

Rainer Kampling

„...Sorgt euch nicht um eure Seelen!“ (Mt 6,25)

Auf dem Weg zur Selbstwerdung – Gemeindewerden in frühchristlicher Zeit

♦ Wenn man fragt, wie es mit der Seelsorge in Zukunft weiter gehen soll, legt sich ein Gang zu den Quellen, eine Befragung der ntl. Berichte über die Entwicklung der urchristlichen Gemeinden nahe. Gerade dort, so meint man, ist Gemeinde im idealen Sinn verwirklicht. Doch dieses Bild von der Urkirche stimmt nicht. R. Kampling, Professor für Biblische Theologie, Schwerpunkt: Neues Testament in Berlin, entwirft dagegen in seinem Beitrag ein lebendiges Bild von den bunt zusammen gesetzten urchristlichen Gemeinden, die ihrerseits um ihre Identität ringen und die zahlreichen Probleme zu lösen versuchen. Dass ihr Bemühen aber ganz besonders von der Freude des Christseins getragen und schließlich auch von Erfolg gekrönt war, kann für unser heutiges Ringen ein Mut machendes Beispiel sein. (Redaktion)

Vorbemerkungen

Fraglos erwarten Christinnen und Christen von der Bibel in ihrer Gesamtheit und vom Neuen Testament im Besonderen Anregungen, Hilfen und Antworten auf ihre eigene Situation heute. Die Ausrichtung an denen, die vor langer Zeit sich aufmachten, das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit zu suchen (Mt 6,33), verspricht eine ursprüngliche Erfahrung, wie sie heutigentags nicht mehr möglich scheint. In der Vergegenwärtigung der Vergangenheit soll und kann eine Dynamik zuwachsen, die das jeweilige Jetzt mit seinen Krisen und Verwerfungen bestehen lässt.¹ Wer kennt nicht den Vers, der wie eine Idealnorm über jeder gemeindlichen christlichen Existenz steht: „Sie blieben aber be-

ständig in der Apostel Lehre und in der Gemeinschaft und im Brotbrechen und im Gebet“ (Apg 2,42).

Ohne jeden Zweifel ist diese Erwartung und Anfrage gerechtfertigt. Das Neue Testament ist die *norma normans* christlichen Glaubens und christlicher Praxis, mithin der christlichen Existenz. Und dass man sich von ihm in schweren Zeiten Trost und Rat erwartet, ist mehr als verständlich. Denn auch darin erweist das Neue Testament seinen bleibenden Wert. Eine religiöse Schrift, die nicht zu trösten und raten vermag, hat den Namen nicht verdient.

Und dennoch gilt es einen Moment innezuhalten. Denn der Rückbezug auf die Schrift geschieht nicht voraussetzungslos, und er birgt, seiner Intention gänzlich ent-

¹ Vgl. Exemplarisch: H. Pompe, Der erste Atem der Kirche. Urchristliche Hausgemeinden – Herausforderung für die Zukunft, Neukirchen-Vluyn 1996; T. Popp, Hier finde ich Freunde. Ein Gemeinde-Modell nach dem Johannesevangelium, Neukirchen-Vluyn 2004.

gegenlaufend, die Tücke der Entmutigung in sich. Die Orientierung am Neuen Testament vollzieht sich als nachheriger oder gleichzeitiger Akt des Fürwahrhaltens und Glaubens. Allemal kann sich die Besinnung auf Gewesenes, Vergangenes und Stattgehabtes dem Menschen jeder Epoche als hilfreich erweisen. Im Eingedenken anderer vermag ihm das, was ihm aufgegeben ist, in neuer Perspektive erscheinen. Dennoch wird sie oder er sich des Trennenden bewusst sein, das zwischen der Vergangenheit und dem Gegenwärtigen steht. Das Alte, der Anfang, sie sind ja nicht durch das Altsein schon als würdig und nützlich erwiesen. Ohne das problematische Kriterium des Fortschritts zu strapazieren, ist es doch augenfällig, dass kaum jemand das Vergangene in seiner Gesamtheit als restituierenswert erachtet. Es mag angehen, dass mancher Verluste mit Wehmut gedacht wird, aber das Tun der Altvorderen als Maßstab eigenen Handelns zu nehmen, würde kaum in einem gesellschaftlichen Diskurs Bestand haben. Christinnen und Christen verhalten sich jedoch genau in diesem Sinne. Sie sprechen Menschen einer lang vergangenen Zeit eine gegenwärtige exemplarische Kompetenz zu, weil sie deren Praxis als maßsetzend glauben.

Denn darum ist es hier zu tun: Es geht bei der Berufung auf den Anfang nicht um eine empirisch begründbare Handlung, sondern um einen Akt des Glaubens, der um die exklusive Bedeutung dieses Anfangs weiß. Schon dem Wort „Urchristentum“ eignet ein besonderer Klang; es erinnert das ganz Anfängliche.² Aber indem

sich dieser Akt vollzieht, geschieht etwas Erstaunliches, nämlich die Überwindung des Trennenden durch das Evangelium. Angesichts des gemeinsamen Glaubens an das Evangelium Jesu Christi werden die Jahrtausende ausgehalten und das Gemeinsame bei ihnen und bei einem selbst gesucht und gefunden.

Damit ereignet sich Gemeinschaft und Begegnung. Sie beide bewahren die Rückfrage an die ersten Christinnen und Christen vor einem naiven Biblizismus. Denn im Innwerden dessen, was verbindet, kann auch das, was zu tun ist, in der Freiheit des Evangeliums, aus der die Vergangenen und die Gegenwärtigen lebten und leben, getan werden. Es kann nie um eine buchstäbliche Nachahmung desselben Tuns gehen, sondern darum, dasselbe Evangelium zum Leben und ins Leben zu bringen. Deswegen hat die Frage nach der Seelsorge im Neuen Testament ihre Berechtigung, obwohl das Neue Testament weder die Dichotomie von Leib und Seele kennt noch einen eigentlichen Begriff für das Gemeinthe.³

Auch aus diesem Grund ist es unerlässlich, auf die Glaubensdimension hinzuweisen; und zwar nicht nur, um die Schwierigkeit zu bedenken, das Kriterium der Maßgeblichkeit in den Diskurs mit den der christlichen Überlieferung Unkundigen einzubringen, sondern auch, um sich nicht von den früh Vorgegangenen ein solches Bild zu machen, dass jegliche eigene Bemühung daneben klein erscheint.

Die Menschen des 1. Jahrhunderts, die an Christus glaubten, waren keine Giganten und Helden des Glaubens. Sie waren

² Sehr informativ zum ganzen Komplex: S. Alkier, *Urchristentum. Zur Geschichte und Theologie einer exegetischen Disziplin* (BHT 83), Tübingen 1993.

³ Daher kann Mt 6,25 auch so übersetzt werden, wie es in der Überschrift geschah; vgl. zum Ganzen: T. Bonhoeffer, *Ursprung und Wesen der christlichen Seelsorge*, München 1985; ders., *Zur Entstehung des Begriffs Seelsorge*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 33 (1990) 7–21.

Suchende und solche, die sich von Gott finden ließen. Sie waren uns vielleicht ähnlicher, als man manchmal denkt. Wenn man den 1. Korintherbrief liest, wird man rasch gewahr, dass es auch dort Neid, Eitelkeiten und Zwist wegen menschlicher Unzulänglichkeit gab. In anderen Gemeinden sah es nicht ganz anders aus. Und schon der Autor des Hebräerbriefes meinte, seine Mitchristen mahnen zu müssen: „Darum richtet wieder auf die lässigen Hände und die müden Knie“ (Hebr 12,12). Er hat damit wohl einen Topos in die christliche Erbauungssprache eingebracht, der die Jahrhunderte überdauerte. Aber dennoch gilt eben auch, dass es diesen Menschen durch den Glauben an das Evangelium gelang, ein Kontinuum christlichen Lebens zu begründen, das alle umfasst, die an das Evangelium glauben.

Die Rückfrage an die Zeit des Anfangs ergibt nur dann Sinn, wenn sie zu einer gegenwärtigen Praxis ermutigt, die im Wissen um alles Unzureichende doch die Hoffnung nicht lässt. Dann kann man den „Zauber des Anfangs“⁴ wirklich erleben.

Die Wahrnehmung

Die Vorstellung, die urchristlichen Gemeinden seien organisch von einer Kleingruppe zu einer Großkirche gewachsen, ist wohl eher eine Kopfgeburt der Exegese des 19. Jahrhunderts, als dass sie die historische Wirklichkeit trifft.

Die frühe Kirche hat zahlreiche Brüche und Sprünge in ihrer Entwicklung erlebt. Zurückblickend kann man sich fraglos darüber wundern, wie aus einer klei-

nen Schar jüdischer Frauen und Männer eine so große Institution wurde. Der Weg vom Kreuz in Jerusalem zum Thron in Konstantinopel war historisch gesehen völlig unberechenbar, unvorhersehbar und für Generationen von denen, die an Jesus als Christus glaubten, auch unvorstellbar.

Dennoch kann man im Rückblick feststellen, dass jene, die Christen genannt wurden, trotz äußerer Bedrohung durch staatliche Macht und innerer Zerrissenheit – als ein Erbe des Judentums des 2. Tempels hatte das Christentum die Neigung zum Sektierertum erworben – sich in die Welt und ihre Geschichte einfügten, und zwar in einem solchen Maße, dass sie die Zeit neu nach dem Gekreuzigten benannten und die Geschichte prägten. Wie es dazu kam, ist historisch immer noch schwierig zu erklären. Sicher kann man nur darin sein, dass alle monokausalen Erklärungen ausgedient haben, sei es die von der Sklavenreligion marxistischer Denkart oder das Defizitmodell, nach dem das Christentum in genau die Lücke stieß, welche die antiken Religionen wegen angeblich mangelnder Religiosität offen ließen. Es gab vielmehr eine Vielzahl von Gründen, Ereignissen und Personen, die an diesem Prozess beteiligt waren.⁵

Dass aber das Evangelium in diesen Prozessen, Entwicklungen und Zeugnissen bewahrt wurde, darf man theologisch auf das Wirken des Pneumas zurückführen, nicht jedoch auf den zahlenmäßigen „Erfolg“, da dieser Begriff biblischem und damit theologischem Denken völlig fremd ist und in einer Kirche, die an den Gekreuzigten glaubt, keinen Ort hat.

⁴ Vgl. die schönen Meditationen von: H.-J. Klauck, *Vom Zauber des Anfangs. Biblische Besinnungen* (Franziskanische Impulse 3), Werl 1999.

⁵ Vgl. dazu: C. Marksches, *Warum hat das Christentum in der Antike überlebt? Kirchenhistorische und systematisch-theologische Antworten* (ThLZ.F 13), Leipzig 2004.

Von all diesen Geschehnissen, welche die Kirche und ihr Gesicht grundstürzend verändern sollten, war am Anfang des Werdens christlicher Existenz noch nichts zu ahnen. Hier ging es zunächst darum, eine Praxis zu finden, die dem Evangelium gerecht wurde. Zu dieser Praxis gehörte es desgleichen, Organisationsformen zu erproben, in denen die Praxis des gemeinsamen Glaubens gelebt werden konnte.⁶ Wenn auch die Entscheidung zur Annahme des Evangeliums und zur Taufe ein individueller Akt war, so war doch von vornherein klar, dass dieser in eine Gemeinschaft derer führte, die den gleichen Entschluss für sich bereits getroffen hatten. Hier kam ganz unvermittelt der biblische Gedanke der Gemeinsamkeit vor Gott, in die man sich stellte, zum Ausdruck.

Dabei ist zu bedenken, dass diese Menschen aus traditionellen religiösen Kontexten kamen, sei es dem der paganen Religionen, sei es dem des Judentums. Sie alle hatten je verschiedene religiöse Erfahrungen gemacht, die ihnen jedoch im Vergleich zum Evangelium defizitär erschienen. Es gibt keinen Grund, daran zu zweifeln, dass die Annahme des Evangeliums für sie die Alternative des Besseren und Anderen war, was ihnen in dieser Weise in der vorgängigen religiösen Praxis mangelte. Selbst wenn man annehmen darf, dass ein Beitritt zur Gemeinde keinesfalls alle überkommenen Praktiken so-

gleich beendete⁷, so hat Paulus mit seinem Rückblick auf sein Leben vor dem Evangelium durchaus eine allgemeingültige Einschätzung formuliert, nach der das Neue das Gewesene für den Getauften entwertet: „Ja, ich achte es noch alles für Schaden gegen die überschwängliche Erkenntnis Christi Jesu, meines HERRN, um welches willen ich alles habe für Schaden gerechnet, und achte es für Kot, auf dass ich Christum gewinne“ (Phil 3,8).

Die aus den Völkern in der Gemeinde⁸

Die im Neuen Testament aufgenommene Kritik an den „Heiden“ wird man nicht als Schilderung des Tatsächlichen verstehen dürfen. Denn es handelt sich nicht um eine Selbstwahrnehmung, sondern um eine Beurteilung dessen, was man aus eigenen guten Gründen verlassen hatte. Die einmal getroffene Entscheidung wurde je neu legitimiert und bestätigt, indem man sich dessen negativ erinnerte, was man aufgegeben hatte. Das Gewesene mußte negativ sein, damit das Neue das stets Bessere blieb. Einen objektiven Blick auf das andere, dem man einst selbst zugehörte, kann man in den Texten einer kleinen gesellschaftlichen Minderheit kaum erwarten. Bemerkenswerterweise ist die Kritik an heidnischen Praktiken äußerst stereotyp (1 Thess 4,5; 1 Kor 5,1; Röm

⁶ Vgl. M. Ebner, Strukturen fallen auch in christlichen Gemeinden nicht vom Himmel. Überlegungen zu neutestamentlichen Gemeindemodellen, in: *Diakonia* 31 (2000) 60–66.199–204.

⁷ Vgl. N. Walter, Christusglaube und heidnische Religiosität in paulinischen Gemeinden, in: *ders.*, *Praeparatio Evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments* (WUNT 98), hg. v. W. Kraus/F. Wilk, Tübingen 1997, 95–117.

⁸ Vgl. E. Ebel, Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden. Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine, Tübingen (WUNT 2. Reihe 178), Tübingen 2004; M. Ebner, Christentum in griechisch-römischer Umwelt, in: H. Frankemölle (Hg.), *Lebendige Welt Jesu und des Neuen Testaments. Entdeckungsreise in das Neue Testament*, Freiburg 2000, 84–95; M. Reiser, Hat Paulus Heiden bekehrt?, in: *BZ NF* 39 (1995) 76–91; D. Zeller, Christus unter den Göttern. Zum antiken Umfeld des Christusblaubens, Stuttgart 1999.

1,26f). So findet sich kein Hinweis auf die gesellschaftlich tolerierte Praxis der Kindsaussetzung, die zeitweilig wie eine postnatale Geburtenkontrolle betrieben wurde, wohl aber auf sexuelle Zügellosigkeit. Falls die heidnische Gesellschaft wirklich der Beschreibung des Paulus entsprochen hätte: „Verleumder, Gottesverächter, Frevler, hoffärtig, ruhmredig, Schädliche, den Eltern ungehorsam, Unvernünftige, Treulose, Lieblose, unversöhnlich, unbarmherzig“ (Röm 1,31–32), dann wäre es mehr als erstaunlich, dass sie länger als einen Tag überdauert hätte. Diese pauschalen Anwürfe sind nicht auf Empirie beruhende Angaben, sie sind nicht einmal in erster Linie Ausdruck einer Religionspolemik. Sie dienen vorrangig dazu, die Gruppenidentität und Gruppenstabilität zu unterbauen, indem sie den *point of view* zum Interpretament der Außenwelt machen.

Vernehmlich wird das im 1. Petrusbrief „Denn es ist genug, dass wir die vergangene Zeit des Lebens zugebracht haben nach heidnischem Willen, da wir wandelten in Unzucht, Lüsten, Trunkenheit, Fresserei, Sauferei und greulichen Abgöttereien. Das befremdet sie, dass ihr nicht mit ihnen lauft in dasselbe wüste, unordentliche Wesen, und sie lästern.“ (4,3f). Hier wird ein Widerspruch der Erfahrung formuliert. Obwohl sie nun als zur Gemeinde Gehörende sich von den ihnen negativ erscheinenden Praktiken losgesagt hatten, erfuhren sie dafür außerhalb der Gemeinde nicht etwa Anerkennung, sondern Ablehnung und soziale Diskriminierung. Der Abgrenzung folgte als Antwort eine Ausgrenzung. Diese konnte das gesamte Ge-

füge des einzelnen umfassen, denn eine Teilnahme an familiären oder städtischen Feiern war wegen deren religiöser Implikationen und der Verehrung der Gottheiten verunmöglicht. Religiöse Riten und Rituale gehörten zum Alltag des antiken Menschen.⁹ Hinter den Beschreibungen des 1 Petr kann sich schlicht ein Symposium verbergen, das solche Feierlichkeiten begleitete. Der familiäre Raum war besonders Konflikt beladen. Es nimmt nicht wunder, dass Paulus sich mit der Frage auseinandersetzen muss, wie Ehepartner miteinander leben sollen, deren einer Teil nicht das Evangelium angenommen hat (1 Kor 7,12–16).

Die Gemeinde hatte kompensatorisch zu wirken, um über den Verlust der früheren sozialen und familiären Bindungen und den daraus erwachsenen Problemen hinwegzuhelfen. Als sprachliches Indiz für diese Problembewältigung kann die Familienmetaphorik gelten, welche die Gemeindesprache prägte. Den Verlust von realen Brüdern und Schwestern glichen die neuen Brüder und Schwestern aus; die wahre Familie war die *familia dei*.¹⁰

Sofern man in diesem Kontext von Seelsorge sprechen wollte, so könnte man damit zunächst die gegenseitige Stärkung der Identität als Christin oder Christ und die Angebote, die sozialen und familiären Probleme zu überwinden, bezeichnen. Die gemeindliche Praxis in Wort und Tat zielte nicht im geringen Maße darauf ab, Menschen je neu die Einsicht und das Erlebnis zu vermitteln, dass ihr Entschluss richtig, gut und lebenswert war.

⁹ Vgl. W. A. Meeks, *Urchristentum und Stadtkultur*. Die soziale Welt der paulinischen Gemeinden, Gütersloh 1993; E. W. Stegemann/W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart 1997.

¹⁰ Vgl. H. Moxnes (Hg.), *Constructing early Christian families. Family as social reality and metaphor*, London 1997.

Die aus Israel in der Gemeinde¹¹

Für Jüdinnen und Juden, die glaubten, dass Jesus von Nazaret als Messias das Heil Gottes für Israel bedeutete, war dieser Gedanke nicht etwas ihrem Glauben Fremdes, sondern entsprach der Hoffnung auf den mitseienden Gott, wie es der Evangelist Lukas so schön formuliert hat: „Er denkt der Barmherzigkeit und hilft seinem Diener Israel wieder auf, wie er geredet hat unsern Vätern, Abraham und seinem Samen ewiglich.“ (Lk 1,54f) Sie mussten sich nicht erst wie die aus den Völkern bekehren „zu Gott von den Abgöttern, zu dienen dem lebendigen und wahren Gott.“ (1 Thess 1,9).

Selbst in den Gemeinden, in denen ihre Zahl gering war, hatten sie wahrscheinlich aufgrund ihrer Schriftkompetenz eine bedeutende Rolle inne. Sie hatten, insbesondere wenn sie aus der Diaspora kamen, ein funktionierendes Gemeindeleben kennen gelernt, zu dem der Gottesdienst, die Lehre und das Lernen und diakonische Einrichtungen, wie etwa die Armenfürsorge, gehörte.¹² Diese Formen gemeindlichen Lebens wurden modifiziert in die andere, sich auf den Glauben nach Jesus Christus gründende Gruppe transformiert.

Allerdings muss man hier auf ein religionshistorisches Problem verweisen. Es ist mit Sicherheit davon auszugehen, dass diese Jüdinnen und Juden keineswegs da-

ran dachten, sie gehörten einer anderen neuen Religion an. Für sie setzte sich in Jesus Christus die Geschichte Gottes mit Israel fort. Die Bezeichnungen Judentum und Christentum sind nach den Ereignissen definiert worden; in der Zeit des 1. Jhdt. entwickeln sich diese zwei Religionen erst und der Verlauf zieht sich mit Brechungen bis ins 4. Jhdt. hin.

Eine längere Zeit muss eine gleichzeitige Zugehörigkeit zur Synagoge und Gemeinde vielen noch als möglich erschienen sein. Dennoch war diese Situation ein schwieriges Konstrukt. Man muss sich vergegenwärtigen, dass eine relativ verschwindend kleine Gruppe ein Deutungsmonopol auf die Schrift erhob und sie auf und von Jesus Christus her las. Damit fand man sich aber notwendigerweise im Dissens zu den übrigen Gruppen im Judentum. Der theologische Legitimationsdruck war damit sehr stark. Der vermeintliche Antijudaismus im Neuen Testament, den man eher als religiöse Polemik verstehen sollte¹³, erklärt sich aus dieser Situation. Die Erfahrung, dass Jesus als Messias für Israel geglaubt wurde, der Großteil von Israel diesen Glauben aber nicht teilte, während ehemalige Heiden das Evangelium annahmen, war ein zentrales Problem zunächst der messianischen Juden, später dann der ganzen Kirche. Paulus hat diese theologische Fragestellung in Röm 9–11 zu beantworten versucht, und zwar aus der

¹¹ Vgl. C. Claußen, *Versammlung, Gemeinde, Synagoge: das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinden* (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 27), Göttingen 2002; R. Kampling, *Vom Reformjudentum zum Christentum*, in: H. Frankemölle (Hg.) *Lebendige Welt Jesu und des Neuen Testaments*, Freiburg 2000, 121–131; E. W. Stegemann, *Zwischen Juden und Heiden, aber „mehr“ als Juden und Heiden? Neutestamentliche Anmerkungen zur Identitätsproblematik des frühen Christentums*, in: *Kul* 9 (1994) 53–69.

¹² Vgl. S. Fine, *This holy place. On the sanctity of the synagogue during the Greco-Roman period*, Notre Dame 1997.

¹³ Vgl. R. Kampling (Hg.), „Nun steht aber diese Sache im Evangelium...“, *Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus*, Paderborn 2003.

Schrift heraus. Die Schrift ist das eigentliche Medium der Vergegenwärtigung des neuen Seins in Christus. Durch sie wurde Seelsorge im innergemeindlichen Diskurs praktiziert, da so der Glaube an Christus als in den Worten Gottes verankert erwiesen werden konnte.

Die Schrift zu lesen und mit ihr zu leben ist das Vermächtnis der Jüdinnen und Juden, die das Evangelium annahmen, es reflektierten und weiter trugen. Ohne sie und ohne die Schrift wäre Kirche nicht Kirche Gottes.

Allerdings zahlten diese aus Israel einen hohen Preis: Durch den Glauben an das Evangelium isolierten sie sich weitgehend von ihrem traditionellen jüdischen Kontext, und zwar sowohl in sozialer als auch in religiöser Hinsicht. Auch hier erfolgte ein Prozess von Abgrenzung und Ausgrenzung.

Außen und Innen – Verneinung und Bejahung

Auch wenn es vielleicht wie eine exegetische Gebetsmühle klingt, so bleibt es doch notwendig, immer wieder zu betonen, dass die Situationen der urchristlichen Gemeinden grundverschieden von denen der Gegenwart sind. Sie befanden sich in einem Zustand der Selbstdefinition und Selbstfindung, und zwar in jeglicher

Hinsicht. Sie waren eine verschwindend kleine Minderheit, zwar mit großem Glauben und großer Hoffnung, aber auch mit gewaltigen Problemen. Sie hatten hohe ethische Erwartungen an sich und andere; das Scheitern war ihnen nicht fremd, und sie mussten erfahren, dass der Enthusiasmus leicht erlöschen konnte (Mk 4,15–20). Dieses Insistieren auf den geschichtlichen Kontexten ist deswegen so dringlich, damit nicht etwa historische oder sozialgeschichtliche Gegebenheiten in den Rang verbindlicher Aussagen des Evangeliums aufsteigen.

Nur durch die besondere Situation ist die teilweise radikale Absage an die Außenwelt zu erklären. Sie gehörte zu dem, was man hinter sich gelassen hatte, obwohl man noch darin lebte. Ihr Ende war besiegelt; die Welt der Sünde stand bereits im Zeichen des Untergangs. Eine Änderung ihres Verhaltens wurde nicht erwartet. Daher kann man die Gemeinden auch nicht mit dem Begriff „Kontrastgesellschaft“¹⁴ kennzeichnen, da sie keine gesellschaftliche Veränderung anstrebte.¹⁵ Sie lebten nach ihrem Verständnis nicht in einer Gegenwelt, sondern in einer Ungleichzeitigkeit zur Weltzeit, die ihr Eschaton noch erleben musste. Die Teilnahmslosigkeit und Mitleidlosigkeit des Verfassers der Offb gegenüber der Welt und ihrer Vernichtung ist wahrscheinlich sehr radikal, er sprach

¹⁴ Vgl. *ders.*, Kontrastgesellschaft – Zur Brauchbarkeit eines Begriffs für die neutestamentliche Wissenschaft, in: *Biblische Notizen* 52 (1990) 13–18.

¹⁵ Wenn auch die Intention der frühen Gemeinden nicht auf Veränderung abzielte, so bedeutet das nicht, dass von ihnen keine gesellschaftlichen Impulse ausgingen. Auf lange Sicht trugen sie sehr wohl zu einem Wertewandel bei; wie diffizil allerdings das ganze Problemfeld ist, zeigt sich nicht zuletzt an der Frage der Stellung der Frauen, deren anfängliche emanzipatorische Errungenschaften zurückgedrängt wurden; vgl. *L. Schottroff*, *Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*, Gütersloh 1994; *S. Bieberstein u.a.*, *Prophetinnen, Apostelinnen, Diakoninnen. Frauen in den paulinischen Gemeinden* (Werkstatt Bibel 5), Stuttgart 2003; *M. Gielen*, *Frauen in den Gemeinden des Paulus. Von den Anfängen bis zum Ende des 1. Jahrhunderts*, in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 6 (2002) 182–191.

auch über innergemeindliche Gegner kaum anders¹⁶, aber seine Schrift ist doch ein Indiz für eine gewisse Grundhaltung, die aus der Separation erfolgte.

Paulus musste sich offensichtlich mit einer Position in Korinth auseinandersetzen, die einen völligen Rückzug der Gemeindemitglieder aus den gesellschaftlichen Kontexten forderte, während er selbst einen eingeschränkten Kontakt befürwortet (1 Kor 5,11–13). Berichte darüber, dass Christen dieser Zeit sich auch für Menschen außerhalb der Gemeinde karitativ eingesetzt hätten, sind nicht überliefert. Freilich hieße das wohl auch viel von einer kleinen Gruppe zu verlangen, die an ihren Sorgen mehr als genug hatte. Paulus gibt treffend in einem Satz Anspruch und Wirklichkeit wieder: „Als wir denn nun Zeit haben, so lasset uns Gutes tun an jedermann, allermeist aber an des Glaubens Genossen.“ (Gal 6,10).

„Läßt man die negative Konnotation des Begriffes außer acht, die er in der Religionssoziologie nicht besitzt, wird man die frühchristlichen Gemeinden als typische Vertreter einer Sektenmentalität bestimmen können. Ihre Identität stützte sich auf die Erfahrung eines nur ihnen zunächst einmal nachvollziehbaren Glaubens in bewußter Abgrenzung von denen draußen. Damit ist kein negatives Urteil gefällt, sondern es wird konstatiert, daß für den Selbstfindungsprozess der frühen

Christen eine gewisse Abschottung nach außen zwingend notwendig war, wenn sie sich nicht in den reinen Konflikten mit der Umwelt verlieren wollten.“¹⁷

Diesem Nein zur Welt und ihren Strukturen stand aber ein zweifaches Ja gegenüber. Denn bei aller Negation der Außenwelt waren die frühen Christen von einer erstaunlichen Offenheit gegenüber Menschen, die sich für das Evangelium interessierten. Ihnen galt eine uneingeschränkte Bejahung. Die Christen hatten ganz offensichtlich ein hohes Integrationspotenzial, wenn es darum ging, verschiedensten Menschen ein neues sinnhaftes Leben zu erschließen und zu ermöglichen.

Das frühe Christentum war weder genderspezifisch, noch schichtenspezifisch, noch ethnosppezifisch.¹⁸ Es war für alle offen, die sich dem Evangelium anvertrauten. Das war die Verheißung an die, die kamen, dass nämlich in der Gemeinde tatsächlich ein anderes Leben gelebt werden konnte, das die Grenzen und Einschränkungen, die draußen herrschten, negierte.¹⁹ Das Neue, das durch das Evangelium in die Wirklichkeit getreten war, sollte und konnte in den Gemeinden erfahren werden, und zwar im Hier und Jetzt. Die Praxis sollte ganz der neuen Existenz entsprechen: „Denn ihr seid alle Gottes Kinder durch den Glauben an Christum Jesum.“ (Gal 3,26). Gewiss konnte dieser Prozess nicht ohne Proble-

¹⁶ Vgl. R. Kampling, Vision der Kirche oder Gemeinde eines Visionärs? Auf der Suche nach der Ekklesiologie der Johannes-Offenbarung, in: K. Backhaus (Hg.), *Theologie als Vision. Studien zur Johannesoffenbarung* (SBS 191), Stuttgart 2001, 121–150.

¹⁷ J. Schreiner/R. Kampling, Der Nächste, der Fremde, der Feind – NT (Die Neue Echter Bibel, Themen: Bd. 3), Würzburg 2000, 100.

¹⁸ Vgl. M. Blum, „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; ...“ (Gal 3,28). Zur sozialen Welt des frühen Christentums, in: A. Hölscher/R. Kampling (Hg.), *Glauben in Welt*, Berlin 1999, 29–54.

¹⁹ Vgl. G. Theißen, *Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte*, Gütersloh 2004.

me geschehen, aber die Gemeinden sind daran nicht zerbrochen.²⁰

Das zweite Ja galt der Gemeinde und ihrem Leben selbst. Wenn Seelsorge „Sorge um das Menschsein in seiner Ganzheit“²¹ meint, dann gab es gewiss in den frühen Gemeinden eine aktive Seelsorge. Es ging dabei eben nicht nur um religiöse Belange, sondern um die Wohlfahrt in allen Dingen. Auf Vorbilder aus dem Synagogenverband zurückgreifend, entwickelte man eine erstaunlich funktionierende Struktur der gegenseitigen Hilfeleistung in allen möglichen Not- und Lebenslagen. Die Armenfürsorge, die Krankenbetreuung und die Integration sozial Deklassierter waren zweifelsohne Leistungen, die auch Außenstehenden auffielen. Die geschwisterliche Praxis wurde von allen je nach ihren Fähigkeiten, ihren Charismen, geübt. Die Charismen waren aber keineswegs etwa Grund für eine Hierarchie.

Das Charisma ist nicht selbst erworben, sondern immer Geschenk, das sich der ungeschuldeten Gnade Gottes verdankt.²² Daher kann ein bestimmtes Charisma für einen Gläubigen nicht der Grund sein, sich über andere zu erheben, wie es offensichtlich in Korinth der Fall war. Denn jedes Mitglied der Gemeinde hat, da es die Gnade Gottes erfahren hat, „sein eigenes Charisma von Gott, der eine so, der andere so“ (1 Kor 7,7). Das Charisma ist Teil der christlichen Existenz; es mag je verschieden ausgeprägt sein, aber es darf

nicht zu Abstufungen in der Gemeinde führen, dies widerspräche dem Grundsatz: „Es sind verschiedene Charismen, aber nur ein Geist“ (1 Kor 12,4). Die Funktion dieser Gnadengaben ist es nicht, demjenigen zu nützen, dem sie zuteil werden, sondern der Gemeinde, und zwar zu ihrer Erbauung (1 Kor 14,12.26).

Durch dieses Korrektiv erhalten die Charismen ihre Norm: Sie sind gerechtfertigt und glaubwürdig, wenn sie der Gemeinde als Ganzer von Nutzen sind. Paulus verdeutlicht diesen Aspekt durch das Bild vom Leib Christi (1 Kor 12,14–26)²³. Er wahrt damit die Priorität der Einheit der Gemeinde vor der individuellen religiösen Erfahrung. Das enthusiastische Element wird nicht entwertet, sondern in den Vollzug des Gemeindelebens eingebunden. Wenn man denn so will, könnte man von einer Normalisierung des Außergewöhnlichen sprechen: Es hat seinen Wert, aber nicht weil es außergewöhnlich ist, sondern weil es in den Dienst der Gemeinde tritt. Zweifelsohne gab es bestimmte festumrissene Funktionen in den Gemeinden. So zählt Paulus zu den Charismen (1 Kor 12,28–30) auch Apostel, Propheten und Lehrer, die in der Gemeinde tätig sind und eine gewichtige Aufgabe für die Mitglieder übernommen haben. Es ist durchaus denkbar, dass ihnen aufgrund ihrer Fähigkeiten faktisch leitende Bedeutung zukam und ihr Wort in der Gemeindever-

²⁰ Vgl. M. Ebner, Wenn alle „ein einziger“ sein sollen ... Von schönen theologischen Konzepten und ihren praktischen Problemen: Gal 3,28 und 1 Kor 11,2–16, in: E. Klinger u.a. (Hg.), Der Körper und die Religion. Das Problem der Konstruktion von Geschlechterrollen, Würzburg 2000, 159–183.

²¹ Vgl. S. Knobloch, Seelsorge – Sorge um das Menschsein in seiner Ganzheit, in: H. Haslinger u.a. (Hg.), Handbuch Praktische Theologie, Bd. 2: Durchführungen, Mainz 2000, 35–46.

²² Vgl. M. Tigges, „Aus dem Geist leben“. Die Bedeutung der unterschiedlichen Charismen für den Aufbau der Gemeinde, in: Lebendiges Zeugnis 57 (2002) 22–28.

²³ Vgl. dazu: M. Walter, Gemeinde als Leib Christi: Untersuchungen zum Corpus Paulinum und zu den „apostolischen Vätern“ (Novum Testamentum et orbis antiquus 49), Freiburg 2001.

sammlung besonderes Gewicht hatte. Aber ihre Autorität war grundsätzlich eine ihnen von der Gemeinde zugestandene. Das Gemeindemodell ist folglich nicht hierarchisch, sondern partnerschaftlich, da jeder mit seinen Fähigkeiten gleichberechtigt an und in der Gemeinde arbeitet. Die Freiheit und auch die Mündigkeit, die Gott in Jesus Christus den Menschen geschenkt hat, mußten auch im Gemeindeleben ihren Ausdruck finden: im gleichberechtigten brüderlichen und schwesterlichen Miteinander. Dieses Verhalten wurde zu einem *status confessionis*: „So jemand spricht: „Ich liebe Gott“, und haßt seinen Bruder, der ist ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, wie kann er Gott lieben, den er nicht sieht?“ (1 Joh 4,20).

Es geht mithin immer auch um die theologische Begründung der neuen Existenz. Denn sie ist die Antwort auf das von Gott in seinem Sohn geschenkte Heil. Eine soziologische Beschreibung der urchristlichen Gemeinden wäre dann verfehlt, wenn sie von der identitätsstiftenden Selbstinterpretation absähe. Denn auf diesem theo- und christozentrischen Verständnis baut die kirchliche Praxis auf und findet dort ihre Norm. Das Gemeindeleben ist somit stete Vergenwärtigung des Heils, welche die Hoffnung, insbesondere auf die baldige Parusie des Herrn, stärkt und nicht als vergeblich erscheinen lässt. Die andere Praxis, die durch die Taufe begründet wurde, ist die „in Christus“. Es ist eine neue Schöpfung (2 Kor 5,17; Gal 6,15), die denen, die in ihr leben, die Freundlichkeit Gottes erfahrbar macht.

„Freuet euch in dem HERRN allewege! Und abermals sage ich: Freuet euch!“ (Phil 4,4)

Von einem Signum der Kirche

Zu den großen Worten des Neuen Testaments gehört Freude. Das Wort begegnet immer wieder in den Texten und insbesondere auch im Zusammenhang des gemeindlichen Lebens. Es meint mehr als einen Affekt. Es ist vielmehr eine Haltung, die der christlichen Existenz wesensmäßig zu eigen ist, da sie Antwort auf das Evangelium selbst ist. Sie enträt jeglicher Leichtigkeit, sondern ist vielmehr Hilfe in allen Krisen und aller Not.²⁴

Weiterführende Literatur:

Christoph Marksches, Zwischen den Welten wandern: Strukturen des antiken Christentums, 2. Aufl., Frankfurt 2001. Wer immer glaubt, wissenschaftliche Theologie könne kein Lesevergnügen sein, wird hier eines Besseren belehrt.

Bibel und Kirche 56 (2001) Heft 4: Gemeindestrukturen im Neuen Testament. In gewohnt qualitätvoller Weise wird in diesem Heft der gesamte Themenkomplex vorgestellt. Besonders hilfreich ist die Biblische Bücherschau: Biblisch-exegetische Literatur zu „Gemeindestrukturen“.

Bisweilen erscheint es so, als sei gegenwärtig diese Freude beschränkt worden auf bestimmte liturgische Zeiten und Feiern. Dabei wird dann tatsächlich übersehen, dass nach biblischen Zeugnis diese

²⁴ Vgl. R. Kampling, Art.: Freude, in: Lexikon für Theologie und Kirche IV, Freiburg ³1995, 130–131; ders., Freude bei Paulus, in: Trierer Theologische Zeitschrift 101 (1992) 69–79; Die Freude Mariens, in: Ders./A. Lob-Hüdepohl (Hg.), Blick auf das Andere. Stationen theologischer Erfahrung, Berlin 1994, 11–37.

Freude alltäglich war, weil sie den Alltag bestehen half. Es ist die Freude, die dem Menschen zuteil wird, weil sich Gott seiner angenommen hat. Sie hat ihren Grund und Anhalt in Gott, aber auch in der Gemeinde und der Erfahrung des Miteinanders vor Gott. Denn es ist keineswegs eine Freude, die sich nur durch Hoffnung auf Zukünftiges nährt, sondern sie wird im Jetzt gelebt.

Näherhin kann man sagen, dass es für die frühen Christen unvorstellbar war, es könne Kirche ohne dieses Erleben der Freude geben. Für sie war es eine Grunddimension ihrer Wesenheit. Vielleicht erscheint es als eine Zumutung der Schrift, von einer Freude zu sprechen, die letztlich darin besteht, dass man Christ ist. Aber dies war den frühen Christen ganz offensichtlich genug.

Der Autor: Rainer Kampling, geb. 1953, studierte Kath. Theologie, Klassische Philologie und Judaistik in Münster (Dr. theol. 1983, Habilitation 1991) und ist seit 1992 Professor für Biblische Theologie/Neues Testament an der Freien Universität Berlin. Von seinen zahlreichen Publikationen seien genannt: *Im Angesicht Israels: Studien zum historischen und theologischen Verhältnis von Kirche und Israel* (SBB 47), Stuttgart 2002; ders. (Hg.), „Nun steht aber diese Sache im Evangelium ...“: zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, Paderborn 1999; ders. (Hg.), *Sara lacht... Eine Erzmutter und ihre Geschichte*, Paderborn 2004, sowie: Zusammen mit J. Schreiner, *Der Nächste, der Fremde, der Feind* (Die Neue Echter Bibel, Themen: Bd. 3), Würzburg 2000. Homepage: www.fu-berlin.de/kaththeo/dozent/kampling.htm