

Gottes Gaben für den Aufbau der Kirche

Ungehobene Schätze neutestamentlicher Ekklesiologie

Abstract

„Ohne eine historische Situierung, die immer eine Relativierung bedeutet, ist keine theologische Orientierung zu gewinnen.“ Daher wird im folgenden Artikel der Frage nach dem Wert einer Rückbesinnung auf das Neue Testament für eine gegenwärtige Ekklesiologie und Pastoraltheologie nachgegangen. Der Blick auf die konfessionell wie theologisch differierenden Wertungen der Paulustradition soll eine problembewusste Lektüre fördern. Dem Modell der Charismenorientierung des Ersten Korinther- und des Römerbriefes wird das Modell der bischöflichen Leitung der Pastoralbriefe gegenübergestellt. Wenn Stärken und Schwächen der Modelle in ihren Kontexten beleuchtet werden, wird klar, dass das ekklesiologische Potenzial des Neuen Testaments in der katholischen Kirche bislang nicht ausgeschöpft worden ist. Die paulinische Charismenlehre hält neue Chancen für die gegenwärtige Ekklesiologie bereit und dient so dem Dialog mit einer sich verändernden Gesellschaft.

„Without historical embedding, which always means putting something into perspective, it's not possible to gain theological orientation.“ The article investigates the value of returning to the New Testament for the current debates in ecclesiology and pastoral theology. The perspective on the different denominational and theological reception of the tradition of St. Paul can contribute to a better reading of the texts. The contribution will compare the model of the charismatic orientation of First Corinthians and of the Letter to the Romans with the model of the episcopal order of the Pastoral Letters. If the strong and weak points of each model are marked it can be seen that the ecclesiological potential of the New Testament is not yet exhausted in the Catholic Church. The Pauline teachings on the charisms offers new chances for the current debates in ecclesiology and continues the dialogue with a diversifying society.

Echte Alternativen?

In der katholischen Ekklesiologie dient das Neue Testament traditionell zur Legitimation des dreifachen *ordo*, der als Rückgrat der Kirche gesehen wird.¹ Der Blick richtet sich auf Paulus, der in der Linie vom Ersten Korintherbrief über den Epheserbrief zu den Pastoralbriefen das charismatische Organisationsmodell der Anfangszeit hinter sich gelassen und das *ministerium* des Bischofs, der Presbyter und Diakone ausgebildet habe. Da in diesem Modell alle Briefe des Corpus als Originale angesehen werden, scheint so etwas wie eine Altersweisheit des Völkerapostels die Kirche auf den rechten Weg geführt zu haben, von dem die Reformatoren dann leider Gottes abgewichen seien. In der historisch-kritischen Exegese hingegen, die sich mit dem neoprotestanti-

¹ Vgl. Pierre Battofil, *L'Église naissance et la Catholicisme*, Paris 1909. Deutsch: *Urkirche und Katholizismus*, übersetzt u. eingeleitet von Franz Xaver Seppelt, Kempten – München 1910.

schen Christentum des 19. Jahrhunderts verbündet hat, dienen dieselben Texte zur Delegitimation einer kirchlichen Hierarchie. Weil die Pastoralbriefe literarische Fälschungen seien, könnten sie kein schweres Gewicht tragen. Paulus selbst habe nicht auf das Amt, sondern auf die Charismen gesetzt; seine Ekklesiologie sei egalitär. Von Paulus her sei die Kirche frei, jene Organisationsformen zu wählen, die in gegebenen Situationen am besten funktionierten, um diejenige Gnade, die alle durch die Taufe erhalten haben, den diversen Leitungsaufgaben innerhalb der Gemeinden zuzuordnen.²

Dass es eine starke Dynamik innerhalb des Neuen Testaments und speziell der Paulustradition gibt, wird auf beiden Seiten nicht bestritten. Aber die Wertungen sind denkbar verschieden. Der eine Typ folgt dem Grundsatz: „Gut Ding will Weile haben“, der andere der Maxime: „Früher war alles besser“. Beide Tendenzen sind apologetisch, weil sie die jeweils herrschenden Zustände ihrer Kirchen begründen wollen. Beide haben erhebliche theologische Probleme, weil die einen nicht erklären können, welches ekklesiologische Gewicht die charakteristischen Konstellationen des apostolischen Ursprungs, und die anderen, welches die geschichtlichen Entwicklungen der nachapostolischen Zeit haben. Beide haben auch erhebliche hermeneutische Probleme, weil die einen die Antwort auf die Frage schuldig bleiben, warum die Korintherbriefe überhaupt noch im Kanon stehen, wenn sie doch ekklesiologisch überholt seien, und die anderen, was die Pastoralbriefe in der Heiligen Schrift noch zu suchen haben; beide verabschieden sich denn auch von einer Orientierung am Kanon und setzen auf die Fähigkeit der Kirche, selbst den richtigen Weg zu finden, die einen, weil sie auf eine normative Tradition, die anderen, weil sie auf eine normative Moderne setzen.

1. Biblische Orientierung?

Die grundlegende Frage lautet, was von einer Rückbesinnung auf das Neue Testament für eine gegenwärtige Ekklesiologie und Pastoraltheologie überhaupt erwartet werden kann.³ Dass keine Blaupausen für diözesane, nationale oder gar universale Reformpläne gefunden werden können, ist klar. Die Urkirche⁴ war auch keine heile Welt, sondern eine kleine Bewegung mit ungeheurem Sendungsbewusstsein, vielfach zerstritten, aber doch eng miteinander verbunden, anstrengend für die Nachbarn, aber

² Vgl. Rudolf Sohm, *Kirchenrecht I: Die geschichtlichen Grundlagen* (Systematisches Handbuch der Deutschen Rechtswissenschaft VIII/1), München – Leipzig 1892; *Wesen und Ursprung des Katholizismus*, Leipzig ²1912; Adolf von Harnack, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den ersten 2 Jahrhunderten*, Leipzig 1910 (der das paulinische Charismenmodell von Anfang an in Konkurrenz zu einem jüdisch-juridischen sieht).

³ Vgl. als Ausgangspunkt Thomas Söding, *Umkehr der Kirche. Wegweiser im Neuen Testament*, Freiburg/Br. 2014; ders., *Taufe und Charisma. Das paulinische Erfolgsmodell*, in: *Lebendige Seelsorge* 65 (2014) 393–398.

⁴ Vgl. Udo Schnelle, *Die ersten 100 Jahre des Christentums. 30 – 130 n. Chr.*, Göttingen 2015.

von einer merkwürdigen Faszination, clever genug, die gesamte Infrastruktur der Antike zu nutzen, aber zugleich profiliert genug, sich von der „Welt“ liturgisch, ethisch und dogmatisch abzuheben.⁵ Ohne eine historische Situierung, die immer eine Relativierung bedeutet, ist keine theologische Orientierung zu gewinnen. Das Urchristentum ist eine extreme Minderheit, deren Wachstumspotenzial Außenstehenden kaum aufgefallen sein kann. Die frühe Kirche hat sich in kleinen christlichen Gemeinschaften organisiert, auf der Basis von Familien und Häusern, in der Form von Vereinen, und sie hat nur mit wenigen Protagonisten – Paulus war der wichtigste – die öffentliche Debatte gesucht; die ersten Christinnen und Christen stehen unter erheblichem Anpassungsdruck durch ihre – jüdische und heidnische – Umgebung, weil die Kultur, die Ökonomie, die soziale Welt religiös imprägniert gewesen ist, die Kirchenmitglieder aber wegen ihres christologischen Gottesbekenntnisses als Außenseiter gelten mussten und wollten.⁶ Alles, was im Neuen Testament über Sozialformen des Glaubens, über pastorale Strategien, über die Entwicklung kirchlicher Dienste und Ämter zu erkennen ist, steht unter diesen Bedingungen und lässt sich nicht ohne weiteres auf andere Konstellationen übertragen, weder auf volkshirchliche noch auf pluralistische jenseits der Milieus.

Gleichwohl gibt es gute Gründe, das Neue Testament nicht ins kirchliche Archiv zu überweisen, sondern auf die Bühne aktueller Inszenierungen zu holen. Im Elefantengedächtnis der Kirche ist verankert, dass bislang noch jede Reformbewegung *back to the roots* gegangen ist, um sich Inspiration für die Kritik an bestehenden Zuständen und die Konstruktion von Alternativen zu holen.⁷ Theologisch ist entscheidend, dass das Glaubensbekenntnis zur „apostolischen Kirche“ nicht nur formal bestimmt, sondern inhaltlich ausgefüllt wird. Es gäbe die Kirche nicht ohne Jesus, der nach 1 Kor 3 ihr Fundament und nach Eph 2 ihr Eckstein ist; es gäbe sie auch nicht ohne die von ihm berufenen Apostel, die nach 1 Kor 3 ihr Fundament gelegt haben und nach Eph 2 selbst dieses Fundament bilden. Diese Apostel sind aber von Anfang an nicht nur als Missionare für die Erstverkündigung, sondern auch als Gemeindegründer für die Gemeindepastoral letztverantwortlich; die meisten Briefe, die das Neue Testament aufbewahrt, sind aus diesem Grund geschrieben worden.

Deshalb ist die Rückbesinnung auf die neutestamentliche Ekklesiologie nicht sentimentale Nostalgie, sondern theologische Aufklärung. Der Blick in den zweiten Teil der

⁵ Vgl. Christian Link – Ulrich Luz – Lukas Vischer, *Ökumene im Neuen Testament und heute*, Göttingen 2009.

⁶ Vgl. Dietrich-Alexander Koch, *Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch*, Göttingen ²2014, 249–282.

⁷ Vgl. Franz Dünzl, *Fremd in dieser Welt? Das frühe Christentum zwischen Weltferne und Weltverantwortung*, Freiburg/Br. 2015; Jörg Lauster, *Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums*, München 2014.

christlichen Bibel zeigt, dass keineswegs nur Paulus Wegweiser aufgestellt hat.⁸ Die Evangelien pflegen die Erinnerung an Jesus mit einem wachen Sinn für die Herausforderungen ihrer Gegenwart, die Nachfolge Jesu fortzusetzen. Die Apostelgeschichte erzählt, wie sich aus den Aufgaben der Verkündigung auch die Notwendigkeit innerkirchlicher Koordinierungen und innergemeindlicher Institutionalisierungen ergibt, ohne die der Missionsimpuls verpufft wäre. Der Erste Petrusbrief reklamiert die alttestamentliche Volk-Gottes-Theologie des königlichen Priestertums (1 Petr 2,9f. – Ex 19,6), um die marginalisierten „Fremden“ zu ermutigen, in der „Diaspora“ (1 Petr 1,1) ein glaubwürdiges Zeugnis für Gott in Wort und Tat abzugeben (1 Petr 3,13–4,11). Der Jakobusbrief forciert die prophetische Sozialkritik, um das Armutsgefälle innerhalb der Gemeinden abzubauen. All diese Impulse sind stark.

Gleichwohl hat das Corpus Paulinum eine besondere Orientierungsfunktion. Zum einen umfasst es die ältesten neutestamentlichen Schriften, die wie Fenster Blicke in das Leben der frühesten Gemeinden erlauben und wie Spiegel ekklesiologische Positionen reflektieren, die bis heute die Theologie herausfordern. Zum anderen zeigt es am entscheidenden Anfang eine Dynamik geschichtlicher Transformation, die auf neue Herausforderungen neue Antworten zu geben versucht hat. Im Blickwinkel der historisch-kritischen Exegese lässt sich die Entwicklung eines halben Jahrhunderts verfolgen, die aus historischen und theologischen Gründen tiefgreifende Reformen mit ambivalenten Wirkungen gezeitigt hat. Im Blickwinkel kanonischer Exegese wird dieser Transformationsprozess, den das Neue Testament dokumentiert, weder auf seinen Ausgangs- noch auf seinen Endpunkt reduziert, sondern als Prozess reflektiert. Zwischen beiden Perspektiven besteht kein Widerspruch, wenn die historisch-kritische Exegese ihrem genuinen Impuls folgt, durch Traditionskritik nicht nur historische Informationen zu sammeln, sondern theologische Orientierungen zu geben, und wenn die kanonische Exegese, der Textur des biblischen Kanons gemäß, die Entstehungsgeschichte der Schriften nicht neutralisiert, sondern als Ort theologischer Formatierung markiert.

In der Breite der paulinischen Ekklesiologie treten typische Merkmale hervor: Verkündigung durch Überzeugung, Teilhabe durch Glauben, Leiten durch Lehren, Aufbau durch Kooperation, Verantwortung durch Berufung. Ebenso werden Ambivalenzen der Entwicklung deutlich: auf der einen Seite die Professionalisierung und Profilierung des episkopalen Dienstes, auf der anderen Seite die Zurückdrängung von Frauen aus kirchlichen Leitungsfunktionen und die Monopolisierung öffentlicher Lehre durch die

⁸ Orientierung verschafft Jürgen Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament (GNT 10)*, Göttingen 1993; eine Zusammenschau findet sich bei Ulrich Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments II/2: Der Aufbau*, Neukirchen-Vluyn 2009, 86–121; fokussiert: Anni Hentschel, *Gemeinde, Ämter, Dienste. Perspektiven neutestamentlicher Ekklesiologie (BThSt 136)*, Neukirchen-Vluyn 2013.

Bischöfe.⁹ In dieser Gemengelage ist eine exegetische Exploration des Terrains notwendig.

2. Charismatische Ordnung?

Sowohl im Ersten Korintherbrief als auch im Römerbrief spricht Paulus betont von den Charismen (womöglich seine eigene Wortschöpfung)¹⁰, wo er das kirchliche Leben im Leib Christi koordinieren und motivieren will (1 Kor 12,12–27; Röm 12,3–8). Dieser Umstand ist bemerkenswert, weil er den Ersten Korintherbrief an eine von ihm selbst gegründete, den Römerbrief aber an eine ihm bis dato unbekannte Gemeinde gerichtet hat. Wenn er sich beim Schreiben in die Hauptstadt nicht verrechnet hat (was bei einem Kommunikationsgenie wie ihm unwahrscheinlich ist), wird das Setzen auf Charismen nicht sein Spezialfall gewesen sein, sondern eine weiter verbreitete Praxis in der Mission, ein *identity marker* des Urchristentums, nicht untypisch für junge, hoch motivierte, stark engagierte Gemeinschaften. Im Ersten Korintherbrief dürfte Paulus gegen eine vor Ort populäre Tendenz anschreiben, nur besonders spektakuläre Charismen (1 Kor 13,1ff.: „Wenn ich [...] in Engelszungen rede, [...] und die Gabe der Prophetie habe und alle Geheimnisse weiß und allen Glauben habe, Berge zu versetzen, [...] und all meinen Besitz verteile und meinen Leib hingebe, dass er verbrannt werde, [...]“) gelten zu lassen, die „schwachen“ aber hintanzustellen. Demgegenüber setzt der Apostel auf wechselseitige Anerkennung und Kooperation, auf die Förderung der Schwachen und die Verantwortung der Starken. Im Römerbrief hält Paulus sich mit Kritik merklich zurück und baut auf die intrinsische Bindekraft der Gnadengaben.

In beiden Briefen nennt er eine ganze Reihe von Charismen, nicht systematisch, aber paradigmatisch. Im Ersten Korintherbrief¹¹ finden sich zwei Listen. Die erste Aufzählung setzt mit „Weisheitsrede“ und „Wissen“ ein; sie setzt sich mit Glaubenskraft und Heilungsgaben fort und setzt Prophetie und Unterscheidung der Geister, Glossolie und deren Hermeneutik ans Ende (1 Kor 12,8ff.). Die zweite Reihe fängt mit Aposteln, Propheten und Lehrern an, die einen Sonderstatus haben, und fügt Heilungsgaben, Hilfeleistungen, Führungsaufgaben und Zungenreden an (1 Kor 12,28); später wird noch die Auslegung erwähnt (1 Kor 12,30). Im Römerbrief¹² zählt Paulus Prophetie, Dienen, Trösten, Mahnen, Vorstehen und Barmherzigkeit auf (Röm 12,6ff.). Von vorn-

⁹ Vgl. Thomas Schmeller u. a. (Hg.), Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext (QD 239), Freiburg/Br. 2010.

¹⁰ Vgl. (aus exegetischer Sicht mit starker Sympathie für die charismatische Erneuerung) Norbert Baumert, Charisma – Taufe – Geisttaufe I–II, Würzburg 2001; (aus systematisch-theologischer Sicht) Marc Ouellet, Charismen – eine Herausforderung, übersetzt von Alwin Letzkus und Adrian Walker, Freiburg/Br. 2011.

¹¹ Vgl. Dieter Zeller, Der erste Brief an die Korinther (KEK 5), Göttingen 2010, 381–394; 401–404.

¹² Vgl. Eduard Lohse, Der Brief an die Römer (KEK 4), Göttingen 2003, 338–343.

herein ist zweierlei klar: dass keineswegs alles genannt ist, was eine lebendige Gemeinde braucht, und das alles, was mit der Verkündigung des Wortes, mit der Feier des Glaubens und mit der Caritas zu tun hat, eine herausragende Bedeutung gewinnt. Ebenso klar ist, dass die Charismen nicht spontane Eingebungen sind, sondern spirituelle, moralische und berufliche Fähigkeiten und Fertigkeiten, die viel mit Charakter und Training zu tun haben, mit Hören und Verstehen, mit Glaube, Hoffnung und Liebe. Teils entwickeln sie sich aus den Gaben, die von den Gemeindemitgliedern bei ihrer Konversion in die Kirche mitgebracht werden, wie Organisationstalent, Lehrbegabung und Führungsstärke, teils entzündeten sie sich im Kontakt mit dem Evangelium und den anderen Gläubigen, wie Prophetie und Glossolie. Charismen sind getaufte Kompetenzen.

Schaut man auf die Kontexte der Listen, zeichnen sich vier Eckpunkte einer Charismentheologie ab, die ekklesiologisch substantiell sind.

Erster Eckpunkt: Die Charismen gehen auf den einen Geist, den einen Kyrios und den einen Gott zurück – jedes einzelne Charisma und das ganze Paket; dadurch sind sie „Gnadengaben“, „Wirkkräfte“ und „Dienste“. Charisma ist diakonische Energie; Energie ist Gnade, die anderen zugutekommt; Dienst ist Geistesgabe, die wirkt (1 Kor 12,1–3) – all das durch das Wehen des Geistes, den Willen Christi und das Walten Gottes, des Vaters.

Zweiter Eckpunkt: Die Charismen sind Gaben, die zu Aufgaben werden. Sie sollen anderen Nutzen bringen (1 Kor 12,7: „Jedem wird die Offenbarung des Geistes gegeben, Nutzen zu bringen.“). Die Charismen dienen nicht der Selbstdarstellung, sondern dem Aufbau der Ekklesia, worunter Paulus das innere und äußere Wachstum der Kirche versteht (1 Kor 14). Die Konstruktivität der Charismen folgt aus ihrer Theozentrik: Gott lässt ihre potenzielle in kinetische Energie verwandeln, indem er sie den Gläubigen zueignet, sodass sie mit ihnen kraft- und verantwortungsvoll agieren können.

Dritter Eckpunkt: Die Charismen sind immer in der Mehrzahl vorhanden, nicht bei jedem einzelnen, aber in der Kirche und in den Gemeinden. Die Pluralität der Charismen ist ekklesiologisch konstitutiv. Diese Pluralität muss gestaltet werden: durch wechselseitige Anerkennung und enge Kooperation. Es gilt nach Paulus, die persönlichen Gaben anzunehmen, um aus ihnen das Beste zu machen, und die der anderen anzuerkennen, um mit ihnen auf das Beste zusammenzuarbeiten. Niemand hat alles, niemand hat nichts. Alle haben ihre Gaben, die sie weitergeben, und ihre Aufgaben, die sie erfüllen sollen.

Vierter Eckpunkt: Die Charismen dienen durch Vielfalt der Einheit. Ihr genuiner Ort ist die Kirche. Sie wirken in den Gemeinden, aber auch zwischen ihnen. Ihr Bezugspunkt ist die Taufe (1 Kor 12,13; vgl. Gal 3,26ff.). Sowohl im Ersten Korintherbrief als auch im Römerbrief verbindet Paulus die Charismenlehre mit dem Bild der Kirche als dem

einen Leib aus vielen Gliedern.¹³ Hier gilt: Je mehr Einheit, desto mehr Vielfalt, und je mehr Vielfalt, desto mehr Einheit. Ohne die Pluralität könnte es keine Kooperation der Charismen geben, ohne ihr Zusammenwirken würden sie verkümmern.

Alle vier Eckpunkte werden vom Apostel Paulus markiert. Wie 1 Kor 12,28 zeigt, ist er nicht außerhalb der Charismen, sondern trägt als Apostel ein spezifisches Charisma; seine besondere Gabe und Aufgabe ist es, das Fundament der Kirche zu legen und das Wachstum der Kirche zu befördern, das allein Gott selbst bewirkt (1 Kor 3,1–16).¹⁴ Zu diesem Zweck muss er Charismen entdecken, fördern und zusammenbringen. Die Charismen werden nicht von ihm eingesetzt; sie sind vielmehr Gaben Gottes selbst, die er ebenso wie alle Gemeindeglieder entdecken, annehmen und nutzen muss. Der Apostel agiert im Raum der gesamten Kirche; als solcher hat er auch eine Leitungsaufgabe in der Ortskirche, die er nicht zuletzt mit seinen Briefen wahrnimmt. Aber er kann – und will – nicht alles selbst bestimmen, sondern muss – und will – auf die Kompetenzen der Gemeinde vor Ort setzen. Sein gesamtes Missionskonzept basiert darauf, dass er nur kurze Zeit vor Ort bleibt, um die Saat zu säen, aber dann schnell wieder aufbricht, weil er andere angeleitet hat, das Feld zu bestellen.

Paulus achtet auf Ordnung (1 Kor 14,40: „Alles soll in Anstand und Ordnung geschehen!“). Die Charismen bringen sie nicht durcheinander, sondern halten sie aufrecht. Ordnung zu machen, heißt Frieden zu stiften (1 Kor 14,33a), weil die Ordnung, die Paulus im Sinn hat, die Rechte der Schwachen garantiert und den Erfolg des Ganzen fördert, also die Chancen von Menschen verbessert, mit dem Wort Gottes in Kontakt zu kommen. Die charismatische Ordnung besteht in der Etablierung derjenigen Strukturen, die die interne und externe Kommunikation des Glaubens optimieren sollen. Diese Ordnung mit Leben zu erfüllen, gehört zu den Aufgaben einer Kirchenethik, die auf Mitleid und Mitfreude setzt, auf die Nutzung eigener Stärken und auf die Anerkennung eigener Grenzen, auf die Unterstützung anderer und auf eine *correctio fraterna*, die konstruktiv ist; nicht von Ungefähr ist die Charismen-theologie sowohl im Korinther- als auch im Römerbrief direkt mit der Nächstenliebe verbunden.¹⁵ Die charismatische Ordnung ist aber nicht das Ergebnis moralischer Bemühungen, sondern in der Gabe selbst begründet, die Nutzen bringen soll (1 Kor 12,7); sie passt zur Sendung der Kirche; sie ergibt sich aus dem drei-einen Ursprung des Geistes, des Kyrios und Gottes, des Vaters; sie folgt aus dem Wirken der Gnade, Freiheit zu stiften und Gemeinschaft zu stärken.

¹³ Vgl. Thomas Söding, Der Leib Christi. Das paulinische Kirchenbild und seine katholische Rezeption im ökumenischen Blick der Moderne, in: Wilhelm Damberg – Ute Gause – Isolde Karle – Thomas Söding (Hg.), Gottes Wort in der Geschichte. Reform und Reformation der Kirche, Freiburg/Br. 2015, 96–130.

¹⁴ Vgl. Albert L. A. Hogeterp, Paul and God's Temple. A Historical Interpretation of Cultic Imagery in the Corinthian Correspondence (BTS 2), Leuven 2006.

¹⁵ Vgl. Thomas Söding, Nächstenliebe. Gottes Gebot als Verheißung und Anspruch, Freiburg/Br. 2015, 250–256; 274–284.

3. Hierarchische Organisation?

Durch seine Profilierung der Charismen hat Paulus eine ekklesiale Hierarchie etabliert – die einzige, die ihren Namen verdient; denn er stellt alle, vor allem sich selbst, unter die Herrschaft Jesu Christi, verpflichtet dem Heilswillen Gottes und für das Wirken des Geistes geöffnet. Er hat eine große Zahl von Männern und Frauen für die Mitarbeit gewonnen, sowohl in den Gemeinden vor Ort als auch in den Verbindungen zwischen ihnen, deren Netzwerk immer größer und enger wird.

In den Pastoralbriefen wird dieses Modell, das räumliche Entfernungen überwindet, adaptiert, damit zeitliche Distanzen überbrückt werden können. In der literarischen Gestalt, die sie gefunden haben, lenken die Pastoralbriefe die Blicke auf den Übergang von der ersten Generation der apostolischen Gründung, die von Paulus repräsentiert wird, zur zweiten Generation, in der seine Meisterschüler Timotheus und Titus eine Schlüsselrolle einnehmen sollen; es ist an ihnen, Vorkehrungen zu treffen, dass die Kirche auch in der Zeit nach dem Apostel wachsen, blühen und gedeihen kann, indem der Glaube weitergegeben wird. Dazu bedarf es den Pastoralbriefen zufolge einer „gesunden“ Lehre (1 Tim 1,10; 6,3; 2 Tim 1,13; 4,3; Tit 1,9.13; 2,1f.) und klarer Strukturen (1 Tim 3; Tit 1,5–9).¹⁶

Beides wird mit Berufung auf Paulus als altehrwürdig und ursprünglich charakterisiert, ist aber innovativ. Die Christologie der Pastoralbriefe gewinnt durch die Symbiose biblischer Messianologie mit hellenistischen Epiphaniemotiven an Profil.¹⁷ Der theologische *sound* ist unverkennbar paulinisch; doch es gibt kein einziges *copy and paste*; vielmehr entsteht eine zeitgenössische, aufgeschlossene Neuformulierung, die nichts an Substanz verliert, aber viel an Kommunikation gewinnt. Mit dieser kreativen Traditionsbildung soll eine alternative Lehre abgewiesen werden, die sich auch auf Paulus beruft, aber das Verhältnis von Schöpfung und Erlösung tendenziell dualistisch sieht; die Pastoralbriefe lehren dagegen einen heilsgeschichtlichen Monismus, der sich z. B. auf den Römerbrief stützen kann. Die „gesunde“ Lehre ist jene, die nicht krank macht, sondern heilt, weil sie Schöpfung und Erlösung in der Balance hält.

Die Strukturreform soll durch die Etablierung kirchlicher Hierarchien einerseits die Sichtbarkeit der Gemeinden stärken, andererseits ein Bollwerk gegen die Abweichler errichten und die schweigende Mehrheit motivieren, dem Glauben ein Gesicht zu geben. Die Reformidee ist ähnlich innovativ wie die Christologie. Einerseits wird sie mit einem strategischen Blick forciert, der vom Apostel geprägt ist: Die Kirche bezieht sich organisatorisch auf die Strukturen der antiken Gesellschaft; sie ist nach Städten und

¹⁶ Zur literarischen und theologischen Einordnung vgl. Udo Schnelle, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen ⁸2013, 403–425.

¹⁷ Vgl. Thomas Söding, Das Erscheinen des Retters. Zur Christologie der Pastoralbriefe, in: Klaus Scholtissek (Hg.), Christologie in der Paulus-Schule. Zur Rezeptionsgeschichte des paulinischen Evangeliums (SBS 181), Stuttgart 2000, 149–192.

Provinzen geordnet. Die Pastoralbriefe – der Punkt ist exegetisch strittig – scheinen ein Modell zu entwickeln, das für jede Stadt (*polis*) einen Bischof (*episkopos*) vorsieht, der intern als Leiter und extern als Sprecher fungiert (1 Tim 3,1–7; Tit 1,5–9). Dieser Bischof ist die zentrale Figur, aber kein Solitär; er arbeitet mit Diakonen zusammen (1 Tim 3,8–13). Dadurch wird ein *teambuilding* angeregt, dessen Partnerschaft sich bis auf den Philipperbrief zurückverfolgen lässt (Phil 1,1: „[...] mit ihren Episkopen und Diakonen“), aber im Vergleich zur dortigen Konstellation einen enormen Machtzuwachs erfährt und kaum mehr noch als die Namen gemeinsam hat. Andererseits werden unterschiedliche Traditionen miteinander verschmolzen. Episkopos und Diakon verweisen in die Welt hellenistischer Vereine; im Ersten Timotheusbrief und im Titusbrief werden aber auch Presbyter¹⁸ genannt (1 Tim 4,14; 5,17–22; Tit 1,5), die aus den kollegialen Leitungen von Synagogengemeinden bekannt sind und in keinem der anerkannt echten Paulusbriefe genannt werden, wohl aber in der Apostelgeschichte, wo Presbyter nicht nur als Leitungsgremium der Jerusalemer Urgemeinde erscheinen (Apg 11,30; 15,2.4.6.22f.; 16,4; 21,18), sondern auch der Missionsgemeinden, die Paulus und Barnabas nach ihrer gemeinsamen Expedition in Zypern und Kleinasien gegründet haben (Apg 14,23; vgl. 20,17). Die historischen Entwicklungen sind nicht völlig aufzuklären; auch die Pastoralbriefe selbst weisen Spannungen und offene Stellen auf.¹⁹ Das Modell ist hybrid. Der Trend scheint dahin gehen zu sollen, dass aus dem Kreis der Presbyter geeignete Kandidaten für das Bischofsamt ausgesucht und dann durch Handauflegung und Gebet ordiniert werden (1 Tim 4,14; 5,22; 2 Tim 1,6).²⁰ Hier wird an die paulinische Charismenlehre angeknüpft, allerdings auf ein Amtsscharisma fokussiert (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6), ohne das die Aufgabe nicht erfolgreich bewältigt werden kann.

Die Wirkung war und ist ambivalent. Der Blick in die Kirchengeschichte zeigt, dass die Reformvorschläge der Pastoralbriefe weder alternativlos noch durchschlagend waren. Gleichwohl hat sich in dem Korridor, den sie vorzeichnen, später die große Mehrheit der Ortskirchen orientiert, wenngleich die Abgrenzungen zwischen den episkopalen und den presbyterialen Aufgaben bis in die Neuzeit hinein nicht trennscharf vorgenommen worden sind.²¹ Der Blick in die Briefe selbst zeigt, dass Frauen (nach 1 Tim 2,8–15) mit einer ebenso rigiden wie verfehlten Begründung ausgeschlossen werden

¹⁸ Vgl. Jochen Wagner, *Die Anfänge des Amtes in der Kirche. Presbyter und Episkopen in der frühchristlichen Literatur* (TANZ 53), Tübingen 2011.

¹⁹ Vgl. Michael Theobald, *Von den Presbytern zum Episkopos* (Tit 1,5–9). Vom Umgang mit Spannungen und Widersprüchen im Corpus Pastorale, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 104 (2013), 209–237.

²⁰ Vgl. Otfried Hofius, *Die Ordination zum Amt der Kirche und die apostolische Sukzession nach dem Zeugnis der Pastoralbriefe*, in: *ZThK* 107 (2010), 261–284.

²¹ Erasmus von Rotterdam schreibt, dass im Altertum kein wesentlicher Unterschied bestanden habe, wie Hieronymus gezeigt habe (*Erasmus' Annotations on the New Testament. Galatians to Apocalypse. Facsimily of the final Latin text with all earlier variants*, hg. v. Anna Reeve [Studies in the History of Christian Thought 52], Leiden u. a. 1993, 674).

sollen²² und dass die Gemeinden nur noch als Objekte pastoraler Betreuung, kaum jedoch als Subjekte kirchlichen Lebens gesehen werden (vgl. allerdings 1 Tim 2,1–7). Zwar gibt es in den Pastoralbriefen überraschende Lichtblicke, z. B. kennen sie wahrscheinlich weibliche Diakone (1 Tim 3,11)²³ und mit „Witwen“ so etwas wie einen eigenen geistlichen Stand, der älteren Frauen eine wichtige Aufgabe in der Familienfürsorge reserviert (1 Tim 5,3–16).²⁴ Dennoch wird der Blick auf die Amtsträger verengt – wenn die Pastoralbriefe isoliert und nicht in ihren genuinen Kontexten anderer Paulusbriefe gelesen werden, die sie nicht verdrängen, sondern eher etablieren wollten.

Klare Optionen?

Nachdem das Erste Vatikanische Konzil alles getan hat, um die Spitzenstellung des Papstes herauszuarbeiten, hat sich das Zweite Vatikanische Konzil auf die Stellung der Bischöfe konzentriert, vor allem in der Kirchenkonstitution *Lumen gentium*. Diese episkopale Ekklesiologie darf aber weder auf das Neue Testament noch auf weitere Teile der Kirchengeschichte projiziert werden. Sie ist eine genuine Lehrentwicklung, die Klarheit schafft, aber auch Lücken reißt. Zu den Gewinnern des Konzils gehören die Diakone, zu den Verlierern die Priester, die als Kooperatoren der Bischöfe vorgestellt, aber darin sicher nicht hinreichend bestimmt werden.

Ambig ist die Theologie der sog. Laien. Einerseits wird die Theologie des Volkes Gottes aufgewertet; andererseits ist von den Charismen nur unter dem Aspekt die Rede, dass sie von den Aposteln und ihren Nachfolgern geordnet werden müssen (LG 7; 25; 30). Hier entstehen Freiräume einer theologischen Weiterentwicklung, die nicht aus der

²² Zur Exegese vgl. Margret M. Mitchell, *Corrective Composition, Corrective Exegesis: The Teaching on Prayer in 1Tim 2,1–15*, in: Karl Donfried (Hg.), *First Timothy Reconsidered (Colloquium Oecumenicum Paulinum 18)*, Leuven 2008, 41–62. Die Begründungsschwäche zeigt sich nicht nur im Spiegel einer heutigen Geschlechtertheologie, sondern auch im Licht biblischer Theologie. Die Genesisexegese, die der Zurückweisung zugrunde liegt, entspricht zwar einem Trend zeitgenössischer jüdischer Theologie, widerspricht aber der Lesart des Paulus. Er sieht gerade in Adam den typischen Sünder (Röm 5,12–21), in Eva aber die Betrogene (2 Kor 11,3). In 1 Kor 11 folgt er zwar zunächst, der herrschenden Ansicht, dass Gen 2 zufolge „die Frau vom Mann stammt“ (1 Kor 11,8), weshalb er ihr „Haupt“ sei (1 Kor 11,3); aber in der Weiterführung begründet er theologisch ein partnerschaftliches Verhältnis von Mann und Frau, dass „im Herrn“ gelebt werden soll (1 Kor 11,11f.). In den einschlägigen Aussagen des Lehramtes, zuletzt in *Ordinatio sacerdotalis*, fehlt denn auch ein Rekurs auf 1 Tim 2.

²³ Vgl. Jacques Schlosser, *Le ministère de l'épiscopé d'après les épîtres pastorales*, in: ders., *À la recherche de la Parole. Études d'exégèse et de théologie biblique*, Paris 2006, 561–604, hier 581. Der Punkt ist gleichfalls strittig. Wenn es weibliche Diakone gegeben hat, wäre ihnen wohl die öffentliche Predigt versagt geblieben.

²⁴ Vgl. Angelika Standhartinger, *Verlorene Frauenämter. Witwen im frühen Christentum*, in: *Bibel und Kirche* 65 (2010), 218–222.

Traditionsgeschichte der katholischen Kirche aussteigt, aber sie konsequent fort-schreibt. Papst Franziskus hat in *Evangelii gaudium* die Aufgabe der „Evangelisierung“ als Berufung aller Gläubigen beschrieben und pneumatologisch begründet: „Der Heilige Geist bereichert die ganze evangelisierende Kirche auch mit verschiedenen Charismen. Diese Gaben erneuern die Kirche und bauen sie auf. Sie sind kein verschlossener Schatz, der einer Gruppe anvertraut wird, damit sie ihn hütet; es handelt sich vielmehr um Geschenke des Geistes, die in den Leib der Kirche eingegliedert und zur Mitte, die Christus ist, hingezogen werden, von wo aus sie in einen Evangelisierungs-impuls einfließen“ (EG 130).²⁵

Diese allgemeine Aufforderung muss ekklesiologisch gestützt, kirchenrechtlich geregelt und pastoral genutzt werden. Im Lichte dieser Aufgabe zeigt sich, dass das ekklesiologische Potenzial des Neuen Testaments in der katholischen Kirche bislang nicht ausgeschöpft worden ist. Zwar zeigt sich im Rückblick, dass die Profilierung des episkopalen Leistungsdienstes nicht nur eine geschichtliche Möglichkeit, sondern eine theologische Notwendigkeit gewesen ist, weil Spiritualität und Ethik, *team spirit* und *governance*, Bildung und *performance* sachlich so zusammenhängen, wie die Pastoralbriefe es mit den Worten ihrer Zeit als Ideal entwerfen.²⁶ Aber das, was die paulinische Charismenlehre eröffnet, ist damit bei weitem nicht erschöpft. In einer Gesellschaft, die durch größere Geschlechtergerechtigkeit, erhöhte Bildungsniveaus und gestiegene Partizipationsinteressen charakterisiert ist, ergeben sich besonders gute Chancen einer reformerischen Umsetzung, die das ekklesiologische Potenzial der paulinischen Charismenlehre weit besser nutzt als in der Vergangenheit. In den gegenwärtigen Pastoralplänen der deutschen Bistümer werden die Möglichkeiten kaum genutzt, weil Charismen regelmäßig nur im Blick auf ehrenamtliches Engagement thematisiert werden, nicht jedoch als Basis aller kirchlichen Dienste.²⁷

Damit die Chancen einer ekklesiologischen, kanonistischen und pastoralen Neuorientierung genutzt werden, müssen Barrieren aus dem Weg geräumt werden, die sich seit dem ausgehenden 19. Jh. aufgebaut haben. Der größte Widerstand geht von Max Webers genialer Unterscheidung charismatischer und institutionalisierter Herrschaft aus. Sie ist zwar von der liberalen Exegese seiner Zeit beeinflusst und hat sicher eine erhellende Funktion für die Unterscheidung diverser politischer Machtsysteme, scheitert aber schon im Ansatz an der Deutung der Paulusbriefe, weil für den Apostel die Institution der Kirche charismatisch ist: Die Unterscheidung zwischen Dienst und Amt,

²⁵ Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben „*Evangelii gaudium*“ über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 194), Bonn 2013.

²⁶ Aus diesem Grund geht auch die ökumenische Bewegung nicht an den Pastoralbriefen vorbei, wenngleich sie zeigt, dass die Episkope nicht nur personal, sondern auch synodal zu erfolgen hat; vgl. *The Apostolicity of the Church. Study Document of the Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity*, Minneapolis 2006 (deutsche Übersetzung 2009).

²⁷ Vgl. Joachim Schmiedl – Robert Walz (Hg.), *Das Kirchenbild der Synoden. Zur Umsetzung konziliarer Ekklesiologie in teilkirchlichen Strukturen*. Freiburg/Br. 2015.

die nur auf Deutsch funktioniert, hat in den Briefen keinerlei Anhalt; das Grundwort lautet *diakonia*. Der Apostolat ist selbst ein Charisma, institutionalisiert von Gott (1 Kor 12,28).

Der charismatische Ansatz zieht sich in der Paulusschule durch, wie der Epheserbrief zeigt, wenn er festhält, dass die Kirche, die auf dem Fundament der Apostel und Propheten gegründet ist (Eph 2,20f.), ihre Geistesgaben nicht etwa von den Gründungsgestalten, sondern von Jesus Christus selbst empfängt (Eph 4,7–16)²⁸, und auch die Pastoralbriefe nicht vergessen machen, wenn sie festhalten, dass bei der Ordination die Amtsgnade verliehen *wird*, weil Gott sie schenkt (1 Tim 4,14). Der *ordo* ist also seinerseits Charisma, Dienst, Energie (1 Kor 12,4ff.). Er hat eine spezifische Koordinierungsfunktion, die zu erfüllen ein wesentlicher Aspekt von Leitung ist. Er verbindet die Gemeinden, indem er sie auf ihre apostolische Basis und so unter die Herrschaft Jesu Christi stellt. Er ist von demselben Geist geschenkt, den – anders – auch die anderen Christenmenschen erfahren haben. Er ist sinnvollerweise mit dem Vorsitz bei der Eucharistiefeyer verbunden, auch wenn dafür kein klarer neutestamentlicher Beweis geliefert werden kann. Er kann aber nur als Teil eines großen Ganzen wirken, nach Paulus organisch integriert in den Leib Christi.

Folgt man der literarischen Gestaltung der Pastoralbriefe, gibt es in der Kirche notwendigerweise eine *successio apostolica*, die im Kern eine *successio fidei* ist (1 Tim 4,6; 2 Tim 3,10). Was die Apostel erstmalig getan haben, die Verkündigung des Evangeliums in Wort und Tat, muss fortgesetzt, was sie einmalig getan haben, die Gründung der Ortskirchen, muss in dieser Einmaligkeit vergegenwärtigt werden. Das Wirken des Geistes weckt nicht nur die Kreativität der Ekklesia, die sich in jedem Moment ihrer Geschichte neu erfindet, weil in ihr Jesus Christus selbst gegenwärtig ist, sondern stiftet auch die Kontinuität der Tradition von Generation zu Generation bis zu ihrem Anfang in der Geschichte Jesu, die ihrerseits zur Geschichte des Gottesvolkes Israel gehört und über die Tora universale Weite hat.²⁹

Setzt man hier an, ergibt sich die Aufgabe, die zahlreichen Beiträge, die von Getauften, haupt-, neben- oder ehrenamtlich, aufgrund ihrer spezifischen Charismen für den Aufbau der Kirche geleistet werden, lokal, regional und universal, in ihrem ekklesiologischen Gewicht, ihrer rechtlichen Form und ihrer pastoralen Effektivität neu zu bestimmen. Die starke Theologie des Bischofs nach *Lumen gentium* bietet dafür eine Handhabe, weil sie im Rahmen der Hierarchie große Gestaltungsräume öffnet. Der richtige Hinweis auf das Delegationsrecht des Bischofs ist aber nicht hinreichend, weil neue Abhängigkeiten entstehen, die stärker als die bekannten Autoritätsgefälle in der katholischen Kirche sind, wenn es keine differenzierte Ekklesiologie der pastoralen

²⁸ Vgl. Gerhard Sellin, *Der Brief an die Epheser* (KEK 8), Göttingen 2008, 328–338.

²⁹ Hier lohnt das Gespräch mit Michael Böhnke, *Kirche in der Glaubenskrise. Eine pneumatologische Skizze zur Ekklesiologie und zugleich eine theologische Grundlegung des Kirchenrechts*, Freiburg/Br. 2013.

Dienste gibt, die der Pastoral neuen Auftrieb gibt. „Löscht den Geist nicht aus“, lautet die paulinische Parole (1 Thess 5,19). Das Neue Testament stellt keine Stoppschilder auf, sondern Hinweistafeln, wohin die Reise gehen kann.

Prof. Dr. Thomas Söding
Lehrstuhl für Neues Testament
Ruhr-Universität Bochum
Katholisch-Theologische Fakultät
Neues Testament GA 6/151
Universitätsstr. 150
D-44801 Bochum
E-Mail: Thomas.Soeding(at)rub(dot)de