

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Rauber, Jörg (ed.), *Kirche der Freiheit gestalten. Herausforderung für Gemeindeberatung und kirchliche Organisationsentwicklung*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Meiser, Martin

Die innerweltliche Zukunft der Kirche, Erwägungen aus neutestamentlicher Perspektive
in: Jörg Rauber (ed.), *Kirche der Freiheit gestalten. Herausforderung für Gemeindeberatung und kirchliche Organisationsentwicklung*, pp. 9–30
Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2013

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht Verlage: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Rauber, Jörg (Hg.), *Kirche der Freiheit gestalten. Herausforderung für Gemeindeberatung und kirchliche Organisationsentwicklung* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Meiser, Martin

Die innerweltliche Zukunft der Kirche, Erwägungen aus neutestamentlicher Perspektive
in: Jörg Rauber (Hg.), *Kirche der Freiheit gestalten. Herausforderung für Gemeindeberatung und kirchliche Organisationsentwicklung*, S. 9–30
Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2013

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy der Vandenhoeck & Ruprecht Verlage publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

Die innerweltliche Zukunft der Kirche – exegetische Erwägungen

Martin Meiser

In vielen deutschen Landeskirchen hat die Sorge um die innerweltliche Zukunft der Kirche als Institution schon seit längerem Diskussionen und Reformprozesse auf allen Ebenen ausgelöst. Diese Sorge ist begründet. Einerseits diagnostiziert Wolf Krötke für die neuen Bundesländer einen „massenhafte(n) Gewohnheitsatheismus“¹, und Wolfgang Huber sieht die Situation der Kirchen in Mitteleuropa insgesamt gekennzeichnet durch die „Selbstabschließung vieler Menschen gegenüber der Frage nach einem das eigene Leben übersteigenden Sinn“². Andererseits gelingt es den Kirchen in Konkurrenz vor allem zu esoterischen Angeboten nur selten, ein neu erwachendes religiöses Interesse auf christliche Fragen und Antworten hin zu bündeln – jede große Buchhandlung illustriert das zur Genüge.

Wenn ein Exeget zu dieser Thematik das Wort ergreift, mag dies verwundern. Jedoch muss sich theologische Forschung, die sich unter den bundesrepublikanischen Verhältnissen im doppelten Kontext von Wissenschaft und Kirche verortet, in die Pflicht genommen sehen.

Damit ein interdisziplinäres Gespräch gelingen kann, gilt es freilich, erst einmal diese Diskussion in den Blick zu nehmen. So gliedert sich denn auch der Beitrag: Ein kurzer erster Teil unter der Überschrift „Die Zukunftsfähigkeit der Institution Kirche in der Diskussion“ beinhaltet einen notwendig unvollständig bleibenden Blick auf diese derzeitige Debatte; der Hauptteil wird dann auf der Basis einer genaueren Wahrnehmung frühchristlicher Texte und Lebensvollzüge mögliche Einsichten benennen, auf deren Grundlage in einem dritten Teil einige Schlussthesen formuliert werden.

1. Die Zukunftsfähigkeit der Kirche in der momentanen Diskussion

1.1. Die Ebene der theoretischen Grundlegung

Theologisch gesehen *muss* die Zukunft der Kirche als Institution projiziert werden, denn Kirche hat einen Auftrag, von dem sie sich nicht selbst dispensieren kann. Nach wie vor soll sie Erfahrung von Transzendenz, Erfahrung von christusgeprägter Gemeinschaft und helfender Nähe sowie Erfahrung von politischer Solidarität ermöglichen.

Religionssoziologisch *kann* die Zukunft der Kirche als Institution projiziert werden, denn es lassen sich Funktionen von Religion für den einzelnen wie für die Gesellschaft benennen, anhand deren auch das Christentum in seiner tatsächlichen oder möglichen Wirksamkeit beschrieben werden kann.

Was soll Kirche für den einzelnen wie für die Gesellschaft leisten? Stark vergrößert kann man zwei Hauptrichtungen in dieser Diskussion unterscheiden. Die eine Linie betont vor allem die affirmativen Funktionen der Religion zugunsten des Individuums im Sinne der Identitätsvergewisserung und der Stabilisierung. Die Orientierung an den Erwartungen der Mitglieder ist für diese Kirchentheorien explizit der Ausgangspunkt.

Die andere Linie betont unter teilweisem Rückgriff auf prophetische Traditionen der Bibel vor allem das gegenwarts- und gesellschaftskritische Potential des Christentums. Aktualisiert in der Situation der Postmoderne heißt das: Kirche als Institution der Öffentlichkeit in der Zivilgesellschaft soll das in den postmodernen Diskursen Zurückgedrängte hörbar machen,

¹ Wolf Krötke, Religion und Weltanschauung im postsozialistischen Kontext, in: Materialdienst der EZW 11/2000, 379–384, hier 379.

² Wolfgang Huber, Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche, Gütersloh 1998, 226.

z.B. die Fragen der eigenen Endlichkeit³, des Sozialbezuges menschlicher Existenz⁴ und die Frage nach den „normativen Strukturen der jeweiligen Gesellschaft“⁵. Kirche hat dementsprechend die Aufgabe, die Existenz der Verlierer der Modernisierungsprozesse im gesellschaftlichen Bewusstsein präsent zu halten und ihr Recht einzuklagen.⁶

1.2. Die Ebene der praxisbezogenen Reflexion

Für die Ebene der praxisbezogenen Reflexion ist zunächst mit Jan Hermelink festzustellen: Viele der hier diskutierten Vorschläge sind praktisch-theologisch nicht wirklich neu, sondern gehören „in den Zusammenhang einer schon länger andauernden Wende der Kirche zur gesellschaftlichen wie zur individuellen ... Situation“⁷. Neu allerdings, so Hermelink, ist zweierlei: Erkenntnisse aus der Soziologie haben die „Einsicht in die kirchliche Distanz, ja Fremdheit gegenüber der Vielfalt von Lebenswelten und Milieus in den letzten Jahren“⁸ vermittelt; Impulse aus dem Gebiet der Unternehmensführung haben zu einem gezielteren Nachdenken über Leitungsstrukturen und Leitungshandeln sowie über die Personalentwicklung der kirchlichen Mitarbeiterschaft geführt.

M.E. laufen die Impulse zur Kirchenreform seitens der kirchlichen Vordenker u.a. auf folgende Punkte hinaus:

Auf der Ebene der Strukturen wird ein organisatorischer Rahmen als notwendig erachtet, „der gekennzeichnet ist durch Abflachung und Reduzierung von Hierarchie, von Freiräumen kreativer Entfaltung (nach gemeinsamer Vision und auf der Grundlage reflektierter Deutungsmuster und Werteorientierung) und im Team ausgehandelter Selbsteinbindung in funktionale Zusammenhänge“.⁹

Für die konkrete Arbeit der Kirchengemeinden bezeichnen die Stichworte „Adressatenorientierung“¹⁰ und „differenzierte Wahrnehmung der einzelnen Milieus“¹¹ wesentliche Anliegen der praktischen Reformdiskussion. Konkret anempfohlen wird eine ausgewogene Verbindung zwischen lokaler Grundversorgung und regional vernetzten Schwerpunktsetzungen.¹² Einerseits ist Kirche damit im Nahbereich der Menschen präsent, in

³ Franz-Xaver Kaufmann, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989, 275.

⁴ Wilfried Engemann, *Der „moderne Mensch“ – Abschied von einem Klischee. Fragen zur Problematik der kulturanthropologischen Prämissen Praktischer Theologie und kirchlichen Handelns heute*, WzM 48, 1996, 447–458, 457; Karl Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, QD 141, Freiburg 2000, 49.

⁵ Monika Wohlrab-Sahr, *Vorläufige Thesen einer Zugereisten*, in: Wolfgang Ratzmann, Jürgen Ziemer (Hg.), *Kirche unter Veränderungsdruck. Wahrnehmungen und Perspektiven*, Leipzig 2000, 91–96, hier 95.

⁶ Wolfgang Huber, *Kirche in der Zeitenwende*, 280.

⁷ Jan Hermelink, *Organisation der christlichen Freiheit. Beispiele, Tendenzen und Programme gegenwärtiger Kirchenreform*, in: ThLZ 128 (2003), Sp. 127–138, hier 131.

⁸ Jan Hermelink, *Organisation der christlichen Freiheit*, 131f.

⁹ Harald Wagner, *Kirchliche Perspektiven entwickeln – ein soziologischer Kommentar*, in: Wolfgang Ratzmann, Jürgen Ziemer (Hg.), *Kirche unter Veränderungsdruck. Wahrnehmungen und Perspektiven*, Leipzig 2000, 169–178, hier 178.

¹⁰ Michael N. Ebertz, *Kirche im Gegenwind. Herausforderungen und Chancen heute und morgen*, in: Günter Wilhelms (Hg.), *„Ihr seid das Salz der Erde!“*. Anmerkungen zur Zukunft von Gesellschaft, Staat und Kirche, *Stapelfelder Perspektiven* 1, Münster 2002, 47–58, hier 55.

¹¹ A.a.O., Ulrich Fischer, *Kirche im Wandel*, in: Oliver Roland (Hg.); *Die Kirche der Zukunft – Wie soll sie sein? Junge und erfahrene TheologInnen träumen von ihrer Kirche*, *Anthologie für Religion* 1, Mannheim 2002, 67–73, hier 68.

¹² Margot Käßmann, in: Wolfgang Huber, Margot Käßmann, Manfred Kock, *Im Gespräch mit Wilfried Köpke, Wenn eure Kinder morgen fragen. Zur Zukunft der evangelischen Kirche*, Freiburg, Basel, Wien 2005, 85; Wolfgang Ratzmann, *Ekklesiologische Leitbilder in den Strukturreformen der ostdeutschen Landeskirchen*, jetzt in: ders., Jürgen Ziemer (Hg.), *Kirche unter Veränderungsdruck. Wahrnehmungen und Perspektiven*, Leipzig 2000, 30–47, hier 33; Eberhard Hauschildt, *Kirche für jeden Geschmack? Zur Aufnahme milieutheoretischer Modelle in der Kirchenentwicklung*, in: *Zeitschrift für Gottesdienst und*

der Wohnwelt, in der „ganz elementare Ereignisse und Erfahrungen ... ihren primären Sitz im Leben haben“¹³; und personale Präsenz hilft, „Mitgliedschaftsverhalten zu stabilisieren.“¹⁴ Andererseits können die verschiedenen Milieus sachgerechter als bisher bedient werden, und seitens der Mitarbeitenden muss nicht mehr jede oder jeder alles können und alles machen.¹⁵ Zusätzlich fordert die Individualisierung der religiösen Biographie neue Arbeitsformen wie Workshops, religiöse Tagungen, Akademien, Reisen und Kurse, in denen Glaubensfragen dann thematisiert werden können, wenn sie lebensgeschichtlich von Bedeutung sind.¹⁶ Häufig empfohlen wird bei dieser Neuformierung praktischer kirchlicher Arbeit eine Reduktion auf die Kernkompetenz im religiösen Bereich¹⁷, doch ist sie nicht unumstritten: Gerade die nicht spezifisch kirchlichen Erfahrungsgüter wie Ermöglichung von Gemeinschaft sind es nach Eberhard Hauschildt, die das Vertrauen der Menschen in die eigentlichen Güter, welche die Kirche zu bieten hat, allererst wachsen lassen.¹⁸ Auf der Ebene der Person hat Kirche teil an einem Phänomen, das auch andere Großorganisationen betrifft: Nicht das Amt trägt die Person, sondern die Person prägt so oder so das Amt, das sie ausübt.¹⁹ Der gezielten Fortbildung der Mitarbeiterschaft wird deshalb bei den Kirchenleitungen ein zunehmend höherer Stellenwert zuerkannt. Für die verschiedensten kirchlichen Berufe gilt Kommunikationsfähigkeit schon seit längerem als Kernkompetenz²⁰. Der Religionssoziologe Franz-Xaver Kaufmann sieht die Plausibilität religiöser Sinngehalte „an bestimmte Sozialerfahrungen gebunden, die mit menschlicher Bindungsfähigkeit, Zuwendung, Vertrauenswürdigkeit und Verlässlichkeit zu tun haben.“²¹ Denn was ist man als Pfarrerin oder als Pfarrer? Lehrer, Seelsorger, Sozialarbeiter, Therapeut, Sozialrevolutionär, Mystagoge, Trainer, Manager?²² Alle diese Bilder kommen darin überein, dass Erfahrungen und Überzeugungen vermittelt werden sollen.²³ Bestätigt wird dies durch die Verortung des Pfarrberufs im Bereich der sog. Professionen im engeren Sinn, denn für die Profession eines

Predigt 2005 Heft 2, hier 4; Uta Pohl-Patalong, Auch ein Krankenhaus ist Gemeinde. Gespräche für die Zukunft von Gemeinde und Pfarramt angesichts der Finanzkrise der Kirche, zeitzeichen 7/2006, 39–42, hier 40f. Auch Michael N. Ebertz, Kirche im Gegenwind. Herausforderungen und Chancen heute und morgen, in: Günter Wilhelms (Hg.), „Ihr seid das Salz der Erde!“. Anmerkungen zur Zukunft von Gesellschaft, Staat und Kirche, Stapelfelder Perspektiven 1, Münster 2002, 47–58, empfiehlt adressatenorientierte, d.h. nach den verschiedenen Milieus spezifizierte Gemeindegarbeit.

¹³ Wolfgang Grünberg, Die Sprache der Stadt. Skizzen zur Großstadtkirche, Leipzig 2004, 287.

¹⁴ Karl Waldeck, Öffentlichkeitsarbeit als Aufgabe der Kirche, in: Oliver Roland (Hg.), Kirche im Dialog. Wissenschaft, Kunst, Medien. Anthologie für Religion 3,2, Mannheim 2003, 145–171, hier 170.

¹⁵ Dabei darf weder der Bereich der „unterprivilegierten Volksmilieus“ noch der Bereich der politischen, wirtschaftlichen und intellektuellen Eliten aus der kirchlichen Praxis wie aus der theologischen Theoriebildung ausgeblendet werden. Vgl. einerseits die Warnung von Peter Scherle, Nachhaltige Kirchenentwicklung, in: Wolfgang Nethöfel, Klaus-Dieter Grunwald (Hg.), Kirchenreform jetzt! Projekte, Analysen, Perspektiven, Hamburg 2005, 39–60, hier 48, andererseits die Mahnung von Ralf Hoburg, Beitrag aus der Schlußdiskussion, in: Wolfgang Vögele (Hg.), Die Krise der Kirchen ist eine große Chance! Kirchen- und Gemeindeförderung im Vergleich, Loccum Protokolle 17/99, 226–232, hier 232.

¹⁶ Erich Garhammer, „Nicht den Untergang verwalten, sondern den Übergang gestalten“. Zehn Thesen zur Zukunft der Gemeinde, in: Udo Zelinka (Hrsg.), Über-Gänge – Forum Zukunft: Die Kirche im 3. Jahrtausend, Paderborn 2000, 203–209, hier 208.

¹⁷ So u.a. (!) Dieter Becker, Kirche als strategische Herausforderung. Betriebswirtschaftliche Analysen, theologische Anregungen, Modelle für die Kirche der Zukunft. Vorwort von Karl-Wilhelm Dahm, Frankfurt (Main) 2003, 49f.

¹⁸ Eberhard Hauschildt, Ist die Kirche ein Unternehmen? Zur ökonomischen Gütertheorie und die Praxis im Evangelischen Dekanat Wiesbaden, in: Pastoraltheologie 95 (2004), 514–528, hier 522.

¹⁹ Käßmann, Im Gespräch, 67; Becker, Kirche als strategische Herausforderung, 43.

²⁰ Huber, Im Gespräch, 15; Käßmann, Im Gespräch, 67.

²¹ Kaufmann, Religion und Modernität, 275.

²² Zu letzterem vgl. Jan Hermelink, Pfarrer als Manager? Gewinn und Grenzen einer betriebswirtschaftlichen Perspektive auf das Pfarramt; in: ZThK 95/1998, 536–564. – Der Vergleich kann auch z.B. auf den hauptamtlich ausgeübten Beruf der Kirchenmusik übertragen werden.

²³ Die sogenannte ‚Face-to-Face-Kommunikation‘ ist unverzichtbar, trotz aller professionell betriebenen kirchlichen Öffentlichkeitsarbeit (Karl Waldeck, Öffentlichkeitsarbeit, 169).

Pfarrers wie eines Arztes oder Richters charakteristisch ist die Notwendigkeit der Vermittlung wissenschaftlichen Sachwissens mit konkreten Lebenssituationen²⁴.

Man kann kurz zusammenfassen: Strukturgestaltung zwischen Freiheit und Selbsteinbindung, Ausdifferenzierung der kirchengemeindlichen Arbeit und zugleich personale, kompetent verwirklichte Kommunikation werden offensichtlich am ehesten als Retardierungsmomente der Kirchenkrise angesehen.

2. Erwägungen eines Neutestamentlers

Zweifellos textkritisch sekundär ist die nicht von mir erfundene Lesart „Wer nur den lieben Gott verwaltet“. Die Grundlagenfrage nach dem Wesen von Kirche ist eine Daueraufgabe, an der sich der Exeget gerne beteiligen wird. An großartigen Visionen von Kirche mangelt es nicht; hierin besteht kein Ergänzungsbedarf. Darum ist dieser Beitrag anders fokussiert. Es soll ein thematisches Segment aus der Geschichte des Urchristentums beleuchtet und gefragt werden: Wie ist die innerweltliche Zukunft frühchristlicher Gruppen nicht nur reflektiert, sondern auch tatsächlich realisiert worden?

Natürlich kann man aus dem Neuen Testament kein Modell erheben, von dem her sich dann Gemeindeberatung und Organisationsentwicklung biblizistisch normieren ließen. Und doch kann man das Neue Testament und die frühneutestamentliche Literatur nach Beispielen, nach *exempla* im antiken Sinne befragen, die zur Nachahmung anregen – oder auch abschrecken können. Diese Erinnerung an die Anfänge muss auch die Erinnerung an das Beinhaltene, was nicht gelungen ist²⁵, steht sie ansonsten doch in dem Verdacht illusionärer Erbauungslyrik oder gar ideologischer Instrumentalisierung. Nur zwei Stichpunkte dessen, was nicht gelungen ist, seien genannt: Der innerchristliche Pluralismus wurde in den Schriften der dritten bzw. vierten christlichen Generation nicht positiv bewältigt²⁶; ferner wurden – situationsbedingt, aber gerade deshalb nicht verallgemeinerungsfähig – politische Strukturen nicht reflektiert. Aufgrund der Kanonisierung der neutestamentlichen Texte ist es zu beiden Problembereichen faktisch nirgends zu einer kritischen Selbstreflexion der antiken christlichen Amtsträger und intellektuellen Eliten gekommen. Dies versäumt zu haben ist ein Teil der negativen Facetten der Kirchengeschichte, die heute im Unterschied zu den neutestamentlichen Zeiten die Kirche moralisch belasten und vielen Menschen den Zugang zum Christentum erschweren. Heute ist beides selbstverständlich Gegenstand der Reflexion.

2.1. Antike Kirchensoziologie

2.1.1. Schwierigkeiten und Chancen quantitativen Wachstums

Der Glaube ist nicht jedermanns Ding (2 Thess 3,2b). Doch lassen sich auch innerweltliche Faktoren benennen, die das Wachstum des Christentums gehemmt oder gefördert haben. Ähnlich wie heute mit esoterischen Gruppen musste das Christentum damals mit den antiken Kultvereinen konkurrieren. Auch sie boten Kultvollzüge, vermittelten Daseins- und

²⁴ Dietrich Rössler, *Grundriss der Praktischen Theologie*, 2. Aufl. Berlin/New York 1994, 494–497; Volkhard Krech, *Probleme der Kirchenorganisation in der modernen Gesellschaft*, in: Wolfgang Ratzmann, Jürgen Ziemer (Hg.), *Kirche im Veränderungsdruck*, 52–68, hier 56–61; Jan Hermelink, *Kommentar aus praktisch-theologischer Sicht*, a.a.O., 69–73, hier 69 Anm. 1 (Lit!); Christian Grethlein, *Pfarrer(in)sein als christlicher Beruf*, 395.

²⁵ Vgl. Knut Backhaus, *Evangelium und Kultur. Oder: Vom Bruch einer (über-)lebensnotwendigen Allianz*, in: Udo Zelinka (Hrsg.), *Über-Gänge – Forum Zukunft: Die Kirche im 3. Jahrtausend*, Paderborn 2000, 19–48, hier 23–25.

²⁶ Gruppenübergreifend werden analoge Erfahrungen geäußert: Ideologische Gegensätze verfestigen sich (1 Joh 2,19; Jud 4); das Gespräch zwischen den Gruppen bleibt fruchtlos (vgl. Apk 2,21; Tit 3,10); man erfährt Ablehnung durch andersdenkende Christen (3 Joh 9) und mahnt deshalb ebenfalls zur Distanz (2 Tim 3,5; 2 Joh 10f.; Apk 2,24f.; Did 11,2; IgnTrall 9,1 u.ö.).

Handlungsorientierung und leisteten soziale Integration. Gegenüber dem Christentum hatten sie einen entscheidenden Vorteil: Sie waren in die griechisch-römische Kultur integriert.²⁷ Betreibt man mit aller gebotenen Vorsicht antike Kirchensoziologie, dann zeigt sich: Menschen aus den höchsten Gesellschaftsschichten, also dem Senatoren- und dem Ritterstand und in der Provinz aus dem Bereich der städtischen Eliten wurden vom Christentum bis zum dritten nachchristlichen Jahrhundert nicht erreicht. Doch auch Adolf Deissmanns Situierung desselben fast ausschließlich in den Unterschichten der Städte ist widersprochen worden. Ferner gab es auch zwischen ganz oben und ganz unten auf der sozialen Stufenleiter bestimmte ethnisch, intellektuell, wirtschaftlich oder religiös definierte Gesellschaftssegmente, in denen das Christentum nicht Fuß fassen konnte. Für wen war das Christentum nicht attraktiv? Einige Beispiele seien genannt: Ein Anhänger des Dionysos vermisste einen gewissen Erlebniswert²⁸; ein aus dem Osten zugewanderter Provinziale brauchte keine neue Religion, wenn er auch in den italienischen Hafenstädten seine orientalischen Götter verehren konnte²⁹ und zugleich in der Gemeinschaft seiner Landsleute sozial integriert war; ein Handeltreibender musste die Exklusivität der christlichen Gottesverehrung als Einschränkung seiner berufsbedingten Sozialkontakte empfinden³⁰; einem Epikureer war die christliche Lehre vom Eingreifen Gottes in den Weltenlauf zuwider, einem Vertreter der pyrrhonischen und akademischen Skepsis – und nicht nur ihm – die christliche Glaubensgewissheit, so manchem Stoiker die Hartnäckigkeit in der Martyriumsbereitschaft.³¹ Manch einer wird auf eine religiöse Bindung im Innersten gut und gern völlig verzichtet haben. Umgekehrt gab es nach wie vor genügend Anhänger der althergebrachten Religion. Beliebte war früher die These, dass eine Erlahmung der Lebenskraft nichtjüdischer bzw. nichtchristlicher Religiosität die Chancen des Christentums auf dem religiösen Markt begünstigt habe³², doch ist diese These falsch³³. Das zeigen die vielen privaten Dedikationen (Gelübde über eine Weihinschrift etc.) an die traditionellen Götter³⁴, dies geht aber auch aus literarischen Zeugnissen hinreichend deutlich hervor.³⁵ Die genannte Ausdifferenzierung der verschiedenen nichtchristlichen Milieus wurde von den neutestamentlichen Autoren unterschiedlich genau wahrgenommen. Lukas unterscheidet noch am ehesten zwischen verschiedenen Formen heidnischer Religiosität, wenn er seinen Paulus

²⁷ Mancher Kultverein konnte soziale Funktionen auch für eine Stadt insgesamt wahrnehmen, etwa die Prozession zum Wiederbeginn der Seeschiffahrt in Kenchreae (Apuleius, *Metam.* 11) oder die Aufstellung einer dem Kaiser gewidmeten Statue in Smyrna an exponierter Stelle (Vgl. Vera Hirschmann, *Macht durch Integration? Aspekte einer gesellschaftlichen Wechselwirkung zwischen Verein und Stadt am Beispiel der Mysteren und Techniten des Dionysos von Smyrna*, in: Andreas Gutfeld, Dietrich-Alex Koch, *Vereine, Synagogen und Gemeinden im kaiserzeitlichen Kleinasien*, STAC 25, Tübingen 2006, 41–59, hier 51).

²⁸ Selbst die Christen mussten gemahnt werden, vgl. Eph 5,18.

²⁹ Vgl. Petronius, *Satyricon* 17,5 zu der multireligiösen Situation der Hafenstadt Puteoli, wichtig für Roms Getreideversorgung: Unsere Gegend ist so voll von übernatürlich wirkenden Mächten, dass du eher einen Gott als einen Menschen finden wirst. Archäologisch lässt sich das durchaus bestätigen, vgl. Dirk Steuernagel, *Corporate Identity. Über Vereins-, Stadt- und Staatskulte im kaiserzeitlichen Puteoli*. Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung 106, 1999, 149–188.

³⁰ Vgl. P. Herm. *Sim VII* 9,1 / 75,1 (dazu s.u.).

³¹ Mark Aurel, *Soliloquien* 11,3.

³² Die These ist in einem religionsgeschichtlichen Entwicklungsdenken des 19. Jahrhunderts befangen (John North, *Roman Religion. Greece & Rome. New Surveys in the Classics* 30, Oxford 2000, 68).

³³ Werner Eck, *Religion und Religiosität in der soziopolitischen Führungsschicht der Hohen Kaiserzeit*, in: ders. (Hg.), *Religion und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit*, FS F. Vittinghoff, *Kölner Historische Abhandlungen* 39, Köln, Wien 1989, 15–51, hier 49.

³⁴ Jörg Rüpke, *Die Religion der Römer*, München 2001, 19.

³⁵ Ulrike Egelhaaf-Gaiser, *Wohnen bei den Göttern. Zur Lebensqualität und persönlichen Religiosität des niedrigen Personals im Tempel*, in: Christophe Batsch, Ulrike Egelhaaf-Gaiser, Ruth Stepper (Hg.), *Zwischen Krise und Alltag. Antike Religionen im Mittelmeerraum / Conflit et normalité. Religions anciennes dans l'espace méditerranéen*, *Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge* 1, Stuttgart 1999, 143–159.

in Lystra mit den Vertretern des städtischen Kultes, in Philippi mit einer Wahrsagerin und in Athen mit den Philosophen zusammenkommen lässt; der Verfasser der Pastoralbriefe hat hingegen nur ein konservatives Milieu vor Augen, dessen Ideale er bei seinen eigenen Leuten nicht unterboten sehen will³⁶ – daher rührt seine in Manchem problematische Einseitigkeit.

Von der sozialen Bandbreite her waren die christlichen Gemeinden zumeist weniger homogen als die Kultvereine. Diese Inhomogenität ist *auch* bedingt durch den – anfangs gewiss bescheidenen – missionarischen Erfolg des Christentums. Er verdankt sich theologischen wie nichttheologischen Faktoren.³⁷ Peter Pilhofer und Eva Ebel³⁸ haben auf die ökonomische Attraktivität des Christentums in seinen Anfängen hingewiesen, auf die selbst dreihundert Jahre später ein Julian Apostata nur mit Neid blicken konnte³⁹: Wo sonst konnte der Arme auf ein regelmäßiges Gemeinschaftsmahl hoffen sowie zunächst auf spontane Almosen, später auf institutionell verankerte Unterstützung? Wo konnte der berufsbedingt Mobile auf ein weitgespanntes Netz von Gleichgesinnten und die dazugehörige Gastfreundschaft vertrauen? Und auch ein finanziell Bessergestellter konnte die Gemeinde attraktiv finden: Er konnte sich als ihr Schutzherr verstehen und im Sinne einer Patron-Klient-Beziehung den Stamm seiner Klienten vergrößern. Wayne Meeks zufolge waren gerade finanziell Bessergestellte, aber von der sozialen Herkunft her Unterprivilegierte in den christlichen Gemeinden aktiv.⁴⁰

Gegenüber den gnostischen Gruppen hatte das später zur Großkirche gewordene Christentum zunächst soziologisch gesehen Nachteile, insofern als vielfach die Gebildeten und die finanziell besser Gestellten der Gnosis und nicht dem einfachen Gemeindeglauben zuneigten; mit der Zeit jedoch standen sich in der Gnosis die Vielzahl der Systeme und ihre gedankliche Komplexität selbst im Weg – wie nochmals später in der sog. Großkirche auch!

2.1.2. Ausdifferenzierung in verschiedene Milieus

Ausdifferenzierung in verschiedene Milieus gab es schon in spät- und nachneutestamentlicher Zeit. Nicht umsonst wird in einigen Schriften aus dieser Zeit eine eigene Reichtumsparänese entwickelt. In Rom sind sowohl der Erste Clemensbrief als auch der sog. Hirt des Hermas entstanden; die jeweils dahinterstehenden christlichen Gruppen sind hinsichtlich der sozialen Herkunft ihrer Mitglieder wohl kaum auf einer Ebene anzusiedeln. Der Evangelist Markus hat vermutlich ein eher nicht-intellektuelles Publikum vor Augen, hingegen will Lukas in seinem Doppelwerk die Christen für die Begegnung mit den Gebildeten der griechisch-römischen Antike zurüsten. Dasselbe Anliegen hat, allerdings ungleich radikaler, die Gnosis aufgegriffen. Gerade die Unterscheidung zwischen dem obersten Gott und dem Weltschöpfer sollte das Christentum auch für gebildete Schichten attraktiv machen⁴¹, die griechisch-

³⁶ Man muss aber auch ihm Gerechtigkeit widerfahren lassen. Kritik am Christentum wurde vornehmlich vom Standpunkt eines politischen wie religiösen Konservatismus aus geübt (Tacitus; Sueton; Fronto; Kelsos; für spätere Zeiten vgl. Julian Apostata), der akademische Skepsis nicht aus-, sondern einschloss (vgl. den nichtchristlichen Gesprächspartner in Minucius Felix, Octavius); Lukians Christentumskritik wiederholte sich m.W. kaum.

³⁷ Zu den Erfolgsfaktoren für das Christentum vgl. Hans Kloft, *Mysterienkulte der Antike. Götter, Menschen, Rituale. Einführung in Kultpraxis und Rituale antiker Mysterienreligionen*, München 2006, 107f.

³⁸ Peter Pilhofer, *Die ökonomische Attraktivität christlicher Gemeinden der Frühzeit*, in: ders., *Die frühen Christen und ihre Welt. Greifswalder Aufsätze 1996–2001*, WUNT 145, Tübingen 2002, 194–218; Eva Ebel, *Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden. Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine*, WUNT II 178, Tübingen 2004, passim.

³⁹ In seinem Restaurationsprogramm zugunsten der althergebrachten Religion hält Julian Apostata den nichtchristlichen Priestern vor, was sie bei den Christen nachahmen müssen, um sie zu überbieten und dadurch das Ansehen des Christentums vergessen zu machen: die christliche Menschenfreundlichkeit gegen die Fremden, die Vorsorge für die Bestattung der Toten und die Reinheit des Lebenswandels. Julian, ep. 39; Julian, *Briefe*, Griechisch-deutsch ed. Bertold K. Weis, München 1973, 106; vgl. ders., ep. 48 fine (Weis 156).

⁴⁰ Wayne A. Meeks, *Urchristentum und Stadtkultur. Die soziale Welt der paulinischen Gemeinden*, Gütersloh 1993, 151. Er nennt sie Menschen mit Statusinkonsistenz.

⁴¹ Vgl. Christoph Marksches, *Die Gnosis. Beck'sche Reihe 2173*, München 2001, passim.

philosophischer Tradition zufolge den obersten Gott nur als unwandelbar und als gut denken konnten. In ein bildungsfernes Milieu hingegen gehören die apokryphen Apostelakten. Die massive Wundergläubigkeit in diesem Milieu hat wiederum bei den gebildeten Nichtchristen Befremden erregt.⁴²

2.2. Die Anforderungen der innerweltlichen Zukunft

Die Christen der ersten neutestamentlichen Zeiten dachten die innerweltliche Zukunft allererst einmal im Horizont der nahen Zukunft Gottes, d.h. der Parusie Christi und des Jüngsten Gerichtes. Dieses verlor infolge der Parusieverzögerung keineswegs jede Funktion, sondern wurde in den neutestamentlichen Spätschriften als der zeitinvariante Horizont jenseits der individuellen Todesgrenze wahrgenommen. Aufgrund der Erwartung des Jüngsten Gerichtes ergaben sich Mission und ethische Bewährung als Herausforderung; Mission sollte die Nichtchristen, ethische Bewährung die eigene Gruppe vor dem Zornesurteil Gottes im Jüngsten Gericht bewahren. Das Vorhaben der Mission bedingte aber auch, dass man die Außenwirkung des Verhaltens der Gemeindemitglieder im Blick haben musste.⁴³

2.3. Strategien zur Bewältigung der innerweltlichen Zukunft

2.3.1. Gemeinde als Gemeinschaft

Am Anfang stand häufig die Notwendigkeit vor Augen, die kleinen Gruppen am Überleben zu halten. Die Warnung vor Spaltungen hat nicht umsonst in vergleichbaren damaligen Vereinssatzungen ihre Analogien.⁴⁴ Paulus denkt die Zukunft der Gemeinde von der Glaubensentwicklung des einzelnen abhängig. Das Prinzip der *oivkodomh*, hat den gemeinsamen geistlichen Fortschritt aller vor Augen, und der Glaubensstand des einzelnen darf nicht durch das Verhalten anderer, mag es auch theologisch zu rechtfertigen sein, gefährdet werden. Jedoch unterscheidet der Apostel⁴⁵, wann die Grenze des Erträglichen überschritten ist und wann nicht. Für ersteres mag sein Konflikt mit den Galatern stehen, für letzteres seine Mahnung zur Konzilianz in Röm 14,1–15,13. Die Mahnungen an die Korinther und an die Philipper, eines Sinnes zu sein⁴⁶, sollte man deshalb nicht unbesehen auf eine heutige Großorganisation übertragen.

Dass der einzelne in einer christlichen Gemeinde auch soziale Heimat und Geborgenheit erfahren hat, dürfte im tatsächlichen Leben der Christengemeinden noch von höherer Relevanz gewesen sein als es uns in der neutestamentlichen Literatur aufscheint, denn diese Literatur nimmt auf den Alltag der Gemeindeglieder nur im Fall des Klärungsbedarfs Bezug. Immerhin trug die Emotionalität der Sprache bei Paulus durchaus zur Mitgliederbindung bei. Wenn Paulus gerade im schwelenden Konflikt mit den Korinther sich nicht als „Herr ihres Glaubens, sondern Mitarbeiter an ihrer Freude“ (2Kor 1,24)⁴⁷ bezeichnet, ist das auch ein geeignetes biblisches Dictum für die Motivation von Gemeindeberatung – weniger als moralischer Druck auf den Berater, sondern als Indikator eines gewünschten und notwendigen Erfolges.

⁴² Vgl. Origenes, Cels. 2,55.

⁴³ 1Thess 4,12; Phil 4,8, vgl. aber auch 2Kor 3,2.

⁴⁴ Zum Verbot der *sci,smata* vgl. P.Lond 2710 r. 13 (Satzung der Bruderschaft des Zeus Hypsistes).

⁴⁵ Johannes Chrysostomus (340–407) preist wiederholt die Weisheit des Paulus, in der jeweiligen Situation das strafende oder gut zuredehende Wort zu finden (Johannes Chrysostomus, exp. in Ps. [PG 55, 439], ders., hom. in Phil. 10,1 [PG 62, 257]; ders., comm. in Gal. [PG 61, 654, zu Gal 3,1]).

⁴⁶ 1 Kor 1,10; Phil 2,2.

⁴⁷ Vgl. Barnabasbrief 1,8: „Doch will ich nicht als Lehrer, sondern als einer von euch einiges aufzeigen, woran ihr unter den gegenwärtigen Verhältnissen Freude haben werdet.“ Unabhängig von der theologischen Problematik dieses zutiefst antijüdischen Barnabasbriefes ist diese Selbstinszenierung des Verfassers doch bedenkenswert.

Man wird also sagen können: Nicht die pure Tatsache der Gemeinschaft als Befriedigung eines menschlichen Grundbedürfnisses gilt den Christen als ekklesiologische Notwendigkeit, wohl aber ihre Gestaltung durch den Kern des christlichen Glaubens. Paulus und später der Verfasser des ersten Johannesbriefes verweisen recht energisch auf das Vorbild der Selbsthingabe Christi⁴⁸ und der Liebe Gottes, Jakobus ebenso energisch auf die göttliche Erwählung der Armen, Matthäus auf die Grundunterscheidung zwischen Gott und Mensch.⁴⁹ Etwas anders steht es mit der Armenfürsorge. Sie wird vielfältig theologisch begründet: im Vorbild der Barmherzigkeit Gottes Lk 6,38, im Thoragebot Lk 16,19–31, in der Begegnung Christi im Armen Mt 25,40, im Vorbild der Liebe Gottes 1 Joh 3,17. Das zeigt: Man praktizierte sie nicht aus Gründen einer Werbestrategie, sondern begriff sie als Wesensäußerung christlichen Glaubens und als eine Kernaufgabe der Gemeinden.

2.3.2. Gemeinde und ihre nichtchristliche Umgebung

Die kleinen christlichen Gemeinden am Leben zu erhalten und in diesem Sinne ihre innerweltliche Zukunft zu bewältigen hieß damals angesichts der gesellschaftlichen wie politischen Außenseitersituation der Christen auch, sie der Richtigkeit ihrer Entscheidung für das Christentum zu vergewissern. Dabei gibt es verschiedene Strategien, die ich hier nicht alle vorführen kann. Ich greife zwei davon heraus, die Geschichtsschau des Epheserbriefes und die Statusneuzuweisung im Ersten Petrusbrief.

Beim Epheserbrief fragt man ja aufgrund seines mangelnden konkreten Situationsbezuges vor allem der ersten drei Kapitel gerne, warum er überhaupt geschrieben wurde. M.E. will der Verfasser tatsächlich seine Adressaten von der Richtigkeit ihrer Entscheidung für das Christentum vergewissern; deshalb benennt er diese Entscheidung als Teil eines göttlichen Planes, der zeitumgreifender gar nicht gedacht werden kann: Erwählt wurden diese Christen wie die Christen überhaupt immerhin schon „vor der Grundlegung der Welt“ (Eph 1,4) – und *nunmehr*, just in dieser Zeit, wird dieses Geheimnis der Weltöffentlichkeit mitgeteilt (Eph 3,10). So leistet der Epheserbrief das, was Wilhelm Gräb den Ausgleich zwischen der unverwechselbaren und unververtretbaren Identität des Individuums und der kosmologischen bzw. sozialen Randständigkeit seiner Existenz genannt hat.⁵⁰

Anders bewältigt der Erste Petrusbrief die genannte Herausforderung. Die Christen sind um Gottes willen Fremde in dieser Welt. So wurde schon im Alten Testament die Existenz Israels gedeutet⁵¹, aber zugleich hat Israel seine Erwählung als abgrenzende Auszeichnung gegenüber den nichtisraelitischen Völkern verstanden. Ähnlich verleiht der Verfasser des 1. Petrusbriefes den Christen in 1 Pt 2,9 die ursprünglich Israel geltenden Ehrentitel „auserwähltes Geschlecht, königliches Priestertum, heiliges Volk“. So kompensiert er die Fremdheitserfahrung. Einen analogen Vorgang der Kompensation kannten seine Leser aus ihrem eigenen griechisch-römischen Erfahrungshorizont: In den Kultvereinen waren die Bezeichnungen für die Vereinsämter manchmal den Bezeichnungen kommunaler Ämter nachgebildet⁵²; wer in einem Kultverein ein Amt bekam, für den bedeutete dies mindestens eine fiktionale Stuserhöhung. Speziell in den Mysterienkulten mit ihrer teilweise bezeugten Unsterblichkeitshoffnung war eine solche Stuserhöhung nicht mehr nur fiktional. Die Leser

⁴⁸ 2Kor 8,9; Phil 2,6–11; Röm 15,2f.7; 1Joh 4,7–21. Auch in neutestamentlichen Spätschriften werden vorwiegend Tugenden, die das Verhalten innerhalb der Gemeinde berühren, christologisch motiviert, z.B. die Milde und Sanftmut (Mt 11,29), dann aber auch Tugenden, die auch für den Umgang mit Nichtchristen gelten, etwa der Gehorsam des Sklaven (1 Pt 2).

⁴⁹ 1 Kor 11,23–26; 2 Kor 8,9; 1 Joh 3,17f.; 4,7–21; Jak 2,5; Mt 23,8–12.

⁵⁰ Wilhelm Gräb, Religion in der Moderne, in: Markus Knapp, Theo Kobusch (Hrsg.), Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne / Postmoderne, TBT 112, Berlin/New York 2001, 104–109.

⁵¹ Vgl. Ps 118,54; 119,5 LXX, von der Fremdlingschaft Israels in Ägypten Ex 18,3; Num 20,15.

⁵² Vgl. Vera Hirschmann, Macht durch Integration?, 43.

des 1. Petrusbriefes konnten die in 1 Petr 2,9 genannten Würdetitel als theologisch vertiefte und biblisch orientierte Variante dieser Statuserhöhung begreifen.

In den neutestamentlichen Spätschriften tritt die Intention der Bindung der bereits gewonnenen Mitglieder weitaus deutlicher hervor als die Intention der Neugewinnung, Damit bestätigen sich zwei Beobachtungen zur Geschichte des Urchristentums um die Wende zum zweiten Jahrhundert: 1. Im Sinne historischer Wahrscheinlichkeit kann man zwar vermuten, dass weiterhin aktive Mission betrieben wurde,⁵³ doch kennen wir für diese Zeit keine erfolgreiche *einzelne* Missionarsgestalt mit Namen. 2. Geographisch präsent ist das Christentum wie zu Zeiten des Paulus i.w. in Israel, Syrien, Kleinasien, Griechenland und Rom. Neue Erschließungsgebiete sind, vielleicht mit Ausnahme Ägyptens, nicht nachweisbar, eher ist mit Nachverdichtungen in den bestehenden geographischen Räumen zu rechnen.

Als beste Methode der Neugewinnung nach außen hat man wohl am ehesten die eigene werbende Lebensführung der Getauften angesehen. Im Kontakt zu Nichtchristen verband dies Klarheit der christlichen Bindung mit unaufdringlicher Freundlichkeit im zwischenmenschlichen Miteinander. Von einer solchen Lebensführung *versprach* man sich nicht nur Konversionen⁵⁴, es wurden, wie das Beispiel Justins zeigt, tatsächlich Menschen dadurch für das Christentum gewonnen⁵⁵. Allerdings sind drei Einschränkungen notwendig eine historische, eine theologiegeschichtliche und eine theologische Einschränkung:

Historisch betrachtet wurde das Ideal der werbenden Lebensführung nicht immer praktiziert. Im ersten Petrusbrief heißt es nicht umsonst, Leiden sei nur dann Leiden um Christi willen, wenn es nicht aus eigenen Untaten resultiert. Auch blieben die zunehmend heftigen innerchristlichen Auseinandersetzungen den Christentumskritikern nicht verborgen.⁵⁶ Schließlich zeigen 1Kor 11,17–31 und Jak 2,1–13, dass das Ideal der sozialen Egalität auch in den christlichen Gemeinden keineswegs immer verwirklicht wurde.

Theologiegeschichtlich ist zu bemerken: Durchaus divergent wurde die Anschlussfähigkeit des Christentums an akzeptable ethische Werte aus der Umwelt beurteilt. Paulus mahnt in Phil 4,8: „Was wahrhaftig ist, was ehrbar, was gerecht, ... ist etwa eine Tugend, ist etwa ein Lob, dem denkt nach!“ Lukas und der Verfasser der Pastoralbriefe haben ähnlich gedacht. Ganz anders der Seher Johannes an seine Adressaten: „Zieht aus von der Stadt, mein Volk, damit ihr nicht ihrer Sünden teilhaftig werdet.“ (Apk 18,4).⁵⁷

Theologisch ist zu beachten: Werbende Lebensführung bedeutete nicht Bedürfnisbefriedigung für jedermann um jeden Preis. Die Abgrenzungsstrategien der Alten Kirche sind bekannt: Sie betrafen einmal das Verbot der Fremdgötterverehrung, zum anderen die Ethik, vornehmlich die Sexualethik, die nur mit manchen Positionen pagan-antiker Ethik wie etwa Musonius Rufus konform gehen konnte.

Vergewisserung der Gruppe nach innen, ethische Bewährung des einzelnen und seine werbende Lebensführung nach außen waren also die personbezogenen Strategien der Zukunftsbewältigung.

2.3.3. *Gemeinde im Spannungsfeld zwischen persönlicher Autorität und hierarchischer Struktur*

⁵³ Vgl. Kol 1,23; Apg 20,25; 28,31, dann 1 Tim 3,16 (οἱ ... ἐκ κηρυχθέντων ἐν ἐκκλησίαις) sowie insgesamt die Belege für die Wortfamilie κηρυγμα in den Pastoralbriefen.

⁵⁴ 1 Kor 7,12–14; 1 Pt 3,1f.

⁵⁵ Justin, 2 apol. 12.

⁵⁶ Vgl. Origenes, Cels. 3,10.12.

⁵⁷ Jeder dieser Standpunkte führt zu praktischen Konsequenzen in der Frage, wie weit man Sozialkontakte zu Nichtchristen pflegen oder unterlassen soll. So führt denn auch der sog. „Hirt des Hermas“ Klage über manche begüterte Christen, die eher mit den Heiden und nicht mit den Gerechten Gemeinschaft halten (P.Herm Sim VII 9,1 / 75,1).

Interne Strukturen haben sich bei den einzelnen Gruppen der Anhänger Jesu unabhängig voneinander und zunächst ohne Anspruch auf alleinige Gültigkeit entwickelt. Die Gemeinden Galiläas sind durch die Struktur des Nebeneinanders zwischen den Wandercharismatikern und den sesshaften Christen geprägt. In Jerusalem hatten Petrus, der Zebedaide Johannes und nacheinander der Zebedaide und der Herrenbruder Jakobus innerhalb der Gemeindeversammlung eine gewisse Autorität; mit ihnen handelten Barnabas und Paulus die Ergebnisse des sog. Apostelkonzils aus (Gal 2,9f.). Lukas erwähnt zusätzlich Älteste (Apg 15,6), doch wird die historische Zuverlässigkeit dieser Nachricht kontrovers beurteilt.⁵⁸ Paulus selbst hat Strukturfragen offengelassen, wohl auch aufgrund seiner persönlichen Autorität, die er über die von ihm gegründeten Gemeinden in Anspruch nahm. U.a. dies hat faktisch für die Folgezeit eine gewisse Freiheit der Strukturbildung innerhalb des paulinischen Missionsbereichs ermöglicht: Die in Phil 1,1 benannten *evpi,skopoi*⁵⁹ und *dia,konoi* begegnen sonst in keinem der echten Paulusbriefe. Inwieweit man bei den in 1Kor 12,28–31 genannten Funktionen schon eine verbindliche dauerhaften Beauftragung bestimmter Personen vermuten darf, ist in der Forschung umstritten. Auch werden nicht in jeder der kleineren Gemeinden z.B. „in ganz Achaia“ (2Kor 1,1) alle Charismen verwirklicht worden sein.

Anlass zur „Gemeindeberatung“ in Korinth entstand durch die Spaltungen, die vermutlich mit der Hochschätzung bestimmter Autoritäten verbunden und teilweise mit einer strittigen Wertung bestimmter Gnadengaben verbunden waren. Während Paulus in einem s.E. krassen Fall sittlicher Verfehlung in 1Kor 5 Direktiven erteilt, erfolgt seine Beratung in anderen Fragen des Lebensentwurfes unter Beachtung des dem einzelnen Zumutbaren – die von ihm selbst bevorzugte Lebensform der Ehelosigkeit ist ein Charisma (1Kor 7,7) und darum nicht für alle verbindlich zu machen – und bei Fragen der Struktur eher wertend, gestützt auf Argumentation: Die Zungenrede wird eher zurückgestellt, prophetische Rede hingegen vorgezogen, weil sie unmittelbar verständlich scheint. Zwei Motive waren leitend: 1. Das Miteinander in der Gemeinde sollte nicht durch übersteigerte Hochschätzung gewisser Charismen gefährdet werden, weshalb Paulus auch Gaben der Hilfeleistung und der Administration als Gnadengaben bewertet; 2. eine ungünstige Wirkung auf Außenstehende sollte vermieden werden (1Kor 14,23–25).

In nachpaulinischer Zeit ist erkennbar, dass vor allem wortbezogene Funktionen innerhalb der Gemeinde in dauerhafte Ämter gefasst wurden. In Eph 4,11 werden als Ämter der Gegenwart Evangelisten⁶⁰, Hirten und Lehrer⁶¹ benannt, während der im Ersten Petrusbrief, im Jakobusbrief⁶² und in der Apostelgeschichte gängige Terminus „Älteste“ fehlt.⁶³ Diese Phase der Kirchengeschichte zeigt Mehreres:

⁵⁸ Ferdinand Hahn, Grundfragen von Charisma und Amt in der gegenwärtigen neutestamentlichen Forschung. Fragestellungen aus evangelischer Sicht, in: Trutz Rendtorff (Hrsg.), Charisma und Institution, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1985, 335–349, hier 341, und Jürgen Roloff, Der erste Brief an Timotheus (EKK 15), Zürich: Benziger/Neukirchen: Neukirchener 1988, 171, betrachten sie als glaubwürdig; Lorenz Oberlinner, Kommentar zum Titusbrief (HThK 11,2,3), Freiburg: Herder, 1996, 85, zweifelt sie an.

⁵⁹ Vom paganen Sprachgebrauch her sind die in Phil 1,1 genannten *evpi,skopoi* wohl am ehesten die Aufseher über das Gemeindevermögen.

⁶⁰ Es ist umstritten, inwieweit man die Bezeichnung „Evangelist“ als Amtsbezeichnung ansehen darf; Hinweise auf die Diskussion bei Gerhard Sellin, Der Brief an die Epheser übersetzt und erklärt, KEK 8, Göttingen 2008, 339–341. Vielleicht war die Bezeichnung „Evangelist“ (vgl. Apg 21,8; 2Tim 4,5) die Bezeichnung für eine überregionale Funktion, so jeweils Rudolf Schnackenburg, Der Brief an die Epheser, EKK 10, Zürich u.a./Neukirchen 1982, 184.

⁶¹ Es ist unklar, ob die Begriffe „Hirten und Lehrer“ sich auf die selbe Personengruppe beziehen. In Eph 4,11 liegt eine eher allgemein gehaltene Typisierung vor (Jürgen Roloff, Die Kirche im Neuen Testament, GNT 10, Göttingen 1993, 247); die Stelle befriedigt also längst nicht all unsere Bedürfnisse hinsichtlich der Kenntnis kirchlicher Verfassungsgeschichte (Sellin, Epheser, 341).

⁶² 1Petr 5,1; Jak 5,14.

⁶³ Apg 11,30; 15,2 für Jerusalem; 14,23 für das südliche Kleinasien; 20,17 für Ephesus.

1. Die Ältestenverfassung ist wohl als Analogie zur jüdischen Synagoge-Verfassung zu begreifen; sie bildet offenbar die typische Gemeindeverfassung in den Gemeinden der Jesuanhänger vor allem außerhalb des Landes Israel.
2. In Eph 4,11 wie in Apg 20,28 gelten die Personen als durch Christus eingesetzt. Die Ämter sind einerseits Stiftung Christi und damit der menschlichen Gestaltungshoheit entzogen⁶⁴, andererseits sind Eph 4,11 und Apg 20,28 keineswegs Versuche der jeweiligen Verfasser, eine neue Ämterstruktur einzuführen – bestehende Strukturen, die sich in der Zeit der zweiten christlichen Generation entwickelt und bis dato offenbar bewährt haben, werden theologisch legitimiert.
3. Sind die Ämter der in Eph 4,11 genannten Personen funktional ganz allgemein durch das Anliegen der Zurüstung der Gemeindeglieder zum „Werk des Dienstes“ bestimmt, ist die Aufgabenbestimmung in Apg 20,28–30 spezieller: Die als „Aufseher“ eingesetzten Ältesten sollen die Einheit der Gemeinde in Abwehr von Gefahren von außen und Irrlehren im inneren wachsam wahren.

In Apg 20,28 sind die „Aufseher“ noch im Plural genannt. Am Anfang des zweiten Jahrhunderts, hat sich zunächst in Kleinasien die Entwicklung hin zum monarchischen Episkopat vollzogen. Diese Entwicklung hat sich wohl da beschleunigt, wo es galt, das dogmatische Profil der christlichen Gemeinden einerseits gegenüber den nicht an Jesus glaubenden Menschen, andererseits gegenüber andersdenkenden Christen zu entwickeln. Zeugnisse für diesen Zusammenhang liegen in den Pastoralbriefen wie in den Ignatiusbriefen vor. Fragt man nach der Ursache dieser Entwicklung, ist Markschiefs’ bereits genannte These von der Beheimatung der Gnosis in den geistig führenden Schichten des Christentums hilfreich. Die Verfechter des monarchischen Episkopats sahen ihre eigenen Gemeindeglieder diesen Gnostikern gegenüber wohl intellektuell unterlegen⁶⁵ und trauten ihnen eine eigenständige argumentative Abwehr deshalb nicht zu. Hatte Paulus betont, dass jeder Christ aufgrund seiner Begabung mit einem Charisma in aktiver Verantwortung steht⁶⁶, so schien dem Verfasser der Pastoralbriefe diese Charismenvorstellung nicht mehr geeignet, die Probleme der eigenen Zeit zu lösen. Dass der Verfasser des Zweiten Petrusbriefes – er schreibt diesen Brief m.E. um die Mitte des zweiten Jahrhunderts⁶⁷ – keinerlei Amtsträger erwähnt, kann verschiedene Gründe haben: 1. Er lebt in einem kirchlichen Kontext, in dem man solche Ämter nicht kennt oder nicht schätzt; 2. Jede Christin und jeder Christ sind in die Pflicht genommen, den in 2Petr 1,5–7 genannten Frömmigkeitstypus so zu realisieren, dass er nicht dem Einfluss des in 2Petr 2 polemisch beschriebenen Lebensstiles bzw. der in 2Petr 3,4 genannten zweifelnden Fragen unterliegt.

Daneben begegnet im zweiten Jahrhundert nach wie vor das Phänomen personaler Autorität jenseits von Strukturen. Es sei auf den Seher Johannes, auf Ignatius von Antiochien und auf Polykarp verwiesen, auf den Verfasser des Barnabas- und des Zweiten Clemensbriefes, aber auch auf gnostische Schulhäupter wie den Magier Markos⁶⁸ oder Basilides.⁶⁹

⁶⁴ Roloff, Kirche, 247.

⁶⁵ Für die intellektuelle Überlegenheit der Gnostiker über die Mehrheit der Mitglieder der später zur Großkirche werdenden christlichen Gruppe, die *avpeiro,teroi*, vgl. schon Irenäus, haer. 1, praef. 1; der genannte Sachverhalt klingt auch in Irenäus, haer. 1,10,2 fine an.

⁶⁶ Ernst Käsemann, Amt und Gemeinde im Neuen Testament, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen Bd. 1, 6. Aufl. Göttingen 1970, 109–134, hier 121–123.

⁶⁷ Zur Begründung dieser relativen Spätdatierung sei auf Folgendes verwiesen: Der Zweite Petrusbrief setzt den Ersten Petrusbrief nicht nur als literarisches Werk, sondern als weithin anerkanntes apostolisches Schreiben voraus; er setzt voraus, dass Paulusbriefe wie die anderen Schriften unterschiedlichen Interpretationen unterworfen sind, und bezieht sich m.E. auch auf die Pastoralbriefe (2Petr 3,9.15 kann nicht nur auf Röm 2,4, sondern auch auf 1Tim 2,4 bzw. 1Tim 1,16 rückbezogen sein), und er argumentiert mit Evangelienstoff, die wohl eine Mehrzahl von Evangelien einschließlich Joh 21 voraussetzen. Meine Datierung ist nicht neu, vgl. Rudolf Knopf, Die Briefe Petri und Judä, KEK 12, Göttingen 1912, 256f.

⁶⁸ Irenäus, haer. 1,13,1–7.

⁶⁹ Irenäus, haer. 1,24,1.

Theologisch ergiebig ist die Wahrnehmung dieser kirchengeschichtlichen Epoche in jedem Fall: 1. Es gab damals noch Gruppen, die an dem Prinzip der Egalität festhalten, wie etwa den johanneischen Kreis 2. Die Einführung des monarchischen Episkopats hat zunächst noch nicht als Kriterium der Kirchengemeinschaft gegolten. In diesem Punkt aufschlussreich ist die wohl in Syrien entstandene sog. Didache: Für deren Gemeinden ist *noch* die Autorität der Wanderprediger maßgebend, aber es zeigen sich Probleme: Einen im Geist redenden Wandercharismatiker durfte man nach dem bekannten Jesuswort von der Lästerung wider den Heiligen Geist (Mk 3,29 par. Mt 12,32) nicht auf die Probe stellen, und einige der so Begünstigten haben diesen Immunitätsschutz wohl doch missbraucht. Dieses Jesuswort hatte als Jesuswort Autorität, war aber kontraproduktiv; darum will der Didachist eine Strukturreform so vorantreiben, dass er es ohne Bedenken umgehen kann. Das Ergebnis ist Restriktion und Entmachtung der Wanderpropheten: Sie dürfen sich einen oder maximal zwei Tage in der Gemeinde aufhalten und kein Geld verlangen (Did 11,5), und man soll ortsansässige Episkopen und Diakone wählen, denen der Dienst der Lehre übertragen werden soll (Did 15,1–2). Aber *keineswegs* empfiehlt der Didachist die Strukturreform aus Gründen der theologisch geforderten Angleichung an das hierarchische Modell der Pastoralbriefe oder der Briefe des Ignatius von Antiochien. Zu Recht also heißt es in der Apologie der Augsburgerischen Konfession: *observationes humanae .. alibi casu alibi propter quasdam probabiles rationes variant*: Menschliche Rechtspraxis ... divergiert manchmal aus Zufall, manchmal aus bestimmten nachvollziehbaren Gründen.⁷⁰

2.3.4. Qualifikationskriterien für die Funktionsträger

Dass ein christlicher Amtsträger nicht geldgierig und nicht dem Wein ergeben sein soll, liest man gleichlautend in dem Bischofs- und im Diakonenspiegel in 1Tim 3,1–13. Auch die ansonsten dort genannten Eigenschaften sind Eigenschaften, die nicht auf die Aufgaben speziell in einer christlichen Gemeinde zugespißt sind. Was da gefordert wird, das wird nicht nur an anderer Stelle von Christen allgemein verlangt, sondern J. Roloff zufolge in nichtchristlicher Literatur von allen möglichen anderen Berufsgruppen, etwa von Feldherrn und von Hebammen.⁷¹

Andere Aussagen der Pastoralbriefe führen schon eher an die für Christen geforderte theologische, spirituelle, kommunikative und kybernetische Kompetenz heran, doch auch sie sind nicht analogielos in antiker Literatur. Die in 1Tim 4,12 geforderten Eigenschaften *πίστις* und *ἀγνεία* im Sinn von Zuverlässigkeit und Integrität erscheinen hellenistisch etwa in behördlichen Lobreden für verdiente Bürger⁷² Die Forderung der vorbildhaften ethischen Bewährung, die sich von der Durchschnittsmoral unterscheidet, wird an den christlichen Funktionsträger genauso gerichtet wie an den antiken Philosophen, wie Texte aus Epiktet und Dion Chrysostomus belegen.⁷³ An anderer Stelle kann das kynische Ideal des Athleten, der sich im Leiden kämpfend bewährt, auf den Bischof übertragen werden.⁷⁴

⁷⁰ Apologie der Augsburgerischen Konfession, Art. VII, BSLK, 242. Das *satis est* aus der Confessio Augustana hat insofern auch kirchengeschichtlich zu Recht die Freiheit gegenüber Strukturfragen in das Herz mindestens der lutherischen Tradition eingestiftet (Vgl. aber Barmen III, s.u.).

⁷¹ Eine Hebamme soll nicht geldgierig sein, d.h. keine Abtreibungsmittel verkaufen.– Diese Pflichtenlehren in ihrer Vergleichbarkeit verdanken sich der „Grundthese hellenistischer popularphilosophischer Ethik, daß jeder, gleich welchen Berufes oder Geschlechtes, tugendhaft zu sein habe.“ Jürgen Roloff, Der erste Brief an Timotheus, EKK 16/1, Zürich/Neukirchen 1988, 150.

⁷² Vgl. etwa die Inschrift auf dem Monument des Rhodon von Ikonium: *~Ro,dwni polei,th| pi,stewj kai. a`gnei,aj stefanhfo,rw|* (MAMA VII 313).

⁷³ Wer ein Philosoph sein will, muss sich in sämtlichen Bereichen von seinen Mitbürgern unterscheiden, denn sein Leben ist nun einmal anders: „Er strebt nach Wahrheit und Erkenntnis, nach Ehrerbietung für die Götter und Sorge für die eigene Seele, nach Bescheidenheit und Nüchternheit, weit entfernt von Prahlerei, Betrugerei und Schwelgerei“ (Dion Chrysostomus, or. 70 (53),7–8). – Als im beginnenden zweiten Jahrhundert das Christentum selbst als Philosophie verstanden wurde, hoffte es wohl auch, von ihrem wachsenden gesellschaftlichen Ansehen zu profitieren (Klaus Rosen, Von der Torheit für die Heiden zur

Für die Betonung der Demut in 2Tim 2,25 ist wohl wieder einmal die Sorge um die äußere Einheit der Gemeinde leitend. Damit ist nicht dem Verzicht auf den eigenen Standpunkt das Wort geredet – das ist durch die Häretikerpolemik der Pastoralbriefe hinreichend gesichert. „Verkündige das Wort, stehe dazu zur Zeit und zur Unzeit, überführe, drohe, rede gut zu“ (2Tim 4,2).⁷⁵ Wann man gut zureden und wann man einen schärferen Ton anschlagen muss, lässt der Verfasser an dieser Stelle offen. Das heißt doch aber: Den notwendig offen bleibende Freiraum kann der Gemeindeleiter nur mit Hilfe der allgemein-menschlichen Fähigkeit der Unterscheidungsgabe verantwortlich ausfüllen.⁷⁶

Insgesamt können wir Heutigen gerade den in manchem auf uns so abständig wirkenden Pastoralbriefen die eine grundlegende Einsicht entnehmen: Der christliche Funktionsträger steht hinsichtlich der von ihm geforderten Qualitäten nicht analogielos in der damaligen religiösen wie sozialen Umwelt, und die eigentlich geistlichen Qualifikationen sind es nicht allein, die jemanden zur Übernahme einer Funktion in der Kirche qualifizieren.

3. Abschließende Thesen

Der Blick auf die Geschichte des Urchristentums hat m.E. zweierlei ergeben: 1. Die kognitive und emotionale Vergewisserung derer, die sich als Christen verstehen, ist eine der Voraussetzungen überhaupt, dass Kirche nach außen erfolgreich werden kann. Dieser Gesichtspunkt tritt in der gegenwärtigen, durch Finanzfragen belasteten Diskussion ungebührlich zurück. 2. Die werbende oder auch abwerbende Lebensführung jedes einzelnen ist in ihrer Ausstrahlungskraft nach außen nicht zu unterschätzen.

Diese beiden Einsichten sollen nun in die momentane Zukunftsdiskussion integriert werden.

3.1. Der Auftrag der Kirche

Der Auftrag der Kirche ist, wie eingangs angedeutet, die Kommunikation der christlichen Botschaft. Menschen sollen Transzendenz als Halt und Orientierung erfahren, christusgeprägte Gemeinschaft (2 Kor 8,9!) erleben, helfende Nähe finden und politische Solidarität verspüren können. Affirmative und kritische Funktionen von Religion sollte man nicht gegeneinander ausspielen. Christentum hat beides in sich.

Eine Reduktion auf die Kernkompetenzen ist dann abzulehnen, wenn Ermöglichung von Gemeinschaft und diakonische Arbeit dadurch ausgegrenzt werden soll. Ermöglichung von Gemeinschaft kann in Zeiten partieller (!) postmoderner Isolation⁷⁷ als solche eine diakonische Aufgabe sein, und Sozialfürsorge ist nicht nur als Sympathiefaktor für die Institution Kirche nützlich; sie ist Wesensäußerung des Christentums und ist entsprechend mit Personal und Finanzmitteln auch in den Haushalten der Einzelgemeinden zu versehen. Es gibt nicht nur Kernkompetenzen, sondern auch Kernaufgaben.

wahren Philosophie. Soziale und geistige Voraussetzungen der christlichen Apologetik des 2. Jahrhunderts, in: Rabahn von Haehling (Hrsg.), Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung, Darmstadt 2000, 124–151, hier 133). So wenig die Heteronomie christlicher Paränese wirklich den Namen der Philosophie für sich beanspruchen konnte, so analog waren denn doch die Forderungen.

⁷⁴ 2 Tim 2,5; IgnPolyk 2,3.

⁷⁵ Der Begriff *didach*, in der Fortsetzung des Verses ist hier als *nomen actionis* zu umschreiben: in aller Entschlossenheit zur Vermittlung der Wahrheit.

⁷⁶ In späterer monastischer Literatur stellt diese Fähigkeit eine der Hauptforderungen für den Abt dar, vgl. z.B. Benedikt von Nursia, reg. 3 (dort wird 2 Tim 4,2 zitiert).

⁷⁷ Man kann postmodernes Lebensgefühl nicht einseitig unter dem Begriff der Isolation beschreiben. „Es gibt auch eine pro-soziale Form des Individualismus. Nur haben die Institutionen diese vagabundierende, ungebundene Prosozialität noch nicht abzurufen gelernt: es gibt geradezu Engagementpotential-Brachen. Diese unentdeckten Ligaturen von Individualität und Sozialität, von Selbstverwirklichung und Solidarität sind die Chancen für die Gemeinden von morgen.“ (Erich Garhammer, „Nicht den Untergang verwalten, sondern den Übergang gestalten“. Zehn Thesen zur Zukunft der Gemeinde, in: Udo Zelinka (Hrsg.), Übergänge – Forum Zukunft: Die Kirche im 3. Jahrtausend, Paderborn 2000, 203–209, hier 207).

3.2. Strategien zur Bewältigung der innerweltlichen Zukunft

3.2.1. Die Ebene der Person

„Wachsen gegen den Trend“ – so eine Formulierung aus der Evangelischen Kirche von Westfalen – kann motivierende Zielangabe sein. Die ersten Schritte dazu sind m.E. die schon genannte kognitive wie emotionale Vergewisserung der Mitglieder und die Motivation, Zurüstung, wertschätzende Begleitung und verpflichtende Einbindung der Mitarbeiterschaft, ihre Einübung in präzise Wahrnehmung, wache Zeitgenossenschaft und rationale differenzierende Auseinandersetzung.

Wie kann Vergewisserung im Zuge heutiger Individualisierung der eigenen religiösen Biographie geleistet werden? Christliche Religion thematisiert menschliches Leben als verdanktes und gebrochenes Leben, als Leben in Schuld und unter Vergebung, als Leben im unverhofften wenigstens partiellen Gelingen.

Worauf zielen Zurüstung und Einbindung der Mitarbeiterschaft, der hauptamtlich, nebenamtlich und ehrenamtlich Mitarbeitenden?

Das Priestertum aller Gläubigen ist heute gerade angesichts des Traditionsabbruches so zu aktualisieren, dass Argumentationsfähigkeit als herausforderndes Ideal für alle von uns erreichten Christinnen und Christen propagiert wird. Charisma im paulinischen Sinn bedeutet Verantwortung. Ehrenamtlich Mitarbeitende sollten auch bei der Vermittlung theologischer Inhalte mitwirken und sich in dieser Weise als Multiplikatoren verstehen können. Pfarrerinnen und Pfarrer sind in diesem Sinne Trainer.

In dieser Vermittlungsleistung muss das Programm der Übersetzung christlicher Tradition in nichtreligiöse Sprache ergänzt werden durch die Kommunikation der eigenen christlichen Profilierung, damit die christlichen Impulse für Denken und Handeln deutlich erkennbar werden. Dabei ist gerade „die Besonderheit christlicher Daseins- und Wertorientierung alltagsnah zur Darstellung (zu) bringen“⁷⁸.

Heute ist im Gegensatz zu früher die bewusste Pflege der verschiedenen Milieus und auch ein Neuaufbruch hin zu den bisher unterrepräsentierten Milieus unverzichtbar, denn nur profilierte Sinndeutungsangebote für die unterschiedlichen Milieus haben Bindungspotential. Theologische Mehrsprachigkeit ist als Kompetenz für viele der kirchlichen Berufe zu erstreben. Daraufhin sollten Aus- und Fortbildung aller Mitarbeitenden ausgerichtet sein. Fortbildung muss dabei auch die nicht spezifisch theologischen Kompetenzen fördern. Auf Programme der Erwachsenenbildung kann nicht verzichtet werden.

3.2.2. Die Ebene der Struktur

Die frühchristliche Freiheit zur Gestaltung von Strukturen kann in der innerprotestantischen Diskussion als Impuls der beschränkten Freigabe und der Entlastung eingebracht werden, so sehr mit Barmen III gilt, dass die Kirche die Gestalt ihrer Botschaft und ihrer Ordnung nicht einfach „ihrem Belieben oder dem Wechsel der jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugungen überlassen“ darf.

Die neuerliche Konzentration auf Strukturfragen fördert eine wiederum rein auf das Innerkirchliche begrenzte Sichtweise. Vor allem aber darf bei Strukturdebatten die Frage nach den Personen nicht vernachlässigt werden, die die Strukturen ausfüllen sollen, damit nicht von vornherein bei der Strukturplanung die Grundlage für neue Konflikte gesät wird. Dabei sind Strukturen kritisch auf Überreglementierung, aber, wie das Beispiel der Didache lehrt, auch auf kontraproduktiven Immunitätsschutz hin zu durchleuchten.

⁷⁸ Christian Grethlein, Pfarrer(in)sein als christlicher Beruf, 398. Vgl. zusätzlich Horst Gorski, Anders als die Anderen. Die evangelischen Pfarrerinnen und Pfarrer der Zukunft sollten Geistliche sein, Zeitzeichen 7/2006, 26–29, hier 28.