

KIRCHENBEGRIFF UND KIRCHENVERSTÄNDNIS IN DEN ERSTEN ZWEI JAHRHUNDERTEN

VON
IOANNIS V. PHEIDAS

I. KIRCHENBEGRIFF

1. Die Identität von Kirche und Gemeinde.

Das Christentum war von Anfang an mit dem Terminus ἐκκλησία verbunden. In den ältesten Quellen über das Christentum, den Büchern des Neuen Testaments, besonders in der Apg. und den Paulusbriefen stellt der Terminus ἐκκλησία den exklusiven Charakter der christlichen Gemeinden dar. Das Fehlen einer Bestimmung oder einer Lehre über Ἐκκλησία im NT¹ schafft allerdings vielfältige Schwierigkeiten in bezug auf die Erklärung der Annahme und den Gebrauch des Terminus durch die christlichen Gemeinden. Dies ist darauf zurückzuführen, daß die Ekklesiologie der ersten Christen weder systematisch entwickelt noch theologisch formuliert, sondern praktisch im Bereich der Gemeinde gelebt wurde, mit der Konsequenz, daß die Ekklesiologie des ältesten Christentums nicht aus der reinen Theologie über die Kirche gründete, sondern eine Ekklesiologie des praktischen Lebens, d.h. der gemeinschaftlichen Glaubenserfahrung war². Deshalb

1. K. L. Schmidt, «Ἐκκλησία», *TWWT* III (1938) 511: «Eine eigentliche Lehre von der ἐκκλησία gibt mit alledem Paulus ebensowenig wie die Apostelgeschichte». Über die Etymologie des Begriffes s. K. Stendahl, «Kirche im Urchristentum», *RGG* III³ (1959) 1927-1304. J. V. Campbell, «The origin and meaning of the Christian use of the word "EKKLESIA"», *JTS* 49 (1948) 130f. L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant Saint Paul*, Paris² 1948, 83-93 und K. Berger, «Kirche II. Neues Testament», *TRE* 18 (1989) 201-218 dazu auch die umfangreiche Literaturangabe. Trotzdem bleibt jeder Versuch zum Verständnis der genauen Bedeutung und des Wesensinhaltes der Kirche immer schwach.

2. J. Zizioulas, *Ἡ ἐνότης τῆς ἐκκλησίας ἐν τῇ θεῖα εὐχαριστία καὶ τῷ ἐπισκόπῳ εἰς τοὺς πρώτους αἰῶνας*, Athens 1965, 29 Anm. 1, unterscheidet zwischen theoretischer und praktischer Ekklesiologie und unterzeichnet somit, daß «die theoreti-

beginnt jeder Versuch der Untersuchung der Ekklesiologie der alten Kirche notwendigerweise bei der Analyse des Terminus ἐκκλησία im NT und darüber hinaus bei den apostolischen Vätern.

Von der Gesamtheit der Stellen, in denen der Terminus ἐκκλησία im NT vorkommt, werden nur 15 im allgemeinen Sinne gebraucht, während die überwältigende Mehrheit der übrigbleibenden Stellen die ἐκκλησία als eine konkrete Wirklichkeit am Ort bzw. als Gemeinde betrachtet.

Wenn man diese Stellen sinngemäß zu unterteilen versucht, unterscheidet man auf diese Weise:

a) die Stellen, in denen ἐκκλησία allgemein als Kirche bezeichnet wird³.

b) die, in denen ἐκκλησία Gemeinde bedeutet⁴.

und c) die, in denen ἐκκλησία mit Gemeindeversammlung gleichgesetzt wird⁵.

Mit ἐκκλησία können nur die Stellen der ersten Gruppe in allgemeinen und theoretischen Sinne verbunden werden, während die übrigen Stellen ἐκκλησία als lokale Wirklichkeit, eben die Gemeinde, in Betracht ziehen. Wenn aber von diesen Stellen der ersten Gruppe die dem Epheser- und Kolosserbrief und dem Mattäusevangelium zugehörigen Stellen ausgenommen werden, aufgrund dessen, weil *«in diesen Schreiben eine besondere Kirchenlehre vorgetragen wird»*⁶, dann bleiben Apg. 20,28 wie 1 Kor. 10,32 und 12,28 als die einzigen Stellen im NT übrig, die ἐκκλησία möglichst nicht als eine konkrete Wirklichkeit am Ort betrachten.

sche Theologie über die Kirche den historischen Ereignissen und kirchlichen Institutionen nicht vorrangig war, sondern daß im Gegenteil diese Ereignisse und Erlebnisse der Kirche, insofern sie von ihr zum Bewußtsein gebracht wurden, diejenigen waren, die allmählich zu theoretischen theologischen Formulierungen führten».

3. Mat. 16,18; 18,17 Apg. 20,28; 1 Kor. 10,32; 12,28; Eph. 1,22; 3,10.21; 5,23.24.25.27.29.32; Kol. 1,18.24.

4. Apg. 2,47; 5,11; 8,1.3; 9,31; 11,22; 12,1; 13,1; 14,23.27; 15,3.22.41; 16,5; 18,22; 20,17; Röm. 16,1.4.5.16; 1 Kor. 1,2; 4,17; 6,4; 7,17; 11,16.22; 14,33; 15,9; 16,1.19; 2 Kor. 1,1; 8,1. 18.19.23.24; 11,8.28; 12,13; Gal. 1,2.13.22; Phil. 3,6; 4,15; Col. 4,15.16; 1 Th. 1,1; 2,14; 2 Th. 1,1.4; 1 Tim. 3,5.15; 5,16; Phlm. 2; Jac. 5,14; 3 Joh. 9,10; Apoc. 1,4.11.20; 2,1.7.8.11.12.17.18.23.29; 3,1.6.7.13.14.22; 22,16; in dieser Gruppe schließen sie sich auch die Stellen mit ein, die den Begriff «κατ' οἶκον ἐκκλησία» enthalten.

5. Apg. 11,26; 12,5; 15,4; 1 Kor. 11,18; 14,4.5.19.28.34.35; 3 Joh. 6.

6. K. L. Schmidt, *Ἐκκλησία*, 512.

Daher beschreibt der Begriff ἐκκλησία in diesen uralten Texten die Kirche in der Regel als konkrete Wirklichkeit am Ort. Aufgrund dieser Feststellung muß man auch das Problem aufgreifen, ob nämlich die Idee der Universalkirche oder die Idee der Ortskirche in der urkirchlichen Ekklesiologie vorrangig war. Diese Frage wurde von der neuzeitlichen Forschung erstmalig gestellt⁷. Auch eine unabhängige von dieser statistischen Feststellung gründlichere Untersuchung dieser altkirchlichen Quellen des Christentums bestätigt dieselbe Tatsache.

Die Apg. spricht immer von der Ekklesia/Kirche im Singular, wenn sie sich auf die Gemeinde einer Stadt bezieht, wie z. B. «*die Gemeinde (ἐκκλησία) von Jerusalem*»⁸. Sie gebraucht hingegen den Begriff pluralisch, wenn sie sich auf umfangreichere geographische Gebiete bezieht, wie z.B. «*Er zog durch Syrien un Cilicien und stärkte die Gemeinden (ἐκκλησίου)*»⁹. Dabei muß unterstrichen werden, daß eine eigentliche örtliche Bindung das Entscheidende ist. Diese örtliche Bindung scheint von Vers 19,31 ausgehend, zweifelhaft zu sein, wo die guten Textzeugen zwischen Singular und Plural schwanken, wenn in dem daliegenden Vers der Singular anstatt des Plurals angenommen wird¹⁰. Aber daß in diesem Fall der Plural vorgezogen werden muß, sieht man nicht nur darin, daß er auch mit allen anderen Stellen, die sich auf umfangreichere Gebiete einer Stadt beziehen, übereinstimmt,

7. Der Gegensatz zwischen «*Lokalität und Universalität*» herrschte niemals in der Denkweise der Urkirche, sondern er ist eine Ableitung aus den kosmopolitischen Idealen der Neuzeit über Universalität. Vgl. B. Sundkler, «*Jesus et les païens*», *RHPH* 6 (1936) 473ff. Die «*Universalkirche*» nehmen als vorrangig der «*Lokalkirche*» unter anderen an: R. Bultmann, «*The Transformation of the Idea of the Church in the History of Early Christianity*», *CJT* 1 (1955) 73- 81. A. Medebielle, «*Eglise*», *DBS* II (1934) 660. P. Bratsiotis, «*Ὁ Ἀπόστολος Παῦλος καὶ ἡ ἐνότης τῆς ἐκκλησίας*», *ΕΕΘΣΑ* 13 (1957-58) 154. I. Karmiris, «*Ἡ περὶ ἐκκλησίας ὀρθόδοξος δογματικὴ διδασκαλία*», Athen 1964, 77f. B. Ioannidis, «*Ἡ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ κατὰ τὴν διδασκαλίαν τῆς Καινῆς Διαθήκης*», Athen 1956, 160. M. Siotis, «*Ἡ ἐνότης τῆς ἀποστολικῆς ἐκκλησίας καὶ ἡ ἐρμηνεία τῶν Ἁγίων Γραφῶν*», Athen 1972. Ch. Voulgaris, «*Ἡ ἐνότης τῆς ἀποστολικῆς ἐκκλησίας*», Saloniki 1974, 146. Der gegenteiligen Ansicht sind u. a. P. Batiffol, «*Urkirche und Katholizismus*», München 1910, 90. H. Leclercq, «*Eglise*», *DAC* IV^β (1921) 2221ff. W. Kösters, «*Die Idee der Kirche beim Apostel Paulus*», Münster 1928, 1ff. L. Cerfaux, «*La Theologie de l'eglise suivant saint Paul*», 83-93, 235f. J. V. Campbell, «*The origin and meaning*», 130f. und 138. K. L. Schmidt, «*Ἐκκλησία*», 503 usw.

8. Apg. 11,22 «*τῆς ἐκκλησίας τῆς οὔσης ἐν Ἱερουσαλήμ*».

9. Apg. 15,41 «*διήρχετο δὲ τὴν Συρίαν καὶ Κιλικίαν ἐπιστηρίζων τὰς ἐκκλησίας*». Vgl. *Ebd.*, 16,5.

10. Nestle nimmt den Singular an, während Bruder den Plural bevorzugt.

wie 15,41 und 16,5, sondern daß sonst dieser Vers einen Einzelfall im gesamten Neuen Testament darstellen würde, in dem sich der Begriff ἐκκλησία auf ein geographisches Gebiet beziehen würde, das umfangreicher als eine Stadt wäre. Während also in allen diesen Fällen, in denen die Apg. sich auf die Gemeinde eines bestimmten Ortes bezieht, der Begriff ἐκκλησία im Singular gebraucht wird, taucht im Gegensatz dazu in bezug auf umfangreichere geographische Gebiete immer der Plural auf.

Dieses Phänomen erscheint auch in den Paulusbriefen. Wenn Paulus z.B. «an die Kirche (ἐκκλησία) Gottes, die in Korinth ist, und an alle Heiligen in ganz Achaia»¹¹ schreibt, unterscheidet er zwischen Korinth und Achaia, in dem er die Ekklesia in Korinth lokalisiert, obwohl er «...die in Achaia ist» hätte schreiben können. Achaia wurde aber nicht, weil sie keine konkrete Einheit am Ort bildete Ekklesia genannt. Deshalb ist in den Paulusbriefen in bezug auf größere geographische Einheiten immer von den ἐκκλησίαι (Plural) die Rede und nicht singularisch von der ἐκκλησία. Daraus ist auch zu erklären, daß in den paulinischen Briefen niemals Ausdrücke wie «Kirche Mazedoniens» oder «Kirche Galatiens» oder «Kirche Asiens» sondern nur die pluralische Verwendung «Kirchen Mazedoniens»¹² oder «Kirchen Galatiens»¹³ oder «Kirchen Asiens»¹⁴. Der Begriff Ekklesia/Kirche bedeutet in dieser Anfangszeit der Kirche, in der die Paulusbriefe entstanden, die Vereinigung der Gläubigen am Ort. Somit war es selbstverständlich, daß sich die Kirche für Paulus und für seine Leser nicht in Achaia oder in einem anderen umfangreichen Gebiet befand, sondern in Korinth, in einer bestimmten Stadt, wo die Versammlung stattfand, in der übrigens auch seine Briefe vorgelesen wurden¹⁵. Wenn er an die Galater bzw. an die Gläubigen eines umfassendes Gebietes schreibt, bezeichnet er sie deshalb auch in keinem Fall singularisch als Ekklesia/Kirche, sondern der Brief wird «an die Kirchen in Galatien»¹⁶ gesendet.

Paulus benutzt den Begriff Ekklesia/Kirche auch in Bezug auf die

11. 2 Kor. 1,1 «τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ τῇ οὐσῇ ἐν Κορίνθῳ σὺν τοῖς ἁγίοις πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν ὅλῃ τῇ Ἀχαΐᾳ».

12. 2 Kor. 8,1.

13. 1 Kor. 16,1; Gal. 1,2.

14. 1 Kor. 16,19.

15. H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, Bonn 1926, 237.

16. Gal. 1,2 «ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας».

Bestimmung der über die ganze Welt verstreuten Christen. Er betrachtet das Volk Gottes ausschließlich und allein als eine Vielzahl von Gemeinden und nie als eine Gemeinde. So spricht er bewußt immer von den Ekklesiai und nie von der Ekklesia als Gesamtbezeichnung, wie z.B. *alle Gemeinden Christi*¹⁷ oder «*alle Gemeinden der Heiligen*»¹⁸ oder einfach «*die Gemeinden Gottes*»¹⁹ usw. Das Christentum ist somit in seiner Gesamtheit für Paulus nicht die Ekklesia sondern die Ekklesiai, weil Ekklesia/Kirche für ihn nicht die Gesamtheit der Christen allgemein bedeutet, sondern konkret ihre Vereinigung am Ort.²⁰ Dieselbe Kirchenauffassung hat auch die Apk., die von Johannes «*an die sieben Gemeinden (ἐκκλησίαι) in der Provinz Asiens*» abgesendet zu sein scheint. In ihr wird der Begriff Ekklesia konsequent im Plural gebraucht, wenn die Darstellung sich auf die Gemeinden insgesamt bezieht²¹, während jede einzelne Gemeinde als ἐκκλησία im Singular bezeichnet wird, wie z.B. «*die Gemeinde (ἐκκλησία) in Pergamon*»²². Auch die bei *Jakobus*²³ und im *3. Johannesbrief*²⁴ mit dem Begriff ἐκκλησία sich findenden Stellen betrachten als Ekklesia ausschließlich die Gemeinde, und infolgedessen entsprechen sie der allgemeinen Regel bezüglich des Gebrauchs des Begriffs im NT.

In demselben Sinne wird der Begriff auch in den Schriften der apostolischen Väter gebraucht²⁵. Im Vorwort des ersten Klemensbriefes wird von der ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ ἢ παροικοῦσα Ρώμην bzw. *Kόρινθον* gesprochen²⁶, während die übrigen zwei Stellen «*συνευδοκη-*

17. Röm. 16,16 «αἱ ἐκκλησίαι πάσαι τοῦ Χριστοῦ». Vgl. 2 Kor. 8,18; 11,28.

18. 1 Kor. 14,33 «ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἁγίων».

19. 1 Kor. 11,16; 2 Th. 1,4; 1 Tim. 3,5 «αἱ ἐκκλησίαι τοῦ Θεοῦ».

20. Vgl. A. v. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig ⁴1924, 457: «Ebenso wichtig, wenn nicht noch wichtiger, war es aber, daß von Anfang an die Tendenz dahin gegangen ist, alle Christen an einem Ort zu einer Gemeinde zu verbinden».

21. Apk. 1,4.11.20; 2,7.11.17.23.29; 3,6.13.22.

22. Apk. 2,12, vgl. 2,1 «τῆς ἐν Ἐφέσῳ», 2,8 «τῆς ἐν Σμύρνῃ», 2,18 «τῆς ἐν Θυατειροῖς», 3,1 «τῆς ἐν Σάρδεσιν», 3,7 «τῆς ἐν Φιλαδελφείᾳ», 3,14 «τῆς ἐν Λαοδικείᾳ».

23. Jac. 5,14 «τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας».

24. 3 Joh. 6 «ἐνώπιον τῆς ἐκκλησίας», 9 «ἔγραψα τῇ ἐκκλησίᾳ», 10 «ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλει».

25. Hier interessieren uns nur diejenigen Schriften der apostolischen Väter, die die Ekklesia historisch in Betracht ziehen und nicht die Schriften, die eine besondere Kirchenlehre in eschatologischer Weise entwickeln, wie es im Hirten von Hermas und in der Didache der Fall ist.

26. 1 Kl. Vorw. (Fischer 24): «Ἡ ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ ἢ παροικοῦσα Ρώμην τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ τῇ παροικοῦσῃ Κόρινθον».

σάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης»²⁷ und «ἀρχαίαν Κορινθίων ἐκκλησίαν»²⁸ die Gemeinde von Korinth vor Augen haben. Ignatius betrachtet die «Ekklesia» nicht nur als die örtliche Einheit der Christen, da er jede Gemeinde, an die er schreibt als «ἐκκλησία» bezeichnet²⁹, sondern er versucht vielmehr diese Einheit mit der Person des Bischofs zu stärken. Polykarp grüßt die Philipper, wie übrigens Klemens die Korinther, als ἐκκλησία παροικούσα³⁰, und ebenso bezeichnet sich im Martyrium Polykarps die Gemeinde von Smyrna und spricht zur Gemeinde in Philomelium³¹.

Die Feststellung, die sich aus diesen uralten Texten ergibt, daß nämlich der Begriff «*ekklesia*» regelrecht die Vereinigung der Gläubigen am Ort bedeute und infolgedessen «*ekklesia*» eigentlich die Ortskirche ist, ist für die Synodalität der Kirche von grundlegender Bedeutung. Denn ohne den Begriff Ortskirche kann es keine Synodalität geben, da die Synodalität die Kommunikation zwischen den Gemeinden zur Bestätigung oder Wiederherstellung des einheitlichen Glaubens darstellt.

Wenn auch die Identifizierung der «*ekklesia*» mit der Ortskirche für der Gestaltung und die Funktionstätigkeit der synodalen Institution eine unerläßliche Voraussetzung war, ist dennoch die innerliche substantielle Beziehung zwischen der «*ekklesia*» und der Synodalität von viel größerer Bedeutung. «*Ekklesia*», «*Synode*», und «*Concilium*» sind aquivalente Begriffe. Sie geben fast den gleichen Sachverhalt an. In diesem Zusammenhang muß es nun auffallen, daß *Concilium* und *Ekklesia* etymologisch dieselbe Wurzel haben; dies ist keine Äusserlichkeit. *Concilium* ist von *con-kallium*, bzw. *con-calare* abzuleiten. *Calare* wird als religiöser terminus technicus für «*ausrufen*» «*zusammenrufen*» gebraucht. Schon die etymologischen Wörterbücher verweisen nun von *concilium* auf σύνκλητος bzw. ἐκκλησία. das lateinische *calo* entspricht ja dem griechischen καλώ³². «*Ekklesia ohne Synodalität ist Gegensatz*

27. 1 Kl. 44,3 (Fischer 80).

28. 1 Kl. 47,6 (Fischer 84).

29. Ignatius begrüßt die Gemeinden, an denen er schreibt immer als «τῆ ἐκκλησία τῆ οὔσης ἐν Ἐφέσῳ» bzw. «ἐν Μαγνησίᾳ», «ἐν Τράλλεσιν», «ἐν Φιλαδελφείᾳ», «ἐν Σμύρνῃ».

30. Polyk. an Phil. (Fischer 248): «τῆ ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ τῆ παροικούσῃ Φιλίπποις».

31. Martyr. Polyk. (SC 10,242): «Ἡ ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ ἡ παροικούσα Σμύρναν τῆ ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ, τῆ παροικούσῃ ἐν Φιλομηλίῳ».

32. Vgl. A. Walde - J. B. Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch I*, Heidelberg ³1938, 258. A. Lumpe, «Zur Geschichte der Wörter CONCI-

*selbst in den Termini*³³, weil derselbe Begriff «*ekklesia*» das synodale Element der Versammlung am Ort enthält.

Diese Identifizierung zeigt sich ausser in den Stellen, in denen der Begriff «*ekklesia*» mit der Bedeutung der Gemeindeversammlung vorkommt³⁴, noch deutlicher im ersten Korintherbrief, besonders im Kapitel 11. Hier gibt Paulus den Korinthern Hinweise für ihre Kultusversammlungen und besonders für die Eucharistieversammlung. Wenn Paulus hier an einer Stelle den Ausdruck «*συνερχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ*»³⁵ gebraucht, beschreibt er damit das Ereignis des Versammeltseins durch den Begriff «*ekklesia*». Das ist offensichtlich, weil er im übernächsten Vers den Ausdruck «*συνερχομένων οὖν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτό*»³⁶ benutzt, in dem der Ausdruck «*ἐπὶ τὸ αὐτό*», der auf die konkrete Versammlung der Gläubigen am Ort und in der Zeit hinweist, durch den Begriff «*ekklesia*» der vorigen Stelle ersetzt wird. Der Wechsel der Begriffe «*ἐπὶ τὸ αὐτό*» und «*ἐκκλησία*» führt zu dem Schluß, daß die Versammlung der Gläubigen am Ort und in der Zeit sich mit der «*ekklesia*» identifiziert und das Wesensmerkmal ihrer Existenz bildet. Darum bestellt Paulus die Korinther: «*οὐκ ἐπαινώ ὅτι οὐκ εἰς τὸ κρείσσον ἀλλὰ εἰς τὸ ἥσσον συνέρχεσθε*»³⁷.

Demzufolge ist offenkundig, daß der Begriff *ἐκκλησία* von seiner ersten Erscheinung an in der Kirche nicht abstrakt gebraucht wurde, sondern zur Beschreibung der in jeder Stadt realisierten Einheit der Gläubigen bzw. der Gemeinde, die in ihren Versammlungen und besonders in der Eucharistieversammlung zum Ausdruck kam. Insofern machte die Gemeinde nicht einen Teil der «*Kirche Gottes*»

LIUM und Synodus in der antiken christlichen Latinität», *AHC* 2 (1974) 1f.; Ders., «Zur Geschichte des Wortes *σύνοδος* in der antiken Gräzität», *AHC* 6 (1974) 40-53. Zur Bedeutungsgeschichte von griech. *σύνοδος* vgl. auch H. C. Liddel - R. Scott, *A Greek - English Lexicon*, Oxford 1940, Art. *σύνοδος*, 1720b; und im patristischen Griechisch vgl. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, Art. *σύνοδος*, 1334b -1335b.

33. H. Küng, *Die Kirche*, Freiburg 1980, 78.

34. R. Sohm, *Kirchenrecht I. Die geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig 1993, 258-281, kommt zu dem Begriff *σύνοδος* von *ἐκκλησία* ausgehend. Für ihn war jede Gemeindeversammlung eine Versammlung der Kirche Christi. Und deshalb war also eine Gemeindeversammlung zugleich ökumenisches Konzil, das für alle Gemeinde (versammlungen) rechtliche Geltung hatte.

35. *1 Kor.* 11,18.

36. *1 Kor.* 11,20.

37. *1 Kor.* 11,17.

aus, sondern sie selbst war die *«Kirche Gottes»* voll und ganz am Ort.

2. Die Identität von Kirche und Christus.

Die Identifizierung der Einheit der Gläubigen am Ort mit der Kirche Gottes im Gebrauch des Begriffs *ἐκκλησία* weist zugleich auch auf das Einheitsbewußtsein der Kirche hin. Die Einheit der Kirche versteht sich somit als die Vereinigung der Gläubigen am Ort in der Person Christi.

Darum ist es eindeutig, warum sich alle Verfasser des Neuen Testaments immer wieder auf die Einheit der Kirche beziehen oder sie voraussetzen. Manche von ihnen sprechen über sie sogar mit Nachdruck, wie z.B. Johannes³⁸, Lukas³⁹, Petrus⁴⁰ und Paulus, *«der vor allen den Theologen der kirchlichen Einheit darstellt»*⁴¹. Das Vorhandensein einer *«Theologie der Einheit»* in diesem Anfangsstadium der Kirche beweist die Wichtigkeit, die die Kirche von Anfang an ihrer Einheit zumaß.

Das Interesse der apostolischen Kirche an der Einheit geht aus dem Bewußtsein hervor, daß sie mit ihrem Gründer organisch vereint ist. Dieses Bewußtsein hat seinen Ausgangspunkt in der persönlichen Erfahrung der Glieder innerhalb der Gemeinde, in der Person Jesu Christi und ihrer Erlösung in Ihm. Deshalb bildet die Person Christi den wesentlichen Faktor dieser Einheit, um so mehr als ihre Mitglieder ein starkes Andenken an Ihn bewahrten⁴². *«Dies bringt Paulus wunderbar zum Ausdruck, wenn er schreibt: «Denn wie der Leib eine Einheit ist, doch viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber, obgleich es viele sind, einen einzigen Leib bilden: so ist es auch mit Christus... Auch der Leib besteht nicht nur aus einem Glied, sondern aus vielen Gliedern»*⁴³. In dieser Stelle herrscht die Idee vor, daß die Gemeinde einen Leib bildet, der Christus selbst ist. Diese Anknüpfung der Kirche an das Bewußtsein, daß *«die vielen»* durch sie und in ihr in einem Leib sich vereinigen, nicht aber in irgendeinem Leib,

38. Joh. 17. Vgl. Apk. 6, 9-11; 7, 1-17; 19, 6-9; 20,1f.

39. Apg. 2,44f.

40. 1 Petr. 4, 9-11.

41. B. Ioannidis, «Ἡ ἐνότης τῆς ἐκκλησίας κατὰ τὸν Ἀπόστολον Παῦλον», in *Εὐχαριστήριον, Τόμος πρὸς τιμὴν καθηγητοῦ Ἀ. Ἀλιβιζάτου*, Athen 1958, 172. P. Bratsiotis, «Paulus und die Einheit der Kirche», *Studia Paulina in honorem J. de Zwaan*, 1953, 28-36.

42. Apg. 10, 36-42 s. auch 2, 22-24.32.36; 3, 13-16; 4,4.10.

43. 1 Kor. 12,12.

sondern im Leib Christi⁴⁴, und so werden sie nicht ein abstraktes Eins, sondern «*Einer*»⁴⁵, dieser «*eine Herr*»⁴⁶ selbst, ist tief verwurzelt mit den historischen Ursprüngen der kirchlichen Einheit⁴⁷.

44. 1 Kor. 10,16 in Verbindung mit 12,27 und Eph. 1,23; 4,12-16; 5,30; Col. 1, 18-24. Die Bezeichnung der Kirche als «*Leib Christi*» kann nicht unabhängig von der Erfahrung der Glieder der Gemeinde mit der Person Christi verstanden werden. C. T. Graig, *The One Church in the Light of the N.T.*, 21. Vgl. H. Schlier, *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge 1*, Freiburg ³1962, 246f. und R. Schnackenburg, *Die Kirche im Neuen Testament. Ihre Wirklichkeit und theologische Deutung; ihr Wesen und Geheimnis*, Freiburg-Basel-Wien 1961, 41f. Und diese Erfahrung war wahrscheinlich die Quelle, woraus der Gebrauch dieses Begriffes hervorgegangen ist. s. A. D. J. Rawlinson, «*Corpus Christi*», in: *Mysterium Christi* (ed. G. A. Bell and A. Deissmann), 1930, 225f. So konnten weder die Parallelen dieses Begriffes, die in rabbinischen Quellen vorkommen s. L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch III*, München 1926, 446f., noch der Gnostizismus, s. R. Bultmann, *The Transformation*, 73-81, oder andere Ideen der hellenistischen Umgebung, s. B. Ioannidis, *Ἡ ἐνότης τῆς ἐκκλησίας*, 179 und der Urkirche einen solchen Begriff als Muster liefern. Denn der Sinn des Wortes steht mit keiner anderen als mit dieser Überlieferung in Zusammenhang und hat eine eigene Abstammung. Das ganze wird nicht um dem Begriff selbst, sondern von dem folgenden Genetiv «*des Christus*» charakterisiert. Denn dabei geht es nämlich nicht um den Leib der Christen, sondern «*des Christus*». Vgl. J. Zizioulas, «*Wahrheit und Gemeinschaft in der Sicht der griechischen Kirchenväter*», *KuD* 26 (1980) 38 und Ders., «*Die pneumatologische Dimension der Kirche*», *IKaZ* 2 (1973) 133-147.

45. Gal. 3,28 «*πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*». Vgl. 2. Kor. 11,2.

46. Eph. 4,5.

47. Das Einswerden der Vielen in Christus hat seinen Ursprung in der jüdisch-christlichen Überlieferung über «*Gottesknecht*» und «*Gottessohn*» s. J. Betz, «*Eucharistie*», *LThk* III (1959) 1143 u. J. Zizioulas, *Ἡ ἐνότης τῆς ἐκκλησίας*, 39ff., und weist auf das Selbstbewußtsein Christi, s. W. Zimmerli - J. Jeremias, «*ΠΑΙΣ*», *TWNT* V (1954) 636ff. und H. W. Wolff, *Jesaja 53 im Urchristentum*, Berlin ²1950, und O. Cullmann, «*Jésus, serviteur de Dieu*», *DV* 16 (1950) 17ff., und fernhin auf das Einheitsbewußtsein des Volkes Israel hin. Schon im AT kommen Bilder vor, die das Volk Israel als Einheit in sich selbst und zugleich mit Gott darstellen. Die Bilder des «*Weinstockes*» (*Is.* 5, 1f.; *Os.* 10, 1-2; *Jer.* 12,10; *Ez.* 15,6), der «*Zeder*» (*Ez.* 17,22), des «*Ölbaumes*» (*Jer.* 11,16), des «*Sohnes*» (*Ex.* 4, 22-23; *Os.* 11,1; *Is.* 49,14 usw.) und der «*Gattin*» Gottes (*Jer.* 31,32) und schließlich des «*Knechtes*» des Jahwes (*Is.* 40-45) können nur in Hinblick auf das Einswerden der Vielen verstanden werden und darauf, daß das Israel als eine organische Einheit zu betrachten sei. S. J. de Fraine, *Adam und seine Nachkommen. Der Begriff der «korporativen Persönlichkeit» in der Heiligen Schrift. (Adam et son Lignage, franz., übertr. von R. Koch u. H. Bausch)*, Köln 1962. Infolgedessen ist das Einswerden der Vielen so alt wie das Christentum selbst. Diese Überlieferung, die bis zum Selbstbewußtsein Jesu und dadurch weiter bis zu den jüdisch - christlichen Ursprüngen der Kirche gelangt, wurde mit Recht als «*der*

Die Einheit der Gemeinde als die Vereinigung der «Vielen» im «Einen» am Ort und in der Zeit kommt im Mysterium der Eucharistie zum Ausdruck. Infolgedessen werden von Paulus die «Vielen», die den «Einen Leib» bilden, mit dem Brot der heiligen Eucharistie, dem Element ihrer Vereinigung, identifiziert:⁴⁸ «Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht Teilhabe am Blut Christi? Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot»⁴⁹ Paulus nennt sowohl die Kirche⁵⁰ als auch die eucharistische Gabe Leib⁵¹, bringt sie so in kausale Abhängigkeit voneinander und meint damit, daß die Kirche der Leib Christi ist, der in der Eucharistieversammlung zum Ausdruck kommt. «Die Vielen», welche zum einen ekklesialen Leib zusammengeschlossen sind, nehmen am einen eucharistischen Leib Christi teil. Die Kommunion des einen Brotes und des einen Kelches manifestiert ihre Gemeinschaft mit Christus und miteinander. Die Realität des Brotes manifestiert die volle Realität des Leibes Christi und die Einheit des Brotes manifestiert die Einheit des Leibes bzw. der Gemeinde.

Der ekklesiale Leib Christi ist einer und unteilbar. Die Gemeinde als die volle Kirche am Ort kann nicht Teil oder Repräsentation der Kirche sein, da der Leib Christi selbst unteilbar ist. Wenn Paulus seine Zurechtweisung der Gemeinde von Korinth wegen der Spaltungen in

Quellort der Kirchenidee» bezeichnet; s. F. Kattenbusch, «Der Quellort der Kirchenidee», in *Harnack - Festgabe*, Tübingen 1921, 143. Y. Congar, *The Mystery of the Church*, 1960, 85. Denn darin trifft das Einswerden der Vielen in Erscheinung.

48. Diese aus der Abendmahltradition mystisch erwachsende Leib-Christi-Vorstellung verbinden viele Interpreten mit der Leib-Glieder-Metapher der stoischen Rhetorik, vgl. H. Conzelmann, *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1987, 268ff. E. Schweitzer, «Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Homologumena», *ThLZ* 86 (1961) 161-174; Ders., *Neotestamentica*, 1963, 272-292. E. Käsemann, «Das theologische Problem des Motivs vom Leibe Christi», in: Ders., *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1969, 178-210. C. Wolff, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Berlin 1982, 110ff. W. D. Hauschild, «Die theologische Begründung der Kircheneinheit im frühen Christentum. Kirchengemeinschaft - Anspruch und Wirklichkeit»: *Festschrift F. G. Kretschmar Zum 60. Geburtstag*, Stuttgart 1986, 14, und die Anm. 5. Im Gegensatz zu ihnen hält es N. Afanasieff, «L'Églises de Dieu dans le Christ», *PenOrth Heft* 2 (1968) 15f. für abwegig, den paulinischen Ausdruck «Leib» für die Kirche aus der Stoa herzuleiten.

49. *1 Kor.* 10, 16-17. Vgl. P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl. Studien zur Paulinischen Eucharistieauffassung*, München 1980. K. Rahner, «Kirche und Sakramente», *Geist und Leben* 28 (1955) 434f.

50. *1 Kor.* 12,27.

51. *1 Kor.* 11,24.

ihrer Mitte in die rhetorische Frage kleiden kann: «*Ist Christus denn geteilt?*»⁵², so liegt damit eine Identifikation der Kirche mit Christus, genauer mit Christus in seinem Leib, vor. Die Kirche ist Christus in seinem Leib. «*Kirche*» und «*in Christus*» bzw. «*im Herrn*» sein, bedeutet in den Schriften des Paulus dasselbe, weil die Kirche der Leib Christi ist. So ist mit dem Ausdruck die «*Heiligen in Christus Jesus*» in Philippi⁵³ die Gemeinde in Philippi gemeint, sowie mit Vorstehen im Herrn⁵⁴ Vorstehen in der Kirche, Sterben in Christus⁵⁵ Sterben in der Kirche, in Christus sein⁵⁶ in der Kirche sein, Glauben in Christus⁵⁷ Glauben in der Kirche, und Eins-Sein in Christus⁵⁸ Eins-Sein in der Kirche. Wer also in Christus ist, ist in der Kirche, weil die Kirche der Leib Christi ist. Wer in der Kirche, d.h. im Leib Christi lebt, lebt in Christus. Umgekehrt lebt Christus durch seinen Leib in ihm⁵⁹ und macht ihn so zum Tempel des Heiligen Geistes⁶⁰. Die Formel der *Kirche Gottes in Christus*» bedeute also, daß die Kirche in Christus ist, und daß die Heiligen in der Kirche sind, und Christus in ihnen, und sie in ihm⁶¹.

Diese grundlegende Idee von Paulus bezüglich der kirchlichen Einheit als die Vereinigung der «*Vielen*» im «*Einen*» findet sich auch im Johannesevangelium entweder als Forderung eines Herrengebets⁶² oder als die Vereinigung zwischen Herde und Hirte⁶³. Die Apg. drückt dieselbe Tatsache aus, wenn sie die Einheit als charakteristisch-

52. 1 Kor. 1,13.

53. Phil. 1,1.

54. 1 Th. 5,12.

55. 1 Th. 4,16. 1 Kor. 15,18.

56. 2 Kor. 5,17.

57. Gal. 3,26.

58. Gal. 3,28.

59. Gal. 2,20.

60. 1 Kor. 6,19.

61. Vgl. N. Afanasieff, «L' Église de Dieu dans le Christ», *PenOrth Heft 2* (1986) 29.

62. Joh. 17,11 und 20f.: «πάτερ ἄγιε, τήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου ᾧ δέδωκάς μοι, ἵνα ὡσαν ἐν καθῶς ἡμεῖς... Οὐ περὶ τῶν δὲ ἐρωτῶ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν πιστευόντων διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν εἰς ἐμέ, ἵνα πάντες ἐν ὧσιν, καθὼς σὺ πάτερ, ἐν ἐμοὶ καὶ ἐν σοὶ, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὡσιν, ἵνα ὁ κόσμος πιστεύῃ ὅτι σὺ με ἀπέστειλας». Vgl. zu der Stelle: W. D. Hauschildt, *Kircheneinheit im frühen Christentum.*, 18f. und die Literaturangabe in Anm. 30.

63. Joh. 10,16.

ches Element des Lebens der Urgemeinde darstellt⁶⁴. Und das Mat-täusevangelium deutet sie im Satz: «*Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen*»⁶⁵.

Das bedeutet, daß, wo die zwei oder drei bzw. die «*Vielen*» im Namen Christi versammelt sind, da ist auch Christus bzw. die Kirche als sein Leib und als die Vereinigung der «*Vielen*» im «*Einen*». Von allen diesen neutestamentlichen Stellen über die Einheit der Kirche berichtet aber charakteristischer Eph. 4,1-6: «*Ich, der ich um des Herrn Willen im Gefängnis bin, ermahne euch, ein Leben zu führen, das des Rufes würdig ist, der an euch erging. Seid demütig, friedfertig und geduldig, ertragt einander in Liebe, und bemüht euch, die Einheit des Geistes zu wahren durch den Frieden, der euch zusammenhält. Ein Leib und ein Geist, wie euch durch eure Berufung auch eine gemeinsame Hoffnung gegeben ist; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der über allem und durch alle und in allem ist*». Die Einheit der Kirche ist demzufolge weder ein abstraktes Eins, noch eine soziologische Einheitlichkeit und Einförmigkeit⁶⁶, sondern die Einheit der Gläubigen in der Gemeinde in der Person Christi, die im und durch das Mysterium der heiligen Eucharistie zum Ausdruck kommt. Die Betrachtung der Vereinigung der «*Vielen*» in Christus im ontologischen Sinn nähert sich direkt den Sinn und Inhalt des Glaubens. Die Kirche stellt nämlich den Leib Christi bzw. die Ausdehnung seiner Person in der Welt und in der Geschichte dar⁶⁷, in der der Mensch ausschließlich und allein von Christus als dem Erlöser erfährt, darum ist die Beziehung jedes Menschen zu der Person Christi auch eine Beziehung zur Kirche.

Der Glaube bringt auch die Teilnahme an der Gemeinde mit sich, in deren Leben besonders in ihrem Kultusleben, die in Christus erlösenden Ereignisse dauernd wiederholt werden. Infolgedessen befindet sich der Gläubige in Gemeinschaft mit Christus und mit seinem Leib, die übrigen Glieder der Gemeinde⁶⁸. Damit wird sowohl

64. Arg. 2,44f. «*πάντες δὲ οἱ πιστεύοντες ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ εἶχον ἅπαντα κοινὰ καὶ τὰ κτήματα καὶ τὰς ὑπάρξεις ἐπίπρασκον καὶ διεμέριζον αὐτὰ πᾶσιν καθὼς ἂν τις χρεῖαν εἶχεν*».

65. Mat. 18,20.

66. H. Küng, *Die Kirche*, 325.

67. Mat. 28,20 «*καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος*». Vgl. Joh. 17,11.14.15.18.20f. Unter diesem Gesichtspunkt erhält auch die Lehre des Paulus über den «*Leib*» ihre Bedeutung.

68. 1 Kor. 1,9, vgl. Phil. 3,10; Phlm. 6; 1 Joh 1,3f.

das Objekt als auch der Inhalt des Glaubens auf die Person Christi und auf sein Heilswerk gegründet⁶⁹. Der Träger und der Beschützer dieses Glaubens war jedoch die Kirche, die auch den christlichen Glauben durch die apostolische Verkündigung mitteilte. Unter diesem Gesichtspunkt bestand der Glauben auf der Annahme des Evangeliums⁷⁰, die auch die Tatkraft des «Glaubens» einschließt. «*Evangelium*» und «*Glaube*» koexistieren in derselben Art wie der «*Glaube*» und das «*Glauben*»⁷¹, insofern der das Evangelium annehmende Gläubige zugleich seinen Inhalt annahm, nämlich daß die Erlösung in Christus eine direkte Beziehung zur Kirche hat. Darüber hinaus ist ausser der Vereinigung der Gläubigen im Bereich der Gemeinde auch die zwischengemeindliche Einheit im Bereich der Kirche zu erklären. Diese Tatsache beruht auf der Vermittlung der Glaubenserfahrung der Urgemeinde durch die apostolische Predigt an die neugegründeten Gemeinden.

II. AMTSVERSTÄNDNIS

1. Das Verhältnis von Amt und Gemeinde.

Die im ontologischen Sinn christozentrische Einheit der Kirche hat auch die hierarchische Gliederung und Organisation der Kirche diktiert. Denn die kirchliche Organisation steht mit dem Wesen der Kirche als eine Einheit in Christus in Verbindung⁷².

Christus, als das Haupt der Kirche und verbindendes Element der

69. L. Brun, «Der kirchliche Einheitsgedanke im Urchristentum», *ZStH* 14 (1937)
99. H. Schlier, «Die Einheit der Kirche nach dem Neuen Testament», in: Ders., *Exegetische Aufsätze und Vorträge II*, Freiburg - Basel - Wien 1964, 177.

70. *Mat.* 1,15; *Apk.* 4,4; 8,12; 13,48; 15,7; *1 Kor.* 15,2; *Eph.* 1,13. Vgl. R. Bultmann, «πιστεύω», *TWNT VI* (1959) 208f.

71. *Mat.* 9,42; 16,16f.; *Luk.* 8,12f.; 18,8.

72. Die Kirche als eine Einheit von eigener Natur unterscheidet sich von ihrer Umwelt. Aus diesem Grund war auch ihre Organisation keine Anleihe oder Abschrift von ihr, wie viele Forscher behauptet haben, s. z. B. E. Hatch, *Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen*, 26f. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église I*, Paris 1906, 381-387 und A. V. Harnack, *Mission*, 446, sondern sie war mit ihrem Wesen als eine Einheit in Christus eng verbunden. Hinsichtlich der Behauptung der sogenannten «*Eucharistische Ekklesiologie*» daß «aus der Identifizierung der eucharistischen Versammlung mit der Kirche Gottes» natürlicherweise auch die Identifizierung der Gliederung der Kirche mit der Gliederung der Eucharistie hervorging, s. J. Zizioulas, *Ἡ ἐνότης τῆς ἐκκλησίας*, 47 können wir sagen, daß genau das Gegenteil geschah, nämlich daß die Gliederung der Eucharistie aus der Gliederung der Kirche als Gemeinschaft im ontologischen Sinne hervorging.

Glieder, bekleidet in ihr alle Ämter und die mit ihnen verbundene Gewalt. Von ihm nehmen ja die in der Kirche eingesetzten Amtsträger ihre Ämter und ihre Gewalt. Darum ist Christus vor allem der Diener⁷³, der Priester⁷⁴, der Apostel⁷⁵, der Diakon⁷⁶, der Bischof⁷⁷, der Lehrer⁷⁸, «*der in allem den Vorrang hat*»⁷⁹. Alle Apostel, Propheten, Lehrer, Diakone, Bischöfe, Priester und andere Amtsträger⁸⁰ üben ihre Gewalt im Namen Christi aus⁸¹. Also, wie die Gnade Christi an alle Glieder des Leibes der Kirche vergossen wird, werden ähnlich die in seiner Person versammelten Ämter und Dienste an ihre Träger in der Kirche übertragen. Und diese besitzen und üben sie im göttlichen Recht. Christus regiert die Kirche durch seine Vertreter: «*Wer euch hört, der hört mich, und wer euch ablehnt, der lehnt mich ab;*»⁸² Diese Stelle zeigt genau, daß ihre Gewalt nicht parallel zu der Gewalt Christi besteht⁸³. Denn Christus als der absolute Herr und Gewalthaber der Kirche regiert nicht parallel zu einer auf der Erde befindlichen kirchlichen Regierung, sondern durch sie und in ihr⁸⁴. Die kirchlichen Amtsträger hatten keine Gewalt, sondern nur als Abbilder und Vertreter Christi⁸⁵. Dies macht die Kirche zu einer theokratischen Einheit,⁸⁶ die deshalb auch eine theokratische, Gliederung und Organisation hat⁸⁷. So entwickelten sich in der frühen Kirche die verschiedenen Dienste, aus denen die verschiedenen «*Ränge*» in der Kirche, und ihr Recht als eine strenge christozentrische Realität entstanden.

73. Hebr. 8,2.

74. Hebr. 2,17; 5,6; 8,4; 10,21.

75. Hebr. 3,1. S. auch in den Evangelien, wo Christus über sich selbst als Abgesandte seines Vaters spricht.

76. Röm. 15,8; Luk. 22,77. Vgl. Mat. 12,18; Apg. 3,13; 4,27; Phil. 2,7.

77. Hebr. 13,20; 1 Pet. 2,25; 5,4.

78. Mat. 23,8; Joh. 13,13 usw.

79. Kol. 1,18 «*τὰ πάντα ἐν πάνσιν αὐτὸς πρωτεύων*».

80. Vgl. Röm. 15,16 «*εἰς τὸ εἶναι με λειτουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ ἔθνη, ἰερουργούντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Θεοῦ*».

81. Vgl. 1 Kor. 12, 8-10 zum Mat. 7,22.

82. Luk. 10,16 «*ὁ ἀκούων ὑμῶν ἐμοῦ ἀκούει καὶ ὁ ἀθετῶν ὑμᾶς ἐμὲ ἀθετεῖ*». Vgl. 1 Th. 4,8; 1 Kl. 40,4 (Fischer 76).

83. B. Reicke, *Glaube und Leben der Urgemeinde*, Zürich 1957, 25f.

84. Vgl. Did. 4,1 (Wengst 72): «*ὅθεν γὰρ ἡ κυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ κύριός ἐστιν*».

85. J. Zizioulas, *Ἡ ἐνότης τῆς ἐκκλησίας*, 49.

86. K. Mouratidis, *Διαφοροποιήσις, ἐκκοσμίκευσις καὶ νεώτεροι ἐξελίξεις ἐν τῷ Δικαίῳ τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς ἐκκλησίας*, Athen 1961,36.

87. M. Siotis, *Ἑλληνικὴ διάνοησις καὶ χριστιανικὴ πίστις*, Athen 1971, 96.

Es ist bezeichnend, daß alle drei bedeutenden neutestamentlichen Stellen, *Röm. 12*; *1 Kor. 12* und *Eph. 4*, in denen Paulus darüber spricht, als Basis die Bildung der Kirche als Leib nehmen. Und in allen drei Fällen unterscheiden sie darin die erwähnten Dienstträger von den übrigen Gliedern der Kirche. Somit unterscheiden sich in *Röm. 12* «die höher denkenden» (ὑπερφρονούντες) Gnadenträger von den übrigen Gliedern⁸⁸ genau deshalb weil sie die Träger von besonderen Gnadengaben sind. In *1 Kor. 12* ist ebenfalls von «den Geistlichen» (πνευματικῶν) die Rede, und in *Eph. 4* unterscheiden sie sich von den «Heiligen» (τῶν ἁγίων). Infolgedessen, obwohl das Leben der ganzen Kirche «charismatisch» ist, schließt die Unterscheidung jedoch nicht diejenigen aus, die wegen der Natur ihres Dienstes eine besondere Position in ihr besitzen. In *Eph. 4,12f.* wird sogar ausdrücklich erklärt, daß das Werk der Apostel, der Propheten, der Evangelisten, der Hirten und der Lehrer das Ziel habe: «die Heiligen für die Erfüllung ihres Dienstes zu rüsten, für den Aufbau des Leibes Christi. So sollen wir alle zur Einheit im Glauben und in der Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangen, damit wir zum vollkommenen Menschen werden und Christus in seiner vollendeten Gestalt darstellen»⁸⁹.

Mit anderen Worten wird ihr Werk auf die Leitung und die Belehrung der übrigen Glieder der Kirche und somit auf ihr Regieren gegründet⁹⁰. Während nämlich Christus sich mit der ganzen Kirche identifizierte, die sein Leib war und darum alle Glieder der Kirche «teilhaftig an Christus»⁹¹ waren, wurden die Ämter und die Dienste Christi nicht durch alle Glieder zum Ausdruck gebracht, sondern nur durch bestimmte Glieder⁹². So wurde Christus als «der Apostel»

88. Auch im *1 Kl.* werden die Laien von der Hierarchie unterschieden s. 37 und 40f. (Fischer 72 u. 76).

89. Vgl. *1 Th. 5*, 12-13; *Hebr. 13*, 7,17; *1 Pet. 5*, 2-4.

90. Die Behauptung von P. Vielhauer, *Oikodome. Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur vom Neuen Testament bis Klemens Alexandrinus*, Heidelberg 1940, 130f., daß alle Würden hier Verkündigungscharakter haben, stimmt nicht, da unter ihnen auch die «Hirten» erwähnt werden, die nach *Apg. 14,23* und *20,28* mit der ganzen Fürsorge der Kirche beauftragt sind.

91. *Hebr. 3,14*. Das kommt vor allem in der Eucharistieversammlung zum Ausdruck, an der alle Ordnungen der Kirche teilnahmen. Vgl. G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, Westminster 1949, 195f. J. Kotsonis, *Ἡ θέσις τῶν λαϊκῶν ἐν τῷ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ Ὄργανισμοῦ*, Athen 1956, 32f.

92. Dagegen ist H. F. v. Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1963, 59f. der Auffassung von «der Gemeindeordnung als freier Gemeinschaft, die sich im lebendigen Zusammenspiel

betrachtet, aber das bedeutet nicht, daß sein Leib alle Apostel beinhaltete. Christus war «*der Lehrer*», aber es gab in der Kirche nicht «*viele Lehrer*»... Dies galt bezüglich aller Dienste Christi, die sich mystisch in der Kirche widerspiegeln, wie der Satz des Paulus beweist: «*Sind etwa alle Apostel, alle Propheten, alle Lehrer? Haben alle die Kraft, Wunder zu tun? Besitzen alle die Gabe, Krankheiten zu heilen? Reden alle in Zungen? Können alle solches Reden auslegen?*»⁹³. Auf diese Art wurde die Einheit der Gemeinde zwar die Einheit eines Leibes aber in der Mannigfaltigkeit der Gnadengaben⁹⁴. Das kommt der Einheit von Recht und Amt gleich.

Die Tatsache, daß die «*Ekklesia*» geschichtlich, wie aufgezeigt, die konkrete Vereinigung der Gläubigen am Ort bzw. die Gemeinde selbst war, macht die in der Kirche vorhandenen Dienste nur innerhalb der Gemeinde begreiflich. Die Gemeinde als die örtliche Einheit der Gläubigen bildet eine «*ranggeordnete*» Einheit⁹⁵. Die hierarchische Organisation der Kirche erscheint von ihren ersten Tagen an in der Gemeinde. Und alle erwähnten Dienste finden nur in ihr ihre Bedeutung und ihre Funktion. Man könnte sogar sagen, daß die mit der sichtbaren und historischen Kirche zusammengewachsene theokratische Organisation in der Gemeinde ihre Anwendung fand.

Diese Formulierung ist hauptsächlich notwendig wegen der Unterscheidung von Harnacks und späterer Forscher zwischen den «*Charismatikern*» und den «*Gemeindevorstehern*»⁹⁶. Die hier unternommene Unterscheidung zwischen den geistlichen Gnadengaben und

der geistlichen Gaben und Dienste ohne amtliche Vollmacht und verantwortliche «Älteste» entfaltet».

93. 1 Kor. 12, 29-30.

94. J. Colson, *L' évêque dans les communautés primitives*, Paris 1951, 49f.

95. 1 Kor. 14,40. Vgl. 1 Kl. 40,5 (Fischer 76).

96. A. v. Harnack, «Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts», *TU II*, Leipzig 1884, 145-149 und *The Constitution and Law of the Church*, London 1910, 236. Nach O. Linton, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung*, Uppsala 1932, 36f. (vgl. auch E. Foerster, *R. Sohms Kritik des Kirchenrechts*, 1942 51f.) wurde Harnack von E. Hatch, *Die Gesellschaftsverfassung*, beeinflusst. Vgl. H. Lietzmann, *The Beginnings of the Christian Church*, Tübingen 1953, 142f. J. Weiss, *Der erste Korintherbrief*, Göttingen 1910, 307f. E. Schweizer, *Church Order in the New Testament*, London 1963, 181f. Nach Ch. Voulgaris, *Ἡ ἐνότης*, 392 Anm. 7 schließt diese Gefahr auch die Auffassung von J. Zizioulas, *Ἡ ἐνότης τῆς ἐκκλησίας*, 51 ein, daß die heilige Eucharistie, sich nicht nur als der Ausgangspunkt der kanonischen Einheit der Kirche erwies, sondern auch als ihr hauptsächlichstes Ausdrucksfeld.

der Ordnung, die bis zu der totalen Trennung von Geist und Ordnung gelangt war, so daß die Ordnung als der Zerstörer des Geistes in der frühen Kirche betrachtet wurde⁹⁷, kann nicht mit Quellen belegt werden⁹⁸. Diese Unterscheidung stößt auf die Tatsache, daß einerseits die Gemeindevorsteher die Gnadegabe des heiligen Geistes in Anspruch nahmen, und deswegen als Gnadenträger betrachtet wurden⁹⁹, und andererseits die Charismatiker amtliche Gewalt ausübten¹⁰⁰. Das zeigt sich aus der Stelle der Zwölf in der Urgemeinde, und auch aus dem Zeugnis der Apg., daß es in Antiochien Propheten als Gemeindevorsteher gab¹⁰¹. Andererseits erscheinen Gemeindevorsteher, wie die Diakone Stephanus¹⁰² und Philippus¹⁰³, eine kerygmatische Tätigkeit auszuüben. Der zweite wird sogar *Evangelist* genannt¹⁰⁴.

Trotzdem hat die Verbreitung des Evangeliums durch die Mission eine neue Situation geschaffen. Die Apostel und die übrigen, die das Evangelium verkündigenden Charismatiker mußten von der Verantwortung und Beaufsichtigung und von der Verwaltung einer einzelnen Gemeinde befreit werden. Und hier muß die Entstehung

97. S. J. Klein, *Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechtes*, Tübingen 1947, 10f. R. Sohm, *Kirchenrecht I*, passim, und Ders., *Wesen und Ursprung des Katholizismus*, 1912 stellte die «Kirche des Geistes und der Liebe» der «Kirche des Rechtes» gegenüber. Nach E. Schweizer, *Church Order.*, 46f., hatte die Urkirche bis zu 44 n. Ch., als Jakobus zum Leiter der Kirche wurde, keine eigene Ordnung und Organisation. Vgl. P. Carrington, *The Early Christian Church*, London 1957, 39f. W. L. Knox, *St. Paul and the Church of Jerusalem*, Cambridge 1925, 8f. B. H. Streeter, *The Primitive Church*, London 1930, 72f. R. Bultmann, *The Transformation*, 73-81. M. Goguel, *The Birth of Christianity*, London 1953, 95f. usw. Nach scharfer Kritik wurde diese Behauptung von der neueren Forschung aufgegeben. S. z.B. P. Grelot, «La vocation ministérielle au service du peuple de Dieu. Aux Origines de l'Église», *RB* 7 (1964) 159-173. R. Pesch, «Priestertum und Neues Testament», *TTZ* 79 (1970) 65-83. D. Moody, «Charismatic and Official Ministries», *Interpretation* 19 (1965) 168-181. K. Kertelge, «Verkündigung und Amt im Neuen Testament», *BL* 10 (1969) 189-198. A. C. Piepkorn, «Charisma in the N. T. and the Apostolic Fathers», *CTM* 42 (1971) 369-389. K. Mörsdorf, «Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche», *MThZ* 3 (1952) 329-348.

98. H. Greeven, «Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus», *ZNW* 44 (1952/53). 1-43.

99. Vgl. *1 Tim.* 3,2; 5,17; *2 Tim.* 2,2; *Tit.* 1,9; *Hebr.* 13,7; *Jak.* 5,14f.

100. Vgl. z.B. *Apg.* 19,22; 20,4; *1 Kor.* 4,17; 16,10.

101. *Apg.* 13,1.

102. *Apg.* 6,8f.; 7,1.

103. *Apg.* 8,4f.

104. *Apg.* 21,8. Im Gegensatz zum E. Käsemann, «Ministry and Community in the New Testament», in: *Essays on N.T. Themes*, London 1964, 69f., 89f.

und die Erscheinung der Gemeindevorsteher festgelegt werden¹⁰⁵, dessen Werk und Aufgabe in der allgemeinen Verwaltung der Gemeinde bestand, die sie als Stellvertreter der Apostel sowohl in Jerusalem als auch in jeder anderen Gemeinde übernahmen¹⁰⁶. So muß die Beziehung zwischen den sogenannten «Charismatikern» und den «Gemeindevorstehern» nicht gegensätzlich verstanden werden, aber auch nicht die Ersten vor die Letzten gestellt werden. Dies ist ebenfalls eine Auffassung Harnacks. Er stützt sich dabei auf die Stellen des ersten Korintherbriefes: «So hat Gott in der Kirche die einen als Apostel eingesetzt, die anderen als Propheten, die dritten als Lehrer; usw.»¹⁰⁷. Diese Stelle, hinsichtlich des ganzen Denkens des Paulus über die kirchliche Organisation betrachtet, bezeugt keinesfalls, daß Paulus eine solche Rangordnung vor Augen hatte, in der die «Charismatiker» über den «Gemeindevorstehern» standen. Im Gegenteil versteht sich der Dienst der Charismatiker auch nicht ausserhalb der Gemeinde¹⁰⁸. Somit stellt er die von den Korinthern sehr beliebte Gnadengabe des Zungenredens am Ende der Reihenfolge der Gnadengaben dar¹⁰⁹. Daß Paulus nicht eine solche Rangordnung im Sinne hatte, zeigt sich im übrigen in den vielen Stellen, in denen er die sogenannten Charismatiker hinter die als «Verwalter» betrachteten Gemeindevorsteher

105. Für die Bestimmung der Institution des Priestertums haben die Apostel sicherlich die traditionelle Art des Aufbaus der jüdischen Gemeinden angewandt, in denen die Presbyter bei einer Versammlung durch Handauflegung zu ihren Richtern und Verwaltern eingesetzt wurden. Und so nahmen sie in den Kultusversammlungen einen Ehrenplatz ein. Vgl. J. J. von Allmen, «Le ministère des anciens», *VC* 18 (1964) 214-256. G. D' Ercole, «The Presbyterial Colleges in the Early Church», *Conc.* (1966) 12- 18. J. A. Möhler, *The Origin and Evolution of the Priesthood*, N. Y. 1970. J. Colson, «Le ministère presbytéral dans les trois premiers siècles de l'Église», *Vocations* 251 (1970) 299-314. L. Carli, «Culte ou Mission? Réflexions sur le sacerdoce ministériel» *PC N.* 138 (1972) 9-48. C. Wackenheim, «Le fondement théologique du sacerdoce ministériel», *RSP* 44 (1970) 225- 231.

106. Wie z.B. in der Gemeinde von Ephesus *Apg.* 20, 17-35. Daß hier die Rede von Paulus stammt und nicht eine Erfindung von Lukas ist, s. F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles*, Grand - Rapids Michigan ²1960, 377ff.

107. *1 Kor.* 12,28 «Καὶ οὗς μὲν ἔθετο ὁ Θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους, ἔπειτα δυνάμεις, ἔπειτα χαρίσματα ἰαμάτων, ἀντιλήψεις, κυβερνήσεις γένη γλωσσῶν».

108. S. *1 Kor.* 14,16.23f., vgl. 14,40. Vgl. H.F.v. Campenhausen, *Kirchliches Amt*, 67: «Die Propheten und ebenso die Lehrer und alle sonstige Geistesmänner stehen durchaus innerhalb ihrer Gemeinde und damit auch unterhalb des verpflichtenden Zeugnisses, das sie von dem Apostel erhalten haben».

109. H. Greeven, *Propheten, Lehrer, Vorsteher*, 3f. Anm 6.

setzt¹¹⁰. Die Didache betrachtet ebenfalls auf ähnliche Weise die Propheten, eng verbunden mit der Gemeinde¹¹¹. Infolgedessen muß die Beziehung zwischen den «Charismatikern» und den «Gemeindevorstehern» nicht als Gegensatz verstanden werden, sondern als eine Einheit des Geistes in der Mannigfaltigkeit der Dienste im Bereich der Kirche. Das spricht Paulus deutlich aus, wenn er schreibt: «Es gibt verschiedene Gnadengaben, aber nur den einen Geist. Es gibt verschiedene Dienste, aber nur den einen Herrn. Es gibt verschiedene Kräfte, doch es ist derselbe Gott: er bewirkt alles in allen»¹¹², «Charismatiker» und «Gemeindevorsteher» sind nicht gegensätzlich zu verstehen, sondern in der Einheit des Geistes¹¹³.

Die Apostel setzten in jeder Gemeinde Gemeindevorsteher als ihre Stellvertreter ein, wie der Satz von Klemens bestätigt: «So predigten sie in Stadt und Land und setzten ihre Erstlinge nach vorhergegangener Prüfung im Geist zu Bischöfen und Diakonen für die künftigen Gläubigen ein»¹¹⁴. Das Verschwinden der Apostel und im

110. In Röm. 12,6 werden die Diakone vor den Lehrern gesetzt und in Eph. 4,11 die Hirten vor den Lehrern u.s.w.

111. Did. 15, 1-2 (Wengst 88): «Χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους ἀξίους τοῦ κυρίου, ἀνδρας πραεῖς καὶ ἀφιλαργύρους καὶ ἀληθεῖς καὶ δεδοκιμαμένους· ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων μὴ οὖν ὑπερίδητε αὐτούς· αὐτοὶ γὰρ εἰσιν οἱ τετιμημένοι ὑμῶν μετὰ τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων».

112. 1 Kor. 12, 4-6.

113. Die Teilung der Verwaltung von dem Charisma des Priestertums, in dem Sinne daß zwischen «verwaltungsmässigen» und «geistliche» Kompetenzen in der Kirche unterschieden wird, ist eine Ableitung der westlichen scholastischen Theologie. Diese Teilung hat die Katholische Kirche akzeptiert und anerkannt. Darum kann sie Mitglieder unteren Ranges hinsichtlich der priesterlichen Gewalt mit höheren verwaltungsmässigen Zuständigkeiten beauftragen. Die Kardinale können z.B. Diakone oder Laien sein, ohne daß es ein Hindernis wäre höhere verwaltungsmässige Verpflichtungen als die Bischöfe zu erfüllen, s. K. Mörsdorf, «Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der Kirchlichen Hierarchie», *MThZ* 3 (1952) 1-16.

114. 1 Kl. 42,4 (Fischer 78): «κατὰ χώρας οὖν καὶ πόλεις κηρύσσοντες καθίστατον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν». Dagegen sehen P. Meinhold, «Geschehen und Deutung im ersten Klemensbrief», *ZKG* 58 (1939) 83/84. F. Gerke, *Die Stellung des ersten Klemensbriefes innerhalb der Entwicklung der altchristlichen Gemeindeverfassung und des Kirchenrechts (TU 47)*, Berlin 1931, 66 und W. Wrede, *Untersuchungen zum ersten Klemensbrief*, Göttingen 1891, 25, die «Charismatiker» und die «Gemeindevorsteher» im 1. Klemensbrief in gegensätzlicher Beziehung, und zwar betonen sie, daß es sich bei dem Korinthischen Streit um einen Streit zwischen Gemeindebeamten und Pneumatikern handelte. Ebenfalls ist P. Meinhold, «Schweigende Bischöfe - Die

allgemeinen der Charismatiker aus dem kirchlichen Raum machte die Gemeindevorsteher zu den ausschließlichen Verantwortlichen in diesem Gebiet. Da die Einheit das Wesensmerkmal der Gemeinde ist, waren auch die in ihr Tätigen konstituierendes Element der Einheit der Gemeinde. So steht hinter der Vielzahl der Termini und der Bezeichnungen über die Dienste ihre Träger, die im NT vorkommen, die Einheit der Gemeinde, die von ihnen und durch sie zum Ausdruck gebracht wird¹¹⁵.

2. Die Inkarnation der Gemeinde in ihren Vorstehern bzw. in der Person des Bischofs.

Die Gemeindevorsteher sind die Verantwortlichen, soweit es die Einheit und die Funktionsfähigkeit der Gemeinde betrifft. Das Fehlen von Verantwortlichen hätte wegen Verstimmung und Untätigkeit der Glieder zu allmählicher Auflösung der Gemeinde geführt. Da aber Gemeinde eine Form der Existenz und des Lebens des Evangeliums am Ort und in der Zeit bedeutet, wäre die Auflösung der Gemeinde von einer Entwurzelung des Wortes des Evangeliums begleitet worden. Deshalb deckt sich die Existenz und Einheit der Gemeinde unumgänglich mit der Existenz verantwortlicher Gemeindevorsteher¹¹⁶. Die Gemeinde versammelt sich und handelt in der Weise, daß die Einheit der Gemeinde, die Einheit der Menge der um die Vorsteher herum versammelten Gläubigen ist. Jede Anzweiflung der Person der

Gegensätze in den kleinasiatischen Gemeinden», in: *Studien zu Ignatius von Antiochien*, Wiesbaden 1979, 19-36, der Auffassung, daß nach den Ignatiusbriefen in den kleinasiatischen Gemeinden eine Auseinandersetzung zwischen Bischöfen und Charismatikern um die Anerkennung der Bischöfe stattfand, welche an die Stelle der älteren Propheten und Lehrer rückten und unter dem Widerspruch dieser sich allmählich durchsetzten. Diese These kann nicht ernst genommen werden, weil sie sich nicht darauf stützt, was die Quellen sagen, sondern was sie verschweigen.

115. *Röm.* 12, 3-8; *1 Kor.* 12-14; *Eph.* 4, 1-16; vgl. *1 Kl.* 40,5 (Fischer 76): «τῷ γὰρ ἀρχιερεῖ ἰδία λειτουργία δεδομένα ἐσιν, καὶ τοῖς ἱερεῦσιν ἴδιος ὁ τόπος προσέτακται, καὶ Λευίταις ἰδία διακονία ἐπίκεινται ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασιν δέδεται».

116. Vgl. In dem Schreiben des korinthischen Bischofs Dionysius an die Gemeinde zu Athen, *Euseb, h.e.* IV, 23,2 (SC 31,203) wirft er den Athenern vor, beinahe vom Glauben abgefallen zu sein; (...ὡς ἂν μικροῦ δεῖν ἀποσιάντος τοῦ λόγου), weil sie den Wandel vernachlässigt hatten, seitdem ihr Bischof Publius in den damaligen Verfolgungen den Märtyrertod gefunden hat. Und er erwähnt noch, daß sie nach der Einsetzung ihres neuen Bischofs Quadratus durch dessen Bemühung sich wieder gesammelt und neuen Eifer für den Glauben bekommen haben (ὡς διὰ τῆς αὐτοῦ σπουδῆς ἐπισυναχθέντων καὶ τῆς πίστεως ἀναζωπύρωσιν εἰληχότων), Vgl. auch einen ähnlichen Fall für Antiochien bei *Euseb h. e.* VI,11,5 (SC 41,101).

Gemeindevorsteher bedeutet einen Aufruhr gegen die Gemeinde selbst und ihre Einheit. Da die Gemeinde Leib Christi ist, und da ihre Vorsteher ihr Amt im Namen Christi ausüben bzw. Christus durch sie die Gemeinde regiert, bedeutet eine Erhebung gegen die Gemeindevorsteher eine Erhebung gegen Christus selbst und gegen die Gemeinde. Genau diese Situation hat der Brief des Klemens vor Augen, der die *«wegen einer oder zweier Personen»*¹¹⁷ gegen ihre Presbyter erhobenen Korinther zur Aufgabe dieser Haltung und Unterordnung unter ihre Presbyter ermahnt. Die Haltung der Korinther gegenüber ihren Presbytern wird deshalb nicht als ein örtliches Problem verstanden und als Klärung persönlicher Differenzen innerhalb der Gemeinde unterschätzt, sondern vielmehr als Gefahr für die Gemeinde und ihr von den Aposteln überliefertes Evangelium betrachtet, da ja die Gemeinde dieses Evangelium am Ort lebt.

Ignatius sieht die Einheit der Kirche hauptsächlich in der Einheit der Gemeinde; die Gemeinde ist die Kirche Gottes selbst und ganz. Die Einheit der Gemeinde ist die Einheit der Gläubigen mit den von den Aposteln eingesetzten Presbytern. Die Einheit der Kirche wird somit eine hierarchische Einheit. Deshalb betont Ignatius, daß die Gemeinde von Philadelphia ihr *«Eins(sein)»* verwirklicht, wenn sie *«mit ihrem Bischof und seinen Presbytern und Diakonen»* verbunden ist¹¹⁸. Und nicht nur das, sondern es ist nicht möglich, daß eine Gemeinde ohne Presbyterium bzw. ohne Bischof, Presbyter, und Diakonen Ekklesia heißt: *«Ohne diese ist von Kirche nicht die Rede»*¹¹⁹. Ignatius, der als erster über das monarchische Bischofsamt Informationen erteilt¹²⁰, führt die Verbindung des Bischofs mit der Gemeinde bis zu ihrer vollkommenen Identifizierung. Die Theologie

117. 1 Kl. 47,6 (Fischer 84).

118. Ignatius an die Philad. Vorwort (Fischer 194): *«...μάλιστα ἐὰν ἐν ἐνὶ ὧσιν σὺν τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις, ἀποδεδειγμένοις ἐν γνῶμῃ Ἰησοῦ Χριστοῦ»*.

119. Ignatius an die Trall. 3,1 (Fischer 174): *«Ὅμοίως πάντες ἐντρεπέσθωσαν τοὺς διακόνους ὡς Ἰησοῦν Χριστόν, ὡς καὶ τὸν ἐπίσκοπον ὄντα τύπον τοῦ πατρὸς, τοὺς δὲ πρεσβυτέρους ὡς συνέδριον Θεοῦ καὶ ὡς σύνδεσμον ἀποστόλων, χωρὶς τούτων ἐκκλησία οὐ καλεῖται»*.

120. Zur Gemeindeordnung und bes. dem Bischofsamt in den ignatianischen Briefen. Vgl. W. Bauer, *Die Briefe des Ignatius*, 201-203. H. F. v. Campenhausen, *Kirchliches Amt*, 105-114. J. Mühlsteiger, *«Zum Verfassungsrecht der Frühkirche»*, ZThK 99 (1977) 129-155. 257-285. H. Paulsen, *Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien*, Göttingen 1978, 151-155 und E. Lohse, *«Die Entstehung des Bischofsamtes in der frühen Christenheit»*, ZNW 71 (1980) 59-73.

des Ignatius über die Verkörperung der Gemeinde in der Person ihres Bischofs stellt den Ausgangspunkt für das Verständnis der synodalen Institution dar.

Der Bischof, «*Abbild Gottes*» und Repräsentant des Herrn in der Gemeinde, steht der Eucharistieversammlung vor¹²¹ und betreut als Hirte die zusammenkommende Gemeinde¹²². Die Identifikation der Einheit der Gemeinde mit ihrem Wesen und ihrem Glauben und in der Folge die Ansicht von der Einheit der Gemeinde in der Person des Bischofs als Stellvertreter des Herrn bei Ignatius führt im Fall des sich Selbständigmachens eines Teils oder der ganzen Gemeinde von dem eingesetzten Bischof zur Selbständigmachung von Christus selbst, d.h., zum Abfall vom Glauben. Insofern aber die Gemeinde die Existenz und Verwirklichung des Glaubens vor Ort darstellt, bedeutet der Abfall vom Glauben durch das Unabhängigwerden vom Bischof den Abfall von der Gemeinde. Die Grenzen der Gemeinde sind die Grenze des Glaubens. Gemeinde und Glauben sind deshalb identisch, da die Gemeinde der gelebte Glaube ist. Deshalb will Ignatius, wenn er die Unterordnung unter den Bischof verlangt, nichts anderes als die Einheit und Orthodoxie der Gemeinde¹²³, da die beiden ja gleichbedeutend sind. Darum läßt Ignatius die Gemeinde von Tralles wissen, daß, wenn «*ihr euch dem Bischof wie Jesus Christus unterordnet, scheint ihr mir nicht nach Menschenart zu leben, sondern nach Jesus Christus*»¹²⁴, aber «*wer hinter dem Rücken des Bischofs etwas tut, dient dem Teufel*»¹²⁵.

Im Bischof erblickte die frühe Kirche den Vertreter des «*offenbaren*» und «*erlösenden*» Gottes¹²⁶. Der Bischof, als Stellvertreter des Herrn, wird eingesetzt als Mittelpunkt der Einheit der, unter ihm stehenden Gemeinde im rechten Glauben, der göttlichen Eucharistie

121. J. Zizioulas, «Épiskope et Évêque dans l'Église primitive», *Irénikon* 56 (1983) 487ff., Ders., *Ἡ ἐνότης τῆς ἐκκλησίας*, 47f. u. 151f. Vgl. B. Bazatole, «Der Bischof und das Christenleben innerhalb der Lokalkirche», in: *Das Bischofsamt und die Weltkirche*, Stuttgart 1964, 329-360.

122. O. Perler, «Der Bischof als Vertreter Christi nach den Dokumenten der ersten Jahrhunderte», in: *Das Bischofsamt und die Weltkirche*, Stuttgart 1964, 31f.

123. J. Rohde, «Häresie und Schisma bei Klemens und Ignatius», *NT* 10 (1968) 226-233. Vgl. Anm. 147.

124. *Ignatius an die Trall.* 2,1 (Fischer 172).

125. *Ignatius an die Smyrn.* 9,1 (Fischer 212), vgl. K. Bonis, *Ὁ ἅγιος Ἰγνάτιος ὁ Θεοφόρος καὶ αἱ περὶ ἐκκλησίας ἀντιλήψεις αὐτοῦ*, Athen 1958, 24.

126. G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, 39f.

und der Liebe¹²⁷. Wenn Ignatius diese Tatsache betont, macht er nichts anderes, als in der Gemeinde bestehende kirchliche Wirklichkeit darzulegen, wobei er zu ihrer weiterführenden Verwirklichung auffordert und vor jedem alternativen Weg behüten will. So unterstreicht er, daß «zur Ehre dessen der uns erwählt hat, es daher geziemend ist, ohne jede Heuchelei [dem Bischof] zu gehorchen, da man ja nicht diesen sichtbaren Bischof täuscht, sondern den unsichtbaren betrügt»¹²⁸ «denn jeden, den der Hausherr in die Verwaltung seines Hauses schickt, müssen wir so aufnehmen wie den Sendenden selbst»¹²⁹. In jedem Fall besteht aber die Vorbedingung, daß der Bischof sich nicht unabhängig vom Willen Gottes macht, sondern mit Christus verbunden bleibt und deshalb «Gottes Sinn besitzt»¹³⁰. Indem der Bischof sein ihm auferlegtes Amt in Vertretung und nicht kraft eigenen Rechts ausübt, ist er als «Abbild Gottes» in der Gemeinde eingesetzt, und deshalb müssen sich auch die Gläubigen «dem Bischof wie Jesus Christus»¹³¹ unterordnen und ihm entgegensehen «wie dem Herrn selbst»¹³². Denn «alle, die Gottes und Jesu Christi sind, diese sind mit dem Bischof»¹³³.

Der Bischof betreut die Gemeinde als Hirte und ist als ihr Mittelpunkt eingesetzt: «was jener für gut findet, das auch Gott wohlge-tällig ist»¹³⁴, aber «wer hinter dem Rücken des Bischofs etwas tut, dem Teufel dient»¹³⁵. Die Vereinigung von Bischof und Gemeinde als Vereinigung der Gemeinde selbst wird weitgehend in der göttlichen Eucharistie erlebt. Die Einheit von Bischof und Gemeinde darf also

127. K. Bonis, 'Ο ἅγιος Ἰγνάτιος ὁ Θεοφόρος, 14. H. de Genouillac, *L'Église chrétienne au temps de St. Ignace d' Antioche*, Paris 1907.

128. *Ignatius an die Magn.* 3,2 (Fischer 164).

129. *Ignatius an die Eph.* 6,1 (Fischer 146).

130. *Ignatius an Polyk.* 8,1 (Fischer 222): «ὡς Θεοῦ γνώμην κερκτημένος».

131. *Ignatius an die Trall.* 2,1 (Fischer 172), vgl. E. Dassmann, «Zur Entstehung des Monepiskopats» *JAC* 17 (1974) 77f. E. Sauser, «Tritt der Bischof an die Stelle Christi? Zur Frage der Stellung des Bischofs in der Theologie des hl. Ignatius von Antiochia», in: *Aus Christentum und Kultur, Festschrift F. Loidl 1*, Wien 1970, 326. R. Padberg, «Das Amtsverständnis der Ignatiusbriefe (ca. 110 n. Chr.)», *ThGl* 62 (1972) 51f. O. Perler, *Der Bischof als Vertreter Christi*, 45. A. Adam, «Die Entstehung des Bischofsamtes», in: *Wort und Dienst, JThSB* 5 (1957), 104-106 Anm. 15. A. Ehrhardt, «The Beginnings of mon - episcopacy», *CQ* 280 (1945) 119. 124.

132. *Ignatius an die Eph.* 6,1 (Fischer 146).

133. *Ignatius an die Philad.* 3,2 (Fischer 196).

134. *Ignatius an die Smyrn.* 8,2 (Fischer 210).

135. *Ignatius an die Smyrn.* 9,1 (Fischer 212).

nicht mit der Vorstellung von zwei voneinander getrennten Leiben von Klerus und Volk verbunden werden, sondern als sozusagen organische Einheit im Leib der Gemeinde selbst, wie sie genau im Bischof verkörpert wird. Somit ist die Feier der göttlichen Eucharistie als Erlebnis der Einheit nicht Handlung des Bischofs für die Gemeinde, sondern Handlung der Gemeinde durch den Bischof als Vorsteher «zum Abbild Gottes» der Eucharistieversammlung¹³⁶.

Die Einheit von Bischof und Gemeinde verwirklicht sich gemäß dem Vorbild von Jesus Christus und Kirche, «die [mit ihm] so eng verbunden sind wie die Kirche mit Jesus Christus und wie Jesus Christus mit dem Vater, auf daß alles in Einigkeit zusammenklinge»¹³⁷ darum «wie nun der Herr ohne den Vater, mit dem er eins ist, nichts getan hat, weder in eigener Person, noch durch die Apostel, so sollt auch ihr ohne den Bischof und die Presbyter nichts unternehmen»¹³⁸, sondern «Seid dem Bischof und einander untertan, wie Jesus Christus dem Vater nach dem Fleische, und die Apostel Christus und dem Vater und dem Geist, auf daß Einigung sei fleischliche wie auch geistige»¹³⁹. So haben wir auf der einen Seite die Inkarnation der Kirche in Christus und auf der anderen die der Gemeinde im Bischof, die in Übereinstimmung mit der ersten geschieht. So wie Christus die Stelle des Oberhauptes in der Kirche innehat, so auch der Bischof als sein Stellvertreter in der Gemeinde. So wie Christus in seiner Person die gesamte Kirche darstellt, so stellt auch der Bischof als Haupt des Leibes der Gemeinde in sich die gesamte Gemeinde dar. So kommen wir bei der klassischen Stelle an: «Wo der Bischof erscheint, dort soll die Gemeinde sein, wie da, wo Christus Jesus ist, die katholische Kirche ist»¹⁴⁰. Aus der Theologie des Ignatius geht hervor, daß diese Stelle nicht einfach erbauliche Bedeutung hat, sondern nichts anderes darstellt als der Ausdruck und die Bekräftigung einer ontologischen verstandenen Wirklichkeit. Ignatius zögert nicht zuzugestehen, daß «τὸ πᾶν πλῆθος» d.h., die ganze Gemeinde in der Person des Bischofs erscheint¹⁴¹. Die «πολυπληθία» der Gemeinde von Ephesus ist für Ignatius in der Person ihres Bischofs Onesimus

136. G. Dix, *The Shape of Liturgy*, 29.

137. *Ignatius an die Eph.* 5,1 (Fischer 147).

138. *Ignatius an die Magn.* 7,1 (Fischer 167).

139. *Ignatius an die Magn.* 13,2 (Fischer 171).

140. *Ignatius an die Smyrn.* 8,2 (Fischer 211).

141. *Ignatius and die Trall.* 1,1 (Fischer 172): «ὥστε μὲ τὸ πᾶν πλῆθος ὑμῶν ἐν αὐτῷ θεωρεῖσθαι».

anwesend¹⁴². Diese Inkarnation der Gemeinde in der Person des Bischofs führt zu weiteren Folgen für die Stellung des Bischofs in der Kirche. Alle Gemeinden auf der Welt erleben dieselbe Wirklichkeit des Lebens in Christus und werden zu Zeugen dieses Lebens nach außen. Die Einheit der Kirche wird so betrachtet wie sie in der Einheit des Glaubens unter den Gemeinden betont wird. Die Tatsache jedoch, daß jede Gemeinde bei Ignatius als in der Person ihres Bischofs vertreten angesehen wird, und die Orthodoxie der Gemeinde deshalb in der Orthodoxie des Bischofs, führt zu einer universaleren Steigerung, indem nämlich die Einheit der Kirche in der Einheit des Glaubens der Bischöfe gesehen wird. Deshalb wünscht auch Ignatius *«wie auch die Bischöfe, die bis an die Grenzen (der Erde) eingesetzt sind, im Sinne Jesu Christi sind»*¹⁴³.

Dieser Satz bezeugt das Vorspiel der synodalen Institution und die Existenz der Idee der Synodalität im institutionellen Aufbau der Kirche zu Beginn des 2. Jahrhunderts.

III. DAS KATHOLIZITÄTS – UND APOSTOLIZITÄTS – VERSTÄNDNIS DER KIRCHE IM 2. JAHRHUNDERT.

1. Der Begriff «katholische Kirche» und die Katholizität der Gemeinde.

Die Kirche war in ihren Anfängen die Kirche am Ort d.h. die Gemeinde. Dieses läßt schon erkennen, daß der Gemeinde die Qualitäten der Fülle und Vollständigkeit zugesprochen wurden. Jede Gemeinde war eine volle Kirche, weil die Fülle des Leibes Christi in ihr vorhanden war. Der Bischof verkörperte in sich die Gemeinde und garantierte ihre Fülle.

Die Katholizität der Kirche hatte also ihre Wurzeln in der Gemeinde und zwar in der Person des Bischofs. Jede Gemeinde, die einen Bischof hatte, war eine volle Kirche. Der Bischof, der in sich die ganze Gemeinde verkörperte, bildete ihre Fülle.

Infolgedessen ist verständlich, warum der Begriff «katholische Kirche» von Anfang an mit der organischen Einheit zwischen der

142. Ignatius an die Eph. 1,3 (Fischer 142): «ἐπεὶ οὖν τὴν πολυπληθίαν ὑμῶν ἐν ὀνόματι θεοῦ ἀπειλήφα ἐν Ὁνησίμῳ, τῷ ἐν ἀγάπῃ ἀδιηγῆται, ὑμῶν δὲ ἐν σαρκὶ ἐπισκόπων».

143. Ignatius an die Eph. 3,2 (Fischer 144): «ὡς καὶ οἱ ἐπίσκοποι, οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὀρισθέντες, ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνῶμῃ εἰσὶν».

Gemeinde und dem Bischof unzertrennlich verbunden ist, wie die bekannte Stelle von Ignatius bezeugt: «*Wo der Bischof erscheint, dort soll die Gemeinde sein, wie da, wo Christus Jesus ist, die Katholische Kirche ist*»¹⁴⁴.

Die hier erscheinende Verbindung zwischen dem Begriff «*Katholische Kirche*» (καθολικὴ ἐκκλησία) und der Einheit der Gemeinde im Bischof stellt die Frage nach der Beziehung zwischen der Einheit der Gemeinde (im Bischof) und der Katholizität der Kirche hinsichtlich der gemeinsamen Vereinigung der Gemeinden in der Einen Kirche. Eine Antwort auf diese Frage soll in jedem Fall auf einer Erläuterung des Begriffes «*katholische Kirche*» aufgrund der Quellen beruhen und dessen Einfluß auf die Einheit der Gemeinde (im Bischof) interpretieren. Beide Fragen berühren hauptsächlich die Gestaltung der Frühkatholischen Kirche des 2. Jahrhunderts.

Der Begriff «*katholische Kirche*» wurde von der Forschung zwar unterschiedlich aber immer in bezug auf das Einheitsbewußtsein aller über die ganze Welt verstreuten Gemeinden zu einer Kirche interpretiert. Sowohl die sogenannte «*Universalistische Ekklesiologie*» der Römisch-Katholischen Kirche als auch die hauptsächlich von den russischen Theologen der Diaspora vorgebrachte «*Eucharistische Ekklesiologie*» heben wenn auch unterschiedlich das Einheitsbewußtsein der Kirche Gottes hervor. Die «*Universalistische Ekklesiologie*» betrachtet die Katholizität der Kirche bezüglich ihrer Universalität und versteht unter dem Begriff «*katholische Kirche*» hauptsächlich die ökumenische oder die Universalkirche. Somit betont sie den Zusammenschluß aller Gemeinden zu Einer Katholischen Kirche, in der ihre Katholizität im geographischen und quantitativen Sinne erscheint¹⁴⁵.

144. Ignatius an die Smyrn. 8,2 (Fischer 210): «ὅπου ἂν φανῆ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος, ἔστω, ὡσεὶ ὅπου ἂν ᾖ ἡ Χριστὸς Ἰησοῦς ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία».

145. Diese These vertreten vor allem ältere katholische Autoren: H. Leclercq, Art. «catholique», *DACL* II/2 (1910) 2624 u. 2627. A. Macdonald, *The Apostles' Creed*, London ²1925, 323. G. Bardy, *La théologie de l'Église de Saint Clément de Rome à Saint Irénée*, Paris 1945, 10. J. C. Fenton, «The Catholicity of the Church», *AER* 117 (1947) 295-299. C. Journet, *Église II*, Paris ²1962, 1197, sowie einige Protestanten: J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers II*, London ³1898, 310f. R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte I*, Leipzig - Erlangen ³1922, 231. C. E. Luthardt, *Kompendium der Dogmatik*, Heidelberg ¹⁵1948, 326. Die Ausnahme machen der Kirchengeschichtler J. Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus*, hrsg. von J. R. Geiselman, Köln 1957, 246f. und die Systematiker E. Mersch, *La théologie du corps mystique II*, Louvain ²1946, 234f. H. De Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, London ²1962, 26. H.

Obwohl die «*Eucharistische Ekklesiologie*» die Katholizität jeder von einem Bischof regierenden Gemeinde herausstreicht und den Begriff «*Katholische Kirche*» qualitativ im Sinne ihrer Rechtgläubigkeit interpretiert¹⁴⁶, leugnet sie jedoch nicht die Einheit aller Gemeinden in der Einen Kirche, der Kirche Gottes; vorausgesetzt daß jede von einem Bischof regierte Gemeinde eine volle Kirche ist. Denn Christus, in der Heiligen Eucharistie real präsent, bildete ihre Fülle. Dasselbe Sakrament wird in allen Gemeinden durchgeführt. Die Identität des Leibes Christi bildet den Kern ihrer Einheit in der Einen Kirche Gottes. Diese eucharistische sakramentale Einheit aller über die ganze Welt verstreuten Gemeinden wird als Gemeinschaft verstanden und durch die Bischöfe zum Ausdruck gebracht.

Ungeachtet dieser beiden Interpretationen des Begriffs «*katholische Kirche*» muß jede Definition den Gebrauch des Begriffes sowohl in der klassischen Literatur als auch in der kirchlichen berücksichtigen; und besonders bei Ignatius, wo der Begriff zum erstem Mal

Küng, *Die Kirche*, 353f., die die Identifizierung der «*katholischen*» mit der Universal- oder der Gesamtkirche in dieser Zeit ablehnen. Y. Congar, *Sainte Église. Etudes et approches ecclésiologiques*, Paris 1963, 158f. Ders., «Die Katholizität der Kirche», *MySal* IV/1 (1972) 478-502 und Ders., «Catholicité» *Cath.* II (1949) 722-725 verbindet die Katholizität mit der Idee des «*Pleromas Christi*», in dem die Vielfalt mit der Einheit sich vereinigen.

146. Für sie bedeutet «*katholisch*» soviel wie «*wahr*» und darum «*einzig*» G. Florovsky, «Le Corps, du Christ vivant. Une interprétation orthodoxe de l'Église», in: *La Sainte Église Universelle, Confrontation oecuménique*, hrsg. von G. Florovsky u.a., Neuchâtel - Paris 1948, 24f. J. Zizioulas, *Ἡ ἐνότης τῆς ἐκκλησίας*, 28ff. usw. Neben den Vertretern der «*Eucharistischen Ekklesiologie*» halten diese These vor allem auch einige katholische Autoren: J. M. Kaufmann, *Die Einheit, Katholizität und Apostolizität der Kirche dogmatisch und historisch nachgewiesen*, Sulzbach 1958, 111. H. De Genouillac, *L'Église chrétienne au temps de St. Ignace d'Antioche*, Paris 1907, 109. J. H. Maude, «Catholicity», *ERE* III (1910) 259. L. Faulhaber, *Die Kennzeichen der Kirche*, 1949, 47. J. F. Fenton, «The Catholicity of the Church», *AER* 117 (1947) 295-299 Anm. 4. E. Fascher, «Ökumenisch und katholisch. Zur Geschichte zweier, heute viel gebrauchter Begriffe», *ThLZ* 85 (1960) 13. «*Katholisch*» in der Bedeutung von «*wahr*» oder «*einzig*» zu verstehen neigen auch u.a. F. Kattenbusch, *Das Apostolische Symbol II*, Leipzig 1900, 922. K. L. Schmidt, Art. «ἐκκλησία», 536. Eine qualitative Bedeutung von «*katholisch*» aber im Sinne der Fülle und Vollkommenheit der wahren Kirche geben auch G. Bardy, Art. «Katholizismus», *RWW*, 449. J. Salaverri, Art. «Katholizität», *LThK* VI (1961) 91f. K. Pursch, «Die wahre Katholizität», *IKZ* 47 (1957) 14. N.M^o. Garijo - Guembe, *Gemeinschaft der Heiligen. Grund, Wesen und Struktur der Kirche*, Düsseldorf 1988, 125f.

erscheint immer in bezug auf die früheren und zeitgenössischen ekklesiologischen Auffassungen von der Katholizität und ihres Einflusses auf die Nachfolgenden.

Das Adjektiv «*katholisch*» (καθολικός) stammt im Griechischen aus dem aristotelischen Begriff «*καθ' ὅλου*», der, als Adjektiv gebraucht, auch «*katholisch*» bedeuten kann¹⁴⁷. «*Καθ' ὅλου*» drückte das in allen Objekten existierende Gemeinwesen aus, wie z.B. Mensch, Pferd, Hund, Blume¹⁴⁸. Und er unterscheidet sich von «*κατὰ μέρος*» (zum Teil)¹⁴⁹ und von «*καθ' ἕκαστον*» (im Einzelnen)¹⁵⁰. Die «*καθ' ὅλου*» (allgemeinen) Begriffe betrachtete (und die Stoiker) als Produkte einer Denkabstraktion ohne jede selbständige Substanz, während das «*καθ' ἕκαστον*» die konkrete Erscheinung von «*καθ' ὅλου*» bildete. Infolgedessen, wenn Aristoteles das Beispiel «*οἷον ἄνθρωπος μὲν τῶν καθ' ὅλου, Καλλίας δὲ τῶν καθ' ἕκαστον*»¹⁵¹ gebraucht, gibt er deutlich zu erkennen, daß die Beziehung zwischen «*καθ' ὅλου*» und «*καθ' ἕκαστον*» keine Beziehung zwischen Ganzem und Teil ist, sondern zwischen Abstraktem und Konkretem. Der einzelne Mensch ist so vollständig wie auch der «*καθ' ὅλου*» Mensch. Er bildet ihre einzige am Ort und in der Zeit konkrete und persönliche Ausdrucksform. Der Begriff «*καθ' ὅλου*» blieb im philosophischen Denken auch nach Aristoteles bis zur Zeit des Christentums erhalten¹⁵². Und so ist

147. Aristoteles, *Met.* 2,6,7f.: «*καθ' ὅλου εἰσιν αἱ ἀρχαί*». Vgl. *Mor. Nic.* 2,7,1: «*οἱ καθ' ὅλου λόγου*».

148. *Metaph.* 4,26,2: «*τὸ μὲν γὰρ καθ' ὅλου καὶ τὸ ὅλως λεγόμενον ὡς ὅλου τι ὄν, οὕτως ἔστι καθ' ὅλου ὡς πολλὰ περιέχον τῷ κατηγορεῖσθαι καθ' ἕκαστον καὶ ἐν ἅπαντα εἶναι ὡς ἕκαστον, οἷον ἄνθρωπον, ἵππον, Θεόν· διότι ἅπαντα ζῶα... ὡς οὐσης τῆς ὁλότητος ἐνότητος*». Hier ist bemerkenswert die Identifizierung zwischen der Katholizität mit der «*Ganzheit*» (ὁλότης) und die «*Einheit*» (ἐνότης). Aristoteles erklärt: «*λέγω δὲ καθ' ὅλου μὲν ὁ ἐπὶ πλείονων πέφυκε κατηγορεῖσθαι, καθ' ἕκαστον δὲ ὁ μὴ*».

149. *Volunt. Rhetorica* I 1,2,15.

150. *Arist. de interpret.* 7,1. Man kann hier mit M. D' Herbigny, *Theologia de Ecclesia II*, Paris 1921, 61 feststellen, daß «*καθολικός*» (Gegensatz *μερικὸς*) nicht einen abstrakten Begriff bezeichnet, sondern die Gesamtheit einer Sache; die es bestimmt (von der nichts nach außen hin übrigbleibt); eine einzige und allgemeine Ordnung; eine Gesamtheit, der nichts angeht.

151. *De interpret.* 7,17.

152. Vgl. *Polybios, Hist.* 6,5,3: «*καθολικὴ ἔμφρασις*» in Gegenüberstellung zu «*κατὰ μέρος λόγον*». Ähnlich 1,57,4; 8,4,11; 3,37,6: «*ἀπτα αἱ χώραι καθολικώτερον θεωροῦμενα*». Ähnlich wie er die Wendung «*καθ' ὅλου γράφειν*» gebraucht, schreibt er auch von einer «*καθολικὴ ἔμφρασις*» oder «*ἀπόφρασις*» vgl. z.B. *Hist.* 3,32,8; 4,1,8; 6,5,3; 8,2,11. Das Gleiche meint *Dionysios von Halikarnassos*, wenn er von einer «*καθολικὴ περιλήψις*» spricht. *d. compos. verborum* 12: «*οὐδὲ ἔχει φύσιν τὸ πράγμα εἰς καθολικὴν*

er in die kirchliche Literatur, zum ersten Mal bei Ignatius mit dem Begriff «ἐκκλησία verbunden, eingedrungen.

Von der vorliegenden Stelle von Ignatius: «wo Christus Jesus ist, da ist die katholische Kirche» ausgehend, kann es sein, daß der Begriff «katholische Kirche» weder im NT noch in der Septuaginta vorkommt, dennoch ist die hier gesehene Identifizierung Christi mit der Kirche keine neue Erscheinung. Die Kirche erscheint erstens als derselbe Christus, da alle «πιστεύοντες»¹⁵³ und «ἐπικαλούμενοι»¹⁵⁴ eine Einheit in Ihm bildeten¹⁵⁵. Durch den Zusammenschluß «allen» in Ihm, für welche er gekreuzigt wurde und auferstanden ist,¹⁵⁶ bildete die Kirche die Einheit desselben Leibes Christi¹⁵⁷, in dem «οἱ πάντες» (alle) zu einer Einheit des einen und selben Christus wurden¹⁵⁸. In diesem Bewußtsein, daß «alle» bis zur Identifizierung mit dem selbstangebotenen Einen sich vereinigen, betrachtet man deutlich die Verbindung der Einheit mit der Vollständigkeit. Der Ausdruck «alle» (πάντες) kann nicht unabhängig von der Tatsache, daß sie Eins in Christus werden, verstanden werden. Denn sonst existieren sie auch nicht als «alle» (πάντες). Der Ausdruck «alle» bedeutet von selbst gar nichts, weil sich sofort die Frage stellt; welche «alle»? Also «alle» in Christus¹⁵⁹. Dieses verrät, daß sich die Urkirche nicht nur als Eine, sondern sich auch als ganz und vollständig betrachtet hat, d.h. ihre Ganzheit kann ausschließlich in bezug auf ihre Einheit verstanden werden kann¹⁶⁰. Daraus ergibt sich auch das Bewußtsein über die Kirche als «das Pleroma» (πλήρωμα)

καὶ ἐντεχνον τινα περιλήψιν πεσεῖν». Vgl. Plutarchus, *Vita Pompeii*, wo «ἡ καθ' ὅλου ζήτησις» im Sinne des aristotelischen «καθ' ὅλου ἀπόδειξις» (Vgl. *Volum. Rhetorica*, I, 1) gebraucht wird. Auch Philo weicht nicht von der aristotelischen Bedeutung des Begriffes ab. Er gebraucht auch den Begriff «καθολικός» nicht im geographischen oder quantitativen Sinne, sondern als das Vollkommene oder das Allgemeine s. *Vita Moses* II, 32 (ed. Cohn, I, 212). Vgl. darüber H. Wolfson, *Philo. Foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity and Islam II*, Cambridge 1982, 181.

153. Röm. 1,16; 4,11; 9,33; 10,4; 11.

154. Röm. 10,12; 13; 1 Kor. 1,2; 2 Tim. 2,22.

155. Gal. 3,28 «πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστε». Vgl. Röm. 9,5; 1 Kor. 10,16.

156. 2 Kor. 5,14 «εἰς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἅρα οἱ πάντες ἀπέθανον». Vgl. Röm. 8,32; 1 Tim. 2,6; 4,10.

157. 1 Kor. 12,13 «ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα».

158. Eph. 4,13 «οἱ πάντες εἰς τὴν ἐνότητα». Vgl. Hebr. 2,11.

159. 1 Kor. 10,16 «οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἐνός». Vgl. Gal. 3,26 «πάντες γὰρ υἱοὶ Θεοῦ ἔστε». Eph. 1,23; 4,26.

160. 1 Klemens 46,7 (Fischer 82) im Vergleich mit Eph. 4,4-6.

Christi im Epheser und Kolosserbrief,¹⁶¹ in denen der Begriff «*Pleroma*» nicht im quantitativen Sinne gebraucht wird, sondern hinsichtlich der Verbindung Christi mit der Kirche und die vollständige Existenz des Einen im anderen ausdrückt¹⁶². Die Kirche ist das «*Pleroma*» Christi, weil sie den ganzen Christus bildet. Es sind nämlich nicht «*οἱ πάντες*», die eine Einheit bilden, sondern Christus ist derjenige, der sie in seiner Person vereinigt und Eins macht. Dieses Einheitsbewußtsein wurde geschichtlich von der Gemeinde in jeder Versammlung und hauptsächlich im Sakrament der heiligen Eucharistie realisiert, während dessen «*οἱ πάντες*» der Gemeinde sich in einen Leib vereinigen, aber nicht in irgendwelchem Leib¹⁶³, sondern im Leib Christi¹⁶⁴. Und sie werden so nicht «*Eins*» sondern «*Einer*»¹⁶⁵ derselbe «*Einer Christus*»¹⁶⁶.

In dieser Vereinigung der «*Vielen*» im *Einen*» im Bereich der Gemeinde wird am Ort und in der Zeit das Bewußtsein der Kirche über Einheit und Vollständigkeit verwirklicht. Dort treffen sich der «*Eine*» und die «*Vielen*» unabhängig von ihrer Zahl. Denn Christus war präsent, selbst wenn nur «*zwei oder drei*» zusammengekommen waren¹⁶⁷. Der ganze Christus ist präsent und vereinigt die «*Vielen*» ungeachtet ihrer Zahl in Ihn. So wird die Ganzheit der Gemeinde nicht arithmetisch, sondern als Einheit in Christus verstanden. Jede Gemeinde ist ganz Kirche, weil Christus real präsent in der göttlichen Eucharistie ihre Fülle bildet. Die eucharistiefeiernde Gemeinde ist deshalb immer die «*katholische Kirche*» schlechthin und kann niemals nur ein Teil von ihr sein. Die Fülle, die Katholizität der Kirche ist also unabhängig von der jeweils gerade versammelten Zahl ihrer Glieder und verwirklicht sich gänzlich am Ort, wo die Gemeinde sich versammelt. Die Vollständigkeit jeder Gemeinde erkennen sowohl die Apg. als auch die Paulusbriefe an, die Römer und Korintherbriefe in dem Ausdruck «*die ganze Kirche*» (ὅλη ἐκκλησία)¹⁶⁸. Die «*alle*», die am Ort zusammenkommen und die Einheit mit Christus verwirklichen, bilden eine Ganzheit. Dasselbe zeigt sich darin, daß die Gemeinde von

161. Eph. 1,10.22; Kol. 1,19.

162. J. Zizioulas, *Ἡ ἐνότης τῆς ἐκκλησίας*, 101.

163. Kol. 3,15.

164. 1 Kor. 10,16 vgl. 12,27 und Eph. 1,23; 4,12-16; 5,30; Kol. 1,18-24.

165. Gal. 3,28 vgl. 2 Kor. 11,2.

166. Eph. 4,5.

167. Mt. 18,20.

168. Apg. 2,44 u. 4,32; Röm. 16,23; 1 Kor. 14,23.

Ephesus als «*ein Leib*» betrachtet wird¹⁶⁹, und daß die Kolosser ebenfalls berufen sind, einen Leib zu bilden.¹⁷⁰ Der Zeitgenosse von Ignatius, Klemens, betrachtet auch die Korinther als einen Leib. Somit erscheint das Bewußtsein, daß die Gemeinde den ganzen Leib Christi bildet, dessen Vollständigkeit keiner Ergänzung durch die anderen Gemeinden bedarf, verbreitet in den neutestamentlichen Schriften, die sich sicherlich auf Gemeinden beziehen und gibt somit den Sinn der Katholizität in der Urkirche.

Diese Ekklesiologie hinsichtlich der Katholizität, wo die allgemeine und abstrakte Idee der Einheit von «*allen*» in Christus ihre konkrete Anwendung in der Gemeinde findet und dort zeitlich und örtlich zum Ausdruck kommt, erscheint deutlich in der schon angeführten Stelle von Ignatius: «*Ὅπου ἂν φανῆ ὁ ἐπίσκοπος ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὥσπερ ὅπου ἂν ᾗ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία*». Das allgemeine Bewußtsein, daß «*alle*» eine Einheit in Christus bilden, wird hier durch den Satz: «*wo Christus Jesus ist, da ist die Katholische Kirche*» ausgedrückt und wird seiner historischen Anwendung gegenübergestellt, d.h. der Einigkeit zwischen dem Bischof und der Gemeinde: «*Wo der Bischof erscheint, dort soll die Gemeinde sein*».

Der allgemeine und unbestimmte Ausdruck «*οἱ πάντες*» (alle) wird von dem allgemeinen Begriff «*καθολικὴ ἐκκλησία*» ersetzt und mit seiner konkreten Erscheinung «*πλῆθος*» parallelisiert. «*Πλῆθος*» (Menge) ersetzt übrigens hier das neutestamentliche «*πολλοὶ*» (viele) und gibt das Bild der am Ort versammelten Menge wieder¹⁷¹.

Der Begriff «*καθολικὴ ἐκκλησία*» wird im aristotelischen Sinne gebraucht und bedeutet hier die «*allgemeine Kirche*», während «*πλήθος*» im Gegenteil ihrer konkrete Erscheinung am Ort und in der Zeit bzw. die Gemeinde zum Ausdruck bringt. Hinsichtlich des Schemas abstrakt - konkret muß also die Einheit der Gemeinde in der Person des Bischofs vorbildlich der Einheit der Kirche in Christus folgen, wie der Satz: «*die [mit dem Bischof] so eng verbunden sind*

169. Eph. 4,4.

170. Kol. 3,15.

171. G. Dellling, «*πλήθος*», TWNT VI (1959) 278 vgl. F. Gerge, *Die Stellung des I. Klemensbriefes, innerhalb der Entwicklung der altchristlichen Gemeindeverfassung und des Kirchenrechts (TU 47)*, Berlin 1931, 132. Anderswo erscheint «*πλήθος*» bei Ignatius als «*λαὸς*» und in Gegenüberstellung zu den Klerus und besonders zu dem Bischof, wie in *Magn.* 6, 1 (Fischer 164); *Trall.* 1, 1 (Fischer 172) u. 8, 2 (Fischer 176).

wie die Kirche mit Jesus Christus»¹⁷² ausdrückt. Hier wird die Einheit von Bischof und Gemeinde mit der Idee der Einheit von Christus und Kirche parallel gesetzt. Auf diese Tatsache stößt man übrigens auch im Epheserbrief, in dem das Band zwischen Mann und Frau mit dem Band zwischen Christus und Kirche verglichen wird¹⁷³. Da hinsichtlich der oben angeführten Ignatiusstelle die Gemeinde in der Person ihres Bischofs verkörpert wird und die Kirche wiederum in Christus, ist es infolgedessen selbstverständlich, «wo der Bischof erscheint, dort soll die Gemeinde sein, wie da, Christus Jesus ist, die katholische Kirche ist».

Die Antwort auf die Frage, was dieser Vergleich bedeutet und was für eine Beziehung zwischen Gemeinde und «katholischer Kirche» besteht, kann sich aus der Erläuterung der Beziehung zwischen Christus und Bischof bei Ignatius ergeben. Der Bischof, als Repräsentant des Herrn in der Gemeinde, steht der eucharistischen Versammlung vor und weidet seine Gemeinde¹⁷⁴. Jeder einzelne Bischof übt in seiner Gemeinde die durch die Weihe empfangene volle und ganze bischöfliche Gewalt zur authentischen Verwirklichung des sichtbaren Leibes Christi in ihr aus. Indem er diesen ihm beauftragten Dienst repräsentativ und nicht ipso jure ausübt, wird er zum «Abbild» des «Urbildes» Christi in der Gemeinde. Deshalb müssen sich die Gläubigen «dem Bischof wie Jesus Christus»¹⁷⁵ unterordnen, weil «jeden nämlich, den der Herr des Hauses zur Verwaltung seines Hauses schickt, den müssen wir so aufnehmen wie den Sendenden selbst. Daher ist es klar, daß wir den Bischof so ansehen müssen, wie den Herrn selbst»¹⁷⁶. Denn «alle nämlich, die Gottes und Jesu Christi sind, diese sind mit dem Bischof»¹⁷⁷, während im Gegenteil «täuscht man nicht diesen sichtbaren Bischof, sondern man spottet über den unsichtbaren (nämlich über Jesus Christus)»¹⁷⁸. Jeder einzelne Bischof verstand sich also als Repräsentant Christi in seiner Gemeinde, im Sinne nicht juristischer sondern darstellender Vertretung. Denn die Gemeinde vertritt Christus nicht, sondern sie ist Christus auf Erden,

172. Ignatius an die Eph. 5,1 (Fischer 146): «τοὺς ἐνκεκραμένους οὕτως, ὡς ἡ ἐκκλησία Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ὡς Ἰησοῦς τῷ πατρὶ, ἵνα πάντα ἐν ἐνότητι σύμφωνα ᾖ;».

173. Eph. 5,23-25.

174. J. Zizioulas, *Ἡ ἐνότης τῆς ἐκκλησίας*, 151 f.

175. Ignatius an die Trall. 2,1 (Fischer 173).

176. Ignatius an die Eph. 4,1 (Fischer 144).

177. Ignatius an die Philad. 3,2 (Fischer 197).

178. Ignatius an die Magn. 3,2 (Fischer 162).

darum bestätigt Ignatius den Smyrnäern: «*Wo der Bischof erscheint, dort soll die Gemeinde sein, wie da, wo Christus Jesus ist, die katholische Kirche ist*»¹⁷⁹. Der Bischof vertritt nicht den aus der Gemeinde abwesenden Christus, sondern er sichert aufgrund der aus der Weihe stammenden mystischen Beziehung zu ihm seine reale Präsenz und authentische Verwirklichung in der Gemeinde, weil auch er die Stellung des Hauptes des organischen Leibes Christi in seiner Gemeinde einnimmt. So macht die Einheit mit dem Bischof auch die Einheit mit Christus und umgekehrt aus. Wenn wir jetzt von dem Satz: «*wo Christus Jesus ist, da ist die katholische Kirche*» ausgehen und die Frage stellen: «*wo ist Christus Jesus?*», wird die Antwort lauten: «*Da wo der Bischof erscheint*». Der Bischof erscheint in den Gemeindeversammlungen bzw. bei der Taufe, Agape, Eucharistie, Eheschließung usw. als Repräsentant des «*offenbaren*» und «*erlösenden*» Christus. Denn, was in der Gemeinde ausgeführt wird, «*was aber jener für gut findet, das auch Gott wohlgefällig ist*»¹⁸⁰, aber «*wer hinter dem Rücken des Bischofs etwas tut, dem Teufel dient*»¹⁸¹.

Analog dazu, daß «*wo Christus Jesus ist, da ist die katholische Kirche*», erscheint der Bischof an der Stelle Christi im Bereich der Gemeinde, «*denn wo der Bischof erscheint, dort ist die katholische Kirche*». «*Gemeinde*» (πλήθος) und «*katholische Kirche*» sind Korrelate, wenn der Bischof wirklich das «*Abbild Gottes*» und der Repräsentant des Herrn in der Gemeinde ist und die Gemeinde sich ihm «*wie Jesus Christus*» unterordnet. Die Einheit der Gemeinde im Bischof macht die Gemeinde aus einer «*Menge*» zur «*(katholischen) Kirche*»¹⁸². Dieses meint Ignatius, wenn er schreibt: «*Desgleichen sollen alle die Diakone achten wie Jesus Christus, ebenso den Bischof als Abbild des Vaters, die Presbyter aber wie eine Ratsversammlung Gottes und wie eine Vereinigung von Aposteln. Ohne diese ist von Kirche nicht die Rede*»¹⁸³, und wenn er die Gemeinden, an die er schreibt, als «*Kirchen Gottes*» bezeichnet. Denn er sieht in ihnen

179. *Ignatius an die Smyrn.* 8,2 (Fischer 211).

180. *Ignatius an die Smyrn.* 8,2 (Fischer 211).

181. *Ebd.* 9,1 (Fischer 213).

182. Vgl. *Ign. an die Eph.* 9,2 (Fischer 148), wo die Epheser als «*πάντες θεοφόροι και ναοφόροι, χριστοφόροι, άγιοφόροι*» bezeichnet werden und deshalb von Ignatius (8, 1) mit der «*έκκλησίαν την διαβόητον εις τους αιώνας*», identifiziert werden.

183. *Ignatius an die Trall.* 3,1 (Fischer 174): «*Όμοίως πάντες ενερεπέσθωσαν τους διακόνους ως Ίησοῦν Χριστόν, ως και τον επίσκοπον όντα τύπον του πατρός,*

die horizontale und vertikale Einigkeit – nämlich miteinander und mit dem Bischof – verwirklicht.

So ist die Gemeinde für Ignatius die «*Kirche Gottes*» selbst, die ganze Kirche, da der ganze Christus in der Person des Bischofs («*ἡ*») ist, der sie verkörpert. Die katholische Kirche ist also die ganze Kirche am Ort, weil sie den ganzen Christus hat. Aber die Gemeinde ist ebenfalls katholisch, weil sie den ganzen Christus in der Person des Bischofs hat. Wie Christus allgemein die «*alle*» in sich vereinigt¹⁸⁴, so vereinigt der Bischof in sich konkret die Gemeinde. Die Katholizität wird hinsichtlich der Einheit in Christus verstanden, und darum ist die konkrete Einheit des Bischofs mit der Gemeinde so katholisch wie auch die allgemeine von Christus und Kirche.

Die «*katholische Kirche*» identifiziert sich also bei Ignatius mit dem ganzen Christus, der «*alle*» in sich vereinigt. Christus erscheint und offenbart sich aber auch noch in den vom Bischof zelebrierten Kultusversammlungen der Gemeinde und besonders in der eucharistischen Versammlung in der Gemeinschaft der Glieder der Gemeinde unter der Leitung des Bischofs¹⁸⁵. Die Gemeinde ist also nicht wegen ihrer Beziehung zur Universalkirche katholisch¹⁸⁶, sondern wegen der Präsenz des ganzen Christus in der sich unter dem Bischof befindenden Gemeinde. Dadurch ist jede Gemeinde, die ihren eigenen Bischof hat, selbst katholisch, nämlich die am Ort und in der Zeit konkrete Erscheinung des ganzen Leibes Christi, der katholischen Kirche. Es ist also offenkundig, daß die aristotelische Bedeutung von «*καθ' ὅλου*», das in dem «*καθ' ἕκαστον*» existiert und in ihm seine Anwendung findet, auch im Gebrauch von Ignatius erhalten blieb. Genau wie für

τοὺς δὲ πρεσβυτέρους ὡς συνέδριον θεοῦ καὶ ὡς σύνδεσμον ἀποστόλων, χωρὶς τούτων ἐκκλησία οὐ καλεῖται.

184. Ignatius an die Magn. 3,1 (Fischer 162): «*ἐπίσκοπος πάντων*».

185. Vgl. I. Zizioulas, *Ἡ ἐνότης τῆς ἐκκλησίας*, 96f. J. Romanides, *The Ecclesiology of St. Ignatius of Antioch*, 10f, und C. G. Richardson, «The Church in Ignatius of Antioch», JR 17 (1937) 428-443.

186. Dies vertreten bezüglich dieser Stelle von Ignatius: J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers – Ignatius and Polykarp II*, London 1889, 310. E. C. Blackman, *Marcion and his Influence*, London 1948, 15. P. Battifol, *Urkirche und Katholizismus*, 166f. G. Bardy, *La Théologie de l'Église de St. Clement de Rome á St. Irénée*, Paris 1945, 64f. Im Gegensatz zu ihnen identifizierte H. Genoyllac, *L'Église chrétienne au temps de St. Ignace d'Antioche*, Paris 1907, 108, die Katholizität mit der Orthodoxie, während katholisch in dieser Stelle von Ignatius für F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol II*, Leipzig 1900, 920-927, una sola bedeutet.

Aristoteles jeder einzelne Mensch die volle Inkarnation des «*allgemeinen*» Menschen bildete, so bildet auch für Ignatius jede Gemeinde die Inkarnation der «*katholischen Kirche*». Wenn aber das «*καθ' ὅλου*» von Aristoteles von der kirchlichen Literatur übernommen und erhalten wurde, geschah es, weil dieser Begriff ein Bewußtsein wiedergab, das seit Erscheinung des Begriffs «*καθολικὴ ἐκκλησία*» in den kirchlichen Schriften stets vorhanden war.

Auch in der kirchlichen Literatur nach Ignatius weicht die Bedeutung des Begriffes nicht von Ignatius Auffassung ab. In dem nicht viel später¹⁸⁷ geschriebenen «*Martyrium Polykarps*» erscheint der Begriff «*katholische Kirche*» gleich im Vorwort: «*Die Kirche Gottes zu Smyrna an die Kirche Gottes in Philomelium und an alle Gemeinden der heiligen katholischen Kirche auf der ganzen Welt*»¹⁸⁸, als das allgemeine Einheitsbewußtsein zwischen den Christen, das seine Anwendung in «*alle Paroikien... auf der ganzen Welt*»¹⁸⁹ findet. Im Satz «*und an alle Paroikien der heiligen katholischen Kirche auf der ganze Welt*»¹⁹⁰ stellt jede Gemeinde eine «*Paroikia der katholischen Kirche*» dar. Als «*Paroikia*» bildet die Gemeinde nicht einen Teil der «*katholischen Kirche*», sondern den Ort, dem die gesamte katholische Kirche beiwohnt¹⁹¹. Deshalb ließt man in 16, 2 des Briefes, daß Polykarp der Bischof «*der katholischen Kirche in Smyrna*»¹⁹² war.

Die Selbstbezeichnung der Gemeinde von Smyrna – hier als «katholisch» – muß hinsichtlich ihrer Einheit mit dem Bischof verstanden werden, nämlich hinsichtlich der Verwirklichung der Einheit von «allen» in Christus in der Person ihres Bischofs Polykarps. Darum wird hervorgehoben, daß «jedes Wort aus seinem Munde sich erfüllt

187. Die Zeit des Martyriums Polykarps wurde durch eine Erforschung von E. Schwartz, *Christliche und jüdische Ostertafeln (AGWG 8)*, Göttingen 1905, 125f., am 22/23. Februar 156 n. Chr. gesetzt, vgl. dagegen P. Brind' Amoyr, «*La date du martyre de saint Polycarpe (le 23 février 167)*», *AB* 93 (1980) 456-462.

188. *Mart. Polyk.* Vorwort (SC 10, 242).

189. A. Mac Donald, *The Apostels Greed*, 306 betrachtet den Zusatz «*κατὰ πάντα τόπον*» (auch *τὴν οἰκουμένην* 8, 1) als ungeschickten Pleonasmus.

190. *Mart. Polyk.* Vorwort (SC 10, 242): «*καὶ πάσαις ταῖς κατὰ πάντα τόπον τῆς ἀγίας καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας*».

191. K. L. Schmidt, «*Ἐκκλησία*», 849-852.

192. Die Stelle XVI, 2 (SC 10, 264) zwang die Anhänger der geographischen Deutung, eine doppelte Bedeutung des Begriffes im Polykarps Martyrium anzunehmen und 16, 2 mit «*rechtgläubig*» zu übersetzen. So an den Anm. 2 genannten Stellen Battifol, Bardy, Lightfoot, Funk, Congar, Deeberg, Funk, Luthardt.

hat und sich noch erfüllen wird»¹⁹³. Die Gemeinde selbst bezeugt, daß sie immer einig und einverstanden mit dem Willen ihres Bischofs Polykarps war.

Im «*Martyrium Polykarps*» kommt auch der Satz vor: «und der ganzen auf der Ökumene katholischen Kirche» (καὶ πάσης τῆς κατὰ τὴν οἰκουμένην ἐκκλησίας)¹⁹⁴, der häufig als Beweis vorgelegt wird, daß «katholische Kirche» und Universalkirche in der Zeit von Polykarp gleichbedeutend waren¹⁹⁵. Aber im Gegensatz dazu drückt dieser Satz das Bewußtsein aus, daß alle über die ganze Welt zerstreuten Christen eine Kirche bzw. eine Einheit bilden. Diese abstrakte Idee der Einheit, durch den Begriff katholisch ausgedrückt, wurde geschichtlich in den Gemeinden der jeweiligen Orte realisiert. Ignatius z.B. adressiert wie Paulus seine Briefe an «die Kirche Gottes, die da (οὔσα) in ...» und läßt so erkennen, daß er der Kirche am Ort die Qualitäten der Einheit und Fülle zuspricht. Somit erscheint das Christentum in der Geschichte nicht in der «Kirche» sondern in den «(Orts)kirchen». Das wird von dem Martyrium Polykarps selbst bezeugt, in dem «über alle Gemeinden auf dem Erdkreis» (περὶ πάντων τῶν κατὰ τὴν οἰκουμένην ἐκκλησιῶν)¹⁹⁶ gesprochen wird. Wenn im Satz: «und der ganzen auf der Ökumene katholischen Kirche» die Begriffe «katholisch» und «ökumenisch» gleichbedeutend wären, würde außerdem der folgende Satz unverständlich «und der ganzen auf der Ökumene ökumenische Kirche»¹⁹⁷.

Dasselbe gilt auch für den von Anonymus Antimontanist gebrauchten Satz: «die katholische und ganze unter dem Himmel

193. *Mart. Polyk.* XVI, 2 (SC 10, 266): «Πᾶν ρῆμα ὃ ἀφήμεν ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ, καὶ ἐτελειώθη καὶ τελειωθήσεται».

194. *Mart. Polyk.* VIII, 1 (SC 10, 252) und XIX, 2 (SC 10, 268).

195. So z.B. u.a. H. Leclercq, «Catholique», *DACL* II/2 (1910) 2626 und F. Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, München 1937, 3f. J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers II*, 311. P. Battifol, *Urkirche und Katholizismus*, 203f. R. Seeberg, *Dogmengeschichte I*, 231-236. Y. Congar, Art. «Catholicité», *Cath.* II (1949) 722.

196. *Mart. Polyk.* V, 1 (SC 10, 248).

197. Daß in dieser Stelle «katholisch» nicht, «ökumenisch» bedeutet, heißt nicht, daß hier die Einheit der Gemeinden über die ganze Welt nicht berücksichtigt wird. Aber darüber wird im weiteren gesprochen. Die Fülle und Vollkommenheit der Kirche sehen in allen diesen Stellen des Martyriums Polykarps, in denen der Begriff «καθολικὴ ἐκκλησία» vorkommt, bezeichnet: auch u.a. R. Söder, *Katholizität*, Stuttgart 1881, 50. J. Köstlin, Art. «Kirche», *RE* X (1901) 327. J. M. Kaufmann, *Die Einheit*, 166f. Mit «rechtgläubig» übersetzt G. Florovsky, *Le corps du Christ vivant*, 24f. A.v. Harnack, *Dogmengeschichte I*, 406 Anm. 2 Ders., *Mission*, 394.

verbreitete Kirche»¹⁹⁸, in dem der Begriff «καθόλου» keine quantitative Bedeutung hat, weil sonst der Begriff «πάσαν» überflüssig wäre.

Die Verbindung der «Gemeinde» mit der «katholischen Kirche» erscheint auch später bei Tertullian, als er im Plural über «die katholischen Kirchen» schreibt¹⁹⁹.

Zum Abschluß wird wiederholt, daß jede Gemeinde, die einen Bischof hatte, eine «katholische Kirche» war, weil Christus ihre Fülle bildete. Die Katholizität einer Gemeinde tat der Katholizität der anderen Gemeinden keinen Abbruch und schwächte auch nicht ihre Einheit untereinander. Das Bewußtsein der vollen wirklichen Gegenwart Christi verband die einzelnen Gemeinden miteinander. Alle Gemeinden waren in ihrer «Gemeinsamen Vereinigung» gleichwertig, weil die die allen Gemeinden gleicherweise eingestiftete Gegenwart Christi es nicht zuließ, daß eine Gemeinde über eine andere herrschte. Dies hätte nämlich bedeutet, daß Christus sich über sich selbst erheben würde oder teilbar wäre. Die Gemeinde war also die katholische Kirche. Aus ihrer Katholizität folgten ihre Unabhängigkeit und Selbständigkeit als Wesenseigenschaften. Die Vollständigkeit und die Selbständigkeit jeder Gemeinde war ein grundlegendes Element für die Gestaltung der synodalen Institution, ohne das es keine Synodalität geben kann. Denn sonst wäre die Synode eine kollektive Sammeleinheit, in der die Wahrheit von der Mehrheit bestimmt würde, und nicht eine qualitative und organische Einheit, in der jede Gemeinde, weil sie eine vollständige Kirche ist, unabhängig von den anderen Gemeinden, Zeugin der ganzen Wahrheit bzw. Christus in ihrer gemeinsamen Vereinigung wird.

198. Euseb, H.E., V, 16, 9 (SC 41, 49): «τὴν δὲ καθόλου καὶ πᾶσαν τὴν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἐκκλησίαν». Der Gebrauch von «καθόλου» und «πάσαν» zeigt hier gleichzeitig, daß «καθόλου» keine quantitative Bedeutung hat, weil er sonst ein Pleonasmus wäre. Im Gegensatz zu ihm deutet «πάσαν» die Universalkirche vgl. den Satz von Irenäus in seinem Brief an Viktor «πάσης τῆς ἐκκλησίας εἰρήνην ἔχόντων καὶ τηρούντων καὶ μὴ τηρούντων», bei Euseb, H.E., V, 24, 17f. (SC 41, 71). Vgl. Irenäus Adv. haer. I, 10, 1. 2 und III, 12, 5 (SC 211, 196) wobei auch über die ganze Erde gesprochen wird und das Wort πᾶς und nicht καθ' ὅλου steht. Vgl. W. Beinert, Um das dritte Kirchenattribut. Die Katholizität der Kirche im Verständnis der evangelisch - lutherischen und römisch - katholischen Theologie der Gegenwart I. Katholizität in der Geschichte der Theologie. Katholizität in der evangelisch lutherischen Theologie, Essen 1964, 46 Anm. 42.

199. De Prescr. haer. XXVI, 9, 4 (SC 46, 123): «diversam et contrariam (regulam fidei) illi quam catholice (= catholicae) in medium proferebant». Nach dem Plural «catholicae» muß «ecclesiae» gedeutet werden. So interpretieren es P. de Labriolle - F. Refoule, «Tertullien. Traité de la Prescription contre les herétiques», in: SC 46 (1957) 123 Anm. 4.

2. Die apostolische Überlieferung und die Rechtgläubigkeit der Gemeinde.

Die Tatsache, daß jede Gemeinde, im Sinne der vollen Präsenz des ganzen Christus in ihr und als Ausdruck des Einheitsbewußtseins «*aller*» im «*Einen*», «*katholische Kirche*» war, hatte nicht ihre Isolierung von der anderen Gemeinden wegen Autarkie zur Folge, weil die Vollständigkeit nicht ihre Erlangung war, sondern eine Gabe der Gnade Gottes an alle Gemeinden.

Alle Gemeinden empfangen den einen und selben Christus und erlebten dieselbe Realität der Einheit in Christus und demzufolge standen sie als Zeugen derselben Wirklichkeit in ihrer gemeinsamen Vereinigung. Deshalb mußten alle Gemeinden, da sie dieselbe Wirklichkeit erlebten, Träger desselben Zeugnisses in Treue zur Schrift und zur apostolischen Überlieferung sein²⁰⁰. Ihnen war ja das Glaubensgut als vom Herrn hinterlassene «*Paratheke*» anvertraut worden, damit es weiterhin unverfälscht bewahrt bleibe. Das wichtigste Anliegen der Gemeinden war es, die Überlieferung rein zu erhalten, weil unter apostolischer Überlieferung nichts anderes zu verstehen war, als das Weiterleben der Kirche selbst. Die direkte Verbindung zu den Aposteln wurde zum Authentizitätskriterium der in der Gemeinde gelebten Glaubenserfahrung. Dieses Element des historischen Rückblickes war im Bewußtsein der Kirche des 2. Jahrhunderts so stark, so daß bei Irenäus die Begriffe eine Kirche und alte Kirche sich verbanden und einander interpretierten²⁰¹. Es ist also nicht ohne Bedeutung, daß die ersten Synode, wie z.B. über die Osterstreitfrage ihre Beschlüsse auf die kirchlichen Überlieferung stützten²⁰².

Aber solange die Kirche nicht vor Schwierigkeiten über den Glauben stand, versuchte jede einzelne Gemeinde ihren Glauben hinsichtlich der gemeinsamen apostolischen Überlieferung selber zu

200. V. Pheidas, *Ὁ θεσµὸς τῆς πενταρχίας τῶν πατριαρχῶν I.*, 26f. K. Bonis, «Zur Frage der Tradition und der Traditionen», in: *Schrift und Tradition*, hrsg. von Kr. Skydsgaard - L. Vischer, Zürich 1963, 65.

201. *Adv. haer.* III, 12, 5 (SC 211, 196): «*Αὐται φωναὶ τῆς ἐκκλησίας, ἐξ ἧς πᾶσα ἔσχηκεν ἐκκλησία τὴν ἀρχήν*». Vgl. I. 10, 3 (SC 264, 161). S. J. Danielou, «*Μία ἐκκλησία chez les pères grecs des premiers siècles*», in: *L'Église et des Églises I*, 1954, 129- 139.

202. *Euseb, H.E.*, V, 25 (SC 41, 72): «*Οἱ γὰρ μὴν ἐπὶ Παλαιστίνης... συνελλυθέντες περὶ τῆς κατελοῦσης εἰς αὐτοὺς ἐκ διαδοχῆς τῶν ἀποστόλων περὶ τοῦ πάσχα παραδόσεως πλείστα διεληφότες...*».

erleben. Die Identität der apostolischen Überlieferung in allen der über die ganzen Welt verstreuten Gemeinden garantierte ihre Einheit im rechten Glauben.

Das Erscheinen der Häresien im 2. Jahrhundert beeinträchtigte die Einheit zwischen den Gemeinden in der apostolischen Überlieferung und im Glauben, weil die Häretiker die apostolische Überlieferung verfälschten und irreführende Lehren verkündeten²⁰³. Das zeigt auch das von Euseb treu überlieferte Zeugnis Hegesipps: «*daß die Kirche bis dahin eine reine, unbefleckte Jungfrau geblieben sei; denn die, welche die gesunde Lehre der Heilspredigt zu untergraben suchten, hielten sich damals, wenn es schon solche gab, noch in Finsternis versteckt und verborgen. Als der heilige Chor der Apostel auf verschiedene Weise sein Ende gefunden hatte und jenes Geschlecht, welches das Glück hatte, mit eigenen Ohren der göttlichen Weisheit zu lauschen, abgetreten war, erhob sich zum ersten Male der gottlose Irrtum durch die Schuld lügenhafter fremder Lehrer. Diese wagten nun, da keiner der Apostel mehr am Leben war, mit frecher Stirne der Lehre der Wahrheit eine falsche sogenannte Gnosis entgegenzusetzen*»²⁰⁴. Hegesipp liegt das klare Bild vor, daß die Häresien als die apostolische Überlieferung widersprechend erschienen waren. Sie legten die heilige Schrift falsch aus, und sie beriefen sich auf eine andere Überlieferung, die ihnen aus der apostolischen Zeit mündlich überliefert wurde²⁰⁵. Wegen dieser Behauptungen der Häretiker wurde

203. Über die apostolische Tradition s. A. Michel, «Tradition», *DThC* 15 (1946) 1252-1350 und die Literaturangabe in: *Schrift und Tradition*, hrsg. von Kr. Skydsgaard - L. Vischer, Zürich 1963, 157-169.

204. Euseb, *H.E.*, III, 32, 7-8 (SC 31, 144f): «*μέχρι τῶν τότε χρόνων παρθένος, καθαρὰ καὶ ἀδιάφορος ἔμεινεν ἡ ἐκκλησία, ἐν ἀδήλῳ που σκότει ὡς εἰ φαλευόντων εἰς ἔτι τότε τῶν, εἰ καὶ τινες ὑπῆρχον, παραφθεῖρειν ἐπιχειροῦντων τὸν ὑγιῆ κανόνα τοῦ σωτηρίου κηρύγματος· ὡς δι' ἱερὸς τῶν ἀποστόλων χορὸς διάφορον εἰλήφει τοῦ βίου τέλος, παρεληλύθει τε ἡ γενεὰ ἐκεῖνη τῶν αὐταῖς ἀκοαῖς τῆς ἐκθέου σοφίας ἐπακούσαι κατηξιωμένων, τῆνικαὶ τῆς ἀθέου πλάνης ἀρχὴν ἐλάμβανεν ἡ σύστασις διὰ τῆς τῶν ἑτεροδιδασκάλων ἀπάτης, οἱ καὶ ἄτε μηδενὸς ἔτι τῶν ἀποστόλων λειπομένων, γυμνῆ λοιπὸν ἤδη κεφαλῇ τῷ τῆς ἀληθείας κηρύγματι τὴν ψευδῶνυμον γνῶσιν ἀντικηρύπτειν ἐπεχείρουν*». Vgl. S. L. Greenslade, «Der Begriff der Häresie in der alten Kirche», in: *Schrift und Tradition*, hrsg. von Kr. Skydsgaard - L. Vischer, Zürich 1963, 24-44.

205. Vgl. *Irenäus Adv. haer.* Vorwort (SC 264, 18ff) und I, 8 (SC 264, 112ff). Zur Zurückweisung des Vorwurfs, daß sie «*καινὰ*» lehren, behaupteten sie, daß sie eine geheime und apokryphe Tradition besitzen, die auf die Apostel zurückführt. Vgl. *Adv. haer.* I, 21, 1 (SC 264, 295); *Klemens Alex. Strom.* II, 106, 4 (SC 38, 115) und *Hipol*

von der Kirche in der nachapostolischen Zeit, wie betont, das Zeugnis derjenigen hervorgehoben, die «Augenzeugen» und «Hörer» der Apostel waren und die apostolische Überlieferung vor Augen hatten²⁰⁶, wie Klemens, Ignatius, Polykarp. So waren die Apostelschüler «gläubwürdigere» und «zuverlässigere» Zeugen der Wahrheit als die Häretiker²⁰⁷, weil sie Schüler der Apostel waren und weil sie mit ihnen und mit vielen anderen, die Christus gesehen hatten, verkehrten. Ein Zeugnis in bezug durch den Weg des Gedächtnisses auf die apostolische Zeit liefert auch Irenäus in seinem Brief an Phlorinus, als er den Kontakt des Polykarps zu den Apostel betont im Gegensatz zu der Willkür der Häretiker²⁰⁸. Es ist höchst bezeichnend, daß Papias von Hierapolis in seiner Schrift «Erklärungen von Herrenworten» sich zu sagen verpflichtet fühlt, daß er zwar nicht «Hörer» oder «Augenzeugen» der Apostel war, aber «die Glaubenslehre von solchen empfangen habe, die den Aposteln nahegestanden seien»²⁰⁹. Durch das Hervorbringen der Zuverlässigkeit der Augenzeugen der Apostel strebt man nach dem Beweis der Treue des in der Kirche erhaltenen Glaubens zu der apostolischen Überlieferung. In der Mitte des 2. Jahrhunderts und nach dem Tod Polykarps verschwinden die letzten lebenden Träger des Gedächtnisses der apostolischen Lehre²¹⁰. Das Verschwinden der lebenden und unmittelbaren Träger dieses Gedächtnisses machte jetzt direkt die Gemeinden und die in ihnen eingesetzten Bischöfe zu Schützern und Zeugen der gemeinsamen

Philos. VII, 20, 1 (PG 16/3, 3302). Vgl. H. F. v. Campenhausen, *Kirchliches Amt*, 172f. M. Ma. Garijo - Guembe, *Gemeinschaft der Heiligen*, 71f.

206. Irenäus *Adv. haer.* III, 3, 3 (SC 211, 32f.): «...Κλήμης, ὁ καὶ ἐωρακῶς τοὺς μακαρίους ἀποστόλους, καὶ συμβεβηκῶς αὐτοῖς, καὶ ἐπιῆναλον τὸ κήρυγμα τῶν ἀποστόλων, καὶ τὴν παράδοσιν πρὸ ὀφθαλμῶν ἔχων, οὐ μόνος· ἐπι γὰρ πολλοὶ ὑπελείποντο τότε ὑπὸ τῶν ἀποστόλων δεδιδασκόμενοι».

207. Irenäus *Adv. haer.* III, 3, 4 (SC 211, 40).

208. Euseb, *H.E.*, V, 20, 4f. (SC 41, 61), s. G. Dix, *Ministry in the Early Church*, 202.

209. Euseb, *H.E.*, III, 39, 2: «Καὶ ὁ νῦν δὲ ἡμῖν δηλούμενος Παπίας τοὺς μὲν τῶν ἀποστόλων λόγους παρὰ τῶν αὐτοῖς παρηκολουθηκῶτων ὁμολογεῖ παρειληφέναι». Irenäus *Adv. haer.* V, 33, 3-4 (SC 153, 411-420), hält ihn dagegen als einen Schüler des Apostels Johannes («Ταῦτα δὲ καὶ Παπίας Ἰωάννου μὲν ἀκουστής Πολυκάρπου δὲ ἐταῖρος γεγονώς, ἀρχαῖος ἀνὴρ»). Euseb bestreitet diese Ansicht des Irenäus *H. E.* III, 39, 5-7. Zur Person des Papias s. U. H. J. Körter, *Papias von Hierapolis. Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums*, Göttingen 1983, 88f.

210. G. Konidaris, *Νέαι ἐρευναι πρὸς λύσιν τῶν πηγῶν τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ πολιτεύματος τοῦ ἀρχικοῦ χριστιανισμοῦ (34-156 μ.Χ.)*, Athen 1956, 24.

apostolischen Überlieferung. Die Gemeinden der Region, in welcher sich der Apostelschüler aufhielt, waren seine natürlichen Nachfolger in der Erhaltung der apostolischen Überlieferung. Deshalb betont Irenäus, daß die Schützer der von Polykarp überlieferten apostolischen Tradition «*alle Gemeinden in Asien und die Nachfolger des Polykarps*»²¹¹ sind. Somit erscheinen die Gemeinden nach der nachapostolischen Zeit als die absoluten und zuverlässigen Träger der apostolischen Überlieferung nämlich der Lehre der Apostel und ihrer Schüler, weil die wahre und zuverlässige apostolische Überlieferung nur von der Kirche bewahrt wird.

Der Kampf gegen die Häresien bzw. gegen die Fälscher der apostolischen Überlieferung zwang die Gemeinden in der ganzen Welt, wo und so oft es nötig war, die Einheitlichkeit der apostolischen Überlieferung zu erklären, die in jeder zu ihr treu bleibenden Gemeinde galt und gelebt wurde. So ist z.B. im «*Martyrium Polykarps*» von «*dem kirchlichen und katholischen Kanon*»²¹² im Singular die Rede im Gegensatz zu dem Vielerlei der häretischen Meinungen. Durch den Singular und durch die Bezeichnung «*katholisch*» wird die eine und einzige kirchliche Überlieferung gedeutet, die allgemein in jeder Gemeinde (daraus auch der Begriff katholisch) gilt. Wie nämlich die «*katholische Kirche*» historisch in der Gemeinde sich realisiert, so wird der eine «*allgemeine kirchliche Kanon*» nur in der Gemeinde gelebt. Infolgedessen erscheint die eine apostolische Überlieferung ausschließlich und allein in den Gemeinden als eine erlebte Realität und erhält sie in Glaubenseinheit zusammen. Die Treue der Gemeinden zu der einen und gemeinsamen apostolischen Überlieferung bildet das Kriterium und die durchgreifende Regel (daraus der Gebrauch des Begriffs «*Kanon*») ihrer Rechtgläubigkeit und ihrer Einheit. Und es ist ein Mittel im Kampf gegen, die häretische Willkür. Deswegen ermahnt Klemens die Korinther, daß sie in der gemeinsamen Überlieferung standhaft bleiben: «*Verlassen wir darum die leeren und eitlen Gedanken, wenden wir uns dem ruhmreichen und erhabenen Kanon unserer Überlieferung zu*»²¹³. Irenäus betont die eine überlieferte Wahrheit, die von Gott offenbarte Wahrheit. Sie ist seine Richtschnur und nur sie kann einen Halt geben gegenüber den

211. Irenäus *Adv. haer.* III, 3, 4 (SC 211, 40): «*αἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν ἐκκλησίαι πᾶσαι καὶ οἱ μέχρι τοῦ νῦν διαδεδεγμένοι τὸν Πολύκαρπον*».

212. *Mart. Polyk.* Ende des Codex von Moskau (SC 10, 274).

213. 1 *Kl.* 7,2 (Fischer, 35).

vielelei und verdrehten Systemen der Häretiker, die «über denselben Gegenstand nicht dasselbe sagen; und in Namen und Sachen sich völlig widersprechen»²¹⁴, während «wir dem einen, allein wahren Gott als unserem Lehrer folgen und seine Worte als Regel der Wahrheit haben; darum sagen wir über dasselbe immer dasselbe»²¹⁵. Für Irenäus ist nur die Wahrheit selbst Regel, Kriterium d.h. regula veritatis, im Unterschied zu dem Vielelei der Meinungen, wodurch an sich die Häretiker schon verurteilt sind. Deshalb betont er, wenn er die eigenmächtigen, gesuchten Auslegungen, die die Häretiker von den Parabeln in der Schrift geben, widerlegt: «Wir aber haben die Wahrheit selber als Regel, und deshalb sollen wir nicht immer neue Lösungen der Fragen suchen und so auf die feste, wahre Gotteserkenntnis verzichten»²¹⁶. Ebenfalls lehnt Tertullian jede Abweichung von der Überlieferung und jede Korrektur der kirchlichen Lehre ab. Er sagt zwar: «Man kann soviel suchen wie man will, wenn der wesentliche Inhalt der Regel unangetastet bleibt», aber er engt die Freiheit doch wieder durch viele Bedingungen ein: «Laß den Glauben an die Stelle der Neugierde treten ... Wenn wir nichts gegen die Regel wissen, wissen wir alles»²¹⁷.

Auf die gleiche Art betont Hegesipp, daß die Kirche «eine reine, unbefleckte Jungfrau» blieb, solange «der gesunde Kanon der Heilspredigt» nicht verfälscht wurde²¹⁸. So wird die Kirche von Hegesipp in Bezug auf ihre Tradition betrachtet und verstanden und ihre Einheit als Einheit in der Überlieferung. Darum sind die Häretiker als die Widersacher der authentischen kirchlichen Überlieferung diejenigen, «die die Einheit der Kirche durch verderbliche Lehren über Gott und seinen Gesalbten zerstört haben»²¹⁹.

Dasselbe Bild hinsichtlich der Beziehung der Häresien zur Kirche und ihrer Überlieferung gibt auch der Anonymus Antimontanist, als er die Gründe des montanistischen Schismas aufführt: «Ihr Auftreten und ihre vor kurzem erfolgte häretische Lostrennung von der Kirche

214. Irenäus Adv. haer. I, 11, 1-2 (SC 264, 166-172).

215. Irenäus Adv. haer. IV, 57, 4: «Nos autem unum et solum verum Deum doctorem sequentes, et regulam veritatis habentes ejus sermones, de iisdem semper eadem dicimus omnes».

216. Irenäus Adv. haer. II, 41, 1: «Habentes itaque regulam ipsam veritatem».

217. Tertullian, Praescr. haer. XIV (SC 46, 107f.).

218. Hegesipp bei Euseb, H. E., III, 32, 7 (SC 31, 144).

219. Euseb, H. E., IV, 22, 6 (SC 31, 201).

hatten folgenden Anlaß ... sie fingen an, Laute auszustoßen und seltsame Dinge zu reden und in einer Weise zu prophezeien, die offenkundig der alten kirchlichen Überlieferung und Erblehre widersprach»²²⁰. Die Verselbständigung der Häresien von der gemeinsamen apostolischen Überlieferung hatte als Folge, wie aus den oben angeführten Stellen zu sehen ist, daß sie sich aus dem Leib der Kirche ausschlossen, da der Leib der Kirche der eine und selbe von den Aposteln und ihren Schülern überlieferte Christus ist²²¹. Somit bildeten alle Gemeinden, da sie den ganzen Christus in sich hatten und deswegen vollständige Kirchen waren, eine Einheit und befanden sich im Gegensatz zu den häretischen Gemeinden. Theophilus von Antiochien unterscheidet in seiner Schrift: «*An Autolykus*» zwischen den christlichen und der häretischen Gemeinden. Die Ersten bezeichnet er als «*bewohnte, gut bewässerte und fruchtbare*» Inseln, in denen «*die die Wahrheit Liebenden*» Zuflucht suchen, während die Letzten als «*felsige, wasserlose, unfruchtbare, voll wilder Tiere und unbewohnbare*» Inseln bezeichnet. Die «*Ekklesiai*» betrachtet Theophylus als Gottesgabe an die Menschheit, in denen die Wahrheit beiwohnt. Also betrachtet er sie in Bezug auf ihre Tradition, während er die häretischen Gemeinden ausschließlich im Gegensatz zu den «*ekklēsiai*» und zu der Wahrheit betrachtet²²².

In ähnlicher Weise betrachtet auch Irenäus die «*Kirche Gottes*» hinsichtlich ihrer Tradition und im Gegensatz zu den Häresien²²³.

Der Ausgangspunkt und die Norm des Glaubens ist auch für ihn die in der Kirche fortlebende Lehrüberlieferung der Apostel. Die Apostel, Augenzeuge und Jünger Christi, haben die Wahrheit der Kirche überliefert, und diese bewahrt sie sorgsam und übergibt sie den

220. *Antimontanist bei Euseb. H. E.*, V, 16, 6f. (SC 41, 47f.): «*Ἡ τοίνυν ἔντασις αὐτῶν καὶ πρόσφατος τοῦ ἀποσχίσματος αἵρεσις πρὸς τὴν ἐκκλησίαν τὴν αἰτίαν ἔσχε τοιαύτην ...παρὰ τὸ κατὰ παράδοσιν καὶ κατὰ διαδοχὴν ἄνωθεν τῆς ἐκκλησίας ἔθος δῆθεν προφητεύοντα.*»

221. Vgl. *Irenäus Adv. haer.* V, 2, 3 (SC 264, 93); III, 24, 2 (SC 211, 38f.); IV praef. 1; 26, 2; 33, 7 (SC 100, 382; 718; 816); V, 34, 3 (SC 153, 430). Vgl. P. Gaechter, «Unsere Einheit mit Christus nach dem hl. Irenäus», *ZKTh* 58 (1934) 516.

222. *Theoph. v. Antioch., An Autolykus*, II, 14 (SC 20, 136).

223. *Adv. haer.* I, 6, 2 (SC 264, 93) und III, 3, 4 (SC 211, 38f.); I, 16, 3 (SC 264, 261); vgl. I, 10f. (SC 264, 155ff.); II, 9, 1; III, 3, 13; 12, 7 (SC 211, 32f.; 204); V, 19, 2; 20, 1 (SC 153, 250; 252f.). A. Benoit, «Ecriture et tradition chez St. Irénée», *RHRh* 40 (1960) 32f. E. Kinder, «Schrift und Tradition», in: *Die Katholizität der Kirche bei Irenäus*, hersg. von H. Asmussen - W. W. Stählin, Stuttgart 1957, 7-79. H. Holstein, «La tradition des apôtres chez St. Irénée», *RSR* 36 (1949) 229-270.

Gläubigen. Somit schreibt er in der Vorrede des 5. Buches: *«Ich habe die Wahrheit angezeigt und die Verkündigung der Kirche klar gemacht, welche die Propheten zuvor verkündigt haben, Christus vollendet hat und die Apostel überliefert haben; von ihnen hat die Kirche empfangen; sie allein in der ganzen Welt bewahrt sie ihren Söhnen»*²²⁴. Deshalb, jedes Mal wenn er die Kirche in ihrer Gesamtheit erwähnt, tut er es immer und fast ausschließlich, um ihre Verkündigung und ihre Lehre hervorzuheben²²⁵. Der der *«ganzen Kirche»* (tota ecclesia) wird zum Nachweis der Rechtgläubigkeit im Gegensatz zur Häresie gebraucht²²⁶. Die Verkündigung der Kirche ist Überlieferung, d.h., daß die Kirche die Lehre der Apostel bewahrt hat und daß deshalb ihre Lehre wahr ist. Hieraus folgt, daß die Überlieferung notwendigerweise eine sein muß, so wahr, daß sie auf eine apostolische Lehre, die eine Wahrheit zurückgeht. Für Irenäus sind apostolische Lehre und Überlieferung sehr eng verbunden. In gleicher Weise sind auch Überlieferung und Kirche so eng verbunden, daß es unmöglich ist, für jede das Maß der Autorität genau zu bestimmen. Die Kirche ist die Instanz, die die Überlieferung bewahrt und sie mit Autorität verkündigt. So erklärt Irenäus *«(Die Kirche) besitzt die sichere Überlieferung von den Aposteln. Ihre Verkündigung ist wahr und fest, denn das Licht Gottes ist ihr anvertraut worden. Deshalb verkündigt die Kirche überall die Wahrheit: sie ist der Leuchter mit sieben Kerzen, der das Licht Christi trägt»*²²⁷. So verdankt die Kirche ihre Autorität der Überlieferung. Die Tatsache, daß die Verkündigung und die Lehre der Kirche nur in den Gemeinden in apostolischer Treue bewahrt wird, bringt mit sich, daß die Einheit der Kirche im rechten Glauben nur in der Treue der Gemeinden zur apostolischen

224. Irenäus *Adv. haer.* V, praef. (SC 153, 10).

225. *Adv. haer.* I, 10, 1-2 (SC 264, 157-159); III, 3, 3-4 (SC 211, 32-52); vgl. IV, 33, 8 (SC 100, 818). Der Singular begegnet dort, wo an den Traditionen einzelner Kirchen die verlässliche Tradition der Kirche insgesamt illustriert wird.

226. *Adv. haer.* III, 12, 5 (SC 211, 192f.); vgl. I, 10, 3 (SC 264, 166): *«τῆς οὐσης ἐκκλησίας πάσης μίαν καὶ τὴν αὐτὴν πίστιν ἐχούσης εἰς πάντα τὸν κόσμον»*.

227. Irenäus *Adv. haer.* V, 20, 1 (SC 153, 252f.): *«Eorum autem qui ab Ecclesia sunt semita, circumiens mundum universumquippe firmam habens ab Apostolis traditionem, et videre nobis donans omnium unam et eandem esse fidem... Et Ecclesiae quidem praedicatio vera et firma, apud quam una et eadem salutis via in universo mundo ostenditur. Huic enim creditum est lumen Dei... Ubique enim Ecclesia praedicat veritatem: et haec est ἐπιτάμνος lucerna, Christi bajulans lumen»*.

Überlieferung sich verwirklicht²²⁸. Deshalb behauptet Irenäus: «Nun wohl, diese Botschaft und diesen Glauben bewahrt die Kirche, wie sie ihn empfangen hat, obwohl sie, wie gesagt, über die ganze Welt zerstreut ist, sorgfältig, als ob sie in einem Hause wohnte, ... Und wenn gleich es auf der Welt verschiedene Sprachen gibt, so ist doch die Kraft der Überlieferung ein und dieselbe. Die in Germanien gegründeten Kirchen glauben und überliefern nicht anders als die in Spanien oder bei den Kelten, die im Orient oder in Ägypten, die in Lybien oder in der Mitte der Welt»²²⁹.

Irenäus beruft sich darauf, daß die christliche Wahrheit überall und immer dieselbe sei. Sie wird bewahrt von der Kirche in der ganzen Welt, die gleichsam in einem Hause lebt, sei es nun in Germanien oder Spanien, in Gallien, in Ägypten oder im Osten. Tertullian unterstreicht dieses Argument mit großem Nachdruck: «Nehmen wir einmal an, der Haushalter Gottes, der Stellvertreter Christi (d.h. der Heilige Geist) habe sein Amt vernachlässigt und zugelassen, daß die Kirche das, was er selbst durch die Apostel gepredigt hatte, zunächst anders verstanden und glaubten. Ist es unter diesen Umständen auch nur wahrscheinlich, daß alle diese Kirchen sich zu demselben Glauben verirrt hätte? Bei so vielen Möglichkeiten kommt es zu keinem einheitlichen Ergebnis. Die irrtümliche Lehre der Kirche hätte in verschiedenen Formen auftreten müssen. Wo sich aber unter vielen eine Einheitlichkeit findet, da haben wir es nicht mit Irrtum, sondern mit Tradition zu tun»²³⁰. Ebenfalls bildet für Tertullian die Einheit der Kirche nichts anderes als das Zusammentreffen und als Identifizierung der Gemeinden zum Inhalt und Leben der ersten apostolischen Kirche. Diese Identifizierung macht jede der Gemeinden völlig apostolisch und katholisch: «Eben dadurch dürfen auch sie selbst wie apostolische angesehen werden, weil sie die Abkömmlinge apostolischer Gemeinden sind. Jede Art muß nach ihrem Ursprunge klassifiziert werden. So gibt es denn der Kirchen viele und zahlreiche, und doch sind sie nur eine, jene apostolische, ursprüngliche, aus der sie alle

228. Darum betont Hegesipp: «ἐν ἑκάστη δὲ διαδοχῇ καὶ ἐν ἑκάστη πόλει οὕτως ἔχει ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος». Euseb, H. E., I, 22, 3; 5 (SC 31, 84). Jede Gemeinde besitzt die volle apostolische Tradition sowie die Katholizität nämlich die Vollständigkeit der Kirche.

229. Adv. haer. I, 10, 2 (SC 264, 159f.).

230. Tertullian, De Prescr. XXVIII (SC 46, 124f.).

stammen. Sie sind alle in dieser Weise ursprünglich und apostolisch, indem alle zusammen eine sind»²³¹.

Dieses Bewußtsein über die Einheit der Gemeinden als Einheit in der Überlieferung bedeutet, daß die horizontale Identität zwischen den Gemeinden als nicht genügend für die Einheit der «Kirche über die ganze Welt» betrachtet wurde. Ihre Wichtigkeit hing absolut von der Existenz des zeitlichen und historischen Rückblickes auf die Urkirche ab, und durch ihn von der Feststellung der Identität jeder Gemeinde zu der apostolischen. Angenommen daß die meisten Gemeinden sich miteinander identifizierten, ohne daß sie jedoch mit der apostolischen Kirche identisch sind, so würde keinesfalls die Meinung der Mehrheit gelten²³². Das bedeutet, daß die Einheit der Kirche – durch die Synoden zum Ausdruck gebracht – keine Sammeleinheit war, in der das «Wahre» mit dem «Meisten» identifizierte, sondern eine qualitative und organische Einheit, in der das «Wahre» mit dem «Ursprünglichen» identisch waren²³³.

231. *De Prescr. XX*, 6-8 (SC 46, 113): «... ac per et ipsae apostolicae deputantur, ut soboles apostolicarum ecclesiarum. Omne genus ad originem suam censeatur necesse est. Itaque tot ac tantae ecclesiae, una est illa ab Apostolis prima, ex qua omnes. Sie omnes prima, et apostolicae, dum una omnes probant unitatem;». Vgl. auch XXI, 4-7 (SC 46, 115).

232. Das Mehrheitsprinzip hat niemals in der Kirche ein Entscheidungskriterium gebildet, auch nicht in späterer Zeit. Zahlreiche Synoden wurden als ökumenisch einberufen, wie z.B. von Ephesus (449), trotzdem konnten sie nicht ihre Beschlüsse auferlegen, während Synoden mit geringerer Zahl, wie z.B. die 2. ökumenische Synode, nachher als ökumenisch anerkannt wurden, weil sie den katholischen Glauben treu zum Ausdruck brachten. Das Quantum oder die Anzahl waren nicht Wahrheitskriterien in der Kirche; außerdem wurde die Kirche sehr oft in der Geschichte von den Häretikern oder den Schismatikern arithmetisch übertroffen. Hier muß auch betont werden, daß das Prinzip des Vorherrschens der Meinung der «Mehrheit» (τῶν πλειόνων) wurde zum ersten Mal am Ende des 6. Kanons des 1. ökumenischen Konzils (325) formuliert. Und das muß sich auf den konkreten Fall einer wegen des Mellitianischen Schismas anormalen Situation in Ägypten beziehen. Darum befestigt übrigens der Kanon ausdrücklich die Autorität der rechthgläubigen Mehrheit gegenüber der schismatischen Minderheit. Ausserdem fängt der Kanon selbst mit dem Satz an: «τὰ ἀρχαῖα ἔθη κρατεῖται». Vgl. V. Pheidias, *Ὁ θεσµὸς τῆς πενταρχίας*, 85-90.

233. J. Zizioulas, *Ἡ ἐνότης τῆς ἐκκλησίας*, 144.

3. Die bischöfliche Sukzession als Nachweis der Authentizität der apostolischen Überlieferung in der Gemeinde.

Die Einheit der Kirche im rechten Glauben wurde also hinsichtlich der apostolischen Überlieferung verstanden. In der Treue jeder Gemeinde zu der apostolischen Überlieferung wurde ihre Rechtgläubigkeit eingesehen. Der Bischof, der die ganze Gemeinde in sich verkörpert, stellte den Schützer der apostolischen Überlieferung und den Träger des Zeugnisses seiner Gemeinde dar, in dem Sinne daß er die ganze Gemeinde in sich verband und verkörperte.

So lange die Apostelschüler noch lebten, waren sie die *«zuverlässigsten»* und *«sichersten»* Zeugen der Wahrheit in der Kirche. Nach ihrem Tod wurde die Einheit im rechten Glauben und die gemeinsame apostolische Überlieferung von den Bischöfen der einzelnen Gemeinden zum Ausdruck gebracht, denn sie nahmen die Stelle des Hauptes im Leib der Gemeinde ein. Somit sind für Irenäus, Schützer der von Polykarp überlieferten apostolischen Tradition nicht nur *«alle Kirchen in Asien»* sondern auch *«die Nachfolger des Polykarp»*²³⁴ als die Träger des in der Kirche überlieferten Glaubens.

Die bischöfliche Sukzession bildete das Kriterium des rechten Glaubens nur im engen Zusammenhang mit der apostolischen Überlieferung²³⁵. Wenn man bedenkt, daß sowohl die apostolische Sukzession als auch die apostolische Überlieferung zur Abwehr der *«pseudonymen Gnosis»* und zur Erhaltung des rechten Glaubens verbunden vorgebracht wurden, dann kann man den Inhalt der bischöflichen Sukzession deutlicher begreifen.

In der ersten Nachfolge nach dem Tod der Apostel waren die *«Augenzeugen»* und *«Hörer»* von ihnen diejenigen, die die Authentizität der in den Gemeinden gelebten Glaubenserfahrung versicherten und die Häretiker, die die authentische apostolische Überlieferung bedrohten, zurückwiesen. Solange sie lebten und den antihäretischen Kampf der Kirche führten, war es nicht notwendig, eine besondere Lehrautorität der Bischöfe hervorzuheben. Ignatius hält das *«Predigen»*

234. Irenäus *Adv. haer.* III, 3, 4 (SC 211, 40). Vgl. Euseb, *H. E.*, III, 37, 1 (SC 31, 151).

235. E. Flesseman - Van Leer, «Tradition, Schrift und Kirche bei Irenäus», in: *Schrift und Tradition*, hersg. von K. Skydsgaard - L. Vischer, Zürich 1963, 51-52. J. Karmiris, «Ἡ Ἐκκλησιολογία τοῦ Μ. Βασιλείου», *ΕΕΘΣΑ* 12 (1956/57) 116.

über «*schweigende Bischöfe*»²³⁶, während er selbst als ein Gefährte der Apostel eine lehrreiche Tätigkeit in den kleinasiatischen Gemeinden ausübte. Eine ähnliche Autorität erkannte er keinen anderen von den Bischöfen, sondern nur dem Apostelschüler Polykarp zu²³⁷. Dasselbe beobachtet man im «*Martyrium Polykarps*», in dem Polykarp als der «*Lehrer von Asien*» mit einer starken Lehrautorität erscheint: «*jedes Wort aus seinem Munde hat sich erfüllt und wird sich noch erfüllen*»²³⁸.

Das Verschwinden der lebenden und unmittelbaren Träger des Gedächtnisses der apostolischen Lehre und der Übergang von dem Apostelschüler zu den Gemeinden und zu den in ihnen eingesetzten Bischöfe machte automatisch auch die Notwendigkeit der Betonung der Lehrautorität der Bischöfe offenkundig. So beobachtet man in der kirchlichen Literatur der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts eine Hervorhebung der Lehrautorität der Bischöfe als eine Antwort auf die Herausforderung der Häresien.

Das ist erklärlich, wenn man im Betracht zieht, daß die Häresie ein inneres Problem der Kirche darstellte und daß die Häretiker über einen langen Zeitraum und innerhalb der Kirche bis zu ihrem Ausschluß von ihr wirkten. Markion und anderen Stiftern von Häresien wie z.B. Basilides und Valentin war es gelungen, jahrelang in Verbindung mit der Kirche zu sein, obwohl sie häretische Lehren predigten²³⁹. Nach

236. An die Philad. 1, 2 (Fischer, 195); vgl. darüber H. Chadwick, «The silence of Bischofs in Ignatius», *HThR* 43 (1950) 170f. W. Bieder, «Zur Deutung des kirchlichen Schweigens bei Ignatius von Antiochien», *ThZ* 12 (1956) 35f. Dasselbe gilt auch für 1 *Klemens* 44, 4 (Fischer, 80) und *Did.* 14-15, wo die «*Bischöfe und Diakone*» ausschließlich mit der Leitung der Eucharistie verbunden und nicht mit dem Predigen verstanden werden.

237. *Ignatius an Polyk.* 8, 1 (Fischer, 222): «*Ἐπεὶ οὖν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις οὐκ ἠδυνήθην γράψαι... γράφεις ταῖς ἐμπροσθεν ἐκκλησίαις, ὡς τὸ θέλημα προτάσσει*».

238. *Mart. Polyk.* XVI, 2 (SC 10, 266).

239. Vgl. *Tertullian Adv. Valent.* IV, 1-2 (SC 280, 86), wo die Information, daß Valentin der zweite Kandidat für das Bischofsamt der römischen Gemeinde war. Und *Irenäus Adv. haer.* III, 15, 2 (SC 211, 278f.), wo Irenäus berichtet, daß die Valentinianer sich darüber beklagten, daß die Gemeindechristen ihnen die Gemeinschaft verweigerten und sie als Häretiker bezeichneten, wo sie doch die gleichen Lehren verträten. Vgl. K. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Unter besondere Berücksichtigung der Nag-Hammadi Traktate «Apokalypse des Petrus» (NHC 7, 3) und «Testimonium veritatis» (NHC 9, 3)*, Leiden 1978, 229. Über Markion vgl. *Tertullian de praescr.* 30, woher wir wissen, daß er, aus der Pontus kommend, bei seinem Eintritt in die römische Gemeinde 200.000 Sesterzen dargebracht hat.

ihrem Ausschluß aus der Kirche gründeten sie ihre eigenen Gemeinden und sie versuchten die Gläubigen der christlichen Gemeinden mit der Behauptung zu gewinnen, daß sie die Wahrheit durch eine geheime und «*apokryphe*» Überlieferung, die auf die Apostel zurückführt, besitzen²⁴⁰. Die Kirche, um die gegen ihre Mitglieder unternommenen bekehrungseifrigen Versuch der Häretiker abzuwehren und um ihre Integrität und ihren Zusammenhalt zu erhalten, betonte die Person des Bischofs als den Mittelpunkt der Einheit der Gemeinde, so daß die Gläubigen jede andere Versammlung vermeiden müssen, die nicht unter der Schirmherrschaft des Bischofs stattfindet²⁴¹.

Zu der Lehre der Häretiker, die auf einer apokryphen Überlieferung beruhte, setzte die Kirche die Lehrautorität des Bischofs entgegen, den sie als den authentischen Träger der wahren apostolischen Überlieferung durch kontinuierliche Sukzession betrachtete²⁴². Die Bischöfe in apostolischer Sukzession garantierten die apostolische Überlieferung. Sie waren das Organ der Lehre. Sie bestimmten die

240. H. F. v. Campenhausen, *Kirchliches Amt*, 172f.

241. *Ignatius an die Smyrn.* 8,1 (Fischer, 210): «πάντες τῷ ἐπισκόπῳ ἀκολουθεῖτε, ...μηδεὶς χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου τι πρᾶσσει τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγεῖσθω, ἢ ὑπὸ τῶν ἐπίσκοπων οὐσα, ἢ ὧς ἂν αὐτὸς ἐπιστρέψη». Vgl. auch Philad. 2, 1; 3, 2; 4 (Fischer 194; 196); *Trall.* 6,1 (Fischer, 176) usw. Vgl. J. A. Fischer, *Die Apostolischen Väter*, 127. R. Padberg, «Das Amtsverständnis der Ignatiusbriefe (ca. 110 n. Chr.)», *ThGl* 62 (1972) 51. J. Martin, «Die Genese des Amtspriestertums in der frühen Kirche», *QD* 48 (1972) 90. E. Dassmann, «Zur Entstehung des Monepiskopats», *JAC* 17 (1974) 76. A. v. Harnack, «Entstehung und Entwicklung», 70f. u. 74f. M. Ma. Garijo - Gueembe, *Gemeinschaft der Heiligen*, 71f. K. Bonis, *Zur Frage der Tradition und der Traditionen*, 66.

242. G. Konidaris, *Γενική ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, 173. B. Stephanidis, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, Athen ³1970, 73. V. Pheidas, «Ο θεσμός τῆς πενταρχίας», 30f. K. Stalder, «Apostolische Sukzession und Eucharistie bei Klemens Romanus, Irenäus und Ignatius von Antiochien», *IKZ*, 62 (1972) 231-244. B. Kötting, «Zur Frage der successio apostolica in frühchristlicher Sicht», *Cath.* 27 (1973) 234-247. Über die Apostolische Sukzession vgl. auch aus systematischer Seite: C. H. Turner, *Apostolic Succession*, 93-215. Y. M. J. Congar, «Apostolicité de ministère et apostolicité de doctrine. Réaction protestante et Tradition catholique», in: *FG Josef Höfer*, 84-111. *Erklärung des Oekum. Ausschusses der VELKD zur Frage der Apostolischen Sukzession vom 26. Nov. 1957*: ELKZ 12 (1958) 72-74. O. Karrer, «Apostolische Nachfolge und Primat», in: *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1958, 175-206. H. Küng, «Thesen zum Wesen der apostolischen Sukzession», *Conc.* 4 (1968) 248-251. J. Remmers, «Apostolische Sukzession der ganzen Kirche», *Conc.* 4 (1968) 251-258.

Lehre nicht und ihre Autorität stand nicht über der Kirche. Im Gegenteil verdanken sie ihre Autorität an erster Stelle der Überlieferung d.h. der Kirche. Eine Reihe antihäretischer Autoren des 2. Jahrhunderts bemühen sich die gnostischen Neuerungen aufzudecken und zurückzuweisen. Um klarzustellen, daß es sich um eine Neuerung handelt, weisen sie darauf hin, das was die Kirche doziert, nichts anders ist als das, was sie von den Aposteln empfangt, und daß die Kirche in der Kontinuität der Lehre der Apostel bleibt, was die apostolische Sukzession der Bischöfe zeigt. Somit berichtet Hegesipp: *«In jeder Stadt, wo ein Bischof auf den anderen folgte, entsprach das kirchliche Leben der Lehre des Gesetzes, der Propheten und des Herrn»*²⁴³. Er gibt danach Bischofsnamen an, die auf die Apostel durch ununterbrochene Sukzession zurückführen, wie z.B.: *«In Rom verweilte ich bei Aniket, dessen Diakon Eleutherus war. Auf Aniket folgte Soter und auf diesen Eleutherus»*²⁴⁴.

Irenäus führt die Argumentation von Hegesipp fort, und betrachtet als authentische apostolische Überlieferung diese, die durch ununterbrochene bischöfliche Sukzession bewiesen werden kann, da *«die kirchliche apostolische Überlieferung in derselben Ordnung und in derselben Reihenfolge (der Bischöfe) auf uns gekommen ist, und vollkommen schlüssig der Beweis ist, daß es derselbe lebenspendende Glaube sei, den die Kirche von den Aposteln empfangen, bis jetzt bewahrt und in Wahrheit uns überliefert hat»*²⁴⁵. Die wahre Gnosis

243. Euseb, *H. E.*, IV 22, 3 (SC 31, 2000). H. F. von Campenhausen, *Kirchliches Amt*, 181: *«Diadoche gewinnt ... an dieser Stelle annähernd schon den später geläufigen Sinn von Bischofslisten»*. Derselben Meinung sind J. Martin, *«Die Genese des Amtspriestertums in der frühen Kirche»*, *QD* 48 (1972) 96. E. Molland, *«Le développement de l'idée de succession apostolique»*, *RhPhR* 34 (1954) 20 und M. Ma. Garijo - Guembe, *Gemeinschaft der Heiligen*, 73. Im Gegenteil bezweifelt L. Abramowski, *«Διαδοχή und ὁρθὸς λόγος bei Hegesipp»*, *ZKG* 87 (1976) 320-327, daß das Sukzessionsthema bei Hegesipp an den Aposteln orientiert gewesen sei; die oben zitierten Angaben Eusebs ist nach ihr eben Eusebsche Interpretation. *«Apostolische Sukzession»* begegnet sie zuerst bei Irenäus. Inhaltlich ist die in der Sukzession bewahrten Norm, Gesetz, Propheten und der Kyrios gewesen, also die christlich verstandene Bibel Israels. Sie wird durch Frau Abramowski im Sinne von ὁρθὸς λόγος gedeutet. G. G. Blum, *Tradition und Sukzession*, Berlin - Hamburg 1963, 87.

244. *Ebd.* Über die Bischofsliste s. L. Koep, *«Bischofslisten»*, *RAC* II (1954) 410-415.

245. Irenäus *Adv. haer.* III, 3, 3 (SC 211, 38): *«... τῇ αὐτῇ τάξει καὶ τῇ αὐτῇ διαδοχῇ ἢ τε ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ παράδοσις καὶ τὸ τῆς ἀληθείας κήρυγμα κατήχημα εἰς ἡμᾶς»*.

beruht auf der Lehre der Apostel und die Übereinstimmung der über die ganze Welt verstreuten Gemeinden von Anfang an und schließlich auf der Existenz des Leibes Christi in der Geschichte durch die bischöfliche Sukzession, welche die Apostel und ihre Schüler den verschiedenen Gemeinden anvertraut hatten. Der Sukzessionsgedanke ist die Hilfslinie, die die Lehre der Kirche mit dem festen Punkt der Vergangenheit, d.h. der apostolischen Verkündigung verbindet. Zum Beweis dieser Behauptung werden die Sukzessionslisten der Bischöfe angeführt. Die Namen der Bischöfe werden nicht wegen der Würde ihres Amtes an sich genannt, sondern wegen ihrer Funktion des Weitergebens. Irenäus spricht von der bischöflichen Sukzession nur als Instrument und Garantie für die getreue Weitergabe der Überlieferung. Das besagt, daß er sich ohne die Bischöfe keine Kirche vorstellen kann. Darum erwidert Irenäus gegen die Behauptung der Häretiker vom Besitz einer geheimen Überlieferung: *«Die von den Aposteln in der ganzen Welt verkündete Tradition kann in jeder Gemeinde jeder finden, der die Wahrheit sehen will, und wir können die von den Aposteln eingesetzten Bischöfen der einzelnen Gemeinden aufzählen und ihre Nachfolger bis auf unsere Tage. Diese haben von den Wahngeworbenen jener nichts gelehrt und nichts gehört. Denn wenn die Apostel verborgene Geheimnisse gewußt hätten, die sie in besonderem, geheimem Unterricht nur den Vollkommenen lehrten, dann hätten sie die Geheimnisse am ehesten denen übergeben, denen sie sogar die Gemeinden anvertrauten. Ganz vollkommen nämlich und in allem untadelig wünschten sie die, denen sie ihren Lehrstuhl übergaben, und die sie als ihre Nachfolger zurückließen, von deren gutem oder schlechtem Verhalten für das Wohl und Wehe der Ihrigen soviel abhing»*²⁴⁶. Denn die apostolische Überlieferung ist, wie hier Irenäus betont, in der bischöflichen Sukzession in jeder Gemeinde zu sehen, darum wäre es besser die ununterbrochene Sukzession der Bischöfe jeder Gemeinde aufzuführen, um es sichtbarer zu machen. Aber *«weil es zu weitläufig wäre, in einem Werk wie dem vorliegenden die apostolische Nachfolge aller Gemeinden aufzuzählen»*, darum begnügt sich Irenäus *«succesiones episcoporum»* nur der *«der größten und ältesten und allbekanntesten Gemeinde, die von den beiden ruhmreichen Aposteln Petrus und Paulus zu Rom gegründet und gebaut ist»*, aufzuführen²⁴⁷: *«Nachdem also die seligen Apostel die (römische)*

246. *Adv. haer.* III, 3, 1f. (SC 211, 30f).

247. *Adv. haer.* III, 3, 2. (SC 211, 32).

Gemeinde gegründet und eingerichtet hatten, übertrugen sie dem Linus den Episkopat zur Verwaltung der Gemeinde... Auf ihn folgt Anacletus. Nach ihm erhält an dritter Stelle den Episkopat Klemens... Auf den genannten Klemens folgte Evaristus, auf Evaristus Alexander, als sechster von den Aposteln wurde Sixtus aufgestellt, nach diesem kam Telesphoros, der glorreiche Martyrer, dann Hyginus, dann Pius, dann Aniket. Nachdem dann auf Aniketus Soter gefolgt war, hat jetzt als zwölfter von den Aposteln Eleutherus den Episkopat inne»²⁴⁸.

Hiermit sieht man, daß die apostolische Sukzession als Glaubensüberlieferung durch die ununterbrochene geordnete bischöfliche Sukzession gesichert wird. Dennoch vollzieht sie sich nicht im Sinne einer persönlichen Übertragung der apostolischen Überlieferung vom Bischof zum Bischof, sondern im Sinne der ununterbrochenen Reihe von Bischöfen in derselben Gemeinde, die kontinuierlich die apostolische Überlieferung erlebt und in ihrer Einigkeit mit dem Bischof bewahrt haben. Der Bischof wird keinesfalls als Träger der apostolischen Überlieferung ohne die unter ihm existierende Gemeinde verstanden, weil es während dieser Zeit nicht möglich war, sich den Bischof ohne Gemeinde oder umgekehrt vorzustellen²⁴⁹. Der Bischof wird zum Träger der apostolischen Überlieferung in der Gemeinde und durch die Gemeinde, aber keinesfalls ohne sie. Die Bedeutsamkeit der Kontinuität der apostolischen Überlieferung fällt auf die Gemeinde und nicht auf den Bischof persönlich. Deshalb hatten wir in der frühen Kirche nicht eine ununterbrochene Sukzession von weihenden Bischöfen, sondern immer eine Sukzession von Bischöfen derselben Gemeinden²⁵⁰. Dennoch macht die organische Einheit zwischen dem Bischof und der Gemeinde ihn zum authentischen Träger der ihr bewahrten apostolischen Überlieferung. In der Idee der apostolischen Sukzession ist auch die Idee von der Integration der Gemeinde im Bischof enthalten, weil durch die ununterbrochene apostolische Sukzession sowohl die Kontinuität als auch die Authentizität der von der

248. *Adv. haer.* III, 3, 3. (SC 211, 32f).

249. K. Bonis, *Zur Frage der Tradition und der Traditionen*, 66: «Die Bischöfe haben ihr Amt in der Kirche... und der eigentliche Traditor ist die Kirche selbst». Vgl. V. Pheidias, *Ὁ θεσμός τῆς πενταρχίας*, 31. K. Mörsdorf, «Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie», *MThZ* 3 (1951) 1-16. Ders., «Weihegewalt und Hirtengewalt in Abgrenzung und Bezug», *MCom* 16 (1951) 95-110. B. Köting, «Zur Frage der «successio apostolica» in frühkirchlicher Sicht», *Cath.* 27 (1973) 238. A. Ehrhardt, «The Beginnings of mon-episcopacy», *QOR* 280 (1945) 125f. Anm. 44.

250. J. Meyendorf, «Sacraments et hierarchie dans l'Église Orthodoxe», *DV* 26 (1954) 85.

Gemeinde bewahrten apostolischen Überlieferung bewiesen wird. Die Funktion des Bischofs wird in der unzertrennlichen Einheit des Bischofs mit seiner Gemeinde, in der sozusagen «organischen» Einheit ihres kirchlichen Leibes, begriffen. Darum werden dem Bischof als dem Haupt des Leibes der Gemeinde Eigenschaften zugeschrieben, die dem ganzen Leib gehören. Somit wird auch die Lehrautorität der Gemeinde ihrem Bischof zugeschrieben.

Seine Lehrautorität versteht sich, nach Irenäus, nicht nur allein aufgrund seiner apostolischen Nachfolge, sondern auch wegen seiner Weihe. Dieses Element verbindet im Bischof im allgemeinen die Lehre mit der charismatischen Autorität. Jeder Bischof empfängt durch die Weihe die ganze und vollkommene bischöfliche Gewalt. Weil die von Jesus Christus zu den Aposteln übertragene Gewalt und durch sie nach apostolischer Sukzession durch kanonische mystische Weihe weiter an die Bischöfe übermittelt wurde, ist sie eine und dieselbe. Nach Irenäus, wo alle Apostel auf gleiche Weise und ohne jede Differenzierung an der einen und derselben von Christus erteilten apostolischen Gewalt teilhatten, so hatten auch die ihnen Nachfolgenden, die Bischöfe, auf der gleichen Weise und ohne jede quantitative oder qualitative Differenzierung an der ein und derselben bischöflichen Gewalt teil²⁵¹. Durch die Weihe nahmen die Bischöfe die Verantwortung der Ausübung der ganzen bischöflichen Gewalt auf sich und nicht eines Teiles, da jede Gemeinde die ganze Kirche Gottes und nicht einen Teil von ihr bildete²⁵². Der einzelne Bischof, – hinsichtlich des Schemas allgemein – einzeln – in der bestimmten Gemeinde übt die durch die Weihung empfangene bischöfliche Gewalt gänzlich und vollständig aus, um den sichtbaren Leib Christi authentisch zu verwirklichen, wird sie zum «Abbild» des «Urbildes» Christi in der Gemeinde²⁵³.

Der einzelne Bischof wird als Repräsentant Christi in der Gemeinde betrachtet aber nicht im Sinne der juristischen, sondern der darstellenden Vertretung²⁵⁴, weil die Kirche nicht nur Christus

251. *Adv. haer.* IV, 26, 2 (SC 100, 718). Vgl. A. Alivisatos, «Ἡ σημασία τοῦ ἐπισκοπικοῦ ἀξιώματος κατὰ τὸν Εἰρηναῖον», *Nea Sion* 10 (1910) 336-355.

252. V. Pheidas, «Ὁ θεσμός τῆς πενταρχίας τῶν πατριαρχῶν», 2: «... dem Bischof werden als das Haupt der Ortskirche Eigenschaften zuerkannt, die ihrem ganzen Leib gehören». E. Stommel, «Die bischöfliche Kathedra im christlichen Altertum», *MThZ* 3 (1952) 17-32.

253. E. Dassmann, «Zur Entstehung des Monoepiskopats», *JAC* 17 (1974) 74-90.

254. V. Pheidas, «Ἡ θέσις τοῦ πρώτου τῶν ἐπισκόπων εἰς τὴν κοινωνίαν τῶν τοπικῶν ἐκκλησιῶν», in: *Église locale et Église universelle*, Genf 1981, 151ff.

repräsentiert, sondern der Christus auf der Erde ist, da, «*wo der Bischof erscheint, dort soll die Gemeinde sein wie da, wo Christus Jesus ist, die katholische Kirche ist*»²⁵⁵. Der Bischof repräsentiert nicht den von der Gemeinde abwesenden Christus, sondern aufgrund der durch die Weihe zu ihm sakramentalen Beziehung garantiert er die authentische Parousie und Vergegenwärtigung Christi in der heiligen Eucharistie. Deshalb nimmt der Bischof die Stelle des sichtbaren Hauptes des organischen Leibes Christi in jeder Gemeinde ein²⁵⁶.

Das christozentrische Verständnis der bischöflichen Gewalt und die unzertrennliche Verbindung ihres Ausübens mit dem Leib Christi jeder Gemeinde veranschaulicht deutlich die Idee, daß die durch die Weihe in jedem Bischof übermittelte Gottesgnade nicht als eine selbstgegebene persönliche Gewalt des Bischofs verstanden wurde, sondern als eine abhängige christozentrische Autonomie unter Bezugnahme auf den Leib Christi der Gemeinde²⁵⁷. Das bedeutet nicht nur, daß es ohne Gemeinde keinen Bischof geben kann, sondern daß auch ohne Bischof keine Gemeinde sich vorzustellen ist. Deshalb beschreibt Irenäus die Kirche, wenn er über ihre Gestalt in der ganzen Welt spricht, als «*den Charakter des Leibes Christi nach den Sukzessionen der Bischöfe*»²⁵⁸. In diesem Sinne versteht man auch das von Irenäus bezeugte «*charisma veritatis*» der Bischöfe²⁵⁹. Denn dieses

255. *Ignatius an die Smyrn.* 8, 2 (Fischer, 211).

256. Die Verbindung zwischen Eucharistie und Priestertum bei Irenäus betonen: G. Dix, *The Ministry in the early Church*, 209-210. A. Ehrhard, *The Apostolic Succession*, 107-124. J. Zizioulas, *Ἡ ἐνότης τῆς ἐκκλησίας*, 144. Das Gegenteil behaupteten: K. Müller, «Das charisma veritatis und der Episcopat bei Irenäus», *ZNTW* 23 (1924) 216-222. D. van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien*, Rom 1933, 187 und E. Molland, «Irenäus of Lugdunum and the Apostolic Succession», *JEH* 1 (1950) 25f.

257. *Adv. haer.* II, 31, 2; 32, 4f. (SC 294, 328, 340); III, 11, 9; 24, 1 (SC 211, 170, 470f.); IV, 33, 15 (SC 100, 842f.); V, 6, 1; 18, 1 (SC 153, 72f. 234f.). Vgl. G. May, «Die Einheit der Kirche bei Irenäus», in: *Kirchengemeinschaft - Anspruch und Wirklichkeit. Festschrift für G. Kretschmar*, Stuttgart 1986, 71: «Die Kirche ist der Ort der Charismen».

258. *Adv. haer.* IV, 33, 8 (SC 100, 818f.): «*character corporis Christi secundum successiones episcoporum*». Vgl. E. Flesseman - Van Leer, *Tradition, Schrift und Kirche bei Irenäus*, 52.

259. *Adv. haer.* IV, 26, 2 (SC 100, 718): «*qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum patris acceperunt*». Vgl. III, 24, 1 (SC 211, 470); IV, 26, 5 (SC 100, 726f.) und s. darüber in K. Müller, *Das charisma veritatis*, 216-222. N. Brox, «Charisma veritatis certum (zu Irenäus adv. haer. IV, 26, 2)», *ZKG* 75 (1964) 327-331. L. Ligier, *Le charisma veritatis certum des évêques: Ses attaches liturgiques, patristiques, et bibliques*, *L'Homme devant Dieu* 1, Paris 1963 247-268. E. Molland, «Irenaeus of Lugdunum and the Apostolic Succession», *JEH* 1 (1950) 12-28. H. F. v. Campenhausen, *Kirchliches Amt*, 188. A. Ehrhardt, «The Apostolic Succession», *StPatr* 11 (ed. F. L. Cross) (1972) 181. J. D. Quinn, «Charisma veritatis certum. Irenaeus, Adversus haereses IV, 26, 2», *ThS* 39 (1978) 520-525.

Charisma gehört der getragenen bischöflichen Gewalt und nicht dem Träger, dem Bischof als Person; darum verbindet sich es aufgrund der Identität des Getragenen (Charismas) mit der Gesamtheit der Träger dieser Gewalt und nicht mit jedem einzelnen Träger von ihr getrennt²⁶⁰. Im Gegensatz zu den Bischöfen hatten die Häretiker, die Privatversammlungen unterhielten, das «*charisma veritatis*» nicht²⁶¹.

Also geschah die zeitliche oder rückblickende Zurückführung der Kirche auf ihre frühere Substanz in der Person des Bischofs und wurde sie durch das Verfassen von Bischofslisten, durch die das bis zu den Aposteln ununterbrochene Zurücklaufen jeder Gemeinde sichtbar wurde, verwirklicht. Es ist bezeichnend, daß dieser Rückblick auf das historische Gedächtnis der Kirche ohne das charismatische Element nicht geben könnte. Denn die in der Gemeinde stattfindende Nachfolge der Bischöfe geschieht auf mystischer Art durch die Weihe d.h. durch die Übertragung des Charismas zu dem jeweiligen neugeweihten Bischof. Diese Tatsache verbindet sich mit der Auffassung, die Irenäus deutlich ausdrückt, daß die Wahrheit der Kirche unzertrennlich mit dem Charisma des Priestertums verbunden ist²⁶². Deshalb wird sie von den Bischöfen aufrechtgehalten, «*die Nachfolger der Apostel sind, und sie haben mit der Nachfolge des Episkopats das sichere Charisma der Wahrheit nach dem Wohlgefallen des Vaters empfangen*»²⁶³.

(Fortsetzung folgt)

260. Dieses behaupteten B. Stephanidis, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, 73 und N. Brox, *Charisma veritatis certum*, 327-331, nämlich daß das Charisma veritatis das unfehlbare persönliche Charisma jedes Bischofs im dogmatischen Sinne zeigt. Ebenso versteht Wittig das «*charisma veritatis*» als das persönliche unfehlbare Charisma der Bischöfe. S. in: G. Rauchen, *Grundriß der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung des Lehrgehalts der Väterchriften*, herg. von J. Wittig, Freiburg im Br. ⁶⁻⁷1921, 81: «*Die Bischöfe, welche die 'succesio ab apostolis' haben, besitzen das 'charisma veritatis', Unfehlbarkeit (Haer. 4, 26, 2)*». Dasselbe wiederholt er in der nächsten Auflage mit der Konkretisierung, daß das Unfehlbarkeitsscharisma der Bischöfe aus ihre bischöfliche Würde hervorgeht: Freiburg im Br. ⁸⁻⁹1926, 123. Im Gegensatz zu ihnen betonen K. Müller, *Das Charisma veritatis und der Episkopat bei Irenäus*, 216-222. E. Molland, *Irenaeus of Lugdunum and the Apostolic Succession*, 26. H. F. v. Champenhausen, *Kirchliches Amt*. 188. M. Ma. Garijo - Guembe, «*Gemeinschaft der Heiligen*, 72. St. Harkianakis, *Περὶ τὸ Ἀλάθητον τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ Ὀρθόδοξῳ Θεολογίᾳ*, Athen 1965, 63, 108, daß kein besonderes Amtsscharisma der Bischöfe hier gemeint ist, weil Charisma identisch mit der Wahrheit ist und also die überlieferte Lehre selbst. Ph. Bacq, *De l'ancienne à la nouvelle alliance selon St. Irénée. Unité du livre IV de l'Adversus haereses*, Paris 1978, 202f. Anm. 2.

261. Irenäus *Adv. haer.* IV, 26, 2 (SC 100, 718). Vgl. I, 11, 1-2 (SC 264, 166-172).

262. G. May, *Die Einheit der Kirche bei Irenäus*, 71: «*Der Gedanke einer Spannung zwischen Geist und kirchlicher Institution liegt Irenäus ebenso fern wie eine genauere Bestimmung des Verhältnisses von Geist und Amt*». Vgl. H. J. Jaschke, *Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie des Irenäus von Lyon im Ausgang vom altchristlichen Glaubensbekenntnis*, Münster 1976, 159f. Zum Amtsverständnis H. F. v. Champenhausen, *Kirchliches Amt*, 188-190.

263. Irenäus *adv. haer.* IV, 26, 2 (SC 100, 718).