

# Gemeinde als Missionsfaktor im Urchristentum : I Kor 14, 24f. als Schlüsselsituation

Autor(en): **Rebell, Walter**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **44 (1988)**

Heft 2

PDF erstellt am: **15.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878250>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# Gemeinde als Missionsfaktor im Urchristentum

## I Kor 14,24f. als Schlüsselsituation

Immer wieder wird auf die erstaunlich rasche Ausbreitung des Christentums in vorkonstantinischer Zeit hingewiesen.<sup>1</sup> Am besten dokumentiert ist diese Ausbreitung in dem umfangreichen, ganz und gar aus den Quellen erarbeiteten Werk Adolf von Harnacks «Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten».<sup>2</sup> Die diesem Werk beigegebenen, von Harnack selbst entworfenen Karten demonstrieren augenfällig die im Text erarbeiteten Ergebnisse; so war bereits im Jahre 180 der gesamte Mittelmeerraum, einschliesslich der nordafrikanischen Küste und Spaniens, vom Christentum erfasst. Harnack macht sich in dem genannten Werk, dem bis heute kein gleichrangiges zur Seite steht, auch Gedanken darüber, wie es zu diesem durchschlagenden Erfolg bei der Ausbreitung des Christentums gekommen ist. Und er überschreibt in diesem Zusammenhang ein Kapitel: «Die Gemeindebildung in ihrer Bedeutung für die Mission».<sup>3</sup> In diesem Kapitel weiss er zu sagen: «Welchen Halt musste eine solche Schöpfung [nämlich die christliche Gemeinde] dem einzelnen gewähren! Welche Anziehung musste sie ausüben, sobald sie in ihren Zwecken verstanden war! Sie, nicht dieser oder jener Evangelist, war der kräftigste Missionar. In der Tat, wir dürfen als sicher annehmen, dass die blossе Existenz und die stetige Wirksamkeit der einzelnen Gemeinden die Verbreitung des Christentums vor allem bewirkt hat.»<sup>4</sup> Einige Seiten weiter heisst es, dass die christlichen «Gemeinden [des 1. bis 3. Jahrhunderts] wie Magneten auf Tausende gewirkt und der Mission in ausserordentlicher Weise gedient» haben.<sup>5</sup> – Diese These Harnacks soll den folgenden Ausführungen zugrunde liegen. Sie soll durch allgemeine anthropologische Überlegungen erläutert und plausibel gemacht und an einem neutestamentlichen Text verifiziert und spezifiziert werden.

Bevor die so beschriebene Aufgabe in Angriff genommen wird, ist zu Harnack noch eine Bemerkung zu machen. Seine richtige historische

<sup>1</sup> Vgl. z.B. N.Brox, Zur christlichen Mission in der Spätantike, in: K.Kertelge (Hg.), Mission im Neuen Testament, QD93 (41982) 190–237, hier 191.

<sup>2</sup> Leipzig 1924 (2Bde.).

<sup>3</sup> Ebd., 1.Bd., 445.

<sup>4</sup> Ebd., 448.

<sup>5</sup> Ebd., 453.

Erkenntnis von der Bedeutung der Gemeinde und Gemeinschaft im frühen Christentum hat sich in seinem eigenen theologischen Ansatz nicht niedergeschlagen. Dieser ist vielmehr von einem extremen Individualismus gekennzeichnet, wie er besonders deutlich greifbar wird in der Schrift «Das Wesen des Christentums». <sup>6</sup> «Das Reich Gottes kommt», so steht hier, «indem es zu den *einzelnen* kommt, Einzug in ihre *Seele* hält.» <sup>7</sup> Es gehe, so Harnack, in der Botschaft des historischen Jesus – und diese ist massgebend für seine eigene Theologie – um «religiösen Individualismus», um «Subjektivismus» <sup>8</sup>; der Inhalt dieser Botschaft ist nach Harnack «Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott». <sup>9</sup> Natürlich kommt auch im theologischen Entwurf Harnacks die Kirche vor. Doch es handelt sich bei ihr nicht um jene neutestamentliche *Ekklesia*, von der Harnack – wie wir gesehen haben – sehr wohl eine Vorstellung hat und für die konstitutiv ist, dass ihre Mitglieder im Erleben und Handeln zu einer lebendigen Einheit zusammengeschlossen sind, sondern es handelt sich bei der Kirche, die Harnack meint, eher um eine geistige Gemeinschaft, in der alle konkreten Lebensbezüge reduziert sind auf – um es mit Hamlet zu sagen – «des Gedankens Blässe». – Aber verlassen wir nun Harnacks theologische Position (und mit ihr eine ganze theologische Strömung, die durch sie repräsentiert wird) und wenden uns unserem eigentlichen Thema zu.

### *I. Die Frage nach der urchristlichen Gemeinde in der neueren neutestamentlichen Wissenschaft*

Unsere von Harnack übernommene Ausgangsthese, dass die urchristliche Gemeinde als solche als Missionsfaktor par excellence zu gelten hat, lässt sich auf eine breitere Literaturgrundlage stellen. In neuerer Zeit ist – in der Nachfolge Harnacks – diese These des öfteren wiederholt worden. Überhaupt ist in den letzten Jahren in der neutestamentlichen Wissenschaft ein starkes Interesse an der urchristlichen Gemeinde erkennbar, besonders auf katholischer Seite. Zuallererst ist hier das Buch von Gerhard Lohfink «Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?» <sup>10</sup> zu nennen; der grosse

<sup>6</sup> Gütersloh 1977 (Taschenbuchausgabe).

<sup>7</sup> Ebd., 43.

<sup>8</sup> Ebd., 31.

<sup>9</sup> Ebd., 31 u. ö.

<sup>10</sup> Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens, Freiburg/Br. <sup>5</sup>1984.

Verkaufserfolg dieses Buches spricht dafür, dass in der Wissenschaft, aber auch in der Kirche, bei der Beschäftigung mit dem Thema «Gemeinde im Neuen Testament» ein Nachholbedarf besteht. Es geht Lohfink darum, zu zeigen, dass in der Botschaft und Praxis Jesu eine neue, geradezu revolutionäre Form des Miteinander intendiert ist. Christliches Miteinander, das sich von der Botschaft und Praxis Jesu leiten lässt, wird zu einer «Kontrastgesellschaft» oder «Gegengesellschaft», zu einer «Gemeinschaft, die einen eigenen Lebensraum bildet und in der man anders lebt und anders miteinander umgeht, als dies sonst in der Welt üblich ist.»<sup>11</sup> Mission in urchristlicher Zeit hat man sich nach Lohfink so vorzustellen, dass die in den Gemeinden gelebte Reich-Gottes-Praxis Jesu auf die heidnische Gesellschaft eine enorme Anziehungskraft ausübte.<sup>12</sup>

Als nächstes soll das neuerwachte Interesse an der Bedeutung der Hausgemeinde im Neuen Testament genannt werden; von den Veröffentlichungen, die zu diesem Thema jüngst erschienen sind, soll hier nur eine genannt werden, die des katholischen Exegeten Hans-Josef Klauck «Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum».<sup>13</sup> Dieses Buch macht überzeugend den familiären Charakter des Urchristentums deutlich, das dem einzelnen in kleinen Zellen Wärme und Geborgenheit zu bieten vermochte. Klaucks Buch leistet damit – ohne dass dies freilich das Ziel der Untersuchung ist – ebenfalls einen Beitrag zur Erklärung der frühen christlichen Missionserfolge.

Anführen lässt sich in unserem Zusammenhang auch die Studie von Franz Laub «Die Begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei».<sup>14</sup> Im Raum der Gemeinde ist gemäss seinen Analysen das dem Urchristentum aufgegeben Problem der antiken Sklaverei gelöst; hier geht man solidarisch miteinander um, auch mit dem Sklaven. Als Nebenergebnisse der Studie fallen wichtige Aussagen über den sozialen Charakter der urchristlichen Gemeinden und ihre Integrationskraft an. Zu dieser Integrationskraft, durch die Menschen aller sozialen Schichten in den Gemeinden zusammengeführt wurden, gibt es nach Laub «im Umfeld des Frühchristentums nichts Vergleichbares».<sup>15</sup> Laubs diesbezügliche Ausführungen gipfeln in dem Satz: «Soweit der Historiker eine Antwort auf das Phäno-

<sup>11</sup> Ebd., 69 f.

<sup>12</sup> Vgl. ebd., bes. 159. 187. 204. 206.

<sup>13</sup> SBS 103 (1981).

<sup>14</sup> SBS 107 (1982).

<sup>15</sup> Ebd., 93; vgl. 92.

men der ungewöhnlich raschen Ausbreitung des Christusglaubens zu geben vermag, wird er nicht zuletzt auf diese gemeinschaftsbildende Dynamik hinzuweisen haben.»<sup>16</sup>

Die Liste von einschlägigen Äusserungen zur missionarischen Bedeutung der urchristlichen Gemeinden liesse sich fortsetzen. Genannt werden soll nur noch der Name Norbert Brox.<sup>17</sup> Dieser Autor macht auf den erstaunlichen Sachverhalt aufmerksam, dass die frühe Kirche über keine elaborierte Theorie und kein elaboriertes Programm von Mission verfügte.<sup>18</sup> Vielmehr erreichte das Christentum «seinen erstaunlichen Zuwachs... schlicht durch seine Präsenz und Auffälligkeit.»<sup>19</sup>

## II. *Der Mensch auf der Suche nach Gemeinschaft*

Die These von der urchristlichen Gemeinde als Missionsfaktor setzt voraus, dass beim Menschen Sehnsucht nach Gemeinschaft vorhanden ist. Ein Magnet – um die Metapher von Harnack aufzugreifen – kann seine Kraft ja nur dann entfalten, wenn er auf Grössen stösst, die sich in Bewegung bringen lassen. Der Mensch ist in der Tat auf Gemeinschaft hin angelegt. Dieser Sachverhalt ist so selbstverständlich, dass im Rahmen unseres Gedankengangs auf eine anthropologische Beweisführung verzichtet werden kann. Der soziale Charakter menschlichen Seins darf ohne weiteres behauptet werden, wie es z. B. bei Rudolf Bultmann der Fall ist, wenn er schreibt (das Zitat entstammt seinem wenig beachteten Aufsatz «Formen menschlicher Gemeinschaft»<sup>20</sup>): «Der Mensch ist geschaffen, er selbst zu sein, und zwar... im Nehmen und Schenken von Gemeinschaft».<sup>21</sup>

### a) Säkulare Gemeinschaftsbestrebungen als Antizipationen von *Ekklesia*

In vielfältiger Weise sucht der Mensch seinen Wunsch nach Gemeinschaft zu realisieren. Wenn Emil Brunner in seiner Dogmatik im ekklesio-

<sup>16</sup> Ebd., 93.

<sup>17</sup> Op. cit. (Anm. 1).

<sup>18</sup> Ebd., 193.

<sup>19</sup> Ebd., 226; vgl. 215f.

<sup>20</sup> In: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, 2. Bd., Tübingen <sup>5</sup>1968, 262–273.

<sup>21</sup> Ebd., 273.

logischen Teil einen Abschnitt überschreibt: «Die Welt auf der Suche nach Gemeinschaft»<sup>22</sup>, hat er mit dieser Aussage zweifelsohne recht. Nun möchte Brunner in diesem Abschnitt allerdings nicht nur eine anthropologische Grundbefindlichkeit darstellen, sondern als jemand, der vom Gedanken der neutestamentlichen *Ekklesia* fasziniert ist, will er die in der Welt vorzufindenden Gemeinschaftsbestrebungen hingeordnet wissen auf die *Ekklesia*, und zwar in folgender Weise: Die säkularen Gemeinschaftsbestrebungen, etwa das Vereins- und Klubwesen des 19. Jahrhunderts, das Freimaurertum, das Rotariertum und andere Bruderschaftsbewegungen zielen seiner Meinung nach auf nichts anderes als auf jene Gemeinschaft, die in der neutestamentlichen *Ekklesia* verwirklicht ist. «Von der *Ekklesia* aus könnte man sagen: das alles ist kümmerlicher *Ekklesia*-Ersatz.»<sup>23</sup> Eine solche Äusserung mag anmassend klingen, und zwar sowohl für nichtchristliche als auch für christliche Ohren. Möglichen indignierten Äusserungen von nichtchristlicher Seite aus sei entgegengehalten: Diese Aussage Brunners fügt sich ein in die Anstössigkeit der Christusbotschaft überhaupt, in den Anspruch, erst durch Christus werde der Mensch zu sich selber gebracht, zu dem, was er eigentlich ist. Dieser Anstoss lässt sich nicht weg-relativieren, sondern nur im Glauben an Christus überwinden, im Glauben, der eine Lebensform fordert und auch ermöglicht, die anders ist als alles, was es sonst an Lebensformen in der Welt gibt. Wenn Christen sich über Brunners Aussage entrüstet zeigen, sind sie daraufhin zu befragen, ob sie ihre Vorstellung von neutestamentlicher *Ekklesia* überhaupt – wie es richtig wäre – aus den Texten des Neuen Testaments gewonnen haben oder nicht viel eher – was verständlich wäre – aus der empirischen Realität heutiger Kirche. *Dann* allerdings ist Entrüstung über Brunner angebracht. Heutige Kirchenwirklichkeit als Zielgrösse menschlichen Gemeinschaftstrebens anzugeben, wäre schlichtweg vermessen. Aber neutestamentliche *Ekklesia* als diese Zielgrösse zu nennen, ist erlaubt; das dürfte im Verlauf der folgenden Ausführungen deutlich werden, wenn nämlich im exegetischen Teil Strukturmerkmale der *Ekklesia* freigelegt werden.

<sup>22</sup> In: Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung. Dogmatik, Bd. III, Zürich – Stuttgart 1964, 131. Vgl. auch J. R. W. Stott, Reich Gottes und Gemeinschaft. Kann das Reich Gottes den Hunger des Menschen nach Liebe stillen? ThBeitr 8 (1977) 1–24, hier 2–4 (Die Sehnsucht des modernen Menschen nach Gemeinschaft).

<sup>23</sup> Op. cit. (Anm. 22), 134.

### b) Die New-Age-Bewegung

Der Gedanke Brunners, dass menschliche Gemeinschaftsbemühungen stets auf neutestamentliche *Ekklesia* zielen (ohne dass dies den Betroffenen freilich bewusst ist), soll weiter vertieft werden. Aus neuerer Zeit lässt sich als besonders eindrucksvoller Beleg für diese These die sog. New-Age-Bewegung anführen. Überall in der Welt entstehen spirituelle Zentren, die sich als Keimzellen einer neuen Gesellschaft, eines neuen Zeitalters verstehen, z. B. Findhorn in Schottland, Arcosanti in Arizona, Auroville in Indien. Die Lektüre der einschlägigen Darstellungen, meist reich bebildert<sup>24</sup>, versetzt in Erstaunen. Man meint, in eine neue Welt einzutreten. Hier versuchen Menschen, als *neue Menschen* zeichenhaft und modellhaft miteinander zu leben, inspiriert von dem Gedanken, dass die Menschen eine Einheit sind und dass es nichts Wichtigeres gibt, als einander zu lieben. Der Christ wird sofort Defizite erkennen, vor allem, was die geistigen Grundlagen der New-Age-Bewegung betrifft, aber dem Zauber dieser Bewegung kann und braucht er sich nicht zu entziehen.

### c) Das Berliner gruppentherapeutische Modell

Als weiterer Beleg für die These Brunners sei das Berliner gruppentherapeutische Modell von Josef Rattner angeführt. Dieses Modell soll ausführlicher dargestellt werden, da es nämlich eine wichtige heuristische Funktion bei der Auslegung jenes neutestamentlichen Textes spielen wird, auf den unsere Überlegungen zulaufen.<sup>25</sup>

Das Berliner Modell ist ein therapeutisches Netzwerk, das aus einer Reihe von familienähnlich konzipierten Gruppen besteht, in denen Hilfesuchende Aufnahme finden. In Einzelgesprächen und in Gruppengesprächen wird ihnen weitergeholfen. Das Zentrum der therapeutischen Arbeit sind jedoch nicht diese familienähnlichen Gruppen, sondern ist die Grossgruppentherapie. Diese Grossgruppentherapie, zu der sich stets viele Mit-

<sup>24</sup> Aus der Fülle der New-Age-Literatur sei hier nur genannt: E. Maynard (Hg.), *Leben in Findhorn. Modell einer Welt von morgen*, Freiburg/Br. 1981. Eine Auseinandersetzung mit der New-Age-Bewegung von christlicher Seite aus nimmt H.-J. Ruppert vor (*New Age. Endzeit oder Wendezeit?*, Wiesbaden 1985).

<sup>25</sup> Bei der Darstellung des Berliner gruppentherapeutischen Modells halte ich mich an W. Krüger, *Neue Wege der Gruppentherapie. Das Berliner Modell von Josef Rattner*, München 1984. Ich beziehe mich insbesondere auf die Seiten 40f. 46. 69–75. 86f.



glieder des Berliner Modells und viele Ratsuchende versammeln, ergänzt in sinnvoller Weise die Einzel- und Kleingruppentherapie. Das therapeutische Niveau dieser Grossgruppentherapie ist ungemein hoch. Es herrscht eine intensive Gesprächsatmosphäre, und der Hilfesuchende spürt eine klar gegliederte, hoffnungsvolle Wirklichkeit, die ihm inneren Halt zu geben vermag. Er macht die Erfahrung einer kompakten Welt. Sein Orientierungsdefizit wird ausgefüllt. Die Gruppenatmosphäre wird sehr stark durch die kraftvolle und integere Persönlichkeit des Leiters Josef Rattner bestimmt. Rattner, der von der Tiefenpsychologie Alfred Adlers herkommt, ist ein grosser Menschenfreund und ein grosser Menschenkenner. Er schreibt einmal: «Man kann... die Menschen nur verstehen, soweit man sie liebt; und man wird sie besser lieben, wenn man sie besser versteht.»<sup>26</sup> Rattner verfügt über etwas, worüber auch Adler verfügte: über einen ungeheuer scharfen Blick für die Verirrungen der menschlichen Seele; schon wenige symptomatische Handlungen oder Worte eines Menschen genügen ihm oftmals, in dem Betreffenden wie in einem aufgeschlagenen Buch zu lesen. Aber Rattner geht, wie Adler auch, äusserst behutsam mit dieser Fähigkeit um, er setzt sie nur zu konstruktiven Zwecken ein, also um dem Menschen wirklich weiterzuhelfen.

Der Ratsuchende, der in die Grossgruppe kommt, hat bereits in Einzelgesprächen und auch in der Kleingruppe sehr viel menschliche Wärme und auch Korrektur erfahren. Und nun, in der Grossgruppe, erlebt er beides in einer ungeahnten Steigerung. Einerseits empfindet er sich sofort als voll und ganz angenommen und akzeptiert, andererseits wird er mit sich selber, mit seinen Fehlhaltungen, mit seiner Charaktermaske, mit seinem falschen, ichhaften Entwurf von Wirklichkeit konfrontiert; denn Rattner und seine Mitarbeiter sind unbestechlich, sie lassen sich nichts vormachen, sie fallen auf die Tricks, mit denen der Ratsuchende sich in seinem Leben bisher durchgemogelt und in Szene gesetzt hat, nicht herein. Und in dieser Grossgruppe, deren dichte Atmosphäre von Liebe und Wahrheit gekennzeichnet ist, ändern sich Menschen, und zwar radikal. – Das Berliner Modell ist inzwischen über seine ursprünglichen therapeutischen Aufgaben weit hinausgewachsen. Die Mitglieder verbringen ihre Freizeit miteinander, unterstützen einander im Alltagsleben, fahren gemeinsam in den Urlaub usw. Hier ist ansatzweise die Utopie einer sozialen und humanen Welt Wirklichkeit geworden.

<sup>26</sup> Die Individualpsychologie Alfred Adlers. Einführung in die tiefenpsychologische Lehre von Alfred Adler, München <sup>3</sup>1974, 65.



Wenn man sich ein wenig mit dem Urchristentum beschäftigt hat, kann man das Berliner Modell nicht zur Kenntnis nehmen, ohne zu denken: das erinnert an Gemeinde. So muss *Ekklesia* ausgesehen haben. Was in Berlin errichtet worden ist, ist eine säkulare Form von Gemeinde; eine «Gemeinde» freilich, die nicht aus einer letzten Sinngebung schöpfen kann, die den Orientierungsdurst des Menschen also auch nicht letztlich stillen kann, aber die doch immerhin sehr viel von jenem wahren Menschsein ermöglicht, das Gott dem Menschen eröffnen kann.

#### d) Neutestamentliche Texte zur Gemeindewirklichkeit

Wie ist nun das Bild von neutestamentlicher Gemeinde, das ja vorhanden sein muss, wenn man eine Gemeinschaft wie in Berlin als «säkulare Gemeinde» bezeichnet, exegetisch zu verifizieren? Wo gibt es Texte im Neuen Testament, die uns ein Bild der *Ekklesia* zeichnen? – Man wird sicherlich zunächst an die Summarien der Apostelgeschichte denken, die das Leben der Jerusalemer Urgemeinde schildern. Diese Texte könnten in der Tat für unsere Fragestellung ausgewertet werden, wobei in ihnen freilich zwischen einem zweifellos geschichtlichen Kern und lukanischer Gestaltung zu scheiden wäre. Man könnte auch an eine Stelle wie Gal 3,28 denken (in Christus sind alle eins, Unterschiede zählen nicht mehr), die den egalitären und solidarischen Charakter der paulinischen Gemeinden deutlich herausarbeitet. Aber es soll hier eine andere Paulus-Stelle herangezogen werden, und zwar I Kor 14,24f.; diese Stelle hat den Vorteil, dass sie die missionarische Funktion der Gemeinde, die wir ja aufdecken wollen, offen anspricht.

### III. I Kor 14 – allgemeine Beobachtungen

Dem Kapitel I Kor 14 kommt eine besondere Wichtigkeit zu. Es ist der einzige Text im Neuen Testament, in dem *expressis verbis* vom urchristlichen Gottesdienst gehandelt wird. Verschiedene Elemente des Gottesdienstes werden aufgezählt; es wird etwas über die Ordnung gesagt, die im Gottesdienst herrschen soll. Insbesondere ist es Paulus um das Verhältnis der Charismen Glossolalie und Prophetie zu tun. Insgesamt gesehen wird in I Kor 14 eine Gottesdienstform geschildert, die von der uns vertrauten Art, Gottesdienst zu halten, erheblich abweicht. Was den Gottesdienst der

paulinischen Gemeinden so attraktiv macht, was aber auch – wie der Text I Kor 14 ja gerade zeigt – Probleme aufwirft, lässt sich mit einem Stichwort einfangen: Kommunikation. Es gibt in diesem Gottesdienst niemanden, der blosser Rezipient ist. Jeder bringt etwas ein. Das, was eingebracht wird – etwa ein Lied, eine Belehrung, eine Offenbarung, eine Zungenrede – dient zur Ehre Gottes und zum Aufbau der einzelnen und der ganzen Gemeinde. Gewiss, die Ordnung kann in einem solchen Gottesdienst leicht verlorengehen, einzelne Gemeindeglieder können sich auf Kosten anderer profilieren, man ist der Versuchung ausgesetzt, mittels der eigenen Gabe über die anderen zu herrschen. Aber wenn die Ordnung, um die Paulus in diesem Kapitel ringt, beibehalten wird (vgl. vor allem V. 33: «Gott ist kein Gott der Unordnung, sondern des Friedens»), wenn also trotz der grossen Spontaneität Disziplin im Gottesdienst herrscht, dann gilt, was Gerhard Lohfink schreibt: «Der Blick auf I Kor 14 [ist] fast wie ein Blick in eine andere Welt.»<sup>27</sup>

Entscheidend ist nun die Beobachtung, dass unser Kapitel in V. 1 mit dem Stichwort «Liebe» eingeleitet wird: «Trachtet nach der Liebe!» Das Stichwort Liebe verknüpft I Kor 14 mit dem vorangehenden Kapitel, also mit dem sog. Hohenlied der Liebe. Die exponierte Stellung des Themas «Liebe» am Anfang der paulinischen Ausführungen über den Gottesdienst will also offenbar anzeigen, dass Gottesdienst nichts anderes ist als Umsetzung der Liebe, die in I Kor 13 doch ein wenig weltabgehoben besungen wurde, auf den Boden des konkreten Miteinander. Jeder Gottesdienst, der nicht eine Manifestation der Liebe ist, die sich in den verschiedenen gottesdienstlichen Elementen widerspiegelt, ist verfehlter Gottesdienst. Die Liebe nun wird nirgendwo bei Paulus «Charisma» genannt; damit wäre sie in eine Reihe mit der Glossolalie, Prophetie und anderen Charismen gestellt. Die Liebe ist jedoch *mehr* als ein Charisma, sie ist so etwas wie das «Anwendungsprinzip der Charismen».<sup>28</sup> Zugleich ist sie auch das «Kontrollorgan aller Charismen».<sup>29</sup> So heisst es bei Ernst Käsemann: «Sie ist... die kritische Instanz gegenüber allen Charismen, welche immer in der Gefahr stehen, die eigene Begabung zu überschätzen und zu missbrauchen, die eigene Autorität mit derjenigen des Herrn... zu verwechseln.»<sup>30</sup> – Im

<sup>27</sup> Op. cit. (Anm. 10), 121.

<sup>28</sup> Mit A. Bittlinger, *Im Kraftfeld des Heiligen Geistes. Gnadengaben und Dienstordnungen im Neuen Testament*, Marburg <sup>4</sup>1971, 88; zur Sonderstellung der Liebe vgl. auch R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen <sup>8</sup>1980, 345 f.

<sup>29</sup> A. Bittlinger, op. cit. (Anm. 28), 89.

<sup>30</sup> *Exegetische Versuche und Besinnungen*, 1. Bd., Göttingen <sup>5</sup>1967, 126.

Gottesdienst soll also nach dem Willen des Paulus – so zeigen unsere ersten Textbeobachtungen – gewissermassen ein Fest der Liebe gefeiert werden. Die Liebe entbindet und begrenzt die gottesdienstlichen Beiträge und verknüpft sie in schöpferischer Weise zu einem harmonischen Ganzen, zur Ehre Gottes und zum Nutzen der Gemeinde.

#### IV. I Kor 14, 24f.

Nach diesen allgemeinen, einleitenden Bemerkungen zu I Kor 14 soll nun das Augenmerk auf eine bestimmte Szene der dort geschilderten Vorgänge gerichtet werden: «Wenn alle prophetisch reden, und es kommt ein Ungläubiger oder Uneingeweihter herein, wird er von allen überführt, von allen erforscht. Die verborgenen Dinge seines Herzens werden offenbar, er sinkt auf sein Angesicht nieder, betet Gott an und verkündet: «Gott ist wirklich unter euch!»» (V. 24f.)

Bei dem hier berichteten Geschehen ist vorausgesetzt (vgl. V. 23), dass *die ganze Gemeinde* zusammengekommen ist, und zwar ἐπὶ τὸ αὐτό, was wörtlich heisst: «zum gleichen» (nämlich Handeln oder Ort). Nicht in einer der Hausgemeinden, in die wahrscheinlich die korinthische Gemeinde aufgeteilt war, finden diese erstaunlichen Dinge statt, sondern im Gottesdienst der Gesamtgemeinde. Dieser Gottesdienst stand in der Gefahr, von der Glossolie beherrscht zu werden. Paulus möchte die Glossolie, jedenfalls in ihrem den Gottesdienst dominierenden Charakter, ersetzt sehen durch das prophetische Reden, das ganz andere Ergebnisse zeitigen kann als die Glossolie, das nämlich einen Ungläubigen zum Glauben führen kann. Die Glossolie würde einen Ungläubigen eher abstossen, lernen wir aus V. 23; das prophetische Reden jedoch überwindet ihn.

#### a) Die Spannung zwischen V. 22 und V. 23–25

Soweit die klare Aussage unseres Abschnitts. Allerdings steht sie in Spannung mit V. 22. Nach diesem Vers ist gerade die *Glossolie* ein Zeichen für die Ungläubigen, die prophetische Rede hingegen ein Zeichen für die Gläubigen. Man hat viele Anstrengungen unternommen, um die Spannung zwischen V. 22 und V. 23–25 aufzulösen. Ich sehe allerdings in der exegetischen Literatur bis heute keine Lösung, die voll und ganz überzeugt. So ist z. B. versucht worden, V. 22 als rhetorische Frage aufzu-

fassen – ein auf den ersten Blick bestechender Vorschlag.<sup>31</sup> Leider scheitert er, wie Gerd Theissen gezeigt hat, an philologischen Einwänden.<sup>32</sup>

Nun ist es allerdings so, dass im Rahmen unseres spezifischen Gedankengangs die Spannung zwischen V. 22 und V. 23–25 nicht sonderlich ins Gewicht fällt und eine eingehende Diskussion der Lösungsvorschläge deshalb auch gar nicht nötig ist. V. 24f. beinhalten eine ganz klare Aussage, diese Aussage wird durch V. 22 in keiner Weise relativiert, und allein auf die Aussage von V. 24f. kommt es uns an. Auch in der exegetischen Wissenschaft wird im übrigen nirgendwo der Versuch gemacht, das in V. 24f. berichtete Geschehen durch V. 22 in irgendeiner Weise in Frage zu stellen. Wenn ich mich dennoch zu der Spannung zwischen V. 22 und V. 23–25 äussern müsste, würde ich ganz einfach empfehlen, die Worte des Paulus in V. 22 nicht auf die Goldwaage zu legen. Mit Hans Conzelmann lässt sich sagen: «Der Wortlaut von V. 22 ist der Rhetorik... zuliebe überspitzt: Natürlich ist die Glossolie a u c h für die Gläubigen ein Zeichen... Und die Prophetie wirkt a u c h auf die Ungläubigen.»<sup>33</sup>

#### b) Ungläubige im Gottesdienst

Unsere Perikope lehrt uns, dass die christliche gottesdienstliche Versammlung kein esoterischer Zirkel war, in dem eine Art von Arkandisziplin gepflegt wurde. Aussenstehende hatten Zutritt. Diese Praxis, Aussenstehende zum Gottesdienst zuzulassen, dürfte Paulus von der Synagoge her bekannt gewesen sein. Über die Praxis des Synagogengottesdienstes sind wir zwar nicht besonders gut informiert; eindeutige Zeugnisse dafür, dass jeder interessierte Andersgläubige an ihm teilnehmen durfte, besitzen wir nicht. Aber anders ist der missionarische Erfolg, den das Judentum in der Diaspora hatte, kaum zu erklären. Eine planmässige jüdische Mission hat es nicht gegeben, und so muss von der Synagoge und ihrem Gottesdienst selbst eine missionarische Wirkung ausgegangen sein. Es drängt sich ein Vergleich mit der Ausbreitung des Christentums auf: Auch das Judentum scheint von der Anziehungskraft seiner Gemeinschaft, von der Vorbild-

<sup>31</sup> B. C. Johanson, *Tongues, a Sign for Unbelievers?: A Structural and Exegetical Study of I Corinthians XIV. 20–25*, NTS 25 (1979) 180–203.

<sup>32</sup> *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, FRLANT 131 (1983) 84 Anm. 35.

<sup>33</sup> *Der erste Brief an die Korinther*, KEK 5 (21981) 294f.

lichkeit seines Gemeinschaftslebens, von der praktizierten Liebe profitiert zu haben.<sup>34</sup>

Die Aussenstehenden, um die es in unserer Perikope geht, werden von Paulus ἄπιστος und ἰδιώτης genannt. Was ist darunter zu verstehen? Ist ein ἄπιστος schlicht ein Ungläubiger, so kann ein ἰδιώτης (am besten zu übersetzen mit Uneingeweihter) ebenfalls ein Nichtchrist oder aber ein der Glossolie Unkundiger, der gleichwohl Christ ist, sein. Die Diskussion hierzu ist kontrovers. In der älteren Exegese wurde noch eine andere Lösung versucht. Zwei verschiedene Klassen von Nicht-Christen müssen hier gemeint sein, meinte man. Und zwar seien unter den «Ungläubigen» Heiden, unter den «Uneingeweihten» Juden zu verstehen.<sup>35</sup> Philologisch ist eine solche Erklärung jedoch nicht gerechtfertigt. Die ungezwungenste Lösung des Problems besteht darin, zwischen ἄπιστος und ἰδιώτης keinen Bedeutungsunterschied anzunehmen (mit Hans Conzelmann und Hans Lietzmann).<sup>36</sup> In V. 25 wird denn auch die Unterscheidung zwischen ἄπιστος und ἰδιώτης nicht mehr durchgehalten, in das hier gebrauchte Personalpronomen und in die Singularformen der Verben haben *beide* Eingang gefunden.

### c) Strukturbestimmung der Prophetie

Die Ungläubigen, die dem Gottesdienst der Gemeinde beiwohnen, werden damit konfrontiert, dass in dieser Gemeindeversammlung «prophetisch geredet wird». Was heisst das: prophetisch reden? Was bewirkt es? An wen richtet es sich? Wer betreibt es? – Die wichtigste Information über Prophetie erhalten wir aus V. 3 unseres Kapitels: «Wer prophetisch redet, spricht den Menschen Erbauung, Ermahnung und Trost zu.» Dabei ist zu beachten, dass im Wort für «Ermahnung» im griechischen Text weit mehr mitschwingt als in unserem Begriff «Ermahnung»; παράκλησις heisst zugleich Ermunterung, Zuspruch. Am besten wird man das hier gemeinte «Ermahnen» auffassen als «Zusprechen neuer Verhaltensmöglichkeiten»,

<sup>34</sup> Vgl. H. Kasting, *Die Anfänge der urchristlichen Mission. Eine historische Untersuchung*, BEvTh 55 (1969) 14.

<sup>35</sup> L. Hirzel, *Wer sind die ἰδιώται ἢ ἄπιστοι 1 Kor. 14, 23. 24.?* Ein Beitrag zur Erklärung der Korinther-Briefe, ThStKr 13 (1840) 120–127.

<sup>36</sup> H. Conzelmann, *op. cit.* (Anm. 33), 295; H. Lietzmann, *An die Korinther I. II*, HNT 9 (1969) 73.

also als einen wegweisenden und befreienden Akt, bei dem nicht wie bei unserem Ermahnen das restriktive Moment im Vordergrund steht. Bei der inhaltlichen Bestimmung von «Ermahnen» darf zudem nicht vergessen werden, dass das prophetische Reden ein Ausdruck der Liebe ist, eine – wenn nicht die wesentliche – Möglichkeit der Umsetzung der Liebe in konkretes Handeln für den anderen. Nur derjenige ist legitimiert, prophetisch zu reden, nur derjenige wird es überhaupt können, der zugleich und zuallererst «nach der Liebe trachtet», um es mit V. 1 zu sagen. Aus der Liebe heraus ist ein kurzschlüssiges Zurechtweisen des anderen nicht möglich; eher geht es darum, ihm bei der Grundorientierung seines Lebens behilflich zu sein. Um dieser Aufgabe gerecht werden zu können, ist gottgewirkte Vollmacht nötig, die sich u. a. darin erweist, dem anderen bis ins Herz schauen zu können.

Aber nicht nur um den einzelnen geht es bei der Prophetie, wie V. 3 nahelegen könnte; aus V. 4f. 12 ist vielmehr zu entnehmen, dass auch die ganze Gemeinde Empfänger prophetischer Rede sein kann. Durch den Propheten wird ihr Erbauung zuteil. Von Gott her unmittelbar inspiriert, gibt der prophetisch Redende der Gemeinde Weisungen für ihren Weg; ohne Prophetie gäbe es keine Orientierung. Prophetie hat Predigt-, aber auch Offenbarungscharakter. Sie ist, um es mit Leonhard Goppelt zu sagen, «*die genuinste Äusserung des Geistes in der Gemeindeversammlung.*»<sup>37</sup> Der Prophet ist der Verkündiger des Wortes Gottes schlechthin. Durch Prophetie zeigt sich für die Gemeinde und die einzelnen Gläubigen, worin der Heilswille Gottes besteht. Vielleicht darf man sogar so weit gehen wie Ernst Käsemann und sagen: «In der Prophetie vollzieht sich göttliche Epiphanie auf Erden.»<sup>38</sup>

Zu Recht weist Wolfgang Schrage auf den «konkret-aktuellen Charakter» prophetischer Rede hin; sie ist stets situationsbezogen. Ihr Spezifikum wird besonders deutlich, wenn man sie mit der Lehre vergleicht. In der Lehre geht es um «Bewahren, Weitergeben und Auslegen von Tradition». Durch die prophetische Verkündigung hingegen spricht «Gott sein wegweisendes Wort in bestimmter Lage und zu bestimmter Stunde in die Gemeinde» hinein.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Theologie des Neuen Testaments, Göttingen <sup>3</sup>1981, 449.

<sup>38</sup> Exegetische Versuche und Besinnungen, 2. Bd., Göttingen <sup>2</sup>1965, 100.

<sup>39</sup> Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Ethik, Gütersloh 1961, 183.



Aus alledem dürfte deutlich geworden sein, dass Prophetie nach paulinischem Verständnis keine Vorhersage der Zukunft ist. Freilich weist sie durchaus Zukunftsperspektiven auf. Sie will ja das Leben des einzelnen und den Weg der Gemeinde gelingen lassen. Sie will dazu Entscheidungen hervorrufen, die sich in der Zukunft als gut erweisen werden. Sie weiss, welche Entscheidungen Zukunft verbauen und welche Zukunft eröffnen.

Dem Charisma der Prophetie kommt also enorme Bedeutung zu. Steht damit der Prophet nicht in der Gefahr, seine Begabung zu missbrauchen, seinen eigenen statt Gottes Willen kundzutun? – Diese Möglichkeit besteht in der Tat, aber Paulus schiebt ihr in V. 29 einen Riegel vor. Der Prophet hat sich dem Urteil anderer, ihn kontrollierender Gemeindeglieder zu unterwerfen. Er kann sich also nicht nach Belieben selber exponieren, sondern muss sich immer wieder am Evangelium messen lassen.

Wer in der Gemeinde verfügt über die Gabe der Prophetie? Sind es alle Gemeindeglieder, die vom prophetischen Geist ergriffen werden können, oder ist dieses Charisma einem bestimmten Kreis vorbehalten und haftet es möglicherweise an diesen Leuten als bleibende Befähigung? Die Aussagen des Paulus hierzu sind nicht eindeutig. Einerseits scheint er die Gesamtgemeinde anzureden, wenn er in V. 1 dazu aufruft, sich der Prophetengabe zu befleissigen (vgl. V. 5.24). Andererseits scheint er, etwa in V. 29 oder 37, einen festumrissenen Trägerkreis dieser Gabe vorauszusetzen. Am besten wird diesem exegetischen Befund Heinrich Greeven gerecht, wenn er hier einen *Prozess* postuliert: Einerseits «ist das Bewusstsein vom allgemeinen Prophetentum aller Gläubigen deutlich erkennbar», andererseits beginnt «sich ein fest abgegrenzter Stand der Propheten abzuzeichnen.» Am Abschluss dieses Prozesses wird das Charisma der Prophetie endgültig auf einzelne Gemeindeglieder beschränkt sein.<sup>40</sup>

#### d) Die Wirkung der Prophetie auf die Ungläubigen

Kommen wir nun zurück zu den Ungläubigen, die dem Gottesdienst der Gemeinde beiwohnen. Sie werden also – so zeigen unsere bisherigen Überlegungen – Zeugen eines eindrucksvollen Geschehens. Sie werden Zeugen einer äusserst konstruktiven kommunikativen Form des Umgangs miteinander. Sie erleben, dass – um es mit den Worten Gerhard Lohfinks

<sup>40</sup> Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus. Zur Frage der «Ämter» im Urchristentum, ZNW 44 (1952/53) 1–43, hier 8.



zu sagen – «die Gottesdienstteilnehmer aufeinander warten, einander begrüßen, einander Mut zusprechen, einander trösten, einander zurechtweisen, einander belehren und füreinander sorgen.»<sup>41</sup> Die Ungläubigen müssen sich in eine andere Welt versetzt vorkommen. Und mehr als das geschieht. Die Ungläubigen bleiben nicht nur Zeugen, Beobachter dieser Vorgänge, sondern sie werden auch selber in sie hineingezogen.

Zwar darf man zunächst einmal davon ausgehen, dass die einzelnen gottesdienstlichen Akte auf die bereits Gläubigen, auf die Gemeindeglieder selbst, abgestimmt sind. Dem Gottesdienst als solchem wird keinesfalls von Paulus eine missionarische Funktion zugewiesen; diese erhält er nur indirekt, gewissermassen beiläufig. Auch die prophetische Rede zielt keineswegs von vornherein auf den Ungläubigen. Aber indem dieser mit in der Versammlung ist, wird auch er in das Gesamtgeschehen einbezogen. Etwas steif, aber sachlich durchaus zutreffend schreibt Gerhard Dautzenberg, «dass die prophetisch Redenden sich dem hinzugekommenen Ungläubigen zuwenden und auf ihn hinsprechen und nicht einfach in einer... Mahnrede an die Gemeinde fortfahren.»<sup>42</sup>

Auf den ersten Blick erscheint es so, als ob das prophetische Reden bezüglich des Ungläubigen eine andere Funktion hat als bezüglich des Gläubigen. Gemäss V. 3 wird den Gemeindegliedern vom Propheten Erbauung, Ermahnung und Trost zugesprochen. Gemäss V. 24 hat Prophetie bezüglich des Ungläubigen die Funktion, ihn zu überführen, zu erforschen. Aber der Widerspruch ist nur ein scheinbarer. Für Prophetie als solche ist ein analytisches Element konstitutiv. Der Prophet muss Menschen und Situationen aufs genaueste durchschauen, wenn er den richtigen Weg weisen will. In der Interaktion des Propheten mit dem Ungläubigen wird nun dem analytischen Element bedeutend mehr Gewicht zukommen als in der Interaktion mit dem Gläubigen. Von der Warte des Glaubens aus gesehen, lebt der Ungläubige *grundverkehrt*, er ist nicht nur in Details auf dem falschen Weg.

Die analytische Fähigkeit, die der Prophet an den Tag legt, ist kein christliches Spezifikum. Wir wissen aus vielen antiken Belegen, dass sie kennzeichnend für den sog. θεῖος ἀνὴρ ist, den mit übermenschlichen Kräften ausgestatteten, geradezu göttlichen Wundertäter. So kann etwa Apollonios von Tyana von sich behaupten: «Ich weiss alles, was die

<sup>41</sup> Op. cit. (Anm. 10), 120.

<sup>42</sup> Urchristliche Prophetie. Ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief, BWANT 104 (1975) 247.

Menschen verschweigen.»<sup>43</sup> Was hingegen das spezifisch Christliche an der analytischen Tätigkeit der Gemeindepropheten ist, liegt darin, dass sie *von der Liebe bestimmt* handeln. Unserer Perikope (V. 24f.) können wir das zwar nicht unmittelbar entnehmen, aber ich weise noch einmal darauf hin, dass der ganze Gottesdienst gemäss dem Willen des Paulus eine Manifestation der Liebe, geradezu ein Fest der Liebe, sein soll. Der Ungläubige erfährt also in der in V. 24f. geschilderten Szene ein Doppeltes: Liebe und Wahrheit. Er weiss sich angenommen, fühlt sich hineingenommen in dieses Netzwerk urchristlicher Liebe, er spürt auch sofort, dass die prophetisch Redenden ihm nichts Böses wollen. Er befindet sich in einem «Raum des Vertrauens». (Ein sehr glücklicher neuerer Buchtitel eines Neutestamentlers heisst: «Gemeinde – Raum des Vertrauens».<sup>44</sup>) Und in diesem Raum des Vertrauens kann sich der Ungläubige der Wahrheit stellen, der Wahrheit über sich selbst. An dieser Wahrheit kommt niemand vorbei; um «eigentlich» zu werden (um es mit Bultmann zu sagen), um er selber zu werden, muss der Mensch zunächst erfahren, wer er ist. Und der urchristliche Prophet hat die Legitimation und die Vollmacht dazu, dem Ungläubigen diese Erfahrung zuteil werden zu lassen.

Man hat in der exegetischen Wissenschaft viel über die Befähigung nachgedacht, die den Propheten nach V. 24f. auszeichnet. Gemäss einer bestimmten Auslegungsrichtung kommt die Umkehr des Ungläubigen durch die *Verkündigungskraft* des Propheten zustande. So schreibt Günther Bornkamm, dass der Ungläubige «unter der Gewalt der Verkündigung im Innern getroffen» wird.<sup>45</sup> Aber es handelt sich hier nicht um Verkündigung (im Sinne eines Predigtgottesdienstes), sondern um ein auf den einzelnen abgestelltes seelsorgerliches Reden, das viel subtiler ist als massive Verkündigung. Ebenfalls unempfindlich für das hier geschilderte Geschehen zeigt sich Gerhard Friedrich, wenn er schreibt: «Der Prophezeiende lässt den göttlichen Gerichts- und Bussruf erschallen,... der... andere ihrer Schuld überführt und sie zur Anbetung Gottes bringt.»<sup>46</sup> Man half sich bei der Erklärung von V. 24f. auch damit, eine Fähigkeit des

<sup>43</sup> PhilostrVitaApoll I 19; vgl. ferner L. Bieler, ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des «göttlichen Menschen» in Spätantike und Frühchristentum, Bd. I, Darmstadt 1976 (= Wien 1935), 87–94; G.P. Wetter, Der Sohn Gottes. Eine Untersuchung über den Charakter und die Tendenz des Johannes-Evangeliums, Göttingen 1916, 69 ff.

<sup>44</sup> W. Popkes, Gemeinde – Raum des Vertrauens. Neutestamentliche Beobachtungen und freikirchliche Perspektiven, Wuppertal – Kassel 1984.

<sup>45</sup> Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien, Ges. Aufsätze Bd. 1, BEvTh 16 (51966) 126.

<sup>46</sup> προφήτης κτλ., in: ThWNT VI, 829–863, hier 830.

«Gedankenlesens» beim Propheten zu postulieren<sup>47</sup> bzw. ein «telepathisches Charisma».<sup>48</sup>

All diesen Erklärungen möchte ich jene entgegensetzen, zu der ich durch das Studium des Berliner gruppentherapeutischen Modells angeregt worden bin. Was dort in der grossen Therapiegruppe geschieht, soll als heuristische Hilfe dienen, um analoge Prozesse in der Gemeinde zu verstehen. Zum einen besteht – hier wie dort – ein Raum des Vertrauens, der es dem Hinzukömmling erlaubt, sich zu öffnen, und damit Erneuerungsprozesse überhaupt erst ermöglicht. Zum anderen stösst der Hinzukömmling auf Kenner der menschlichen Seele, hier wie dort. Erinnern wir uns an die Charakterisierung Josef Rattners als Menschenkenner: Kleine symptomatische Handlungen, Gesten, wenige Worte reichen ihm oft aus, um die Gesamtpersönlichkeit eines Menschen intuitiv zu erfassen. Übertragen wir nun diese analytische Fähigkeit aus dem säkularen Raum in den Raum der Gemeinde, können wir sagen: Prophetie ist – jedenfalls was ihr analytisches Element angeht – nichts anderes als das: ein von Gott geschenktes intuitives Erfassen der Gesamtpersönlichkeit des anderen.

Die prophetische Tätigkeit am Ungläubigen besteht aber nicht nur – wie es die bisherigen Ausführungen vielleicht nahelegen könnten – aus Analyse. Gewiss, in unserer Perikope wird das prophetische Reden lediglich spezifiziert als ἐλέγχω (überführen) und ἀνακρίνω (erforschen). Aber darin geht das προφητεύω von V. 24 selbstverständlich nicht auf. Es bedeutet auch hier (wie in V. 3) erbauen, ermahnen (im Sinne von Zusprechen neuer Verhaltensmöglichkeiten), trösten. Dem Ungläubigen wird also in umfassender Weise der Weg in eine neue, heilvolle Wirklichkeit gewiesen. Sein Orientierungsdefizit wird behoben bzw. seine falsche Orientierung durch eine neue ersetzt. Wird im Berliner gruppentherapeutischen Modell über die aktuelle therapeutische Hilfe hinaus versucht, dem Menschen eine grundlegende geistig-soziale Neuorientierung zu vermitteln, so können wir nun vom Standpunkt des Glaubens und der Gemeinde aus sagen: Was dort, in diesem Modell, in Ansätzen geschieht, ist in voller Entfaltung erst im Bezugsrahmen des Christusglaubens möglich. Erst hier findet der Mensch wirklich zu sich selbst, und hier stösst er auch auf bevollmächtigte Zeugen, die ihm den Weg zu Christus und zu seinem eigentlichen Sein weisen können.

<sup>47</sup> Vgl. z.B. J.Héring, *La Première Épitre de Saint Paul aux Corinthiens*, CNT[N]VII (21959) 128.

<sup>48</sup> R.Liechtenhan, *Die urchristliche Mission. Voraussetzungen, Motive und Methoden*, AThANT9 (1946) 88.

*V. Zusammenfassung*

Wir fassen unsere Überlegungen zusammen. Die sich zum Gottesdienst versammelnde urchristliche Gemeinde ist, insbesondere durch die Kraft ihrer Liebe und die Gabe der Prophetie, ein Missionsfaktor par excellence, ohne dass ihr Gottesdienst als solcher spezifisch missionarisch ausgerichtet wäre. Wer in diesen Gottesdienst hineinkommt, hat kaum eine Chance, nicht bekehrt zu werden. Die Sehnsucht des Menschen, «eigentlich» zu werden, wahr zu werden, er selber zu werden, wird in diesem Miteinander angerührt und erfüllt. Indem der Hinzukömmling in dieses Gemeinschaftsleben eintaucht, lösen sich die Fragen seines Lebens, sie werden ersetzt durch Leben selbst. Und Gott wird ihm in diesem Geschehen so evident wie nie zuvor. In unserem Text heisst es, dass der Ungläubige bekennt: «Gott ist wirklich unter euch!» Man könnte auch zusammen mit einigen Exegeten übersetzen: «Gott ist *in* euch.» Aber die erste Übersetzung wird dem Gesamtgeschehen besser gerecht. Der Ungläubige erlebt keine Übermenschen, die ihn durch ihre Wunderkraft ins Staunen bringen, sondern er erlebt Gemeinschaft. Und aus der Gemeinschaft heraus (und durch sie kontrolliert) entbinden sich einzelne Beiträge, die ihn in besonderer Weise treffen, die ihn überwinden. In dieser Gemeinschaft ist, so heisst der logische Schluss, Gott selbst am Werk.

*Walter Rebell, Siegen*