

Kirche und Amt im Werden

Von Anton Vögtle, Freiburg

Kirche und Amt zählen zu den gewichtigsten und umstrittensten Themen des heutigen ökumenischen Dialogs. Es fehlt nicht an neuen Versuchen, in zusammenfassenden Überblicken dem NT eine Gesamtauskunft zu dieser Thematik abzugewinnen. Nur zu leicht erliegt dieses Unternehmen freilich der Gefahr, dem komplexen Charakter unserer Quellen und ihrer Aussagekraft zuwenig gerecht zu werden und zugunsten einer bestimmten Entwicklungslinie zu kurzschlüssige Folgerungen zu ziehen. Unter dem Titel »Kirche im Werden« (hrsg. v. Josef Hainz)¹⁾ wurden jetzt als »Gemeinschaftsarbeit des Collegium Biblicum München« dreizehn Einzelstudien zu der Thematik »Amt und Gemeinde im Neuen Testament« zugänglich, die sich wieder um eine sachgerechte Aufarbeitung der genannten Problematik bemühen oder doch zumindest einen Beitrag beizusteuern suchen. Bis auf einen nur geringfügig veränderten Teilabdruck »Paulus und die Auferweckungszeugen nach der Apostelgeschichte« aus E. Kränkl, *Jesus der Knecht Gottes* (1972), handelt es sich um Originalbeiträge. Auch wenn nicht alle Schriften des NT berücksichtigt werden konnten, wird das im Vorwort genannte Ziel doch auf exemplarische Weise voll erreicht. »Im Spektrum der verschiedenen Fragestellungen soll vielmehr deutlich werden, wie komplex sich die Rückfrage an das NT darstellt und wie vorsichtig die Antworten aufgrund der wenigen sicheren Fakten heutzutage ausfallen müssen, sobald man sich ungerechtfertigter Kombinationen und haltloser Spekulationen enthält« (10). Der sachliche Grund für diesen Befund bzw. der Grund, der die rüchhaltlose Offenheit für die Rückfrage an das NT erfordert und zugleich ermöglicht, wird ebenfalls schon im Vorwort zu bedenken gegeben: »Aber wie die Kirche als solche das Ergebnis eines geschichtlichen Prozesses ist, so ist es auch ihre Struktur und ihre organisatorische Gestalt« (10).

¹⁾ Verlag F. Schöningh, München-Paderborn-Wien 1976, 296 S.

I

Entsprechend ihrer Bedeutung für unsere Kenntnis der Kirche der apostolischen Generation und für das ökumenische Gespräch im besonderen gilt die größere Zahl der Beiträge Aspekten der paulinischen Ekklesiologie. Wir sehen uns ja bekanntlich nicht nur dem Umstand gegenüber, daß wir von keinem anderen Apostel ein authentisches Schriftstück besitzen und die Angaben der Apg über »die zwölf Apostel« und auch über – den sicher zu den Aposteln zählenden – Petrus nur begrenzten Informationswert haben. Denn die Rolle der Apostelbezeichnung und deren betonte Beanspruchung für die Zwölf, die allein der Apg 1, 21f. gegebenen Definition eines Apostels entsprechen, ist von der Reflexion ihres Verfassers bzw. seiner Zeit über die Sicherheit und die prinzipielle Nachprüfbarkeit der ursprünglich wahren Lehre bestimmt, wie der schon zitierte Beitrag von *E. Kränkel* unterstreicht (205–214). Schon der Versuch, die Bezeichnung »Apostel« begrifflich zu klären, näherhin sich über den Kreis der Apostel im Sinne des so leicht über unsere Lippen kommenden Normbegriffs »apostolisch« einig zu werden, bringt uns anerkanntermaßen immer noch in beträchtliche Verlegenheit. Gerade auch unter diesem Gesichtspunkt verfährt *J. Eckert* geschickt, wenn er in seinem Beitrag »Zu den Voraussetzungen der apostolischen Autorität des Paulus« bei diesem einsetzt, weil es seine authentischen Briefe »relativ leicht« machen, »Ursprung und Grenzen apostolischer Autorität« aufzuzeigen, die Paulus als Apostel Jesu Christi seinen Gemeinden gegenüber beansprucht und ausübt (39f. 39–55).

Mit Recht greift sodann *F. Laub* zu dem über weite Strecken hin an den Anfang einer Gemeinde erinnernden 1 Thess, um auf der Basis dieses Briefes das Thema »Paulus als Gemeindegründer« (17–38), »wenn nicht im ganzen Umfang des damit abgesteckten Fragekreises, so doch exemplarisch zur Entfaltung zu bringen« (17). Einen Vorrang einzelner Christen innerhalb der Gemeinde, der sich in der Anerkennung durch dieselbe ausdrückt, sieht der Apostel begründet in der »Mühe«, die einer nach seinem eigenen Beispiel im Dienst des Evangeliums zur Förderung der Gemeinde auf sich nimmt. »Nach allem, was sich beobachten läßt, zeichnet sich in dem noch nicht verfaßten

Gemeindeleben eine von unten gewachsene, anfängliche Unter- und Überordnung ab« – »für die es neben der theologischen noch keinerlei formal-rechtliche Begründung gibt und die noch nicht person- und amtsgebunden ist« (34f.). Diese zutreffende Beobachtung impliziert zugleich eine Reihe weiterer Fragen, die von den Autoren unseres Bandes mutig gestellt und – wie sich ebensowenig übersehen läßt – unterschiedlich beantwortet werden.

Im Hinblick auf das später zur Geltung gekommene Prinzip der apostolischen Amtsnachfolge und dessen Realisierung im Episkopal-system hatte *J. Hainz* schon in seiner 1972 erschienenen Monographie »Ekklesia« in erstmalig systematischer Weise vorgeschlagen, den grundlegenden Ansatz zu dieser Entwicklung bei Paulus selbst zu entdecken, nämlich in der Funktion, die der Apostel Mitarbeitern im engeren und weiteren Sinne zuschreibt. In zwei Beiträgen unseres Bandes versucht Hainz seine Hypothesen des weiteren zu begründen und zu präzisieren. In dem Aufsatz »Amt und Amtsvermittlung bei Paulus« (109–122) beruft er sich auf »unmittelbare« Mitarbeiter des Apostels. Zwischen dem Apostel und seinen »Mitarbeitern« bestehe kein Unterschied hinsichtlich des gemeinsamen »Werkes«; der eine wie die anderen seien »Mitarbeiter (σύν-εργοί) Gottes«. Hingegen ergebe sich ein Unterschied »aus der zeitlichen und sachlichen Nach- und Zuordnung zum Apostel«. Sodann sei zu unterscheiden »zwischen den Verkündern, die der Gemeinde gegenüberstehen und sozusagen ›von außen‹ gegenübertreten, und jenen Diensten, die in der Gemeinde und ihren Versammlungen die erforderliche Aufbauarbeit leisten auf dem vom Apostel und seinen Mitarbeitern gelegten Fundament« (119). Unter den freilich verschiedenen zu bewertenden Beispielen von Sendungen eines Mitarbeiters gebe es wenigstens einen Fall – nämlich die Phil 2, 19–24 in Aussicht gestellte Sendung des Timotheus nach Philippi –, der zeige, daß Paulus Timotheus »wohl doch als Nachfolger« in Aussicht nahm (116f.), »der zumindest gegenüber der Gemeinde in Philippi seine apostolische Verantwortung übernehmen sollte« (118). Wenn auch alle Fragen der Amtsvermittlung offenbleiben, sei doch kaum zu leugnen, daß die »wesentlichen Grundlagen« der späteren Entfaltung der kirchlichen Ämterordnung »sich im Ansatz schon bei Paulus finden« (120). Dieser Hypothese zufolge hätte Paulus im Sinne der Vorsorge, nämlich »für den Fall, daß er – vielleicht

für immer – daran [d. i. an seinem eigenen baldigen Kommen] gehindert werden könnte« – wenigstens exemplarisch das Prinzip der Nachfolge im apostolischen Amt ausgesprochen und antizipiert. Es fragt sich nur, ob das auch hinreichend zu begründen ist. Man darf bereits exegetisch bezweifeln, ob Paulus Phil 2, 19–24 der Gemeinde den Timotheus als möglichen oder sogar designierten Nachfolger vorstellen will bzw. – nach einer zur Generalisierung tendierenden Formulierung von Hainz – ob Paulus aus den Reihen der mit bedeutsamen Gesandtschaften betrauten Mitarbeiter »z. B. auch Timotheus als einen möglichen Nachfolger (wählt)« (118). Von entscheidendem Belang ist naturgemäß die dem Ableben Pauli unmittelbar folgende Entwicklung der ersten nachpaulinischen Generation. Was sich in dieser Hinsicht an negativen und positiven Gesichtspunkten gewinnen läßt, spricht m. E. schwerlich für die Existenz der Vorstellung, nach dem Tod des Apostels würde »den Mitarbeitern als Gesandten und Nachfolgern die Repräsentation des Apostels« obliegen (118). Ich fürchte, diese Mitarbeiter-Hypothese hilft ebensowenig weiter wie der ebenso lobenswerte, in unserem Band indes nicht berücksichtigte Versuch von H. Merklein, der die These, daß das je gegenwärtige Lehramt in der Verkündigung des apostolischen Evangeliums mit apostolischer Autorität aufzutreten berechtigt ist – sogar in dem sich anbahnenden Sinne einer göttlich gesetzten Rechtsinstitution –, vor allem auf die Pseudonymität des Eph und die nachapostolische Konzeption »der ›kirchlichen Institution Apostel« stützt²⁾ – zu kurzschlüssig, wie ich meine.

In einem weiteren Beitrag »Die Anfänge des Bischofs- und Diakonenamtes« (91–107) geht Hainz zur Prüfung der Frage, ob es dem NT zufolge »eine Apostelnachfolge« gibt, »die ›göttlichen Rechts« und daher unveränderlich ist« (91), von der Erwähnung von »Episkopen und Diakonen« in Phil 1, 1 aus. Bei diesen handelt es sich selbstverständlich auch ihm zufolge nicht um Mitarbeiter im engeren Sinne (wie bei dem nach Philippi gesandten Timotheus), sondern um innergemeindliche Funktionsträger, somit um Mitarbeiter im weiteren Sinne, denen als solchen aber »auch apostolische Vollmacht zukommt«, wie Hainz bereits in seinem Hauptwerk *Ekklesia* notierte (362; vgl.

²⁾ Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief (StANT XXXIII), München 1973.

350). Das Bemühen des genannten zusätzlichen Beitrags und dessen Einsatz bei Phil 1, 1 erklärt sich gewiß aus der speziellen Absicht, die spätere Verknüpfung des Gedankens der apostolischen Amtsnachfolge mit der Episkopenbezeichnung möglichst in der Intention Pauli zu verwurzeln, was freilich nur mit größter Behutsamkeit versucht wird. Eine sehr vorsichtige Abwägung der Möglichkeiten der Herkunft und Bedeutung der Phil 1, 1 genannten »Episkopen und Diakone« bestätigt zunächst für Hainz die heute überwiegende Auffassung, es handle sich um »amtliche Bezeichnungen, Titel für Personen, die in der Gemeinde von Philippi verantwortliche Tätigkeiten wahrnehmen«, die sich jedoch nicht näher bestimmen ließen, wenn auch der Literalsinn der Begriffe auf »Aufsicht« und »Dienstleistungen« verschiedener Art hindeute (107). Obwohl es zu weit ginge, das Bischofsamt als apostolische Einführung auszugeben, müsse doch »offen bleiben, daß auch Paulus dieses Amt, dem wir in Phil in seinen frühesten Anfängen begegnen, als eine notwendige Entwicklung akzeptiert hat und daß die späteren Bischöfe tatsächlich die Nachfolge der Apostel übernommen haben«. Wenn auch »schwankend und ungesichert«, existiere eben »doch eine Brücke« zwischen Phil 1, 1 und dem späteren Bischofs- und Diakonenamt (107).

Natürlich ist vernünftigerweise nicht zu bezweifeln, daß zwischen den Phil 1, 1 genannten Funktionsträgern (ἐπισκόποις καὶ διακόνοις) und den beiden gleichnamigen, sicher weiterentwickelten »Ämtern« der Past eine entwicklungsgeschichtliche Beziehung besteht – so schwierig, ja unmöglich es für uns sein mag, diese Entwicklungsgeschichte nachzuzeichnen. Es sei in diesem Zusammenhang nur eines zu bedenken gegeben. Zweifellos hat Paulus die so gut wie sicher aus der Gemeinde selbst erwachsene Bestellung von Funktionsträgern und deren Bezeichnung als ἐπίσκοποι und διάκονοι akzeptiert. Deren Stellung im Eingangsgruß des Briefes zeigt übrigens auch nach Hainz, daß dieselben »der Gemeinde zugeordnet, keinesfalls aber vor- und übergeordnet sind« (102; vgl. 106f.). Der Versuch, im Sinne unseres Autors von einer »Brücke zwischen Phil 1, 1 und dem späteren Bischofs- und Diakonenamt« zu sprechen (107), ist aber doch wohl nur in dem Grad sinnvoll, als sich wirklich annehmen läßt, Paulus habe das Phil 1, 1 genannte »Episkopen«-Amt als eine »notwendige« Entwicklung akzeptiert. Aus

mehr als einem Grund erscheint es mir aber schwierig, diese Annahme als wahrscheinlich zu erweisen.

Das sehr prinzipielle Problem, das in der genannten Idee einer von Paulus als »notwendig« akzeptierten Entwicklung impliziert ist, wird auch in anderen Beiträgen unseres Bandes berührt und, wenn ich recht sehe, in anderer Richtung beantwortet. J. Hainz nannte schon in seinem Hauptwerk die wesentliche Prämisse seines Versuchs, die Apostolizität des Amtes und die apostolische Amtssukzession auf die Partizipation der unmittelbaren (= den Gemeinden vorgeordneten) und mittelbaren (= innergemeindlichen) Mitarbeiter an der apostolischen Vollmacht zu gründen. Er erblickt ein Grundübel darin, daß die Rolle des Geistes innerhalb der paulinischen Ekklesiologie vor allem in der protestantischen Forschung »zu Unrecht verselbständigt worden (ist)« und kaum zwischen »Geistesgaben« (= bestimmten pneumatischen Erscheinungen) und »Gnadengaben« (= Charismen) unterschieden wurde (Ekklesia 362). Pauli Theologie der Gemeinde – nämlich der konkreten Gemeinden, von denen allein Paulus spreche – sei »primär eine Komponente seines Apostolatsverständnisses« (359) und dementsprechend seien die Voraussetzungen des paulinischen Amtsverständnisses »durchweg am Apostolat orientiert« (353). Diese grundlegende Orientierung des paulinischen Verständnisses der gemeindlichen Dienste am Apostolat wird von anderen Kollegen offenbar nicht geteilt.

An erster Stelle ist *J. Hertens* Untersuchung »Charisma – Signal einer Gemeintheologie des Paulus« zu nennen (57–89). Seine Prüfung des paulinischen Gebrauchs von χάρισμα führt zu dem Ergebnis, »daß der konkrete Ausgangspunkt in 1 Kor Paulus zu prinzipiell geltenden und also auch ohne Anlaß übertragbaren Überlegungen veranlaßt hat . . .« (76). Weil schon die 1 Kor 12 gegebene Antwort »bei aller Konkretheit sehr prinzipiell angelegt und in Richtung auf ein Paulus vorschwebendes, ideales Gemeindebild stilisiert ist« (80), kann Paulus aus vordergründig paränetischem Interesse durch Konzentration und Fortentwicklung seiner Gedanken von 1 Kor 12 in Röm 12 »eine prinzipielle Gemeindepurifizierung, die seine Idealvorstellung einer christlichen Gemeinde umreißt« (88), »ein Modell für das Zusammenleben von Christen in einer Gemeinde« (81) entwickeln – freilich, wie Hertens hinzufügt –: das Bild eines »utopischen Modells vom christlichen Zu-

sammenleben, das im Wort Charisma Unbedeutendes und Wichtiges, Auffälliges und Bescheidenes zusammenfaßt, um es als Gabe Gottes und Aufgabe zum Wohl aller zu bezeichnen« (83). Die prinzipielle Bedeutung dieses Idealbildes der charismatischen Gemeinde sieht Herten gewiß mit gutem Grund auch durch dessen beträchtliche Nachwirkung in Eph 4, 7–16; Petr 4, 10f. bis hin zu 1 Clem und den Past (1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6) bestätigt, in denen freilich nur »ein schwacher paulinischer Nachklang die Wortwahl [Charisma] beeinflußt haben mag« (84–87).

Die Meinung, daß die Charismentheologie als grundsätzlicher und adäquater Ausdruck des paulinischen Gemeindekonzepts zu gelten hat, entspricht zweifellos der am besten zu begründenden und entschieden in beiden Konfessionen vorherrschenden Auffassung – um nicht zu sagen: der *sententia communis*. Sie wird auch von anderen Autoren unseres Bandes geteilt. So allem nach auch in dem schon zitierten Aufsatz von *F. Laub*. Sosehr dieser die »von unten« gewachsenen, »noch nicht person- und amtsgebunden(en)« Dienste zur gegenseitigen Erbauung (1 Thess 5, 12f.) als innergemeindliche Fortführung des apostolischen Dienstes betont (35–37), ist das ermutigende und ermahrende Zureden für ihn »nichts wesentlich anderes« als das 5, 12 als Charisma qualifizierte prophetische Reden, und läßt er darüber hinaus Paulus der Gesamtgemeinde die Fähigkeit zuschreiben, den Wert der Charismen zu messen. »Gegebenenfalls sind sie dann festzuhalten oder zu verwerfen (5, 21f.). Paulus traut diese mündige Urteilsfähigkeit seiner Gemeinde zu und erwartet sie von ihr« (38). Bekanntlich ist es eine Frage von prinzipieller Bedeutung, wie Paulus sein entscheidendes und ordnendes Eingreifen in die innere Ordnung einer Gemeinde – Musterfall Korinth! – versteht: ob er den möglichen Einsatz seines apostolischen Charismas als ein für die Wahrung und eventuelle Wiederherstellung der inneren Ordnung einer Gemeinde konstitutives Ordnungsprinzip ansah oder nur als subsidiäre Akte, durch die er den jungen, mehr oder weniger noch werdenden Gemeinden zu voller Funktionsfähigkeit und damit zur Verwirklichung des grundsätzlich möglichen Ideals der charismatischen Gemeinde verhelfen wollte. Die ekklesiologische Relevanz dieses Problems liegt auf der Hand. Nur im ersten, nicht aber im zweiten Fall ist durch das paulinische Gemeinde-

konzept selbst die Stellung und Beantwortung der Frage erfordert, wer in der nachapostolischen Zeit eine der apostolischen Autorität entsprechende Entscheidungs- und Ordnungsvollmacht wahrnehmen soll. Das angedeutete Problem wird in unserem Band zwar nicht thematisch aufgeworfen. Wenn aber F. Laub mit seinen oben zitierten Sätzen wie übrigens auch J. Eckert mit seinem Schlußabschnitt (55) beim Wort genommen werden dürfen, scheint auch ihre Entscheidung zugunsten der Subsidiaritätshypothese zu fallen.

Weniger leicht läßt sich aus J. Ernsts Beitrag »Von der Orts-
gemeinde zur Großkirche, dargestellt an den Kirchenmodellen des Philip-
per- und Epheserbriefes« (123–142), eine Entscheidung für die eine
oder andere Auffassung herauslesen. Zunächst läßt er den Phil zwei-
felsohne das charismatische Gemeindemodell vertreten. Trotz der im
Eingangsgruß erwähnten »Episkopen und Diakone« fehlen »alle Hin-
weise auf rechtliche Organisationen und amtliche Strukturen« (124f.).
»Das eigentliche Kennzeichen ist die Spontaneität, die ihre einzige
Begründung in der lebendigen Erfahrung des Heiligen Geistes hat.
Paulus spricht von der ›Koinonia Pneumatos‹ (2, 1), die Hand in Hand
geht mit ›Ermahnung in Christus‹, ›Zuspruch aus Liebe‹, ›Zuneigung
und Erbarmen‹. ›Die Einheit wird also nicht gemacht durch perfekte
Organisation, sondern gnadenhaft dazugegeben, wenn Menschen sich
bemühen, in der Gesinnung Jesu ihr Leben zu gestalten« (126). Für
den nachpaulinischen Eph, »in dem die Kirche als die Heilsveranstal-
tung Gottes thematisch geworden ist«, deren »hervorstechendstes Merk-
mal der Universalismus in zeitlicher und räumlicher Erstreckung (ist)«
(127), ist demgegenüber charakteristisch, daß das vorrangige Interesse
nicht mehr »der konkreten Gemeinde mit der Vielzahl der Charismen«
gilt, sondern der »Geschlossenheit der äußeren Erscheinung« (127).
Ja die Kirche des Eph überläßt, wie Ernst nicht zu Unrecht besonders
aus den 4, 11 genannten Diensten herausliest, »die ihr gemäßen Funk-
tionen nicht dem freien Charisma, sie regelt sie vielmehr durch amtlich
bestellte, von Christus eingesetzte Dienste, die auf dem Wege zur
institutionellen Verfestigung sind« (130). Wie ist dann das Verhältnis
Pauli zur Gemeinde von Philippi zu bestimmen? Einerseits meinte
Ernst zuvor, das Berufungs- und Sendungsbewußtsein des Paulus habe
keine gleichberechtigten Partner zugelassen, es habe kein Raum »für

eine gegliederte und aufgeteilte Verantwortung« in der Gemeinde bestanden (125). Wenn er aber andererseits noch stärker betont, Paulus trete im Phil seiner Erstlingsgemeinde gegenüber »nicht als Vertreter des Amtes auf, sondern als der Seelsorger . . .«, als »Bruder unter Brüdern«, dessen Mahnen und Polemisieren sich im größeren Rahmen der pastoralen Zielsetzung bewege – obwohl die im Brief vorausgesetzte Situation »Anlaß zu kirchenamtlichen Maßnahmen« hätte bieten können (124f.) –, scheint das eher für die Auffassung zu sprechen, Paulus würde der Gemeinde die prinzipielle Fähigkeit zuschreiben, durch das Zusammenspiel ihrer charismatischen Begabungen und Dienste auch mit auftretenden Schwierigkeiten fertig zu werden.

Das eigentliche Anliegen des instruktiven Aufsatzes von J. Ernst gilt freilich, wie ausdrücklich betont sei, einem anderen Gesichtspunkt, nämlich der Frage, wie es von »einem nicht ekklesiologischen Gemeindeverständnis«, für das der Phil und die in diesem aufscheinende Ortsgemeinde als Beispiel dient, »zu der Entwicklung zur Kirche als universaler Heilanstalt kommen konnte und welches die treibenden Kräfte waren, um . . . daraus das kirchenbegründende Prinzip abzuleiten, das die Polarität in einem höheren Sinne relativiert« (124). In Auseinandersetzung mit den wesentlichsten verschiedenen Versuchen, die die eigenwillige Gestaltung des deuteropaulinischen Kirchenbildes (durch den Aufweis religionsgeschichtlicher Analogien) erklären wollen, kommt unser Autor zur Erkenntnis, daß die ausschlaggebenden Ursachen für die im Eph erreichte Ekklesiologie nicht »Fremdeinflüssen« verdankt, sondern »verkündigungsimmanent« sind (134–137). Die »Beziehungsmittel« zwischen Phil- und Eph-Brief, »das eine gemeinsame Kontinuum« ist die Christologie. »Die Christologie ist in jedem der einzelnen Erscheinungsbilder der Ekklesiologie vorgeordnet« (139). »Ortsgemeinde oder Weltkirche? Gemeinde als Heilsereignis oder Kirche als gnadenvermittelnde Einrichtung? . . . Wem gehört der Vorrang? Die Frage ist in dieser Form falsch gestellt. Das NT setzt beide »Modelle« nebeneinander, ohne die Spannungen zu vertuschen.« Und das sei eben möglich, weil die Entwicklung der Ekklesiologie »weithin ein Korrelat der sich entfaltenden Christologie« ist (142).

Zwei weitere Arbeiten befassen sich spezieller mit der Frage ekklesialer Funktionen und der Gemeindeordnung in den deuteropaulinischen

Pastoralbriefen (A. Sand) und in dem beträchtlich paulinische Tradition verarbeitenden 1. Petrusbrief (F. Schröger). In seinem »Die Verfassung der Gemeinde des ersten Petrusbriefes« betitelten Aufsatz (239–252) versucht *F. Schröger* das Nebeneinander von charismatischem Prinzip (das ekklesiale Engagement aller Gemeindeglieder) und presbyterialer Verfassung mittels einer sehr eigenwilligen Begründung der Kompositions-Hypothese zu lösen. Er meint, zwischen den angesprochenen kleinasiatischen Gemeinden und der Gemeinde des Verfassers des 1 Petr habe eine gewisse Spannung hinsichtlich der »Kirchenverfassung« bestanden (239f.). Der uns vorliegende Brief bestehe aus einem ersten Gemeindebrief (1, 1–4, 11), dem zeitlich später ein zweiter, »unter Umständen von einem anderen Verfasser« stammender Brief (4, 12–5, 11) folgte. Während dem ersten Schreiben (1, 1–4, 11) eine Kirchenverfassung charismatischer Struktur zugrunde liege, wie sie in paulinischen Gemeinden vorzufinden ist, werde im zweiten (4, 12–5, 11) den verfolgten Gemeinden im kleinasiatischen Raum »sehr dringend nahegelegt, angesichts der sich ausbreitenden Verfolgung, zu der in diesem Falle besseren presbyterialen Verfassung überzugehen« (240f.). Zu dieser Begründung der Zusammensetzungs-Hypothese scheint unser Autor im besonderen auch durch den 1 Clem inspiriert worden zu sein. »Das Schreiben des Klemens an die Gemeinde von Korinth setzt voraus, daß in Rom eine krisenfeste presbyteriale Kirchenverfassung vorhanden war, die unter Berufung auf die gemeinsame christliche Überlieferung mehr oder weniger autoritär auch anderen Gemeinden vorgeschrieben werden konnte. Man beginnt also, auch anders verfaßte Gemeinden auf die Kirchenverfassung Roms »einzuspielen« (251).

Diese Form der Kompositions-Hypothese wirft freilich eine Reihe Fragen zur historischen Seite auf, die keine Beantwortung erhalten. Es ist schon nicht recht verständlich, daß die Presbyterverfassung in 5, 1ff. sichtlich als selbstverständliche Einrichtung vorausgesetzt wird, wenn das angeblich zweite Schreiben 4, 12–5, 11 den kleinasiatischen Gemeinden doch nahelegen soll, angesichts der eskalierenden Verfolgung zur krisenfesteren Presbyterverfassung überzugehen. Auch die Gefahr der Perversion des Hirtendienstes der Presbyter, die deutlichen Schwächen und Ermüdungserscheinungen der Amtsführung, die von der – höchst wahrscheinlich übernommenen – traditionellen Gemeinde-

leiterparänese 5, 2f. vorausgesetzt werden, passen schlecht zu jener Empfehlung. »Gerade der Umstand, daß sich der Schreiber des Briefes, der ›Apostel Petrus‹, auch Presbyter nennt, mag « – wie Schröger jedoch abschließend erklärt – »innerlich einen gewissen Druck auf die Gemeinden ausüben, in Zukunft nichts gegen eine presbyteriale Struktur der Gemeinden einzuwenden, da ja schließlich auch der von allen akzeptierte und verehrte ›Apostel‹ selbst als Presbyter fungiert hat« (251). Abgesehen von Bedenken, die nach wie vor gegen (andersbegründete) Teilungs- und Kompositions-Hypothesen geltend gemacht werden³⁾, ist das freilich zumindest nicht die einzig mögliche, ja nicht einmal wahrscheinlichste Erklärung der Selbstbezeichnung des fiktiven Apostels Petrus als »Mitpresbyter«, wenn man diese Selbstbezeichnung im engeren Kontext der Presbyterparänese wie im weiteren Kontext der Stärkung der Christen für das Bestehen der leidvollen Gegenwart sieht. Auch wenn die hier versuchte Begründung der Kompositionshypothese zuträfe, wäre übrigens die Frage, ob und eventuell in welchem Sinne sich aus 1 Petr 5, 1–4 und darüber hinaus aus 2, 25 eine Legitimierung des Presbyteramtes herauslesen läßt, schwerlich schon hinreichend beantwortet mit der globalen Behauptung, in 1 Petr sei die apostolische Geltung der Ältestenordnung förmlich vorausgesetzt, nämlich durch die förmliche Ineinssetzung »Petrus-Apostolos-Presbyter« (251).

Unter dem Titel »Anfänge einer Koordinierung verschiedener Gemeindeordnungen nach den Pastoralbriefen« (215–237) stellt *A. Sand* seinen Beitrag unter die generelle Frage, »welche Gemeindestruktur den Pastoralbriefen zugrundeliegt, ob und welche ›Institutionen‹ oder ›Ämter‹ mit bestimmter Leitungsfunktion in ihnen ausgewiesen werden« (218). Im Sinne der auch sonst vertretenen (z. B. N. Brox; H. Merklein), gut begründbaren Hypothese zeigt Sand zunächst vor allem auf, daß die konkreten Aufgaben und Verpflichtungen der Adressaten Timotheus und Titus sich mit »keinem bestimmten Amt in Deckung bringen lassen... Das Verhältnis zum Absender ist nicht das eines fest eingerichteten Amtes, sondern das der familiären Ordnung« (221–224). Wie steht es dann mit den durch Titel gekennzeichneten und

³⁾ Vgl. W. G. Kümmel, Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg 1973, 369–371; J. Schmid, Einleitung in das Neue Testament, Freiburg 1973, 595–598.

besonders hervorgehobenen Personengruppen einer Gemeinde (Presbyter, Episkopen und Diakone), »die mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit und deutlich erkennbar der Gemeindeordnung, der Organisation und Verwaltung innerhalb der Gemeinde zugeordnet sind?« (224. 225–231). Die hauptsächlichen Ergebnisse mögen etwas überraschen: »daß in den Pastoralbriefen einmal von der Handauflegung durch einen Einzelnen, dann eines Gremiums die Rede ist, bedeutet nicht, daß hier Presbyterium im Sinne von ›Ämtervollmacht‹ zu verstehen ist« (226f.). Was die Episkopen betrifft, sei »gerade die katalogartige Unterweisung und der Gebrauch des Singulars« in den Episkopen spiegeln »eindeutiger Hinweis dafür, daß man bezüglich der Episkopen nicht ohne weiteres von einem institutionalisierten Amt sprechen darf, geschweige von der ersten Form eines monarchischen Episkopats« (228f.). Nichts weise darauf hin, daß die Episkopen »einen höheren Rang« als die Presbyter eingenommen haben (227). Diese Beurteilung der Funktion der Episkopen steht doch wohl in fühlbarer Spannung zu dem obengenannten Argumentationsanliegen von J. Hainz. So unbestreitbar sich für Sand in den Past »erste Ansätze einer beginnenden Koordinierung, einer ersten Zuordnung und Gleichstellung verschiedener Gemeindestrukturen und pastoraler Leitungselemente« zeigen (236), lehnt er jedoch in seiner Zusammenfassung die herrschende Auffassung, in den Past sei vom »Amt« und von »Amtsautorität« zu sprechen, ab, und zwar sehr entschieden. »Einziger Garant der Überlieferung ist der Apostel, der Weg der Überlieferung ist allein die Verkündigung und Unterweisung. . . . Es gibt nur eine Ordnung, die der Gemeinde auferlegt wird, um die überlieferte Predigt zu bewahren. Und die Autorität, die den zu diesem Dienst beauftragten Personen verliehen ist, ist keine Amtsautorität, sondern eine Autorität, die sich aus der treuen Erfüllung des auferlegten Dienstes ergibt. Autorität hat allein das Wort, die Botschaft, denn ›das Wort ist $\tau\eta\upsilon$ ‹ . . . Dem Wort dienen, heißt also, Anteil gewinnen an der Autorität des Wortes selbst. Somit ist der Dienst am Wort eine Beauftragung ohne jeglichen Rückhalt durch einen Titel oder durch ein Amt, allein versehen mit der Verpflichtung zur bewahrenden Lehre und zum vorbildlichen Wandel« (235f.).

Gewiß ist in den Past alles »noch in der Entwicklung, nichts ist

fertig und endgültig abgeschlossen«. Und es ist völlig richtig, daß der Verfasser der Past »nicht an einer exakten und eindeutigen Abgrenzung der Tätigkeiten und Funktionen der einzelnen Personen und Personengruppen interessiert (ist)« (236). Auch der Satz, die Aussagen der Briefe selbst würden nicht erlauben zu sagen, »ob sich spätere Entwicklungen folgerichtig und zielstrebig aus dem Rückgriff auf die Pastoralbriefe ergaben oder ob bestimmte Entwicklungen hätten anders verlaufen können, ja verlaufen müssen« (236), läßt sich keineswegs in jeder Hinsicht widerlegen, vor allem wenn man das Gesamtzeugnis der neutestamentlichen Spätschriften und darüber hinaus der außerkanonischen Quellen des 2. christlichen Jahrhunderts beachtet. Sand dürfte aber doch in einem Punkt über das Ziel hinausgeschossen haben. Trotz seiner Kritik an N. Brox (218 Anm. 6) wird dieser einen wesentlichen und unbestreitbaren Punkt getroffen haben mit der These, »Prinzip der Kirche« sei in den Past das »Amt«. Aus diesem Grund bleibt auch die Frage nach dem Verhältnis von ἐπίσκοπος bzw. von Episkopen und Presbytern weiterhin gestellt, auch wenn sie vermutlich nicht eindeutig zu beantworten ist⁴⁾. Meinerseits rechne ich mit der Möglichkeit, daß die Entwicklung zum Monepiskopos (an der Spitze des Presbyteriums) im Blickfeld des Verfassers zwar im Gang, aber noch nicht allgemein zum Abschluß gekommen war.

II

Im Unterschied zu den bisher behandelten Schriften erlaubt die um einiges vor den Past geschriebene Apg die Frage nach dem Werden der Kirche für den ganzen Zeitraum von den Anfängen in Jerusalem bis gegen Ende der paulinischen Wirksamkeit bzw. richtiger bis zur Zeit ihrer Abfassung zu stellen. »Geist und Amt als kirchenbildende Elemente in der Apostelgeschichte« lautet der adäquate Titel des Beitrags, den H. Steichele beige-steuert hat (185–203). Wie bereits in dieser Überschrift zum Ausdruck kommt, erscheint in der Apg der Heilige

⁴⁾ Zu dieser Frage wie zu dem weiteren Fragepunkt, in welchem Sinne die Past mit der Betonung der Sukzession in der apostolischen Lehre wie auch mit der faktisch vorliegenden Kette »Apostel–Apostelschüler–Presbyter« einen grundlegenden Ansatz zum expliziten Prinzip der personalen Nachfolge im apostolischen Amt liefern, hätten z. B. die Ausführungen von N. Brox und H. Merklein Beachtung verdient.

Geist als »das eigentlich kirchenbildende Element« (188. 186–192). Dazu kommt das »Amt« als »Garant der Kontinuität in der Kirche« (192–199). Die das Amt betreffenden Hinweise erwecken unserer Autorin zufolge »den Eindruck von losen Mitteilungen über verschiedenartige Ämter und Amtsträger ohne tiefgehendere Reflexion des Amtes als solchen« (195). Eine besondere Stellung kommt jedoch den zwölf Aposteln zu. Sie gelten als die offiziellen Garanten der Kontinuität zwischen der Verkündigung Jesu und der kirchlichen Verkündigung (197–199). Aber: »Um den Nachweis einer von den Aposteln ausgehenden festen Kette der Amtsübertragung im Sinne einer »apostolischen Sukzession« ist Lk . . . nicht bemüht« (196). Was die Zuordnung der beiden Faktoren (Geist und Amt) in der Apg betrifft (199–203), stehen Geist und Amt nicht im Gegensatz zueinander. Andererseits sei es aber fraglich, ob die Apg bereits dem »Frühkatholizismus« zuzuweisen ist. Denn, wie H. Steichele abschließend sehr pointiert formuliert: »Der Geist wird nicht vom Amt reguliert, sondern die Amtsträger sind Werkzeuge des Geistes« (203). Wenn die Autorin des weiteren darauf verzichtet, die vieldiskutierten Aussagen über die Einsetzung der Presbyter (14, 23; 20, 28) für den Begriff »eines besonderen »Amtscharismas«« (202) und für das Prinzip der personalen Nachfolge im Apostelamt zu beanspruchen, darf sie auf mehr Zustimmung rechnen als etwa S. Schulz, der in seinem neuesten Band »Die Mitte der Schrift – Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als Herausforderung an den Protestantismus« (1976) den Paulus der Apg die apostolische Amtsnachfolge statuieren und praktizieren läßt (114–117)⁵).

An weiteren Spätschriften werden das Mk- und Matthäusevangelium sowie die johanneischen Schriften befragt. Das älteste Evangelium wird bei der Behandlung ekklesiologischer Fragen in der Tat leicht

⁵) Die Selbstverständlichkeit, mit der S. Schulz in der Apg (14, 23; 20, 28) wie in mehreren anderen neutestamentlichen Spätschriften (z. B. auch Mt und 2 Petr) das katholische Prinzip der apostolischen Amtsnachfolge entdeckt, erklärt sich nur aus seinem sehr dezidierten Anliegen, außerhalb der anerkannten Paulinen möglichst viele frühkatholische Entwicklungen und Merkmale herauszuarbeiten (vgl. 80f.), um dann als die sachkritische Mitte des NT das paulinische Evangelium postulieren zu können, von dem aus die frühkatholische Entwicklung »zu kritisieren und rückgängig zu machen (ist)«: 82; vgl. 429–433.

übergegangen, da das ekklesiologische Vokabular annähernd ganz fehlt und »Kirche« nicht eigentlich thematisiert wird. Dabei zeigt das Evangelium nach *W. Bracht* nicht nur besonders in der Jüngerbelehrung des Mittelteils (8, 27–10, 52), sondern sogar »durchgängig eine – meist paränetische – ekklesiologische Ausrichtung« (151. 143–152). »Glauben und Bekennen . . . müssen sich notwendig – wenn sie soteriologische Relevanz haben sollen – in die Existenz der Jünger-Gemeinde erstrecken, und das geschieht in der Nachfolge des ›Weges Jesu‹ . . .« (149). »Jüngerschaft und Nachfolge« lautet deshalb der Titel der Erwägungen unseres Autors »zur Gemeindesituation im Markusevangelium« (143–165). Schon die Perikope von der Berufung der beiden Brüderpaare am Anfang des eigentlichen corpus des Evangeliums zielt auf die Konstituierung der Gemeinde, »und zwar in einem doppelten Sinn: auf die Legitimation der gegenwärtigen Verkündigung durch Berufung und Sendung sowie paränetisch auf die Realisierung der Gemeinde in der Nachfolge Jesu« (152f.). Jüngerschaft, als die sich die gegenwärtige Gemeinde begreifen soll, heißt im Mk-Evangelium »ein Zweifaches: den Anspruch auf die Teilhabe an der im Wirken Jesu gekommenen Basileia Gottes, aber auch Nachfolge auf dem ›Weg Jesu‹, die sich realisiert im Dienen und Leiden, ja bis zur Hingabe des Lebens (vgl. vor allem 8, 34 und 10, 45)« (165). Weil die Jünger-Perikopen katechetisch-paränetisch auf die gegenwärtige Gemeinde zielen, »erscheint auch das Jüngerbild des Markus nicht als ein ideales, dem es nachzueifern gilt wie im Mt, sondern ist gezeichnet von der Reflexion der Krise seiner Gemeinde, die dabei ist, die Grundlagen ihrer Existenz preiszugeben« (165).

In anderer Hinsicht ist nach *A. Sands* Untersuchung »Propheten, Weise und Schriftkundige in der Gemeinde des Matthäusevangeliums« (167–184) auch der Verfasser dieses Evangeliums »sich bewußt, daß in seiner Gemeinde nicht alles zum besten ist; innere Auseinandersetzungen und nach außen adressierte Diskussionen mit dem zeitgenössischen Judentum gefährden den Bestand der Gemeinde« (183). Vor allem die unkorrekte Verwaltung der Überlieferung durch die »Ältesten« (15, 1–20) sei mit ein Grund dafür, daß Matthäus bei dem Prozeß der Konsolidierung und des Selbständigwerdens sich von der presbyterialen Institution lossagt« und trotz seiner Treue zu »allem

Positiven« des alttestamentlich-jüdischen Erbes nicht von »christlichen« Presbytern spricht (169–172). Mit den 23, 34 genannten drei Personen-gruppen »Propheten, Weise und Schriftkundige« verweise der Evangelist, wie A. Sand anderen Auffassungen gegenüber begründet, aber sehr wohl auf aktuelle Funktionsträger, auf »bestimmte Vorsteher und Leiter in seiner Gemeinde«; auch wenn diese – da anstelle der zu »Lügenpropheten« gewordenen und als »Lehrer« versagenden jüdischen Führer nur Einer als »der Lehrer« aller Brüder getreten ist – »nur sehr zurückhaltend genannt« und »sie nicht mit festen Strichen gezeichnet und somit nicht in aller Deutlichkeit sichtbar werden« (183f.).

Dieses Manko eines wenig deutlichen Sichtbarwerdens trifft sicher zu, so der Spruch Mt 23, 34 – wenn auch nicht nur so doch auch – bestimmte Gemeindeleiter der Gegenwart im Auge haben soll. Unwillkürlich erinnert man sich in diesem Zusammenhang besonders an die Gemeindefregel Mt 18, 15–18. Tatsache ist, daß daselbst nur von der versammelten Gemeinde als ganzer die Rede ist, ohne daß eine irgendwie wortführende und leitende Größe angedeutet wird. Propheten, Weise und/oder Schriftgelehrte werden so wenig genannt wie Älteste oder gar Episkopen – obwohl sinnvollerweise nicht zu bezweifeln ist, daß es in den vom Mt-Evangelium angesprochenen Gemeinden leitende Dienste gab. Der Befund kann uns gewiß zum Bewußtsein bringen, wie schwierig, ja weithin unmöglich es für uns ist, ein einigermaßen klares und sicheres Bild von der alles andere als einheitlich verlaufenen Entwicklung und Benennung gemeindlicher Funktionen zu gewinnen.

Wie sehr hier noch mit Hypothesen und bisweilen reinen Vermutungen gearbeitet wird und z. T. auch gearbeitet werden muß, belegt der interessante Beitrag »Zum gemeindefbildenden Element in den johanneischen Schriften«, mit dem ein leider allzufrüh verstorbener Johannes-Spezialist den Band beschließt. Obwohl *Georg Richter* seit den Tagen seiner Freiburger Promotion gesundheitlich sehr behindert war, hat er bis zu seinem Tod am 28. 8. 1975 unermüdlich an einem Kommentar zum Johannesevangelium gearbeitet, wie eine Reihe eindringlicher Einzelstudien bezeugen. Seine vorliegende Untersuchung (253–292), die den dritten Teil des Johanneskommentars von R. Schnackenburg nicht mehr verwenden konnte, ist zu einem Vermäch-

nis des sehr eigenständigen Denkens und Forschens dieses charakterlich vornehmen Mannes geworden. Leider kann ich die Rolle, die die Christologie nach Richter für die Entstehung der johanneischen Gemeinde und für ihre nachfolgende Aufspaltung in Gemeindegruppen sowie für die Entstehung der johanneischen Schriften (Joh + 1–3 Joh) spielte, nicht ausführlicher skizzieren. Da der Verfasser selbst abschließend vor allem auf die Relevanz seiner Ergebnisse für die Frage der kirchlichen Verfassung und Ämter abhebt, seien wenigstens seine diesbezüglichen Auffassungen angedeutet.

1. Die Führung des von der Synagoge ausgestoßenen Teils der Judenchristen, die sich als »Apologie der Messianität Jesu gegenüber dem Judentum und der Täufergemeinde« eine Schrift – die »Grundschrift« des späteren Johannesevangeliums – schuf, lag vermutlich nach synagogalem Vorbild in den Händen von Presbytern (275–278).

2. Aus dieser judenchristlichen Gemeinde oder Gemeindegruppe der »Grundschrift« löste sich eine neue selbständige Gruppe heraus, für die das Heil nicht mehr im Glauben an den Propheten-Messias, sondern im Glauben an Jesu himmlische Herkunft und Göttlichkeit bestand. Spätestens nach dem Tod ihrer führenden Persönlichkeit, die die »Grundschrift« zum Glaubenszeugnis seiner neuen Gruppe umarbeitete, sei dieser relativ kleine, im engen Sinn »johanneische« Kreis wohl genötigt gewesen, eine Gemeindeordnung aufzustellen. »Aus 2 Joh und 3 Joh läßt sich vermuten, daß man wohl mit einem einzigen Presbyter – ›der Presbyter‹ (2 Joh 1; 3 Joh 1) – an der Spitze auskam« (282. 279–282).

3. »In Weiterführung der mit der Christologie des Evangelisten gegebenen Ansätze – Jesus ein himmlisches Wesen von göttlicher Herkunft – hat sich unter dem Einfluß des gnostischen Dualismus eine neue Anschauung über Jesus – eine neue Christologie – gebildet, der Dokerismus« (282f.), wodurch eine neue Spaltung heraufbeschworen wurde. Als Reaktion auf diese neue Christologie habe der führende Mann oder einer der führenden Männer der (im engen Sinn) johanneischen Gemeinden die vom Evangelisten bearbeitete und ergänzte Grundschrift durch antidokeristische Aussagen ergänzt und »in deutlicher Auseinandersetzung mit den Dokeristen (und anderen Gnostikern?) auch den großen Joh-Brief (1 Joh) und vielleicht auch 2 Joh«

geschrieben (282–286). Wenn der Presbyter von 3 Joh geistesgeschichtlich noch zu dieser Gruppe innerhalb der johanneischen Gemeinden gerechnet werden darf, »scheint auch er – bzw. die von ihm vertretene Gruppe – durch die fortschreitende Entwicklung und Konsolidierung einer hierarchischen Gemeindeordnung in der Gesamtkirche ins Ghetto gedrängt worden zu sein«, nämlich durch das autoritäre Auftreten des Diotrophes gegenüber dem Presbyter und dessen Boten (3 Joh 9f.), das sich immer noch am besten daraus erkläre, daß dieser wahrscheinlich schon die Stellung des monarchischen Episkopos innehatte (288. 286–288).

Die mehr oder weniger als Vermutung gekennzeichneten Ergebnisse G. Richters sind naturgemäß weithin von der Tragfähigkeit seiner Gesamthypothese abhängig. Noch am ehesten wird beim heutigen Stand der Diskussion die Beurteilung des Diotrophes als Gemeindeleiter Zustimmung finden, wenigstens mit der Einschränkung, daß diesem noch keine »souveräne« Stellung zukam. »Wir befinden uns in einer Übergangszeit, in der sich der monarchische Episkopat festigt, wie wir ihn aus den Ignatiusbriefen kennen«⁶). Ungleich problematischer ist hingegen, wie die Stellung und Autorität »des Presbyters« zu bestimmen ist. Die Selbstbezeichnung des Verfassers will so gut wie sicher weder lediglich auf das Lebensalter hinweisen noch, als eigentlicher Amtstitel, einen einfachen Presbyter unter anderen bezeichnen. Worauf stützt sich dann sein Anspruch, auch einem sich ihm widersetzenden Gemeindeleiter gegenüber mit Autorität auftreten bzw. möglicherweise darüber hinaus einen größeren Kreis von Gemeinden mit Autorität ansprechen zu können? Etwa darauf, daß er, falls er möglicherweise selbst auch Leiter einer Gemeinde war (»praes presbyterii«, wie E. Haenchen meint), »nicht in dieser Funktion (schreibt), sondern als ›der Presbyter‹, d. h. als der Träger apostolischer Überlieferung, als den ihn alle kennen«⁷)? Oder aber: weil er und seine Leute – wofür Richter plädiert – »beharrliche Vertreter einer im Schwinden begriffenen patriarchalisch-pneumatischen Gemeindeverfassung waren und sich der entstehenden neuen, hierarchisch gestuf-

⁶) R. Schnackenburg, Die Johannesbriefe (Herders theol. Kommentar zum NT XIII, 3), Freiburg ⁵1975, 329.

⁷) R. Schnackenburg, a.a.O. 300.

ten Gemeindeordnung insofern widersetzten, als sie weiterhin unabhängig vom Episkopos – gleichsam über den Kopf und die Autorität des Diotrefes hinweg – ihre missionarischen Aktionen durchführten« (288)?

III

Den eigentlich kritischen Höhepunkt erreicht die Diskussion der Thematik »Kirche, Amt und Sakrament im NT« naturgemäß erst, wenn versucht wird, aus dem, was die verschiedenen neutestamentlichen Autoren und Einzelschriften insgesamt sowohl sagen – was sie vom Standpunkt der durch unterschiedliche Kirchenbegriffe »prästabilierten« Fragestellungen vielfach nur fragmentarisch und ohne wünschenswerte Deutlichkeit sagen –, als auch aus dem, was sie nicht sagen, die Summe zu ziehen und ekklesiologisch zu systematisieren. Auf den Versuch einer solchen Systematisierung konnte unser Band freilich schon deshalb verzichten, weil einige Schriften wie Hebr, Jak, Apk, 2 Petr ganz außer Betracht blieben. Das bedeutet indes keineswegs, daß unsere Autoren vielfach zu Anfang oder/und zum Schluß ihres Beitrags nicht auch ausdrücklich auf die Bedeutung ihres Ergebnisses für die spätere Entwicklung und das Selbstverständnis der Kirche der Gegenwart hinweisen⁸⁾.

Besonders nachdrücklich hat sich Richter zum Schluß seiner Untersuchung zur systematischen Bedeutung seines Ergebnisses geäußert. Lassen uns das Joh-Evangelium bzw. das johanneische Schrifttum »in unserer heutigen Situation des Suchens und Fragens« im Stich? »Ja und nein!« – antwortet er mit einer sehr zugespitzten Begründung: »Ja, wenn wir nach einer – möglicherweise bis jetzt noch nicht erkannten oder entdeckten – für alle Zeit gültigen Patentlösung suchen; die gibt es im JE nicht. Nein, wenn wir aus der Geschichte der joh Gemeinden – und sicher nicht nur der johanneischen – verstehen lernen, daß die Kirche von den verschiedensten Aspekten her immer, nicht nur in der Zeit des Urchristentums und des NT, »Kirche im Werden« war und ist« (290).

Eben dieses Urteil Richters kommt im »Vorwort« des Herausgebers

⁸⁾ Z. B. J. Herten (88f.), J. Hainz (91, 107, 109), J. Ernst (123f., 142), H. Steichele (203), auch E. Kränkl (214), A. Sand (218, 235–237) und F. Schröger (251).

besonders zu Ehren und zu prinzipieller Geltung. Der Satz, daß die Kirche »immer« . . . »Kirche im Werden war und ist«, dürfe »als gemeinsames Ergebnis der hier vorgelegten Untersuchungen« gelten (11). Ein gewiß vielsagendes Ergebnis, das sogar überraschen kann angesichts des gleichzeitigen Anliegens, mittels der Hypothese von den engeren Mitarbeitern Pauli, denen als »Gesandten und Nachfolgern die Repräsentation des Apostels« obliege, die »wesentlichen Grundlagen« der späteren Entfaltung der kirchlichen Ämterordnung »im Ansatz« schon bei Paulus selbst nachzuweisen (118–120). In aller Hochachtung vor dem Mann, dessen Gedenken die Freunde und Kollegen diesen Band widmeten, markte auch ich nichts ab an dem mutigen Bekenntnis zur besonderen Last der historisch arbeitenden Exegese, mit dem Richter seinen Beitrag beschließt. Aus »Verpflichtung zur Redlichkeit und Wahrhaftigkeit« müsse der Exeget auch zu einem Votum kommen dürfen, »das sicher manchen enttäuschen oder gar verärgern wird« (291).

Um meiner eigenen Redlichkeit willen kann ich mir indes zu einem anderen Aspekt ein Fragezeichen nicht versagen. Ich denke an den vorletzten Abschnitt des Vorwortes, der noch präzisere Formulierungen des abschließenden Votums von G. Richter aufgreift. »Im Blick auf diesen geschichtlichen Entwicklungsprozeß, dem sich die Kirche verdankt, wird man hoffen dürfen, daß die heute noch unüberbrückbar scheinenden Gegensätze im Verständnis von Kirche und Amt in absehbarer Zeit kein trennendes Hindernis mehr sein werden für die Verständigung unter den Konfessionen. Voraussetzung ist allerdings – noch einmal mit Richter gesprochen – daß Ernst gemacht wird mit der »Erkenntnis der Zeitbedingtheit und Kontingenz der Aussagen über die Kirche (samt Verfassung, Amt usw.), die in den zurückliegenden Zeiten gemacht worden sind« und mit dem »Bewußtsein der Vorläufigkeit und Situationsbedingtheit auch der heute zu gebenden Antworten« (11).

Hier hängt alles, wie ja auch das Vorwort selbst deutlich genug zu verstehen gibt, von der Erfüllung der genannten Voraussetzung ab und doch wohl auch davon, wie diese Voraussetzung näherhin verstanden wird. Am ehesten mag die historische Forschung noch in der Erhebung des Befunds bei den einzelnen Autoren bzw. in den einzelnen

Schriften und Schriftengruppen einigermaßen zur Übereinstimmung gelangen, obwohl auch das aufgrund der wenig sicheren und eindeutigen Daten schon schwierig genug ist. Auf diesem Weg vorsichtiger Rückfrage an die einzelnen Schriften gewinnen wir genau den Eindruck, den auch unser Sammelband seinem Vorwort zufolge vermittelt, nämlich »einen Eindruck von der Vielfältigkeit der neutestamentlichen Anfänge von Kirche und Amt« (11). Natürlich wird kein Vernünftiger bestreiten wollen, daß im Hinblick auf organisatorische Formen und konkrete Bezeichnungen ekklesialer Funktionen (wie Presbyter und Presbyterkollegium, Episkopen, Diakone, Propheten, Hirten, Lehrer usw.) von »Zeit- und Situationsbedingtheit« gesprochen werden kann. Wenn aber gesagt wird, in dem Werdeprozeß der Kirche gäbe es von Anfang an »nur eine einzige Konstante«, nämlich Gott bzw. auch »der Glaube an Jesus«, während sich »alles andere – also auch die Kirche selbst in ihrem Selbstverständnis, ferner z. B. ihre Organisation, das Amtsverständnis und anderes – . . . vom NT und seiner Traditionsgeschichte her als variabel erweisen« lasse, weshalb »auch die Menschen von heute keine endgültigen Lösungen der anstehenden Fragen finden werden, sondern wiederum nur zeit- und situationsbedingte Antworten geben können . . .« (290), ist die »Zeitbedingtheit und Kontingenz der Aussagen über die Kirche (samt Verfassung, Amt usw.), die in den zurückliegenden Zeiten gemacht worden sind . . .« eben eindeutig als bloße »Vorläufigkeit« verstanden und wird damit unmißverständlich zu der grundlegenden Streitfrage der interkonfessionellen Diskussion Stellung bezogen. Diese fundamentale Frage lautet ja doch wohl: Läßt sich den neutestamentlichen Zeugnissen eine verbindliche Gemeindeordnung oder doch ein normatives Prinzip ekklesialer Struktur – näherhin das der Apostolizität des Amtes und der apostolischen Amtsnachfolge – entnehmen – wenigstens im Ansatz? Nicht als ob ich die damit angesprochene Problematik nicht sehen würde⁹⁾. Weder kann uns die – freilich mit vollem Recht – erfolgende Beschwörung der geschichtlichen Notwendigkeit der zu zunehmender Verfestigung und Institutionalisierung ekklesialer Funktion führenden Entwicklung in nachapostolischer Zeit schon von der Aufgabe dispensieren, nach der

⁹⁾ Vgl. meinen Beitrag in der noch dieses Jahr erscheinenden Festschrift für H. Schürmann (St. Benno-Verlag, Leipzig).

Legitimität und dem Verbindlichkeitsgrad dieser Entwicklung zu fragen. Noch kann uns schon die Berufung auf das schöpferische Wirken des Heiligen Geistes weiterhelfen. Auch wenn wir das NT als »Kanon«, als »normative«, schlechthin verbindliche Größe anerkennen, kann die historische Betrachtung ja nicht einfach eine allgemein verbreitete und einigermaßen anerkannte »Amts«-Struktur, eine bestimmte Ordnung der lokalen Gemeinden – nur diese, nicht schon eine gesamtkirchliche oder auch nur regionale Organisation tritt in den neutestamentlichen Spätschriften zutage – als Ergebnis der im NT sichtbar werdenden Entwicklung konstatieren. Auch bei vorsichtiger Handhabung des *argumentum e silentio* sprechen die den beiden letzten Jahrzehnten des 1. Jahrhunderts zuzurechnenden und der Jahrhundertwende nachfolgenden neutestamentlichen Spätschriften eher für das Vorhandensein von zunächst noch unausgeglichenen »Lösungen«. Meine Reserve an dieser Stelle gilt der recht optimistischen Einschätzung des Versuchs und Erfolgs einer systematisierenden Auswertung der neutestamentlichen Aussagen. Die zuversichtliche Hoffnung, daß die heute noch unüberbrückbar scheinenden Gegensätze im Verständnis von Kirche und Amt »in absehbarer Zeit« für die Verständigung unter den Konfessionen kein trennendes Hindernis mehr sind, ist aber vielleicht das besondere Vorrecht der jungen Exegetengeneration, der kaum mehr der Boden unter den Füßen brennt.

Die hier versuchte Erhellung der Thematik »Amt und Gemeinde im Neuen Testament«, die sich an Gründlichkeit und Originalität, vor allem hinsichtlich der Fragestellungen, mit anderen vergleichbaren Versuchen¹⁰⁾ bestens messen kann, hätte jedenfalls nicht treffender betitelt werden können als hier geschieht: »Kirche im Werden«. Zu den Vorzügen des Bandes zählt nicht zuletzt auch das gutgelungene Bemühen um eine leicht lesbare und möglichst allgemeinverständliche Darstellung. Der im Vorwort genannten Absicht, in erster Linie zu informieren und außer der Fachwelt auch »jenen weiteren Kreis von Lesern, der mit interessierter Anteilnahme die Fragen um Kirche und Amt verfolgt . . .«, anzusprechen (11), werden die vorgelegten Beiträge im gesamten vorbildlich gerecht.

¹⁰⁾ Wie etwa mit dem von J. Delorme herausgegebenen Sammelband »Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament«, Paris 1974.