

# **Apostolisches Sukzession und Eucharistie bei Clemens Romanus, Irenäus und Ignatius von Antiochien [Schluss]**

Autor(en): **Stalder, K.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **63 (1973)**

Heft 2-3

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404541>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## Apostolische Sukzession und Eucharistie

bei Clemens Romanus, Irenäus und Ignatius von Antiochien  
(Schluss\*)

Dies scheint mir das pneumatologisch und ekklesiologisch allein mögliche und sachgemässe Verhalten zu sein: man kann auf kein formales, abstraktes Kriterium rekurrieren. Das bedeutet aber nicht die Legitimation der Relativierung oder eines beliebigen Pluralismus. Die Einheit des Evangeliums muss sich bestätigen und ausweisen lassen. Das muss vom Evangelium und vom Heiligen Geist erwartet werden, kann aber nur konkret erfolgen, indem sich die Verkündiger gegenseitig «ihr» Evangelium vorlegen und zur Feststellung der Übereinstimmung gelangen.

Dies gilt indes nicht nur für die Apostel, es muss sich auch bei den nachfolgenden Verkündigern so verhalten, d. h. die Kontinuität sowohl der Verkündiger als auch ihrer Verkündigung – keines ist ohne das andere – muss sich aufweisen lassen. Ich kann nicht beweisen – vielleicht wäre es aber möglich –, dass Irenäus genau die gleichen Überlegungen angestellt hätte. Das aber scheint mir offenkundig zu sein, dass, was er schreibt, dieser Grundlage entspricht und von da her, wie ich meine, am besten und vollständigsten erklärt werden kann. Wenn er von dieser Grundlage aus denkt, ist es sinnvoll, dass er nach der Übereinstimmung der kirchlichen Verkündiger und ihrer Verkündigung sowohl in ihrer historischen Abfolge als auch für seine Gegenwart fragt und dass er diese Übereinstimmung, da er sie feststellen kann, als Ausweis für die Sachtreue und Wahrheit der kirchlichen Verkündigung betrachtet, ohne sich auf ein formales Kriterium oder auf ein abstraktes Prinzip zu berufen, weder auf ein rechtliches noch auf ein theoretisches, und ohne sich auf eine «Amtsgnade»<sup>16</sup> im Sinne einer automatisch wirkenden Kraft zur irrtumslosen Wahrheitsproklamation zu stützen.

---

\* Siehe IKZ 62 (1972), Heft 4, S. 231–244.

<sup>16</sup> Dass «charisma veritatis» kaum im Sinne so verstandener «Amtsgnade» gemeint sein wird, wurde oben gezeigt. Welche Wirklichkeit mit dem Ausdruck «Amtsgnade» angesprochen werden könnte, so dass das Wort seinen, wie ich meine, sachlich wichtigen Sinn erhielte, müsste eigens untersucht werden, was hier nicht geschehen kann. Sicher genügt es nicht, einfach zu behaupten, dass sie gegeben werde und dies und jenes «bewirke». Man muss schon zeigen können, worin sie «besteht», wie sie das tut, was ihr zugeschrieben wird, und was dort anders ist, wo sie fehlt.

Was Irenäus mit der «*Traditio ... ab apostolis, quae per successiones presbyterum in ecclesiis custoditur*» (III, 2, 2) oder mit ähnlichen Ausdrücken und den dazugehörigen Ausführungen, kurz, was bei ihm «apostolische Sukzession» meint, möchte ich darum wie folgt umschreiben: Apostolische Sukzession meint a) die Anerkennung der für die Kirche fundamentalen und unerlässlichen Notwendigkeit der Kontinuität und Identität der Verkündigung des Evangeliums. Sie ist b) der Aufweis, wie dieses Grunderfordernis und somit dieses Fundament verwirklicht wurde, verwirklicht ist und allein verwirklicht werden kann und muss, nämlich durch die Weitergabe des apostolischen Zeugnisses, der apostolischen Tradition von jedem Leiter in jeder Kirche zu seinem Nachfolger, wobei sich die Kontinuität der Verkündigung in der Sukzession der Verkündiger und die Sukzession der Verkündiger in der Kontinuität der Verkündigung ereignet und beides sich in der Übereinstimmung von Verkündigern und Verkündigung bestätigt<sup>17</sup>. c) Dieses Geschehen ist sowohl Gabe als Aufgabe; es ist weder in formalen Kriterien und Prinzipien oder in automatisch wirkenden Kräften begründet, noch durch solche Größen gesichert; es ist aber vom Heiligen Geist zu erwarten und muss darum auch immer wieder als Wirklichkeit aufgezeigt werden können. d) Auch die apostolische Sukzession selber ist keine formale Wahrheitsgarantie<sup>18</sup>. Dass ein Bischof Nachfolger seines Vorgängers ist, be-

---

<sup>17</sup> Sollte vielleicht die Stelle *Ad hanc enim ecclesiam propter potio- rem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam* (III, 3, 2) in diesen Gedankengang einzuordnen und von hier aus zu verstehen sein? Sie besagte dann: im gleichen Sinn wie Paulus den Uraposteln sein Evangelium vorlegte, muss die Übereinstimmung von Verkündigern und Verkündigung immer wieder festgestellt werden. Dazu ist die Kirche von Rom besonders geeignet, weil, wie das Beispiel Polykarps zeigt (III, 3, 4), dieses gegenseitige Feststellen in ihr ab *his, qui sunt undique*, schon immer und mit besonderer Wirksamkeit im Gang war. Darum kann und muss sich die Übereinstimmung von Verkündigern und Verkündigung gerade in der Übereinstimmung mit der Kirche von Rom bestätigen. Dabei wäre vorausgesetzt und impliziert, dass dies auch zwischen allen andern Kirchen geschehen müsste, nur anderwärts nicht die gleiche paradigmatische Signifikanz hätte.

<sup>18</sup> Darum empfiehlt es sich nicht, die Gemeinde von Rom oder den Einzelbischof als «Garanten» der apostolischen Überlieferung zu bezeichnen oder von der «Sukzessionstheorie» zu sagen, dass sie den Bischof als Träger der rechten Überlieferung «sichere», wie Jochen Martin, *Der priesterliche Dienst III, Die Genese des Amtspriesterums in der frühen Kirche, Quaestiones Disputatae* Bd. 48, Herder, Freiburg 1972, S. 96f, es neuestens wieder tut, obwohl er auf derselben Seite 97 unter Hinweis auf IV, 26, 3ff zugleich sagt, dass Irenäus auch mit Bischöfen rechne, die ihrem Auftrag nicht gerecht werden. Zwar ist der Bischof durch die Sukzession zur Weiterverkün-

weist nicht, dass er treuer Zeuge der Wahrheit ist. Aber dass ein Bischof keinen Nachfolger hat oder ihm etwas anderes als das Evangelium weitergibt, beweist, dass die Kirche am betreffenden Ort bedroht ist oder zu leben aufgehört hat. Insofern muss die Identität in der Sukzession und die Sukzession in der Identität der Verkündigung auch historisch aufgewiesen werden können. Darum spricht Irenäus nie bloss formal; er zeigt alles, was er aufzeigen will, am konkreten Inhalt des Evangeliums auf.

Insofern weist das irenäische Reden von der apostolischen Sukzession eine ähnliche Struktur auf, wie sie bei der Kanonbildung zu beobachten ist. Auch die Auswahl des Kanons gründet nicht in formalen Kriterien und wird nicht aus abstrakten Prinzipien deduziert; sie erfolgt in konkreten, bekenntnisartigen Feststellungen der Kirchen, dass diese und diese Schriften sich als Primärzeugnisse des Evangeliums erwiesen haben und darum massgeblich sind. Kein historischer Aufweis vermag diesen Anspruch zu begründen; dennoch darf ein historischer Wahrscheinlichkeitshin-

---

digung der Wahrheit berufen, und es soll auch immer wieder festgestellt werden können, dass er dies in Treue tut. Insofern ist die Gemeinde an ihn gewiesen. Im Sinne dieses Sachverhaltes könnte man ihn als «Garanten» bezeichnen. Aber es ist, wie gesagt, nicht gut, es zu tun. Denn alle Ausdrücke des Garantierens oder der Sicherung rufen faktisch der Meinung, als könnte man von einem neutralen Beobachterposten aus zusehen und kontrollieren, wie durch irgendeinen Mechanismus die Wahrheit gesichert und garantiert werden kann. Mit einer solchen Position hat man sich aber ausserhalb des Glaubens gestellt. Wo das geschieht, und es geschieht nicht selten, kann man der Kritik Karl Barths (vgl. oben Anm. 7) ihre Berechtigung nicht absprechen.

Andererseits ist es auch wieder seltsam, wenn man, wie es oft geschieht, der apostolischen Sukzession, weil sie keine neutralen Sicherheiten zu bieten vermag, die Bedeutung überhaupt abspricht. Das nimmt sich so aus, wie wenn man in Kriegszeiten, weil der Bäcker keine Garantien für ununterbrochene Lieferungen bieten kann, überhaupt kein Brot bei ihm kaufen wollte. Gewiss, der geschichtliche Nachweis der Kontinuität der Kirche, ihres Amtes und ihrer Verkündigung garantiert nicht den Glauben der Nachfolgenden. Dennoch muss diese Kontinuität da sein und aufgewiesen werden können, wenn nicht die Kirche als menschliche Gemeinschaft geleugnet werden soll, die aus und in der Sendung der Apostel lebt. Der Regress auf die Heilige Schrift und den Heiligen Geist allein klärt die Dinge nicht, die hier zur Sprache kommen müssen; zu einem grossen Teil unterschlägt er sie nur. Denn die gleichen Fragen, die sich hinsichtlich der Kontinuität der Kirche und ihrer Verkündigung stellen, stellen sich sowohl hinsichtlich der Bibel selbst als auch hinsichtlich ihrer Erklärung und der Verkündigung, wie sich umgekehrt die Wahrheit der Heiligen Schrift in der Existenz und Kontinuität einer menschlichen Gemeinschaft, ihrer Struktur und Verkündigung bestätigen muss, eben im Vollzug apostolischer Sukzession.

weis dafür nicht fehlen, dass die Feststellung des Glaubens kein Willkürurteil ist.

Wenn ich selber der Meinung bin, dass so verstandene und vollzogene apostolische Sukzession für das Leben der Kirche konstitutiv sei, so kann ich, wenn ich von der Darstellung der irenäischen Sicht auf unsere heutige Situation blicke, nicht leugnen, dass an einem Punkt eine Schwierigkeit besteht, die weiterer Klärung bedarf. Ich denke an das Postulat der Übereinstimmung von Verkündigern und Verkündigung und an den Aufweis dieser Übereinstimmung. Es wird sich kaum bezweifeln lassen, dass Irenäus dabei an die ganze Verkündigung, den ganzen Glauben und nicht nur an einige herausgepickte Sätze denkt. Dennoch vollzieht er den Nachweis der Übereinstimmung in der Zuspitzung auf die Auseinandersetzung mit den Gnostikern. Von da her stellt sich mir die Frage, ob ein solcher Nachweis anders überhaupt durchführbar sei als in derartigen konkreten Zuspitzungen, wie sie immer wieder durch bestimmte Entscheidungssituationen gefordert werden, welche die lebendige Ganzheit des Glaubens zutage treten lassen.

### III

#### Clemens Romanus

Irenäus hat sich mit Häretikern auseinanderzusetzen, die sich selber kaum zur katholischen Kirche zählen. Sie sprechen zwar auch von Jesus Christus und wollen ebenfalls Verkündiger der christlichen Wahrheit sein – ihr Treiben wirkt darum verwirrend und bedrohlich in die Kirche hinein; indem sie sich aber als Besitzer einer weit höhern Wahrheit verstehen und auf die Kirche herabblicken, betrachten sie sich selber auch gar nicht mehr als Glieder dieser Kirche. Insofern geht es in den Ausführungen des Irenäus um einen Kampf um die Wahrheit mit konkurrierenden Gegnern ausserhalb der Kirche. Demgegenüber hat es der dem römischen Bischof Clemens zugeschriebene Brief mit einer völlig kircheninternen Auseinandersetzung in der Kirche von Korinth zu tun, bei der es nicht um eine Frage der getreuen Wiedergabe der apostolischen Wahrheit geht, jedenfalls nicht unmittelbar, sondern um die Frage der rechtmässigen Ordnung, d. h. um die Frage, ob und mit welchem Recht es in der Kirche Ämter geben und welche Autorität ihnen zukommen soll, in welcher Weise ihnen Respekt zu

erweisen sei<sup>19</sup>. Clemens muss darum anders argumentieren als Irenäus. Die Gegner des Irenäus bestreiten nicht, dass es ein von Gott geschenktes Evangelium gebe und dass es anzunehmen sei. Die Frage ist, was die Botschaft und Wahrheit des Evangeliums ausmache. Die «Aufrührer» in Korinth dagegen bestreiten vielleicht (vgl. Anm. 19), dass es ein von Christus geordnetes Amt gebe, oder vielleicht auch nur, dass die in ihrer Gemeinde wirkenden Vertreter dieses Amtes die rechten Leute für ihre Aufgabe seien. Im ersten Fall ist es selbstverständlich, dass Clemens nachweisen muss, dass es ein von Christus gewolltes Amt gibt. Aber auch im zweiten Fall, d.h. zur Beantwortung der Frage, wie Vertreter dieses Amtes zu respektieren seien, müsste er auf breiter Basis die Begründung und Bedeutung dieses Amtes darlegen. So spielt es faktisch keine Rolle, welche der beiden möglichen Streitsituationen vorauszusetzen ist.

Von 37, 1 an steuert der Brief direkt auf die Streitfrage zu. Er charakterisiert das Leben einer christlichen Gemeinde und ihrer Glieder als Kriegsdienst, was sich ihm aus den neutestamentlichen Briefen und von vielen andern Orten her nahelegt. Er betont dabei

---

<sup>19</sup> So wird jedenfalls im Brief selber die Sache dargestellt. Natürlich wäre es möglich, dass sich die Dinge in Korinth anders verhalten hätten. Es könnte sich um ein Aufleben hellenistisch-gnostischer Strömungen gehandelt haben, also grundsätzlich um dieselben Positionen wie diejenigen, mit denen Irenäus sich auseinandersetzt. Und in diesem Fall wäre es möglich, dass Clemens nicht genügend informiert war oder dass er nicht auf die theologischen Sachfragen eingehen, sondern die Angelegenheit auf die Ebene der Ordnungsfrage abschieben wollte, um sie so leichter erledigen zu können. Träfe das Zweite zu, bekäme die These des Briefs eine ganz spezielle Bedeutung. Die Frage der Ordnung würde nämlich der Frage der Wahrheit übergeordnet, und der Brief erhielte den Sinn, dass die nach göttlicher Anordnung eingesetzten Leiter der Gemeinde kraft dieser Einsetzung eo ipso auch die Inhaber der Wahrheit seien, dass deshalb Wahrheitsfragen gar nicht zu stellen, zu erörtern und zu beantworten wären, dass vielmehr einfach gehorcht werden müsse. Da wir jedoch über die Vorgänge in Korinth nicht mehr wissen, als was der Brief selber uns sagt, ist es m.E. einem kritischen Forscher nicht erlaubt, das Schreiben auf Grund von Annahmen zu interpretieren und einzuordnen, die sich nicht aus dem Brief selbst belegen lassen. Darum ist auch die Meinung, die Jochen Martin in dem in Anm. 18 genannten Buch, S. 72, vertritt, wonach die «Gegner» in Korinth für «das Recht der freien, eben nicht eingesetzten Dienste und wahrscheinlich auch gegen die Lebenslänglichkeit der kirchlichen Dienste» eingetreten seien, ebensowohl als willkürlich zu bezeichnen wie die Konsequenzen, die sich daraus ergeben. Nach dieser Meinung müsste man entweder annehmen, Clemens hätte gewusst, worum es den «Gegnern» in Korinth ging, und hätte ihnen böswillig schlechte Motive, wie Neid und dergleichen, unterschoben, oder er hätte solche Motive angenommen, weil er die wirkliche Meinung der «Gegner» nicht kannte. Wäre das Zweite anzunehmen, dürfte der Brief nicht als Ablehnung

die strenge Über-, Unter- und Zuordnung, die in einer Armee herrscht, und fügt bei, dass das Ganze ohne diese Ordnungsstruktur nicht funktionieren könnte, nicht brauchbar wäre (37,4: «kai en toutois chresis»)<sup>20</sup>. Man kann im Zweifel sein, ob der Gedanke, dass die Armee ohne die strenge Ordnungsstruktur nicht funktionieren könnte, nur eine angehängte verstärkende Bemerkung darstelle, etwa im Sinn eines «anders könnte die Armee ja auch gar nicht funktionieren», oder ob diese Beifügung gerade den Hauptakzent trage, so dass die Ordnung gerade durch das Erfordernis ihrer Zweckdienlichkeit begründet wäre. Beides hätte seinen guten Sinn und seine Gefahr. Situiert man Ordnung im Pragmatismus der Zweckdienlichkeit, so kann damit jede Sachdiskussion totgeschlagen und ein Diktaturregiment errichtet werden. Dasselbe kann man auch mit dem Gedanken tun, dass Ordnung als solche etwas Fundamentales sei. Andererseits hebt die Missbrauchbarkeit dieser Sätze ihre Wahrheit nicht auf, dass nämlich gute Ordnung immer Ordnung für etwas ist, dass sie aber auch für sich selbst gut ist und darum auch für sich selbst begründet sein muss. Die Missbrauchbarkeit solcher Sätze lebt gerade von ihrer Wahrheit und bestätigt sie indirekt.

An den Hinweis auf die Ordnungsstruktur eines Heeres schliesst in 37,5 das nicht minder verbreitete Bild vom Leib, das

---

der sogenannten «freien Dienste» verstanden werden, da der Briefverfasser überhaupt nichts davon wusste, dass es um diese Frage ging. Im ersten Fall hätte der Brief die vorhin angedeutete fatale Tendenz, und dem Verfasser müsste Verlogenheit vorgeworfen werden, was der Historiker ohne direkte Belege nicht tun darf.

Aus dem Brief selbst kann nicht einmal mit Sicherheit geschlossen werden, dass die «Gegner» ein von Christus angeordnetes Amt an sich ablehnten. Die weitausholende Begründung, die Clemens für dieses Amt gibt, lässt dies zwar als wahrscheinlich vermuten; sicher ist es aber nicht. Es wäre durchaus möglich, dass sie ein solches Amt an sich anerkennen würden, aber im konkreten Fall den Vertretern dieses Amtes die persönliche Legitimation und Eignung zur Amtsführung bestritten. Nach den Erfahrungen bei heutigen Pfarrwahlen ist es jedenfalls gar nicht so selten, dass man einen Pfarrer weghaben möchte, obwohl es niemandem einfällt zu bestreiten, dass es ein von Christus gewolltes Amt geben solle.

<sup>20</sup> Ob Clemens nur allgemein an die Struktur einer Armee denkt oder ob er eine bestimmte Armee vor Augen hat und ob dies die römische Armee ist (so z. B. J. A. Fischer, *Die apostolischen Väter*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, S. 73, Anm. 220) oder die sich als Heer verstehende Gemeinde von Qumran, ist zwar nicht ganz unerheblich, spielt aber doch keine letztentscheidende Rolle und kann hier jedenfalls nicht näher untersucht werden. Vgl. dazu A. Jaubert, *Les sources de la conception militaire de l'église en I Clément 37, Vigiliae Christianae* 18 (1964), S. 74–84.

mit der Verschiedenheit der Glieder und ihrer Funktionen das gegenseitige Aufeinanderangewiesensein betont. Wie 38, 1 ff zeigt, gebraucht Clemens dieses Bild aber nicht bloss um der formalen Ordnungsaspekte willen. Es ist ihm noch besonders deshalb wichtig, weil die christliche Gemeinde ein Leib ist, in dessen Dienstgefüge ein jeder seiner Ganzheit nach in Christus erhalten und gerettet werden soll. Angesichts dessen, dass uns solches zuteil wird, obwohl wir nach 39, 1 ff nur Lehm und vor Gott unrein sind, soll niemand sich selbst überheben.

Deshalb können wir, wie in 40f ausgeführt wird, Gott nicht nach unserm Belieben dienen. Schon im alttestamentlichen Opferdienst war es so, dass nur zu festgesetzten Stunden, nur an einem bestimmten Ort und nur von bestimmten Personen Opfer dargebracht werden durften, wenn sie Gott wohlgefällig werden sollten, wobei überdies den Hohepriestern, Priestern, Leviten und Laien ihre je besondern Verrichtungen zugewiesen waren. Wer wider diesen Willen handelte, wurde mit dem Tode bestraft (41, 3). So<sup>21</sup> soll auch in der christlichen Gemeinde jeder an dem ihm zukommenden Ort seinen Dienst tun (41, 1).

Wie sich dies in der Kirche verhält, wird in Kap. 42 bis 44 dargetan. Da hören wir zunächst die berühmten Sätze: «Die Apostel empfangen für uns die frohe Botschaft von dem Herrn Jesus Christus, Jesus, der Christus war von Gott gesandt. Christus ist also von Gott, die Apostel von Christus; beides erfolgte also in guter Ordnung aus dem Willen Gottes» (42, 1.2). Durch die Auferweckung Christi mit Gewissheit erfüllt und im Wort Gottes gefestigt, zogen die Apostel mit der Fülle des Heiligen Geistes aus, die Botschaft vom kommenden Reich Gottes zu verkündigen (42, 3). Sie predigten dann in Stadt und Land und setzten die Erstlinge ihrer

---

<sup>21</sup> Der Hinweis auf den alttestamentlichen Opferdienst will allein betonen, dass ein Gott wohlgefälliger Dienst nicht willkürlich sein kann, sondern in jeder Hinsicht dem Willen Gottes entsprechen muss, der jedem seine besondere Aufgabe zuteilt. Dass Clemens die alttestamentliche Opferordnung nicht als solche auf die Dienste in der christlichen Gemeinde übertragen will, ist in neuerer Zeit mehrfach dargetan worden. Vgl. ausser J. Martin am Anm. 18 a. O., S. 73f, besonders Ray Robert Noll, S. J., *Recherches sur les origines du sacerdoce ministériel chez les pères apostoliques*, Diss. Strassburg 1970, Masch.-Schrift, Englisch mit französischer Zusammenfassung, S. 11ff. (Nebst wertvollen Hinweisen verdanke ich auch die Möglichkeit, diese sorgfältige Arbeit zu benützen, Herrn Prof. Dr. Willy Rordorf, Neuenburg). Über einige Arbeiten, welche die entgegengesetzte Ansicht vertreten, referiert Jean Colson, *Ministre de Jésus Christ ou le sacerdoce de l'évangile*, Beauchesne et ses fils, Paris 1966, S. 217ff.



Arbeit, nachdem sie sie im Geist geprüft hatten, als Bischöfe und Diakone ein für die, welche fürderhin zum Glauben kommen würden.

Die Aussagenreihe nimmt sich so einfach aus, dass man leicht, zu leicht glaubt, es liege klar auf der Hand, was intendiert und im einzelnen gemeint sei, nämlich durch die Reihe Gott–Christus–Apostel–«Bischöfe und Diakone» zum Schluss zu führen, dass die «Bischöfe und Diakone» genau gleich von Gott seien wie die Apostel von Christus und Christus von Gott. Oder es legt sich einem das Bild eines Verteilernetzes nahe, das von einer Hauptleitung über Quartierleitungen und Strassenleitungen zu den Verbrauchern führt. Näheres Zusehen zeigt aber sofort, dass die Sache komplexer ist. Gewiss ist es die Absicht, die «Bischöfe und Diakone» als Glieder einer von Gott gegebenen Struktur zu bezeichnen und sie insofern auf den Willen Gottes zurückzuführen. Das trifft jedoch nur in einem bestimmten, genauer zu eruierenden Sinn zu. Es kann zwar kein Zweifel bestehen, dass das «eutaktos» in 42, 2 dem «en to idio tagmati» von 41, 1, dem «taxei» von 40, 1, dem «hypotage mia» von 37, 5 und dem «eutaktos» von 37, 2 entspricht und dass die Wohlgeordnetheit für Clemens ein Anzeichen von Sachgemässheit und Gottgewolltheit darstellt. Der Faktor der Wohlgeordnetheit ist aber durch sehr verschiedene Momente konstituiert, so dass man daraus keine beliebigen Schlüsse ziehen kann. So besteht sowohl beim Heer als auch beim Leib und beim alttestamentlichen Opferdienst das «Ordnungssystem» aus gleichzeitig zusammenwirkenden Elementen. Im «Ordnungssystem» Gott–Christus–Apostel–«Bischöfe und Diakone» sind sich die Elemente durch eine zeitliche Folge verbunden. Die Wohlgeordnetheit bezieht sich also auf das sinnvolle Zusammenwirken verschiedener Elemente mit verschiedenen Funktionen; der Akzent liegt somit darauf, dass Verschiedenes gerade in und dank seiner Verschiedenheit in eins zusammenwirkt. Für die Reihe von Kap. 42 ist dies schon dadurch gegeben, dass Clemens sicher nicht sagen will, das Verhältnis der Apostel zu Christus sei gleich wie das Verhältnis Christi zu Gott. So kann man aus der Reihe auch nicht den Schluss ziehen, das Verhältnis der Bischöfe zu den Aposteln sei gleich wie das Verhältnis der Apostel zu Christus. Die Rede von der Wohlgeordnetheit verlangt allerdings, dass mindestens unter einem Aspekt eine verbindende Einheit besteht, die vom ersten begründenden Glied ausgeht. Dieser eine Aspekt besteht im Senden bzw. Gesandtsein. Innerhalb dieses einen Aspektes können aber beträchtliche Unterschiede bestehen. Wenn Gott Christus und Christus

die Apostel sendet, muss das Senden Gottes nicht genau gleich gemeint sein wie das Senden Christi, und erst recht muss das «Senden» der Apostel nicht gleich verstanden sein wie das Senden Gottes. Es ist denn auch gar nicht von einem «Senden» der Apostel die Rede, sondern von ihrem «Einsetzen». Die Verschiedenheit im Sendungshandeln der verschiedenen Glieder der Reihe ist in den qualitativen Unterschieden zwischen ihnen von selbst gegeben. Hinsichtlich des Schritts von den Aposteln zu den «Bischöfen und Diakonen» wird das Besondere nicht nur durch die Verwendung eines andern Wortes (sc. «einsetzen») angedeutet, sondern in Kap. 43–44, 2 auch ausdrücklich zur Sprache gebracht. Es geschieht, indem das Tun der Apostel mit dem verglichen wird, was Moses nach Num. 17 getan hat<sup>22</sup>: wie Moses den entstandenen Streit um die Priesterwürde durch ein Gottesurteil für immer entschied, so taten es zum voraus auch die Apostel hinsichtlich der «episkope». Wie Moses dabei – gleich wie in Hebr. 3, 5.2 – als der «treue Diener im ganzen Hause» bezeichnet wird, so wird von den Aposteln als «den von Gott in Christus mit diesem Werk Betrauten» gesprochen (43, 1). Sowohl Moses als auch die Apostel werden somit als Bevollmächtigte Gottes angesehen, die kraft ihres Auftrages und kraft der ihnen in diesem Auftrag überbundenen Verantwortung handeln<sup>23</sup>, d. h. gerade weil sie beauftragt sind, handeln sie in eigener Verantwortung, sind sie persönlich für die Durchführung des Auftrags verantwortlich. Die Beauftragung hebt ihre eigene Verantwortung nicht auf, sondern begründet und fordert sie. Der Vergleich mit Moses soll also die eigenverantwortliche Anordnung der Apostel als rechtmässig ausweisen und sie gegen den Vorwurf der Eigenmächtigkeit schützen. Wie sehr die Stelle 43, 1 so gemeint ist, zeigt die Form der rhetorischen Frage: «Was ist daran verwunderlich, dass die von Gott in Christus mit diesem Werk Betrauten die Vorerwähnten (sc. die «Bischöfe und Diakone») einsetzten? Wo doch auch Moses...» In der Reihe von Gott – von Christus – von den Aposteln hat also das «von»

---

<sup>22</sup> Besonders von R. R. Noll am in Anm. 21 a. O., S. 19ff, wird herausgestellt, dass nicht etwa die alttestamentliche Priesterwürde mit der «episkope» der neutestamentlichen Gemeinde verglichen wird. Der ausgebrochene Streit um die Priesterwürde hier und der erwartete Streit um die «episkope» dort stellt nur eine gleichgeartete Situation für ein vergleichbares Verhalten dar. Gegenstand des Vergleichs ist aber allein das Entscheidungsverhalten und seine Intention einerseits bei Moses, andererseits bei den Aposteln.

<sup>23</sup> J. Colson bezeichnet sie darum an dem in Anm. 21 genannten Ort, S. 239, als «schelichim». Ebenso schon Gregory Dix, *The Ministry in the early Church*, London 1946, z. B. S. 258ff.

jedesmal seine eigene Bedeutung. Beim Senden Gottes und Christi wäre es unsachgemäß, von ihrer Verantwortung zu reden. Beim Tun der Apostel wird sie betont. Mit Recht hebt Colson<sup>24</sup> hervor, dass sich Clemens nie darauf beruft, Gott oder Christus hätten den Aposteln den Auftrag gegeben, Bischöfe und Diakone einzusetzen. Bei Clemens findet sich denn auch nur die Reihe Gott–Christus–Apostel. Das vierte Glied «Bischöfe und Diakone» ist nicht von Clemens, sondern von mir beigefügt worden. Es ist sehr wohl möglich, dass Clemens es nicht nur zufällig nicht beigefügt, sondern dass er es bewusst vermied.

Dennoch kann kein Zweifel bestehen, dass die Einsetzung von «Bischöfen und Diakonen» durch die Apostel nach der Meinung des Clemens dem Willen Gottes entsprach, sonst würde das Ziel seiner ganzen Argumentation, die auf der Betonung des göttlichen Willens beruht, gerade am kritischen Punkt hinfällig. Der Wille Gottes wird aber nicht etwa irgendeinem Automatismus oder einem formalen Prinzip gleichgesetzt. Vielmehr geschieht das Werk Gottes, indem die Beauftragten in eigener Verantwortung ihren Auftrag und so faktisch seinen Willen erfüllen. Die Begründung für die Einsetzung und die Funktion und so auch für die Autorität von «Bischöfen und Diakonen» besteht also in der Sendung Christi und der Apostel zum Bau der Kirche als einer Gemeinschaft der Liebe (Kap. 38) und insofern auch in der Sendung der Kirche. Dem Ausweis dafür, dass die Apostel mit ihrer Anordnung dem Willen Gottes entsprachen, dienen auch die sogenannten Analogien aus dem Alten Testament. Sie sind nicht nur rhetorische Dekoration. Indem das Alte Testament bezeugt, was der Wille Gottes ist und wie er erfüllt wurde, und indem Clemens dieses Zeugnis auf die Situation und die Probleme der neutestamentlichen Gemeinde bezieht, werden die Analogien zu wesentlichen Momenten seiner Argumentation. Ähnliches wäre zu sagen hinsichtlich der Hinweise sowohl auf die Wohlgeordnetheit in der Schöpfung im allgemeinen (z. B. Kap. 20 und 60) und im menschlichen Leib im besonderen (37, 5) als auch auf die Funktionsfähigkeit eines Heeres (37, 1 ff) und die Bedeutung von Behörden bei der Verwaltung der Welt (61, 1 f).

Clemens ist offensichtlich bestrebt, seinem Gedanken, dass die Anordnung der Apostel sachgemäß sei und dem Willen Gottes ent-

---

<sup>24</sup> A. a. O., S. 241. – Die «prognosis teleia» in 44, 2 sollte also nicht mit «genauer Bescheid» übersetzt werden, wie J. A. Fischer in seiner Ausgabe (vgl. Anm. 20) es tut; der Ausdruck kann sich nur darauf beziehen, dass die Apostel nach Mat. 23, 6 ff; Mk. 10, 41 ff und ähnlichen Stellen zum voraus wissen mussten, was in den Gemeinden zu befürchten war.

spreche, eine breite Begründungsbasis zu geben. Das bestätigt nochmals, dass hinter seiner Reihe Gott–Christus–Apostel nicht der Gedanke eines automatisch weiterwirkenden Prinzips steht, das in sich selbst begründet wäre und eo ipso die Weiterführung der Reihe von den Aposteln zu den «Bischöfen und Diakonen» implizierte. Jochen Martin scheint jedoch gerade diese Art der Begründung als bedenklich zu betrachten. Er sieht ihre Wirkung darin, dass die Bischöfe in der Gemeinde «nicht mehr nur funktional, d. h. im Vollzug ihres Dienstes, sondern statusmässig zu Vorstehenden, umgekehrt die Gemeindeglieder statusmässig zu Untergebenen» werden<sup>25</sup>. Obwohl mir zwar unerfindlich ist, wie Martin eine solche Behauptung im Blick auf den 1. Clemensbrief aufstellen kann, ist doch nicht zu bestreiten, dass gerade die breite Begründung, die Clemens für die Verbindung von Willen Gottes und Wohlgeordnetheit gibt, dazu führen kann, dass aus dem Gedanken ein formales Prinzip und Kriterium gemacht wird und dass daraus dann fatale Konsequenzen folgen. Man darf indessen nicht vergessen, dass jeder Gedanke missbraucht werden kann und, wenn er zum formalen Prinzip gemacht wird, fatale Wirkungen hat, auch der Gedanke der Funktionalität und des Dienstes. Darum darf uns die Möglichkeit des Missbrauchs nicht daran hindern, den Wert der Begründungsweise bei Clemens zu beachten. Alle Darlegungen über das kirchliche Amt, die nicht nach links und nach rechts schauen und nur den historischen Faden der Entstehung eines Amtes verfolgen wollen, weisen den Nachteil auf, dass sie entweder mehr behaupten, als sich auf dieser schmalen Spur historisch ausmachen lässt, oder nicht über eine historische Zufälligkeit hinauskommen, aus der sich keine verbindliche Einsicht gewinnen lässt. Dass die Ergebnisse solcher Untersuchungen trotzdem nach allen möglichen Richtungen missbrauchbar sind, ist demgegenüber unerheblich, da sie dieses Geschick mit andern Thesen teilen. Wichtig ist hingegen die Frage, wie sich Einsichten gewinnen lassen, die verbindlicher sind als die Ergebnisse von Untersuchungen, die sich isoliert mit der Entstehung des Amtes beschäftigen. Clemens scheint dieses Problem empfunden zu haben. Jedenfalls beschränkte er sich nicht auf seine Reihe, sondern holte weiter aus. Wenn ich sein Verfahren kritisieren wollte, könnte ich ihm darum nicht vorwerfen, dass er seine Basis zu breit mache. Ich müsste im Gegenteil sagen, dass sie immer noch zu schmal sei und dass es nötig wäre, die Frage des Amtes in der Gottesfrage, d. h. trinitarisch, zu situieren, sie christologisch-soteriologisch und pneumatologisch

---

<sup>25</sup> In der in Anm. 18 genannten Arbeit, S. 74ff, besonders S. 75.

logisch-ekklesiologisch zu reflektieren, ihren Zusammenhang mit der Eschatologie, der Rechtfertigung, der Anthropologie, Soziologie und der Frage nach der Welt aufzuzeigen. Nun, das wäre im Rahmen der Zielsetzung des Briefes nicht zu bewältigen gewesen. Dennoch klingen alle diese Zusammenhänge ein wenig an. Man kann aber nicht behaupten, Clemens hätte die Notwendigkeit erkannt, die Zusammenhänge mit allen diesen Themen herzustellen. Insofern könnte man ihm vorwerfen, dass er nur gerade diese Beziehungen und Themen ins Spiel treten liess. Vor allem aber soll betont werden, dass die Frage des Amtes nur voll beantwortet werden kann, wenn ihr Zusammenhang mit allen andern Themen der Theologie in Sicht gebracht ist, wobei noch einiges zu beachten wäre, das bis jetzt in der Theologie zu kurz kam.

Nachdem Clemens das Tun der Apostel mit dem Hinweis auf das Tun Mose als dem Willen Gottes entsprechend legitimiert hat, geht er in Kap. 44 zum konkreten Streitfall über, indem er zuerst die zwei für die Beurteilung entscheidenden Voraussetzungen feststellt: a) Die Apostel waren von ihrem Herrn unterrichtet und gewarnt, dass es in Sachen der «episkope» Streit geben würde (44, 1). Obwohl «episkope» in erster Linie die Verantwortung für das Leben der Gemeinde und für alles, was für die Existenz einer christlichen Gemeinde konstitutiv ist, meint<sup>26</sup>, eine Aufgabe also, von der man denken möchte, dass man eher davor zurückschrecken als darum streiten würde, liegt es in der Natur der Sache (die Aufgabe kann ohne die Ausübung einer Führungsrolle nicht erfüllt werden), dass sie dennoch Gegenstand von Ehrgeiz und Streit werden kann. b) Indem die Apostel auf diesen Gefahrenherd zum voraus<sup>27</sup> aufmerksam gemacht worden waren, war ihnen die zu ihrer «episkope» gehörige Verantwortung überbunden, Anordnungen zur Eindämmung dieser Gefahr zu finden und zu treffen. Dieser Verantwortung entsprachen sie, indem sie die «Vorgenannten» einsetzten, d. h. nach 42,4 die Erstlinge, die als «Bischöfe und Diakone»<sup>28</sup> eingesetzt wurden, und ihnen dabei den

---

<sup>26</sup> Vgl. meinen in Anm. 9 erwähnten Aufsatz.

<sup>27</sup> Vgl. Anm. 24.

<sup>28</sup> Zu dem Doppelausdruck «episkopoi kai diakonoi» vgl. André Lemaire, *Les ministères aux origines de l'église*, Lectio Divina Nr. 68, Cerf, Paris 1971, der S. 149ff die Ansicht begründet, der Doppelausdruck meine nicht zwei verschiedene Ämter, «diakonos» sei also nicht im technischen Sinn von «Diakon» zu verstehen, sondern: der Doppelausdruck «pense globalement à ceux qui ont une charge au service de la communauté» (S. 150). Diese Interpretation ist fast unausweichlich, weil die Darlegung von Kap. 42

Auftrag<sup>29</sup> gaben, dass, wenn sie<sup>30</sup> gestorben wären, andere bewährte Männer ihren Dienst übernehmen sollten (44, 2).

sonst jede Klarheit verlöre. Die Reihe von Gott-Christus-Apostel kann nur eine und nicht zwei verschiedene Nachfolgefunktionen haben, sonst weiss man nicht, welche von ihnen und in welcher Weise begründet werden soll. Beachtet man, dass Röm. 15, 8 Christus «diakonos» heisst, 1. Kor. 3, 5 Paulus und Apollos, Kol. 1, 25 Paulus allein als Diener der Gemeinde erscheinen, 2. Kor. 3, 6 Paulus als Diener des neuen Bundes, Eph. 3, 7, Kol. 1, 23 als Diener des Evangeliums bezeichnet wird, so wird deutlich, dass die Bedeutung von «diakonos» durch den Kontext derjenigen von «episkopos» sehr nahe kommen kann. Der Doppelausdruck «episkopoi kai diakonoi» ist also fast ein Hendiadyoin, dessen erstes Element die Verantwortung und damit die Führungspflicht und dessen zweites Element den Dienstcharakter der angesprochenen einen Funktion betont.

<sup>29</sup> Zu der sowohl textkritisch als inhaltlich grosse Schwierigkeiten bietenden Wendung «metaxy epinomen» in 44, 2 vgl. Jean Colson am in Anm. 21 a. O., S. 232ff. Die Hauptschwierigkeit liegt bei «epinome». Die meisten verstehen es in Anlehnung an die älteste lateinische Übersetzung, die hier «legem» hat, als Ableitung von «nomos» im Sinn von «Anweisung». Colson will es möglichst wörtlich und in Anpassung an «episkopos» mit «droit de faire paître», also etwa mit «Weiderecht» oder «Hirtenamt» übersetzen. Das würde gut dazu passen, dass im ersten Teil von 44, 2 nicht gesagt ist, wozu die «Vorgenannten» «eingesetzt» wurden. Das Ziel ihrer Einsetzung wäre dann in dem «epinomen edokan» angegeben. So würde auch das «hopos» gut anschliessen. Nur ist dieses Verständnis von «epinome» kaum belegbar. — Auch die Übersetzung von «metaxy» ist nicht leicht zu finden. Übersetzt man mit «hernach» (so J. A. Fischer in seiner Übersetzung) oder mit «ensuite» (so Annie Jaubert in der Ausgabe der Sources Chrétiennes Nr. 167 z. St.), entsteht der etwas sonderbare Eindruck, die «Vorgenannten» seien zuerst einmal eingesetzt worden und hätten erst später den mit «hopos» eingeführten Auftrag erhalten. Die zeitliche Distanz zwischen Einsetzung und Eröffnung dieses Auftrags wäre schwer zu erklären. Eine Einsetzung ohne Auftrag ist nicht möglich. Und dass zuerst, bei der Einsetzung, nur der Auftrag der «episkope» erteilt und später noch die mit «hopos» eingeleitete Anordnung beigelegt worden wäre, widerspräche der Argumentation von 42, 5 bis 44, 2 Anfang, die ja gerade durch das erfüllt wird, was der «hopos»-Satz angibt. Colson versteht das «metaxy» im Sinn von «et par la suite», lässt es aber in der Schlussübersetzung auf S. 235 in dem «kai» untergehen, d. h. es tritt überhaupt nicht mehr in Erscheinung. So vorzugehen scheint mir unerlaubt, weil der griechische Text beides nebeneinander hat («kai metaxy»); man darf also «metaxy» nicht mit «kai» gleichsetzen. Ich möchte deshalb, um das Schiefe des «hernach» und das Aufgehen des «metaxy» im «kai» zu vermeiden, davon ausgehen, dass «metaxy» meist die Bedeutung von «zwischen» und «mitten» hat, und es in diesem Sinn auf das «einsetzen» beziehen, so dass in folgender Weise zu übersetzen wäre: «und dabei gaben sie den Auftrag». Ob man «epinome» dabei im Sinne von «lex», «Regel», «Anordnung» oder von «Hirtenrecht» bzw. «Hirtenauftrag» versteht, spielt dann für das Ergebnis keine grosse Rolle. Ich wählte darum das Wort «Auftrag», das beides umfassen kann, als Übersetzung von «epinome».

<sup>30</sup> Gregory Dix am in Anm. 23 a. O. meint, nur die Apostel selbst könnten Subjekt von «koimethosin» sein, sonst müsste ein «ekeinoi» beigelegt sein, ebenso könne die «leitourgia auton» nur den Dienst der Apo-

Die Stelle enthält aber, abgesehen von den in Anm. 28–30 behandelten oder angedeuteten Problemen, noch weitere Schwierigkeiten. Man muss in der Tat fragen, wer die Leute seien, mit deren Sterben gerechnet wird und deren Dienst von andern übernommen werden soll (vgl. Anm. 30). Und daran schliesst sich die Frage, wer die «andern bewährten Männer» sein möchten, eine Frage, die sich auch auf 44,3 erstreckt; denn hier werden in unmittelbarem Anschluss die Personen, die in Korinth abgesetzt wurden, als die bezeichnet, die «von jenen oder hernach von andern angesehenen Männern eingesetzt worden waren». Offen steht auch die Frage, wie diese «andern angesehenen Männer» ihrerseits ihren Dienst erlangten – sie konnten ihn doch nicht einfach von sich aus übernehmen – und wie sie dazu kamen, andere einzusetzen. Für die Empfänger des Briefs in Korinth bestanden diese Fragen natürlich nicht; sie wussten, wer gemeint ist und wie es zugegangen war.

Wir aber müssen wenigstens das Nötigste zu klären suchen. Dafür bestehen zwei sichere Ausgangspunkte: a) Die «katastathentas» in 44,3 müssen die Leute sein, die abgesetzt wurden. Unter ihnen muss es zwei Gruppen gegeben haben, solche, die von den «ekeinoi», und solche, die «hernach von andern angesehenen Männern» eingesetzt worden waren. b) Die Argumentation von 42,3 bis 44,2, die sich zweifellos auf die «Erstlinge» als «Bischöfe und Diakone» bezieht, muss auch für die konkrete Situation in Korinth relevant sein; sonst wäre sie nutzlos. Sie muss also direkt oder indirekt die Abgesetzten betreffen. – Diese beiden Voraussetzungen kommen nur dann zugleich zu ihrem Recht, wenn die «Erstlinge» als «Bischöfe und Diakone» die Verpflichtung hatten, dafür zu sorgen, dass nach ihrem Tod ihre Aufgabe von andern erprobten Männern übernommen werden konnte, und wenn sie diese Ver-

---

stel selbst meinen, weil sonst «touton» statt «auton» stehen müsste. Er meint darum, die im «hopos»-Satz genannte Anordnung müsse für Personen gelten, die zu den Aposteln gerechnet wurden, obwohl sie nicht zum engern Apostelkreis gehörten, also auf Personen wie Timotheus, Titus, den Presbyter Johannes, Ignatius von Antiochien, Clemens selber; deren Sonderfunktion, Lokalbischöfe einzusetzen, auch noch später von einigen wichtigen Bischofssitzen aus vollzogen wurde. – Ich kann hier nicht näher auf diese These und die vielen Argumente eingehen, die Dix dafür ins Feld führt. Sie erscheint mir schon darum als verfehlt, weil Dix u. a. von einer Unterscheidung zwischen Lokalpresbyterat und Bischöfen, die Nachfolger der Apostel wären, ausgeht, die m. E. unhaltbar ist. Ferner muss sich die Argumentation von 42,5 bis 44,2 Anfang auf die «Bischöfe und Diakone» von 42,4 beziehen. Somit müssen auch sie die Adressaten für die Anordnung zur Verhütung des Streits um die «episkope» sein.

pflichtung auch erfüllten. Diese Verpflichtung hätte den «Erstlingen» nicht überbunden werden können, da sie gar nicht in der Lage gewesen wären, sie zu erfüllen, wenn es sich dabei um Personen ausserhalb ihres Verantwortungsbereichs gehandelt hätte, wie dies bei der These von Dix (vgl. Anm. 30) der Fall wäre. Sollten die erprobten Männer erst nach dem Tod der Vorgänger deren Dienst übernehmen, wie es 44, 2 vorgesehen ist, und sollten die Vorgänger dennoch dafür verantwortlich sein, dass diese Weiterführung ihres Dienstes wirklich eintrat und so der Streit um die «episkope» vermieden wurde, so bedeutet das, dass die «Erstlinge» und ebenso ihre Nachfolger entsprechende erprobte Männer, einen oder vielleicht auch mehrere, aussuchen, designieren mussten (vgl. 2. Tim. 2, 2), dass die Einsetzung aber erst nach dem Tod des Vorgängers erfolgte und entweder vom Presbyterium<sup>31</sup> oder von Nachbarbischöfen vollzogen wurde, vielleicht auch in Verbindung beider Möglichkeiten.

Da die Adressaten des Briefs in Korinth wussten, wie es bei ihnen zugegangen war, und da Clemens daran gelegen sein musste, die Allgemeingültigkeit der Anordnung der Apostel zu betonen, musste und konnte er seine These nicht so für die Verhältnisse in Korinth konkretisieren, als handelte es sich um einen Einzelfall. Er musste allgemein formulieren, und zwar so, dass seine These anwendbar war, ob es sich um den Tod der Apostel, der Erstlinge oder deren Nachfolger handelte. Darin dürfte es begründet sein, dass man darüber streiten kann, von wessen Tod und von wessen Dienst in 44, 2 die Rede ist; es ist unerheblich, weil es für alle möglichen Fälle zutreffen musste. Ebenso können die «ekeinoi» in 44, 3 sowohl die Apostel als auch die «Erstlinge» und die Abgesetzten dementsprechend entweder die «Erstlinge» oder deren Nachfolger sein. Nur das kommt nicht in Betracht, dass die «ekeinoi» bereits Nachfolger der «Erstlinge» wären. Sachlich wäre das zwar möglich. In unserm Fall ist es aber ausgeschlossen, weil diese Möglichkeit bei der zweiten Gruppe von Abgesetzten realisiert ist und ein Unterschied zwischen den beiden Gruppen bestehen muss. Somit kann es sich bei «andern angesehenen Männern», die seinerzeit die zweite Gruppe von Abgesetzten ausgesucht bzw. eingesetzt hatten, sowohl

---

<sup>31</sup> Zum Unterschied zwischen Presbytern und Bischöfen, dass alle Bischöfe Presbyter, aber nicht alle Presbyter Bischöfe im Sinn des Clemens sein müssen, vgl. meinen in Anm. 9 genannten Aufsatz, S. 226f, wo freilich noch nicht erkannt ist, dass «Bischöfe und Diakone» ein Doppelausdruck ist, der *den* Bischof meinen dürfte.



um «Erstlinge» als auch um deren Nachfolger handeln. Und entsprechend kann diese Gruppe von Abgesetzten aus Erst- oder Zweitnachfolgern von «Erstlingen» bestehen. Die Korinther wussten, wie es sich verhielt, und in der Sache ist es wiederum unerheblich, weil die Regel in diesem und jenem Fall zutraf.

In dieser Weise, also durch eine Nachfolgeordnung, sollte der Streit um die «episkope» verhindert werden. Das war auch möglich, und es geschah auch. Nur eines konnte damit, wie der Sachverhalt in Korinth zeigt, nicht verhindert werden, dass die nach dieser Ordnung Ausgesuchten und Eingesetzten trotzdem aus ihrem Dienst vertrieben wurden. Damit hat es der 1. Clemensbrief zu tun. Und er hat zur Behebung dieses Schadens kein anderes Mittel als dies, dass er die Korinther zur Einsicht zu führen sucht, dass sie sich mit ihrer Absetzungsaktion wider eine apostolische, dem Willen Gottes gemässe Anordnung gewendet haben.

Um diese Einsicht zu erreichen, legt er zuerst mit der nötigen Begründung die apostolische Anordnung dar, um dann von da her in 44, 3f das Unrechtmässige im Verhalten der Korinther herauszustellen. Dabei treten nochmals einige für unser Thema wichtige Momente hervor. Im ersten Teil von 44, 3 betont er, dass die Abgesetzten nicht nur der apostolischen Anordnung gemäss eingesetzt worden waren, sondern dass diese Einsetzung auch unter ihrer, der ganzen Gemeinde Zustimmung erfolgt war. Man könnte zuerst im Zweifel sein, ob der Hinweis auf die Zustimmung der Gemeinde nur ein Zusatz- und Nebenargument sei oder ob ihm ein selbständiges Gewicht zukomme. Im ersten Fall wäre dies der Tenor: und ausserdem habt ihr selber der Einsetzung dieser Männer zugestimmt; dies wäre zwar nicht nötig gewesen; denn entscheidend ist allein die ordnungsgemässe Designation und Einsetzung durch die Leiter der Gemeinde; zu allem Überfluss habt ihr aber auch noch ausdrücklich eure Zustimmung bekundet, und nun wollt gerade ihr diese Männer weghaben. Ein solches Verständnis des gen. abs. ist aber kaum möglich. Denn abgesehen davon, dass der Ausdruck die Möglichkeit impliziert, dass die Zustimmung auch hätte verweigert werden können und dass dies sicher nicht ohne Auswirkung geblieben wäre, macht auch das Folgende deutlich, dass, wie die meisten heute annehmen, Clemens im Falle schlechter Diensterfüllung einer Absetzung nicht widersprochen hätte. Vielleicht noch wichtiger ist, dass der Brief an die ganze Gemeinde gerichtet ist und dass die Streitsache als Angelegenheit der ganzen Gemeinde behandelt

wird. Freilich kann, was die Zustimmung der Gemeinde betrifft, kaum von einer Wahl im modern demokratischen Sinn gesprochen werden. Wenn nämlich unsere Interpretation der apostolischen Anordnung zur Vermeidung des Streits um die «episkope» zutrifft, so haben ja die Bischöfe selber die Nachfolger designiert, und Presbyter oder (und) andere Bischöfe haben sie eingesetzt. Dennoch dürfte der Unterschied zu Did. XV nicht so gross sein, wie man leicht annehmen möchte<sup>32</sup>. Denn abgesehen davon, dass dort nicht vom Wahlmodus, sondern vom Auswahlkriterium die Rede ist, so dass es sich hinsichtlich des Modus genau gleich verhalten könnte wie bei Clemens, liegt es in der Natur der Sache, dass der Unterschied nicht erheblich sein dürfte. Selbst in einer Gemeinschaft, die denkbar sensibel ist hinsichtlich Verletzungen der demokratischen Spielregeln, entstehen Wahlen nicht von selbst; es muss immer jemand Vorschläge machen. Und eben dieser wichtige Punkt ist bei Clemens geordnet, so dass klare Verantwortlichkeiten entstehen. Und wenn die Zustimmung der Gemeinde nicht nur Farce war, so kam in ihrem Vollzug, wie immer das im einzelnen zugeht, die volle Verantwortung der Gemeinde zur Geltung. Ferner zeigt der Hinweis, dass die Abgesetzten während langer Zeit ein gutes Zeugnis von seiten der Gemeinde genossen, dass die Mitverantwortung der Gemeinde nicht nur bei der Wahl, sondern dauernd zum Zug kam.

Clemens zeigt also einen vielseitigen Verantwortungszusammenhang auf. Für das Geschehen von christlicher Gemeinde sind die Bischöfe und Presbyter als Designatoren und Einsetzende, die Einzusetzenden – sie müssen ja erprobte Männer sein – und die Gemeinde gemeinsam und gegenseitig verantwortlich; und eben dies möchte ich als Umschreibung apostolischer Sukzession betrachten. Apostolische Sukzession meint danach einen Verpflichtungs- und Verantwortungszusammenhang von Designatoren und Ordinatoren, Ordinanden und Gemeinde, einen Verpflichtungszusammenhang, der nur dadurch Wirklichkeit wird, dass von allen Seiten die Verpflichtung als Aufgabe wahrgenommen wird<sup>33</sup>.

Da es sich um einen Zusammenhang von Verpflichtung und Verantwortung handelt, liegt es schon in der Natur der Sache, dass die so verstandene apostolische Sukzession nicht als automatisch wirkende

---

<sup>32</sup> Ebenso Lemaire in dem in Anm. 28 genannten Buch, S. 146f.

<sup>33</sup> Ähnlich schon Erzbischof Andreas Rinkel in IKZ, 43. Jahrgang (1953), S. 221ff.

oder formale Garantie gegen Abirrungen aufgefasst werden darf. Und an unserer Stelle (44, 3.4.6) zeigt sich das darin, dass kaum ein Zweifel darüber bestehen kann, dass Clemens selbst der Abberufung der korinthischen Gemeindeleiter zugestimmt hätte, wenn gegen ihre Amtsführung oder ihr persönliches Verhalten ernstliche Einwände bestanden hätten.

Umgekehrt hebt aber der Umstand, dass die apostolische Sukzession keine automatischen Garantien gegen Verirrungen bietet, auch ihre konstitutive ekklesiale Bedeutung nicht auf. Denn der Zusammenhang des 1. Clemensbriefs macht deutlich genug, dass es dabei um alles geht, was für Kirche konstitutiv ist: um die Weitergabe der Frohbotschaft (42, 1–4), um die Verbindung mit Christus und dem Vater im Heiligen Geist (ib.), also um die Sendung der Kirche und ihre Kontinuität im Glauben und im Heil, um die Erhaltung der Einzelnen als Glieder am Leibe Christi (38) und die Erhaltung und Auferbauung des Leibes Christi selbst als einer Dienstgemeinschaft in der Liebe (ib.). Was Clemens in seinem Schreiben darlegt, ist indes nicht bloss ein Hinweis darauf, was für Kirche konstitutiv und ihr als Verpflichtung aufgegeben sei, wenn sie nicht aufhören will, Kirche Christi zu sein. Er gibt vielmehr an, wie diese Verpflichtung konkret wahrgenommen und erfüllt werden kann und, nach seiner Meinung, gemäss apostolischer dem Willen Gottes entsprechender Anordnung erfüllt werden soll. Es genügt ja in der Tat nicht, Konstitutives anzuerkennen; es muss auch zu konkretem Vollzug gelangen. Wir könnten somit im Sinne des Clemens auch sagen, dass die apostolische Sukzession die Art sei, wie die Kirche auf Grund und kraft dessen, was ihr durch Christus im Heiligen Geist gegeben ist, selber ihre Verantwortung für ihre Existenz, für ihr Leben als Gemeinde Christi und für ihr Bleiben in ihrer Sendung wahrnimmt und vollzieht. Es kann also nicht der Sinn der apostolischen Sukzession und der konstituierten Amtsstruktur sein, der Gemeinde als ganzer oder ihren einzelnen Gliedern etwas von ihrer Mitverantwortung abzunehmen. Im Gegenteil: gerade durch diese Struktur wird die Mitverantwortung jedes Gliedes am Leibe Christi konkret realisierbar, wie denn auch das Schreiben des Clemens die korinthische Gemeinde in ihrer Ganzheit bei ihrer Verantwortung behaftet<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Auch wenn es zutreffen sollte, dass der Brief dem Modell jüdischer Diasporabriefe folgt (vgl. Fischer in der in Anm. 20 genannten Übersetzung, S. 25, Anm. 1), oder wenn das Vorbild paulinischer Briefe massgeblich war, und selbst wenn wir voraussetzen, die Umstände seien so gewesen, dass der Brief sich

Da es Clemens um die Begründung dieser Amtsstruktur als solcher und der ihr zukommenden Dignität zu tun ist, da er für die ungegerechtfertigte Absetzung die ganze Gemeinde verantwortlich macht und vielleicht auch, weil er nicht genau über alle Einzelheiten der Vorgänge in Korinth Bescheid wusste, erhalten wir von ihm keine differenzierten Auskünfte darüber, ob die verschiedenen Männer, die abgesetzt wurden, alle genau dieselbe Funktion auszuüben hatten. Dass nur ihre gemeinsame Aufgabe zur Diskussion steht, schliesst aber Differenzierungen nicht aus. Und umgekehrt: wenn es solche Differenzierungen gegeben haben sollte, so würde aus dem Schreiben deutlich, dass trotz der Differenzierungen alle am selben Auftrag partizipierten. Klar ist nach 42, 1–4, dass die Verkündigung zu diesem Auftrag gehörte. Zuzufolge des Zusammenhangs zwischen 42, 1–4 und 44, 1 f ist mit «episkope» in 44, 1 auch wieder die Verkündigungsaufgabe gemeint, aber ziemlich sicher nicht nur sie; denn dieser Ausdruck greift weiter<sup>35</sup> und umfasst die Verantwortung für das Ganze der Gemeinde, also auch die Leitung im Sinne der Disziplin und dessen, was zur Erfüllung des in 37, 1–38, 2 Gemeinten erforderlich ist. Die gleiche Bedeutung hat auch der Ausdruck «leitourgia» in 44, 2. Das Wort kann je nach Zusammenhang jeden beliebigen Dienst bezeichnen (vgl. etwa 20, 10), sehr allgemein gemeint sein wie in 9, 4, oder sehr speziell wie in 40, 2. In 44, 2 weist «ten leitourgian auton» auf «episkope» in 44, 1 zurück und muss damit gleichbedeutend sein. Dasselbe gilt für «leitourgias» am Schluss von 44, 6 und das entsprechende Partizip in 44, 3. An keiner Stelle bezieht sich also das Wort speziell auf die Liturgie, die Feier der Eucharistie. Noch weniger ist dies für «episkope» der Fall. Dennoch fällt es schwer, anzunehmen, dass nicht wenigstens in «leitourgesantas» (44, 3) die Leitung der Eucharistiefeier mitgemeint wäre, auf die doch höchstwahrscheinlich der Ausdruck «prosenegkontas ta dora» hinweist, für den sich freilich kaum eine wirklich begründbare Interpretation angeben lässt<sup>36</sup>.

---

überhaupt nur an die Gemeinde als ganze wenden konnte, so hebt das alles nicht auf, dass tatsächlich die Gemeinde angesprochen und haftbar gemacht wird. Gerade in 44, 3 ff geschieht das mit grösstem Nachdruck, was um so stärker ins Gewicht fällt, als es an dieser Stelle nahegelegen hätte, nur von der Schuld der «Aufrührer» zu reden.

<sup>35</sup> Vgl. den oben in Anm. 9 genannten Aufsatz.

<sup>36</sup> Vgl. dazu die sorgfältige Untersuchung von Ray Robert Noll in dem in Anm. 21 genannten Buch, S. 22ff. – Ohne kritische Hemmungen erklärt dagegen Othmar Perler: «Cette fonction (sc. des Bischofs) est double: ‚Servir le troupeau du Christ‘ (44, 3 ...) et ‚offrir les dons‘ (44, 4 ...). Autrement dit, l’évêque est ‚pasteur‘ et ‚prêtre‘.» (In: L’épiscopat et l’église universelle. Unam

Man wird es zunächst als seltsam empfinden, dass die Feier der Eucharistie in diesem Zusammenhang nicht eindeutiger, ausdrücklicher und ausführlicher zur Sprache kommt; denn es ist zwar möglich, dass sie bei dem Streit in Korinth nicht im Vordergrund stand, aber undenkbar, dass sie im Leben der korinthischen Gemeinde und für Clemens selbst keine zentrale Rolle gespielt und darum nicht doch auch von der Streitfrage betroffen worden wäre. Der Umstand, dass sie dennoch nicht ausführlich zur Sprache kommt, sondern in den Ausdrücken «leitourgia» und «leitourgein» bloss impliziert und in der Wendung «prosenegkontas ta dora» nur eben in den Blick kommt, dürfte darum seine besondere Bedeutung haben, von der ich meine, dass sie wie folgt zu umschreiben sei: Die Feier und Leitung der Eucharistie gehört wohl wesentlich zur «episkope», um die es sich bei der durch die apostolische Sukzession konstituierte Amtsstruktur handelt. Aber die apostolische Sukzession zielt nicht speziell auf die Leitung der Eucharistie, sondern auf das Ganze dessen, was für die Kirche konstitutiv ist und erst darin eingeschlossen auch auf die Eucharistie. Das heisst, die Bedeutung der apostolischen Sukzession für die Leitung der Eucharistiefeier besteht nicht darin, eine spezielle, isolierte Autorisation zum Vollzug der Eucharistie zu geben oder eine spezielle Macht zu verleihen, durch welche die Eucharistie bewirkt und hergestellt würde, sondern darin, ihren ekklesialen Ort und Charakter kenntlich zu machen, sie in der Mitte der Gemeinschaft der Kirche zu halten und durch sie die allseitige Einheit des Leibes Christi

---

Sanctam Nr. 39, Paris 1964, S. 32.) Ist es schon fraglich, ob man das «prosenegkontas ta dora», das in 44, 4 nur als begleitender Umstand eingeführt wird, als eine der Hauptfunktionen des Bischofs ansprechen dürfe (das «servir le troupeau du Christ», das 44, 3 entnommen ist, erscheint dort zwar auch als begleitender Umstand, entspricht aber immerhin dem zweifellos dominierenden «episkope»), so ist es erst recht unsicher, ob man es einfach mit «prêtre»-Sein gleichsetzen könne. Aber Perler meint auch, dass für Clemens in 40 und 43 «le sacerdoce ancien était figure du sacerdoce chrétien», was sicher unhaltbar ist (vgl. oben Anm. 21). Allerdings, obwohl der Ausdruck in 44, 4 nur einen Begleitumstand bezeichnet, kann er nach dem Zusammenhang doch nicht etwas Belangloses meinen. Da sonst nirgends im ganzen Brief Priester- oder Opfertermini im strengen Sinn für das Handeln von Christen gebraucht werden und da andererseits der Ausdruck dem Aufweis der Untadeligkeit der Abgesetzten dienen soll und «doron», abgesehen von einem Zitat, immer «Gabe» im allgemeineren Sinn und nicht «Opfer» meint, frage ich mich, ob nicht an die bei der Liturgie eingesammelten Gaben zu denken sei, die teils für die Eucharistiefeier, teils für die Armen verwendet und insofern dargebracht wurden, wobei sich die Abgesetzten untadelig und fromm verhielten. Aber auch ein solcher Sprachgebrauch wäre für die Zeit des Clemens nicht zu belegen und bleibt wie alles andere eine kaum begründbare Vermutung.

mit seinem Haupt und allen seinen Gliedern in Gegenwart und Vergangenheit sich bestätigen und neu konstituieren zu lassen.

Diese recht weitgreifende Erklärung für das Fehlen einer ausführlicheren Erwähnung der Eucharistie dürfte zunächst als «Überinterpretation» erscheinen, obwohl sie dem bestehenden Text entspricht. Sie erschiene mir auch selber als zuwenig begründet, wenn nicht bei Ignatius von Antiochien dasselbe, und zwar ausdrücklich zu finden wäre, wenigstens was die positive Seite der Erklärung betrifft. Das Negierte ist mehr zur Verdeutlichung beigefügt. Es ist natürlich nicht möglich, dass in unseren Texten solche Auffassungen abgelehnt werden, wenn sie überhaupt noch nicht im Blick stehen. Ich meine aber, dass sich aus dem, was Ignatius ausführlich und Clemens mehr stillschweigend bezeugt, die angedeuteten Negationen von selbst und notwendig ergeben.

Es ist aber noch auf eine weitere «Lücke» hinzuweisen. Weder in den für das Thema der apostolischen Sukzession massgeblichen Partien der Schriften des Irenäus noch im 1. Clemensbrief, noch bei Ignatius ist ein Ordinationsritus erwähnt. Da aber schon Apg. 14, 23 das «cheirotonein» und Apg. 6, 6 die «epithesis ton cheiron» im Rahmen von Einsetzungen zu besondern Diensten erwähnt werden, und zwar wie etwas Selbstverständliches, keiner besondern Erklärung Bedürftiges – auch 1. Tim. 4, 14 und 2. Tim. 1, 6 dürften in diesen Zusammenhang gehören – und da bei Hippolyt, einem Schüler des Irenäus, zu Anfang des 3. Jahrhunderts der Ordinationsritus mit der Handauflegung an zentraler Stelle bereits in voller Geltung und Entfaltung steht, so ist kaum etwas anderes denkbar, als dass auch bei Irenäus und wohl auch bei Clemens die Einsetzung in den kirchlichen Dienst unter Handauflegung vorgenommen wurde und dass dies nur darum nicht erwähnt wird, weil es selbstverständlich war. Bei Ignatius kann die Handauflegung im Rahmen einer Ordination natürlich nicht vorkommen, weil er gar nie von solchen Ordinationen spricht.

Das Wort «cheirotonein» findet sich aber trotzdem dreimal bei Ignatius (Philad. 10, 1; Smyrn. 11, 2 und Pol. 7, 2), immer im Rahmen desselben Anliegens, nämlich in der Bitte des Ignatius, die betreffende Gemeinde bzw. Polykarp möchte jemanden – in Philad. 10, 1 ist es ein Diakon – nach Antiochien senden, um Briefe oder Grüße zu überbringen, die Verbundenheit mit der Kirche des Ignatius zu bekunden und an der Freude über ihr Wiedererstarken teilzunehmen. In jedem Fall meint das «cheirotonein» sowohl ein Auswählen, als auch ein Beauftragen und Entsenden. Und als Folge des «cheirotonein»

nein» ist immer angenommen, dass der Ausgesandte dann in Antiochien als Repräsentant der aussendenden Gemeinde erscheinen, dass durch ihn die aussendende Gemeinde sich mit der antiochenischen Schwestergemeinde verbinden soll. Besonders interessant ist Philad. 10, 1: wenn wir annehmen dürfen, dass der Diakon, der dort ausgesandt werden soll, schon unter Handauflegung ordiniert wurde, so soll er durch die Cheirotomie noch eine selbstverständlich befristete Sondermission erhalten, ein «Schaliach» im begrenzten Sinn dieses Wortes werden. In ähnlichem Sinn wie bei Ignatius kommt das «cheirotonein» als Part. Aor. pass. auch in 2. Kor. 8, 19 vor.

Vergleicht man Apg. 14, 23 («cheirotonein») mit Apg. 6, 6 («epithēkan tas cheiras»), so scheint im Gebrauch der beiden Ausdrücke kein Unterschied zu bestehen<sup>37</sup>. Jedenfalls brauchen wir hier nicht darauf Bedacht zu nehmen. Wir werden für beide Ausdrücke sagen dürfen, dass sie wie alle Ausdrücke der natürlichen Sprache keine präzise definierte Bedeutung haben, sondern ihre Bedeutung aus dem sachlichen Zusammenhang erhalten. Für den Zusammenhang der apostolischen Sukzession, wie sie im Clemensbrief gesehen wird, würde eine Ordinationshandauflegung etwa die Bedeutung haben, dass sie den Ordinierten in den allseitigen ekklesialen Verpflichtungszusammenhang hineinstellt, der die apostolische Sukzession ausmacht (vgl. oben S. 116 f), so dass er die Kontinuität mit den Aposteln und mit Christus repräsentiert und insofern die Apostel und Christus, ihre Person und ihre Autorität in der Kirche und für die Kirche und gegenüber der Kirche und der Welt vertritt. Auf Grund davon tritt aber auch ihm in der Kirche und in jedem ihrer Glieder Christus und der Heilige Geist gegenüber, sonst wäre die Mitverantwortung der Gemeinde aufgehoben, und ihre Glieder wären gar nicht mehr wirkliche Glieder des Leibes Christi. In diesem Kontext ist er mit der «episkope» beauftragt, wie immer er konkret an ihr teilzunehmen haben wird. Und in allem ist er dann von dem Segen, der Verheissung und vom Heiligen Geist begleitet, wie sie der Kirche zukommen sollen. – Damit ist allerdings noch

<sup>37</sup> Auch der Vergleich zwischen ThWb. VIII, S. 161 f und ThWb. IX, S. 422 f bringt keine Unterschiede an den Tag. Dass sich beim vorliegenden Stellenmaterial zwischen den beiden Ausdrücken kaum Bedeutungsunterschiede feststellen lassen, muss freilich nicht bedeuten, dass es keine geben könne. Im Blick auf die Stellen bei Ignatius einerseits und in den Pastoralbriefen andererseits frage ich mich wenigstens, ob nicht bei «cheirotonein» der Akzent stärker auf den Momenten von Wahl und Aussendung liege, bei «epithēsis ton cheiron» stärker auf den Momenten von Beauftragung, Übertragung und Einsetzung.

lange nicht alles gesagt. Es sollte nur das Wichtigste angedeutet werden, das sich sozusagen unmittelbar aus der Sache der apostolischen Sukzession, wie sie bei Clemens gesehen ist, für eine Ordinationshandauflegung ergibt<sup>38</sup>.

Nun ist aber eben bei Irenäus, Clemens und Ignatius von einer Ordinationshandauflegung oder von einem andern Ordinationsritus überhaupt nicht die Rede. Der Umstand, dass keiner der drei Autoren für seine Argumentation die Handauflegung ins Spiel bringt, obwohl sie ihnen vermutlich selbstverständlich war, ist wiederum erstaunlich und dürfte wiederum nicht ohne Bedeutung sein. Sie ergibt sich aus dem bisher Gesagten fast von selbst: Die apostolische Sukzession hat ihre Bedeutung und ihre Wirklichkeit darin, dass sie der faktische Vollzug des Zusammenhangs der allseitigen ekklesialen Verpflichtungen ist, die sich bei Irenäus und Clemens gezeigt haben, mit allem, was darin impliziert ist. Als «faktischer Vollzug» muss er konkret sichtbar und für den Glauben feststellbar sein. Eine der signifikantesten Stellen, an der wohl alle Fäden, die für die apostolische Sukzession konstitutiv sind, in irgendeiner Weise zusammenlaufen, ist der Komplex von Wahl, Beauftragung, Einsetzung. Und dieser Komplex erhält seine sichtbarste Konkretion in der Ordination, und die Ordination besonders in der Handauflegung. Und umgekehrt erhält die Handauflegung ihre Bedeutung und Konsequenz aus der Wirklichkeit der apostolischen Sukzession. Es ist also nicht etwa so, dass die Handauflegung die Wirklichkeit der apostolischen Sukzession begründete, sondern umgekehrt so, dass die Wirklichkeit der apostolischen Sukzession die Bedeutung der Handauflegung und ihre «Wirkungen» begründet. Darum kann die Handauflegung nicht als Argument für die apostolische Sukzession benützt werden; nur das Umgekehrte ist möglich.

### III

#### Ignatius von Antiochien

Dass im Zusammenhang unseres Themas auch Ignatius von Antiochien zu Worte kommen soll, bedarf insofern einer Begründung, als

---

<sup>38</sup> Meines Erachtens darf nur so, aus dem Kontext der apostolischen Sukzession darauf hin reflektiert werden, was Ordination und Handauflegung sein und «wirken» möchten, nicht aber nach dem Satz, den neulich wieder L. Ott (Handb. d. Dogmengeschichte, Bd. IV, Fasc. 5, S. 14) an den Ordinationsgebeten Hippolyts anwenden will, dass sich nämlich aus den Ordinationsgebeten die Wirkungen der Ordination erheben liessen.



sich Ignatius mit keinem einzigen Satz zur Frage der apostolischen Sukzession äussert. Der Grund, warum seine Briefe trotzdem in die Überlegungen miteinbezogen werden, besteht, wie schon angedeutet, darin, dass er das Verhältnis von Amtsstruktur und Eucharistie deutlich zur Sprache bringt. Und die Berechtigung für die Hineinnahme dieser Ausführungen in den Zusammenhang der Sukzessionsfrage sehe ich darin, dass das Problem von Amtsstruktur und Eucharistie hier und dort dasselbe bleibt, obwohl Ignatius die Amtsstruktur nicht durch die apostolische Sukzession begründet. Er begründet sie überhaupt nicht. Er deutet nur mit den verschiedensten Hinweisen, vor allem im Stil von Analogien und Vergleichen an, welche theologischen, christologischen, pneumatologischen, soteriologischen und ekklesiologischen Beziehungen als Gegenwartswirklichkeit in der Kirche durch die Amtsstrukturen zum Ausdruck kommen und Ereignis werden. Er zeigt also, was in den Amtsstrukturen als Gabe gegenwärtig ist und was sich von da her für die Glieder der Kirche als Aufgabe ergibt. Ignatius bietet also einen wichtigen Teil von dem, was oben auf S. 110f. für eine vollständige «Lehre vom Amt» postuliert wurde. Er tut es aber nur in Hinweisen und nicht in systematischen Ausführungen. Die Ansätze müssten sorgfältig analysiert, systematisch ausgeführt und miteinander in Korrelation gebracht werden, eine anspruchsvolle Arbeit, die hier nicht geleistet werden kann.

Was Ignatius bietet, ist, wie gesagt, keine Begründung der Amtsstruktur, jedenfalls keine ausdrückliche und beabsichtigte. Er lässt aufleuchten, was alles in den Amtsstrukturen an geistlicher Wirklichkeit im Spiel ist. Würden diese Hinweise in entsprechender Weise weiterverfolgt, so ergäben sich daraus allerdings auch Begründungen, freilich andersgeartete als bei Clemens. Dass sie von anderer Art wären, muss aber durchaus nicht heissen, dass sie in Gegensatz zur Sicht des Clemens oder Irenäus stünden. Freilich könnte man einen Gegensatz darin sehen, dass sich Ignatius weder auf eine Wahl durch die Gemeinde noch auf eine Ordination und Einsetzung durch andere Bischöfe oder ein Presbyterium, sondern allein auf die Sendung durch den Herrn beruft. So sagt er etwa in Eph. 6, 1: «... jeden, den der Hausherr in die Verwaltung seines Hauses schickt, müssen wir so aufnehmen wie den Sendenden selbst. Den Bischof müssen wir also offensichtlich wie den Herrn selbst ansehen.» Er wendet also Worte, die sich im Neuen Testament auf die Sendung der Jünger beziehen, auf sich und das Verhältnis der Gemeinde zu ihm an. Und mehrmals wird gesagt, dass der Bischof der Gemeinde gegenüber die Stelle Gottes

oder Christi einnehme (z. B. Magn. 3, 1 f; Trall. 2, 1; Philad. 7, 1). Man könnte von da her annehmen, dass Ignatius seine Aufgabe und seine Autorität nicht durch eine Sukzession, sondern ausschliesslich in unmittelbarer göttlicher Sendung begründet sehe, und es dürfte schwerfallen, aus seinen Briefen das Gegenteil zu beweisen. Aber die Schwierigkeit eines Beweises für dieses Gegenteil ist auch wieder kein Beweis dafür, dass Ignatius nur eine Legitimation aus unmittelbarer Sendung anerkannt hätte. Man kann wohl die beiden Möglichkeiten als Gegensätze verstehen; man muss aber nicht. Denn die Amtsstruktur, wie sie sich aus dem Gedanken der apostolischen Sukzession ergibt, schliesst die Sendung durch Gott nicht aus, sondern ein und meint gerade auch, dass der in der Sukzession Eingesetzte in der Gemeinde Gott oder Christus repräsentiere. Beides gehört zusammen, sonst ist nicht mehr Kirche, sondern entweder eine blosse Organisation oder ein Konventikel, dessen Mitglieder von ihrem Leiter völlig entmündigt sind. Dass Ignatius dieses Zweite nicht meint, zeigt sich schon daran, dass er seine Briefe an die Gemeinden schreibt, sie zur Einheit mit *ihrem* Bischof aufruft, sich also als ein Glied in der Gemeinschaft von Gemeinden und Bischöfen sieht und, wie Clemens, die Gemeinden für die Abwehr von Irrlehren und Verwirrung haftbar macht. Ich meine darum, dass der Unterschied zwischen Ignatius und Clemens nur darin bestehe, dass sie verschiedene Aspekte derselben Sache zu Worte kommen lassen. Zumindest kann man sagen, dass alles, was bei Ignatius zu lesen ist, in der Linie dessen, was Clemens vorbringt, ebenfalls gesagt werden könnte und gesagt werden müsste.

Obwohl nun nur noch wenige Hauptpunkte aus dem Verhältnis von Amtsstruktur und Eucharistie herausgestellt werden sollen, ist es dennoch nötig, zuvor einige Bemerkungen über Situierung und Charakter der Ignatius-Briefe zu machen, weil sie für die Interpretation von Bedeutung sind. Da ist vor allem dies zu beachten: Während Clemens an eine Gemeinde schreibt, in der Streit ausgebrochen ist, die er aber nicht persönlich kennt, wendet sich Ignatius an Gemeinden, die er kennt, von denen er weiss, wie sie sich bewährt haben, von denen er überhaupt nur Gutes weiss. Dergleichen verhält es sich mit den Bischöfen dieser Gemeinden. Weder nach der einen noch nach der andern Seite hat er irgendein Wort des Tadels anzumelden. Wohl taucht verschiedentlich die Gefahr von Irrlehren auf. Aber die Gemeinden haben sie überall abgewehrt. Wenn Ignatius die Gemeinden zur Einheit mit ihrem

Bischof aufruft und ihnen sagt, dass sie sich zum Bischof halten sollen wie zu Gott oder zu Christus, so bestärkt er sie nur in dem, was sie schon tun.

Dieser Umstand besagt, dass die Sätze des Ignatius nur mit äusserster Vorsicht aus dem Zusammenhang herausgenommen werden dürfen, in dem sie stehen. Schon der Brief nach Rom ist viel zurückhaltender. Die plerophoren Äusserungen über die Bedeutung des Bischofs fehlen; ziemlich sicher deshalb, weil Ignatius den römischen Bischof nicht persönlich kannte; denn die Gemeinde selbst wird, weil sie als bewährte Gemeinde bekannt ist, im Präskript mit höchsten Prädikationen bedacht. Schon das deutet darauf hin, dass Ignatius nicht jeder Gemeinde sagen könnte, was er in seinen andern Briefen schreibt. Ganz sicher würde er einer Gemeinde mit einem häretischen oder betrügerischen Bischof nicht schreiben, sie solle ihren Bischof ansehen wie den Herrn selbst. Oder, wenn er auch im Blick auf einen solchen Bischof die Gedanken von Eph. 6, 1 nicht widerrufen wollte, so würde er in einem Brief an dessen Gemeinde ganz andere Konsequenzen daraus ziehen.

Dieser Umstand ist vor allem dann zu bedenken, wenn man die Aussagen des Ignatius generalisieren will, so dass sie den Charakter von kirchenrechtlichen Thesen erhalten. Es ist nicht etwa falsch, dies zu tun, nur muss man dabei mehr Überlegung einsetzen, als es häufig geschieht. Wenn man etwa den Gedanken von Eph. 6, 1, um bei diesem Beispiel zu bleiben, in den Satz transformiert, «Für Ignatius ist der Bischof Gesandter Christi und darum wie Christus selbst zu hören», so ist das wohl zutreffend. In dieser thetischen Form wirkt es aber so, als wäre die Meinung die, dass alles, was irgendein Bischof sagt oder tut, schon allein deshalb, weil er eben Bischof ist, eo ipso gut und sogar göttlich sei. Dass dies nicht die Meinung des Ignatius sein kann, bedarf keiner Begründung.

Es wäre der Mühe wert, sich darüber Rechenschaft zu geben, wie ein «Bischofsspiegel» aussehen müsste, der das Gegenstück zu den Briefaussagen des Ignatius darzustellen hätte. In Eph. 2, 2 heisst es: «Daher ziemt es sich, auf jede Weise Jesus Christus zu verherrlichen..., damit ihr in einmütiger Unterordnung fest verbunden, gehorsam dem Bischof und dem Presbyterium, in jeder Hinsicht geheiligt seid.» Als Gegenstück dazu könnte im «Bischofsspiegel» der Satz stehen: «Der Bischof ist Repräsentant Jesu Chri-

sti. Darum hat er in allem die Herrschaft Christi durchzusetzen, um die Gemeinde zu einer geschlossenen Einheit zu schmieden; er muss strikten Gehorsam fordern und darf keinen Widerspruch und keine Meinungsverschiedenheiten dulden.» Der Eph. 2, 2 entsprechende Satz des «Bischofsspiegels» könnte aber auch folgendermassen lauten: «Der Bischof darf nicht vergessen, dass er in der Gemeinde Jesus Christus repräsentiert. Er soll darum wie Christus niemanden verachten, jedem Liebe erweisen, jeden dahin zu führen suchen, dass er in der Gemeinde sein Bestes zu tun vermag, damit die Gemeinde in der Verherrlichung Christi zu einer lebendigen Einheit wird.» Von beiden Sätzen her könnte eine Mahnung wie die von Eph. 2, 2 formuliert werden. Insofern entsprächen beide dem Wortlaut von Eph. 2, 2. Unter sich stellen sie aber extreme Gegensätze dar. Dazwischen wären noch viele Varianten möglich. Ich glaube aber, dass die zweite Möglichkeit der Meinung des Ignatius am nächsten komme. Wenn man im Blick auf Ignatius von ausserordentlichem bischöflichen Autoritäts- und Machtanspruch oder von einem «monarchischen» Episkopat reden will, kann man leicht danebengreifen. Die Frage ist immer, von welchen Voraussetzungen und Begründungen her eine Äusserung für eine bestimmte Situation zu verstehen sei.

Dies ist nun auch bei den Sätzen zu bedenken, welche mit grösster Strenge die Eucharistiefeyer an die Leitung oder Beauftragung des Bischofs binden. So heisst es Smyrn. 8, 1–9, 1: «Keiner soll ohne Bischof etwas, was die Kirche betrifft, tun. Jene Eucharistie werde als wirklich und recht (bebaia) gehalten, die unter dem Bischof oder einem von ihm Beauftragten stattfindet. Wo der Bischof erscheint, dort soll die Gemeinde sein, wie da, wo Jesus Christus ist, die katholische Kirche ist. Ohne Bischof darf man weder taufen noch Agape halten; ...wer hinter dem Rücken des Bischofs etwas tut, dient dem Teufel.» In dieser Ausdrücklichkeit wird die Bindung der Eucharistie an den Bischof zwar nur hier ausgesprochen. Der Gedanke wird aber durch allgemeiner gehaltene Aussagen noch wesentlich verstärkt, etwa durch das Wort: «Wie Christus ohne den Vater nichts getan hat, sollt auch ihr nichts ohne den Bischof und die Presbyter unternehmen» (Magn. 7, 1), oder durch den Satz: «Wer sich innerhalb des Altarraums befindet, ist rein; wer sich ausserhalb des Altarraums befindet, ist nicht rein; d. h. wer etwas ohne Bischof, Presbyterium und Diakon tut, der ist nicht rein im Gewissen» (Trall. 7, 2).

Zum Verständnis solcher Sätze ist zunächst zu unterstreichen, dass es nie heisst, eine Eucharistie, die nicht *vom* Bischof gefeiert wird, sei keine Eucharistie. Der Gedanke ist immer der, dass sie nicht *ohne* den Bischof oder einen von ihm Beauftragten gefeiert werden dürfe. Wenn Ignatius der Meinung wäre, dass nur der Bischof oder ein von ihm Beauftragter die Eucharistie «bewirken», «herstellen» könne, könnte er nicht so formulieren, wie er es tut. Er müsste dann nicht nur das Dabeisein oder die Zustimmung des Bischofs fordern, sondern betonen, dass die Eucharistiefeyer nur durch ihn vollzogen werden *könne*. Es handelt sich also nicht um die *potestas consecrandi*.

Am besten lassen sich die Sätze des Ignatius von dem her verstehen, was schon oben S. 119 im Zusammenhang der apostolischen Sukzession gesagt wurde. Und das würde bedeuten: Die Eucharistie darf nicht ohne den Bischof gefeiert werden, weil sie das Gemeinschaftsmahl der Gemeinde Christi ist, weil es also keine Privat- und keine Gruppeneucharistie geben kann. Durch die Anwesenheit des Bischofs oder seines Beauftragten wird der ekklesiale Ort und Charakter der Eucharistie als *communio* festgehalten.

Eine Eucharistiefeyer ohne den Bischof ist also nicht darum nicht «bebaia» (Smyrn. 8, 1f), weil nur der Bischof «bewirken» könnte, dass Eucharistie wird, sondern weil sie ohne ihn nicht mehr Eucharistie der Kirche ist; denn angesichts dessen, was der Bischof in der Gemeinde und für die Gemeinde repräsentiert, kann eine Eucharistie ohne ihn nur Trennung von der Kirche oder Geringschätzung der Gemeinde, Verleugnung der *Communio* sein. Darum sagt Ignatius Philad. 4: «Seid deshalb bedacht, *eine* Eucharistie zu gebrauchen; denn eines ist das Fleisch unseres Herrn Jesu Christi und einer der Kelch zur Vereinigung mit seinem Blute, einer der Altarraum, wie einer der Bischof zusammen mit dem Presbyterium und den Diakonen.» Das «bebaia» meint darum nicht «gültig» oder «zuverlässig»<sup>39</sup> – was wäre eine «ungültige» oder «unzuverlässige» Eucharistie? «Bebaioun» meint zwar «als rechtsgültig fest machen»; nur müsste man dabei stillschweigend ergänzen: nämlich dem göttlichen Willen entsprechend und darum wirklich. Am leichtesten lässt es sich negativ sagen: eine Eucharistie ohne Bischof hängt beziehungslos in der Luft. Und positiv heisst das: nur eine Eucharistie mit dem Bischof ist wirkliche Eucharistie, weil nur sie ekklesiale *communio* ist.

<sup>39</sup> So übersetzt Fischer in der in Anm. 20 genannten Ausgabe.

Eine solche Aussage ist aber weder in amtlichen noch in individuell-geistlichen Monopolansprüchen<sup>40</sup> begründet, sondern unter anderm in dem, was sich auf den verschiedenen Etappen<sup>41</sup> dieser Untersuchung ergeben hat. Es wäre also zusammenzufassen, was bei Irenäus und im 1. Clemensbrief mit apostolischer Sukzession gemeint ist. Ich will aber nicht wiederholen. Der Leser ist selber imstande zurückzublättern. Er wird dabei bemerken, dass sich alles ineinanderfügt. Und obwohl noch vieles beizufügen wäre, wird er doch verstehen, warum Ignatius Trall. 3, 1 sagt, dass ohne die Diakone, die wie Christus zu achten sind, und ohne den Bischof als Abbild des Vaters und die Presbyter als Ratsversammlung Gottes, Vereinigung der Apostel von Kirche überhaupt nicht die Rede sein kann.

Bern

*K. Stalder*

---

<sup>40</sup> Es ist zumindest missverständlich, wenn Martin in seinem in Anm. 18 genannten Buch, S. 93, Ignatius die Meinung zuschreibt, es gebe «keinen andern Weg zu Gott ausser über den Bischof», und erklärt, Ignatius habe erstmals in der Theologie «die Mittlerfunktion des kirchlichen Amtes thematisiert». Denn der «Weg zu Gott» ist nicht das Thema des Ignatius; es bestünde eher im «Weg Gottes zu den Menschen» oder besser in der «Gegenwart Gottes in der Kirche und in der Welt». Und was im Rahmen dieser Thematik über die Mittlerfunktion des Amtes gesagt wird, geht sicher nicht über den reformatorischen Satz *verbum praedicatum est verbum divinum* hinaus. – Wenn Martin nicht bestreiten will, dass die Frage der Kirche die Frage der Gegenwart Gottes in ihr sei, so reduziert sich sein oben zitierter Satz auf die Bedeutung, dass man nicht zur Kirche gehört, wenn man nicht zu ihr gehören will.

<sup>41</sup> Ich verweise besonders auf folgende Partien: S. 100–103, 116 f, 119, 121 f.