

Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter als ökumenisches Problem

VON FERDINAND HAHN

1. Der Begriff „Ökumene“ bezeichnet die Kirche in ihrer weltweiten Erstreckung, vor allem aber in ihrer weltweiten Einheit. Die eine Kirche Jesu Christi ist in ihrer Verkündigung und in ihrem Gemeinschafts- und Glaubensleben notwendigerweise vielgestaltig. Das hängt zusammen mit den jeweils verschiedenen geschichtlichen, geistigen, kulturellen, sozialen und mentalitätsmäßigen Voraussetzungen. Wie der Glaube an Christus unter verschiedenen völkischen, individuellen und religiösen Bedingungen bei Menschen wirklich „heimisch“ werden kann, ist seit den Tagen der Urkirche bis in unsere Zeit ein brennendes Problem. Die Fragen der Akkommodation wie der Indigenisation hängen damit ganz unmittelbar zusammen.

Aufgrund unterschiedlicher Bedingungen im engen wie im weiten Bereich werden natürlich auch immer wieder auseinanderstrebende Tendenzen erkennbar. Trennungen und Abspaltungen, die sich im Laufe der Kirchengeschichte vollzogen haben, waren in der Regel zwar lehrmäßig begründet, aber nicht immer primär durch Unterschiede der Lehre bedingt. Zahlreiche „nichttheologische Faktoren“ sind gerade an dieser Stelle zur Auswirkung gekommen.

Wo divergierende Entwicklungen einsetzen und manifest werden, ist die Frage nach der Gemeinsamkeit und Einheit unausweichlich. Die Kirche als Gemeinschaft aller, die zu Christus gehören, ist ihrem Wesen nach eine. Ihre Einheit resultiert nicht in erster Linie aus Übereinstimmungen, die sich bei bestehenden Unterschieden doch immer wieder zeigen, diese Einheit ist vielmehr eine in Christi Person und Werk vorgegebene. Wir können geradezu sagen: In ihrer geschichtlichen Erscheinung ist die Kirche eine vielgestaltige und wandelbare Größe, sie erweist aber ihr Kirchesein entscheidend darin, daß bei allen Unterschieden die ihr eigene Einheit erkennbar wird, weshalb diese Einheit im Bekenntnis festgehalten und konkret verwirklicht werden muß.

Die den Glaubenden gewährte Gabe der Einheit ist zugleich Aufgabe, die uns Christen aufgetragen ist, gerade weil Kirche nie anders als in konkret-geschichtlicher Mannigfaltigkeit existieren kann und weil darüber hinaus kirchliche Verkündigung und Lehre den einen Glauben, das eine Heil stets nur in einer partikularen Sicht und in einem spezifischen Zugang vermitteln

können, was aber nicht ausschließt, daß es gleichwohl um eine Teilhabe an der Glaubenswirklichkeit insgesamt geht. „Ökumene“ bezeichnet somit die Kirche in ihrer weltweiten Erstreckung und Einheit, wobei aber diese Einheit einer steten lebendigen Verwirklichung bedarf.

2. Die apostolische und die nachapostolische Zeit stand im Blick auf die Einheit der Kirche bereits vor grundsätzlichen und praktischen Fragen, die eine klare Entscheidung forderten. So ist das ökumenische Problem nicht erst in späterer Zeit nach Trennungen und Abspaltungen entstanden, sondern der Kirche Jesu Christi von Anfang an mitgegeben und aufgegeben.

2.1 Die Vielfalt christlichen Zeugnisses und christlicher Lebensgestaltung hat in der Phase der ersten Sammlung und Konsolidierung nach Pfingsten noch keine merkbare Rolle gespielt. Die Einheit, Einmütigkeit und Gemeinsamkeit der Gemeinde wird in Apg 2-5 mehrfach betont. Es verdient allerdings Beachtung, daß Lukas diesen historisch zweifellos zutreffenden Sachverhalt in seiner Darstellung bewußt überhöht hat. Leben und Einheit der ältesten Kirche in Jerusalem werden hier zum Urbild und Vorbild für wahre, ungebrochene christliche Gemeinschaft und Einmütigkeit im Glauben.¹

2.2. Daß die Einheit das geschichtliche Erscheinungsbild der Kirche nicht fortdauernd bestimmt hat, zeigen die Vorkommnisse, von denen Apg 6,1-6 berichtet. Die Mängel in der Witwenversorgung waren sicher nur der äußere Anlaß für ein sehr viel tiefer liegendes Problem. Denn zwischen den „Hebräern“, den aus Palästina stammenden und aramäisch sprechenden Judenchristen, und den „Hellenisten“, die aus der jüdischen Diaspora kamen und sich auch in Jerusalem der griechischen Sprache bedienten, hatten sich durch die Entwicklung seit dem 3. vorchristlichen Jahrhundert unterschiedliche Voraussetzungen ergeben. Bei allen Hellenisierungstendenzen im palästinischen Bereich² gab es hier zumindest teilweise eine dezidierte Abwehrhaltung, und die Eigenständigkeit jüdischer Tradition und jüdischer Lebensweise ist sehr bewußt gepflegt worden³, während im Bereich der westlichen Diaspora die Assimilation griechischen Denkens und griechischer Kultur ohne Preisgabe des spezifisch Jüdischen nicht nur sehr viel größer war, sondern mit voller Bereitschaft und Absicht erfolgte.⁴ Dieses unterschiedliche Erbe bestimmte dann ebenso die „hebräische“ und die „hellenistische“ Gruppe der Urgemeinde.

Anderes und Wichtigeres kam hinzu: In Jesu eigenem Verkündigen und Handeln waren deutliche Ansätze zu einer kritischen Haltung gegenüber dem alttestamentlichen Gesetz und allen Formen des Nomismus und Ritualismus zu erkennen, was von den „Hebräern“ nur zögernd, von den „Helle-

nisten“ aber sehr entschieden und geradezu programmatisch aufgegriffen wurde.⁵ Bei dem Prozeß und dem Martyrium des Stephanus und der anschließenden Vertreibung der „Hellenisten“ aus Jerusalem war diese mit einer Distanzierung vom Tempelkult verbundene gesetzeskritische Haltung ausschlaggebend (Apg 6,8-14; 7,54-8,1).⁶

Solange „Hebräer“ und „Hellenisten“ noch zusammen in der Gemeinde Jerusalems lebten, war bei der wachsenden Zahl der Christen aus dem anfänglichen Miteinander alsbald ein Nebeneinander geworden, was unter anderem darin zum Ausdruck kam, daß die Hellenisten in dem Kreis der „Sieben“ eine wohl relativ selbständige Gemeindeleitung hatten.⁷

Mit der gesamtkirchlichen Aufgabe der Armenpflege, die diesen Sieben anvertraut wurde, haben die Apostel ein Amt geschaffen, das der Einheit der Kirche diene und die beiden in mancher Hinsicht verschiedenen Gemeindegruppen zusammengehalten hat.⁸ Damit war eine Problemlösung gewonnen, die überall dort anwendbar ist, wo die Unterschiede noch keine prinzipielle Bedeutung erlangt haben und im Blick auf die gemeinsame Aufgabe überbrückt werden können.

2.3 Die Auseinanderentwicklung der palästinisch-judenchristlichen und der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde machte sich allerdings nach der Vertreibung der „Hellenisten“ aus Jerusalem (Apg 8,1.4) verschärft bemerkbar. Es zeigte sich nun auch, daß tiefergreifende Probleme anstanden, die zu einer grundsätzlichen Klärung drängten.

Noch bevor Paulus von Barnabas nach Antiochien geholt wurde (Apg 11,25f), ist in der antiochenischen Gemeinde mit Heidenmission begonnen worden (Apg 11,20)⁹, und zwar einer Mission unter Heiden ohne Verpflichtung auf das jüdische Gesetz und deshalb ohne Beschneidungsforderung.¹⁰ Es konnte nicht ausbleiben, daß dies nach einiger Zeit zu Konflikten mit den palästinischen Christengemeinden und ihrer Leitung in Jerusalem führte. Denn dort verstärkte sich durch den zunehmenden Einfluß des Herrenbruders Jakobus die nomistische Tendenz¹¹, und die Bindung an das alttestamentliche Gesetz sowie das Zeichen der Beschneidung wurden als unerläßlich für das Heil angesehen (Apg 15,1).

Es war vor allem Paulus, der die Unabhängigkeit der rettenden Zuwendung Gottes in Christus vom Gesetz und die Unmittelbarkeit des Zugangs zum Heil mit aller Klarheit und Konsequenz vertreten hat, der deswegen auch nicht zu Kompromissen bereit war.¹² Die Sonderstellung Israels bleibt für ihn unbestritten¹³, jedoch durfte den Heiden nichts auferlegt werden, was für ihre bisherige Geschichte und Gottesbeziehung nicht konstitutiv war.

Die offensichtlich nicht unerheblichen Auseinandersetzungen, die leicht zu einer Spaltung hätten führen können, veranlaßten die Gemeinden von Antiochien, ihren Gemeindeführer Barnabas zusammen mit Paulus zu einer Zusammenkunft und Beratung nach Jerusalem zu entsenden (Apg 15,2). Paulus ist, wie er seinerseits betont, „aufgrund einer Offenbarung“ mit hinaufgezogen (Gal 2,2)¹⁴. Zwei Hinweise sind im Zusammenhang seines Berichtes wichtig: Einmal, daß er den unbeschnittenen Heidenchristen Titus mitgenommen hat; er war nicht bereit, die jetzt anstehende Grundsatzproblematik durch irgendeine lediglich pragmatische Regelung und Absprache in den Hintergrund drängen zu lassen. Zum anderen sagt er, er sei hinaufgezogen, „damit er nicht vergeblich laufe oder gelaufen sei“ (Gal 2,2); er sieht also, wenn eine Klärung der anstehenden grundsätzlichen Fragen nicht erreicht werden kann, nicht bloß eine Gefahr für die Einheit der Kirche, sondern zugleich für sein gesamtes missionarisches Wirken.¹⁵ Für ihn hängt die Klärung einer Grundsatzfrage, und zwar in einem ganz bestimmten Sinn, mit der Wahrung der Einheit der Kirche unlösbar zusammen, und darin ist zugleich die Legitimität der Verkündigung und missionarischen Wirksamkeit begründet. Man denkt unwillkürlich an heutige Probleme, vor allem die Gemeinschaft am Tisch des Herrn, Probleme, die auch nur in einer Richtung gelöst werden können, von denen die Einheit der Kirche abhängt und die gleichzeitig Legitimität und Überzeugungskraft der christlichen Botschaft betreffen. Insofern handelt es sich bei dem Apostelkonvent um ein Paradigma für eine ökumenische Problemstellung.

Aber nicht nur Anlaß und Problemstellung, auch die Ergebnisse des Apostelkonvents sind von richtungsweisender Bedeutung für jede ökumenische Vereinbarung.¹⁶ Der Streit hatte sich in Jerusalem zugespitzt auf die Frage der Beschneidung des Titus (Gal 2,3). Nach Auffassung der Vertreter eines judenchristlichen Nomismus haben sich auch ehemalige Heiden der Tora unterzuordnen, weil nur in der unlösbaren Verbindung von Gesetz und Christusbotschaft das Heil zu erlangen sei. Paulus hat gerade an diesem Punkt keinen Augenblick nachgegeben, weil für ihn die „Wahrheit des Evangeliums“ auf dem Spiele stand. Er konnte deshalb seine Gegner auch nur als „Falschbrüder“ ansehen, die eingedrungen waren, um die in Christus erlangte Freiheit der Heidenchristen auszuspionieren (Gal 2,4f). Für ihn hing alles an dem unmittelbaren Zugang der Menschen zum Heil, unabhängig von irgendwelchen Bedingungen. Für die Judenchristen behielt das Gesetz seine Bedeutung, aber für die Heidenchristen wäre es eine zusätzliche Verpflichtung gewesen, die zu ihrer Versklavung geführt hätte (Gal 2,4 fin). Das sahen die Verantwortlichen ein, und deshalb wurde Paulus und

den anderen Vertretern der antiochenischen Heidenmission von den „Angesehenen“, den drei „Säulen“ Jakobus, Petrus und Johannes, nichts auferlegt (Gal 2,6.9a). Das Spezifische der judenchristlichen und der heidenchristlichen Gemeinschaft ist anerkannt worden. Was für die Judenchristen aufgrund ihrer Geschichte und Tradition, gerade auch der besonderen Geschichte Israels mit Gott, verpflichtend ist, wird den Heiden nicht aufgenötigt. Es gibt deshalb das Evangelium in den konkreten Gestalten eines „Evangeliums der Beschneidung“ und eines „Evangeliums der Unbeschneidenheit“, was nicht nur besagt, daß das eine Evangelium unter Juden und unter Heiden verkündigt wird, sondern darüber hinaus, daß das eine Evangelium als Botschaft für Juden und als Botschaft für Heiden von unterschiedlichen Voraussetzungen ausgeht. Petrus und Paulus, die „Pole der Einheit“¹⁷, haben aus diesem Grunde auch ein je besonderes „Apostelamt“ (Gal 2,8). Daß der spezielle Auftrag des Paulus und die Eigenständigkeit der Evangeliumsverkündigung unter Heiden anerkannt worden ist, hing nicht zuletzt auch damit zusammen, daß die Beteiligten erkannten, daß dem Apostel Paulus ebenso wie Petrus von Gott Kraft gegeben worden ist zu diesem besonderen Dienst und daß die Gnade, die ihm verliehen worden ist, Anerkennung verdient (Gal 2,8.9a). So kam es zu dem feierlichen Handschlag als Ausdruck der wiedergewonnenen und bestätigten Zusammengehörigkeit und Gemeinschaft (Gal 2,9b). Diese Gemeinschaft ist eine „Einheit in der Verschiedenheit“¹⁸ und wird durch das Zeichen einer Kollekte für die armen judenchristlichen Gemeinden in Palästina unterstrichen und sichtbar gemacht (Gal 2,10).

Erst später, vermutlich im Anschluß an den antiochenischen Streit zwischen Paulus und Petrus (Gal 2,11 ff), kann das Aposteldekret (Apg 15,20.29; 21,25) entstanden sein.¹⁹ Paulus selbst kennt es nicht und erfährt erst bei seinem letzten Besuch in Jerusalem davon (Apg 21,15-26). Dieses Dekret stellt die Beschlüsse des Apostelkonvents nicht in Frage, es zieht daraus lediglich Konsequenzen und regelt das noch umstrittene Zusammenleben ehemaliger Juden und ehemaliger Heiden. Weil Judenchristen trotz Anerkennung der gesetzesfreien Mission teilweise aus Gründen ritueller Reinheit noch Bedenken hatten, eine volle Tischgemeinschaft mit Heidenchristen zu praktizieren, wurde von den Heidenchristen die Beachtung kultischer Mindestforderungen verlangt.²⁰ Paulus hat, wie sein Verhalten gegenüber Petrus zeigt, aufgrund der Absprachen von Jerusalem eine volle Gemeinschaft aller Christen für möglich und notwendig gehalten. Immerhin zeigt jenes Aposteldekret, wie man bei Fragen, die keiner grundsätzlichen Regelung mehr bedürfen, unter Rücksichtnahme auf spezielle Gewis-

sensnöte zu einer gütlichen und praktikablen Regelung gelangen kann.

Die Beschlüsse des Apostelkonvents sind ein maßgebendes Problemlösungsmodell, das bei allen Grundsatzfragen im kirchlichen Bereich Ausgangspunkt sein sollte. Wenn in der Apostelgeschichte formuliert wird, daß „der Heilige Geist und wir“ zu diesen Beschlüssen gekommen seien (Apg 15,28), so ist damit zum Ausdruck gebracht, wie sehr sich die Urchristenheit über die Tragweite der Ergebnisse von Jerusalem im klaren war.²¹ Daß in der apostolischen Zeit mit dieser Vereinbarung ein Fundament geschaffen worden war, das die weltweite Verbreitung der Kirche ermöglichte und zugleich ihren inneren Zusammenhalt festigte, ist unübersehbar.

Auf dieser Grundlage stellten sich dann allerdings in nachapostolischer Zeit neue Fragen, denen wir im folgenden nachgehen müssen. Verständlich sind diese veränderten Problemstellungen jedoch nur aufgrund der eben besprochenen Jerusalemer Vereinbarung.

3. Wenn wir den Begriff der nachapostolischen Zeit, wie sich das in der neueren exegetischen Forschung weithin durchgesetzt hat, ohne kritische Wertung und unabhängig von der durch den neutestamentlichen Kanon gezogenen Grenze verwenden, dann ist damit die Zeit nach dem Tod des Herrenbruders Jakobus und der Apostel Petrus und Paulus zwischen 62 und 66 n. Chr. bezeichnet.²² Das Jahrzehnt zwischen 60 und 70 ist in mehrfacher Hinsicht durch einen tiefgreifenden Einschnitt gekennzeichnet: Es erleiden nicht nur die führenden Männer der Frühzeit den Tod, die erste Generation stirbt jetzt weitgehend aus. Mit dem Jüdischen Krieg und der Zerstörung des Jerusalemer Tempels verliert die palästinische Kirche ihre bisher dominierende Stellung. Waren bisher die Christen vor allem von den nicht zum Glauben gekommenen Juden bedrängt und bedroht²³, so setzt nun langsam, aber doch spürbar der sich verschärfende Druck von seiten der römischen Behörden ein²⁴, vor allem weil die Christen nicht mehr nur als eine Gruppe innerhalb des Judentums, sondern in ständig wachsender Zahl als eigene religiöse Gemeinschaft in Erscheinung und ins Bewußtsein der Bevölkerung treten.²⁵

Seit Franz Overbeck ist es allgemein anerkannt, daß die Trennlinie zwischen urchristlicher und altkirchlicher (patristischer) Überlieferung nicht mit den Grenzen des Neuen Testaments zusammenfällt.²⁶ Bis zum Auftreten der sogenannten „Apologeten“ in der Zeit nach 130 befinden wir uns in einer Übergangsphase, zu der auch die Schriften der sogenannten „apostolischen Väter“ und frühe Dokumente der „neutestamentlichen Apokryphen“ gehören. Haben wir somit das Jahr 66 als terminus a quo für die nachapostolische Zeit, so etwa das Jahr 130 als terminus ad quem.²⁷

Fragen wir, wo die wesentlichen ökumenischen Aufgaben und Probleme liegen, so ist vor allem auf die universale Verantwortung der einen Kirche, auf die Abwehr von falscher Lehre im Interesse einer gemeinsamen und einheitlichen Tradition und auf die Konsolidierung der Kirche und ihrer Einheit durch den Ausbau des kirchlichen Amtes hinzuweisen.

3.1 Schon der Missionsbefehl Jesu, besonders klar in der Gestalt von Mt 28,18-20, oder der missionarische Auftrag des Apostels Paulus waren auf die Verkündigung des Evangeliums in der ganzen „Oikoumene“ ausgerichtet. Aber das Verhältnis von Kirche und Welt wurde noch einmal neu und grundsätzlich in dem aus der Paulusschule stammenden Epheserbrief durchdacht, der höchstwahrscheinlich in den 80er Jahren des 1. Jahrhunderts entstanden ist.²⁸

In der Zeit nach dem Tod des Apostels Paulus sind die Auseinandersetzungen um das Gesetz nicht vergessen, aber sie sind entschieden und beendet; die Zusammengehörigkeit von ehemaligen Juden und Heiden in der einen Kirche ist eine Selbstverständlichkeit geworden. Im Blick auf die so veränderte Situation wird in Eph 2,11-22 deutlich gemacht, daß die Verwirklichung und Wahrung der Einheit der Kirche noch weiterreichende Dimensionen hat. Worum es jetzt geht, ist die Überwindung *aller* Feindschaft in der Welt, der Feindschaft der Menschen gegen Gott ebenso wie der Feindschaft der Menschen untereinander. Trennmauern und Grenzen aller Art sollen und müssen abgebaut werden. Dafür ist aber die eine Kirche aus Juden und Heiden nicht nur Vorbild, sondern durch die Gemeinschaft derer, die zu Christus gehören, soll das Versöhnungshandeln Gottes übergreifen auf die Menschen der ganzen Welt und unter ihnen wirksam werden.²⁹ Nicht ohne Grund wird daher in Eph 4,1-6 zum unverbrüchlichen Festhalten an den Einheitsmerkmalen der Kirche und damit an ihrer Einheit selbst aufgerufen.³⁰

Will man die ökumenische Dimension dieser Aussagen des Epheserbriefes erfassen, so darf man nicht allein an den missionarischen Dienst der Kirche Jesu Christi denken, ohne daß dieser irgend etwas von seiner Bedeutung verloren hätte, es geht vielmehr um die konkrete, lebendige Existenz der Kirche in dieser Welt. Und diese Kirche ist in Eph 1,3-12 als eine geradezu präexistente Größe dargestellt, von der Schöpfung her also im Zusammenhang mit der Weltwirklichkeit gesehen, und sie soll darüber hinaus als das göttliche „Pleroma“ alles in allem erfüllen, damit die gesamte geschaffene Wirklichkeit vom Heil erfaßt und zu ihrem göttlichen Ziel hingeführt wird.³¹

Die eine Kirche wird somit als Vermittler des Heils für die gesamte Schöpfung verstanden, was besagt, daß gerade die weltweite Einheit ihre weltweite Heilsfunktion bedingt. Nirgendwo sonst wird der Auftrag der Kirche gegenüber der Welt in einer so eindeutigen Weise abhängig gemacht von ihrer Einheit, die ihrerseits ein sichtbares Zeugnis für die Überwindung aller Gegensätze und für die von Gott gewährte Versöhnung ist. Dies ist ein unüberhörbarer Aufruf für jede christliche Gemeinschaft, ihre eigenen Grenzen zu überschreiten und sich für die Einheit der Kirche einzusetzen.

3.2 Bereits in apostolischer Zeit hat es Verkündigung, Lehre und Lebensformen gegeben, die nicht in Übereinstimmung mit der Botschaft Jesu und dem Kerygma der Urgemeinde standen, die daher als Irrlehre verworfen und bekämpft wurden. Insbesondere Paulus hat mehrfach mit falscher Lehre zu tun gehabt. Aber mögen bisweilen Gemeinden in Unruhe und Gefahr versetzt gewesen sein, es waren unterschiedliche Einzelerscheinungen, die die Kirche als ganze nicht ernsthaft gefährdeten.³²

Das wurde in nachapostolischer Zeit insofern anders, als die häretischen Tendenzen zunehmend eine gemeinsame Gestalt annahmen und immer stärker in den Sog der sich ausbildenden Gnosis gerieten, wie die Pastoralbriefe, die Johannesbriefe und die Sendschreiben der Johannesoffenbarung deutlich erkennen lassen.³³ Damit war aber die christliche Verkündigung in ihrem Kern bedroht und zugleich die Einheit der Kirche in Frage gestellt. Die Gefahr einer tiefgreifenden Spaltung zeichnete sich erneut ab. Auf mehreren Wegen hat die an das ursprüngliche Evangelium gebundene Kirche versucht, mit dieser Bedrohung fertig zu werden. Wir wollen hier nur eine Linie verfolgen, die zwar nicht durch aufkommende Irrlehre veranlaßt, aber dadurch in jedem Falle erheblich beschleunigt wurde.

Schon nach dem Tod der führenden Gestalten der apostolischen Zeit hat man begonnen, die Überlieferung der Frühzeit zu sammeln und zu fixieren. Die nachapostolische Zeit ist in gewisser Hinsicht bewußt nach rückwärts gewandt, um ihr Leben, ihr Denken, ihre Verkündigung an der apostolischen Tradition auszurichten. Das schließt nicht aus, daß man sich den Problemen der Gegenwart stellte und die veränderte Situation durchaus ernst nahm. Aber das primäre Interesse lag in der Wahrung der apostolischen Tradition.³⁴ Dies geschah unabhängig von äußeren und inneren Krisen um der Identität der Kirche willen im beginnenden Wandel der Zeiten. Dieser Prozeß wurde dann aber umso notwendiger wegen der zunehmenden Gefährdung seitens der Irrlehre. Hatte Paulus noch im einzelnen die Argumente der Gegner aufgegriffen und zu widerlegen versucht, jetzt galt es als vordringlich, echte Tradition auszusondern und festzuhalten und

nach Übereinstimmung bzw. Nichtübereinstimmung mit dieser Überlieferung zu fragen.³⁵

Es kam dabei zu unumgänglichen Grenzziehungen und zu einem nicht unerheblichen Ausscheidungsprozeß. Dennoch war die Fixierung der apostolischen Tradition eine wahrhaft ökumenische Tat. Die Kirche hätte sonst bei fortschreitender Entwicklung ihren Zusammenhalt und ihre verbindliche Norm verloren. So sorgsam die mündliche Tradition weitergegeben worden war, so selbstverständlich in vieler Hinsicht die Rückbindung an mündlich Überliefertes gewesen sein mag, das nur mündlich tradierte Gut unterlag Veränderungen und Erweiterungen. Auf die Dauer wäre der gemeinsame Grundbestand überlagert und überfremdet worden.³⁶

Aus diesem Grunde war die Zusammenfassung in Sammlungen und der Prozeß der Schriftwerdung für die Einheit der Kirche unumgänglich. Fortan gab es deshalb mündliche Tradition nur noch in abgeleiteter Form: als liturgische Tradition, als Bekenntnistradition, als katechetische Tradition und als Auslegungstradition. Was in Wahrheit christlich ist, was als „apostolisch“ bezeichnet werden darf, war ein für allemal festgelegt. Die spätere Kanonisierung ist demgegenüber lediglich ein Rechtsakt gewesen und betraf die abschließende Regelung von Streitfragen über die Zugehörigkeit einzelner, bisher nicht allgemein akzeptierter Schriften (vor allem Hebräerbrief und Johannesoffenbarung).³⁷

Die Fixierung der apostolischen Tradition ist durch zweierlei gekennzeichnet: Als „apostolisch“ wurde nicht nur das anerkannt, was unmittelbar von einem Apostel stammt, sondern was als ursprüngliche und authentische Tradition der Frühzeit angesehen wurde — trotz des seit Papias einsetzenden historisierenden Verständnisses von „Apostel“ und „apostolisch“.³⁸ Sodann: Als „apostolisch“ wurde eine Sammlung von Schriften angesehen, die keineswegs völlig homogen war, sondern ihrerseits eine Fülle von verschiedenartigen Aspekten in der Weitergabe der Jesustradition und der Christusbotschaft enthielt.³⁹ Einheit in der Vielfalt war im Blick auf die Verkündigungs- und Glaubensgrundlage der Kirche von Anfang an ein wesentliches und ökumenisch überaus bedeutsames Motiv.

3.3 Die Art und Weise der Verschriftlichung apostolischer Tradition verdient wegen ihrer ökumenischen Tragweite noch besondere Beachtung. Zwischen mündlicher und schriftlicher Überlieferung besteht dann kein prinzipieller Unterschied, wenn das ehemals mündlich Weitergegebene lediglich aufgezeichnet und fortan in literarischer Gestalt tradiert wird, wie das etwa für große Teile der Mischna oder für die Logienquelle gilt.⁴⁰ Die Verschriftlichung hat einen ganz anderen Stellenwert, wenn das bisher

mündlich Überlieferte nicht nur gesammelt, sondern in größeren Dokumenten zusammengefaßt und unter einheitliche Leitgedanken gestellt wird. Ich möchte das an zwei unterschiedlichen Beispielen verdeutlichen: am Matthäusevangelium und am 2. Petrusbrief.

Schon Markus hatte sich um das Jahr 70 n. Chr. bemüht, unterschiedlich geprägtes Überlieferungsgut in eine zusammenhängende Darstellung des irdischen Wirkens, der Passion und der Auferstehung Jesu zu bringen. Seine Redaktion ist, einmal ganz abgesehen von dem großartigen kompositionellen Gefüge, das er geschaffen hat, dadurch ausgezeichnet, daß er dem übernommenen Material seine besondere Prägung weitgehend beließ, aber in Rahmenstücken, in sogenannten Sammelberichten und mit ständig wiederkehrenden Leitmotiven der Gesamtdarstellung eine einheitliche Thematik und Linienführung gegeben hat.⁴¹

Matthäus ist ihm etwa ein Jahrzehnt später darin gefolgt. Er hat die kompositionelle Struktur durch die Gestaltung der großen Reden Jesu nicht unerheblich verändert; ihm waren auch andere Leitgedanken wichtig, so wenig er die bei Markus vorgegebenen Motive des Messiasgeheimnisses, des Dämonenwissens, der exklusiven Jüngerbelehrung und des Jüngerunverständnisses (jetzt: Kleinglaube) beseitigen wollte. Aber ihn beschäftigten noch mehr die ekklesiologischen Probleme und Leitgedanken, für ihn war zudem das Verhältnis des Alten Testaments zu Person und Wirken Jesu vordringlich, wobei er nicht nur die Verheißung, sondern vor allem auch das Gesetz im Auge hatte.⁴² Der entscheidende Unterschied gegenüber Markus liegt aber doch an einer anderen Stelle: Während Markus sich weitgehend auf Überlieferung beschränkte, die bereits im Heidenchristentum geläufig war und eine gewisse heidenchristliche „Färbung“ angenommen hatte (er selbst erläutert zusätzlich auch noch jüdische Bräuche für nichtjüdische Leser)⁴³, hat sich Matthäus um Aufnahme und Verschmelzung von heterogenen Traditionskomplexen bemüht. Er hat neben dem Markus-evangelium die sogenannte Logienquelle verwendet, die ihrerseits authentisches Spruchgut mit sehr alter palästinischer Tradition, aber auch einigen jüngerer, aus hellenistisch-judenchristlicher Tradition stammenden Zusätzen verbunden hat (z. B. Versuchungsgeschichte); er hat vor allem genuin judenchristliches Sondergut aufgegriffen, das mit seiner stärker am Gesetz orientierten Haltung⁴⁴ und mit seiner teilweise ausgesprochen partikularistischen Tendenz⁴⁵ der markinischen Konzeption nur schwer einzufügen war.

Der Verfasser des Matthäusevangeliums kam seinerseits aus einer judenchristlichen Gemeinschaft.⁴⁶ Aber er hatte erkannt, daß die nomisti-

schen und partikularistischen Tendenzen dem Evangelium Jesu Christi nicht entsprechen. Er hatte die Grenze zum Heidenchristentum längst überschritten und war zum Vertreter einer universalen Mission geworden.⁴⁷ Doch er hatte keinesfalls die Absicht, von einer Gruppe des Urchristentums zur anderen überzutreten. Er wollte die Tradition und das berechtigte Anliegen der Judenchristen festhalten und für die heidenchristliche Gemeinde fruchtbar machen. So hat er ein Evangelium geschaffen, das zeigt, wie auf die partikulare Sendung der Jünger Jesu in vorösterlicher Zeit die universale Sendung durch den Auferstandenen folgt. Und er hat darüber hinaus der Christenheit eingeschärft, daß die wahre Freiheit vom Gesetz nur dort besteht, wo die Grundintention des Gesetzes in ihrer ganzen Radikalität erkannt und erfüllt ist.

Matthäus hat damit ein Werk von wahrhaft ökumenischer Bedeutung geschaffen.⁴⁸ Er hat die Gefahren einer falsch verstandenen Gesetzesfreiheit, gegen die der Jakobusbrief so scharf Stellung nimmt⁴⁹, gesehen und in einer der Botschaft Jesu Christi entsprechenden Weise zu lösen versucht. Daß seine Darstellung des Wirkens, Redens, Leidens und Auferstehens Jesu das maßgebende Evangelium der Kirche geworden ist, ist nicht zufällig und für alle ökumenischen Bemühungen von unschätzbbarer Bedeutung.

Ein ähnlicher Vorgang läßt sich auf einer anderen Ebene beim Judas- und 2. Petrusbrief beobachten. Der kleine Judasbrief ist in dreifacher Hinsicht interessant: Einmal, weil er in einer für die nachapostolische Zeit bezeichnenden Weise alles, was er zu sagen hat, unter das Vorzeichen des ein für allemal überlieferten Glaubens stellt (V. 3); sodann, weil er die Irrlehren nicht durch Einzelauseinandersetzung bekämpft, sondern sie ganz bestimmten typischen Ereignissen der alttestamentlichen Zeit subsumiert (V. 5b, 6, 7, 11)⁵⁰; und schließlich drittens, weil uns hier ähnlich wie im Jakobusbrief eine Schrift begegnet, die sich bewußt in den Zusammenhang und die Tradition der Jerusalemer Kirche und ihrer Autoritäten stellen will, obwohl beide Briefe im hellenistisch-judenchristlichen Bereich der nachapostolischen Zeit entstanden sind.

Wenn dann der erst sehr viel später geschriebene 2. Petrusbrief den Judasbrief integriert und in einen größeren Rahmen einbettet, geschieht das aus mehreren Gründen: Zunächst möchte der Verfasser dem kleinen Dokument eine breitere christologische und apostolische Grundlage geben (c. 1), und er möchte alles noch deutlicher mit der eschatologischen Erwartung und dem eschatologischen Vorbehalt in Zusammenhang bringen (c. 3). Wenn nun nicht mehr der Herrenbruder Judas, sondern der Apostel Petrus als Verfasser genannt ist, dann wohl deshalb, weil die palästinisch-

judenchristliche Tradition mehr und mehr ihren Einfluß und ihre autoritative Stellung verloren hat, während im hellenistischen Bereich eine mit Petrus in Beziehung stehende judenchristliche, aber universal ausgerichtete Überlieferung sich durchgesetzt hatte, vor allem im Bereich des nördlichen und westlichen Kleinasien (1Petr 1,1f), die alsbald auch von Rom aus gefördert wurde und zunehmend an Bedeutung gewonnen hat.⁵¹

Wir beobachten also in nachapostolischer Zeit an mehreren Stellen im Zusammenhang mit der Schriftwerdung einen Rezeptionsprozeß von enormer integrativer Kraft, der für alle ökumenischen Bestrebungen heute modellhaft sein kann und sein sollte.

3.4 Zuletzt ist von einem Problem zu reden, das in nachapostolischer Zeit noch keine wirkliche Lösung gefunden hat, das aber damals bereits als ökumenische Aufgabe erkannt worden ist: die Amtsfrage.⁵² Bei der Komplexheit dieser institutionellen Ordnung konnte eine Lösung kurzfristig auch nicht erwartet werden.

Entscheidend ist stets die Frage gewesen, wie durch das kirchliche Amt die Einheit der Kirche repräsentiert und verwirklicht werden kann. Für die apostolische Zeit gab es bei allen divergierenden Tendenzen und einer institutionell völlig offenen Grundhaltung das übergeordnete Amt der Apostel und das Wissen um die Übereinstimmung der apostolischen Botschaft. Wenn Paulus in 1Kor 15,11 sagt: „Ob ich es bin oder jene (sc. die vorher genannten Apostel und Auferstehungszeugen), so verkündigen wir, und so seid ihr zum Glauben gekommen“, dann ist dieser Sachverhalt unter Rückgriff auf das Bekenntnis 1Kor 15,3-5 in einer bezeichnenden Weise zum Ausdruck gebracht. Entsprechend hebt Paulus in der Charismenliste von 1Kor 12,28 drei Funktionen besonders hervor und nennt neben den Propheten und Lehrern, die innergemeindliche Aufgaben haben, nicht ohne Grund an erster Stelle die Apostel. Er tut dies hier, obwohl er sonst die apostolische Würde und Funktion ausdrücklich von den Charismen unterscheidet⁵³, weil für ihn die in jeder Gemeinde unerläßlichen Aufgaben der Prophetie und Lehre notwendigerweise in Zusammenhang stehen müssen mit dem gesamtkirchlichen Amt der Apostel.

Der im deuteropaulinischen Epheserbrief sich abzeichnende Wandel ist höchst aufschlußreich: Apostel und Propheten gehören bereits der Vergangenheit an (Eph 2,20; 3,5), und neben bzw. nach ihnen ist eine neue Trias entstanden: Evangelisten, Hirten, Lehrer (Eph 4,11; freie Charismen sind hier völlig entfallen).⁵⁴ Das bedeutet, daß an die Stelle der Apostel Missionare treten, an die Stelle der Propheten die Hirten der Gemeinde, während die Lehrer ihre bisherige Stellung behalten haben. Die Evangelisten haben

in ihrem missionarischen Dienst zwar einen die Grenzen der Gemeinde übergreifenden Auftrag⁵⁵, aber es handelt sich nur um eine Teilfunktion der Apostel, nicht mehr um deren gesamt kirchliches Amt. Die kirchliche Einheit wird somit nicht durch ein für die Gegenwart bestimmtes Amt gewahrt, sondern sie wird durch den Rückbezug auf das einmalige „Fundament der Apostel und Propheten“, die ihrerseits einen Bau tragen, der in Christus seine Spitze und seinen Schlußstein hat (2,20), sichergestellt.

Nicht wesentlich anders ist die Konzeption der berühmten Stelle Mt 16,18f in der uns überlieferten, aus nachapostolischer Zeit stammenden Fassung. Petrus ist der „Fels“, der Fundamentstein der Kirche, und zwar in seiner einmaligen apostolischen Stellung am Anfang der Kirchwerdung. Zu dieser einmaligen Funktion tritt das von ihm erstmalig übernommene Amt der Schlüsselgewalt, das nach 18,18 von den jeweiligen Repräsentanten der Gemeinde ausgeübt wird.⁵⁶ Damit ist deutlich erkannt, daß der bloße Rückbezug auf die Repräsentanten der apostolischen Zeit nicht ausreicht, sondern daß das Verhältnis zwischen apostolischem und gegenwärtig kirchlichem Amt einer näheren Bestimmung bedarf. Die Auffassung, daß es sich bei dem Petrusdienst um ein sukzessiv zu besetzendes Amt handelt, ist erst im Laufe der Geschichte der frühen Kirche aufgekommen und dann sehr wirksam geworden⁵⁷; der Text selbst beschränkt sich auf Petrus und die der ganzen Kirche gegebenen Vergebungsvollmacht.

Eine ähnliche, wenngleich modifizierte Linie vertreten die Pastoralbriefe.⁵⁸ Auch hier gibt es kein übergeordnetes Amt; denn die beiden Apostelschüler Timotheus und Titus haben eine traditionsvermittelnde, aber keine leitende Funktion im Blick auf die Einzelgemeinde oder die Kirchenprovinz. Hinzu kommt allerdings, daß beide als Ordinierte selbst Ordinationsvollmacht haben.⁵⁹ Ausschlaggebend ist dabei, daß jetzt nicht mehr der Rückbezug auf Person und Auftrag der Apostel im Zentrum steht, sondern die Bindung an die apostolische Lehrtradition, daß aber diese Lehrtradition an die Weitergabe durch einen ordinierten Amtsträger gebunden wird. Die Einheit der Kirche wird hier demzufolge nicht in erster Linie durch Personen gewahrt, seien es Gestalten der Vergangenheit oder Amtsträger der Gegenwart, vielmehr durch die allen gemeinsame, inzwischen verbindlich festgelegte apostolische Überlieferung, wobei allerdings die Ordinierten für deren unverfälschte Weitergabe Sorge zu tragen haben. Wenn in den Pastoralbriefen erstmals der „Episkopos“ in gemeindeleitender Funktion auftaucht (1Tim 3,1), dann keinesfalls im Sinne eines „Bischofs“ im späteren Sinne, sondern als *primus inter pares* im Kreis der Presbyter.

Durch die primäre Bindung an die Lehrtradition trat zwar die personale Rückbindung an die Apostel und über sie an Jesus Christus etwas in den Hintergrund, aber es bestand nun ein Kreis und eine Abfolge ordinierter Amtsträger als Wahrer des anvertrauten Traditionsgutes (1Tim 6,20). Es überrascht deshalb nicht, daß der 1. Klemensbrief in diesem Zusammenhang den Gedanken der fortlaufenden Amtssukzession aufgreift (42,1-4), die auf Christus selbst zurückgehe und von den Aposteln auf die Bischöfe und Diakone übertragen worden sei. Damit werden Lehre und Amt enger miteinander verbunden. Im übrigen hat dieser Brief, wie hinreichend bekannt, die Vorstellung vom alttestamentlichen Tempel und Priesterdienst aufgegriffen, woraus sich erhebliche Auswirkungen auf das Verständnis von kirchlichem Amt und christlichem Gottesdienst ergaben. Daß diese Auffassung in einer nicht unerheblichen Spannung zu den Texten der apostolischen Zeit steht, was sehr bald auch zu einer bewußten Unterscheidung von Amtsträgern und Laien führte, ist unverkennbar. Der Versuch des Verfassers des 1. Klemensbriefes, über die eigene Gemeinde hinaus tätig zu werden und andernorts in Streitfragen einzugreifen, um eine einheitliche und gemeinsame kirchliche Praxis sicherzustellen, zeigt ebenfalls, daß hier eine neue Entwicklung in Gang gekommen ist.⁶⁰ Aber noch war vieles offen und ungeklärt.

Eine andere Konzeption begegnet uns bei Ignatius von Antiochien. Er geht nicht vom Presbyteramt oder vom Episkopos als *primus inter pares* aus, auch nicht von der Anschauung einer fortlaufenden Auftrags- und Amtssukzession, obwohl er die Presbyterialverfassung kennt; für ihn ist vielmehr die Zuordnung der Apostel zu Christus ausschlaggebend, die in der Zuordnung der Presbyter zu ihrem Bischof eine Entsprechung, vor allem aber ihre gegenwärtige Repräsentanz findet. Der Bischof hat aus diesem Grunde uneingeschränkte Leitungsgewalt, er ist es aber auch, der die Einheit der Gemeinde sichert.⁶¹ Ignatius setzt dabei zweifellos voraus, daß die so amtierenden Bischöfe untereinander einig und einmütig sind, weswegen durch diese Kirchenstruktur für ihn die Einheit der Gesamtkirche gelöst war.

Doch das Problem der überregionalen kirchlichen Zusammengehörigkeit und Einheit wurde erst durch die aufkommenden Synoden oder durch das Entstehen von Metropolen deutlicher gesehen und in einem bestimmten Sinne entschieden.⁶² Die nachapostolische Tradition ist an dieser Stelle noch zu keiner endgültigen Lösung vorgestoßen, die ein klares Modell sein könnte. Immerhin muß gerade auch an dieser Stelle vom apostolischen Zeugnis her nach einer Lösung gesucht werden, die der Einheit dient und

einen echten ökumenischen Impuls enthält. Im Gespräch zwischen unseren Konfessionen handelt es sich um ein offenes Problem. Längst aber sind noch nicht alle Möglichkeiten, die sich vom Neuen Testament her ergeben, ausgeschöpft. Es besteht keine Notwendigkeit, die Lösung der alten Kirche als schlechthin verbindlich anzusehen; wir stehen vielmehr ständig vor neuen Aufgaben, aber auch vor der Notwendigkeit einer der Botschaft wirklich gemäßen institutionellen Ordnung.

3.5 Abschließend sei nur noch hingewiesen auf das Phänomen der sogenannten „katholischen Briefe“. In nachapostolischer Zeit verstärkt sich die Tendenz, Briefe bzw. briefähnliche Schriften mit einer an die gesamte Christenheit gerichteten Adresse zu versehen oder überhaupt auf eine spezielle Adresse zu verzichten, jedoch die Briefform zu verwenden.⁶³ Es liegt jetzt nicht mehr die persönliche Mitteilung an eine Einzelgemeinde vor, wobei der Verfasser sich mit den konkreten Problemen dieser Gemeinde befaßt, sondern es geht um allgemeine Probleme, die die Kirche insgesamt in der 2. Hälfte des 1. Jahrhunderts und zu Beginn des 2. Jahrhunderts beschäftigt haben. Hier wäre auch noch manches für die Frage der ökumenischen Relevanz zu gewinnen, nicht zuletzt unter Berücksichtigung des 1. Petrusbriefes, wonach das über die ganze Welt ergehende Leiden der Christen angesichts beginnender Verfolgung zur Einheit und Gemeinschaft aller Glaubenden beiträgt.⁶⁴ Diese kurzen Bemerkungen bedürfen jetzt aber keiner weiteren Ausführung.

4. Überblickt man die gesamte apostolische und nachapostolische Zeit, so ist festzustellen, daß das Wissen um die Zusammengehörigkeit aller Glaubenden in der einen Kirche Jesu Christi ganz stark ausgeprägt ist. Das zeigt sich nicht nur an der universalen Auffassung von Wesen und missionarischem Auftrag der Kirche, es zeigt sich ebenso in dem alsbald einsetzenden Bemühen, die eine apostolische Tradition als gemeinsame Grundlage mündlich und später schriftlich zu fixieren. Das sich ausbildende Amt hat demgegenüber noch eine untergeordnete Funktion; es dient der Weiterführung und der Wahrung des apostolischen Erbes. Erst gegen Ende der nachapostolischen Zeit tauchen Fragen einer institutionellen Ordnung auf, die aber noch keine Lösung erfahren.

In der auf das einheitliche Fundament und die weltweite Aufgabe der Kirche bezogenen Auffassung von christlichem Glauben und der Gemeinschaft der Glaubenden zeigt sich ein ökumenisches Bewußtsein, dessen starke integrative Kraft uns im Neuen Testament entgegentritt. Die klare Festlegung von Grenzen nach außen war dabei ebenso notwendig wie die Zusammenfassung und Konzentration nach innen. Es ging um ein Streben

nach Ganzheit und Ungeteiltheit, das die Vielgestaltigkeit nicht aufhob, sondern in einer größeren Einheit wirksam werden ließ. Auf diesem Wege, der uns von den weitgehend aus nachapostolischer Zeit stammenden Schriften des Neuen Testaments vorgezeichnet ist, sollen und dürfen wir weiterschreiten. In diesem Sinne binden sie uns an die apostolische Tradition als den gemeinsamen Ursprung und verweisen uns auf die Vollendung des bereits angebrochenen Heils als das gemeinsame Ziel.⁶⁵

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. die Kommentare von Ernst Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (KEK III), Göttingen ¹⁷1977, 191ff; Hans Conzelmann, *Die Apostelgeschichte* (HNT 7), Tübingen ²1972, 31ff; Gerhard Schneider, *Die Apostelgeschichte I* (HThK V/1), Freiburg i. B. 1980, 283ff.
- ² Dazu sei verwiesen auf das wichtige Buch von Martin Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen ²1973; ders., *Juden, Griechen und Barbaren* (SBS 76), Stuttgart 1976.
- ³ Das gilt vor allem für die Pharisäer und die Essener, später auch für die Zeloten, während die Sadduzäer sehr viel eher zu einer Anpassung bereit waren.
- ⁴ Bezeichnend für die Verschmelzung genuin jüdischer Tradition mit hellenistischer Denkweise ist der jüdische Theologe Philo von Alexandrien.
- ⁵ Vgl. mein Buch: *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament* (WMANT 13), Neukirchen ²1965, 37ff.
- ⁶ Außer den Kommentaren vgl. Martin Hengel, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, Stuttgart 1979, 63ff.
- ⁷ Zu den „Sieben“ vgl. Hans Conzelmann, *Geschichte des Urchristentums* (NTD Erg. Bd. 5), Göttingen ⁴1978, 40ff; August Strobel, Armenpfleger „um des Friedens willens“, ZNW 63 (1972), 271-276; Paul Philippi, *Apostelgeschichte* 6,1-6 als Frage an die Kirche heute, in: *Eripainos teoksesta — Spiritus et Institutio Ecclesiae* (Festschrift für Erkki Kan-sanaho), Helsinki 1980, 253-265.
- ⁸ Insofern hat der Bericht Apg 6,1-6 die Vorgänge verkürzt, aber nicht unzutreffend dargestellt.
- ⁹ Apg 11,20 ist in den Bibelhandschriften uneinheitlich überliefert; die Mehrzahl alter und jüngerer Handschriften liest: Ἑλληνιστὰς, eine kleine Anzahl dagegen Ἑλληνας. Die letzte Form ist hier eindeutiger; aber auch die erste ist in demselben Sinn, nämlich für die griechischsprechenden Heiden gebraucht, nicht in der speziellen Bedeutung von Apg 6,1. Dasselbe Problem wie in 11,20 liegt in 9,29 vor.
- ¹⁰ Das ist zwar in Apg 11,20 nicht ausdrücklich gesagt, geht aber aus Apg 15,1 sowie aus Gal 2,3 klar hervor.
- ¹¹ Daß der Herrenbruder Jakobus in Jerusalem einen zunehmenden Einfluß gewann, ist aus Gal 1,19; 2,9 ebenso wie aus Apg 12,17; 15,13-21; 21,18-25 zu entnehmen. Die nomistische Tendenz ist außer in Gal 2,12 durch das bei Euseb, *Kirchengeschichte* II 23,4-18 erhaltene Hegesipp-Fragment bezeugt. Vgl. Edgar Hennecke-Wilhelm Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen I*, Tübingen ³1959, 312ff.
- ¹² Das zeigt insbesondere der Galaterbrief.
- ¹³ Vgl. Röm 9-11.

- 14 Die Feststellung in Gal 2,1f, daß Paulus „aufgrund einer Offenbarung“ nach Jerusalem gegangen sei, ist kein Gegensatz zu der Nachricht in Apg 15,2, daß es sich um einen Beschluß der Gemeinde gehandelt habe. Zu der äußeren Beauftragung kam für den Apostel die innere, geistgewirkte Notwendigkeit hinzu.
- 15 Vgl. dazu Heinrich Schlier, *Der Brief an die Galater* (KEK VII), Göttingen ¹⁴1971, 65ff.
- 16 Hierzu verweise ich auf meinen demnächst erscheinenden Aufsatz: Die Bedeutung des Apostelkonvents für die Einheit der Christenheit einst und jetzt, in: *Einheit der Kirche — Ziele und Wege* (Festschrift für Heinrich Fries), 1980.
- 17 So Franz Mußner, *Petrus und Paulus — Pole der Einheit* (Quaestiones Disputatae 76), Freiburg i. B. 1977.
- 18 Ich benutze mit Absicht diesen heute in der ökumenischen Diskussion häufig gebrauchten Ausdruck.
- 19 Zu den Problemen des Verhältnisses von Apostelkonvent und Aposteldekret vgl. mein Buch: *Mission im Neuen Testament*, 65ff.
- 20 Daß die viergliedrige kultische Fassung und nicht die dreigliedrige moralische Fassung, die nur in westlicher Handschriftenüberlieferung nachweisbar ist, als ursprünglich angesehen werden muß, hat Werner Georg Kümmel, *Die älteste Form des Aposteldekrets*, in: ders., *Heilsgeschehen und Geschichte* (Ges. Aufs. I), Marburg 1965, 278-288, definitiv nachgewiesen.
- 21 Die Aussage Apg 15,28 sollte nicht problematisiert werden, wie das gelegentlich geschehen ist. Die Parallelisierung göttlichen und menschlichen Tuns bringt einerseits zum Ausdruck, daß das Wirken des Geistes Gottes nur in Zusammenhang mit dem Handeln von Menschen möglich ist und daß andererseits verantwortliches Handeln in der Kirche auf die Legitimation durch den Geist angewiesen bleibt.
- 22 Dazu Näheres in meinem Aufsatz: *Das Problem des Frühkatholizismus*, *EvTh* 38 (1978), 340-357, bes. 347ff.
- 23 Vgl. die Berichte der Apostelgeschichte in 4,1-22; 5,17-42; 6,11-8,3; 9,21-25; 12,1-19a; 13,50f; 14,19f; 17,5-9; 18,4-6; 21,27ff. Ferner ist hinzuweisen auf Mt 10,17; Joh 16,2f; 1Thess 2,14-16; 2Kor 11,24.
- 24 Hierfür besonders bezeichnend sind der 1. Petrusbrief und die Johannesoffenbarung.
- 25 Die Trennung ist nach der beginnenden Reorganisation des Judentums im Anschluß an die Katastrophe des Jahres 70 n. Chr. vor allem auch von jüdischer Seite ausgegangen. Der in dieser Zeit entstandene „Ketzersegen“ des Achtzehnbittegebets war ursprünglich nicht speziell gegen die Christen gerichtet, wurde aber gegen sie angewandt und schließlich explizit mit auf sie bezogen.
- 26 Franz Overbeck, *Die Anfänge der patristischen Literatur* (1882), Nachdruck Darmstadt 1954.
- 27 Mit dieser Abgrenzung sind dann auch die spätesten Schriften des Neuen Testaments, wozu sicher der erst zwischen 120-130 entstandene 2. Petrusbrief gehört, erfaßt.
- 28 Zur Entstehungszeit des Epheserbriefs vgl. Werner Georg Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg ²⁰1980, 320ff.
- 29 Zu diesem Textabschnitt vgl. außer den Kommentaren Helmut Merklein, *Christus und die Kirche. Die theologische Grundstruktur des Epheserbriefs nach Eph 2,11-18* (SBS 66), Stuttgart 1973.
- 30 In Eph 4,1-6 ist beachtenswert, daß die in V. 1f beginnende Paränese untermauert wird durch den Aufruf zum Festhalten an der Einheit des Geistes und der Einheit der Kirche. Im einzelnen vgl. dazu Joachim Gnllka, *Der Epheserbrief* (HThK X/2), Freiburg i. B. ²¹1977, 195ff.
- 31 Zur „Präexistenz der Kirche“ sei vor allem verwiesen auf die Ausführungen von Heinrich Schlier, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf ⁶1968, 38ff. Hiermit ist zum Ausdruck gebracht, daß die Heilswirklichkeit der Kirche seit Anbeginn im Heilsplan Gottes beschlos-

- sen ist und deshalb auch schon real existiert. Die Vorstellung von der realen Präexistenz der eschatologischen Heilsgüter ist bereits in der jüdischen Apokalyptik lebendig gewesen.
- 32 In der apostolischen Zeit gab es keine Einheitsfront bei den Irrlehrern; weder waren es alles Judaisten (Ferdinand Christian Baur) noch alles Gnostiker (Walter Schmithals). Es muß im Einzelfall sehr genau nachgeprüft werden, welche Art von Häresie vorlag. Erst gegen Ende des 1. Jahrhunderts zeichnet sich dann immer stärker eine einheitliche Tendenz bei den Gegnern ab.
- 33 Vgl. 1Tim 6,20; 1Joh 2,18-23; 4,15; 2Joh 7; Offb 2,14f. 20-23a.
- 34 Ausführlich bin ich auf diesen Sachverhalt eingegangen in meinem Aufsatz: Die Heilige Schrift als älteste christliche Tradition und als Kanon, *EvTh* 40 (1980) 456-466.
- 35 Von daher erklärt sich der veränderte Argumentationsstil in den Pastoralbriefen.
- 36 Das läßt sich an dem 1946 entdeckten Thomasevangelium sehr schön erkennen, das der synoptischen Tradition noch recht nahe steht, aber doch schon sehr viel fremdes Gut gnostischer Herkunft aufgenommen hat.
- 37 Die Sammlung der neutestamentlichen Schriften lag im wesentlichen Ende des 2. Jahrhunderts fest. Die weitere Geschichte des Kanons soll mit dem oben Gesagten nicht vereinfacht werden; aber während bisher die Schriften sich weitgehend aufgrund ihrer gottesdienstlichen Verwendung durchgesetzt hatten — sei es als Einzelschriften oder als Sammlung —, so wurde jetzt stärker formalrechtlich nach der Zugehörigkeit gefragt.
- 38 Zu Papias und der nachfolgenden Überlieferung vgl. W. Schneemelcher, *Apostel und Apostolisch*, in: Edgar Hennecke-Wilhelm Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen II*, Tübingen ³1964, 3-8.
- 39 Das ist am deutlichsten bei den Evangelien, wo die im 2. Jahrhundert bereits vorliegende Evangelienharmonie des Tatian verworfen wurde zugunsten der vier unterschiedlichen Einzelevangelien.
- 40 Die aus Matthäus und Lukas weitgehend rekonstruierbare Logienquelle hat zwar, wie die geschlossene Übernahme von zusammenhängenden Blöcken bei Lukas noch relativ gut erkennen läßt, einen klaren Aufriß und bestimmte thematische Komplexe, aber die redaktionelle Arbeit beschränkte sich auf Überleitungen, ohne damit den Charakter des mündlich überlieferten Gutes zu verändern oder unter theologische Leitgedanken zu stellen. Zur Rekonstruktion der Logienquelle vgl. Athanasius Polag, *Fragmenta Q*, Neukirchen 1979.
- 41 Vgl. William Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums, Göttingen (1901) ³1963; Eduard Schweizer, *Das Evangelium nach Markus (NTD 1)*, Göttingen ¹⁵1978.
- 42 Vgl. Günther Bornkamm — Gerhard Barth — Heinz-Joachim Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium (WMANT 1)*, Neukirchen ⁷1975; Eduard Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus (NTD 2)*, Göttingen ¹⁵1978.
- 43 Vgl. Mk 7,3f.
- 44 Vgl. Mt 5,17-19.
- 45 Vgl. Mt 10,5-6 sowie Mt 15,24.
- 46 Das wird wegen der „großkirchlichen“ Tendenz des Matthäus bisweilen bestritten, ist aber keinesfalls zu leugnen. Als Vertreter der Auffassung, daß Matthäus Heidenchrist gewesen sei, erwähne ich nur Georg Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit (FRLANT 82)*, Göttingen ³1971.
- 47 Vgl. Mt 28,16-20. Die Aussendungsrede in Mt 10 bleibt auf Israel beschränkt.
- 48 Dieser Sachverhalt ist bisher noch nicht genügend beachtet worden.
- 49 Vgl. Jak 2,14-26; allerdings polemisiert der Verfasser an dieser Stelle mit unzureichenden Mitteln gegen eine falsch verstandene paulinische Theologie.
- 50 Hinzu gehören natürlich auch die apokryphen Traditionen in Jud 8-10 und Jud (12f) 14, die der 2. Petrusbrief getilgt hat.
- 51 Dazu vgl. meine Studie: *Randbemerkungen zum Judasbrief*, erscheint in: *ThZ* 37 (1981).

- ⁵² Vgl. Karl Kertelge (Hrsg.), *Das Amt im Neuen Testament* (Wege der Forschung Bd. 439), Darmstadt 1977.
- ⁵³ Für Paulus besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen Apostel und Charismatiker. Deshalb verweist er auf die besondere „Gnade“ (nicht „Gnadengabe“), die ihm zuteil geworden ist; vgl. Röm 1,5; 1Kor 15,10 u. ö. Es handelt sich eben nicht um eine Begabung durch den Geist (vgl. die Parallelisierung von „Geistesgabe“ und „Gnadengabe“ in 1Kor 12,1.4), sondern um die Beauftragung durch den auferstandenen Herrn, der ihm begegnet ist; vgl. Gal 1,1.11f. 15f.
- ⁵⁴ Vgl. Helmut Merklein, *Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief* (StANT 33), München 1973, 332ff.
- ⁵⁵ Aufschlußreich für die Bezeichnung „Evangelist“ ist die Verwendung in Apg 21,8 für Philippus; vgl. Apg 8,5-25.26-40.
- ⁵⁶ Hierzu verweise ich auf meinen Aufsatz: *Die Petrusverheißung Matthäus 16,18f.*, in: Kertelge, *Amt im Neuen Testament*, 543-563.
- ⁵⁷ Zur Auslegungsgeschichte vgl. Josef Ludwig, *Die Primatsworte Matthäus 16,18.19 in der altkirchlichen Exegese* (Nt. Abh. XIX/4), Münster 1952.
- ⁵⁸ Vgl. Hermann von Lips, *Glaube — Gemeinde — Amt. Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen* (FRLANT 122), Göttingen 1979.
- ⁵⁹ Zur Ordinationsvollmacht vgl. von Lips 161ff.
- ⁶⁰ Zu den Problemen des 1. Klemensbriefes sei verwiesen auf Hans von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (BHTh 14), Tübingen 1953, 91—103; Otto Knoch, *Die Ausführungen des 1. Clemensbriefes über die kirchliche Verfassung*, *Theol. Quartalschrift* 141 (1961) 385-407.
- ⁶¹ Vgl. IgnEph 5,1f; IgnMagn 6,1f; IgnTrall 2,1-3,3. Dazu Peter Meinhold, *Studien zu Ignatius von Antiochien*, Wiesbaden 1979, bes. 1-18.19-36.57-66; Henning Paulsen, *Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien* (Forsch. z. Kirchen- u. Dogmengesch. 29), Göttingen 1978, 145ff.
- ⁶² Regionale Synoden gab es seit Ende des 2. Jahrhunderts. In Verbindung damit bildete sich im 3./4. Jahrhundert die Metropolitanverfassung heraus.
- ⁶³ Eine allgemeine Adresse enthalten Jakobusbrief, 1. Petrusbrief, 2. Petrusbrief, Judasbrief; ohne Adresse sind Hebräerbrief und 1. Johannesbrief. Unbestimmt ist die Adresse im 2. Johannesbrief (3. Johannesbrief ist an eine Einzelperson, Gaius, gerichtet).
- ⁶⁴ Vgl. 1Petr 3,13-17; 4,12-19.
- ⁶⁵ Dem Aufsatz liegt ein überarbeiteter und ergänzter Vortrag zugrunde, der am 22. 11. 1980 bei einer Tagung des Ökumenisch-Theologischen Arbeitskreises in Leipzig gehalten wurde.