

Missionarische Kirche im Neuen Testament

Paulus, Lukas und die Pastoralbriefe als Stationen einer Entwicklung innerhalb des frühen Christentums

Ansgar Wucherpfennig, Frankfurt

Mission ist seit einiger Zeit wieder zum Thema geworden. Über Jahrzehnte war sie weitgehend aus dem kirchlichen Bewusstsein verschwunden. Die Zeit der Mission hätte man schon fast für endgültig besiegt halten können, hätten nicht im Jahr 2000 die französischen Bischöfe in ihrem Dokument „Proposer la foi“ eine neue missionarische Bewegung aufgegriffen, die die Gesellschaft eines zunehmend post-christlichen Europa als Adressaten christlicher Mission in den Blick nimmt. In der Folge veröffentlichte auch die deutsche Bischofskonferenz ihr Dokument „Zeit zur Aussaat“; und es gibt bereits Überlegungen der Bischöfe zu einem weiteren Dokument, das auch das Thema Weltmission wieder neu angeht.¹ Dies gibt Anlass, sich dem Thema „Mission“ auch aus neutestamentlicher Perspektive wieder anzunähern, ist es doch eines der zentralen Anliegen der Schriften des Neuen Testaments.

Unter Mission versteht man landläufig eine zentrifugale Richtung kirchlicher Aktivität, nämlich die Aufgabe, die christliche Botschaft über ihre aktuellen Grenzen hinauszutragen. Wenn man das lateinische *missio* ins Griechische zurückübersetzt, steht dahinter das Wort *apostolē*. Es lässt sich zwar wie „Mission“ im Deutschen mit „Aussendung“ wiedergeben; aber an den vier Stellen², in denen es im Neuen Testament vorkommt, hängt es unmittelbar mit dem Titel und dem Amt des *apostolos* zusammen. Dies zeigt eine Akzentverschiebung von „Mission“ zu einem bis heute gängigen Verständnis, ist Mission doch für das Neue Testament untrennbar mit dem Amt des Apostels verbunden. Das Apostelamt hat aber, wie es im lukanischen Doppelwerk belegt ist, zunächst keine Ausrichtung, die nach außen zielt, sondern nach innen: in das Zentrum des Volkes Gottes hinein. Es dient der Neu-Ordnung des Volkes. Die Zwölf Apostel sind Gesandte Jesu. Sie ziehen in Galiläa von Ort zu Ort, um das Reich Gottes zu verkünden. Die Zwölfzahl ist für Lukas entscheidend, denn dieser Kreis repräsentiert die ursprüngliche Einheit der 12 Stämme Israels, die von Jesus wieder hergestellt wird. Das Zentrum dieser Neuordnung ist daher auch Jerusalem, die Hauptstadt Israels. Nach dem Bericht der Apostelgeschichte tritt

¹ Vgl. zu diesem schon M. Kehl, *Missionarisch Kirche sein angesichts der gegenwärtigen und kirchlichen Entwicklung*, in: *GuL* 75/2002, 335–347.

² Apg 1,25; Röm 1,5; 1 Kor 9,2; Gal 2,8.

in der Jerusalemer Urgemeinde neben die Apostel allmählich ein Kreis der Ältesten.³ Hier hat die Jerusalemer Gemeinde ein Amt wiederhergestellt, das es schon im idealen Verfassungsentwurf des Volkes der Tora gab: die Ältesten, die Mose bei der Leitung des Volkes unterstützen. Sie lösen den Kreis der Apostel ab, die Jerusalem verlassen und die christliche Botschaft nach außen tragen. Im Unterschied zu den Aposteln sind die Ältesten ortsgebunden. Aber ihre Aufgabe bleibt die gleiche. Sie sind eine Institution zur Neuordnung des Volkes Israel.

I. Geographie und Theologie der Mission bei Paulus

Daneben kennt das Neue Testament in der Tat auch eine zentrifugale Missionsrichtung. Sie erhält ihre erste und deutliche Ausprägung bei Paulus. Aber auch bei ihm lässt sich zeitlebens eine bleibende Bindung an Israel und Jerusalem erkennen. Dies zeigt bereits der geographische Plan seiner Missionstätigkeit. Während man bei einer oberflächlichen Lektüre der Apostelgeschichte den Eindruck haben könnte, die Reiserouten des Apostels Paulus seien eher zufällig, nicht nach strategischen Erwägungen verlaufen, gibt er selber in Röm 15,19b ein klares Programm zu erkennen. Er berichtet über seine zurückliegende Mission: „*So habe ich von Jerusalem aus im Umkreis bis nach Illyrien überallhin das Evangelium Christi gebracht.*“⁴ Dieser Satz enthält in Kurzform die Missionsgeographie des Apostels Paulus. Sie bewegt sich in wachsenden Kreisen um Jerusalem herum. Nach seiner Bekehrung beginnt Paulus seine Mission zunächst in Arabien. Dies ist das Gebiet der nächsten Nachbarn Israels, der Nabatäer. Als Nachkommen Ismaels galten sie nach dem Bericht der Genesis ebenfalls als Kinder Abrahams. Danach ist er vierzehn Jahre lang im Süden der heutigen Türkei tätig, in den römischen Provinzen Kilikien, Syrien und in Südgalatien. Diese Regionen galten als Grenzgebiet der Völker, die auf die beiden Söhne Noahs, Sem und Japhet, zurückgehen. Es ist also ebenfalls Nachbargebiet genealogischer Verwandter Israels. Schließlich führt sein Weg – nach seinen eigenen Worten – bis nach Illyrien. Eine rätselhafte Angabe, denn die römische Provinz Illyrien liegt noch nördlich von Paulus' eigentlichem Missionsgebiet, am östlichen Ufer der Adria im heutigen Kroatien. Paulus' Weg bis an die Grenzen Illyriens schließt aber in jedem Fall seine Reisen nach Griechenland und Europa mit ein. Er sieht Jerusalem also als Mittelpunkt seines gesamten Missionsgebietes bis zu dessen äußersten geographischen Grenzen.

³ Apg 11,30; 15,2.4.6.22.23; 16,4; 21,18.

⁴ Die Einheitsübersetzung ergänzt hier „in weitem Umkreis“. Dies hat aber keine Entsprechung im griechischen Text.

Hinter diesem missionarischen Vorgehen des Paulus wird ein biblisches Programm erkennbar: Es stammt aus der Gottesrede im letzten Kapitel des Buches Jesaja (Jes 66,18–19): „*Ich komme, alle Völker und alle Zungen zu sammeln, und sie werden kommen und meine Herrlichkeit sehen. Ich werde unter ihnen ein Zeichen aufstellen und ich werde Gerettete aus Israel⁵ zu den Völkern senden (exapostelō) nach Tharsis (...) bis nach Hellas und zu den fernen Inseln, die meinen Namen nicht gehört haben und meine Herrlichkeit nicht gesehen haben. Sie werden meine Herrlichkeit unter den Völkern verkünden.*“ In der griechischen Übersetzung dieser Verse ist als letztes Glied in einer Reihe von nicht mehr identifizierbaren Namen „Hellas“, der Name Griechenlands, gesetzt. Die folgenden Verse beschreiben dann die Wallfahrt der Völker zum heiligen Berg Jerusalems. Diese Sätze sind ein Motto für die neue Art, wie Paulus sich als Apostel versteht.

Das theologische Programm, dem sich Paulus mit seiner Mission anschließt, ist in der Exilszeit der Geschichte Israels entwickelt worden. Im Exil entstanden zwei verschiedene Muster, um die Vertreibung des Volkes aus seinem Land und seine Zerstreuung unter die Völker zu deuten. Das eine Muster interpretierte die Vertreibung des Volkes aus seinem Land als eine Strafe Gottes für Israels mangelnden Gesetzesgehorsam. Die einzige mögliche Konsequenz des Exils war nach dieser Deutung, im ganzen Volk wieder die volle Observanz der Tora durchzusetzen. Nur unter den gesetzestreuen Gerechten kann Gott wieder in der Mitte seines Volkes wohnen. Deswegen verliest Esra feierlich das Gesetz vor der Versammlung des ganzen Volkes; deswegen lässt Nehemia die Mauern Jerusalems wieder aufbauen; und dieses theologische Ziel verfolgen später auch die Aufstände der Makkabäer.

Daneben etablierte sich aber eine zweite Deutung des Exils. Sie sah in der Zerstreuung der Juden außerhalb ihres Landes einen Plan Gottes, um auch die Heiden für sich zu gewinnen. Das exemplarische Leben der jüdischen Religionsgemeinschaften sollte unter den Völkern die Sehnsucht nach einer internationalen Wallfahrt zu deren religiösem Zentrum, dem Tempel auf dem Berg Zion, wachrufen. So sollten die zerstreuten Juden das Ende der Zeit vorbereiten. Dann werden sich alle Heidenvölker auf den Weg zur heiligen Stadt Jerusalem machen, und von ihrem Tempelberg aus wird sich ein weltweiter Frieden verbreiten. Von dieser Wallfahrt berichtet schon Jesaja 2, und an seinem feierlichen Schluss greift das Buch des Propheten diese Erwartung als theologischen Ausblick für das verstreute Volk Israel wieder auf. Die jüdischen Gemeinschaften unter den Völkern sind nach diesem Verständnis kleine missionarische Basiszellen, die dieser eschatologischen Aussicht den Weg bereiten.

⁵ Wörtlich: „aus ihnen“.

Die Bekehrung des Paulus lässt sich im Rahmen dieser beiden theologischen Deutungsmuster des Exils verstehen. Paulus' Leben als strenger Pharisäer vor seiner Bekehrung folgt der ersten Deutung. Er zieht von Tarsus aus der Diaspora nach Jerusalem und schließt sich einer der bekanntesten Rechtsschulen seiner Zeit an. Er sitzt zu Füßen des Pharisäers Gamaliel und studiert die Tora. In einem biographischen Rückblick spricht er selber von dem „Eifer“, der ihn zu dieser Zeit angetrieben hat (Phil 3,6), und meint damit den Eifer für das Gesetz. Nach seinen eigenen Worten betrachtete er sich damals als „untadelig in der Gerechtigkeit, die das Gesetz vorschreibt“ (ebd.). Paulus hielt sich als Gerechter an die ganze Tora mit ihren 613 Geboten und Verboten und dem dazugehörigen mündlichen „Zaun um die Tora“. Er war überzeugt, durch sein konsequentes Befolgen der Tora der endgültigen Herrschaft Gottes in Israel den Weg zu bereiten.

In der Vision vor Damaskus wird er aber von der himmlischen Herrlichkeit des Messias erleuchtet. Jesus von Nazareth gibt sich ihm als der von Gott Erhöhte zu erkennen, und Paulus entdeckt, dass die Befreiung des wahren Israels, auf die er wartet, im Leben Jesu bereits angebrochen ist. Paulus hatte durch seinen Eifer für das Gesetz den Messias verfolgt, den Gott zur Sammlung seines Volkes gesandt hatte. Mit seinem Leben als „Gerechter“ hatte er der Wiederherstellung des Volkes Gottes bislang im Weg gestanden. Mit dieser Vergangenheit konnte er vorerst nicht nach Jerusalem zurückkehren. Er war vielmehr gezwungen, außer Landes zu gehen. Aber die neue Offenbarung des Messias öffnet ihm jetzt den Blick für die zweite Deutung, seine eigene „Vertreibung“ aus Israel zu verstehen. Gott hatte außerhalb Israels auch unter den Heiden schon begonnen, der Befreiung seines Volkes den Weg zu bereiten. Paulus sieht sich von jetzt an im Dienst dieser Befreiung. Er weiß sich als einen solchen „Geretteten aus Israel“, von dem Jesaja schreibt. Gott hat ihn bis an die Grenzen der Erde gesandt, um die Völker zur Wallfahrt zu seiner heiligen Stadt zu bewegen.

Das Ziel seiner Sendung bleibt aber das wahre Israel. Seine Sendung gilt zuerst den Juden. So sagt er es selbst über sein Evangelium (Röm 1,16): „*Es ist Kraft Gottes zur Rettung jedem, der glaubt, zuerst dem Juden, dann aber auch dem Griechen.*“ Und so verfährt er auch nach dem Bericht der Apostelgeschichte, die die Strategie seiner Mission wie eine Art Kehrvers wiederholt: Er richtet sich zuerst an die Juden. Erst als er dort zurückgewiesen wird, wendet er sich auch den Heiden zu. Die permanente Zurückweisung, die ihm dabei von seinem eigenen Volk zuteil wurde, reflektiert Paulus erst später im Römerbrief. Auch dann noch bleibt das Ziel seiner Mission das wahre Volk Israel. Gottes Zuwendung zu den Heiden soll Israel auf die Heiden eifersüchtig machen, damit auch Gottes eigenes Volk sich zu dem Messias bekehrt, der von Zion aus wiederkommen wird (Röm 9–11).

II. Lukas und Apostelgeschichte

1. Der Geist hilft, die Grenzen zum Nachbarn zu überschreiten

Eine ähnliche Perspektive zeigt sich im lukanischen Doppelwerk. Es ergänzt die Beobachtungen zum paulinischen Programm. Das auslösende Moment für die missionarische Öffnung der nachösterlichen Kirche ist nach der Apostelgeschichte die Sendung des Geistes anlässlich des jüdischen Pfingstfestes in Jerusalem. Lukas zählt bei seiner Pfingsterzählung die Völker und Gebiete auf (Apg 2,9–11), aus denen Pilger zum jüdischen Wochenfest zusammengekommen sind. Damit stellt er die Internationalität dieses Wallfahrtfestes eindrucksvoll vor Augen. Seine Liste beginnt mit dem Volk, das den Osten beherrscht, den *Parthern*, und hält dann ein bei der eigentlichen Weltmacht, den *Römern*. Zum Schluss fügt er die am nächsten liegenden Nachbarn an: „*Juden und Proselyten, Kreter und Araber*.“ Das Ende der Liste zeigt die Vorgehensweise der christlichen Mission nach dem Bericht des Lukas. Kreter und Araber sind die westlichen und östlichen Nachbarn der Juden im Mutterland. Und Juden und Proselyten, sind die beiden innersten Kreise des Volkes Israel. Damit sind Nachbarn genannt, die den ersten Anhängern des Messias Jesus geographisch und institutionell am nächsten standen. Der weitere Verlauf der Apostelgeschichte zeigt, dass dies zu einem Prinzip der Mission wird. Der Geist Gottes gebietet den Gesandten, die Grenze zu den nächsten Nachbarn zu überschreiten.

Dies wird bei der Bekehrung des römischen Hauptmanns Cornelius deutlich. Der Bericht dieser Bekehrung in Apg 10 ist von Lukas bewusst als Paradiagramma für die spätere Heidenmission erzählt. Cornelius und seine Hausgemeinschaft sind keine Heiden in dem Sinn, dass sie treue Verehrer römischer oder griechischer Götter gewesen wären. Vielmehr wird Cornelius dem Petrus als ein „Gottesfürchtiger“ vorgestellt (10,22), der bei den Juden im guten Ruf stand. Gottesfürchtige sind Griechen und Römer, die mit dem jüdischen Volk und seiner Religion sympathisieren.⁶ Petrus lässt den Hauptmann Cornelius und seine Hausgemeinschaft zur Taufe zu, weil er sieht, dass diese von Gott schon den Geist empfangen haben. Auf neue Weise hilft der Geist Gottes, die Grenzen zu den nächsten Nachbarn zu überschreiten: Er öffnet einen weiteren Umkreis, den der Gottesfürchtigen, der sich um Juden und Proselyten herum gebildet hatte.

⁶ Das Judentum hat auch außerhalb seines Heimatlandes Israel auf die heidnische Umwelt eine Anziehungskraft ausgeübt. Sie war in seinem strengen Monotheismus und seiner Ethik begründet und bezog vor allem Frauen bis in hohe Gesellschaftsschichten ein. Dadurch hatte sich um die jüdischen Gemeinden ein Kreis von Sympathisanten herausgebildet. Diese Sympathisanten nennt Lukas „Gottesfürchtige“ (Apg 10,2.22.35; 13,16.26 u.ö.). Vgl. M. Hengel u. A. M. Schweimer, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekannten Jahre des Apostels*. Tübingen 1998, 101–119.

2. Wichtige Institutionen: Stadtöffentlichkeit und Gastmahl

In der Apostelgeschichte erscheinen außerdem zwei Institutionen, an denen sich Mission festmacht. Die erste hat einen hohen politischen und öffentlichen Charakter: die Stadt. Die Ausbreitung christlicher Mission knüpft an die Zentren des religiösen, kulturellen und politischen Lebens der kaiserzeitlichen Gesellschaft an. Schon die Kindheitsgeschichte im Lukasevangelium findet ihren Abschluss in der Stadt Jerusalem. Der zwölfjährige Jesus erweist sich dort im Gespräch als weises Kind, das mit den Schriftgelehrten der bekanntesten Tora-schulen mithalten kann. Das Ziel am Ende der Apostelgeschichte ist ebenfalls eine Stadt, Rom, das Zentrum der eigentlichen Weltmacht. Diese Zielperspektive klingt schon am Beginn des Evangeliums an, wo das erste Wirken des Täufers und Jesu mit den Regierungsjahren der Kaiser synchronisiert ist (2,1; 3,1). Daneben gibt es aber andere wichtige Städte: Ephesus ist der Ort einer zweijährigen Tätigkeit des Apostels. Es ist die Hauptstadt der römischen Provinz in Kleinasien und ein bekanntes religiöses Zentrum der Artemis. Athen ist der Ort von Paulus' Besuch auf der Agora. Es ist seit der klassischen Zeit das Zentrum griechischer Philosophie. Lukas berichtet in seinem Doppelwerk, wie das Christentum von Israel aus in Städten mit einem hohen Symbolgehalt präsent wird. Auf diese Weise erschließt und inkulturiert sich das junge Christentum strategische Zentren der kaiserzeitlichen Gesellschaft. In den meisten der genannten Städte treten die christlichen Missionare auch öffentlich auf: in Jerusalem im Tempel, in Ephesus im angemieteten Lehrsaal des Tyrannos, in Athen auf der Agora und in einer römischen Mietwohnung, die offenbar zumindest dem Besuch offensteht. Die öffentliche Wirkung der christlichen Predigt an diesen Orten mag zwar von Lukas, dem ersten christlichen Geschichtsschreiber, stilisiert sein. Aber dies zeigt zumindest, dass das Christentum von Anfang an die Stadt als anvisierte Öffentlichkeit im Blick hat. Es etabliert sich daher auch in den ersten Jahrhunderten vor allem als neue Stadtreligion.

Die zweite Institution ist eher privater Natur: das Gastmahl. Im Unterschied zur politischen Öffentlichkeit der Stadt ist diese Institution geprägt von der Dynamik persönlicher Beziehungen. Gastmäher sind ein Begegnungspunkt für die eigene Gemeinschaft innerhalb eines Hauses und für freundschaftliche Verbindungen außerhalb, zu anderen Hausgemeinschaften. Schon im Evangelium bei Lukas sendet Jesus die Jünger aus, um in ein Haus einzukehren und unter seinen Bewohnern Mahl zu halten (Lk 10). In seinen Berichten vom Auferstandenen gibt Lukas das Grund-Muster für die christliche Hausmission zu erkennen. In der Rolle des Hausherren bricht Jesus den Jüngern in Emmaus das Brot. Als Gast kommt er in Jerusalem zu ihrer Versammlung hinzu, wünscht ihnen den Frieden und nimmt von ihren Speisen. So erfahren die Jünger den Auferstandenen selbst als den ersten Missionar, der sie von der christlichen

Grundbotschaft überzeugt: Jesus, der Messias, ist am Kreuz gestorben und begraben worden, aber am dritten Tag ist er auferweckt worden und lebt.

Das Gastmahl wird zu einer der wichtigsten Institutionen, die nicht nur die Mission, sondern auch die Entwicklung christlicher Theologie begünstigen. Denn bei Gastmählern wird die Botschaft von Jesus, dem Sohn Gottes, weiter getragen. Die Ausbreitung des frühen Christentums, konnte dabei die im Orient übliche Gastfreundlichkeit nutzen. Damit war die Institution der frühchristlichen Wandermissionare verbunden. Die Missionare wurden in den Häusern von Christen beherbergt und bewirtet. Sie verkündeten nicht nur durch ihre Worte, sondern auch durch ihr Beispiel. Lehre und Leben gehören als zwei Säulen ihrer Mission zusammen. Deswegen kann schon Paulus in Phil 4,9 auffordern: „Was ihr gelernt und angenommen, gehört, und an mir gesehen habt, das tut!“ Er dokumentiert damit in seinem Brief, was Lukas von den ersten Missionaren berichtet.

III. Die Pastoralbriefe

An dieser Stelle knüpfen die Pastoralbriefe an. Sie gelten mit einem breiten Konsens neutestamentlicher Exegese als Briefe, die ein anderer Verfasser unter dem Namen des Paulus geschrieben hat. Zu Unrecht führen sie oft ein Schattendasein in der neutestamentlichen Exegese, denn sie lassen am deutlichsten im Neuen Testament eine missionarische Gestalt der Kirche erkennen. Möglicherweise lassen sie sich als eine Art Briefroman lesen, die in der ursprünglichen Reihenfolge Titus, 1 Timotheus, 2 Timotheus eine weitere Missionsreise des Apostels beschreiben. Sie führt ihn wieder an die vertrauten Orte aus den Briefen und der Apostelgeschichte, nach Kreta, Milet und Ephesus und nach Mazedonien, der Provinz seiner Lieblingsgemeinde Philippi. Drei Punkte belegen die missionarische Gestalt der Kirche, die in diesen Briefen erscheint.

1. Basismission auf der Ebene der Hausgemeinschaft

In ihnen erscheint, wie auch im Epheser- und Kolosserbrief, eine neue Institution christlicher Mission. Sie hat sich offenbar aus dem Gastmahl fortentwickelt, bildet aber eine mittlere Ebene zwischen dem privaten Gastmahl und der öffentlichen Ebene der Stadt. Es ist das familiäre Zusammenleben einer häuslichen Gemeinschaft. Mission geschieht in den Pastoralbriefen nicht mehr so sehr durch quasi professionelle Wandermissionare, sondern im alltäglichen Zusammenleben von Hausgemeinschaften. Das familiäre Zusammenleben wird auf diese Weise zu einer spezifisch christlichen Gemeinschaftsform, die beide, Frau und Mann, bindet. Für Männer bedeutete dies im Kontext der kai-

serzeitlichen Gesellschaft vermutlich noch eine stärkere neue Bindung als für die Frau. Denn männliche Sexualität war nach gängigen moralischen Vorstellungen der Kaiserzeit nicht an die eheliche Partnerschaft gebunden. Konkubinat war eine verbreitete Form für Männer, ohne oder außerhalb der Ehe Sexualität zu leben. Die Rechtsbasis der verschiedenen Beziehungen von Männern zu Frauen waren nicht Ehe und Familie, sondern zeitlich begrenzte Verhältnisse, die problemlos wieder aufgegeben werden konnten.

Die Vorstellung von der Familie wird in den Pastoralbriefen schon aus dem Judentum übernommen. Im synagogalen Judentum zeichnet sich eine gleichartig hohe Wertung der Familie als religiöser Basisinstitution ab. In den Pastoralbriefen wirkt sich aber zudem eine entscheidende Aufwertung der Frau durch das Christentum in der ehelichen Gemeinschaft aus. Sie beruht bereits auf der Rechtsauslegung Jesu in den Evangelien: das Verbot der Scheidung auch für den Mann. Dadurch waren Frauen im Christentum besser vor Verarmung und sozialer Willkür geschützt als in der kaiserzeitlichen und in der jüdischen Umwelt. Die Pastoralbriefe verlangen von kirchlichen Amtsträgern zusätzlich eine intensive Fürsorge für die häusliche Gemeinschaft und ihre Treue als Ehemann.⁷ Aus diesem Grund wohl gab es im frühen Christentum unter den Erstbekehrten einer Familie eine Überzahl von Frauen.⁸ Erst durch sie schlossen sich dann der Ehemann und darauf die gesamte Hausgemeinschaft in Folgebekehrungen dem Christentum an. Deswegen spricht der erste Timotheusbrief in 2,10 auch von Frauen, die „die Gottesfurcht verkünden“, also missionarisch die christliche Gottesfurcht verbreiten – eine Nuance, die in der Einheitsübersetzung an dieser Stelle ganz verloren geht.⁹

In den Pastoralbriefen hat die Hausgemeinschaft offenbar die ältere missionarische Institution der Wanderapostel weitgehend abgelöst. Durch das Zusammenleben von Hausgemeinschaften breitet sich das Christentum in einer Art Basismission nachbarschaftlicher und freundschaftlicher Kontakte aus. In 1 Tim 3,14 nennt der Autor des Briefes diese neue Basiszelle der christlichen Gemeinden „Haus Gottes“, „Versammlung (*ekklēsia*) des lebendigen Gottes“,

⁷ 1 Tim 3,1. 4–5. 12; Titus 1,6.

⁸ Vgl. dazu auch: R. Stark, *Der Aufstieg des Christentums. Neue Erkenntnisse aus soziologischer Sicht*, (amerikanisches Original: „The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History“). Weinheim 1997, darin: „Die Rolle der Frauen beim Aufstieg des Christentums“, 111–149. Die Pastoralbriefe werden oft als „frauenfeindlich“ bezeichnet. Dies wird meist von den Amtsregelungen dieser Briefe her begründet (Vgl. etwa die Untersuchung von U. Wagener, *Die Ordnung des „Hauses Gottes“. Der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe*. Tübingen 1994). Es fehlt aber bislang meines Wissens eine Arbeit, die die Stellung der Frau in den Pastoralbriefen nicht nur im Zusammenhang der Ämterregelungen, sondern im Vergleich mit den Standards der Beziehungen zwischen Mann und Frau in der Umwelt des Christentums untersucht.

⁹ Einheitsübersetzung: „so gehört es sich für Frauen, die gottesfürchtig sein wollen“.

„Säule und Fundament der Wahrheit“. Hier klingen Ausdrücke an, die früher für den Jerusalemer Tempel verwendet wurden. Die Hausgemeinschaft ist das neue Zentrum, von dem sich der Schreiber des Briefes die Neuordnung und Sammlung des Volkes Gottes erwartet. Hier ist das oben erwähnte Missionskonzept aus dem Buch Jesaja konsequent umgesetzt.

2. Der katechetische Unterricht

Die Hausgemeinde ist ein Zentrum auch für katechetischen Unterricht. Während in den authentischen Paulusbriefen die Vorbildethik und eine Art spontaner Predigt überwiegt, zeichnet sich im Hintergrund der Pastoralbriefe schon eine systematische Katechese ab. Eines der wichtigsten Schlüsselworte der Pastoralbriefe ist die „gesunde Lehre“. Dies bezieht sich wohl nicht nur auf den Inhalt der Lehre, sondern auf einen Unterricht, der in der Gemeinde abgehalten wurde. Mehrfach lassen sich in den Pastoralbriefen kurze Textstücke wiederfinden, die aus der gewöhnlichen Briefprosa herausfallen. Sie gehorchen oft den Gesetzen, die schon in jüdischer Weisheitsliteratur das Auswendiglernen erleichterten, und sind entweder vom Verfasser dieser Briefe für die Verwendung im Unterricht geschrieben oder schon aus der bestehenden Katechese in den Brief übernommen. Dieser Unterricht fand wohl auf zwei Ebenen statt. Innerhalb der Hausgemeinschaft: Die Großmutter und Mutter des Timotheus sind Beispiele, wie die religiöse Überlieferung von Generation zu Generation weitergegeben werden sollen (2 Tim 1,5). Schon diese Ebene hat missionarischen Charakter. Denn anfangs waren aus einer Familie nur Einzelne getauft, die durch ihr Leben und Lehren den Glauben an die nichtgetauften Mitglieder der Familie weitergaben. Die andere Ebene ist ein öffentlicher Unterricht. Er fand vermutlich in einem größeren Raum eines wohlhabenderen Hauses statt, in dem die Gemeinde zusammenkam. Schon der jüdische Tora-Philosoph Philo beschreibt den jüdischen Gottesdienst der Gemeinde in Alexandria in einem missionarischen Gewand. Vom Sabbat schreibt er in seinem Buch über die jüdischen Sondervorschriften der Tora (Philo, spec. 2,61f):

Während das Gesetz nun aber körperliche Arbeit am siebenten Tage verbot, gestattete es die edleren Beschäftigungen, die in tugendhaften Reden und Belehrungen bestehen: es ermahnt sie nämlich, sich an ihm (am Sabbat) mit Philosophie zu befassen zur Veredelung der Seele und des in uns herrschenden Geistes. Es stehen nämlich an den Sabbaten in allen Städten zahllose Lehrhäuser der Einsicht, der Besonnenheit, der Tapferkeit, der Gerechtigkeit und den anderen Tugenden offen; darin sitzen die einen in Ordnung und Ruhe gespitzten Ohres da, mit gespannter Aufmerksamkeit, weil sie nach dem erquickenden Worte dürsten, einer der erfahrensten Männer aber erhebt sich und erteilt ihnen Belehrung über die guten und nützlichen Dinge, durch die das ganze Leben veredelt werden kann.

Philo schreibt für griechisch gebildete Leser. Die jüdische Religionsgemeinschaft wird bei ihm wie eine philosophische Eliteschule dargestellt. Die Art, wie der zweite Timotheusbrief die Erziehung in der Schrift beschreibt, lässt sich gut damit vergleichen (2 Tim 3,15–17). Timotheus ist von Kindheit an in der Schrift erzogen worden, damit er „weise wird zur Erlösung“. So beschreibt 2 Tim 3,15 das Ziel der Bibelerziehung der christlichen Gemeinde. Frauen und Männer und ihre Kinder werden durch die Unterweisung in der Schrift zu Weisen, denen die Rettung verheißen ist. Diesem Ziel konnten jüdische und gebildete griechische Leser des Briefes in gleicher Weise beipflichten. Nach Vers 16 ist die biblische Schrift auch die Grundlage für öffentliche Diskussionen in der Gemeinde: „Jede von Gott eingegebene Schrift ist auch nützlich zur Belehrung, zur Widerlegung, zur Besserung, zur Erziehung in der Gerechtigkeit“. Auch hier erinnert die Formulierung an das philosophische Gewand des jüdischen Gottesdienstes bei Philo. Der Gottesdienst in den jüdischen Synagogen außerhalb Israels hat auf die heidnische Umwelt größere Anziehung ausgeübt, weil er liturgische und gebildete Elemente geschickt miteinander verbunden hat. Die Pastoralbriefe haben in ihren Gemeindeversammlungen offenbar an derartige missionarische Traditionen angeknüpft, wie sie im Judentum bereits vorgeprägt waren.

3. Die politische Relevanz religiöser Praxis

Ein dritter Gesichtspunkt für die missionarische Ekklesiologie der Pastoralbriefe ist eine deutliche Politisierung ihrer religiösen Sprache. Die Stellung des Kaisers war in Rom seit Augustus zunehmend durch religiöse Ideen legitimiert worden. Dazu wurden auch quasi-religiöse Feiern eingeführt, die die Person des Kaisers zum Mittelpunkt hatten. Unter Augustus wurde reichsweit der Geburtstag des Kaisers als Feiertag eingeführt. Und die Beerdigungsrituale stellten liturgisch die endgültige Aufnahme des Kaisers in das himmlische Götterpantheon dar. Man kann im Grunde von einer Theologie des Kaiseramtes sprechen. Die Pastoralbriefe reagieren darauf, indem sie das Zusammenleben der christlichen Gemeinde als neuer *familia Dei* dementsprechend politisieren. Dies wird vor allem an der religiösen Sprache der Pastoralbriefe deutlich. Sie verwenden schwerpunktmäßig theologische Ausdrücke, die ihren Herkunfts-ort zwar in jüdischer Tradition haben, aber in der Theologie des römischen Kaiseramtes besetzt sind. Am offensichtlichsten ist dies bei dem zentralen theologischen Titel der Pastoralbriefe: „Retter“ (*Sotér*). Gott und Christus können gleichzeitig „Retter“ genannt werden. Leserinnen und Leser mit jüdischem Hintergrund konnten darin vermutlich noch eine Anspielung auf den hebräischen Namen Jesu, Jeschúá, erkennen. Endbetont – Jeschuá – bedeutet dieses Wort im Hebräischen „Rettung, Hilfe“. Aber Retter (*Sotér*) war eben auch eine

der religiösen Ehrenbezeichnungen der römischen Kaiser. Besonders Augustus wurde in Kleinasien als Retter verehrt, weil er dieser römischen Provinz Frieden verschafft hat. Der Schreiber des ersten Timotheusbriefes spielt auf den Retter als Friedensbringer an. In 1 Tim 2,1–2 beschreibt er das Gebet der Christen. Es schließt auch das Gebet für die politischen Führer mit ein. Der letzte Satz nennt das Ziel dieses Gebetes. Die Einheitsübersetzung lautet hier: „damit wir in aller Frömmigkeit und Rechtschaffenheit ungestört und ruhig leben können.“. Diese Formulierung klingt nach einem kleinbürgerlich ruhigen Leben. Was die Einheitsübersetzung mit „ungestört und ruhig“ wiedergibt, – *erēmon kai hēsychion bion* – ist aber ein Doppelausdruck für ein Leben in sozialem und politischem Frieden¹⁰, so wie es die *pax Augustana* für das römische Reich garantieren wollte. Dies war seit der Verfolgung unter Kaiser Nero für christliche Gemeinden mit ihren eigenen Maßstäben für „Frömmigkeit und Rechtschaffenheit“ keine Selbstverständlichkeit mehr. Klaus Berger und Christiane Nord haben diesen Satz deswegen frei, aber dem Sinn nach richtig übertragen: „Betet für die Könige und alle, die Macht und Verantwortung haben, daß unser Leben in eine Friedenszeit fallen möge, in der wir *frei sind von Angst* und keiner uns verbietet, an Gott zu glauben und ihn allein anzubeten.“¹¹ In den folgenden Versen sagt der Verfasser des Briefes, auf wen die Christen ihre Hoffnung auf eine Friedenszeit setzen. Statt des als Retter verehrten Kaisers tritt in der christlichen Gemeinde an die Stelle des Retters Gott in Einheit mit Jesus Christus, der sich als Mensch für eine andere weltweite Versöhnung hingegeben hat.¹²

Ein anderes Beispiel für die politische Bedeutung der religiösen Sprache der Pastoralbriefe ist das Ende des 2. Timotheusbriefes. Der vermutlich fiktive Briefautor Paulus schreibt ihn als Gefangener aus Rom. Er wartet auf den endgültigen Ausgang seines Prozesses, sein Todesurteil. An Timotheus schreibt er von seiner Hoffnung auf den Herrn als „gerechten Richter“ am Jüngsten Tag (4,8). Die eschatologische Erwartung der Christen wird so zu einer konkreten politischen Hoffnung angesichts der Unrechtsverfahren, denen Christen wegen ihrer neuen Religion ausgesetzt waren. Durch diese Politisierung der religiösen Praxis wird ebenfalls eine missionarische Wirkung erzielt. Die Gemeinde und die weitere christliche Gemeinschaft bilden für die Bekehrten eine Alternative zu ihrer staatlichen Zugehörigkeit zum Kaiserreich.

¹⁰ Vgl. C. Spicq, *Les Épitres Pastorales I*, Paris 1969⁴, 361–362.

¹¹ *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften*. Übers. u. kommentiert von K. Berger und Ch. Nord. Frankfurt am Main u. Leipzig ⁵2001, 747.

¹² Gottes Absicht einer universalen Erlösung ist in den Pastoralbriefen so deutlich ausgedrückt wie in keiner anderen biblischen Schrift (vgl. 1 Tim 2,4,6; 4,10; Titus 2,11). Auch dies unterstreicht die konsequent missionarische Ausrichtung ihrer Theologie.

IV. Aktuelle Bedeutung

Mit diesen drei Punkten – der Basismission auf der Ebene der Hausgemeinschaft, dem katechetischen Unterricht und der politischen Dimension ihres religiösen Lebens – erscheint in den Pastoralbriefen Kirche wohl in ihrer missionarischsten Gestalt in der gesamten Bibel. Alle drei Punkte zeigen: Das Ziel von Mission ist nicht nur, Einzelpersonen zu bekehren, sondern ein christliches Gemeinschaftsleben zu etablieren und Einzelne in dieses Leben zu integrieren.

Besonders in seinem letzten Punkt bleibt das Missionskonzept der Pastoralbriefe bedenkenswert. Seit einigen Jahren hat sich ein neues Paradigma zur Beschreibung der weltpolitischen Lage etabliert. Die gewachsenen internationalen Spannungen werden mit der weltweiten Interaktion verschiedener Kultursysteme erklärt. Samuel P. Huntington hat dieses Phänomen in seinem vielbeachteten Buch als „*clash of civilizations*“ beschrieben. Die internationalen Konflikte seit Mitte der neunziger Jahre beruhen nach diesem Paradigma darauf, dass das westliche Kultursystem einen weltweiten Geltungs-Anspruch vertritt, der in anderen über viele Jahrhunderte gewachsenen kulturellen Traditionen als unberechtigte Dominanz empfunden wird. Daher erklärt sich etwa der arabische oder fernöstliche Widerstand gegen westliche Ansprüche. Nach diesem Paradigma wird Religion vielfach als eine bloße Funktion der unterschiedlichen Kultursysteme betrachtet.

Die skizzierten biblischen Grundlagen christlicher Mission erhalten vor diesem Hintergrund eine neue Aussagekraft. Das entstehende Christentum im Neuen Testament wollte mehr sein als der bloße Symbolträger einer bestimmten Kultur. Es verstand sich vielmehr als Weiterführung der Lebens- und Glaubensgeschichte Israels in verschiedenen kulturellen und nationalen Zusammenhängen. Mission kann daher nicht nur die Globalisierung eines bestimmten kulturellen Leitbildes bedeuten. Dies wäre letztlich nichts anderes als die Fortführung der Kolonialisierung vergangener Jahrhunderte. Mission bedeutet vielmehr, in Gemeinschaften verschiedener kultureller Herkunft die biblische Erfahrung lebendig werden zu lassen, Volk Gottes zu sein. Christliche Gemeinden vor Ort sind ein Lebensraum, in dem Menschen in diese Erfahrung hineinwachsen können. So erhält das gemeinsame religiöse und alltägliche Leben christlicher Gemeinden auch heute noch eine politische Relevanz. Inmitten der aufeinanderstoßenden kulturellen Gegensätze können sie einen Raum für Dialog bereiten, so dass sich von ihnen aus der Friede verbreite, von dem der Prophet Jesaja in den ersten Kapiteln seines Buches gesprochen hat. Dieser Friede hat die christliche Mission von ihren Anfängen her als Grundlage ihrer Hoffnung getragen (Jes 2,4): „Dann schmieden sie Pflugscharen aus ihren Schwertern und Winzermesser aus ihren Lanzen. Man zieht nicht mehr das Schwert, Volk gegen Volk, und übt nicht mehr für den Krieg.“