

<sup>10</sup> Offb 21,10–11; vgl. auch die Weissagungen an die sieben Kirchen in Offb 3.

<sup>11</sup> Vgl. K. Kertelge, Das Apostelamt des Paulus, sein Ursprung und seine Bedeutung: *Bibl. Zeitschr.* 14 (1970) 161–181.

<sup>12</sup> Vgl. C. K. Barrett, Pauls Opponents in II Corinthians: *New Test. Studies* 17 (1971) 233–254.

<sup>13</sup> 1 Kor 9,6; Gal 2,1,9; vgl. E. E. Ellis, Paul and his co-workers: *New Test. Studies* 17 (1971) 437–452.

<sup>14</sup> Barnabas wird als mit Paulus gleichberechtigter Heidenapostel anerkannt, und zweifellos hat es noch weitere gegeben.

<sup>15</sup> Die Missionstätigkeit des Paulus hängt mit der Gemeinde von Antiochia zusammen: vgl. Apg 13,1f; 14,26; 15,35f; 18,22; Gal 2,11.

<sup>16</sup> Vgl. A. Rodenas, *Teologia biblica de los carismas: Estudios Biblicos* 30 (1971) 345–360.

<sup>17</sup> Did. 13,2; vgl. Mt 10,10; Lk 10,7; 1 Tim 5,18.

<sup>18</sup> Vgl. A. Lemaire aaO. 106–107.

<sup>19</sup> Eph 4,11; vgl. A. Lemaire aaO. 106–107.

<sup>20</sup> Eusebius von Caesarea, *Kirchengeschichte* III, 37,4.

<sup>21</sup> Der Titel *hegoumenos* = «Vorsteher» ist diesem Brief eigen und widerspiegelt wahrscheinlich den Sprachgebrauch der Gemeinde von Rom.

<sup>22</sup> Vgl. J. H. Elliott, *Ministry and Church Order...*: *Cath. Bibl. Quart.* 32 (1970) 367–391.

<sup>23</sup> Dieses Fragment wird von E. Tisserand, *Ascension d'Isaïe* (Paris 1909) 60, «zwischen 88 und 100» datiert.

<sup>24</sup> *Ascensio Isaïae* III, 23–24, 29, ebd. 113–115.

<sup>25</sup> Vgl. A. Lemaire, *Epîtres Pastorales: rédaction et théologie*: *Bull. Théol. Bibl.* (1972) 24–41.

<sup>26</sup> Vgl. N. Brox, *Historische und theologische Probleme*

der Pastoralbriefe des N. T. Zur Dokumentation der frühchristlichen Amtsgeschichte: *Kairos* 11 (1969) 81–94.

<sup>27</sup> Vgl. P. Burke, *The monarchical Episcopate at the end of the first Century*: *Journal of oecumenical Studies* 7 (1970) 499–518.

<sup>28</sup> Vgl. E. P. Echlin, *The origins of the permanent Deacon*: *American Ecclesiastical Review* 2 (1970) 92–105.

<sup>29</sup> Vgl. Philad. XI, 1: «Philo, der Diakon aus Zilizien, ein wohlbezeugter Mann, der mir auch jetzt beim Worte Gottes (en logo theou) zur Hand geht.»

<sup>30</sup> Polykarp verwendet den Begriff *episkopos* nicht. Wahrscheinlich zieht er den herkömmlichen Titel *presbyteros* vor, obwohl er die Funktion eines *episkopos* versieht.

<sup>31</sup> Vgl. die für diese Epoche charakteristische Wendung «Evangelisten und Hirten» (Eph 4,11) und die Doppelfunktion der *Presbyter*: *Vorsitz und Lehre* (1 Tim 5,17).

Übersetzt von Dr. August Berz

#### ANDRÉ LEMAIRE

geboren am 2. Januar 1942 in Neuville (Frankreich), 1966 zum Priester geweiht. Er studierte am Institut Catholique in Paris, an der Ecole Biblique in Jerusalem und an der Ecole Pratique des Hautes Etudes (Sciences Religieuses) in Paris, wo er seine Diplomarbeit unter der Leitung von Professor Cullmann einreichte. Er war Studentenpfarrer und ist Professor für Heilige Schrift am Centre d'Etude et de Réflexion Chrétienne zu Orléans und Lehrbeauftragter an der Theologischen Fakultät zu Paris. Er veröffentlichte u.a.: *Les ministères aux origines de l'Eglise, naissance de la triple hiérarchie: évêques, presbytres, diacres* (Paris 1971).

Peter Kearney

## Enthält das Neue Testament Anstöße zu einer andern Kirchenordnung?

Die Tatsache, daß das Neue Testament eine Vielfalt von Kirchenordnungen enthält, ist zu einem Gemeinplatz geworden. Wir tun gut daran, diese Tatsache gleich zu Beginn zu vermerken, wirft sie doch gleich die Frage auf, ob Möglichkeiten zu einer Kirchenordnung bestehen, die anders ist als die, die die katholische Kirche heute aufweist. Um jedoch auf die im Titel dieses Aufsatzes gestellte Frage zu antworten, genügt es nicht, einfach die Tatsache zu registrieren, daß eine solche Vielfalt vorlag. Wir müssen herausfinden, was diese Mannigfaltigkeit innerhalb des Neuen Testaments selbst zu bedeuten hatte. Überdies wurde der neutestamentliche Kanon eben deshalb aufgestellt, weil

man sah, daß nicht jedes Zeitalter der Kirche der apostolischen Periode gleichen würde; deshalb kann das Bild, das sich aus den ältesten Kirchenordnungen ergibt, nicht als Spiegelbild für das Ideal von heute dienen. Wir müssen ferner nach der Bedeutung fragen, die diese Vielfalt für heute hat. Das Wort «Bedeutung» dient zum Ausdruck von Sinnbeziehungen; unsere ganze Denkanstrengung will ein Versuch sein, diese Beziehungen im Gleichgewicht zu halten.

### 1. Das Neue Testament weiß um eine Vielfalt von Kirchenordnungen

Wie verhält sich diese Mannigfaltigkeit zu den Intentionen Jesu selbst? Man hat schon behauptet, die Gründung der Kirche sei nicht als ein vom irdischen Jesus intendiertes Ergebnis anzusehen, sondern vielmehr als Werk des Petrus nach seiner Vision des auferstandenen Christus.<sup>1</sup> Diese Theorie setzt eine Diskontinuität zwischen dem geschichtlichen Jesus und dem erhöhten Christus voraus, die sich nicht mit der katholischen Inkarnationstradition vereinbaren läßt; sie heißt uns aber auf der Hut sein vor unsorgfältigem Formulieren

von Fragen und vor voreiligem Suchen nach gebrauchsfertigen Antworten. Wenn wir ganz einfach fragen: «Hatte Jesus die Absicht, eine Kirche mit Dienstamtsstrukturen zu gründen?», haben wir wahrscheinlich mit Nein zu antworten, doch ist die Frage selbst insofern irreführend, als sie das umfassendere Problem übersieht, ob die Kirche eine legitime Entwicklung des Amtes Jesu darstellt. Jesus stellte in seiner Verkündigung den Menschen die Gabe des Gottesreiches schon vor dessen voller Verwirklichung in Aussicht. Diese Verbindung von Erfüllung und Vorwegnahme kam beim Letzten Abendmahl zum Ausdruck, als Jesus nach dem himmlischen Mahl Ausschau hielt, das er in seinem Abschiedsmahl mit den Jüngern vorwegnahm (Lk 22, 16. 18). Selbst nach der Auferstehung Jesu ist die Situation die einer noch unvollkommenen Verwirklichung des Gottesreiches; sie bildet die Grundlage sowohl für die Wiederholung des Letzten Abendmahles (ob nun Jesus den Auftrag zur Wiederholung des Mahles tatsächlich gegeben hat oder nicht) als auch für die Legitimation der Dienstämter, die in der Gemeinde entstanden, die dem Anliegen, für das sich das Leben Jesu verzehrte, zu dienen suchte. Zudem läßt sich die Errichtung ihrer Dienstämter wahrscheinlich noch unmittelbar auf das Beispiel Jesu zurückführen, der zwar eine Botschaft verkündigte, die für alle Menschen galt, die auf ihn hören wollten, aber doch besondere Gruppen zu einem speziellen Auftrag an seinem Werk auswählte – wie die ihm nahestehende Gruppe von Petrus, Johannes und Jakobus und den Kreis der Zwölf – und der seine Jünger noch zu seinen Lebzeiten an seiner Verkündigungssendung mitbeteiligte. Doch selbst wenn diesen Gegebenheiten die Geschichtlichkeit abgesprochen wird, verbleibt das Dienstamt Jesu selbst, das die letzte Grundlage der Kirche bildet, da sie das zu Ende zu führen sucht, was Jesus unvollendet ließ.

Die Intentionen Jesu brachten nicht eine besondere Form der Kirchenordnung zum Ausdruck; schon allein diese Tatsache gibt den verschiedenen Typen Raum, die in der Folge entstanden. Überdies wurde ein diesbezüglicher Wandel *bewußt* anerkannt und akzeptiert, so daß er nicht einfach zufällig eintrat. So zeigt uns die vorlukianische Tradition von Apg 13, 1–3, daß der Apostel Paulus Mitglied eines Rates von Propheten und Lehrern zu Antiochia war; wir können darin zweifellos einen Zusammenhang mit der überragenden Stellung der Apostel, Propheten und Lehrer in 1 Kor 12, 28 erblicken. Die gleiche Stelle weist auch

darauf hin, daß zu Korinth mannigfache weitere Dienstämter bestanden, die noch nicht zu persönlichen Titeln geführt hatten (vgl. auch 1 Kor 16, 15–16). Ferner ergibt sich aus Röm 12, 6–8, daß Paulus in bezug auf Kirchenstrukturen unsystematisch denkt, ob er nun als ein mit der Situation in Rom Unvertrauter schreibt oder, was wahrscheinlicher ist, aus der Erfahrung heraus spricht, die er mit den Kirchen gemacht hat, die er aus erster Hand kennt. Hier stehen die Titel «Prophet» und «Lehrer» nicht wie in 1 Kor nebeneinander, und das Charisma der Leitung kann wohl auch von jemand ausgeübt werden, der zu keiner dieser Gruppen gehört. Im Philipperbrief anerkennt Paulus die «Episkopen und Diakone» (Phil 1, 1) – eine Gruppe, die vielleicht auf die Initiative der Ortskirche selbst hin entstanden war, da diese Titel in keinem andern echten Paulusbrief vorkommen.<sup>2</sup> Da Jakobus bei einem der Besuche, die Paulus in Jerusalem machte (Gal 2, 9), sich daselbst einer gewissen überragenden Stellung erfreute, ist es möglich, daß Paulus die presbyteriale Struktur, die unter der Ägide des Jakobus dort funktionierte, persönlich kennengelernt hat. Angesichts seines starken Verlangens, die Einheit zwischen Jerusalem und seinem eigenen Missionsfeld zu stärken (Gal 2, 2. 10; 1 Kor 16, 1–4), fällt es auf, daß keiner seiner Briefe uns von einem Versuch Kunde gibt, seine Kirchen nach dem Modell von Jerusalem zu strukturieren (Apg 14, 23 verwehrt, kategorisch zu bestreiten, daß Paulus sich dieses Modells bedient habe.)<sup>3</sup>

Auch abgesehen von den Bemühungen des Paulus finden wir das Wissen um Wandel und Entwicklung auch sonst im Neuen Testament. In den drei «Säulen» – Jakobus, Petrus und Johannes – äußert sich wahrscheinlich eine neue Entwicklung in der Kirche Jerusalems, auf die Paulus bei einem früheren Besuch daselbst noch nicht gestoßen war (vgl. Gal 1, 18–19; 2, 1. 9). Die Vorrangstellung dieser drei hielt sich bis in die nachapostolische Zeit hinein, da ihre Namen mit neutestamentlichen Rundschreiben in Verbindung gebracht wurden, mit Dokumenten, die eng mit dem Judenchristentum zusammenhängen (vgl. Jak 1, 1; 1 Petr 1, 1; Offb 1, 4). Unter diesen Briefen ist der Erste Petrusbrief von besonderem Interesse, da er die paulinische Theologie in ein judenchristliches System hineinzubringen versucht, das sich an Petrus und die presbyteriale Struktur anschließt (vgl. 1 Petr 5, 1–5).<sup>4</sup>

Auch Lukas scheint sich des Wandels der Kirchenstruktur bewußt zu sein, da er die Entwick-

lungsstadien vermerkt: von den Zwölfen (Apg 2, 42) über die (zwölf) Apostel<sup>5</sup> und Presbyter (Apg 15) zu den Presbytern allein zu der Zeit, da Paulus sich dem Tode nähert (Apg 20, 17–38). Lukas hat nicht eine explizite Theologie der apostolischen Sukzession entwickelt, sie liegt aber bei ihm in rudimentärer Form vor.

Der Epheserbrief ist bemerkenswert, weil er den Gedanken der Entwicklung der Kirche insbesondere dadurch hervorhebt, daß er das paulinische Bild vom «Leibe Christi» von einem Ausdruck der Einheit auch zu einem Sinnbild des Wachstums werden läßt (vgl. 1 Kor 12, 12 und Eph 4, 11–13). Die in Eph 4, 11 verzeichneten Ämter klingen an die Aufzählung in 1 Kor 12, 28 und Röm 12, 6–8 an, doch weist der Epheserbrief einige Änderungen auf, namentlich das Dienstamt des «Hirten», das bei Paulus nicht erwähnt wird. Der Verfasser des Epheserbriefs ist sich wahrscheinlich auch bewußt, daß die Apostel und Propheten zu einer Generation gehören, die nun vorüber ist (Eph 2, 20),<sup>6</sup> und daß das Wachstum deshalb einen Wandel in der Kirchenstruktur erfordert.

Das Matthäusevangelium erwähnt Kirchenstrukturen auffallend wenig, aber wir können sicher sein, daß der christliche Schriftgelehrte eine wichtige Gestalt in dieser Gemeinde war (Mt 13, 52). Indem er diesem Schriftgelehrten einen Platz in der Überlieferung gab, war sich Matthäus zweifellos bewußt, daß ursprünglichere Strukturen eine Entwicklung durchgemacht hatten, so wie er die ältere Zweiheit «Propheten und Weise» durch die Hinzufügung der «Schriftgelehrten» änderte (Mt 23, 24; eine weitere Adaptation ist in Lk 11, 49 vorgenommen worden).<sup>7</sup>

Der Verfasser der Pastoralbriefe war sich ebenfalls der Hinzufügung neuer Elemente zu der überlieferten Kirchenordnung bewußt. Die Adressierung dieser Briefe an Timotheus und Titus wird am besten als eine künstliche Situation betrachtet, in der diese Gefährten des Paulus Gestalten sind, die sich aus dem ordinierenden «apostolischen Delegaten» und den zu ordinierenden «Presbyter-Episkopen» zusammensetzen.<sup>8</sup> Der Autor muß sich bewußt gewesen sein, daß er dadurch, daß er Timotheus und Titus die Rolle zuwies, die Ortsgemeinden zu organisieren, über alles, was in der Apostelgeschichte oder in den Paulusbriefen gegeben ist, hinausging. Wahrscheinlich wurde er auch inne, daß in den verschiedenen paulinischen Gemeinden die Rollen des Presbyters und des Episkopen nur allmählich und in verschiedenen Stufen einander angeglichen wurden.<sup>9</sup> Darum vermeidet

er im zweiten Timotheusbrief jede ausdrückliche Bezugnahme auf diese Ämter, und seine allgemeine Weisung, «vertrauenswürdige Männer» zu ernennen (2 Tim 2, 2), läßt sich als ein Versuch auffassen, die Vielgestaltigkeit der örtlichen Situationen zu verdecken.

## 2. Bewußtes Streben nach Einheit und Gleichförmigkeit

Die vorhergehenden Ausführungen blieben einseitig, wenn sie nicht ausgewogen würden durch den Hinweis darauf, daß noch innerhalb der Abfassungszeit des Neuen Testaments eine bewußte Entwicklung zu einer stabilen, gleichförmigen Struktur stattgefunden hat. Das Hervortreten der presbyterialen Struktur in den Pastoralbriefen ist für eine Tendenz in der späteren neutestamentlichen Periode bezeichnend. In diesen Briefen erhält das strukturierte Amt besonderes Gewicht, wird doch die Rolle des Lehrers, die nicht unbedingt mit der Leitungsfunktion in den Paulusbriefen zusammenzuhängen braucht, nun zur Hauptpflicht des Presbyter-Episkopen. Jetzt kommt diesem auch die Rolle des «Evangelisten» zu, die er ausübt, indem er das Glaubensdepositum bewahrt (2 Tim 4, 5), zweifellos in einem ganz andern Sinn als die früheren Evangelisten, die charismatischen Prediger wie z. B. Philippus (Apg 21, 8). Doch wird der Zusammenhang mit der Vergangenheit aufrechterhalten, denn die Erwähnung von Episkopen und Diakonen im gleichen literarischen Kontext (1 Tim 3, 1–10) hält sicherlich an ihrer engen Verbindung in Phil 1, 1 fest, wo die beiden Ämter in der in unserem Besitz befindlichen Literatur zum erstenmal miteinander erwähnt werden.<sup>10</sup> Zur Zeit der Pastoralbriefe wurde das Amt des Presbyters mit dem des Episkopen verbunden, und die Funktionen der beiden in Phil 1, 1 erwähnten Ämter haben sich in der späteren Periode wahrscheinlich geändert,<sup>11</sup> doch machen diese Briefe unmißverständlich den Versuch, durch das Festhalten an der Kontinuität Stabilität und Gleichförmigkeit zu erreichen.

Analoge Entwicklungen finden sich an andern Stellen des Neuen Testaments. Die in Offb 4, 4 um den himmlischen Thron gescharten Presbyter enthalten vielleicht einen Hinweis auf die Ordnung in den sieben Kirchen, die zu Beginn dieses Buches angeschrieben werden. Daß in Offb 2, 14.20 (vgl. Apg 15, 29) möglicherweise das «Aposteldekret» erwähnt wird, läßt an die Möglichkeit denken, daß selbst in der Struktur der in der Apokalypse erwähnten Kirchen ein Einfluß Jerusalems be-

stand, und den gleichen Gedanken legt auch der Umstand nahe, daß in der Kirche von Ephesus, einer dieser sieben Kirchen (Offb 2,1), Presbyter erwähnt werden (Apg 20,17). Die Sache ist jedoch umstritten; einzelne Autoren sprechen diesen Presbytern sowie den «Engeln» der Kirchen jeden Bezug auf die sichtbare Kirchenordnung ab.<sup>12</sup> Eine gesichertere Analogie ist in Apg 14,23 zu finden: die Einsetzung von Presbyterkollegien in den Kirchen, die von Paulus und Barnabas auf ihrer Rückreise nach Antiochien besucht wurden. Da Paulus nur relativ wenige Einzelheiten über die Organisation zurückgelassen hat, die in seinen Kirchen bestand, sollte man diese Bemerkung nicht ohne weiteres für völlig ungeschichtlich halten, sondern sie erscheint als eine Parallele zu dem in den Pastoralbriefen erwähnten Auftrag des Paulus, in den Kirchen Presbyter-Diakone einzusetzen. In beiden Situationen befinden sich die Kirchen in einem Stadium des Übergangs von einer paulinischen Formenvielfalt zu einem straffer strukturierten einförmigen System, das vom judenchristlichen Presbyterialmodell beeinflusst ist. Eine ähnliche Entwicklung liegt im Epheserbrief vor, worin der «Hirte» (Eph 4,11) seine Hüterrolle zuweilen im Verein mit dem Presbyteramt ausübt (Apg 20,28; 1 Petr 5,1-4).

Wie bereits bemerkt, tritt der wachsende Einfluß judenchristlicher Strukturmodelle in der Bedeutung zutage, die im ersten Petrusbrief dem Presbyteramt beigemessen wird, in einem Brief also, der sich an ein Gebiet richtet, das annähernd dem Apostolatsfeld des Paulus entspricht, und der in deutlicher Abhängigkeit von der paulinischen Theologie konstruiert ist. Bemerkenswerterweise wird anderswo Petrus ein Vorrang zugeschrieben, um dadurch die Einheit der Kirche zum Ausdruck zu bringen, jedoch ohne daß Forderungen für eine einheitliche Kirchenstruktur gezogen würden. Die Rolle des Petrus als des Felsens, auf dem die ganze Kirche aufruhet (Mt 16,18), entspricht ganz der judenchristlichen Sicht des Mattäusevangeliums (vgl. Gal 2,8 in bezug auf die Rolle des Petrus in der judenchristlichen Mission). Mattäus bietet uns jedoch für die nachapostolische Zeit keinen Hinweis auf irgendeine besondere kirchliche Struktur, welche die Einheit der Kirche in Petrus zum Ausdruck bringen würde. Dessen Funktion als Inhaber der Schlüsselgewalt wird vom christlichen Schriftgelehrten weitergeführt (Mt 13,52; vgl. Jes 22,15. 22; 36,3),<sup>13</sup> und die Binde- und Lösegewalt lebt in der Aktivität der Ortskirchen weiter (Mt 18,17-18),<sup>14</sup> deren Struktur in einer ge-

wollten Unklarheit gelassen wird (vgl. den in Mt 23,8-11 erteilten Befehl, keine Ehrentitel zu verwenden). Ebenso ist der Status, der in Johannes 21, einem Zusatz zum Evangelium, dem Petrus verliehen wird, ein Versuch, die johanneische Überlieferung in die der Gesamtkirche zu integrieren,<sup>15</sup> doch ohne daß ein Strukturwandel in den johanneischen Gemeinden ausbedungen würde. Wenn der Herr wünschen sollte, daß Johannes am Leben bleibt, bis er wiederkommt, so geht das Petrus nichts an (Joh 21,22).

Offensichtlich brachte der Eintritt in die nachapostolische Zeit die Entwicklung von «Ämtern» in der Kirche mit sich. Diese Ämter waren Strukturen, die ihrer Natur nach die Tendenz hatten, Autorität zum Ausdruck zu bringen. Als stabile Komponenten des Gesellschaftsgefüges besaßen sie von sich aus eine Existenz, die zu einer Sukzession von Personen, die sie ausübten, führen konnte. Der Amtsinhaber in der Kirche konnte sich – selbst abgesehen vom Respekt und Gehorsam, den seine persönlichen Qualifikationen vielleicht geboten – auf die Autorität seines Amtes berufen. Als ein Beispiel dafür können wir die Entwicklung anführen, die unter dem Einfluß des Paulus in den Kirchen vor sich ging. Er fordert die Korinther auf, dem Stephanas und andern, die mit ihm zusammen hingehend wirken, zu gehorchen (1 Kor 16,15-16). Die offensichtlichen Zeichen, daß Gott ihnen mit seiner Gnade in ihrem Wirken beisteht, verpflichten zum Gehorsam. Wenn Paulus sich an die Episkopen und Diakone zu Philippi wendet, so besagt dies nicht unbedingt, daß dort irgendeine bedeutsame Strukturentwicklung stattgefunden habe, die über die Entwicklung in Korinth hinausgegangen wäre. Diese Titel bezeichnen wahrscheinlich «Funktionen» in der Kirche, d. h. Ämter, die mehr kraft der persönlichen Qualitäten der Amtsträger ausgeübt wurden als kraft einer gesellschaftlich anerkannten Stellung, die von selbst Autorität mit sich gebracht hätte. Zur Zeit jedoch, da diese Titel in den Pastoralbriefen vorkommen, stellen sie stabile Ämter in der Kirche dar. Es sind Stellungen, die man anstreben kann (1 Tim 3,1) und für die man eine entsprechende Zurüstung vorweisen muß (1 Tim 3,6.10). «Funktion» und «Amt» stellen nicht einfach eine Zweiteilung dar, in der ein Gegensatz zwischen einer echten, geisterfüllten Autorität und einer menschlichen Anmaßung, das Göttliche zu strukturieren und zu kanalisieren, zum Ausdruck käme. Die prophetischen Worte, von denen in 1 Tim 1,18 im Hinblick auf die Ordination des Timotheus die

Rede ist, sind, obwohl ihre Funktion in der aktuellen Situation lag, ein deutlicher Hinweis darauf, daß die Antriebe des Geistes in bezug auf die Autoritätsausübung immer noch in Betracht gezogen wurden. Schon allein die Forderung, daß Amtsanwärter unter Beweis stellen müssen, daß sie ihre Pflichten getreu erfüllen werden, war ein Versuch, festzustellen, daß Gottes Gnade im betreffenden Kandidaten wirkt. In dieser strukturellen Entwicklung eine Einengung der charismatischen Fülle der früheren paulinischen Kirchen zu sehen,<sup>16</sup> ist eine einseitige Sicht, die erstens die neue Situation nicht ernst genug nimmt, vor die sich die Kirche gestellt sah; diese suchte angesichts des Schwindens der eschatologischen Erwartung und des Aufkommens von Theologien, welche die Überlieferung zu gefährden schienen, die Stabilität zu sichern. Zweitens ist die grundsätzlichere Bemerkung zu machen, daß diese Ansicht aus einer skeptischen Auffassung über die menschliche Mitwirkung an Gottes Heilswerk hervorzugehen scheint. Behaupten, die Autorität in der Kirche sei bloß durch ihre Leistungen (das Zeichen ihrer charismatischen Gewalt)<sup>17</sup> zu legitimieren, heißt der Kirche die Autorität absprechen, sich nach Menschenart neu zu strukturieren, um neuen menschlichen Situationen zu begegnen. Die katholische Tradition der Vereinigung des Menschlichen und des Göttlichen in der Inkarnation würde dafür sprechen, die Verleihung eines Charismas und die Entwicklung eines Amtes als eine fruchtbare Interaktion anzusehen (vgl. in Eph 4, 11–12 den charismatischen Charakter der Entwicklung der Kirche und die Nähe zu der in den Pastoralbriefen bestehenden Situation). Nichts im Neuen Testament läuft stracks einem solchen Verständnis zuwider, und die Entwicklung innerhalb des Neuen Testaments selbst stützt es. Wenn Paulus alle Dienste in der Kirche dem Geisteswalten zuschreibt,<sup>18</sup> so läßt sich schwer vorstellen, daß er die Entwicklung des kirchlichen «Amtes» als etwas angesehen haben könnte, das nicht eine Gabe des gleichen Geistes gewesen wäre. Drittens ist eine solche Theologie, die den menschlichen Autoritätsstrukturen skeptisch gegenübersteht, zum Teil eine Reaktion gegen Mißstände, wie sie in der katholischen Kirche vor allem vor der Reformation bestanden, und als solche stellt sie eine Warnung dar, welche besagt, daß das kirchliche Amt nie eine Gewalt ausüben kann ohne einen inneren, wesentlichen Bezug zum Evangelium, zur Heilsmision Christi. Daß jeglicher kirchlichen Autorität die Autonomie abgeht, macht den Hauptunter-

schied zwischen ihr und irgendeiner rein weltlichen Autoritätsform aus (Lk 22, 25–26).

### 3. *Die neutestamentliche Kirchenordnung ist kein vollentwickeltes System*

Die Prüfung, die wir anstellen, darf nicht jene Gefilde des Neuen Testaments übersehen, wo erstens die bewußten Haltungen für uns nicht klar oder wo zweitens solche überhaupt nicht vorhanden sind. Selbst diese negativen Aspekte des Bildes, das uns das Neue Testament bietet, können unsere Perspektive bei der Ausschau nach möglichen Änderungen in der Kirchenordnung bereichern. Was den ersten Punkt betrifft, so deckt uns die oben vollzogene Nachforschung zahlreiche Informationslücken auf. Wir sind für gewöhnlich nicht im Bilde, auf welchem Wege kirchliche Amtsträger ihre Autorität erhalten haben und wieweit dabei, schon vor den Pastoralbriefen, eine Ordination vorgenommen wurde. Selbst in den Pastoralbriefen wird nicht deutlich, wie die Presbyter-Episkopen erwählt worden sind, sofern man annimmt, daß die Ernennung durch Timotheus oder Titus eher eine literarische als eine historische Konstruktion ist. Die Struktur der Mattäischen Kirche ist uns nicht bekannt. Ob in den sieben Kirchen der Apokalypse Presbyter vorhanden waren oder nicht, bleibt fraglich. Der Umstand, daß den Gläubigen allgemein priesterliche Gewalt zugesprochen wird (Offb 1, 6; 3, 21), schließt das Vorhandensein von Amtsträgern ebensowenig aus wie der Erste Petrusbrief (vgl. 1 Petr 2, 9; 5, 1). Abgesehen von solchen Beispielen können wir uns fragen, welche Rolle die «Vorsteher» spielten, von denen im Hebräerbrief die Rede ist, und in welchem Verhältnis diese zu den früheren «Vorstehern» stehen, die die Kirche gegründet haben (Hebr 13, 7; vgl. die Verse 17 und 24), und wieso in einem Briefschluß, der so sehr an Paulus gemahnt, dieser Titel gebraucht wird, obwohl er in keinem der echten Paulusbriefe je auftaucht. Kurz, die Beobachtung, wie oft die Kirchenstruktur nur im Vorbeigehen erwähnt wird, läßt uns in bezug auf die Frage nach der richtigen heutigen Form im Ungewissen, bringt uns aber der fruchtbaren, positiven Einsicht näher, daß die genaue Form der Kirchenordnung im allgemeinen nicht ein zentrales Anliegen im Neuen Testament darstellt. Wir werden so davor gewarnt, die Bedeutung, die jede einzelne Form beanspruchen mag, zu übertreiben. Was den oben genannten zweiten Punkt betrifft, so zeigt der Einbezug der verschiedenen Kirchen-

ordnungen in den einzigen Kanon des Neuen Testaments, daß die Kirchenordnung ebenfalls die unsystematische Natur des Kanons selbst aufweist. So wie der Kanon verschiedene Theologien enthält, die miteinander nicht völlig in Übereinklang gebracht sind, sondern den Weg zu weiterer Systematisierung weisen, so deuten die verschiedenen Arten der neutestamentlichen Kirchenordnungen aufgrund ihrer Einverleibung in einen einzigen literarischen Kontext in Richtung auf eine Einheitlichkeit, die in späteren Schriften – beispielsweise in den Pastoralbriefen – zum Ausdruck kommt; sie lassen aber auch die unfertige, unvollkommene Natur der Kirche selbst zutage treten. Der Kanon bringt ja die grundlegende Natur der Kirche zum Ausdruck und weist uns an, ernsthaft mit einer Unvollkommenheit in dieser Natur zu rechnen: die Kirche existiert in der Zeit und strebt erst der Fülle entgegen, die Christus verheißen hat. So finden wir in der Tatsache des Kanons eine theologische Gegebenheit, die wahrscheinlich über die Intentionen derer, die den Kanon in seine endgültige Form gebracht haben, hinausgeht: das unvollendete geschichtliche Dasein der Kirche ist etwas, das innerlich zu ihrer Natur gehört und in der Veränderlichkeit und Unfertigkeit ihrer Strukturen zum Ausdruck kommt. Der Kanon enthält die Fluidität der Gründungsperiode, von der er Zeugnis ablegt; er lädt uns ein, ernsthaft an unsere eigene in Entwicklung begriffene geschichtliche Situation zu denken und anzuerkennen, daß sie eine unvollkommene Einheit darstellt.

#### 4. Die wesentliche Grundlage der Kirchenordnung

Die vorausgegangenen Überlegungen über das Streben nach Einheit und Gleichförmigkeit, das auf einer bewußt akzeptierten Vielfalt aufbaut und in einer Einheit des Kanons gipfelt, die die Mannigfaltigkeit seiner Komponenten nicht verschwinden läßt, drängen uns, auch nach der Wirklichkeit zu suchen, die dieser Entwicklung zugrunde liegt und von ihr zum Ausdruck gebracht wird. Wir finden die Grundlage zu einer Antwort in 1 Kor 12, wo Paulus über die verschiedenen Gaben spricht, die Gott seiner Kirche verleiht. In den Versen 4–7 nennt er sie Gaben, Dienste und Werke, um ihre Vielfalt und Fülle zum Ausdruck zu bringen,<sup>19</sup> doch macht er darauf aufmerksam, daß alle darauf hingeordnet sind, den Menschen mit den göttlichen Personen in Verbindung zu bringen. Die anschließende Stelle über den Leib Christi (12, 12–26) entfaltet diesen Gedanken besonders in einer christo-

logischen Richtung. Alle Gaben sind dazu gegeben, um die Einheit in Christus zu fördern (vgl. Eph 4, 11–13). Die gleiche Idee kommt auch in der engen Verbindung zwischen der Kirchenordnung und der Evangelisationstätigkeit des Paulus zum Ausdruck: Beide können «Dienst» (*diakonia*) genannt werden (vgl. z. B. Röm 11, 13 und 1 Kor 16, 15). Das Urbild ist der Dienst, der von Christus selbst geleistet wurde (vgl. Mk 10, 45; Lk 22, 27; Paulus wendet das Wort *diakonia* nicht direkt auf die Sendung Christi selbst an, implizit aber in 2 Kor 5, 19–20; 8, 4.9 und vielleicht in 1 Kor 12, 5). Ferner schließt das kirchliche Amt das «Evangelium» in seine Wesensstruktur ein. Das, was die Stärke des kirchlichen Dienstes ausmacht, bildet so zugleich dessen Grenze: er ist Dienst an einer Gemeinschaft, die Christus angehört (vgl. 1 Kor 3, 21–23). Dieses Merkmal echten Dienstes bleibt im Neuen Testament eine Konstante: So werden beispielsweise die Episkopen und Diakone zu Philippi erst nach der Gemeinde angedredet (Phil 1, 1); die Presbyter in 1 Petr und die Presbyter-Episkopen in den Pastoralbriefen sind gleichsam «Hirten», die für ihre Herde zu sorgen haben. Daß dem Petrus der Auftrag wiederholt erteilt und dabei ebenfalls wiederholt sein Unverständnis und Versagen erwähnt wird (Mt 16, 18.23; Lk 22, 32; Joh 21, 17), bildet ebenfalls einen Hinweis darauf, daß der Mensch der Aufgabe, die ihm von Christus anvertraut wird, nicht gewachsen ist und daß Gottes Macht mit an einem Werk sein muß, das menschliche Kräfte übersteigt (vgl. 2 Kor 4, 7–8). Vielleicht ist es gerade diese Notwendigkeit, die Autorität des Petrus an die Heilsmission Christi zu binden, die Matthäus als einzigen dazu bewog, Petrus als einen Grundstein hinzustellen, der zugleich ein Stein des Anstoßes ist (Mt 16, 18.23). Diese Bilder werden sonst auf Christus angewendet (Mt 21, 42.44; Lk 20, 17–18; 1 Petr 2, 7–8);<sup>20</sup> ihre Anwendung auf Petrus macht auf paradoxe Weise darauf aufmerksam, daß in der Autorität des schwachen, sündigen Amtsträgers die Macht Christi präsent ist (vgl. Mt 28, 17.20). Eine ähnliche Abstützung des Amtes auf die Sendung Christi wirkt sich in der Sendung der Zweiundsiebzig in Lk 10 aus, worin auf die Heidenmission (auf der es Juden erlaubt sein wird, alles, was ihnen vorge-  
setzt wird, zu essen: Lk 10, 8) und vielleicht das Presbyteramt (mit Anspielung an die siebzig «Ältesten» in Num. 11) angespielt wird. Auch die Brotvermehrungsgeschichte bei Mk 6, 34–44 enthält mehrere Wendungen, die einen überraschenden Anklang an Anliegen der Kirchenordnung

haben (Hirtenmotiv V. 34; Hervorhebung der Mitwirkung der Jünger; Anspielung auf die christliche Eucharistieversammlung V. 41; Gruppen von jeweils 100 oder 50 V. 40 als Anklang an die Bestellung von Vorstehern in Ex 18, 21). Auch hier ist die Rolle der kirchlichen Autoritäten gänzlich auf den Dienst ausgerichtet, den Jesus den Menschen leisten wollte.

### *5. Anwendung auf die heutige Situation*

Nachdem wir so weit sind, dürfte es uns – wenigstens vom neutestamentlichen Befund aus – relativ leichtfallen, unsere gegenwärtige Situation und die allgemeinen Zukunftsperspektiven auf ihre Richtigkeit hin zu prüfen. Die Antwort wird uns um so leichter gemacht, je mehr wir innwerden, wie begrenzt die Antwort ist, die das Neue Testament auf Fragen nach der jetzigen und künftigen Kirchenordnung zu geben vermag. Am besten beginnen wir damit, daß wir feststellen, welche Bedeutung der Schriftkanon für unser Problem hat.

Der Kanon präsentiert uns eine Kirchenordnung, die in weitem Ausmaß durch verschiedene örtliche Situationen bedingt ist – ein Sachverhalt, der uns lehrt, den geschichtlichen Hintergrund in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als maßgebend dafür anzusehen, welche Kirchenordnung bestehen soll. Da sich dies so verhält, dürfen wir nicht erwarten, klare Antworten auf Fragen nach möglichen neuen Kirchenordnungen aus dem Neuen Testament allein zu erhalten. Dies ist nicht bloß deshalb der Fall, weil wir über die ursprüngliche Situation der Kirche nur ungenügend unterrichtet sind, sondern auch darum, weil wir die ganze Geschichte der Kirche ernst nehmen müssen, was verlangt, daß wir in dieser Sache in eine Dialogsbeziehung zum Neuen Testament treten und uns damit einverstanden erklären, daß die Ursprungsperiode nicht jeder andern Epoche gleich sein kann und daß deshalb jeder Versuch, sowohl ihm als auch der Gegenwart treu zu sein, sich damit abfinden muß, daß das Neue Testament uns bloß eine Teilantwort gibt. Das Neue Testament weist der Kirche ihre wesentlichen Aufgaben zu: die Verkündigung des Evangeliums und das Leben in Vereinigung mit Christus durch die Sakramente. Es verlangt auch, daß die Kirchenordnung im Dienst dieser beiden Aufgaben stehe und zwar so, daß die Einheit der Kirche gefördert wird. Das Neue Testament erhebt jedoch von sich aus keine weiteren absoluten Forderungen in bezug auf Einzelheiten der Struktur, ja, es behält nicht einmal die

sakramentalen Funktionen besonderen kirchlichen Amtsträgern vor. Dieser Schluß berechtigt uns, in aller Ruhe zu behaupten, das Amt des Papstes sei legitim, obwohl es als solches nicht im Neuen Testament aufscheint. Und ebenso: wenn auch der monarchische Episkopat darin nicht vorhanden ist (nach Behauptung einiger tritt er in den Pastoralbriefen auf,<sup>21</sup> und sicherlich kommt die Stellung, die Jakobus in Jerusalem innehatte, diesem Amt nahe), so ist dies gleichfalls eine Entwicklung, die mit dem Neuen Testament übereinstimmt, das in einer noch unklaren Situation nach Stabilität strebt. Diese beiden Ämter sollten in der römisch-katholischen Kirche gewiß nicht in Frage gestellt werden, denn die allgemeine Aufforderung des Neuen Testaments, die geschichtliche Situation in in Betracht zu ziehen, erlaubt uns nicht, jahrhundertelange Erfahrungen mit diesen Ordnungen, welche die katholische Überlieferung so tief geprägt haben, einfach über Bord zu werfen. Allein dem Neuen Testament zufolge hätten sich außer dem gegenwärtigen Papst- und Bischofsamt weitere Möglichkeiten für die Kirchenordnung herausbilden können, doch erscheint es naiv, diese noch mehr zu konkretisieren, als unser Aufsatz dies getan hat, und zwar eben deshalb, weil ihre Möglichkeit durch die gesamte Geschichte der Kirche und insbesondere durch die Erfordernisse der Gegenwart bestimmt wird. Es ist viel fruchtbringender, wenn wir uns vom Neuen Testament die Augen dafür öffnen lassen, wie wenig es in bezug auf die Kirchenordnung zur Pflicht macht. Die potentielle Universalität der Botschaft des Evangeliums erfordert, daß die Kirchenordnung dieser Universalität dient und jede Vielfalt von Strukturen zuläßt, die ihr förderlich ist. Wir können ganz bewußt uns für eine Mannigfaltigkeit von Formen entscheiden, solange wir bestrebt sind, unter den Jüngern Christi die Einheit zustande zu bringen, die uns das Evangelium zur Pflicht macht. Nicht alle Formen müssen Bestandteil eines unifizierten Systems sein, ja, sie brauchen nicht einmal von der Zentralgewalt kontrolliert zu werden! Wenigstens zeigt uns das Neue Testament, daß dies nicht absolut notwendig ist. Um der Sache des Evangeliums willen kann zum Experimentieren und unsystematischen Vorgehen ermuntert werden innerhalb der Grenzen, die von der Notwendigkeit, die Einheit zu bewahren und zu fördern, auferlegt werden. Die kirchlichen Autoritäten könnten die Hochachtung vor ihrer Stellung wohl am besten dadurch stärken, daß sie diese Freiheit fördern. Diese Empfehlung

dürfte wohl am meisten fruchten auf dem Feld des Ökumenismus, wo man in der Kirchenordnung eher eine potentielle Hilfe als ein Hindernis zur Einheit sieht. Das Neue Testament als ganzes stützt die Ansicht, daß verschiedene kirchliche Gemeinschaften, selbst solche ohne episkopale Ordnung, miteinander vereinigt werden können, selbst unter Beibehaltung ihrer Strukturen, sofern sie zu einem Einvernehmen in bezug auf die Grundwahrheiten des Glaubens gelangen und gegenseitig die Legitimität ihrer Kirchenordnungen an-

erkennen.<sup>22</sup> Ohne die Unterordnung aller Partner unter die Autorität des Papstes wäre eine solche Wiedervereinigung zwar unvollkommen, aber sie würde dem Beispiel des Neuen Testaments folgen, das die Kirchenordnung auf der vorhandenen Situation aufbaut und sie in den Dienst der grundlegenden Wirklichkeit stellt, die der Kirchenordnung ihren Sinn gibt: die Gegenwart Christi in der Verkündigung des Evangeliums, in den Sakramenten und im Leben der Kirche.

<sup>1</sup> H. Conzelmann, *On the Analysis of the Confessional Formula in I Corinthians 15: 3-5: Interpretation* 20 (1966) 22.

<sup>2</sup> J. Gnilka, *Geistliches Amt und Gemeinde nach Paulus: Kairos 11* (1969) 101, 103.

<sup>3</sup> M. Bourke, *Reflections on Church Order in The New Testament: Cath. Bib. Quart.* 30 (1968) 502.

<sup>4</sup> W. Trilling, *Zum Petrusamt im Neuen Testament: Theol. Quart.* 151 (1971) 125-126.

<sup>5</sup> A. Lemaire, *Les Ministères aux Origines de l'Eglise = Lectio Divina* 68 (Paris 1971) 183, ist der Ansicht, daß diese Apostel in Wirklichkeit die von Antiochia nach Jerusalem entsandten waren (Apg 15, 23). Falls dies stimmt, so ist es dennoch klar, daß Lukas sie als die Zwölfe auffaßt (15, 2).

<sup>6</sup> Eine gegensätzliche Meinung vertritt A. Satake, *Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse: Wissenschaftl. Monogr. z. Alten Test.* 21 (Neukirchen-Vluyin 1966) 6.

<sup>7</sup> Ebd. 180-185.

<sup>8</sup> N. Brox, *Historische und theologische Probleme der Pastoralbriefe des Neuen Testaments: Kairos 11* (1969) 87-88, 90.

<sup>9</sup> H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Tübingen 1953) 91f.

<sup>10</sup> J. Gnilka aaO. 101.

<sup>11</sup> Ebd. 103.

<sup>12</sup> So A. Satake aaO. 149, 154 und E. Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament* (Zürich 1959).

<sup>13</sup> Daß dieser Schriftgelehrte in der Ortsgemeinde als eine maßgebende Persönlichkeit anerkannt wurde, vertritt R. Dillon, *Ministry as Stewardship of the Tradition in the New Testament: Catholic Society of America Proceedings* 24 (Yonkers 1969) 43.

<sup>14</sup> R. Pesch, *Die Stellung und Bedeutung Petri in der Kirche des Neuen Testaments. Zur Situation der Forschung: Concilium* 7 (1971) 240-245.

<sup>15</sup> W. Trilling aaO. 132.

<sup>16</sup> Vgl. H. von Campenhausen aaO. 57-58; E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen* (Göttingen 1960) 130-132.

<sup>17</sup> E. Käsemann ebd. 115.

<sup>18</sup> Ebd. 114-117.

<sup>19</sup> K. Maly, *Mündige Gemeinde = Stuttgarter Biblische Monographien* 2 (Stuttgart 1967) 188.

<sup>20</sup> Diese einzige Anwendung auf Petrus wird kurz vermerkt von E. Schweizer, *Observance of the Law and Charismatic Activity in Matthew: New Test. Stud.* 16 (1970) 222, ohne daß jedoch irgendwelche theologische Schlüsse gezogen würden.

<sup>21</sup> Beispielsweise J. Gnilka aaO. 100; A. Satake, aaO. 12. Die gegenteilige Meinung vertritt N. Brox aaO. 89.

<sup>22</sup> Dazu fordert auf R. Brown, *Priest and Bishop: Biblical Reflections* (New York 1970) 82-86.

Übersetzt von Dr. August Berz

#### PETER KEARNEY

geboren am 16. September 1935 in New York, 1959 zum Priester geweiht. Er ist Lizentiat der Heiligen Schrift (Päpstliches Bibelinstitut, Rom), Assistenzprofessor für Heilige Schrift an der Katholischen Universität von Amerika (Washington). Er schrieb für *The Jerome Biblical Commentary: Joshua* (1968).

1. Für die Religionen gibt es einen sakralen Raum, einen Tempel – einen Raum, der als einziger wirklich existiert mitten im profanen Raum, in der amorphen Weite, die diesen kraftgeladenen Raum umgibt und deren Unbestimmtheit, das «Chaos», dem Menschen als ein Bild des Nichtseins Schrecken einjagt.

Innerhalb des sakralen Umkreises besitzt der Mensch die Möglichkeit, mit der Welt der Transzendenz, des Göttlichen in Verbindung zu treten, auf die hin dieser Bereich gleichsam geöffnet ist. Hier, nimmt man an, wird dem Menschen der ontologische Überschritt von einer Seinsweise zu einer

Jean Colson

## Die kirchlichen Dienste und das Sakrale

Zunächst die Frage: Was ist eigentlich das «Sakrale»?

Selbstverständlich ist das Sakrale das Gegenteil des Profanen. Doch was will das heißen?