
ThQ

Theologische Quartalschrift
TÜBINGEN
GEGRÜNDET 1819

DIE HERAUSGEBER: B. S. Anuth · F.-J. Bormann · R. Boschki · W. Eisele · O. Fuchs · N. Greinacher · M. Gronover · W. Groß · B. J. Hilberath · P. Hünermann · G. W. Hunold · T. Jürgasch · D. Mieth · H. Niehr · S. Pittl · J. Rahner · M. Schüßler · R. Scoralick · M. Seckler · M. Theobald · S. Winter, Professorinnen und Professoren der katholischen Theologie an der Universität Tübingen

WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT: K. Appel, Wien · U. Berges, Bonn · F. X. Bischof, München · R. Bucher, Graz · E.-M. Faber, Chur · A. Gerhards, Bonn · M. Gielen, Salzburg · M. Heimbach-Steins, Münster · M. Jäggle, Wien · A. F. Koch, Heidelberg · F. Körner SJ, Berlin · A. Merkt, Regensburg · O. Sensen, New Orleans · J.-H. Tüek, Wien · M. Wijlens, Erfurt.

SCHRIFTLEITUNG: *Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (verantwortlich) und Prof. Dr. Reinhold Boschki*
Kath.-Theol. Fakultät, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen.

SPENDENKONTO: Johann Sebastian von Drey-Stiftung zur Förderung der Theologischen Quartalschrift – Konto: Bistum Rottenburg-Stuttgart, IBAN: DE30 6039 1310 0000 0830 03, BIC: GENODES1VBH

Editorial 290

Beiträge

MATTHIAS PULTE	Macht- und Gewaltenteilung – Synodale Idee und kirchenrechtliche Realität	293
THOMAS MECKEL	Die Teilhabe der Gläubigen an der Sendung der Kirche und an ihrer Leitung	318
CHRISTOPH JACOBS/ ARNDT BÜSSING	„Was sagst du über dich selbst?“ (Joh 1,22) – Pastoralpsychologische Perspektiven zur priesterlichen Lebenssituation heute	337
KLAUS BAUMANN/ ECKHARD FRICK	Kausalität oder schamlose diskursive Macht? Über den Zusammenhang von Zölibatsverpflichtung und sexuellem Missbrauch von Kindern	362
JOHANNES BRANTL	Paradigmenwechsel statt Weiterentwicklung. Neue Positionsbestimmungen zu den Fragen von Liebe, Sexualität und Partnerschaft auf dem Synodalen Weg – eine kritische Einschätzung	378
FRANZ-JOSEF BORMANN	Brauchen wir eine <i>neue</i> Sexualmoral? Kritische Überlegungen zu Reformbemühungen im Umkreis des Synodalen Weges	396
STEFAN SCHREIBER	Warum das Neue Testament bei der Reform der katholischen Kirche (k)eine Rolle spielt – Strukturprinzipien der ersten Gemeinden und ihre Bedeutung für die Kirche	412

Kritisches Forum

HANS REINHARD SEELIGER	Die Messe ist gelesen: die Umwandlung von Kirchengebäuden – Momentaufnahme eines laufenden Prozesses	424
	Anschriften der Autoren	431
	Vorschau auf Heft 4/2021	432
	Indexing	432

STEFAN SCHREIBER

Warum das Neue Testament bei der Reform der katholischen Kirche (k)eine Rolle spielt

Strukturprinzipien der ersten Gemeinden und ihre Bedeutung für die Kirche

Zusammenfassung

Der Beitrag geht der hermeneutischen Frage nach der Bedeutung des Neuen Testaments für die drängende Reform der katholischen Kirche nach. Er zeigt dazu drei Strukturprinzipien auf, die für die ersten Gemeinden wesentlich waren: Dezentralisierung, Gleichrangigkeit und Machtverzicht. Bereits bei den ersten Christen stand die eigene religiöse Tradition eher gegen die Umsetzung dieser Prinzipien. Erforderlich wird eine Traditionshermeneutik, wie sie sich bei Paulus studieren lässt. Am Ende bleibt die Einsicht, dass *wir* für die angemessene Gestalt der Kirche verantwortlich sind.

Abstract

This article investigates the hermeneutical question of the significance of the New Testament in the urgent reform of the Catholic Church. It shows three structural principles that were essential for the first communities: decentralization, equality, and renunciation of power. However, even the religious traditions of the first Christians tended to oppose the implementation of these principles. Therefore, what is required is a hermeneutical discussion of tradition, as it can be studied in Paul. In the end, we are left with the realization that *we* are responsible for the appropriate shape of the Church.

Schlüsselwörter/Keywords

Reform der Kirche; Neues Testament; Strukturprinzipien; Traditionshermeneutik
Church reform; New Testament; structural principles; hermeneutics of tradition

Die Fragestellung dieses Beitrags ist durch die aktuelle Situation der katholischen Kirche im deutschsprachigen Raum veranlasst. Nach meiner Wahrnehmung befindet sich die katholische Kirche mitten in einer immensen Krise gesellschaftlicher Akzeptanz und innerer Glaubwürdigkeit, für die ich nur die Stichworte Priestermangel, Mitgliederschwund und Missbrauchsfälle nenne. Meine Überlegungen bieten dafür keine Lösung. Sie wollen vielmehr das Problem der heutigen Gestalt von Kirche aus einer exegetischen Perspektive beleuchten. „Reformbemühungen“ der Kirchenleitungen wie die Bildung von Großpfarreien oder die Konzentration der Priesterausbildung auf wenige Standorte lassen als maßgebliches Kriterium, von dem aus Anpassungen entworfen werden, die *klerikale* Struktur der Kirche erkennen. Mir scheint dieser Fokus auf den Klerus die notwendigen Reformen der Kirche zu verhindern.

Die Aussagen zur Gestalt der ersten Gemeinden und zu den Verkündern der Christus-Botschaft in den Schriften des Neuen Testaments in Münster – immerhin einem Teil des kirchlichen Kanons heiliger Schriften – spielen bei den Entscheidungen der Kirchenleitungen keine sichtbare Rolle. Dabei hätte ein Paulus oder das Markusevangelium zur Gestalt von Kirche durchaus etwas zu sagen. Die Frage ist nur: Will man sie hören?

Ganz so einfach ist die Frage allerdings nicht. Geschichtstheoretische Überlegungen haben längst gezeigt, dass wir nicht über ein gesichertes historisches Wissen über die Christus-Gemeinden des 1. Jahrhunderts verfügen, das wir dann auf die Gegenwart „applizieren“ könnten. Unser jeweiliges Geschichtsbild ist eine Konstruktion, die wesentlich von den Personen abhängt, die sie vornehmen. Der einzelne Historiker, die Exegetin, der Ausleger ist die entscheidende Instanz, die das Geschichtsbild entwirft. Es hängt von den Fragen ab, die wir stellen, und den Koordinaten, in die wir die Aussagen historischer Quellen einordnen. Auf Fragen, die wir nicht stellen, bekommen wir auch keine Antworten. Und wenn wir die Schriften des Anfangs der Jesus-Bewegung in das Koordinatensystem der kirchlichen Tradition in ihrer späteren theologischen und rechtlichen Festlegung stellen, werden wir deren Strukturen auch in den Schriften wiederfinden. Natürlich ist auch das Gegenteil der Fall: Wer die Schriften des Neuen Testaments gegen den Strich der kirchlichen Tradition liest, kann in ihnen Instrumente finden, die die Tradition und Hierarchie der Kirche weiter entwickeln. Welche Fragen wir stellen, hängt von unserem wie auch immer geprägten Interesse ab, das sich akademisch mehr oder weniger deutlich in methodischen Zugriffen spiegelt. Es kann also nicht darum gehen, die historisch konstruierten Strukturen der kleinen Gemeinden des 1. Jahrhunderts eins zu eins als Regelwerk in die Situation der Kirche

STEFAN SCHREIBER, geb.1967, Dr. theol., Studium der Katholischen Theologie in Augsburg und Vallendar, 2003–2010 Universitätsprofessor für Theologie und Hermeneutik des Neuen Testaments in Münster, ab 2010 Lehrstuhl für Neutestamentliche Wissenschaft in Augsburg, seit 2019 Vorsitzender der „Arbeitsgemeinschaft Katholischer NeutestamentlerInnen“. Forschungsschwerpunkte: Paulus; frühes Judentum; politische Welt des NT; Geschichte des Urchristentums; Johannesbriefe; Methodik und Hermeneutik

heute umzusetzen. Damit würde man 2000 Jahre Kirchengeschichte einfach ignorieren und die Situationsgebundenheit der neutestamentlichen Texte nicht ernst nehmen. Es sind Zeugnisse eines zahlenmäßig kleinen Anfangs. Aber sie zeigen auch, welche Struktur von Gemeinde am Anfang prägend war und als adäquater Ausdruck des neuen Lebens „in Christus“ erschien. Das weckt die Vermutung, dass diese Schriften bereits Grundsätzliches zum „Wesen“ von Kirche entwerfen. In einer Situation, in der die Reform der Kirche angesichts der Zeichen der Zeit zur drängenden Notwendigkeit wird, kann der Blick auf die „Gründungsurkunden“ der Kirche, die im Neuen Testament gesammelten Schriften, eine Richtung weisen und Maßstäbe setzen für eine Zukunft der Kirche als Gemeinschaft mit Christus.

Es geht also darum, erst einmal die Frage zu stellen, welche Prinzipien von Gemeinde die neutestamentlichen Texte stark machen und wie es möglich werden könnte, daraus für die Kirchenverfassung von heute zu lernen. Dabei handelt es sich primär um eine historische Frage, die einen Zugang zu den Texten mit den Methoden einer historischen Exegese fordert. Sie sucht nach den in den Texten reflektierten Prinzipien, die die Gestalt der Gemeinden im 1. Jahrhundert prägten und sie als spezifische Christus-Gemeinden erkennbar machten. Ich werde dabei drei Prinzipien beleuchten, die von grundlegender Bedeutung waren: Dezentralisierung, Gleichrangigkeit und Machtverzicht. Daran schließt sich die Frage der Traditionshermeneutik an: Wie gelang es den ersten Christen, ihre Tradition so auszulegen, dass sie solche Prinzipien umzusetzen konnten? Am Ende wird klar: *Wir* müssen die Kirche gestalten.

1. Dezentralisierung

Die Gemeinden der ersten Generationen sind zum einen als „Ortsgemeinden“ zu charakterisieren, als Gemeinden in einer Stadt oder einem Gebiet. Paulus adressiert seine Briefe z. B. an die „Gemeinde der Thessalonicher“ (1 Thess 1,1), an die „Gemeinde Gottes, die in Korinth ist“ (1 Kor 1,2), oder an die „Gemeinden in Galatien“ (Gal 1,2). Deutlich signalisiert der Plural im letzten Beispiel, dass es sich um jeweils eigenständige Gemeinden handelte. Der Begriff ἐκκλησία meint von den Anfängen der Verwendung für die Jerusalemer Christus-Gemeinde an (vgl. z. B. Gal 1,13; 1 Kor 15,9; Apg 5,11) die konkrete Gemeinde vor Ort.¹ Der griechische Begriff bezeichnete ursprünglich die „Vollversammlung freier Bürger“ in einer Stadt, und damit wird der besondere Stellenwert jeder einzelnen Gemeinde vor Ort als Christus-Gemeinschaft deutlich. Jede ἐκκλησία repräsentiert Christus in ihrer Stadt (1 Kor 12,12.27) und stellt die Vollgestalt einer Christus-Gemeinschaft dar. Sie ist letztgültiger Entscheidungsträger für das Le-

1 | Näheres zu diesem Begriff bei Stefan Schreiber, Der erste Brief an die Thessalonicher (ÖTK 13/1), Gütersloh 2014, 76–80.

ben in der Nachfolge Christi vor Ort. Dass sie sich darin mit anderen Gemeinden verbunden weiß (z. B. 1 Kor 1,1f.), schmälert ihre Bedeutung nicht.

Zum anderen besitzen die Gemeinden die Gestalt von Hausgemeinden, also von Gruppen, die sich in einem privaten Wohnhaus, einer Wohnung oder auch einer Werkstatt zum Gottesdienst versammeln.² Der Ausdruck ἐκκλησία κατ' οἶκον bezeichnet an vier Stellen die „Gemeinde im Haus“ einer genannten Person oder Personengruppe: Im Haus von Priska und Aquila in Ephesus und später in Rom gab es eine Hausgemeinde, wie die Grüße in 1 Kor 16,19 und Röm 16,3–5 zeigen. Das gilt auch für das Haus des Philemon (Phlm 2) und der Nympha (Kol 4,15). Jede solche Hausgemeinde, zu der neben der eigentlichen Hausgemeinschaft auch Christen aus anderen Häusern gehörten, ist ἐκκλησία (Gemeinde, „Kirche“) im Vollsinn.

1 Kor 14,23 spricht von der Versammlung der „ganzen Gemeinde“, und in Röm 16,23 richtet Paulus (von Korinth aus) Grüße eines Gaius – „mein Gastgeber und der der ganzen Gemeinde“ – aus. Man wird daraus schließen dürfen, dass in Korinth mehrere Hausgemeinden existierten, und auch für Kenchreä, eine Hafenvorstadt von Korinth, bezeugt der Gruß in Röm 16,1 eine Hausgemeinde. Sie werden sich immer wieder zusammen getroffen haben. Daher kann Paulus den 1. Korintherbrief an die „Gemeinde, die in Korinth ist“, richten (1 Kor 1,2). Er sieht keinen Widerspruch zwischen „Ortsgemeinde“ und „Hausgemeinde“, vielleicht auch deshalb, weil die Hausgruppen in Korinth eng miteinander verbunden waren. Eine zentrale Leitungsstruktur gab es nicht. Die Gemeinden in Rom hingegen (die nicht von Paulus gegründet wurden) pflegten offenbar keine gemeinsame Versammlung. Die römischen Christen waren in mehreren eigenständigen Hausgemeinden organisiert, worauf auch die beiden Namensreihen in Röm 16,14.15 und ihre jeweilige Ausweitung auf weitere Christen hindeuten.³ Dies entspricht den Verhältnissen in der Großstadt Rom, die mit einer geschätzten Einwohnerzahl von einer Million Menschen damals die größte Stadt im Mittelmeerraum war und in der sich das Leben auf die verschiedenen Stadtteile konzentrierte, sodass die Eigenständigkeit einzelner Gemeinden nahe liegt. Eine übergeordnete Leitung, eine Dachorganisation der Gemeinden gab es in Rom nicht.

Auch der Apostel Paulus und seine Mitmissionare verfügten nicht über die oberste Leitungsgewalt in ihren Gemeinden, sondern besaßen Gründungsautorität und damit bleibende Verantwortung, der sie durch Besuche und Briefe nachkamen. Die Gemeinde bleibt eigenständig, „autonom“, die Gründungsväter können ihr nur raten und zure-

2 | Zum geläufigen griechischen Ausdruck κατ' οἶκον und den Hausgemeinden vgl. *Michael Wolter*, *Der Brief an die Römer*, Band 2 (EKK VI/2), Ostfildern/Göttingen 2019, 470f.

3 | Die Christen „aus dem (Haus) des Aristobul“ bzw. „aus dem (Haus) des Narzissus“ in Röm 16,10.11 dürften jeweils kleine Christus-Gruppen im Haushalt eines nichtchristlichen Herrn gewesen sein, die entweder eigene Hausgemeinden bildeten oder zu anderen hinzukamen.

Noch am Ende des 1. Jahrhunderts spricht die Offenbarung des Johannes in den sieben Sendschreiben sieben Gemeinden im Westen Kleinasiens jeweils einzeln an (Offb 2,1–3,22). Sichtbar werden die Umrisse eigenständiger Gemeinden, deren Praxis der Christus-Nachfolge jeweils unterschiedlich kritisch bewertet wird. Eine übergreifende christliche Organisation in Kleinasien existierte nicht. Auch die Pastoralbriefe, die an einer nach dem Modell eines antiken Hauses, einer Hausgemeinschaft, geordneten Gemeindestruktur interessiert sind und dafür eine Ämterordnung mit einem Episkopen („Aufseher“) an der Spitze favorisieren, gehen selbstverständlich von einzelnen Gemeinden als Lebensform der Christen aus. Die Gemeindeordnung entspricht einer antiken Hausordnung (1 Tim 2,1–3,16). Nur wer bewiesen hat, dass er seinem eigenen Haus gut vorzustehen vermag, kann als Episkopos für die jeweilige „Gemeinde Gottes“ (ἐκκλησία θεοῦ) sorgen (1 Tim 3,5). Allerdings sind die Gemeinden bereits größer geworden: Sie können alleinstehende ältere Witwen versorgen (1 Tim 5,16). 2 Tim 2,20 vergleicht die Gemeinde mit einem „großen Haus“.

Bei den Christen des 1. Jahrhunderts existierte kein übergeordnetes Leitungsgremium, keine Dachorganisation „Kirche“ mit Vollmachten über die einzelnen Gemeinden. Bei Streitfragen mussten sich die Gemeinden untereinander verständigen, wie etwa 48/49 n. Chr. beim Jerusalemer Treffen, bei dem Barnabas, Paulus und Titus als Vertreter der Gemeinde von Antiochia in Syrien nach Jerusalem zogen, um sich mit Jakobus, Petrus und Johannes als Vertretern der Jerusalemer Gemeinde in der Frage der Heidenmission zu einigen (Gal 2,1–10; Apg 15,1–21). Jerusalem konnte am Anfang als ideelles Zentrum der Christus-Bewegung gelten, ein organisatorisches Zentrum gab es nicht. Die einzelnen Gemeinden lebten eigenständig und „dezentral“.

Das Prinzip der Dezentralisierung hebt sich von den heutigen Kirchenstrukturen ab. So folgt die in jüngerer Zeit angestoßene Bildung von Großpfarreien dem Prinzip, dass ein geweihter Priester (von denen es immer weniger gibt) an der Spitze einer Pfarrei stehen muss, vernachlässigt aber die kleinen lokalen Strukturen, die auf persönliche Beziehungen setzen. Nimmt man die Gemeinden und Gemeinschaften vor Ort als Kreise, in denen christliches Leben in erster Linie und in seiner vollen Gestalt stattfindet und in denen Christus in der Welt Gestalt gewinnt, ernst, kann die konkrete Leitungsform nach den Erfordernissen, personellen Möglichkeiten und Kompetenzen gestaltet werden. Laien als Gemeindeleiter mit voller Verantwortung sind notwendig. Auf einer übergeordneten Ebene würde eine Stärkung der Orts- und Landeskirchen, der Bischofskonferenzen, sowie auf verschiedenen Ebenen die Einführung synodaler Gremien (mit Entscheidungsvollmacht!) das Prinzip der Dezentralisierung aktualisieren.

2. Gleichrangigkeit

Durch ihre Zugehörigkeit zu Christus entsteht eine prinzipielle Gleichwertigkeit und Gleichrangigkeit aller Christinnen und Christen. In den ersten Gemeinden etabliert sich dadurch eine neue Sozialordnung, die sich von den zu ihrer Zeit üblichen gesellschaftlichen Strukturen und Statusabgrenzungen unterscheidet. In Gal 3,26–28 schreibt Paulus die programmatischen Sätze:

„Denn alle seid ihr Kinder Gottes durch das Vertrauen im Christus Jesus. Denn alle, die ihr in Christus getauft wurdet, habt Christus angezogen. Da ist nicht Jude noch Grieche, da ist nicht Sklave noch Freier, da ist nicht männlich und weiblich. Ihr alle nämlich seid *einer* im Christus Jesus.“

Als Kinder Gottes stehen die Briefadressaten – wie innerhalb einer Familie – in größter Nähe und Unmittelbarkeit zu Gott. „Vertrauen“ haben sie, weil sie in der Beziehung zum Messias (Christus) Jesus leben. Konkret wurde diese Zugehörigkeit durch die Taufe, die eine Übereignung und Teilhabe der Getauften an Christus bedeutet. In der Taufe geschah die rituelle Aufnahme in die Gemeinschaft mit Christus („in Christus“). Seitdem haben sie in ihrer ganzen Existenz Anteil an Christus, und ihre Identität ist von ihm bestimmt („Christus angezogen“). Das hat soziale Folgen, eine neue Lebensform der Gemeinden, die Gal 3,28 als Programm und Prinzip der Christus-Gemeinden formuliert (vgl. 1 Kor 12,13; Kol 3,11). In ihnen ist die übliche soziale Ordnung der antiken Gesellschaft überwunden und die Identität eines Menschen nicht mehr durch Ethnizität, Status und Gender definiert. Juden und Griechen (Nichtjuden), Sklaven und Freie, Männer und Frauen leben in Einheit miteinander und damit gleichrangig, gleichwertig und gleichberechtigt: Alle sind „*einer* im Christus Jesus“. Die Unterschiede sind nicht weggefallen, aber sie spielen keine Rolle mehr für den Umgang innerhalb der Gemeinde. Das bedeutet einen Verzicht auf die Praxis unterschiedlicher Rollenmuster.

Das funktionierte nicht reibungslos. In der Gemeinde von Korinth wurden Frauen zum Streitfall, die ihre neue Stellung nun auch äußerlich im Gottesdienst – vermutlich durch eine Haartracht, die nicht der gesellschaftlich vorgegebenen Frauenrolle entsprach – zeigen wollten; so kritisch sich Paulus zu dieser Provokation äußert, so selbstverständlich ist es für ihn, dass eine Frau ebenso wie ein Mann im Gottesdienst vor der Gemeinde „betet und prophetisch redet“ (1 Kor 11,2–16). Zum Ernstfall wird das Prinzip der Gleichrangigkeit im Philemonbrief. Der Adressat Philemon war Christ und Herr eines Hauses, zu dem auch nichtchristliche Sklaven gehörten. Paulus konfrontiert ihn damit, dass sein Sklave Onesimus nun selbst Christ geworden ist und dass sich von jetzt an das Zusammenleben mit Onesimus ändern muss. Philemon muss Statusstrukturen aufbrechen, um mit Onesimus als „geliebtem Bruder“ zu leben (Phlm 16).

Dem Prinzip der Gleichrangigkeit entsprechend, besitzen nach 1 Kor 12 *alle* in der Gemeinde grundsätzlich die Möglichkeit, *alle* Funktionen und Aufgaben auszuüben (vgl. Röm 12,3–8). Die Grundlage dafür stellt ihre Geistbegabung dar. Alle besitzen „Charismen“, Geschenke, Begabungen des Geistes. Aus diesen Geist-Begabungen resultieren die Funktionen in der Gemeinde, so verschieden sie sein mögen. In ihrem vom Geist geprägten Leben verkörpert die Gemeinde als ganze Christus, bildet den „Leib Christi“ und repräsentiert so Christus in ihrer Stadt (1 Kor 12,12.27). In der Gemeinde als ganzer ist Christus gegenwärtig. Das gilt auch für das Herrenmahl, bei dem die Gemeinde die Einheit mit Christus und untereinander erfuhrt. Die Christus-Gemeinschaft beim Mahl prägt die soziale Gestalt der Mahlgemeinschaft: Ärmere und Wohlhabendere, Sklaven und Freie saßen gemeinsam an einem Tisch und aßen zusammen dieselben Speisen. In der Gemeinschaft mit Christus sind gesellschaftliche Statusunterschiede aufgehoben. Wird diese Einheit gestört, droht die Eigenart des Herrenmahls verloren zu gehen (1 Kor 11,17–34).

Die Frage nach dem Vorsitz des Herrenmahls kommt dabei überhaupt nicht zur Sprache. Jede und jeder kann ihn ausüben. Die Gemeinde als ganze handelt *in persona Christi*. Das Amt eines Priesters existierte nicht und würde die Sozialgestalt der Gemeinde nur verdunkeln, denn eine besondere Weihe von Christen, die ja alle „geistlich“ sind, würde neue Statusunterschiede aufrichten. Das gesamte Neue Testament kennt, anders als seine antike Umwelt, kein Priestertum. Die Offenbarung verwendet das Priester-Motiv als Metapher für die Nähe aller Christen zu Gott, wenn sie in Offb 1,6 von Christus spricht, der „uns zu einer Königsherrschaft, zu Priestern machte für seinen Gott und Vater“.⁴ Die Christen leben die Königsherrschaft Christi schon in der Gegenwart, indem sie untereinander gerade keine Herrschaftsstrukturen ausbilden. Wie Priester besitzen sie alle eine besondere Funktion vor Gott. Sie leben auf Erden wie Priester in der besonderen Stellung vor Gott und sind ihm *alle* dadurch so nahe, dass sie ihn in ihrer Stadt repräsentieren und vermitteln können. In der antiken Welt hörte man hier einen Kontrast: Den paganen Priestern in kultischen Elite-Funktionen stehen *alle* Christinnen und Christen als Priester Gottes gegenüber, die gerade keine kultische Elite ausbilden. Alle Gemeindeglieder sind gleichsam Priester.

In den frühen Gemeinden spielen organisatorische, leitende und lehrende Funktionen durchaus eine Rolle, und Paulus wirbt um deren Anerkennung (1 Thess 5,12f.; 1 Kor 16,16). Grundlegend für die Ausübung einer solchen Funktion ist die Begabung dazu durch den Geist. Eine regelrechte Amtsstruktur begegnet zuerst um die Jahrhundertwende in den Pastoralbriefen, die, orientiert an der patriarchalen Struktur eines antiken Hauses (1 Tim 3,15), einen (selbstredend männlichen) Episkopos als Leiter und

4 | Vgl. Stefan Schreiber, Könige und Priester. Die Demokratisierung der Christologie in der Offenbarung des Johannes, in: Martina Bär/Markus-Liborius Hermann/Thomas Söding (Hg.), König und Priester. Facetten neutestamentlicher Christologie (FS Claus-Peter März) (EThS 44), Würzburg 2012, 237–250.

Lehrer der Gemeinde favorisieren; er wird von Presbytern und Diakonen in verschiedenen Funktionen unterstützt (1 Tim 3,1–13). Die Gestaltung der Gemeindeordnung nach dem Modell einer antiken Hausordnung dient auch dazu, die Heilsintention Gottes, die nach 1 Tim 2,4 und Tit 2,11 grundsätzlich allen Menschen gilt, für diese sichtbar zu machen. Die Gemeinde muss ihr Leben „so gestalten, dass der Retterwille Gottes unter den Bedingungen ihrer Zeit aufscheinen kann“.⁵ Das Amt der Pastoralbriefe ist jedoch kein „sakrales“ Amt, sondern umfasst die Funktionen der Repräsentation der Gemeinde nach außen sowie der Leitung und der Lehre. Dafür gibt es nach 1 Tim 4,14 und 2 Tim 1,6 ein spezielles Charisma, das durch Prophetie mittels Handauflegung durch die Presbyter bzw. „Paulus“ gegeben wird. Dieser Ritus beinhaltet keine sakramentale Weihe, sondern soll die Geistbegabung für die Erfüllung des Amtes erfahrbar machen. Es geht um die Funktion des Amtes, nicht um eine besondere geistliche Würde.

In eine völlige andere Richtung ging die spätere kirchliche Entwicklung, die die Christen in zwei Klassen einteilte: in Kleriker und Laien. Damit werden neue Statusstrukturen eingeführt, die eigentlich in christlichen Gemeinden schon überwunden waren. Will die Gestalt der Kirche heute prophetisches Zeichen für die Gesellschaft, in der sie lebt, sein, kann sie nicht hinter den Errungenschaften der Gesellschaft wie der Gleichberechtigung von Frauen zurückbleiben. Dass dies ihren eigenen Anfängen eingeschrieben ist, kann die Entscheidung dafür wesentlich erleichtern. Gleichrangigkeit verändert die exponierte Stellung des Klerus und kann zur Lösung der mit dem klerikalen Amt verbundenen Probleme um Zölibat, Missbrauch und Ausschluss von Frauen beitragen. Kriterium für ein „geistliches“ Amt könnte die Geistbegabung sein, also nicht formal die Weihe zum Priester, sondern theologische und pastorale Kompetenz.

3. Machtverzicht

Das Matthäusevangelium steht im Konflikt mit Schriftgelehrten und Pharisäern, der religiösen Führungselite seiner Zeit. Mt 23,5–7 prangert in einer Jesus-Rede deren Bestreben, ihrem sozialen Status und ihrer religiösen Macht auch den entsprechenden Ausdruck zu verleihen, an:

„Alle ihre Werke aber tun sie, um bei den Menschen Ansehen zu erlangen. Denn sie machen ihre Gebetsriemen breit und die Quasten groß. Sie lieben ja den Ehrenplatz bei den Gastmählern und die Ehrensitze in den Synagogen und die

5 | Gerd Häfner, Die Pastoralbriefe (1 Tim/2 Tim/Tit), in: Martin Ebner/Stefan Schreiber (Hg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart 2020, 459–483, 480.

Begrüßungen auf den Marktplätzen und von den Menschen ‚Rabbi‘ genannt zu werden.“

Dagegen fordert Jesus in Mt 23,8–10 von seinen Nachfolgern jeglichen Verzicht auf Ehrentitel wie „Rabbi“, „Vater“, „Meister“: „Denn *einer* ist euer Lehrer, ihr alle aber seid Geschwister“. Dann gibt es keine Statusgrenze zwischen der religiösen Elite und den anderen Menschen, sondern allein zwischen Gott bzw. Christus und den Menschen, was die geläufige religiöse Statusstruktur in Frage stellt und Konsequenzen für das neue Programm der Christus-Gemeinschaft besitzt (siehe oben 2.).

Diese Konsequenzen buchstabiert bereits das Markusevangelium aus. In Mk 9,31–35 und 10,33–44 begegnet jeweils die Abfolge von Ankündigung des Leidens und Sterbens Jesu, Unverständnis der Schüler und Belehrung der Schüler.⁶ Dabei zieht man aus dem Leiden und Sterben Jesu, das nach üblichen Maßstäben Erniedrigung bedeutet, Folgerungen für die soziale Binnenstruktur der Gemeinde. Das Unverständnis der Schüler zeigt sich nämlich in ihrem Streben nach Prestige und Macht innerhalb der Gemeinde: Wer ist der Größte (9,34)? Wer erhält die prestigeträchtigen Plätze der Mächtigen, zur Rechten und zur Linken Jesu in seiner Herrlichkeit (10,37)? Jesus dagegen bestimmt den „Ersten“ als den, der den Platz des „Letzten“ und des „Diener aller“ einnimmt (9,35). Nachfolge bedeutet den *Verzicht* auf Prestige, Status und Macht. Noch deutlicher wird die innergemeindliche Transformation der Macht-Hierarchien, die in der römischen Welt üblich waren, in Mk 10,42–44:

„Ihr wisst, dass die, die scheinbar über die Völker herrschen, (als Herren) über sie gebieten, und ihre Großen ihre Macht gegen sie gebrauchen. Nicht so aber ist es bei euch: Sondern wer immer groß werden will bei euch, sei euer Diener, und wer immer bei euch Erster sein will, sei aller Sklave.“

Die Ordnung der Gemeinde stellt die Ordnung der römischen Politik mit ihren hierarchisch abgestuften Mechanismen der Machtausübung auf den Kopf.⁷ Die Machtstrukturen verlieren – programmatisch – alle Gültigkeit. Es ist gerade der sichtbare Verzicht auf Status und Macht, der als Konkretion der Nachfolge Jesu eine alternative Form des Zusammenlebens in der Gemeinde freisetzt. Die Gemeinde wird als Gegenwelt zu den üblichen Machtstrukturen profiliert. In dieser alternativen Gestalt wird das Wesen von Gemeinde nach innen und außen sichtbar.

Auf eigene Weise zieht auch das Johannesevangelium aus dem Sterben Jesu ekklesiologische Konsequenzen. Als Auftakt und Deutung der Passion Jesu, in der Jesu Liebe

6 | Dazu Martin Ebner, Das Markusevangelium, in: Ebner/Schreiber (Hg.), Einleitung (wie Anm. 5), 158–186, 161f.179f.

7 | Das zeigt Martin Ebner, Die Rede von der „Vollmacht“ Jesu im MkEv – und die realpolitischen Implikationen, in: Zeitschrift für Neues Testament 31 (2013), 21–30.

zu den Seinen zur Vollendung gelangt (Joh 13,1), stellt die Erzählung von der Fußwäscherung in Joh 13 die Symbolhandlung Jesu als Modell für die Sozialordnung der Gemeinde dar.⁸ Wenn Jesus die Rolle des Tischsklaven, der den Mahlteilnehmern die Füße wäscht, übernimmt, durchbricht er die üblichen Statusstrukturen und erhebt den Verzicht darauf zum Programm (Joh 13,12–17). Das Gebot der gegenseitigen Liebe in Joh 13,34f. setzt dieses Programm um: Wenn einer dem anderen in Liebe dient, kommt allen der gleiche Status zu. Alle Hierarchien werden aufgelöst, und eine egalitäre Gemeindestruktur ist die Folge.

Lässt sich Machtverzicht institutionalisieren? Lässt sich eine *Institution* nach dem Prinzip des Machtverzichts organisieren? Das Gegenteil scheint der Fall, denn Institutionen basieren mehr oder weniger ausgeprägt auf dem Prinzip der Macht. Allerdings fördert eine „steile“ Hierarchie, wie sie die katholische Kirche heute besitzt, die Ausübung von Macht und die Zuschreibung von Status. Eine Orientierung an dem von den Evangelien propagierten Machtverzicht würde bedeuten, auf flache Hierarchien zu setzen, die bereits strukturell einer Steigerung von Macht, Ansehen und Status einer klerikalen Elite den Boden entziehen. Vom Apostelverständnis des Paulus her lässt sich an „Autorität“ im Sinne der Anerkennung aufgrund von Fähigkeiten als alternatives Konzept denken (vgl. nur 1 Thess 2,1–12).⁹

4. Ermöglichung: Traditionshermeneutik

Veränderungen innerhalb einer religiösen Gemeinschaft bringen Konflikte um die maßgebliche Tradition mit sich. Das konsequente Festhalten an einer bestimmten Tradition nimmt für sich in der Regel das Argument der Bewahrung dessen, was die eigene Gemeinschaft ausmacht, in Anspruch. Doch gerade die „treueste“ Bewahrung der Tradition, d. h. eine unveränderte, wörtliche Gültigkeit, erweist sich als Veränderung, weil sich die Lebenssituation, in der die Tradition verstanden und gelebt wird, verändert hat. Dann gilt umgekehrt, dass Bewahren der Tradition bedeutet, sie in einer gewandelten Situation und unter maßgeblichen Kriterien neu anzuwenden.

Zu den charakteristischen Merkmalen der Schriften der ersten Christen-Generationen zählt die Aushandlung der für die eigene Gemeinschaft relevanten Tradition. Das lässt sich zuerst bei Paulus beobachten, der seine jüdische Tora-Tradition vom Christus-Ereignis her neu deutet. Das gilt auch für den 2. Thessalonicherbrief, der sich durch seine pseudepigraphische Form in die Tradition des Paulus stellt und diese als verbindlich festschreibt, aber in seiner Situation neu anwendet und aktualisiert. Und in anderer

8 | Dazu Stefan Schreiber, *Die Anfänge der Christologie. Deutungen Jesu im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn 2015, 214–216.

9 | Vgl. Stefan Schreiber, *Aus der Geschichte einer Beziehung. Die Funktion der Erinnerung in 1 Thess 2,1–12*, in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 103 (2012), 212–234.

Weise gilt dies für den 1. Johannesbrief, der die johanneische Tradition und ihre Funktion, die Identität der eigenen Gemeinschaft gegenüber anderen Strömungen des frühen Christentums zu behaupten und zu bestärken, weiter entwickelt.

Paulus war davon überzeugt, dass sich die Wirklichkeit des Menschen vor Gott durch das Christus-Ereignis radikal verändert hat. Daher muss er auch die Tora entsprechend anwenden, was sich als „Freiheit“ zur neuen Auslegung der Tora beschreiben lässt (Röm 7,3.6; 8,2; Gal 5,1). Sein neues Verständnis der Tora begründet Paulus in Röm 7.¹⁰ Am Beispiel der Tora-Gebote zur Ehe zeigt Paulus in Röm 7,1–6, dass die Anwendung der Tora immer von der jeweiligen Lebenswirklichkeit abhängt. Ändert sich diese, ändert sich auch die Anwendung der Tora. Im Beispiel: Die Tora-Gebote zur Ehe gelten für den Fall, dass beide Ehepartner leben. Stirbt der Ehemann, steht es der Frau frei, wieder zu heiraten. Eine neue Wirklichkeit entstand auch für die Christen durch das Sterben Christi: Sie sind „losgemacht vom Gesetz“, sind diesem „gestorben“ (7,6). Das bedeutet: Sie leben nun in einer neuen Freiheit gegenüber dem Gesetz und können es neu anwenden. Die neue Tora-Anwendung bringt Paulus auf die Formel: „sodass wir dienen in der Neuheit des Geistes und nicht in der Altheit des Buchstabens“ (7,6). Der „Buchstabe“, das nicht-christliche Verständnis der Tora, wird vom „Geist“ als neuer Instanz der Auslegung abgelöst. Die Tora ist damit nicht abgeschafft, sie wird aber neu interpretiert. In Röm 7,7–25 lässt Paulus ein jüdisches „Ich“ sprechen, das die Probleme der traditionellen Tora-Auslegung darlegt. Das „Ich“ stellt die These auf, dass die Sünde, verstanden als Wirkmacht, das Gesetz in Besitz nahm und so instrumentalisierte, dass es zur Übertretung führte. Die Folge der Übertretung ist letztlich der Tod, trotz aller guten Intention des Gesetzes. Da das „ich“ von der Sünde korrumpiert ist, kann es die Tora gar nicht halten und gut leben – so sehr es das auch will. So wird die Tora, die eigentlich als gutes „Gesetz Gottes“ bzw. „Gesetz der Vernunft“ wahrgenommen wird, im konkreten Leben zu einem „anderen Gesetz“ bzw. dem „Gesetz der Sünde“, das im Menschen dominiert (7,22f.).

Doch in Christus hat Gott eine neue Wirklichkeit geschaffen, indem er die Macht der Sünde gebrochen hat. Nach Röm 8,2 wird so die Tora in Christus neu verstanden: „Denn das Gesetz des Geistes des Lebens im Christus Jesus hat dich frei gemacht vom Gesetz der Sünde und des Todes“. Gott sandte seinen Sohn und verurteilte die Sünde (8,3), womit er ein neues Leben im Geist eröffnete (8,4–11). Daher besitzen die Christen die „Freiheit“, das Gesetz in Christus neu auszulegen und zu *ihrem* Gesetz zu machen (Gal 2,4; 4,21–31; 5,1.13; 2 Kor 3,4–18). Die neue Tora-Hermeneutik drückt sich aus, wenn Paulus in 1 Kor 9,21 und Gal 6,2 vom „Gesetz des Christus“ spricht.

10 | Ausführlicher dazu Stefan Schreiber, Begleiter durch das Neue Testament. Erweiterte Neuauflage, Ostfildern 2018, 327–331; vgl. Ders., Wer bin „Ich“? Die Rolle Adams und die neue Tora-Hermeneutik in Römer 7, in: Zeitschrift für Neues Testament 32 (2013), 49–54.

Für Paulus war in der ersten Generation von Christen die Frage leitend: Was müssen wir von unserer jüdischen Tradition neu verstehen, um als Anhängerinnen und Anhänger des Christus leben zu können? Es ist die Frage nach dem Verständnis der Tora. Das Ergebnis ist eine radikale Tora- bzw. Traditionshermeneutik, die allein Christus ins Zentrum stellt und von da aus die jüdische Tora-Tradition neu reflektiert. Analog könnte für die Kirche heute die Frage leitend sein: Was müssen wir von unserer eigenen katholischen Tradition neu verstehen, um Christus im 21. Jahrhundert nachfolgen zu können? Eine solche Traditionshermeneutik würde Christus und die durch ihn eröffnete Gottesbeziehung radikal ins Zentrum stellen. Sie würde vom Maßstab der Christus-Beziehung her neues Licht auf kirchliche Traditionen wie die Gestaltung der Liturgie und des Amtes, das Verständnis der Schrift, der Eucharistie oder der Ethik werfen, die in der Gefahr stehen, sich zu verselbständigen und von bestimmten Gruppen für ihre Interessen instrumentalisiert zu werden. Eine solche Traditionshermeneutik könnte gewachsene Strukturen im Hinblick auf eine Reform der Kirche verändern. Für Paulus prägte die neue Beziehung zu Christus den Umgang mit seiner jüdischen Tradition, nicht die Angst vor Identitätsverlust.

5. Die besondere Gestalt der Kirche als unsere Aufgabe

Dass sich die Kirche in bald 2000 Jahren Kirchengeschichte seit ihren Anfängen entwickelt und verändert hat, ist, historisch gesehen, nicht überraschend. Gesellschaftliche, politische und theologische Faktoren wirkten auf sie ein und tun es noch heute. Die Kirche ist allerdings eine besondere Organisation, und dieses Besondere gewinnt im Idealfall in ihrer Struktur sichtbare Gestalt. Die bei den ersten Christen leitenden Prinzipien bilden eine Richtschnur, wie die Entsprechung zwischen Christus-Glaube und Kirchenstruktur umgesetzt werden kann. Dezentralisierung, Gleichrangigkeit aller Christen und Machtverzicht würden das Angesicht der Kirche verändern. Dabei geht es nicht um werbewirksame Effekte, die die Kirchen wieder füllen, sondern um die Authentizität der Kirche als Gemeinschaft, deren soziale Gestalt die Botschaft Christi spiegelt.

Am Ende bleibt die Einsicht: *Wir* entscheiden, ob das Neue Testament bei der Reform der Kirche eine Rolle spielen wird. Es liegt an uns, ob wir überhaupt mit der Frage nach Leitprinzipien, die das Neue Testament für die Gestaltung von Gemeinde und für eine Traditionshermeneutik gibt, an die Texte herangehen, und es liegt an uns, ob wir daran interessiert sind, diese Prinzipien bei der immer neu zu bedenkenden Gestaltung und Reform der Kirche anzuwenden. Die Kirche, nicht nur in Deutschland, verliert zusehends an gesellschaftlicher Bedeutung. Die Zeit ist drängend, über ein ihrer Sendung entsprechendes Bild von Kirche nachzudenken – und es entschlossen Gestalt gewinnen zu lassen.