

Zwischen Abgrenzung und Anziehung

Das Verhältnis zur „Welt“ im Urchristentum

von Gerd Häfner

Das Neue Testament kennt zwei Begriffe für „Welt“ (*kosmos, aion*), deren Sinnlinien sich teilweise überschneiden, aber jeweils auch Eigenheiten bieten. Ein Schwerpunkt in der Verwendung ergibt sich für die paulinische und johanneische Literatur, deren Bestimmung des Verhältnisses zur Welt schlaglichtartig im Blick auf Abgrenzung und Nähe untersucht wird. Unabhängig von den beiden Begriffen zeigt sich am Beispiel der Pastoralbriefe, wie – um der Verkündigung des Evangeliums willen – das gesellschaftliche Umfeld Einfluss nehmen kann auf die Gemeindestruktur. Eine pauschale Forderung nach Entweltlichung der Kirche wird dem differenzierten neutestamentlichen Befund nicht gerecht.

1. Begriffliches: κόσμος und αἰών

Für die Frage nach dem Verhältnis der Glaubenden zur „Welt“ bietet das Neue Testament in begrifflicher Hinsicht zwei Anknüpfungspunkte: κόσμος (*kosmos*) und αἰών (*aion*). Beide Begriffe sind sehr facettenreich und nicht immer auf eine genaue Bedeutung festzulegen. Dennoch lassen sich in einem Überblick einige semantische Grundlinien bestimmen.

a) Im Blick auf κόσμος sind vier Sinnlinien zu erkennen. (1) Der Begriff kann die *geschaffene Welt* bezeichnen, die Sphäre des Irdischen, ohne dass damit irgendeine Abwertung verbunden wäre. Häufig findet sich die Wendung „seit/vor Grundlegung der Welt“ (ἀπὸ/πρὸ καταβολῆς κόσμου), die einen schon immer gegebenen Zustand oder Vorgang ausdrückt¹ bzw. die Erwählung der Glaubenden oder die Würdestellung Christi als göttlichen Ratschluss noch vor Erschaffung der Welt kennzeichnet². Wird die Erschaffung der Welt durch Gott ins Spiel gebracht, ist jede abwertende Nuance ausgeschlossen (z. B. Apg 17,24; Röm 1,20). Zur geschaffenen Welt gehört auch die Menschenwelt, deshalb kann vom Gericht über die Welt gesprochen werden (Röm 3,6). Auch in diesem Fall hat der Begriff κόσμος selbst keine negative Färbung. Hier dominiert der Gedanke, dass der Schöpfer auch Gerichtsherr über seine Schöpfung ist.

(2) Eine zweite überwiegend neutrale Verwendung richtet sich auf die Welt als den *Lebensraum der Menschen*, der als *Wirkungsfeld Jesu* betont sein kann. Besonders das Johannesevangelium bietet Belege für diesen Gebrauch.³ Ohne Bezug auf das Wirken Jesu finden wir ihn auch bei Paulus und in den Pastoralbriefen.⁴ Allerdings kann der an

¹ Vgl. z. B. Mt 13,35; 25,34; Lk 11,50; Hebr 4,3; Offb 13,8.

² Vgl. Joh 17,24; Eph 1,4; 1Petr 1,20; ähnlich Joh 17,5.

³ Vgl. Joh 3,17a.19; 6,14; 7,4; 8,26; 9,5a; 10,36; 11,27; 13,1; 18,20; 18,37; auch 1Joh 4,9; Mt 13,38.

⁴ Vgl. 1Kor 5,10ffn; 2Kor 1,12; 1Tim 3,16; 6,7; vgl. auch Joh 16,21; vielleicht auch 1Joh 4,17. Die Pastoralbriefe sprechen freilich in 1Tim 1,15 auch vom Kommen Christi „in die Welt“ (s. a. Hebr 10,5).

sich wertfreie Sinn durch die kontextuelle Einbindung eine negative Färbung erhalten. Auch wenn die „Welt“ primär als der Lebensraum der Menschen gesehen wird, kann doch zugleich die Rede von diesem Lebensraum in Aussagen eingebettet sein, die ihm seine Unbestimmtheit nehmen: Herrschaft in der Welt wird verbunden mit Satan (Mt 4,8); Pseudopropheten, Verführer und Antichrist wirken in ihr (1Joh 4,1–4; 2Joh 7); sie ist gekennzeichnet durch Gottesferne (Eph 2,12), Sünde (Röm 5,12f) oder Sünder (1Kor 5,10a), mit der Nuance der Vergänglichkeit versehen (1Kor 7,31) und Christus gegenübergestellt (1Kor 7,33f). Die Welt zu gewinnen, wird mit der Gefahr verbunden, dadurch Schaden an seiner Seele zu nehmen (Mk 8,36par). Dass die Welt den Logos, der in sie gekommen ist, nicht erkennt (Joh 1,10c), färbt den zunächst neutralen Begriff der „Welt“ in 1,9c.10ab negativ ein.⁵ Dasselbe gilt für die feindliche Haltung dem Apostel gegenüber (1Kor 4,9). Auch in Phil 2,15 ist der „Kosmos“ implizit abwertend gekennzeichnet: Die Glaubenden sollen durch ihr tadelloses Leben „wie Sterne in der Welt“ sein, und zwar „inmitten einer verdrehten und verkehrten Generation“.

(3) Einen Schritt weiter geht eine dritte Verwendungsweise: Die „Welt“ ist dadurch bestimmt, dass sie sich *dem Evangelium widersetzt* oder *ihm entgegengesetzt ist*. Dies kann in einem grundsätzlichen Sinn entfaltet werden als Gegensatz zu Gott, Christus oder Glauben,⁶ bisweilen unter Verwendung der abwertenden Kennzeichnung „diese Welt“⁷. Es können auch bestimmte Nuancen dieses Gegensatzes zum Tragen kommen, wenn „die Welt“ verbunden wird mit den Stichworten Begierde (Eph 2,2f; 1Joh 2,16), Vergänglichkeit (1Joh 2,17), Bosheit (Joh 7,7; 1Joh 5,19), Sünde (Joh 8,23f; 16,8) und Unfreiheit (Gal 4,3; Kol 2,20; s. a. 2,8). Paulus betont im 1. Korintherbrief, dass „die Welt“ Wertmaßstäben folgt, die dem Evangelium und seinen Verkündern entgegengesetzt sind (1Kor 1,20f; 1,27f; 3,19; 4,13; auch Jak 2,5). So steht die Welt in anderer Weise als die Glaubenden unter der Gerichtsdrohung (1Kor 6,2; 11,32; auch Joh 12,31; 16,11; Hebr 11,7).

(4) Auch in dieser pointiert negativen Sinnbestimmung unseres Begriffs finden sich allerdings Spuren, die in eine andere Richtung weisen. Die nicht glaubende Welt soll zum Glauben kommen: Die Welt ist *in universalem Sinn Adressatin des Evangeliums und des Heilshandelns Gottes*. Mit κόσμος kann dabei der Schauplatz der christlichen Verkündigung bezeichnet sein, das Evangelium wird in der (ganzen) Welt verkündet,⁸ der Begriff kann aber auch metonymisch für die Adressaten der Verkündigung stehen, also die Menschenwelt bezeichnen, auf die das Heilshandeln Gottes in Christus zielt.⁹

b) Anders als κόσμος kann αἰών auch zeitliche Dimension haben. Ganz überwiegend drückt der Begriff dann die unbegrenzte Dauer aus und wird gewöhnlich mit „Ewigkeit“ übersetzt. Der Blick ist dabei meist in die Zukunft gerichtet („in Ewigkeit“), seltener auf die Herkunft („von Ewigkeit her“). Für unsere Belange wichtiger sind die Belege, bei denen αἰών nicht nur zur Bestimmung zeitlicher Dauer verwendet wird.

⁵ Dasselbe gilt auch für mehrere Belege in den Abschiedsreden (Joh 16,28; 17,11; 17,13; 17,15; 17,18).

⁶ Vgl. z. B. Joh 1,10c; 12,25; 14,17; 18,36; 1Kor 2,12; Hebr 11,38; Jak 1,27; 2Petr 2,20; 1Joh 2,15.

⁷ Vgl. z. B. Joh 8,23; 9,39; 1Kor 3,19; Eph 2,2. Nicht immer muss eine Abwertung mit der Wendung „diese Welt“ verbunden sein: vgl. Joh 13,1; 1Joh 4,17.

⁸ Vgl. Mk 14,9par; Röm 1,8 (hier nicht das Evangelium, sondern der Glaube der römischen Christen); Kol 1,6.

⁹ Vgl. z. B. Mt 5,14; Joh 1,29; 3,16f; 12,46f; 14,31; 17,21.23; Röm 11,12; 2Kor 5,19; 1Joh 2,2.

Eine erste solche Sinnlinie ist durch die *Gegenüberstellung zweier Äonen* charakterisiert: Diese Welt wird der kommenden gegenübergestellt, ohne dass damit eine Abwertung der bestehenden Welt verbunden wäre. Dabei können beide Größen ausdrücklich erwähnt werden (Mt 12,32; Lk 20,34f; Eph 1,21; auch Mk 10,30par). Bisweilen wird auch nur eine der beiden Komponenten genannt, doch bleibt die andere präsent: Wer betont von der *jetzigen* Welt spricht (Tit 2,12; 1Tim 6,17), impliziert auch eine künftige; die Rede von der *kommenden* Welt (Eph 2,7; Hebr 6,5) setzt die Existenz der gegenwärtigen voraus. Im Rahmen dieser Vorstellung ist dann auch die Wendung „Vollendung der Welt“ (συντέλεια τοῦ αἰῶνος) als Aussage über das Geschick der bestehenden Welt zu deuten, in der keine negative Tendenz mitschwingt – unabhängig davon, ob der Begriff die Gegenwart kennzeichnet (1Kor 10,11; Hebr 9,26) oder auf die erst künftige Vollendung gerichtet ist (Mt 13,39.40.49; 24,3; 28,20).

Allerdings wird auch αἰὼν in abwertendem Sinn gebraucht und in Verbindung damit das Verhaftetsein an die Welt kritisiert. Die „Sorgen der Welt“ verhindern, dass das Evangelium im Menschen Wurzeln schlagen und Frucht bringen kann (Mk 4,19par). Die Liebe zum jetzigen Äon führt dazu, dass ein Mitarbeiter den Apostel verlässt (2Tim 4,10). Vor allem in Verbindung mit der Wendung „dieser Äon“ zeigt sich die negative Kennzeichnung. Entscheidend dafür ist nicht die Wendung für sich genommen – sie begegnet auch im Rahmen der zuvor besprochenen Gruppe –, sondern die Einbindung in wertende Gegenüberstellungen. Dabei kann die Metaphorik von Licht und Finsternis aktiviert sein (Lk 16,8; 2Kor 4,4). In 1Kor 1f findet sich zu αἰὼν dieselbe Konnotation wie zu κόσμος: eine Opposition von Wertmaßstäben „dieser Welt“ und denen, die sich aus dem Evangelium ergeben (1Kor 1,20; 2,6.8; 3,18f¹⁰). Paulus bietet auch grundsätzliche Aussagen, die die Glaubenden von „dieser Welt“ abgrenzen (Röm 12,2; Gal 1,4)¹¹.

c) Der Durchgang zeigt dreierlei: (1) Die beiden betrachteten Begriffe werden im Neuen Testament mit differenzierter Semantik verwendet und weisen darin grundlegende Überschneidungen auf. „Die Welt“ kann gerade dadurch definiert sein, dass sie nichts mit dem Glauben zu tun hat, ihm entgegengesetzt und feindlich ist. Beide Sphären schließen sich gegenseitig aus. Andererseits wird mit denselben Begriffen auch ohne jede Abwertung die vorfindliche, bestehende Lebenswelt erfasst. Es können sich aber auch verschiedene Vorbehalte mit einer grundsätzlich neutralen Nennung der Lebenswelt verbinden.

(2) Der Blick auf den Gesamtbefund zeigt dennoch, dass jeder Begriff auch Nuancen hat, die dem jeweils anderen fehlen. So dominiert im Fall von κόσμος der räumliche Aspekt von Welt, während im Zusammenhang mit αἰὼν eine zeitliche Dimension eingebracht sein kann. Dass Christus „in den/diesen Äon“ kam, wird nicht gesagt. Dagegen ist die Welt als κόσμος der Raum, von Gott geschaffen, in dem sich menschliches Leben und damit auch jede Heilsv Verkündigung vollzieht. Auch die Gleichsetzung mit der Menschenwelt ist nur für κόσμος belegt. Dagegen ist die Gegenüberstellung von bestehender

¹⁰ In 1Kor 3,18f werden κόσμος und αἰὼν austauschbar gebraucht (s. a. Eph 2,2 in folgender Anmerkung).

¹¹ Eph 2,2 bezeugt zwar nicht die Wendung „dieser Äon“, kann aber dennoch hier eingeordnet werden. Der einstmalige Lebenswandel der Adressaten entsprach „dem Äon dieser Welt“ (κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου). Hier werden unsere beiden Begriffe pleonastisch miteinander verbunden.

und kommender Welt an αἰὼν geknüpft, auch wenn, eher ausnahmsweise, der Gedanke der Vorläufigkeit dieser Welt mit Bezug auf den κόσμος ausgesagt werden kann (1Kor 7,31; 1Joh 2,17).

(3) Blicken wir auf die Verteilung der Belege zu den beiden Begriffen in den verschiedenen neutestamentlichen Schriften(gruppen), so ist das Ergebnis unterschiedlich. Für κόσμος lässt sich ein Schwergewicht für die *johanneische* und *paulinische* Literatur erkennen: Während die Synoptiker zusammen nur auf 15 Belege kommen (einschließlich Mk 16,15), wird im Johannesevangelium 78-mal vom κόσμος gesprochen, in den Johannesbriefen 24-mal. Paulus selbst verwendet 37-mal diesen Begriff, in den Deuteropaulinen erscheint er 10-mal. Von den 186 Nennungen im Neuen Testament entfallen demnach 149 auf die johanneischen und paulinischen Schriften, also 80 %. Zu αἰὼν ergibt sich eine eindeutige Gewichtung, wenn man die rein zeitlich bestimmten Belege (ca. 75%) außer Acht lässt. Der verbleibende Befund konzentriert sich vor allem auf die Paulusbriefe: 15 von 30 verbleibenden Belegen (9 in den authentischen, 6 in den pseud-epigraphischen Briefen); die zweite Hälfte findet sich vor allem bei den Synoptikern (13-mal), dazu kommen zwei Belege im Hebräerbrief (6,5; 9,26). Die johanneische Literatur kennt nur die rein zeitliche Bedeutung von αἰὼν. Will man auf der Grundlage der Begriffe erheben, wie das Verhältnis der Glaubenden zur Welt im Neuen Testament bestimmt wird, muss man sich also vor allem an Johannes und Paulus halten. Dies soll im Folgenden geschehen, ansetzend an einschlägigen Kernaussagen.

2. „Gleicht euch nicht dieser Welt an!“ (Röm 12,2)

Paulus zeigt im Zusammenhang des „Wortes vom Kreuz“ ein klares Bewusstsein vom Unterschied zwischen den Wertmaßstäben der „Welt“ und dem, was im Evangelium als Gottes Erlösungsweg verkündet wird (1Kor 1–3). In Gal 1,4 kennzeichnet er Christus als denjenigen, der die Glaubenden nach Gottes Willen „aus dieser bösen Welt“ herausreißt. Solche Äußerungen zu κόσμος und αἰὼν passen sich ein in einen Grundzug der paulinischen Theologie: Mit Glaube und Taufe ist ein Existenzwandel verbunden, der die Glaubenden einem neuen Herrn unterstellt, sie „in Christus“ sein lässt – und damit in einer Lebenssphäre, in der die außerhalb geltenden Unterschiede (Sklave – Freier, Jude – Grieche, Mann – Frau) aufgehoben sind (Gal 3,28). Auch ohne einen der Begriffe für „Welt“ zu verwenden, kann Paulus also eine Distanz der Glaubenden zu deren Lebenswelt ausdrücken.

In Röm 12,2 wird diese Distanz in dem Satz formuliert: „Gleicht euch nicht dieser Welt an!“ Der Zusammenhang ist durch Weisungen zum rechten Verhalten bestimmt. Der Vers gehört in Verbindung mit 12,1 zur programmatischen Eröffnung des parännetischen Teils des Römerbriefs. Der negativen Aussage ist die positive Entsprechung gegenübergestellt: „Lasst euch umgestalten (μεταμορφοῦσθε) durch die Erneuerung des Sinnes“. Die Verbform ist als Passiv zu deuten und deshalb nicht reflexiv zu übersetzen („gestaltet euch um“). Dafür spricht der Rahmen der paulinischen Theologie im Ganzen, nach der der Existenzwandel der Glaubenden nicht eigenes Werk ist; deshalb ist auch die „Erneuerung des Sinnes“ nicht auf eine Situation zu beziehen, die vom Menschen selbst

geschaffen wäre. Sich „dieser Welt“ nicht anzugleichen, ist also die Konsequenz aus der geschenkten neuen Existenz.

Dass dieses Sein eine Distanz zur Welt mit sich bringt, steht für Paulus außer Zweifel. Aber wie radikal ist sie gedacht? Wie tief greifen die Differenzen, wenn es um Fragen konkreter Lebensgestaltung geht? In Röm 12,1f finden sich Signale, die darauf weisen, dass Paulus den Graben zwischen gläubiger Existenz und Welt nicht allzu tief aushebt. Wenn er in 12,1 von einer vernünftigen Gottesverehrung spricht (λογικὴ λατρεία), so greift er damit ein Schlagwort aus der zeitgenössischen Philosophie auf. Auch wenn man λογικός hier mit „wahr“ übersetzt,¹² so bleibt die sachliche Nähe zur Relativierung des Kults in der philosophischen Tradition doch bestehen: Dem an Tempeln vollzogenen Opferkult wird der eigentliche Gottesdienst gegenübergestellt. Die stoische Weltsicht vom Logos als dem Ordnungsprinzip des Alls, das den Menschen durch die Vernunftbegabung mit der göttlichen Sphäre verbunden sein lässt, teilt Paulus zwar nicht; aber wenn etwa Seneca erklärt, Gott sei nicht zu verehren durch Opfer und Blut, sondern „mit der reinen Vernunft und sittlich gutem, anständigen Vorsatz“¹³, so lässt sich damit vergleichen, wie Paulus die Erkenntnis des Willens Gottes in Röm 12,2 bestimmt: Sie richtet sich auf „das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene“. Diese Ausrichtung erläutert, was mit der Aufforderung, die Leiber als Opfer darzubringen (12,1), gemeint ist. Und die Erläuterung geschieht mit Begriffen (τὸ ἀγαθόν, τὸ τέλειον), „mit denen zeitgenössische heidnische Philosophen – also typische Repräsentanten ‚dieser Welt‘ – ihre humanistischen Ideale propagierten“¹⁴. Paulus kann sich also, wenn es um die Anforderung an das Handeln der Adressaten geht, an allgemeinen moralischen Standards aus der Umwelt orientieren.

Auch im Blick auf die Paulusbriefe im Ganzen zeigt sich: Die Weisungen des Paulus haben zahlreiche Parallelen in der hellenistischen Ethik. „Die Paraklese in den paulinischen Briefen unterscheidet sich in ihrem Materialgehalt nicht grundlegend von den ethischen Standards der Umwelt“¹⁵. Auch wenn die Niedrigkeitsgestalt des Kreuzes nicht „weltkompatibel“ ist, gibt es doch große Schnittmengen zwischen Gemeinde und Welt, wenn es um die Bestimmung des rechten Handelns geht. Der Existenzwandel, den die Glaubenden hinter sich haben, führt zu einer Erneuerung, aber in ethischen Zusammenhängen nicht so sehr in inhaltlicher Hinsicht, als vielmehr im Blick auf die Verwirklichung des als richtig Erkannten. Denn „das Tun der Liebe versteht sich niemals von

¹² Vgl. *U. Wilckens*, Der Brief an die Römer, 3 Bde., Zürich – Neukirchen-Vluyn 1978; 1980; 1982. III, 5f (EKK 6/1–3), der λογικός hier hermeneutische Funktion zuschreibt, nämlich den wahren vom uneigentlichen Kult zu unterscheiden.

¹³ Seneca. Fragment 123 bei Lactanz, inst. VI 25,3; s. a. De beneficiis I 6,3; Philo, Spec. leg. I 271f.

¹⁴ *M. Theobald*, Römerbrief, 2 Bde., Stuttgart 1991; 1993 (Stuttgarter Kleiner Kommentar, Neues Testament 6/1–2), II, 18. Ein ähnlicher Befund ergibt sich auch zu Phil 4,8, dazu *J. Gnllka*, Der Philipperbrief (HThK 10/3), Freiburg 1968, 221f; *U. B. Müller*, Der Brief des Paulus an die Philipper (ThHK 11.1), Leipzig 1993, 197f. Dass „die konventionellen Begriffe griechischer Tugendethik aus V.8 dem Kriterium der apostolischen Verkündigung unterworfen werden (V.9)“ (ebd. 197), ändert an diesem Befund nichts.

¹⁵ *U. Schnelle*, Theologie des Neuen Testaments, Göttingen 2007 (UTB 2917), 301. Vgl. zu diesem Urteil auch *J. D. G. Dunn*, The Theology of Paul the Apostle, London 1998, 664.

selbst, weil es im je konkreten Fall ... nur in der Logik des Kreuzes eindeutig erkennbar und nur in der Führung durch Gottes Geist realisierbar ist“¹⁶.

Mit diesen Bemerkungen wird die Distanz, die Paulus zwischen den Glaubenden und der Welt erkennt, nicht aufgehoben. Sie ist aber nicht so grundsätzlich, dass zur Welt hin nur Abgrenzung infrage käme. Auch wenn die Glaubenden sich nicht diesem Äon angleichen sollen und sie dieser Welt durch Christus schon entrissen sind (Gal 1,4), finden sie sich doch immer noch in ihr vor. Ihr Weltverhältnis steht allerdings unter einem Vorbehalt, wie in 1Kor 7,29–31 deutlich wird: Sie leben in der Welt, als ob diese schon nicht mehr bestünde – in dem Bewusstsein, dass die Gestalt dieser Welt vergeht (V.31). Das mit „Gestalt“ übersetzte Wort (σχήμα) steckt auch in dem Verb, das in Röm 12,2 erscheint: *συσχηματίζομαι* (angleichen). Die Glaubenden sollen sich, so könnte man wiedergeben, nicht nach einer vergehenden Gestalt gestalten. Man kann vermuten, dass bei der Aussage im Römerbrief die Erwartung der nahen Vollendung ebenfalls eine Rolle spielt, zumal auch dieses Schreiben ein Zeugnis der Naherwartung ist (13,11–14). Die „Weltfremdheit“ der Glaubenden gründet also auch im Wissen um die Vorläufigkeit der Welt, ein Wissen, das durch die zeitliche Nah-Perspektive noch an Brisanz gewinnt. Umso bemerkenswerter ist, dass dies dennoch nicht zu einer durchgängigen Abwertung der Welt führt.

3. „... deshalb hasst euch die Welt“ (Joh 15,19)

a) Im Johannesevangelium finden sich Belege für alle vier genannten Nuancen des Begriffs *κόσμος*¹⁷, am profiliertesten erscheint allerdings der dritte und vierte Aspekt: die Welt als die Größe, die dem Glauben entgegengesetzt, gleichwohl in einem universalen Sinn Adressatin der Sendung Jesu ist. Die Negativität der Welt hängt dabei ausschließlich daran, dass sie durch *Unglauben* gekennzeichnet ist. Dass die Welt in ethischer Hinsicht defizitär sei, wird ihr nicht vorgeworfen. Sie wird dadurch bestimmt, dass sie Jesus und die Jünger ablehnt, nicht dadurch, dass sie falschen Maßstäben des Handelns folgte.

Zwar findet sich in 15,9–17.18–25 die Abfolge von *Liebe* und *Hass*, aufgeteilt auf Jesus und Jünger einerseits, die Welt andererseits. Und so entsteht vordergründig der Effekt, dass die einen das Richtige (*lieben*), die anderen das Falsche (*hassen*) tun. Aber dies ist nicht der Gedanke, auf den die Gegenüberstellung zuläuft. *Lieben* und *Hassen* sind nicht isoliert als Verhaltensweisen im Blick, sondern eingebunden in Aussagen über das Verhältnis zu Jesus und den Jüngern. Nicht dass es in der Welt Hass gibt, wird ihr vorgehalten, sondern dass sie *Jesus* hasst und folglich auch die Jünger. Durch die Aufeinanderfolge der beiden Abschnitte wird vor allem die Zugehörigkeit der Jünger zu Jesus unterstrichen. In der Liebe Jesu zu ihnen und untereinander zeigt sich diese Verbundenheit genauso wie in der Ablehnung durch die Welt. Sicher wird durch die eindeutige Zuordnung von Liebe und Hass eine Abwertung der Welt angedeutet und die

¹⁶ U. Wilckens, Röm III (wie Anm. 12), 7.

¹⁷ Das Nomen *κόσμος* kommt im JohEv nur in zeitlicher Dimension vor und bleibt in der folgenden Betrachtung unberücksichtigt.

Gemeinschaft der Glaubenden als von der Liebe bestimmter Lebensraum davon abgesetzt (s. a. 13,34f). Aber dies ändert nichts daran, dass die Abwertung im Unglauben begründet ist, nicht in ethisch begründeter Verworfenheit. Entsprechend ist auch die Rede von *Sünde* nicht auf falsches Handeln bezogen, nicht auf das Übertreten von Geboten, sondern auf die Ablehnung Jesu (15,22–24; s. a. 16,8f).

b) Der dargestellte Zusammenhang wird durch die Passage 3,19–21 nicht aufgehoben. Zwar heißt es dort, dass die Werke der Menschen böse waren und sie deshalb nicht zum Licht kamen. Doch auch hier geht es in erster Linie nicht um eine Aussage darüber, dass die Welt¹⁸ das Handeln der Glaubenden korrumpieren könnte. Die *ἔργα πονηρά* offenbaren zuvorderst keine moralischen Mängel. Verhandelt wird auch hier das Problem des Unglaubens. Auf die Schlechtigkeit der Menschen wird nicht vom beobachteten Fehlverhalten geschlossen, sondern von ihrem Unglauben her. Die beklagte Bosheit ist ein Rückschluss aus dem Unglauben im Kontext der Lichtmetaphorik: Wer nicht zum Licht kommt, hat etwas zu verbergen. Die Aussagereihe setzt daran an, dass das Licht abgelehnt wurde; und diese Bevorzugung der Dunkelheit wird auf die Absicht zurückgeführt, die Bosheit nicht ans Tageslicht kommen zu lassen. Zugespitzt ausgedrückt: Die Menschen lehnen Jesus nicht ab, weil sie schlecht sind; sondern weil sie Jesus ablehnen, müssen ihre Werke böse sein.

Auch bei der Formulierung der positiven Seite ist kein Interesse an der Profilierung des richtigen Handelns erkennbar. Zwar ist die Wendung „die Wahrheit tun“ von der alttestamentlich-jüdischen Tradition her durchaus mit diesem Aspekt versehen, aber Johannes wollte kaum darauf hinaus, dass ein Handeln nach Gottes Willen ohne Christusbezug möglich sei, um so das Gläubigwerden derartig disponierter Menschen zu erklären („wer die Wahrheit tut, kommt zum Licht“). Der Finalsatz in 3,21 macht deutlich: Das Kommen zum Licht (also das Glauben) offenbart, dass die Werke in der Kraft Gottes gewirkt sind.¹⁹ Es wird also keine vorgängige, im Menschen begründete Disposition zum Glauben behauptet. Ein tautologisches Moment ist aus der Aussage in 3,21 kaum herauszuhalten:²⁰ Zum Licht kommt, wer nichts Böses zu verbergen hat, und das sind jene, deren Werke in der Kraft Gottes gewirkt sind; sie müssen also schon einen Bezug zum Licht haben, denn als christologische Metapher gehört „Licht“ ja ganz auf die Seite Gottes.²¹ Diese Schwierigkeit verdankt sich der Absicht, der negativen Aussage über den Unglauben eine positive Entsprechung gegenüberzustellen. Was aber auf der Seite des Unglaubens metaphorisch gelingt (die Ablehnung des Lichts gründet in der Sorge vor der Aufdeckung der Bosheit), passt bei der auf den Glauben bezogenen Aussage nicht ganz. Das eigent-

¹⁸ Der Begriff „Welt“ fällt nicht, aber „die Menschen“ sind dadurch gekennzeichnet, dass sie das Licht ablehnen, also Jesus. Dies soll hier keine grundsätzliche anthropologische Aussage über die Sündhaftigkeit des Menschen sein, sondern bezieht sich allein auf *diejenigen* Menschen, deren Verhalten auf die angegebene Weise gekennzeichnet ist. Auch in Joh 1,11f und 3,32f finden sich ähnliche Inkonsistenzen, die sich aus der Minoritätserfahrung ergeben (vgl. dazu auch *M. Theobald*, Das Evangelium nach Johannes. Bd. I, Kap. 1–12 [RNT], Regensburg 2009, 274).

¹⁹ Vgl zu dieser Deutung von *ἐν θεῷ* *L. Morris*, The Gospel according to John (NIC), Grand Rapids 1995, 208; *M. Theobald*, Joh (wie Anm. 18), 274.

²⁰ Vgl. auch *J. Frey*, Die johanneische Eschatologie, 3 Bde. (WUNT 96; 110, 117), Tübingen 1997; 1998; 2000, III, 300.

²¹ In 6,44 wird das Zum-Glauben-Kommen denn auch auf das Ziehen durch den Vater zurückgeführt.

liche Gegenstück – im Glauben zeigt sich das Gutsein derer, die zum Licht kommen – kann nicht formuliert werden, weshalb der Finalsatz das Wirken Gottes ins Spiel und damit das tautologische Moment einbringt.

c) Wir finden also einerseits eine schroffe Abgrenzung zur Welt, die sich auch darin ausdrückt, dass Jesus die Welt besiegt hat (16,33), ihr Herrscher überwunden ist (12,31; 14,30; 16,11). Wer zu Jesus gehört, ist wie Jesus selbst nicht „von der Welt“ (ἐκ τοῦ κόσμου), aber wie er in die Welt gesandt (17,14.16–18). Dies relativiert andererseits die Abgrenzung, denn der Graben zwischen Glauben und Unglauben soll ja nicht bestehen bleiben. Das innige Verhältnis zwischen Jesus und den Jüngern wird im „hohepriesterlichen Gebet“ (Kap. 17) unter dem Stichwort der Einheit wieder aufgenommen. Und in diesem Zusammenhang wird deutlich, dass die Einheit zwischen Vater, Sohn und Jüngern kein Selbstzweck und nicht in sich abgeschlossen ist, sondern darauf zielt, „dass die Welt erkennt, dass du mich gesandt hast und sie (die Glaubenden) liebst, wie du mich geliebt hast.“ Wenn die Welt dies erkennt, ist sie schon nicht mehr „Welt“ im negativen Sinn. Denn die Sendung Jesu durch den Vater zu erkennen heißt so viel wie glauben.²² In solcher Reaktion kommt diese Sendung zu ihrem Ziel: die Rettung der Welt, die in Gottes Liebe zur Welt gründet (3,16f).

4. „... damit das Wort Gottes nicht verlästert werde“ (Tit 2,5)

Beschränken wir uns nicht auf die Begriffe κόσμος und αἰών, sondern schließen die Sache – die Beziehung zur Mitwelt – ein, so empfiehlt sich der Blick auf die Pastoralbriefe,²³ weil in ihnen diese Beziehung ausdrücklich zur Sprache kommt.²⁴ Sie zeigen eine nach außen gerichtete Perspektive schon dadurch an, dass in ihnen die *Beziehung zu allen Menschen* bedacht wird. So fordern sie die Briefadressaten dazu auf, für alle Menschen zu beten (1Tim 2,1), Güte und Sanftmut allen Menschen zu erweisen (Tit 3,2). Das Verhältnis zur Umwelt soll also möglichst spannungsfrei gestaltet werden. Dies hat zum einen praktische Gründe: Angestrebt wird ein „ruhiges und stilles Leben“ (1Tim 2,2)²⁵; das angezielte positive Verhältnis zum sozialen Umfeld hat, zum andern, auch theologische Gründe. In ihm kommt der universale Retterwillen Gottes zur Geltung, wie im

²² „Glauben“ und „erkennen“ können parallel gebraucht werden (vgl. z. B. Joh 6,69; 17,8), der Inhalt des Glaubens ist u. a. durch die Sendung Jesu durch den Vater bestimmt (11,42; 17,8).

²³ Die beiden Briefe an Timotheus und derjenige an Titus gelten in der heutigen Forschung meist als pseudepigraphische Briefe aus nachpaulinischer Zeit. Datiert werden sie gewöhnlich um die Jahrhundertwende, doch ist auch eine spätere Abfassungszeit (um 130–140) möglich (vgl. zur Diskussion um die geschichtlichen Hintergründe G. Häfner, Die Pastoralbriefe, in: M. Ebner; S. Schreiber (Hg.), Einleitung in das Neue Testament [Kohlhammer Studienbücher Theologie 6], Stuttgart 2008, 450–473).

²⁴ Für heutige Debatten ist die *Offenbarung des Johannes* mit ihrer extrem negativen Sicht der Umwelt wenig hilfreich, weil die Problemstellung sehr speziell ist (das rechte Verhältnis zum *Imperium Romanum* mit seinem im Kaiserkult dokumentierten Loyalitätsanspruch) und ein Verhältnis zur Welt nur unter dem Aspekt des Untergangs der politischen Großmacht in den Blick kommt.

²⁵ Dieses Ideal muss nicht als „christliche Bürgerlichkeit“ belächelt werden, wenn man bedenkt, dass auf den Gemeinden ein gewisser Verfolgungsdruck lastete. Die Notiz aus 2Tim 3,12 kann mit der ungesicherten Situation der Christen in Verbindung gebracht werden, die sich aus dem Briefwechsel zwischen Plinius und Kaiser Trajan ergibt (vgl. Plinius, epist. X,96f).

Anschluss an die angeführten Passagen aus dem 1. Timotheusbrief festgehalten wird: „Dies ist gut und angenehm vor Gott, unserem Retter, der will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen“ (1Tim 2,3f). Während die Pastoralbriefe in ihren Anweisungen nach innen eher restriktiv erscheinen (vor allem was die Rolle von Frauen betrifft), zeichnen sie sich im Blick auf das Außenverhältnis der Gemeinde durch universale Weite aus. Dies ist kein Widerspruch; es wird sich sogar zeigen, dass es einen inneren Zusammenhang zwischen beiden Haltungen gibt.

Wie sehr den Pastoralbriefen an einem guten Verhältnis zur Umwelt liegt, zeigt sich bei den Bestimmungen zum Amt des Episkopos. Der Bewerber für das Amt „muss ein gutes Zeugnis bei denen draußen haben“ (1Tim 3,7). Es soll niemand eingesetzt werden, der die Gemeinde dadurch in ein schlechtes Licht bringen könnte, dass ihre Leitung Anlass zur Schmähung durch Außenstehende gibt. Hier zeigt sich, wie einerseits die Unterscheidung von „innen“ und „außen“ sehr deutlich wahrgenommen wird, dies andererseits aber gerade nicht zur Abschottung führt. Das Urteil der Nichtglaubenden wirkt sich sogar unmittelbar in der Gemeinde aus.

Und dies gilt nicht nur in personellen Fragen, sondern betrifft grundsätzlich die Verkündigung des Evangeliums. An drei Stellen heißt es, die Glaubenden sollten sich so verhalten, dass das Wort Gottes oder die Lehre nicht gelästert, sondern geschmückt wird (1Tim 6,1; Tit 2,5; 2,10). Nicht die potentiell Lästernenden erscheinen in negativem Licht, sondern diejenigen, die Lästerungen durch ihr falsches Verhalten hervorrufen. Es wird also die Reaktion der Außenstehenden auf die christliche Verkündigung ins Spiel gebracht.²⁶ Für unser Thema besonders interessant ist die Bestimmung des Verhaltens, das die erwünschte Reaktion zur Folge hat: Es geht um die Erfüllung von Rollenerwartungen. *Sklaven* sollen sich ihren Herren unterordnen und ihren Dienst tadellos erfüllen (1Tim 6,1; Tit 2,9f) – auch wenn der Herr selbst zur Gemeinde gehört (1Tim 6,2). *Frauen* sollen sich ihren Männern unterordnen und ihre Rolle in Haus und Familie erfüllen (Tit 2,3–5). Diese Rollenerwartungen sind also deutlich von außen vorgegeben. Werden sie eingehalten, dient dies der Verkündigung des Evangeliums: Dann wird das Wort Gottes, die Lehre nicht gelästert.

Im Vergleich zu Paulus ist eine erhebliche Verschiebung in Ekklesiologie und Gemeindeordnung zu erkennen. Als ekklesiologische Leitmetapher dient nicht die Rede vom „Leib Christi“, mit der Paulus in 1Kor 12,14–26 die verschiedenen Charismen in der Gemeinde im Blick auf zwei wesentliche Eigenschaften charakterisieren konnte: Pluralität und Solidarität.²⁷ Als neue Leitmetapher erscheint in den Pastoralbriefen das „Haus Gottes“ – mit Konsequenzen für die Gemeindestruktur. Entsprechend der antiken Vorstellung vom geordneten Hauswesen bestimmen nun Strukturen von Über- und Unterordnung auch die Gemeinde. Deren Führungsposition ist nach dem Modell des *pater familias* gedacht, weshalb sich der Episkopos in dieser Rolle bereits bewährt haben muss (1Tim 3,4f). Daraus ergibt sich die Zurückdrängung von Frauen aus verantwortlicher Mitarbeit in der Gemeinde (vgl. 1Tim 2,11–15; 5,3–16; indirekt auch Tit 2,3–5). Dass es

²⁶ Analog gilt dasselbe für das positive Gegenstück: Dafür, dass die Lehre geschmückt wird, sorgen die Glaubenden. Auf diese Weise erscheint die christliche Verkündigung bei den Außenstehenden in gutem Licht.

²⁷ Vgl. P. Hoffmann, Das paulinische Konzept einer charismatischen Gemeinde, in: BiKi 45 (1990) 72–79.

sich tatsächlich um Zurückdrängung handelt, ist nicht nur in den Differenzen zu den Gegebenheiten in paulinischer Zeit begründet.²⁸ Es ist außerdem erkennbar, dass die Weisungen der Pastoralbriefe keinen Ist-Zustand beschreiben, sondern die erst noch zu verwirklichende Idealvorstellung des Verfassers wiedergeben.²⁹

In den Pastoralbriefen ist es also gerade die Rücksicht auf die Wertmaßstäbe der Umwelt, die die Struktur der Gemeinde bestimmen soll. Die Verkündigung des Evangeliums soll nicht dadurch behindert werden, dass die Glaubenden den außerhalb der Gemeinde akzeptierten Rollenerwartungen nicht entsprechen.

5. Fazit

Die Rede von der „Entweltlichung“ der Kirche scheint insofern neutestamentlich inspiriert zu sein, als die Distanz der Glaubenden zur Welt im Neuen Testament formuliert und profiliert ist. Dennoch gibt es im urchristlichen Schrifttum kein unmittelbares Vorbild für das Programm einer *Entweltlichung* der Kirche. Ein solches Programm geht ja davon aus, dass die Welt in zu hohem Maße in die Kirche eingedrungen und die Kirche durch solchen Einfluss in ihrer Identität gefährdet sei. Vorausgesetzt ist eine geschichtliche Entwicklung, die zu einer unzulässigen *Verweltlichung* der Kirche geführt habe. Die Sorge um eine derartige *Zurückdrängung* von Weltlichem aus dem Raum der Kirche bestimmt die einschlägigen Texte des Neuen Testaments nicht.

Paulus betont den Existenzwechsel, der mit dem Christwerden verbunden ist. Eine zu geringe Welt­distanz hängt nach seinen Briefen damit zusammen, dass Glaubende jenen Wechsel nicht wirklich vollzogen haben. Zugespitzt könnte man sagen: Nicht dass die Kirche durch Anpassung an die Welt diese in sich eindringen lässt, ist für *Paulus* das Problem, sondern dass Glaubende die Welt nicht hinter sich gelassen haben. Entsprechend besteht sein „Programm der Entweltlichung“ höchstens darin, extreme Vertreter einer Weltförmigkeit aus der Gemeinde zu entfernen (1Kor 5).

Auch *Johannes* lässt nicht erkennen, dass ihn die Sorge vor einem Eindringen der Welt in die Gemeinde umtreibt. Es gibt ihm zufolge eine klare Grenze zwischen beiden Größen, die durch Glaube und Unglaube bestimmt ist. Gefahr kann von der Welt höchstens insofern ausgehen, als sie durch ihre Ablehnung die Jünger zur Aufgabe ihres Bekenntnisses bewegen könnte, nicht dadurch, dass sie dieses Bekenntnis verwässern oder unkenntlich machen könnte. Zwischen Welt und Gemeinde gibt es nur ein „Entweder – Oder“.

In den *Pastoralbriefen* wird die Grenze zwischen Gemeinde und Umwelt deutlich wahrgenommen. Dies führt aber gerade nicht zur Abgrenzung: Wertmaßstäbe des ge-

²⁸ Zur Rolle von Frauen in paulinischen Gemeinden vgl. *G. Dautzenberg*, Zur Stellung der Frauen in den paulinischen Gemeinden, in: G. Dautzenberg; H. Merklein; K. Müller (Hg.), Die Frau im Urchristentum, Freiburg 1983, 182–224; *M. Gielen*, Die Wahrnehmung gemeindlicher Leitungsfunktionen durch Frauen im Spiegel der Paulusbriefe, in: Th. Schmeller; M. Ebner; R. Hoppe (Hg.), Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext (QD 239), Freiburg 2010, 129–165.

²⁹ Vgl. *L. Oberlinner*, Die Pastoralbriefe, 3 Bde. (HThK 12, 1/1–3), Freiburg 1994; 1995; 1996, III 92f.

sellschaftlichen Umfeldes werden so übernommen, dass sie zur Neugestaltung der Gemeindeordnung führen. Ziel dieser Strategie ist, der Verkündigung des universalen Retterwillens Gottes keine unnötigen Hindernisse in den Weg zu legen.

Es dürfte kein gewagtes Urteil sein, wenn man die geschichtlich wirksame Entfaltung des Christentums auch darauf zurückführt, dass es sich auf das Programm der Pastoralbriefe eingelassen und sich der Welt geöffnet hat. Man muss andererseits nicht leugnen, dass in solcher Öffnung Gefahren liegen, die im Laufe der Kirchengeschichte zu Oppositions- und Reformbewegungen gegen eine verweltlichte Kirche geführt haben. Es bleibt eine schwierige Aufgabe, das Verhältnis von Kirche und Welt in eine Balance zu bringen, die einerseits dem Evangelium nicht sein Profil nimmt, andererseits die Verkündigung des Evangeliums nicht durch unnötige Fremdheit gegenüber der menschlichen Lebenswelt behindert. Das Schlagwort der „Entweltlichung“ bleibt viel zu unbestimmt, als dass es Orientierung geben könnte. Wer will, kann es auf das deutsche Kirchensteuersystem beziehen. Denkbar wäre aber auch, dass man mit seiner Hilfe den etwa in einer *cappa magna* erkennbaren, durchaus weltlichen Anspruch auf textilen Ausdruck einer Würdestellung kritisiert oder anfragt, ob es für die Entweltlichung relevant sei, dass der Papst auch weltliches Staatsoberhaupt ist.

Der Blick auf das Neue Testament könnte die Debatte insofern bereichern, als der bloße Gebrauch von Schlagworten zur Durchsetzung kirchenpolitischer Interessen als ungenügend erwiesen wird. Die Urkunde unseres Glaubens bietet zur Frage nach dem Verhältnis der Kirche zur Welt ein vielgestaltiges, differenziertes Bild, auf das sich die pauschale Forderung nach einer Entweltlichung der Kirche nicht ohne Weiteres berufen kann.

The New Testament uses two different terms for “world” (namely *kosmos* and *aion*) with partially overlapping meanings but also characteristic features of their own. They are most commonly found in Pauline and Johannine literature that will be briefly examined for the way in which it determines the relationship to the world in terms of closeness and the setting of boundaries. Independently of the two terms, the example of the pastoral letters shows how – for the sake of gospel preaching – the social environment can influence the existing community structure. Therefore, a sweeping claim for the detachment of the church from the world does not do justice to the sophisticated representation of this issue in the New Testament.