

BISCHÖFE ZWISCHEN AUTARKIE UND KOLLEGIALITÄT

QUAESTIONES DISPUTATAE

Begründet von
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER

Herausgegeben von
JOHANNA RAHNER UND THOMAS SÖDING

QD 301

BISCHÖFE ZWISCHEN AUTARKIE UND KOLLEGIALITÄT



BISCHÖFE ZWISCHEN AUTARKIE UND KOLLEGIALITÄT

Variationen eines
Spannungsverhältnisses

Herausgegeben von
Christian Hornung, Andreas Merkt und
Andreas Weckwerth





© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2019
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck
Printed in Germany
ISBN Print 978-3-451-02301-9
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-82301-5

Inhalt

Einleitung	7
Vom Monepiskopat zum monarchischen Episkopat. Der Bischof im 2. und 3. Jahrhundert	13
<i>Georg Schöllgen</i>	
Der römische Bischof und die Autorität der altkirchlichen Konzilien	29
<i>Christian Hornung</i>	
Autorität und Wandel der Bestimmungen der ersten vier ökumenischen Synoden zum Vorrang der alten Hauptkirchen des Römischen Reiches und zum Aufstieg Konstantinopels und Jerusalems	45
<i>Johannes Hofmann</i>	
Mehrheitsentscheidungen auf altkirchlichen Synoden? Überlegungen zu den Mechanismen der Konsensfindung . . .	70
<i>Andreas Weckwerth</i>	
Metropolen und Reliquien. Zur symbolischen Kommunikation und Distinktion spätantiker Bischöfe	92
<i>Andreas Merkt</i>	
Zur Rezeption „Ökumenischer Konzilien“ am Beispiel der persischen und armenischen Kirche	129
<i>Dietmar W. Winkler</i>	
Ein asketischer Endzeitbischof: Martinus von Tours	158
<i>Hans Reinhard Seeliger</i>	
Elitäre Führung – Milieubildung – Zugeständnisse. Die Ent- wicklung auf den US-amerikanischen Synoden 1829–1884 . .	178
<i>Johanna Schmid</i>	

Kardinal Julius Döpfner als Präsident der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland	194
<i>Joachim Schmiedl</i>	
Gegenwärtige Anforderungen an den bischöflichen Dienst in der Kirche	210
<i>Karl Kardinal Lehmann (†)</i>	
Autorenverzeichnis	234

Einleitung

Forschungen zur „fundamentalen geschichtlichen Prägung“ des Bischofsamtes seien zu verstärken. Das forderte Kardinal Lehmann in einem Impulsreferat, das er auf der Tagung der *Arbeitsgemeinschaft der Kirchenhistorikerinnen und Kirchenhistoriker im deutschen Sprachraum* (AGKG) im Jahre 2014 in Mainz hielt. Er fügte als Begründung hinzu: „Trotz der immensen Literatur zum Bischofsamt nach dem Konzil ist dieses Thema in der Diskussion zurückgetreten. Dies ist umso bedauerlicher, da das Thema mit seinen wandlungsreichen Perspektiven wertvolle Einsichten abgeben kann für heutige Reformen in der Kirche“ (S. 211 in diesem Band).

Nach diesen Worten verweist er in der Schriftfassung seines Vortrags auf den 2014 erschienenen AGKG-Tagungsband *Reformen in der Kirche* (QD 260), der bereits einige einschlägige Beiträge der vorhergehenden Tagung in Augsburg aus dem Jahre 2012 enthält. Tatsächlich befasste sich die Mainzer Konferenz, der Forderung des Kardinals entsprechend, mit dem Selbstverständnis von Bischöfen und ihrer Amtsausübung. Dabei kamen auch immer wieder das Verhältnis zu anderen Bischöfen und die spezielle kollegiale Arbeitsform der Synoden zur Sprache. Folgerichtig widmete sich die anschließende Tagung 2016 in Wien den Synoden in der Geschichte der Kirche.

Damit nahm die AGKG zugleich zwei aktuelle Impulse auf. Zum einen hat die Vierzigjahrfeier der Würzburger Synode in Deutschland die Aufmerksamkeit auf Synoden als Kommunikationsform und Konsensfindungsinstanz gelenkt. Zum anderen gab Papst Franziskus mit seiner Einladung zur römischen Synode 2015 und seiner *Ansprache zum 50. Jahrestag der Errichtung der Bischofssynode am 17. Oktober 2015* auf weltkirchlicher Ebene einen entscheidenden Anstoß zu einschlägigen theologischen Reflexionen.

Entsprechend fügt sich der vorliegende Band, der Beiträge der beiden Tagungen von 2014 und 2016 präsentiert, in eine kaum überschaubare Schar von Publikationen ein, die das gegenwärtige Interesse an Synoden, aber auch an Aufgaben und Grenzen des einzelnen Bischofs bezeugen. Dazu gehören, um nur einige umfassendere

Publikationen hervorzuheben, die Bände der von Joachim Schmiedl verantworteten Reihe „Europas Synoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil“ oder, zeitlich komplementär dazu, der Sammelband *Die Konfliktpraxis vormoderner Synoden zwischen Religion und Politik* aus dem Jahre 2015, herausgegeben von Christoph Dartmann, Andreas Pietsch und Sita Steckel, oder die 2017 erschienene Monographie von Nicola Eterović *Synodalität: Neue Dynamik*. Neben diesen auf Synoden fokussierten Studien stehen Publikationen, die eher den einzelnen Bischof in den Blick nehmen, wie etwa das von Gerhard Kruip zusammengestellte Themenheft *The (New) Role and Responsibility of Bishops in the Catholic Church* in den *ET-Studies 8/2* (2017) oder der von Sabine Demel und Klaus Lüdicke 2016 herausgegebene Band *Zwischen Vollmacht und Ohnmacht. Die Hirtengewalt des Diözesanbischofs und ihre Grenzen*.

Auf der anderen Seite führt der vorliegende Band eine lange Reihe kirchenhistorischer Forschungen fort, die zeitlich, regional und personal so disparat sind, dass sie sich schwerlich in Form einer Forschungsgeschichte zusammenfassen lassen. Wollte man dennoch einen solchen Versuch unternehmen, müsste man für den Aspekt der Kollegialität neben unzähligen Aufsätzen und Monographien vor allem die Meilensteine der Synodenforschung erwähnen: Karl Joseph von Hefedes und Josef Hergenröthers klassische *Conciliengeschichte*, die Henri Leclercq überarbeitet und Charles de Clerc ergänzt hat, sowie das noch umfassendere Nachfolgeprojekt, das von Walter Brandmüller (wie auch die einschlägige Zeitschrift *Annuario Historiae Conciliorum*) begründet und gegenwärtig von Peter Bruns und Thomas Prügl geleitet wird, mit seinen beiden Reihen „Darstellungen“ und „Untersuchungen“, wobei unter den letzteren besonders die Arbeiten von Hermann-Josef Sieben zur Konzilsidee in verschiedenen Epochen hervorzuheben wären. Für Idee und Realität des Bischofsamtes wären so unterschiedliche Publikationen zu nennen wie die von Peter Berglar und Odilo Engels 1986 herausgegebene Festschrift *Der Bischof in seiner Zeit* zu Kardinal Höffners 80. Geburtstag oder der von Georg Kretschmar und Dorothea Wendebourg verantwortete Sammelband *Das bischöfliche Amt: Kirchengeschichtliche und ökumenische Studien zur Frage des kirchlichen Amtes* aus dem Jahre 1999 oder die historischen Beiträge in den beiden ersten, 2004 und 2006 erschienenen Bänden *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge* des „Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katho-

lischer Theologen“, aber auch auf einzelne Epochen beschränkte Studien wie etwa, um nur mit einigen Beispielen zur Antike die Fülle einschlägiger Monographien, ganz zu schweigen von den zahllosen Aufsätzen, zu illustrieren, die Studien von Henry Chadwick (*The Role of the Christian Bishop in Ancient Society*, 1980), Andrea Sterk (*Renouncing the World yet Leading the Church*, 2004) und Claudia Rapp (*Holy Bishops in Late Antiquity*, 2005).

So gut wie nie wurde jedoch bislang beides gemeinsam in den Blick genommen, der kollegiale und der individuale Aspekt des Themas, das Miteinander des örtlichen und des überörtlichen Dienstes des Bischofs und damit auch das Verhältnis von Einzelbischof und Bischofskollegium. Der vorliegende Band thematisiert demgegenüber genau dieses Spannungsfeld zwischen Autonomie und Eigenverantwortung des Ortsbischofs in seinem Wirken für seine Lokalkirche auf der einen Seite und dem kollegialen, aber auch hierarchischen Zusammenwirken der Bischöfe (speziell, aber nicht nur auf Synoden) auf der anderen Seite. Diese Verbindung beider Aspekte leistet allein schon die bunte Mischung der Beiträge, die mit ihren unterschiedlichen Schwerpunkten von Porträts einzelner Bischöfe bis hin zu Studien über die Intensivform kollegialen Handelns auf den Synoden zwischen den beiden Spannungspolen oszillieren. Vor allem aber thematisiert das Gros der Aufsätze ausdrücklich historische Kompetenzverschiebungen und Machtkämpfe, Kommunikationsweisen und Aushandlungsprozesse, die sich aus der Polarität zwischen Eigenständigkeit und Kollegialität der Bischöfe, zwischen ihrer Autarkie und ihrer Einbindung in überregionale Strukturen ergeben.

Die ersten drei Beiträge zeichnen grundlegende Entwicklungen in den ersten fünf Jahrhunderten nach. Georg Schöllgen stellt dar, wie im Zusammenhang mit der Vorstellung von der Kirche als einer Hausgemeinschaft („*Oikos-Ekklesiologie*“) im 2. und 3. Jahrhundert zunächst der Monepiskopat und dann der monarchische Episkopat entstanden, ehe in der Spätantike der normale Gemeindebischof zunehmend Kompetenzen an die Synode, den Metropoliten und den Patriarchen abtreten musste. In diesem Machtgefüge beanspruchten die Bischöfe von Rom eine besondere Autorität und sie taten dies, wie Christian Hornung in seinem Beitrag demonstriert, gerade dadurch, dass sie sich auf Synodenbeschlüsse beriefen. Dass dies zu Spannungen mit den anderen Hauptkirchen führen musste, verdeutlicht Johannes Hofmann an den Bestimmungen der ersten vier öku-

menischen Konzilien zum Vorrang der alten Hauptkirchen des Römischen Reiches und zum Aufstieg Konstantinopels und Jerusalems.

Im selben zeitlichen Rahmen bewegen sich auch die folgenden Aufsätze. Andreas Weckwerth untersucht die Mechanismen der Konsensfindung auf den altkirchlichen Synoden. Andreas Merkt lenkt den Blick auf eine wenig beachtete Form der Kommunikation zwischen spätantiken Bischöfen und die damit verbundene Aushandlung der überregionalen Autoritätsstruktur: die symbolische Kommunikation mithilfe des speziellen Gabentauschs von Reliquien. Dietmar W. Winkler öffnet die Thematik im Blick auf die Ostökumene. Am Beispiel der Rezeption der altkirchlichen Konzilien in der armenischen und der persischen Kirche verdeutlicht er die eminente ökumenische Bedeutung der unterschiedlichen Formen und Grade von Rezeption, die ihrerseits letztlich über die Autorität der Konzilien entscheiden. Hans Reinhard Seeliger untersucht Sulpicius' Portrait des bischöflichen Sonderlings Martin von Tours, der zahlreiche Konflikte mit seinen Kollegen austrug und sich in seinen letzten Jahren kategorisch weigerte, an Synoden teilzunehmen.

In ganz andere historische Situationen führen die letzten Beiträge. Johanna Schmid beschreibt, wie sich die amerikanischen Bischöfe im 19. Jahrhundert durch die historischen Umstände zu einem gemeinsamen Vorgehen gezwungen sahen, für das die Synoden das entscheidende Instrument darstellten. Joachim Schmiedl porträtiert mit Kardinal Döpfner das kollegiale und synodale Wirken einer prominenten Einzelgestalt. Den Abschluss bildet der Vortrag über die gegenwärtigen Anforderungen an den bischöflichen Dienst in der Kirche, aus dem eingangs zitiert wurde. Darin betont Karl Kardinal Lehmann vor dem Hintergrund des geschichtlichen Wandels des Bischofsbildes mit den Begriffen *communio* und *missio* die tragenden Säulen des Bischofsamtes: einerseits ein neues Gemeinschaftsbewusstsein für alle Ämter im Sinne des II. Vatikanischen Konzils und eine weltweite Solidarität in der Kirche, andererseits die Sendung in alle Welt, der Auftrag zur humanen Mitverantwortung in der Welt und die Sorge um das Heil für alle. Insbesondere geht er auf zwei bischöfliche Aufgaben ein: die mediale Repräsentation (vor allem auch bei innerkirchlichen Konflikten) und die Vermittlung zwischen der Ortskirche und dem Zentrum der Weltkirche.

Bleibt noch Dank zu sagen, an erster Stelle Christian Hornung und Andreas Weckwerth für das konstruktive Miteinander im Re-

daktionsprozess. Gemeinsam richten wir unseren Dank auch an den Reihenherausgeber Thomas Söding und den Verlagslektor Clemens Carl für die unkomplizierte Kommunikation und überhaupt für die Aufnahme des Bandes in die renommierte Quaestiones-Reihe. Ein herzliches Dankeschön geht selbstverständlich an alle Kollegen und die Kollegin, die ihre Beiträge für die Publikation zur Verfügung gestellt haben. Und schließlich bedanken wir uns auch sehr herzlich bei den hilfreichen Kräften, die an der Redaktion mitgewirkt haben: Herrn Mykola Dobra (Eichstätt), Herrn Lukas Michalak (Bonn), Frau Katharina Reihl (Eichstätt) und Herrn Niklas Seidensticker (Bonn).

Andreas Merkt

Regensburg im Herbst 2018

Vom Monepiskopat zum monarchischen Episkopat¹

Der Bischof im 2. und 3. Jahrhundert

Georg Schöllgen

Es gab wohl kein Amt in der frühen Kirche, das einem derartigen Wandel unterworfen war wie das Bischofsamt. Am Anfang steht ein Kollegium von Bischöfen, das – häufig zusammen mit einem Kollegium von Diakonen – Dienst- bzw. Leitungsfunktionen in einer Gemeinde übernommen hat.² Wann sich aus diesem Kollegium der Monepiskopat, das Amt eines Einzelbischofs, entwickelt hat, ist umstritten. Große Teile der Forschung nehmen auch für die Pastoralbriefe noch ein Kollegium von Bischöfen³ an. Die Pastoralbriefe sind für die Entwicklung des Bischofsamtes im 2. und 3. Jahrhundert von entscheidender Bedeutung, wie sie überhaupt auf die Entwicklung des kirchlichen Amtes in dieser Zeit deutlich größeren Einfluss nehmen als die echten Paulinen.

Wie kommt es, dass gerade die Pastoralbriefe, die manchen modernen Lesern konventionell und theologisch dürfzig erscheinen, die Weiterentwicklung des kirchlichen Amtes so deutlich beeinflussen? Warum wirken die Pastoralbriefe so viel nachhaltiger als die übrigen Texte, die für das kirchliche Amt im Neuen Testament in Anspruch genommen werden? Im Folgenden soll gefragt werden, ob diese Entwicklung etwas grundlegend mit der Metaphorik des kirchlichen Amtes zu tun hat. Unbestritten ist, dass die Ekklesiologie wie überhaupt die Theologie der christlichen Antike grundlegend in Metaphern denkt. Viel gebraucht und gleichermaßen heftig umstritten

¹ Teilweise bereits veröffentlicht in: S. Demel/K. Lüdicke (Hrsg.), Zwischen Vollmacht und Ohnmacht. Die Hirtengewalt des Diözesanbischofs und ihre Grenzen, Freiburg i. Br. 2015, 42–54.

² Vgl. z. B. Phil 1, 1; Did 15, 1f. (SC 248bis, 192.194 Rohrdorf/Tuillier); 1 Tim 3, 2; Tit 1, 6; Apg 20, 28.

³ Vgl. J. Roloff, Der erste Brief an Timotheus (EKK 15), Zürich u. a. 1988, 169–189, bes. 172–174. Anders L. Oberlinner, Die Pastoralbriefe 1 (HThKNT 13, 2, 1), Freiburg i. Br. 1994, 109–131.

sind ekklesiologische Metaphern wie „Leib Christi“⁴ oder „Volk Gottes“⁵. Ernst Dassmann hat diese Metaphern im RAC-Artikel „Kirche II (bildersprachlich)“⁶ sowie noch ausführlicher in seinem Buch „Die eine Kirche in vielen Bildern“⁷ eindrucksvoll zusammengestellt. Viele moderne Interpreten können mit der Fülle der ekklesiologischen Metaphern nichts Rechtes anfangen. Sie erinnern sie an schlechte Predigten, die unterschiedlichste Metaphern willkürlich über den Text verteilen. Man unterschätzt den Autor der Pastoralbriefe jedoch, wenn man ihm eine derart geschwätzige Ziellosigkeit unterstellt. Metaphern sind bei ihm keine Füllsel, sondern vornehmster Ausdruck seiner ekklesiologischen Konzeption.

Dabei ist es wichtig, zwei Arten von Metaphern grundsätzlich zu unterscheiden. Die meisten Metaphern sind auf Teilauspekte des kirchlichen Lebens gerichtet, etwa die Metapher des kleinen Bootes auf hoher See auf die Gefährdung der Christen in der feindlich gesinnten, paganen Umwelt. Unter der Vielzahl der ekklesiologischen Metaphern gibt es aber – zumindest in größeren Textcorpora – fast immer eine Leitmetapher, die nicht nur die Amtstheologie, sondern auch die Entwicklung der Ämterorganisation wesentlich bestimmt.

Was zeichnet diese Leitmetapher gegenüber allen anderen Metaphern aus? Entscheidend ist, dass sie nicht nur einen Einzelaspekt illustriert; vielmehr prägt sie die Gesamtkonzeption von Kirche und der sozialen Beziehungen ihrer Mitglieder untereinander grundlegend. Voraussetzung dafür ist, dass sie ein Modell sozialer Beziehungen in der Kirche impliziert. Eine solche ekklesiologische Metapher ist die des οἶκος θεοῦ, des Hauses, besser der Hausgemeinschaft Gottes,⁸ wie sie sich in den Pastoralbriefen⁹ findet.

Wenn man nachweisen will, dass die Vorstellung von der Hausgemeinschaft Gottes die ekklesiologische Leitmetapher der Pastoral-

⁴ E. Dassmann, Art. Kirche II (bildersprachlich), in: RAC 20 (2004) 965–1022, hier: 968–974.

⁵ Vgl. ebd., 994–996.

⁶ Vgl. ebd., 965–1022.

⁷ E. Dassmann, *Die eine Kirche in vielen Bildern. Zur Ekklesiologie der Kirchenväter (Standorte in Antike und Christentum 1)*, Stuttgart 2010.

⁸ Vgl. E. Dassmann, Kirche (s. Anm. 4), 989–992.

⁹ Grundlegend herausgearbeitet von H. von Lips, *Glaube, Gemeinde, Amt. Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen* (FRLANT 122), Göttingen 1979.

briefe ist, dann müssen die sozialen Verhältnisse, die das Miteinander in der Kirche prägen, denen entsprechen, die der Leser aus einer antiken Hausgemeinschaft kennt. Es handelt sich dann um eine soziale Strukturkongruenz zwischen Metapher und *sozialer Konzeption* von Kirche. Wie lässt sich so etwas methodisch überhaupt sauber erheben?

Wichtig ist, dass man die sozialen Verhältnisse, die die vermutete Leitmetapher verkörpert, so genau wie eben möglich rekonstruiert. Wenn man nachweisen will, dass der *oīkoς*, die Hausgemeinschaft, die Leitmetapher der Pastoralbriefe ist, dann muss man zunächst erheben, was die Zeitgenossen unter einem *oīkoς* verstanden. Sicher ist im gegebenen Kontext damit nicht die Kleinfamilie gemeint, denn die Gesamtkirche – und die ist zweifellos in erster Linie gemeint, wenn von der Hausgemeinschaft Gottes die Rede ist – setzt eine andere Dimension von *oīkoς* voraus, eine Dimension, die den lokalen Rahmen sprengt und aus vielen Unter-*oīkoi* in verschiedensten Provinzen des römischen Reiches besteht. Man würde heute eher von Großgrundbesitz sprechen. Wir haben das Glück, dass solche Groß-*oīkoi* nicht nur lexikalisch bekannt sind, dass es vielmehr eine eigene literarische Gattung, die so genannten *oīkovomikoi*¹⁰, gibt, die sich hauptsächlich mit den sozialen Beziehungen in solchen Groß-*oīkoς* beschäftigt. Es handelt sich dabei mehrheitlich um Beispiele aus der antiken Ratgeberliteratur. Diese Schriften wollen ein Leitfaden für junge, unerfahrene Großgrundbesitzer sein, der sie in die Lage versetzen soll, ihren großen, häufig geographisch weit gestreuten Landbesitz zu verwalten. Dabei geht es in weiten Teilen darum, dem Hausherrn Regeln für die optimale Gestaltung der sozialen Beziehungen im *oīkoς* an die Hand zu geben.

Wie werden die sozialen Beziehungen im Hause näher bestimmt? Der junge Hausherr (*oīkodεσπότης*) soll seinen *oīkoς* in Form einer *μοναρχία*¹¹ führen. Denn es gibt nur einen einzigen Herrn, und diesem Herrn sind alle Mitglieder des Oikos gewaltunterworfen und zum Gehorsam verpflichtet, wenn auch auf unterschiedliche Art und Weise: die Ehefrau, die den weiblichen Mitgliedern des *oīkoς*

¹⁰ Vgl. die Auflistung bei E. Dassmann/G. Schöllgen, Art. Haus II (Hausgemeinschaft), in: RAC 13 (1986) 801–905, hier: 815–30.

¹¹ Vgl. Aristot. *pol.* 1, 7, 1255b 19; Aristot. *oec.* 1, 6, 1344b 31–45a 24, dazu G. Schöllgen, Haus (s. Anm. 10), 822.

vorsteht, die im Hausgebäude arbeitet, anders als die Kinder, und diese noch einmal anders als die Sklaven auf den Landgütern.¹² Wie setzt der Hausherr seine Autorität durch? Monarchie bedeutet nicht Gewalt- oder Schreckensherrschaft. Der Hausherr soll seine Herrschaft möglichst nicht mit Gewalt, sondern durch ständiges Lehren (διδάσκειν)¹³ und Ermahnen (παραγγέλειν)¹⁴ ausüben. Nur wenn das nicht zum gewünschten Ziel führt, nämlich dem Gehorsam und der Arbeitsbereitschaft der Betroffenen, dann sollen speziell die Sklaven zunächst bestraft, und wenn das nichts nützt, aus dem Hause entfernt und verkauft werden.¹⁵ Jetzt fehlt noch eine wichtige, nämlich die lokale Leitungsebene. Je größer der οἶκος ist, je mehr Unterοῖκοι er umfasst, desto weniger ist der Hausherr in der Lage, die Landgüter in eigener Person zu leiten. Zu diesem Zweck setzt er in den lokalen οἶκοι einen Verwalter¹⁶ (griechisch ἐπίτροπος oder οἰκονόμος) ein, der an seiner Stelle die Leitung innehat und mit der gleichen Vollmacht und der gleichen Autorität den Untergebenen gegenüber ausgestattet ist, wie sie der Herr hat; die Verwalter haben denselben Anspruch auf Ehrbezeugung und Gehorsam wie der Herr. Diese Autorität ist allerdings nicht originär, sondern abgeleitet und erlischt, wenn der Herr, aber auch nur er, es so beschließt.

Jetzt kommt die entscheidende Frage: Lassen sich die Verhältnisse in einem großen οἶκος auf die Kirche übertragen? Wenn die Pastoralbriefe die Kirche tatsächlich im Sinne einer ekklesiologischen Leitmetapher als Hausgemeinschaft Gottes verstehen, dann müssen die sozialen Beziehungen und damit das Autoritätsgefüge in der Kirche nach dem Modell eines großen antiken οἶκος konstruiert sein. Dann und nur dann kann eine ekklesiologische Metapher als Leitmetapher bezeichnet werden. Zunächst einmal fällt auf, dass sich ein großer Teil der spezifischen οἶκος-Terminologie auch in

¹² Zur Stellung der Frau, die einerseits dem Mann gewaltunterworfen ist, weil dieser auf unumkehrbare Weise von Natur aus für die Führung der Arbeiten innerhalb des Hausgebäudes als geeigneter galt als die Frau, die aber andererseits selbstständig Arbeiten im Haus leitete, vgl. E. Dassmann/G. Schöllgen, Haus (s. Anm. 10), 823–825.

¹³ Belege bei H. von Lips, Glaube (s. Anm. 9), 132f.

¹⁴ Vgl. ebd., 224; Xen. oec. 7, 7–10, 13; 9, 12.

¹⁵ Vgl. dazu E. Dassmann/G. Schöllgen, Haus (s. Anm. 10), 827.

¹⁶ Vgl. ebd. (s. Anm. 10) 822. 826f.

den Pastoralbriefen findet.¹⁷ Die Kirche wird explizit als οἶκος Θεοῦ¹⁸ bezeichnet; damit ist klar, wer der Hausherr (οἰκοδεσπότης) ist, nämlich Gott selbst. Wie der Hausherr der Oikonomik-Schriften ist auch Gott nicht in eigener Person in seinen Gemeinden anwesend. Er hat dort Verwalter, οἰκονόμοι¹⁹, eingesetzt, wie die Amtsträger ausdrücklich genannt werden. Ihre Aufgabe ist es zu lehren (διδάσκειν), zu ermahnen (παραγγέλειν²⁰), zu erziehen (παιδεύειν) und, wenn nötig, die Widerstrebenden zurechtzuweisen.²¹ Dabei streben auch die Pastoralbriefe nicht so etwas wie eine Gewalt- oder Schreckensherrschaft durch die Amtsträger an, vielmehr handelt es sich um ein durchgängig patriarchalisch Konzept, das man in Anknüpfung an Theissen²² am besten als „Liebespatriarchalismus“ charakterisiert. Auch hier benutzt der Verfasser der Pastoralbriefe dieselben Termini wie die Oikonomik-Schriften. Auch die Amtsträger stehen als οἰκονόμοι an der Stelle des abwesenden Herrn, ihnen gebührt wie diesem Ehre (Respekt) und besonders Gehorsam (ὑποταγή²³). Es ist also nicht nur die Terminologie, die übereinstimmt, sondern auch die Konstruktion von Autorität. Die sozialen Verhältnisse in der Kirche sind in den Pastoralbriefen also nach dem sozialen Modell eines antiken οἶκος konstruiert. Das ist gemeint, wenn man von sozialer Strukturkongruenz der Leitmutter mit dem Konzept von Gemeinde spricht, wie es der Verfasser der Pastoralbriefe propagiert.

Hier stellt sich die Frage: Warum braucht man überhaupt ein neues soziales Modell von Gemeinde? Warum sind die Christen an der Wende vom ersten zum 2. Jahrhundert nicht mit den Gemeinmodellen des 1. Jahrhunderts zufrieden, die ihnen einen erheblichen Zuwachs an Gemeindegliedern verschafft haben? Wenn ich es recht sehe, ist es gerade der Erfolg, der die Gemeinden dazu nötigt, sich nach anderen Modellen von Gemeinde umzusehen. Religiöse Grup-

¹⁷ Vgl. dazu ausführlich *H. von Lips*, Glaube (s. Anm. 9), 94–160 mit umfassenden Belegen.

¹⁸ 1 Tim 3, 15; vgl. dazu *H. von Lips*, Glaube (s. Anm. 9), 143–150.

¹⁹ Vgl. Tit 1, 7.

²⁰ Vgl. 1 Tim 1, 3; 4, 11; 5, 7; 6, 13. 17.

²¹ Vgl. Tit 1, 9.

²² Vgl. *G. Theissen*, Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19), Tübingen 1983, 102f. in explizitem Anschluss an Troeltsch.

²³ Vgl. *H. von Lips*, Glaube (s. Anm. 9), 135–138.

pierungen, die sich wie die Christen des 1. Jahrhunderts in Privathäusern versammelten, also selten mehr als 20–100 Personen umfassten,²⁴ brauchten nicht notwendigerweise eine feste Ämterstruktur, wie wir sie in der Gemeinden des 2. und 3. Jahrhunderts finden; statt ihrer konnte etwa der Gastgeber eine moderierende Funktion einnehmen.²⁵ Größere Chancen gehört zu werden, hatten dagegen im 1. Jahrhundert Charismatiker wie die Propheten, die ihre Überzeugungskraft ganz auf momentane göttliche Eingebung stützten. Propheten aber gibt es immer seltener, um die Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert können sich viele nicht einmal mehr an sie als Gemeindemitglieder der Vergangenheit erinnern.²⁶

Entscheidend für die Neuorientierung von Amtstheologie und Ekklesiologie war die Tatsache, dass die Gemeinden in eine neue Dimension hineinwachsen. Allerdings gestattet es die Quellenlage im 2. Jahrhundert nicht, diesen Prozess im Detail nachzuvollziehen. Die Quellen sind an den Versammlungsorten der Christen und der zahlenmäßig genauen Größe der Gemeinden nicht interessiert. Erst um die Wende zum 3. Jahrhundert gibt es eine Reihe von Indizien, dass in größeren und mittleren Städten Gemeinden mit mehreren Hundert bis wenigen tausend Christen nicht selten waren.²⁷ Eine Mitgliederzahl von mehr als 20.000, wie man sie für die römische Gemeinde um die Mitte des 3. Jahrhunderts wahrscheinlich machen kann,²⁸ war sicher nicht die Regel; aber es spricht vieles dafür, dass

²⁴ Vgl. z. B. E. W. Stegemann/W. Stegemann, Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart u. a. 1997, mit einer Auflistung der Vermutungen über die Zahlen der Mitglieder einer Hausgemeinschaft, die alle unter 100 bleiben.

²⁵ Vgl. z. B. J. Klauck, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum (SBS 103), Stuttgart 1981, 43f.; A. J. Malherbe, Social aspects of early Christianity, Baton Rouge/London 1975, 60–91. – Die Literatur zum Thema Hausgemeinden ist kaum mehr zu übersehen; deshalb hier nur exemplarische Literaturangaben.

²⁶ Vgl. G. Schöllgen, Der Niedergang des Prophetentums in der Alten Kirche, in: JBTh 14 (1990) 99–116, hier: 99; vgl. Orig. c. Cels. 7, 11 (SC 150,38–40 Borret).

²⁷ Vgl. G. Schöllgen, Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians (JbAC.E 12), Münster 1985, 294–299 (Der Umfang der karthagischen Gemeinde zur Zeit Tertullians); H. Zilling, Tertullian. Untertan Gottes und des Kaisers, Paderborn u. a. 2004, 74–77.

²⁸ Vgl. Eus. h. e. 6, 43, 11f. (GCS.NF 6, 2, 618 Winkelmann); es handelt sich um den Brief des römischen Bischofs Cornelius an seinen antiochenischen Kollegen,

eine Anzahl von Gemeinden um die Wende vom 1. zum 2. Jahrhundert die Größenordnung von Hausgemeinden hinter sich ließ und ihnen eine informelle Moderation nicht mehr genügte; jetzt entstanden nahezu überall feste Leitungssämter.

Da die kirchliche Tradition keine Modelle zur Verfügung stellte, mit denen man die anstehenden Probleme hätte lösen können, musste man sich auf außerkirchliche Modelle stützen, die bekannt und auch für einfache Christen plausibel waren. Der οἶκος im Sinne der antiken Oikonomik war ein solches Modell. Er verfügte darüber hinaus über einen unschätzbar Vorteil: Er konnte an einzelne Elemente der kirchlichen Tradition direkt anknüpfen: Dass Gott von den Christen als Vater angerufen wird und die Christen sich untereinander als Brüder und Schwestern verstehen, gehört zu den Grundlagen der christlichen Verkündigung, die nicht nur geglaubt, sondern auch gleichermaßen im Gebet und in der Caritas erfahren werden. Hier liegt für die Christen eine der grundlegenden Plausibilitäten der οἶκος-Ekklesiologie, die für ihren innerkirchlichen Siegeszug zumindest mitverantwortlich war.

Dabei muss man sich darüber im Klaren sein, dass nicht etwa die Leitmetapher die neuen sozialen Verhältnisse schafft, dass sie vielmehr ein mit hoher Plausibilität ausgestatteter Ausdruck eines neuen sozialen Modells von Gemeinde ist, das der Verfasser der Pastoralbriefe anstrebt. Zudem hat man im Verlauf derartiger Entwicklungen mit unterschiedlichen Graden von Strukturkongruenz zu rechnen. Zum Idealbild des antiken οἶκος gehört ja, dass er sowohl auf der Reichs- als auch auf der lokalen Ebene in Form einer μοναρχία geführt wird. Dies trifft in der Konzeption der Pastoralbriefe sicher für Gott als dem einzigen οἰκοδεσπότης aller christlichen Gemeinden zu. In der Einzelgemeinde aber sieht es noch anders aus; noch gibt es den monar-

in dem er darauf hinweist, dass in Rom mehr als 1500 Witwen und Bedürftige sowie 155 Kleriker vom Bischof bis zum Türwächter von der Gnade und Güte des Herrn ernährt werden, also aus der Gemeindekasse unterhalten werden. Nicht zu hoch gegriffen scheint mir, dass jeweils zehn Gläubige für den Unterhalt eines Bedürftigen oder Klerikers (sowie ihrer Familien) aufkamen. Wenn man bei den Klerikern ca. 500 Unterhaltsberechtigte einschließlich Familien rechnet, so kommt man für die römische Gemeinde um die Mitte des 3. Jahrhunderts auf einen Umfang von ca. 20.000 Personen. A. von Harnack, Mission und Ausbreitung in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig⁴ 1924, 803 veranschlagt die Zahl der römischen Christen sogar auf 30.000.

chisch regierenden Einzelbischof nicht.²⁹ Geführt wird die Gemeinde vielmehr von Kollegien von Amtsträgern, von Bischöfen (Episkopen) und Diakonen oder Presbytern. Noch ist es nicht ein einzelner Amtsträger, dem Gehorsam von Seiten der gesamten Gemeinde zu leisten ist, sondern es ist das Gesamt der Amtsträger, die als οἰκονόμοι des οἰκοδεσπότης handeln.³⁰

Aber in der οῖκος-Ekklesiologie steckt langfristig eine erhebliche innere Dynamik hin auf den Monepiskopat und auf den monarchischen Episkopat.³¹ Denn wenn man die Gemeinde grundlegend nach dem Modell einer großen antiken Hausgemeinschaft konzipiert, dann kann es auf lange Sicht nicht mehrere οἰκονόμοι in einer Gemeinde geben, vielmehr läuft alles darauf hinaus, dass in absehbarer Zeit ein einziger Amtsträger die Einzelgemeinde mit derselben Vollmacht leitet, wie ein einziger Verwalter (οἰκονόμος) einem Einzel-οῖκος in Abwesenheit des Hausherrn als sein Stellvertreter vorsteht. Wir werden sehen, dass es etwas mehr als 100 Jahre braucht, bis sich das Modell des οῖκος mit allen Konsequenzen zumindest als amtstheologisches Programm durchsetzt. Grundlegend ist, dass kein alternatives Modell die Entstehung des Monepiskopats besser erklärt als die οῖκος-Ekklesiologie.

Die nächste Entwicklungsstufe hin zum monarchischen Episkopat findet sich bei Ignatius von Antiochien. Ich verzichte auf eine Stellungnahme im Streit um die Datierung der Ignatiusbriefe.³² Wann auch immer im 2. Jahrhundert die mittlere Rezension zu datieren ist, in jedem Fall dokumentieren die Ignatianen, dass sich der Monepiskopat durchgesetzt hat, dass aber von einem monarchischen Episkopat³³ noch nicht die Rede sein kann, schon allein deswegen, weil die Gläubigen aufgefordert werden, nicht nur den Bischof, sondern auch den Presbytern Gehorsam zu zeigen.³⁴ Zudem

²⁹ Vgl. o. S. XXX.

³⁰ Vgl. H. von Lips, Glaube (s. Anm. 9), 94–160.

³¹ Vgl. G. Schöllgen, Hausgemeinden, Oikosekklesiologie und monarchischer Episkopat. Überlegungen zu einer neuen Forschungsrichtung, in: JbAC 31 (1988) 23–40.

³² Vgl. G. Schöllgen, Die Ignatianen als pseudepigraphisches Briefcorpus. Anmerkungen zu den Thesen von Reinhard Hübner, in: ZAC 2 (1998) 10–19.

³³ Vgl. dazu G. Schöllgen, Monepiskopat und monarchischer Episkopat. Eine Bemerkung zur Terminologie, in: ZNW 77 (1986) 146–151.

³⁴ Vgl. Ign. Eph. 2, 2; 20, 2 (SUC 1,144.158f. Fischer); Magn. 7, 1 (SUC 1,166 Fi-