

U N T E R S U C H U N G E N

Paulus, der erste Klemens und Stephan von Rom: drei Epochen der frühen Kirche aus ökumenischer Sicht¹

Von Ulrich Wickert

„Auf keinem Gebiet der geschichtlichen Betrachtung hängt alles, was zum Inhalt einer bestimmten Reihe geschichtlicher Erscheinungen gehört, so sehr von dem Anfangspunkt ab, von welchem es ausgeht, wie in der Geschichte der christlichen Kirche; nirgends kommt es daher auch so sehr, wie hier, darauf an, welche Vorstellung wir uns von dem Punkte machen, mit welchem der ganze geschichtliche Verlauf seinen Anfang nimmt.“ Mit diesen Sätzen begann vor über einhundert Jahren der Tübinger Kirchenhistoriker Ferdinand Christian Baur seine Darstellung der Geschichte des Christentums und der christlichen Kirche. Die von Baur formulierte Einsicht hat an Gültigkeit nichts verloren. Die Geschichte der Kirche gewährt dem überschauenden Blick – in aller Multiformität und Explikation des Entgegengesetzten – ein Bild von überraschender Einheit und Geschlossenheit. Für die Perspektive, unter welcher dies zwar immer nicht fertige, aber in seiner Ratio je länger je mehr zutage tretende Bild gesehen wird, hängt allerdings alles von dem Punkte ab, von welchem der prüfende Blick die Bewegung ausgehen läßt. Für Baur, der Bewegung der „Idee“ nachdenkende Betrachtungsweise ist es charakteristisch, daß er die „Menschwerdung des Gottessohnes“ als die „Ursache des Christentums“ für den Glauben zwar gelten läßt, sie hingegen für die Wissenschaft als „absoluten Anfang“, der „aus allem geschichtlichen Zusammenhang“ herausfalle, verwirft. Für die „geschichtliche Betrachtung“ ereignet sich nach Baur der Anfang der Kirchengeschichte dort, wo „das Christentum in die Weltgeschichte eintritt“ – also dort, wo der Universalismus des Christentums auf den Universalismus der römischen Weltherrschaft trifft, wo diese konkrete Einheit in den Gegensätzen sich vernünftig-geschichtlich zu explizieren beginnt. So meisterlich nun Baur den Anfang der Großkirche aus Juden und Heiden fixiert: er hat doch seiner eigenen Maxime schwerlich Genüge getan, derzufolge „auch schon das Wunder des absoluten

¹ Antrittsvorlesung vor der Evangelisch-Theologischen Fakultät Tübingen am 18. 1. 1968. Der Stil der mehr programmatischen Rede hat es nahegelegt, auf alle gelehrten Nachweise zu verzichten, die sich, mit den gehörigen Erläuterungen und Abgrenzungen versehen, zu einer parallel laufenden Abhandlung hätten ausweiten müssen. In vielen Fällen sage ich, wem ich dankbar verpflichtet bin; in anderen ist es zwischen den Zeilen zu lesen.

Anfangs in den geschichtlichen Zusammenhang hereinzuziehen“ wäre. Baur's Methode beruht ja im Gegenteil gerade darauf, daß das „Wunder des absoluten Anfangs“, also der Einbruch der Transzendenz, als wissenschaftlich indiskutable supranaturale Kausalität aus der „geschichtlichen Betrachtung“ eliminiert worden ist. Wir dürfen freilich, was uns Baur gelehrt hat: streng auf den Zusammenhang der geschichtlichen Entwicklung zu achten, nie wieder vergessen. Es kommt jedoch alles darauf an, daß sich die Kirchenhistorie von dem ausschließend immanent-weltlichen Standpunkt, den ihr Baur vererbt hat, löst. Aus keinem anderen Grunde, als weil die geschichtliche Wirklichkeit, mit welcher die Kirchenhistorie umgeht, mit einer dezidiert profanen Betrachtungsweise im Streite liegt. Die Kirche lebt an ihren entscheidenden Wendepunkten vom Einbruch der Transzendenz. Die Kirchenhistorie kann dies Phänomen wenigstens dort nicht ignorieren, wo es dem auf die „Sache“ gerichteten Blick des Historikers offenliegt – wo die paradoxe Koinzidenz des Transzendenten mit dem Immanenten zum konstitutiven Element der geschichtlichen Entwicklung geworden ist.

Das ist, in einem die Geschichte der Kirche grundlegenden Sinne, beim Apostel Paulus der Fall. Dagegen muß die von Baur erwogene „Menschwerdung des Gottessohnes“ hier auf sich beruhen. Nicht nur aus dem mehr äußerlichen Grunde, weil das meiste, was wir von Paulus wissen, ungleich sicherer ist als die problematische Berichterstattung über den irdischen Jesus. Vielmehr vor allem deswegen, weil die Geschichte des irdischen Jesus (um eine Einsicht Adolf von Harnacks zu modifizieren) im Verhältnis zur Kirchengeschichte deren „paläontologische Periode“ ist. Erst an Paulus – und an diesem viel deutlicher als an den unklaren Schemen der Urapostel – ist eigentlich zu erkennen, wo die Geschichte der Kirche aus Juden und Heiden ihren Ursprung hat.

Nicht Reflexion, nicht bloße Funktion, nicht das vielbemühte Selbstverständnis ist das erste, worauf der Historiker bei Paulus stößt; vielmehr eine elementare geistige Erfahrung – ein „schöpferischer Augenblick“, der den Mann überfiel und gleichsam über seinen Kopf hinweg die Geschichte in Gang gesetzt hat. Um das zu sehen, muß man einen weithin vergessenen Weg betreten und der Bekehrung des Paulus wenigstens flüchtige Aufmerksamkeit zollen. Ich brauche hier nicht die gelehrten Untersuchungen zu erörtern, die wir Friedrich Smend, Hans Windisch, Ulrich Wilckens und anderen verdanken. Es genügt, an einen Umstand zu erinnern, der nicht als literarische Einkleidung, sondern als geschichtlicher Kern zu gelten hat. Paulus sagt von sich, er habe den Herrn „gesehen“. Der Historiker kann von außen so viel wahrnehmen, daß der Apostel durch ein für seine Augen aufflammendes Licht von der Wirklichkeit des Gottes, der die Toten erweckt, überzeugt worden ist. Dafür sprechen die freilich spärlichen Hinweise in den Briefen des Paulus, dafür sprechen in der Apostelgeschichte die drei Bekehrungsberichte, deren legendenhaft gefärbte Inkongruenz durch die Konstante der Lichterscheinung zusammengehalten ist. Mag hier die Formulierung auf Paulus zurückweisen oder nicht: das religiöse Phänomen ist nicht so unbekannt, wie das Schwei-

gen der Gelehrten zu versichern scheint; aber auch nicht so trivial, daß der schnelfertige Hinweis auf den bei Epiphaniens geforderten „Apparat“ die Sache erklären könnte. Plötzlich, *ἐξαίφνης*, so lesen wir zweimal in der Apostelgeschichte, habe den nach Damaskus reisenden Saulus ein Licht umleuchtet. Analoges findet sich kaum in der Heiligen Schrift; denn mit den prophetischen, an sinnenfällige Bilder und womöglich an den Tempel geknüpften Gesichtern hat der die Welt der Völker erleuchtende Damaskusblitz wenig gemein. Die nächste Parallele zum Wortlaut der Acta findet sich bei Platon, im erkenntnistheoretischen Exkurs des siebenten Briefs.

Ein Licht entsteht ‚plötzlich‘, *ἐξαίφνης*, wie von einem überspringenden Funken entzündet in der Seele und nährt sich – die Wendung ist heraklisch – nunmehr selbst. Was Platon meint, und was nach seinen eigenen ausdrücklichen Worten sich nicht, wie andere Wissenschaft, mitteilen läßt, ist kein im engen Sinne des Begriffs „mystisches“ Erfahris; aber ebensowenig die bloße, dem Modernen einleuchtende Helligkeit des Intellekts, die Denken wie Gedachtes ins Licht gestellt hat. Was im siebenten Brief so grundsätzlich wie flüchtig anklingt, das erscheint in den Dialogen in seinen mannigfachen ontologischen Bezügen. Im Phaidros in der kosmischen Dimension als das im geistigen Überstieg über das All aufleuchtende Sein; in der Politeia für den Umkreis des Staats als Idee des Guten, ihrem irdischen Abbild, der flammenden Sonne verglichen; im Symposium als Stillung des Erosverlangens, als das im erkennenden Aufstieg auf höchster Stufe berührte Schöne, wie es an ihm selber ist. Das von Platon nirgends wirklich definierte, weil den Logos übersteigende „Licht“ ist eigentlich das, „was die Welt im Innersten zusammenhält“, ist der dem Denken jenseitige, unverfügbare Grund, auf welchen Platon Psyché, Polis und Kosmos noch einmal baut, nachdem alles Vorfindliche mit dem sterbenden Sokrates in Sturz und Tod gerissen ist. Denn nach Platons eigenen ausdrücklichen Worten ist der Tod des Sokrates der Anlaß dafür, daß der Philosoph die vordergründige, nun als Schein entlarvte Wirklichkeit hinterfragt und auf das jetzt erst zugängliche *ὄντως ὄν* von neuem begründet.

Die Analogie zwischen Platon und Paulus ist nicht minder klar als die Differenz; wobei die berechtigte Frage, ob denn das zweimalige *ἐξαίφνης* der Acta nicht selbst als hellenistisches Interpretament zu gelten habe, als zuletzt gleichgültige Nebensache auf sich beruhen kann. Was Platon schaut, hat den Tod des Sokrates zur Bedingung, ist dessen ernst zu nehmende Interpretation; was Paulus gesehen hat, hat den Tod Jesu zur Bedingung, ist dessen autoritativ sich gebende Deutung. Was Platon schaut, hat den konkreten griechischen Stadtstaat im Grunde schon hinter sich, betrifft die gültige Ordnung der Polis schlechthin; was Paulus gesehen hat, hat den jüdischen Partikularismus hinter sich, begründet die Weltkirche aus Juden und Heiden. Was Platon schaut, begründet Psyché, Polis und Kosmos von neuem; was Paulus gesehen hat, weckt die heile Existenz des je einzelnen als Glied am Leibe Christi im Horizont von Schöpfung und Vollendung. Weiter: nicht die Profanierung des Heiligen, aber die Heiligung des Profanen läßt sich bei

Platon wie bei Paulus an der Modifikation ursprünglich kultischer Begriffe studieren; bei beiden ist die Welt ins Licht, und zwar bei Paulus ins Licht des Christus gestellt. – Damit tritt, bei so viel Analogem, nun auch die Inkongruenz von Paulus und Platon vor Augen. Für Platon aktualisiert der Tod des Sokrates die Differenz zwischen *ἐκεῖ* und *ἐνθάδε*, Jenseits und Diesseits, zwischen *ἀλήθεια* und *δόξα*, Wahrheit und Schein; für Paulus enthüllt die Auferstehung Jesu die Differenz zwischen neuem und altem Aon, zwischen *πνεῦμα* und *σάρξ*, Geist und Fleisch. Hieran zeigt sich: Platon bei seinem schöpferischen Überschritt ins Neue verharret im Horizont des griechisch-kosmischen Denkens, Paulus deutet das erneuernde Licht aus heilsgeschichtlich-apokalyptischer Perspektive; Gott, der bei der Schöpfung Licht aus Finsternis scheinen ließ, hat jetzt seinen Herrlichkeitsglanz durch Christus aufleuchten lassen (II Cor 4, 6). Weiter: für Platon ist das „Licht“ ein zuletzt Gewährtes, auf dem mühseligen Umweg philosophischer Anabasis zu erringen; für Paulus ist das Aufleuchten des Lichts ein erstes Geschenk, Wirkung der unvermuteten Katabasis Gottes in Einem Moment. Für Platon bleibt das Letzte indefinibel, *ἄρρητον*; für Paulus wird das Erste zum Gehorsam fordernden Wort und also definibel. Doch begründet bei Paulus das einmalige Sehen nicht die wiederholte Schau, sondern den Glauben; und so bleibt auch der Hebräer, obschon er Gott aussagen kann, der Unverfügbarkeit des sich mitteilenden und in der Mitteilung sich entziehenden Grundes eingedenk. Denn Glauben heißt: sich der Unverfügbarkeit des göttlichen Grundes verdanken.

Ich muß die Erörterung dieser Fragen hier abbrechen und ziehe aus dem Gewonnenen die nächstliegenden Schlüsse. Zwischen der Welt Platons und derjenigen des Paulus waltet eine wechselseitige Nähe, die den Verschmelzungsprozeß von Israel und Hellas auf dem Boden der alten Kirche begreiflich macht. Einige Kirchenväter haben von dieser Nähe etwas geahnt. Sie impliziert einen Strukturunterschied, der sich als die Differenz zwischen menschlicher Anabasis zum Göttlichen und göttlicher Katabasis zum Menschen bestimmen läßt. Zwischen der Anabasis dort und der Katabasis hier tut sich kein unüberwindlicher Hiatus auf. Es scheint vielmehr, als bereite sich hier jenes geistige Ereignis vor, das ich im Blick auf die griechischen Väter die „Kehre des Logos“ genannt habe; die Umkehr des vom Menschen abgewandt verlockenden Göttlichen in die Vertrauen stiftende Zusage des persönlichen Gottes, die sich zwischen der Stoa und Origenes begeben hat. Diese wesenhafte Umwendung des fernen Göttlichen in den nahen Gott der Kirchenväter hat in der geschichtlichen Kommunikation der griechischen und der hebräischen Welt die Bedingung ihrer Möglichkeit; und von hier aus erweist sich die wechselseitige Nähe zwischen Platon und Paulus als eine für die Geschichte der Kirche grundlegende Komplementarität. Paulus ist in einem viel tieferen Sinne hellenistischer Jude gewesen, als die Forschung ihm gewöhnlich konzediert. Nicht nur gleichsam zufällig und äußerlich ist Paulus in der Diaspora aufgewachsen, hat Griechisch gesprochen und sich hellenistischer Traditionen bedient. Nein, in einer tiefen Schicht seines Wesens, als homo

religiosus, ist Paulus an die Grenze zwischen Israel und Hellas gestellt. Paulus war zur Versöhnung der Juden und der Griechen prädisponiert, weil er, bei aller Bevorzugung des jüdischen Elements, wurzelhaft etwas „Griechisches“, das heißt: dem Licht der Welt in Freiheit Geöffnetes in sich trug. „Freiheit“ ist seiner Herkunft nach kein hebräischer, sondern ein griechischer Begriff. Der zur Freiheit berufende paulinische Christus ist an ihm selber schon die Versöhnung zwischen Juden und Griechen: ein Umstand, der die zentrale Aussage des Epheserbriefs in eine neue geschichtliche Perspektive rückt.

Wie der platonische Sokrates am Anfang der eigentlich so zu nennenden Geschichte der Philosophie, so steht der paulinische Christus am Anfang der Kirchengeschichte. Nicht als wäre alle geschichtliche Bewegung von Paulus ausgegangen: nahezu das Gegenteil ist, wie jedermann weiß, der Fall. Aber im Prinzip und am deutlichsten ist durch Paulus geschehen, worauf die Kirche schließlich als ganze zurückkommen muß. Jener plötzliche Umschlag aus der jüdischen Partikularität zur weltoffenen Universalität; jene unmittelbare Einsicht, daß an Jesu Kreuz der Heilsweg des Gesetzes zu Ende ging, weil sich in einer momentanen paradoxen Koinzidenz der Gekreuzigte in himmlischer Doxa als der zur Welt Kommende, als der verborgene Grund der Schöpfung zu erkennen gibt; jenes ein für allemal Fortgerissensein vom Alten, weil in Christus alles Geschehen einen neuen Ursprung gewinnt. Der *reine Ursprung* des von Christus inaugurierten Lebens und Denkens ist in Paulus präsent – gegen unbefugten Zugriff geschützt durch jene spezifisch paulinische Wendigkeit, die den Menschen verneint, weil sie sich von Gott bejaht weiß; nicht ich lebe, sondern der Herr in mir; nicht ich habe gearbeitet, sondern die Gnade mit mir; nicht ich bin Gegenstand meiner Verkündigung, sondern Christus allein. Hier wird der Kirche stiftende Einbruch der Transzendenz ursprünglich bezeugt: alles, was man unter dem Stichwort der *iustificatio impii* zusammenfaßt, gehört hierher.

Paulus hat von seiner geschichtlichen Stellung wenig gewußt. Er lebte in der Naherwartung, mit einer Kirchengeschichte rechnete er nicht. Er ahnte so wenig wie später Gregor der Große, was in den von ihm missionierten Völkern an weltlicher Zukunft noch steckte. An Paulus wird deutlich: das Ausbleiben der Parusie ist nicht das Problem, daß der Herr sein Kommen zur Welt verzieht, sondern umgekehrt das Problem, daß in der Schöpfung weltliche Möglichkeiten liegen, die durchs Evangelium allererst entbunden werden.

Ich wende mich damit von Paulus ab zur zweiten grundlegenden Epoche der Kirchengeschichte. Ich nenne sie, um einen Begriff zu haben, die *kosmische Verschattung des Ursprungs* und meine damit jenen Eintritt des Christentums in die Weltgeschichte, den Baur als den Anfang der Kirchengeschichte überhaupt betrachtet hat. Baur hat diesen Anfang in seinen Auswirkungen positiv beurteilt: am Evangelium, so etwa ist der Tenor seiner Darlegungen, hat die griechisch-römische Welt eine neue Zukunft gewonnen. Harnack hat uns denselben Vorgang von einer anderen Seite betrachten gelehrt: nach ihm

bewirkt der Eintritt des Christentums in die griechisch-römische Welt die Hellenisierung und Romanisierung des Evangeliums. Offenbar hat jeder der beiden Männer in seiner Weise recht gehabt. Es ist mit der Geschichte der Kirche vorwärtsgegangen, weil die griechisch-römische Welt zum wesentlichen Ingrediens der neutestamentlichen Heilsgeschichte geworden ist; aber das war nur möglich um den Preis, daß (wie man zu sagen pflegt) das Evangelium – und nicht minder die griechisch-römische Welt – „verfremdet“ wurde. Was ich die „kosmische Verschattung des Ursprungs“ nenne, war also ein in der Geschichte der Kirche notwendiger Schritt. Man kann sich den Vorgang verdeutlichen, indem man ihn wieder an Paulus mißt. Während bei Paulus Juden und Griechen in Christus dergestalt eines sind, daß ihre Unterschiede zur Indifferenz eines endgeschichtlichen *ὡς μί* verblasen, treten in der kosmischen Verschattung des Ursprungs eben jene Unterschiede wieder kräftig hervor. Sie sind aber nun und bleiben durch Christus im Vorhinein, mehr oder minder deutlich, eschatologisch qualifiziert.

Wer von Paulus, dem frühesten Schriftsteller des Neuen Testaments, ausgehend über die späteren neutestamentlichen Schriften den Autoren der alten Kirche sich nähert, der wird gewahr, daß nicht das ursprünglich erwartete, rasche, mitternächtliche Ende sich einstellt; daß vielmehr ein neuer Weltentag über der Gemeinde zu dämmern beginnt. Urplötzlich geht die Sonne auf, und mit einem Schlage ist das Leben verwandelt. Die in sich geschlossene Welt der Griechen und Römer sieht sich ins Licht des Christus gestellt. Gewiß – was man die Moralisierung und Institutionalisierung des Glaubens nennt, ist im Neuen Testament schon mit Händen zu greifen. Aber im ganzen prävaliert das jüdisch-christliche Denken. Die hellenistischen Elemente, bei aller Häufigkeit, bilden keinen Fixsternhimmel, sondern hier und dort einen Sprühregen rasch wieder verlöschender Meteore. Die Großkirche aus Griechen und Römern beginnt in dem Augenblick, da die in sich geschlossene hellenistisch-römische Denk- und Lebenswelt die Botschaft von Christus aus dem eigenen Horizont zu deuten versucht. Die vom hellenistischen Judentum zuvor schon geleistete geschichtliche Synthese bildet dabei ein entscheidendes, integrierendes Moment. Aber nunmehr sind es ausdrücklich der griechische Logos und der römische politische Wille, welche die neue Christentums-Welt im Vorhinein mitkonstituieren. Dies Ereignis eines „qualitativen Sprunges“ in der Geschichte des Christentums zwischen Urkirche und Großkirche hat sich nicht überall zur selben Stunde begeben. Verfolgt man etwa die Linie von den lukanischen Schriften über den Apologeten Aristides bis zu Justin, so beobachtet man freilich eine fortschreitende Entfernung von dem, was uns als paulinisches Christentum normierend vor Augen steht. Aber erst mit Justin ist auf dieser Linie das großkirchliche Denken wirklich erreicht. Doch nicht überall hat es bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts gedauert, bis der Übergang von der Urkirche zur Großkirche vollzogen war. In der Welthauptstadt Rom tritt uns schon am Ende des ersten Jahrhunderts ein Zeugnis des großkirchlichen Glaubens entgegen, in welchem nicht wie bei Justin der reflektierende Logos der Griechen, sondern der auf Ordnung drin-

gende Wille der Römer die das Ganze zusammenhaltende Fessel ist. Es gibt kein zweites Dokument der beginnenden Kirchengeschichte, welches so eindringlich wie der Erste Klemensbrief zu zeigen vermag, daß die Großkirche mehr ist als das mühselige Resultat einer Entstehungsgeschichte, anderes als die aufgehäuften Summe heterogener Traditionselemente. Als ihre Stunde gekommen war, stand diese Kirche sofort als lebendiger Organismus, in nuce fertig, vor Augen. Ihre Entstehung ist ein geschichtliches, ein im tiefsten Sinne schöpferisches Ereignis.

Clemens Romanus ist kein philosophischer Kopf: er findet sich in der Fülle tradierter Weltaspekte naiv zurecht. Aber eben diese Naivität, verbunden mit dem Vermögen, aus weitestem Horizont im gegenstrebig Vereinten die Balance zu halten, hat von selbst zu dem geführt, was wir billig eine *complexio oppositorum* nennen. Die Welt – als geordneter Kosmos gedacht, als Schöpfung geglaubt und auf das Fundament eines römisch empfundenen metaphysischen Willens gestellt: diese Welt wartet auf die Vollendung, die durch Christus vorweggenommen ist, und sie behauptet gleichwohl eine Art jetzt in ihr selbst schon vorweggenommener heiler Zeit.

Wie stark das Weltgewicht in der Gegenwart ruht, zeigt c. 60, 1: „Du nämlich hast den ewigen Bestand der Welt durch die waltenden Kräfte offenbar gemacht“. Dahinter steht die jüdisch-hellenistische Atmosphäre des vorphilonischen Alexandrien, wie wir sie aus der Salomo-Weisheit kennen. Der Schöpfungsglaube ist vorausgesetzt, was aber jetzt im Blicke steht, ist die vom Schöpfer zu einer Art Eigenständigkeit entlassene Struktur der Welt, die *ὁύστασις τοῦ κόσμου*, die sich dem von Gott erleuchteten Auge als Wechselspiel der Elemente bekundet. In diesen Elementen hat der Kosmos ewigen Bestand; eine Aussage, die den aristotelischen Gedanken von der Ewigkeit der Welt vielleicht zum Hintergrund hat, sich jedenfalls hier auf gewisse alttestamentliche Motive stützen kann: Gott hat die Erde gegründet und sie bleibt (Ps 118), sie steht *εἰς τὸν αἰῶνα* fest (Koh 1). Die Behauptung einer ewigen Welt ist in dem von Klemens aufgenommenen Gebet keine bloße Floskel, so wenig sie den philosophischen Gedanken in ganzer Schärfe aufnehmen kann. Sie rühmt die als Kosmos gedachte, als Schöpfung geglaubte machtvolle Gegenwart des Seienden, um solchen Ruhm sogleich in ein Lob des Schöpfers zu verwandeln und aufzuheben.

Das Gebet fährt fort: „Du Herr hast den Erdkreis gegründet, *τὴν οἰκουμένην ἔκτισας*.“ Hier wird das ursprüngliche, aus den hellenistischen Voraussetzungen zu erklärende Bewußtsein von der Eigenständigkeit der Welt versöhnt mit dem einer ganz anderen Sphäre zugehörigen Glauben an den Schöpfer, den *πατὴρ καὶ κτιστὴς τοῦ σύμπαντος κόσμου*. Im altgriechischen Sprachgebrauch ist *κτιστὴς* der Gründer. Die Septuaginta griff das Wort zur Bezeichnung des biblischen Schöpfers auf. Was das zu bedeuten hat, zeigt der Vergleich mit dem anderen, dem Griechen geläufigen Schöpfernamen: *δημιουργός*. Nach I Clem 20, 11 ist Gott der gewaltige Demiurg und Herr des Alls. Wie *κτίειν* den geistig-willentlichen Akt des Gründens bezeichnet, so wird *δημιουργεῖν* vom handwerklichen Verfertigen gebraucht. An einer

bekannten Stelle hat Philon zwischen beiden Aspekten vermittelt: Gott ist *πιστός*, insofern er begründet, was zuvor nicht war; er ist *δημιουργός*, insofern er das Gewordene als Gestalt hervorbringt und sehen läßt. Zwei verschiedene Gottesbegriffe sind hier zusammengetroffen: das biblische, aber selbst schon hellenistisch geprägte *πιστός* weist in die Richtung der Lehre von der *creatio ex nihilo*; das philosophische, vorzüglich von Platon gebrauchte *δημιουργός* läßt Gott als weisen Künstler eine vorgegebene Materie zum Kosmos formen. Philon zeigt, daß beide Aspekte sich zur Einheit verbinden konnten. Daß auch dem römischen Klemens die Synthese im Prinzip geläufig war, zeigt zum Beispiel wieder das Gebet c. 60: „Du, der du weise bist im Gründen – *ἐν τῷ κίττειν* – und verständig darin, daß du das Geschaffene befestigst – *ἐν τῷ τὰ γενόμενα ἐδράσαι*.“ Hier ist nicht an die Gestaltung, sondern an die Befestigung des zuvor Geschaffenen gedacht; aber auch so erscheinen beide Aspekte in vollkommener Deutlichkeit.

Nun handelt es sich aber um eine Versöhnung nicht nur gleichsam Gottes mit sich selbst – der Transzendenz, wenn man will, mit der Immanenz; sondern um die Versöhnung zugleich zwischen Schöpfer und Geschöpf. Gott ist „gütig im Sichtbaren, *ἀγαθὸς ἐν τοῖς ὁραμένοις*.“ Die eigenständige Welt ist zu Gott hin aufgehoben, aber auch umgekehrt ist Gott in den vom Glanz der Schöpfung umspielten Welt dingen präsent. Die als Kosmos gedachte, als Schöpfung geglaubte Realität gewinnt dadurch eine eigentümlich legitime Gegenwärtigkeit: kein Wunder, daß der Gemeindebegriff seinen ursprünglichen eschatologischen Sinn eingebüßt hat.

Man pflegt mit der Auskunft bei der Hand zu sein, das Ausbleiben der Parusie habe diese Form der Verweltlichung zur unvermeidlichen Folge gehabt. Uns ist jedoch schon im Blick auf Paulus deutlich geworden, daß diese Beurteilung das geschichtliche Phänomen verfehlt. Wenn denn überhaupt ein Kausalverhältnis konstatiert werden soll, so wäre es sachgemäßer, umgekehrt zu sagen: die Parusie ist deswegen ausgeblieben, weil gegen alle Erwartung die griechische Welt zum Ingrediens der neutestamentlichen Heilsgeschichte geworden ist. Dem Kosmos der Griechen war durch Verwandlung hindurch eine Zukunft beschieden, für die er durch Juden und Christen präpariert werden mußte. Keineswegs hat die Parusieverzögerung zu einer tiefgehenden Aporie und von hier aus zur Verlegenheitslösung der Kirchen- und Dogmengeschichte geführt. Die auf dieser Annahme beruhende Konzeption Martin Werners widerspricht der unbewußten Selbstverständlichkeit, mit welcher sich im ersten Jahrhundert und früher die Synthese zwischen Israel und Hellas vollzieht; sie widerspricht der Leichtigkeit, mit der sich – wie auch Otto Knoch bemerkt – Clemens in seiner Welt je schon zurechtgefunden hat. Die Kirchen- und Dogmengeschichte ist kein aus Enttäuschung geborenes Arrangement. Sie gibt sich als Explikation der mit der Großkirche epochal in Erscheinung getretenen geschichtlichen Grundsituation: jener Grundsituation, die ich als kosmische Verschattung des Ursprungs bezeichnet habe. Für Klemens kann der Kosmos nicht, wie für Paulus, gekreuzigt sein. Denn aus dem gegenwärtigen bösen Äon, aus dem uns Christus gerissen hat, ist

durch Vermittlung der hellenistischen Synagoge pointiert der vom Schöpferwillen getragene Kosmos geworden, der in den Elementen besteht, der den Menschen zur Wohnstatt dient, der seine Grenze als Diesseits am Jenseits gewinnt, und der zugleich aus heiler Gegenwart in sich selber ruht.

Die eschatologische Bestimmtheit von Kosmos und Ekklesia ist gleichwohl nicht völlig verleugnet. Die *ἐλπίς* als eschatologisches Hoffnungsgut wird wiederholt genannt. Aber sie ist in gewissem Sinne in den Welthorizont zurückgenommen. Es ist die Vorsehung des die Schöpfung sich unterwerfenden Herrn, welche endzeitlich Leben aus dem Tode weckt (c. 24). Die von Hause aus mit der Idee eines Welt-Gesetzes verbundene stoische Pronoia wird hier zur Handlungsweise des biblischen *δεσπότης*: die Initiative des persönlichen Gottes hat sich der in ihre immanente Ordnung gefügten Welt bequemt, was sich darin bekundet, daß die Auferstehung sich analog zum Wechsel von Saat und Ernte, Tag und Nacht vollzieht. Wie verträgt sich in diesem Zusammenhang der Ausblick auf das eschatologische Handeln des Schöpfers mit der Aufspaltung des Kosmos in ein Diesseits und Jenseits, in Welt und Hinterwelt? Auskunft erteilt c. 50: die in Liebe Vollendeten gelangen an einen Ort der Frommen – *χωρος ἐδσεβῶν* –, wo sie ausharren, bis die Königsherrschaft Christi sie heimsuchen wird. Der Ort der Frommen ist Wartepplatz – der in ein Hier und Dort geteilte Kosmos ist doch zugleich auf ein Drittes, außer ihm selbst, bezogen. Der in ihren Ordnungen kohärenten Weltlichkeit der Welt widerspricht nur scheinbar die Offenheit für die erwartete Aufhebung des Kosmos in die *βασιλεία τοῦ Χριστοῦ*!

Es mag sein, daß diese letzte Beschreibung des Befundes aktuell anmutet: denn Rudolf Bultmann verknüpft, obschon entmythologisierend und an Paulus orientiert, die kohärente Weltlichkeit der Welt mit der Offenheit der eschatologischen Existenz. Diese *mutatis mutandis* gegebene Ähnlichkeit resultiert hier jedoch nicht aus einer den antiken Klemens ins Moderne zwingenden Überinterpretation. Sie ist nur Beweis dafür, daß selbst in der modernen protestantischen Reflexion die mit dem Ersten Klemensbrief enthüllte Grundsituation der Weltkirche sich geltend macht. Daß die Reformation trotz ihrer, wie Hanns Rückert gezeigt hat, im Prinzip die Zeit überflügelnden Kraft nicht imstande war, die Großkirche geschichtlich aus den Angeln zu heben, zeigt nicht allein die fortschreitende Entwicklung der Papstkirche, deren Wurzeln in die durch Klemens repräsentierte Weltsituation hinunterreichen. Das beweist ebenso die spezifische, das eschatologische Moment in sich zurücknehmende Weltlichkeit protestantischer Theologie: nur daß dem Weltentag der Alten Kirche, der für das metaphysische Licht unmittelbar offenlag, konträr-analog die Weltennacht einer Profanität entspricht, deren von Jahr zu Jahr aufsässiger wirkende Selbstbehauptung mit wachsendem Transzendenzverlust erkauf werden muß. Der schicksalhafte Zwang, mit welchem diese Entwicklung über uns zu kommen scheint, resultiert nicht allein, wie man meint, aus der nicht überwundenen Aufklärung. Die Aufklärung ihrerseits korrespondiert, im Modus emanzipierter Weltlichkeit, der nicht überwundenen Grund-Situation der Kirchengeschichte.

Bezüglich Gottes und der Welt haben wir die wichtigsten Elemente ins Auge gefaßt. Es bedarf noch des Schrittes, auch den Menschen zu Gesicht zu bekommen, der sich vor Gott in seiner Welt versteht. Hier hat die Forschung oft an dem Widerspruch gerätselt, daß Klemens zwar gewöhnlich den paulinischen Begriff von Gerechtigkeit moralisierend umdeutet, zugleich aber scheinbar echt paulinisch den Glauben allein, unter ausdrücklichem Abrücken von Verstand, Frömmigkeit und guten Werken, als einziges Mittel der Rechtfertigung proklamiert (c. 32). Indessen auch hier muß nach allem, was wir von Klemens wissen, eine naive Einheit sein. Spätjüdische Gesetzmäßigkeit und griechisch-römische Moralität bewirken bei Klemens vereint, daß normalerweise der Mensch, in sich zentriert ein Mikrokosmos, beharrt und dem Makrokosmos die Wage hält. Aber wie schon bei Platon der Mensch fähig ist, sich selbst um des Gottes willen in Frage zu stellen: so gibt es auch bei Klemens Momente, da tritt er gleichsam an die äußerste Grenze seiner christlich-humanen Existenz hinaus, und dann ist er imstande, extrem klingende Formulierungen zu bilden. Aber nicht Gott verneint hier radikal wie bei Paulus den alten Menschen, sondern das christliche *humanum* spricht zu sich selbst um Gottes willen das Nein und beharrt doch gerade in solchem Nein noch auf sich selbst. Ich vermute, daß alles, was auf katholischer Seite paulinisch klingt, in diesem Selbstopfer der *humanitas* seine Wurzel hat. Selbst der Paulinismus des Platonikers Augustin wird von hier aus seine Erklärung finden. Man mag hieran erkennen, inwieweit die Reformation, durch Rückgang auf Paulus, die Grundsituation der Weltkirche gleichsam umzustülpen vermochte. Die Reformation hat zwar nicht der kosmischen Verschattung des Ursprungs als solcher, aber sie hat der Selbstbezogenheit der christlich-humanen Existenz ein Ende bereitet.

Was es mit der kosmischen Verschattung des Ursprungs auf sich hat, wird schließlich an solchen Texten deutlich, in denen das Ganze der Welt auf einmal im Blicke steht. Etwa an I Clem 20, wo die Schöpfung zum Exempel des Gehorsams genommen ist. Die in sich gerundete griechische Welt mit den im Umschwung begriffenen Himmelssphären; in der Mitte, aristotelisch gedacht, die fruchttragende Erde mit Land und Meer und Getier, mit Jahreszeiten und Winden und immerfließenden Quellen; und in der Tiefe der Erde die Unterwelt. Das Ganze durch Eintracht und Frieden, *δμόνοια* und *εἰρήνη* zusammengehalten: Begriffe der griechischen Staatsethik, hier im stoischen Sinne zu Weltprinzipien erhoben und zugleich, als geschöpflicher Gehorsam, zur Antwort auf Gottes Befehl gemacht. Denn nun wirkt überdies in dem allen die gewaltige Kraft, mit welcher der Schöpfer das Meer in die Schranken jagt – Walther Eltester hat darüber gehandelt –; diese Kraft freilich selbst sogleich wieder eingefangen und gebändigt zur gemessenen göttlichen *διοίκησις*, zur milden *ἐδωγεσία*. Die Analyse ergibt: das stabile kosmische Grundgerüst der Hellenen in kreisender Bewegung, durch die aus dem Alten Testament einchießende Schöpfungsdynamik in lineargeschichtliche Bewegung versetzt – und zugleich doch als Ganzes wieder in sich zurückgefangen und auf das Fundament des göttlichen Willens gestellt. Denn

hierauf läuft bei Klemens nun alles hinaus: während in c. 33 das göttliche *βούλημα* Fundament der Schöpfung ist, antwortet in c. 20 in immer wiederkehrenden Wendungen die welterhaltende Kraft des von den Geschöpfen insgesamt geleisteten Gehorsams, der *ὑποταγή*. Das Seiende im Ganzen ist in die Form des Gehorsams verfaßt: nur der Mensch ist aus dieser heilen Ordnung gefallen.

Es läßt sich zeigen, wie bei Klemens die stoische *τάξις* der Welt, weil Antwort auf die *διαταγή* des biblischen Schöpfers, umgeschlagen ist zur geschöpflichen *ὑποταγή*; und wie diese gleichfalls aus der Bibel stammende Haltung sich bei Klemens mit römischem Geiste belebt. Schon Harnack, der auf die fundamentale Bedeutung des Klemens gewiesen hat, empfand die das Ganze durchdringende römische Atmosphäre. Man muß dies einer Forschungsweise in Erinnerung rufen, die in modischer Verengung ihres Blickfeldes den Ersten Klemensbrief als Zeugnis einer ausdrücklich „judenchristlichen“ Frömmigkeit begreift. Der zur Ordnung zwingende metaphysische Wille, den Klemens überall meint, ist nicht einfachhin der Wille des biblisch-hellenistischen Schöpfergottes. Es ist vielmehr ein Wille, der gleichsam Dekretalen erläßt. Indem römischer Geist sich der jüdisch-hellenistischen Elemente bemächtigt, wird etwas daraus, was in dieser Hinsicht Klemens von Juden und Griechen eindeutig scheidet – was aber in gewissem Sinne den Impuls des Paulus ins Römische transponiert: ein weitgespannter, für das Ganze sich verantwortlich haltender, im Namen göttlicher Dekrete auf ökumenische Ordnung dringender politischer Wille. Zwar ist die Intervention in Korinth, um die es sich handelt, auf den Ton brüderlicher Ermahnung gestimmt. Aber es sind Untertöne da, die verraten, wer hier eigentlich spricht. Es spricht der Geist, den Vergil im sechsten Buch der Aeneis beschwört: Tu regere imperio populos, Romane, memento – hae tibi erunt artes – pacique imponere morem, parcere subiectis et debellare superbos. Gegen die superbia, die *ὑπερηφάνια* der korinthischen Aufrührer ist das Schreiben des Klemens ausdrücklich gerichtet; ihr gilt der Befehl, das Thema des Briefes: *μάθετε ὑποτάσσεσθαι*, lernt es, den Nacken zu beugen!

Ich komme damit in gebotener Kürze auf die dritte Epoche zu sprechen, die im Verein mit den beiden ersten Epochen die Kirchengeschichte grundgelegt hat. Ich nenne sie die Epoche der *anthropozentrischen Inversion* und meine damit die Entstehung des Papsttums um die Mitte des dritten Jahrhunderts. Wir haben schon bei Klemens einen labilen Anthropozentrismus beobachten können, der durch einen gleichsam umgestülpten Paulinismus in Frage gestellt schien. In anderer Hinsicht ist es aber gerade Clemens Romanus gewesen, der den abendländisch-christlichen Anthropozentrismus stabilisiert und damit vom paulinischen Ursprung noch entschiedener weggeführt hat. Mit seiner Sukzessionentheorie, welche die Festigung des kirchlichen Amtes überhaupt bezweckte, hat Clemens den von Irenäus und anderen ausgebildeten Begriff der apostolischen Sukzession vorbereitet. Er hat damit dem wohl seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts bestehenden römischen Bischofsamt ein Fundament unter die Füße gelegt, auf dem sich später das Papsttum

erheben konnte. Zuerst mußte jedoch eine weitere Bedingung erfüllt sein: die afrikanischen Theologen Tertullian und Cyprian haben die Person Petri, im Zusammenhang mit dem Herrenwort Mt 16, 18 f., ins Spiel gebracht. Insbesondere Cyprian hat eine ekklesiologische Konzeption entwickelt, in welcher freilich Petrus nicht diejenige fundamentale Bedeutung zukommt, die ihm von katholischer Seite gewöhnlich zuerkannt wird. Aber auch Hugo Kochs, auf protestantischer Seite im Schwange gehendes Cyprianverständnis hat nicht zu letzter Einsicht geführt. Die Kirche ist in keinem, auch nicht in Kochs Sinne petrozentrisch, sie ist in Wirklichkeit metrozentrisch. Das sacramentum der Una mater ecclesia, das sich mit dem Geheimnis des lebendigen Christus berührt, ist zwar vom Herrn dem Petrus als erstem Apostel anvertraut worden, und in den katholischen Bischöfen ist diese himmlische Kirche in Zukunft irdisch präsent. Aber der Ton liegt bei Cyprian durchaus auf dem – im Grunde – unverfügbaren sacramentum unitatis der Mater Ecclesia, mit welcher das Collegium episcoporum nicht im schlechten Sinne identisch ist. In unserem Zusammenhang ist jetzt nur von Interesse, daß Stephan von Rom um die Mitte des dritten Jahrhunderts Cyprians Gedanken offenbar aufgegriffen hat. Er schied das sacramentum der Una mater bewußt oder unbewußt aus, und im Einklang mit der inzwischen in diesem Sinne modifizierten römischen Bischofsliste stellte er Petrus als vermeintlich ersten römischen Bischof ins Zentrum. Stephan führte damit nur eine Linie fort, die im Ersten Klemensbrief ihren Anfang nimmt. Trotzdem bedeutet seine Modifikation der cyprianischen Gedanken über die Kirche den entscheidenden Schritt zur Verfestigung des abendländisch-christlichen Anthropozentrismus, der im Papsttum seinen deutlichsten Repräsentanten und im ersten Vaticanum seine geschichtliche Vollendung gefunden hat. Man sollte auch hier, wie schon im Blick auf die kosmische Verschattung des Ursprungs, mit Perversionstheorien zurückhaltend sein. Die anthropozentrische Inversion war ein notwendiger Schritt und die Bedingung, unter welcher Rom seinen weltgeschichtlichen Aufgaben gerecht werden konnte. Der römische Bischof durfte so wenig der karthagischen Una Mater, wie Aeneas der karthagischen Dido ergeben sein. Es wäre sonst schon im dritten Jahrhundert mit der Kirchengeschichte Roms zu Ende gewesen, denn das selbstvergessene Ruhen bei der Mutter, bei der Braut ist das Ende der Zeit.

Reiner Ursprung – kosmische Verschattung – anthropozentrische Inversion: damit sind die drei grundlegenden Epochen genannt, auf deren Basis sich die Kirchen- und Dogmengeschichte rekonstruieren läßt. Sei es, wie im Falle des Paulus, im Sinne einer oft modifizierten, in der Reformation am unmittelbarsten geschehenen Wiederkehr des Ursprünglichen; sei es, wie in Hinsicht auf den Kosmos, im Sinne einer Entwicklung, welche diesseits der Reformation im Modus der Emanzipation von „Welt“ abermals eingesetzt hat; sei es, wie im Blick auf das Papsttum, im Sinne einer bruchlos kontinuierlichen Entwicklung bis auf den heutigen Tag. Ich verzichte darauf, diesen Gesichtspunkten hier weiter nachzudenken, und lenke zu den abschließenden Bemerkungen über.

„Aus ökumenischer Sicht“, so hieß es in der Ankündigung, sollten die drei genannten Epochen der frühen Kirche erörtert werden. Das ist zunächst in dem Sinne geschehen, daß jegliches einseitige Konfessionsinteresse a priori beiseitegesetzt war. Möglichst unparteiisch, und doch an der Sache bleibend sollte jedem Phänomen sein Recht widerfahren, so weitgehend, daß selbst der „heidnische“ Beitrag zur Kirchengeschichte nicht verschmäht werden durfte. Eine so verstandene Ökumenizität darf sich auf Ferdinand Christian Baur berufen. Aber über die historische Vergegenwärtigung hinaus weckt der Begriff des Ökumenischen ein aktuelles Interesse, und diesem seien die letzten Sätze dieses Vortrags gewidmet.

Wenn man fragt, wodurch unsere Gegenwart vor allem bestimmt sei, so möchte Gerhard Ebeling das treffende Wort gefunden haben: daß nämlich die „reformatorische Losung ‚Frei aus Glauben‘ . . . nur dann heute hilfreich werden“ kann, wenn sie „zur Losung eines Aufbruchs in eine neue Geschichtsphase des Christentums wird“. Aber „frei aus Glauben“ heißt selbst Luther: Zurück zum Ursprung! Und so drängt sich wie es scheint als erste und wichtigste Aufgabe in der Gegenwart auf, das reformatorische Erbe sachgemäß rein zu bewahren; denn in Luthers Verkündigung ist Paulus in dem Sinne wiedergekehrt, daß der reine Ursprung gegenüber 1500 Jahren Kirchengeschichte sich geltend gemacht hat. – Daneben gilt es klar zu erkennen, daß die Reformation ein Doppeltes nicht vermochte. Sie hat die anthropozentrische Inversion so wenig rückgängig gemacht, daß das Papsttum vielmehr erst gerade trotz der Reformation sich vollenden konnte. Und sie hat die kosmische Verschattung so wenig aufgehoben, daß sie vielmehr selbst, im Verein mit Humanismus und Renaissance, eine neue – die moderne – Verschattungsphase inauguriert hat. Wenn also Gefühl und Einsicht uns lehrt, daß wir im Begriffe stehen, eine neue Geschichtsphase des Christentums zu beginnen, so legt sich offenbar, außer der Bewahrung des Ursprungs, eine neue schwere doppelte Aufgabe auf unsere Schultern. Wir müssen daran gehen, die kosmische Verschattung und die anthropozentrische Inversion zu überwinden, denn beides hindert uns an dem, was Clemens Romanus im Grunde gemeint hat: am radikalen Gehorsam gegenüber dem Ursprung, dem Herrn. Freilich kann solche Überwindung nicht in dem gefährlichen abstrakt-geschichtslosen Sinne geschehen, der dazu verleitet, Athen und Rom, die Welt und den Papst zu vergessen und sich auf den anachronistischen Standpunkt des ‚solus Paulus‘ zurückzuziehen. Geschichte wird überwunden, indem man sie verwandelnd bewahrt. Sie muß in diesem Falle derart bewahrt werden, daß in der Rückkehr zum Ursprung die Welt und der Mensch, Zeit und Raum mit Einem Mal Jesus Christus zu Füßen liegt.

Was die Überwindung der anthropozentrischen Inversion betrifft, so ist sie Sache Roms, und Rom scheint die ersten Schritte in ihre Richtung getan zu haben. Seit unter dem Pontifikat Pius' XII. das sacramentum der Una Mater sich für katholisches Glaubensbewußtsein neu am Zenit des römischen Himmels gezeigt hat, scheinen, paradox, aber für die geschichtliche Betrachtung höchst aufschlußreich die Stunden des auf sich beharrenden römischen

Anthropozentrismus gezählt. Eine kopernikanische Wende, wenn nicht alles täuscht, hat sich angebahnt. Der quasi-cyprianische Gestus Johannes' XXIII., die von Thron und Tiara abrückende Selbstbescheidung Pauls VI. haben einstweilen zwar nur pragmatische (und gerade wieder an der „Welt“ orientierte) Schritte gezeitigt. Aber es scheint nicht ausgeschlossen, daß durch eine prinzipiell gemeinte Umkehr des Papsttums ins sacramentum unitatis Rom zu einem modifizierten Verständnis seines Primatsanspruchs geführt werden könnte. Falls die innerkatholische Konversion sich vollzieht, falls der Schwerpunkt der catholica vom vorfindlichen Menschen weg in die unverfügbare Sphäre der Una Mater rückt, dürfte das Verständnis gerade für das reformatorische „solus Christus“ in der Papstkirche wachsen: denn die Una Mater stellt den überlieferten Petrozentrismus in Frage, wie das solus Christus den Anthropozentrismus in Frage stellt; und Gleiches wird von Gleichem erkannt.

Was die Überwindung der kosmischen Verschattung des Ursprungs betrifft, so ist sie – zum Teil – Sache des Protestantismus. Denn die protestantische Theologie ist es vor allem, die sich emphatisch im Umkreis von „Welt“ etabliert und bewußter und radikaler betreibt, was sie noch jüngst den altkirchlichen Apologeten verübelt hat. Indessen: die moderne Welt behauptet sich im Modus der Emanzipation auf dem in der Geschichte zurückliegenden Grund der ersten kosmischen Verschattung des Ursprungs. Wer wäre imstande, in diese Tiefe zu reichen und mit der Welt des Klemens auch die Welt der Moderne in die Umkehr zu führen? Welcher dritte Horizont von „Welt“ sollte umgreifend erscheinen, wenn mit Antike und Mittelalter auch die Neuzeit verblaßt?

Unsere Überlegungen sind damit an einen Punkt gelangt, an welchem wir uns zu erinnern haben: die Kirche lebt an ihren entscheidenden Wendepunkten vom Einbruch der Transzendenz. Unser Geschichtsbewußtsein mag sich die Probleme verdeutlichen, unser Denken führt vielleicht an die Schwelle ihrer Lösung. Was dann zu geschehen hat, kann nicht von Menschen geschehen. Hier haben wir innezuhalten und auf den Herrn zu warten, der anders handelt als wir meinen – der möglicherweise den Stein, welchen wir verwarfen, zum Eckstein macht.