

Konflikte um das Amt in frühchristlicher Zeit

Intervention und Prävention

von Ferdinand R. Prostmeier

1. Hinführung

Konflikte in der kirchlichen Gemeinschaft sind ausgeschlossen – wenn man die Geschichte der Kirche mit den Augen des Lukas sieht.¹ In den Briefen des Paulus ist indes ausreichend dokumentiert, dass eine konfliktfreie Geschichte der christlichen Gemeinden nicht den Tatsachen entspricht.² Von seinen Anfängen an ist die Wirklichkeit des Christentums konfliktreich. Das gilt nicht nur hinsichtlich des Verhältnisses zu Staat, Gesellschaft und Kultur sowie zu konkurrierenden Kulturen und Religionen. Besonders störungsanfällig und damit konfliktträchtig waren immer schon die inneren Lebensfunktionen der Gemeinden. Die liturgische Ordnung und die Fürsorge, sodann der Konsens im Bekenntnis und die mit ihm kohärente ethische Praxis und keineswegs zuletzt der Aufbau der Gemeinden sind die neuralgischen Punkte, an denen die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses und die kirchliche Einheit entschieden und greifbar werden.³ Würde das Interesse auf die wechselnden Ursachen, Schauplätze, Kontrahenten, Probleme und Ergebnisse der diversen Störungen der kirchlichen Ordnung und des Glaubenslebens fokussiert, ließe sich eine illustre, gewiss spannende und in Manchem amüsante Geschichte der Kirche schreiben. In einer solchen Konfliktgeschichte besäßen die Auseinandersetzungen um das Amt auch deshalb einen eminenten Rang, weil sie nicht selten durch den Verlauf und die Ergebnisse, aber auch durch die Argumentation eine über den betreffenden Vorgang hinausreichende Bedeutung erlangt haben.⁴

¹ Vgl. Apg 4,32.

² Vgl. 1 Kor 1,10–17; 2 Kor 2,17; 10,1–11; Gal 1,6–9; 2,4f. 11–14; 3,1–5 u.ö.

³ Näheres vgl. W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens, Fürth/Bayern 1985*, 39–130; P. Stockmeier, *Bischofsamt und Kircheneinheit bei den Apostolischen Vätern*, in: *TTZ 73* (1964) 312–335.

⁴ Das gilt nicht nur für die verschiedenen Konfliktregelungen im *Corpus Paulinum*, sondern gerade für den 1. Clemensbrief; vgl. A. v. Harnack, *Der erste Klemensbrief. Eine Studie zur Bestimmung des Charakters des ältesten Heidenchristentums*, in: *SAB* (1909)

Das Bild, das aus der frühchristlichen Literatur hinsichtlich des Konfliktes um das Amt und der Bewältigung dieser Störungen der Ordnung zu gewinnen ist, zeigt folgende sechs Facetten: 1. Der Konflikt um das Amt ist ein neuralgischer Punkt in einem Geflecht aus offenen Fragen hinsichtlich Glaube und Glaubenspraxis, vielfältigen Antagonismen und persönlichen Animositäten. In 1/2 Kor finden sich beredete Beispiele für eine solche spannungsgeladene Gemeindesituation.⁵ Die Konfliktregelung geschieht durch die persönliche Autorität des Paulus, die nicht immer unangefochten bleibt. 2. Der Konflikt um das Amt ist nach dem persönlichen Zeugnis eines Kontrahenten – bzw. einer der Streitparteien – voll entbrannt und eng mit der Frage nach der Wahrheit des Bekenntnisses gekoppelt. Auch deshalb wird eine Eskalation des Konfliktes in der Kommunikationsverweigerung bis hin zur Spaltung der Gemeinde als Abschluss des Konfliktes riskiert. Diese Situation ist spätestens in der dritten christlichen Generation gegeben. Bekanntes Zeugnis hierfür ist 3 Joh 9b.c, wo es heißt: „aber der es liebt, der Erste von ihnen zu sein, Diotrefes, nimmt uns nicht auf“. Einer hat also hier das Amt in die Hand genommen und bestimmt durch Ausschluss oder Kommunikationsverweigerung die Grenzen der Gemeinde.⁶ 3. Nachdem der Konflikt um das Amt durch die Sezession der Gemeinde oder durch den Aus-

38–63; *ders.*, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten. Urchristentum und Katholizismus, Leipzig 1910; *ders.*, Einführung in die alte Kirchengeschichte. Das Schreiben der römischen Kirche an die korinthische aus der Zeit Domitians (I. Clemensbrief), Leipzig 1929; *P. Mikat*, Die Bedeutung der Begriffe Stasis und Aponoia für das Verständnis des 1. Clemensbriefes (VAFLNW 155), Köln 1969; *ders.*, Der „Auswanderungsrat“ (I Clem 54,2) als Schlüssel zum Gemeindeverständnis im 1. Clemensbrief, in: A. Lippold/N. Himmelmann-Wildschütz (Hrsg.), Bonner Festgabe Johannes Straub, Bonn 1977, 213–223; *N. Brox*, Konflikt und Konsens. Bewältigung von Meinungsverschiedenheiten in der Alten Kirche, in: W. Beinert (Hrsg.), Kirche zwischen Konflikt und Konsens, Regensburg 1989, 63–83.

⁵ Vgl. *G. Theißen*, Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde. Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Urchristentums, in: *ders.* (Hrsg.), Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19), Tübingen ²1983, 231–271; *ders.*, Die Starken und Schwachen in Korinth. Soziologische Analyse eines theologischen Streites, in: *ders.*, Studien 272–289; *ders.*, Soziale Integration und sakramentales Handeln. Eine Analyse von 1 Cor XI 17–34, in: *ders.*, Studien 290–317; *W. Schrager*, Der erste Brief an die Korinther, Teilband 1: 1 Kor 1,1–6,11 (EKK VII/1), Zürich u. a. 1991, 142–152; *D. Zeller*, Der erste Brief an die Korinther (KEK 5), Göttingen 2010, 39–45, 229–234, 280–282.

⁶ Zur kirchengeschichtlichen Situation der Johannesbriefe vgl. *H.-M. Schenke/K. M. Fischer*, Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments, II.: Die Evangelien und die anderen neutestamentlichen Schriften, Gütersloh 1979, 226, der in Diotrefes einen „lokalen Gemeindeführer“ erkennt, „der sich dem Versuch einer zentralen Reglementierung widersetzt und die Boten des Presbyters hinausweist, ohne dass in diesem

schluss einer Gruppe geregelt ist, werden dieser Vorgang und die neue Lage der Gemeinde mit dem Ziel interpretiert, ihre *Einheit, Stabilität und Kontinuität* sicherzustellen. Diese Strategie lässt sich in der johanneischen Tradition beobachten (vgl. 1 Joh 2,19 und 2 Joh 10f.). 4. Der Konflikt um das Amt wird durch eine fingierte Autorität geregelt, die sich in einer auf Dauer angelegten Ämterstruktur, einem klaren Ämterprofil und in Leitlinien für die Amtsführung niederschlägt. Die Ämterpiegel der Pastoralbriefe sind hierfür beredete Zeugnisse. 5. Anstelle einer persönlichen Autorität wird in der Konfliktregelung mit dem Gewicht und Nimbus einer nicht hinterfragbaren Autorität operiert. Das geschieht in der christlichen Literatur zum ersten Mal im 1 Clem. Die alles überragende Autorität ist Rom und damit alles, was in der römischen Tradition mit der Tiberstadt an Kompetenz und Verantwortlichkeit assoziiert wird. Diese Autorität ist im 1 Clem der biblischen Tradition so zur Seite gestellt, dass „die gute Ordnung nach dem Willen Gottes“ (1 Clem 42,2)⁷ kongruent erscheint mit der für die pagane Romidee kennzeichnenden Sorge für Eintracht und Friede in der Stadt und im Erdkreis. 6. Durch die Installation einer kirchlichen Ordnung wird eine dauerhafte Konfliktprävention erstrebt. Das älteste Dokument, das einem Konflikt um das Amt vorbeugen will, ist die Didache.

Diese Liste bildet die kirchengeschichtliche Wirklichkeit schon deshalb nur holzschnittartig ab, weil die Nachrichten über die Ursachen und den Verlauf des jeweiligen Konfliktes, über die Beteiligten und die Lösungen sowie die Wertung des Vorgangs einseitig sind. Die Geschichte der Konflikte um das Amt ist aufgrund der Quellenlage eine „Sieggeschichte“. Das lehrt die älteste literarische Wirkungsgeschichte des 1 Clem. Rund 80 Jahre nach seiner Abfassung betont Dionysius von Korinth⁸ in seinem *communio*-Brief an die Gemeinde in Rom, der 1 Clem werde seit jeher am Herrentag zur Belehrung verlesen.⁹ Frühchristliche Gemeinschaftsbriefe erstreben keine klerikale Panegyrik, sondern sie be-

konkreten Fall dogmatische Gründe vorgelegen haben müssen.“ Vgl. ferner *H.-J. Klauk*, *Die Johannesbriefe* (WdF 276), Darmstadt 1991, 152–163.

⁷ 1 Clem 42,2: ἐγένοντο οὖν ἀμφοτέρω ἐκ ἐπιθυμίας τοῦ θεοῦ. Text: *A. Lindemann/H. Paulsen*, *Die Apostolischen Väter*, Tübingen 1992, 80–151.

⁸ Vgl. *U. Hamm*, *Dionysius von Korinth*, in: *LACL* ³2002, 207f.

⁹ Euseb, h.e. IV 23,11 (BKV²⁻¹ 1.2, 195): „In dem gleichen Briefe erwähnt Dionysius auch den Brief des Klemens an die Korinther und bemerkt, dass er schon von jeher nach altem Brauche verlesen wurde. Er sagt: ‚Wir feiern heute den heiligen Tag des Herrn und haben an demselben euren Brief verlesen, welchen wir gleich dem früheren durch Klemens uns zugesandten Schreiben stets zur Belehrung verlesen werden.“

sitzen als theologisches oder kirchliches Wort Bekenntnischarakter und wollen bezeugen, dass die Briefpartner in allen Sektoren des Glaubenslebens in der apostolischen Tradition vernetzt sind und *communio* halten. Der Gemeinschaftsbrief des Dionysius bekundet vor den Christen der gesamten οἰκουμένη, dass seine Gemeinde seit über 80 Jahren exakt jenen Konsens in der kirchlichen Ordnung bewahrt, den Rom seinerzeit im 1 Clem als Bedingung für die *communio* formuliert hat. Über das Schicksal der Unterlegenen – ob sie ihre Exilierung aus der Gemeinde von Korinth, die der 1 Clem 54,2f. verlangt, als grobe Ungerechtigkeit empfanden und den Vorgang womöglich als Verrat an der Paradosis interpretiert haben – herrscht Schweigen. Sie selbst haben keine Stimme. Die Vorgänge werden in Korinth allerdings in Erinnerung gehalten; zum einen wird der 1 Clem in der Gemeindeversammlung verlesen und zum andern wird Interessierten noch Mitte des zweiten Jahrhunderts von der Auseinandersetzung erzählt. Dies belegen der Römerbrief des Dionysius von Korinth sowie der Bericht bei Hegesipp¹⁰. In diesem Sinn sind wohl auch die Johannesbriefe Zeugnisse einer „Siegergeschichte“. Sie schaffen die Voraussetzung für die Eingliederung der johanneischen Literatur in die *catholica*, obwohl der johanneischen Tradition wegen der Karriere ihrer Schriften in der valentinianischen Gnosis und im Montanismus das Odium der Häresie anhaftete.¹¹

Im Folgenden möchte ich zwei frühchristliche Schriften aufgreifen, wovon die erste vermutlich Mitte der 90er Jahre des ersten Jahrhunderts verfasst wurde, die zweite wahrscheinlich in den ersten Dezennien des zweiten Jahrhunderts. Beide thematisieren direkt die kirchliche Ordnung. Die ältere der beiden Schriften, es handelt sich um den bereits genannten 1 Clem¹², nimmt einen öffentlichen Konflikt in Korinth über die Entfernung von kirchlichen Amtsträgern aus dem Dienst zum Anlass, um eine Grundsatzfrage zu besprechen: *Dürfen kirchliche Amtsträger abgesetzt werden?* Hierauf sind im 1 Clem alle angesprochenen Themen fokussiert. Ihr argumentativer Rang in der Auseinandersetzung um die Frage nach der Möglichkeit

¹⁰ Vgl. *M. Durst*, Hegesipp, in: LACL³2002, 315.

¹¹ Näheres vgl. *H.-J. Klauck*, Johannesbriefe (s. Anm. 6) 17–35; zum Johannesevangelium vgl. *A. Wucherpfennig*, Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert (WUNT 142), Tübingen 2002, 5–10. 401–414; *Ph. Vielhauer*, Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, Berlin/New York 1975, 481–484.

¹² Zu den Abfassungsverhältnissen vgl. *H. E. Lona*, Der erste Clemensbrief (KAV 2), Göttingen 1998, 42–89; *A. Lindemann*, Der erste Clemensbrief, in: W. Pratscher, Apostolische Väter. Eine Einleitung (UTB 3272), Göttingen 2009, 60f. 72–74. 77f.

und Rechtmäßigkeit einer Amtsenthebung wird vor allem durch den Anschluss an die Schrift sichergestellt. Den unmittelbaren Ausgangspunkt für die Antwort auf die Frage der Absetzbarkeit findet der 1 Clem in der alttestamentlichen Kultordnung. Sie ist der Beweis, dass es eine Ordnung gibt, die dem Willen Gottes entspricht. In der kultischen Ordnung Israels, die von Gott auf Einheit, Stabilität und Kontinuität angelegt ist, wird die Schöpfungsordnung konkretisiert. Darum ist diese Ordnung menschlichem Zugriff entzogen. Gehorsam und Demut sind folglich die angemessenen Haltungen gegenüber der gottgewollten Ordnung. Zur Bestätigung und zum Vorbild für die Gemeinde von Korinth bringt 1 Clem den Gehorsam prominenter Gestalten der Heilsgeschichte wie Henoch, Noach, Abraham, Mose, David, aber auch Hiob gegenüber den Satzungen Gottes in Erinnerung. Zusätzlich wird der korinthischen Gemeinde ihre glanzvolle Geschichte vor Augen gestellt und betont, der einzige Grund für ihren Erfolg und ihren guten Ruf sei, dass sie immer den Weisungen Gottes folgte und in Glaubenstreue und durch tätige Liebe auf Einheit, Stabilität und Kontinuität in allen Aktionsräumen bedacht war. Aus dem Zusammenhang von guter Ordnung und dem Willen Gottes werden in den ersten 39 Kapiteln unter Rückgriff auf die Schrift und unter Einbindung hellenistisch-römischer Ideale von guter Ordnung sowie von Eintracht und Frieden die Grundsätze gewonnen, die den Konflikt in Korinth in seiner theologischen Dimension erkennen lassen und zugleich die Argumente zu seiner Regelung liefern.

Die Anweisungen zur Verfassung in der jüngeren der beiden Schriften sind hingegen in einen umfassenden Prozess der Lösung des Christentums aus dem Judentum und der Konsolidierung des christlichen Eigenlebens eingebettet. In diesem konfliktiven Übergang, der auch durch den Verlust charismatischer Funktionsträger aus den Anfängen des Christentums gekennzeichnet ist, wird den Gemeinden eine innovative und auf Dauer angelegte Amtstruktur vorgeschrieben. Dahinter steht die *Frage, welche kirchliche Ordnung rechtens ist*. Bei dieser zweiten Schrift handelt sich um die sog. Didache, ein Kompatil vom Anfang des zweiten Jahrhunderts, vermutlich aus Syrien.

2. Der erste Klemensbrief – Intervention im Konflikt

Im 1 Clem schreibt die Gemeinde in Rom an die Gemeinde in Korinth. Auseinandersetzungen über die Legitimität der Gemeindeleitung sind in einer Amtsenthebung eskaliert. Der Vorgang und

der andauernde Konflikt in der Gemeinde am Isthmos drohen, das Ansehen der Christen nicht nur in Korinth ernsthaft zu beschädigen (1 Clem 47,7). Aus römischer Sicht handelt es sich um einen „schmutzigen und gottlosen Aufruhr – für die Auserwählten Gottes unpassend und fremd“ (1 Clem 1,1).

2.1 Das Problem in Korinth aus der Sicht des 1 Clem

In Erinnerung an 1 Kor 12 erwartet man in Korinth eine Gemeindestruktur, die ihren Ansatz bei den Charismen hat. Der in 1 Clem thematisierte Konflikt um das Amt setzt jedoch eine presbyteriale Gemeindeleitung voraus, denn in Korinth sind Presbyter aus ihrem Amt gedrängt worden (1 Clem 44,5b; 47,6). Wann und wie der Wechsel von einer an Charismen orientierten Gemeindestruktur zu einer Gemeindeleitung durch ein Kollegium aus bewährten und anerkannten Sachwaltern der Tradition geschah, wissen wir nicht. Laut 1 Clem 44,1b war dieses Presbyterkollegium mit der „Würde des Episkopenamtes“ ausgestattet (τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς).

Das Syntagma ist vor dem 1 Clem nicht belegt. Τὸ ὄνομα folgt hier dem paganen Sprachgebrauch, nämlich „Würde, Stellung“.¹³ Diese beiden Aspekte der metonymen Bedeutung des Lexems sind bei dem Ausdruck τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς mitzuhören, zum einen das Ansehen der ἐπισκοπή und zum anderen deren Funktionalität und somit die Position derjenigen im Gefüge der verschiedenen Dienste in der Gemeinde, die den Dienst der ἐπισκοπή erfüllen. Für ἡ ἐπισκοπή ist indes die christliche Begrifflichkeit maßgeblich, wie sie in 1 Tim 3,1 ersichtlich ist.¹⁴ Die

¹³ Während die metonyme Bedeutung des Lexems ὄνομα als „Ruf, Ruhm“ (vgl. *F. Passow*, Handwörterbuch der griechischen Sprache, Darmstadt 1993, II 483a) bei den Klassikern stets an Personennamen gebunden ist, lockert sich dieser Konnex spätestens bei den Alexandrinern, worauf Wendungen wie ὄνομα καὶ δόξα und ὄνομα καὶ κλέος hinweisen (vgl. *W. Pape*, Griechisch-Deutsches Handwörterbuch, Graz 1954, II 348b); daher kann es nicht überraschen, dass auch Philon diese übertragene Bedeutung der Vokabel und sogar den Ausdruck verwendet, z. B. conf 118 (φροντίσωμεν ὀνοματός τε καὶ δόξης). Dieser Sprachgebrauch, wonach das Lexem ὄνομα als Synonym von δόξα in positivem Sinne aufgefasst und personenunabhängig verwendet werden konnte, spiegelt sich auch im P. Oxy. I 58,6 wider (vgl. *H. E. Lona*, Clemensbrief [s. Anm. 12] 456). Die Übersetzung des Ausdrucks τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς in 1 Clem 44,1b durch „Würde des Episkopenamtes“ kann sich also darauf stützen, dass in frühchristlicher Zeit das Lexem ὄνομα in Bezug auf Funktionen und Ämter synonym mit δόξα und κλέος verwendet wurde.

¹⁴ 1 Tim 3,1: πιστός ὁ λόγος. Εἴ τις ἐπισκοπῆς ὀρέγεται, καλοῦ ἔργου ἐπιθυμεῖ. Näheres bei *N. Brox*, Die Pastoralbriefe (RNT), Regensburg ⁵1989, 141f. 149; *L. Oberlinner*, Die Pastoralbriefe (HThK XI 2/1), Freiburg u. a. 1994, 112–115; *ders.*, Die Pastoralbriefe (HThK XI 2/3), Freiburg u. a. 1996, 86–93 (dort weiterführende Literatur);

ἐπισκοπή bezeichnet das Amt der christlichen ἐπίσκοποι, der „Aufsichtführenden“.

2.2 Das Aufsichtsamt

Der Skopos der ἐπισκοπή ist der Dienst. Das zeigen die parallelen Formulierungen 1 Clem 44,3b ἀποβάλλεσθαι τῆς λειτουργίας und in V 4b τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλλωμεν. Die ἐπισκοπή ist also identisch mit der λειτουργία. Das Objekt dieses Dienstes der ἐπισκοπή ist τὸ ποίμνιον τοῦ Χριστοῦ in V 3. Die ἐπισκοπή respektive die λειτουργία ist keineswegs exklusiv kultisch, sondern wie in 1 Petr 5,2 aufgefasst, wo der συμπρεσβύτερος das Presbyterkollegium ermahnt, ‚die Herde Gottes zu weiden‘. Nach 1 Petr 5,2f. erfasst der Dienst der Presbyter alle Lebensäußerungen der Gemeinde.¹⁵ Das dürfte auch vom Dienst der ἐπισκοπή im 1 Clem gelten.¹⁶ Folglich kann es im Eigenleben der Gemeinde weder Segmente geben, die der Kompetenz anderer Funktionsträger vorbehalten sind, noch gibt es Kompetenzen in der Gemeinde, die nicht der ἐπισκοπή unterstehen.

Die umfassende Zuständigkeit der Presbyter, wie sie 1 Clem 44 festhält, bedingt strukturell die Unterordnung aller tatsächlichen und möglichen gemeindlichen Funktionen und Dienste unter ihren Dienst. Das ist eine Konsequenz der nach dem Willen Gottes auf Einheit, Stabilität und Kontinuität geeichten Ordnung, die von allen verlangt, den jeweils zugewiesenen Platz gehorsam und in Demut zu bewahren – so ausdrücklich 1 Clem 37,3 und 41,1. Diese Invariabilität der Ordnung legt 1 Clem mittels kultischer Terminologie klar, deren Relevanz für die zutreffende Beurteilung der inneren Ordnung der Gemeinde in den ersten 39 Kapiteln entwickelt worden ist. In diesem Sinne sind diese Kapitel das argumentative Fundament, auf das im zweiten Hauptteil Wendungen wie προσενεγκόντας τὰ δῶρα in 44,4 rekurren. Der Ausdruck ist nicht zuletzt wegen dieses Konnexes keine eucharistische Anspielung, sondern ein Urteil über Haltung und Handeln der Presbyter: Die

ferner: *Ch. Marksches*, Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen, München 2006, 196–212.

¹⁵ Vgl. *F. R. Prostmeier*, Handlungsmodelle im ersten Petrusbrief (fzb 63), Würzburg 1990, 169–177. 449–475; *M. Gielen*, Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik. Ein Beitrag zur Frage einer christlichen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen (BBB 75), Frankfurt am Main 1990.

¹⁶ In der Dankesgabe anlässlich seiner Gießener Ehrenpromotion hatte *A. v. Harnack*, Kirchenverfassung (s. Anm. 4) 52, diktiert, die „Funktion der ἐπισκοπή ist ganz wesentlich oder primär kultischer Dienst“, wobei er mittels des Ausgriffs auf die alttestamentliche Kultordnung nicht nur formal die Unveränderlichkeit der Verfassung begründet, sondern auch das Tätigkeitsprofil des Amtes präfiguriert sieht.

Presbyter haben den ihnen anvertrauten Dienst tadellos erfüllt. Neben dem Dienst der ἐπισκοπή haben andere Dienste keinen Platz, zumindest keinen gleichrangigen. Gerade diese klare Ordnung kollidiert direkt mit der in der korinthischen Gründungsgeschichte verankerten Legitimität charismatischer Kompetenzen in der Gemeinde. Vermutlich rührt der Konflikt um das Amt in Korinth nicht nur davon her, dass in der einst von Charismen strukturierten Gemeinde ein Gremium installiert wird, deren Mitglieder ihre Autorität nicht aus ihrem persönlichen Charisma herleiten, sondern aus ihrer Einsetzung und damit Eingliederung in die Kette der Tradenten und Sachwalter des Evangeliums. Das entscheidende Problem ist wohl die Exklusivität, mit der die ἐπισκοπή an die Presbyter gebunden ist, sowie der Anspruch auf umfassende Zuständigkeit. Davon wird auch die Lehre tangiert. Nach 1 Kor 12,8–10 waren verschiedene Charismen dazu angetan, die Wahrheit des Evangeliums für die Gemeinde auszulegen. Wenn nun 1 Clem 44,2 die Presbyter und ihre ἐπισκοπή dadurch legitimiert, dass sie in apostolischer Sukzession stehen, dann sind sie auch die Hermeneuten des Evangeliums, das nun wegen der Sukzession nichts anderes sein kann als die apostolische Paradosis.¹⁷ Darum garantiert die ordentliche Einsetzung in die apostolische Kette der Tradenten auch die Authentizität der Lehre. Es versteht sich, dass weder prophetische Rede noch die Glossolie und ihre Auslegung in diese Ordnung passen, denn Einheit und Friede werden nicht in demselben Geist Gottes gefunden wie in 1 Kor, sondern in der ungebrochenen Kette der Sachwalter der apostolischen Paradosis. Anstelle persönlicher Charismen garantieren im 1 Clem Apostolizität und Sukzession die Authentizität der Lehre und die Legitimität des Amtes.¹⁸

In Korinth ist offenbar die Würde bzw. Stellung des Presbyterkollegiums strittig geworden, weil seine Mitglieder das als ἐπισκοπή bezeichnete Amt der christlichen ἐπίσκοποι beanspru-

¹⁷ Vgl. aber bereits 1 Kor 15,3ff.

¹⁸ Vgl. N. Brox, Altkirchliche Formen des Anspruchs auf apostolische Kirchenverfassungen, in: ders., Das Frühchristentum. Schriften zur Historischen Theologie, hrsg. v. F. Dünzl/A. Fürst/F. R. Prostmeier, Freiburg u. a. 2000, 73–106, hier 73–77; J. H. Emminghaus, Amtsverständnis und Amtsübertragung im Judentum und in der frühen Kirche des 1. Jh.'s, in: BiLi 50 (1977) 174–186; J. Martin, Die Genese des Amtspriestertums in der frühen Kirche (QD 48), Freiburg u. a. 1972; J. Rohde, Urchristliche und frühkatholische Ämter. Eine Untersuchung zur frühchristlichen Amtsentwicklung im Neuen Testament und bei den apostolischen Vätern (ThA 33), Berlin 1976; A. Vögtle, Exegetische Reflexionen zur Apostolizität des Amtes und zur Amtssukzession, in: R. Schnackenburg u. a. (Hrsg.), Die Kirche des Anfangs (FS Heinz Schürmann), Leipzig 1977, 529–582; E. Dassmann, Amt und Autorität in frühchristlicher Zeit, in: IKaZ 9 (1980) 399–411; J. Ysebaert, Die Amtsterminologie im Neuen Testament und in der Alten Kirche. Eine lexikographische Untersuchung, Eureka 1994.

chen¹⁹ und dies in mehrfacher Hinsicht eine Zäsur mit der Gründungsgeschichte der Gemeinde von Korinth bedeutet. Aus römischer Perspektive hat der Anspruch, die ἐπισκοπή sei der legitime Dienst der Presbyter, den Konflikt um das Amt in der Gemeinde der *Colonia Julia Flavia Augusta Corinthiensis* entfacht. Als die Gemeinde (47,6) dann wegen „ein oder zwei Personen“ Presbyter abgesetzt hat, die das „Aufsichtsamt“ ausgeübt haben, eskalierte der Streit in der Spaltung der Gemeinde. Die Folge ist ein Aufruhr (46,9), der schon geraume Zeit andauert. Rom sieht in der Absetzung dieser Presbyter aber nicht nur ein ökumenisches Ärgernis, das behoben werden muss, sondern eine grundsätzliche Frage: *Dürfen kirchliche Amtsträger abgesetzt werden?* Damit verbinden sich weitergehende Fragen und Anliegen. Selbstverständlich hat die Antwort unmittelbar Bedeutung für die Kirchenrechtsgeschichte sowie für die Diskussion um das Amtsverständnis und für ekklesiologische Konzeptionen in frühchristlicher Zeit.

2.3 Die römische Perspektive und die Verhältnisse in Korinth

Über die Geschichte der Gemeinde am Isthmos zwischen dem letzten Besuch des Paulus²⁰ und dem 1 Clem wissen wir nichts. Danach herrscht wieder Schweigen, bis Hegesipp um 160 Korinth aufsucht und – was Wunder – auch für diese Apostelgründung die Unverfälschtheit der Paradosis in einer ungebrochenen Kette von Gemeindeleitern garantiert findet.²¹ Der Konflikt um das Amt aus den 90er Jahren kommt Hegesipp zu Ohren, ist also noch nicht vergessen.²² Die Gemeinde von Korinth hat diesen Konflikt offensichtlich nicht als eine Lappalie in Erinnerung, sondern als das, was er von der römischen Gemeinde genannt worden war, einen Aufruhr mit hohem Gefahrenpotential für die *communio*. Das

¹⁹ Vgl. K. Stadler, Apostolische Sukzession und Eucharistie bei Clemens Romanus, Irenäus und Ignatius von Alexandrien, in: IKZ 62 (1972) 231–244; 63 (1973) 100–128; H. E. Lona, Clemensbrief (s. Anm. 12) 456.

²⁰ Ob man mit J. Becker, Paulus, Apostel der Völker (UTB 2014), Tübingen 1998, 32, den Aufbruch des Paulus von seinem dritten Aufenthalt in Korinth nach Jerusalem in die Jahre 56/57 datiert oder die Abreise am Anfang der 50er Jahre ansetzt, ist für diese Frage unerheblich. Zur Diskussion vgl. ferner: J. Gnifka, Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge (HThK.S 6), Freiburg u. a. 1996; G. Lüdemann, Paulus, der Heidenapostel, Bd. 1: Studien zur Chronologie (FRLANT 123), Göttingen 1980; U. Schnelle, Paulus. Leben und Denken, Berlin 2003; O. Wischmeyer (Hrsg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe (UTB 2767), Tübingen/Basel 2006; A. Suhl, Die Briefe des Paulus. Eine Einführung (SBS 205), Stuttgart 2007.

²¹ Vgl. Euseb, h.e. IV 22,2f. (BKV^{2.1} 1.2, 191f.).

²² Vgl. Euseb, h.e. III 16 (BKV^{2.1} 1.2, 122) sowie V 6,1–3 (BKV^{2.1} 1.2, 227), hier unter Berufung auf Irenaeus, haer. III 3,3 (FC 8/3, 30–33).

‚kollektive Gedächtnis‘ der Gemeinde von Korinth hat als einen wesentlichen Bestandteil der eigenen Geschichte festgehalten, dass die Auseinandersetzung um das Amt aufgrund und im Sinne der römischen Intervention befriedet worden ist. Aus dem Römerbrief des Dionysius von Korinth ist zu entnehmen, dass diese Erfolgsgeschichte auch durch die regelmäßige Lektüre des 1 Clem in katechetisch-liturgischen Zusammenhängen lebendig gehalten wird. Der Erfolg des 1 Clem hat also die Gemeinde in der römischen Kolonie am Isthmos nachhaltig an die Gemeinde im *caput mundi* gebunden.

Tatsächlich stammen alle Nachrichten über den Konflikt entweder aus dem 1 Clem oder es wird in ihnen die Geschichte der Gemeinde von Korinth aus römischer Perspektive fortgeschrieben. Gerade deshalb muss der Frage nachgegangen werden, ob die römische Sicht der Angelegenheit in Korinth den historischen Sachverhalt trifft. Zwei Beobachtungen raten zu Vorsicht:

1. Die Struktur des Amtes als Ganzes ist unscharf und die Bezeichnungen wechseln. Der 1 Clem partizipiert hierin an der beachtlichen Variabilität und den Entwicklungsmöglichkeiten, die für die ekklesiale Verfassung wenigstens bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts kennzeichnend bleiben.²³ In dem zentralen Abschnitt 1 Clem 42–44 ist von Episkopen und Diakonen, vom Episkopenamt und von den Presbytern die Rede. Die Begründung des Amtes findet 1 Clem in der Schrift, allerdings sind dort nur die Episkopen und Diakone erwähnt. Angelehnt an Jes 60,17b zitiert²⁴

²³ Vgl. hierzu Anm. 14, ferner die Kirchenordnung in der Didache (11,1–15,4), speziell Did 11,4–12; 15,1f. (Näheres bei K. *Niederwimmer*, Die Didache [KAV 1], Göttingen 1989, 209–211. 213–223. 241–244), die pyramidale Ordnung in den Briefen des Corpus Ignatianum mit kleinasiatischer Adresse (vgl. F. R. *Prostmeier*, Ignatius von Antiochien, in: LACL ³2002, 346–348).

²⁴ Die Abweichungen in 1 Clem 42,5b (καταστήσω τοὺς ἐπισκόπους αὐτῶν ἐν δικαιοσύνῃ καὶ τοὺς διακόνους αὐτῶν ἐν πίστει) von Jes 60,17b (καὶ δώσω τοὺς ἄρχοντάς σου ἐν εἰρήνῃ καὶ τοὺς ἐπισκόπους σου ἐν δικαιοσύνῃ) haben verschiedene Annahmen über die Herkunft des Zitates veranlasst (Näheres bei H. E. *Lona*, Clemensbrief [s. Anm. 12] 447f.). Hierbei ist dreierlei zu bedenken: 1. Das Zitat wird förmlich als Schriftwort eingeführt (οὕτως γὰρ πον λέγει ἡ γραφή). 2. In der Antike gilt nicht nur die wörtliche Wiedergabe als Zitat, sondern auch freiere Wiedergaben des Wortlautes bis hin zur sinngemäßen Erdichtung können diesen Status und diese Funktion einnehmen. 3. Die jüngeren griechischen Jesajaübersetzungen bezeugen abweichende Lesarten, die in Richtung des Zitates in 1 Clem 42,5b weisen. Anstelle von τοὺς ἄρχοντάς σου übersetzen Symmachus und Theodotion ἐπίσκοπίν σου und die Hs. 86 liest τὴν ἐπίσκοπὴν σου und statt ἐπισκόπους σου führt Symmachus πραιτοράς σου und die Hs. 86 ἐπιστάτας σου. Symmachus verwendet also statt ἄρχων das Abstraktum ἐπίσκοπις („Auftrag, Anordnung“) und übersetzt die hebräische Wurzel *ngś* („Obrigkeit, Gewalthaber“; KBL 594) mit dem Lexem πρᾶκτωρ, womit vor allem der ‚Vollbringer sittlicher und religiöser Pflichten‘, der ‚Finanzbeamte‘

1 Clem 42,5b folgende Gottesrede: „Ich werde ihre Episkopen in Gerechtigkeit einsetzen und ihre Diakone in Treue.“ In der Gemeinde von Korinth geht es aber nicht um die Absetzung von Episkopen und Diakonen, sondern von Presbytern. Offenkundig ist der Verfasser nicht an der konkreten Gemeindeverfassung interessiert, sondern an der Argumentation. Der 1 Clem verzichtet auf eine Unterscheidung zwischen Episkopen und Presbytern in der Absicht, dass in 44,4–5, wo das Jesajazitat auf den Konflikt in Korinth angewendet wird, die Autorität dieses Schriftbelegs ungeschmälert Gültigkeit behält. Daraus erklärt sich, dass die Diakone nach dem Jesajazitat in 1 Clem 42,5f. nicht mehr erwähnt werden. Entgegen dem ersten Augenschein erfährt man also über die Verfassung und die konkreten Verhältnisse in der Gemeinde von Korinth kaum historisch Verlässliches. Wahrscheinlich überträgt der 1 Clem die Verfassungsverhältnisse in der Gemeinde im *caput mundi* auf die Gemeinde in der römischen Kolonie am Isthmos. Das setzt freilich voraus, dass aus römischer Sicht eine grundsätzliche strukturelle Übereinstimmung zwischen den beiden Gemeindeverfassungen bestanden hat. Alles deutet darauf hin, dass Ende des ersten Jahrhunderts die kollegial strukturierte Verfassung des Amtes ohne Konkurrenz ist. Der Hirt des Hermas setzt noch um 140 ein Presbyterkollegium als Gemeindeleitung in Rom voraus.²⁵

2. Diese Vorsicht bezüglich der Amtsstruktur in Korinth hat dann aber auch hinsichtlich der Legitimierungskonzeption zu gelten. 1 Clem 42–44 zufolge legitimiert die kontinuierliche Einsetzung der Amtsträger von den Aposteln an bis hin zu den späteren Generationen das Amt. Aus der Sicht des 1 Clem stehen die Presbyter in apostolischer Sukzession und dieses Gremium übt die

(*F. Passow*, Handwörterbuch [s. Anm. 13] II 1060a) bezeichnet wird. Diese Übersetzungsvarianten lassen zweierlei erkennen: 1. Die Bezeichnungen für die Funktionen waren sehr variabel, d. h. sie waren nicht für einen bestimmten Titel reserviert; vgl. *H. H. Schmitz*, Stadt, Polis, in: *ders./E. Vogt* (Hrsg.), *Lexikon des Hellenismus*, Wiesbaden 2005, Sp. 1031–1034. 2. Die Zusage Gottes gilt zuerst dem Volk; jede durch Gottes Wort herausgehobene Funktion und jede Funktionsbezeichnung ist dieser Zusage untergeordnet.

²⁵ Näheres bei *N. Brox*, *Der Hirt des Hermas* (KAV 7), Göttingen 1991, 533–541, hier 535f. („Die römische Kirche war kollegial geleitet. Der Monepiskopat ist zur Zeit des H[ermas] in Rom noch keine Realität und keine Präntention.“) und 541 („Der PH [Pastor Hermae] spricht völlig unverbunden von Presbytern einerseits, Bischöfen und Diakonen andererseits; d. h. er lässt nichts von Bemühung um Ausgleich [...] oder Presbyterverfassung auf der einen, Episkopen- und Diakonen-Verfassung auf der anderen Seite erkennen. H[ermas] selbst interessiert sich für derartige Fragen wohl wenig, bezeugt aber wie der 1 Klem die zweifache Terminologie in Rom, die längst in gegenseitiger Verträglichkeit gebraucht wird.“); *ders.*, *Probleme einer Frühdatierung des römischen Primats*, in: *ders.*, *Frühchristentum* (s. Anm. 18) 203–215.

ἐπισκοπή aus. Die Konzeption der apostolischen Sukzession ist eigentlich erst sinnvoll in einer vom Monepiskopos dominierten pyramidalen Verfassung. Auffälligerweise ist die monepiskopale Gemeindeleitung sowohl für Rom als auch für Korinth erst ab der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts belegt. Für Rom wird sie Mitte der 50er Jahre greifbar, als Polykarp von Smyrna nach Rom zu Aniket reist und für die Osterfestpraxis der Quartodezimaner wirbt; für Korinth sind die Gemeinschaftsbriefe des Dionysius von Korinth (reg. um 170) die ersten sicheren Belege.

Aus der verwunderten Frage in 1 Clem 43,1 „Und was ist Erstaunliches dabei, wenn die in Christus von Gott mit einem solchen Werk Betrauten die eben Genannten eingesetzt haben, wo doch Mose [...] alle an ihn ergangenen Anordnungen in den heiligen Büchern aufzeichnete?“ scheint aber hervorzugehen, dass die apostolische Sukzession geradezu das Selbstverständlichste der Welt ist. Entscheidend ist der Hinweis auf die Schrift. Aus ihr weiß 1 Clem, dass die presbyteriale Verfassung und der Dienst der ἐπισκοπή die Schöpfungsordnung in der Gemeinde konkretisiert. Die rhetorische Frage in 1 Clem 43,1 spielt also nicht auf kritische Einwände aus Korinth gegen die Stichhaltigkeit und Verbindlichkeit der römischen Sukzessionskonzeption an. 1 Clem wendet vielmehr die aus der Schrift und völlig unabhängig vom Aufruhr in Korinth entwickelte Argumentation, wonach die propagierte kirchliche Ordnung dem Willen Gottes entspricht, auf die Angelegenheit in Korinth an. Somit ist auch aus der Sukzessionskonzeption des 1 Clem nicht mit Sicherheit zu entnehmen, dass in der Gemeinde von Korinth die Legitimierung des Amtes – und konkret des Presbyterkollegiums – durch apostolische Sukzession als Neuerung angesehen wurde, zu der die Absetzung der Presbyter in Widerspruch stand. Mag auch die vom 1 Clem mit der Autorität der Schrift ins Feld geführte Sukzessionskonzeption nicht jedem in Korinth sofort eingeleuchtet haben – den Kern des Konflikts wird man darin nicht sehen können. Hierauf weist die Beteuerung in 42,5 hin, die Sukzession sei mitnichten eine Neuerung.

2.4 Rekonstruktionen des Konflikts

Es scheint fast so, dass man nicht sicher sagen kann, *worum* es in dem Konflikt um das Amt gegangen ist, *was* ihn verursacht hat und *wer* die Kontrahenten waren. Alle Versuche, Anlass, Art, Ursache und Verlauf des Konflikts in der Gemeinde von Korinth historisch aufzuklären, haben mit der Schwierigkeit zu kämpfen, dass der 1 Clem erstens die einzige direkte historische Quelle für die

Vorgänge am Isthmos ist und zweitens in der Auseinandersetzung eindeutig Partei ergreift, wogegen die Sichtweisen der Gemeinde in Korinth sowie jener, die in die Auseinandersetzungen unmittelbar involviert waren, nicht überliefert sind. Daher ist die Forschungssituation deutlich ungünstiger als für die durch die Briefe des Paulus, vor allem 1/2 Kor, und die Apg dokumentierte Anfangsgeschichte der Gemeinden in der senatorischen Provinz Achaëa und ihrer Kapitale Korinth.

Auf diesem idealen Nährboden für Hypothesen sind in der Frühchristenheitsforschung folgende vier Erklärungen für die Auseinandersetzung in Korinth entwickelt worden. *Erstens*: Der Konflikt um das Amt ist die Folge ererbter Spannungen zwischen Juden- und Heidenchristen. Rom vertritt eine hellenistisch-judenchristliche Tradition, die Unruhestifter hingegen sind Heidenchristen, denen die presbyteriale Ordnung als jüdisches Relikt erscheint, wenn nicht als Rückfall ins synagogale Judentum. Im Hintergrund dieser These leuchtet unverkennbar der paulinische Konflikt mit Judaisten um das gesetzesfreie Evangelium auf. Vor allem wird nicht bedacht, dass auf jeden Fall in den 90er Jahren die Aufspaltung des Christentums in zwei ethnisch verschiedene Hemisphären völlig an den historischen Verhältnissen vorbeigeht. *Zweitens*: Es geht um Streitigkeiten über die christliche Lehre, die aus einem gnostischen Missverständnis der paulinischen Theologie resultieren. Diese Annahme sieht sich mit zwei Problemen konfrontiert. Zum einen ist dem 1 Clem ein gnostisches Profil der Aufrührer nicht zu entnehmen und zum anderen belastet die Hypothese die Frühchristenheitsforschung damit, das Aufkommen der frühchristlichen Gnosis genetisch sehr eng an Paulus heranzuführen und historisch in sehr frühe Zeit zu verlegen. *Drittens*: Es handelt sich um Machtkämpfe in der Gemeinde, wobei entweder enthusiastische Beweggründe bei den Unruhestiftern vermutet werden oder – so Harnack – „persönliche Cliqueswirtschaft [...] ohne jeden prinzipiellen Hintergrund“²⁶. Harnack kombiniert in seiner Annahme drei Beobachtungen: a. Gruppenbildungen wie in 1 Kor 1,11 „die Leute der Chloë“ sowie das Phänomen der Parteigungen und der sozialen Differenzierung in 1 Kor 11, sodann b. das Kollegienwesen der frühen Kaiserzeit und c. die Annahme, eine kirchliche Karriere habe Vorteile gebracht. Letzteres steht für das vierte Jahrhundert außer Frage – abgesehen von den eineinhalb Jahren der Autokratie von

²⁶ A. v. Harnack, Einführung (s. Anm. 4) 82. Über die verschiedenen Rekonstruktionen, die bisweilen eher wie phantasievolle Mutmaßungen erscheinen, klärt H. E. Londa, Clemensbrief (s. Anm. 12) 78–81, auf.

Kaiser Julian ‚Apostata‘.²⁷ Am Ende des ersten Jahrhunderts ist eine Amtsübernahme indes ökonomisch unlukrativ, sozial nachteilig sowie persönlich und für die Angehörigen risikoreich, und zwar auch in einer Stadt, die der Freizügigkeit seiner ‚Schickeria‘ sogar den Namen geborgt hat.²⁸ *Viertens*: Die Ursache des Konflikts sind Spannungen zwischen Geist und Amt bzw. zwischen Charisma und Struktur. 1 Kor 12 lässt erkennen, dass Charisma und Struktur nicht in Konfrontation stehen müssen. Für den Konflikt um das Amt in Korinth wird aber eine solche Spannung am häufigsten vertreten. Die Position Roms bestünde darin, dass die in Sukzession stehenden Amtsträger qua *successio* über die Gemeinde positioniert, also prinzipiell auch unabsetzbar sind. Allerdings ist in Korinth zur Abfassungszeit des 1 Clem die Binnenstruktur der christlichen Gemeinde nicht so eindeutig. Nach wie vor sind charismatisch Begabte gut angesehen. Mitunter wird die eminente Gründungsgeschichte der Gemeinde von Korinth dafür in Anschlag gebracht, um die importierte Sukzessionskonzeption und presbyteriale Gemeindeleitung als Neuerung gegenüber der mit dem Nimbus der von Paulus legitimierten Struktur nach Charismen erscheinen zu lassen.

Diese vierte Annahme für die Ursache des Konflikts in Korinth scheint mir am wahrscheinlichsten, allerdings mit einer Korrektur: Die Äquivalenz der diversen Gnadengaben für die Auferbauung der Gemeinde ist das Kennzeichen der auf den Charismen in der Gemeinde beruhenden Struktur. Die Gleichrangigkeit garantiert die Eintracht in der Gemeinde. Diese Struktur ist nun nicht schon per se durch ein Presbyterkollegium verletzt. Man denke an die Adresse in Phil 1,1, wo von Episkopen und Diakonen die Rede ist. Das ist ein Kollegium – oder womöglich sind es auch zwei Kollegien –, deren Mitglieder sich gemäß ihres Charismas als Episkop oder als Diakon unterscheiden. Insofern fügt sich auch dieser paulinische Sonderfall in eine Gemeindestruktur ein, wie sie 1 Kor voraussetzt. Mit den Presbytern im 1 Clem verhält es sich aber anders. Ihre ἐπισκοπή ist nicht äquivalent mit Gnadengaben in der Gemeinde. Die ἐπισκοπή kommt den Presbytern qua ordentlicher Einsetzung, d. h. aufgrund apostolischer Sukzession, zu und diese Kom-

²⁷ Näheres vgl. R. v. Haehling, Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des Römischen Reiches seit Constantins I. Alleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie (324–450 bzw. 455 n. Chr.) (Ant. 3, 23), Bonn 1978, 537–547; F. R. Prostmeier, „Die Wolke der Gottlosigkeit“. Gültigkeit und politische Relevanz des traditionellen Wirklichkeitsverständnisses in der Polemik gegen das Christentum bei Kaiser Julian, in: JAC 44 (2001) 33–57.

²⁸ Vgl. F. Passow, Handwörterbuch (s. Anm. 13) I 1794a, s.v. κορινθιάζομαι, κορινθιακός, κορινθίος.

petenz dominiert alle anderen Kompetenzen in der Gemeinde. Die Gemeindedienlichkeit ist also nicht mehr eine Art Selbstkontrolle, die den Geistbegabten auferlegt ist, um Eintracht und Frieden in der Gemeinde zu wahren. Für Eintracht und Frieden zu sorgen, ist nun die Kompetenz der Presbyter; es ist ihr Dienst der ἐπισκοπή. Hinzu kommt, dass die Norm dafür nicht mehr in demselben Geist, in dem der Apostel das Evangelium verkündet hat, gefunden wird. Das Fundament für Eintracht und Frieden in der Gemeinde ist vielmehr die durch die ungebrochene Kette der Tradenten und Sachwalter garantierte Authentizität der Paradosis. Weil diese aber überall immer nur dieselbe sein kann, ist mit der garantierten Tradition auch die Einheit, Stabilität und Kontinuität der ἐκκλησία gegeben. Auf diesem Fundament steht die *communio*.

Eine kleine Beobachtung könnte diese Rekonstruktion stützen. Die Presbyter sind abgesetzt worden. Sie werden aber nicht ersetzt. Der Konflikt entspringt keinem persönlichen Defizit, etwa übersteigter Ambitioniertheit seitens der abgesetzten Amtsinhaber. Mit der Entfernung der Presbyter aus dem Dienst soll vielmehr die von ihnen als exklusive Kompetenz beanspruchte ἐπισκοπή aus der Binnenstruktur der Gemeinde eliminiert werden. Womöglich waren die sog. Aufrührer überzeugt, dass ohne die ἐπισκοπή nicht nur die Einheit, Stabilität und Kontinuität der Gemeinde gewahrt werden kann, sondern dass dadurch der einzelne seine Freiheit behält und in die Verantwortung für das Ganze gestellt bleibt.

2.5 Die Kriterien für das ordnungsgemäße Amt

Wenn das Amt durch eine Ordnung legitimiert ist und nach einem ordentlichen Verfahren verliehen wird, dann kann der Verlust des Amtes nicht willkürlich geschehen. Es muss Kriterien geben, die eine Amtsenthebung begründen können, sodass sie rechtmäßig wäre. In 1 Clem 44,2–4 werden vier Voraussetzungen genannt, unter denen Amtsträger *nicht* abgesetzt werden dürfen.

1. *Die Einsetzung.* Aktives Subjekt der Amtsübertragung sind die Apostel bzw. die ἐλλόγιμοι ἄνδρες, die ihrerseits nach den Aposteln andere eingesetzt haben. Entscheidend ist die Kontinuität. Das Attribut ἐλλόγιμος begegnet in 1 Clem 57,2; 58,2; 62,3, fehlt aber in den griechischen Bibelübersetzungen und findet sich in der frühchristlichen Literatur erst wieder bei Clemens Alexandrinus. Einzige Ausnahme in dieser Frühzeit ist wieder einmal Philon.²⁹ Gemeint ist sicher, dass die Einsetzung

²⁹ Philon. op 126; Mos I 266; praem 111; Josephus, Antiquitates XV 297f.

durch „ausgezeichnete, angesehene Männer“ erfolgt ist. Vom paganen Sprachgebrauch kommt aber noch ein weiterer Aspekt hinzu: ἐλλόγιμος kann auch „gelehrt“ und die Vernünftigkeit von Personen und Sachen,³⁰ also auch von Vorgängen bedeuten. Die Einsetzung geschah folglich mit Bedacht. Hierzu passt auch die zweite Voraussetzung.

2. *Der Konsens der ganzen Gemeinde.* Die Legitimierung durch die Konstruktion der apostolischen Sukzession schließt aus, dass die Gemeinde die Amtsträger wählt, wie dies in Did 15,1 bezüglich der Episkopen und Diakone vorschrieben wird. Die Zustimmung der Gemeinde kann kaum mehr bedeuten, als dass Amtsträger nicht gegen den Willen der Gemeinde eingesetzt werden sollen. Deshalb kann 1 Clem 44,3 die Korinther auch an ihr Einverständnis erinnern.
3. *Die Form der Amtsführung.* Der 1 Clem nennt vier Merkmale für den Dienst, die selbstverständlich als Kriterien dienen können: a. Das wichtigste Merkmal lautet ἀμέμπτως (untadelig). Wenn die Amtsträger der Herde Christi untadelig gedient haben, dann ist ihre Absetzung ungerecht (οὐ δικαίως), denn von ihrer Amtsführung her ist die Maßnahme nicht zu begründen. Damit ist das Urteil über die Amtsenthebung in Korinth vorgezeichnet: Sie ist nicht rechtens (οὐ δικαίως νομίζομεν). b. Das zweite Merkmal lautet μετὰ ταπεινοφροσύνης. Es steht im Konnex mit 16,1, wo Christus zu den Demütigen gezählt ist. Eine Amtsführung, der bescheinigt werden kann, dass sie im Grunde das Verhalten Christi gegenüber seiner Herde zum Vorbild hat, steht einer Amtsenthebung entgegen. Diese Argumentation deckt sich mit jener für das erste Merkmal. Zudem wird deutlich, dass die Ausführungen in den Kapiteln 3–39 über die gottgewollte Ordnung organisch mit der Anwendung ab Kapitel 40 auf Vorgänge in Korinth verbunden sind. c. Das dritte Merkmal ist ἡσυχως, womit ein ruhiges, besonnenes Verhalten charakterisiert wird.³¹ d. Das vierte Kennzeichen ist ἀβαναύσως. Das Adverb ist außerhalb des 1 Clem nicht nachgewiesen. Die verschlungene Begriffsgeschichte ist voll mit paganen und biblischen Anklängen.³² Das zeigt noch deutlicher als beim dritten

³⁰ Vgl. F. Passow, Handwörterbuch (s. Anm. 13) I 880a.

³¹ Das Adverb begegnet vor 1 Clem nur bei den Tragikern (vgl. F. Passow, Handwörterbuch [s. Anm. 13] I 1364; die wichtigen Stellen notiert H. E. Lona, Clemensbrief [s. Anm. 12] 462) und in der Literatur des hellenistischen Judentums (ebd.); Philon kennt das Lexem (ἡσυχάζω, ἡσυχῆ, ἡσυχία, ἡσυχος), verwendet aber das Adverb nicht.

³² Vgl. H. E. Lona, Zur Bedeutung von ἀβαναύσως in 1 Clem 44,3, in: VigChr 50 (1996) 5–11.

Merkmal, wie stark 1 Clem in diesen beiden Literaturen zu Hause ist. 1 Clem zeichnet mit seiner Wortschöpfung das Bild des Demütigen, das jede Prahlerei und Aufgeblasenheit ausschließt. ἀβουλεύσως meint „ohne Anmaßung“.

4. Das vierte Merkmal einer ordnungsgemäßen Amtsführung ist die *langjährige Zustimmung der Gemeinde*. 1 Clem führt die Erfahrung der Gemeinde mit ihrer Leitung als Kriterium ein. Das hat zur Folge, dass vor einer Absetzung von Amtsträgern die Gemeinde selbstkritisch prüfen muss, welchen Anteil sie am Konflikt hat. Die Gemeinde wird auf diese Weise in die Verantwortung für Einheit, Stabilität und Kontinuität gestellt.

Auf der Basis dieser Kriteriologie werden im Teilvers 44,3d die Ereignisse in Korinth beurteilt. Weil die Amtsträger die vier Bedingungen erfüllt haben, ist ihre Absetzung nicht rechters. Das Diktum οὐ δικαίως νομίζομεν ist nicht bloß ein Tadel. Auffällig ist der Plural νομίζομεν. Die Gemeinde von Rom, die im Präskript der Gemeinde von Korinth dieselbe exzellente Dignität zugesprochen hat, die Rom selbst besitzt, geht auf Distanz und wirft der Schwester Gemeinde einen eklatanten Rechtsbruch vor. Das ist keine diplomatische Note. Der Vorwurf ist massiv und er wird mit der Selbstgewissheit vorgebracht, die Angelegenheit zutreffend beurteilt zu haben und dafür auch berufen zu sein. Die Distanzierung von den Vorgängen in Korinth, die der Beurteilung inhärent ist, gewinnt in 44,4 einen wichtigen Aspekt hinzu. Aus römischer Sicht steht die korinthische Gemeinde in der Gefahr, aus der *communio* zu fallen.

Die Absetzung wird nun als „Sünde“ bezeichnet. Während aber die Beurteilung der Vorgänge eine klare Rollenverteilung beinhaltete, gibt sich die römische Gemeinde nun als Mitbetroffene zu erkennen.

Das ἔσται in 44,4a³³ zeigt, dass aus römischer Sicht der Bruch der *communio* noch vermieden werden kann, wenn in Korinth die Absetzung revidiert wird. Die römische Gemeinde sieht sich also mitverantwortlich für die Wahrung der *communio*. An diesem Punkt gibt es keinen Unterschied zwischen Rom und Korinth. Aber die Konditionen sind klar: Nur wenn sich Korinth die römische Position zu eigen macht, was nur heißen kann, die Presbyter wieder einzusetzen, kann die Gemeinde in Korinth vermeiden, sich aus der „Herde Christi“ zu isolieren.

Für diese Wucht an Argumentation greift der 1 Clem auf zwei

³³ 1 Clem 44,4: ἁμαρτία γὰρ οὐ μικρά ἡμῖν ἔσται, ἐὰν τοὺς ἀμέμπτως καὶ ὁσίως προσενεγκόντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλλωμεν.

traditionelle Ansichten zurück: 1. auf die Vorstellung, dass die Apostel die Ämter eingesetzt haben. Davon leitet sich 2. die Ansicht her, dass die konkrete Verfassungsform apostolisch sei. Der Rekurs auf die apostolische Installation der gegenwärtigen Gemeindestruktur verleiht ihr unter dem Siegel des Apostolischen den Nimbus der Unantastbarkeit. Die Kirchenordnung, konkret in der Besetzung durch die Presbyter, ist apostolische Tradition, folglich gottgewollt. Konsequenterweise ist Gehorsam die einzig richtige, die einzig angemessene und deshalb auch von denjenigen in Korinth, die die Absetzung der Presbyter betrieben haben, einforderbare Einstellung und Haltung. Wie dem Menschen einzig Demut und Lob dem Schöpfer gegenüber angebracht ist, so einzig Gehorsam gegenüber der gottgewollten Ordnung seiner Kirche.

Selbstverständlich geht Rom davon aus, dass diese Argumentation ihre Wirkung nicht verfehlen wird. Nur so ist die selbstgewisse Erwartung in 65,1 zu erklären, die Boten werden bald den Erfolg der Intervention melden, ebenso die raffinierte Art, wie die Korinther in das ‚große Gebet‘ involviert werden. Nur wer mit der römischen Auffassung übereinstimmt, kann das Gebet mitsprechen und in das Amen einstimmen.³⁴

2.6 Die Regelung des Konflikts um das Amt in Korinth

Die Regelung des Konflikts ist die Konsequenz aus der Beurteilung der Absetzung der Presbyter als Rechtsbruch. Nur durch die Wiedereinsetzung der aus dem Dienst Gedrängten kann er geheilt werden. Das ist aber nur der erste, wenn auch entscheidende Schritt, den die Gemeinde jetzt tun muss. Es kommt zweierlei hinzu: 1. Die Konfliktregelung muss von Dauer sein. 2. Die unrechtmäßige Absetzung war nach römischer Lesart ein Verstoß gegen die von Gott gesetzte Ordnung; die Aufrührer haben den Willen Gottes missachtet. Was sie getan haben, ist „Sünde“ und hat das Potential, alle unter die Sünde zu stellen und die *communio* zu zerstören.

Der 1 Clem verlangt deshalb, dass alle, die die Absetzung der Presbyter betrieben haben, die Gemeinde verlassen; sie sollen auswandern. Die Bedingungen, die 1 Clem 54,1f. nennt, lassen den Betroffenen keine Wahl. Wenn die Aufrührer tatsächlich aus integren Beweggründen gehandelt haben, dann müssten sie nach all den Argumenten, die die römische Gemeinde vorgebracht hat, einsehen, dass sie – wenn auch ungewollt – den Konflikt, die Spaltung und den Aufruhr zu verantworten haben. Wenn sie integer sind, muss

³⁴ Vgl. H. E. Lona, Clemensbrief (s. Anm. 12) 622f.

es ihr größtes Anliegen sein, dass die *communio* gewahrt bleibt. Es geht dabei nicht nur um die Befriedung des Konflikts in Korinth. Vielmehr soll die „Herde Christi im Frieden leben mit den bestellten Presbytern“ (54,2b). Die mit der apostolischen Sukzession legitimierte presbyteriale Verfassung erscheint hier als Garantin für die Einheit der Christen. Das beinhaltet, dass mit der vom 1 Clem eingeforderten Konfliktregelung definiert ist, wodurch die „Norm am Anfang“ christlicher Identität gefunden wird, die sich in der *communio* bekundet: Diese Aufgabe haben die in apostolischer Sukzession stehenden Presbyter. Sie haben die apostolische Tradition zu erinnern, gegenwärtig zu halten und zu vermitteln. Dadurch wird ihr Amt der ἐπισκοπή Dienst in der Nachfolge Jesu Christi.

Der Zuspruch an die Aufrührer in 54,3a, jeder Ort wird sie aufnehmen, sofern sie auswandern, um Eintracht und Friede zu ermöglichen, bedeutet mitnichten, dass sie Heimrecht in allen Gemeinden haben. Ebenso wie die römische Gemeinde nicht in der Position ist, der Gemeinde am Isthmos ihre Konfliktregelung zu oktroyieren, sondern dafür die Schrift und das Ansehen der Stadt Rom in die Waagschale werfen muss, so wird sie auch kaum in der Lage sein, die Gewährung der *communio* zu verordnen.

Den Schlüssel für eine Erklärung des Zuspruchs liefert der Teilver 54,3b. Es geht hier nochmals darum, die Macht Gottes über seine Schöpfung hervorzuheben. Wer dem Willen Gottes gehorsam ist, d. h. wer sich der guten Ordnung seiner Kirche fügt, hat Grund zur Hoffnung. Mehr stellt der 1 Clem den korinthischen Aufrührern nicht in Aussicht.

Im Zuge der Konfliktregelung, die der 1 Clem von der Gemeinde in Korinth verlangt, wird der Amtsbegriff deutlich: Die Ordnung der ἐκκλησία ist im kirchlichen Verständnis nicht zufällig, sondern apostolisch, d. h. die konkrete Binnenstruktur, die Verteilung von Kompetenzen und Macht ist von Gott so gewollt. Damit ist zweierlei ausunverrückbar festgeschrieben: Die Verfassung ist irreversibel und sie hätte niemals anders sein können. In dieser Konstruktion ist ein bestimmtes ungeschichtliches Kirchenbild wirksam, das freilich nicht hinterfragt, sondern autoritativ unterfüttert wird, nämlich mit der Schrift und dem Nimbus Roms. Zudem bleibt in diesem Amtsverständnis konsequent ausgeblendet, dass die kirchlichen Strukturen geschichtlich geworden sind, also auch anders sein könnten; dies ist aber aufgrund des Kirchenbildes undenkbar.

Die Merkmale der kirchlichen Ordnung sind Eintracht und Friede. Im 1 Clem sind sie zu Kriterien für die Diagnose und theologische Bewertung von Konflikten in der kirchlichen Ordnung avanciert. Konflikte um das Amt haben sogleich den Rang kirchli-

cher Konflikte, weil das Amt die gottgewollte kirchliche Ordnung konkretisiert. Das innovatorische Potential von Konflikten ist belanglos. Entscheidend für die Bewertung ist einzig die dem Konflikt inhärente Dysfunktionalität für Einheit, Stabilität und Kontinuität. Sofern das Amt ordnungsgemäß verliehen und geführt wurde, schmälern Konflikte um das Amt die Eintracht und bedrohen den Frieden. Eine unrechtmäßige Absetzung von Amtsträgern entzieht der *communio* die Grundlage. Der 1 Clem hängt das Amt so hoch, weil die kirchliche Ordnung den Willen Gottes konkretisiert. Das alles wird mit erstaunlicher Selbstgewissheit geschrieben. Was gibt der römischen Gemeinde das Recht dazu?

2.7 Die Autorität Roms

Der 1 Clem stellt an keiner Stelle klar, weshalb die römische Gemeinde mit ihrem Schreiben in die Auseinandersetzung in der Gemeinde von Korinth eingreift. Das Vorgehen Roms ist schon deshalb erstaunlich, weil die Schwestergemeinde am Isthmos auch aus der Sicht Roms dieselbe apostolische Würde besitzt wie sie selbst. Es gab also weder einen institutionellen noch einen theologischen Vorrang der römischen vor der korinthischen Gemeinde. Das passt ins Bild der vernetzten Apostelkirchen. Was gibt der römischen Gemeinde dann das Recht, sich in Korinth einzumischen?

Die Gemeinde in Rom beruft sich für ihr Eingreifen auf „den Hl. Geist“ (63,2) – wogegen nicht einfachhin etwas einzuwenden ist – sowie auf die Pflicht zur brüderlichen Zurechtweisung (7,1). Aus ihrer Perspektive ist das Eingreifen also weder ins Belieben der Gemeinde gestellt noch eine Frage der Berechtigung; es ist die Pflicht der römischen Gemeinde und im Grunde steht jede Gemeinde in dieser Verantwortung. Die göttliche Herkunft der Ordnung, gegen die nach römischem Amtsverständnis in Korinth verstoßen worden ist, macht das Eingreifen zur „objektiven“ Pflicht. Man kann nicht anders, wenn man der eigenen Geschichte und den autoritativen Grundlagen treu bleiben will; noch schärfer: wenn man Kirche bleiben will, wenn man eine Gemeinde sein will, mit der *communio* bestehen kann.

Bezüglich der Durchführung des autoritativen Anspruchs im Sinn des 1 Clem setzt man am besten bei der Parole in 38,1 ein: „Jeder an seinem Platz nach der ihm verliehenen Gnade.“ Der Brief nimmt hierin eine der Grundvorstellungen in frühchristlichen Gemeindeordnungen auf und verbindet sie mit dem Ideal der *communio*. Das Argumentationsrepertoire des Verfassers ist allerdings deutlich komplexer als nur die Aktualisierung hergebrachter Muster. Drei Komponenten sind wichtig, um das

Selbstverständnis und den Anspruch der römischen Gemeinde zu verstehen: Die Schrift und die apostolische Paradosis bilden die autoritative Grundlage, hinzu kommt das hellenistisch-römische Ideal der rechten Ordnung und Harmonie sowie die Adaption der paganen Rom-Idee.³⁵ Diese ist bereits im 1 Petr wirksam³⁶ und besagt im Kern die Zuständigkeit Roms für Eintracht und Friede.³⁷ Mir ist keine Quelle bekannt, wonach sich christliche Amtsträger in der Tiberstadt nachhaltig dagegen gestemmt haben, dass diese Vorstellung über die Position und Zuständigkeit Roms in der Welt für ihr eigenes Ansehen und ihren eigenen Anspruch im Amt fruchtbar wird.

Eine spezielle Komponente, die die Autorität der römischen Gemeinde gegenüber der korinthischen mitbestimmt, ist die politische Beziehung zwischen der Hauptstadt und ihrer Kolonie. Das politische Gefälle drückt sich z. B. in der Umbenennung der von Gaius Iulius Caesar als römische Bürgerkolonie neugegründeten *Colonia Laus Iulia Corinthensis* in *Colonia Iulia Flavia Augusta Corinthensis* durch Kaiser Claudius aus.³⁸

Der bemerkenswerteste Ausdruck der Autorität, den die römische Gemeinde einsetzt, ist aber die raffinierte Unauffälligkeit, mit der diese Autorität inszeniert ist. „In I Clem schreibt die Gemeinde Gottes, die in Rom in der Fremde wohnt. Die angesprochene Gemeinde wird genauso bezeichnet. Nur der Ort ist ein anderer, und das ist entscheidend. Kein Pseudonym ist nun notwendig, nicht einmal eine Selbstdarstellung als Gemeinde der großen Apostel Petrus und Paulus. Um den bedeutenden Versuch zu unternehmen, Frieden und Eintracht in Korinth wiederherzustellen, genügen die Worte, sie sei die Gemeinde Gottes, die zu Rom in der Fremde wohnt.“³⁹ Der 1 Clem markiert damit einen qualitativen Sprung gegenüber den älteren Zeugnissen. Am nächsten kommt ihm der 1 Petr. Aber die Register, die der 1 Clem zur

³⁵ Vgl. I. Schleinitz, Die Romidee in heidnischer und christlicher Sicht, Leipzig (Phil. Diss.) 1960; D. Brodka, Die Romideologie in der römischen Literatur der Spätantike (EHS 15/76), Frankfurt am Main u. a. 1998; P. Kreuz, Romidee und Rechtsbild in der Spätantike. Untersuchungen zur Ideen- und Mentalitätsgeschichte (Augsburger Schriften zur Rechtsgeschichte 9), Münster 2008.

³⁶ Vgl. F. R. Prostmeier, Handlungsmodelle (s. Anm. 15) 123–129.

³⁷ Vgl. die redundante Verwendung des prominenten Begriffspaares ὁμόνοια καὶ εἰρήνη in 1 Clem 20,10f.; 60,4; 61,1; 63,2; 65,1.

³⁸ Zur Geschichte der römischen Stadt Korinth vgl. D. Zeller, Der erste Brief an die Korinther (s. Anm. 5) 29–33; E. Ebel, Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden. Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine (WUNT 2/178), Tübingen 2004.

³⁹ H. E. Lona, Clemensbrief (s. Anm. 12) 88.

Begründung zieht, übertönen den 1 Petr deutlich. Zum einen inhaltlich, indem er auf die Schrift sowie die Schöpfungsordnung rekurriert und römische Werte und Ideale, speziell die „Rom-Idee“, aufruft, und zum anderen in formaler Hinsicht, indem er z. B. die Begründung der kirchlichen Ordnung in den Rang der oratorischen Homophonie hebt und wohl auch dadurch, dass er die Argumente, die Mahnungen und Instruktionen gerade nicht als diskussionsfähige Lehrmeinung präsentiert, sondern mit der Macht der Gemeinde der Hauptstadt an Korinth richtet. Die Autorität kommt nicht von einer prominenten Person der christlichen Anfänge, sondern von der Institution, die kraft ihrer Tradition im Namen der Einheit spricht und sie erstrebt. Das Selbstverständnis der römischen Gemeinde und ihr Anspruch gegenüber anderen Gemeinden scheinen sich also nicht isoliert von jenem Anspruch entwickelt zu haben, den Rom auf sein Imperium hin artikuliert hat. Zu diesem römischen Profil gehört, dass Autorität dann beansprucht werden kann, wenn sie rechtens ist, d. h. wenn sie Tradition vorweisen kann. Dementsprechend kann nur ein aus der Tradition begründetes Verfahren ordnungsgemäß sein und daher wirksam Autorität verleihen. Nur wenn gemeindliche Funktionen ordnungsgemäß verliehen sind, besitzen sie die ihnen zukommende Autorität. Für dieses Argument ist der Ausweis entscheidend, dass Schrift und apostolische Tradition übereinstimmen, was in den ersten 39 Kapiteln *in extenso* darzulegen versucht wird. Weil die Tradition also für das Amt normativ ist, besteht die Aufgabe der autoritativen Funktionsträger darin, Einheit, Stabilität und Kontinuität sicherzustellen. Was der anonyme Verfasser im Namen der römischen Gemeinde unternimmt, aktualisiert aus seiner Sicht den Auftrag, den die Apostel weitergegeben haben. Funktion, Begründung und Autorität sind nicht ein Spezifikum der jeweiligen Ortsgemeinde, sondern Kirchenkennzeichen. Somit ist das ordnungsgemäße Amt, das der 1 Clem auch in der Gemeinde von Korinth wünscht, ein Moment der *communio*.

3. Die Didache – Konfliktprävention

Die Didache ist eine anonyme Kirchenordnung,⁴⁰ vermutlich aus ländlichen Regionen Syriens, die sich an Gemeinden dieser Gegend richtet. Sie ist ein Kompilat vom Anfang des 2. Jahrhunderts.⁴¹ Charakteristisch für die Vorgehensweise und die Intention des Didachisten ist Folgendes: Durch verhaltene Novellierungen des disziplinären und verfassungsrechtlichen Ordnungsbestandes soll eine zeitgemäße Umsetzung von Traditionen, die in den Gemeinden als Fraglosigkeiten und Gewohnheiten aus ihrer Frühzeit als Nachfolgegemeinschaft wachgehalten sind, ermöglicht werden.⁴² Die Didache bezeugt u. a. Traditionen der liturgischen Ordnung für Taufe, Fasten, Gebet und Agape (9–10), die sie als regelmäßige Formen festschreibt und deren Befolgung sie vorschreibt. Sie enthält ethische Traditionen, z. B. die Zwei-Wege-Lehre (1–6), deren identitätsbildende Funktion bestimmt wird, sowie Bestimmungen über Funktionsträger und das Amt.

3.1 Anweisungen für das Amt

In den Gemeinden der Didache gibt es Propheten, Lehrer und Apostel, und zwar als eine unstete, nicht ortsfeste Gruppe (11; 13,1–2). Das unterscheidet sie womöglich von der antiochenischen Trias, wie sie aus Apg 13,1 und 14,4.14 zu entnehmen ist und wie Paulus sie in 1 Kor 12,28a.29a als von Gott eingesetzt anführt. Neben Instruktionen an die Gemeinden, wie mit diesen Wandercharismatikern zu verfahren ist, liest man in 15,1f. folgende Anweisung:

„Wählt euch Episkopen und Diakone, [...] denn auch sie leisten euch den Dienst der Propheten und Lehrer. Achtet sie also nicht gering, denn sie sind eure Geehrten mit den Propheten und Lehrern.“⁴³

⁴⁰ Zur Gattung Kirchenordnung vgl. *B. Steimer*, *Vertex Traditionis*. Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen (BZNW 63), Berlin/New York 1992, hier: 10–27. 191–210. 251–254. 261–317. 336–341; ferner: *N. Brox*, *Altkirchliche Formen des Anspruchs auf apostolische Kirchenverfassungen*, in: ders., *Frühchristentum* (s. Anm. 18) 73–106, hier 77–80.

⁴¹ Zu den einleitungswissenschaftlichen Fragen vgl. *K. Niederwimmer*, *Die Didache* (KAV 1), Göttingen 1989, 11–80; *J. A. Drapper*, *The Didache*, in: P. Foster (Hrsg.), *The Writings of the Apostolic Fathers*, London/New York 2007, 13–20; *ders.*, *Die Didache*, in: Pratscher, *Väter* (s. Anm. 12) 17–38.

⁴² Vgl. *F. R. Prostmeier*, *Unterscheidendes Handeln. Fasten und Taufen gemäß Did 7,4 und 8,1*, in: J. B. Bauer (Hrsg.), *filofronhsis* (GThSt 19), Graz 1995, 55–75.

⁴³ Χειροτονήσατε οὐδὲν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους [...] ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων. 2 μὴ οὐδὲν ὑπερίδητε αὐτούς, αὐτοὶ γὰρ εἰσὶν οἱ τετιμημένοι ὑμῶν μετὰ τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων. Text nach *Lindemann/ Paulsen*, *Väter* (s. Anm. 7) 4–21.

Damit ist Folgendes festgehalten: 1. Die Didache bezeugt eine doppelte Ämterordnung: Es gibt einerseits „ortsgebundene“ Ämter, nämlich Episkopen und Diakone, und andererseits „bewegliche“, nämlich Propheten, Lehrer und Apostel. 2. Nicht in allen Gemeinden gibt es bereits Episkopen und Diakone. 3. Die Gemeinden sollen sie wählen, und zwar nicht nur einen Episkopos und einen Diakon, sondern jeweils mehrere. Es handelt sich also um eine kollegiale Leitung. 4. Die Legitimationsinstanz ist die Gemeinde. Jede Gemeinde wählt aus ihren Reihen Funktionsträger, die per erfolgreicher Wahl autorisiert sind. Diese Form der Amtseinsetzung entspricht den Usancen, wie sie für die kollegialen Vereinsleitungen der hellenistisch-römischen Umwelt bezeugt sind. Eine Einsetzung durch Amtsträger von anderswoher⁴⁴ kennt die Didache ebenso wenig wie die Sukzession. 5. Die Episkopen und Diakone übernehmen die Aufgabe der Lehrer und Propheten mit, also die Lehre, wozu die geistbegnadete Auslegung der Schrift gehört. Die Lehre gehört folglich nicht von Haus aus in die Kompetenz dieser Wahlämter. Die Wahlämter sind eher Verwaltungsträger. Dem Episkopenamt und dem Diakon als seinem Helfer wachsen Kompetenzen zu, die zur Abfassungszeit zumindest in einigen Gemeinden noch die Charismatiker wahrnehmen. 6. Das Episkopenamt und das Diakonenamt müssen vor Geringschätzung geschützt werden. Entsprechend wird die moralische Integrität, die die Gemeinden von zugewanderten charismatischen Funktionsträgern verlangt haben, auch für die zu wählenden Episkopen und Diakone unverzichtbares Eignungskriterium sein.

Diese Kirchenordnung ist offensichtlich für Gemeinden in einer Übergangsphase geschrieben. Darin trifft sie sich mit dem Hirt des Hermas und mit dem Polykarpbrief – und eigentlich auch mit dem 1 Clem. Die Option des Didachisten ist eindeutig: Zukünftig sollen die gemeindlichen Funktionen bei den Episkopen und Diakonen liegen. Sie sind von Amts wegen für Lehre, Disziplin, Organisation (Leitung) und soziale Aufgaben zuständig.

Im Vergleich mit dem 1 Clem ist erstaunlich, dass der Übergang von einer an persönlichen Charismen ausgerichteten Gemeindestruktur zu einer davon unabhängigen Verfassung präventiv geregelt werden kann, und zwar so, dass die Funktionen selbst gewahrt

⁴⁴ Vgl. hierzu die Anweisung in der *Traditio Apostolica* 2 (FC 1, 214–217). Für die ordentliche Einsetzung des Episkopos ist erforderlich, dass er nach seiner Wahl durch das ganze Volk auch die Zustimmung des Presbyteriums und der Nachbarepiskopen erhält.

werden. Das ist offenkundig der Skopos aller Instruktionen. Der Wechsel muss allerdings nicht forciert oder erzwungen werden. Die Dinge regeln sich aus Erfahrung von selbst. Schon jetzt haben nicht mehr alle Gemeinden Charismatiker und ihre Zuwanderung nimmt ab. Das ist die aktuelle Situation in einer Reihe von Gemeinden, die als die dauerhafte Situation der Kirche absehbar ist: Die Charismatiker bleiben aus.⁴⁵

Nur auf den ersten Blick ist erstaunlich, dass von dem Nebeneinander zweier Leitungsformen in verschiedenen Gemeinden einer Region, nämlich die Leitung durch Charismatiker und durch ein gewähltes Kollegium, kein Problem erwartet wird. Allerdings ist mit der Installation dieser neuen Art von Funktionsträgern ausdrücklich kein Verlust oder Hinzugewinn von Funktionen verbunden, sondern die Fortführung bekannter und akzeptierter Funktionen unter einer neuen Struktur. Eines ist ebenso klar: Innerhalb einer Gemeinde kann es keine konkurrierenden Leitungsformen geben.

Offensichtlich zwingt auch nichts dazu, die Legitimation der Wahlämter durch eine Sukzessionskonzeption herzustellen oder zu untermauern, und ebenso ist das kirchliche Amt nicht an eine bestimmte Ausprägung gebunden. Sowohl im 1 Clem als auch in der Didache handelt es sich zwar um Kollegien, aber ihre Besetzung und Legitimierung ist völlig verschieden.

Mit dem Nebeneinander beider Leitungsformen in der Didache ist die Parallelität zweier Legitimationsweisen verbunden: zum einen das persönliche Charisma, dessen Authentizität sich in der Gemeindedienlichkeit erweisen muss, und zum anderen die erfolgreiche Wahl durch die Gemeinde. Sowohl die Prüfung der Charismatiker als auch die Wahl machen die Anerkennung durch die Gemeinde zum Kriterium dafür, dass das Amt rechtens ist. Anstelle einer gottgewollten Ordnung findet sich in der Didache die Autorität der Gemeinde, die aus eigener Kompetenz festlegt, was in der Kirche rechtens ist. Und nur das, was rechtens ist, hat Platz in der Kirche. Das findet nicht nur in der Auswahl der behandelten Sujets seinen Niederschlag, sondern vor allem in der Diktion. Die dekretable Sprechweise und Kasuistik markieren den Rechtscharakter des Verhandlungsgegenstandes und die Verbindlichkeit der Regelungen.

⁴⁵ Näheres vgl. *G. Dautzenberg*, *Urchristliche Prophetie* (BWANT 104), Stuttgart u. a. 1975; *G. Schöllgen*, *Der Niedergang des Prophetentums in der Alten Kirche*, in: *JBTh* 14 (1999) 99–116; *M. Wünsche*, *Der Ausgang der urchristlichen Prophetie in der frühkatholischen Kirche. Untersuchungen zu den Apostolischen Vätern, den Apologeten, Irenäus von Lyon und dem antimontanistischen Anonymus (CThM.ST 14)*, Stuttgart 1997.

Weshalb der Didachist ein Kollegium aus Episkopen und Diakonen als zukünftige Verfassung vorschreibt, kann man nur vermuten. Wichtig ist der Kontext, in dem diese Instruktion innerhalb des Gesamtprogramms des Didachisten steht. Aufschlussreich sind hierfür die Vorschriften für die regelmäßigen Fasttage der Gemeinde in Did 7,4 und die daran unmittelbar angefügten speziellen Fastenvorschriften für den Täufer und die Katechumenen in Did 8,1. Das Reglement steuert auf den Sonntag als Tauftermin zu und verlangt von den Katechumenen, mit ihrem vorbereitenden Tauffasten sowohl das jüdische Fastengebot für Montag und Donnerstag als auch deren Fastenverbot für den Sabbat zu missachten. Damit soll vor der Taufe das Bekenntnis öffentlich werden. Das Reglement zeigt, dass sich die Gemeinden aus dem jüdischen Religionsverband gelöst haben oder im Begriff sind, diese Sezession vorzunehmen. Diese spezifische kirchengeschichtliche Situation legt offenbar eine Verfassung nahe, die sich in das Gesamtprogramm des Didachisten fügt, nämlich Trennung vom Judentum und Konsolidierung des Eigenlebens der christlichen Gemeinden.⁴⁶

Ob für den Didachisten eine presbyteriale Gemeindeleitung als Verfassung der Zukunft deshalb nicht in Betracht kam, weil eine Leitung durch bewährte Tradenten und Sachwalter, durch Presbyter also, verdächtig an kollegiale jüdische Leitungsformen hätte erinnern können, bleibt eine Spekulation.

Möglich ist auch, dass es in dem Gebiet, in dem die Didache die kirchlichen Verhältnisse regeln will, keine urbanen Gemeinden von solcher Größe gab, dass es zu „Fraktionierungen“ in Hausgemeinden mit kollegialer Presbyterialverfassung hätte kommen können, wie dies für die stadtrömische Kirche⁴⁷ vermutet und als eine Erklärung dafür diskutiert wird, weshalb der Hirt des Hermas⁴⁸ um 140 für Rom noch ein Presbyterium als Leitungskollegium bezeugt. Dies würde sich mit der bekannten Ansicht treffen, dass die Gemeinden der Didache in ländlichen Regionen zu suchen sind, womöglich im Umland von Antiochia am Orontes.

Vielleicht liegt der Grund in den Funktionen, die die Propheten und Lehrer erfüllt haben und die in der neuen Struktur erhalten bleiben sollen, nämlich die Lehre und die geistbegnadete Auslegung der Schrift. Anfang des zweiten Jahrhunderts sind beide Funktionen Identitäts- und Kompetenzmerkmale und insofern

⁴⁶ Näheres vgl. *F. R. Prostmeier*, Unterscheidendes Handeln (s. Anm. 41) 55–75.

⁴⁷ Vgl. *P. Lampe*, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte, Tübingen ²1989, 334–336.

⁴⁸ Vgl. *N. Brox*, Hirt des Hermas (s. Anm. 25) 535f.

Kriterien für Eintracht und Friede. Idealerweise werden diese essentiellen Funktionen mit dem Amt der Aufsicht verbunden, also dem Episkopenamt. Did 11,7b zufolge konnten die Propheten darüber hinaus im Bereich der Fürsorge aktiv werden. Die Wahl von Diakonen würde sich auch von daher gut erklären.

Klar ist m.E. aber, dass eine Legitimationskonstruktion für das Amt mittels apostolischer Sukzession die jüdischen Wurzeln des Christentums nicht nur in Erinnerung gebracht hätte. Vielmehr wäre anstelle der in der Taufe verliehenen neuen Kompetenz die Verbindung zum Judentum, die der Didachist lösen will, als Fundament und Legitimation der Verfassung der Kirche festgeschrieben worden.

In Rom war das anders. Der 1 Clem zeigt ganz deutlich: Die Gemeinde lebt mit der Schrift, sie kennt die Traditionen des hellenistischen Judentums und spricht dessen theologische Sprache. Der Verfasser setzt für Korinth im Grunde dieselben Verhältnisse voraus. Das aber ist nicht der Weg und die Welt des Didachisten.

4. Zusammenfassung

Der 1 Clem ist ein ellenlanges Schreiben, das einer einzigen Frage gewidmet ist: *Dürfen kirchliche Amtsträger abgesetzt werden?* In der Vorbereitung der Antwort und ihrer Anwendung auf die Vorgänge in Korinth schneidet der 1 Clem eine ganze Palette von Themen an, die er alle darauf konzentriert, dass nach seiner Antwort keine Fragen hinsichtlich der Absetzbarkeit kirchlicher Amtsträger mehr offen sind. Die Antwort des 1 Clem ist eindeutig: Kirchliche Amtsträger sind unabsetzbar. Es sei denn, die Voraussetzungen, die das Amt legitimieren, sind nicht erfüllt. Das ist im Einzelfall zu prüfen. Entweder ist es nicht ordnungsgemäß verliehen oder nicht ordentlich geführt worden. Das entscheidende Kriterium für die Konstitution und Unantastbarkeit des Amtes sowie seine rechtmäßige Ausübung durch Amtsträger ist die Kontinuität, also die ordnungsgemäße Einsetzung in das Amt. Ohne Einsetzung, also ohne Sukzession, gibt es kein legitimes Amt. Die Apostolizität der Sukzession verleiht dem Amtsträger Autorität und garantiert die Authentizität der Lehre. Unantastbar ist das Amt, weil sich darin die gute Ordnung gemäß dem Willen Gottes in seiner Kirche konkretisiert. Darum besteht zwischen Amt und Ekklesiologie Interdependenz. Ein Wandel der kirchlichen Verfassung verlangt nach einer Modifikation im Kirchenbild und umgekehrt. Für die römische Gemeinde ist die Gemeindeleitung durch

ein in apostolischer Sukzession stehendes und mit dem Episkopenamt betrautes Presbyterkollegium die Garantin für Einheit, Stabilität und Kontinuität der Gemeinde in allen Lebensfunktionen und die Basis für Eintracht und Friede in der *communio*.

Auffällig ist hierbei, dass der 1 Clem in Fragen der innerchristlichen Ordnung auch mit Inhalten argumentiert, die nicht originär christlich sind. Dominant ist hier die pagane Rom-Idee, wie sie seit augusteischer Zeit das Selbstverständnis und die Selbstinszenierung Roms bestimmt, womit die Ideale der römischen Zuständigkeit und Kompetenz für Recht und Ordnung, für Friede und Eintracht im Imperium verbunden waren. Der Verfasser des 1 Clem, respektive die römische Gemeinde, übernimmt dieses Selbstbild und Aktionsprogramm mit einer erstaunlichen Selbstverständlichkeit, was sich allein schon darin zeigt, dass er diese frühkaiserzeitlichen Traditionen neben jene Argumente stellt, die er z. B. aus der alttestamentlichen Kultordnung gewinnt. Das weist darauf hin, dass der Verfasser von der Kommunikabilität und der Autorität auch seiner hellenistisch-römischen Argumente ausgeht. Nichtchristliches ist Teil der Identität der Christen, weil es Teil ihrer Lebenswelt ist. Die Verflechtung aus biblisch-christlichen Traditionen und Idealen, die hellenistisch-römische Tradition auf Rom konzentrieren, prägt im 1 Clem die „römische“ Bewertung des Konflikts sowie das Ziel seiner Regelung und die Strategien, mit denen es realisiert werden soll. Erkennbar ist schließlich, dass die Sukzessionskonzeption zur Legitimation von Autorität und als Ausweis der Authentizität der Paradosis nicht an den monarchischen Episkopos gebunden ist und damit nicht an eine bestimmte Kirchenverfassung. Sie ist auch für sukzessive Kollegialorgane sinnvoll und gilt als stringente Begründung.

Für den Didachisten und seinen Horizont kirchlicher *communio* liegen die Dinge ganz anders. Der Wandel weg von charismatischen Funktionsträgern hin zu professionellen Amtsträgern ist in der Did keine isolierte Maßnahme. Die Instruktion ist vielmehr eine Komponente in einem Regelwerk, das Gemeinden, die bedingt durch die Zeitumstände sowie durch Modifikationen ihres judenchristlichen Erbes ein unterscheidendes Eigenleben aufweisen, eine *communio*-fähige und damit zukunftsweisende Ordnung geben will.

Die Instruktion zur Wahl von Episkopen und Diakonen ist hierbei die entscheidende innovatorische Maßnahme, weil allen Gemeinden eine übereinstimmende Binnenstruktur vorgeschrieben wird, in die alle Dienste, die in einigen Gemeinden noch von Cha-

rismatikern erbracht werden, in das Funktionsspektrum der Wahlämter übergehen. Auf diese indirekte Weise beugt die Instruktion Auseinandersetzungen um die Würde und Kompetenzen von gewählten Funktionsträgern vor und schafft damit sowohl die Voraussetzung für die Kontinuität der Dienste als auch die Möglichkeit, dass die Gemeinden den Übergang von der charismatischen zur institutionellen Verfassung entsprechend ihrer jeweiligen Situation hin auf das gemeinsame Ziel gestalten. Hierin kommt zur Geltung, dass in der Didache die Gemeinde selbst die Legitimationsinstanz ist.

Im Vergleich mit neutestamentlichen Aussagen über die Aussendung bzw. Bestellung von Funktionsträgern (z. B. Mt 28,19f; Apg 6,1–6; 20,28; 1 Tim 4,14; 2 Tim 2,16) einerseits und der späteren monepiskopalen Verfassung andererseits dokumentieren 1 Clem und Did offenkundig ein Übergangsstadium. Das Ziel der Intervention des 1 Clem in Korinth und der Instruktionen der Did ist identisch und auch zwischen der Gemeinde in Rom und ihrer Schwestergemeinde in Korinth besteht diesbezüglich Konsens. Skopos aller Argumente und Maßnahmen ist *Einheit, Stabilität und Kontinuität*. Die Mittel unterscheiden sich jedoch erheblich. Beide Schriften dokumentieren also eine klare Differenzierung zwischen dem konstanten Ziel einerseits und der sachgemäßen Kreativität im Einsatz der Mittel entsprechend der historischen Erfordernisse und Möglichkeiten sowie der gattungstypischen Formen andererseits.