

gleichen göttlichen Logos darstellt. Aber es sei zugegeben, daß es sich hier um Möglichkeiten oder höchstens um Wahrscheinlichkeiten handelt, die das Gegenteil noch nicht ausschließen.

B. Brinkmann S. J.

von Campenhausen, H. Frh., *Kirchliches Amt und Geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Beitr. z. Histor. Theol., 14). gr. 8° (X u. 339 S.) Tübingen 1953, Mohr. 35.— DM.

Um es gleich zu sagen: Das vorliegende Werk des bekannten Heidelberger Theologen wird auf lange Zeit als der wichtigste Beitrag der evangelischen Theologie zu den grundlegenden Fragen der frühkirchlichen Verfassungsgeschichte zu gelten haben. Nach seinem reichen Inhalt wie nach der wohlausgereiften Form der Darstellung offenbart es sich als Frucht einer langjährigen Arbeit und einer umfassenden Kenntnis der einschlägigen Literatur. Schon von hier aus steht zu erwarten, daß die Thesen, so sehr sie auch in ihren Voraussetzungen und Grundrichtungen die Besonderheit der protestantischen Betrachtungsweise von Kirche und Theologie widerspiegeln, doch auch die katholische Forschung befruchten werden. Denn die katholische Theologie kann sich den Fragen, die hier mit solcher Eindringlichkeit, Kompetenz und methodischen Sauberkeit gestellt werden, nicht entziehen. Dies um so weniger, als Verf. durch die kritische Distanz, die er sich auch gegenüber manchen innerhalb der evangelischen Theologie gängigen Konzeptionen vorbehält, zu einer solchen Auseinandersetzung einlädt.

Bevor wir, soweit es im Rahmen einer Besprechung möglich ist, zu dieser Auseinandersetzung das eine oder andere beitragen, sei es gestattet, den Inhalt der entscheidenden Kapitel kurz wiederzugeben. Worum es dem Verf. im ganzen Werk geht, ist in der knappen Phänomenologie der Spannung von „Amt und Vermögen“, „amtlicher Autorität und persönlicher Geltung“ dargelegt. Sie offenbart, daß beide Formen von Autorität aufeinander bezogen sind, ohne daß eine in die andere aufgelöst werden dürfte. Das gilt für das Christentum nicht anders als für den allgemeinen menschlichen Raum. Kraft der glaubensmäßigen Bindung der christlichen Gemeinschaft an Christus und seine Kirche, kann es für die christliche Theologie eine „Verabsolutierung von Amt und Charisma in ihrer Entgegensetzung wie in ihrer Verknüpfung“ nicht geben. Diese Zusammenhänge für die Kirche der ersten drei Jahrhunderte darzutun, ist das Anliegen der Untersuchung.

C. hebt an mit einer Analyse des *Vollmachtsbewußtseins Jesu*. Gewiß ist — nach C. — Jesus uns nur bekannt, wie er im Glauben der Jünger stand. Aber diese Feststellung will nicht im Sinne radikaler Resignation verstanden sein. „Wir stehen zum mindesten in der Nähe des Ursprünglichen, mag auch jeder einzelne Zug in seiner Echtheit fraglich und anfechtbar bleiben“ (3). Damit ist die kritische Grundposition gekennzeichnet, von der aus alles übrige gesehen ist. Sie gestattet eine großzügige Handhabung der inneren Kritik bei der Auslegung oder Abweisung von Texten, die sich der eigenen Konzeption nicht fügen. So werden beispielsweise die Menschensohn-Texte (Mc 2, 10 par) als spätere Eintragung abgetan, weil Jesus einer solchen amtlichen Rechtfertigung nicht bedurft habe. Aber auch unter dem harten Licht dieser kritischen Exegese bleibt sichtbar, daß in Jesus Auftrag und Vollmacht in unvergleichlicher Weise zusammenfallen, so sehr, daß sich darin das eigentliche Rätsel seiner Person bekundet. Dieses Rätsel sei — nach C. — erst mit der Auferstehung gelöst: Jesus ist für die Gemeinde, die sich um die Botschaft vom Auferstandenen sammelt, der Herr und Befreier, der Messias und Menschensohn.

In dieser Gemeinde gibt es — so führt das 2. Kapitel „Die Apostel“ aus — anerkannte Persönlichkeiten mit Berufung und Vollmacht, eben die „Apostel“. Verf. will den dogmatischen Begriff des Apostels klar vom exegetisch-historischen abgehoben wissen. Die „Zwölf“ sind ursprünglich keine Apostel. Erst Lukas hat die Fusion vollzogen und so den dogmatischen Apostelbegriff begründet. Die Zwölf waren keine Führer der Urgemeinde. Ihre Funktion ist vielmehr eschatologisch: sie künden zeichenhaft die kommende Gottesherrschaft an, und als die grundlegenden Zeugen der Auferstehung sind sie für immer das Fundament der Kirche. Innerhalb der Zwölf hat Petrus von Anfang an eine besondere Stellung. „Mit Petrus beginnt der Osterglaube“ und „damit die Geschichte der ... Kirche“ (19). So skeptisch C. den vorösterlichen Petrustexten gegenübersteht — u. a. wird Mt 16, 18 f.

als ungeschichtlich abgetan (11 u. ö.) — so betont er doch, daß Petri Urteil in allen Fragen der Urgemeinde „von hervorragender Bedeutung“ war (20). Gleichwohl sei er kein geistlicher Monarch oder erster Bischof von Jerusalem gewesen. Der Martyrertod Petri in Rom wird zugegeben (21).

Der Apostolat, wie er Petrus, Paulus und anderen zu eigen war, gründet als Vollmacht, „Zeugen, Boten und Stellvertreter Christi“ zu sein (24), in der Erfahrung der Auferstehung. Er ist somit eine einmalige Funktion, die nicht auf Nachfolger übertragbar ist. Der eigentliche Erbe der apostolischen Autorität ist nicht der Episkopat, sondern der neutestamentliche Kanon. Von einem Apostelamt will C. nichts wissen. Denn „Amt“ setzt eine innerkirchliche Organisation voraus, die von den Aposteln allererst geschaffen wird. Noch weniger sei der Primat des Petrus durchzuhalten. Alle rechtliche Betrachtung des Apostolates scheidet nach C. daran, daß das zugrundeliegende kirchenrechtliche und kirchenpolitische Denken ungeschichtlich ist. Für die apostolische Vollmacht waren hierarchische und organisatorische Grundsätze nicht entscheidend.

All das wird für C. vor allem im apostolischen Selbstbewußtsein des Paulus sichtbar. Er ist als der eigentliche Begründer des christlichen Vollmachtbegriffes anzusehen. Paulus respektiert die Apostel „vor ihm“, ohne aber seine Vollmacht der ihnen unterzuordnen. Seiner Gemeinde gegenüber ist er die Autorität. Aber man irrt, wenn man seine Stellung „zu früh mit rechtlichen Theorien oder theologischen Reflexionen“ belastet (49). Jedenfalls beansprucht Paulus gegenüber der Gemeinde keine Befehlsgewalt, sondern spricht sie auf ihre Freiheit an. Die Frühkirche hat daher das Bild Pauli entstellt, wenn sie ihn als „Träger einer umfassenden, sakralen Autorität, die durch gar nichts beschränkt“ sein kann, hinstellt (57).

Die Stellung Pauli spiegelt sich in den von ihm gegründeten *Gemeinden* (Kap. 4: „Geist und Vollmacht in den paulinischen Einzelgemeinden“). In ihnen ist der Geist Jesu das „organisierende Prinzip“, das eine bestimmte gesetzliche Ordnung überflüssig macht. Darum gibt es hier keine festen „Ämter“, keine „Verfassung“, keine rechtliche Über- und Unterordnung. Gewiß ist ein solches Gebilde „im Sinne menschlich-sozialer Ordnung“ eine Utopie (69). Aber Kirche ist eben für Paulus keine bloß menschliche Größe. Wenn in Phil 1, 1 „Bischöfe und Diakone“ erscheinen, bezeugt dieser Brief eine spätere Gemeindeentwicklung. Jedenfalls sei es falsch, Gemeinden ohne solches Amt als unfertig anzusehen. Denn Gemeinde konstituiert sich im Geist und ist einer weiteren Ordnung nicht bedürftig. Die paulinische Auffassung vom göttlichen Sein der Kirche und sein vorbehaltloses Bekenntnis zu Liebe, Demut und Freiheit erklärt das „völlige Fehlen einer rechtlichen Ordnung“ und die „grundsätzliche Ausschaltung jeder formellen Autorität innerhalb der Einzelgemeinden“ (76).

Auch nach Pauli Tod hält sich diese „amtlose“ Gemeindeordnung noch durch (vgl. Hebr., Ps-Barn., Did.). Zwar treten hier die „Führenden“ schon stärker hervor, aber die Freiheit und Selbstverantwortung der Gemeinde ist doch gewahrt. Auch wo sie sich Bischöfe und Diakone einsetzt, behält sie doch grundsätzlich die Initiative. Aber bereits in 1 Petr. bekundet sich eine neue Auffassung von geistlicher Autorität. Demgemäß handelt Kap. 5 von der „Ältestenverfassung und den Anfängen amtlicher Vollmacht“. Die Ältestenordnung ist die entscheidende Voraussetzung für die Ausbildung eines im engeren Sinn „amtlich“-kirchlichen Denkens (83). C. rechnet damit, daß diese Ordnung älter ist als die paulinische Konzeption. Wenn aber Lukas Paulus überall Älteste einsetzen läßt, ist das für C. ein unmöglicher Anachronismus. Die Presbyter sind jüdenchristlicher Herkunft, wie die Bischöfe und Diakone in heidenchristlichen Gemeinden zu Hause sind. Auf die Dauer konnte aber die paulinische Ordnung nicht halten. Der zeitliche Abstand von Ursprung, das Eindringen von Irrlehren, der erlahmende Eifer der Gläubigen führten zur Einsetzung „förmlich berufener Beamter“ (86). Das Amt ist also natürlichen Ursprunges, ohne daß es deshalb zum Geist in Opposition stehen müßte. Erst wo die Autorität des Amtsträgers absolut gesetzt wird, ist der urchristliche Kirchenbegriff preisgegeben. In 1 Clem. ist die neue Stufe der Verfassungsentwicklung erreicht; die Verschmelzung der beiden Titel (Bischöfe — Presbyter), die sich schon in Apg 20, 2 ff. bekundet hatte, ist abgeschlossen. Die überkommene Ältestenordnung wird in 1 Clem. zur Basis rechtlicher Folgerungen gemacht. R. Sohm hat insofern recht,

wenn er hier das Kirchenrecht beginnen läßt. Die kirchenrechtliche Ordnung tritt erstmals an die Seite der Lehre und erhält so den gleichen sakralen und unverrückbaren Sinn. Bei Clem ist auch die Abgrenzung zwischen „Klerus“ und „Laien“ verfestigt, wiewohl bei ihm die Gemeinde noch „nicht entmündigt oder einem autoritären Kirchenregiment unterstellt“ ist (101). Aber nach C. hat sein formaler und statischer Begriff von Ordnung die Neigung begünstigt, im Konfliktfall den Amts-trägern Recht zu geben.

Während sich in dem seltsamen „pneumatisch-mysteriösen Amts- und Kirchenbegriff“ des *Ignatius von Antiochien* (115) das charismatische und das amtlich-kirchliche Denken durchdringen, haben die *Pastoralbriefe* das „Zusammenwachsen der paulinisch-bischöflichen Tradition mit den Traditionen der Ältestenverfassung“ beschleunigt (117). „Zum erstenmal wird das Amt seinem Wesen . . . nach als ein *Lehramt* behandelt“ (119). Die aktive Mitwirkung der Gemeinde tritt zurück. Von einem paulinischen Ursprung dieses Amtsbegriffes der Pastoralbriefe kann nach C. keine Rede sein. Er verlegt daher auch die Briefe in die Zeit um 120—130.

In diesen 5 Kapiteln sind alle wichtigen Thesen des Werkes sichtbar geworden; wir dürfen hier also Halt machen, was nicht besagen will, daß nicht auch die nachfolgenden Kapitel eindringliches Studium verdienen.

Wenn es nunmehr um die geistesgeschichtliche Einordnung des Werkes geht, wird man ihm nicht gerecht durch einseitige Betonung jener Elemente, die es der liberalen Bibelkritik und Geschichtschreibung zuordnen. Gewiß finden sich davon viele Spuren. Es sei etwa an die Behandlung der Schriftzeugnisse erinnert, die zu oft nach Willkür schmeckt (vgl. 140 f. 19 141 f. u. ö.). Der kritische Leser wird immer wieder die Frage stellen, ob nicht das Beweisziel zum Beweismittel gemacht wird. Ebenso gehört hierhin die Weise, wie die paulinische und Jerusalemer Sicht der Kirche zueinander in Gegensatz gebracht werden, ohne daß die Frage ernst genug genommen wird, wie trotz solch tiefgreifender Gegensätzlichkeit die von beiden Teilen gewährte Gemeinschaft zu verstehen ist. Aber man darf darüber doch nicht das Bemühen des Verf. übersehen, die Probleme seines Themas in möglichster Distanz von den überkommenen Schemata neu durchzudenken. Bei aller mehr oder minder bewußten Bindung an die reformatorische Auffassung von Gottunmittelbarkeit, Autorität und Gehorsam ist doch das Bemühen zu spüren, auch die katholische Sicht der Dinge ernst zu nehmen. Das beweist schon die große Zahl zitierter Werke katholischer Autoren.

Über diese allgemeine Feststellung hinaus, sei auf zwei Einzelfragen hingewiesen. 1. Wie viele Forscher scheint mir C. bei der Klärung der Herkunft von Amt und Recht in der Kirche den alttestamentlichen Hintergrund des Problems nicht hinreichend einzubauen. Jesus wie die Apostel haben sich doch bewußt zur Ordnung des AT bekannt, auch dort wo sie von der „Erfüllung“ und „Überwindung“ des Alten durch die in Christus gewirkte Neuheit sprechen. Vom AT her war aber, wie O. Karrer unlängst gezeigt hat (vgl. ZKathTh 77 [1955] 129—168), der Gedanke an rechtliche Verfassung und amtliche Autorität so naheliegend, daß auch Paulus dies nicht übersehen konnte. C. vermag sich diesem Einwand nur dadurch zu entziehen, daß er alle einschlägigen Texte bei Lukas als Anachronismen abtut. Liegt darin aber nicht die Gefahr eines *circulus vitiosus*? 2. C. hat recht gesehen, daß das Amt in der Hand seiner Träger zum Schaden der Freiheit und der geistlichen Lebendigkeit der Gemeinde verabsolutiert werden kann. Aber müßte er nicht genauer zwischen dem Wesen des Amtes und seiner faktischen Handhabung durch sündige Menschen scheiden? Sicher ist es richtig, daß jegliche von Menschen ausgeübte Autorität, die sich in eigenem Namen absolut setzt, ungöttlich ist. Aber haben wir ein Recht, Gott zu verbieten, daß er Menschen zu Trägern und Hütern Seiner absoluten Wahrheit und Hoheit macht, daß sie also in Gottes Namen die Wahrheit „definieren“ und Gesetz und Befehl erlassen? Andernfalls müßte C. das, was er aus der Sorge um die Christusunmittelbarkeit gegen die Amtsträger der alten Kirche sagt, auch gegen die Apostel geltend machen, — wie es von der liberalen Theologie ja auch geschehen ist.

H. Bacht S. J.