Apostolische Sukzession und Eucharistie bei Clemens Romanus, Irenäus und Ignatius von Antiochien

Autor(en): **Stalder, Kurt**

Objekttyp: **Article**

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

Band (Jahr): **62 (1972)**

Heft 4

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-404536

Nutzungsbedingungen

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

Haftungsausschluss

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

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Apostolische Sukzession und Eucharistie

bei Clemens Romanus, Irenäus und Ignatius von Antiochien

Vorbemerkungen:

1. Die im folgenden gebotenen Ausführungen sind erstmals zur Erfüllung eines praktischen Erfordernisses formuliert worden. Die nach dem II. Vatikanischen Konzil in der Schweiz eingesetzten Gesprächskommissionen, d.h. die evangelisch/römisch-katholische und die christkatholisch/römisch-katholische Gesprächskommission, von denen jede ihren spezifischen Auftrag hat und die darum auch getrennt voneinander arbeiten, erfüllen auch Aufgaben, die an die drei beteiligten Kirchen gemeinsam herantreten. Eine dieser Aufgaben ist die Klärung der theologischen Voraussetzungen für eine der heutigen ökumenischen Situation entsprechende «Interkommunionspraxis»[1] und die Ausarbeitung allseitig verantwortbarer konkreter Ausführungsvorschläge. Im Rahmen dieser Aufgabe wurde eine gemeinsame vorbereitende Subkommission eingesetzt, welcher der Verfasser angehört. Es versteht sich von selbst, dass sich diese Subkommission auch mit der Frage des Amtes und der apostolischen Sukzession beschäftigen musste. An der 2. Sitzung skizzierte der Verfasser eine Konzeption von apostolischer Sukzession, die nach seiner Meinung von allen beteiligten Kirchen grundsätzlich als für die Kirche konstitutiv anerkannt werden könnte oder sogar müsste. Er erhielt darum den Auftrag, seine Sicht der Sache schriftlich darzulegen. Er kam diesem Auftrag nach, und im folgenden wird diese Darlegung in einer gewissen Umarbeitung wiedergegeben.

2. Der genannte Auftrag könnte eine systematische Erörterung erwarten lassen. Statt dessen bewegen sich die Überlegungen weithin im Rahmen einer Interpretation einschlägiger Stellen im 1. Clemensbrief, bei Irenäus und bei Ignatius von Antiochien. Das ist zunächst darin begründet, dass mich die Lektüre dieser Texte zu der Konzeption führte, die ich vertreten möchte. Dann aber verstärkt

[1] Der Ausdruck «Interkommunion» ist insofern problematisch, als er die Gespaltenheit der Christen und die Existenz getrennter Kirchen als rechtmässigen Tatbestand zu anerkennen scheint. Der Verfasser pflegt darum selber diesen Ausdruck zu vermeiden. Wenn er hier doch gebraucht wird, so geschieht es nur in Übernahme eines bestehenden Sprachgebrauchs. Der Ausdruck soll also keine These enthalten, sondern nur der Bezeichnung eines Problems dienen.

es auch das Gewicht meiner Darlegungen, wenn sich zeigen lässt, dass sie in der Erfahrung und der Geschichte der Kirche bereits ihren Ort und ihre Bedeutung haben, und wenn sie also nicht bloss als meine persönliche «Erfindung» erscheinen müssen.

3. Man mag es als fragwürdig empfinden, dass ich von den erwähnten apostolischen Vätern ausgehe und erst nachträglich die Anknüpfung an das Neue Testament suche, und auch dies nur andeutungsweise. Es ist nicht zu bestreiten, dass bei diesem Verfahren die Gefahr besteht, dass Anschauungen, die anderwärts gefunden wurden, nachträglich ins Neue Testament hineingetragen werden, obwohl sie sich ohne solche Voraussetzungen dort nicht feststellen liessen. So könnte man sich beispielsweise auch fragen, ob dieses oder jenes sozialethische Postulat, für das man sich heute auf das Neue Testament beruft, dort wirklich gefunden werden könnte, wenn man nicht aus der heutigen Situation darauf gekommen wäre und es nun im Neuen Testament wiederfinden möchte. Was die Frage der apostolischen Sukzession betrifft, wird man ja zugeben müssen, dass dieser Ausdruck im Neuen Testament nicht vorkommt. Andererseits muss man sich doch auch fragen, ob es einen Sinn habe oder überhaupt möglich sei, das Neue Testament auf etwas hin zu durchforschen, ohne sich darüber Rechenschaft gegeben zu haben, wonach man eigentlich sucht, d.h. ohne die Begriffe definiert zu haben, welche die Frage zu einer präzisen Frage machen. Häufig wird man in unbestimmten Begriffen anfangen, und wenn es gut geht, wird die Untersuchung des biblischen Textes die nötige Klärung bringen. Es gibt aber keine Garantie dafür, dass die Sache so verläuft. Oft führt die Unbestimmtheit der Fragestellung auch zu einer Unbestimmtheit des Ergebnisses. Alle diese Schwierigkeiten treten auch dann auf, wenn eine Untersuchung von den biblischen Ausdrücken selbst ausgeht; denn ohne eine gewisse Auffassung von der möglichen Bedeutung eines Ausdrucks kann man keine Untersuchung anfangen. Je unbewusster diese Auffassung, desto grösser die Wahrscheinlichkeit, dass sie zu Unrecht in den biblischen Text hineingetragen wird und zu einem unklaren Ergebnis führt. Ich ziehe es darum vor, den die Fragestellung dominierenden Begriff möglichst genau zu definieren und es dann zu einer Konfrontation kommen zu lassen, aus der sich ergeben muss, ob sich im Neuen Testament etwas bezeugt findet, wofür dieser Begriff angewendet werden kann, und, wenn ja, inwiefern dies der Fall sei. Hinsichtlich des Verhältnisses zwischen meiner

Konzeption von apostolischer Sukzession einerseits und dem neutestamentlichen Zeugnis andererseits haben meine Darlegungen also den Charakter der Frage: Liegt, was als Verständnis der apostolischen Sukzession vorgelegt wird, in der Linie des neutestamentlichen Zeugnisses, oder ist dies nicht der Fall? Dass ich selber einiges über dieses Verhältnis anzudeuten suche, ändert an diesem Fragecharakter nichts, unterstreicht nur, dass die Beantwortung dieser Frage entscheidend ist.

4. In den nachstehenden Ausführungen liegt also das Hauptinteresse weniger bei der historischen Untersuchung als bei der Konzeption als solcher. Unter diesem Gesichtspunkt vor allem wurde auch die Wiedergabe meines Textes an dieser Stelle von Herrn Bischof Dr. Urs Küry, dem Redaktor dieser Zeitschrift, gewünscht. Es wurde indessen bereits angedeutet, dass die Bedeutung der vorgetragenen Konzeption stark gemindert würde, wenn sie sich nicht auch in der Geschichte der Kirche nachweisen liesse. Es war darum meine Absicht, die historische Seite der Untersuchung durch Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur zu untermauern. Leider reichte meine Zeit bis zum Termin der versprochenen Ablieferung dazu nicht aus. Ich muss darum den Leser um Verzeihung für diesen Mangel bitten.

I

Bedenkt man, wie die Bemühungen des Ökumenischen Rates der Kirchen um die Einheit der Kirche immer gerade bei der Frage nach dem Amt und in der Frage nach dem Amt bei der Frage nach Bedeutung und Art der apostolischen Sukzession auf grösste Schwierigkeiten[2] stossen, so ist man zunächst erstaunt, dass sich bei den Kirchen, welche die für die Kirche konstitutive Bedeutung der apostolischen Sukzession betonen, keine offiziellen dogmatischen Entscheidungen zu diesem Thema finden. So ist im Index alphabeticus des «Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum» von Denzinger-Schönmetzer[3]

---

[2] Vgl. beispielsweise: Die Einheit der Kirche, Material der ökumenischen Bewegung, hg. von Lukas Vischer, Theologische Bücherei Bd. 30, Kaiser Verlag, München, 1. Aufl. 1965: S. 37 (Nr. 36) und S. 39f, besonders Nr. 44 (Lausanne); S. 64ff, besonders Nr. 98f (Edinburgh); S. 84f (Amsterdam); S. 103ff, besonders Nr. 37f (Lund); S. 156f (Evanston); S. 165f (Neu-Delhi).

[3] Herder-Verlag, Freiburg i. Br., neueste, d. h. 34. Auflage von 1967. – In früheren Auflagen, z. B. in derjenigen von 1932, fehlt im Index alphabeticus auch unter dem Stichwort «episcopus» ein Hinweis auf die successio apostolica.

das Stichwort «successio apostolica» als solches nicht zu finden. Nur unter «episcopus» wird die successio apostolica erwähnt mit dem Hinweis auf den Index systematicus, der unter G 2b die Nummern 101, 1318, 1768, 3061, 3307, 3804 und CdI Can. 329 § 1 sowie die Nummern 732, 1476 und 3328 nennt. Durchgeht man diese Stellen, so wird man bald feststellen, dass kaum je die apostolische Sukzession als solche das Thema ist; in er Regel liegt das Ziel der Aussage in einem andern Punkt, und die apostolische Sukzession tritt bloss als Begründungsmoment auf. Am ehesten ist die apostolische Sukzession als solche Thema in Nr. 101, einer Zusammenstellung von Zitaten aus dem 1. Clemensbrief, wobei die Zusammenstellung freilich so gemacht ist, dass sie eine eher fragwürdige Interpretation suggeriert[4]. Nur im letzten Abschnitt, dem Zitat aus Kap. 42, ist ausdrücklich von der apostolischen Sukzession selbst die Rede. In Nr. 1318 dient der Hinweis auf die apostolische Sukzession, die nur mit dem Ausdruck «quorum (sc. der Apostel) vicem tenent episcopi» angesprochen wird, nur der Begründung für den Gedanken, dass die Firmung allein von den Bischöfen gespendet werden dürfe. Nr. 1768 (Tridentinum) wird mit dem Ausdruck «episcopos, qui in Apostolorum locum successerunt» begründet, dass die Bischöfe in erster Linie zum hierarchischen Ordo gehören und den Presbytern übergeordnet sind. In Nrn. 3061 (Vatikanum I) und 3307 (Leo XIII.) dient der Hinweis auf die apostolische Sukzession dem Gedanken, dass die potestas, die dem Papst zuerkannt wird, die potestas der Bischöfe, die in «Apostolorum locum successerunt», Hirten ihrer einzelnen Herden zu sein, nicht aufhebe. Nicht viel anders ist es in Nr. 3804, während § 1 von Can. 329 CdI die Definition enthält, dass die Bischöfe die Nachfolger der Apostel seien und kraft göttlicher Einsetzung den Einzelkirchen vorstehen, die sie unter der Autorität des Papstes mit ihrer potestas ordinaria regieren. Nrn. 732 und 1476 verurteilen Sätze, die behaupten, dass die Binde- und Lösegewalt nur Petrus selbst und nicht auch seinen Nachfolgern zugesprochen sei. Bedeutsamer wäre Nr. 3328 aus der Enzyklika Spiritus Sanctus Leos XIII., wo von der Ausgiessung des Heiligen Geistes auf die Apostel und in die Kirche die Rede ist,

---

[4] Die alttestamentlichen Aussagen aus Kap. 40, die im Brieftext nur wegen der darin bezeugten Ordnungsstruktur als Analogie-Argument für die Ordnungsstruktur der Kirche eingeführt werden, sind in Nr. 101 so mit den folgenden Zitaten verbunden, dass man meinen könnte, das Zitat aus Kap. 40 rede bereits von den kirchlichen Ämtern.

damit die Kirche der Welt die Wahrheit bewahre. Die entscheidenden Sätze beziehen sich aber auf die Kirche selbst, und fast nur beiläufig werden auch noch die Bischöfe miteinbezogen, von denen gesagt wird, dass sie ihr Amt vom Heiligen Geist haben. Von der apostolischen Sukzession ist aber nicht ausdrücklich die Rede.

Nun darf gewiss der «Denzinger» in seiner Bedeutung nicht überschätzt werden. Er bietet in der Tat nur eine Sammlung von Sätzen und nicht eine Darstellung der lebendigen Fülle und Tiefe des Glaubens der römisch-katholischen Kirche. Das ist hinsichtlich der Frage nach der apostolischen Sukzession geradezu augenfällig. In den Texten des II. Vatikanischen Konzils sind denn auch einige Partien zu finden, in denen die apostolische Sukzession nachdrücklich und beziehungsreich zur Sprache kommt, so vor allem in «Lumen Gentium» Art. 20, wo sie nach Apg. 20, 28 und 1. Clem. 44, 2 in die Sendung der Apostel und der Kirche eingeordnet und als Weitergabe eines Auftrags verstanden wird, in dessen Erfüllung die Bischöfe kraft ihrer auf den Ursprung zurückgreifenden successio eine hervorragende Stelle einnehmen. Sie sind auf Grund göttlicher Einsetzung als Hirten der Kirche an die Stelle der Apostel getreten. Sie sind zu ihrem Dienst durch Handauflegung mit einer besondern geistlichen Gabe ausgerüstet (Art. 21). In Art. 22f wird aus der apostolischen Sukzession das für das II. Vatikanische Konzil besonders charakteristische Prinzip der Kollegialität des Episkopats begründet und näher bestimmt und in Art. 24 die missionarische Verpflichtung der Bischöfe gegenüber der Welt abgeleitet. Im Anfang des Dekrets über die Hirtenaufgabe der Bischöfe werden diese Gedanken wieder aufgenommen und in die Praxis hineingeführt. Art. 7 und 8 der Konstitution über die göttliche Offenbarung bringen die Fragen von Schrift und Tradition im Zusammenhang mit der apostolischen Sukzession zur Sprache und begründen von hier aus den etwas fragwürdigen Gedanken eines Fortschritts in der Überlieferung.

Schon diese wenigen Andeutungen zeigen, welch grossen Raum im Denken der heutigen römisch-katholischen Kirche der Glaube an die apostolische Sukzession einnimmt. Wollte man diesen Aussagen gerecht werden, müsste man auf eine sorgfältige Analyse eintreten. Sie ist nicht leicht durchzuführen. Trotz der Ausführlichkeit der einschlägigen Partien ist es auch hier meist gleich wie bei den aus dem «Denzinger» angeführten Sätzen, dass nämlich nicht um ihrer selbst willen von der apostolischen Sukzession gesprochen wird, sondern um mit dem Verweis auf sie andere Sätze zu begründen, die den eigent-

lichen Gegenstand des Interesses ausmachen. So stellt die apostolische Sukzession weithin eine Art Begründungshintergrund oder Begründungsmedium für zahlreiche andere Aussagen dar.

Was die orthodoxe Kirche und Theologie betrifft, liegen die Dinge insofern anders, als dort der Unterschied zwischen formulierten Lehrentscheidungen und dem gelebten, nicht in Lehrentscheidungen ausgesprochenen Glauben nicht gleich gesehen wird wie in der spätern katholischen Kirche des Westens: Der ganze Glaube ist «Dogma», ob er in konziliaren Entscheidungen formuliert sei oder nicht[5]; er ist es, weil er Wahrheit ist, und wird es durch die «Dogmatisierung» nicht mehr, als er es schon war. Die konziliare Entscheidung dient der Abwehr des Irrtums. Damit ist die hohe Bedeutung des Glaubens an die apostolische Sukzession eo ipso gegeben, obschon in dieser Sache keine konziliaren Lehrentscheidungen vorliegen. Sie waren zur Zeit der ökumenischen Konzilien nicht nötig, weil damals die Bedeutung der apostolischen Sukzession unbestritten war; die Kirche lebte im praktischen Vollzug ihrer Geltung. Hingegen gaben die Diskussionen in «Glaube und Kirchenverfassung» den orthodoxen Delegierten Anlass zu Erklärungen, die wegen ihrer polemischen Funktion besonders scharfe Konturen aufweisen[6]. Darnach kann das von Christus selbst eingesetzte «geistliche Amt der Bischöfe, Presbyter und Diakone keine andere Grundlage haben als die ununterbrochene apostolische Sukzession». Die bischöfliche Nachfolge und der bischöfliche Aufbau der Kirche stellt darum «die Grundlage des sakramentalen Lebens der Kirche» und «zu allen Zeiten eine der Voraussetzungen ihrer Einheit» dar.

Im Blick auf die römisch-katholische Kirche wurde vorhin gesagt, die apostolische Sukzession stelle eine «Art von Begründungshintergrund» dar. Damit sollte ihre grosse Bedeutung hervorgehoben werden. Es ist jedoch mit dieser Stellung und Funktion auch eine Schwierigkeit verbunden, die nämlich, dass solche Hintergründe als selbstverständlich empfunden und darum nicht eigens reflektiert werden, so dass auch nicht genau angegeben wird, wie alles im einzelnen gemeint und zu verstehen ist. Dies scheint mir trotz der scharfen Formulierungen auch für die Aussagen der orthodoxen Theologen zu-

---

[5] Vgl. die Erklärungen der orthodoxen Theologen anlässlich der 2. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen von 1954 in Evanston, in dem in Anm. 2 genannten Buch S. 156 (Nr. 33).

[6] Vgl. das in Anm. 2 genannte Buch S. 39f (Nr. 44) und S. 156–159, besonders Nr. 34f.

zutreffen. Wer gewohnt ist, in diesem «Begründungshintergrund» zu leben und zu denken, wird vielleicht zunächst erstaunt sein darüber, dass da noch etwas zu präzisieren sein sollte. Es sollte aber doch zu denken geben, dass die meisten Einwände gegen den Glauben an die apostolische Sukzession so ausfallen, dass sich ein Vertreter dieses Glaubens mehr oder weniger missverstanden fühlen muss. Gewiss gibt es Ablehnungen, die einfach nur Ablehnungen sein wollen und kaum etwas von einem Verstehensversuch ahnen lassen[7]. Aber andere möchten verstehen. Ob so oder so, bin ich der Meinung, dass die Kirchen der apostolischen Sukzession es den andern Gemeinschaften, die auch Kirche sein wollen, schuldig seien, ihren Glauben so darzulegen, so präzis zu sagen, wie alles gemeint ist und auch wie es nicht gemeint ist, dass sie verstehen können, warum wir die apostolische Sukzession als für die Kirche konstitutiv betrachten. Mit dieser Aufgabe sind wir so lange nicht zu Ende, als wir uns unsererseits von den andern missverstanden fühlen müssen. Die z.T. grotesken Missverständnisse haben dabei die Bedeutung eines Hinweises darauf, wie weit entfernt wir von der Erfüllung unserer Aufgabe sind, wobei sich zugleich die Frage stellt, wodurch solche Missverständnisse verursacht sein könnten und ob nicht manches, das über die apostolische Sukzession gesagt oder unbedacht vorausgesetzt wurde, richtigzustellen wäre. Die folgenden Ausführungen möchten ein Beitrag zur Erfüllung dieser Aufgabe sein.

II

Irenäus

In der Frage der apostolischen Sukzession geht es um drei Problemkreise, den der Verkündigung des Evangeliums, den der Ordnungsstruktur der Kirche und den des sakramentalen, zumal des eucharistischen Lebens der Gemeinde. Jeder dieser Kreise hat seine eigenständige Bedeutung. Sie gehören aber auch zusammen. In den drei Dokumenten, mit denen ich mich beschäftigen möchte, steht jeweils einer der Aspekte im Vordergrund. Bei Irenäus ist es der der Verkündigung des Evangeliums; die Frage der Ordnungsstruktur tritt nur mehr am Rande mit in Sicht. Bei Clemens Romanus steht die Frage der Ordnungsstruktur im Vordergrund, aber die beiden andern Aspekte werden ebenfalls berührt. Bei Ignatius von

[7] Dies dürfte bei den Ausführungen Karl Barths, Kirchliche Dogmatik IV/1, S. 798ff, der Fall sein.

Antiochien stehen zwar Lehre, Ordnungsstruktur und eucharistisches Leben zur Sprache, hingegen wird bei ihm der Gedanke der apostolischen Sukzession nicht ausdrücklich erwähnt. Dass wir ihn trotzdem in unserer Frage mitreden lassen dürfen, wird sich erst noch zeigen müssen. Es wird am ehesten einleuchtend werden, wenn wir mit den beiden andern anfangen. Wir stellen darum Clemens Romanus, bei dem alle Momente vereinigt sind, in die Mitte und beginnen mit Irenäus. Bei jedem der drei Autoren ist es nützlich, zuerst einen Blick auf die Situation zu werfen, die ihn zum Schreiben herausfordert.

Bei Irenäus ist es die Gefährdung, die der Kirche aus dem Treiben der gnostischen Sektierer erwächst und die er durch seine Bücher Adversus haereses abzuwenden sucht. In III, 2 schildert er die Schwierigkeiten, die ihm bei dieser Auseinandersetzung begegnen: Will er sich auf die Schrift berufen, so weisen die Häretiker auf die Unzuverlässigkeit und Vieldeutigkeit der Schrift und berufen sich ihrerseits auf bessere, geheime mündliche Weisheitstraditionen. Will er selber die Tradition ins Feld führen, quae est ab apostolis, quae per successiones presbyterorum in ecclesiis custoditur, so behaupten sie, dass auch die Apostel allerlei vom Gesetz und vom Demiurgen her dem Evangelium beigemischt und dass allein sie selber die Tiefe der Wahrheit gefunden hätten. Somit sieht sich Irenäus vor die Frage nach den ausgewiesenen Zeugen und dem sachgemässen hermeneutischen Zusammenhang für das Verständnis und die Verkündigung des Evangeliums gestellt.

Diese Frage sucht er in III, 3 mit dem Hinweis auf die Reihen der Bischöfe in allen Kirchen in der Welt zu beantworten. Von jeder Kirche kann man von der Gründung, also von den Aposteln weg die Reihe der Bischöfe namentlich aufzählen. Es sind Männer, die im Licht der Öffentlichkeit stehen. Wer die apostolische Überlieferung kennenlernen will, steht nicht vor geheimnisvoller Dunkelheit; er kann sich an diese Männer wenden, und er wird überall dasselbe zu hören bekommen. Am Beispiel der Kirche von Rom führt er diese Liste auf, weil wegen ihrer hervorragenden Bedeutung alle andern Kirchen, welche die Tradition von den Aposteln her bewahrt haben, mit der Kirche von Rom übereinstimmen (convenire) müssen. Zum Schluss betont er, dass hac ordinatione et successione, d.h. durch diese Ordnung und Reihenfolge der Bischöfe, die apostolische Überlieferung und Verkündigung der Wahrheit auf uns gekommen sei und dass dies eine plenissima ostensio dafür darstelle, dass es immer ein

und derselbe Glaube war und ist, der von den Aposteln bis heute bewahrt und in Wahrheit tradiert wurde.

Angesichts dieser Darlegungen fragt man sich erstaunt oder enttäuscht, was eigentlich das Argument in dieser Argumentation sein soll. Nach der Exposition des Problems möchte man erwarten, dass so etwas wie eine Theorie, eine Einrichtung oder ein Prinzip angeboten würde, das zweifelsfreie Wahrheitsfindung zu gewährleisten vermöchte[8]. Man hat denn auch die Stelle IV, 26, 2 in diesem Sinne verstehen wollen. Dort heisst es, dass die Gläubigen den Presbytern gehorchen müssten, his qui successionem habent ab apostolis...; qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum, secundum placitum Patris acceperunt. Man hat in diesem Satz die Meinung gefunden, dass den Bischöfen[9] mit der Ordination als «Amtsgnade» ein Charisma gegeben werde, das sie zur zuverlässigen Wahrheitsbezeugung befähige[10]. Der Ausdruck «charisma veritatis certum» ist auffällig, lässt sich aber kaum in diesem Sinn auffassen. Das «certum» müsste in diesem Fall die Bedeutung von «mit Sicherheit wirksam» haben, was kaum mit diesem einfachen «certum» ausgesprochen werden kann[11]. Vor allem aber wäre es seltsam, dass Irenäus, wenn er ein solches Wahrheit garantierendes Amtscharisma kennt, es bei seiner Auseinandersetzung mit den Häretikern in Buch III überhaupt nicht erwähnt; denn hierin hätte er ein schlagendes Argument gehabt, das seinen Nachweisen der geschichtlichen Sukzession eine ganz besondere Beweiskraft verliehen hätte. Karl Müller sucht darum durch Vergleichungen mit IV, 26,4f[12], III, 4,1; 24,1 und IV, 33,8f nachzuweisen, dass charisma = munus (III, 24,1) und somit die Wahrheit des Evangeliums selber sei, die der Kirche aus Gnade als Geschenk übergeben wurde. Man kann sich aber fragen, ob in diesem Fall das certum von IV, 26,2

---

[8] Dies war jedenfalls die Konzeption, die ich vermutete und mit der ich bei meiner ersten Beschäftigung mit diesem Text im Sinne von Nr. 3 der Vorbemerkungen an die Sache herantrat.

[9] Zum Wechsel und zum Bedeutungsverhältnis der Ausdrücke presbyter, episcopus, episcopatus vgl. meinen Artikel «Episkopos» im 61. Jahrgang (1971) dieser Zeitschrift, S. 200ff, besonders S. 227f.

[10] So u.a. Harnack, Dogmengeschichte [4] I, 402; eine sorgfältige Untersuchung des Problems bietet Karl Müller, ZNW, Bd. 23 (1924), S. 216ff; vgl. auch Einar Molland, Opuscula Patristica, wo S. 164ff alle einschlägigen Stellen abgedruckt sind. Molland schliesst sich Karl Müller an.

[11] So auch Karl Müller am in Anm. 10 angegebenen Ort, S. 217.

[12] Bei Müller, a.a.O., S. 217ff, wohl irrtümlich als «27,1f» angegeben; jedenfalls = Harvey 2,238.

nicht eine überflüssige Tautologie sei. Es lohnt sich darum, obwohl mit sogenannten «Ableitungen» vorsichtig umzugehen ist, auch den paulinischen Sprachgebrauch von «charisma» zu beachten; denn das Wort ist in der ausserbiblischen Gräzität wenig verbreitet und uncharakteristisch verwendet[13], so dass Irenäus es wahrscheinlich von Paulus hat. Da findet sich neben der Bedeutung, die wir mit dem Lehnwort «Charismen» verbinden und deren genauer Sinn nicht eben leicht zu bestimmen ist, hauptsächlich noch die Verwendung im Sinn von Gabe (z.B. Röm. 1,11; 5,15f; 6,23). Wollte man in 1.Kor. 12,28 auch die Apostel, Propheten und Lehrer als «charismata» ansehen, so würde sich hier die Bedeutung von «charisma» derjenigen von «charis» in Röm. 1,5; 12,3; 15,15 annähern, wo mit «charis» die Beauftragung mit dem Aposteldienst gemeint ist; denn die Gnade Gottes, die Annahme zu Gott begegnet Paulus darin, dass er zum Apostolat berufen ist. Dass Irenäus sein «charisma» etwa in diesem Sinn versteht, wird durch IV, 26,5 (Harvey II, 238) sehr wahrscheinlich. Hier ist zu lesen: Ubi igitur tales (sc. presbyteros, wie sie nach Mat. 24,45f sein sollen) inveniat aliquis, Paulus docens ait: «Posuit Deus in Ecclesia primo apostolos, secundo prophetas, tertio doctores». Ubi igitur charismata Domini posita sunt, ibi discere oportet veritatem, apud quos est ea quae est ab apostolis Ecclesiae successio, et id quod est sanum et irreprobabile conversationis, et inadulteratum et incorruptibile sermonis constat. Gewiss sind hier die «charismata» nicht mit den Aposteln, Propheten und Lehrern identifiziert. Aber die Beziehungen zwischen beiden sind doch in verschiedener Hinsicht sehr eng. Zuerst wird man sagen können: was die Apostel, Propheten und Lehrer der Kirche übergeben haben, das sind die «charismata Domini posita»; wo diese «charismata» sind, dort ist zu lernen. Soweit entspricht die Stelle der Interpretation Karl Müllers. Nun haben aber diese «charismata» auch eine Beziehung zu den Personen, bei denen sie zu finden sind. Die Apostel, Propheten und Lehrer sind nicht zuerst in einem bloss allgemeinen Sinn beauftragt, so dass der Inhalt der Beauftragung dann erst noch hinzukäme. Sondern: sie werden Beauftragte dadurch, dass ihnen der Inhalt des Evangeliums zu verkündigen gegeben wird. Insofern gehören Apostel und Inhalt des Evangeliums zusammen; sonst könnte Irenäus nicht so unmittelbar von den «tales presbyteros» zu den Aposteln,

---

[13] Vgl. ThWb, IX, S.393

Propheten und Lehrern und von diesen zu den «charismata» übergehen, wobei er sogar beide Male, bei den Aposteln und bei den «charismata» dasselbe Verbum «ponere» gebraucht. Und bei den Presbytern ist es wieder gleich wie bei den Aposteln: sie werden nicht zuerst Presbyter und bekommen dann auch noch die «charismata», sondern indem ihnen die «charismata» in besonderer Weise anvertraut werden, werden sie Presbyter, wie ja auch die «charismata» nicht wie ein toter Gegenstand übergeben werden, so dass hier die Presbyter und dort die «charismata» vorhanden wären. Die «charismata» sind gegeben, indem sie den Presbytern gegeben sind. Darum werden «traditio» und «successio» wohl unterschieden, aber doch immer in eins zusammengenommen. Am stärksten kommt dies eben in IV, 26,2 zum Ausdruck: qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceperunt. Aber auch III, 2,2; III, 3,1 und IV, 33,8 ist es so. Darum möchte ich in dem Ausdruck «charisma veritatis certum» mehrere Momente zugleich angesprochen sehen: zuerst die Wahrheit des Evangeliums als die von Gott durch die Apostel und die «successio» der Bischöfe der Kirche übergebene Gabe, dann die Beauftragung mit der Verwaltung dieser Gabe und schliesslich auch noch die Personen, die mit alledem zusammengehören. Dieses letzte Moment ist freilich in IV, 26,2 im Ausruck «charisma veritatis certum» nicht direkt enthalten, weil es ja in den Wörtern «successione» und «acceperunt» ausgesprochen ist. Nur ist es eben ausgesprochen und muss so in «charisma veritatis certum» als das personale Moment mitbeachtet werden. Die Momente «Wahrheit» und «Beauftragung» tragen den Hauptakzent. Für beide ist das «certum» zutreffend. Wäre es aber für Wahrheit allein fast tautologisch, wird es voll sinnentsprechend, wenn man das Moment der Beauftragung und darin das Personale mithört.

Von da her ist es dann auch sachgemäss, dass in IV, 26,2 mit dem «charisma veritatis certum» die Gehorsamspflicht gegenüber den Presbytern verbunden wird. Wären Wahrheit, Beauftragung und Personen drei voneinander getrennte Grössen, könnte aus dem «charisma veritatis» keine Gehorsamspflicht abgeleitet werden. Auch so kann es sich nicht um eine rein formale Gehorsamspflicht handeln. Das zeigt die oben aus IV, 26,5 zitierte Stelle, wo das an das Zitat aus Mat. 24,45f anschliessende «Ubi igitur *tales* inveniat aliquis» – der Abschnitt beginnt schon mit einem «Tales presbyteros» – deutlich werden lässt, dass es auch üble Presbyter geben kann.

Ihnen zu gehorchen könnte unter Umständen verboten sein. Dies hebt jedoch nicht auf, dass das «charisma» ein «certum» ist. Die Wahrheit und die Beauftragung bleiben fest und müssen in den Presbytern auf alle Fälle respektiert werden, nur unter Umständen mit Widerspruch[14].

Nun sind aber die Stellen mit dem Ausdruck «charisma» keineswegs die dominierenden. Weitaus häufiger wird geschichtlich argumentiert, im III. Buch sogar ausschliesslich. Man könnte sich fragen, ob Irenäus hier und dort von andern, beziehungslos nebeneinanderstehenden Voraussetzungen aus argumentiere. Bei der Interpretation Harnacks müsste man das annehmen. Das kommt aber nicht in Betracht; denn gerade in IV, 26, 2 ist das Wort vom «charisma veritatis» ausdrücklich in die Argumentation von Buch III hineingestellt: ... his qui successionem habent ab apostolis, sicut ostendimus; qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum ... acceperunt. Die Frage kann also nur sein, wie die geschichtliche Argumentation mit der Rede vom «charisma veritatis» zusammengehöre und wie eigentlich die geschichtlichen Überlegungen zu verstehen seien. Das Kriterium, dem alle diesbezüglichen Darlegungen unterstellt sind, ist ausgesprochen oder unausgesprochen die unverfälschte Wahrheit und Treue der Verkündigung und zwar in diachronischem wie in synchronischem Sinn, also sowohl im Sinn der Kontinuität als auch im Sinn der Übereinstimmung (vgl. z. B. III, 24, 1: praedicationem vero ecclesiae undique constantem, et aequaliter perseverantem, et testimonium habentem a prophetis et ab apostolis, et ab omnibus discipulis, quemadmodum ostendimus per initia, et medietates, et finem, et per universam Dei dispositionum ... Der Sache nach gleich in III, 3, 1). Dem Aufweis, dass dieses Kriterium erfüllt sei, dient sowohl die Überlegung, dass die Apostel sicher denen, welchen sie sogar die Kirchen anvertrauten, nichts verheimlicht haben (III, 3, 1), als auch die Erklärung, dass das, was in III, 3, 3 am Beispiel der römischen Bischofsfolge dargelegt wird, sich für jede Kirche zeigen liesse (III, 3, 2). Was

---

[14] Hätte «charisma veritatis» die Bedeutung, die man dem Wort «Charismen» zuzuschreiben pflegt, wäre das Ergebnis doppelt unbestimmt. Der Ausdruck entspräche dann etwa den Charismen, die in 1. Kor. 12, 8 als «Wort der Weisheit» und «Wort der Erkenntnis» bezeichnet werden. Diese beiden Charismen haben die Korinther nicht vor Irrtümern bewahrt. Und es ist kaum anzunehmen, dass Irenäus dies nicht wusste. Ferner müsste man angeben können, in welcher Weise ein solches Charisma es fertigbringt, die Bewahrung der Wahrheit zu garantieren, sonst lässt sich nicht wissen, was mit der Aussage gesagt sein soll.

uns dabei, wie schon angedeutet, zunächst als unbefriedigend erscheinen mag, ist der Umstand, dass Irenäus dies einfach darlegt, ohne einen Grund anzugeben, der einleuchtend machte, dass dies auch so sein *müsse*. Man sollte doch annehmen, es sei ihm auch bekannt, dass die Nachfolge auf einem Bischofsstuhl nicht mit Sicherheit verhindern kann, dass der Nachfolger in Irrlehre verfällt. Er gibt aber weder ein formalrechtliches noch ein geistliches Prinzip an, von dem er erwartete, dass es sozusagen automatisch für unverfälschte Weitergabe der Wahrheit sorgen würde. Seine Argumentation beruht ausschliesslich auf der Feststellung, dass man von jedem Bischofsstuhl die Glieder der Sukzessionsreihe kennt und dass von allen dasselbe Evangelium verkündigt werde. Er spricht darum nie bloss formal, sondern führt unermüdlich immer wieder inhaltlich aus, was von allen gemeinsam verkündigt wird. Nun könnte man wohl annehmen, dass Irenäus mit einer gewissen Naivität so verfahre. Wenn auch unter den Bischöfen jeder etwas anderes sagte, wie es bei den gnostischen Sektenführern der Fall ist, so wäre er wohl in Verlegenheit. Nun kommt ihm aber der angenehme Umstand zu Hilfe, dass die Bischöfe alle dasselbe bezeugen. So nützt er diesen Umstand aus und führt die Geschlossenheit des Episkopats als Wahrheitsbeweis gegen die Zersplitterung unter den Häretikern ins Feld. Der Umstand, dass die Argumentation des Irenäus durchgehend deutlich werden lässt, wie nach seiner Meinung ein Auseinanderbrechen des kirchlichen Zeugnisses die Kirche und ihre Verkündigung, ihre Verheissung und den Heiligen Geist in Frage stellte, spricht aber kaum für diese oberflächliche Interpretation. Man wird schon nach ernsthafteren Überlegungen suchen müssen.

Der Zusammenhang, in dem Gal. 2, 2 situiert ist, kann uns in dieser Sache einen Hinweis geben. Wie immer man den Nebensatz am Schluss von V. 2 versteht[15], auf jeden Fall wollte Paulus nach göttlicher Weisung sein Evangelium der Jerusalemer Gemeinde und ihren Führern zur Begutachtung vorlegen. Auch wenn es Paulus, wie Oepke meint, nur darum zu tun war, eine Spaltung in juden- und heidenchristliche Gemeinden und so eine Bedrohung «seiner» Gemeinden abzuwehren, so bleibt das Moment der «Begutachtung»

---

[15] Vgl. z. B. Albrecht Oepke, Der Brief des Paulus an die Galater, z. St., der den Satz als indirekte Frage mit erwarteter verneinender Antwort auffasst, und Heinrich Schlier, Der Brief an die Galater, z. St., der ihn als Ausdruck des begleitenden Gefühls der Befürchtung versteht.

auf jeden Fall bestehen, da eine sachliche Stellungnahme von seiten der Gemeinde und der Autoritäten in Jerusalem ohne Beurteilung der paulinischen Verkündigung gar nicht möglich war. Legt also Paulus sein Evangelium zu solcher Beurteilung vor, so scheint ein Widerspruch zu seinen Aussagen von 1,6 ff zu entstehen. Von 1,11 an weist Paulus mit allen Mitteln nach, dass er sein Evangelium nicht von Menschen, gerade auch nicht von den Aposteln und Führern in Jerusalem, sondern ausschliesslich durch eine besondere Offenbarung Jesu Christi erhalten habe. Er stellt damit seinen Apostolat demjenigen der «Urapostel» als gleich authentisch und selbständig gegenüber. Diesen Anspruch scheint Paulus aufzugeben, wenn er nun sein Evangelium den Jerusalemer Autoritäten zur «Begutachtung» vorlegt. Das träfe indessen nur dann zu, wenn er entweder für seine Person einen übergeordneten Anspruch erhöbe oder den «Uraposteln» ihren Apostolat bestritte. Es ist aber keines von beiden der Fall. Er anerkennt den Apostolat der Urapostel und stellt sich auch nicht über sie. Eine beiden Seiten übergeordnete apostolische Autorität ist somit nicht vorhanden, und ein formales Prinzip, das den Uraposteln eine ihm übergeordnete Autorität zuschriebe, etwa aus Gründen der zeitlichen Priorität, kann er nach 1,6 ff nicht anerkennen. So entsteht eine schwierige Situation: wenn er den Uraposteln im gleichen Sinn den Apostolat zuerkennt wie er ihn für sich behauptet, so muss auch für sie gelten, was er in 1,6–9 sagt. Damit ist aber gesagt, dass ein ernstlicher Widerspruch zwischen ihm und ihnen nicht nur ihre Verkündigung, sondern auch die seine und damit die ganze apostolische Verkündigung in Frage stellte. Da es aber, wie gesagt, kein neutrales, formales Entscheidungskriterium gibt, andererseits aber die Einheit der Verkündigung erwiesen werden muss, bleibt nichts anderes übrig, als «es darauf ankommen zu lassen». So geht er nach Jerusalem in der Erwartung, dass sich die Einheit der Verkündigung in der Übereinstimmung zwischen ihm und den Jursalemer Führern bestätigen und ausweisen werde. Was er tun würde, wenn dies nicht zuträfe, ist eine Frage, die er nicht stellen und erst recht nicht zum voraus beantworten konnte. (Fortsetzung folgt)

Bern *Kurt Stalder*