern um der Christenmenschen aller Zeiten und Kulturen willen, denen das Wort Gottes zugesprochen und zugeeignet werden soll; sie bringt auch heraus, dass Dienst und Leben einander entsprechen müssen, und zwar nicht nur in der persönlichen Glaubwürdigkeit, dass geglaubt wird, was verkündet wird, sondern auch in der Überzeugungskraft, dass die ganze Existenz und Lebensmoral vom Evangelium geprägt wird. Entscheidend ist aber auch, dass des Geistes Wehen in der Wahrnehmung der neutestamentlichen Autoren nicht nur die Dynamik der Mission, die Vielfalt der Geistesgaben, die Breite der Verantwortung, die Gleichheit aller Getauften und die Gemeinschaft aller Christenmenschen begründet, sondern im gleichen Atemzug auch die Dauerhaftigkeit der Glaubensverkündigung, die Unterschiedlichkeit der Gaben, die Verbindung zwischen verschiedenen Zeiten und Räumen, die Festigkeit der für die Glaubensgemeinschaft notwendigen Dienste und die Personalität des Amtes. Die Pneumatologie kritisiert den modernen Funktionalismus, der sich alles zu unterwerfen droht, und weist zugleich aus, dass es bestimmte Rechte nur gibt, weil bestimmte Dienste geleistet und Funktionen erfüllt werden müssen. Die Pneumatologie bricht eine Fixierung auf das Institutionelle auf (oder lässt sie gar nicht erst zu) und lässt sich doch nicht nur auf das Personale und Individuelle beschränken, sondern erfasst auch diejenigen Strukturen, die um des Aufbaus der Kirche willen notwendig sind. Der Geist verwurzelt das Amt in der Sendung Jesu Christi und bewirkt, dass es in der Nachfolge Jesu ausgeübt wird.

Damit wird ein drittes Kriterium sowohl für das Amtsverständnis als auch die Amtsausübung sichtbar: dass es vom Primat des Indikativs, d. h.

der Berufung, Einsetzung und Bevollmächtigung durch Jesus Christus, vor dem Imperativ, d. h. der seinem Wesen entsprechenden Praxis, geprägt ist, dass aber umgekehrt die Formen, in denen es ausgeübt wird, institutionell und personal seinem vom Christusgeschehen vorgegebenen Wesen entsprechen müssen.

6. Der Apostolat und das Problem der apostolischen Sukzession

Der Apostolat bildet bei Paulus und in der Paulusschule sowie bei Lukas die Basis der Ekklesiologie. Auch in einigen anderen, aber nicht in allen Schriften des Neuen Testaments taucht der Begriff als Titel¹⁰² oder Funktion¹⁰³ auf, gewinnt aber in der Regel nicht dieselbe grundlegende Bedeutung.¹⁰⁴ Dass in der nach-neutestamentlichen Theologie bald die Apostolizität zu den *notae ecclesiae* gezählt wurde¹⁰⁵, hängt daran, dass im Corpus Paulinum und im lukanischen Doppelwerk ohnehin die Ekklesiologie am klarsten konturiert wird, dass Paulus und Lukas nicht als gegensätzliche, sondern als komplementäre Größen verstanden wurden und dass der dort entwickelte Apostelbegriff geeignet schien, auch die – pseudepigraphen – Apostelschriften als kanonisch zu rezipieren und die geschichtliche Gründung durch die erstberufenen Apostel als *essential* der Kirche zu begreifen.¹⁰⁶

¹⁰² So in Mt 10,2; 1 Petr 1,1; 2 Petr 1,1, vorausgesetzt auch bei den „Aposteln“, die Offb 2,2 kritisiert und wohl auch im Selbstverständnis derjenigen, die Paulus als Super-Apostel kritisiert (2 Kor 11,5; 12,11).

¹⁰³ So in Mk 6,30 (3,14 ist sekundäre Ergänzung nach Lk 6,13) und Joh 13,16.

¹⁰⁴ Die Zwölf Apostel haben aber fundamentale Bedeutung im Kirchenbild des himmlischen Jerusalem von Offb 21,14. Jud 17 weist auf die entscheidende Orientierung durch die „Worte, die von den Apostel unseres Herrn Jesus Christus vorhergesagt worden sind“. Die Pseudepigraphie ist als apostolische Authentizität besonders stark im zweiten Petrusbrief ausgearbeitet.

¹⁰⁵ Vgl. Y. Congar, Die Wesenseigenschaften der Kirche: MySal 4/1 (1972) 357–599: 535–569.

¹⁰⁶ Ein eigenes Urteil verdient die Johannesapokalypse. Die Deutung des *aggelos* der Sendschreiben auf einen Gemeindeleiter ähnlich dem *episkopos* muss zugunsten einer Deutung auf eine Art Schutzengel ausscheiden; vgl. J. Roloff, Die Offenbarung des Johannes (ZBK.NT 18), Zürich 45f.; trotz R. Lülldorff, *eklektoi aggeloi*: BZ 36 (1992) 104–108 (der auf Bill. III 790f. hinweist und auch 1 Tim 3,16 einbeziehen will). Die Ekklesia ist für Johannes primär eine himmlische Größe der Engel (und englischen Presbyter) und von dorthier eine irdische; vgl. Offb 1,20. Johannes selbst schreibt als „Prophet“ (1,3 u.ö.). Von daher leitet er seinen starken Wahrheits- und Geltungsanspruch ab. Religionssoziologisch steht Johannes zwischen prophetischen Wanderpredigern (Mt 10,41; 23,34; Did 11,1–12; 13; 15,1) und ortsansässigen Propheten (1 Kor 12,28; Eph 2,26; 4,17). Er ist weder Episkopos noch Presbyteros. Er repräsentiert vielmehr einen Typ urchristlicher Protagonisten, der nicht in das Schema sich örtlich ausbildender Leitungsämters passt, sondern jenseits dieser Strukturen überregional – und implizit gesamt-ekklesial – wirkt. Seine Autorität gründet auf der ihm zuteil gewordenen Offenbarung. Als Prophetie ist die Johannesapokalypse kanonisiert, aber den Apostelschriften nachgestellt worden. Ekklesiologisches Leitbild könnte Eph 2,20

Die entscheidende weiterführende Frage aber lautet nicht nur, wie der Apostolat in seiner Ausrichtung auf Christus, sondern auch in seinen Konsequenzen für den weiteren Aufbau der Kirche gesehen wird. Im Blick steht also von vornherein auch das Problem der apostolischen Sukzession.

a) Paulus

Paulus¹⁰⁷ kann auch im weiteren Sinn von Aposteln als Sendboten von Gemeinden sprechen (2 Kor 8,23), behält aber das Abstraktum *apostolê* (Röm 1,5; 1 Kor 9,2; Gal 2,8) dem engeren Sinn vor, der prägend geworden ist.¹⁰⁸

(1) Konturen der Apostolatstheologie

Der Urapostolat ist bei Paulus klar definiert¹⁰⁹: Er gründet in einer österlichen Berufung durch den Auferstandenen (1 Kor 15,1–11; Gal 1,16f.; 1 Kor 9,2; Phil 31–11), zielt auf die vollmächtige Evangeliumsverkündigung unter Juden und Heiden (Gal 2,7f.; vgl. Röm 1,13f.; 15,17–20.24) und dient der Gründung der Ekklesia (1 Kor 3,10–17). Der Kreis dieser Apostel ist abgeschlossen; die Zeit der österlichen Erscheinungen ist kurz und kehrt nicht wieder; schon Paulus, etwa drei Jahre nach dem Tode Jesu berufen, ist nur noch die eine große und letzte Ausnahme von der Regel (1 Kor 15,9ff.). Der Apostolat ist substantiell auf die Kirche als ganze bezogen, so wie umgekehrt die Kirche als ganze von den Aposteln geprägt ist.

Der Ur-Apostolat ist *Charis* (Röm 1,5; Gal 2,9), weil er sich allein der

¹⁰⁷ Die folgenden Bemerkungen basieren auf: *Th. Söding*, Charisma und Amt des Apostels. Paulinische Impulse: Lebendiges Zeugnis 57 (2002) 5–13.

¹⁰⁸ Eine eigene Frage von größter Aktualität ist, ob auch Frauen zu den Uraposteln gehörten; mit Verve vertritt dies *U. E. Eisen*, Amtsträgerinnen im frühen Christentum. Epigraphische und literarische Studien (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 61), Göttingen 1996. Dass nur Männer zu den „Zwölfen“ gehören, präjudiziert nicht schon eine Entscheidung gegen Frauen im urchristlichen Apostelamt. Dennoch ist die Sache nicht ohne weiteres klar. Die Diskussion richtet sich zum einen auf Röm 16,7, wo – nach der wahrscheinlicheren Lesart – auch Junia als „angesehen unter den Aposteln“ (nicht: bei den Aposteln) portraitiert wird; allerdings sagt Paulus auch, dass sie wie Andronikus bereits „vor mir in Christus geworden waren“ (Röm 16,7); zu klären ist, ob dies im Sinn von 1 Kor 15,5ff. zu verstehen ist; *pro* plädiert *M. Theobald*, Römerbrief II (SKK 6/2), Stuttgart 1993, 230f.; *contra* *D. Zeller*, Römerbrief (RNT), Regensburg 1985, 247; ohne Festlegung: *U. Wilckens*, Der Brief an die Römer III (EKK VI/3), Neukirchen-Vluyn 1982, 135f. Auch bei Apollos, den Paulus ohne Vorbehalt „Apostel“ nennt (1 Kor 1,12; 3,4ff.22; 4,6; 16,12), bleibt fraglich, ob er vom Auferstandenen zum Apostel berufen worden ist. Zum anderen richtet sich der Blick auf 1 Kor 15,6; zu klären wäre, ob die „fünfhundert Brüder“, die Paulus als Zeugen der Auferstehung anspricht, in seinem Sinn allesamt Apostel sind und ob „Schwestern“ – wie in den brieflichen Anreden – stillschweigend einbeschlossen sind; beides bejaht *W. Schrage*, Der Erste Brief an die Korinther IV (EKK VII/4), Neukirchen-Vluyn 2001, 600. Allerdings fragt sich, ob *adelphoi* und *apostoloi* identifiziert werden können.

¹⁰⁹ Basistexte sind 1 Kor 3,10–17; 9; 15,1–11; 2 Kor 3–5.10–13; 4,4ff.; Gal 1–2; Phil 3; Röm 1,1–17; 15,14–29.

Heilsinitiative Gottes in Jesus Christus verdankt (Gal 1,1f.); er ist *Diakonia* (Röm 11,13; 2 Kor 3,7ff.; 5,18; vgl. Röm 15,16.31), weil er Jesus als dem Kyrios verpflichtet ist (2 Kor 4,4f.) und Juden wie Heiden aus der Herrschaft der Sünde führt (2 Kor 3); er ist *Exousia* (2 Kor 10,8; 13,10), weil sich Gott seiner bedient, die rettende Kraft des Evangeliums (Röm 1,16f.) zu entfalten (vgl. 1 Kor 2,4f.; Röm 15,19); er ist *Oikonomia* der Geheimnisse Gottes (1 Kor 4,1f.; 9,17; vgl. Kol 1,25; Eph 3,2), weil ihm das Evangelium mit seinem unschätzbaren Wert anvertraut ist und er die Aufgabe hat, aus dem Schatz, der nicht ihm, sondern Gott gehört, reichlich auszuteilen; der Apostel handelt – als Gesandter – „an Christi statt“ (*hyper Christou*), weil der Auferstandene ihn nicht nur gesandt hat, sondern fortwährend seinen Dienst tun lässt und aus Liebe gerade diesen Weg der menschlichen Verkündigung wählt, um die Versöhnung des Neuen Bundes zu wirken (2 Kor 5,20); der Apostel ist „Liturge“ Jesu Christi (Röm 15,16), insofern seine Mission eine heilige Handlung Gottes ist, die der Apostel priesterlich ausführt, um den Glaubensgehorsam der Völker, „geheiligt im Heiligen Geist“, Gott als die Gabe darzubringen, die er selbst gegeben hat.¹¹⁰ Gerade die Paulusbriefe zeigen aber auch, dass und wie der Apostel als Gründer auch der Leiter der Gemeinden ist: Er ist Ansprechpartner und Antwortgeber, auch Kritiker, Streitschlichter und Schiedsmann, vor allem aber Förderer, Unterstützer, Anwalt, Verteidiger und Lenker der Gemeinden; er verkündigt ihnen – und sei es notgedrungen in Briefform – weiter das Evangelium, stellt sie auf die Schwierigkeiten ein, die sie zu gewärtigen haben, weist auf die Chancen hin, die sie haben, tritt für ihren Glauben, ihre Hoffnung, ihre Liebe ein. Gerade wenn die Autorität des Apostels umstritten wurde, setzt er sich – im Interesse des Evangeliums und des Glaubens – vehement dafür ein, als derjenige anerkannt zu werden, der nach Jesu Christi willen für die Gemeinde ist: der „Apostel“, der es nicht „von Menschen oder durch Menschen“ ist, „sondern durch Jesus Christus und Gott, den Vater“ (Gal 1,1).¹¹¹

¹¹⁰ Vgl. U. Wilckens, Röm III 118; M. Theobald, Röm II 204–208; D. Sänger, Kultisches Amt und priesterliche Gemeinde. Neutestamentliche Überlegungen zum Priestertum aller Gläubigen, in: Chr. Landmesser – H.-J. Eckstein – H. Lichtenberger (Hg.), Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums. FS O. Hofius (BZNW 86), Berlin 1997, 619–657: 643 ff. Wenn – zu Recht – der metaphorische Gebrauch des Kultischen vermerkt wird, ist aber doch auch zu sagen, dass gerade durch diesen semantischen Transformationsprozess klar wird, was allein im Christentum „Kult“ genannt werden kann; vgl. K. Backhaus, Kult und Kreuz. Zur frühchristlichen Dynamik ihrer theologischen Beziehung: Theologie und Glaube 86 (1996) 512–533. Unter diesen Prämissen stellt sich die Frage nach einer pneumatischen Partizipation am hohepriesterlichen Versohnungsdienst Jesu neu, und zwar sowohl für das ganze Volk Gottes als auch für diejenigen, die bestimmte Dienste leisten.

¹¹¹ Paulus beansprucht Regelungskompetenzen, die bis zum Anathema gehen (Gal 1,6–9; vgl. 1 Kor 5), nicht nur mit Berufung auf die Qualität seiner Argumente, sondern auch mit Berufung auf seinen Apostolat (Phlm 8f.).

Die Einmaligkeit dieses Apostolates liegt klar am Tage. Sie ist geschichtlich dadurch bestimmt, dass die Apostel Gründergestalten der Kirche sind; sie ist aber vor allem christologisch durch die Berufungserscheinungen des Auferweckten bestimmt und eschatologisch dadurch, dass sich in der zeitlichen Begrenztheit und der umfassenden Bevollmächtigung das Perfekt der Offenbarung widerspiegelt, das Jesu Tod und Auferweckung zum definitiven Heilsgeschehen macht. Der Apostel ist in diesem Sinne der „Vater“ der Ekklesia (1 Thess 2,11; 1 Kor 4,15) und ihre wahre „Mutter“ (1 Thess 2,7).¹¹²

Freilich schließt die Einmaligkeit nicht aus, dass die Apostel (im engsten Sinn des Wortes) Wesentliches *erstmalig* gemacht haben. Dazu gehören die Mission, die Verkündigung, die Lehre, die Weckung von Charismen, die Leitung der Gemeinden, das Taufen und das Brechen des Brotes, das Ermahnen und Trösten, das Beten und die Schriftauslegung, die christliche Erziehung (1 Kor 4,15), aber auch die Leitung der Gemeinden.¹¹³ Paulus hat seine Aufgabe als Apostel auch darin gesehen, diese für den Aufbau der Kirche wesentlichen Handlungen gerade nicht für sich selbst zu reservieren, sondern vor Ort anderen anzuvertrauen. Im Vordergrund steht für ihn die Notwendigkeit, die Gemeinden schon kurz nach ihrer Gründung dafür auszurüsten, dass sie auch ohne die Anwesenheit des Apostels leben können.¹¹⁴ Dazu knüpft er zum einen ein enges Netz an Mitarbeitern¹¹⁵; die ihn unterstützen sollen und vertreten können¹¹⁶, und verbündet sich

¹¹² Vgl. K. Backhaus, „Mitteilhaber des Evangeliums“ (1 Kor 9,23). Zur christologischen Grundlegung einer „Paulus-Schule“ bei Paulus, in: K. Scholtissek (Hg.), Christologie in der Paulus-Schule. Zur Rezeptionsgeschichte des paulinischen Evangeliums (SBS 181), Stuttgart 2000, 44–71, bes. 48–53.

¹¹³ Noch einmal auf einer anderen Ebene liegen die Selbstempfehlungen des Apostels als Vorbild, das es nachzuahmen gilt (1 Kor 4,16; 11,1; Phil 3,17; 4,9; 1 Thess 1,6). Im Blick steht jeweils das Ethos des Apostels.

¹¹⁴ Auffällig häufig appelliert der Apostel an die charismatische Kompetenz der Gemeindeglieder, Fragen des Glaubenslebens selbst zu entscheiden. (1 Thess 5,21; Phil 1,9ff.; vgl. „Ihr wisst ja schon ...“ [1 Thess 1,4f.; 2,1f.5.11; 5,2; Phil 4,15], „Urteilt selbst“ [1 Kor 10,15; 11,13], „Prüft alles“ [1 Thess 5,21]; „Ihr seid ja von Gott selbst belehrt ...“ [1 Thess 4,9; vgl. Joh 13,34]).

¹¹⁵ Vgl. W. H. Ollrog, Paulus und seine Mitarbeiter. Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission (WMANT 50), Neukirchen-Vluyn 1979.

¹¹⁶ Timotheus und Titus sind alles andere als nur Briefträger. Timotheus ist „Mitarbeiter“ (Röm 16,21), der gleichfalls „dem Evangelium dient“ (Phil 2,22); er soll in Korinth als Repräsentant des Apostels die Gemeinde zur *imitatio Pauli* ermuntern und damit tiefer in die Welt des Glaubens führen (1 Kor 4,16f.); vgl. H. Merklein, Der erste Brief an die Korinther I (ÖTK 7/1), Würzburg – Gütersloh 1992, 328–331. Titus hat sich offenbar in heikler Mission nach Korinth große Verdienste um die Versöhnung zwischen dem Apostel und der Gemeinde erworben (2 Kor 2,13; 7,5–16; 2,18); Paulus sieht ihn ihm unter- und zugeordnet; vgl. J. Hainz, Amt und Amtsvermittlung bei Paulus, in: ders. (Hg.), Kirche im Werden. Studien zum Thema Amt und Gemeinde im Neuen Testament, Paderborn 1976, 109–122: 115. Dass Paulus regelmäßig bei den Briefen, die er an von ihm selbst gegründete Gemeinden sendet, Mitabsender nennt (1 Kor 1,1: Sosthenes; 2 Kor 1,1: Timotheus; Phil 1,1: Timotheus; 1 Thess

mit vielen anderen Missionaren und Aposteln, die das Evangelium predigen¹¹⁷; zum anderen setzt er auf die Vielfalt und Kooperation der Charismen, die ein breites Spektrum verschiedener Dienste abdecken¹¹⁸.

(2) Charismen und Dienste

Zu den charismatischen Diensten gehört von Anfang an die Leitung der Ortsgemeinden (1 Thess 5,12; Röm 12,8¹¹⁹; 1 Kor 12,28; Phil 1,1¹²⁰), stellt

1,1: Silvanus und Timotheus; Phlm 1,1: Timotheus; vgl. Gal 1,2: „und alle Brüder mit mir“) zeigt nicht nur, dass Paulus seine Briefe in regem Gedankenaustausch mit seinen Mitarbeitern formuliert hat, sondern weist auch auf die bedeutende Rolle jener Männer bei der Gemeindegründung und Gemeindeleitung zurück. Phoebe ist Diakonin in der Hausgemeinde von Kenchraea (Röm 16,1f.).

¹¹⁷ Besonders aussagekräftig ist Röm 16, wo Priska und Aquila, Andronikus und Junia als Mitarbeiter, Mitstreiter (vgl. Phil 4,3) und Mitgefangene begrüßt werden (16,3f.7). Signifikant ist auch, wie Paulus sich nach 1 Kor 1.4 um ein konstruktives Verhältnis zu Apollos bemüht.

¹¹⁸ Vgl. *Th. Söding*, Kooperation in den paulinischen Gemeinden. Eine neutestamentliche Perspektive: Bibel und Liturgie 71 (1998) 108–116.

¹¹⁹ In beiden Fällen ist allerdings umstritten, ob *prohitemi* als „leiten“, „vorstehen“ oder „fürsorgen zu verstehen sei; für das erste plädiert *M. Theobald*, Röm II 45; für das zweite plädiert (weil von Charismen die Rede sei) *T. Holtz*, Der Erste Brief an die Thessalonicher (EKK XIII), Neukirchen-Vluyn 1986, 243. *U. Wilckens* (Röm III 10) übersetzt Röm 12,8 mit „Vorsteheramt“, deutet aber auf den Patron, der die Fürsorge übernimmt (Röm III 15). Die Grenzen sind gewiss noch fließend. In jedem Fall setzt der Erste Thessalonicherbrief ein Autoritätsgefälle innerhalb der Gemeinde voraus, weil Paulus zwar die ganze Ekklesia anschreibt, aber zugleich diejenigen (ungenannten) Gemeindeglieder vor Augen hat, die seinen Brief vorlesen und seine Grüße bestellen sollen (1 Thess 5,26f.).

¹²⁰ Die „Episkopen und Diakone“ lösen viele Fragen aus. Standen sie ursprünglich gar nicht im Brief? So *N. Walter*, Der Brief an die Philipper (NTD 8/2), Göttingen 1998, 32f. Das ist eine durch die Handschriftenüberlieferung nicht gedeckte Schlussfolgerung aus der Annahme, die Bezeichnungen kämen zu früh – was aber zu beweisen wäre. Handelt es sich um eine philippische Sondertradition? So *P. Pilhofer*, Philippi I: Die erste christliche Gemeinde Europas (WUNT 87), Tübingen 1995, 140–147. Das ist eine geistreiche Vermutung, für die manches spricht, die aber nur auf Episkopos zuträfe und die Frage nach der Korrespondenz zu den später breit bezeugten Episkopen und Diakonen offen lässt. Handelt es sich um ein Amt, für das man durch Wahl bestellt wurde? So *J. Gnlika*, Der Philipperbrief (HThKNT X/3), Freiburg – Basel – Wien 2002 (1968), 39. Das ist eine These, die im Wesentlichen aus deutlich jüngeren Texten abgeleitet wird. Denkt Paulus an ein amtlich verfestigtes Charisma? Dafür sprechen 1 Kor 12,28ff. und Röm 12,6ff. Die eigene Erwähnung spricht für eine herausgehobene Funktion in der – nicht näher zu spezifizierenden – Gemeindeleitung von Philipp; vgl. *J. Hainz*, Die Anfänge des Bischofs- und Diakonenamtes, in: ders. (Hg.), Kirche im Werden (s. Anm. 116) 91–107. Ob deshalb eigens die Episkopen und Diakone erwähnt werden, weil die finanzielle Unterstützung des gefangenen Apostels ein großes Thema des Briefes ist, bleibt unklar. Röm 16,1f. spricht von der Diakonin Phoebe, Röm 12,7 von der charismatischen Diakonie; in den späteren Briefen sind die *Episkopoi* aber nicht nur die Kassenwarte. Stehen die *Episkopoi* den einzelnen Hausgemeinden in Philippi vor? So *E. Dassmann*, Ämter und Dienste (s. Anm. 3) 83; *J. Roloff*, 1 Tim 172. Ob Phil 1,1 berechtigt, von einer *paulinischen* Episkopenverfassung zu sprechen, steht dahin. Immerhin wird ein Anknüpfungspunkt für das sichtbar, was später die Pastoralbriefe – unter anderen Voraussetzungen und vielen anderen Einflüssen – entwickeln werden.

sie aber – auf charismatischer Grundlage – mitten in die Vielzahl anderer Dienste¹²¹ die besondere Schwerpunkte auf der Caritas, der Katechese und den Heilungen bilden (1 Kor 12,8 ff.28 ff.; Röm 12,6ff.).¹²² Herausragende Bedeutung haben allerdings nach 1 Kor 12,28 „erstens Apostel“, die gesandten Verkündiger der Evangeliums, die Missionare und Gemeindeglieder¹²³, „zweitens Propheten“¹²⁴, die Kündler des Wortes Gottes (1 Kor 14,23 ff.) in der *analogia fidei* (Röm 12,6)¹²⁵, und „drittens Lehrer“¹²⁶, die vor der Taufe und nach der Taufe die Einführung in den Glauben leisten. In allen drei Fällen ist es stimmig, von Ämtern zu sprechen¹²⁷, weil Paulus sie auf die Einsetzung durch Gott zurückführt und sich in jeder Gemeinde Menschen finden müssen, die diese Funktionen bekleiden. Der Ort aller drei ist die Ekklesia, worunter an dieser Stelle sowohl die Ortsgemeinde als auch die Gesamtkirche gemeint ist. Dass Paulus gerade diese drei hervorhebt, dürfte erstens damit zusammenhängen, dass sie alle auf verschied-

¹²¹ Worin die Gemeindeleitung genau bestand, lässt sich nur vermuten; aus dem Kontext der Stellen ist abzuleiten, dass die Caritas große Bedeutung gehabt hat. Interessant ist, dass die Frage, wer den Vorsitz bei der Feier des Herrenmahles hat, im Neuen Testament bei Paulus nicht ausdrücklich diskutiert wird.

¹²² Überdies ist Apg 14,23 neu zu diskutieren. Meist schließt die Forschung auf einen reinen Anachronismus, weil in den Paulusbriefen (anders als in den Pastoralbriefen) keine Presbyter angedeutet werden; so u. a. G. Schneider, Apg II 164; G. Lüdemann, Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar, Göttingen 1987, 170 Hat man aber nicht zu berücksichtigen, dass Apg 13–14 von der ersten Missionsreise berichtet und von Gemeinden, an die Paulus keine Briefe sendet? Es wäre zu überlegen, ob Lukas – im Kern durchaus zutreffend – die antiochenische Missionspraxis wiedergibt, die – wie Jerusalem (11,30; 15,2.4.6.22 f.; 16,4; 21,18) – einen „Ältestenrat“ kennt. Wäre dies so, ließe sich das Vorkommen von Presbytern in den Pastoralbriefen, besonders im Titusbrief, der ja mit Kreta in die Nähe der antiochenischen Missionsgebiete weist, leichter erklären. Aber die Diskussion muss erst sorgfältig geführt werden. R. Pesch (Apg II 66) kann sich eine historische Erinnerung vorstellen, belastet seine Überlegung allerdings mit der schwer zu haltenden These, die erste Missionsreise habe nach dem Apostelkonzil stattgefunden.

¹²³ 1 Kor 12,28 setzt nicht den engeren, sondern einen weiteren Apostelbegriff voraus, der nicht nur die „Zwölf“ und Paulus, sondern auch z. B. den Dienst des Apollos (1 Kor 3,10–17) sowie des Andronikus und der Junia (Röm 16,7) umfasst.

¹²⁴ Vgl. G. Dautzenberg, Urchristliche Prophetie (BWANT), Stuttgart 1975; U. B. Müller, Prophetie und Predigt im Neuen Testament. Formgeschichtliche Untersuchungen zur urchristlichen Prophetie (StNT 10), Stuttgart 1975; J. Panagopoulos, *He ekklesia ton propheton*, Athen 1979; H. Merklein, Der Theologe als Prophet. Zur Funktion prophetischen Redens im theologischen Diskurs des Paulus: NTS 38 (1992) 402–429.

¹²⁵ Zur Auslegung vgl. U. Wilckens, Der Brief an die Römer III (EKK VI/3), Neukirchen-Vluyn 1982, 14.

¹²⁶ Vgl. H. Schürmann, „... und Lehrer“. Die geistliche Eigenart des Lehrdienstes und sein Verhältnis zu anderen geistlichen Diensten im neutestamentlichen Zeitalter (1977), in: ders., Orientierungen am Neuen Testament (KBANT), Düsseldorf 1978, 116–156; ders., Lehrende in den neutestamentlichen Schriften. Ihre Angewiesenheit auf andere geistliche Gaben und ihre Verwiesenheit an andere geistliche Dienste, in: W. Baier u. a. (Hg.), Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. FS J. Card. Ratzinger, St. Ottilien 1987, I 419–440.

¹²⁷ 1 Kor 12,28 trägt nicht die These A. v. Harnacks (Kirchenverfassung [s. Anm. 6] 18f.38ff.155–173), nur die drei seien charismatisch.

dene Weise die Ekklesia und die einzelnen Christen mit dem Evangelium konfrontieren. Paulus formuliert in allen drei Fällen personal¹²⁸, weil das Wirken als Apostel, Prophet oder Lehrer die Persönlichkeit in besonderem Maße fordert und Paulus wohl einen festen Kreis von Männern und Frauen im Sinn hat, die diesen Dienst leisten. Die Auflistung verschiedener Charismen in den Paulusbriefen ist unsystematisch; essentiell für die Kirche ist, dass es eine vom Geist gegebene Vielzahl von Charismen gibt, die im Geist auch zum Nutzen aller wahrgenommen werden soll und vom selben Geist durch ihren vielfältigen Gebrauch zur Einheit zusammengeführt werden sollen (1 Kor 12). Aber die Aufzählung der drei in 1 Kor 12,28 zuerst genannten Charismen weist doch auch darauf hin, dass jedenfalls diese drei – als von Gott gegeben – in jedem Fall für die Kirche konstitutiv sind. So sehr Paulus 1 Kor 12 und Röm 12 im eschatologischen Präsens formuliert, liegt es doch in der Logik der Charismenlehre, dass es „erstens Apostel, zweitens Propheten und drittens Lehrer“ in der Kirche aller Zeiten gibt, wobei die Einmaligkeit der Ur-Apostel im Sinn von 1 Kor 15,1–11 nicht relativiert werden kann.

Auswahlkriterien für diejenigen, die herausgehobene Aufgaben übernehmen, werden allenfalls in wenigen Ansätzen sichtbar. Die Erstbekehrten (Röm 16,5; 1 Kor 16,15) werden sich ebenso angeboten haben wie Hausbesitzer, Männer und Frauen, die der Ekklesia Gastfreundschaft geschenkt haben. Entscheidend ist die Geistesgabe, das Geschlecht spielt eine untergeordnete Rolle.¹²⁹ Das einzig wahre Kriterium ist die Agape (1 Kor 13).

(3) Der Apostel als Architekt der Ekklesia

In 1 Kor 3,10–17 hat Paulus den in seiner Ekklesiologie angelegten Zeitfaktor noch deutlicher gemacht. Die Aufgabe der Apostel, Jesus Christus als Fundament der Ekklesia zu legen, hat von vornherein den weiteren „Bau“ der Kirche im Sinn.¹³⁰ Er ist Sache aller Christenmenschen, die alle den Heiligen Geist in sich tragen und deshalb Gottes Tempel sind. Aber alle tragen doch auf genau die verschiedene Weise zu diesem Bau bei, die 1 Kor 12 exemplifizieren wird (vgl. 1 Kor 14). Entscheidend ist nur, das

¹²⁸ In Röm 12, 7 formuliert er beim Lehren aber partizipial, so wie bei den folgenden Charismen auch.

¹²⁹ 1 Kor 11,2–16 hebt Paulus die zunächst schöpfungstheologisch und christologisch begründete Unterordnung der Frau unter den Mann soteriologisch und schöpfungstheologisch wieder auf. Das dort vorausgesetzte prophetische Beten von Frauen wird in 1 Kor 14,33b–36 den Frauen verboten. Ob sich der Widerspruch lösen lässt, indem verschiedene Fälle konstruiert werden? Vieles spricht für eine Interpolation.

¹³⁰ Der folgende Passus basiert auf *Th. Söding*, *Aufbau der Gemeinde. Der paulinische Plan*, in: P. Klaesvogt – R. Lettmann (Hg.), *Priester mit Profil. Zur Zukunftsgestalt des geistlichen Amtes*, Paderborn 2000. ³2001, 57–94

jeweils übernommene Werk auch gut auszuführen. Der Bau der Kirche ist eine bleibende Aufgabe. Sie ist gestellt und im Entscheidenden vorgegeben durch den Apostel, der als ein guter Architekt des ganzen Hauses das Fundament gelegt hat, damit aber *eo ipso* eine Fortführung dessen ermöglicht und erwartet, was er begonnen hat. Seine Mitarbeiter, die an seiner apostolischen Sendung partizipieren, sind prinzipiell befähigt, auch nach seinem Weggang (und nach seinem Tode, ohne dass die echten Paulusbriefe dies thematisierten), sein Werk fortzuführen.¹³¹ Auch wenn er weiterzieht, bleiben charismatische Gemeindedienste einschließlich der Gemeindeleitung in den von ihm gegründeten Gemeinden, so wie er dies angestoßen hat; damit sind spätere (mehr oder weniger glücklich verlaufende) Eigenentwicklungen insbesondere in den expandierenden Gemeinden nicht ausgeschlossen, aber auf ihre Verwurzelung im paulinischen Apostolat zurückverwiesen.¹³²

(4) Zusammenfassung und Auswertung

Der Apostolat ist grundlegend und konstitutiv für die Kirche. Man kann von einem *Apostelamt* sprechen, weil Paulus von Gott berufen ist (Gal 1,15f.), Apostel sein und bleiben „muss“ (1 Kor 9), mit seiner ganzen Person für seinen „Dienst“ (2 Kor 4,1; 5,18; Röm 11,13) eintritt und dieser Dienst für die Kirche konstitutiv ist (1 Kor 3). Allerdings darf die Rede vom Apostelamt nicht dessen Einmaligkeit und Besonderheit nivellieren. Paulus sieht in der Kraft des Geistes nicht nur die Möglichkeit begründet, dass er – so wie die anderen Apostel auch – das Fundament der Kirche legen kann, die als Tempel des Heiligen Geistes die Glaubenden selbst bilden; er sieht auch vom Pneuma die Charismen und Dienste wachgerufen und in Christus zusammengeführt, die den Aufbau der Kirche bewerkstelligen, wie es der apostolischen Fundamentierung entspricht (1 Kor 3,10–17). Der Geist wirkt, dass der Apostel mit der Gemeinde nicht nur das Evangelium, sondern das eigene Leben teilt (1 Thess 2); allerdings ist es gerade die Gebrochenheit des Kreuzes, die zum Stigma

¹³¹ Ist es ein Zufall, dass der älteste Pseudepigraph Timotheus als Mitabsender nennt (Kol 1,1)? E. Schweizer (Der Brief an die Kolosser [EKK]. Neukirchen-Vluyn 1976, 20–27) denkt an eine historische Substanz. Wenn man gleichwohl mit einer insgesamt fiktiven Adresse rechnet, erscheint im Rückblick das herausragende Image desto klarer. Auf derselben Linie liegt dann, dass sich zwei der drei Pastoralbriefe an ihn wenden und der dritte an den gleichfalls prominenten Paulus-Mitarbeiter Titus gerichtet ist.

¹³² Die Bedenken, die A. Vögtle (Dynamik [s. Anm. 27] 119–122) anmeldet, ob Paulus überhaupt an den Fortbestand seiner Gemeinden gedacht habe, setzen ein undialektisches Verständnis seiner Naherwartung voraus, unterschätzen, dass die Gemeinden auch in Abwesenheit des Apostels leben mussten, und verkennen die Dynamik der Bau-Metapher von 1 Kor 3. Richtig ist allerdings, dass in den Paulusbriefen kein Nachdenken sich findet, was sich in der Ekklesia nach seinem Tode (und dem der anderen Apostel) tun müsste.

(Gal 6,16) und Charisma (2 Kor 3–5) des Apostels wird und die Kirche bleibend prägt.¹³³ Paulus arbeitet pneumatologisch die grundlegende Bedeutung des Urapostolates sowohl für die Charismen als auch für die Ämter heraus und betont die Vielfalt wie die Einheit der Geistesgaben. Bei ihm ist der Ort des Apostels dort, wo der Geist durch die Verkündigung des Evangeliums den Glaubenden die Christusbeziehung vermittelt und deshalb die Ekklesia gründet; der Ort der Charismen ist dort, wo der Geist die Christenmenschen mit ihren verschiedenen Fähigkeiten und Begabungen gewinnt, anderen und auch sich selbst die befreiende Kraft des Glaubens zu vermitteln, die zum Aufbau der Kirche führt. Zwischen beidem gibt es eine essentielle Beziehung: Die ekklesialen Charismatiker und Dienstleister gäbe es nicht ohne den Apostel; der Apostel wirkt auf die Weckung der Charismen und die Begründung von Diensten hin. Das „Dass“ ist sowohl für den Apostolat als auch für die Ekklesia konstitutiv, das „Wie“ bleibt offen.

Das paulinische Apostolatsverständnis bringt das jesuanisch-christologische Prinzip der Sendung und der pneumatisch begründeten Teilhabe an seiner Vollmacht auf eminente Weise zum Ausdruck; es ist im gleichen Maße kreuzes- und pneumachristologisch geprägt. So wie er als Apostel für die Ekklesia Jesus Christus repräsentiert, ordnet er sie dem Kyrios unter und führt sie in die rettende Gemeinschaft mit ihm. In christologisch-soteriologischer Dynamik verbindet Paulus die grundlegende Bedeutung des Urapostolates mit der ekklesialen Koinonia.¹³⁴ Die Sendung des Apostels ist durch den Auferstandenen im Geist von innen heraus mit der Vielfalt und Einheit der Charismen verbunden, die den Leib Christi lebendig werden lassen. Die Bedeutung, die den Charismen zukommen, gehen auf die Geistverleihung zurück, die bei allen Glaubenden durch die Taufe geschehen ist, und berücksichtigen zugleich die Vielzahl der Glaubenden, die Vielzahl ihrer Möglichkeiten, sich aktiv in der Kirche zu engagieren, und die Vielzahl der Aufgaben, die von der Ekklesia erfüllt werden sollen. Die paulinischen Gemeinden gewinnen auf charismatischer Basis diejenigen Dienste und Ämter und durch sie diejenigen Organisationsgrade, die sie benötigen, um für eine Zeit auf eigenen Füßen zu stehen und nach innen und außen zu wachsen. Die Konflikte, in denen der Apostel intervenieren muss, signalisieren freilich, dass die Struktur der paulinischen Kirche keine rein charismatische, sondern eine apostolische war, deren Geistesgaben die lebendige Relation zum Apostel voraussetzen. Damit ist angezeigt, dass in nachapostolischer Zeit aus der definitiven Abwe-

¹³³ Vgl. H. Mödritzer, Stigma und Charisma im Neuen Testament und seiner Umwelt. Zur Soziologie des Urchristentums (NTOA 28), Freiburg/Schw. – Göttingen 1994.

¹³⁴ Dazu Th. Söding, Ekklesia und Koinonia. Grundbegriffe paulinischer Ekklesia, in: *Catholica* 57 (2003) 107–123.

senheit des Apostels neue Probleme sich stellen werden, deren Lösung Paulus – soweit die Briefe Rückschlüsse erlauben – nicht reguliert hat. Dass Paulus in den härtesten Auseinandersetzungen die Vielfalt der Charismen nicht zurückgenommen hat, bleibt freilich eine Vorgabe, an der spätere Positionen sich messen lassen müssen.

b) Epheserbrief

Der Epheserbrief gibt – nach dem Kolosserbrief – eine erste Antwort auf die Frage, wie sich das kirchliche Leben in nachapostolischer Zeit ausrichten soll. Dem kirchlichen Amt kommt eine neue Rolle zu.

(1) Apostel und Propheten als Fundament der Kirche

Signifikant ist die Verschiebung im Bild des Kirchenbaus von 1 Kor 3 zu Eph 2 und 4. Während der Korintherbrief als das Fundament der Ekklesia keinen anderen als Jesus Christus ansieht, den Apostel aber als Architekten, der es nach Gottes Willen legt, sagt der Epheserbrief, alle Christen, Juden wie Griechen, seien „aufgebaut auf dem Fundament der Apostel und Propheten“ (Eph 2,20). Die Verschiebung geht nicht auf Kosten der Christologie. Jesus wird im ephesinischen Kirchenbild zum „Eckstein“¹³⁵; der gesamte Kirchenaufbau, um den es auch dem Paulusschüler geht, geschieht „in ihm“, „im Herrn“ und „im Geist“ (Eph 2,21). Es wird aber deutlich, worin die christologische Orientierung jetzt besteht und wie sie gegeben wird. Die pseudepigraphische Fiktion besteht darin, dass „Paulus“ bereits über die apostolische Gründungszeit hinaus in die nachapostolische Ära schaut. Die Geschichte der Kirche schreibt sich dem Bild der Kirche ein.¹³⁶ Dadurch bestätigt sich zum einen die bleibende Bedeutung der apostolischen Gründungsarbeit. Die Pseudepigraphie wird zum literarischen Mittel, die Normativität und Singularität des Apostolischen für die Folgegeneration zu sichern.¹³⁷ Dass zusammen mit den Aposteln die Propheten¹³⁸ genannt werden, unterstreicht die charismatische Kraft der

¹³⁵ Dies ist ein altes Motiv synoptischer (Mk 12,10 par; Apg 4,11) und paulinischer (Röm 9,33; vgl. 1 Petr 2,6ff.) Ekklesiologie, abgeleitet aus Ps 118,22 und Jes 28,16. – Die alternative Übersetzung „Schlussstein“ verschiebt das Bild, bleibt aber bei der Schlüsselfunktion der Christologie. Zur Diskussion vgl. A. Mayer, Sprache der Einheit im Epheserbrief und in der Ökumene (WUNT II/150), Tübingen 2002, 154–168.

¹³⁶ Vgl. (unter Voraussetzung der Authentizität) H. Schlier, Der Brief an die Epheser, Düsseldorf 1968 (1957), 195 f.: „Die Auswahl der Dienste bzw. der Träger solcher Dienste, die selbst Gaben sind, geschieht in gewissem Sinn unter ‚historischen‘ Gesichtspunkten, besser: im Blick auf die schon etwas übersehbare Heilsgeschichte der entstehenden Kirche“.

¹³⁷ Der Apostel hat – wie nach 1 Kor 4,1 f. und 9,17 sowie Kol 1,25 – eine *oikonomia*, von der es ausdrücklich heißt, sie sei eine „der Gnade Gottes, mir von Gott für euch gegeben“ (3,2).

¹³⁸ Ernsthaft zu erwägen ist die Deutung auf die Propheten Israels. Gegen sie spricht aber die

Gründungszeit und entspricht der paulinischen Hochschätzung der Prophetie (1 Kor 12,28)¹³⁹, ist aber wohl auch schon das Anzeichen einer Historisierung jedenfalls derjenigen Form von Prophetie, die analog zum Apostolat stark missionarisch ausgerichtet ist und deshalb am Prozess der Gemeindegründungen großen Anteil hat. Während aber 1 Kor 3 den apostolischen Dienst auf sein Ziel hin bedenkt, die Ermöglichung des Kirchen-Aufbaus in der Kraft des Geistes, blickt der Epheserbrief auf den apostolisch-prophetischen Grund der geisterfüllten Kirche.¹⁴⁰ Da dieser Grund seinerseits in der Kraft des Geistes gelegt worden ist (3,5f.), bleibt die Kirche im Ganzen pneumatisch bestimmt. Aber das Pneuma richtet die Kirche gerade dadurch an Christus, dem „Eckstein“ aus und erfüllt sie gerade dadurch mit Wahrheit und Liebe, dass es sie auf das Fundament der Apostel stellt. Eph 2 kopiert 1 Kor 3 nicht, sondern transformiert das Paulusbild so, dass von der paulinischen Ekklesiologie her der Übergang von der apostolischen zur nachapostolischen Zeit als ein Vorgang gesehen werden kann, der nicht zum Verlust des Geistes führt, sondern seinerseits geistgewirkt ist und deshalb die Kirche zutiefst prägt.

(2) Evangelisten, Hirten und Lehrer im gegenwärtigen Leben der Kirche

Auf dem von den Aposteln und Propheten gelegten Fundament steht die ganze Kirche und jede Gemeinde. Innerhalb der Ekklesia bilden sich „Ämter“ heraus, die spezifische Aufgaben haben (4,11–16). Teils decken sie sich mit den paulinischen, teils haben sie neue Namen und Aufgaben. Während „Apostel und Propheten“ Größen lebendiger Vergangenheit sind, gehören „Evangelisten“, „Hirten“ und „Lehrer“ zur lebendigen Gegenwart. Sie stehen auf dem apostolisch-prophetischen Fundament und dienen dem Aufbau der Kirche (vgl. 1 Kor 3). Ihre Aufgaben sind ver-

Stellung nach den Aposteln sowie 3,5 und 4,11; vgl. jetzt auch *F. Mußner*, Der Brief an die Epheser (ÖTK 10), Würzburg – Gütersloh 1982, 93.

¹³⁹ Vgl. *R. Schnackenburg*, Der Brief an die Epheser (EKK X), Neukirchen-Vluyn 1982, 123.

¹⁴⁰ Apostolisch-biographisch wird dies verifiziert durch das im Rückblick stark idealisierte und typisierte Paulusbild, das Eph 3,1–13 zeichnet. Es führt hin auf eine Fürbitte des Apostels für die Kirche (3,14–21), die einen Topos der authentischen Paulinen aufnimmt, aber ihn so ausbaut, dass das kommende Wachstum der Kirche einbeschlossen ist, die „mehr und mehr von der ganzen Fülle Gottes erfüllt“ werden möge. Dies ist vorgeprägt vom Kolosserbrief. 1,24–29 bringt eine fundamentale Theologie des apostolischen Dienstes, den Paulus geleistet hat, 2,1–5 die Anwendung auf das Verhältnis des Apostels zur Gemeinde der Adressaten. Die Normativität der apostolischen Verkündigung ist klar festgehalten (2,7), allerdings bleibt es beim Appell an alle Gläubigen von Kolossae (1,2). Freilich: Epaphras, der Gemeindegründer, wird nicht nur als „treuer Mitarbeiter“, sondern auch als „treuer Diener Christi für euch“ gepriesen (1,7f.) und Aristarch wird ermahnt, seine *Diakonia*, die er „im Kyrios“ übernommen hat, zu erfüllen. An beiden Stellen werden Namen genannt, die – die Pseudepigraphie des Briefes eingerechnet – Brückenposten für die Zeit nach dem – angekündigten – Tod des Apostels sind.

gleichsweise schwer zu unterscheiden. Es ist noch nicht einmal klar, ob es sich um verschiedene Gruppen handelt oder um verschiedene Aufgaben derselben Verantwortlichen. Am ehesten wird man bei den „Evangelisten“ (vgl. Apg 21,8; 2 Tim 4,5) an die (missionarische) Verkündigung des Evangeliums denken, bei den „Hirten“ (Apg 20,28; 1 Petr 5,2; Joh 21,15ff.; vgl. 1 Kor 9,7) an die Leitung der Gemeinden, bei den „Lehrern“ wie bei Paulus (1 Kor 12,28; Röm 12,7; vgl. Apg 13,1; Hebr 5,12) an die prä- und postbaptismalen Katechese, vor allem die Pflege der Jesustradition (Lk 1,4; 1 Tim 6,3), die Verbreitung des Christuskerygmas und die Auslegung der Heiligen Schrift.

Die „Evangelisten“, „Hirten“ und „Lehrer“ arbeiten für den „Aufbau“ der gesamten Gemeinde, indem sie das „Wachstum“ im Glauben aller Gemeindeglieder unterstützen. Der Epheserbrief hat die paulinische Charismenlehre nicht vergessen. Jeder hat durch die Taufe „das Siegel des verheißenen Heiligen Geistes empfangen“ (1,13) und „einem jeden ist die Gnade nach dem Maße des Geschenkes Christi gegeben“ (4,7; vgl. 4,16). Er betont aber die Unterschiedlichkeit der Begabungen und ist besonders an den Evangelisten, Hirten und Lehrern interessiert. Ihnen fällt eine entscheidende Rolle in der Aufbauarbeit zu: über die Wortverkündigung, die ansprechende Predigt und die richtige Lehre den Glauben zu bezeugen und zu festigen. Neu ist weder die Ausrichtung auf die Charismen und das Wachstum der Kirche noch die Bedeutung der Lehre und der Gemeindeleitung. Neu ist vielmehr, dass es Evangelisten, Hirten und Lehrern obliegt, Jesus Christus in Wort und Zeichen so zu verkünden, dass zugleich die Einmaligkeit des apostolischen Dienstes erkannt wird und zur Geltung kommt.

(3) Zusammenfassung und Auswertung

Die grundlegende Arbeit des Apostels wird in der Paulusschule selbst als Geist-Geschehen interpretiert und dadurch als ekklesiales *essential* interpretiert. Der Epheserbrief verbindet die Apostolizität des Paulus mit seiner geistgewirkten Heiligkeit, zwar ohne die Dialektik von Kraft und Schwachheit, die sich in den Homologoumena findet, wohl aber im Wissen um die Begnadigung des Sünders als Nerv seiner grundlegenden Arbeit für die Kirche.¹⁴¹ Dadurch, dass er sie als Geist-Geschehen interpretiert, bindet er den apostolischen Dienst nicht nur an das Christusgeschehen zurück, sondern öffnet ihn auch für die Zukunft der Kirche. Die neu auftauchende Frage, wie in der Zeit nach den Aposteln das apostolische Zeugnis bewahrt werden soll, wird durch eine mit Berufung auf

¹⁴¹ Vgl. J. Ch. Beker, *Heirs of Paul. Paul's Legacy in the New Testament and the Church Today*, Philadelphia 1991.

Paulus vorgetragene, an ihn anknüpfende, aber über ihn hinausgehende Ausformung kirchlicher Lehr- und Leitungsämters beantwortet, die sich ihrerseits dem Wirken des Pneuma verdanken. Die Apostel und Propheten gehören nicht nur mit den gegenwärtig wirkenden Evangelisten, Hirten und Lehrern, sondern mit allen Getauften in die eine Kirche; sie empfangen und bezeugen den einen Geist, die eine Taufe und den einen Glauben (Eph 4,4 f.). Das begründet elementare Gleichheit und Gemeinschaft. Deshalb können die Apostel und Propheten von Eph 4,11 in eine Reihe mit den Evangelisten, Hirten und Lehrern gestellt werden. Aber sie gehören so mit ihnen und mit allen Getauften zusammen, dass die Apostel und Propheten ein für allemal das Fundament gelegt *haben*, und zwar damit darauf der Kirchenbau errichtet werden kann; umgekehrt wissen und bezeugen die Späteren, ihr Christsein dem Geist so zu verdanken, dass er sie auf dieses Fundament gestellt hat und die Evangelisten, Hirten und Lehrer auf die konstruktive Arbeit am Haus der Kirche, auf die Förderung, Unterstützung und Achtung der Mündigkeit der Glaubenden verpflichtet. Die Normativität der apostolisch-prophetischen Anfangszeit gründet in der geistgewirkten Offenbarung des Glaubens-Geheimnisses, das definitiv *ihnen* zuteil geworden ist (3,5) und aus dem die Kirche aller Zeit Nutzen zieht, so sehr sie – durch die Apostel – wissen darf, dass der Geist nicht erloschen ist, sondern ihr alles schenkt, was sie zum Leben im Glauben braucht. Der fundamentale Dienst der Apostel und Propheten wird vom gegenwärtigen der Evangelisten, Hirten und Lehrer so unterschieden, dass einerseits die Rückbindung der nachapostolischen Kirche an die apostolische, andererseits aber die Fortsetzung des apostolischen Dienstes zum Aufbau der Kirche in der nachapostolischen Zeit durch die nachapostolischen Ämter kraft des Geistes möglich wird.¹⁴² Wie der Übergang von der apostolischen zur nachapostolischen Zeit, den der Epheserbrief ins Auge fasst, vonstatten gegangen ist, wird nicht thematisiert. Ähnlich wie bei Paulus selbst wird das „Dass“ affirmiert und jetzt – anders als bei Paulus – in die geschichtliche Zeit hinein verlängert, während das „Wie“ (über die pseudepigraphisch-paulinische Ansprache des Briefes aus der Paulusschule hinaus) offen bleibt. Der Aktivposten ist der Geist. Er verbindet die gegenwärtige Ekklesia mit ihrem apostolischen Ursprung, indem er sich die Instrumente schafft, das Evangelium nahe zu bringen, und indem er die ganze Kirche im Wachstum des Glaubens und der Liebe fördert.

¹⁴² Gewiss kann man kontrovers darüber diskutieren, ob Eph 2 die „Apostel und Propheten in katholischem Sinn als ‚Traditionsnorm‘“ interpretiert werden können, so U. Luz, Der Brief an die Epheser (NTD 8/1), Göttingen 1998, 141, mit kritischem Verweis auf H. Merklein, Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief (StANT 33), München 1973, 157. Aber lässt sich die Aussage von Eph 2,19f. darauf reduzieren, dass „im einen ‚Raum‘ des Baus der Kirche die Fundamentsteine und die darauf gebauten Mauersteine zusammengehören“ (U. Luz, ebd.)? Müsste nicht geklärt werden, *wie* sie zusammengehören?

Die Theologie des Apostolates, der Charismen und der Ämter, die der Epheserbrief entfaltet, steht theologisch in großer Nähe zu Paulus. Zu den großen ekklesiologischen Leistungen des Briefes gehört, dass er unter pneumatologischem Vorzeichen auch die Geschichte der Kirche theologisch reflektiert und dem zentralen Aspekt des Überganges von der apostolischen zur nachapostolischen Zeit eine wesentliche Bedeutung für die Kirche zuerkennt. Damit sichert er die Apostolizität des Apostels – und gewinnt gleichzeitig Raum für eine Zukunftsgestaltung der Kirche. Apostel und Ekklesia bleiben kraft des Geistes verbunden, und dennoch wird klar, dass die Gründungszeit nicht konserviert werden kann, sondern auf paulinischer Basis Neues sich entwickeln muss, damit nicht nur, was Paulus erstmalig getan hat und für die Kirche notwendig war, weiter getan wird, sondern auch die Einmaligkeit dessen, was Paulus getan hat, als diese Einmaligkeit geachtet wird und zur Geltung kommt. Auch beim Epheserbrief bleibt die ganze Kirche angesprochen; alle sind vom Geist erfüllt. Aber es bricht sich auch der Realismus Bahn, dass feste Formen verbindlichen Lehrens und Leitens gefunden werden müssen. Die „Evangelisten“, „Hirten“ und „Lehrer“ führen wesentliche Aufgaben dessen weiter, was Paulus und seine Mitarbeiter ihrerseits getan haben und was Paulus auf charismatischer Basis in seinen Gemeinden fest geregelt haben wollte (1 Kor 12,28). Es bleiben Aufgaben, deren Erfüllung – unter welchen Bezeichnungen auch immer – für die Ekklesia wesentlich sind, die vom Hören auf das Evangelium lebt und die Verkündigung des Evangeliums als ihre Sendung begreift.

c) Pastoralbriefe

Die Pastoralbriefe¹⁴³ legen alles Gewicht auf die Notwendigkeit und die Anforderungen kirchlicher Ämter; andere Dimensionen des gemeindlichen und kirchlichen Lebens treten in den Schatten. Das bedeutet aber nicht, dass es sie nicht gäbe, dass sie unwichtig oder verkümmert wären.

¹⁴³ Historisch von großer Bedeutung, theologisch nicht unwichtig, aber nicht entscheidend ist die Datierung. Die früher vertretene Spätdatierung auf etwa 150 (W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* [BHTh 10], mit einem Nachtrag hg. v. G. Strecker, Tübingen ²1964, 289; Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristliche Literatur*, Göttingen 1975, 237) setzt eine Deutung des Begriffs *antitheseis* aus 1 Tim 6,20 auf die „Antithesen“ Markions voraus. Aber im markionitischen Kanon scheinen die Pastoralbriefe Platz gefunden zu haben und die „Gnosis“, die von „Paulus“ bekämpft wird, scheint ein positives Verhältnis zur Schrift gehabt zu haben. Die von führenden Kommentaren (N. Brox [RNT], 58, J. Roloff [EKK], 45f., H. Merkel, [NTD], 10; A. Lindemann, [ZBK], 47, etwas offener L. Oberlinner [HThK.NT], XLVI), Einleitungen (W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament* Heidelberg ²¹1983 [1963], 341 [Anfang 2. Jh.], A. Wikenhauser – J. Schmid, *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg – Basel – Wien ⁶1972, 537f.; E. Lohse, *Die Entstehung des Neuen Testaments* [ThW 4], Stuttgart u. a. ⁵1991 [1972], 64; U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Te-*

Vielmehr werden die Gemeinden als ganze auf die Bedeutung des Amtes für ihre eigene Identität hin angesprochen. Diese Zielsetzung ergibt sich aus zwei Faktoren. Erstens steht das Martyrium des Paulus im Blick (2 Tim 4,5f.); für die Zeit seiner Abwesenheiten sind verbindliche Regelungen in seinem Sinne zu treffen.¹⁴⁴ Zweitens ist eine sog. „Gnosis“ (1 Tim 6,20), aufgetreten die ihrerseits sich auf Paulus beruft und höheres Offenbarungswissen reklamiert.¹⁴⁵ Ihre Träger sind kaum Eindringlinge von außen (vgl. 2 Tim 3,8; Tit 3,9), sondern offenkundig namentlich bekannte christliche Lehrer aus den paulinischen Gemeinden selbst (vgl. 1 Tim 1,20; 2 Tim 1,15; 2,20).¹⁴⁶ Als überragende Frage erscheint die *successio fidei*; als Antwort wird die amtlich strukturierte *successio apostolica* gegeben.

stament [UTB], Göttingen '2002 [1994], 380f.) und Theologien (*P. Stuhlmacher*, Theologie II 19 [90–100]; *H. Hübner*, Biblische Theologie des Neuen Testaments II, Göttingen 1993, 378; *F. Hahn*, Theologie I 367) vorgenommene Datierung um 100 setzt eine prägnostische Irrlehre, eine lebendige Paulustradition, einen sich abrundenden Prozess der Paulusbriefsammlung und eine noch nicht zu von Ignatius und Polykarp bezeugten Formen entwickelte Amtstheologie und Ekklesiologie voraus. *M. Hengel* (Die Ursprünge der Gnosis und das Urchristentum, in: J. Ädna – S. J. Hafemann – O. Hofius [Hg.], Evangelium – Schriftauslegung – Kirche, Festschrift Peter Stuhlmacher, Göttingen 1997, 190–223) will die Briefe erst 110 ansetzen, weil die Amtstheologie zu weit entwickelt sei; aber der Zusammenhang mit dem Epheserbrief ist nicht zu unterschätzen. Die Frühdatierung in das letzte Drittel des 1. Jh. (*P. Achtemeier – J. B. Green – M. M. Thompson*, Introducing the New Testament. Its Literature and Theology, Grand Rapids – Cambridge 2001, 464) dürfte hingegen für die Zeit bis 90 zu wenig Raum für die Entwicklung nach dem Epheserbrief lassen. Die These von *K. Berger* (Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, Frankfurt/Main 1999, 753), die Briefe datierten um 75 n.Chr., weil sie aus den Evangelien zitierten, aber deren Verbreitung noch nicht voraussetzten, hat keine sichere Basis. Die gemäßigte Spätdatierung um 125, die *H. v. Campenhausen* unter der Voraussetzung vertreten hat, Polykarp sei der Verfasser oder habe ihm zumindest sehr nahe gestanden (Die Entstehung der christlichen Bibel, Berlin 1968, 212f.), lässt eine zu große Lücke im paulinisch-deuteropaulinischen Traditionsprozess klaffen.

¹⁴⁴ Die Raffinesse der Pastoralbriefe besteht darin, dass sie an das Problem der räumlichen Distanz des Apostels von seinen Gemeinden anknüpfen und genau von dort her das Problem der zeitlichen Distanz ansprechen.

¹⁴⁵ Sie reklamieren eine besondere „Erkenntnis“ (vgl. 1 Tim 4,3; 6,20; 2 Tim 3,7; Tit 1,16) und verkünden christliche Geheimlehren, die, wie es scheint, von paganen Mythen affiziert gewesen sind (1 Tim 1,4; 4,7; 6,20; 2 Tim 2,16; vgl. Tit 1,14) und sich womöglich besonders auf spekulative Interpretationen der Genesis-Genealogien gesetzt haben (1 Tim 1,4; Tit 3,9). Das verbindet sich mit einer religiös überhöhter Askese (1 Tim 4,3, Tit 1,15) – Zeichen einer Spiritualität, die einen Gegensatz zwischen Gott und dem Schöpfer der Welt behauptet (1 Tim 4,1–5).

¹⁴⁶ Näheres bei *Th. Söding*, Mysterium fidei. Zur Auseinandersetzung mit der „Gnosis“ in den Pastoralbriefen: *Communio* (Deutschland) 26 (1997) 502–524.

(1) Die Etablierung des kirchlichen Lehr- und Leitungsamtes

Fiktive Adressaten sind Timotheus und Titus, als Schüler des Apostels anerkannte Autoritäten der zweiten Generation. Tatsächliche Adressaten sind die Gemeinden, die im Rückblick Paulus als den „Vater“ ihres Glaubens, aber auch Timotheus und Titus als prägenden Gestalten ihrer Geschichte erkennen sollen.¹⁴⁷ Die Apostelschüler werden auf ihre Verantwortung für die „Zukunft“ angesprochen, die in der Entstehungszeit der Briefe bereits „begonnen“ hat. Die alles entscheidende Figur ist Paulus.¹⁴⁸ Er ist „Lehrer der Heiden in Glaube und Wahrheit“ (1 Tim 2,7). Er ist auch der oberste Leiter der Gemeinde, dessen Anweisungen von Timotheus, Titus und allen anderen, die es angeht, befolgt werden (1 Tim 2,8.12; 3,2; 5,14.21; 7,15; 2 Tim 4,1; Tit 1,5; 3,8). Alles, was zum Heile nötig ist, hat er öffentlich und klar verkündet; sein apostolisches Leben und sein (angekündigtes) Martyrium verifizieren sein Evangelium der Wahrheit und nicht nur die Vorbildlichkeit, sondern die ekklesial fundamentale Bedeutung seines apostolischen Wirkens. Den Anschluss an seine Verkündigung zu halten, ist die Voraussetzung dafür, in den gegenwärtigen Turbulenzen die Identität des Christlichen zu bewahren.¹⁴⁹

Diese inhaltlichen Festlegungen gehen mit ebenso klaren institutionellen Vorgaben einher. Die Briefe wollen ein episkopales Leitungsamt etablieren¹⁵⁰, dem allein das Lehren obliegt; den anderen Christen, Männern

¹⁴⁷ Vgl. A. Merz, Die fiktive Selbstausslegung des Paulus (NTOA 52), Freiburg/Schweiz – Göttingen 2003.

¹⁴⁸ Vgl. H. Schlier, Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen (1948), in: ders. (Hg.), Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge, Freiburg – Basel – Wien 1972, 129–147. Seine These, das die „Ordnung der Kirche vom ‚Amt‘ her bestimmt“ werde (147), muss aber präzisiert werden: Sie wird vom Apostolat her bestimmt.

¹⁴⁹ Die Pastoralbriefe fordern eine konsequente Orientierung aller Verkündigung, Lehre und Praxis an Paulus, dessen Briefe (weitgehend) bekannt sind, mit dessen Namen sich aber viele breitere Traditionen des hellenistischen Judentums und neuere Entwicklungen im paulinischen Traditionsraum verbinden; so sehr sie die *paradosis* und *paratheke* betonen, sprachlich und theologisch kreative Weiterentwicklung der paulinischen Theologie, sowohl in der Konfrontation mit der „Gnosis“ als auch in der Logik des paulinischen Bekenntnisses.

¹⁵⁰ Der Streit dreht sich darum, ob es sich um eine Neuerung handelt, die der Verfasser durchsetzen will, oder um eine ältere Praxis, die er verteidigt. Eine pauschale Antwort ist nicht möglich. Die Selbstverständlichkeit, mit der „Paulus“ in den Timotheusbriefen von Episkopen, Diakonen und Presbytern spricht, die Tatsache, dass die Verfasser es wagen können, gegen Ende des 1. Jh. „Paulus“ sprechen zu lassen, und der Umstand, dass die Begriffe als bekannt eingeführt und die Aufgaben, obgleich von größter Bedeutung, kaum spezifiziert werden, weisen darauf hin, dass es in Ephesus nicht um eine radikale Neuerung geht. Anders steht es mit dem Ausschluss der Frauen vom öffentlichen Lehren. Der Aufwand, den der Verfasser an dieser Stelle treibt, spricht für eine Restriktion, die er durchsetzen will; vgl. U. Wagoner, Die Ordnung des „Hauses Gottes“. Der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe (WUNT II/65), Tübingen 1994, 110 ff. 231. Der Titusbrief hingegen spricht davon, dass der Apostelschüler die Presbyter-Episkopen (1,5–9) in jeder Stadt einsetzen sollen. Zum Zeitpunkt, da der Brief (verfasst und) gelesen wird, ist der Vorgang vermutlich abgeschlossen. Aber die (fiktive) Briefpragmatik könnte einen Blick auf die pau-

und Frauen, kommt es zu, die öffentliche Lehre zu hören und zu beherzigen; Frauen werden von diesem öffentlichen Lehren ausgeschlossen¹⁵¹. Der Kampf um die rechte Lehre kann nur gewonnen werden, wenn Männer das Wort haben, die (1.) dazu persönlich qualifiziert sind, (2.) durch Prophetie benannt¹⁵² und durch Handauflegung „ordiniert“ werden¹⁵³ und (3.) in ihrer Autorität von der ganzen Gemeinde anerkannt wird (1 Tim 4,12; 3,13; 5,17). Es handelt sich um Episkopen (1 Tim 3,2–7; Tit 1,7–9), Diakone (1 Tim 3,8–13) und Presbyter (1 Tim 4,14; 5,17; Tit 1,5). Die Abgrenzungen zwischen den Aufgaben erfolgen noch nicht trennscharf. Der dreigestufte *ordo* des 2. Jh. ist noch nicht zu erkennen¹⁵⁴, aber es wird deutlich, wie er sich hat entwickeln können.

Die Episkopen¹⁵⁵ (1 Tim 3,2–7; Tit 1,7–9) werden die Vorsteher (1 Tim

linische Initiative zur Einführung werfen lassen – und wäre dann ein Seitenstück zu Apg 14 und 20.

¹⁵¹ In der grundsätzlichen theologischen Begründung (1 Tim 2,11–15), die auf die Ur-Erzählung von der Erschaffung und vom Sündenfall der Menschen abhebt, zeigt sich eine erhebliche theologische Schwäche der Pastoralbriefe, die sich im Vergleich mit Gen 1–3 und Paulus deutlich abzeichnet; vgl. *Th. Söding*, Blick zurück nach vorn. Bilder lebendiger Gemeinden im Neuen Testament, Freiburg – Basel – Wien 1997, 127–133. Viel durchschlagender wird der Hinweis auf das öffentliche Ansehen der Kirche gewesen sein, die nur von Männern glaubwürdig repräsentiert werden könne.

¹⁵² Die einschlägigen Verse 1 Tim 1,18 und 4,15 sind umstritten. Liest man *propheteias* in 4,15 als Gen. Sg. und versteht also *dia* instrumental, erfolgt die Mitteilung des Charisma durch das Prophetenwort, so *J. Roloff*, 1 Tim 257; *L. Oberlinner*, 1 Tim 210; *F. Hahn*, Theologie I 379. Dann müssten aber mit den Prophetien von 1,18 – unter der (ungesicherten) Voraussetzung, dass 6,11f. ein Ordinations- und kein Taufformular wiedergibt – „jene Worte der Weisung und des tröstlichen Zuspruchs an den Ordinanden gemeint sein, die von den anwesenden Ältesten vor der Handauflegung gesprochen werden“ (*J. Roloff*, 1 Tim 102) oder die Weisungen des Apostels (*L. Oberlinner*, 1 Tim 52f.). Beides überzeugt nicht, weil im ersten Fall *Paraklese* und *Prophetie* identifiziert würden und im zweiten Fall das analogielose Phänomen vorausgesetzt werden müsste, Paulus habe spezielle Prophetien (Plural!) im Hinblick auf Timotheus empfangen. Überdies bliebe unklar, welche Bedeutung die Handauflegung beim Vorgang der Gnadenverleihung hätte. Liest man *propheteias* als Acc. Pl. und versteht also *dia* kausal, erfolgt die Mitteilung des Charisma durch Handauflegung; der Ordination geht aber ein Auswahlakt durch Propheten der Gemeinde (in diesem Fall wohl aus dem Kreis der Ältesten) voraus; so *E. Lobse*, Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament, Göttingen 1951, 81; *H. v. Campenhausen*, Am (s. Anm. 13) 126; *N. Brox*, Past 118.180. Unter dieser Voraussetzung erklärt sich 1,18 als Verweis des Apostels auf die Prophetenworte der Gemeinde. Apg 13,1–3 ist eine nahe Parallele.

¹⁵³ Vgl. *H. v. d. Lips*, Glaube – Gemeinde – Amt. Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen (FRLANT 122), Göttingen 1979.

¹⁵⁴ Vgl. *K. Kertelge*, Gemeinde und Amt (s. Anm. 29) 148.

¹⁵⁵ Ist der Singular generisch zu verstehen? So *N. Brox*, Past 150f.; *K. Kertelge*, Gemeinde und Amt (s. Anm. 29) 147f. Dafür spricht – neben dem Plural Phil 1,1 und Apg 20,28 – der zeitliche Abstand zum ignatianischen Monepiskopat. Oder denken die Pastoralbriefe bereits an den Monepiskopat? So *J. Roloff*, 1 Tim 176 *P. Stuhlmacher*, Theologie II 39; *F. Hahn*, Theologie I 376f. Dafür spricht, dass die Pastoralbriefe von Presbytern und Diakonen im Plural, vom Episkopos aber nur im Singular sprechen, dass die Analogie zum *paterfamilias* eine kollektive Führung schwer zulässt und dass Ignatius Verhältnisse voraussetzen könnte, die „Paulus“ mit herbeigeführt hätte. Schwierig bleibt dann allerdings der Wechsel vom Plu-

3,5) und sollen die überzeugenden Lehrer (1 Tim 3,2) der Gemeinde sein; sie sind die „Ökonomen“ im Haus Gottes (Tit 1,7).¹⁵⁶ Dem *Episkopos* treten die *Diakone* (im Plural)¹⁵⁷ zu Seite¹⁵⁸; dass sie sich besonders in der Caritas engagieren sollten, ist nicht unwahrscheinlich.¹⁵⁹ Schwieriger ist die Rolle der *Presbyter* zu bestimmen.¹⁶⁰ Die Timotheusbriefe führen sie nicht dort auf, wo die prägenden Dienste der Episkopen und Diakone angesprochen werden, sondern sehen sie als wichtige und herausgehobene

ral *presbyteroi* Tit 1,5 zum Singular *presbyteros* und *episkopos* in 1,6f. H. Schlier (Ordnung der Kirche [s. Anm. 142] 144) sucht auszugleichen, wenn er in jeder der vielen Städte nur je einen Presbyter-Episkopos eingesetzt sieht. Dafür könnte das *ei tis* in Vers 6 sprechen. Aber *kata polin presbyteroi* ist doch so zu übersetzen, dass es mehrere Presbyter in einer Polis gibt; dafür sprechen die Satzstellung und das Fehlen eines Artikels bei *presbyteroi*; wenn es dem Verfasser Ernst mit einem Einzigem ist, schreibt er es, wie Tit 3,6 belegt (*mia gynaikos*). Muss man dann zwischen den Timotheusbriefen, die Ephesus im Blick haben, und dem Titusbrief, der nach Kreta schaut, stärker differenzieren? Im Ersten und Zweiten Timotheusbrief ist der Zug zum Monepiskopat stark, wie er sich dann auch in Kleinasien, wie Ignatius belegt, bald durchgesetzt haben wird. Der Titusbrief könnte auf Übergänge hinweisen, wie sie auch Apg 20 bezeugt. Aber es bleibt vieles unklar.

¹⁵⁶ Sind sie Vorsteher der einzelnen Hausgemeinden? So F. Hahn, Theologie I 376. Tit 1,5–9 lässt aber an die Polis denken. So könnte sich bereits die Praxis abzeichnen, dass sich ein episkopales Leitungsamt auf Stadtebene bildet. Viel hängt freilich an der – weithin offenen – Abgrenzung gegenüber den Presbytern. Im Lichte späterer Entwicklungen könnte man überlegen, ob die Presbyter die Haus- resp. Teilgemeinden in einer Stadt leiten. Aber die Pastoralbriefe geben diese Schlussfolgerung noch nicht her.

¹⁵⁷ Denkt der Timotheusbrief an weibliche Diakone, wie Paulus sie kennen (Röm 16,1 f.) und Plinius (ep. X 96,8: *ministra*) sie für ca. 120 in Bithynien bezeugen könnte? Röm 16,1 f. denkt bei Phoebe an Caritas. Das schließt eine führende Position in der Gemeinde von Kenchraea ein. Ob man von einem eigentlichen Amt der Kirche sprechen sollte, ist Ansichtssache. Entscheidend für die Pastoralbriefe wäre, dass die in 1 Tim 3,11 genannten „Frauen“ nicht die Gattinnen der Diakone, sondern Frauen im Diakonenamt meinten; so G. Lohfink, Weibliche Diakone im Neuen Testament, in: G. Dautzenberg u.a., Die Frau im Urchristentum (QD 95), Freiburg – Basel – Wien 1983, 320–338; J. Roloff, 1 Tim 164 („kein Zweifel mehr möglich“). Dafür sprechen das Fehlen eines Artikels und eines Possessivpronomens in Vers 11. Allerdings bleibt die Schwierigkeit, dass Vers 12 ganz aus der Sicht von Männern formuliert, die Frau nur als Gattin auftaucht und das soziale Vorbild des guten Hausvaters stark gemacht wird; überdies bliebe die Spannung zu 2,9–15 erklärungsbedürftig; vgl. K. Kertelge, Frauen im Neuen Testament – Dienste und Ämter, in: G. L. Müller (Hg.), Frauen in der Kirche. Eingesein und Mitverantwortung, Würzburg 1999, 231–251: 246.

¹⁵⁸ Von einem „Vorstehen“ ist – anders als bei den Episkopen – nur im Blick auf das eigene Haus, nicht auf die Ekklesia die Rede; ungenau ist hier L. Oberlinner, 1 Tim 251.

¹⁵⁹ Skeptisch ist F. Hahn, Theologie I 377. Die Briefe geben direkt nichts her. Aber der sonstige Sprachgebrauch spricht – schon von Apg 6, vor allem aber von Paulus her – dafür. Dass sie „das Geheimnis des Glaubens mit reinem Gewissen bewahren“ sollen (1 Tim 3,9), ist kein Beweis, dass sie besonders in Predigt und Unterricht engagiert gewesen seien, sondern dass die christliche Diakonie zum Herz des Glaubens gehört.

¹⁶⁰ 1 Tim 5,1 f. meint *presbyteros* den älteren Mann, *presbytera* die ältere Frau; vgl. Tit 2,2 f. E. Schüssler Fiorenza (Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge [amerik. 1983], München – Mainz 1988, 348 ff.) rechnet unter Berufung auf 1 Tim 5,1 f. damit, dass es nicht nur Diakoninnen, sondern auch Presbyterinnen und Bischöfinnen gab; aber 1 Tim 5,1 f. sprechen, wie der Gegensatz zu den „Jüngeren“ zeigt, nicht Ämter, sondern Altersklassen an.

Figuren im Hintergrund, darin den Witwen vergleichbar (5,3–16). Sie bilden aber ein Kollegium, das einst dem Timotheus die Hände aufgelegt hat (1 Tim 4,14); einzelne treten in den Vordergrund, die „gut vorstehen“, indem sie sich „mit ganzer Kraft dem Wort und der Lehre widmen“ (1 Tim 5,17).¹⁶¹ Sind sie dann mit den Episkopen zu identifizieren?¹⁶² Dafür spricht vieles, auch wenn es keine letzte Sicherheit gibt. Klar ist, wohin die Reise geht. Ignatius markiert die nächste Station. Schon in den Pastoralbriefen sind Episkopos und Diakonos ein festes, auf Dauer angelegtes, immer neu mit geeigneten Personen zu besetzendes Amt¹⁶³, während die Presbyter – als Ältestenrat – ihre ekklesiale Bedeutung behalten und aus ihren Reihen den Episkopos hervorgehen sehen.

(2) Pseudepigraphie Apostolizität

Die Pastoralbriefen transportieren mittels Pseudepigraphie den Anspruch *des Apostels*, die entscheidenden Anweisungen für die amtliche Regelung des rechten Lehrens und Leitens zu geben (1 Tim 3,1 ff.; 5,3 ff. 17 ff.; Tit 1,5 ff.). Die Ordnung der Kirche erscheint so als Gebot des Apostels, wie umgekehrt Paulus seine apostolische Verantwortung auch dadurch wahrnimmt, dass er der Kirche diese Ordnung gibt. Was der Brief schreibt, präsentiert sich an entscheidenden Punkten als Erinnerung an das, was der Apostel *getan hat*: Er hat nicht nur, paradigmatisch, Timotheus und Titus – durch Handauflegung (2 Tim 1,6) – eingesetzt, um sein missionarisches Gründungswerk zu vollenden (Tit 1,5) und Folgeprobleme zu meistern (1 Tim 1,4). Er hat Timotheus umfassend in allem für das Evangelium Relevantem unterrichtet (2 Tim 1,13; 2,2), und Timotheus hat „in der Lehre, im Leben und im Streben, im Glauben, in der Langmut, der Liebe und der Ausdauer, in Verfolgungen und Leiden“, denen Paulus „in Antiochien, Ikonion und Lystra ausgesetzt war“ (2 Tim 3,11; vgl. Apg 13,50; 14,5.19), Gemeinschaft mit dem Apostel gehalten.

Damit fällt erhebliches Gewicht auf Timotheus und Titus. Sie sind we-

¹⁶¹ Der Satz ist auf verschiedene Weise zu verstehen. Nach *L. Oberlinner* (1 Tim 251) ist jeder Presbyter *eo ipso* Vorsteher, was die gute Ordnung sei, während besonders (*malista*) zu loben jene seien, die sich auf das Lehren konzentrieren. Dann aber bricht ein schwer lösbarer Widerspruch zu dem auf, was die Episkopen tun sollen. Nach *J. Roloff* (1 Tim 306) hingegen werden von den Presbytern diejenigen gelobt, die das (episkopale) Leitungsamt (in Hausgemeinden) übernehmen und dann besonders dem Lehren sich verschreiben müssen.

¹⁶² So *N. Brox*, Past 198 f.; *J. Roloff*, 1 Tim 306; *F. Hahn*, Theologie I 376 f. Das ließe sich auch mit Tit 1,5–9 verbinden, wenn beachtet wird, das 1,5 zwar artikellos im Plural von Presbytern, 1,7 aber mit bestimmtem Artikel im Singular vom Episkopos spricht.

¹⁶³ Das weitere Interesse richtet sich dann auf Zugangsvoraussetzungen (Episkopos: 1 Tim 3,1–7; Tit 3,7 f.; Presbyteros: Tit 3,6). Dass sie nüchtern und handfest sind, hebt sich wohl-tuend vom den asketisch-spiritualistischen Überspanntheiten der „Gnosis“ ab und zeigt, dass die Kirche ihren Ort mitten in der Welt sucht.

der die Prototypen von Metropolitane noch der lokalen Episkopen¹⁶⁴, sondern die „Söhne“ (1 Tim 1,2; 2 Tim 1,2; Tit 1,4) des Apostels und als solche die Bindeglieder zwischen dem Apostel, dessen Märtyrertod bereits im Blick steht (2 Tim 4,5f.), und den gegenwärtigen Gemeinden.¹⁶⁵ Was sie tun sollen, ist *Diakonia* (2 Tim 4,5), wie die des Apostels (1 Tim 1,12); was sie können, ist *Charisma*, das ihnen durch die Handauflegung sowohl des Apostels (2 Tim 1,6) als auch des Presbyteriums (1 Tim 4,15) mitgeteilt worden ist.¹⁶⁶ Timotheus wird aufgefordert, in Ephesus „falschen Lehren“ entgegenzutreten und die Wahrheit des Evangeliums zu verkünden (1 Tim 1,3f.; 4,6–11, 6,2b–10,20f.; 2 Tim 1,13f.; 2,14–26; 4,1–8), er soll die Christen unterweisen, dass sie in reiner Liebe, „gutem Gewissen“ und „ungeheuchelter Liebe“ leben (1 Tim 1,5; vgl. 1 Tim 6,17ff.); er soll des Apostels Leben und Lehre eingedenk sein, aus der durch die Handauflegung empfangenen Gnade wirken (1 Tim 1,18f.; 4,14; 2 Tim 1,6–14; 2,1f.) und den ihm vom Apostel gegebenen Auftrag in seinem ganzem Leben erfüllen (1 Tim 6,14; 2 Tim 2,22); er soll Vorbeter und Fürbitter (1 Tim 2,1), Vorleser und Ausleger (1 Tim 4,13) sein; er soll wissen und verbreiten, „wie man sich im Haus Gottes verhält“ (1 Tim 3,15); er soll „anordnen und lehren“, was sich ihm von Paulus her als Gottes Wille zeigt (1 Tim 4,11; vgl. 5,11); er soll Vorbild sein und anerkannt werden (1 Tim 4,12; 6,11–16); er soll alle Christen, die Alten und die Jungen, Männer und Frauen, respekt- und liebevoll behandeln (1 Tim 5,1f.; 2 Tim 2,24), er soll die Witwen ehren (1 Tim 5,1) und die Anerkennung der Presbyter fördern (1 Tim 5,17), aber zur Not auch bei berechtigten Klagen Kritik üben (1 Tim 5,20). Weit weniger profiliert, aber hinreichend klar sind die Anweisungen für Titus; er soll sich gleichfalls für die „gesunde Lehre“ ins Zeug legen (Tit 1,10–16; 3,9ff.); er soll in Kreta Älteste einsetzen (Tit 1,5) und sich vor

¹⁶⁴ Für das erste votiert *L. Goppelt*, *Die apostolische und nachapostolische Zeit* (Die Kirche in ihrer Geschichte A/1), Göttingen 1962, 130 „oberhirtliche Fürsorge für die Gemeinden“. Für das zweite votieren *H. v. Campenhausen*, *Amt* (s. Anm. 13) 117: „Urbilder von treuen und gewissenhaften Gemeindebeamten“; *J. Roloff*, 1 Tim 170. Gegen das zweite spricht Tit 1,5–9, wonach Titus für ganz Kreta und dort für jede Stadt eine bestimmende Aufgabe hat. Überdies lässt sich der Wunsch des Apostels an Timotheus (2 Tim 4,9) und Titus (3,12), schnell wieder zum Apostel zu stoßen, nicht mit einer dauerhaften Aufgabe in Ephesus resp. Kreta vereinen. Das spricht ebenso gegen die erste Möglichkeit.

¹⁶⁵ Wenn Titus in ganz Kreta den Apostel vertritt, entspricht dies in gewisser Weise der überörtlichen Wirksamkeit des Apostels. Wenn hingegen Timotheus (auch) von den ephesischen Presbytern ordiniert worden ist, entspricht dies der großen Bedeutung, die Ephesus, der Vorort Kleinasiens, für Paulus hat.

¹⁶⁶ Wie ist das Verhältnis zu bestimmen? War der Verfasser nicht sorgfältig genug? So *N. Brox*, *Past* 180f. Eher hat er ein konkludentes Verfahren im Blick, bei dem der Erste Timotheusbrief auf die Presbyter schaut, weil es um die gemeindeleitende Funktion geht, während der Zweite Timotheusbrief, das Testament des Paulus, Timotheus als Nachfolger des Paulus ansieht.

allem dafür engagieren, dass alle Christen ein gutes Christenleben führen (2,1 – 3,8).¹⁶⁷

Was Paulus seinen Schülern mit auf den Weg gibt, muss speziell das Episkopenamt, aber auch das der Presbyter und Episkopen bleibend bestimmen. Titus soll in Kreta Presbyter einsetzen (Tit 1,5), Timotheus in Ephesus zuverlässige Menschen für den kirchlichen Dienst aussuchen (1 Tim 2,2)¹⁶⁸, sie lehren (2 Tim 2,1 f.) und durch Handauflegung Presbyter ordinieren (1 Tim 5,22), aus denen – nach der wahrscheinlichsten Rekonstruktion – der Episkopos hervorgehen wird.

In der Abfolge Apostel – Apostelschüler – Episkopen, Diakone, Presbyter kommt über den Epheserbrief hinaus eine weitere Phase der Beziehungen zwischen der apostolischen Anfangszeit und der ekklesialen Gegenwart in den Horizont der Ekklesiologie. Diese Beziehungen sind pneumatisch-theologisch qualifiziert. An den Schlüsselstellen zwischen den Generationen steht die Handauflegung, verstanden als wirksames Zeichen der Gnadenverleihung zur Ausübung des übertragenen Amtes.¹⁶⁹ Kraft des Geistes entsteht in der verstreichenden Zeit eine differenzierte, aber bleibende Einheit zwischen dem Apostel und der Ekklesia.¹⁷⁰ Sie ist vermittelt durch die Apostelschüler. Zwischen ihnen und Paulus besteht eine Gemeinschaft der Nachfolge (*parakolouthéo*).¹⁷¹ Dadurch ist das Motiv der *successio apostolica* im Kern gegeben und zugleich entscheidend interpretiert. Das Motiv der Nachfolge betont nicht nur die Vorbildlichkeit, sondern die Urbildlichkeit des Apostels Paulus, hält also die Einmaligkeit seines Dienstes fest, fasst aber eine substantielle Fortsetzung seines Werkes ins Auge, und zwar keine eigenständige, sondern eine anteilige, nämlich von Paulus kraft des Geistes durch die Weitergabe seiner Vollmacht ermöglichte. Die Pastoralbriefe akzentuieren einerseits die Lehre und das Lernen (2 Tim 3,17), andererseits die Handauflegung (2 Tim 1,6), die Timotheus und Titus das „Charisma“ ihres Dienstes verleiht (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6). Beides begründet auf unterschiedliche Weise eine vom Geist gestiftete Kontinuität, die den Rang des Apostels Paulus nicht tangiert, sondern voraussetzt, aber das apostolische Wirken auch nicht isoliert, sondern gerade als kirchengründenden Faktor zur Geltung

¹⁶⁷ Die Kritik an der Verbürgerlichung des Christentums in den Pastoralbriefen ist wohlfeil; vgl. M. Reiser, Bürgerliches Christentum nach den Pastoralbriefen?: Bibl 74 (1993) 27–44.

¹⁶⁸ Vgl. Vgl. P. Frummer, „Treue Menschen“ (Tit 2,2). Amtskriterien damals und heute, in: ders., Aufsätze zum Neuen Testament, Graz 1987, 95–135.

¹⁶⁹ H. v. Campenhausen (Amt [s. Anm. 13] 126) spricht von einem „sakramentalen Akt“; J. Roloff (1 Tim 258) stimmt zu. Selbstverständlich sind mit einer solchen Klassifizierung nähere exegetische und ökumenische Klärungen des Sakramentenbegriffs nicht erübrigt.

¹⁷⁰ Dies entspricht dem Bild der Kirche, die nach 1 Tim 3,15 „Haus Gottes“ und „Säule und Fundament der Wahrheit“ ist.

¹⁷¹ In 2 Tim 3,10 ist es eine Nachfolge des Apostels „in der Lehre“, in 1 Tim 4,6 eine „der Lehre“.

bringt. Die Pastoralbriefe beantworten damit an entscheidender Stelle die Wie-Frage, die bei Paulus selbst und im Epheserbrief offengeblieben war. Sie deuten auch an, dass in analoger Weise, wie der Apostel Paratheke und Diakonia weitergegeben hat, dies auch seine Schüler tun sollen, womit sie dann eine Kettenreaktion auslösen. Aber dies wird von den Pastoralbriefen nicht mehr thematisiert. Das Entscheidende ist beim Übergang von Paulus zu Timotheus und Titus und mit den Anweisungen des Apostels für die nachapostolische Zeit geschehen.

(3) Zusammenfassung und Auswertung

Die Pastoralbriefe betonen zum einen die grundlegende Bedeutung des Apostels Paulus. Er steht in lebendiger Beziehung zur ganzen Kirche, arbeitet mit ihren Propheten und Presbytern zusammen – und ist doch in ganz einzigartiger Weise derjenige, dem die anderen ihr Christsein verdanken und auf den die Kirche zurückgeht. Die grundlegende Bedeutung des Apostels besteht nach den Pastoralbriefen nicht zuletzt darin, dass sie die rechte Lehre, die derzeit umstritten ist, auf ihn zurückführen. Sie sehen sie aber – deutlich über den Epheserbrief hinausgehend – auch darin, dass Paulus (paradigmatisch) mittels seiner Schüler Timotheus und Titus die institutionellen Voraussetzungen für die weitere Existenz der Kirche in der Zeit und für das Bestehen der virulenten Glaubenskämpfe geschaffen hat: besonders die Episkopen, aber auch die Diakone und Presbyter, die Witwen nicht zu vergessen. Die Auswahl und Einsetzung der Amtsträger hat Rechtscharakter, aber *als* Ereignis des Geistes, der das Charisma wirkt. Die vielen Charismen, die Paulus so wichtig waren, werden nicht bekämpft, sie werden schlichtweg nicht erwähnt. Damit sinkt ihre Bedeutung. Ob sie aber ganz ausfallen oder in bestimmter Transformation vorausgesetzt sind, ist damit noch nicht entschieden.¹⁷²

Das Augenmerk richtet sich auf die Ordnung der Kirche durch den Dienst vor allem der Episkopen, aber auch der Diakone und Presbyter. Aus ihrer Rückführung auf Paulus folgt zweierlei: dass sie sich selbst als apostolisch ausweist, also Anspruch auf Verbindlichkeit erhebt, aber damit zugleich sich der Norm des Apostels Paulus, seiner Theologie und seinem Evangelium, unterstellt. Das hat erhebliche hermeneutische Konsequenzen. Als Pseudepigraphen verweisen die Pastoralbriefe immer zurück auf die Autorität des Apostels Paulus¹⁷³; mehr noch: Sie haben nie

¹⁷² Weil die Briefe so stark die Kompetenz des öffentlichen, verbindlichen Lehrens betonen, gerät leicht ins Hintertreffen, was der Brief wie selbstverständlich voraussetzt: dass es junge und alte Christen gibt, die authentisch ihr Christsein leben; dass es das häusliche Lehren von Frau zu Frau gibt (Tit 2,3); dass die Frauen „mit Verstand“ (1 Tim 2,15) ihr Christsein leben; dass das Hören des Evangeliums und das Verstehen der Lehre höchst aktive Vorgänge sind.

¹⁷³ Hermeneutisch wegweisend sind die Studien von P. Trummer, Die Paulustradition der

allein gestanden, sondern wollten und sollten immer im Kontext anderer bereits gesammelter Paulinen rezipiert werden – zwar in dem Anspruch, eine authentische Weiterentwicklung zu repräsentieren, aber eben als Weiterentwicklung derjenigen Briefe, die durch die Pastoral schreiben im Gedächtnis bleiben sollten und tatsächlich auch geblieben sind.

Historisch-kritisch lassen sich die Angaben der Pastoralbriefe relativ leicht als Konstruktion erkennen. Das ist theologisch aufschlussreich – nicht, weil sie damit als Ideologie zu Fall gebracht werden könnten, sondern weil dadurch die Anstrengungen der Paulusschule sichtbar werden, die Bedingungen konstanter Lehre und Leitung in einer Kirche zu schaffen, die Geschichte zu machen beginnt. Die virtuellen Anamnesen der Anfangszeit sind eine wirkungsmächtig gewordene Weise, die Normativität des Urapostolates anzuerkennen, indem sie erklären, Paulus habe die Voraussetzungen, die rechte Lehre weiter zu verbreiten, selbst geschaffen. Traditionsgeschichtlich lässt sich erkennen, dass die pastorale Kirchenordnung die paulinische Vorstellung einer pneumatisch-charismatischen Gemeindeleitung erheblich transformiert, aber dadurch auch als episkopale Kirchenordnung konsolidiert wird, wobei ältere paulinische Traditionen (Phil 1,1) fortentwickelt werden; gleichzeitig integriert sie die Presbyterordnung, die ursprünglich auf Jerusalem (Apg 11,30; 15,2.4.6.22 f.; 16,4; 21,18) und Antiochien (Apg 14,23), später auch nach Korinth (1 Klem 1,3), aber auch auf Rom (1 Petr 5,1–4; 1 Klem 44,5; Herm vis II 4, 8,2 f.; III 1, 9,8) verweist¹⁷⁴, in die Episkopenordnung; die Presbyter bleiben als Kollegium präsent und gewinnen neue Bedeutung, indem einer aus ihrer

Pastoralbriefe (BET 8), Frankfurt/M. 1978; M. Wolter, Die Pastoralbriefe als Paulustradition (FRLANT 146), Göttingen 1988.

¹⁷⁴ Die theologische Diskussion ist durch die problematische Entgegensetzung von charismatisch und patriarchal aus dem 19. Jh. nach wie vor schwer belastet; vgl. dagegen R. A. Campbell, The Elders of the Jerusalem Church: JTS 44 (1993) 511–528; ders., The Elders. Seniority within the earliest Christianity, 1994. Durch die neue Diskussion um die jüdischen Wurzeln neutestamentlicher Ekklesiologie gewinnen die Debatten an Brisanz. Die neuere Forschung zeigt ein hohes Maß an jüdisch-christlicher Gemeinsamkeit, das nicht auf eine Presbyterverfassung reduziert werden kann, sondern auch Episkopen, Propheten, Lehrer umfasst, ohne deshalb charakteristisch Christliches in der Wahl der Bezeichnungen wie vor allem im Verständnis von *ekklesia* und *diakonia* zu leugnen; vgl. J. T. Burtchaell, From Synagogue to Church. Public services and offices in the earliest Christian communities, Cambridge 1992. Speziell zeigt sich, wie wenig von einer jüdischen Ältestenverfassung im juristisch-patriarchalischen Sinn der Forschung des 19. und frühen 20. Jh. gesprochen werden kann und wie häufig sich in der Diaspora die Synagogengemeinden vereinsmäßig organisiert haben; vgl. H. Lichtenberger, Organisationsformen und Ämter in den jüdischen Gemeinden im antiken Griechenland und Italien, in: R. Jütte – A. P. Kustermann (Hg.), Jüdische Gemeinden und Organisationsformen von der Antike bis zur Gegenwart, 1996, 11–27. Dass die urchristlichen „Presbyter“ nicht auch kraft des Geistes ihr Amt ausgeübt haben, ist eine im Licht von Apg 14 und 20 sowie 1 Tim 4,14, Jak 5,14 und 1 Petr 5,1–4, aber auch Offb 4–5; 7,11; 11,16; 14,3; 19,4 und 1 Tim 4,14 wenig wahrscheinliche Annahme. E. Schweizer hat früh die berechtigte Frage gestellt, warum es, wie E. Hatch postulierte (Gesellschaftsverfassung [Anm. 7] 230 Anm. 3) *kein* „Charisma des Alters“ geben solle (Gemeinde [s. Anm. 15] 167).

Mitte von ihnen zum Episkopen geweiht wird, dem dann das eigentliche Lehren und Leiten obliegt.

Bezieht man die Pastoralbriefe auf Paulus und das von ihm bezeugte Evangelium zurück, sollte weder der Apostolatsbegriff – trotz der verschliffenen kreuzestheologischen Struktur – noch die Profilierung von Ämtern – trotz des unsicheren Standes der Charismen – als großes Problem gelten; vielmehr wird gerade deutlich, wie im Laufe der Zeit nicht nur Verluste an Erinnerung, sondern auch Gewinne an theologischer Klärung gemacht werden: Die Normativität des (paulinischen) Apostolates ist durch die Pastoralbriefe abschließend gesichert worden; die Dienste und Ämter der Episkopen, aber auch der Diakone und Presbyter versprechen nicht nur eine halbwegs effektive Organisation kirchlicher Lehre, Leitung und Caritas, sondern präsentieren sich auch als genau diejenige Ordnung, durch die der Geist die jeweils gegenwärtige Kirche mit dem apostolischen Ursprung verbindet und ein neues, verständliches und verbindliches Zeugnis aus dem Schatz der Überlieferung möglich macht.¹⁷⁵ Zwischen dem Ur-Apostolat und den (damals) aktuellen Lehr- und Leitungsdiensten der Ekklesia besteht keine Beziehung, deren letzter Maßstab die Effektivität und Funktionalität wäre, sondern eine Beziehung des Geistes, der sich in die Traditionsgeschichte der Ekklesia einschreibt. Das Zeichen ist die Ordination durch Handauflegung. Pneumatisch-ekklesiologische Bedeutung kann sie nur in dem gesamt-ekklesialen Kontext haben, den die Pastoralbriefe direkt oder indirekt vergegenwärtigen; aber in diesem Kontext steht sie dafür, dass nicht das Bedürfnis der Gemeinden nach Legitimation, Klarheit und Autorität herrscht, sondern das Wirken Gottes, um der Rettung aller Menschen willen die öffentliche Verkündigung des Evangeliums durch berufene Christenmenschen zu gewährleisten, denen durch die Handauflegung das Charisma des rechten Lehrens vermittelt wird.

d) Lukas

Lukas hat einen ähnlich starken Apostelbegriff wie Paulus und die Paulusschule, aber er ist in einem wichtigen Punkt deutlich anders ausgerichtet.

(1) Lukanische Apostolatstheologie

Während Paulus den Ur-Apostolat in den Erscheinungen des Auferweckten begründet sieht, geht Lukas zum Irdischen zurück. Zwar hat auch er

¹⁷⁵ Ein ungelöstes Problem von erheblicher fundamentaltheologischer Bedeutung ist hingegen der Ausschluss der Frauen vom öffentlichen Lehren.

die Krise des Karfreitags nicht verschwiegen, in der Petrus und die Zwölf aus der Nachfolge ausgebrochen sind. Auch er spricht betont von den Erscheinungen des Auferstandenen, aus denen sich erst der Auftrag zur universalen Mission ergibt (Apg 1,8). Mehr noch erzählt er von der pfingstlichen Geistausgießung, die erst die Voraussetzung geschaffen hat, das Evangelium verständlich und verbindlich zu verkündigen. Insoweit entspricht die lukanische Apostolatstheologie strukturell der paulinischen. Es gibt sogar die österliche (aber: vor-pfingstliche) Nachwahl des Matthias (Apg 1,12–26).

Aber während Paulus im Galaterbrief beiläufig von den in Jerusalem Angesehenen erklärt, was sie vorher gewesen seien, interessiere nicht (Gal 2,6), stellt Lukas programmatisch heraus, dass die Erwählung des Zwölferkreises ein kirchenkonstitutiver Akt des Irdischen ist, der für die Kirche von bleibender Bedeutung ist und ohne den die nachösterliche Mission nicht zu verstehen sei. Den Evangelisten leitet die christologische Grundeinsicht der Identität des Auferstandenen mit dem Irdischen. Deshalb ist er daran interessiert (Lk 1,1–4), zu zeigen, dass und wie die Erinnerung an Jesus der nachösterlichen Verkündigung ihre Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit gibt. Aus diesem Grund identifiziert er weitestgehend die Zwölf, die auch Paulus kennt und auf die vorösterliche Zeit zurückführt (1 Kor 15,5; vgl. Gal 2,6), mit den Aposteln. Ihnen obliegt es, am Pfingsttag inmitten der 120 Männer und Frauen der ersten Stunde (Apg 1,15) den verheißenen Geist zu empfangen (Apg 2,1–12), in Person des Petrus den Glauben ursprünglich zu bezeugen (2,14–36) und die erste Christengemeinde zu bilden (2,37–36). Dadurch prägen sie die Kirche aller Zeit – nicht nur als Vorbild, sondern als Basis. Die „Lehre der Apostel“ hat für die Kirche kanonischen Rang (Apg 2,42).

Auch nach Lukas ist die Kirche wesentlich eine apostolische. Dass die Apostolizität nicht erst österlich, sondern bereits vorösterlich begründet wird, ist im Wesentlichen christologisch begründet. Sie ist insofern theologisch konsequent, zumal Lukas die Neuheitsaspekte des Ostergeschehens, die in der Erhöhung des Gekreuzigten, der Gründung der Kirche und der universalen Mission liegen, nicht leugnet, sondern in seinem Apostolatskonzept zur Geltung bringt.

Der Kreis der Zwölf ist nach Lukas (wie nach Paulus) wesentlich auf die ganze Kirche und die universale Verkündigung bezogen. In Jerusalem sind die Zwölf nicht eigentlich als die örtlichen Gemeindeleiter vorgestellt, sondern als die Repräsentanten des ganzen eschatologischen Gottesvolkes am Vorort Israels, der deshalb der Ort der Urgemeinde ist, die sich ursprünglich bereits aus – jüdischen – Vertretern des gesamten Erdkreises konstituiert (Apg 2,5–11).¹⁷⁶ Konsequent ist, dass Lukas die Zwölf Apostel

¹⁷⁶ Deshalb macht es dem ekklesiologischen Konzept des Lukas keine Probleme, mit Jerusa-

als eine Größe der – normativen – Vergangenheit betrachtet, nicht aber als eine Größe der Gegenwart. Ihre Aktualität bleibt bestehen, aber sie vermittelt sich der Gegenwart nicht durch eine fortlaufende Ergänzung des Zwölferkreises, sondern auf anderen Wegen. Es sind Wege, die Paulus bahnt.

(2) Das Wirken des Paulus

So stark die Unterschiede zum paulinischen Apostolatsverständnis sind, so wenig kann die lukanische Apostolatstheologie antipaulinisch genannt werden.¹⁷⁷ Denn Paulus, der Missionar, der Gemeindeglieder und Gemeindeleiter, der Lehrer und Prediger, ist ja unzweifelhaft die einflussreichste Gestalt, von der Lukas nach Petrus zu erzählen weiß; das ganze Christentum in Kleinasien und Griechenland verdankt sich wesentlich ihm. Freilich hat Lukas auf eigene Weise angesprochen, was auch Paulus sagt: dass er eigentlich nicht wert sei, „Apostel genannt zu werden“, aber „durch Gottes Gnade“ sei, was er sei, und dann „mehr als sie alle“ sich abgemüht habe (1 Kor 15,9f.). Zum einen erzählt Lukas – mit deutlich anderen Akzenten als Gal 1 – von der Berufung des Paulus so, dass sie auf seine Eingliederung in die Kirche durch die Taufe zielt (Apg 9,1–20) und ihn zugleich zu seiner missionarischen Tätigkeit ausrüstet¹⁷⁸; dies geschieht wesentlich dadurch, dass ihm Hananias gemäß der Weisung des ihm erscheinenden Auferstandenen die Hände auflegt.¹⁷⁹ Zum anderen werden Barnabas und Paulus nach Apg 14,4.14 durchaus „Apostel“ genannt. Auch wenn dies mit einer alten antiochenischen Lokaltradition ge-

lemer Traditionen davon zu berichten, dass recht bald ein Presbyterium die örtliche Gemeindeleitung innehatte. Die Apostel und die Presbyter werden in Apg 15,2.4.6.22f.; 16,4 klar unterschieden, aber nebeneinander genannt, weil Lukas sich eine – ziemlich problemlose – Kooperation vorstellt.

¹⁷⁷ Wie dies aber mit großem Einfluss G. Klein (Die Zwölf Apostel. Ursprung und Gehalt einer Idee [FRLANT 77], Göttingen 1961) zu zeigen versucht hat. Wesentlich weiter führt Ch. Burchard, Der dreizehnte Zeuge. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Studien zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus (FRLANT 103), Göttingen 1970. Aber auch diese Arbeit kann sich noch nicht deutlich genug vom existentialtheologischen Evangeliums-begriff lösen, der hinter der Ablehnung einer „Heilsgeschichte“ und der Konstruktion einer paulinisch-lukanischen Dichotomie steht.

¹⁷⁸ Reicht es aus, wenn J. Roloff (Apg 146) Apg 9 als „*ekklelesiologisch ausgerichtete Bekehrungslegende*“ charakterisiert, die „anhand eines Einzelschicksals eine die gesamte Kirche betreffende Erfahrung“ reflektiere? Apg 9 muss von den folgenden Reflexionen, die stärker die Berufung hervortreten lassen, unterschieden, darf aber nicht nur zu unterscheiden, sondern zu trennen.

¹⁷⁹ An dieser Stelle ist die Handauflegung kein Ordinationsgestus, sondern eine Segenshandlung, die Heilung bewirkt (vgl. Mk 5,23 par.; 6,5; 8,25; Apg 28,8) – und mehr, nämlich die Vermittlung derjenigen Gnade, die Paulus braucht, um den zu verkündigen, der ihn zu seinem eigenen Heil und zum Schutze seiner potentiellen Opfer zwischenzeitlich mit Blindheit geschlagen hatte.

schehen dürfte, zeigt die Wendung, dass Lukas seine Identifizierung der Zwölf mit den Aposteln eher positiv denn exklusiv gemeint und seine Apostolatstheologie für das Wirken des Paulus geöffnet hat.¹⁸⁰ Die Beziehung ist allerdings nach Apg 14 keine direkte (sodass von einer nachträglichen Eingliederung des Paulus und Barnabas in einer von den Zwölfen herzuleitenden apostolischen Sukzession nicht gesprochen werden darf). Die „erste Missionsreise“ beginnt vielmehr damit, dass derselbe Geist, der Paulus nach seiner Berufung bei der Handauflegung durch Hananias erfüllt hat, in der Gemeinde von Antiochien aktiv wird und sie bestimmt, für das pneumatische „Werk“ diejenigen auszuwählen, die er selbst „ausgesondert und „berufen“ hat; die Ekklesia wird aktiv, indem sie durch Fasten, Gebet und Handauflegung, die den beiden die Kraft des Geistes vermittelt und sie der Gemeinschaft der Ekklesia vergewissert¹⁸¹, „entlässt“ (13,1–3; vgl. 14,26 ff.). In dieser ekklesial-pneumatischen Perspektive erscheint es konsequent, wenn die – kaum von ungefähr – zuvor „Apostel“ Genannten zum Abschluss ihrer Missionstätigkeit noch einmal die Gemeinde besuchen und dort „in jeder Gemeinde Älteste bestimmen“¹⁸² (Apg 14,23). Diese Einsetzung dient dazu, die Gemeinden auszurüsten, dass sie auch während der Abwesenheit ihrer Gründer im Glauben an den Kyrios gefestigt werden.¹⁸³

(3) Die Einsetzung von Presbytern

Die Abschiedsrede des Paulus in Milet geht auf das Problem zu, wie es mit der Kirche nach seinem Tode weitergehen kann. Dass es – von innen und außen kommende – Gefährdungen des rechten Glaubens gibt¹⁸⁴, ist nicht

¹⁸⁰ Die Alternative benennt *J. Roloff*, Apg 36: Lukas habe „ungenau redigiert“.

¹⁸¹ Die Handauflegung ist keine Ordination; vgl. *J. Roloff*, Apg 194. Aber sie ist ein liturgischer Vorgang von höchstem ekklesialen Gewicht, der zeigt, *wie* der Geist durch die Kirche die Initiative ergreift; vgl. *G. Schneider*, Tradition, Kontinuität und Sukzession in der Sicht der Apostelgeschichte, in: K. Backhaus – F. G. Untergaßmair (Hg.), Schrift und Tradition. FS J. Ernst, Paderborn 1996, 293–313: 305 ff.

¹⁸² Die Einheitsübersetzung gibt *cheirotónésantes* als „Handauflegung“ wieder; so auch *J. Zmijewski*, Apostelgeschichte (RNT), Regensburg 1994, 548. Das ist falsch; vgl. *G. Schneider*, Apg II 166. Gemeint ist vielmehr eine „Handaufhebung“ (wie bei einer Wahlentscheidung) im Sinne einer „Bestellung“; vgl. Philo, praem. 9 (Mose); Ios., ant. 6,312 (Saul). Während 2 Kor 8,19 von einer Wahlentscheidung der Gemeinde berichtet (wer Paulus auf der Kollektenreise begleiten soll), erzählt Lukas von einer Auswahl durch Barnabas und Paulus. Ignatius (Phld 10,1; Sm 11,2; Pol 7,2) benutzt das Wort bei seiner Anregung, dass die Gemeinden jemanden für eine Gesandtschaft nach Syrien auswählen soll, die Didache (15,1) bei der Aufforderung, dass die Christen Episkopen und Diakone wählen sollen.

¹⁸³ Ob es sich um eine reine Konstruktion oder um stilisierte Tradition handelt, ändert nichts an der Bedeutung, die Apg 14,23 im Rahmen der lukanischen Geschichtsdarstellung und Ekklesiologie hat. Allerdings verfährt Lukas nicht schematisch. Auf der zweiten und dritten Missionsreise verläutet von einer ähnlichen Aktion nichts.

¹⁸⁴ „Paulus“ rechnet damit, dass einige von außen (d.h. nicht aus seinem Missionskreis), an-

die einzige Ursache dafür, dass Paulus Regelungen trifft, sondern gibt diesen Regelungen zusätzliches Gewicht. Die testamentarische Abschiedsrede reißt einen größeren ekklesialen Horizont auf.¹⁸⁵ Die Christologie bleibt – nach den zahlreichen vorherigen Paulusreden – weitgehend implizit und konzentriert sich auf wenige Schlüsselworte, die sie allesamt zur Ekklesiologie hin öffnen. Jesus ist der „Kyrios“ seines Zeugen (20,19; vgl. 20,24) und aller Menschen (20,21), anzuerkennen im Glauben (20,21); er hat mit der Verkündigung des Evangeliums angefangen und es als Gnadenbotschaft bestimmt (20,24), die von der Basileia (dem „Reich“) handelt (20,25); er hat sich „der Schwachen angenommen“ (20,35)¹⁸⁶ und sich „durch sein eigenes Blut“ die „Kirche Gottes“ erworben (20,28).¹⁸⁷ Sie erinnert an die grundlegende Bedeutung des Paulus, zwar ohne dass der Apostel-Titel fällt, aber in großer Nähe zu den authentischen Paulinen. Sein Wirken ist *Diakonia* für Gott (20,19; vgl. Röm 7,6; 12,11; 14,18; Phil 2,22); Paulus ist Zeuge für Juden und Griechen (20,21; vgl. Röm 1,16; 10,12; 1 Kor 1,24; 9,24ff.; 10,32; 12,13; Gal 3,28); er verkündet das „Evangelium der Gnade Gottes“ (20,24; vgl. Röm 1,1; 15,16; 2 Kor 11,17); die Predigt zielt auf den Glauben, der rettet (20,21; vgl. Röm 10,9ff.).

In derselben Verantwortung als Diener Jesu Christi steht die Ermahnung der Presbyter. Sie sind „durch den heiligen Geist“ zu Episkopen

derer aber von innen kommen, möglicherweise gar aus dem Kreis der Presbyter. Der erste Fall würde den Paulus-Gegnern (Gal; 2 Kor; Phil 3) entsprechen, von denen Lukas aber schweigt; der zweite ist eine typische Konfliktsituation, die auch in den Pastoralbriefen und den Johannesbriefen vorausgesetzt ist. Bei den Pastoralbriefen dreht sich der Streit um das rechte Paulusverständnis, in den Johannesbriefen um das rechte Verständnis des Vierten Evangeliums. Apg 20 dürfte zu den in Kleinasien nicht seltenen Auseinandersetzungen um die Theologie des Völkerapostels gehören. Auffällig ist, dass Paulus nach Apg 20,20 die Öffentlichkeit und Heilssuffizienz seiner Predigt betont (vgl. 20,26f.). Das ist zwar ein Topos und überdies eine geschichtlich korrekte Erinnerung (vgl. 19,8ff.), könnte aber im Vergleich mit späteren Zeugnissen aus der Gnosis die Vermutung nähren, dass sich die prophezeiten Irrlehrer auf paulinische Geheimlehren berufen. Die Vorstellungen sind wenig konkret, sondern weitgehend topisch. Ein farbiges Bild der häretischen Bedrohung kann aus dem Text nicht erschlossen werden. Es muss sogar damit gerechnet werden, dass die Wendungen usuell sind. Wichtiger scheint die lukanische Erwartung, die vermutlich auf Erfahrung beruht: In der Kirche *wird* es Streit über den wahren Glauben geben. Um so stärker sind diejenigen zur Wachsamkeit, Klarheit und Wahrheit gerufen, die den Dienst der Gemeindeleitung übertragen bekommen haben.

¹⁸⁵ Dies führt J. Roloff (Apg 301) zu dem Urteil, (ausgerechnet) die Milet-Rede sei „ungleich paulinischer als alle übrigen Reden des lukanischen Paulus“.

¹⁸⁶ „Geben ist seliger denn Nehmen“ (20,35) ist ein Agraphon. Die Übereinstimmung mit dem lukanischen Jesus-Bild ist groß.

¹⁸⁷ Lukas geht auf die Sühne- und Bundestheologie der Abendmahlstradition zurück (20,19f.). Der „Neue Bund“, der „in“ Jesu „Blut“ gestiftet wird, ist der Basileia-Bund, im Zuge dessen die Ekklesia der Jünger Jesu entsteht. Mit der traditionellen Formulierung von 20,28 erreicht Paulus den tiefsten Grund der Ekklesiologie im stellvertretenden Sühnetod Jesu, der sich präsentisch-eschatologisch wesentlich durch die Gründung und Vitalisierung der Kirche auswirkt.

eingesetzt (20,28).¹⁸⁸ Mit hoher Wahrscheinlichkeit will Lukas an die Erwählung der Presbyter durch Barnabas und Paulus unter Fasten und Gebet erinnern (14,23), aber ihm kommt es jetzt weniger auf diese menschliche denn auf die göttliche Seite an.¹⁸⁹ Für Lukas gehört es zur Verantwortung des Paulus, für die Zeit nach seinem Tode Vorsorge getroffen zu haben. Das Ziel besteht darin, die Ekklesia beim Evangelium Jesu zu halten. Hier liegt – wegen ihrer Einsetzung durch den Heiligen Geist – eine unverzichtbare Aufgabe der Presbyter als Episkopen. Sie sollen – gemäß dem Willen Jesu (Lk 12,41–48) – „Hirten“ sein, die ihre „Herde“ weiden, d. h. leiten, sammeln, ernähren, beschützen und bewahren (20,28). Damit ist ein umfassendes Lehr- und Leitungsamt in den Blick genommen – ähnlich wie in den zeitlich und räumlich nicht allzu weit entfernten Pastoralbriefen (vgl. Eph 4,11). Paulus soll in seinem Dienst ihr großes Vorbild sein. Sie sollen öffentlich und privat die Heilswahrheit lehren (20,20), aber auch Einzelseelsorge betreiben (20,31), dauerhaft vor Ort präsent sein (20,31), einfaches Leben (20,33 ff.) in kollegialer Gemeinschaft führen (20,19), besonders der Schwachen sich annehmen (20,35), starke Beter sein (20,36) und „im Dienst des Herrn“ ihre Fähigkeit zur Leidensnachfolge beweisen (20,19).

(4) Zusammenfassung und Auswertung

Lukas holt mit der Pointe, dass es um die Ermöglichung authentischer, rettender Verkündigung für alle Zeit und überall geht, im Zeichen der Pneumatologie sowohl das Jerusalemer Konzept der Zwölf Apostel als auch – unter dem Vorzeichen des Zeugnisses – das paulinische Missionskonzept ein. Mit der Figur der Zwölf bindet Lukas nicht nur das apostolische Zeugnis an den Irdischen zurück, sondern ordnet die Apostolizität auch gesamt-biblich in den ekklesialen Horizont ein, der durch die Erwählung Israels aufgerissen wird. Nach Lukas haben die Protagonisten der Urkirche auch die entscheidende Frage geregelt, wie nach Petrus und

¹⁸⁸ Ob bereits titularer Gebrauch vorliegt, ist zweifelhaft; unproblematisiert optimistisch äußert sich *J. Zmijewski*, Apg 744; skeptisch ist *A. Vögtle*, Sorge und Vorsorge für die nachapostolische Kirche. Die Abschiedsrede in Apg 20,18a–35, in: L. Oberlinner – A. Vögtle, Anpassung oder Widerspruch. Von der apostolischen zur nachapostolischen Zeit, Freiburg – Basel – Wien 1992, 66–91: 81 ff.

¹⁸⁹ Soll man an dieser Stelle von apostolischer Sukzession sprechen? So nicht nur konservative Exegeten wie *O. Knoch*, Die „Testamente“ des Petrus und Paulus. Die Sicherung der apostolischen Überlieferung in der nachapostolischen Zeit (SBS 62), Stuttgart 1973, 38, sondern auch Kritiker des „frühkatholischen“ Lukas wie *E. Käsemann*, Die Johannesjünger in Ephesus (Apg 19), in; ders., Exegetische Versuche und Besinnungen (s. Anm. 98) 158–168: 165. Problematisch scheint aber, dass nur in einem übertragenen lukianischen Sinne von „apostolisch“ gesprochen werden könnte und auch das Stichwort „Nachfolge“ fehlt. Das Konzept ist weniger ausgearbeitet als das der Pastoralbriefe, auch wenn eine Analogie unverkennbar ist.

Paulus kirchliches Leben möglich sein soll. Lukas gibt hinreichend Beispiele für die Worte und Gesten, mit denen die Zwölf und Paulus kraft des Geistes das Evangelium Juden und Heiden so nahe bringen, dass die Kontinuität mit Jesus gewährleistet wird, Glauben entstehen und Kirche sich bilden kann. Was die Apostel samt Paulus tun, hat in vielerlei Hinsicht paradigmatischen, in entscheidender Hinsicht aber fundamentalen Charakter: Die Geschichte der Kirche ist bleibend durch ihren geistgewirkten Anfang bestimmt, den Petrus und die Zwölf, aber auch Paulus und Barnabas als Apostel setzen. Die Predigt und Lehre, die Taufe und Sündenvergebung der Urkirche ist aber kraft des Geistes nicht nur lebendige Vergangenheit, sondern lebendige Gegenwart; denn der Geist hat (wohl kaum nur) Barnabas und Paulus bestimmt, Presbyter in den neu gegründeten Gemeinden einzusetzen. Sie sollen nach den paulinischen Abschiedsworten als Episkopen den Hirtendienst leisten, indem sie – ihrerseits glaubwürdig lebend – wachsam die tödlichen Feinde des Evangeliums abwehren, die auch aus ihrer Mitte kommen werden, und unbeirrt das „Wort seiner Gnade“ verkünden, „das die Kraft hat, aufzubauen und das Erbe in der Gemeinschaft der Geheiligten zu verleihen“ (Apg 20,32).

Lukas bleibt pneumatologisch und ekklesiologisch auf die Protagonisten der Anfangszeit, die Zwölf, die Sieben und Paulus fixiert. Wenn er andeutet, wie es weitergehen soll, konzentriert er sich wiederum, was das Wirken des Geistes angeht, auf Protagonisten der Ekklesia, hier idealtypisch die ephesinischen Presbyter. Apg 20 ist nicht weit von den Pastoralbriefen entfernt, auch wenn diese Paulus dezidiert als Apostel portraituren und eine klarer ausgebildete Ämterstruktur zeigen. Während aber die Paulusschüler das Wirken des Geistes auf die Etablierung der Episkopen geradezu fokussieren, arbeitet Lukas pneumatologisch vor allem die eschatologische Qualität des Christusgeschehens heraus, um es heilsgeschichtlich in der Erwählung Israels zu verwurzeln und für die Entwicklung der ganzen Kirche zu öffnen.

7. Auswertung und Weiterführung

Die Apostolizität der Kirche kann in evangelischer und katholischer Theologie nur auf dem Boden des Neuen Testaments entwickelt werden. Der Begriff der Apostolizität kann die Vielfalt und Geschichtlichkeit der urchristlichen Zeugnisse nicht überspielen, sondern muss ihr gerecht werden. Er kann aber nicht nur beschreiben, was exegetisch zu eruieren ist, sondern muss bewerten, was Gültigkeit beanspruchen kann. Die Kriterien können letztlich nicht soziologisch oder psychologisch, sondern müssen theologisch sein und aus der wahrnehmenden Reflexion des Christusgeschehens im Horizont der ganzen Schrift abgeleitet werden.

a) Die Theologie des Apostolates

Das Neue Testament hat eine vitale Theologie des Apostolates, die sich different, aber nicht divergent ausprägt

(1) Der Dienst des Apostels, werde er lukanisch oder paulinisch verstanden, ist fundamental und einzigartig. Er geht allein auf die Berufung, Bevollmächtigung und Sendung Jesu Christi zurück. Darin besteht seine Einzigartigkeit und zugleich seine Fundamentalität. Der Apostolat steht in einer wesentlichen Beziehung zur ganzen Kirche. Die Kirche bleibt als Kirche auf das Zeugnis der Apostel verwiesen, weil sich durch sie ursprünglich und zur Offenbarung der Heilswahrheit suffizient der auf-erweckte Jesus Christus als derjenige mitgeteilt hat, der durch die Verkündigung seiner Botschaft in seiner Vollmacht Juden und Heiden retten will. Darin ist der amtliche Charakter des Apostolates begründet – und dass er wesentlich mehr ist als ein Amt.¹⁹⁰

(2) Die Differenzen im neutestamentlichen Apostolatsverständnis lassen sich nicht lösen, indem die eine Position gegen die andere ausgespielt, sondern indem sie in ihren jeweiligen Beziehungen zum Christusgeschehen interpretiert werden. Im Vordergrund steht das Verhältnis zwischen Paulus und Lukas. Im Vergleich mit Paulus ist das lukanische Apostolatsverständnis insofern überlegen, als es christologisch die Einheit des Irdischen mit dem Auferstandenen zur Geltung bringt. Allerdings vermag es nicht in gleicher Weise die grundlegende Funktion, die den Aposteln für die Kirche zukommt, auch in das weitere Leben der Ekklesia hinein zu vermitteln. Lukas insistiert zu recht darauf, dass eine erste Stelle, an der das Prinzip Sendung greift, der Übergang von der vor- zur nachösterlichen Zeit ist. Das kam bei Paulus wie in der Paulusschule wenig heraus. Aber Lukas bleibt pneumatologisch an der Stelle hinter Paulus zurück, wo er die Gnade der Taufe nicht von innen heraus mit dem geistgewirkten Glaubensleben *aller* Christenmenschen verbindet und *in diesem Zusammenhang* von – geistgewirkten – kirchlichen Diensten und Ämtern handelt.

(3) Die johanneische Tradition stellt den Lieblingsjünger heraus, dessen Verhältnis zu den Zwölfen offen bleibt. Sie bringt damit nicht nur ihre eigene Jesustradition zur Geltung, sondern trägt zur Profilierung dessen bei, was – in johanneischer Terminologie – Apostolizität heißen kann. Johannes steht darin Lukas zur Seite, dass die Wahrnehmung des Irdischen ein essentielles Moment des wahren Zeugnisses ist, das die Gesandten Jesu

¹⁹⁰ Eine frömmigkeitsgeschichtlich aufschlussreiche Spur führt von hier aus zu den Apostelakten, die regelmäßig den besonderen Offenbarungsanspruch eines Apostels betonen; vgl. F. Bovon, Art. Apostelakten: RGG 1 (1998) 640f.

ablegen sollen. Johannes relativiert – wie Paulus aus nach-, so er aus vor-österlicher Perspektive – eine mögliche Fixierung des apostolischen Ursprungszeugnisses auf Petrus, ohne dessen Bedeutung als Repräsentanten des eschatologischen Gottesvolkes anzugreifen. Zugleich hat er eine über Lukas hinausgehende Reflexion darüber, welche Bedeutung Ostern nicht nur für das Verstehen des Irdischen hat, sondern auch für die Erkenntnis des neuschöpferischen Handelns Gottes. Auch dies muss in ein gesamtneutestamentliches Apostolatsverständnis eingeholt werden.

(4) Die Alte Kirche sieht in den Aposteln diejenigen, die in alle Welt gesendet wurden, das Evangelium zu verkünden, zu taufen und zu lehren (Mt 28,19; Apg 1,8; Mk 16,15–20).¹⁹¹ Sie hat sich in ihrem Apostolatsverständnis nicht auf eine Alternative Paulus oder Lukas eingelassen, sondern – nicht ohne Unterschiede abzuschleifen – an der Apostolizität auch des Paulus festgehalten¹⁹², Lukas als den Evangelisten des Paulus gesehen (Iren., haer. III 1,1) und den Vierten Evangelisten zu einem der Zwölf erklärt (Iren., haer. III 1,1; vgl. II 22,5; III 3,4); sein Jesusbuch folgt den synoptischen Evangelien.¹⁹³ Die Einebnungen, die sie dabei vorgenommen hat, müssen von der Exegese und Patristik erkannt, analysiert und dekonstruiert werden, damit die neutestamentliche Vitalität der Apostolats-theologie nicht verloren und ins Verhältnis zur altkirchlichen Apostolats- und Schrifttheologie gesetzt werden kann. Exegese und Patristik können aber nicht das sich im 2. Jh. konsolidierende Apostolatskonzept destruieren. Vielmehr wird gerade durch die historisch-philologische Arbeit deutlich, dass in der Alten Kirche einerseits das paulinische Kriterium von 1 Kor 15 rezipiert wird, das der christologisch-eschatologischen Einmaligkeit des Ostergeschehens entspricht, und dass es andererseits mit dem (nicht exklusiv verstandenen) Kriterium des Lukas (und Matthäus) verbunden wird, dass der Identität des Auferstandenen mit dem Irdischen geschuldet ist, wobei zusätzlich in diese synoptische Traditionslinie das johanneische

¹⁹¹ Did 11,36 zeigt überdies, dass auch der weitere Begriff von Aposteln als wandernde Missionare, die dann neben die Propheten treten, weitergeführt worden wäre. Allerdings tritt keine Konkurrenz zum Urapostolat auf – und deshalb wird auch keine Konkurrenz zu den ortsgebundenen Episkopen (15,1) thematisiert.

¹⁹² Die Linien zwischen Petrus und Paulus werden. nach der Vorgaben von Gal 2,1–11 – nicht nur durch die Acta, sondern auch durch die Petrusbriefe (bes. 2 Petr 3,15 f.) zusammengeführt. Für die Alte Kirche gibt es an ihrer Kooperation keinen Zweifel. 1 Klem 5,1–7 nennt aus römischer Perspektive Petrus und Paulus „die tapferen Apostel“, die beide das Martyrium erlitten haben. Ignatius erinnert die Römer gleichfalls an beide Apostel (Rom 4,3). Polykarp unterscheidet und verbindet genau, wenn von „Paulus und den übrigen Aposteln“ spricht (9,1). Diese Vorstellung hat sich der christlichen Ikonographie tief eingepägt.

¹⁹³ Damit folgt die Alte Kirche wichtigen Textsignalen des Evangeliums; vgl. *Th. Söding*, Die Perspektive des „Anderen“. Zur Stellung des Johannesevangeliums im Kanon, in: ders. (Hg.), Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? (QD 203), Freiburg – Basel – Wien 2003, 258–317.

Konzept des Lieblingsjüngers und seiner geistgewirkten Erinnerung integriert wird.¹⁹⁴ Lukas ist dominiert, verdrängt aber nicht andere Vorstellungen, sondern integriert sie. Dass die Apostel Gründungsgestalten der Kirche sind, schreibt sich insbesondere den Überlieferungen ein, die sie im Ursprung bestimmter Ortskirchen zeigen und diesen der *ecclesia catholica* zuordnen (Eus. h.e. III 1).

(5) In der Alten Kirche zeichnet sich ein Apostolatsverständnis ab, das zu seiner Zeit die Breite der neutestamentlichen Überlieferung eingeholt und auf die Einheit des Christusgeschehens und seiner ursprünglichen Bedeutung zurückführt. Diese Breite und Tiefe der Rezeption unter den Bedingungen historischen Denkens einzuholen, ist eine der großen Aufgaben heutiger Theologie. Aus der Besinnung auf die Einzigartigkeit und Fundamentalität des Apostelamtes kann ökumenisch-theologisch eine Wesensbestimmung der Kirche abgeleitet werden.

b) Vollmacht kirchlicher Dienste

Zum Apostolat gehören konstitutiv alle Formen vollmächtiger Evangeliumsverkündung: Mission und Katechese, Prophetie und Kerygma, Sakramentspendung und Gemeindeleitung. All diese Formen sind für die Kirche gleichfalls essentiell. Sie sind von den Aposteln nicht einmalig, sondern erstmalig getan worden. Die Kirche ist darauf angewiesen, dass sie dauernd wieder getan werden – zu jeder Zeit und an jedem Ort.

(1) Auf unterschiedliche Weise und mit verschiedenen Akzente wird dies in bestimmten Ausschnitten von allen neutestamentlichen Schriften zum Ausdruck gebracht. Mehr noch: Sie präsentieren sich ihrerseits – direkt oder indirekt – als Produkte jener ursprünglichen Evangeliumsverkündigung, ohne dass sie sich, wie im Beispiel der Evangelien, ausdrücklich als apostolische Schriften präsentieren. Bei Paulus selbst ist eine äußerst facettenreiche Breite und Tiefe apostolischen Wirkens direkt und indirekt anschaulich. Ähnlich intensiv sind die Farben der Bilder, die Lukas von Petrus und Paulus zeichnet. In der Paulusschule hingegen verengt sich der Blick auf die Lehre, ähnliches lässt sich in den Johannesbriefen erkennen. Auch wenn ein starker Begriff des Didaktischen vorausgesetzt werden kann und die Klarheit der Lehre um der Wahrheit willen zu den *essentials* der Kirche gehört, ist die Gefahr einer doktrinalistischen Engführung doch nur durch eine hermeneutische Korrelation mit den authentischen

¹⁹⁴ Von daher lässt sich Clemens Alexandrinus (nach Eus., h.e. VI 14,7) verstehen: „Johannes habe als letzter, von seinen Schülern angespornt und vom Geist inspiriert, in der Erkenntnis, dass das Leibliche in den Evangelien schon dargelegt sei, ein pneumatisches Evangelium verfasst“.

Paulinen – und im Rahmen des Kanons – mit der lukanischen und johanneischen Theologie zu vermeiden. Die Vollmacht der (vor- und nachösterlichen) Jünger Jesu ist die Vollmacht Jesu Christi. Sie hat durchaus auch eine juristische Komponente. Die Urkirche ist kein rechtsfreier Raum. Allerdings zeigen gerade die paulinischen Beispiele (1 Kor 5–6), dass die innerkirchliche Rechtssetzung allein pastoralen Zielen folgt: dem Aufbau der Kirche und dem Wachstum des Glaubens eines jeden Christenmenschen, vor allem aber der Rettung der Sünder zu dienen.

(2) Die Alte Kirche zieht die lukanische und deuteropaulinische Linie weiter aus. Sie prägt sich das Bild der Apostel als Heilige, Märtyrer, Missionare und Lehrer ein. Sie vergegenwärtigt damit – nicht zuletzt durch den Prozess der Kanonbildung – den theologischen und ekklesialen Kontext, innerhalb dessen zur Geltung kommen kann, was als apostolische Lehre zur *regula fidei* und als apostolische Ordnung zur kirchlichen Verfassung mutiert. Christologisch dominiert Johannes, ekklesiologisch Paulus, ethisch Matthäus, offenbarungsgeschichtlich Lukas. Auf diese Weise entsteht jene kanonische Pluralität, die jedem Dogma vorgegeben ist, ohne es überflüssig machen zu können.¹⁹⁵

(3) Eine Aufgabe, die sich heutiger Theologie stellt, besteht darin, die Geschichte nachzuzeichnen, in denen sich das altkirchliche Gedächtnis des apostolischen Dienstes als Urbild und Vorbild gebildet und diese Gedächtnisgeschichte als Rezeption des neutestamentlich bezeugten apostolischen Ursprungs zu verstehen. Wenn dies gelingt, wird kann auf neue Weise sowohl die Normativität des Schriftzeugnisses zur Geltung kommen als das Gewicht der altkirchlichen Traditionsbildung abgemessen werden. Für die ökumenische Diskussion ist die Einbindung des Lehrens und Leitens in die Evangeliumsverkündigung, in der sich die rettende Kraft Gottes selbst erweist (Röm 1,16 f.), eine Kontextualisierung, die eine substantielle Verständigung im Begriff der Apostolizität vorbereiten kann.

c) Die apostolische Basis kirchlicher Dienste

Die Apostel haben in Wahrnehmung ihrer apostolischen Sendung selbst den Keim dafür gelegt, dass die Formen der Evangeliumsverkündigung und Glaubenspraxis, die sie initiiert haben, weiter geführt und weiter ausgestaltet werden.

¹⁹⁵ Vgl. K. Lehmann, Die Bildung des Kanons als dogmatisches Ur-Paradigma. Zur Verhältnisbestimmung von Schrift, Überlieferung und Amt: Freiburger Universitätsblätter 108 (1990) 53–63.

(1) Die Weckung von Charismen und die Förderung von Diensten gehört nach Paulus, dessen Apostolatstheologie hier am genauesten den Konsequenzen des Christusgeschehens entspricht, zu den wichtigsten Aufgaben des Apostels im Interesse des Aufbaus der Kirche. Insofern alle Charismen und Dienste ursprünglich auf den Apostel bezogen sind, nehmen sie die Einmaligkeit des Apostelamtes wahr und setzen fort, was der Apostel erstmalig getan hat.

(2) Nach den Deuteropaulinen und der Apostelgeschichte geschieht durch Paulus – gleichfalls in Wahrnehmung seiner Sendungsautorität – die Vorbereitung der Kirche auf die nachapostolische Zeit nicht nur dadurch, dass er sie auf die kommenden Gefahren einstellt und ihre kommenden Chancen nennt, sondern auch dadurch, dass er amtliche Dienste einsetzt, die – von wechselnden Personen übernommen – immer in der Kirche geleistet werden müssen, wenn die Verbindung zum apostolischen Ursprung nicht abreißen, die Reinheit der Lehre sich nicht trüben, eine theologische Weiterentwicklung gefördert werden und Mission getrieben werden soll. Die Konsolidierung des Amtes bringt das apostolische Prinzip der Sendung zu Geltung, die Personalität der Verkündigung und die Institutionalisierung dieser personalen Verkündigung. Die Verbindungen knüpft eine starke Pneumatologie, Die Formen und Bezeichnungen der Dienste sind nicht identisch. Im Kern steht eine vollmächtige Evangeliumsverkündigung in Wort und Tat und die in ihrem Kontext sich entwickelnde Leitung der Kirche. Die Evangelisten, Hirten und Lehrer des Epheserbriefes, die Episkopen, Diakone und Presbyter der Pastoralbriefe, die Presbyter-Episkopen der Apostelgeschichte bringen schon von ihrem Ursprung, aber auch von ihrer Aufgabenstellung her sowohl die Einmaligkeit und Normativität der Apostel zur Geltung als auch die Weiterführung deren pastoraler Wirksamkeit. Das Problem dieser Entwicklung besteht darin, dass sowohl in der Paulusschule als auch bei Lukas Status und Funktion der breit gestreuten Charismen undeutlich werden. Das wäre nicht notwendig, weil mit Paulus nicht nur die Vielfalt, sondern auch die Unterschiedlichkeit der Dienste betont werden kann (1 Kor 12,28 ff.). Aber es war faktisch so, dass nicht in derselben Weise wie die Aufgaben des Amtes auch dessen Einbindung in das Geistesleben aller Christen und der ganze Kirche zum Ausdruck kamen. Aus historisch-kritischer Sicht zeigt sich, dass weitgehend spätere Entwicklungen in die apostolische Zeit zurückprojiziert werden. Diese Re-Konstruktionen stärken die Apostolizität als Prinzip der Kirche. Sie spiegeln nicht die Breite geschichtlichen Verhältnisse wider, sondern nehmen eine theologische Stilisierung vor. Werden sie mit dem verglichen, was sich – soweit erkennbar – geschichtlich abgespielt hat, so wird als Defizit das erkennbar, was sich auch im Vergleich mit Paulus zeigt: das Zurückdrängen der nach wie vor lebendigen Charismatik, die an sich mit

dem starken Amt hätte verbunden werden können, aber nur teilweise verbunden worden ist.

(3) Die Alte Kirche übernimmt mit den neutestamentlichen Spätschriften die Überzeugung, dass die Apostel selbst die Ordnung (*taxis*) der nachapostolischen Kirche geregelt haben¹⁹⁶ und dass sich diese Ordnung als das bewährt, was sie ihrem apostolischen Ursprung nach sein sollte: ein unverzichtbares und deshalb notwendiges Mittel, die Kirche auf den Grund des Evangeliums zu stellen. Unter den verschiedenen Formen, die noch das 2. Jh. kennt, setzt sich die monepiskopale Struktur des dreieggliederten Amtes ziemlich rasch und breit durch. Dafür scheinen soziologisch-historische und theologische Gründe maßgeblich. Die Effizienz dieser Leitungsform ist das eine, ihre Fähigkeit, das Kirchesein darzustellen, das andere. Zwei Aspekte stehen im Vordergrund: einerseits die Bezogenheit auf Gott und Jesus Christus als Gegenüber und „Mitte“ der Kirche, ernstgenommen sowohl in der Abhängigkeit von Gott und Jesus Christus als auch in der Hinordnung auf sie, andererseits das Prinzip Sendung, das, die je neue Beauftragung und Bevollmächtigung umfassend, aus der Gottesbeziehung und Christusbeziehung heraus auch die innerkirchlichen Prozesse bestimmt, in denen das Amt sich herauskristallisiert.

α] Nach dem *Ersten Klemensbrief* nehmen die Apostel in der Einsetzung von Episkopen und Diakonen das Prinzip der Sendung wahr, dem sie selbst ihre Vollmacht durch Christus verdanken, der seinerseits vom Vater gesandt ist (1 Klem 40–42). Das gemeinsame Element ist die Verkündigung des Evangeliums. Als entscheidende Größe der nachapostolischen Zeit erscheint das Bischofsamt (*episkope*), um das es – nicht nur in Korinth – „Streit“ gibt (44,1). Die Diakone sind dem Bischof zugeordnet; ihre Aufgabe wird vor allem eine caritative gewesen sein. Die zentrale Bedeutung des Bischofs liegt darin, dass sich im seinem Amt die Leitung der Gemeinde, ihre Repräsentation nach außen, die Lehre und die Feier der Eucharistie verbinden. Die Bischöfe sind „für die ... Gläubigen“ da (42,4). Dieses „Für“ ist der Schlüssel zum Gesamtverständnis; es öffnet sich sowohl dem Dienst an den Glaubenden, den die Episkopen leisten sollen, als auch ihrer Einbeziehung in das je aktuelle Heilshandeln Gottes und Jesu Christi. Dem „hierarchischen“ Element der „Einsetzung“ durch die Apostel oder durch die von ihnen Eingesetzten entspricht das „demokratische“, dass die ganze Ekklesia zustimmen soll (44,3); es wird vom „ethischen“ flankiert, dass das Amt als (durchaus auch priesterlicher) „Dienst“ ausgeübt werden muss, der in christlicher Tugend geleistet wird (44,3f.).

¹⁹⁶ 1 Klem 40,1 ff. steigert dieses Motiv, indem Clemens von einer Anordnung durch den Herrn selbst spricht, die durch die Apostel auf die Kirche gekommen sei (1 Klem 40,1 ff.).

β] Bei *Ignatius* spiegelt der Monepiskopat die Theozentrik der Ekklesia wider¹⁹⁷: Wie Gott, der Vater, „der Bischof aller“ ist (Magn 3,1; vgl. Röm 9,1), steht der Bischof an Gottes Stelle (Magn 6,1; Trall 3,1; Smyrn 8,1); dies geschieht in der Weise, dass er „unter Gott Vater und dem Herrn Jesus Christus“ ist (Polyk, praef.; vgl. 1 Petr 2,25). An ihm wird die Einheit der (Orts-)Kirche in der Lehre und im Gottesdienst sichtbar (Magn 6,2). Allerdings ist Ignatius von einer reinen Repräsentations-Ekklesiologie weit entfernt. Vielmehr bestimmt er die Stellung des Bischofs in der Ekklesia von der Verhältnisbestimmung zwischen Gott, dem Vater, und Jesus Christus her. Aus der Einheit des Kyrios mit dem Vater folgt, dass die Gemeinde mit ihrem Bischof und ihren Presbytern zusammenhalten soll, so wie auch die Aussendung der Apostel gerade keine Eigenmächtigkeit Jesu Christi, sondern Konsequenz seiner Einheit mit dem Vater ist (Magn 7,1). In diesem Sinne, auf die Heilsvermittlung abgestimmt, ist die himmlische Hierarchie Urbild der kirchlichen – wie die himmlische Einheit Urbild der kirchlichen ist (Eph 5,1).

Ignatius variiert den johanneischen Gedanken, die Heilsgnade bestehe gerade darin, dass Christus den Glaubenden Anteil gibt an seiner dynamischen Einheit mit Gott, die sich in seiner Menschwerdung, seinem Wirken und seiner Erhöhung heilswirksam erweist (Magn 7,2; vgl. 6,2); weit stärker als Johannes bezieht er jedoch die amtlichen Dienste der Kirche auf dieses Heilsgeschehen. Die Theozentrik der Ekklesiologie und des Bischofsamtes ist christologisch mit dem Sendungsmotiv gefüllt. Wie Christus mit dem Vater verbunden ist, so die Kirche durch die Bischöfe mit Christus (Eph 5,1). Beides liegt nicht auf einer Ebene; vielmehr ergibt sich die christozentrische Ekklesiologie aus der theozentrischen Christologie. Die Einsetzung der Bischöfe entspricht dem „Sinn (*gnome*) Jesu Christi“, insofern sie wesentlichen Anteil an der Präsenz und Ausbreitung des Evangeliums haben (Eph 3,2). Im Horizont dieser Christologie und Soteriologie wird aber nicht nur der Episkopos herausgehoben, sondern auch in seiner Relation zu den Presbytern und Diakonen gesehen, aber auch in seinem Verhältnis zur Gemeinde der Gläubigen. Ignatius handelt dieses Thema freilich nicht systematisch, sondern parakletisch ab. Unter dem Aspekt, der gottgewollten Ordnung zuzustimmen, spricht er vom Gehorsam nicht nur dem Bischof gegenüber, sondern auch „untereinander“

¹⁹⁷ Betont von E. Dassmann, Ämter (s. Anm. 3) 49–95. Wichtige Belege sind Eph 3,2; 5,1; Magn 2–3; 6–7; 13; Trall 3,1; Smyrn 8,1. Diese These ist mit dem Argument bestritten worden, dass die Organisationsform des Hauses die patriarchalische Form der Kirchenleitung entscheidend gefördert habe. Das braucht nicht ausgeschlossen zu werden, auch wenn G. Schöllgen (Hausgemeinde, OIKOS-Ekklesiologie und monarchischer Episkopat. Überlegungen zu einer neuen Forschungsrichtung: JAC 31 [1998] 74–90) den Einfluss stark relativiert. Aber zwischen der soziologisch ausgerichteten These zur Genese und der theologischen, die mit Clemens' Interpretation rechnet, braucht kein Gegensatz aufgestellt zu werden. Eph 6 schlägt die Brücke.

(Magn 13,2; vgl. Polyk, 2Phil 5,3). Dem entspricht die Einheit mit den Presbytern und auch den Diakonen (Magn 13; vgl. 2; 7,1; Trall 7; Phld 4). Diese Einheit ist eine „im Sohn und im Vater und im Geist“ (Magn 13,1)¹⁹⁸; sie ist dadurch vorgegeben, dass die „Apostel Christus und dem Vater und dem Geist“ untertan gewesen“ sind, so wie der irdische Jesus dem Vater untertan war (Magn 13,2). Entsprechend lobt Ignatius den Diakon Zotion, weil der sich dem „Bischof wie Gottes Gnade“ und dem „Presbyterium wie Jesu Christi Gesetz“ unterordnet (Magn 2).¹⁹⁹ Die Unterordnung Christi unter den Vater, die Ignatius als heilswirksam ansieht, soll den geistvollen Gehorsam der Gemeinden gegenüber ihrem Bischof prägen, der ihnen Gott repräsentiert.

Der trinitätstheologische Kontext der Amtstheologie, der sich bei Ire-näus andeutet, wird oft übersehen. Er muss freilich differenziert bestimmt werden. Ignatius verfällt nicht auf die Idee, den dreigliederten Ordo als Abbild der Trinität zu deuten. Vielmehr nimmt er unterschiedliche Zuordnungen vor. Der Bischof kann nicht nur Gott, den Vater, repräsentieren (Magn 6,1; Trall 3,1; Smyrn 8,1), sondern auch den Kyrios (Eph 6,1). Die Presbyter stehen für den „Rat (*synhedrion*) der Apostel (Magn 6,1; Trall 3,1), wie Ignatius auch die Apostel das „Presbyterium der Kirche“ nennen kann (Phld 5,1). Sein Apostolatsverständnis scheint durchaus mit dem lukanischen kompatibel, auch wenn Paulus hinsichtlich seines missionarischen Einsatzes und seines Martyriums *das* apostolische Vorbild für ihn ist. Die Diakone sind nicht nur „mit dem Dienst Jesu Christi betraut“ (Magn 6,1; Trall 3,1); ihnen soll auch „wie Gottes Gebot“ Achtung entgegengebracht werden (Smyrn 8,1). Wohl aber stellt Ignatius einen inneren Zusammenhang zwischen dem christologischen Heilsgeschehen, der Berufung der Kirche und dem kirchlichen Amt fest. Dieser Zusammenhang wird durch das Sendungsgeschehen hergestellt, das nicht nur den geschichtlichen Anfang, sondern das Wesen der Kirche bestimmt, ihre Einheit und Gemeinschaft, ihre Verwurzelung im Heilswillen Gottes und ihre missionarische Aktivität in der Welt. In diesem Zusammenhang wirkt sich Gottes Heilshandeln durch Jesus Christus in der Kraft des Geistes aus. Darin ist angelegt, die untrennbare Einheit zwischen der ekklesialen *Communio* und dem Dienst des Bischofs wie der Presbyter und Diakone trinitarisch grundzulegen. Daran kann die spätere Ekklesiologie anknüpfen.

(4) Exegese und Patristik müssen durch historische Differenzierung zu einer theologischen Urteilsbildung beizutragen versuchen. Sie können nicht nur Defizite buchen, die sich in der spätneutestamentlichen und alt-

¹⁹⁸ Nach Eph 4,1 ist das Presbyterium mit dem Bischof verbunden „wie Saiten mit einer Zither“ (vgl. Phld 1,2).

¹⁹⁹ Der Satz ist ein Anakoluth – wäre noch an die Diakone zu denken?

kirchlichen Ekklesiologie durch die Konzentration auf die Amtsfrage nicht notwendig, aber faktisch eingeschlichen haben, um dadurch auf eine Amtstheologie hinzuwirken, die ihren Grund in der Taufe, ihre Einbindung in die ekklesiale *Communio*, ihre Kooperation mit den Charismen, ihre Verpflichtung auf die apostolische Norm, ihre Ausrichtung auf pastorale Lehre und Leitung und ihren pneumatischen Gehalt im Gedächtnis behält. Sie können auch aufzeigen, dass sich wichtige Zeugen des 2. Jh., die später weiter entwickelte Positionen beziehen, nicht nur als authentische Rezeption „neutestamentlicher“ Theologie und Christologie verstanden haben, sondern auch verstehen lassen. Vor allem ergibt sich die hermeneutische Möglichkeit, diese Zeugnisse von ihrer Intention her zu interpretieren, die Amtsstruktur theologisch im Christusgeschehen zu verankern und so die *Ekklesia* ihrer Gottes- und Christusgemeinschaft zu vergewissern. Darin liegt ein großes Potential für eine ökumenisch-theologische Bestimmung des Gesamtverhältnisses von Christologie und Ekklesiologie.

d) *successio fidei* und *successio apostolica*

Die *successio apostolica* ist das im Neuen Testament nur angebahnte, von den Apostolischen Vätern aber z.T. stark akzentuierte und dadurch bis zur Reformation unbefragt dominierende Mittel, die *successio fidei* und *traditio apostolica* zu gewährleisten.

(1) Die den Aposteln zugeschriebenen Regelungen für die nachapostolische Zeit werden nur in den Pastoralbriefen als apostolische „Nachfolge“ angesprochen, und zwar im entscheidenden Übergang von Paulus zu seinen Schülern, mit dem definitiv die Phase der nachapostolischen Zeit beginnt. Das Motiv der Nachfolge wahrt die Einzigkeit und Fundamentalität des Ur-Apostolates und gewährleistet die Fortsetzung des Wirkens im Aufbau der Kirche. Es ist im Neuen Testament das ambitionierteste Modell, sowohl die Einmaligkeit als auch die Erstmaligkeit dessen, was der Apostel getan hat, der Kirche so zu vermitteln, dass nicht nur von Rechten, sondern von Diensten gesprochen wird, nicht nur von Orthodoxie, sondern auch von Orthopraxie und nicht nur von innerekklesialen Traditionsketten, sondern von lebendiger, geschichtlich vermittelter Beziehung zu Christus, dem der Apostel seinerseits nachfolgt. Die von den Apostelschülern einzuführende resp. zu konsolidierende Struktur der Kirchenleitung durch Episkopen, die aus dem Kreis der Presbyter hervortreten und von Diakonen unterstützt werden, prägt nach den Pastoralbriefen das Prinzip der Apostel-Nachfolge aus und sichert es für die Zeit der Kirche.

Die Exegese arbeitet heraus, dass dieses Prinzip eine Konstruktion ist, die

nicht ohne geschichtliche Anhaltspunkte entstanden ist, aber im wesentlichen einem theologischen Geschichtsbild verdankt ist. Damit kann die Exegese zweierlei zeigen. Zum einen macht sie die Aktivität der Ekklesia deutlich, die sich – wie die Pastoralbriefen sagen – in der Kraft der Geistes die notwendigen Strukturen gibt, die sie um ihrer heilsnotwendigen Sendung willen braucht; zum anderen ermöglicht es die Exegese, dieses Prinzip an dem zu messen, worauf es sich zurückführt: auf die ekklesialen Wirkungen des Christusgeschehen, wie sie für die Pastoralbriefe vor allem Paulus entdecken lässt, wie sie aber wesentlich auch im Spiegel anderer neutestamentlicher Schriften, wenn sie im Kontext des Alten Testaments betrachtet werden, sich abzeichnen. Die Exegese trägt damit zu einer Entmythologisierung der Sukzessionstheologie bei, als käme es auf isolierte Akte von Handauflegungen an; gleichzeitig kritisiert sie eine Historisierung der Sukzessionstheologie, als hinge die Legitimität kirchlicher Ämter an einer faktischen Lückenlosigkeit von Handauflegungen. Entscheidend ist vielmehr der ekklesiale Kontext der *traditio apostolica* und der evangeliale der *successio fidei*, wie er in Christus kraft des Geistes sich ergibt.

(2) In altkirchlicher Zeit manifestiert sich an einigen Stellen das Interesse, die lebendige Tradition des Glaubens, der Verkündigung und der Kirche von der apostolischen Ursprungszeit her auf die kirchlichen Ämter, besonders das Bischofsamt zu beziehen. Dies geschieht in implizitem Rückgriff auf das Neuen Testament.

α] In etwa zeitgleich mit den Pastoralbriefen wird bei *Clemens Romanus* eine ziemlich geschlossene Sukzessionskette sichtbar (42,1–4; 44,1 ff.): Sie verläuft von Gott zu Christus, von Christus zu den Apostel (gemeint sind vor allem Petrus und Paulus) und von ihnen zu den Bischöfen und Diakonen (vgl. Phil 1,1; Did 15,1), die sie in den Gemeinden, nach reiflicher Prüfung „im Geist“, einsetzen. Dies entspreche der „guten Ordnung aus Gottes Willen“ (42,2) und sei als solche schriftgemäß, wie mit einem stark modifizierten Zitat von Jes 60,17LXX begründet wird (42,5). Die Apostel wiederum hätten in Wahrnehmung ihrer Sendung „Anweisung“ gegeben, „es sollten, wenn sie entschliefen, andere erprobte Männer in ihrem Dienst nachfolgen (*diadechontai*)“ (44,2). Entscheidend ist das Motiv der Sendung der Apostel durch Christus, die sich in der Einsetzung der Episkopen und Diakone durch die Apostel oder die von ihnen Eingesetzten unter Zustimmung der ganzen Ekklesia (44,3) abspiegelt. Der Sendung entspricht die Nachfolge. Sie ist im Rückblick auf die Apostel im Sinn der neutestamentlichen Evangelien zu verstehen: als Anerkennung des absoluten Primates Jesu, als Weg-, Lebens-, Lern- und Leidensgemeinschaft, aber deshalb auch als Partizipation an der Vollmacht und Teilhabe an der Sendung Jesu. Im Blick auf die Gegenwart der Kirche ist von einer Nachfolge insofern die

Rede, als der Dienst, den grundlegend die Apostel geleistet haben, im Blick auf die Leitung der Gemeinde dauerhaft geleistet wird. Dies setzt eine dauernde Folge von Einsetzungen durch die – letztlich – von den Aposteln Eingesetzten voraus. Freilich bezeugt der römische Brief keinen Monepiskopat, sondern hat ein Bischofsamt vor Augen, das augenscheinlich von Presbytern ausgeübt wird.²⁰⁰ Insofern liegt Apg 20 nahe. Ebenso denkt er an ein Diakonat, über das er aber keine näheren Angaben macht.

Dass dies in noch stärkerem Maße als bei den Pastoralbriefe eine „Konstruktion“ ist, wenngleich nicht ohne historische Anhaltspunkte, lässt sich historisch leicht zeigen. Aber als solche will sie theologisch ernstgenommen werden und vom Neuen Testament, besonders von der paulinischen Theologie her interpretiert werden, wie es *Clemens Romanus* selbst insinuiert. Häufig wird seine Sukzessionstheologie negativ beurteilt²⁰¹ oder aber in ihrem konzeptuellen Anspruch stark relativiert²⁰². Beides ist zu differenzieren. Der konkrete Anlass, in den korinthischen Presbyterstreit einzugreifen (44,3–6), bleibt unübersehbar, führt aber doch zu einigen programmatischen Aussagen. Sie beziehen Positionen, die sich im 2. Jh. recht weit verbreitet haben und später weithin als normativ angesehen worden sind. Das geschah nicht ganz grundlos. *Clemens* konstruiert keineswegs eine Sukzessionskette, in der einfach Glied auf Glied von Gott über Christus und die Apostel bis zu den jeweiligen Bischöfen führt. Er hat vielmehr erstens die Sendung der Apostel durch Christus als Ausdruck der Theozentrik Jesu selbst erkannt und damit im christologischen Heilsgeschehen verankert; zweitens aber hat er den qualitativen Sprung markiert, der im Übergang von der apostolischen zur nachapostolischen Zeit liegt. Die Apostel sind von Christus selbst eingesetzt; wenn sie ihrerseits – ein paulinisches Motiv (Röm 16,15; 1 Kor 16,15) – „ihre Erstlinge einsetzen“ (42,4), nehmen sie ihre christologisch begründete Sendungsvollmacht wahr, markieren aber zugleich den Beginn einer neuen Phase, nämlich der eigentlichen Kirchengeschichte. Hierin ist eine recht hohe Kompatibilität mit der neutestamentlichen Entwicklung zu erkennen, die sich in der Paulusschule sowie bei Lukas abzeichnet. Im Gegensatz zum Epheserbrief und zu den Pastoralbriefen fehlt allerdings eine explizit pneumatologische Reflexion ebenso wie das dort zentrale Moment der Übereinstimmung in

²⁰⁰ P. Lampe (Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten [WUNT II/18], Tübingen 1989, 337) betont, *de facto* handle es sich um eine Presbyterialverfassung. Dann muss aber dazu gesagt werden, dass sie an der entscheidenden Stelle als episkopale angesprochen wird.

²⁰¹ H. v. Campenhausen (Amt [s. Anm. 13] 102) meint, dass sein „formal und statisch verstandener Begriff der Ordnung und Unterordnung von vornherein die Neigung begünstigen muss, dem Amtsträger und ‚Geherten‘ als der übergeordneten Gruppe im Konfliktfall Recht zu geben“.

²⁰² Es ist richtig, dass *diadechesthai* nicht betont ist: A. Lindemann, Clem 130. Aber passt der Terminus nicht genau in die Apostolats- und Amtstheologie des Briefes?

der apostolischen Lehre (was vielleicht aber impliziert ist). Demgegenüber scheint der Einfluss römischen Rechtsdenkens weit größer zu sein.

Clemens nimmt eine Systematisierung neutestamentlicher Apostolats-theologie im Lichte geschichtlicher Entwicklungen in Rom und Korinth vor, die tot bleibt, wenn sie nicht *als* Systematisierung verstanden und dann von ihr selbst her reinterpretiert wird. Das ist die Aufgabe von Exegese und Patristik. Was der römischen Sukzessionstheorie fehlt, ist eine pneumatologische Erschließung; dadurch dominiert die Horizontale die Vertikale und die Geschichte die Eschatologie. In einer ökumenischen Sukzessionstheologie müssen diese Grenzen gesehen werden.

β] Weiter führt hier Irenäus. Er sieht die herausragende Bedeutung der *successio fidei* (haer. III, praef.); er erinnert an den Auftrag Jesu Christi an die Apostel, das Evangelium zu verkünden, und an ihre Befähigung dazu durch die Offenbarung des Geistes (haer. III 1,1; vgl. Eph 3,5f.). Der Geist ist es, der durch die Apostel die Heilswahrheit der Kirche nahebringt (III 4,2). Er begründet durch die Apostel die Tradition der wahren Erkenntnis und des echten Glaubens. Zu deren Sicherung setzen die Apostel jeder Ortskirche Bischöfe ein, die durch den Geist das Charisma der Wahrheit empfangen (IV 26,2) und deshalb wie ihre Nachfolger in die Lage versetzt werden, das ihnen Tradierte zu empfangen, zu bejahen und weiterzugeben (III 2,2; 3,1; IV 26,5). Damit wird die *successio apostolica* zum Signum der *successio fidei* wie der *ecclesia vera* (IV 33,8) und die *successio episcoporum* (adv. haer. III 3) resp. die *successio presbyterorum* (adv. haer. III 2,2) zur Form der *successio apostolica*.

(4) In einer ökumenischen Ekklesiologie kann die neutestamentliche Exegese die Idee der *successio apostolica* nicht falsifizieren, aber sie in bestimmter Weise als Interpretation interpretieren. Entscheidend ist, dass sie von der *traditio apostolica* her verstanden wird²⁰³, die ihrerseits auf die *viva vox evangelii* verweist, von ihrem Rückbezug auf die *successio fidei* her²⁰⁴ und von ihrem Stellenwert in der gesamten Kirche her²⁰⁵, die von allen Getauften gebildet wird und eine Fülle vom amtlichen wie nicht-amtlichen Charismen hervorbringt. Dann würde deutlich, dass sie eine wesentliche Form ist, in der sich die Kirche als Kirche, ohne die Geschichte zu überspringen, sondern im Modus ihrer Geschichte, auf ihren kano-

²⁰³ Betont von J. Ratzinger, Primat, Episkopat und Successio apostolica, in: K. Rahner – J. Ratzinger (Hg.), Episkopat und Primat (QD 11), Freiburg – Basel – Wien 1961, 49.

²⁰⁴ Vgl. Y. Congar, Apostolice de ministere et apostolice de doctrine (1967), in: ders., Ministere et communion ecclésiale, Paris 1971, 51–94 : 60 ff.

²⁰⁵ Vgl. J. Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982, 256.

nischen Ursprung zurückbezieht, den Jesus Christus selbst mit der Sendung der Apostel gestiftet hat, und in der sich die Kirche zugleich der Führung des Geistes versichert darf, der sie der Verheißung Jesu gemäß „in die ganze Wahrheit einführt“ (Joh 16,13).²⁰⁶

²⁰⁶ Die ökumenischen Verständigungsmöglichkeiten, die sich dann abzeichnen, beschreibt aus katholischer Sicht *W. Kasper*, Die apostolische Sukzession als ökumenisches Problem, in: *W. Pannenberg* (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? III* Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt (DiKi 6), Göttingen – Freiburg – Basel – Wien 1990, 329–349.