

Evangeliumsverkündigung und Amtsverständnis im Neuen Testament

MARTIN MEISER

Soll die Arbeit eines Exegeten sinnvoll in den Diskurs zum Thema Evangeliumsverkündigung und Amtsverständnis eingebracht werden können, ist eine eigenständige präzisierende Beschreibung dessen vonnöten, was als reformatorisches Amtsverständnis gelten kann. Wenigstens summarisch benannt werden muß sodann der doppelte Horizont, innerhalb dessen die uns bewegenden Fragen nach dem rechten Verständnis des Amtes der öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung stets mit zu bedenken sind. Zum einen ist dies das römisch-katholische Gegenüber, wie es sich derzeit darstellt. Gerade weil heute konfessionelle Unterschiede unter den Exegeten glücklicher Weise nicht mehr in der Textbehandlung sichtbar werden, sondern in der Auswertung der Ergebnisse im Hinblick auf die je eigene kirchliche Tradition¹, muß dieser Versuch der hermeneutischen Vermittlung von dem Anliegen getragen sein, die jeweils berechtigten Anliegen der verschiedenen kirchlichen Traditionen zu wahren. Der andere Horizont ist das Nebeneinander verschiedener Dienste für Glieder einer Ortsgemeinde in unserer gegenwärtigen kirchlichen Wirklichkeit, das auch in der exegetischen Theoriebildung stets integriert sein muß. Beides soll nicht ohne Verweis auf kirchenrechtliche Gegebenheiten in den Blick genommen werden. Nach einer methodischen Besinnung ist dann zunächst von den neutestamentlichen Aussagen zum geistlichen Amt aus die Frage nach dem Verständnis von Berufung als Beauftragung oder Weihe zu diskutieren, bevor dann aus

¹ F. Hahn, Der Beitrag der katholischen Exegese zur neutestamentlichen Forschung. Ein Überblick über die letzten 30 Jahre, jetzt in: *ders.*, Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch. Gesammelte Aufsätze Bd. I, Göttingen 1986, 336–351, hier 351.

einem kurzen Durchgang durch die Verfassungsgeschichte der Kirche in neutestamentlicher und früh nachneutestamentlicher Zeit theologische Konsequenzen gezogen werden.

Zugleich ist an die Grenze eines neutestamentlichen Beitrages zum Thema dergestalt zu erinnern, daß die Frage nach der angemessenen Auswertung des neutestamentlichen Befundes im ökumenischen Gespräch eine Entscheidung in der Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition voraussetzt.

I. Das reformatorische Amtsverständnis

Kennzeichnend für reformatorisches Amtsverständnis nach CA V, XIV, XXVIII und Melanchthons Tractatus de potestate papae sind m. E. folgende Punkte:

1. Das Amt ist funktional der Evangeliumsverkündigung zugeordnet, der Evangeliumsverkündigung nach innen und außen: An Außenstehende gilt es die Botschaft auszurichten, im inneren gilt es der Auf-
erbauung der Gemeinde Sorge zu tragen, d. h. der Befestigung aller ihrer Glieder im Glauben und im rechten Leben. Amt ist insofern beides, *ἔναγγελίζεσθαι* [*Evangeliumsverkündigung*] und *οἰκοδομή* [*Gemeindeaufbau*].
2. Diese Aufgaben kommen allen zu, die Gemeinde leiten, heißen sie nun pastores, presbyteri oder episcopi. Die Strukturierung kirchlicher Leitung ist nach reformatorischem Verständnis Sache der äußeren Ordnung, nicht iure divino geregelt. Daß dies Sache der äußeren Ordnung ist, besagt zweierlei: 1.) Diese äußere Ordnung darf dem Evangelium nicht widersprechen, ist damit gegen vulgärprotestantisches Mißverständnis nicht in das völlige Belieben gestellt, sondern nur recht als Freiheit in Verantwortung *unter* dem Wort zu realisieren; 2.) sie ist nicht als heilsnotwendig auszugeben, sondern soll als um des Friedens willen gegeben eingehalten und als solche deklariert

werden. Die Reihenfolge von CA V und CA XIV ist nicht umkehrbar, und sie ist zugleich auch eine Rangfolge.

3. Öffentliche Evangeliumsverkündigung ist Aufgabe der *rite vocata* und des *rite vocatus*, nichtöffentliche Evangeliumsverkündigung ist Aufgabe aller Christinnen und Christen.
4. Der Heilige Geist wirkt nach CA V *ubi et quando visum est Deo* den Glauben in denen, die das Evangelium hören. Die pneumatologische Aussage ist in CA V der soteriologischen, nicht der ekklesiologischen Aussage zugeordnet. Der Geist ist nicht an das Amt gebunden. Nur deshalb ist reformatorisch der – gegebenenfalls auch selbstkritisch zu aktualisierende – Satz möglich, daß die Kirche als ganze irren kann und als ganze auch schon geirrt hat.

II. Der doppelte Horizont der Diskussion

Der vorhin genannte Hinweis auf den doppelten Horizont unserer Betrachtung kann hier natürlich nur summarisch vollzogen werden. Für römisch-katholisches Amtsverständnis erscheint das unaufhebbare Gegenüber von Amt und Gemeinde wie die sakramentale Weihe als konstitutiv, wie anhand zweier Zitate aufgezeigt werden soll:

»Kern des Amtes ist die in der Kirche vom Heiligen Geist sakramental ermöglichte und getragene Darstellung und Vergegenwärtigung (*repraesentatio*) des Verhältnisses Christi zu den Menschen, das Gleichheit (Solidarität) und bleibende Differenz umfaßt. Analog steht auch das apostolische kirchliche Amt bleibend in der Gemeinschaft der Erlösten (und des in der Taufe empfangenen allgemeinen Priestertums) und stellt zugleich in dieser *communio* das unaufhebbare, für die Kirche konstitutive Gegenüber des Erlösers zu den Erlösten sichtbar und greifbar dar und vollzieht dessen Dienst. Im Amt wird der Grund der *communio* zu deren Grundstruktur und prägt deren institutionelle Gestalt; nur insofern ist Kirche hierarchisch verfaßt. Amt resultiert nicht aus dem Mandat der

Gemeinde, sondern aus der Sendung Christi und des Geistes. Es wird in kirchlich geregelter Nachfolge öffentlich ausgeübt«. ² Wesentlich ist weiter die Unterscheidung zwischen Episkopat und Presbyterat.

Daß für das geistliche Amt nach offizieller römisch-katholischer Lehrmeinung nicht die Funktion, sondern die sakramentale Weihe konstitutiv ist, belegt folgende Passage aus dem Apostolischen Mahnschreiben »Christifideles laici« vom 30. Dez. 1988 (Papst Johannes Paul II): Hirten können den Laien bestimmte Funktionen anvertrauen »quae sunt cum proprio pastorum munere conexas, non tamen exigunt characterem Ordinis« (die mit dem eigenen Hirtenamt verknüpft sind, jedoch nicht die Prägung der Weihe erfordern). »Nihilominus exercitium huiusmodi munerum non efficit ex christifideli laico pastorem: nam ministerium non munus efficit sed sacramentalis ordinatio« (»Keineswegs macht die Ausübung derartiger Aufgaben aus einem christgläubigen Laien einen Hirten: denn nicht der Dienst bewirkt das Amt, sondern die sakramentale Weihe«). ³

H. Jorissen hält als »fundamentale(n) Übereinstimmungen« zwischen den großen Konfessionen fest: Die Funktion des Amtes, im Leben der Kirche die Priorität der göttlichen Initiative und Autorität zu repräsentieren und insbesondere durch Wort und Sakrament der Sammlung, dem Aufbau und der Leitung der Gemeinde (Kirche) zu dienen; das Verständnis der Ordination als primär von Christus gewirkte, mittels Handauflegung und Gebet (Epiklese) durch ordinierte Amtsträger vollzogene unwiederholbare Einfügung in den Dienst an Wort und Sakrament; die Einbindung der apostolischen Amtsnachfolge in den umfassenden Zusammenhang der Sukzession der Gesamtkirche im apostolischen Glauben – in dieser Einordnung dann aber auch die konstitutive Bedeutung der apostolischen Sukzession für das kirchliche Amt und seinen notwen-

² J. Freitag, Art. Amt IV. Systematisch-theologisch, LThK³, Bd. I, 1993, 549–550, hier 549.

³ § 23, DS 4858 (H. Denzinger, Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von H. Hoping hg. v. P. Hünermann, Freiburg u. a. ³⁷1991).

digen Dienst an der Kontinuität des apostolischen Glaubens bzw. der Rückbindung der Kirche an ihren apostolischen Ursprung; die Notwendigkeit einer überörtlichen Episkopé; schließlich die Einordnung des Amtes in eine Ekklesiologie der *Communio*«⁴. Offen stehen die Papstfrage, die Frage nach den Ausformungen des Amtes sowie das »Problem der Sukzession im historischen Bischofsamt bzw. Episkopat (in Unterscheidung von Priesteramt bzw. Presbyterat)«⁵.

Versucht man einen – notwendig unvollständigen – Blick über gegenwärtige römisch-katholische Exegese in den Fragen zu gewinnen, so zeigt sich die Bandbreite der möglichen Positionen: Maßvoll werden herkömmliche römisch-katholische Positionen aufgenommen, wenn etwa G. Schneider und sein Schüler C. Zettner⁶ wenigstens an einem weiten Sukzessionsbegriff auch bei Lukas festhalten wollen. Doch ist der Sukzessionsgedanke nicht Selbstzweck, sondern dem Anliegen der inhaltlichen Kontinuität von Jesus her zu- und untergeordnet. »Es geht dem Acta-Verfasser um die ungebrochene Traditionslinie von Jesus her, nicht um »Ämterstrukturen«⁷.

Nach A. Vögtle gilt heute auch für katholische Autoren als prinzipiell selbstverständlich: Sind die Apostel heilsgeschichtlich einmalige Offenbarungsempfänger, als die sie eine normative Tradition konstituieren konnten, so »konnten sie von ihnen intendierte oder direkt bestellte »Nachfolger« nicht haben; nur hinsichtlich ihrer Verantwortung für die Verkündigung und Wahrung des Evangeliums wie für den diesem entsprechenden Lebensvollzug der Gemeinden können Nachfolger im

⁴ H. Jorissen, Art. Amt VIII. Im ökumenischen Gespräch, LThK 3. Aufl. Bd. I, 1993, 554.

⁵ H. Jorissen, Art. Amt, a. a. O.

⁶ G. Schneider, Tradition, Kontinuität und Sukzession in der Sicht der Apostelgeschichte, in: K. Backhaus, F. G. Untergaßmair (Hg.), Schrift und Tradition, FS J. Ernst, Paderborn u. a. 1996, 293–313, hier 308; C. Zettner, Amt, Gemeinde und kirchliche Einheit in der Apostelgeschichte des Lukas, EHS 23, 423, Frankfurt (Main) u. a. 1991, 379.

⁷ G. Schneider, Tradition (oben Anm. 6) 307.

›Apostelamt‹ in Betracht kommen«.⁸ »Der spezielle Versuch, mittels der Hypothese von der in der ersten nachapostolischen Generation erfolgten Festlegung ›des kirchlichen ›Institut Apostel‹ die Eph 4,11 genannten Funktionsträger bzw. wenigstens die innergemeindlichen ›Hirten und Lehrer‹ als Fortführung der apostolischen Autorität zu beanspruchen, beruht auf einer kaum tragfähigen Konstruktion«⁹.

1978 resümiert K. Kertelge seinen Aufsatz »Offene Fragen zum Thema ›Geistliches Amt‹ und das neutestamentliche Verständnis von der ›repraesentatio Christi« u. a. mit den Worten: »Die Kirche hat von Anfang an nicht ohne das besondere Dienstamt in seinen verschiedenen Gestalten existiert«¹⁰. ... »Die Darstellung des Dienstes Jesu Christi für die Menschen ist im geistlichen Amt immer nur in abgeleiteter Form möglich. Die ›repraesentatio Christi‹ durch den Amtsträger erfolgt nicht in einer ungeschichtlichen Identifizierung mit Person und Werk Jesu Christi, sondern in der Weise der Nachfolge Jesu. Indem der Amtsträger ständig von Jesus als dem Vorgehenden ›lernt‹ und so zu seinem Dienst fähig wird, macht er für die ihm anvertraute Gemeinde den Blick auf Jesus nicht überflüssig, sondern verhilft ihr vielmehr dazu«¹¹. »Die Sendung durch Jesus Christus und damit die dienende Repräsentation Christi für die Menschen ist der theologische Kern des geistlichen Amtes. Er wird in der apostolischen Sukzession, in der die Kirche als ›apostolische Kirche‹ steht, bewahrt und durch sie zur Erhaltung der Kirche in der Kontinuität mit Jesus Christus stets neu aktualisiert«¹².

⁸ A. Vögtle, Exegetische Reflexionen zur Apostolizität des Amtes und zur Amtssukzession, in: R. Schnackenburg, J. Ernst, J. Wanke (Hg.), Die Kirche des Anfangs, FS H. Schürmann, Freiburg, Basel, Wien 1978, 529–582, hier 529f.

⁹ A. Vögtle, Reflexionen (oben Anm. 8) 579.

¹⁰ K. Kertelge, Offene Fragen zum Thema ›Geistliches Amt‹ und das neutestamentliche Verständnis von der ›repraesentatio Christi‹, in: R. Schnackenburg, J. Ernst, J. Wanke (Hg.), Die Kirche des Anfangs, FS H. Schürmann, Freiburg, Basel, Wien 1978, 583–605, hier 600.

¹¹ K. Kertelge, Fragen (oben Anm. 10) 601.

¹² K. Kertelge, Fragen (oben Anm. 10), 602.

H. Schürmann begreift 1997¹³ den Übergang von der werdenden Kirche, der Urkirche, zur gewordenen Kirche, der Alten Kirche, mit ihrem neutestamentlichen Kanon und ihrer episkopalen Verfassung als einen soziologisch notwendig gewesenem Prozeß, dessen Faktizität jedoch nicht mit historischen Mitteln, sondern nur vom Standpunkt des Glaubens aus als legitim ausgewiesen werden kann¹⁴. Doch auch für die gewordene Kirche gilt das neutestamentliche Zeugnis zum geistlichen Amt: »Der Herr erhält seine Kirche in der Wahrheit und leitet sie konkret durch das Neben-, Mit-, Für- und auch kritische Gegeneinander von amtlichen und freien Charismen«¹⁵, sowenig Schürmann im einzelnen ausführt, was das für die heutige Ämterdiskussion bedeuten könnte.

J. Eckert hält 1997 in einem Aufsatz zu 2 Kor 3,6 fest, daß Paulus das Wesen des Amtes »nicht in der liturgischen repraesentatio Christi, sondern in der Verkündigung des Evangeliums sieht. ... bei der Belehrung über die rechte Feier des Herrenmahls (1 Kor 11,17-26) spielt die Frage nach Vorsitz und Leitung keine Rolle. Spätere dogmatische Festlegungen gehen weit über den im Neuen Testament feststellbaren Befund hinaus«¹⁶. Eckert resümiert seine Ausführungen u. a. mit dem Satz: »Paulus weiß sich einerseits als der bevollmächtigte Gesandte Jesu Christi mit dem Evangelium der Gemeinde gegenüberstehend«¹⁷. Andererseits gilt: »Es dürfte für Paulus keine Frage sein, daß die Ämter in der Kirche in ihrer Ausgestaltung nicht an scheinbar vorgegebene göttliche Gesetze oder eine Rechtsstruktur gekettet, sondern allein dem ›Dienst‹ verpflichtet sind, Christus durch das Evangelium zu vergegenwärtigen und dem

¹³ H. Schürmann, Frühkatholizismus im Neuen Testament. Neun fragende Thesen, *Catholica* 51, 1997, 163–168.

¹⁴ Nicht eine historische, wohl aber eine »nach Ursprung und Gestalt der Kirche gegebene, theologische Notwendigkeit für diesen Prozeß konstatiert R. Schnackenburg, Charisma und Amt in der gegenwärtigen neutestamentlichen Forschung. Aspekte, Tendenzen und Fragestellungen aus römisch-katholischer Sicht, in: T. Rendtorff (Hg.), *Charisma und Institution*, Gütersloh 1985, 350–367, hier 365.

¹⁵ H. Schürmann, Frühkatholizismus (oben Anm. 13) 167.

¹⁶ J. Eckert, Die Befähigung zu ›Dienern des Neuen Bundes‹ (2 Kor 3,6), *TThZ* 106, 1997, 60–78, hier 63.

¹⁷ J. Eckert, Befähigung (oben Anm. 16) 76.

Walten des Geistes zur Verwandlung der Herzen der Menschen zum Durchbruch zu verhelfen«¹⁸.

Unbeschadet der theologischen Differenzen zu »Ordination« bzw. »Weihesakrament« gilt für römisch-katholische wie für evangelisch-lutherische Praxis, daß an einem Amtsträger, der der aus der ordinatio erwachsenden Rechte verlustig gegangen ist, im Falle seiner Wiederannahme nicht ein zweites Mal der Akt der ordinatio vollzogen werden muß.

Nun der andere Horizont: Es geht bei der Frage nach dem rechten Verständnis des Amtes der öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung auch um die Frage nach dem rechten Verständnis des traditionellen sog. geistlichen Amtes und Dienstes im Verhältnis zu anderen Ämtern und Diensten in der Kirche. Man halte sich vor Augen, daß zugunsten von Menschen einer bestimmten Ortsgemeinde an einem normalen Arbeitstag kirchlicherseits Dienst im Kindergarten, in der Schule, im Krankenhaus, im Gemeindesaal, in der Chorprobe und an der Orgelbank sowie in den Kirchenverwaltungen auf unterschiedlichen Ebenen geschieht. Auch in diesen genannten Tätigkeitsfeldern besteht durchaus Öffentlichkeit, insofern nämlich sachlich, durch den Auftrag der Kirche und nicht nur persönlich, durch private Verwandtschaft oder Freundschaft motivierte zwischenmenschliche Beziehungen bestehen und selbst die Erziehung durch die Eltern an den Kindern reformatorisch als »Amt« i. S. des vierten Gebotes zu begreifen ist. Doch hat sich auch im protestantischen Bereich Martin Rades Forderung weder theologisch noch kirchenrechtlich durchgesetzt: »Das Recht zu taufen, zu trauen, zu begraben, zu predigen, Seelsorge zu üben und das Herrenmahl auszuteilen, soll jedem evangelischen Christen frei sein«¹⁹.

Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen römisch-katholischem und evangelisch-lutherischem Kirchenrecht hinsichtlich der Beteiligung der Laien sind wie folgt zu umschreiben: Der römisch-katholische Pfarr-

¹⁸ J. Eckert, Befähigung (oben Anm. 16) 78.

¹⁹ M. Rade, Das königliche Priestertum der Gläubigen und seine Forderung an die evangelische Kirche unserer Zeit, Tübingen 1918, 16.

gemeinderat ist Organ mit beratender und in Fragen des Laienapostolats mit beschließender Funktion, der evangelisch-lutherische Kirchenvorstand ist Organ mit beschließender Funktion²⁰; in beiden Kirchen ist allerdings ein Vetorecht des Pfarrers gegeben bzw. sind Beschlüsse rechtswirksam, »die der verbindlichen Glaubens- und Sittenlehre oder dem allgemeinen und diözesanen Kirchenrecht widersprechen«²¹, bzw. die »1. dem Bekenntnis der Kirche oder 2. den Rechten und Befugnissen des geistlichen Amtes oder 3. den kirchlichen Gesetzen und Anordnungen widerstreiten oder 4. das kirchliche Leben ernstlich gefährden«²². Auf überörtlicher Ebene hat die römisch-katholisch lehramtlich festgelegte²³ Unterscheidung zwischen Episkopat und Presbyterat im evangelisch-lutherischen Bereich zumindest funktional in so weit eine Parallele, als es auch protestantischerseits zwar nicht unmöglich, aber faktisch unüblich ist²⁴, daß ein nicht mit gemeindeübergreifender Kirchenleitung betrauter Pfarrer in Eigenverantwortung jemanden zum geistlichen Dienst ordiniert. Allerdings stößt die evangelische Praxis, Laien bis auf die Ebene der Landessynode an kirchenleitendem Handeln zu beteiligen, auch auf katholische Kritik²⁵.

²⁰ Auch im Bereich der evangelischen Kirchen kann eine Mitwirkung haupt- und nebenamtlicher Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter im gemeindeleitenden Gremium kraft Kirchengesetzes ausgeschlossen sein (so z. B. in Bayern, s. § 27 Abs. 3 Kirchengemeindeordnung): Sie sind dienstrechtlich gesehen Angestellte der Einzelgemeinde und können deshalb nicht gleichzeitig in dem sie beaufsichtigenden Gremium Mitglieder sein, während der Pfarrer von der Landeskirche angestellt ist, nicht von der Gemeinde, in der er seinen Dienst tut.

²¹ *N. Ruf*, Das Recht der katholischen Kirche nach dem neuen Codex Iuris Canonici für die Praxis erläutert, Freiburg 41984, 146.

²² Kirchengemeindeordnung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern (RS 300), § 51.

²³ *Zweites Vatikanisches Konzil*, Lumen Gentium 21.

²⁴ Hinweis bei *J. Roloff*, Der erste Brief an Timotheus, EKK 15, Zürich, Neukirchen 1988, 280.

²⁵ *W. Brandmüller*, »Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament?«, *Communio* 25, 1996, 123–133, hier 125.

III. Die Methodik exegetischen Fragens

Neutestamentliche Wissenschaft sucht als historische Disziplin vermittels kirchengeschichtlicher Rückfrage die Texte in die Praxis der damaligen Zeit selbst hineinzustellen, während sie als theologische Disziplin danach fragt, warum die jeweiligen Autoren in ihre Situation hinein so und nicht anders argumentiert haben. Das Miteinander der historischen wie der theologischen Dimension neutestamentlicher Wissenschaft will einerseits der Versuchung wehren, aus einem herauskonstruierten Gegensatz zwischen dem neutestamentlichen Wort und der Praxis der Adressaten dieses Wortes dessen Irrelevanz historisch zu erweisen und theologisch zu legitimieren, gleichwohl nach dem Vorgehen der Reformatoren dahin gehend rückzufragen, *was* die ersten Christen als normativ erachtet haben und *was* nicht. Dabei erheben sich jedoch mehrfache Bedenken:

1. Es gilt die schon vor längerer Zeit von Hans von Campenhausen geäußerte Einsicht: »Die Lehre vom Amt ist für das urchristliche Denken nicht zentral«²⁶. Weichenstellungen für das Amt sind erst in der dritten Generation erfolgt. Andererseits gilt die Warnung von J. Roloff davor, die »von der Kirche der zweiten und dritten Generation im Gespräch mit Paulus gewonnenen Einsichten und Problemlösungen als irrelevant (zu) ignorieren«²⁷. Ausschlaggebend für das neu erwachende Interesse an kirchlichen Strukturen waren nicht nur das Nachlassen der Naherwartung, sondern auch die Loslösung vom Judentum und damit die Notwendigkeit, sich als eigene, außerhalb der gesellschaftlichen Bezugssysteme existierende Gruppe zu behaupten, und die wachsende zeitliche Entfernung zu den Urzeugen, verbunden mit dem Einbruch enthusiastischer Strömungen.²⁸

²⁶ H. v. Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, BHT^h 14, Tübingen ²1963, 332.

²⁷ J. Roloff, Timotheus (oben Anm. 24) 269.

²⁸ J. Roloff, Art. Amt / Ämter / Amtsverständnis IV, TRE 2, 1978, 509–533, hier 526.

2. Die methodische Schwierigkeit des kirchengeschichtlichen Rückblicks besteht in der historischen und theologischen Eigenart der wenigen zur Verfügung stehenden Quellen.
- a) Zur thematisch bedingt unausweichlichen Rekonstruktion innergemeindlicher Vorgänge steht uns nur das Neue Testament und die nachneutestamentliche Literatur selbst zur Verfügung.²⁹ Doch gilt für die urchristliche wie für die frühjüdische Literaturgeschichte: Die meisten Schriften (mit Ausnahme der echten Paulusbriefe) sind nicht datiert, nicht lokalisiert und nur pseudepigraphisch mit Personen verbunden.
 - b) Viele uns interessierenden äußerlichen Vorgänge werden im NT nicht mitgeteilt³⁰. Auch werden, wiederum teilweise jüdischen Gepflogenheiten folgend, gegnerische Gruppen zumeist nicht namentlich genannt und auch hinsichtlich ihrer Lehre und Praxis nur unzureichend charakterisiert.
 - c) Die wichtigsten Quellen der Frühzeit, die Paulusbriefe und die Apostelgeschichte, ergeben ein im einzelnen widersprüchliches Bild. Lukas ist von einer flächendeckenden Geschichtsschreibung weit entfernt³¹, und er trägt kirchenrechtliche Verhältnisse seiner

²⁹ Euseb bietet für die unmittelbare neutestamentliche Zeit keine über das NT hinausreichenden verwertbaren Informationen, da er vom NT abhängig ist und sich an dieses gebunden weiß. Auch die Nachrichten aus Hegesipp müssen kritisch gelesen werden.

³⁰ Aus Apg 13,2 wird gerne ein generelles Modell urchristlicher Berufung oder Beauftragung zu einem Dienst abgeleitet. Zur Vorsicht mahnt jedoch die redaktionskritisch erkennbare gezielte lukanische Streuung der Aussagen über den Heiligen Geist: Der Heilige Geist gibt an wichtigen Stationen der Kirchengeschichte bestimmten Menschen die Anweisungen für den nächsten Schritt (Apg 8,29; 10,19; 11,12; 16,6f.), entscheidende Einsichten (Apg 15,28) und Aufträge (Apg 13,2; bei Beginn der zweiten Missionsreise wird das nicht wiederholt!) und Erkenntnis des Schicksals (Apg 20,23; 21,11). Die genannten Stationen sollen erklären, wie das gesetzesfreie (Apg 15,28) Evangelium zu den Heidenchristen (Apg 8,29; 10,19; 15,28) nach Europa (Apg 16,6f.) und speziell nach Rom (Apg 20,23; 21,11), und zwar durch Paulus (Apg 13,1-2), gekommen ist.

³¹ *F. Vouga*, Geschichte des frühen Christentums, UTB 1733, Tübingen, Basel 1994, 17.

eigenen Zeit historisch zu Unrecht in frühere Epochen ein: Die in Apg 14,23 geschilderte Praxis der Einsetzung von Ältesten hat am Wirken des Paulus keinen Anhalt; der Terminus *πρεσβύτερος* [Ältester] fehlt in den paulinischen Briefen völlig! Auch ist der lukanische Apostelbegriff im Neuen Testament keineswegs der einzig mögliche. Ferner verschweigt Lukas manches an innergemeindlichen Konflikten gerade um die Person und die Autorität des Paulus. Aber auch der Völkerapostel ist nicht unparteiisch. Über die Rolle des Barnabas im antiochenischen Zwischenfall und über die Konflikte vor allem mit den Korinthern und den Galatern sind wir nur durch die eine der Konfliktparteien unterrichtet. Auch muß man damit rechnen, daß die Folgerungen, die Paulus als Konsequenzen der gegnerischen Position benennt, von seinen Gegnern u. U. noch gar nicht gesehen sind, geschweige denn gewollt.

- d) Das Neue Testament ist Literatur, die wahrscheinlich zum großen Teil von anerkannten Autoritäten stammt³², nicht Literatur des normalen Gemeindegliedes; insofern kommt dieses nur aus der Perspektive der Autoritätsinhaber in den Blick. So ist auch die naheliegende Frage nach neutestamentlich bzw. nachneutestamentlich differenzierenden Aussagen über Amtsträger bzw. Gläubige ohne besondere Beauftragung hinsichtlich der Evangeliumsverkündigung nur wenig ergiebig. Daß nicht speziell berufene Christen verkündigen, ist nur in Apg 8,4; 11,20; 1 Pt 1,12.25 terminologisch mit *εὐαγγελίζεσθαι* [das Evangelium verkündigen] belegt, und im lukanischen Doppelwerk werden die Belege für das Wortfeld *μάρτυς* [Zeuge] nur von speziell beauftragten Personen verwendet. Beides darf theologisch m. E. jedoch nicht überschätzt werden.

³² Über die Rolle der vier Evangelisten in ihren Gemeinden wissen wir freilich nichts! Daß Matthäus gemäß Mt 13,52 Schriftgelehrter in seiner Gemeinde war, ist möglich, aber nicht wirklich zu sichern.

- e) Zum Apostolatsbegriff ist zu fragen: Was ist bleibend, und was ist geschichtlich, vielleicht heilsgeschichtlich einmalig und nicht wiederholbar. Dieter Georgi verurteilt es mit Recht als »unkritisch«, »von dem Apostelbild des Paulus als typisch urchristlichem auszugehen«³³, so sehr es theologisch Gründe gibt, von Paulus und nicht von seinen Gegnern her die normativen Aussagen zum eigenen Amts- bzw. Dienstverständnis gewinnen zu wollen.

IV. Neutestamentliche Aussagen zum Geistlichen Amt

Hält man als Kern des reformatorischen Amtsverständnisses seine funktionale Bezogenheit auf die Evangeliumsverkündigung fest, so läßt sich eine Kontinuität zu neutestamentlichen Aussagen nicht nur durch einen Blick in die Konkordanz zu εὐαγγελίσεισθαι [*das Evangelium verkündigen*] bestätigen, sondern auch durch einzelne Äußerungen, speziell des Paulus, zum apostolischen Dienst: Nach Paulus sind er und andere Diener und Mitarbeiter Gottes (1 Kor 3), »nicht Herren eures Glaubens, sondern Gehilfen eurer Freude« (2 Kor 1,24). Das im Gedanken des Funktionalen automatisch implizierte Gegenüber zwischen »Amt« und Gemeinde innerhalb des gemeinsamen Berufenseins durch Christus ist nur dann rechtes Gegenüber, wenn es sich selbst in der Tradition Jesu (Mk 10,45; Lk 22,27 f.) und Pauli als im Dienen motiviert begreift. Es ist daran zu erinnern, daß die griechischen Äquivalente ἀρχή [*Amt, Obrigkeit*], τιμή [*Amtswürde*], τέλος [*Ende, Ziel*] und λειτουργία [*Priesterdienst*] im Neuen Testament zur Bezeichnung innergemeindlicher Ordnungs- und Leitungsfunktionen nicht herangezogen werden, ebensowenig die kultischen Begriffe ἱερατεία [*Priesteramt*] und ἱερεὺς [*Priester*]; der neutestamentliche Terminus διακονία [*Dienst*] läßt nirgends

³³ D. Georgi, Die Gegner des Paulus im zweiten Korintherbrief. Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike, WMANT 11, Neukirchen 1964, 40.

an eine besondere Würde oder Stellung anklängen³⁴, schließt vielmehr die Einsicht in die gottgewollte Konformität der Gestalt der eigenen Verkündigung (1 Kor 2,1-5) und der eigenen Existenz (2 Kor 4,11-15) mit dem Kreuz Christi mit ein³⁵. Insofern ist die Rede vom Amt terminologisch mißverständlich. Ob ein bestimmtes Charisma in einer bestimmten Situation aktiviert werden soll oder nicht, richtet sich nach der Auffassung des Apostels danach, ob dadurch der οἰκοδομή [*Gemeindeaufbau*] gedient wird oder nicht. Seine eigene, ebenfalls darin begründete Bevorzugung der an das äußere, verständliche Wort gebundenen Charismen³⁶ ist gegen informell hierarchische Ansprüche der pneumatisch besser Begabten gerichtet.

Freilich sind diese Äußerungen des Paulus mit seinem eigenen Verhalten zu vergleichen. Faktisch greift Paulus durchaus in die von ihm gegründeten Gemeinden ein, nicht ohne sich auf die Tatsache der Gründung durch ihn zu berufen (1 Kor 3,11), doch wird diese geschichtlich verankerte persönliche Autorität des Apostels nicht auf einen Nachfolger übertragen; Paulus trifft hier weder persönliche noch strukturelle Regelungen. Im Rahmen der genannten Einflußnahme differenziert Paulus zwischen den Fällen, wo er in den ihm entgegenstehenden Positionen nur mehr noch »ein anderes Evangelium« (Gal 1,6) polemisch bekämpfen kann und seine Absicht, die Gemeinde als eine »reine Jungfrau« Christus darzustellen (2 Kor 11,2), gefährdet sieht, und anderen, wo er zwischen mehreren möglichen Varianten christlicher Praxis eine Option treffen kann, ohne die gegenteilige Option zu verurteilen (1 Kor 8; Röm 14,1-15,14), oder gar das Urteil der Gemeinde über einen bußfertigen Sünder akzeptiert (2 Kor 2,10). Auch sein eigener Vollzug des Verkündigungsdienstes und der Gemeindeleitung kann unbeschadet des explizierten Selbstanspruches des Paulus im Sinne des Motivs der οἰκοδομή

³⁴ J. Roloff, Art. Amt (oben Anm. 28) 509f.

³⁵ Dies Motiv kennt nicht nur Paulus; vgl. Mt 10,24f.; Joh 15,20.

³⁶ Ein funktionales Amtsverständnis ist auch für Eph 4,7-12 prägend: »... damit die Heiligen zugerüstet würden zum Werk des Dienstes, zur Erbauung des Leibes Christi«.

[*Gemeindeaufbau*] interpretiert werden: Paulus schreibt nicht erfolgs-, sondern verständigungsorientiert³⁷, mit dem Ziel, daß die Gemeinde selbst, und zwar in ihrer Gesamtheit, zur Einsicht komme.

Die in 1 Kor 12-14 sichtbare paulinische Bevorzugung der an das verständliche Wort gebundenen Charismen wird in späterer Zeit unter neuen Problemstellungen neu aktualisiert. Für den Bereich der Pastoralbriefe sind Bewahrung und Weitergabe der »gesunden Lehre« Aufgaben des Gemeindeleiters, mit der er die Gemeinde gegenüber »Irrlehrern« bewahren soll, und der Gegensatz ist nicht mehr der zwischen verständlichem Wort und esoterischer und damit überlegenheitsbegründender Glossolie, sondern zwischen Kontinuität und Diskontinuität der jeweiligen Verkündigung zu dem verbindlichen Erbe apostolischer Tradition. Dabei untersteht auch der Amtsträger »strikt der Norm der rechten Lehre, der gegenüber er sich ständig ausweisen und bewähren muß (...), nicht umgekehrt!«³⁸

In den Pastoralbriefen kann das gewünschte Wirken und Verhalten des Apostelschülers, das teilweise auch in den »Amtsspiegeln« gefordert wird, mit Begriffen bezeichnet werden, die auch das Wirken des »Paulus«³⁹ bzw. das Wirken Christi und der »Schrift«⁴⁰ beschreiben, und ist insofern Teilnahme an der Sendung Christi, die laut 1 Tim 1,15 in der

³⁷ M. Müller, Vom Schluß zum Ganzen. Zur Bedeutung des paulinischen Briefkorpusabschlusses, FRLANT 172, Göttingen 1997, 52, mit Kritik an einer einseitig an der antiken Rhetorik orientierten Paulusexegese.

³⁸ J. Roloff, Art. Amt (oben Anm. 28) 526. Eine Nachwirkung dieses Amtsverständnisses findet Roloff in den lutherischen Kirchen, »wo man bei der Neubegründung des kirchlichen Amtes ebenfalls das Moment der rechten Lehre und Verkündigung in das Zentrum setzte, um von ihm her die Funktionen der Gemeindeleitung zu bestimmen« (527).

³⁹ Als διακονία [*Dienst*] wird das Amt des Apostels (1 Tim 1,11) wie des Apostelschülers (2 Tim 4,5) bezeichnet; beider Amt ist κηρύσσειν [*verkündigen*] und διδάσκειν [*lehren*] (von »Paulus« beides 1 Tim 2,7; 2 Tim 1,11, vom Apostelschüler κηρύσσειν 1 Tim 4,1; διδάσκειν 1 Tim 4,11; 6,2). Die Differenzierung zwischen »Paulus« und dem Apostelschüler ist durch das Paulus vorbehaltene βούλομαι [*wollen*] und δεῖ [*müssen*] ebenso gesetzt wie durch das unumkehrbare Verhältnis des παρακολουθεῖν [*nachfolgen*] (s. u.).

⁴⁰ παιδεύειν [*unterweisen*] von der Gnade Gottes Tit 2,11, von der Hl. Schrift

Rettung der Sünder, laut Tit 2,11 in der Erziehung der Menschen und laut 1 Tim 2,4 in der Hinführung zur Wahrheit besteht. Die Mahnung an den als »jung« apostrophierten Timotheus begreift zusätzlich die Verpflichtung zum sittlichen Lebenswandel, wiederum orientiert am Vorbild des Apostels (2 Tim 3,10)⁴¹ in sich, und dieser Lebenswandel dient wiederum der Rettung der Gläubigen (1 Tim 4,16), denen der Angeredete seinerseits Vorbild (τύπος) sein soll (1 Tim 4,12; Tit 2,7). Die »Nachfolge« des Apostelschülers gegenüber dem Apostel bezieht sich teilweise auf christliche Tugenden, die auch von dem Gemeindeglied ausgeübt werden, teilweise auf das apostolische Leiden, das aber in 2 Tim 3,12 generell als Einzelfall christlichen Leidens verstanden wird. Die bleibende Differenz zwischen »Paulus« und dem Apostelschüler besteht in der die Identität der Kirche bewahrenden apostolischen Norm in Lehre und Leben, die der Apostelschüler bei dem von Gott gemäß seinem Heilswillen berufenen (vgl. 1 Tim 1,1) Völkerapostel »Paulus« gehört hat, die er bewahren, der er folgen⁴², die er im eigenen Wirkungsbereich umsetzen und

2 Tim 3,16; von der Arbeit des Dieners Gottes 2 Tim 2,25, σώζειν [*retten*] von Gott 1 Tim 2,4, von Christus 1 Tim 1,15, von der Heiligen Schrift 2 Tim 3,15; von der Leidensbereitschaft des »Paulus« 2 Tim 2,10, als Effekt der Verkündigungstätigkeit des Apostelschülers 1 Tim 4,16; μακροθυμία [*Großmut*] von Christus im Umgang mit Sündern 1 Tim 1,16, vom Apostelschüler am Vorbild des »Paulus« gelernt und ebenfalls befolgt 2 Tim 3,10, von ihm gefordert 2 Tim 4,2; ἐλέγχειν [*zurechtweisen*] von der Schrift 2 Tim 3,16, vom Apostelschüler Tit 1,13, im »Amtsspiegel« Tit 1,9.

⁴¹ Daß der Apostel Vorbild für die Gemeinde sein will bzw. soll, ist schon ein paulinischer Gedanke (1 Kor 11,1; Phil 3,17). Das Motiv der Christuskonformität der apostolischen Existenz begegnet in den Pastoralbriefen nur 2 Tim 2,11 (nach *L. Oberlinner*, Kommentar zum Zweiten Timotheusbrief, HThK 11/2,2, Freiburg 1995, 84, ist die Bezugnahme auf die apostolische Existenz erst durch die Einbindung dieses Traditionsstückes in die Gemeindeleiterparänese gegeben) und wohl auch 1 Tim 6,13f.

⁴² Daß hier das Kompositum verwendet wird, wo in der synoptischen Tradition im Verhältnis der Jünger zu Jesus das verbum simplex steht, mag in der Differenz zwischen unmittelbarer Lebensgemeinschaft und Orientierung an der »Richtschnur« (*W. Bauer*, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, hg. v. *K. u. B. Aland*, Berlin, New York 1988, Sp. 1251) der »paulinischen« Wirkens und Lebens begründet liegen.

die er schließlich anderen, zur Lehre geeigneten Menschen, anvertrauen soll (2 Tim 2,2). Das Autoritätsgefälle zwischen dem angeredeten Apostelschüler und der Gemeinde ergibt sich aus seinem Auftrag, angesichts der Bedrohung durch die Irrlehre die apostolische Norm im genannten Sinne in der Gemeinde geltend zu machen. Lehrtätigkeit von Gemeindegliedern untereinander wird danach beurteilt, wie sie sich zur apostolischen Norm verhält. Befürwortete Lehrtätigkeit von Gemeindegliedern untereinander besteht nach Tit 2,3 darin, daß die älteren Frauen die jüngeren in die untergeordnete Rolle der Frau innerhalb des antiken patriarchalischen οἶκος [*Haus*] einweisen. Dem Kriterium, ein negatives Bild der Gemeinde nach außen verhindern zu helfen, sind Gemeindeglieder (Tit 2,5) wie auch der angeredete Apostelschüler (Tit 2,7) verpflichtet.

Das Anliegen der Traditionssicherung ist aber keineswegs auf den Bereich des in der Paulustradition stehenden Schrifttums beschränkt. So ist etwa auch im synoptischen Traditionsbereich das Bestreben festzustellen, die Kontinuität der Verkündigung in Anbindung an das Wirken des irdischen Jesus zu sichern. Sichtbar ist dies an einer auffälligen terminologischen Differenzierung: Grammatisches Subjekt zu κηρύσσειν [*verkündigen*] sind häufiger die Jünger⁴³, während διδάσκειν [*lehren*] in der Mehrzahl der Belege für den irdischen Jesus reserviert wird⁴⁴. Als Subjekte zu διδάσκειν werden die Jünger bei Markus nur in Mk 6,30, bei Matthäus nur in Mt 5,19; 28,20a genannt, wobei sie in Mt 28,20a deut-

⁴³ Mk 3,14; 6,12; 13,10; 14,9; Mt 10,17.27; 24,14; 26,13; Lk 9,2; 24,47. Markus kennt als Subjekte des κηρύσσειν [*verkündigen*] auch die Geheilten (Mk 1,45; 5,20) und die Volksmenge (Mk 7,36). Bei Matthäus sind diese Belege sämtlich getilgt. Ob nun lediglich Kürzungs- und Umbautendenzen dafür verantwortlich sind, oder ob Matthäus einen, der nicht in der Nachfolge des Jüngers steht, nicht als Subjekt zu κηρύσσειν fungieren lassen will, sei dahingestellt – in keinem Fall ergibt die Beschränkung des κηρύσσειν auf die Jünger eine Beschränkung auf ›Amtsträger‹ der matthäischen Gemeinde.

⁴⁴ Im Johannesevangelium ist διδάσκειν [*lehren*] überhaupt nicht von menschlichen Subjekten gebraucht; nach 1 Joh 2,27 ist der das Lehren Jesu Christi aufnehmende (Joh 16,13-15) Heilige Geist »der einzige Lehrer der Gemeinde, neben dem es keine anderen gibt« (H.-J. Klauck, 1. Johannesbrief, EKK 23,1, Zürich, Braunschweig, Neukirchen 1991, 168).

lich an die Weisung des irdischen Jesus zurückgebunden sind. Bei Lukas sind im Lk-Ev die Jünger nirgends Subjekte des διδάσκειν! Daß bei ihm nur der Kreis der 12 Apostel, der irdischen Jesusjünger, als Traditionsträger in Betracht kommt, zielt ebenfalls nicht auf ein besonderes Amt, sondern auf die Kontinuität der Verkündigung. Im lukanischen Doppelwerk wird sämtliche materiale Ethik, auch wenn sie erst für spätere Zeit relevant wird, im Evangelium, nicht in der Apostelgeschichte expliziert.⁴⁵

Der Hebräerbrief teilt mit seiner kirchengeschichtlichen Epoche das Interesse an einem mit Autorität ausgestatteten kirchlichen Amt, verzichtet aber auf eine formale Begründung und kirchenrechtliche Absicherung⁴⁶: Die Autorität der ἡγούμενοι [*Leiter*] ergibt sich aus ihrer Funktion des Verkündigung des Wortes, dem gegenüber die ἡγούμενοι selbst Hörer waren⁴⁷, und der ihnen gegenüber geschuldete Gehorsam bedeutet nicht primär die Respektierung vorgegebener Strukturen von Über- und Unterordnung, sondern – darauf verweist die Wahl des Begriffes εἰθεσθαί [*sich überzeugen lassen und deshalb folgen*] statt des z. B. in 1 Kor 16,16 verwendeten ὑποτάσσεσθαί [*gehorsamen*] – ist der Gehorsam »dessen, der sich durch überzeugende Rede gewinnen läßt und dann ›folgt‹.«⁴⁸

Von dem Gesagten ist nun auch Stellung zum Thema »Berufung oder Weihe« zu beziehen.

Bekanntlich fehlt im Neuen Testament der Ausdruck ἱερεὺς für christliche Amtsträger. In Did 13,3 werden die christlichen Propheten mit Hohenpriestern verglichen, und in 1 Clem 40-44 zeichnet sich unter

⁴⁵ Vgl. dazu *M. Meiser*, Die Reaktion des Volkes auf Jesus. Eine redaktionskritische Untersuchung zu den synoptischen Evangelien, BZNW 96, Berlin 1998, 263 mit Anm. 8.

⁴⁶ So das sehr ausgewogene Urteil von *F. Laub*, Verkündigung und Gemeindeamt. Die Autorität der ἡγούμενοι Hebr 13,7.17.24, SNTU 6-7, 1981-1982, 169-190, hier 189.

⁴⁷ *H.-F. Weiß*, Der Brief an die Hebräer übersetzt und erklärt, KEK 13, Göttingen 1991, 712.

⁴⁸ *F. Laub*, Verkündigung (oben Anm. 46) 180.

alttestamentlichem Einfluß auch kulturterminologisch die Unterscheidung zwischen Priestern und Laien⁴⁹ ab, aber erst in der Wende vom 2. zum 3. Jh. war die Bezeichnung »sacerdos« als Bezeichnung für den Bischof üblich⁵⁰. Einer positiven Rezeption einer Theologie der sakramentalen Weihe zum geistlichen Amt durch die evangelischen Kirchen standen bisher das hierbei vorauszusetzende Verhältnis von Schrift und Tradition ebenso im Weg wie der Gedanke einer übernatürlich ontologischen »configuratio cum Christo«.

Nun gibt es auf römisch-katholischer Seite Neuansätze der Interpretation des Begriffs des Ontologischen: »Es macht ... keinen rechten Sinn, ein ontologisches Amtsverständnis gegen ein funktionales auszuspielen: Das Wesen des Amtes ist sein Dienst-Charakter, seine ›Funktion«.⁵¹ Diese Neuansätze können zwar nicht die Übernahme der Theorie und Praxis der Priesterweihe auch für die protestantischen Kirchen erzwingen, legen aber nahe, ihrerseits nach sichtbaren Ausdrucksformen für die damit gemeinte Sache zu suchen. Ein Initiationsritus für das geistliche Amt sollte in die Lebenswirklichkeit der Kandidatin und des Kandidaten hinein folgende theologische Grundeinsichten vermitteln und im Vollzug anschaulich werden lassen:

1. Das geistliche Amt ist funktional auf εὐαγγελίζεσθαι [*das Evangelium verkündigen*] und οἰκοδομῆ [*Gemeindeaufbau*] hin geordnet und verweist zurück auf Gottes kontinuierlichen Heilswillen zugunsten der Menschheit. Es ist schwerpunktmäßig wortbezogenes Amt.
2. Die Amtsträgerin und der Amtsträger unterstehen der Norm der apostolischen παραθήκη [*anvertrautes Gut*], die Aktivierung des ver-

⁴⁹ Der Begriff des von der alttestamentlichen Priesterschaft unterschiedenen Laien begegnet in 1 Clem 40,5 erstmals in christlicher Literatur (zu den terminologischen Voraussetzungen vgl. *H. E. Lona*, Der erste Clemensbrief übersetzt und erklärt, KAV 2, Göttingen 1998, 434).

⁵⁰ Vgl. *P. F. Bradshaw*, Art. Priester/Priestertum III/1. Geschichtlich, TRE 27, 1997, 414–421, hier 414.

⁵¹ *D. Sattler*, Zum römisch-katholischen Amtsverständnis, *Una Sancta* 54, 1999, 213–228, hier 219.

kündigenden Wirkens untersteht der Norm der οἰκοδομή [*Gemeindeaufbau*], die in der Gemeinschaft der vorhandenen und zu weckenden Charismen zu verwirklichen ist und der man nur in der Haltung der ἀγάπη [*Liebe*] gerecht werden kann.

3. Die Amtsträgerin und der Amtsträger sind wie alle am Auftrag der Kirche aktiv Partizipierenden auf die Gabe des Heiligen Geistes angewiesen; die Bitte darum sollte das zentrale Anliegen des Ordinationsgebetes sein, ähnlich wie im Einsegnungsgebet bei allen einzusegnenden Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern.
4. Das geistliche Amt nimmt den Menschen als Ganzen in den Dienst der Evangeliumsverkündigung und der Gemeindeentwicklung. Diese »Ganzheitlichkeit« ist nicht notwendig an eine hauptamtliche Anstellung im juristischen Sinn zu koppeln, wenngleich diese als dem bene esse der Kirchen förderlich auch weiterhin als Möglichkeit zu eröffnen ist.
5. Wenigstens potentiell stellt das geistliche Amt die Kandidatin, den Kandidaten in eine existentielle configuratio cum Christo, in eine Schicksalsgemeinschaft gerade mit dem erniedrigten Christus. Die Umsetzung *dieses* existentiell u. U. einschneidenden Motives hinein in Kirchenrecht findet freilich ihre Grenze.

V. Die äußere Ordnung der Kirche

Das wenige, was uns die neutestamentliche und nachneutestamentliche Literatur über die äußere Ordnung der Gemeinden mitteilt, zeigt, daß die anfängliche Freiheit der Gemeinden zur Regelung ihrer äußeren Strukturen erst reichlich spät und regional unterschiedlich schnell der später üblichen monarchischen Episkopalverfassung gewichen ist.

Gerade im paulinischen Bereich begegnen wir höchst unterschiedlichen Konzeptionen, die vielleicht gerade deshalb von Paulus so divergierend belassen werden konnte, weil er sich selbst (mit der Ausnahme der Gemeinde in Rom) als übergeordnete Autorität kraft geschichtlichen Herkommens betrachtet hat.

In Kenchreae wirkt die Diakonin Phöbe⁵², in Rom gibt es Apostel, nämlich Junia und Andronikus, sie werden von Paulus jedoch erst an sechster und siebter Stelle genannt und nicht als Leiter der römischen Gemeinde angesprochen. In Philippi gibt es Episkopen und Diakone. Ob die Episkopen gemäß dem profanen Gebrauch Aufseherdienste hinsichtlich des Gemeindevermögens oder theologisch Dienste hinsichtlich der Leitung des Gottesdienstes geleistet haben, ist in der Exegese umstritten. Im Hinblick auf mögliche erkenntnisleitende theologiepolitische Interessen auf beiden Seiten ist energisch daran festzuhalten, daß wir ihre Funktion nicht kennen.⁵³ Inwieweit für die korinthischen Verhältnisse die Charismenlisten 1 Kor 12,8-10 und 1 Kor 12,28 aussagekräftig sind⁵⁴, ist ebenso umstritten wie die Frage, ob man die Thematik der Charismen mit der Frage nach einem kirchlichen »Amt« in Beziehung setzen darf⁵⁵ oder nicht.⁵⁶ Zu würdigen ist hier auch der Umstand, daß

⁵² Das Partizip οὖσαν [*seiend*] in Röm 16,1 »belegt die Institutionalisierung der ›Diakonien'-Aufgabe« (*W.-H. Ollrog*, Paulus und seine Mitarbeiter. Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission, WMANT 50, Neukirchen 1979, 31 Anm 136). – Auch Kol 4,17 setzt ein gewisses Maß an Institutionalisierung der im einzelnen nicht näher umschriebenen διακονία [*Dienst*] voraus.

⁵³ Auch die Erwähnung des vielumrätselsten γνήσιος σύζυγος [*rechter Genosse*] in Phil 4,3, der den Streit zwischen Euodia und Syntyche schlichten soll, trägt nichts bei.

⁵⁴ Teilweise wird die Liste V. 8-10 als ein aus Korinth bekannter Charismenkatalog angesehen (so vermutlich *C. Wolff*; Der erste Brief des Paulus an die Korinther, ThK NT 7, Leipzig 1996, 289), doch ist auch eine traditionelle Herkunft der ersten Dreierreihe in 1 Kor 12,28 aufgrund der bekannten Brüche in diesem Vers nicht ausgeschlossen (*Wolff*, 306).

⁵⁵ Vorsichtig *J. Roloff*; Die Kirche im Neuen Testament, GNT 10, Göttingen 1993, 139.

⁵⁶ Skeptisch hierzu *U. Brockhaus*, Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen, Wuppertal 1972, 210–220; *F. W. Horn*, Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie, FRLANT 152, Göttingen 1992, 281; vgl. auch *W. Schrage*, Der erste Brief an die Korinther. 3. Teilband, 1 Kor 11,17-14,40, EKK VII/3, Zürich, Düsseldorf, Neukirchen 1999, 163: »Auffällig ist auch das durchgängige Fehlen institutioneller oder gar hierarchischer Gesichtspunkte«. – In kleineren Gemeinden, die es im Um-land Korinths gegeben hat (2 Kor 1,1f.), werden nicht alle diese Charismen geübt worden sein – trotzdem sind sie im Vollsinn Gemeinden.

weder in der Frage der Spaltungen 1 Kor 1-4 noch in der Frage der rechten Weise der Abendmahlsfeier irgendwelche Autoritätspersonen speziell angesprochen werden, auch nicht die hervorgehobene Trias in 1 Kor 12,28 (Apostel, Propheten, Lehrer); angeredet ist stets die Gemeinde als ganze.

In Reflexion des in Korinth Erlebten läßt Paulus theologisch zwei Grundentscheidungen erkennen: 1. Die unterschiedlichen Charismen sind von dem einen Geist Gottes gewirkt und dürfen daher nicht zu gegenseitigen Überlegenheitsansprüchen der Christen untereinander führen.⁵⁷ 2. Die Wertigkeit der Charismen bemißt sich nicht an ihrer Intensität, sondern an der ἀγάπη [Liebe] als der Motivation des einzelnen (1 Kor 13!) und der οἰκοδομή [*Gemeindeaufbau*] als dem aktuellen⁵⁸ gemeinsamen Nutzen aller⁵⁹, die von dem einzelnen Gemeindeglied am ehesten durch die Bereitschaft zur ἀγάπη gefördert wird.

Neben diesen gemeindeintern wirkenden Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern stehen die sog. »Gemeindegasandten«, Missionare, die sich freiwillig für einen befristeten Zeitraum von ihren Gemeinden zur Mitarbeit am Missionswerk des Paulus entsenden lassen.⁶⁰

Für die Frühzeit der judenchristlichen Gemeinden ist die Verfassungsgeschichte kaum mit hinreichender Sicherheit zu klären. Für Jerusalem vermerken Apg 11,30; 15,2.4.6.22f. eine Ältestenverfassung, doch wird dies durch Gal 2,6-9 nicht gedeckt. Entsprechend ist die Beurteilung der lukanischen Angaben strittig.⁶¹ Ebenso wenig ergibt die Tatsa-

⁵⁷ Er selbst hat das Charisma der Zungenrede und könnte sich einer Offenbarung rühmen (2 Kor 12,1-5), leitet aber daraus keine Autorität ab.

⁵⁸ Paulus kann daher auch die momentane Deaktivierung von Charismen nahelegen, sofern durch ihre Aktivierung der οἰκοδομή [*Gemeindeaufbau*] nicht gedient würde.

⁵⁹ Daher werden 1. die auf das Individuum bezogenen Charismen der Zungenrede von Paulus an das Ende der Liste gestellt, 2. Gaben der praktischen Hilfeleistung und der Verwaltung einbezogen.

⁶⁰ Vgl. dazu insgesamt W.-H. Ollrog, Paulus (oben Anm. 52) 119-125.

⁶¹ F. Hahn und J. Roloff halten die lukanische Darstellung für historisch glaubwürdig, L. Oberlinner zieht sie in Zweifel (F. Hahn, Grundfragen von Charisma und Amt in der gegenwärtigen neutestamentlichen Forschung. Fragestellungen aus evangelischer

che, daß bei Markus und Matthäus den Jüngern mehrfach die Tätigkeit des κηρύσσειν [*verkündigen*], weitaus seltener die des διδάσκειν [*lehren*] zugewiesen wird, denn die Jünger repräsentieren textextern wohl nicht die Gemeindeleiter – dazu paßt die hervorgehobene Rolle des Jüngerunverständnismotives bei Markus und die generelle, nicht auf bestimmte Gruppen innerhalb der Gemeinde einzugrenzende Forderung zum »Tun« des Willens Gottes bei Matthäus nicht recht –, sondern alle Gemeindeglieder. Natürlich ist für Matthäus nicht ausgeschlossen, daß den in Mt 5,19; 28,20a genannten Dienst der Lehre gegenüber den neubekehrten Christen spezielle Gemeindeglieder ausübten. Daß freilich auch diese Tätigkeit keine besondere »Würde« impliziert, ist mit Mt 23,8-11 und den gerade an die Adresse der »Jünger« gerichteten Warnungen vor dem kommenden Gericht gegeben.

Andernorts zeichnet sich bereits in der dritten Generation in Teilbereichen eine Konzentration auf die wortbezogenen und gemeindeführenden Ämter ab⁶²: In Eph 4,7-12 werden neben den (als vergangene Größen

Sicht, in: T. Rendtorff [Hg.], *Charisma und Institution*, Gütersloh 1985, 335–349, hier 341; J. Roloff, *Timotheus* (oben Anm. 24) 171; L. Oberlinner, *Kommentar zum Titusbrief*, HThK 11,2,3, Freiburg 1996, 85).

⁶² Lohnend wäre es, der Frage nachzugehen, wer in der nachpaulinischen Literatur als Subjekt der in 1 Kor 12,7-10.28; Röm 12,7f. genannten Charismen zu stehen kommt. Hier nur soviel: Werden in Röm 12,8 διδάσκαλία [*Lehre*] und προϊστάναι [*vorstehen*] noch getrennt verhandelt, so wird (bei offener inhaltlicher Bestimmung des προϊστάναι im Einzelfall) in den Pastoralbriefen die Tendenz sichtbar, beides als Funktion der gemeindeführenden Ämter anzusehen. Auch die παράκλησις [*Ermütigung, Trost*] ist Aufgabe des angeredeten Apostelschülers nach 1 Tim 4,13. Außerhalb der Pastoralbriefe beobachtet man, daß der Verfasser des Hebräerbriefes sein Schreiben und damit die Inanspruchnahme informeller Autorität als παράκλησις bezeichnet (Hebr 13,22). Da, wo Presbyterialverfassungen vorausgesetzt sind, liegt es aufgrund der jüdischen Analogien nahe, bei den Ältesten die Funktionen der (im nachpaulinischen NT nicht mehr mit diesen Termini bezeichneten) ἀντιλήψεις [*Hilfeleistung*] und κυβερνήσις [*Gemeindeführung*] versammelt zu sehen. Jak 5,14 schreibt die Gabe des wunderwirkenden Gebetsglaubens ebenfalls den Ältesten zu. – Clemens v. Alexandria, *Paedagogus* 3,96,3 rezipiert Röm 12,8-13 als allgemeine Mahnung an alle Christen, ohne V. 8 mit der Frage nach einer Kirchenverfassung auszugleichen. Bei Irenäus, *AdvHaer* 4,26,5 wird von 1 Kor 12,28 nur die erste Trias rezipiert und antihäretisch auf die Presbyter der Kirche bezogen:

gesehenen) Aposteln nur Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer genannt; die Ämter sind »nicht mehr Elemente der allgemeinen charismatischen Begabung aller Glaubenden ... sondern sie sind von Christus der Kirche gegeben und stehen ihr somit als Größen sui generis gegenüber«⁶³. In Hebr 13,7.17.24 werden als ἡγούμενοι ebenfalls Verkündiger des Wortes benannt; da der Begriff möglicherweise absichtlich⁶⁴ unbestimmt bleibt und eine formalrechtliche Legitimation nicht festgelegt ist, lassen sie sich nicht näher in die Verfassungsgeschichte jener Zeit einrechnen⁶⁵. Nicht in gleicher Weise ist diese Konzentration bei den »Ältesten« in 1 Petr 5,1-4 zu konstatieren; hier sind vielmehr analog dem jüdischen Ältestenamt wohl umfassende Leitungs- und Verwaltungsaufgaben gemeint. Ein Ausgleich zu der Vorstellung von 1 Petr 4,10, daß jeder Christ mit dem ihm gegebenen Charisma dienen soll, ist nicht expliziert.

Für die Verfassungsgeschichte der Wende vom 1. zum 2. Jahrhundert kann man regional und situativ differenzieren: Für Korinth bezeugt der erste Clemensbrief eine Ältestenverfassung⁶⁶, für Philippi der Brief des Polykarp eine Verfassung, die Älteste und Diakone, aber keine Episkopen mehr vorsieht! Was die Verfassungsgeschichte der römischen Christenheit betrifft, ist aus dem ersten Clemensbrief und dem Hirten

»Ubi igitur charismata Dei posita sunt, ibi discere oportet veritatem, apud quos et ea quae est ab apostolis ecclesiae successio«. Zur weiteren Rezeption von 1 Kor 12,28 unter diesen Aspekten vgl. *W. Schrage*, Korinther (oben Anm. 56) 263–272. – Doch hat es bis zum 3. Jh. noch einen Stand christlicher Exorzisten gegeben.

⁶³ *R. Gebauer*, Amt – Charisma – Gemeinde. Überlegungen zu einem aktuellen Aspekt neutestamentlicher Ekklesiologie, *Una Sancta* 54, 1999, 178–190, hier 187.

⁶⁴ So *E. Gräßer*, An die Hebräer (Hebr. 10,19-13,25), *EKK VII/3*, Zürich, Neukirchen 1997, 368f. mit Verweis auf das Verständnis der σωτηρία [*Rettung*] als Wort.

⁶⁵ So auch *H. Hegermann*, Der Brief an die Hebräer; *ThHK* 16, Berlin 1988, 271; *C.-P. März*, Der Brief an die Hebräer, *NEB NT* 16, Würzburg 1989, 27, zu Hebr. 2,3.

⁶⁶ *H. E. Lona*, Clemensbrief (oben Anm. 49) 475. – Zur Forschungsgeschichte, die Ursache der »στᾶσις [*Aufruhr*]« (1 Clem 1,1 u. ö.) betreffend, vgl. *H. E. Lona*, a. a. O., 78–81. Als Grundmotiv des in 1 Clem geschilderten Konfliktes vermutet *H. E. Lona*, a. a. O., 81, die »Weigerung einer Anzahl von korinthischen Gläubigen, alle Konsequenzen einer Institutionalisierung des Amtes widerspruchlos hinzunehmen«.

des Hermas kein »befriedigend klares und plausibles Gesamtbild«⁶⁷ zu gewinnen; Episkopen und Diakone könnten in 1 Clem 42,5 für Rom bezeugt sein⁶⁸, im »Hirten des Hermas« werden zusätzlich u. a. Älteste erwähnt, deren Verhältnis zu den Episkopen und Diakonen nicht im einzelnen geklärt wird. Fest steht lediglich, daß keine der beiden angesprochenen Schriften einen Monepiskopat in Rom bezeugen. Für den Einflußbereich der Pastoralbriefe ist umstritten, ob der Verfasser versucht, zwischen einer Presbyterialverfassung und der von ihm favorisierten Episkopen-Diakonen-Verfassung auszugleichen, oder ob er das Amt eines Monepiskopos allererst installieren will⁶⁹, das den anderen Ämtern (Ältesten, Diakoninnen⁷⁰ und Diakonen, Witwen) übergeordnet und angesichts der »Irrlehren« vor allem mit Aufgaben der Lehre betraut werden soll. In Kleinasien ist für den Einflussbereich der Ignatiusbriefe eine Dreierstufung Bischof – Presbyterion – Diakone bezeugt und durch Ignatius der Führungsanspruch des Episkopates bekräftigt⁷¹, für Syrien zeigt die Didache möglicherweise wenigstens zwei Stadien der Entwicklung hin zu einer Episkopen- und Diakonenverfassung auf.

Dabei ist die Art der Begründung der Didache lehrreich für die Pluriformität des Christentums noch zu Beginn des 2. Jh.s. Schon die hin-

⁶⁷ N. Brox, *Der Hirt des Hermas* übersetzt und erklärt, KAV 7, Göttingen 1991, 533.

⁶⁸ H. E. Lona, *Clemensbrief* (oben Anm. 49) 474.

⁶⁹ Zur Diskussion vgl. L. Oberlinner, *Titusbrief* (oben –Anm. 61) 90-93. – 1 Tim 4,14 könnte den Wunsch des Verfassers der Pastoralbriefe andeuten, daß der Gemeindeführer durch Handauflegung seitens der Ältesten in sein Amt berufen werden soll. 2 Tim 1,6 steht dem nicht entgegen; die Stelle ist paränetisch, nicht juristisch motiviert (J. Roloff, *Timotheus* (oben Anm. 24) 181).

⁷⁰ Zur Frage, ob die in 3,11 genannten γυναῖκες [*Frauen*] als weibliche Diakone (und nicht als Ehefrauen der in 1 Tim 3,8-13 vorgestellten Diakone) vorgestellt werden, vgl. J. Roloff, *Timotheus* (oben Anm. 24) 164f.; L. Oberlinner, *Kommentar zum Ersten Timotheusbrief*, HThK 11/2,1, Freiburg 1994, 147–150, beide befürwortend u.a. mit Hinweis auf Röm 16,1f.; Plinius, *Ep.* 10,96,8.

⁷¹ IgnTrall 3,1; IgnSmyrn 8,1; IgnPhilad 3,2f. Zur Diskussion darüber, ob der Begriff »monarchischer Episkopat« für die Ignatiusbriefe angemessen ist, vgl. F. Hahn, *Grundfragen* (oben Anm. 61) 346, Anm 49.

ter Did 11-13 stehenden Tradenten⁷² sahen sich vor die Aufgabe gestellt, die notwendige Entlarvung von Pseudopropheten (Did 11,8-12) zu vereinbaren mit dem im Evangelium bezeugten Verbot der Sünde gegen den Heiligen Geist, ausgelegt als Verbot, den im Geist redenden Propheten auf die Probe zu stellen (Did 11,7). Die negativen Erfahrungen mit wandernden Aposteln und Propheten *können* später ein Anlaß für den in Did 15,1f. vorliegenden Versuch gewesen sein, zwischen den Wanderpropheten und den Repräsentanten der Ortsgemeinde auszugleichen. Did 15,1f. erlaubt wohl kaum den Schluß, die Verfasser der Didache wollten die Wahl der Episkopen und Diakone allererst einführen, wohl aber läuft die Mahnung, die Episkopen und Diakone nicht gering zu achten (Did 15,2), darauf hinaus, daß die Verfasser der Didache im Unter-

⁷² Daß Did 11-13 ein gegenüber Did 15 älteres Stadium der Kirchenordnung widerspiegeln, ist unbeschadet von Differenzen der Auslegung im einzelnen (vgl. *G. Schille*, Das Recht der Propheten und Apostel – gemeinderechtliche Beobachtungen zu Didache Kapitel 11–13, in: *P. Wätzel, G. Schille* (Hg.), Theologische Versuche I, Berlin 1966, 84–103, hier 102f.; *K. Niederwimmer*, Zur Entwicklungsgeschichte des Wanderradikalismus im Traditionsbereich der Didache (1977), in: ders., *Quaestiones Theologicae. Gesammelte Aufsätze*, hg. v. *W. Pratscher und M. Öhler*, BZNW 90, Berlin, New York 1998, 70–87, hier 86 Anm. 60) da Konsens, wo man überhaupt mit einem zwei- oder dreistufigen Wachstumsprozeß der Didache rechnet (anders *K. Wengst*, Didache [Apostellehre], Barnabasbrief, zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert, SGU II Darmstadt 1984, 23 mit Anm. 83). – Läßt Did 13,4 den Schluß zu, die Wahl von Episkopen und Diakonen sei aufgrund des quantitativen Rückgangs der Charismatiker notwendig geworden (*E. Daßmann*, Character indelebilis. Anmaßung oder Verlegenheit (1973), jetzt in: *ders.*, Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinde, Hereditas 8, Bonn 1994, 114–128., 117, neben dem Verweis auf die schlechten Erfahrungen mit den Charismatikern; zur Kritik vgl. *G. Schöllgen*, Didache = Zwölfapostellehre, übersetzt und eingeleitet, FC 1, Freiburg u. a. 1991, 23–139, 73)? Anders (und m. E. wenig überzeugend) *J. Draper*, Social Ambiguity and the Production of Text: Prophets, Teachers, Bishops, and Deacons and the Development of the Jesus Tradition in the Community of the Didache, in: *C. N. Jefford* (ed.), The Didache in Context. Essays on Its Text, History and Transmission, NT.S 77, Leiden 1995, 284–312: Die Weisungen der Didache seien die Antwort auf das Eindringen von charismatischen Propheten in eine durch ortsansässige Episkopen und Diakone geprägte Gemeindestruktur.

schied zu den von ihnen angedete(n) Gemeinde(n) zumindest faktisch das Modell der Episkopen- und Diakonenverfassung favorisieren. Dabei mag die Kenntnis anderer Gemeinden seitens der Didachisten Pate gestanden haben, doch fehlt jeder Hinweis darauf, daß allein schon das Vorhandensein dieser Verfassungselemente in anderen Gemeinden verpflichtende Konsequenzen auch für die Didache-Gemeinde(n) haben müßte.⁷³ Auch ist noch nicht ohne weiteres von einem monarchischen Episkopat auszugehen, Did 15,1 f. läßt die Deutung zu, daß in ein- und derselben Gemeinde mehrere ἐπίσκοποι [*Aufseher, Bischöfe*] nebeneinander wirken.⁷⁴

Ferner erinnern Matthäus und Johannes noch kurz vor dem fraglichen Zeitraum an Versuche, die Gemeindeverfassung noch ohne die genannten Ämter zu regeln. Im Gegensatz zu Ignatius traut der Verfasser des 1. Johannesbriefs selbst angesichts von Irrlehrern der gesamten Gemeinde die geistgewirkte Erkenntnis zu.

Die Kirche hatte also die Freiheit, Ämter zu schaffen, und tat dies nach Maßgabe des finanziell und personell Möglichen, meist in mehr oder auch weniger reflektierter Anlehnung an die Umwelt. Der Topos der Unverfügbarkeit des Heiligen Geistes hat neutestamentlich gesehen seinen Ort in der Soteriologie, aber schon nicht mehr in der christlichen Ethik⁷⁵ und auch nicht in der Ekklesiologie. In ekklesiologischer Perspektive ist nicht die Unverfügbarkeit, sondern die einheitsstiftende Funktion des Heiligen Geistes von Belang: Er ist das eine Subjekt der verschiedenen zum Zweck der οἰκοδομῆ [*Gemeindeaufbau*] gegebenen Gnadengaben (1 Kor 12,4-11). Mit den erkennbaren Ansätzen einer In-

⁷³ Dasselbe ist für den 1. Clemensbrief der Fall: In Korinth ist laut 1 Clem 47,6 eine Presbyterialverfassung bezeugt, während der Verfasser des Briefes in 1 Clem 42,4-6 selbst davon spricht, daß die Apostel Episkopen und Diakone als ihre Nachfolger eingesetzt hätten. Das Nebeneinander wird von 1 Clem nicht problematisiert, ist also kein Anlaß zur Frage der gegenseitigen Anerkennung als Kirche Jesu Christi.

⁷⁴ K. *Niederwimmer*, Die Didache erklärt, KAV 8, Göttingen 1989, 241.

⁷⁵ Der vorausgesetzte Geistbesitz kann kritisch gegen die Christen gewendet werden, gegen unzureichendes Erkennen (Gal 3,3), gegen fleischlichen Wandel (1 Kor 6,19; Gal 5,25).

stitutionalisierung der übertragenen bzw. übernommenen Aufgaben innerhalb der Gemeinde wird die Rede vom Heiligen Geist weder positiv noch negativ in Beziehung gesetzt. Daß Kirche als *creatura verbi* sich keine neuen Ämter schaffen dürfte, trifft das Bewußtsein der neutestamentlichen Zeit noch nicht, später mag es anders gewesen sein. Umgekehrt bedeutet dies aber auch: Diese Ämter sind nicht als *iure divino* konstituiert gedacht und in diesem Sinne nicht sakrosankt, ihre Anerkennung ist nicht Voraussetzung für Kirchengemeinschaft. So gehen alle großen Konfessionen in je verschiedener Richtung über das hinaus, was sich für den Historiker als theologisches Bewußtsein der Urgemeinde in neutestamentlicher Zeit erkennen läßt.

Neben und teilweise auch zeitlich wie sachlich vor der Frage nach den örtlichen Gemeindestrukturen ist die Frage nach überörtlicher Ausübung von Autorität zu stellen. Das Phänomen der Pseudepigraphie als solches zeigt, daß in einer bestimmten und auf den Zeitraum von ca. 80–130 begrenzten Phase nicht struktural, sondern personal begründete Autorität ausgeübt wurde⁷⁶ und daß keinerlei Akte seitens der anerkannten Apostel bekannt waren, um bestimmte Personen zu ihren Nachfolgern einzusetzen oder den Gemeinden Verfahrensvorschläge für die Konstitution oder Besetzung der gemeindlichen Leitungsämter zu unterbreiten. Aber auch die Ablösung der Pseudepigraphie durch die Schriftstellerei im eigenen Namen im 1. Clemensbrief sowie in den Briefen des Ignatius und des Polykarp zeitigt Phänomene der Aktualisierung von Autorität jenseits örtlicher Verfassungsstrukturen: Ignatius und Polykarp haben allein schon dadurch, daß sie ihre Briefe schrieben, informelle Autorität über die angeschriebenen Gemeinden ausgeübt. Man muß also nach der spirituellen Reichweite dessen fragen, was wir als Verfassungsformen benennen. Jenseits dessen, was am Ort die Episkopen, Diakone, Presbyter etc. sagen, hat das Wort bewährter Christen wie der Genann-

⁷⁶ Ähnliches gilt auch von christlicher anonymer Literaturproduktion etwa im Fall des Hebr.; dazu vgl. *C.-P. März*, Hebräerbrief (oben Anm. 65) 18. Auf die Frage nach den unterschiedlichen hermeneutischen Implikationen von Anonymität und Pseudepigraphie kann hier nicht eingegangen werden.

ten eigenes Gewicht. Ob solche überörtliche Ausübung von Autorität sich auch in einem übergeordneten kirchenleitenden Amt vollzog, wird man noch für einen längeren Zeitraum urchristlicher Geschichte bezweifeln, auch Mt 16,13-21 beweist das für die Zeit des Matthäus nicht.

Die neuzzeitliche, auch protestantische Auslegungsgeschichte von Mt 16,13-21 ist durch die Abkehr von Melanchthons antirömischer Exegese bestimmt; es zeigt sich jedoch m. E., daß die Perikope als Stellungnahme zu einem innerchristlichen Disput über Fragen eines übergeordneten kirchenleitenden Amtes überhaupt auszuscheiden hat. Dies ist nunmehr zu entfalten.

Melanchthon hatte zu Mt 16,13-21 betont, erst auf das Christusbekenntnis hin werde Petrus die Verheißung zuteil, er sei der Fels, auf den der Herr seine Gemeinde bauen wolle⁷⁷, und mit diesen Argumenten gegen die Verwendung von Mt 16,18f.; Joh 21,17 zugunsten des päpstlichen Primates Stellung bezogen: In allen diesen Stellen stehe Petrus nicht als Privatperson, sondern als Repräsentant aller Apostel. »Nam Christus non interrogat unum Petrum, sed ait ›Vos quem me esse dicitis?«⁷⁸. Dem Singular Mt 16,18 steht der Plural Mt 18,18; Joh 20,23 gegenüber. »Haec verba testantur pariter omnibus apostolis tradi claves et pariter mitti omnes apostolos«⁷⁹. Und zu der Benennung des Petrus als Fels schreibt er: »certe ecclesia non est aedificata super autoritatem hominis, sed super ministerium professionis illius, quam Petrus fecerat, in qua praedicat Jesum esse Christum, filium Dei«⁸⁰. Diese Deutung ist aber, wie die Ausführungen bei U. Luz zeigen, nicht erst reformatorisch, sondern schon in der Alten Kirche geübt worden, größtenteils ohne polemische Bezugnahme auf römische Ansprüche.⁸¹

⁷⁷ *Melanchthon*, Tractatus de potestate Papae XI/23.

⁷⁸ *Melanchthon*, Tractatus (oben Anm. 77) XI/23, BSLK, 478, 11–13.

⁷⁹ *Melanchthon*, Tractatus (oben Anm. 77) XI/23, BSLK, 478, 18–20.

⁸⁰ *Melanchthon*, Tractatus (oben Anm. 77) XI/25, BSLK, 479, 14–19.

⁸¹ U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus Bd. 2, Mt 8-17, Zürich, Braunschweig, Neukirchen 1990, 476f. Zur Auslegungsgeschichte von Mt 16,17-19 vgl. die Überblicke bei J. Gnilka, Das Matthäusevangelium HThK 1, 2. Teil, 14,1-28,20 Freiburg, Basel, Wien 1988, 71–80; U. Luz, Matthäus II, 472–483 (jeweils Lit.).

Diese Deutung ist freilich heute nicht die mehrheitlich vertretene. Nach F. Hahn gibt es »in der heutigen Exegese keinen Streit mehr darüber, daß die Ehrenbezeichnung ›Fels‹ sich weder auf Christus noch auf den beispielhaften Glauben des Petrus bezieht, sondern nur auf die Person des Jüngers. Es ist ebenso unbestritten, daß es um eine besondere Stellung geht, die diesem Jünger verliehen ist, und daß damit eine weitreichende Bevollmächtigung verbunden ist«⁸². Freilich ist dieser Konsens nicht unbestritten geblieben: Nach H. Frankemölle wird der Leser aufgrund der Ambivalenz des Petrusbildes im Matthäusevangelium Petrus nicht »als Bürge(n) und Garant(en) der Lehre Jesu«⁸³ verstehen; die in V. 18 f. formulierte Verheißung an Petrus ist »an die Jesus-Nachfolge gebunden«⁸⁴, wie dem Leser in Mt 16,21-23 bestätigt werden wird, ferner erweist die an alle Jünger gerichtete Anrede Jesu in V. 20, »daß nicht Petrus im Mittelpunkt steht, sondern das christologische Bekenntnis«⁸⁵. Faktisch ist in diesem letzten Argument eine der zitierten Beobachtungen Melanchthons wieder aufgegriffen.

Der literarkritische Werdegang der Perikope Mt 16,13-20 läßt sich m. E. so beschreiben⁸⁶: Matthäus hat in Mk 8,27-30 die in ihrer jetzigen Gestalt nachösterlich, aber vormatthäisch formulierte Petrusverheißung Mt 16,18f. eingefügt und wahrscheinlich die Erweiterung des Petrusbekenntnisses in Mt 16,16, die Seligpreisung Mt 16,17⁸⁷, die Redeeinleitung »und ich sage dir« in Mt 16,18a sowie vielleicht auch das Schluß-

⁸² Mit *F. Hahn*, Die Petrusverheißung Mt 16,18f. Eine exegetische Skizze, jetzt in: ders., Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch. Gesammelte Aufsätze Bd. I, Göttingen 1986, 185–200, hier 198.

⁸³ *H. Frankemölle*, Matthäus. Kommentar, Bd. 2, Düsseldorf 1997, 217.

⁸⁴ *H. Frankemölle*, Matthäus II, 224.

⁸⁵ *H. Frankemölle*, Matthäus II, 224.

⁸⁶ Zur älteren Forschungsgeschichte, die traditionsgeschichtlichen Verhältnisse von Mt 16,17-19 betreffend, vgl. *P. Hoffmann*, Der Petrus-Primat im Matthäusevangelium, jetzt in: ders., Studien zur Frühgeschichte der Jesus-Bewegung, SBA 17, Stuttgart 1994, 326–349, hier 327f.

⁸⁷ So schon *A. Vögle*, Messiasbekenntnis und Petrusverheißung. Zur Komposition Mt 16,13-23 par., jetzt in: ders., Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung, KBANT, Düsseldorf 1971, 137–170, hier 161–166.

selwort Mt 16,19a selbst formuliert⁸⁸. Traditionsgeschichtlich ist aus der Petrusverheißung Mt 16,18f. die Namensverleihung »Fels« oder »Stein« auf Jesus zurückführbar⁸⁹, der damit in einer nicht mehr zu ermittelnden Situation⁹⁰ vielleicht die hervorragende Stellung des Petrus als des Erstberufenen innerhalb des Zwölferkreises festhalten wollte⁹¹, nicht aber der jetzige Wortlaut »werde ich meine Kirche bauen«; der vorösterliche Jesus sprach, soweit wir das erkennen können, von der Herrschaft *Gottes* und wollte *ganz Israel* sammeln, nicht einen heiligen Rest⁹². Auf vormatthäischer Stufe ist die Petrusverheißung das Wort, das für eine mit Petrus oder seiner Tradition verbundene Gemeinde den Apostel als den legitimen Träger und Garanten ihrer Überlieferung bezeichnet hat⁹³, und dieses Verständnis wird dann auch zumeist für die matthäische Redaktion angenommen. Solche Berufung auf *eine* Gründergestalt ist in der zweiten und dritten Generation nichts Singuläres⁹⁴, während in der unmittelbar nachneutestamentlichen Literatur einerseits in der nachträglich als orthodox anerkannten Literatur ein christliches Gemeinbewußtsein in Form des Rückbezuges auf »Petrus und Paulus«⁹⁵ oder auf »alle Apostel«⁹⁶ festzustellen ist, andererseits jedes Anzeichen für ein gemeindeübergreifendes, auf Petrus oder gar auf Mt 16,18 zurückgeführtes Amt

⁸⁸ U. Luz, *Matthäus II* (oben Anm. 81) 455; J. Roloff, *Kirche* (oben Anm. 55) 163.

⁸⁹ Mit *F. Hahn*, *Petrusverheißung* (oben Anm. 82) 190.

⁹⁰ Der Widerspruch zwischen Mk 3,16 (Namensgebung bei der Konstitution des Zwölferkreises) Joh 1,42 (Namensgebung schon bei der Berufung) und Mt 16,18 ist nicht auszugleichen.

⁹¹ R. Pesch, Art. Κηρας, [*Kephas*] EWNT II, 1981, 721–723, hier 722.

⁹² So seit W. G. Kümmel viele Exegeten (W. G. Kümmel, *Jesus und die Anfänge der Kirche*, jetzt in: *ders.*, *Heilsgeschehen und Geschichte. Gesammelte Aufsätze 1933–1964*, hg. v. E. Gräßer, O. Merk, A. Fritz, MThSt 3, Marburg 1965, 289–309, hier 308).

⁹³ C. Kähler, *Zur Form- und Traditionsgeschichte von Matth. XVI. 17–19*, NTS 23, 1977, 36–58, hier 40.

⁹⁴ Hat die Tatsache der schnellen und gesamtkirchlichen Verbreitung des Matthäusevangeliums damit etwas mit der vorösterlichen Berufung des Petrus zu tun, während zumindest Paulus und Jakobus diesen Vorzug nicht aufzuweisen hatten?

⁹⁵ 1 Clem 5,4; IgnRöm 4,3.

⁹⁶ IgnTrall 2,2; 3,1; 7,1; 12,2; Ign Philad 5,1; 9,1; IgnSmyrn 8,1; EpPolyk 6,3.

fehlt.⁹⁷ Ob allerdings dieses vortatthäische Verständnis der Stelle auch das matthäische Verständnis ist, kann gefragt werden.

Die redaktionskritische Auslegung der Stelle muß den Ausgleich mit Mt 18,18; 23,8-11; 28,16-20 einerseits, mit Mt 14,33 andererseits vollziehen. Der Ausgleich mit Mt 18,18⁹⁸; 28,16-20 wäre nicht unmöglich, indem in Mt 16,18f. die Autorität des Petrus in der Festlegung der Lehre, hingegen in Mt 18,18 lediglich die disziplinarische Vollmacht und in Mt 28,16-20 nur der Vollzug des Lehrens im Sinne der durch Jesus autorisierten Lehre des Petrus festgestellt wäre. Mt 23,8-11 in Verbindung mit Mt 13,52 würde besagen, daß christliche Schriftgelehrte auch durch ihre in Kontinuität zur petrinischen Auslegung der Worte Jesu ausgeübte Autorität nicht aus der Gemeinschaft der Schwestern und Brüder herausfallen. Der notwendige Ausgleich zu dem ebenfalls matthäisch-redaktionell eingeführten Gottessohnbekenntnis aller Jünger in Mt 14,33, das nicht mit einer Seligpreisung und Verheißung wie Mt 16,17-19 beantwortet wird, führt uns an eine möglicherweise zutreffendere Deutung unseres Textes heran. Für diesen Ausgleich zu Mt 14,33 gilt es nämlich, sich das Nacheinander von Mt 14,33; 15,12; 16,5-12 und Mt 16,16 sowie den Sachgehalt des in Mt 16,16 explizierten Bekenntnisses zu vergegenwärtigen. Mt 15,12; 16,5-12 besagen für den Leser, daß den Jüngern die Abgrenzung von der Lehre der Pharisäer und Sadduzäer erst nahegebracht werden muß, und das Nebeneinander der beiden christologischen Titel »Messias« und »Gottessohn« in Mt 16,16 spricht Jesus eine heilsgeschichtlich abschließende Funktion und eine nicht zu überbietende, aus unmittelbarer Gottesnähe resultierende Autorität zu; er ist der letzte (Messias) und der höchste (Gottessohn)

⁹⁷ Allerdings kann Joh 21 im Sinne einer Anerkennung des pastoralen Petrusprimates durch die johanneische Gruppe verstanden werden (So *H.-J. Klauck*, Johannesbrief (oben Anm. 44) 170; *U. Wilckens*, Das Evangelium nach Johannes übersetzt und erklärt, NTD 4, 17. Aufl. Göttingen 1998, 328).

⁹⁸ Die Priorität von Mt 18,18 und Mt 16,19 wird in der Forschung über die Konfessionsgrenzen hinweg kontrovers diskutiert, wie der Überblick über die Forschungspeditionen bei *J. Gnilka*, Matthäus II (oben Anm. 81) 56 Anm. 37 zeigt.

Gottesbote⁹⁹, seiner Weisung eignet letzte Verbindlichkeit¹⁰⁰, und das Bekenntnis muß im Gehorsam bewährt werden. Wie schon bei Markus, so ist auch bei Matthäus erst in Mt 16,16 das Verstehen Christi als zeitlich letzter und sachlich unüberbietbarer Autorität im genannten Sinne zu einem gewissen Abschluß gekommen. »Fels« ist Petrus als derjenige, der das Bekenntnis zu Jesus als dem letzten und höchsten Gottesboten ausspricht. Wird nun dieses Bekenntnis zu Jesus im Gegenüber zu der mögliche jüdische Positionen referierenden Volksmeinung von Jesus anerkannt und geht es im Kontext von Mt 16,13-20 insgesamt »um die Trennung der Jesusjünger von Israel, um die Gründung der Gemeinde und deren Weg zu den Heiden«¹⁰¹, fragt es sich allerdings, ob Petrus überhaupt als Traditionsgarant von anderen *christlichen* Traditionsgaranten unterschieden werden soll – oder ob nicht der bleibende Unterschied zum Judentum erneut betont wird. Das Bekenntnis zu Jesus als der letzten und höchsten Autorität ist im Gegenüber zu dem nicht an Jesus glaubenden Israel formuliert¹⁰². Gerade wenn Mt 16,19a als Gegenüber zu Mt 23,13 von Matthäus selbst gebildet sein sollte, würde in V. 19bc die »petrinische« Halacha nicht von anderer christlicher Ethik, sondern von jüdischer Halacha unterschieden und als die Gottes Willen entsprechende bezeugt. Mt 16,17-19 diene dann – von uns mit Schmerz wahrzunehmen – einmal mehr der nach Matthäus von Gottes Offenbarung her notwendigen Selbstunterscheidung der Kirche vom Judentum, für die Petrus als Symbolfigur steht, und wäre dann für die Amtsdiskussion nicht als strukturbezogene Aussage über ein spezielles Petrusamt fruchtbar zu machen, sondern als Zeugnis der notwendigen inhaltlichen Kontinuität, indem er die Kirche an die bleibende und unüberholbare Ver-

⁹⁹ Zur Funktion des Gottessohnitels, Autorität zu bekunden, vgl. Mt 17,5, von da aus vgl. Mt 28,20a.

¹⁰⁰ Damit ist der sachliche Unterschied zu den in Mt 16,14 referierten Volksmeinungen gegeben. In Mt 14,22-31 findet sich keine passende Gelegenheit, dies Thema einzubringen.

¹⁰¹ U. Luz, Matthäus II (oben Anm. 81) 226.

¹⁰² Vgl. schon C. Kähter, Matth XVI. 17-19 (oben Anm 93), 40,- vgl. ferner übrigens Justin, Dial. 100,4.

bindlichkeit der Worte Jesu erinnert, der nach Überzeugung des Matthäus auf seiten der Jünger der Gehorsam entsprechen muß.

VI. Zusammenfassung

Von neutestamentlichen Grundlagen aus läßt sich das geistliche Amt als wortbezogenes Amt mit den Funktionen des εὐαγγελίζεσθαι [*das Evangelium verkündigen*] und der οἰκοδομή [*Gemeindeaufbau*] begreifen. Daß diese Funktionen wahrgenommen werden, entspricht dem kontinuierlichen Heilswillen Gottes zugunsten der Menschen, und darauf verweist das geistliche Amt zurück. Theologisch entscheidend für dessen Verständnis ist die Bindung der mit diesem Amt Betrauten an das Wort als an eine *bleibend* übergeordnete Autorität. εὐαγγελίζεσθαι und οἰκοδομή sind zugleich die Normen für die jeweilige Aktivierung verkündigenden Wirkens in Gemeinschaft mit den anderen der Gemeinde gegebenen Charismen. Die äußere Ausgestaltung dieses Amtes steht frei, sofern sie diesen Normen nicht strukturell widerspricht. Die Gemeinden der neutestamentlichen und frühen nachneutestamentlichen Zeit wußten sich frei, neue Ämter zu schaffen und auch wieder ruhen zu lassen, ohne daß die gegenseitige Übernahme bestimmter Verfassungsstrukturen zur Vorbedingung der Kirchengemeinschaft erhoben wurde; die später üblich gewordene Episkopalverfassung hat sich erst im Lauf der Zeit und regional unterschiedlich schnell durchgesetzt. Mt 16,13-21 ist keine strukturbezogene Aussage über ein spezifisches Petrusamt, erinnert vielmehr die Kirchen an die bleibende und unüberholbare Verbindlichkeit der Worte Jesu.