

# Amt und Eschatologie im 1. Clemensbrief

Von Bardo Weiss

## I

1. Das Interesse an den apostolischen Vätern, speziell an Clemens von Rom, ist in letzter Zeit im katholischen Bereich gewachsen. Selbst in offiziellen Verlautbarungen der Kirche wird an entscheidenden Stellen sein Brief an die Gemeinde von Korinth zitiert. Ihn zieht das Zweite Vatikanum zur Stütze der Apostolizität des Bischofsamtes heran<sup>1</sup>. Das Schreiben der Deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt (1969) erwähnt Clemens im geschichtlichen Teil dieser Schrift<sup>2</sup>. Sie wird zitiert in der Arbeitsgrundlage, die eine internationale Theologenkommission für die Diskussion auf der Allgemeinen Bischofssynode 1971 in Rom verfaßt hat<sup>3</sup>. Von dieser übernahm das Zitat der von der Bischofssynode verabschiedete Text „Der priesterliche Dienst“<sup>4</sup>.

Dies ist nicht verwunderlich. Man ringt heute auf katholischer Seite um die Art und Weise der apostolischen Sukzession, die kultisch-sazerdotale Ausformung des Amtes und den unauslöschlichen Charakter, den die Priesterweihe prägt. Zu diesen Fragen bildet unbestritten unser Brief einen Markstein in der Entwicklung zum herkömmlichen Verständnis: Auch gegenüber den Pastoralbriefen bietet der 1. Clemensbrief (1 Clem) eine Präzisierung der Vorstellung der apostolischen Sukzession. Als Testament hinterlassen die Apostel den Auftrag, ihr Amt ständig weiterzugeben (44,3; 55,4). In diesem Schreiben taucht zum ersten Mal ein Vergleich zwischen neutestamentlichem Amt und alttestamentlichem sazerdotalem Priestertum auf (41–44). Nirgends wird vorher so klar von der Unabsetzbarkeit tadelsfreier Amtsträger gesprochen wie in diesem Brief (44,4). Man glaubt hier die erste Theologie des Amtes explizit ausfindig machen zu können<sup>5</sup>.

2. Ein einfacher Hinweis auf die im 1 Clem geschilderte Entwicklung hilft aber, wie schon die Diskussion um diesen Brief zu Beginn unseres Jahrhunderts zeigt, wenig weiter. R. Sohm<sup>6</sup> sah in dieser Entwicklung ja ein eklatantes Beispiel des Abfalls der Liebeskirche zur Rechtskirche. Zwar fanden seine Thesen in dieser scharfen Form auf evangelischer Seite nur geteilte Aufnahme und stießen bei der katholischen

---

<sup>1</sup> Lumen gentium 20: LThK Zusatzband I (Freiburg 1966) 215 f.

<sup>2</sup> Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Trier 1969) Nr. 26, S. 42.

<sup>3</sup> Übers. i. A. der Deutschen, Österreichischen und Schweizerischen Bischofskonferenz (München 1971) 16 Anm. 14.

<sup>4</sup> Der priesterliche Dienst, Gerechtigkeit in der Welt, eingel. v. Kl. Hemmerle u. W. Weber, hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz (Trier 1972) 50.

<sup>5</sup> J. Martin, Die Genese des Amtspriestertums in der frühen Kirche (Freiburg 1972) 67: „Erster Versuch, das Gemeindeamt theologisch zu begründen.“ – G. Brunner, Die theologische Mitte des Ersten Klemensbriefes (Frankfurt 1972) sieht die theologische Mitte dieses Briefes in der Konstituierung einer Ämterordnung.

<sup>6</sup> R. Sohm, Kirchenrecht Bd. I (Leipzig 1892); ders., Wesen und Ursprung des Katholizismus (Leipzig 1912<sup>2</sup>).

Theologie auf geschlossene Ablehnung<sup>7</sup>. Dennoch bleibt die Frage, ob Clemens nicht eine einengende, ja gefährliche Entwicklung eingeleitet hat, bestehen.

3. Doch zunächst: Worum geht es im 1. Clem? Eine möglichst genaue Kenntnis der Vorfälle in Korinth, die zur Abfassung dieses Briefes geführt haben, wäre zu seinem Amtsverständnis dienlich. Leider ist unser Wissen von dem Korinthischen Streitfall recht lückenhaft. Dieser Mangel hat drei Gründe. 1. Clemens kann sich mit Andeutungen begnügen, da den Adressaten ihr eigener Streit bekannt ist. 2. Clemens beschreibt den Streit und seine Motive mit vorgegebenen Begriffen und Bildern. Mag man sich über die Herkunft einzelner Topoi streiten (Hellenistische Literatur<sup>8</sup>, jüdische und judenchristliche Apologetik<sup>9</sup>, römische Rechtssprache<sup>10</sup>), eines kann heute als sicher gelten: Clemens stützt sich in der Beschreibung des Korinthischen Vorfalles auf vorgegebene Muster. Solche Muster machen aber das besondere eines Falles nicht deutlich. 3. G. Brunner<sup>11</sup> hat eine These Petersons<sup>12</sup> differenzierend aufgegriffen, nach der Clemens über die offiziellen Empfänger in Korinth hinaus im Blick auf die gesamte christliche Ökumene geschrieben habe. Stimmt dies, wofür vieles spricht, dann wird es verständlich, warum Clemens die konkreten Anlässe möglichst in den Hintergrund treten läßt: Er will nicht mit der Schilderung konkreter Einzelheiten den Kreis der Adressaten unnötig einengen.

Trotz der genannten Schwierigkeiten läßt sich folgendes feststellen: Einige, vor allem jüngere Gemeindeglieder, haben einen Aufruhr<sup>13</sup> in der Gemeinde von Korinth entfacht (2,6; 3,2; 14,2; 46,7,9; 47,6; 48,5). Etliche Presbyter wurden abgesetzt (44,6; 47,6). Ihre Amtsführung und ihr Lebenswandel boten dazu keinen Anlaß. Die Selbstverständlichkeit, mit der Clemens auf die Integrität der abgesetzten Presbyter zu sprechen kommt (44,4,6; 47,6), zeigt, daß diese nicht bestritten wurde. Dennoch hat sich die Mehrheit der Gemeinde entweder hinter die Unruhestifter gestellt oder passiv ihrem Treiben zugesehen (44,6). Wenn auch die korinthische Gemeinde nicht führerlos ist<sup>14</sup>, herrscht mehr als Cliquenzank: Die Gemeinde ist vom totalen Abfall bedroht<sup>15</sup>. Deswegen greift die römische Gemeinde durch Clemens ein (1,1). Der Brief stellt sich eindeutig auf seiten der Presbyter. Sie waren indirekt von den Aposteln eingesetzt (44). Ihre Absetzung verstößt deswegen gegen die göttliche Ordnung, war eine große Sünde (44,4)<sup>16</sup>. Clemens verlangt von den

<sup>7</sup> Zu dieser Debatte vgl. K. Beyschlag, Clemens Romanus und der Frühkatholizismus. Untersuchungen zu I Clemens 1–7 (Tübingen 1966) 34 ff. – O. Knoch, Die Ausführungen des 1. Clemensbriefes über die kirchliche Verfassung im Spiegel der neuen Deutungen seit R. Sohm und A. Harnack: ThQ 141 (1961) 385–407. – W. Maurer, Die Auseinandersetzung zwischen Harnack und Sohm um die Begründung des ev. Kirchenrechts: Kerygma und Dogma 1961, 94–213. – P. Mikat, Die Bedeutung des Begriffes Stasis und Aponoia für das Verständnis des 1. Clemensbriefes (Köln 1969) 1–20.

<sup>8</sup> So L. Sanders, L'hellénisme de St. Clément de Rome et le Paulinisme (Löwen 1943) 2–5.

<sup>9</sup> So Beyschlag, a. a. O. 48–206.

<sup>10</sup> So Mikat, a. a. O. 22–40.

<sup>11</sup> Brunner, a. a. O. 100–107.

<sup>12</sup> E. Peterson, Das Praescriptum des 1. Clemensbriefes: Frühkirche, Judentum und Gnosis (Rom 1959) 129–135.

<sup>13</sup> Über den Begriff Aufruhr = Stasis im 1. Clemensbrief vgl. Mikat, a. a. O. 20–40 und Beyschlag, a. a. O. 166–192.

<sup>14</sup> Für Clemens sind ja die Presbyter weiter im Amt. Hier scheint Mikat zu weit zu gehen.

<sup>15</sup> Harnack versuchte den Streit zu einem Cliquenzank herunterzuspielen. Das Schreiben der röm. Kirche an die korinthische aus der Zeit des Domitians (Leipzig 1929) 92. Dagegen nimmt mit guten Gründen Beyschlag, a. a. O. 144 f. Stellung.

<sup>16</sup> Daß auf diese Feststellung das gesamte Kap. 44 hinausläuft, weist Brunner, a. a. O. 110–120 nach.

Unruhestiftern nicht nur Unterwerfung (51–58, 63,1), sondern das freiwillige Exil in eine andere Gemeinde (54, 1–3). Der Brief und sein Amtsverständnis setzten sich schnell durch. Dies zeigt seine rasche Verbreitung und Anerkennung, die zur Aufnahme in den Kanon einiger Gemeinden führte<sup>17</sup>.

4. Hat dieser Befund eine Verbindlichkeit für das heutige Amtsverständnis? Unstreitig werden hier Akzente im Verständnis des Amtes gesetzt, die weder direkt im NT enthalten noch aus ihm deduziert werden können. Stellt 1 Clem eine Fehlentwicklung oder eine geistgewirkte Weiterentwicklung in einer neuen geschichtlichen Situation dar<sup>18</sup>?

Nach der hermeneutischen Diskussion der letzten Zeit wird man weder jede nachtestamentliche Entwicklung der frühen Kirche als unabdingbar und geistgewirkt ansehen noch alles, was nach dem NT geschah, als Abfall vom Eigentlichen betrachten dürfen. Der Ruf nach Kriterien für echte und falsche Entwicklungen in der Kirche wird laut. Solche von allen anerkannte Kriterien sind noch nicht gefunden, und es bleibt fraglich, ob sie je gefunden werden können<sup>19</sup>. Von Fall zu Fall muß daher untersucht werden, ob das Neue, das sich in einer Entwicklung zeigt, aus außerchristlichen Quellen einfloß und dem Ursprünglichen entgegensteht oder eine durch neue Verhältnisse notwendig gewordene legitime Weiterentwicklung des ursprünglich im NT Gemeinten darstellt. Diese Frage ist auch an den 1 Clem zu richten: Inwieweit läßt sich sein Amtsverständnis auf christliche oder außerchristliche Wurzeln zurückführen<sup>20</sup>?

## II

1. Unsere Arbeit will diese Frage nicht direkt angehen. Sie will nur eine Vorarbeit zu ihrer Beantwortung liefern. Es soll untersucht werden, ob 1 Clem auf einem anderen Gebiet, nämlich der Eschatologie, eine legitime Weiterentwicklung des im NT Genannten darstellt. Daß die Beantwortung dieser Frage eine Hilfe für die Beurteilung des Amtsverständnisses dieses Schreibens sein kann, liegt auf der Hand. Seit Jahren liegt eine Untersuchung über die Eschatologie des 1 Clem von O. Knoch vor. In ihr wird die Eschatologie „zur Erhebung ihrer Eigenart mit den entsprechenden ntl Aussagen verglichen“<sup>21</sup>. Dieser Vergleich fällt aufs Ganze gesehen zu ungunsten des 1 Clem aus. Zwar wird Clemens attestiert, innerhalb des Schöpfungsr Rahmens mit großer Treue gegen die überlieferten Fakten die „christliche Soteriologie und Eschatologie, die heilsgeschichtliche Bedeutung Christus und der durch ihn eingeleiteten Zeit der Kirche zur Ausfaltung“ gebracht zu haben<sup>22</sup>. Er habe sich gläubig-offen der Entwicklung des Christentums zur Weltreligion unter bewußtem Festhalten

<sup>17</sup> Über die Nachwirkung des Briefes vgl. Brunner, a. a. O. 35; 142–145. – O. Knoch, Die „Testamente“ des Petrus und Paulus (Stuttgart 1973) 85 u. Anm. 7. – A. Stuiber, Clemens Romanus I: RAC III, 189.

<sup>18</sup> Man kann die Frage nicht dadurch zugunsten einer geistgewirkten Entwicklung beantworten, daß man darauf hinweist, es liege die Entscheidung eines Papstes vor. Der Versuch, die Frage nach unfehlbaren Lehrentscheidungen des römischen Bischofs an den Clemensbrief heranzutragen, stellt einen Anachronismus dar. So sehr sich der Clemensbrief seiner Autorität bewußt ist, so wenig darf man annehmen, Clemens wolle hier eine Entscheidung mit „päpstlicher Unfehlbarkeit“ fällen.

<sup>19</sup> Als einziges Kriterium können ja nicht die im NT geschilderten Zustände der einzelnen Gemeinden sein. Dann wäre ja wieder alles, was anders als im NT ist, Abfall.

<sup>20</sup> Ich bin mir der hinter solchen Aussagen stehenden Problematik bewußt. Wenn man von dem spricht, was ursprünglich unter Amt im NT gemeint ist, setzt dies voraus, daß hinter den verschiedenen konkreten Ausformungen des Amtes der Urkirche etwas Gemeinsames steht.

<sup>21</sup> O. Knoch, Eigenart und Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriß des ersten Clemensbriefes (Bonn 1964) 29.

<sup>22</sup> Ebd. 452.

am Wesenskern der biblisch christlichen Überlieferung gestellt<sup>23</sup>. Dennoch komme das ursprünglich Gemeinte nur noch verkürzt zur Geltung<sup>24</sup>. Vor allem halte Clemens nicht mehr die „Dialektik zwischen Schon und Noch-nicht, zwischen Vorverwirklichung und Vollverwirklichung des Reiches Gottes in der Kirche“ aus<sup>25</sup>. Deswegen gebe es nach ihm keine „echte eschatologische Existenz für den Christen“<sup>26</sup>. Denn „die Zukunft wird . . . immer nur prophetisch und gnadenhaft vorausgenommen, nie aber ragt sie bereits in die alte Periode hinein“<sup>27</sup>. „Durch Christi Tod und Auferweckung begann daher nichts Neues. Weder schuf Christus dadurch erst die Möglichkeit der künftigen Auferweckung, noch brach damit der neue Äon in dieser Welt herein. Nein, Christi Auferstehung ist lediglich der größte gottgegebene Beweis für die Wahrheit der göttlichen Verheißung von der endzeitlichen Auferweckung.“<sup>28</sup> Christus hat seine Funktion als „Urheber der eschatologischen Wende“ verloren<sup>29</sup>. „Damit kommt ein jüdischer Zug in die christliche Eschatologie hinein: Der Glaube als Werk und Tat entscheidet über den zukünftigen, von Gott verheißenen Lohn.“<sup>30</sup> „An die Stelle der soteriologischen und heilsgeschichtlichen Christozentrik der ntl Eschatologie tritt die kosmologisch-anthropologisch bezogene Theozentrik.“<sup>31</sup> Christus ist nur noch im „chronologisch-relativen, nicht aber im inhaltlich absoluten Sinn“ die Mitte des Schöpfungsplanes<sup>32</sup>. So bestehe zwischen Noe und Christus nur ein „gradueller, kein Wesensunterschied“<sup>33</sup>. Im gleichen Zuge trete die universale Eschatologie gegenüber der Hoffnung auf individuellen Lohn zurück<sup>34</sup>. Auch hellenistische Gedankengänge machen sich in der Eschatologie breit. So würden die eschatologischen Erwartungen mit der zyklischen Periodik und der Palingenese verbunden<sup>35</sup>. Insgesamt ein schwerwiegender Vorwurf: Verkennung der heilsgeschichtlichen Bedeutung Jesu und Rückfall in jüdische Eschatologie. Dieser Rückfall habe sich auch in der Ekklesiologie des 1 Clem ausgewirkt. In der „kultisch hierarchisch gegliederten Kirche“ werde „die Funktion des Geistes veramtlicht“<sup>36</sup>.

Viele Einzelergebnisse der umfangreichen Arbeit von Knoch sind in der Clemensforschung allgemein anerkannt<sup>37</sup>. An dem durch diese Einzelergebnisse gewonnenen Gesamtbild der Eschatologie des 1 Clem meldete man jedoch Kritik an. Eine nicht immer durchreflektierte Methode läßt den Blick für das Eigenständige dieses Briefes und seiner Eschatologie vermissen<sup>38</sup>. Im Rahmen dieser Arbeit kann weder auf die Einzelergebnisse noch auf das Gesamturteil Knoch's näher eingegangen werden. Hier soll vielmehr nach einem neuen Ausgangspunkt für das Verständnis der Eschatologie

<sup>23</sup> Vgl. ebd. 458.

<sup>24</sup> Vgl. ebd. 453.

<sup>25</sup> Ebd. 453.

<sup>26</sup> Ebd. 452.

<sup>27</sup> Ebd. 450.

<sup>28</sup> Ebd. 142.

<sup>29</sup> Ebd. 143.

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> Ebd. 160 f.

<sup>32</sup> Ebd. 452.

<sup>33</sup> Ebd. 451; vgl. 267–271.

<sup>34</sup> Vgl. ebd. 161–447.

<sup>35</sup> Ebd. 451; vgl. 269–271; 289 f.

<sup>36</sup> Ebd. 453; vgl. 367–371.

In: Die „Testamente“ des Petrus und Paulus (Stuttgart 1973) 82–98 urteilt Knoch wesentlich vorsichtiger über das Amtsverständnis des Clemensbriefes.

<sup>37</sup> Brunner, a. a. O. 17: „Dank seiner sowohl historisch-kritisch wie auch dogmatisch korrekten Arbeitsweise kommt er innerhalb seines selbstgezogenen Rahmens zu Resultaten, die weitestgehend als endgültig angesehen werden können“. Vgl. Bley-schlag, a. a. O. 27 f.

<sup>38</sup> Bley-schlag, a. a. O. 28; Brunner, a. a. O. 15–21.

dieses Briefes gesucht werden. Gelingt unser Vorhaben, ergeben sich von selbst Korrekturen an der Arbeit Knoch's.

2. Wir gehen davon aus, daß 1 Clem von einem Generalthema beherrscht wird. Auf die Tatsache einer theologischen Mitte hat jüngst Brunner<sup>39</sup> erneut aufmerksam gemacht. Diese liegt, darin ist Brunner recht zu geben, in der „institutionellen Sicherung der Autorität“ des Amtes<sup>40</sup>. Ausgehend von dem korinthischen Vorfall wird allgemein die Unabsetzbarkeit eines Amtsträgers, der sich nichts zuschulden hat kommen lassen, postuliert. Brunner weist nach, daß dieses Generalthema nicht nur den zweiten Teil des Briefes (40–65), in dem direkt die Vorgänge in Korinth angesprochen werden, sondern auch den ersten, allgemeineren Teil (1–39) beherrscht. Trotz gleitender Übergänge<sup>41</sup> liegt dem Brief eine relativ straffe Gedankenführung zugrunde<sup>42</sup>. Es gibt in ihm keine größeren Blöcke, die mit dem Generalthema überhaupt nichts zu tun haben. Clemens hat sein Schreiben nicht angereichert mit einer Fülle nicht zum Thema gehörenden Stoffes<sup>43</sup>. Die Tatsache, daß der Brief eine Nuthesia (Mahn- und Warnrede) darstellt und deswegen recht allgemein gehalten ist, darf nicht dazu verleiten, einzelne Fragenkomplexe herauszulösen und getrennt von der theologischen Mitte zu behandeln<sup>44</sup>. Die Theorie, dieses Werk stelle eine Kompilation verschiedener ursprünglich selbständiger homilieartiger Stücke dar<sup>45</sup>, läßt sich nicht halten.

3. Wie ordnet sich nun die Eschatologie zum Generalthema des Briefes ein? Nach Einleitung und Hinweis auf den Anlaß des Briefes (1,1–3,4) wird vor Streit, Neid und Eifersucht gewarnt und Demut, Einfügen in die Ordnung und Gehorchen als besondere Tugend hingestellt. Diese Ermahnungen haben einen direkten Bezug zum Grundanliegen des Briefes. In einer Situation, die durch Amtsenthebung gekennzeichnet ist, ist nach Meinung des Clemens Friedensliebe, Gehorsam und Fügung in eine feste Ordnung vonnöten. Dann aber setzt mit Kap. 23 ein eschatologischer Block ein, in dem Parusieverzögerung, Auferstehung und Gericht behandelt werden. Inwiefern hilft die Darlegung eschatologischer Fragen die Autorität des Amtes sichern? Brunner meint, der Hinweis auf die Eschatologie diene als Motivation für Friedensliebe, Gehorsam und Demut<sup>46</sup>. Für den 2. Tl. des eschatologischen Blockes trifft dies bestimmt zu (27,3 ff.). Hier ist die Rede von Strafe und Lohn im eschatologischen Gericht als Motive für unser jetziges Handeln. Im 1. Tl. aber tritt der Gerichtsgedanke zurück. Er setzt mit einer deutlichen Polemik gegen die ein, die wegen der Parusieverzögerung Zweifel haben (23,3)<sup>47</sup>. Eine Motivation für Friedensliebe mit einer Polemik zu beginnen, wäre äußerst unglücklich. Viel wahrscheinlicher ist die Annahme, daß Clemens hier auf eine weitere Ursache für den Streit in Korinth hinweisen wollte. Führten nach seiner Ansicht Neid und Eifersucht zur Absetzung der Presbyter, so ist der Parusiezweifel Anlaß zu weiteren Streitigkeiten in Korinth.

<sup>39</sup> G. Brunner, Die theologische Mitte des Ersten Clemensbriefes (Frankfurt 1972).

<sup>40</sup> Ebd. 162.

<sup>41</sup> Ebd. 56.

<sup>42</sup> Ebd. 46–58.

<sup>43</sup> Gegen W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum (Tübingen 1964<sup>2</sup>) 99: „In der Tat gewinnt man leicht den Eindruck, als diene die bei weitem größere Hälfte des Briefes lediglich zur Steigerung der Masse, um mit dem Umfang zugleich Gewicht und Stoßkraft zu erhöhen.“

<sup>44</sup> Mit der literarischen Gattung der Nuthesia rechtfertigt Knoch, Eschatologie S. 49 seine Methode, die Eschatologie weitgehend unabhängig vom Grundthema zu behandeln.

<sup>45</sup> So R. Knopf, Die zwei Clemensbriefe (Tübingen 1920) 179; 187. – Dagegen Brunner 90; 99; Knoch, 48 Anm. 51 (Lit.).

<sup>46</sup> Brunner, a. a. O. 52–54.

<sup>47</sup> Daß hinter den Zweifeln Parusiezweifel stehen, hat Knoch, a. a. O. 111–125 nachgewiesen.

Hinter Neid und Eifersucht auf der einen und Parusiezweifel auf der anderen Seite steht der Ungehorsam gegenüber Gott und seiner Ordnung. Denn Zweifel ist nur eine Form des Ungehorsams gegenüber Gott. Lots Frau, die Gott nicht gehorchte und deswegen in Lots Familie Zwiespalt brachte, wird wegen ihres Zweifels an Gottes Macht getadelt (11,2). Der gleiche Zweifel, der die Familie Lots in Zwiespalt stürzte, ist nach Clemens jetzt als Parusiezweifel die Ursache des Streites in Korinth (23,2).

Neben dem Ungehorsam und dem Zweifel ist das Nichteinfügen in die Ordnung Gottes Anlaß zum Streit: Diejenigen, die sich gegen die Presbyter gewandt haben, haben gegen Gottes Ordnung verstoßen. Buße heißt deswegen für Clemens Rückkehr zur rechten Ordnung (19,2–22,7; 40,1–43,6; 56,1–59,2). Um den Wert der göttlichen Ordnung hervorzuheben, preist Clemens sie im Kosmos (19,2–20,12). Dabei weist er u. a. auf die Ordnung im Reifungsprozeß der Früchte (20,4) und im Wechsel von Tag und Nacht (20,2) hin. Diese Ordnung beachten die nicht, die im eschatologischen Zweifel verharren. Der Blick auf das Reifen am Weinstock müßte den Zweifel an der Wiederkunft Christi vertreiben (23,4) und der ständige Wechsel von Tag und Nacht uns die Auferstehung lehren (24,3). Der Parusiezweifel gründet also in der Ablehnung der Ordnung Gottes. Zweiflerischer Ungehorsam und Nichteinfügenwollen in die Ordnung Gottes ist also das gemeinsame Motiv derer, die den Aufruhr entfachen, und derjenigen, die an der Parusie zweifeln. Damit steht der eschatologische Block nicht mehr unverbunden zum Generalthema da.

So weicht Clemens auch inhaltlich von der Anschauung einiger Glieder der korinthischen Gemeinde ab. In ihr herrscht nach der Meinung des Clemens nicht nur ein Schisma, sondern wenigstens in einigen Teilen auch Häresie, um die natürlich viel später erst voneinander abgegrenzten Begriffe zu gebrauchen. Ich bin mir bewußt, mit dieser Aussage im Gegensatz zu einem großen Teil der Clemensforschung zu stehen<sup>48</sup>. Geht man aber einmal davon aus, daß der gesamte Brief und damit auch der eschatologische Block mit der Beseitigung des Streites in Korinth zu tun hat, dann ist diese Annahme unausweichlich.

4. Bis jetzt haben wir recht global von Parusiezweifeln gesprochen. Wie stellen die, die zweifeln und geteilten Herzens sind (23,3) sich die Zukunft vor? Ist anzunehmen, daß es in den letzten Jahren des ersten Jahrhunderts innerhalb der Gemeinden noch Glieder gibt, die aus Enttäuschung über die nicht sofort eingetretene Parusie einem eschatologischen Nihilismus huldigen und jede Auferstehung und Vollendung leugnen?<sup>49</sup> Wohl kaum. Wie sehen aber die eschatologischen Anschauungen der Gegner des 1 Clem aus? Der Brief selbst gibt uns darüber keine klare Antwort. Gelingt es außerhalb dieses Schreibens die verschiedenen eschatologischen Vorstellungen der Gemeinde in Korinth zu präzisieren? Sieht man vom 1 Clem ab, liegt uns keine Nachricht über die korinthische Gemeinde am Ende des ersten Jahrhunderts vor. Dagegen sind wir über die Vorgänge in Korinth zu Beginn der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts relativ gut durch die beiden Paulusbriefe unterrichtet. So sei folgende Arbeitshypo-

<sup>48</sup> Z. B. J. Robde, Häresie und Schisma im ersten Clemensbrief und in den Ignatius-Briefen: NovT 10 (1968) 224: Häresie stand nicht im Mittelpunkt: „Das zeigt sich schon darin, daß nirgends im Brief auch nur andeutungsweise davon die Rede ist, daß es um Fragen der Lehre gegangen sei... Für Clemens war also das Schisma das Primäre, und die daraus wahrscheinlich folgende Häresie war das Sekundäre.“

Knoch, Eschatologie S. 38: „Es begegnen keine direkten ‚dogmatischen‘ oder ‚moralischen‘ Vorwürfe gegen die Anführer, abgesehen vom Vorwurf des Stolzes, der Überheblichkeit, des Neides und der Eifersucht“; vgl. ders., Die „Testamente“ des Petrus und Paulus (Stuttgart 1973) 88.

Stuiber, a. a. O. 190: „Sicher ist, daß nicht Glaubenslehren umstritten waren oder moralische Vorwürfe erhoben werden konnten.“

<sup>49</sup> 2 Petr 3,1–4 bekämpft Parusiezweifler außerhalb der Gemeinde und hat damit eine andere Situation vor Augen als der Clemensbrief.

these gewagt: Die Gegner des 1 Clem sind verwandt mit den Christen, gegen die Paulus 40 Jahre vorher in Korinth kämpfte. Vor allem hat sich in den eschatologischen Grundanschauungen während der 40 Jahre nicht allzuviel geändert. *W. Bauer*<sup>50</sup> hatte eine ähnliche These vorgetragen und verlangt, die Kirchengeschichte vor und nach 1 Clem zu seiner Kommentierung heranzuziehen<sup>51</sup>. So identifiziert er die Starken in 1 Kor 8,9.11 mit den Jungen im 1 Clem<sup>52</sup>. Dieser Vorschlag ist weitgehend abgelehnt worden. Ansatzpunkte der Kritik bot die Tatsache, daß Bauer seine These mit unbeweisbaren Vermutungen verband<sup>53</sup>. Zum anderen versuchte Bauer kaum die 40 Jahre, die zwischen den beiden Briefen liegen, zu überbrücken. Der Vorwurf des Anachronismus liegt auf der Hand. Ähnlich wie Rohde<sup>54</sup> urteilt man heute allgemein: „Es scheint mir methodisch nicht zulässig zu sein, die Behauptung einer Auseinandersetzung zwischen Rechtgläubigkeit und Ketzerei in Korinth als Anlaß des ersten Clemensbriefes durch Heranziehung früherer (1 Kor) und späterer Quellen (besonders Irenäus) zu stützen, wie Bauer es tut.“ Soll unsere Hypothese nicht dem gleichen Vorwurf des Anachronismus ausgesetzt sein, müssen wir zeigen, wie gewisse Grundhaltungen der Gegner des ersten paulinischen Korintherbriefes bis in die späten Schriften des NT, die in zeitlicher Nähe des 1 Clem stehen, bedeutsam blieben. Dann ist es nicht mehr unwahrscheinlich, daß sie auch in Korinth zur Zeit des 1 Clem virulent waren.

5. Bevor wir an diese Aufgabe gehen, sollen die paulinischen Gegner in Korinth näher beschrieben werden. Es besteht nicht die Absicht, eigenständige Forschung zu den Korintherbriefen zu bieten. Auch ein Forschungsbericht würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen<sup>55</sup>. Wer die einschlägige Literatur kennt, kann die Korrektheit der Zusammenfassung der Ergebnisse der Frage nach den Gegnern des Paulus in Korinth beurteilen.

Spätestens seit der Arbeit von Georgi<sup>56</sup> besteht darüber Einmütigkeit, daß die Gegner Pauli im 1 Kor nicht die gleichen sind wie im 2 Kor. In letzterem setzt sich Paulus mit judenchristlichen Wandermissionaren auseinander. Von einer solchen Auseinandersetzung spürt man im 1 Clem nichts mehr. Clemens selbst ist ja gegenüber der Erlösungslehre der Judenchristen aufgeschlossen und sucht sie mit der Position des Paulus zu versöhnen<sup>57</sup>. Es ist ja auch leicht erklärlich, daß eine von außen durch Wandermissionare an die Gemeinde herangetragene Auseinandersetzung leichter überwunden werden konnte. Anders steht es mit den Gegnern im 1 Kor. Sie stammen aus den eigenen Reihen. Was lehren sie? Zur Beantwortung dieser Fragen gehen wir auf eine Beobachtung von *K. Barth*<sup>58</sup> zurück: Nach ihm ist das 15. Kap. dieses Briefes sein „Schlüsselpunkt“; in ihm liegt „das Thema“ des gesamten Schreibens vor. Diese Meinung Barths hat weitgehend Zustimmung erhalten. Im 15. Kap. setzt sich Paulus mit der Eschatologie, speziell mit der Auferstehungslehre seiner Gegner, auseinander. Seine Kontrahenten sind nicht radikale Skeptiker oder grund-

<sup>50</sup> *Bauer*, a. a. O. 104–106.

<sup>51</sup> Ebd. 103.

<sup>52</sup> Ebd. 104–106.

<sup>53</sup> Z. B. ebd. 126: Rom habe mit Geld Druck auf Korinth ausgeübt, um seine Macht auszudehnen.

<sup>54</sup> *Rohde*, a. a. O. 225.

<sup>55</sup> *H. Conzelmann*, *Der erste Brief an die Korinther* (Göttingen 1969) und *B. Spörlein*, *Die Leugner der Auferstehung* (Regensburg 1971) 1–9; 171–181 bieten eine gute Literaturübersicht.

<sup>56</sup> *D. Georgi*, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief*, Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike (Neukirchen 1964).

<sup>57</sup> Vgl. *Knoch*, a. a. O. 230 Anm. 7.

<sup>58</sup> *K. Barth*, *Die Auferstehung der Toten*. Eine akademische Vorlesung über I Kor 15 (Zürich 1953<sup>4</sup>) 1–57.

sätzliche Leugner einer Auferstehung. Ausgehend von der Schwierigkeit, sich eine Auferstehung der Toten, speziell des toten Leibes, vorzustellen, nehmen sie an, die Auferstehung sei schon in der jetzigen Christusgemeinschaft, die durch die Taufe vermittelt wird, geschehen. Demgegenüber legt Paulus Wert auf eine noch ausstehende Auferstehung der Toten. Auch in diesem Punkt muß der Christ die Ordnung, das Tagma, wahren, nach der zuerst Christus an Ostern auferstand, wir aber erst bei der Parusie Christie auferstehen werden<sup>59</sup>. Der Irrtum dieser praesentischen Eschatologie, in der alle eschatologischen Heilsgüter schon gegenwärtig sind, erzeugt in Korinth eine „pneumatisch-enthusiastisch-individualistische“ Grundstimmung<sup>60</sup>. In der Vornahme der eschatologischen Vollendung wird die gegenwärtige christliche Existenz übersprungen, die von der Nachfolge des Gekreuzigten geprägt ist. Demgegenüber predigt Paulus das Wort des Kreuzes (1,17 f., 2,2). Die Schwärmer glauben schon die eigentliche Weisheit zu besitzen. Paulus hält dagegen an der Überzeugung fest, daß Gottesweisheit in der Jetztzeit Torheit ist (1,18–2,16). Die Gegner sehen nur dort das wahre Christentum, wo sich das eschatologische Pneuma in der die Ordnung und das Normale sprengenden Weise kundtut. Demgegenüber betont Paulus, daß in der gegenwärtigen Gemeinde Ordnung bestehen muß (14) und daß die Liebe wichtiger ist als außergewöhnliche Gaben (13). Die eschatologischen Schwärmer nehmen für sich den Besitz der vollendeten Weisheit und anderer außergewöhnlicher Gaben in Anspruch und nehmen deswegen auf die Schwachen, die nach ihrer Meinung noch nicht im Eschaton, in der Vollendung sind, keine Rücksicht. Scharf tadelt Paulus ihren Selbstruhm (1,29–31; 3,18–23; 4,7 f.; 5,6). Die durch Christus erlangte Freiheit hat ihre Grenzen in der Rücksichtnahme auf die Brüder (6,12; 8,1–13; 9,19–23; 10,23–33). Gerade die durch mangelnde Rücksichtnahme entstehenden Parteien zeigen an, daß die Gemeinde vom eigentlich Christlichen noch weit entfernt ist (1,10–4,21; 11,17–19). Nach Paulus wurzeln die verschiedenen Fehlhaltungen seiner Gegner in deren schwärmerischer praesentischer Eschatologie.

6. Aber Paulus gelang es nicht, diese Gefahr zu bannen. Noch die Schriften der zweiten und dritten Generation müssen sich mit diesem Phänomen auseinandersetzen. Auf verschiedene Weise begegnet man der praesentischen Eschatologie. Entweder lehnt man sie scharf ab oder versucht sich, ohne die eigene Position ganz aufzugeben, ihr anzunähern. Die scharfe Ablehnung drückt sich in den Pastoralbriefen aus. So heißt es 2 Tim 2,18 von Hymeneos und Philaetos: „Sie wichen von der Wahrheit ab und behaupteten, die Auferstehung sei schon geschehen; damit haben sie den Glauben einiger verkehrt.“ In den Deuteropaulinen und im JohEv kommt man dagegen dieser Eschatologie ein Stück entgegen. Zwar leugnet man nicht, daß die eschatologischen Heilsgüter noch ausstehen – darin unterscheidet man sich von den Gegnern in 1 Kor –, wohl aber legt man den Ton auf das, was sich jetzt schon

<sup>59</sup> Gute Literaturübersicht in: C. Farina, Die Leiblichkeit der Auferstandenen. Ein Beitrag zur Analyse des paulinischen Gedankenganges in 1 Kor 15, 25–38 (Würzburg 1971) 19–21 u. B. Spörlein, a. a. O. 1–19; 171–181. – Farina glaubt nicht an die praesentische Eschatologie in Korinth. Er meint, die eschatologischen Irrtümer der Gegner Pauli beschränken sich auf ihre Leibfeindlichkeit. Seine Gründe überzeugen nicht voll, wie auch Spörlein 188–190 nachweist: Von einer ausgesprochenen Leibfeindlichkeit der Gegner ist keine Rede. Spörlein lehnt ebenfalls eine praesentische Eschatologie ab. Eine solche kann er sich nur gnostisch vorstellen (171–181). Wie er aber an anderer Stelle zeigt, ist mit einer nichtgnostischen praesentischen Eschatologie wenigstens in 2 Tim 2, 16–18 zu rechnen (182–188). Nimmt man eine nicht gnostische praesentische Eschatologie auch als in 1 Kor 15 bekämpfte Lehre an, verlieren viele seiner Argumente an Überzeugungskraft.

<sup>60</sup> Conzelmann, a. a. O. 48.

<sup>61</sup> Vgl. J. Gnllka, Der Epheserbrief (Freiburg 1971) Exkurs 4: Die Eschatologie, 122–131 (dort Lit.).



verwirklicht hat. So sind wir nach Eph 2,5 f. jetzt schon mit Christus auferstanden<sup>61</sup>, und nach Joh 5,24 hat jeder, der glaubt, den Tod schon hinter sich<sup>62</sup>.

Woher besaß diese praesentische Eschatologie solche Resistenzkraft, daß sich die Schriften der zweiten und dritten Generation mit ihr beschäftigen mußten? Zur Beantwortung dieser Frage reicht der Hinweis auf die Existenz ähnlicher Strömungen im Spätjudentum nicht aus<sup>63</sup>. Viel einleuchtender läßt sich eine Antwort aus der Umwandlung der Naherwartung finden. Die Tatsache, daß die Parusie sich nicht so rasch, wie ursprünglich erwartet, einstellt, führte nicht zu einem eschatologischen Nihilismus<sup>64</sup>, sondern zur Gefahr einer Umdeutung der ursprünglichen Eschatologie. Weil das, was man als bald eintreffend erwartet, nicht sofort eintrat, glaubt man, es sei eingetreten. Das Außergewöhnliche und alle irdische Ordnung Sprengende, welches man in der Naherwartung für kurz bevorstehend ansah, glaubten die Vertreter der extremen praesentischen Eschatologie schon erlangt zu haben. Demgegenüber gab es zwei Alternativen: Man konnte 1. die Zukünftigkeit der Heilsgüter betonen, wie es Paulus und die Pastoralbriefe taten. Man konnte aber auch, wie der Epheserbrief und das JohEv, einen anderen Weg gehen. Es ließ sich zeigen, daß die Getauften in der Tat durch die Christusgemeinschaft im Glauben schon die eschatologischen Güter besitzen, selbst wenn ihre völlige Erfahrbarkeit und damit das Außergewöhnliche noch aussteht. Wo man sich auch im 2. Jh. mit der Parusieverzögerung nicht zufriedengab, stellte die extreme praesentische Eschatologie auch jetzt noch eine Versuchung dar. Ihr Sachwalter ist jetzt die Gnosis. So lehrt z. B. die gnostische Schrift *De resurrectione* unter Berufung auf Paulus<sup>65</sup>, daß die Auferstehung bereits geschehen sei<sup>66</sup>. Die Annahme, zur Zeit des Clemens herrsche in Korinth eine praesentische Eschatologie, kann man demnach nicht einfach als Anachronismus abtun.

7. Unsere Hypothese muß sich aber noch dadurch bewähren, daß durch sie die Eschatologie des 1 Clem besser verständlich wird. Die Existenz des eschatologischen Blockes wird durch sie erklärlich. Wenn die Gegner des 1 Clem nicht nur Presbyter absetzten, sondern der extremen praesentischen Eschatologie huldigten, ist eine Erklärung vorhanden, warum Clemens so ausführlich und unvorbereitet auf eschatologische Fragen eingeht<sup>67</sup>.

Der eschatologische Block setzt mit einer Polemik gegen Christen ein, die wegen der ausgebliebenen Parusie enttäuscht sind, Christen, die sagen: „Wir sind alt geworden, und nichts ist uns widerfahren“ (23,3)<sup>68</sup>. Was entgegnet Clemens ihnen? Schnell wechselt er von der Schnelligkeit des Eintreffens der Parusie (Naherwartung) über zur Plötzlichkeit (23,4 f.)<sup>69</sup>. Nicht die Nähe des Eschatons, sondern das noch Ausstehen und die Möglichkeit des plötzlichen Eintreffens der Parusie betont Clemens. Dann versteht man aber auch, warum Clemens die Enttäuschten Zweifler nennt (23,2 f.). Zweifel, das sahen wir, heißt für ihn Zweifel an der Macht Gottes und nicht Unterordnen-wollen unter die Anordnungen Gottes (11,1 f.). Seine Gegner aber

<sup>62</sup> Vgl. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium II. Teil* (Freiburg 1971) Exkurs 14: *Das eschatologische Denken im Johannesevangelium*, 530–544 (dort Lit.).

<sup>63</sup> Vgl. E. Brandenburger, *Die Auferstehung der Glaubenden als historisches und theologisches Problem: Wort und Dienst*, Jb der theol Schule Bethel NF 9 (1967) 16–33; vgl. auch Gniska, a. a. O.

<sup>64</sup> Insofern hat Knoch (457) recht, wenn er feststellt, daß das Nichteintreffen der Parusie zu keiner „erstzunehmenden Krise“ führte.

<sup>65</sup> *De resurrectione* (Epistula ad Rheginum), Codex Jung, hrsg. v. M. Malinine u. a. (Zürich–Stuttgart 1963) 45, 24 f. Angespielt wird wohl auf Kol 2, 11 f.

<sup>66</sup> Ebd. 45, 14–28.

<sup>67</sup> Über den inneren Zusammenhang zwischen extremer praesentischer Eschatologie und Ablehnung eines unabsetzbaren Amtes soll hier noch nichts gesagt sein.

<sup>68</sup> Vgl. Knoch, *Eschatologie*, 110–136.

<sup>69</sup> Vgl. ebd. 125–129.

wollen sich nicht Gottes Anordnungen unterordnen und den Zeitpunkt der Parusie abwarten. Sie zweifeln deswegen an der Macht Gottes.

Angesichts des Parusiezweifels fordert Clemens auf, „nicht *ινδάλλομαι* über Gottes überschwengliche und herrliche Gaben“. Dieses *ινδάλλομαι* wird meist mit „sich falscher Gedanken hingeben“ wiedergegeben<sup>70</sup>. *ινδάλλομαι* heißt aber schon seit Homer nicht nur allgemein irren, sondern konkreter „sich etwas einbilden“<sup>71</sup>. Wir sollen uns also über die eschatologischen Gaben keinerlei Einbildungen hingeben. Diese Einbildungen können sich aber nicht auf die Tatsächlichkeit, sondern höchstens auf die Gegenwärtigkeit des Eschatons beziehen. Clemens fordert also auf, sich nicht der Illusion hinzugeben, schon im Vollbesitz der eschatologischen Güter zu sein.

Im weiteren Verlauf seines Briefes begegnet der römische Bischof dem Parusiezweifel mit dem Gleichnis vom Weinstock (23,4). Wie Knoch<sup>72</sup> nachgewiesen hat, entnimmt Clemens diesen Vergleich einer apokryphen Vorlage, aus der auch 2 Clem (11,3) geschöpft hat. Zur eigentlichen Überwindung des Parusiezweifels würde aber der Hinweis genügen, daß nach dem Absterben im Winter ein Aufblühen im Frühling kommt, daß also der Tod nicht unbedingt Untergang bedeutet. Das Gleichnis in 1 Clem kennt aber nicht nur diese beiden Phasen. Nach dem Untergang (Verlust des Laubes) kommt nicht sofort die Vollendung (Reifung der Trauben). Vielmehr wird eine ganze Reihe von Zwischenphasen aufgezählt: Der Weinstock erhält Sproß, Blatt, Blüte, Herling und dann erst die reife Frucht. Knoch hat darauf aufmerksam gemacht, daß wenigstens die beiden letzten Glieder von Clemens in die Vorlage eingefügt worden sind<sup>73</sup>. Die Notwendigkeit des Durchlaufens einzelner Phasen wird durch das ständig wiederholte *εἶτα* unterstrichen: Erst muß dies, dann dies und dann dieses kommen. Diese Aufzählung erinnert an 1 Kor 15,23: Es gibt eine Auferstehung „Aber jeder nach seinem Tagma (Ordnung), zuerst Christus, dann die mit Christus bei seiner Ankunft, dann das Ende“. Das Gleichnis von 1 Clem will also über die Behebung des grundsätzlichen Parusiezweifels hinaus auf eine Ordnung innerhalb des eschatologischen Ablaufs hinweisen: Wir selbst stehen noch nicht in der Phase der eschatologischen Auferstehung. Wer dies nicht anerkennt, will sich nicht der Ordnung Gottes, die sich schon in der Natur bei der Entwicklung des Weinstocks zeigt, unterwerfen. Noch deutlicher wird die Sinnspitze des eschatologischen Blockes in Kap. 24. Der erste Satz könnte als Überschrift für das Kommende gelten: „Bedenken wir . . . daß die zukünftige Auferstehung (*μέλλουσα ἀνάστασις*) stattfinden wird“ (24,1). Nun meint Knoch: „Wenn Cl. hierbei von der *mellousa anastasis* spricht, dann liegt ein bereits abgeschliffener formelhafter Ausdruck vor“<sup>74</sup>. Dem widerspricht aber, daß dieser Ausdruck in einer Art Parallelismus membrorum umschrieben wird mit „die zur bestimmten Zeit eintretende Auferstehung“ (*κατὰ καιρὸν γινομένη ἀνάστασις* 24,2). Mit Knoch ist unter der bestimmten Zeit der von Gott festgesetzte Zeitpunkt zu verstehen<sup>75</sup>. Nicht die Auferstehung zu einer beliebigen Zeit, sondern an dem von Gott festgesetzten Zeitpunkt, der noch in der Zukunft liegt, ist das Thema des eschatologischen Blockes. Die Gegner leugnen nicht jede, sondern die noch ausstehende bei der Parusie erwartete Auferstehung. So ist die Zukünftigkeit der Auferstehung nicht entbehrliches Epitheton, sondern der eigentliche Kern der Aussage.

Dies wird auch aus den nachfolgenden Vergleichen deutlich: Ständig wird betont,

<sup>70</sup> Z. B. J. Fischer, *Die Apostolischen Väter*, Griechisch und Deutsch, München 1956, 57.

<sup>71</sup> Vgl. W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments* (Berlin 1958<sup>6</sup>) 748.

<sup>72</sup> Knoch, a. a. O. 125–129.

<sup>73</sup> Ebd.

<sup>74</sup> Ebd. 141.

<sup>75</sup> Ebd. 143–145.

daß zunächst etwas entschlafen (der Tag), etwas abziehen muß (die Nacht), daß etwas nackt in die Erde geworfen und aufgelöst werden muß (die Saat), ehe etwas Neues entsteht (24,3–5). Es geht bei diesen Vergleichen nicht in erster Linie nur um die Tatsächlichkeit der Auferstehung, sondern immer auch um ihren Ursprung aus der Auflösung im Tod. In dieser Intention folgt Clemens 1 Kor 15,36: „Was du säest, wird nicht lebendig, wenn es nicht gestorben ist.“ Da aber auf Erden noch die Auflösung im Tod uns bevorsteht, kann es auch keine Auferstehung im vollen Sinn geben. So geht es dem römischen Bischof auch in diesen Vergleichen ständig um die Zukünftigkeit der Auferstehung.

Auch die Phönixsage in Kap. 25 bringt das gleiche zum Ausdruck. Wie bei dem Vergleich mit dem Weinstock wird auch hier eine ganze Reihe von Phasen geschildert, ehe der Phönix auferstehen kann: der Bau des Nestes, der Tod, das Verfaulen des Fleisches, das Entstehen des Wurms, die Ernährung aus dem Verwesten, das Entstehen der Flügel, das Kräftigwerden des Wurms, das Aufheben des Nestes mit den Gebeinen des alten Vogels, der Flug nach Heliopolis auf den Altar des Helios. Erst dann ereignet sich die Auferstehung des neuen Phönix. Die detaillierte Schilderung der einzelnen Phasen zeigt, daß es Clemens auch hier um eine Ordnung geht, die der Phönix bei seiner Auferstehung einzuhalten hat. Der Phönix und die durch ihn grundgelegte Ordnung sind göttliche Verheißung (26,1). An ihnen soll man nicht nur erkennen, daß es eine Auferstehung gibt, sondern daß ihr eine von Menschen nicht änderbare Ordnung grundgelegt ist. Innerhalb dieser Ordnung spielt die Auflösung im Tod eine besondere Rolle. Das neue Leben des Phönix nährt sich von dem verendeten Vogel. Es wäre nun abwegig zu meinen, darin drücke sich der Gedanke aus, etwas vom Alten trage sich bis in die Neuwertung durch. Vielmehr will hier Clemens sagen, daß das Neue der Auferstehung nicht entstehen kann, ohne daß das Alte vergangen ist: Auferstehung setzt die Auflösung im Tod voraus. Da uns diese Auflösung noch bevorsteht, steht auch die Auferstehung noch aus. So ist es nicht erstaunlich, daß auch bei der Phönixsage das Zeitmoment eine besondere Rolle spielt. Erst wenn die Zeit erfüllt ist, kann der Phönix sterben (25,2). Wenn der neue Vogel kommt, schauen die Priester auf ihre Zeittafeln und entdecken, daß genau 500 Jahre seit dem letzten Kommen eines Phönix (24,5) um sind. Auch der Phönix muß eine genau vorher schriftlich festgehaltene Zeit einhalten. Er kann nicht einfach die Zeit willkürlich ändern oder abkürzen. So müssen auch wir die uns gegebene Zeit einhalten und weiter auf die noch ausstehende Auferstehung warten.

Auch die Schriftworte in Kap. 26<sup>76</sup> besagen, daß die Auferstehung erst nach dem Tod, d. h. in der Zukunft eintreten wird: Erst nach Schlummer und Einschlafen kommt die Auferstehung (26,2). Auferweckt wird ein Fleisch, das vorher viel erduldet hat (26,3).

Brechen wir mit der Erklärung des eschatologischen Blockes ab. Soviel wurde deutlich: Clemens lehrt nicht nur, daß es eine Auferstehung gibt, sondern daß sie noch aussteht. Seine Gegner teilen mit großer Wahrscheinlichkeit noch die gleiche praesentische Eschatologie, die schon Paulus in Korinth zu bekämpfen hatte.

8. Über die Schwierigkeiten, die Gegner des 1 Clem aus ihrer schablonenhaften Charakterisierung zu erkennen, wurde schon gesprochen. Dennoch lassen sich einige Bemerkungen über die Gegner besser unter der Voraussetzung der Richtigkeit unserer Hypothese verstehen:

An mehreren Stellen wird den Kontrahenten ein Vorwurf gemacht, der mit Begriffen aus dem Wortstamm *ἀλαλάζω* umschrieben wird (2,1; 13,1; 35,5, 57,2). Joseph Fischer<sup>77</sup> gibt ihn mit Prahlerci und Franz Zeller<sup>78</sup> mit Überheblichkeit und

<sup>76</sup> Vgl. ebd. 154–156.

<sup>77</sup> Fischer, a. a. O. zur Stelle.

<sup>78</sup> F. Zeller, Die apostolischen Väter: Bibliothek der Kirchenväter (Kempten 1918).

Großsprecherlichkeit wieder. Bei diesen Übersetzungen ließe sich dieser Vorwurf in die allgemeine Beschreibung der Häretiker einordnen. Schon immer wirft man ja gern seinen Gegnern mangelnde Demut vor. Doch scheint mir in 1 Clem etwas Präziseres gemeint zu sein: Über ἀλαλάζω und verwandte Wortbildungen schreibt E. Peterson<sup>79</sup>: „Als Wörter einer fremden und vergangenen Welt dienen sie in der griechischen Zeit zur Bezeichnung von fremdartig-außergewöhnlichen Äußerungen der Freude, des Beifalls oder des Schmerzes, in denen der Mensch aus sich heraustritt.“ Mit einem Wort: Unter diesen Begriffen werden ekstatische Äußerungen bezeichnet. Auch Paulus gebraucht ihn in 1 Kor 13,1 in diesem Sinn<sup>80</sup>. Deswegen spricht alles dafür, daß Clemens seinen Gegnern mit diesen Begriffen ekstatische Schwärmereien vorwarf. Dieser Vorwurf mag auch bei dem Ausdruck Tollheit (ἀπόνοια 1,1), leere und eitle Gedanken (Κεναὶ καὶ μάταια φροντίδες 7,2) und eitles Bemühen (ματαιοπονία 9,1) mitschwingen. Umgekehrt lobt und empfiehlt Clemens den sicheren Glauben (βεβαία πίστις 1,2), die besonnene Frömmigkeit (σώφρων εὐσέβεια 1,2) und die sichere Erkenntnis (ἀσφαλὴ γνῶσις 1,2). Durch den ganzen Brief zieht ja die Vorliebe für das Nüchterne und Praktische. Gewiß mag das auch an der etwas pedantischen Art seines Verfassers liegen. Diese Nüchternheit ist aber auch bedingt durch die ekstatische Schwärmerei der Gegner, denen man nur mit betonter Sachlichkeit begegnen konnte. Daß aber die extreme praesentische Eschatologie leicht ekstatische Schwärmerei hervorbringen kann, sieht man in 1 Kor.

Paulus will in Korinth nur Christus den Gekreuzigten kennen. Christliches Leben in der Jetztzeit heißt immer Nachfolge des Gekreuzigten. Dies mußte gerade gegenüber den eschatologischen Schwärmern betont werden. Das gleiche tut auch Clemens. Im 2. Kap. schildert er den Kontrast zwischen dem früheren guten Zustand der Gemeinde und ihrem jetzigen Verhalten. Früher waren sie auf dem rechten, dem Weg Christi: „Sein Leiden stand euch vor Augen“ (2,1)<sup>81</sup>. Diese Haltung äußerte sich in Demut. Demut ist immer notwendig für einen Christen, der nach dem Vorbild Christi lebt. Zur Demonstration der Demut Christi wird dann Is 53, 1–12 (16,1–14) zitiert, also jenes Knechtgotteslied, das der Ursprung der Knechtgotteschristologie in der Urkirche ist. Diese Knechtgotteschristologie will eine Deutung des Leidens Christi bieten. Man spürt dies auch bei Clemens, wenn er im Zusammenhang des Ps 21/22 zitiert, jenen Psalm, der schon in der synoptischen Tradition auf das Leiden Christi ausgelegt wird (Mt 27,39–43). Demut Christi erweist sich also nach Clemens in seinem Leiden. Demütige Haltung des Christen heißt Nachfolge des leidenden Herrn. In der Betonung des Leidens trifft sich Clemens mit Paulus und seinem ersten Korintherbrief. Dies erklärt sich leicht, wenn Clemens gegen die gleichen schwärmerischen Eschatologen ankämpft, die meinen, in ihrer Existenz das Kreuz überspringen zu können.

### III

1. Damit ist aber noch kein Zusammenhang zwischen extrem praesentischer Eschatologie und dem Aufstand der Jugend in Korinth bewiesen. Besteht ein solcher? Sieht Clemens einen Zusammenhang zwischen eschatologischer Schwärmerei und den Aufständischen in Korinth? Dies scheint sicher. Im 2. spezielleren Teil (40 ff.) geht er auf die Vorgänge in Korinth näher ein. Doch bevor er offen Farbe bekennt (44), werden noch einmal drei Kapitel vorgeschoben, in denen er seine Stellungnahme durch Vergleiche mit dem AT vorbereitet. Dieser Teil wird eingeleitet: „Da also dieses offenbar ist und wir einen Einblick in die Tiefen der göttlichen Erkenntnis erhalten haben, müssen wir alles ordnungsgemäß tun, was der Herr für die verord-

<sup>79</sup> Peterson, Erik: ἀλαλάζω: ThWNT I, 228.

<sup>80</sup> Ebd.; vgl. Conzelmann, a. a. O. zur Stelle.

<sup>81</sup> Vgl. Bleysschlag, a. a. O. 200 f.

neten Zeiten (κατὰ καιροὺς τεταγμένους) geboten hat“ (41,1). Diese in festgesetzten Zeiten sich ausdrückende Ordnung wird am AT Kult verdeutlicht: „Die also ihre Opfer zu den verordneten Zeiten darbringen, sind genehm und selig“ (40,4). Nun ist auf den ersten Blick nicht ersichtlich, warum Clemens gerade auf das Zeitmoment in der Ordnung des AT und speziell seines Kultes abhebt. Nirgends wird ja direkt gesagt, daß das Einhalten einer Zeit eine besondere Rolle im korinthischen Streit gespielt hat. Das gleiche Problem ergibt sich bei dem Übergang von Kap. 43 zu Kap. 44: „Was dünkt euch Geliebte, wußte Moses nicht voraus, daß dies geschehen würde? Ganz gewiß wußte er es. Doch damit kein Aufruhr in Israel entstände, handelte er so. Auch unsere Apostel wußten durch unseren Herrn Jesus Christus, daß es Streit geben würde um das Bischofsamt“ (43,6–44,1). Mit Recht bemängelt Brunner die Logik dieses Übergangs: „Was in 44,1 als Vergleichspunkt genannt ist, nämlich das Vorauswissen um einen Streit, ist in 43,6 gar nicht als solcher herausgearbeitet. Nach diesem Vers müßte man annehmen, das Tertium comparationis sei irgendeine Tat (z. B. ein Gottesgericht) zur Vermeidung von Streit.“<sup>82</sup> Sieht man jedoch genauer hin, dann liegt der Vergleichspunkt auch nicht in einer göttlichen Tat, die den Streit abbrechen würde. Vielmehr wird Moses wegen seiner Geduld in 44,6 gelobt, mit der er den rechten Zeitpunkt abwartete. Moses wußte, daß der Stab Aarons ausschlagen würde. Er griff aber da noch nicht ein, sondern gab seine Anordnungen erst, als die Zeit des Aufblühens des Stabes eintrat. Dieses Unterordnen unter den Zeitplan Gottes arbeitet Kap. 43 heraus. Davon ist aber in der Tat im Kap. 44 überhaupt nicht die Rede. Diese Diskrepanz erklärt sich dann, wenn Clemens in den Unruhestiftern, die er in Kap. 44 erwähnt, auch eschatologische Schwärmer sieht. Daß nach ihm eine Verbindung zwischen praesentischer Eschatologie und falschem Amtsverständnis besteht, ist sicher.

2. Eine andere Frage ist, ob sich die Gegner im 1 Clem selbst dieses Zusammenhangs bewußt waren. Argumentieren sie von einer extremen praesentischen Eschatologie gegen die bestehenden Ämter? Geht es hier um einen bewußten Kampf der eschatologischen „Neucharismatiker“ gegen die „Ersatzcharismatiker der Bischöfe und Presbyter“?<sup>83</sup> Diese Frage wird man nicht ohne weiteres bejahen können. Die Anführer halten ja keinesfalls das Amt für gänzlich unerheblich. Wer jedes Amt für überholt hält, braucht auch keine Amtsträger abzusetzen<sup>84</sup>. Da den Gegnern der Zusammenhang zwischen praesentischer Eschatologie und falschem Amtsverständnis nicht voll bewußt ist, müssen sie auch nicht in der Amtsfrage die letzte Konsequenz aus ihrem eschatologischen Denkansatz ziehen.

3. Für unsere Fragestellung reicht aber die Feststellung aus, daß Clemens den Zusammenhang zwischen schwärmerischer Eschatologie und Amtsenthebung in Korinth sieht. Wie ist demnach seine Eschatologie und im Gefolge davon sein Amtsverständnis zu beurteilen? Daß das Ausstehen der eschatologischen Heilsgüter betont wird, kann man nicht, wie Knoch es tut, dem Clemens zum Vorwurf machen. Schon Paulus hebt die Zukünftigkeit der Auferstehung gegen eschatologische Schwärmer hervor. Überall, wo die Spannung des Schon und des Noch-nicht aufgegeben wird, geht ein wesentliches Moment der christlichen Verkündigung verloren. Wird auf der einen Seite ungebührlich der Akzent auf den einen Pol dieser Spannung, etwa des Schon, gelegt, dann muß die andere Seite stärker den anderen Pol, das Noch-nicht, betonen. In diesem Kontext ist 1 Clem zu sehen.

Auf der anderen Seite kann man einen Verlust von personalen Kategorien bei der Eschatologie dieses Briefes feststellen. In der ersten Generation war die Hoffnung auf die Parusie Christi gerichtet; auf ihn und sein Wiederkommen hoffte man. Dem-

<sup>82</sup> Brunner, a. a. O. 111.

<sup>83</sup> Rohde, a. a. O. 219.

<sup>84</sup> Vgl. Brunner, a. a. O. 110–120.

gegenüber wird im 1 Clem die Hoffnung meist mit apersonalen Kategorien beschrieben. So wird z. B. in Kap. 23 gar nicht direkt gesagt, an was man nicht mutlos zweifeln darf. Nur in einem Zitat aus Mal 3.1 ist vom Kommen des Herrn als Ziel der Hoffnung die Rede (23,5). Ab Kap. 24 steht aber eindeutig die Auferstehung der Toten als Hoffnungsgut im Mittelpunkt. Die personalen Kategorien sind gegenüber den sachhaften in den Hintergrund getreten. Den Gründen für diesen Akzentwechsel braucht hier nicht nachgegangen zu werden, da dies bereits die Arbeit von Knoch tut.

Dennoch darf man das Überwiegen apersonaler Kategorien in der Eschatologie nicht überbewerten. Den Hauptakzent in der Eschatologie setzt Clemens eindeutig auf das noch Ausstehende, wodurch er sich durch die extreme praesentische Eschatologie seiner Gegner veranlaßt sah. Von einem Rückfall in die jüdische Eschatologie kann man bei ihm nicht sprechen.

4. Genausowenig darf man in dem Amtsverständnis dieses Briefes wegen seiner Vergleiche mit dem atl Priesteramt nur eine Anpassung an durch das NT überholte Amtsvorstellungen sehen. Vielmehr muß folgendes mitbedacht werden: Die extrem praesentische Eschatologie entspringt einem eminent geschichtslosen Denken. Nach ihr überspringt der Christ in der Taufe die Geschichte und erlangt sofort den vollendeten Zustand der Auferstehung. Eine solche Haltung muß auf Dauer jede geschichtliche Verankerung des Christentums in der Form einer Institution ablehnen. Im Kontext dieser Gefahr ist es notwendig, diese Verankerung aufzuzeigen. Deswegen macht Clemens auf Vorläufer des ntl Amtes im AT aufmerksam und verdeutlicht den geschichtlichen Zusammenhang zwischen Apostelamt und nachapostolischem Amt.