

ist ein Versiegen dieser Quellen absehbar, besonders für die katholische Kirche, die ja nicht auf teilweise intakte Berufsvererbung rekurrieren kann.

Wenn nicht alle Anzeichen trügen, stehen wir mitten in einem neuen Anpassungsprozeß der konfessionellen Amtsstrukturen an veränderte gesellschaftliche Bedingungen. Dabei tritt faktisch auch eine Annäherung der konfessionellen Ämter untereinander ein. In einem wesentlichen Punkt unterscheidet sich der heutige Vorgang jedoch von den früher stattgehabten Anpassungsprozessen: Er ist begleitet von einem Wachsen der ökumenischen Bewegung, die wiederum ihr sehr konkretes sozio-religiöses Substrat hat. Man kann abgekürzt von dem Funktionsverlust der konfessionellen Komponenten bei der sozialen Identitätsdefinition sprechen. Dieser Funktionsverlust sollte nicht als Entchristlichung, sondern als Entkonfessionalisierung verstanden werden. Es handelt sich um eine Tendenz, in der das Christliche als das *in* den gesellschaftlichen Bezügen schon Realisierte oder noch zu Realisierende verstanden wird, nicht mehr jedoch als die *im Kontrast* nachzuvollziehende Bindung an eine Kirche. Diese Tendenz läßt sich sowohl gesamtgesellschaftlich als auch innerkirchlich nachweisen. Alle diese Entwicklungen zusammengenommen eröffnen eine Zukunftsperspektive, in der die rechtstheologische Repristinierung der Nichtanerkennbarkeit der jeweiligen kirchlichen Ämter nur um den Preis der sozialen Unverständlichkeit aufrechterhalten werden kann.

Die Entwicklung ist noch im vollen Fluß, so daß Gegenentwicklungen, die die Annäherung für Jahrzehnte blockieren können, durchaus möglich sind. Faktisch wird sich jedoch eine Angleichung der konfessionellen Amtsstrukturen nicht verhindern lassen, so wenig sie sich für die Vergangenheit verhindern ließ. Dieser Prozeß eröffnet aber noch nicht automatisch die Bereitschaft zur gegenseitigen Anerkennung der Ämter. Das Überprägnantwerden der kleinen Differenzen bleibt als Möglichkeit immer gegeben. Gerade die faktische Parallelität kann zu einer Profilkrisis führen, die zu einer Verschärfung der kontrovers-theologischen Positionen führen kann. Die Entscheidung über die gegenseitige Anerkennung der kirchlichen Ämter wird deshalb keine automatische Folge der Strukturveränderungen sein, sondern wird dort fallen, wo sich die soziale und religiöse Basis der ökumenischen Bewegung gegen die Widerstände von allen Seiten als die vitalere Kraft der christlichen Tradition erweist.

GÜNTER KEHRER

geboren 1939 in Frankfurt. Er studierte Soziologie, Psychologie, Geschichte und evangelische Theologie (besonders Sozialethik) in Frankfurt und Tübingen, ist Doktor der Philosophie und habilitierte sich für Sozialethik und Religionssoziologie, ist hauptamtlicher Mitarbeiter am Institut für christliche Sozialethik an der Universität Tübingen. Er veröffentlichte u. a.: Das religiöse Bewußtsein des Industriearbeiters. Eine empirische Studie (München 1967), Religionssoziologie (Berlin 1968).

John McKenzie

Amtsstrukturen im Neuen Testament

Die Antwort des Neuen Testamentes auf die Frage nach der Pluralität der Amtsstrukturen ist orakelhaft, das heißt ziemlich dunkel und mehrdeutig. Wenn wir mit der römisch-katholischen Amtsstruktur beginnen, so muß gesagt werden: Von den höheren römisch-katholischen Ämtern in ihrer modernen Form – Papst, Bischof, Priester –

ist im Neuen Testament kein einziges zu finden. Für Papst und Priester verfügt das Neue Testament nicht einmal über Wörter. Die Bemühungen der Reformatoren, die neutestamentlichen Amtsstrukturen wiederherzustellen, blieben letztlich erfolglos. Ein Kollege aus einer anderen Kirche, der nicht namentlich genannt sein soll, bemerkte mir gegenüber einmal, man könne im Neuen Testament ebenso leicht einen Staatssekretär finden wie einen Papst. Doch wenn alle Kirchen ihre Amtsstrukturen und -funktionen mit weitestgehender Unbekümmertheit dem Neuen Testament gegenüber entwickelt haben, so kann man sich fragen, weshalb das Neue Testament heute hierfür von Bedeutung sein sollte. Man kann ferner feststellen, daß die christlichen Kirchen bei der

Bestimmung ihrer Strukturen und Amtsfunktionen anhand der Notwendigkeiten, die die Geschichte und die kulturelle Entwicklung auferlegten, dem Auftrag, das Evangelium zu verkünden, bedeutend besser treu geblieben sind, als sie es gewesen wären, wenn sie archaische Strukturen konserviert hätten. Der Neutestamentler registriert zu allererst, daß keine Struktur und keine Amtsfunktion für alle Zeiten und alle Orte verbindlich auferlegt ist.

Sodann stellt der Neutestamentler fest, daß die kirchlichen Funktionen im Neuen Testament unmöglich aufgezählt und nur sehr allgemein definiert werden können. Die moderne katholische und die modernen protestantischen Kirchen haben im großen und ganzen uniforme Amtsstrukturen. Das Glied einer Kirche kann ohne besondere Schwierigkeiten die Titel und Funktionen seiner Kirche an anderen Orten erkennen. So findet beispielsweise der katholische Christ überall Bischöfe und Priester, und er kann darauf rechnen. Der amerikanische Katholik wird zwar ein wenig überrascht sein, wenn er zum erstenmal Domkapitular sieht; aber wenn ihm der Titel erklärt ist, so wird er ihn unschwer in den Rahmen der ihm bekannten Strukturen einbauen können. Doch wird er den Priestertitel im Neuen Testament nicht verwendet finden. Und wenn er unter den neutestamentlichen Titeln von Bischof und Diakon das versteht, was ihm darunter bekannt ist, so wird er das Neue Testament mißverstehen. Tatsächlich kennen wir nicht die Funktionen der Männer, die uns im Neuen Testament als Bischöfe (Aufseher), Priester (Presbyter-Älteste) und Diakone entgegneten. Noch weniger sind wir in der Lage, die Titel zu definieren, die wir in den Listen 1 Kor 12, 28 und Eph 4, 11 aufgezählt finden.

Der apostolische Dienst

Das am besten bekannte neutestamentliche Amt ist das der Apostel. Doch der Apostolat hat die erste Generation in der Kirche nicht überdauert. Der Anspruch der katholischen Bischöfe, Nachfolger der Apostel zu sein, ist niemals in dem Sinne verstanden worden, als seien die Bischöfe Apostel. Längst sind sich die Theologen darüber einig geworden, daß wir aufgrund der neutestamentlichen Texte die Apostel als diejenigen bestimmen können, die Zeugen der Auferstehung Christi waren und von Jesus persönlich den Auftrag erhalten haben, das Evangelium zu verkünden.¹ Weder die Augenzeugenschaft der Aufer-

stehung noch die persönliche Beauftragung durch Jesus konnte im vollen Wortsinne die erste Generation überdauern. Die Amtsfunktion, die auf den Apostolat folgt, kann nurmehr die Bewahrung des Zeugnisses der unmittelbaren Zeugen der Auferstehung und die Verkündigung des Evangeliums in einer anderen Beauftragung als der durch Jesus selbst zum Inhalt haben. Das Neue Testament ist, im Unterschied zum modernen Kirchenrecht, keineswegs klar und eindeutig hinsichtlich der Identität der den Verkündigungsauftrag erteilenden Autorität.

Diese Definition des Apostolates umfaßt nicht nur die Zwölf des Neuen Testaments. Das meiste, was wir über das Werk und Amt der Apostel wissen, stammt aus den paulinischen Schriften, und Paulus gehörte nicht zu den Zwölfen. Der Auftrag, den er erhalten hatte, war ein persönlicher Auftrag des auferstandenen Jesus; und er behauptet nicht allein, daß sein Auftrag authentisch sei, sondern auch, daß er den Auftrag des «Apostolates für die Heiden» empfangen habe, wie Petrus den des Apostolates an den Juden besitze (vgl. Gal 2, 7-9). Ein dahingehender Auftrag an Petrus wird in den Evangelien nicht berichtet, die alle zeitlich später liegen als der Galaterbrief. Die beiden Auftragsbereiche scheinen sehr den vorhandenen Gesamttraum zu erfassen und für den Rest der Zwölf ebenso wie für die übrigen, die den Aposteltitle in der Weise führten wie Barnabas, nichts übrigzulassen. Tatsächlich jedoch verstand man den Auftrag des Petrus als an die Juden in der Diaspora gerichtet, und das läßt Raum für die seltsame und ungeklärte Stellung des Jakobus in der Kirche von Jerusalem.

Ungeachtet des von Paulus erhobenen Anspruches, von Jesus selbst seine Berufung erhalten zu haben, erging, laut Apg 13, 1-3, sein erster Missionsauftrag über – wir sind versucht zu sagen: kanonische Kanäle. Er und Barnabas wurden durch eine charismatische Eingebung der «Propheten und Lehrer» von Antiochien für die Heidenmission ausgesondert. Wer waren diese Propheten und Lehrer, was für Namen werden angegeben? Und wer war der Gründer der Kirche von Antiochien? Die Namen werden gar nicht angegeben (Apg 11, 19-21). Möglicherweise sind die wichtigsten Entscheidungen in den ersten Jahren der Kirche zum größten Teil von Männern getroffen worden, deren Funktion und Autorität wir unmöglich bestimmen können. Hier stoßen wir auf einige der freien Darstellungen, wie sie bei Lukas so unangenehm häufig vorkommen. Paulus

anerkennt zum Beispiel niemals die «Kirche» von Antiochien als seine «vorgesetzte» Autorität. Er anerkennt überhaupt keine übergeordnete Stelle und weist ausdrücklich jeden Autoritätsanspruch zurück, den die «Kirche» von Jerusalem ihm gegenüber geltend machen will. Ich habe das Wort, «Kirche» in Anführungszeichen gesetzt, weil es unmöglich ist, die Instanz zu definieren, von der man behaupten könnte, daß sie eine Kontrolle ausübt über die Verkündigung des Evangeliums. Tatsächlich erscheint überhaupt keinerlei derartige Instanz.

Das Werk des Apostels läßt sich, wie wir es bei Paulus erkennen können, in modernen Begriffen formuliert, zusammenfassend bestimmen als Predigtverkündigung und Organisation. Es war Paulus' besonderer Stolz, daß er nur dort predigte, wo niemand vor ihm gepredigt hatte (Röm 15, 20–21; 2 Kor 10, 14–16). Möglicherweise war es aber auch eine Verfahrensfrage, aber wir sind nicht in der Lage, Verfahrensweisen und Vorgehensformen in der Kirche der Apostelzeit zu rekonstruieren. «Predigt» ist keineswegs eine besonders glückliche Wiedergabe des griechischen Wortes *kerygma* (κήρυγμα), dem manche heutigen Theologen ein Gewicht beigelegt haben, die es nicht immer besitzen hat. Hätten wir nicht Stellen wie 1 Kor 15, 3–5 und die Predigten aus Apg 2–13, die von C. H. Dodd untersucht worden sind,² so wüßten wir kaum etwas von dem, was die Apostel sagten, wenn sie die Frohe Botschaft verkündeten. Als Organisator ist der Apostel nicht besser bekannt. Nehmen wir Korinth als Beispiel: 18 Monate hat der Apostel dort verbracht und hinterließ eine vollkommen organisierte und von jeder anderen Kirche wie auch von ihm selbst völlig unabhängige Kirche. Von der Amtsstruktur dieser Kirche berichten die Briefe nichts. Aus keinem seiner Briefe geht hervor, daß die Struktur auch nur seiner Kirchen gleichartig gewesen wäre. Auch hinsichtlich der von anderen als Paulus gegründeten Kirchen haben wir keine Möglichkeiten, die Strukturen zu erschließen. Und wir müssen hinzufügen, daß wir auch nichts über die Identität der «Gründer» so berühmter und gerühmter Kirchen wie der von Rom, von Alexandrien und, wie wir bereits erwähnt haben, von Antiochien, wissen.

Der Dienst der Leitung

In der modernen Kirche mag es paradox, wenn nicht gar höchst fragwürdig erscheinen, wenn man eigens hervorhebt, daß der Apostel des Neuen

Testamentes speziell eins nicht tut, noch dazu einen Auftrag besitzt: die Kirche leiten. Die Paulusbrieve sind keineswegs Fragmente einer umfangreichen, aber größtenteils verlorengegangenen Sammlung von Dokumenten einer Verwaltungskorrespondenz. Paulus hatte nach seiner Auffassung wichtigere Dinge zu tun. Die Briefe legen den Gedanken nahe, daß Paulus schrieb, wenn ihm geschrieben wurde, oder daß er um eines Interesses an einer christlichen Freundschaft willen schrieb. Die «laufenden Geschäfte» von Korinth und Philippi wurden von den Kirchen von Korinth und Philippi selbst erledigt, näher gesagt: von den dortigen Amtsträgern, die wir unter den Bezeichnungen «Bischöfe», «Presbyter» und «Diakone» kennen. Doch können wir ihre Funktionen nicht präzisieren, ja wir können nicht einmal genau sagen, wieviele davon in der einzelnen Kirche waren. Wenn Korinth die Absicht hatte, Missionare in eine Stadt zu schicken, in der das Evangelium noch nicht verkündet war, so stand es ihm frei, dies zu tun – wenigstens soweit wir wissen. Es wäre denkbar, daß man darin eine Fortsetzung der früheren griechischen Kolonisierungstätigkeit in religiöser Form sah.

Es besteht kein klarer, eindeutiger Auftrag an einen einzelnen, die neutestamentliche Kirche zu «regieren». Die Exegese, die die Jurisdiktionsgewalt im Felsen und in den Schlüssel des Himmelsreiches ausgedrückt fand, reicht nicht einmal bis an die Ebene des Midrasch. Die Metapher vom Hirten war eine im alten Orient geläufige Metapher für die königliche Macht und läßt sich zurückverfolgen bis auf die ägyptische Monumentalkultur und die Gesetze des Hammurabi. Doch im Johannesevangelium ist diese Gestalt beherrscht vom Bilde Jesu, des Guten Hirten, der sein Leben für seine Schafe gibt (Jo 10, 1–13). Die den ersten Platz in der Kirche haben, sind angewiesen, Diener, *diakonos* (διάκονος) aller anderen zu sein (Mk 10, 42–45; Mt 20, 25–28; Lk 22, 24–27). In dem Lebensraum, in dem dieses Wort gesprochen wurde, war der *diakonos* absolut nicht Lenker und Herr des Hauses. Das Neue Testament stellt sich die Leitung keineswegs als eine Form von «Amt» vor, ein Wort dessen lateinisches Äquivalent «ministerium» und dessen griechisches «*diakonia* (διακονία)» lautet. Diejenigen, welche die Absicht verfolgten, Strukturen der Kirchenleitung zu entwickeln, mußten dies tun, ohne auf das Neue Testament zurückzugreifen, wofern sie es nicht falsch übersetzen wollten. Die Struktur der innerkirchlichen Entscheidungsfindung im Neuen Te-

stament ist nicht so sehr monarchisch oder demokratisch, sondern ungeformt und unsystematisch. Die einzige größere im Neuen Testament (Apg 15, 1–29) geschilderte Entscheidung kann sich nicht abgespielt haben, wie Lukas sie dargestellt hat,³ aber der Bericht muß einen Vorgang darstellen, den Lukas aus eigener Erfahrung kannte. Die Entscheidung wurde von einer Versammlung getroffen, deren Zusammensetzung in ihren Einzelteilen nicht zu identifizieren ist; die «Apostel» sind nach dem lukanischen Sprachgebrauch möglicherweise die Zwölf, aber «*presbyteroi* (πρεσβύτεροι)» kann durchaus alle erwachsenen männlichen Familienoberhäupter bezeichnen (vgl. Apg 15, 2, 4, 6, 22, 23).⁴ Die Entscheidungsfindung wird keineswegs als monarchisch geschildert, und es ist zweifellos ein Anachronismus, wenn man auf dieser Entwicklungsstufe von einer Hierarchie spricht. Die Entscheidung, die Sieben auszuwählen, und die Auswahl selbst erfolgte durch die Zwölf und «die gesamte Jüngerschaft» (Apg 6, 2).

Ich habe nicht die Absicht, die Pastoralbriefe zu umgehen, noch Argumente für irgendetwas was ich sage, aus der kritischen Zustimmung zu der Auffassung abzuleiten, die Pastoralbriefe seien deuteropaulinisch. Sie schildern unbestreitbar Aspekte der Kirche des Neuen Testaments, nicht die nachapostolische oder ignatianische Kirche, und sie zeigen eine schärfer umrissene Struktur als die früheren neutestamentlichen Schriften. Doch die Titel der Funktionsträger sind kaum weniger mehrdeutig als die in den früheren Büchern verwendeten; auch die Pastoralbriefe kennen weder Hierarchie noch Monarchie. Sie weisen nicht eindeutig die demokratischen Züge zurück, die sich durch die in der Apostelgeschichte berichteten Entscheidungsfindungen nahelegen.

Die neutestamentliche Kirche übernimmt nichts von vorgefundenen jüdischen oder heidnischen Lebensformen. So wird das griechische Wort *hierens* (ιερέως), Priester, für kirchliche Funktionsträger nicht verwendet, obwohl es für die jüdischen Priester gebräuchlich war. In der Kirche gibt es keinerlei Entsprechung zu den Schriftgelehrten des Judentums, die zwar kein eigentliches Funktionsamt darstellten, aber durchaus eine Macht ausübten. Es gibt keinerlei Hinweis dafür, daß die «Lehrer» der neutestamentlichen Kirche eine entsprechende Gewalt ausgeübt hätten. Die Worte Jesu in Mt 23 dürften überdies kaum eine Empfehlung der Schriftgelehrten als Modell christlich-kirchlicher Autorität sein. Wesentlich für den faktischen Einfluß der Schriftge-

lehrten war die Torah, deren Autorität sie interpretierten. Doch ließen weder die Bibel noch die Evangelien Raum für eine christliche Torah. Die Entwicklung eines christlichen Gesetzes umfaßt einen weit über die biblische Epoche hinausgehenden Zeitraum. So erfolgt die Übernahme des Titels «*Romanus Pontifex*» aus dem heidnisch-religiösen Raum Roms für ein Amt, für welches das Neue Testament kein Wort besitzt.

Der kultische Dienst

Betrachten wir den kultischen Dienst, so finden wir, daß im ganzen Neuen Testament niemand ist, dem der kultische Dienst offiziell und ausschließlich übertragen wäre – eine auffallende Unterlassung im Raum einer jüdisch-hellenistischen Kultur, die in überreichem Maße Kultdiener kannte! Tatsächlich ist es schwierig, den Kult der neutestamentlichen Kirche zu definieren. Gewiß gehörten zu den kultischen Riten die Taufe, die Eucharistie und das gemeinsame Gebet. Die Zwölf, die Apostel und die Sieben taufte; aber wir wissen nicht, wer nicht taufte. Paulus stellte die Verkündigung des Evangeliums bei seiner eigenen Sendung über den Dienst der Taufspendung (vgl. 1 Kor 1, 17). Es ist nicht nachzuweisen, ob die apostolische Kirche bereits zu der Praxis gelangt war, die für uns Tradition ist, daß jeder Mensch taufen konnte, aber wir können andererseits auch keine Einschränkung in der Apostelkirche nachweisen. Paulus betont, daß es keinen Unterschied bedeutet, wer tauft (1 Kor 1, 11–16). Wir können wohl von einem Dienst der Taufspendung sprechen, nicht dagegen von einer Klasse von Amtsträgern, die die Vollmacht besäße zu taufen.

Hinsichtlich der Feier der Eucharistie und ihres Zelebranten besteht eine kaum geringere Mehrdeutigkeit. Gewiß, die Eucharistie war der hauptsächlichste und spezifisch christliche Kultakt vom Anfang der christlichen Gemeinden an. In den vier Einsetzungsberichten erhalten die Elf (oder Zwölf?) die Anweisung, den Verzehr von als Leib und Blut Christi erklärtem Brot und Wein zu wiederholen, zu Jesu Gedächtnis. Das Neue Testament versteht den Wiederholungsauftrag nicht als Auftrag zu «konsekrieren» in dem Sinne, wie das Wort «konsekrieren» lange Zeit hindurch in der römisch-katholischen Theologie verstanden worden ist. Er wird verstanden als Auftrag, das Mahl zu wiederholen, und die Vollmacht der «Konsekration» wird nicht einmal als der Kirche übertragen verstanden, geschweige denn einer Klasse

von Amtsträgern. Das in 1 Kor 11, 17–22 entworfene Bild des Mahles legt die Vorstellung von nach Familien oder irgendwelchen anderen sozialen Zusammenhängen gebildeten Gruppen nahe. Wer sprach die «Konsekrationsworte»? Wir können auf diese frühen Versammlungen einfach nicht das spätere eucharistische Priestertum oder irgendetwas ihm Ähnliches übertragen. Anzunehmen ist, daß die gottesdienstliche Gruppe amtierende Leiter hatte, denn wir wissen, daß jede Kirche ihre amtierenden Leiter besaß, wenn wir auch nicht ihre Titel und Funktionen kennen. Doch waren diese Amtsträger nicht durch Weihen vollmachten ausgesondert, die sie befähigt hätten, die Eucharistie zu konsekrieren.

Noch weniger sicher ist es, daß irgendein Amtsträger bevollmächtigt oder bestimmt war, die Gemeinde beim Gebet zu leiten. Es besteht kein Zweifel, daß einer oder einige beim Gebet die Leitung ausübten, doch ist es eine Frage, ob diese Leitung Funktion eines eigens zu dem Zweck eingesetzten Dieners war. Normalerweise leitet der Vater seine Familie beim Gebet, jedoch nicht kraft eines Weiheamtes. Das Modell für die meisten christlichen Versammlungen wird die Synagoge gewesen sein, und die Synagoge hatte ihre Männer zum Vorlesen, zum Lehren und zur Leitung beim Gebet, die dazu bestimmt waren. Die diese Funktion versahen, waren jedoch keine Priester und hatten keinerlei rituelle Weihe. Wenn wir uns noch einmal auf Korinth beziehen wollen, so müssen wir feststellen, daß die Leitung beim Gebet viel deutlicher Frucht eines charismatischen Impulses als einer amtlichen Bestellung war (1 Kor 14, 14–17).

Der Dienst der Verkündigung und Lehre

Die Priorität, die Paulus für seine eigene Sendung der Predigt gab, harmoniert mit anderen Partien des Neuen Testaments, angefangen mit der Beauftragung, die Matthäus (28, 18–20) Jesus zuschreibt, bis zu den Pastoralbriefen, die, wie man annimmt, die jüngsten kirchlichen Entwicklungsstufen der neutestamentlichen Periode sichtbar machen (1 Tim 4, 13; 2 Tim 4, 1–5). Paulus schreibt dem Wort eine Macht zu, die nicht allein charismatisch ist, sondern nah an das Sakramentale herankommt (Röm 1, 16–17). Der Auftrag an den Apostel, das Wort zu verkünden, ist das deutlichste Beispiel echten Amtsdienstes im Neuen Testament. Paulus bezeichnet sich nahezu immer als Apostel Jesu Christi (Röm 1, 1; 1 Kor 1, 1; 2 Kor

1, 1), und bei besonderen Gelegenheiten fühlt er sich veranlaßt zu betonen, daß er nicht Apostel auf menschlichen Auftrag hin ist (Gal 1, 1). Doch Paulus' Bezugnahmen auf Empfehlungsschreiben (2 Kor 3, 1–3) zeigen, daß man einen Nachweis menschlicher Bestätigung erwartete. Seine Bezugnahme auf die Möglichkeit «eines anderen Evangeliums», das die Galater zurückweisen sollten, selbst wenn ein Engel vom Himmel es ihnen verkünden würde, zeigt, daß das Evangelium einen identifizierbaren Gehalt besaß (Gal 1, 8–9). Im Zusammenhang mit dem Wort des Paulus, das wir eben erwähnten, lautet dieser Gehalt, daß Jesus Christus allein rettet, und daß niemand etwas zu diesem seinem Rettungswerk beisteuern kann.

Nach alledem müssen wir anerkennen, daß neben den Aposteln viele andere an der Verkündigung des Evangeliums beteiligt waren, und daß wir unmöglich eine ständige Überwachung dieser Tätigkeit annehmen können, wie sie in der modernen Kirche ausgeübt wird. Die in den Paulusbriefen erwähnte und nahegelegte Überwachung war zweifellos stärker gelegenheitsbedingt als regelhaft. Praktisch mußte jemand, der so nachdrücklich darauf bestand, keinem Menschen Rechenschaft schuldig zu sein, manche prinzipielle Schwierigkeiten gehabt haben, wenn er sein Evangelium mit den «Säulen» der Jerusalemer Kirche diskutierte (Gal 2, 1–10). Es scheint, als habe Paulus sorgfältig «diskutiert», ohne indessen irgend jemandem das Recht einzuräumen, ihn zu prüfen; er prüfte sie ebensoviel wie sie ihn prüften. Die Sieben waren in der Jerusalemer Kirche ausgewählt worden für den «Dienst bei Tisch», während die Zwölf ihre Kräfte «dem Gebet und dem Dienst des Wortes» vorbehielten (Apg 6, 2–4). Doch einige von den Sieben scheinen gleichfalls für den Dienst des Wortes eingesetzt zu sein (Apg 6, 10; 8, 5), und man kann unmöglich sagen, ob hier eine mangelnde Folgerichtigkeit im Bericht des Lukas oder in der Praxis der jungen Kirche zu suchen ist. Wenn wir hier ein Dienstamt haben – und die Zwölf und die Sieben scheinen durchaus unterschieden zu sein –, dann ist die Scheidung der Amtsfunktionen jedenfalls alles andere als scharf.

Irgendwo im Raume des «Dienstes des Wortes» müssen wir auch einen Platz für Propheten, Evangelisten und Lehrer finden (1 Kor 12, 28; Eph 4, 11). Und es besteht kaum so etwas wie eine wirkliche Klarheit, was «Prophet» im Neuen Testament bedeutet. Die Texte deuten darauf hin, daß er eine Gabe charismatischer Rede besaß, nicht aber, daß er Inhaber einer Amtsfunktion war. Was er sprach,

darüber erfahren wir aus den Texten nichts. Der Evangelist läßt sich kaum von irgendjemand anderem unterscheiden, der unter einem anderen Titel das Evangelium verkündet. Der Lehrer läßt uns an den jüdischen Schriftgelehrten denken. Und tatsächlich haben wir Hinweise aus dem Gebrauch der Worte «Lehrer» und «Lehren», die andeuten, daß dieses Lehren in einer Erklärung des Alten Testaments im christologischen Sinne bestand. Auf keinen Fall jedoch liegt in den Begriffen irgendein Hinweis auf ein Amt mit der Befugnis autoritativer Lehraussage in dem Sinne, in dem der Begriff «Lehramt (*magisterium*)» zu einer der höchsten Amtsfunktionen in der römisch-katholischen Kirche geworden ist. Im Neuen Testament richtete sich das Lehren an Gläubige, und keineswegs mit Sicherheit an alle. Der Vorstoß nach außen, der «apostolische» Charakter der Kirche, fand seine Betätigung und Ausübung im Dienst der Verkündigung. In diesem Zusammenhang kann die Frage aufgeworfen werden, ob dieser Vorstoß nach außen in der heutigen Kirche in irgendeinem Dienstamt seine Verkörperung findet.

*Die Bedeutung der Amtsstrukturen
des Neuen Testaments
für plurale Amtsstrukturen heute.*

Dieser Überblick gestattet uns schließlich, auf die Frage zu sprechen zu kommen, von der dieser Beitrag handeln soll: Welche Bedeutung besitzt die Amtsstruktur des Neuen Testaments für die Möglichkeit pluriformer Amtsstrukturen in der heutigen Kirche? Zu allererst ist es offensichtlich, daß eine Pluriformität der Strukturen im Neuen Testament ganz allgemein ist. Nichts deutet auf eine von oben her auferlegte uniforme Struktur hin. Damit ist indessen nicht gesagt, daß Entwicklungen über das Neue Testament hinaus unmöglich oder unerwünscht sind; gesagt ist damit nur, daß eine solche Entwicklung, wenn sie eingetreten ist, auf außerbiblischen Gründen und Motiven beruht. In dem Maße wie diese Gründe historisch bedingt waren, können sich aufgrund veränderter historischer Bedingungen veränderte Strukturen nahelegen. Jedenfalls aber steht eine Pluriformität nicht im Widerspruch zum Neuen Testament, wozu sonst sie auch immer in Widerspruch stehen mag.

Um konkreter zu werden: Das Neue Testament gestattet nicht bloß einen ständigen Diakonat, es ist auch dessen Quelle; und die römisch-katholische Kirche sieht sich dem Problem gegenüber, zu

erklären, weshalb sie einmal gestattet hat, daß diese neutestamentliche Institution unterging. Für ihre Erneuerung ist keinerlei Erklärung erforderlich. Ein mit der Verpflichtung zur Ehelosigkeit gekoppeltes Dienstamt ist im Neuen Testament nirgendwo auch nur empfohlen, und es gibt keinerlei implizite Assoziation zwischen Amt und Zölibat. Wiederum besteht für die katholische Kirche das Problem zu erklären, weshalb jemals der Eheverzicht mit einem Amt verbunden worden ist. Es besteht ebensowenig eine Notwendigkeit, die Priesterehe zu motivieren wie die Ehe des Laien. Doch können zwei andere Fragen erhoben werden.

Die erste lautet: Erfordert die ökumenische Wiedervereinigung, daß die gesamte Amtsstruktur im römisch-katholischen Sinne gestaltet werden muß? Oder würde eine wirklich ökumenische Kirche Raum haben für katholische und protestantische Strukturen? Das Neue Testament enthält nicht das geringste, was eine Uniformität auferlegt. Es scheint sogar, wenngleich unser Mangel an genauer Information eine definitive Feststellung unmöglich macht, daß derart pluriforme ökumenische Strukturen, was das Ausmaß ihrer Verschiedenheiten anbetrifft, nicht über die Verschiedenheiten der Amtsstrukturen der neutestamentlichen Kirche hinausgehen. Auch hier müssen wir selbst auf die Gefahr hin, daß wir damit ermüdend wirken, erneut erklären, daß es Sache der römisch-katholischen Kirche ist zu erklären, aus welchen tatsächlichen Gründen sie Titel und Ämter angenommen hat, die das Neue Testament nicht verwendet.

Die zweite Frage ist die des Dienstamtes der Frau. Das Neue Testament kennt ein «Dienstamt» der Frau. Die Führungszeichen sind notwendig, da das Wort seither Bedeutungsgehalte bekommen hat, die das Wort «diakonia (*διακονία*)» nicht hatte (Röm 16, 1). Wir möchten wünschen, Paulus hätte mehr gesagt über Priscillas Rolle innerhalb der kirchlichen Struktur (Apg 18, 26; Röm 16, 3-5; 1 Kor 16, 19) und darüber, wie wir ihre Stellung mit dem in Einklang bringen können, was er in 1 Kor 14, 33-36 schreibt. Vielleicht erblicken wir hier eine Inkonsequenz, die Paulus nicht sah oder empfand. Wir haben 1 Kor 14, 33-36 unbesehen verallgemeinert über den Rahmen des dort gegebenen Kontextes hinaus; wir sind nicht gleich konsequent verfahren mit Gal 3, 28, einem Vers, der das Dienstamt der Frau so deutlich anerkennt, wie nur irgendeine Bibelstelle irgendetwas anerkennt. Andererseits war Paulus Jude; und es darf nicht vergessen werden, daß im

Judentum die Frau keine volle religiöse Persönlichkeit besaß.⁵ Nach meiner Meinung bestätigt Gal 3, 28, daß Paulus seine aus dem Judentum stammenden Ansichten in diesem Punkt überwunden hat, und 1 Kor 14, 33–36, daß er nicht

¹ K. H. Rengstorf: Kittel, ThWBNT I, 423.

² C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Development* (1936).

³ Dillon-Fitzmyer in *Jerome Biblical Commentary* (1968) 45–72.

⁴ John L. McKenzie, *The Elders in the Old Testament: Analecta Biblica* 10 (1959) 388–406.

⁵ G. F. Moore, *Judaism* (1927) II, 126–131. Moores Behandlung des Themas zeigt eine seltsame Ungereimtheit. Nachdem er Dinge zitiert wie den rabbinischen minyan (10 erwachsene Männer sind notwendig für einen Synagogengottesdienst), bemerkt er, daß die soziale und religiöse Stellung der Frau im Judentum eine moralische Errungenschaft darstellt. Diese moralische Errungenschaft geschah in einer Kultur, in der ein berühmter Rabbi sagte, ein Mann solle Gott jeden Tag erneut danken, daß Gott ihn nicht ei-

immer auf der Ebene geblieben ist, auf die er zumindest einmal gelangt war. Es ist hohe Zeit für die christlichen Kirchen, sich zu fragen, ob ihre Amtsstrukturen Paulus' Judentum oder Paulus' Christentum widerspiegeln.

nen Heiden, eine Frau oder einen Unwissenden habe werden lassen (Strack-Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midraschim [1926] III, 611).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JOHN MCKENZIE

geboren am 9. Oktober 1910 in Barzil (Indiana, USA), 1939 zum Priester geweiht. Er studierte an der St. Louis Universität, am St. Mary's College (Kansas) und am Weston College, ist Master of Arts, Doktor der Theologie, Professor für Altes Testament an der De Paul Universität in Chicago. Er veröffentlichte u. a.: *Authority in the Church* (1966), *The Roman Catholic Church* (1969).

Harry McSorley

Anerkennung einer presbyteralen Sukzession?

In einer früheren Nummer dieser Zeitschrift waren mehrere Beiträge, die ein anschauliches Bild davon vermittelten, wie sich katholische Theologen immer mehr dessen bewußt geworden sind, daß die Apostolizität der Kirche und die apostolische Sukzession keineswegs mit der historischen Sukzession der Bischöfe innerhalb der Kirche gleichgestellt oder auf diese reduziert werden darf, wie viele römisch-katholische und anglo-katholische Theologen in der Vergangenheit geglaubt haben.¹ Die neuere Tendenz, die auf einem eingehenderen und umfassenderen Studium des Zeugnisses der frühen Kirche fußt, besteht darin, daß man die Apostolizität als Attribut der Gesamtkirche ansieht, das eine Sukzession oder kontinuierliche Weiterführung des apostolischen Glaubens und Lebens, der apostolischen Sendung und Unterweisung, des apostolischen Zeugnisses und Dienstes einschließt.

Wenn man die Dinge aus dieser Perspektive betrachtet, ist dabei die Apostolizität der bischöf-

lichen Sukzession keineswegs übersehen. Natürlich wird hierbei eine Übersteigerung der Bedeutung der historischen Sukzession der Bischöfe abgelehnt, die soweit geht, daß sie christlichen Gemeinschaften, die diesen auf historischer Sukzession beruhenden Episkopat nicht besitzen oder gar keinen Anspruch darauf erheben, allein aufgrund dieser Tatsache abspricht, daß sie Teil der christlichen Kirche sind. Ein solches Verständnis der Notwendigkeit historischer Sukzession des Episkopates ist durch die Lehre des Zweiten Vatikanums ausgeschlossen, daß die Eingliederung in den Leib Christi durch den Glauben und die Taufe erfolgt (vgl. *Ökumenismuskonkordat* 3).² Auf der anderen Seite wird der wirkliche Wert der historischen Sukzession der Bischöfe keineswegs bagatellisiert. Wir erheben keineswegs den Anspruch, daß das nun Folgende eine erschöpfende Darstellung der Bedeutung des historischen Episkopates ist, doch dürfte es wichtig sein, die wachsende Übereinstimmung katholischer und protestantischer Theologen darüber zu unterstreichen, daß außer den weitgehend anerkannten pastoralen, prophetischen und priesterlichen Funktionen des Bischofs die bischöfliche Sukzession ein (wenn richtig und sachgerecht erkannt und verwirklicht) wirksames Zeichen der «apostolischen Sukzession des Amtes und der Kirche und daher ein Zeichen der Einheit und Katholizität der Kirche ist».³

Unter Ausklammerung der Frage nach der An-