

**José Eusebio Pérez Mayo**

## **Hausgemeinden und kirchliche Ämter im Hirten des Hermas**

José Eusebio Pérez Mayo

Hausgemeinden und kirchliche Ämter im Hirten des Hermas

Dissertationen der LMU München

Band 6



Universitätsbibliothek  
Ludwig-Maximilians-Universität München

# Hausgemeinden und kirchliche Ämter im Hirten des Hermas

von  
José Eusebio Pérez Mayo

Herausgegeben von der  
Universitätsbibliothek der Ludwig-Maximilians-Universität  
Geschwister-Scholl-Platz 1  
80539 München

Text © José Eusebio Pérez Mayo 2016  
Erstveröffentlichung 2016  
Zugleich Dissertation der Universität zu München 2015

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in  
der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische  
Daten sind im Internet abrufbar über <http://dnb.dnb.de>

Herstellung:  
MV-Verlag Wissenschaft  
Am Hawerkamp 31, Haus G, 48155 Münster

Open-Access-Version dieser Publikation verfügbar unter:  
<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:19-189285>

978-3-95925-016-0 (Druckausgabe)  
978-3-95925-017-7 (elektronische Version)

# Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	1
1 Allgemeine Annäherung an den Hirten des Hermas.....	5
1.1 Gründe für das Interesse an diesem Werk.....	5
1.2 Thematik des Buches .....	6
1.3 Überlieferung des Textes und Editionen.....	7
1.4 Komposition und Verfasserschaft .....	9
1.5 Ort und Zeit der Komposition .....	11
1.6 Rezeption und Kanonizität .....	14
1.7 Person und Autorität des Hermas .....	15
1.8 Literarisches Genre und Sprache .....	17
1.9 Quellen .....	19
1.10 Christologie .....	22
1.11 Buße .....	23
2 Die Kirche im Hirten des Hermas.....	25
2.1 Bedeutung des Themas .....	25
2.2 Bilder der Kirche im Hermas .....	26
2.3 Präexistente Kirche.....	28
2.4 Irdische Kirche.....	30
2.5 Kirchenbegriff im Hermas .....	33
2.6 Die christlichen Gemeinden von Rom .....	37
2.7 Kirchliche Ämter und Dienste im Hirten des Hermas.....	41
2.7.1 Die Presbyter .....	42
2.7.2 Die Episkopen .....	43
2.7.3 Die Diakone .....	43
2.7.4 Die Lehrer .....	44
2.7.5 Die Apostel .....	45
2.7.6 Die Propheten.....	45
2.7.7 Witwen und Waisen .....	47
2.7.8 Die Märtyrer .....	48
2.8 Zusammenfassung .....	48

3	Die Entwicklung der Gemeindeordnung und der kirchlichen Ämter in den ersten zwei Jahrhunderten .....	51
3.1	Allgemeine Annäherung .....	51
3.2	Die kirchlichen Ämter. Terminologie und theologische Ansätze .....	53
3.3	Amt und Charisma .....	57
3.4	Verschiedene Theorien über die Entwicklung der kirchlichen Ämter in den Ursprüngen der Kirche .....	62
3.4.1	Der anfängliche protestantische Konsensus .....	63
3.4.2	Hatch und Harnack .....	64
3.4.3	Sohm .....	69
3.4.4	Dibelius .....	71
3.4.5	Käsemann .....	72
3.4.6	Campehausen .....	73
3.4.7	Schweizer .....	75
3.4.8	Jeremias .....	77
3.4.9	Bornkamm .....	77
3.4.10	Rohde .....	79
3.4.11	Roloff .....	81
3.4.12	Campbell .....	83
3.4.13	Gehring .....	85
3.4.14	Wagner .....	86
3.5	Ergebnis .....	87
4	Die Hausgemeinde im Frühchristentum und im Hirten des Hermas .....	93
4.1	Die Hausgemeinde im Frühchristentum .....	93
4.1.1	Der Begriff von Haus und Hausgemeinde .....	94
4.1.1.1	Haus als Wohnungsort .....	96
4.1.1.2	Haus als soziale Größe .....	98
4.1.2	Bedeutung der Hausgemeinde .....	100
4.1.3	Religionsgeschichtliche Analogien zu den christlichen Hausgemeinden .....	102
4.1.4	Größe der Hausgemeinden .....	103
4.1.5	Das Nebeneinander von Hausgemeinden in der Ortsgemeinde .....	104

---

4.1.6	Ekklesiologie und Hausgemeinde .....	106
4.1.7	Hausgemeinde und Gemeindeführung .....	108
4.1.8	Hausgemeinde als Stützpunkt der Mission .....	110
4.1.9	Vielfalt der Hausgemeinden und Streitigkeiten .....	111
4.1.10	Entwicklung der Hausgemeinden im Laufe der Zeit..	112
4.1.11	Hausgemeinden in Rom .....	115
4.2	Hausgemeinden im Hirten des Hermas.....	122
4.2.1	Das Haus im Hermas .....	122
4.2.1.1	Das Haus als Wohnstätte und Offenbarungsort .....	122
4.2.1.1.1	Vis II 4,2 .....	122
4.2.1.1.2	Vis V 1 .....	123
4.2.1.1.3	Sim VI 1,1 .....	124
4.2.1.1.4	Sim IX 1,3 .....	124
4.2.1.1.5	Sim IX 11,2.6 .....	125
4.2.1.1.6	Sim X 1,1–2.....	126
4.2.1.1.7	Sim X 2,1.....	127
4.2.1.1.8	Sim X 3,1–5.....	127
4.2.1.2	Das Haus als Ort für die Gastfreundschaft..	129
4.2.1.2.1	Sim VIII 10,3 .....	129
4.2.1.2.2	Sim IX 27,1–2 .....	130
4.2.1.3	Das Haus als Familie.....	134
4.2.1.3.1	Vis I 1,9 .....	134
4.2.1.3.2	Vis I 3,1–2 .....	135
4.2.1.3.3	Vis II 2,2–3.....	137
4.2.1.3.4	Vis II 3,1 .....	139
4.2.1.3.5	Vis III 1,6.....	140
4.2.1.3.6	Mand II 7 .....	141
4.2.1.3.7	Mand IV 4,3 .....	143
4.2.1.3.8	Mand V 1,7.....	143
4.2.1.3.9	Mand XII 3,6.....	144
4.2.1.3.10	Sim V 3,9 .....	145
4.2.1.3.11	Sim VII 1–3.5–7 .....	146
4.2.1.3.12	Sim X 1,2a.....	151
4.2.1.3.13	Sim X 2,1.....	151
4.2.1.3.14	Sim X 3,3.5b .....	152



4.2.1.4	Haus als irdischer Reichtum.....	152
4.2.1.4.1	Sim I 4,8–9.....	152
4.2.1.5	Haus als Haus Gottes und die οἶκος- Ekklesiologie .....	154
4.2.1.5.1	Sim IX 13,9–14,1 .....	154
4.2.2	Hermas und sein Haus/Familie .....	156
4.2.2.1	Die Verlässlichkeit der Daten über Hermas und seine Familie.....	156
4.2.2.2	Angaben über Hermas .....	158
4.2.2.3	Angaben über die Mitglieder der Familie des Hermas.....	161
4.2.2.4	Hermas als Hausvater .....	163
4.2.3	Die Gemeindeleitung im Hermas und das Patronage-System.....	168
4.2.3.1	Soziale Zusammensetzung der Gemeinde des Hermas.....	168
4.2.3.1.1	Die Reichen .....	168
4.2.3.1.2	Die Armen .....	170
4.2.3.1.3	Soziale Zusammensetzung.....	170
4.2.3.2	Patronage und Hermas .....	177
4.2.3.2.1	Patronage in der griechisch- römischen Welt.....	177
4.2.3.2.2	Patronage im Frühchristentum... ..	179
4.2.3.2.3	Patronage im Hermas .....	183
4.3	Zusammenfassung .....	186
5	Die kirchlichen Ämter im Hirten des Hermas: Presbyter, Episkopen und Diakone.....	191
5.1	Die Presbyter.....	191
5.1.1	Vis II 4, 2–3 .....	191
5.1.2	Vis III 1,7–9 .....	199
5.2	Die Gemeindeleiter .....	205
5.2.1	Vis II 2,6 .....	205
5.2.2	Vis III 9,7–10 .....	208
5.2.3	Sim VIII 7,4–6.....	214
5.2.4	Sim IX 31, 4–6.....	217

---

5.3	Episkopen und Diakone.....	221
5.3.1	Vis III 5,1 .....	221
5.3.2	Sim IX 26,1–2.....	225
5.3.3	Sim IX 27,1–3.....	228
5.4	Apostel und Lehrer.....	232
5.4.1	Mand IV 3,1–2.....	232
5.4.2	Sim VIII 6,5–6.....	235
5.4.3	Sim IX 19,2–3.....	238
5.4.4	Sim IX 22,1–4.....	241
5.4.5	Vis III 5,1 .....	244
5.4.6	Sim IX 15,4.....	244
5.4.7	Sim IX 16,5.....	247
5.4.8	Sim IX 17,1.....	248
5.4.9	Sim IX 25,2.....	249
5.5	Propheten.....	251
5.5.1	Sim IX 15,4.....	251
5.5.2	Mand XI 7–10.....	252
5.5.3	Mand XI 11–12.....	257
5.6	Clemens und Grapte .....	259
5.6.1	Vis II 4,3 .....	259
6	Ergebnisse der Studie .....	263
7	Literaturverzeichnis.....	271



# Einleitung

Der Hirt des Hermas ist ein Werk der frühchristlichen Literatur, das selten seine Leser unberührt lässt. Von Anfang an war es so beliebt, dass es kurz davor stand, Teil des Kanons des Neuen Testaments zu werden. Die verwendeten Bilder und Allegorien haben die Aufmerksamkeit von Christen über Generationen hinweg geweckt.

Traditionell wird dieses Buch in Hinblick auf sein Hauptthema studiert: die Möglichkeit einer postbaptismalen Buße und der Aufruf zur Bekehrung. Dieses Thema erscheint aber im Hermas in enger Verbindung mit dem Thema der Kirche und der Bestimmung dessen, wer ihre Mitglieder sind. In jüngerer Zeit hat dieses Werk das Interesse der Forschung geweckt, denn es liefert viele Angaben über das alltägliche Leben der Christen in einer römischen Gemeinde des zweiten Jahrhunderts. Es handelt sich hauptsächlich um eine Annäherung an das Werk aus soziologischer Perspektive.

Es gibt eine andere Frage im Hermas, die heutzutage das Interesse der Forschung weckt. Hermas gibt beiläufig Auskunft über die kirchlichen Ämter und die Gemeindeorganisation. Es handelt sich um begrenzte, aber sehr wertvolle Angaben, da sich der Autor nur darauf bezieht, was er erlebt, und dabei nicht erkennen lässt, dass er die bestehende Organisationsstruktur und die kirchlichen Ämter legitimieren oder in Frage stellen wollte.

Ziel dieser Studie ist die Analyse der unterschiedlichen kirchlichen Ämter im Hermas, besonders der Rollen der „Presbyter“ und „Episkopen“ und, wenn möglich, deren Differenzierung, so schwierig sie auch ist. Dazu werde ich im ersten Kapitel versuchen, das Werk in seiner Zeit zu situieren, seine Inhalte und unterschiedlichen literarischen Gattungen zu entdecken und die Fragen zu skizzieren, die die Forschung über Hermas ausgelöst hat.

Danach werde ich im zweiten Kapitel das Thema der Kirche im Hermas behandeln. Zuerst werde ich mich mit den zahlreichen Bildern und der ihnen zugrunde liegenden Ekklesiologie beschäftigen. Durch diese Bilder schildert Hermas unterschiedliche Aspekte und Dimensionen der Kirche. So lässt sich neben einer himmlischen, prä-

existenten und heiligen Dimension die irdische, geschichtliche und sündige Dimension der Kirche erkennen. Danach werde ich mich auf konkrete Angaben der Kirche in Rom, zu der die Gemeinde des Hermas gehört, konzentrieren, wie ihre soziale Zusammensetzung und ihre Fraktionierung. Schließlich werde ich die Erwähnungen der kirchlichen Ämter im Hermas sammeln, um einen ersten Überblick über die Gemeindeordnung zu erhalten.

Über die Entstehung der kirchlichen Ämter in Frühchristentum haben sich unterschiedliche Theorien entwickelt. Im dritten Kapitel werde ich die Meinungen einer Reihe von Autoren darlegen und feststellen, in welcher Etappe der Entwicklung der kirchlichen Ämter sich die Gemeinde des Hermas nach jeder Theorie befindet. In diesem Kapitel werde ich darlegen, dass die Einrichtung der Hausgemeinden eine große Rolle in der Entstehung und Entwicklung der „Presbyter“ und/oder der „Episkopen“ spielen konnte. Deshalb werde ich mich im vierten Kapitel zuerst mit dem Thema der Hausgemeinden im Frühchristentum beschäftigen. Danach werde ich studieren, ob man im Hermas von Hausgemeinden sprechen kann und ob Hermas selbst ein Hausvater einer Hausgemeinde war. Zu diesem Thema wird es sehr hilfreich sein, die soziale Zusammensetzung der Gemeinde des Hermas zu untersuchen und welche Indizien es geben kann, dass es zur Zeit des Hermas wohlhabende Christen gab, die als Hausvater/Patrone der Gemeinden in Rom agieren konnten. Hermas selbst könnte einer von ihnen gewesen sein.

Schließlich werde ich ausführlich im fünften Kapitel die Stellen mit Hinweisen auf die kirchlichen Ämter analysieren und ein besonderes Augenmerk auf den Kontext dieser Stellen richten, da sich so Anhaltspunkte für die folgende These ergeben: Die im Hermas erwähnten Gemeindeleiter sind wahrscheinlich wohlhabende Christen, die als Hausväter/Patrone von Hausgemeinden die Aufgabe der Fürsorge der Bedürftigen und der Aufnahme der Gemeindeglieder in ihre Häuser wahrnehmen. Jeder ist ein „Presbyter“/„Episkopos“, der eine kleine Gemeinde leitet, und sie konnten sich als Kollegium der Kirche in Rom versammeln. In diesem Überblick muss ich auch Diakone, die als Helfer der Episkopen erscheinen, Lehrer und Propheten situieren.

In dieser Studie werde ich für die griechische Originalversion die kritische Edition von Whittaker, Molly, *Der Hirt des Hermas* (GCS 48), Berlin <sup>2</sup>1967 und die deutsche Übersetzung von Martin Dibelius (von Andreas Lindemann korrigiert) in Funk, Franz Xaver von u.a., *Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von Franz Xaver Funk/Karl Bihlmeyer und Molly Whittaker*, Tübingen 1992 verwenden. Ich werde die traditionelle Zitierweise des Hirten des Hermas aus Gründen anwenden, die ich im ersten Kapitel erkläre.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. 1.3.



# 1 Allgemeine Annäherung an den Hirten des Hermas

Als Ausgangspunkt für die Behandlung der kirchlichen Ämter im Hirten des Hermas ist es wichtig, zunächst das Werk vorzustellen und in groben Zügen die verschiedenen historischen und literarischen Fragen zu bestimmen, die damit verbunden sind.

## 1.1 Gründe für das Interesse an diesem Werk

Es gibt verschiedene Gründe, warum dieses Werk im Laufe der Zeit das Interesse der Leser und Wissenschaftler geweckt hat. Denn hier haben wir das umfangreichste „Buch der so genannten ‚Apostolischen Väter‘“<sup>1</sup> und eine der wenigen Quellen, die wir besitzen, um das Christentum in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts in Rom zu erforschen. In neueren Studien legt man großen Wert auf die Bedeutung dieses Werks, um die soziologische Realität der kirchlichen Gemeinden zu erforschen zu einer Zeit, für die sehr wenige Angaben vorhanden sind.<sup>2</sup>

In der Tat bietet dieses Buch uns eine Art von christlicher Volksfrömmigkeit, die wir uns sonst kaum vorstellen könnten,<sup>3</sup> obwohl Ähnlichkeiten mit zeitgenössischen Werken bestehen.<sup>4</sup> Es bringt uns in Kontakt mit einer für jüdische und griechische Einflüsse offe-

---

1 Vgl. HELLHOLM, David, Der Hirt des Hermas, in: PRATSCHER, Wilhelm (Hg.), Die Apostolischen Väter. Eine Einleitung, Göttingen 2009, 226.

2 BROX, Norbert, Der Hirt des Hermas (KAV 7), Göttingen 1991, 6 erklärt, dass dieses Buch einschlägige Informationen bietet, die den Fortschritt der historischen Forschung ermöglichen.

3 Vg. BROX, Hirt, 18. Konkret bezieht er sich auf das Fehlen zentraler Vokabeln (des Namens Jesus und des Titels Christus) und traditioneller Themen der christlichen Überlieferung. „Der PH hat eine Theologie ganz anderer Art, Struktur und Inhaltlichkeit, als sie sonst aus der urchristlichen Zeit bekannt sind...“.

4 In diesem Sinne zeigt OSIEK, Carolyn, Shepherd of Hermas. A Commentary, Minneapolis 1999, 38 die Ähnlichkeiten zwischen Hermas und Jakobus, Barnabas, der Didache und der Himmelfahrt des Jesaja. Das macht es schwierig zu argumentieren, dass Hermas „not in the current‘ of Christian tradition“ ist. Deshalb tritt die Autorin dafür ein, dass wir unsere Vorstellung von der christlichen Tradition erweitern sollen.



nen Volksfrömmigkeit, und das Wissen davon ermöglicht es uns, uns dem Alltag der Christen der damaligen Zeit zu nähern.<sup>5</sup> Dieses Buch stellt das Alltagschristentum der kleinen Leute und von breiten Schichten der Gesellschaft dar: ein Christentum, das nicht immer mit der Religion der Propheten und der abstrakten Welt der Lehrer übereinstimmt.<sup>6</sup>

## 1.2 Thematik des Buches

Die meisten Autoren sind der Meinung, dass der Schwerpunkt dieses Werks der Ruf zur Umkehr und Erlösung jener Getauften ist, die nach der Taufe gesündigt haben. Die restlichen Themen, die im Hirten des Hermas erscheinen, sind in einer sekundären Weise behandelt und in jedem Fall dem Hauptthema untergeordnet. Vielleicht ist es daher schwierig, systematische und entwickelte Ansätze in den christologischen und ekklesiologischen Fragen des Hirten des Hermas zu finden.<sup>7</sup> Ein Teil der Forscher hat die Bedeutung des Themas der Kirche im Hermas betont. Wie ich im nächsten Kapitel darstellen werde, erscheinen aber Kirche und Buße im Hermas eng verflochten.<sup>8</sup>

5 Vgl. BARNARD, Leslie W., *Studies in the Apostolic Fathers and Their Background*, Oxford 1966, 163 und OSIEK, Shepherd, 38.

6 Vgl. DIBELIUS, Martin, *Der Hirt der Hermas (Die Apostolischen Väter 4)*, Tübingen 1923, 425. In diesem Zusammenhang zeigt er, dass gerade die literarischen Mängel, die Tatsache, dass der Autor die Quellen nicht gut verwendet, und seine ungeschickte Sprache helfen können, sich der sozialen Klasse des Autors und der Rezipienten des Werks und ihren Bedürfnissen zu nähern. Nach CARPENTER, H.J., *Popular Christianity and the Theologians in the early Centuries*, in: *JThS* 14 (1963) 294–310 vertreten die Apostolischen Väter ein Volkschristentum im Laufe des zweiten Jahrhunderts, das von drei Merkmalen gekennzeichnet ist: das Interesse für die moralischen Fragen, die Sorge um das institutionelle Leben der Kirche und die kirchlichen Ämter und ein praktisches und historisches Interesse an der Theologie. Man kann diese Merkmale im Hermas finden, besonders die Sorge um moralische Fragen und die Bekehrung.

7 Vgl. DIBELIUS, *Hirt*, 576. Dibelius bezieht sich auf die großen Schwierigkeiten, auf die Wissenschaftler gestoßen sind, um bestimmte und klare Antworten im Hirten des Hermas aus der Perspektive der Dogmengeschichte zu finden. Es scheint, dass Hermas Materialien verwendet, die er nicht vollkommen verstanden hat, im Dienst dessen, was sein Hauptinteresse ist, nämlich der Verkündigung des Heils durch Buße. Dies würde auch die Widersprüche, die im gesamten Text auftreten, erklären.

8 Vgl. 2.1.

## 1.3 Überlieferung des Textes und Editionen

Die Überlieferung des Textes des Hirten des Hermas ist sehr komplex, und man stützt sich auf eine große Vielzahl von Bezeugungen, die unterschiedliche Fragmente in verschiedenen Sprachen (Griechisch, Latein, Koptisch, Äthiopisch und Persisch) versammeln.<sup>9</sup>

Von Anfang an war dieses Werk beliebt. Tatsächlich ist es die am meisten belegte nicht-kanonische Schrift mit elf Manuskripten aus dem zweiten und dritten Jahrhundert und unter den christlichen Schriften sind nur die Evangelien von Matthäus und Johannes besser belegt.<sup>10</sup> Der ursprüngliche griechische Text war aber für lange Zeit

<sup>9</sup> Vgl. HELLHOLM, Hirt, 226.

<sup>10</sup> Vgl. HURTADO, Larry W., *The earliest Christian Artifacts. Manuscripts and Christian Origins*, Grand Rapids, Mich 2006, 32 und METZGER, Bruce M., *The canon of the New Testament. Its origin, development, and significance*, Oxford 1987, 63. Vgl. auch NIELSEN, David, *The Place of the Shepherd of Hermas in the Canon Debate*, in: McDONALD, Lee M. / CHARLESWORTH, James H., "Non canonical" religious Texts in early Judaism and early Christianity, London u.a. 2012, 164 („Of the twenty-six pre-fifth century Hermas manuscripts known, twelve are date to the second and third centuries. Matthew has twelve from the same period, and John astounding sixteen ... Luke has only seven manuscripts from the second and third centuries, Ephesians three, and Galatians only one“) und HILL, Charles E., "The Writing which Says ...". *The Shepherd of Hermas in the Writings of Irenaeus*, in: SP 65 (2013) 128. OSIEK, Shepherd, I weist darauf hin, dass kein anderer nicht-kanonischer Text in den ersten vier Jahrhunderten so gut bekannt war. Eine andere wichtige Frage ist, wie stabil die Überlieferung des Textes des Hirten des Hermas ist. BONNER, Campbell, *A Papyrus Codex of the Shepherd of Hermas. (Similitudes 2–9) with a Fragment of the Mandates*, Michigan 1934, 31 bemerkte, dass absichtlich oder unabsichtlich "divers scribes introduced many slight changes, rarely, if ever, seriously modifying the thought and purpose of the author". EHRMAN, Bart. D., *Textual Traditions Compared. The New Testament and the Apostolic Fathers*, in: GREGORY, Andrew F. / TUCKETT, Christopher M. (Hgg.), *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers*, Oxford u.a. 2005, 26f. vergleicht die Textüberlieferung in den Apostolischen Vätern (einschließlich des Hirten des Hermas) mit dem Neuen Testament und ist der Meinung: „When these books [Apostolische Väter] were copied ... they were subject to the same kinds of textual corruption that one finds attested among the manuscripts of the New Testament“. Ehrman spricht nicht nur von unabsichtlichen und zufälligen Änderungen, sondern auch von absichtlichen Änderungen aufgrund des historischen, theologischen und sozialen Kontextes der Schreiber. Um die große Textstabilität des Neuen Testament festzustellen, vergleicht HEIDE, K. Martin, *Labilität und Festigkeit des überlieferten Textes des Neuen Testaments und des Pastor Hermae*, demonstriert an wichtigen Textzeugen, in: *Sacra Scripta* 7 (2009) 87 das Neuen Testament mit dem Text des Hirten des Hermas und kommt zu der Schlussfolgerung entgegen der Auffassung von Ehrman, dass die Überlieferung des Textes des Hirten des Hermas im Vergleich zu jener der Schriften

verschollen und erst im 19. Jahrhundert wurde er mit der Entdeckung des Codex Athos wiederaufgefunden. Zurzeit verfügen wir über zwei griechische Handschriften, die einen Großteil des Hirten des Hermas beinhalten.<sup>11</sup> Wir haben auch zahlreiche Papyrusfragmente, meistens sehr kurz und überwiegend im griechischen Original.<sup>12</sup>

Zwei lateinische Übersetzungen sind sehr wichtig, besonders in jenen Teilen des Hirten des Hermas, die die griechischen Handschriften nicht enthalten (Sim IX 30,3 - X 4,5).<sup>13</sup>

Im 19. und 20. Jahrhundert sind mehrere kritische Editionen veröffentlicht worden, aber die beiden am häufigsten verwendeten sind die von Whittaker und Joly.<sup>14</sup>

Gegenüber der traditionellen Zitierweise der Stellen aus dem Hirten des Hermas (mit Bezug auf den Teil des Buches [Vis, Mand, Sim] und auf die entsprechenden Kapitel und Verse) entschieden sich diese beiden Autoren, die 114 Kapitel zu nummerieren und nur Kapitel und Vers zu zitieren. Die meisten Autoren haben es vorgezogen, die traditionelle Zitierweise fortzusetzen, die zwar komplizierter ist, aber klarer über den Teil des Buches informiert, in dem das Zitat sich findet.<sup>15</sup>

---

des Neuen Testament weniger sorgfältig ist, „obwohl selbst hier der Sinn des Gesamttextes kaum angetastet wurde“.

- 11 Der Codex Sinaiticus, der aus dem vierten Jahrhundert stammt, aber nur das erste Viertel des Textes bewahrt (bis Mand IV 3,6), und der Codex Athos, aus dem 15. Jahrhundert, der fast den gesamten Text enthält (bis Sim IX 30,3).
- 12 Unter ihnen ist der wichtigste der Papyrus 129 (M) Michigan, der auf 250 datiert wird und Sim II 8-IX 5,1 enthält. Die Anzahl der Fragmente, die entdeckt werden, nimmt allmählich zu. Es gibt auch Papyri mit äthiopischen und koptischen Übersetzungen und solche in andere Sprachen. Zur weiteren Untersuchung zum Thema kann man die Liste analysieren, die WHITTAKER, Molly, *Der Hirt des Hermas* (GCS 48), Berlin <sup>2</sup>1967, XIV-XVI, JOLY, Robert, *Hermas, Le Pasteur* (SC 53), Paris <sup>2</sup>1968, 58–62 und KÖRTNER, Ulrich H.J. / LEUTZSCH, Martin, *Papiasfragmente. Hirt des Hermas* (SUC 3), Darmstadt 1988, 117–120 zusammengestellt haben.
- 13 Die Versio Vulgata (L1), die aus dem späten zweiten Jahrhundert stammt und eine wörtliche Übersetzung in archaischem Stil ist, und die Versio Palatina (L2) aus dem vierten/fünften Jahrhundert in einem korrekteren Latein.
- 14 WHITTAKER, Molly, *Der Hirt des Hermas* (GCS 48), Berlin <sup>2</sup>1967 und JOLY, Robert, *Hermas, Le Pasteur* (SC 53), Paris <sup>2</sup>1968.
- 15 In diesem Sinne BROX, *Hirt*, 14.

## 1.4 Komposition und Verfasserschaft

Die Fragen nach der Art der Komposition des Textes und nach seiner Verfasserschaft sind eng miteinander verknüpft. In seiner Endgestalt stehen wir auf den ersten Blick vor einem deutlich in drei Teile gegliederten Werk mit fünf Visionen, zwölf Geboten und zehn Gleichnissen. Aber unterschiedliche Elemente sprechen gegen eine ursprüngliche Einheit des Textes und verraten eher eine komplexe Geschichte der Komposition des Textes, in der der endgültige Text das Ergebnis der Vereinigung von Fragmenten ist, die zunächst unabhängig waren. Brox weist darauf hin, dass die scheinbare Symmetrie der drei Teile irreführend ist (so sind die Titel der Texte und die verwendeten literarischen Gattungen nicht ganz konsequent, und es gibt Mandata, die Gleichnisse enthalten, und Gleichnisse, die in Wirklichkeit keine sind, wie in Sim VII 7) und dass es im gesamten Text Zäsuren, Wiederholungen und Variationen von Inhalten gibt, die die These einer komplexen Komposition unterstützen.<sup>16</sup>

Durch das Studium des Textes hat man deutliche Hinweise auf klar differenzierte Teile<sup>17</sup> entdeckt. Was aber am besten die Struktur und Komposition des Textes erklärt, ist die große Zäsur, die Vis V darstellt.<sup>18</sup> Dieser kurze Text setzt sowohl das sogenannte „Visionenbuch“ (Vis I-IV) als auch das „Hirtenbuch“ (Mand I-Sim VIII) als bekannt voraus. Die Vis V ist nicht so sehr eine Vision, sondern eher eine Einführung in einen neuen Text mit anderen Inhalten und mit einem anderen Offenbarungsträger (das „Hirtenbuch“). Es gibt auch eine

---

<sup>16</sup> Vgl. BROX, Hirt, 25.

<sup>17</sup> HELLHOLM, Hirt, 227f. sammelt systematisch diese Hinweise, von denen die wichtigsten die folgenden sind: a) Es gibt einen Wechsel der Offenbarungsträger. Die „Presbyterin“, die in Vis I-IV anwesend ist, erscheint danach nicht mehr und wird durch den „Hirten“ ersetzt. b) In Vis I-IV wird der Autor von der „Presbyterin“ mit „Herma“ angeredet, während er im Rest des Werkes weder mit Namen noch mit Titel erwähnt wird. c) In Vis I-IV redet der Autor seine Leser mit „Brüder“ an, etwas, das im Rest des Werkes nicht geschieht. Hellholm betont besonders ein Problem: In Vis I-IV finden wir kataphorische Hinweise auf Visionen dieser Einheit Vis I-IV, aber kein Hinweis geht über diese Einheit hinaus. Auf der anderen Seite beinhaltet Mand I-Sim VIII keine anaphorischen Hinweise, die sich auf die Einheit Vis I-IV beziehen. Dagegen kann man in Vis V 5 und in Sim IX 1,1 Rückverweise auf Vis I-IV finden.

<sup>18</sup> Vgl. BROX, Hirt, 26.

wichtige sekundäre Zäsur; Sim IX stellt sich selbst als eine Wiederholung der anderen Teile des Buches (Sim IX 1,1) und sogar als eine Vertiefung der Offenbarung (Sim IX 1.2 in fine) vor. Daher wird Sim IX und X als Nachtrag betrachtet. „Das Hirtenbuch schloß ursprünglich ... mit Sim VIII“.<sup>19</sup>

Wie Osiek<sup>20</sup> feststellt, gibt es einen fast vollständigen Konsens darüber, dass Vis I-IV eine Einheit darstellt und Vis V zum nächsten Text gehört. Es gibt einen gewissen Konsens darüber, dass Vis I-IV der älteste Teil des Buches ist. Abgesehen davon sind die Positionen sehr vielfältig,<sup>21</sup> vor allem in der Frage der Verfasserschaft.

Nachdem die verschiedenen Teile des Buches und der komplexe Prozess seiner Konfiguration entdeckt worden war, wurde die Theorie über die Mehrzahl der Verfasser des Werkes aufgestellt. Sehr komplizierte Theorien sowohl über die Teile des Buches als auch über seine Verfasserschaft wurden entwickelt.<sup>22</sup> Aber nie fehlten die Verteidiger der Einheit des Werkes und die meisten Experten kommen erneut auf die Theorie von einem einzigen Autor zurück, unbeschadet der Tatsache des komplexen Prozesses der Textabfassung.<sup>23</sup>

Es gibt Faktoren, die für einen einzigen Verfasser sprechen, wie z.B. die thematische Einheit des Buches trotz der Divergenzen.<sup>24</sup> Brox weist darauf hin, dass der Mangel an Einheit im Buch nicht an einem Unter-

19 BROX, Hirt, 28. CARLINI, Antonio, Testimone e testo. Il Problema della Datazione di PIand I 4 del Pastore di Erma, in: SCO 42 (1992) 29 befürwortet basierend auf einer Studie unterschiedlicher Papyri einen getrennten und verschiedenen Ursprung des Visionenbuchs („Visioni I-IV“) und des Hirtenbuchs („Precetti-Similitudini“).

20 Vgl. OSIEK, Shepherd, 10.

21 Neben anderen Thesen, z.B. ist OSIEK, Shepherd, 4 der Meinung, dass der Text nach Erreichen einer Einheit (er wäre Ende des zweiten Jahrhunderts als eine Einheit in Ägypten und in anderen Teilen von Nordafrika zirkuliert) später wegen seiner Länge und Komplexität aufgeteilt worden sei. Sie entwickelt die Ansätze von HENNE, Philippe, L'unité du Pasteur d'Herma. Tradition et rédaction (CRB 31), Paris 1992, 163f.

22 Zu den verschiedenen Theorien und ihrer zunehmenden Kompliziertheit vgl. BROX, Hirt, 29–31 und OSIEK, Shepherd, 9. Brox beobachtet eine wachsende Kritik an der Art und Weise, wie die linguistischen, stilistischen und literarischen Analysen durchgeführt wurden, um die multiple Verfasserschaft zu rechtfertigen.

23 OSIEK, Shepherd, 9f. stellt die Entwicklung fest, die sie selbst erlebt hat, und sagt: „Defenders of the unity of the work under a single authorship have never been lacking, however, and have probably always been the majority“.

24 Vgl. ebd., 10.

schied von literarischen Eigenheiten der hypothetischen Autoren liegt, sondern an der mangelhaften Art, wie der Verfasser die verschiedenen Materialien, die ihm zur Verfügung standen, verarbeitet hat. Dies würde auch erklären, dass die verschiedenen Anomalien, Unklarheiten und Besonderheiten sich über das ganze Buch erstrecken.<sup>25</sup>

Die Struktur des Werks und der Stil der Formulierung kann sehr durch eine mündliche Überlieferung von Erzählungen beeinflusst sein, sowohl im Ursprung des Buches als auch in seiner anschließenden Redaktion.<sup>26</sup>

## 1.5 Ort und Zeit der Komposition

In Bezug auf den Ort der Komposition des Werkes besteht derzeit ein gewisser Konsens, dass dieser Rom war. Mit Ausnahme der Anspielung auf Arcadia (Sim IX 1,4) beziehen sich die anderen topographischen Hinweise auf Rom. Das Muratorische Fragment, Origenes und spätere Autoren gehen von der Annahme von Rom als Abfassungsort aus.

Ein sehr heikler Punkt ist die Bestimmung des Datums der Endredaktion des Hirten des Hermas. Drei Elemente sind verwendet wor-

25 Vgl. BROX, Hirt, 32f. Dies würde die Besonderheiten der Sprache und die etwas naive Denkweise verdeutlichen, die den gesamten Text charakterisiert. „Die Irritationen im Text resultieren aus Schwächen des Schriftstellers Hermas, der zweifelsohne ein dilettantisches Buch geschrieben hat.“ (33).

26 In dieser Hinsicht sind die Beiträge in OSIEK, Shepherd, 13–15 sehr interessant. Wir finden uns in einem sozialen Kontext, in dem die große Mehrheit der Bevölkerung analphabetisch ist und die Vermittlung der Erzählungen in erster Linie mündlich geschieht. Zu den Merkmalen der mündlichen Überlieferungen gehören: die Tendenz zur Wiederholung und Redundanz, die Verwendung von traditionellen Formen und Paraphrasen, der Traditionalismus, die Verwendung von praktischen Beispielen und so weiter. Nur eine Minderheit konnte schreiben und die Denkweise derer, die in der Lage waren, schriftliche Literatur zu verstehen, ist eher abstrakt und synthetisch. Die mündlichen Überlieferungen sind aufgeschrieben, aber der Übergang von einem literarischen Stil zum anderen ist allmählich. Die meisten christlichen Texte hatten einen mündlichen Ursprung und sie wurden konzipiert und diktiert, um mündlich verkündet zu werden. Nach Osiek konnte Folgendes geschehen: Während ein Autor in der Versammlung sein Werk vorliest, erweitert er es stets, wobei er Korrekturen und Ergänzungen hinzufügt. Diese Theorie könnte nach Osiek erklären, warum die Wiederholung von Formeln und der übermäßige Gebrauch von Details an vielen Stellen für einen modernen Leser so redundant wirken: Sie entstanden und wurden für den mündlichen Vermittlung konzipiert.

den, um das Datum der Abfassung des Buches festzustellen: die Erwähnung von Hermas in Röm 16,14, der Verweis auf Clemens in Vis II 4.3 und die Erwähnung dieses Werkes im Kanon Muratori. Origenes ist der erste Autor, der beteuert, dass der Hermas des Römerbriefs der Schriftsteller des Hirten des Hermas ist.<sup>27</sup> Diese Aussage kann aber am Wunsch liegen, das Werk so früh wie möglich zu datieren, um seinen inspirierten Charakter zu untermauern.<sup>28</sup> Das Muratorische Fragment identifiziert Hermas als den Bruder des römischen Bischofs Pius (142–155) und in diesem Fall wäre das Interesse, das Werk spät zu datieren und damit seine Apostolizität zu verneinen.<sup>29</sup> Die Datierung des Muratorischen Fragments ist auf jeden Fall heutzutage hochumstritten und einige Autoren datieren es in die zweite Hälfte des dritten Jahrhunderts oder in das vierten Jahrhundert.<sup>30</sup> Der in Vis II 4,3 erwähnte Clemens ist mit Clemens Romanus von 1 *Clem.* identifiziert worden,<sup>31</sup> der am Ende des ersten Jahrhunderts oder Anfang des zweiten Jahrhunderts aktiv war.

Im Hirten des Hermas fehlen Zitate anderer christlicher Schriften, die uns helfen könnten, ihn zu datieren (das einzige Zitat eines anderen Werkes ist in Vis II 3.4 zu finden und ist nicht relevant).<sup>32</sup>

In diesem Zusammenhang sind die Anspielungen auf die Verfolgungen, die der Hirt des Hermas enthält, auch nicht sehr hilfreich.

27 Origenes, *comm. in Rom.* 10.31.

28 Vgl. OSIEK, Shepherd, 18.

29 Vgl. HELLHOLM, Hirt, 249. OSIEK, Shepherd, 18 fügt ein weiteres Element hinzu, das den Wert der Erwähnung im Fragment Muratori herunterspielt. Das Fragment Muratori verwenden wir, um den Hirten des Hermas zu datieren, und den Hirten des Hermas, um das Fragment Muratori zu datieren. Dabei geraten wir in einen Zirkelschluss.

30 HAHNEMAN, Geoffrey M., The Muratorian Fragment and the Origins of the New Testament Canon, in: McDONALD, Lee M. / SANDERS, James A. (Hgg.), The Canon Debate, Peabody, Mass 1992, 411 stellt fest: „The fragment’s statements about the reception of the Shepherd, encouraging the private use, but not the public reading in the Church, can easily be correlated with fourth-century Eastern traditions, but not with late second or early third century references“. In diesem Sinne vgl. auch NIELSEN, Shepherd, 174. OSIEK, Shepherd, 18–19 bemerkt: „If Eusebius had known of the Muratorian identification of the author [Hermas] with the brother of Pius, he would have known the chronological inconsistency with Origen’s theory. The silence on Eusebius’ part strengthens the argument that Muratorian Canon is in fact a much later document, perhaps contemporary with or after Eusebius“.

31 U.a. DIBELIUS, Hirt, 423; HELLHOLM, Hirt, 249.

32 BROX, Hirt, 23.

Hermas vermittelt den Eindruck, zwischen zwei Arten der Verfolgungen zu leben: Einerseits scheint er von Verfolgungen in der Vergangenheit zu sprechen, und andererseits scheinen die Verfolgungen gerade erwartet zu werden.<sup>33</sup> Brox stellt jedoch fest, dass wir die Hinweise auf die Verfolgungen in Zusammenhang mit seinem dringenden Aufruf zur Umkehr stellen müssen. Die Erfahrung mit vergangenen Verfolgungen und die drohende Gefahr einer künftigen Verfolgung gehören zur Bilderwelt des Frühchristentums, die nicht mehr auf die „großen Verfolgungen“, die historisch datiert werden können, sondern auf die Verfolgung in der Form von Übergriffen oder Druck im Alltag reagiert.<sup>34</sup>

In der Datierung dieses Werkes sind die verfügbaren Papyri von großer Bedeutung, denn zwei von ihnen könnten in das zweite Jahrhundert datiert werden: P. Mich. 130 und P. Iand. 1.4, und P. Iand. 1.4 ist sogar nach der Meinung einiger Autoren Anfang des zweiten Jahrhunderts datierbar.<sup>35</sup> Die Christen bevorzugten den Kodex gegenüber den Rollen für die Werke, die sie als „Schriften“ betrachten und in diesem Sinne ist bemerkenswert, dass zwei der drei ältesten Manuskripte des Hermas Fragmente von Kodizes sind.<sup>36</sup>

Angesichts der Schwierigkeiten einer konkreten Datierung bevorzugten es einige Autoren, nur einen groben Zeitraum für die Gestal-

33 HELMHOLM, *Hirt*, 250 ist dieser Meinung und identifiziert die gegenwärtigen Verfolgungen mit denen, die sich unter Trajan und Hadrian ereignet haben, d.h. vor 138.

34 Vgl. BROX, *Hirt*, 474.

35 Vgl. METZGER, *canon*, 63. In beiden Papyrusfragmenten sind Teile der Mandate zu finden. P. Iand. 1.4 wird von NIELSEN, *Shepherd*, 176 sogar ins erste/zweite Jahrhundert datiert. CARLINI, *Testimone*, 17–30 bemerkt, dass man mit solchen Datierungen sehr vorsichtig sein muss, aber er weist darauf hin, dass P. Iand. 1.4 ein Fragment des „Hirtenbuchs“ („*Preccetti-Similitudini*“) sein könnte, das vor der vollständigen Ausgaben des Hirten des Hermas in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts zirkulieren konnte (29). Die Leuven Database of Ancient Books datiert diesen Papyrus (LDAB ID 1094) ins zweite Jahrhundert (100–199 n.Chr.) und den P. Oxy. 50 3528 (LDAB ID 1095) in dieser Zeit (150–225 n.Chr.). GONIS, *Nick*, 4705–4707. Hermas. *Pastor*, in: *The Oxyrhincus Papyri* 69 (2005) 1–17 veröffentlicht Fragmente von drei neuen Papiri des Hirten des Hermas und einer von ihnen (4706) könnte nach seiner Meinung ins zweite Jahrhundert datiert werden. Er stellt fest: „I would assign it [Papyrus 4706] to the earlier part of the third century, though I would not exclude a date in the very end of the second“ (3).

36 In diesem Sinne HURTADO, *Artifacts*, 56f. und BAGNALL, Roger S., *Early Christian Books in Egypt*, Princeton, NJ 2009, 78.



tung des Textes anzugeben. Der Zeitraum würde sich vom späten ersten Jahrhundert bis spät in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts erstrecken.<sup>37</sup>

## 1.6 Rezeption und Kanonizität

Der Hirt des Hermas ist eines der populärsten Bücher des Frühchristentums und es wurde gelegentlich in der frühchristlichen Literatur mehr zitiert als einige Schriften des Neuen Testaments.<sup>38</sup> Am Ende des zweiten Jahrhunderts war es in Karthago (Tertullian), Gallien (Irenäus) und Alexandrien (Clemens) bekannt. Es wurde allgemein positiv aufgenommen.<sup>39</sup> Es blieben aber auch Vorbehalte. Der wachsende Widerstand gegen den Montanismus beeinträchtigte den Hirten des Hermas, da einige ihn aufgrund seiner Askese, Visionen und apokalyptischen Elemente mit dieser Bewegung in Verbindung brachten.<sup>40</sup> Das Muratorische Fragment nimmt wahrscheinlich eine Tendenz auf, die Kanonizität des Hirten des Hermas abzulehnen, wobei es ihn auf ein spätes Stadium datiert, aber es anerkennt gleichzeitig seinen Wert in der privaten Lektüre.

Die Anspielungen auf den Hirten des Hermas in anderen Werken entscheiden nicht eindeutig die Debatte darüber, ob dieses Buch als kanonisch angesehen wurde oder nicht. In einigen Gemeinden wurde es in der Öffentlichkeit gelesen<sup>41</sup> und galt als heilige Schrift. Nach einer

37 Vgl. OSIEK, Shepherd, 20.

38 Vgl. BROX, Hirt, 55. In diesem Sinne haben wir in 1.3 gesehen, dass Hermas die am meisten belegte nicht kanonische Schrift aus dem zweiten und dritten Jahrhundert ist.

39 OSIEK, Shepherd, 4, enthält eine Liste von Zitaten und Anspielungen auf den Hirten des Hermas: Tertullian, Irenäus, Clemens, Origenes, Hippolyt, Ambrosius, Hieronymus usw. BROX, Hirt, 57–70 analysiert einige dieser wichtigen Zitate.

40 Vgl. OSIEK, Shepherd, 5. Interessanterweise lehnte der montanistische Tertullian ihn wegen seiner Großzügigkeit in der Frage der Buße ab (Tert. *pub.* 10.20).

41 Im vierten Jahrhundert wird Hermas noch in einigen Kirchen öffentlich vorgelesen, wie Eus. *h.e.* III 3,6, Hier. *vir.ill.* 10 und Rufin *ymb.* 36 belegen. NIELSEN, Shepherd, 172f. bemerkt: „we see in the papyri that Shepherd of Hermas was being used quite often as a liturgical text. The largest manuscript, Christian or not, from the second through fourth centuries are between 25–35 cm tall ... No fewer than four of the twenty-six pre-fifth-century Hermas texts fit these parameters. These texts beg to be looked at in the light of their public usage. The existence of clear lectionary aids (ekthesis, diereses, sense breaks, accents, etc) further illustrates the point“.

Analyse der Erwähnungen des Hirten des Hermas kommt Brox zu dem Schluss, dass das Buch eine große Anerkennung und Autorität genoss und die Gelegenheit hatte, kanonisch zu werden. Aber dabei blieb es, obwohl dieser Autor die Tatsache ernst nimmt, dass der Hirt des Hermas im vierten Jahrhundert ein Teil des Codex Sinaiticus war, was wiederum vom großen Wert zeugt, der auf dieses Buch gelegt wurde.<sup>42</sup>

## 1.7 Person und Autorität des Hermas

Unabhängig davon, ob man sich für eine einzelne oder eine mehrfache Verfasserschaft entscheidet, ist die Tatsache, dass das Buch von einem einzigen Autor spricht, Hermas.<sup>43</sup> Es wird über die Person des Hermas eine Vielzahl von persönlichen Daten angegeben<sup>44</sup> und viel darüber diskutiert, ob sie authentische biographische Daten sind, wie ich anmerken werde, wenn ich die Daten über Hermas und seine Familie recherchiere.<sup>45</sup>

In Verbindung mit der Figur des Hermas erhebt sich die Frage nach der Autorität, mit der er der kirchlichen Gemeinde die Lehre über die Buße, die er erhalten hat, vorgibt. Er verfügt über die Legitimität, weil er die Offenbarung durch himmlische Gestalten erhalten hat. In

---

42 Vgl. BROX, Hirt, 70f. NIELSEN, Shepherd, 164 meint, dass Hermas tatsächlich die unterschiedlichen Kriterien für Kanonizität erfüllen würde. „No matter which modern paradigm is used to evaluate a text's canonicity, the Shepherd of Hermas fits the mold, so to speak, of nearly every category. Such, it should be stated, cannot be said of some New Testament writings“.

43 Wie HELMHOLM, Hirt, 227 erwähnt, wird der Autor im Visionenbuch in allen vier Visionen von der „Presbyterin“ mit dem Namen Hermas angeredet.

44 BROX, Hirt, 17 bietet uns eine Liste dieser persönlichen Daten: Sklave, später freigelassen, Christ, verheiratet (offenbar nicht sehr glücklich); er hat erwachsene Kinder mit Erziehungsproblemen; die Kinder haben die Eltern in der Verfolgung verraten und haben ihm auch geschäftlich geschadet; er hat ein wirtschaftliches Debakel erlebt, aber er besitzt immerhin einigen Landbesitz; das Thema Reichtum und Besitz beschäftigt ihn angesichts der christlichen Pflicht zu teilen und er ist sich bewusst, dass er in Ehe-, Familien- und Geschäftsleben ein schlechtes Vorbild ist; seine beruflichen Tätigkeiten konkurrieren mit seinen Verpflichtungen gegenüber Gemeinde und Moral; Probleme in Alltag quälen ihn in Form von allerhand Missgeschick und täglichem Unglück, das er als Strafe versteht, und sie stellen ihn vor die Frage der Theodizee; beruflich vermutet man einen kleinen Geschäftsmann in ihm, dessen Mentalität und Gedankenwelt tatsächlich im Hirten des Hermas Seite um Seite begegnet.

45 Vgl. 4.2.2.

diesem Sinne kann Hermas auf das apokalyptische Genre zurückgreifen, um seine Autorität zu verstärken.<sup>46</sup> Es wird die Auffassung vertreten, dass er wahrscheinlich nicht zu der Gruppe der Gemeindeführer gehörte und, dass die Kategorien Episkopus, Presbyter oder Diakon nicht auf Hermas anzuwenden sind,<sup>47</sup> was ich in Frage stellen werde.<sup>48</sup> Während einige Autoren kein Problem haben, Hermas als Prophet zu betrachten,<sup>49</sup> haben andere das klar abgelehnt.<sup>50</sup> Angesichts der Bedeutung der Botschaft, die er vermitteln will, scheint es nicht ausreichend, ein bloßes Mitglied der Kirche zu sein, um seinen Auftrag zu erfüllen. Wie Brox feststellt, gehört auch in diese Debatte die Stelle von Vis II 4,3,<sup>51</sup> in der Hermas auf die Presbyter für die Verbreitung der Botschaft in der Gemeinde zurückgreift.<sup>52</sup>

46 Vgl. HELMHOLM, *Hirt*, 246f. Hermas erhält eine Legitimierung durch den unmittelbaren Auftrag erstens der Presbyterin (Vis III 8,11), zweitens des Himmelsbriefs (Vis II 2,2–4,6), drittens des Hirten (Sim VIII 4,1f, Sim VIII 11,1 und Sim X 2,4)

47 Vgl. BROX, *Hirt*, 22, und OSIEK, *Shepherd*, 23, obwohl diese Autorin wegen der von Hermas erfahrenen Offenbarung ihn (zumindest aus seiner eigenen Perspektive) in einen Status vergleichbar mit dem der Kirchenführer platziert.

48 Vgl. 5.1.2.

49 DIBELIUS, *Hirt*, 635 geht davon aus, dass das Buch als prophetisch gelten und der Autor als Prophet betrachtet werden kann. Trotzdem betont er eine wichtige Nuance: Hermas' Autorität geht nicht aus seiner Rolle als Prophet hervor, sondern aus seinem Status als Büsser. JOLY, *Herimas*, 11 stellt in diesem Sinn fest, dass Hermas sich nicht als Prophet, sondern als Büsser vorstellt. OSIEK, *Shepherd*, 23, bemerkt aber, dass Hermas klar als Prophet angesehen werden kann, denn er erfüllt das in Mand XI 5.7–9 festgestellte Kriterium zu sprechen, wenn der Geist ihn inspiriert, und nicht auf bestimmte Anfragen, die man ihm stellt.

50 BROX, *Hirt*, 20–22 erinnert daran, dass Hermas sich nicht als Prophet versteht und dass er nicht die Anforderungen an einen wahren Propheten erfüllt, die er selbst in Mand IX aufgenommen hat. Hermas erscheint als bloßer Empfänger der Offenbarung und vor der Gemeinde als ein bloßer Vermittler. Es kommt wahrscheinlich kein Phänomen der prophetischen Inspiration vor. Anders als der wahre Prophet, der seine Inspiration erhält, während er mit der Gemeinde versammelt ist, erhält Hermas die Offenbarung, wenn er allein ist und danach gibt er sie weiter. Er entspricht auch nicht mit der in Mand XI von den Propheten verlangten Forderung, ein moralisch einwandfreies Leben zu führen. Das einzige gemeinsame Element mit den Propheten besteht darin, eine Botschaft für die Kirche zu haben.

51 Vgl. ebd., 22. „Der Vorgang signalisiert offenbar die Integration außerordentlicher kirchlicher Lehrformen in die institutionell geregelten Abläufe bzw. die Koordination neuartiger Mitteilungen durch einen agilen Prediger mit der Zuständigkeit der traditionellen kirchlichen Autoritäten“.

52 Wir verweisen auf den Kommentar dieser Stelle im fünften Kapitel (5.1.1).

## 1.8 Literarisches Genre und Sprache

Im Falle des Hirten des Hermas kann man nicht von der Verwendung eines einzigen Genres ausgehen, sondern muss von mehreren sprechen: Das Buch ist in drei Teile mit den Titeln Visionen, Gebote und Gleichnisse aufgeteilt. Dafür werden drei literarische Formen verwendet. Die Verwendung jeder literarischen Form beschränkt sich aber nicht auf einen bestimmten Abschnitt des Buches. Jeder Abschnitt wird zwar durch eine literarische Form geprägt, aber es gibt Gebote, Gleichnisse und Visionen im gesamten Text.<sup>53</sup> Nach Brox verwendet Hermas die literarischen Formen mit großer Ungenauigkeit, ohne zwischen ihnen eindeutig zu unterscheiden, wodurch er sie austauschbar macht.<sup>54</sup>

Da verschiedene literarische Formen verwendet werden, stellen sich die Autoren die Frage, welches das vorherrschende literarische Genre ist. Traditionell gehörte der Hirt des Hermas zum apokalyptischen Genre,<sup>55</sup> und Dibelius beobachtet, wie dieses Werk tatsächlich das gleiche Schicksal wie viele Bücher dieses Genres erlitt: Es war im Begriff, in den Kanon einbezogen zu werden, aber mit dem Montanismus kam es unter Verdacht.<sup>56</sup>

In Ermangelung der charakteristischen Elemente des apokalyptischen Genres haben einige Autoren den apokalyptischen Charakter des Hirten des Hermas in Frage gestellt.<sup>57</sup> Obwohl andere diesen Man-

---

53 OSIEK, Shepherd, 11 bemerkt, dass der Hirt des Hermas nicht das Werk einer einzigen Gattung ist und sich jedes Genre selbstverständlich nicht auf einen Abschnitt beschränkt.

54 Vgl. BROX, Hirt, 34. Er betont, dass Hermas die Formen, in denen er sich ausdrückt, weder pflegt noch voll beherrscht.

55 JOLY, Hermas, 11 teilt diese traditionelle Sichtweise. Im Werk gibt es Offenbarungen von himmlischen Gestalten in Form von Visionen, Geboten und erklärten Visionen, was typisch für die Apokalyptik ist, die auf der anderen Seite kein ausschließlich christliches Phänomen ist.

56 Vgl. DIBELIUS, Hirt, 419. Dieser Autor entdeckt aber, dass ein großer Teil des Buches einen apokalyptischen Rahmen hat, doch sein Inhalt in erster Linie paränetisch ist.

57 Vgl. BROX, Hirt, 36f. Nach dem Autor fehlen typische apokalyptische Elemente wie die Enthüllungen über die jenseitige Welt, über ein katastrophales Ende der Geschichte, fehlen auch globale historische Spekulationen, die Pseudepigraphie, ein ausgeprägter Pessimismus, der Krisencharakter und so weiter. Es fehlt auch eine Enthüllung dessen, was in der eschatologischen Zukunft, im Jenseits, passieren wird. Auf der anderen Seite gibt es eine gute Kenntnis der apokalyptischen Literatur und Vorstellungswelt, weil

gel erkennen, verteidigen sie weiterhin seinen apokalyptischen Charakter.<sup>58</sup> Implizit oder explizit scheint es Einigkeit darüber zu geben, dass dieses Werk zumindest der Form nach zu diesem Genre gehört.<sup>59</sup> Formal würde das apokalyptische Genre dem Werk Einheit geben.

Das apokalyptische Genre ist in den Dienst des Themas gestellt, das dem Werk in Bezug auf seinen Inhalt Einheit gibt: die Verkündigung der Lehre von der Buße und die dringende Aufforderung zur persönlichen Umkehr. Deshalb ist die Rede von einer paränetischen Apokalyptik in diesem Werk.<sup>60</sup> Zu erinnern ist auch an das, was ich oben über die Verwendung dieses Genres festgestellt habe, durch das sich Hermas in seinem Vorgehen kirchlich zu legitimieren sucht.

Es wurde argumentiert, dass die Apokalyptik in der Regel auf eine Krisensituation reagiert. Diese Krise muss nicht unbedingt an politischen, wirtschaftlichen oder sogar klimatischen Fakten liegen. Im Falle des Hermas kommt die Kirche in die Krise wegen interner Angelegenheiten der Gemeinde, wie z.B. Konfrontationen oder des Verlusts der anfänglichen Begeisterung.<sup>61</sup>

Im Vergleich zu den Autoren, die das Apokalyptische betonen, stellte Brox fest, dass das Allegorische im Hirten des Hermas eine zentrale Rolle spielt,<sup>62</sup> obwohl diese Zentralität von anderen Autoren in

---

man die Existenz einer Reihe von apokalyptischen Motiven im Hirten des Hermas nachweisen kann: Entrückungen und Visionen, die übermittelte Kunde himmlischer Gestalten.

- 58 OSIEK, Shepherd, 11 stellt fest, wie vielen Büchern, die noch als apokalyptisch angesehen werden, eines dieser Elemente fehlt. Darüber hinaus sei der Hirt des Hermas im Vergleich zu anderen Werken sehr gut in seiner Ausgestaltung als Apokalypse erkennbar.
- 59 Im Hintergrund ist die Frage zu klären, was unter dem apokalyptischen Genre zu verstehen ist und welche seine wesentlichen Elemente sind. Wir finden Autoren wie HELLHOM, Hirt, 244f., die das apokalyptische Genre vor allem aus formalen Elementen definieren und folglich kein Problem bei der Klassifikation des Hirten des Hermas als Apokalypse haben.
- 60 Vgl. OSIEK, Shepherd, 11f. Sie erklärt, dass die Paränese einen zentralen Platz einnimmt. Es gibt eine starke Besorgnis über die Situation der Kirche aus eschatologischer Sicht. In der christlichen Apokalyptik habe es eine Entwicklung gegeben. Konfrontiert mit einem Ende, das nicht mehr unmittelbar bevorsteht und einer Kirche, die die Bekehrung von ihren Mitgliedern fordert, bricht die Unterscheidung zwischen dieser Welt und der kommenden Welt zusammen. Wir sind in der letzten Zeit, die unsere Bekehrung verlangt.
- 61 Vgl. ebd., 12.
- 62 Vgl. BROX, Hirt, 39. Seine These ist, dass Hermas vor allem ein Buch von Allegorien schrieb und dieses als Apokalypse darstellte. „Die voluminösen Visionen, Parabeln und teils sogar die Gebote erfordern ausführliche und manchmal mehrschichtige Deu-

Frage gestellt wird, ohne dass sie die Bedeutung der Allegorie im Hirten des Hermas leugnen.<sup>63</sup>

Was die verwendete Sprache angeht, ist sie das Griechisch der Koine, ähnlich dem, das in der griechischen Bibel und in den jüdischen und christlichen Apokryphen verwendet wird.<sup>64</sup>

## 1.9 Quellen

Im Gegensatz zu früheren Zeiten, in denen auf mögliche konkrete Quellen des Hirten des Hermas hingewiesen wurde, sind die Autoren heutzutage vorsichtiger. Hinsichtlich dieser Frage gibt es eine Schwierigkeit: Hermas zitiert keine anderen Werke mit einer Ausnahme und dort verweist er auf einen verschollenen jüdischen apokalyptischen Text.<sup>65</sup> Die Ähnlichkeiten im Inhalt mit anderen Texten schienen auf direkte Beziehungen der literarischen Abhängigkeit zwischen dem Hirten des Hermas und anderen Werken schließen zu lassen. Die Wahrheit ist jedoch, dass diese Abhängigkeit nicht nachgewiesen wurde, und heutzutage spricht man vorzugsweise von einem gemeinsamen Gedankengut von Ideen und kulturellen Traditionen, aus denen der Autor des Hermas und die Schriftsteller jener Zeit schöpfen.<sup>66</sup> Her-

---

tungen, weil sie allegorisch stilisiert sind... Wer dieses Buch aufschlägt, trifft häufiger auf Allegorisches als auf Apokalyptisches... Die Kategorie ‚Allegorie‘ ist darum nicht nur quantitativ repräsentativer und häufiger verwendet, sondern zur Kennzeichnung der Lebens- und Vorstellungswelt und der Schriftstellerei des PH doch noch geeigneter als die der ‚Apokalypse‘. Da der Hirt des Hermas eine große Sammlung und eine Komposition von ganz unterschiedlichen Allegorien ist, ist es besser das Werk als ein „Allegorienbuch“ darzustellen.

63 Vgl. OSIEK, Shepherd, 11.

64 Vgl. BROX, Hirt, 43f. Brox zeigt Schwächen in der griechischen Sprache des Hermas in Inhalt und Form auf. Er weist hapax legomena nach und verbindet die vulgäre Natur der Sprache mit der sozialen Herkunft des Hermas. Er beobachtet Semitismen und einige wenige Latinismen. Aber aus der verwendeten Sprache kann man seiner Meinung nach nicht schließen, dass Hermas mit dem Hebräischen, Aramäischen oder Lateinischen vertraut wäre, da die Semitismen in der griechischen Bibel erscheinen und die Latinismen typische Entlehnungen in der Koine dieser Zeit sind. Nach ZAHN, Theodor von, Der Hirt des Hermas, Gotha 1868, 486 hat Hermas die Rede- und Denkweise eines Menschen des Volkes.

65 Vis II 3.4 und das Zitat aus Eldad und Moldad.

66 BROX, Hirt, 45 und OSIEK, Shepherd, 24 zeigen, wie die Versuche, die literarischen Quellen des Hirten des Hermas zu bestimmen, gescheitert sind. Heute spricht man eher von allgemeinen Anspielungen oder literarischen Parallelen als von direkten Einflüssen.

mas übernimmt Materialien aus verschiedenen Quellen, aber er überarbeitet sie so, dass sie oft nicht mehr erkennbar sind und einem anderen Zweck dienen, als sie ursprünglich hatten.

Im Text lassen sich Einflüsse der jüdischen Literatur erkennen.<sup>67</sup> Abgesehen vom oben genannten einzigen Zitat scheint ein Einfluss von Motiven und Bildern der jüdischen Apokalyptik klar. Es ist auch ein jüdischer Einfluss zu erkennen in einer Ethik der beiden Wege. Darüber hinaus wurden Motive, die im Hirten des Hermas anzutreffen sind, schon in der intertestamentarischen jüdischen Literatur verwendet.<sup>68</sup> Dennoch ist die Existenz von klaren literarischen Abhängigkeiten nicht belegt worden. Die Semitismen des Textes können ein Einfluss der Septuaginta sein und das jüdische Gepräge im Text bedeutet nicht zwangsläufig, dass der Autor zur jüdischen Tradition gehörte, denn das jüdische Denken hinterließ klare Spuren im ganzen frühen Christentum.<sup>69</sup> Trotz des jüdischen Einflusses ist es bemerkenswert, dass das Judentum im Hirten des Hermas nicht einmal erwähnt wird.<sup>70</sup>

Klar scheint auch ein heidnischer Einfluss (weder jüdisch noch christlich) bei verschiedenen Motiven wie Arcadia, den Sibyllen, pastoral-literarischen Gemeinplätzen und so weiter zu sein. Diese Motive finden sich auch in der Volksliteratur und in der Volksweisheit und möglicherweise übernahm der Autor sie aus diesen Bereichen. Trotz aller Versuche kann keine direkte Verbindung mit konkreten Werken bewiesen werden.<sup>71</sup>

67 Vgl. BROX, Hirt, 49–51 und OSIEK, Shepherd, 24f.

68 Vgl. OSIEK, Shepherd, 24.

69 Vgl. BROX, Hirt, 50.

70 Vgl. ARNÉRA, Georges, Du rocher d' Isaïe aux douze montagnes d' Hermas, in: ETR 59 (1984) 218. In diesem Sinne auch BROX, Hirt, 55 („Im PH wird das Judentum ignoriert, verschwiegen und verdrängt. Die Kirche, vor allem erschaffen (Vis II 4,1), erdrückt alles und existiert ohne das jüdische Volk“) und BARNARD, Studies, 157 („Hermas is not interested in Judaism as such. The Jewish nation and its privileges are never mentioned; neither is there anything about the distinction between Jew und Gentile—in deed an uninitiated reader of *The Shepherd* would not discover that Jewish nation had ever existed“).

71 Über die heidnische Einflüsse besonders OSIEK, Shepherd, 25f. und BROX, Hirt, 51–54.

Selbstverständlich kann man im Text große Ähnlichkeiten mit den evangelischen und paulinischen Überlieferungen finden.<sup>72</sup> Basierend auf der Idee, dass die Anwesenheit von bestimmten christlichen Texten im Rom des Hermas garantiert war, wurden viele mögliche Verbindungen aufgezählt. Es wird nun angenommen, dass die Ähnlichkeiten zwischen dem Hirten des Hermas und den Evangelien auf ein gemeinsames „Gedankengut bzw. tradiertes Formelgut“ zurückzuführen sind.<sup>73</sup> Besondere Verbindungen zwischen dem Hirten des Hermas und dem Jakobusbrief sind in zwei Fragen zu beobachten: den Fragen des Misstrauens gegenüber dem Reichtum und der Beziehung zwischen Glaube und Werken. Aber selbst in diesem Fall ist die Behandlung der beiden Fragen nicht identisch, da Hermas nicht die Radikalität des Jakobusbriefs zeigt.<sup>74</sup> Anschlüsse an Texte der frühchristlichen Literatur, wie die Didache, sind erkennbar, aber eine gegenseitige Abhängigkeit lässt sich nicht beweisen. Es ist auch auffällig, dass es keinen Verweis auf den Ersten Clemensbrief gibt.<sup>75</sup>

Sobald heidnischer und jüdischer Einfluss anerkannt werden, wird heute debattiert, welcher dieser Einflüsse der vorherrschende ist. Es scheint, dass das frühe Christentum auf der einen Seite vom Judentum sehr geprägt war. Aber es ist auch klar, dass die Welt, in der Hermas lebte, von der heidnischen Kultur beeinflusst wurde. Ohne einen dieser Einflüsse kann man den Hirten des Hermas nicht verstehen.<sup>76</sup>

---

72 Zu den christlichen Quellen vgl. BROX, Hirt, 45–49, OSIEK, Shepherd, 26f. und VERHEYDEN, Joseph, *The Shepherd of Hermas and the Writings that later formed the New Testament*, in: GREGORY, Andrew F. / TUCKETT, Christopher M., *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers*, Oxford u.a. 2005, 293–329.

73 Vgl. BROX, Hirt, 48f.

74 Vgl. OSIEK, Shepherd, 26.

75 Vgl. BROX, Hirt, 49.

76 Ebd., 54. Brox stellt fest: „Durch die wechselnde Thematik bedingt, verteilt sich Hellenistisches und Jüdisches unterschiedlich auf die einzelnen Teile, im Prinzip aber ist beides gleichzeitig gegenwärtig im PH. Und dieser Zustand des Buches ist nicht primär das Ergebnis einer literarischen Operation ..., sondern Folge des Milieus, in dem H lebt und schreibt“. Die Frage der Quellen wird bei BROX, Hirt, 45–55, OSIEK, Shepherd, 4–29 und DIBELIUS, Hirt, 424 ausführlicher behandelt.



## 1.10 Christologie

Alle Bemühungen, im Hirten des Hermas eine systematische Christologie zu entdecken, sind gescheitert. Die christologischen Aussagen in diesem Werk sind klar seinem paränetischen Zweck untergeordnet.<sup>77</sup> Auffällig ist, dass der Name Jesus und der Titel Christus in einem Text des Christentums des zweiten Jahrhunderts überhaupt nicht genannt werden.<sup>78</sup> Der Kyrios-Titel kommt etwa 340-mal vor in Bezug auf Gott, auf Christus und manchmal auf den Heiligen Geist oder sogar auf den Hirten.<sup>79</sup> Mit einer Ausnahme (*Vis* II 2,8) taucht der christologische Titel Sohn Gottes nur im Hirtenbuch (*Gebote* und *Sim* I-VIII) auf.<sup>80</sup> Es geht um eine Christologie, die eng mit der Pneumatologie und der Angelologie des Hirten des Hermas verbunden ist.

77 Vgl. BROX, *Hirt*, 486–495, OSIEK, *Shepherd*, 34–36. Brox weist darauf hin, dass es sehr schwierig ist, die Christologie des Hirten des Hermas mit einigen der vorhandenen christologischen Kategorien zu klassifizieren, da man nicht über ausreichende Informationen verfügt. Trotzdem betont er, dass diese Christologie „nirgends über den streng judenchristlichen Monarchianismus“ hinausgeht (494). Osiek stellt aber fest, dass man kaum vom Fehlen einer signifikanten Christologie in einem Text sprechen kann, in dem der Sohn Gottes der Schöpfung präexistiert und er als der durch seine Treue erhöhte Diener, verbunden mit dem Heiligen Geist, als Grundlage des Universums und als Aufseher im Bau des Turms erscheint (36).

78 Vgl. WILSON, John C., *Five Problems in the Interpretation of the Shepherd of Hermas. Authorship, Genre, Canonicity, Apocalyptic and the Absence of the Name "Jesus Christ"* (Mellen Biblical Series 24), Lewiston 1995, 73–79. Er geht von einem jüdischen Hintergrund im Hermas aus (76) und stellt fest, dass ein Merkmal des Judentums zur Zeit des Frühchristentums die Anwendung der Periphrasen in Bezug auf Gott war. Der Name Gottes war zu heilig, um ausgedrückt oder gar geschrieben zu werden und es ist möglich, dass der Name von Jesus Christus für die Frühchristen eine ähnliche heilige Bedeutung annimmt (77). „It is not hard to imagine that the sacredness of that name [Jesus Christ] among Christians of Jewish background would combine with their Jewish reticence about the name of God to create a similar reticence about the name of Jesus“ (78).

79 Vgl. HELLMOLM, *Hirt*, 240. Er bemerkt, dass die Adressaten dieser Titel zu bestimmen oft schwierig ist. Nach BROX, *Hirt*, 486 hat Hermas diesen Titel fast ausschließlich für Gott reserviert, was dem Sprachgebrauch seiner Zeit nicht entspricht. WILSON, *Shepherd*, 74f. weist aber hin, dass sich der Kyrios-Titel in zwei Fällen (*Vis* II 2,8; III 7,3) klar auf Jesus Christus bezieht und weist auf mehr Stellen hin, an denen „Herr“ Christus bedeuten könnte.

80 Vgl. HELLMOLM, *Hirt*, 240.

## 1.11 Buße

Wie gesehen, ist das Hauptthema des Hirten des Hermas paränetischer Natur. Es geht um einen Ruf zur Umkehr, zum Heil derer, die nach der Taufe gesündigt haben.

Hinsichtlich der Möglichkeit der Buße nach der Taufe bestanden im Frühchristentum anscheinend mehrere Positionen. Einerseits gab es eine milde Haltung, die eine regelmäßige und wiederholte Buße nach der Taufe ermöglichte. Andererseits existierte eine strengere Haltung, die die Möglichkeit der Umkehr nach der Taufe gänzlich ablehnte. Diesen Trend kann man bereits in Hebr 6,4–6; 10,26–31 und 1 Joh 5,16–17 erkennen. Er wurde von einem Teil der Kirche verteidigt.<sup>81</sup> Diese rigorose Haltung war die Position der Lehrer, die in Mand IV 3.1 erwähnt werden.<sup>82</sup> Hermas scheint sich an dieser Stelle dem rigorosen Ansatz anzuschließen, aber eigentlich nahm er eine vermittelnde Stellung zwischen den beiden Strömungen ein. Diese nimmt die Realität der Sünde der Gläubigen nach der Taufe wahr und enthält zugleich die Möglichkeit der Buße nach der Taufe in einer Botschaft, die er in Offenbarungsform empfängt, einmal als eine Offenbarung der „Presbyterin“ (Vis II) und später als eine des Hirten (Mand IV). Aber es handelt sich um eine begrenzte Möglichkeit, ein einziges Mal und nur innerhalb einer gewissen Zeit (Mand IV 1,8, 3,5–6, Vis II 2,4). Es gibt eine pastorale Sorge darum, dass die Bekehrungen, die in der Gemeinde vollzogen werden, echt sind und von Herzen kommen. Jedenfalls verschiebt sich die Bußfrist „immer weiter in die Ferne“.<sup>83</sup>

---

81 Vgl. BROX, Hirt, 477–479 und HELLMOLM, Hirt, 237. Hinsichtlich Hebr 6,4–8 stellt BACKHAUS, Knut, Der Hebräerbrief, Regensburg 2009, 227 aber fest: „Für den theologischen Ausschluss einer Umkehr nach der Taufe eignet sich unser Absatz [Hebr 6,4–8] jedenfalls nicht“. Nach seiner Meinung behandelt Hermas das Problem der Sünden nach der Taufe nicht kategorisch, sondern pragmatisch und auf die pastorale Situation bezogen. „Es ist durchaus denkbar, dass der Vf. des Hebr sich der Lösung des ‚Hirten des Hermas‘ angeschlossen hätte“.

82 Vgl. 5.4.1.

83 Vgl. HELLMOLM, Hirt, 237 und Vis II, 2, 4 in fine, Sim VIII 2,7, IX 32,1, X 4,4.



## 2 Die Kirche im Hirten des Hermas

Nach der Analyse der verschiedenen Fragen, die dieses Werk aufgeworfen hat, werde ich die Aufmerksamkeit auf die Behandlung der Kirche im Hirten des Hermas richten. Erstens werde ich die Bilder der Kirche in diesem Werk und die diesen Bildern zugrunde liegende Ekklesiologie analysieren. Daraufhin werde ich mich auf die kirchlichen Gemeinden in Rom konzentrieren, da sich die Gemeinde des Hermas in dieser Stadt befindet. Schließlich werde ich die Daten über die kirchlichen Ämter und Dienste, die im Hermas zu finden sind, sammeln. Dies kann ein erstes Bild der Organisation der Gemeinde des Hermas geben, die ich später eingehend studieren werde.

### 2.1 Bedeutung des Themas

Traditionell wurde der Ruf zur Buße und Umkehr als das Hauptziel dieses Werkes betrachtet. Aber das Thema der Kirche erhält gelegentlich im Hirten des Hermas ein solches Gewicht, dass erwogen wurde, ob dieses Thema eine zentrale Frage darstellt oder gar die wichtigste. In diesem Sinne stellt Pernveden fest, dass der Kirchenbegriff der zentrale Begriff in diesem Text ist und dass unter dessen Zugrundelegung man andere Begriffe im Hermas verstehen kann.<sup>1</sup> So wird sogar behauptet, dass die Christologie, Eschatologie und Soteriologie im Hermas von seiner Ekklesiologie „überwuchert und vereinnahmt“ werden.<sup>2</sup>

---

1 Vgl. PERNVEDEN, Lage, *The Concept of the Church in the Shepherd of Hermas* (STL 27), Lund 1966, 12. „The ecclesiology is the key to the understanding of the Shepherd“ (291).

2 SCHULZ, Siegfried, *Die Mitte der Schrift. Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als Herausforderung an den Protestantismus*, Stuttgart – Berlin 1976, 363f. Die Ekklesiologie ist nach seiner Meinung das beherrschende Zentrum des ganzen Offenbarungsbuches. „An die Stelle der urchristlichen Apokalyptik ist wie überall im Frühkatholizismus die Ekklesiologie getreten. Die Christologie ist ... unzureichend entwickelt und wird in die Ekklesiologie integriert“ (364). MARTIN, José Pablo, *Espíritu y dualismo de espíritus en el Pastor de Hermas y su relación con el judaísmo*, in: *VetChr* 15 (1978) 339 stellt fest, dass auch die gesamte Pneumatologie im Hermas seiner Ekklesiologie untergeordnet ist. BAUSONE, Carla, *Aspetti dell' ecclesiologia del Pastore di Hermas*, in: *TU* 108 (1972) 101 merkt an: „Il concetto di Chiesa é veramente il concetto centrale del *Pastore*, in quanto solo sullo sfondo ecclesiale il messaggio morale del *Pastore* acquista concretezza ed evidenza“.

Auf jeden Fall besteht ein großer Zusammenhang zwischen den zwei beherrschenden Themen im Hermas: der Buße und der Kirche. Wie Folgado Flórez bemerkt, kann man im Hermas eine echte und eingehende Gewissensprüfung der Kirche und eine Soteriologie mit kirchlichen Akzenten und Wirkungen finden.<sup>3</sup> Die Debatte, ob die zentrale Frage im Hermas die Buße oder die Kirche ist, spielt keine wesentliche Rolle, denn es gibt keine Umkehr in diesem Werk ohne den notwendigen Kontext der Kirche und es gibt keine wahrhafte Kirche ohne den Prozess der Umkehr.<sup>4</sup>

## 2.2 Bilder der Kirche im Hermas

Hermas verwendet das Wort *ἐκκλησία* ohne Attribut an zehn Stellen (Vis II 2,6; 4,1.3, Vis III 3,3; 9,7, Vis IV 2,2, Sim VIII 6,4, Sim IX 1,1.2; 13,1). Dreimal im Visionenbuch ist die Rede von der heiligen Kirche -*ἡ ἅγια ἐκκλησία*- (Vis I 1,6; 3,4 und Vis IV 1,3) und dreimal von der Kirche Gottes -*ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ*- (Sim IX 18, 2.3.4).<sup>5</sup>

Der Hirt des Hermas stellt eines der bedeutendsten „Zeugnisse einer ekklesiologischen Symbolik“ des zweiten Jahrhunderts dar.<sup>6</sup> Hermas verwendet sehr unterschiedliche Bilder und Symbole der Kirche. Einige von diesen Bildern haben einen klaren biblischen Hintergrund. So ist die Kirche für Hermas das „Haus Gottes“ -*ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ*- (Sim IX 18,2–4), der Weinstock -*ἡ ἀμπελος*- und sein Volk -*λαός*- (Sim V 5,2–3; 6,2–3).<sup>7</sup>

3 Vgl. FOLGADO FLÓREZ, Segundo, Sentido eclesial de la penitencia en el „Pastor“ de Hermas, in: CDios 191 (1978) 5. Die Metanoia findet tatsächlich in der Kirche und auf Betreiben der Kirche statt. HUMPHREY, Edith M., The ladies and the cities. Transformation and apocalyptic identity in „Joseph and Aseneth“, 4 Ezra, The Apocalypse and „The Shepherd of Hermas“, Sheffield 1995, 136 stellt fest: „It would seem better to see the message of repentance as forming part of Hermas’s overall understanding of the Church. Mystery and practical concerns come together“.

4 Vgl. OSIEK, Shepherd, 37. „There is no conversion except in the church, and no church except of those on the way to conversion“.

5 BROX, Hirt, 524 bemerkt, dass „die Kirche Gottes“ an diesen drei Stellen als reinigungsbedürftige konkrete Gemeinde genannt wird.

6 SCHNEIDER, Athanasius, „Propter Sanctam Ecclesiam Suam“. Die Kirche als Geschöpf, Frau und Bau im Bußunterricht des Pastor Hermae, Rom 1999, 14.

7 Vgl. FOLGADO FLÓREZ, Segundo, Teoría teórico-descriptiva sobre la Iglesia en el Pastor de Hermas, in: CDios 191 (1978), 218. Das Reich Gottes -*ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*- (Sim

Drei wesentliche Bilder der Kirche im Hermas sind: der Turm (Vis III, Sim IX 2–9, 12–16, 30–31), das Bild der kosmischen Weide (Sim VIII) und das der zwölf Berge (Sim IX 1,17–29).<sup>8</sup> Ein erheblicher Teil dieses Werkes beschäftigt sich mit der Darstellung dieser Bilder und ihrer nachträglichen Auslegung. Sie sind besonders wichtig, da sie uns helfen, die unterschiedlichen Mitglieder der Gemeinde zu erkennen.

Das vorherrschende Bild ist das des Turmes, das zuerst in Vis III eingeführt und später in Sim IX ausgeführt wird.<sup>9</sup> Dieses Bild kann uns durch seine symbolische und beschreibende Kraft am besten helfen, das Wesen der Kirche zu erkennen.<sup>10</sup>

Nach Schneider lässt sich ein theologisch reiches Gesamtbild der Kirche im Hermas aus seiner ekklesiologischen Symbolik eruieren und man kann diese Symbolik durch eine dreifache Kategorie artikulieren.<sup>11</sup> Erstens ist eine abstrakte ekklesiologische Symbolik zu finden, wenn man von der Kirche als privilegierter Schöpfung spricht, weil sie als erstes von allem geschaffen worden ist (πάντων πρώτη ἐκτίσθη: Vis II 4,1) und Gott um ihretwillen alles erschaffen hat (κτίσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος τὰ ὄντα καὶ πληθύνας καὶ αὐξήσας ἔνεκεν τῆς ἀγίας ἐκκλησίας αὐτοῦ: Vis I 1,6).<sup>12</sup> Zweitens findet man eine anthropologische Symbolik in den Bildern der Kirche als Frau (γυνή: Vis I 2,2), Älteste (πρεσβυτέρα: Vis II 4,2), Herrin (Κυρία Vis I 1,5) und jungfräuliche Braut (μοι παρθένος κεκοσμημένη ὡς ἐκ νυμφῶνος ἐκπορευομένη: Vis IV 2,1).<sup>13</sup> Als dritte Kategorie ekklesiologischer Symbole treten die bautechnischen Bilder auf (οἰκοδομή, λίθοι, πύργος).<sup>14</sup>

---

IX 15,2; 16,2; 20,2–3; 29,2) zählt nach ihm zu den Bildern der Kirche.

8 Vgl. OSIEK, Shepherd, 37. „Each image serves as a symbol with its own integrity, yet each points in the same direction: there are different kinds of people, both more and less holy, who inhabit the church“.

9 Vgl. OSIEK, Shepherd, 37.

10 SCHNEIDER, Propter, 420 bemerkt indes, dass „das Bild vom *Bau*, namentlich vom *Turm* (dominierend im Buch der *Gleichnisse* [Vis V - Sim X]), und das Bild von der *Frau* (dominierend im *Visionenbuch* [Vis I-IV]) als die eigentlichen ekklesiologischen Symbole des PH<sup>a</sup> fungieren.“

11 Vgl. ebd., 417.

12 Vgl. ebd.

13 Vgl. ebd., 419.

14 Vgl. ebd., 420.

Tatsächlich zeigt uns die ekklesiologische Symbolik im Hermas, neben der präexistenten Kirche, die Kirche als konkrete Gemeinde mit Versammlungen und Konflikten seiner Vorsteher und die Kirche als die Gemeinde aller Getauften und Heiligen, von denen einige Sünder sind und zur Buße berufen.<sup>15</sup>

## 2.3 Präexistente Kirche

Hermas macht die bedeutendsten Aussagen über die präexistente Kirche.<sup>16</sup> Die Kirche ist vor allen Dingen zuerst geschaffen (Vis II 4,1). Gott hat alle Dinge aus dem Nichts um seiner heiligen Kirche willen geschaffen (Vis I 1,6). Die Kirche wurde durch die Weisheit und Vorsehung Gottes geschaffen (Vis I 3,4) und thront sicher über den vier Grundelementen der Welt (Vis III 13,3).<sup>17</sup> Der Herr und der Heilige Geist haben in der Gestalt dieser Kirche gesprochen (Vis IV 1,3, Sim IX 1,1).

Es gibt unterschiedliche Theorien über den Ursprung dieser Darstellung der präexistenten Kirche.<sup>18</sup> Einige Autoren sind der Meinung, dass diese Präexistenzspekulationen eine gnostische Herkunft haben.<sup>19</sup> Dennoch ist die herrschende Meinung heutzutage, dass ein jüdisches Formel- und Ideengut hinter diesen Aussagen sichtbar wird. Die Idee einer präexistenten Kirche ist biblisch inspiriert und geht aus einer Reihe von Spekulationen hervor, die der jüdischen und der jüdisch-christlichen Apokalyptik gemeinsam sind.<sup>20</sup> Eine andere Frage

15 Vgl. BROX, Hirt, 524.

16 Vgl. ebd.

17 Vgl. OPITZ, Helmut, Ursprünge frühkatholischer Pneumatologie. Ein Beitrag zur Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist in der römischen Gemeinde unter Zugrundelegung des 1. Clemens-Briefes und des „Hirten“ des Hermas, Berlin 1960, 74f.

18 Vgl. FOLGADO FLÓREZ, Segundo, La Iglesia, anterior a los siglos en el „Pastor“ de Hermas, in: CDios 191 (1978) 367f.

19 Vgl. OPITZ, Ursprünge, 70f. Dieser Autor stellt fest, dass die Vorstellungen vom präexistenten Christus und von der präexistenten Kirche im Hermas parallel zum präexistenten Pneuma laufen und dass „in den Aussagen von der Präexistenz des Pneuma, Christi und der Kirche ... direkte Berührungspunkte mit dem gnostischen Zentralanliegen“ gegeben sind (71).

20 In diesem Sinne BROX, Hirt, 525 und FOLGADO, Iglesia, 376. SCHLIER, Heinrich, Der Brief an die Epheser, Düsseldorf<sup>7</sup>1971, 50 analysiert die Belege aus frühjüdischer

ist, ob diese Spekulationen im Hermas für seine Ekklesiologie eine theologische Relevanz besitzen.<sup>21</sup> Die Präexistenz der Kirche ist für Hermas nicht nur eine einfache Idealisierung der göttlichen Vorsehung und zeigt wahrscheinlich die Kontur einer eschatologischen Wirklichkeit, die von Anfang an in Gottes Vorsehung existiert.

In diesem Kontext spricht man von einer Sophia-Ekklesiologie im Hermas, denn die himmlische Kirche ist „als Weisheit gezeichnet“.<sup>22</sup> Nach Mees ist bei Hermas alles, auch die Ekklesiologie, „nach dem Schema alttestamentlicher und spätjüdischer Sophia-Spekulationen konzipiert“ und das Wirken Gottes wird durch seinen Geist „bei der Schöpfung auf die Kirche übertragen“.<sup>23</sup>

Sim IX 1,1 identifiziert den Sohn Gottes mit der Offengarungsträgerin (Vis II 4,1), die für Hermas die Kirche ist.<sup>24</sup> Dennoch kann man nicht von einer totalen Identifikation der Kirche (des Turmes) mit dem Sohn (dem Felsen) sprechen, denn Hermas selbst bietet Daten an, die für die Differenzierung beider Gestalten sprechen. In diesem Sinn kann man sehen, wie der Fels und der Turm in Sim IX bis zum Schluss differenziert bleiben und dass sich der Sohn Gottes als Herr des Turmes (der Kirche) in Sim IX 5,7 nicht mit dem Turm identifizieren kann.<sup>25</sup>

---

Literatur zur Präexistenz des Messias und des Heilsvolkes und bemerkt, wie der Gedanke der Präexistenz in den altchristlichen Schriften auftaucht.

- 21 FRANK, Albert, Studien zur Ekklesiologie des Hirten, II Klemens, der Didache und der Ignatiusbriefe, Diss.theol.(1972), München 1975, 183 lehnt die theologische Relevanz dieser Spekulationen ab. Es handelt sich um eine „Aufnahme jüdischer Texte in die christlichen Literatur, wobei lediglich das spezifisch Jüdische formal und terminologisch durch einen christlichen Begriff ersetzt wird“. BROX, Hirt, 525 steht dagegen für die theologische Relevanz dieser Spekulationen.
- 22 KRETSCHMAR, Georg, Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie (BHT 21), Tübingen 1956, 55. Die Kirche „verändert ständig ihre Gestalt [Vis III 10,3], um derentwillen ist die Welt geschaffen worden [Vis I 1,6,3,4], auf sie kann Prov 8,22 bezogen werden“.
- 23 MEES, Michael, Der Hirt des Hermas und seine Aussagen über den Heiligen Geist, in: Lat. 47 (1981) 355.
- 24 Vgl. DIBELIUS, Hirt, 575.
- 25 Vgl. BROX, Hirt, 531f. Ferner spricht dieser Autor von dem „unkontrollierten Stil“ des Hermas bei diesen Identifikationen (531). Der Ausleger muss solche Identifikationen sehr vorsichtig und zurückhaltend behandeln. Vgl. auch OSIEK, Shepherd, 212.



## 2.4 Irdische Kirche

Während Hermas besonders in den ersten Visionen an der himmlischen, präexistenten Kirche großes Interesse zeigt, ist in den anderen Teilen des Buches die Rede von der sündigen und reinigungsbedürftigen Kirche,<sup>26</sup> vor allem in der Allegorie vom Turm in Sim IX. In Bezug auf diese Kirche stellt sich die Frage, ob man im Hermas von einem Vorgang der Buße sprechen kann und ob es darin irgendeine Art von kirchlicher Vermittlung gibt.<sup>27</sup>

In der Frage nach der Gestaltung der Kirchenbuße war die katholische Dogmengeschichte der Meinung, dass die Exkommunikation und die Wiederaufnahme der Sünder Bestandteil des Bußprozesses waren und darum beide kirchliche Akte.<sup>28</sup> Ein wichtiger Verfechter dieser These war Poschmann.<sup>29</sup> Bezüglich des Hirten des Hermas räumt Poschmann ein, dass Hermas „direkt weder etwas über ein kirchliches Bußverfahren noch über den Minister der Buße“ sagt.<sup>30</sup>

26 Vgl. BROX, Hirt, 525.

27 Wie POSCHMANN, Bernhard, *Paenitentia secunda* (Theoph.1), Bonn 1940, 482 feststellt, schließt sich an die Frage nach der Existenz der kirchlichen Buße „die Frage nach ihrer Wesensstruktur oder nach den Faktoren, welche die Vergebung der Sünden bewirken“.

28 RAHNER, Karl, Die Bußlehre im Hirten des Hermas, in: ZKTh 77 (1955) 386 bemerkt, dass es unter den katholischen Dogmenhistorikern zwar eine Meinungsverschiedenheit über die Frage gab, „ob neben der *paenitentia publica*, die allgemein seit einigen Jahrzehnten als die normale Grundform der alten Bußdisziplin betrachtet wurde, noch eine ‚private‘ sakramentale Buße bestanden habe und von welchem Zeitpunkt an eine solche nachzuweisen sei. Aber abgesehen davon war man sich doch ziemlich einig darüber, dass die Buße öffentlicher Art, die man als Exkommunikationsbuße bezeichnen kann, die normale Grundform der alten Buße war, dass sie in einem mit der Rekonkiliation des Sünders mit der Kirche und mit Gott am Ende des ganzen Verfahrens abschloss...“.

29 POSCHMANN, Paenitentia, 481 stellt fest, dass eine Kontinuität in der Geschichte der Buße zu finden ist. „Die Grundelemente des kirchlichen Bußverfahrens sind in Mt 18,15–18 vorgezeichnet und bleiben immer dieselben: Zurechtweisung des Sünders und Bemühung um seine Besserung, in schweren Fällen Ausschluss aus der Gemeinschaft, Wiederaufnahme und Verzeihung auf Grund der Buße (‚Binden und Lösen‘)...“ „Hiernach könnte es scheinen, als ob die Buße tatsächlich eine Angelegenheit wäre, die sich allein zwischen Gott und dem Sünder abspielte und eine Vermittlung der Kirche ausschloß oder doch wenigstens überflüssig machte. Dieses Urteil wäre indes voreilig und unberechtigt“ (483).

30 Ebd., 189f. Aus diesem Schweigen lässt sich nicht folgern, dass Hermas keine kirchliche Vermittlung der Buße kennt. Eher hatte Hermas keinen Anlass über dieses Thema zu reden, denn sein Anliegen ist nicht über eine Form der Buße zu belehren, sondern die Sünder zur Umkehr aufzurufen.

Aber dieser Forscher stellt mehrere Indizien des kirchlichen Charakters der Buße im Hermas fest. Besonders betont er die Pflicht, die den kirchlichen Vorstehern obliegt, „die Sünder zur Buße zu bewegen und die Bußzucht durchzuführen“. <sup>31</sup> Die Bußdisziplin gehörte zu den Aufgaben der Vorsteher der Gemeinde, weil sie Teil des Hirtenamtes war. <sup>32</sup> Rahner vertritt diese Ansicht und betont, dass nach Hermas alle schweren Tatsünden den Sünder aus dem Turm ausschlossen und „darum ... von der Kirche mit einer ‚Exkommunikation‘ beantwortet wurden“. <sup>33</sup> Auch er stellt fest, dass die Gemeindevorsteher eine Rolle in dem Bußvorgang spielten. <sup>34</sup>

Diese Position wurde von der Grundthese Grotz's <sup>35</sup> in Frage gestellt. Nach seiner Meinung ist die Auffassung des Hermas über die Buße ein-

31 POSCHMANN, Paenitentia, 191. So erhält Hermas den Auftrag, die Bußoffenbarung den Presbytern und Vorstehern der Kirche vorzulesen (Vis II 4,3). In Vis III 9,7–10 richtet die Greisin eine besondere Mahnung an die Gemeindeführer alle Streitigkeiten zu begraben. Sie können nicht die Auserwählten erziehen, wenn sie keine Zucht haben. Besonders wichtig findet Poschmann die Mahnung des Hirten in Sim IX 31 5–6: (Auch ich bin Hirt [et ego sum pastor] und muss über euch strenge Rechenschaft geben).

32 Vgl. ebd., 192.

33 RAHNER, Bußlehre, 418. Das stellt die große Verschiedenheit des Bußverfahrens trotz des gemeinsamen Nenners in den Einzelfällen nicht in Frage.

34 Vgl. ebd., 420f. DOSKOČIL, Walter, Der Bann in der Urkirche. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung (MThS III 11), München 1958, 177 ist dieser Meinung mit einigen Nuancen. „Die theologische Leitidee des Bannes, dass schwere Sünde von Gott trennt und dass dies adäquaten Ausdruck im äußeren und sichtbaren Verhältnis zur Kirche erfährt, ist zwar nicht in leicht eingängiger Allegorese unmittelbar ausgedrückt, leuchtet aber in der bildhaften Darstellung durch... Die hierarchischen Vorsteher sind mit eingeschaltet (Vis II 4,2,3), wobei nicht gesagt werden kann, wie weit dies geht“.

35 GROTZ, Josef, Die Entwicklung des Bußstufenswesens in der vornicänischen Kirche, Freiburg 1955. RAHNER, Bußlehre, 386f. fasst die These Grotz's folgendermaßen zusammen: „Die eigentliche Grundform der sakramentalen kirchlichen Buße hat von Anfang an nichts mit einer solchen Exkommunikation zu tun gehabt. Diese Exkommunikation ist erst im zweiten Jahrhundert vor das eigentliche Bußverfahren geschoben worden, und zwar nur in bestimmten, besonders qualifizierten Fällen; sie ist kein inneres Element der eigentlich sakramentalen Buße, sondern eine äußerliche kirchendisziplinäre Maßnahme. Sie wird nicht zusammen mit der eigentlichen Rekonkiliation am Ende der ganzen Bußzeit aufgehoben, sondern schon früher, so daß die Wiederaufnahme in die kirchliche *communio* und die Gewährung der göttlichen pax nicht nur sachlich, sondern auch zeitlich zwei verschiedene Akte der Kirche sind, die miteinander jedoch in keinem inneren Zusammenhang stehen“. Rahner kritisiert mehrere Aspekte der Methode Grotz's: Grotz berücksichtigt nicht die Wirkungen jeder schwere Sünde in dem Verhältnis des Sünders zur Kirche (und nicht nur zu Gott); er geht stillschweigend von dem modernen Begriff der Exkommunikation aus (nicht von den Begriff der Exkommunikation in der Alten Kirche); er beginnt seine Forschung beim Pastor Hermae und nicht beim Neuen Testament (388f.).

heitlich und widerspruchlos.<sup>36</sup> Man kann in allen Teilen dieses Werkes Hinweise auf die Existenz einer kirchlichen Buße entdecken, die mit Exkommunikation nichts zu tun hatte. „Diese Buße steht allen Sündern außer den Apostaten, Lästerern und Verrätern offen“.<sup>37</sup> Bei besonderen schweren Tatsünden sind aber sonstige Sünder zur Buße verpflichtet und sie können nicht mehr an den Kirchenversammlungen teilnehmen, „ohne vorher Buße getan zu haben. Wenn sie keine Buße tun, sind sie praktisch exkommuniziert“.<sup>38</sup> VORGRIMLER analysiert später den Stand der Forschung über dieses Thema und stellt fest, dass bei Hermas die Rede „weder von der (rein juristisch verstandenen) Exkommunikation noch vom (kanonischen) Bußinstitut explizit (und auch nicht klar implizit)“ ist.<sup>39</sup> Im Fall schwerer Tatsünden musste der Sünder aber eine längere Bußzeit durchstehen, um danach wieder in die Kirche (voll) eingegliedert zu werden (gleichgültig ob man von Exkommunikationsbuße spricht oder nicht).<sup>40</sup> Der Hirt des Hermas enthält fragmentarische Auskünfte über das Bußwesen, und man kann nach diesem Autor die Funktionen der kirchlichen Vorsteher in Verbindung mit der Buße und die Heilsbedeutung der kirchlichen Rekonkiliation entdecken.<sup>41</sup> Brox bemerkt, dass die Kirchenleitung im Hermas grundsätzlich „keine Schlüsselrolle für die Buße“ hat,<sup>42</sup> aber dieser Autor lässt in gewisser Weise die oben genannten Verbindungen zwischen der Buße und den Gemeindeleitern außer Acht.

36 Vgl. GROTZ, Entwicklung, 438.

37 Ebd., 69. „Die Kirche hat ... mit diesen Letzteren vollständig gebrochen“.

38 Ebd. „Die Exkommunikation der Apostaten hatte mit kirchlicher Buße überhaupt nichts zu tun, sondern war das natürliche Verhalten der jungen, in der Verfolgung stehenden Kirche gegenüber allen jenen, die ihr den Rücken gekehrt und sie endgültig verraten haben“.

39 VORGRIMLER, Herbert, Buße und Krankensalbung (HDG 4/3), Freiburg – Basel – Wien <sup>2</sup>1978, 33.

40 Vgl. VORGRIMLER, Buße, 36.

41 Vgl. ebd. „Die dem Hirten zuteil gewordene Bußoffenbarung soll den Presbytern und Vorstehern der Kirche mitgeteilt werden; diesen wird die Pflicht eingeschärft, ‚die Ausgewählten des Herrn in Zucht zu nehmen‘ (παιδεύειν) und den verirrtten Schafen nachzugehen (Sim IX 31,5).“

42 BROX, Hirt, 526.

## 2.5 Kirchenbegriff im Hermas

Es gibt eine weite Diskussion, welcher Begriff der Kirche aus den verschiedenen in Hermas vorliegenden Bildern abzuleiten ist. Die zentrale Frage lautet, ob wir vor einem einzigen Begriff der Kirche oder vor mehreren stehen.<sup>43</sup> Unterschiedliche ekklesiologische Aussagen, die scheinbar widersprüchlich sind, haben die Debatte über diese entscheidende Frage entzündet.<sup>44</sup> Man kann unterschiedliche Positionen feststellen.

Einige Autoren verabsolutieren bestimmte Aspekte der Kirche bei Hermas und befürworten einen einzigen Kirchenbegriff in diesem Werk. Nach Zahn ist die Kirche des Hermas durch „das Wort vom Namen des Sohnes Gottes und das Wasser der Taufe geschaffen“ und „die Gründung der Kirche wird als eine zwischen Schöpfung und Welterneuerung liegende geschichtliche“ Tat aufgefasst.<sup>45</sup> Dieser Autor konzentriert sich auf die Aussagen über „die mit dem geschichtlichen Christus anhebende und durch die apostolische Predigt gesammelte Kirche“<sup>46</sup> und ignoriert oder relativiert jene Aussagen, die einen anderen ekklesiologischen Sinn haben.<sup>47</sup> Völter dagegen ist ganz anderer Auffassung und bestimmt den Kirchenbegriff bei Hermas unter Zugrundelegung der Aussagen über die Präexistenz der Kirche (besonders Vis I 1,6; 3,4).<sup>48</sup> Nach Völter identifiziert Hermas die Kirche mit dem Geist Gottes, der „sich als Kirche auswirken und ausgestalten“

---

43 Eine umfassende Analyse dieser Frage kann man finden bei FRANK, Studien, 133–178 und SCHNEIDER, Propter, 74–79.

44 Vgl. SCHNEIDER, Propter, 74. Bei der Erscheinung der Greisin (Vis II 4,1) könnte man die Kirche als vorzeitlich (präexistent), kosmisch und transzendent beschreiben, während sich bei der Vorstellung des Turms (Vis III 3, Sim IX 13) die empirische und innerweltliche Dimension der Kirche zeigt. Manchmal finden wir das Bild einer heiligen und vollkommenen Kirche (Vis III 3,3,5) und in anderen Fällen findet sich das Bild der Vielschichtigkeit der Mitglieder der Kirche, auch der Sünder (Vis II 4,1; Vis III 3, 3,5; Sim IX 13, 1.3.4.6.7.8.9). Vgl. auch Brox, Hirt, 528f.

45 ZAHN, Hirt, 197.

46 Ebd., 238.

47 In Bezug auf die Aussagen über die Präexistenz der Kirche in den ersten zwei Visionen, stellte ZAHN, Hirt, 198 in diesem Sinne fest, dass die Kirche als „im Rath Gottes zuvorbestehend gedacht wird“. Die Kirche sei intentional präexistent.

48 Vgl. VÖLTER, Daniel, Die Apostolischen Väter. Clemens, Hermas, Barnabas, Leiden 1904,187.

kann.<sup>49</sup> Die Kirche ist das erste Geschöpf Gottes, und zu ihr gehören „alle Auserwählten Gottes von Anfang der Welt an“.<sup>50</sup> Völter versteht die Kirche bei Hermas ausgehend von Vis I als „göttliches Schöpfervort“, und was dieser These widerspricht wird als „Zusatz“ oder „Interpolation“ ausgeschieden.<sup>51</sup> Dibelius nimmt zu diesem Thema nicht ausdrücklich Stellung, aber seine Ansätze sind ähnlich der Auffassung Völters.<sup>52</sup> Tatsächlich sieht Dibelius die Kirche bei Hermas als eine kosmische Größe, er schreibt ihr die kosmische Prädikate von Vis I 1,6; 3,4 zu und spricht an diesen Stellen von einer „Verchristlichung der jüdischen Anschauung“.<sup>53</sup> Nach Joly stellt die Kirche des Hermas in erster Linie eine transzendente<sup>54</sup> und eschatologische<sup>55</sup> Wirklichkeit dar. Die Position Opitz' stimmt auch vornehmlich mit den Ansätzen Völters überein. Opitz geht von der Verbindung des Hermas mit der Gnosis aus und in den Aussagen von der Präexistenz des Pneumas Christi und der Kirche sieht er „direkte Berührungspunkte mit dem gnostischen Zentralanliegen“.<sup>56</sup> Die präexistente Kirche ist eine „Hypostase“ in Verbindung mit dem Heiligen Geist.<sup>57</sup>

Andere Forscher gehen von einer Vielfalt von Autoren bei Hermas aus und befürworten einen vielfältigen Kirchenbegriff. In diesem

49 VÖLTER, Väter, 189. „Die Kirche ist nach ihm [dem Autor von Vis III] als der Geist Gottes, der über den Wassern schwebte, das erste Geschöpf Gottes, dessertwegen die Welt erst hergestellt wurde (Vis II 4, 1)“ (219).

50 Ebd., 219. „Es gibt für unsern Verfasser keine spezifisch christliche Kirche und keine spezifisch christliche Religion. Vom Beginn der Schöpfung an gibt es nur eine Kirche und eine Religion ... die Bedingungen der Zugehörigkeit zur Kirche sind zu allen Zeiten dieselben: Glaube an Gott und das Thun seines Willens“.

51 Vgl. FRANK, Studien, 137. Nach VÖLTER, Väter, 314f. ist in Vis III die ideale Kirche und in Sim IX die empirische Kirche betrachtet. Sim IX und Vis III 5,1 erscheinen als spezifisch christlich und als nachträglicher Zusatz.

52 Vgl. FRANK, Studien, 137 und SCHNEIDER, Propter, 74.

53 DIBELIUS, Hirt, 433.

54 Vgl. JOLY, Hermas, 34.

55 Vgl. ebd., 35.

56 OPITZ, Pneumatologie, 70f.

57 Ebd., 75f. Nach FRANK, Studien, 143 bleiben bei Opitz „die eigentlichen Kirchengeschichten des ‚Hirten‘ in den Turmallegorien der III.Vision und der IX.Parabel“ zwangsläufig unberücksichtigt, „weil sie sich einer gnostizierenden Interpretation allzu sehr widersetzen“.

Sinne spricht Giet einerseits von der Kirche des Visionenbuchs<sup>58</sup> und andererseits von der Kirche in Sim IX.<sup>59</sup> Frank spricht sogar von fünf Kirchenbegriffen im Hermas.<sup>60</sup>

Heute ist die Mehrheit der Meinung, dass die verschiedenen verwendeten Bilder keinen unterschiedlichen Begriff der Kirche vermitteln, sondern verschiedene Aspekte und Zustände derselben Kirche: himmlisch und irdisch, heilig und sündig, Geheimnis und Gemeinschaft der Gläubigen. Pernveden z.B. lehnt die Existenz einer Vielfalt von Kirchenbegriffen im Hermas ab.<sup>61</sup> Man findet eher einen homogenen und kontinuierlichen Kirchenbegriff,<sup>62</sup> der dem Werk Zusammenhalt gibt. Pernveden spricht lieber von einer Kirche in drei Stadien: Präexistenz, Existenz und Eschatologie.<sup>63</sup> Folgado beschreibt die Kirche im Hermas als eine komplexe Realität mit unterschiedlichen Niveaus und Aspekten.<sup>64</sup> Die Bilder der Kirche in Vis III und Sim IX

58 Vgl. GIET, Stanislas, *Hermas et les Pasteurs. Les trois Auteurs du Pasteurs D' Hermas*, Paris 1963, 110. Man findet die Quelle der Ekklesiologie des Visionenbuchs in der jüdischen Tradition, nicht in der Gnosis. Aber die Kirche im Visionenbuch ist auch eine Gesellschaft mit einer Organisation (112) und Sündern. Zwei Aspekte einer einzigen kirchlichen Realität sind zu finden: „L'Eglise dont il leur parle est avant tout celle du ciel; mais elle est aussi celle de la terre“ (120).

59 Vgl. GIET, Hermas, 169. Sim IX hat einen anderen Autor und die Kirche erscheint weniger transzendent und engagierter in der Welt als die Kirche in Visionenbuch.

60 Vgl. FRANK, *Studien*, 148–174. In dem Visionenbuch kann man drei Kirchenbegriffe finden: a) Der apogetische Begriff in Vis I 1,6 und 3,4; b) Der allegorische Begriff in Vis II 4,1; c) Der theologische Begriff in Vis III (man kann nicht in Vis III von einer reinen transzendenten und idealen Kirche sprechen, weil Vis III auch die irdische Kirche impliziert). Hinzu kommen der Kirchenbegriff der neuen Parabel und der Kirchenbegriff in Sim V und VIII. Er geht von der Drei-Verfasserschaft des „Hirten“ aus (174). Das Visionenbuch stellt eine christliche, überarbeitete, jüdische Schrift dar (175). Trotz der unterschiedlichen Ekklesiologie des Hermas spricht Frank von einer historisch-christologischen Kausalität der Kirche, die das Gemeinsame aller Kirchenbegriffe im Hermas bildet (177).

61 Vgl. PERNVEDEN, *Church*, 294f.

62 Vgl. ebd., 293. „As a result of this approach we gain a more homogeneous picture of the Church than scholarship usually has claimed to find. Although we cannot look away from the fact that in different contexts in Hermas differing features in the concept of the Church are stressed, it still seems possible and justified for us to claim the continuity and the identity of the Church throughout the whole of *The Shepherd*“.

63 Vgl. ebd., 295. „Then we only have to bear in mind that these stages are not to be seen as periods of time that follow upon each other. In any case one must say that the post-existent stage enters into the existent one“.

64 Vgl. FOGADO, *Teoria*, 224.

sind nicht unvereinbare, sondern ergänzende Vorstellungen.<sup>65</sup> Im gleichen Sinne stellt Goldhahn-Müller fest, dass zwei unterschiedliche ekklesiologische Konzeptionen in Vis III und Sim IX nicht zu finden sind, sondern zwei ergänzende Schilderungen des Turmbaus.<sup>66</sup> Smith hebt die Vorstellung der Kirche des Hermas als „Locus of Salvation“ in den unterschiedlichen kirchlichen Bildern hervor.<sup>67</sup> Brox spricht von verschiedenen Seiten desselben Kirchenbegriffs und betont, dass Hermas kein Interesse zeigt, diese „Seiten“ zusammenzubringen.<sup>68</sup> Obwohl wir vor mehreren Bildern der Kirche stehen, kann man aus ihnen keine unterschiedlichen Kirchenbegriffe ableiten.<sup>69</sup> Die zwei Dimensionen der Kirche, auf der einen Seite himmlisch und perfekt und auf der anderen Seite irdisch und unvollkommen, werden nach Osiek nicht separat in verschiedenen Stellen des Hermas beschrieben, sondern sie zeigen sich in den unterschiedlichen Bildern im Laufe des gesamten Textes.<sup>70</sup> Nach Schneider kann man im Hermas nicht von zwei ekklesiologischen Entitäten sprechen.<sup>71</sup> Trotz der verschiedenen präexistenten, geschichtlichen und eschatologischen Aspekte der Kirche lässt

65 Vgl. FOLGADO, Sentido, 21.

66 Vgl. GOLDHAHN-MÜLLER, Ingrid, Die Grenze der Gemeinde. Studien zum Problem der Zweiten Buße in Neuen Testament unter Berücksichtigung der Entwicklung im zweiten Jahrhundert bis Tertullian, Göttingen 1989, 278f.

67 Vgl. SMITH, Martha Montague, Femenine Images in the Shepherd of Hermas, Diss. theol.(1979), Duke University 1979, 178–180.

68 Vgl. BROX, Hirt, 525. „Die vorweltliche Gestalt Kirche, die Hermas ‚jetzt und früher erschienen ist‘ (Vis III 3,3) ... wird im ganzen Buch nicht wirklich vermittelt mit der konkreten Kirche, zu der H mit seiner moralisch hoch verschuldeten Familie, alle Sünder und ein ethisch unzulänglicher Klerus gehören“.

69 Gegen die Tendenz zwei unterschiedliche Kirchenbegriffe in Vis III (ideale Kirche) und in Sim IX (sündige Kirche) abzuleiten, stellt BROX, Hirt, 529f. fest, dass die Differenzen, die wir zwischen Vis III und Sim IX betrachten, nicht ausreichend sind für einen doppelten Kirchenbegriff. Auch in Vis III handelt es sich schließlich um die Kirche der Sünder und auch hier ist Bußpredigt in der Kirche nötig, weil das Vorkommen von Sünde unter den Getauften also innerhalb der Kirche geschieht. „Die Altersbeschreibung der greisen ... Frau, die doch die Kirche ist (Vis III 11,2–4), meint ... die empirische Kirche in ihrem desolaten Zustand der Sünde in vielen Christen“.

70 Vgl. OSIEK, Shepherd, 36. „The church is both ideal and real at the same time; this is exactly the point and the particular insight of Hermas. At the same time that the church is an eschatological mystery, it is also a community of people, both living and dead (Vis. 3.5.1), of mixed spiritual quality, with need for improvement“.

71 Vgl. SCHNEIDER, Propter, 420.

sich eine einzige kirchliche Realität im Laufe des gesamten Werkes wahrnehmen.<sup>72</sup>

Im kirchlichen Bild des Turmbaus in Sim IX spricht Hermas plötzlich vom Reich Gottes. Im Hirten des Hermas wird die βασιλεία τοῦ θεοῦ zwölfmal und nur in Sim IX (Sim IX 12,3.4.8; 13,2; 15,2.3; 16,2.3.4; 20,2.3; 29,2) erwähnt. Hier verwendet Hermas die Formel „Eingehen ins Reich Gottes“, wo er sonst „vom Einlass in den Turm redet“.<sup>73</sup> Brox glaubt, dass „Reich Gottes“ kein Wechselbegriff für „Kirche“ ist und dass sich „Reich Gottes“ in diesem Zusammenhang auf das Endziel und das eschatologische Heil der Christen bezieht.<sup>74</sup> Dennoch hat die Kirche bei Hermas auch eschatologische Konnotationen und, wie Frick feststellt, rücken Reich Gottes und Kirche bei Hermas „sehr nahe zusammen“, denn die Kirche stellt eine himmlische Größe dar, die am Ende der Tage die βασιλεία τοῦ θεοῦ bilden wird.<sup>75</sup>

## 2.6 Die christlichen Gemeinden von Rom

Jüngste Studien zeigen ein besonders großes Interesse an dem soziologischen Kontext, in dem sich die christlichen Gemeinden in Rom entwickeln. Im Folgenden nehme ich einige Fakten und Hypothesen, die die Forschung der Autoren wie z.B. Lampe<sup>76</sup> und Leutzsch<sup>77</sup> beigesteuert hat.

Lampe stützt sich auf verschiedene Quellen in seinen Studien und kommt zu dem Schluss, dass sich die zwei frühesten christlichen Siedlungen von Rom in Trastevere und an der Via Appia befunden haben, während die Präsenz von Christen in den Vierteln Aventin und Marsfeld weniger gesichert ist. Es gibt keinen Beweis für die Existenz von

72 Vgl. SCHNEIDER, Propter, 420.

73 BROX, Hirt, 532.

74 Vgl. ebd.

75 Vgl. FRICK, Reich-Gottes, 32f. „Die ideale und die empirische Kirche fallen für Hermas am Anfang und prinzipiell zusammen, ebenso am Schluß, wo die Kirche vollendet, eben das Reich Gottes ist.“

76 LAMPE, Peter, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte, Tübingen 1987.

77 LEUTZSCH, Martin, Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit im „Hirten des Hermas“, Göttingen 1989.



christlichen Zellen in den alten republikanischen Grenzen Roms, in denen die Verehrung fremder, ausländischer Götter ausgeschlossen war.<sup>78</sup>

Der Ort der Siedlung der Gemeinden untermauert die Vermutung über die soziale Zusammensetzung der Gemeinden in Rom. Im Zeitraum, den Lampe analysiert (die ersten beiden Jahrhunderte n. Chr.), gehört die Mehrheit der Gläubigen den unteren Volksschichten an. In der Gemeinde des Hermas gab es aber schon eine Gruppe wohlhabender Christen.<sup>79</sup> Ich werde mich eingehender mit der sozialen Zusammensetzung der Gemeinde des Hermas im vierten Kapitel beschäftigen.<sup>80</sup> Die christlichen Gemeinden konnten durch ihre sozial-karitative Arbeit eine wichtige Aufgabe erfüllt haben, um die Integration vieler Menschen in die Gesellschaft zu erleichtern und die soziale Lage derjenigen zu verbessern, die dem Christentum beitraten.<sup>81</sup>

78 Vgl. LAMPE, Christen, 30f. Dieser Autor verwendet fünf Methoden, um die geographische Lokalisierung der römischen Gemeinden in Rom in den ersten beiden Jahrhunderten festzustellen: 1) Die existierenden Lokaltraditionen; 2) Die frühesten Grabplätze; 3) Die Lage der Judenviertel; 4) Die Lokalisierung der römischen Tituli; 5) Zeitgenössische literarische Informationen über die Lokalisierung der Erwerbstätigkeiten der Christen in jener Zeit (10–30). SAXER, Victor, Rezension. P. Lampe, Die Stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten, in RSCI 42 (1988) 203–205 und D'ANNA, Alberto, Considerazioni a margine del libro di P. Lampe, From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the First Two Centuries, in: ASEs 23 (2006) 500f stellen die Verwendung dieser fünf Methoden in Frage. Einerseits sollte Lampe nach einer chronologischen Ordnung der Quellen zuerst die Lokalisierung der Synagogen, danach die literarischen Quellen und drittens die frühesten Grabplätze analysieren. Andererseits sind die ersten Zeugnisse der „Tituli“ erst aus der Zeit anfangs des vierten Jahrhunderts und sie könnten die Lokalisierung der christlichen Gemeinde im vierten Jahrhundert oder frühestens im dritten Jahrhundert beweisen. Nach GUIDOBALDI, Federico, Seminari di Archeologia Cristiana. Seduta del 13 Dicembre 1984, in: RivAC 61 (1985) 350–357 und JANSSENS, Jos, Rezension von Peter Lampe, Die städtromischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten, in: Gr. 70 (1989) 388 ist es nicht bewiesen, dass die Tituli auf Domus Ecclesiae gebaut worden waren.

79 Vgl. LAMPE, Christen, 113.

80 Vgl. 4.2.3.1.

81 LAMPE, Christen, 114 stellt fest, dass das Christentum an diesem Punkt ohne Zweifel einen sozialintegrativen Beitrag zur Gesamtgesellschaft leistet. „Wenigstens die Position desjenigen hebt sich ein wenig, der am Rande des Existenzminimums darbt und in der christlichen Gemeinschaft nun materielle Unterstützung für seinen Lebensunterhalt findet. Hermas wollte darüber hinaus die soziale Position der reichen Christen senken, indem er ihnen empfahl, ihre mannigfaltige Geschäftstätigkeit einzuschränken und von Luxus Abstand zu nehmen“. Es ist fraglich, ob das ihm in größerem Umfang gelungen war. „Immerhin bringen die wohlhabenden Christen ein beachtliches

Die Bemühungen die Größe der christlichen Gemeinde in Rom im zweiten Jahrhundert zu berechnen sind aufgrund der Knappheit der Daten erfolglos geblieben. Tatsache ist, dass im Laufe des zweiten Jahrhunderts die Zahl der Mitglieder stieg und in der Zeit des Hermas die Gemeinde bereits eine große Anzahl von Mitgliedern hatte.<sup>82</sup>

Bis zum dritten Jahrhundert war die vorherrschende Sprache der römisch-christlichen Gemeinde das Griechische. Diese Tatsache untermauert die These, dass eine Mehrzahl der stadtrömischen Christen griechisch-sprechende Einwanderer waren.<sup>83</sup>

Der Ort der Begegnung und der liturgischen Feier der christlichen Gemeinde zur Zeit des Hermas war wahrscheinlich eines der Zimmer oder einer der gemeinsamen Räume in einem Privathaus. Wir finden noch keine Räume, die ausschließlich dem Gottesdienst vorbehalten waren.<sup>84</sup> Einmal angenommen, die Gemeinden versammelten sich in

---

Spendenvolumen für ihre ärmeren Mitglieder auf und tragen so zu einem begrenzten materialen Ausgleich zwischen den Schichten bei“.

- 82 LEUTZSCH, *Wahrnehmung*, 251 ist der Meinung, dass zur Zeit des Hermas eine vierstellige Zahl anzusetzen ist. Er glaubt, dass die Organisationsform der Gemeinde und die von Hermas verwendeten Bildsymbolik (Turm, Felsen, Berge, ...) diese Hypothese untermauern können. „Die Existenz mehrerer Hausgemeinden, die Notwendigkeit von Presbyterkonventen und einer eigenen Regelung für die Versorgung der Witwen und Bedürftigen setzen voraus, dass die Gemeindeglieder über die Stadt verstreut lebten, und die Gesamtgemeinde für den einzelnen nicht oder nur schwer überschaubar war. Auf eine ansehnliche Gemeindegroße verweist auch die in den Deutungen der bestimmten Bilder zutage tretende detaillierte Differenzierung der Mitglieder der Gemeinde“. LAMPE, *Christen*, 116 stellt fest, dass man über die Zahl der stadtrömischen Christen allenfalls spekulieren kann. Man kann nicht mehr sagen, als dass sich ihre Anzahl vergrößerte und „bereits zurzeit von Hermas eine Einstellung in zwölf verschiedenen Kategorien des Christseins gegeben war, mithin eine Vielgestaltigkeit auf eine große Anzahl schließen lässt (Vis III, Sim IX)“.
- 83 Vgl. LAMPE, *Christen*, 117–119. Er fügt hinzu, dass dies nicht etwas speziell Stadtrömisch-Christliches war, sondern etwas Typisches für die stadtrömische Bevölkerung überhaupt. „Spuren des Lateinischen im stadtrömischen Christentum des 2. Jh. sind in vielem unsicher“ (117). Wahrscheinlich gegen Ende des zweiten Jahrhunderts bestand bereits die Nachfrage nach einer lateinischen Übersetzung für den Hirt (118).
- 84 LEUTZSCH, *Wahrnehmung*, 70–72 kommentiert, dass dies mit der Situation anderer Gemeinden wie in Korinth vergleichbar ist. Er ist der Meinung, dass Hermas in Mand XI 9.14, wo er von einer „Versammlung gerechter Männer“ spricht, auf das Bittgebet einer versammelten Gemeinde in einem Gottesdienst verweist. Weiter weist er darauf hin, dass diese Versammlung der Gemeinde eine ausgezeichnete Möglichkeit zu sozialer Kontrolle darstellt. LAMPE, *Christen*, 309 stellt fest, dass die Christen des ersten/zweiten Jahrhunderts ihre Gottesdienste „in irgendwelchen Wohnräumen, die alltags von den Bewohnern wieder anderweitig genutzt wurden“, feierten. „Die sonntäglichen ‚Gottesdiensträume‘ waren ohne immobile speziell kultische Requisite ausgerüstet, was

Privathäusern, stellt sich die Frage, was unter den Begriffen „Hausgemeinde“ und „Hauskirche“ zu verstehen ist und welche Bedeutung diese Begriffe haben. Das werde ich später im vierten Kapitel analysieren.<sup>85</sup>

Es besteht ein breiter Konsens darüber, dass das römische Christentum der ersten beiden Jahrhunderte sehr vielfältig war, sowohl ethnisch als auch theologisch. Wie oben gesehen, überwiegt im römischen Christentum der griechischsprachige Anteil mit einem starken jüdischen Einfluss.<sup>86</sup> Bei dieser Vielfalt des römischen Christentums muss man berücksichtigen, dass Hermas und seine Auffassung des Christlichen nur einen Teil der Gemeinde oder eine der in Rom bestehenden Gemeinden vertreten.<sup>87</sup>

Im Text gibt es Anzeichen für die in Rom bestehende Vielfalt theologischer Ansätze. Aber dieses Problem ist nicht das zentrale Anliegen des Hermas.<sup>88</sup> Lampe versucht den Grund des theologischen Pluralismus in Rom zu analysieren. Eine Ursache dafür liegt in der Tatsache, dass das Christentum in Rom in mehreren kleinen Gemeinden in der gesamten Stadt fraktioniert war und einige dieser Gemeinden je nach dem Herkunftsland ihrer Mitglieder gegründet wurden.<sup>89</sup>

---

das Fehlen eines archäologischen Nachweises für stadtrömische christliche Versammlungsräume in den ersten beiden Jahrhunderten erklärt“. OSIEK, Shepherd, 22 sagt, dass die römischen Gemeinden sich Anfang des zweiten Jahrhunderts noch in Hausgemeinden versammelten, aber es gab gelegentlich größere Zusammentreffen der ganzen Gemeinde in Rom. Aber zur Zeit des Hermas ist die Gemeinde in Rom vielleicht zu groß, um alle zusammen sich treffen lassen.

85 Vgl. 4.1.1 und LAMPE, Christen, 319f.

86 OSIEK, Shepherd, 20f. stellt den Konsens über diese Sache fest.

87 Vgl. BROX, Hirt, 23. „Wenn man den zeitlich nicht weit entfernten ersten Clemensbrief neben den PH hält, entsteht ein starker Eindruck von der möglichen Breite des Spektrums verschiedener Gemeinden und ihrer Vorstellung vom Christentum innerhalb Roms zu Beginn des 2. Jh.s“.

88 OSIEK, Shepherd, 22 kommentiert die Verweise auf falsche und böse Lehrer und die Unterschiede bei Themen wie der Unsterblichkeit des Fleisches (Vis III 7,1; Man XI 1; Sim 7,2 V, VIII, 6,5; IX 19,2–3, 22,2). Die theologische Vielfalt steigt im Laufe des zweiten Jahrhunderts und es ist nach Osiek möglich, dass Valentin, Cerdo, Marcion und Marcellina bereits zur Zeit der Endredaktion des Hermas in Rom angekommen waren.

89 LAMPE, Christen, 320–323 konstatiert das Miteinander-Auftreten von räumlicher Fraktionierung und theologischer Vielfalt. „Die meisten in Rom vertretenen theologischen Richtungen waren nicht dort entstanden, sondern in die Hauptstadt importiert worden ... Die Fraktionierung ermöglichte, dass die in Rom zusammenströmende theologische Vielfalt dort lange Zeit fortlebte“ (320). Die Fraktionierung begünstigte nicht nur einen theologischen Pluralismus sondern auch ein Toleranz-Verhalten ge-

Die Rekonstruktion der Lage der römischen Gemeinden in den ersten beiden Jahrhunderten, die Lampe bietet, ist hypothetisch, da über diese Zeit sehr wenige Daten vorliegen, aber sie erscheint als die wahrscheinlichste Rekonstruktion, die wir haben.<sup>90</sup>

Während des zweiten Jahrhunderts hatte die geographische Fraktionierung der christlichen Gemeinden in Rom wichtige Folgen für ihre Struktur und Verfassung, wie im vierten Kapitel aufgezeigt wird.<sup>91</sup>

## 2.7 Kirchliche Ämter und Dienste im Hirten des Hermas

Im Gegensatz zu anderen Schriften, wie der Didache oder dem Ersten Clemensbrief, scheint es im Hirt des Hermas kein großes Interesse daran zu geben, die kirchliche Verfassung und die bestimmten Funktionen jedes Amtes zu beschreiben. Wie später gezeigt wird,<sup>92</sup> ist die Erwähnung der kirchlichen Ämter eher selten und steht in vielen Fällen in einem Kontext der moralischen Ermahnung an die kirchlichen Amtsträger über die Art und Weise, wie sie ihr Amt ausüben.<sup>93</sup>

Ich nenne im Folgenden die verschiedenen Ämter und Funktionen, auf die im Hirten des Hermas verwiesen wird, und werde danach ihre Behandlung in den Texten ausführlicher im fünften Kapitel prüfen.

---

genüber den theologischen Anderslehrenden. „Je weniger dicht man mit einem Andersdenkenden zusammenlebt, umso geringer wird die Notwendigkeit, sich mit ihm auseinanderzusetzen und sich von ihm abzugrenzen“ (323). Die Gefahr der Häresie wurde in Rom später als in anderen Orten erlebt. „Dass die ‚Orthodoxie‘ gegenüber den vielen anderen Richtungen schlussendlich den Sieg davontrug“, hat auch nach Lampe sozialgeschichtliche Gründe: a) „Der orthodoxe Christ brauchte keine vollendete weltliche Bildung, um die Wahrheiten seines Glaubens zu begreifen“. Deshalb standen hinter der „Orthodoxie“ die Massen des ungebildeten christlichen Volkes. „Der Sieg der Orthodoxie wäre ein ‚Mehrheitsentscheid‘“. b) Dank ihrer Armenversorgung war die orthodoxe Kirche für die Volksmassen attraktiver, so dass sie sich durchsetzte (323).

90 In diesem Sinne D'ANNA, *Considerazioni*, 507.

91 Vgl. 4.1.10.

92 Vgl. 5.1–6.

93 Vgl. BROX, *Hirt*, 540. „In der Didache ist von den ‚Ämtern‘ oder Funktionsträgern um der kirchlichen Ordnung willen die Rede, bei H aber der moralischen Integrität aller, auch der ‚vorstehenden‘ Christen wegen“.

### 2.7.1 Die Presbyter

Im Hirten des Hermas finden sich zwei klare Hinweise auf die Presbyter in Vis II 4,2–3 und Vis III 1,8 und mögliche Anspielungen auf sie in Vis II 2,6, Vis III 9,7, Sim VIII 7,4 und Sim IX, 31,5–6.

Im Vis II 4,2–3 erscheinen die Presbyter explizit als Gemeindefeiler. Wie Osiek feststellt, ist diese die spezifischste Erwähnung einer bestimmten Organisation der Gemeinde, die im Text zu finden ist.<sup>94</sup> Dies kann helfen, das, was im Hirten des Hermas an anderen Stellen über die Leiter der Gemeinde gesagt wird, auf die Presbyter anzuwenden.

Die Stelle Vis III 1.8 zeigt uns die Szene, in der Hermas den Presbytern die vorderen Plätze anbietet und die Greisin des Visionenbuchs sich dagegen ausspricht. Man kann diese Szene in Verbindung mit Vis III 9,7 bringen, eine Stelle, in der von den Vorstehern der Kirche und ihren Vorsitzenden gesprochen wird, und mit Sim VIII 7.4, einer anderen Stelle, wo die Rede ist von Streitenden um Vorrang und Ehre. Außerdem kann das Bild des Hirten in Sim IX 31,4–6 auf diejenigen übertragen werden, die die Gemeinschaft führen und auf die Möglichkeit, dass sie für ihr Verhalten zur Rechenschaft gezogen werden.<sup>95</sup>

Diese Stelle, zusammen mit Vis II 2.6, in der die Vorsteher der Gemeinde aufgerufen werden, ihr Leben anders einzurichten, vermittelt uns ein besonderes Bild der Presbyter. Es steht ihr Status als Gemeindefeiler außer Frage, aber die Anspielungen im Text sprechen eher von einer Beurteilung ihres Verhaltens aus einer moralischen Perspektive und nicht so sehr vom Anliegen ihre Funktionen zu beschreiben.<sup>96</sup>

<sup>94</sup> OSIEK, Shepherd, 22.

<sup>95</sup> BROX, Hirt, 534 bemerkt, dass der von Hermas hier verwendete Begriff vom „Hirt“ von dem im ganzen Text verwendeten sich unterscheidet. Wie MÜHLSTEIGER, Johannes, Zum Verfassungsrecht der Frühkirche, in: ZKTh 99 (1977) 280 feststellt, ist das Wort „Hirt“ an dieser Stelle eher ein durch die Tradition geprägter Begriff. Er ist metaphorisch verwendet worden, um die „Funktionen und die Bedeutung der Stellung“ des Gemeindefeilers zum Ausdruck zu bringen.

<sup>96</sup> CAMPENHAUSEN, Hans von, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten (BHTh 14), Tübingen 1953, 104 macht darauf aufmerksam, wie dieses Bild der Presbyter der Enge und Kleinlichkeit des kirchlichen Alltags, mit ihren Eifersüchteleien und Streitigkeiten entspricht.

Wichtig ist die Tatsache, dass Hermas im Gegensatz zu 1 *Clem.* nicht von den gottesdienstlichen Funktionen der Presbyter spricht.<sup>97</sup>

### 2.7.2 Die Episkopen

Die Episkopen werden explizit in Vis III 5,1 und Sim IX 27,2 erwähnt. In beiden Fällen wird ein positives Bild vermittelt: im ersten Fall mit dem Hinweis auf diejenigen, die in Heiligkeit ihr Amt ausüben und im zweiten Fall auf ihre Gastfreundschaft. Anscheinend hilft Sim IX 27,2 herauszufinden, dass die Gastfreundschaft und die Fürsorge für Bedürftige und Witwen kennzeichnend für die Episkopen sind. Aber aus dieser Stelle geht hervor, dass es keine ausschließliche Aufgabe der Episkopen war, sondern es werden auch andere gastfreundliche Menschen erwähnt.<sup>98</sup> Auf jeden Fall spricht man im Hirten des Hermas von Episkopen im Plural, und es ist unklar, welche Art von Beziehung es zwischen Episkopen und Diakonen gibt.

### 2.7.3 Die Diakone

Die Diakone sind explizit in Vis III 5,1 und Sim IX 26,2 erwähnt. In Vis III 5,1 werden sie zusammen mit den Aposteln, Episkopen und Lehrern positiv genannt. Es wird gelobt, dass sie ihren Dienst an den „Auserwählten Gottes“ angemessen erfüllen. In Sim IX 26,2 stehen wir dagegen vor einer harschen Kritik an Diakonen, die ihre Aufgabe

<sup>97</sup> Vgl. CAMPENHAUSEN, Amt, 104.

<sup>98</sup> BROX, Hirt, 535 stellt die Position einiger Autoren wie Dibelius bezüglich eines möglichen liturgischen Diensts der Episkopen und Diakone in Frage. In der Tat stellt DIBELIUS, Hirt, 634 fest, dass man vermutlich das Recht der Episkopen zur Leitung des Gottesdienstes aus Sim IX 27,3 erschließen kann. Aber Dibelius selbst bemerkt, dass dies nicht mit Gewissheit aus dem Begriff *λειτουργούντες* an dieser Stelle abgeleitet werden kann. Er untermauert allerdings seine These durch zwei Zeugen, die „den ‚Hirten‘ der Zeit nach einrahmen und gleichfalls aus Rom stammen“. Justin, der etwas später als Hermas schrieb, „kennt (Just. 1 *apol.* 67,6) einen Leiter des Gottesdienstes, der zugleich Fürsorgebeamter für Waisen, Witwen, Kranke, Gefangene und Fremde ist“. Vor dem Hirten des Hermas „sind nach 1 *Clem.* in Korinthen Presbyter, welche die Gaben im Gottesdiensten darbrachten (1 *Clem.* 44,4,5), also Kultusleiter“. Brox glaubt jedoch, dass der „sonstige Gebrauch von *λειτουργέω* im Hirten des Hermas (Mand V 1,2,3, Sim VII 6) das gar nicht nahe legt und dass dieses Verb an der Stelle Sim IX 27,3 „den Sinn privatistischer Frömmigkeit“ hat.

nicht erfüllen. In diesem Fall gibt es mehr Informationen über ihre möglichen Funktionen: die Verwaltung der Mittel für die Betreuung der Witwen und Waisen. Diese Stelle erinnert uns an die Aufgabe, die den Episkopen in Sim IX 27,2 zugeschrieben wird. Es ist möglich, dass die Diakone in Zusammenarbeit mit den Episkopen diese Aufgabe erfüllen.

#### 2.7.4 Die Lehrer

Im gesamten Text gibt es mehrere Hinweise auf die Lehrer. Man kann feststellen, dass über die Lehrer nicht immer in gleichem Sinne gesprochen wird. Deshalb werde ich die verschiedenen Hinweise in Betracht ziehen.

In Vis III 5.1 erscheinen die Lehrer in der Liste der Grundsteine der Kirche zusammen mit Aposteln, Diakonen und Episkopen. Nach Brox gehörten diese Lehrer zu den Erstverkündigern des Christentums, „auf die Hermas die Kirche gebaut sieht“.<sup>99</sup> Ein Teil von ihnen ist zu dieser Zeit bereits verstorben, ein anderer lebt noch. Aber im Hirten des Hermas wird der Begriff der Lehrer manchmal im engeren Sinne verwendet. In Sim IX 15,4; 16,5 und 25,2 erweist sich das Binom „Apostel und Lehrer“ als ein festes Wortpaar. Hier gehören die Lehrer eindeutig der Vergangenheit an und sie sind nicht von den Aposteln zu unterscheiden.

Man findet in den Hinweisen auf Lehrer, die in der Kirche des Hermas tätig sind, verschiedene Gruppen.<sup>100</sup> In Mand IV 3.1 ist die Rede von einer Reihe von Lehrern, die eine rigorose Position zur Buße (ohne die Möglichkeit der Buße nach der Taufe) einnehmen. Hermas teilt diese Position, obwohl er sie modifiziert. Eine zweite Gruppe der Hinweise verweist auf die falschen Lehrer (Sim VIII 6,5, Sim IX 19,2; 22,1–2).

<sup>99</sup> BROX, Hirt, 535.

<sup>100</sup> LEUTZSCH, Wahrnehmung, 74 erwähnt die merkwürdige Tatsache, dass Hermas nur von solchen lebendigen Lehrern spricht, „die seinen eigenen dogmatischen und moralischen Standards nicht entsprechen“. Deshalb ist es nicht leicht, sich „ein Bild vom christlichen Lehrbetrieb in Rom zu machen“. Leutzsch bemerkt, dass es Konflikte zwischen (Gruppen von) Lehrern geben kann, die um die rechte Lehre streiten. Konflikte zwischen Lehren und anderen „Rollenträgern“ der Gemeinde können sich auch ergeben, wenn „Lehrer Einflussbereiche und -möglichkeiten beanspruchen und benutzen“, die ihnen nicht gehören (74 in fine).

### 2.7.5 Die Apostel

Brox stellt fest, dass außer in der Erwähnung Sim IX 17,1 die Apostel entweder zusammen mit den Episkopen, Lehrern und Diakonen (Vis III 5,1) oder im Binom „Apostel und Lehrer“ erscheinen.<sup>101</sup> In jedem Fall stellen sie Größen der Vergangenheit dar, die in der Gegenwart keine kirchliche Funktion mehr erfüllen.<sup>102</sup>

### 2.7.6 Die Propheten

Wie bei den Lehrern muss man zwei Fälle unterscheiden. In Sim IX, 15,4 wird auf einige Propheten des Alten Testaments Bezug genommen. Die anderen Hinweise beziehen sich auf gegenwärtigen Propheten, die im Gemeindeleben eine aktive Rolle übernehmen.

Bemerkenswert ist eine Tatsache: In den Listen, in denen die Größen der Gemeinde in der Vergangenheit aufgezählt werden, wie in Vis III 5.1, gibt es keinen Verweis auf die Propheten. Offenbar werden sie nicht in die kirchengründenden Gruppe aufgenommen, im Gegensatz zu den Aposteln, Episkopen, Lehrern und Diakonen.<sup>103</sup> In der Tat sind alle Verweise auf die in der Gemeinde tätigen Propheten auf Mand XI beschränkt. Die Gründe für diese Tatsache sind nicht klar.<sup>104</sup> Gele-

---

101 Vgl. BROX, Hirt, 538.

102 Vgl. DIBELIUS, Hirt, 466.

103 Vgl. BROX, Hirt, 539.

104 HARNACK, Adolf von, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 1. Band. Die Mission in Wort und Tat, Leipzig<sup>2</sup> 1924, 285 erklärt, dass Hermas in seiner „Hierarchie“ nicht die Propheten erwähnt, da er sich selbst zu ihnen rechnet. Man „darf diese Nichterwähnung des Propheten in diesem Fall als eine absichtliche“ auffassen. BROX, Hirt, 539 bestreitet, dass Hermas ein Prophet ist. Deshalb sucht er eine andere Erklärung. Die Propheten haben einen dauer-charismatischen Charakter. „Märtyrer und Propheten überbieten die kirchlichen Ämter, indem sie in der Außerordentlichkeit ihrer Rolle, jenseits der Ämterordnung und rangmäßig über ihnen stehen. Ihre Position ist unmittelbar von Gott anerkannt bzw. gegeben“. Sie sind „in ihrer Besonderheit zwar der Kirche, aber nicht der Hierarchie zuzuzählen“. Nach AUNE, David E., Prophecy in early Christianity and the ancient Mediterranean World, Grand Rapids, Michigan 1983, 209f. stellen die Propheten vielleicht nicht eine allgemeine Kategorie der christlichen Vorsteher wie die Apostel, Episkopen, Lehrer und Diakone dar oder es handelt sich um eine vorsätzliche Unterlassung, denn Hermas will eine Art der falschen Propheten diskreditieren, mit denen er bekannt war (Mand XI).



gentlich wollte man im Hirten des Hermas den Konflikt zwischen Ämtern und Charismen (u.a. die Propheten) herauslesen. Tatsache ist, dass man im Text kein Anzeichen dieses Konflikts erkennen kann.<sup>105</sup>

Einige Autoren sind der Meinung, dass es im zweiten Jahrhundert einen Rückgang des Phänomens der Prophetie gab, der sich irgendwie im Hirten des Hermas widerspiegelt.<sup>106</sup> Hingegen verteidigt Brox die Relevanz der Prophetie in dieser Gemeinschaft und beobachtet eher die Ablehnung divinatorischer Praktiken.<sup>107</sup> Manche Autoren haben in Hintergrund von Mand IX einen Konflikt zwischen zwei christlichen prophetischen Traditionen in der Gemeinde des Hermas in Rom erkannt: die Prophetie, die Hermas vertritt, und eine christliche Mantik, die mit der griechisch-römischen Wahrsagung zu tun hat.<sup>108</sup>

In Mand XI werden uns Kriterien für die Unterscheidung zwischen wahren und falschen Propheten angeboten. Es gibt aber keine Infor-

105 Vgl. CAMPENHAUSEN, Amt, 103f. „Zwischen Geistesmännern und Amtsträgern scheint ... das beste Einvernehmen zu bestehen“. Im ganzen Buch gibt es „keine Spur einer Konkurrenz zwischen prophetischen und amtlichen Instanzen“ (104). REILING, Prophecy, 12 stellt fest, dass es im Hirten des Hermas eine Art von Prophet gibt, die mit den Gemeindeleitern zu kooperieren scheint. BROX, Hirt, 540 registriert „Ehrgeiz, Rivalität und Machtgelüste im Klerus, weiter wahrscheinlich nichts“.

106 DIBELIUS, Hirt, 538–540 spricht vom Verfall der urchristlichen Prophetie des zweiten Jahrhunderts. Seiner Meinung nach ist die Didache ein deutlicher Beweis dafür, dass die Prophetie in den Gemeinden „im Ansehen sinkt. Der Verfall hängt einmal mit dem Missbrauch zusammen, den einzelne mit der prophetischen Autorität getrieben haben (Did. 11 8–12); sodann damit, dass der Geltungsbereich des wandernden Propheten gegenüber dem im Wachsen begriffenen Ansehen der seßhaften Funktionäre immer beschränkter wird“ (539). Auch bei Hermas tritt das prophetische Selbstbewusstsein zurück. In der Religionsgeschichte ist die Entwicklung von Pneumatikertum zur Zauberei seiner Meinung nach nachweisbar. In diesem Sinne auch JOLY, Hermas, 40.

107 Vgl. BROX, Hirt, 265. Im zweiten Jahrhundert gebe es einen starken Synkretismus im Christentum, „unter dessen Einfluss pagane Mantik in die Kirche wie anderswo ... eingeschleust wurde und auf viel Sympathie ... traf. Die Prophetie musste sich durchsetzen und die Mantik als Heidentum eliminieren, was seine Schwierigkeiten hatte, weil die Mantik in den unzähligen privaten Belangen hilfreicher war und an diesen bei vielen Christen ein vitaleres Interesse bestand als an der Prophetie in der Gemeinde“.

108 In diesem Sinne REILING, Prophecy, 44–48.73–95. Reiling beschreibt die Verbindungen zwischen der griechisch-römischen und der christlichen *μάντις*. In Mand XI kann man nach seiner Meinung ein Bild dieser christlichen Wahrsagung finden. „One would almost forget that he [the Christian *μάντις*] operates within the church and that his following consists of church members. Yet this is unmistakably the case. The writer is clearly intent on bringing out how deeply this form of paganism had made its way into the Christian community“ (95). In diesem Sinne auch AUNE, Prophecy, 226f.

mationen über den Inhalt der orthodoxen und falschen Prophetie. Die Unterschiede zwischen wahren und falschen Propheten beziehen sich auf die Lebensweise, die beide Prophetenarten führen, ihre moralischen Haltungen und das Verhältnis zur Gemeinde (z.B. die Geldanahme für die Prophetie, Privatanliegen und Zukunftshoffnungen als Gegenstand der Fragen und Antworten, die Suche nach den ersten Plätzen in der Versammlung, die Nichtteilnahme an Hauptversammlungen der Gemeinde etc.).<sup>109</sup>

### 2.7.7 Witwen und Waisen

Im Hirten des Hermas verdienen die Witwen und Waisen eine besondere Erwähnung. Sie stellen die ständigen Adressaten der kirchlichen sozialen Versorgung dar (Mand VIII 10; Sim I 8; Sim V 3,7; Sim IX 26,2, Sim IX 27,2 und in Vis II 4,3 als Gruppe) und spielen keine amtliche, aber doch eine faktische Rolle in der römischen Gemeinde des Hermas.<sup>110</sup> In jedem Fall ist es im gesamten Text klar, dass die kirchliche Versorgung nicht auf Witwen und Waisen beschränkt ist, sondern auf die Bedürftigen im Allgemeinen.

---

109 BROX, Hirt, 251–266 weist darauf hin, dass das Phänomen der Weissagung eine Realität in der Gemeinde ist. Die Gemeinde kann zwischen seinen Anhängern und Gegnern aufgeteilt werden. Nach seiner Meinung ist es möglich, dass die Gemeinde eine beständige Gruppe von Propheten hatte. Ohnehin war die Prophetie ein persönliches und ein Gemeindeereignis zugleich. In jedem Fall scheint die falsche Prophetie in der Gemeinde ein Nebenthema zu sein, und Hermas nähert sich dieser Frage aus einer moralischen Perspektive, wobei er die Opfer der divinatorischen Praktiken kritisiert.

110 Vgl. ebd., 540. „Sie sind in der frühen Zeit als feste Gruppe oder ‚Stand‘ mit Ansehen (Sim I 8), Zulassungsvoraussetzungen und bestimmten Auflagen etabliert (1Tim 5,3–16). Das wird für die römische Kirche zur Zeit des Hermas gegolten haben“. LEUTZSCH, Wahrnehmung, 73 ist der Meinung, dass der Zweck dieser Einrichtung hauptsächlich in der materiellen Unterstützung bestimmter Gruppen von Bedürftigen bestanden hat. „Es ist nicht auszuschließen, dass mit der materiellen Unterstützung auch eine predigtartige Belehrung verbunden war“. Als Treffpunkt käme wohl auch die Wohnung des jeweils zuständigen Episkopos und Diakons in Betracht. „Unklar ist, ob es nur eine zentrale oder mehrere dezentrale Institutionen der Armenfürsorge gab“.

### 2.7.8 Die Märtyrer

Eine andere Gruppe mit Ansehen in der Gemeinde sind die Märtyrer. Sie werden als den anderen Christen überlegen betrachtet, aber man kann es ihnen gleich tun und „damit in denselben Rang rücken (Vis III 1,9; 2,1; 5,2; Sim VIII 3,6,7; 10,4; Sim IX 28,2–6)“.<sup>111</sup> Diese Märtyrer sind bereits gestorben, aber sie werden als Teil der Gemeinde betrachtet und „stehen an erster Stelle (Vis III 1,9)“.<sup>112</sup>

## 2.8 Zusammenfassung

Das Thema der Kirche hat im Hermas eine große Bedeutung und ist eng verbunden mit der Frage der Buße und der Umkehr. Hermas verwendet mehrere Bilder und Symbole der Kirche, die uns seine Vorstellung der Kirche übermitteln. Die drei wichtigsten Bilder der Kirche sind: der Turm (Vis III; Sim IX), die kosmische Weide (Sim VIII) und die zwölf Berge (Sim IX). Diese Vielfalt der kirchlichen Bilder vermittelt nicht unterschiedliche Begriffe der Kirche, sondern eher verschiedene Aspekte, Dimensionen und Zustände derselben Kirche. Es handelt sich um unterschiedliche Schilderungen derselben Kirche, die sich ergänzen.

So kann man neben der himmlischen und präexistenten Dimension der Kirche in den ersten Visionen ihre irdische und geschichtliche Dimension erkennen, die konkreten Gemeinden mit ihren „irdischen“ Problemen: die Spaltungen zwischen den Gemeindefleitern (Vis III 9,7–10, Sim IX 31,4–6), die wohlhabenden Mitglieder, die den Herrn wegen ihres Reichtums verleugnen, wenn Drangsal kommt (Vis III 6,5–7), die Notleidenden, denen die Reichen helfen müssen (Vis III 9,6), usw. Die Bildsymbolik von Turm, Weide und den zwölf Bergen und ihre Interpretationen liefern viele Angaben über die unterschiedliche Art von Christen und ihren Integrationsgrad in der christlichen Gemeinde. Man findet auch einige Anspielungen auf die kirchlichen Ämter, wie z.B. in Vis III 5,1 (Apostel, Episkopen, Lehrer und Dia-

<sup>111</sup> BROX, Hirt, 540.

<sup>112</sup> Ebd.

kone als Steine in dem Turmbau).<sup>113</sup> Es handelt sich um Bilder, die eine große Gemeinde mit vielen Mitgliedern und unterschiedlichen kirchlichen Ämtern beschreiben, und sie sind deshalb sehr wahrscheinlich Bilder der römischen Kirche zur Zeit des Hermas oder der gesamten Kirche.

In Bezug auf die irdische und reinigungsbedürftige Kirche kann man im Hermas ein reguliertes Bußverfahren oder ein Bußritual nicht finden, aber es gibt Indizien des kirchlichen Charakters der Buße und der Verbindung der Gemeindeleiter mit der Buße. Tatsächlich ist in dieser Studie über die kirchlichen Ämter im Hermas die Aufgabe der Gemeindeleiter, die Sünder zur Buße zu bewegen und sie zu erziehen (Vis III 9,10), von großer Bedeutung.

Aus einer soziologischen Perspektive ist zu bemerken, dass wohlhabende Mitglieder zur Zeit des Hermas und des 1. *Clem.* in den römischen Gemeinden zu finden sind.<sup>114</sup> Das römische Christentum war von einer großen ethnischen und theologischen Vielfalt gekennzeichnet, und eine Fraktionierung des römischen Christentums in kleinen Gemeinden liegt wahrscheinlich dem römischen theologischen Pluralismus zugrunde.<sup>115</sup>

In einer ersten Annäherung an die erwähnten kirchlichen Ämter im Hermas kann man feststellen, dass die Gemeindeverfassung kein zentrales Thema im Hermas ist. Die Hinweise auf die Ämter sind eher selten und vage, und die Differenzierung zwischen den Presbytern und den Episkopen ist besonders schwierig.

---

113 Vgl. dazu auch Kapitel 5.

114 Vgl. dazu 4.2.3.1.

115 Zur Fraktionierung des römischen Christentums vgl. 4.1.1.1.



### 3 Die Entwicklung der Gemeindeordnung und der kirchlichen Ämter in den ersten zwei Jahrhunderten

Im vorherigen Kapitel habe ich die ekklesiologischen Ansätze im Hirten des Hermas analysiert. Im Folgenden geht es um die Entwicklung der Gemeindeordnung und der kirchlichen Ämter in den ersten zwei Jahrhunderten. Dies kann helfen nachträglich herauszufinden, in welchem Stadium dieser Entwicklung die Gemeinde des Hermas sich befindet. So lässt sich diese Gemeinde in einen breiteren Kontext stellen.

#### 3.1 Allgemeine Annäherung

Wie Schweizer zutreffend bemerkt, ist die Art und Weise, wie die Gemeinde organisiert wird, ein Zeugnis ihres Selbstverständnisses.<sup>1</sup> Ausgehend von dieser Prämisse stehen wir vor einer Schwierigkeit bei der Forschung über die ersten christlichen Gemeinden. Man kann nicht von einem einzigen neutestamentlichen Organisationsmodell sprechen, sondern eher von einer Vielfalt von Traditionen.<sup>2</sup> Die Suche nach gemeinsamen theologischen Ansätzen, die die unterschiedlichen aktuellen organisatorischen und ekklesiologischen Modelle zu beurtei-

---

1 Vgl. SCHWEIZER, Eduard, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament* (ATHANT 35), Zürich 1959, 5. In diesem Sinne DASSMANN, Ernst, *Kirchengeschichte. Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten*, Stuttgart 1991, 162: „Die Schnelligkeit, mit der sich überall in der Kirche die Entwicklung gleichgestalteter und -begründeter Ämter vollzog, obwohl es ein kirchliches Zentrum oder kirchliche Instanzen, die sie hätten steuern können, nicht gab, läßt darauf schließen, daß letztlich nicht jüdische oder profane Vorbilder, sondern tatsächlich das theologische Selbstverständnis der Kirche Ämter, Verfassung und Gemeindeordnung geformt haben“.

2 ROLOFF, Jürgen, *Amt / Ämter / Amtsverständnis IV. Im Neuen Testament*, in: TRE 2 (1978) 510 stellt fest, dass es im Neuen Testament „weder eine einheitliche Lehre vom ‚Amt‘, noch ein allgemeingültiges Strukturmodell von Ämtern“ gibt. In diesem Sinne schließt er jede vorschnelle Systematisierung aus.

len ermöglichen, wird dadurch erschwert, dass eine ähnliche Vielfalt wie heute auch in den ersten christlichen Gemeinden zu finden ist. Jede Kirche beruft sich heute auf das Modell der Vergangenheit, das am besten die eigenen Positionen legitimiert.<sup>3</sup>

Das in der katholischen und der orthodoxen Kirche heute geläufige hierarchische Modell der drei Ämter (Episkopat, Presbyterat und Diakonat) wurde im Laufe des zweiten Jahrhunderts konsolidiert und ist auf ganz besondere Umstände zurückzuführen.<sup>4</sup> Im Laufe jenes Jahrhunderts fand eine Auswahl der Organisationsmodelle statt, die die Entwicklung der kirchlichen Organisation in der Zukunft stark beeinflusste.<sup>5</sup> Darüber hinaus muss man berücksichtigen, dass der Ursprung und das Verständnis der Funktionen und der kirchlichen Ämter in der Gemeinde bis in die dritte Generation nicht Gegenstand einer systematischen theologischen Reflexion waren.<sup>6</sup>

In der Erforschung der Organisationsformen der ersten Gemeinden sind nicht nur die Informationen zu berücksichtigen, die die Schriften des Neuen Testaments liefern. Man muss vielmehr den griechischen und den jüdischen Kontext, in dem diese Gemeinden sich entwickelten, in Betracht ziehen. Dieser Kontext wird die Organisation

3 Nach HOLMBERG, Bengt, *Paul and Power. The Structure of Authority in the Primitive Church as reflected in the Pauline Epistles*, Lund 1978., 1 „every ecclesiastical tradition wishes to find its own church order confirmed by the New Testament; in fact this can in many cases be effected without doing violence to the texts due to the paucity and ambiguity of the relevant historical material“.

4 Vgl. HÜBNER, Reinhard M., *Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat in der frühen Kirche*, in: *Das Priestertum in der Einen Kirche. Diakonat, Presbyterat und Episkopat*, Aschaffenburg 1987, 45. „Auch die Ämter des Diakons, Presbyters, Bischofs selbst begegnen uns bei ihrem ersten Auftauchen in der Geschichte der Kirche nicht in der Gestalt und in der Zuordnung, die sie am Ende des zweiten Jahrhunderts zeigen, sondern sie haben eine teilweise erstaunliche Wandlung erfahren“. DASSMANN, *Kirchengeschichte*, 162 bemerkt, dass die konkrete Gestaltung der Ämter offen für eine geschichtliche Entwicklung war. „Über die Bestimmung als *diakonia* hinaus ließen sich konkrete Details der kirchlichen Organisation jedoch weder in der horizontalen Ebene des Nebeneinanders bestimmter Dienste noch in der vertikalen Linie der Über- und Unterordnung verschiedener Autoritäten auf Jesus zurückführen“.

5 Vgl. CAMPENHAUSEN, *Amt*, 323f. Der zu diesem Zeitpunkt konfigurierte Amtsbegriff gerät praktisch bis zur Reformation in keine ernste Krise.

6 Vgl. ROLOFF, *Amt*, 510. „Selbst die paulinischen Stellungnahmen zu diesem Themenkreis waren mehr oder weniger okkasionell und sind aus unterschiedlichen Kontexten zu erschließen“.

der christlichen Gemeinden beeinflussen.<sup>7</sup> Darum sollen die Ansätze des Neuen Testaments zu diesem Thema in Beziehung zum Alten Testament gesetzt werden.<sup>8</sup> Zudem entwickeln sich die organisatorischen Modelle, die sich in den frühen neutestamentlichen Gemeinden gebildet haben, nach Ende des ersten Jahrhunderts und im Laufe des zweiten Jahrhunderts weiter. Das Studium dieser Entwicklungen ist entscheidend.<sup>9</sup> Wir stehen vor einem komplexen Prozess, aus dem ein einfaches Bild zu ziehen sehr schwierig ist.

### 3.2 Die kirchlichen Ämter. Terminologie und theologische Ansätze

Im Laufe der Darlegungen ist die Rede von kirchlichen Ämtern gewesen, und wir sind jetzt gezwungen den Inhalt dieses Begriffs zu klären. Tatsächlich verwenden wir verschiedene Begriffe, um auf sehr ähnliche Wirklichkeiten zu verweisen: man spricht von Ämtern, Diensten, Funktionen, Aufgaben, Aufträgen usw.

Aus der Perspektive der Religionsgeschichte ist zu beobachten, wie unterschiedliche Ämter in den verschiedenen religiösen Gemeinden auf die eine oder andere Weise entstehen. Bestimmte Funktionen oder Aufgaben, die für die Gemeinde oder die religiöse Bewegung bedeutend sind, werden von Einzelpersonen oder Gruppen eingenommen. Zunächst haben viele religiöse Bewegungen eine charismatische und freie Organisation. Allmählich beginnt ein Prozess der Institutionalisierung, und die religiösen Ämter treten auf.<sup>10</sup> Die Art der Funk-

7 Vgl. SCHWEIZER, Gemeinde, 9–11 in dieser Hinsicht.

8 In diesem Sinne ist zum Beispiel die Untersuchung der Gestalt der Presbyter in BORNKAMM, Günther, Art. *πρέσβυς*, in: ThWNT 6 (1959) 651–683 sehr aufschlussreich. Er analysiert die Presbyter nicht nur im Neuen Testament, sondern auch im Alten Testament, in der Synagoge, in der jüdischen Verwaltung und im griechischen Zusammenhang.

9 Vgl. SCHWEIZER, Gemeinde, 9. „Es ist selbstverständlich, dass kein Forscher heute das Neue Testament lesen kann, ohne den jüdischen Hintergrund und die frühchristliche Weiterentwicklung stets im Auge zu behalten“.

10 Vgl. HOHEISEL, Karl, Art. Amt, Religions- u. Kulturgeschichtlich, in: LThK (2006) 543f. „Sobald sich personengebundene charismatische Qualitäten nicht mehr bewähren, unzureichende Gefolgschaft finden oder Begabte nicht ausreichend zur Verfügung stehen, werden bestimmte Aufgabenbereiche unter Berufung auf das Vermächtnis des Gründers oder in Anlehnung an bereitliegende Muster ohne steuernde Eingriffe von



tionen und Zuständigkeiten jedes Amtes wird in der Regel nicht von dem Gründer bestimmt, und die Bedürfnisse der Gemeinde zwingen kein konkretes Modell auf. Deshalb gibt es eine Vielzahl von Organisationsmodellen.<sup>11</sup> Mehrere religionsphänomenologische Typisierungen der Amtsfunktionen<sup>12</sup> und der Gemeindeorganisation lassen sich erkennen.<sup>13</sup> Die Modalitäten der Ernennung des Amtsinhabers sind auch sehr mannigfaltig.<sup>14</sup> Zu diesem religionsgeschichtlichen Phänomen der Ämter gehört auch das Tragen einiger Kennzeichen und manchmal auch ein „geheiliger“ Amtssitz.<sup>15</sup>

Angesichts der Vieldeutigkeit des Begriffs „Amt“ lässt er sich im weiteren Sinne interpretieren. Unter den vielen Diensten, die inner-

---

außen Einzelnen zu dauernder Wahrnehmung übertragen“. Nach FRIELING, Reinhard, *Amt. Laie, Pfarrer, Priester, Bischof, Papst*, Göttingen 2002, 16 geschieht die „Veramtlichung“ „sodann in der Vonselbständigung der religiösen Funktion zum ‚Beruf‘, der spezifische Kenntnisse und Fertigkeiten im Umgang mit Gottheit, mit den Riten und Lehren voraussetzt und der eingebunden ist in eine religiöse Gemeinschaft, die auch für die Existenzsicherung der Amtsperson Sorge trägt“.

11 Vgl. HOHEISEL, *Amt*, 544.

12 FRIELING, *Amt*, 16f. erkennt vor allem drei Amtsfunktionen: das Priesteramt (für die kultisch-rituell Kommunikation mit der Gottheit zuständig), das Lehramt (sehr unterschiedlich ausgestaltet: Guru, Rabbi, Imam, Prediger, Theologe usw.) und das Prophetenamt (nach Herkunft und Wesen charismatisch). Die Zuordnung dieser drei Funktionen und Ämter ist in den einzelnen Religionen ziemlich unterschiedlich. HOHEISEL, *Amt*, 544 spricht von drei unterschiedlich ausdifferenzierten Komplexen: „Leitung allgemein, des Gottesdienstes im weitesten Sinne und Bewahrung der Tradition; häufig gibt es noch Spezialisten zur Erkundung des Willens der Numina“. KEHRER, Günter, *Art. Amt I Religionsgeschichtlich*, in: *RGG4 I* (1998) 422 weist darauf hin, dass man religionsgeschichtlich in erster Linie an Priesterämter zu denken haben wird. „Religiös konnotierte Rollen jedoch, wie Schamanen, Zauberer, Hexer ... sollten nicht als Ämter verstanden werden. Ein Amt setzt immer eine zumindest rudimentäre Organisation von Religion voraus“.

13 FRIELING, *Amt*, 17 stellt fest, dass die Ämter in den Religionen zumeist nach Funktion und Rang gestuft sind. „Bei einer kollegialen Organisation sind die Kompetenzen freilich anders verteilt als bei einer streng hierarchischen Struktur, welche die Rangordnung göttlich begründet und intern klare Gehorsamsregeln kennt“.

14 Nach KEHRER, *Amt*, 422 reichen sie von der familiären Sukzession über Kauf und Belehnung bis zur meritokratischen Konkurrenz. HOHEISEL, *Amt*, 544 nennt verschiedene Arten, das Amt zu erlangen, wie z.B.: „die Erbschaft, die Wahl oder die Ernennung (häufig nach erfolgten Eignungsproben oder aufgrund außergewöhnlicher Hinweise wie Träume, Offenbarungen, Entrückungen)“.

15 Vgl. FRIELING, *Amt*, 17. „Die Art der Gewänder kennzeichnet jeweils die unterschiedliche Autorität und Würde des Amtsinhabers“. HOHEISEL, *Amt*, 544 bemerkt, dass die Amtsinhaber „Bart- und Haartracht, Kleidungsstücke, Insignien oder besondere Verhaltensweise“ kennzeichnen.

halb der Gemeinde erbracht werden, gibt es einige, die um der Ordnung und der Organisation willen von der Gemeinde anerkannt werden müssen, besonders diejenigen, „die sich regelmäßig wiederholen und deren Träger aus praktischen Gründen der Gemeinde bekannt sein müssen“.<sup>16</sup> Es gibt eine gewisse Einigkeit über die Kriterien, die zu erfüllen sind, um von einem Amt sprechen zu können: Es handelt sich normalerweise um Funktionen, die dauerhaft, unerlässlich für Fortbestand und Wachstum der Gemeinde sind und vergütet werden; die Bedeutung dieser Funktionen erfordert eine gewisse formale Anerkennung, und es gibt Riten und Prozesse für die Ernennung der Amtsträger (wie z.B. der Ritus der Handauflegung), um die Wahrnehmung dieser Funktionen zu garantieren,<sup>17</sup> wenn auch die Ämter am Anfang alle diese Kriterien nicht auf einmal erfüllen müssen.

Welche Begriffe werden im Neuen Testament angewendet, um auf die kirchlichen Ämter zu verweisen? Man verwendet weder die gewöhnlichen griechischen Begriffe für organisatorische Dienste und politische oder religiöse Führungsaufgaben noch liturgische Katego-

---

16 SCHWEIZER, Gemeinde, 187 verwendet diesen Begriff des Amts. Seiner Meinung nach kann man so einen Dienst „Amt“ nennen, aber dies bedeutet nicht, dass diese Ämter im Wesentlichen anders sind als der Rest der in der Gemeinde geleisteten Dienste. Es handelt sich nach seiner Meinung nur um einen „Ordnungsunterschied“.

17 Nach BROCKHAUS, Ulrich, Charisma und Amt. Die paulinische Charismalehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen, Wuppertal 1972, 237 hat die Untersuchung ergeben, dass „die sich in den paulinischen frühchristlichen Gemeinden entwickelnden Funktionen von Anfang an auch amtliche Elemente wie Dauer, Autorität, Titel, Legitimierung, Sonderstellung und Vergütung enthielten“. GNILKA, Joachim, Die frühen Christen. Ursprünge und Anfang der Kirche, Freiburg 1999, 274 meint mit Amt eine dauernde, institutionelle Einrichtung. „Das Amt wird von bestimmten Menschen in der Kirche in der Regel auf Dauer übernommen und ausgeübt und an andere weitergegeben“. DASSMANN, Kirchengeschichte, 161f. stellt fest: „Entsprechend ihrem Selbstverständnis haben die frühchristlichen Gemeinden die kirchlichen Ämter geschaffen, die alle die Funktionen übernehmen und Aufgaben erfüllen konnten, die für den Fortbestand und das Wachsen der Kirche notwendig waren. Im Wesentlichen handelte es sich um die Feier des Gottesdienstes, die Verkündigung und Bewahrung der wahren Lehre sowie die Leitung und karitative Versorgung der Gemeinde“. Nach WAGNER, Jochen, Die Anfänge des Amtes in der Kirche, Presbyter und Episkopen in der frühchristlichen Literatur, (TANZ 53) Tübingen 2011, 19f. „ist das Amt auf Dauer angelegt (ohne zwingend lebenslang sein zu müssen) ... es übt unerlässliche Funktionen für die Gemeinschaft aus; man wird dazu ‚eingesetzt‘“.

rien der jüdischen und griechischen Traditionen.<sup>18</sup> Der Begriff, der häufig verwendet wird, um die Dienste innerhalb der Gemeinde zu bezeichnen, ist *διακονία*.<sup>19</sup> Im Neuen Testament verwendet man diesen Begriff, der nicht biblisch oder religiös ist und keine Würde oder besondere Stellung in der Gemeinde mit sich bringt.<sup>20</sup>

Angesichts der Vielfalt der möglichen Bezeichnungen ist die Auswahl des Begriffs *διακονία* nicht zufällig. Das kirchliche Amt spricht von der Haltung derer, die sich Gott und dem Mitmenschen zur Verfügung stellen, nicht von einer Stellung, die Recht und Kompetenzen mit sich bringt. In dieser Auffassung des Amtes gibt es eine klare christologische Begründung: Das Amt ist eine Fortsetzung des in Jesus Christus offenbarten Verhaltens Gottes, der uns ruft, der Größte im Dienst für den anderen zu werden (Lk 22,27).<sup>21</sup>

18 In dieser Hinsicht ist die Untersuchung in SCHWEIZER, *Gemeinde*, 154f. sehr interessant. Zusammenfassend stellt er Folgendes fest. Die griechische Sprache ist sehr reich an Begriffen für Amt, wie z. B. *ἀρχή*, *τιμή* und *λειτουργία*. Es handelt sich um eine in der griechischen Kultur sehr geläufige Wortfamilie, die, wenn sie im Neuen Testament verwendet wird, nicht die Ämter innerhalb der kirchlichen Gemeinde bezeichnet. Man benutzt auch die Wortfamilie, die den Priester, das Priestertum und das priesterliche Handeln umgreift, nicht wenn man sich auf die neutestamentlichen Ämter bezieht. Man spricht im Neuen Testament von dem Priestertum Jesu und der Gemeinde, aber nicht vom Priestertum eines Einzelnen oder einer Gruppe, die von anderen nichtpriesterlichen Gemeindegliedern zu unterscheiden wäre.

19 Nach GOPPELT, Leonhard, *Die apostolische und nachapostolische Zeit (Die Kirche in ihrer Geschichte 1)*, Göttingen 1962, 121 ist dieser Begriff „in der synoptischen wie in der paulinischen Begriffssprache stehende Bezeichnung für Funktionen im Rahmen der Gemeinde, bezeichnenderweise nicht für Dienstleistungen gegenüber dem Nächsten oder in den Ständen. *διακονία* ist Dienst, der zur Sammlung und Erhaltung der Gemeinde geschieht, der Glauben begründet und erhält, also kirchliches Amt“ (158).

20 Vgl. SCHWEIZER, *Gemeinde*, 157f. Die ursprüngliche Bedeutung des griechischen Wortes war „zu Tische dienen“ und diese Bedeutung ist noch in der allgemeinen Verwendung des Wortes *διακονία* wahrnehmbar. Dieser Ausdruck „bezeichnet fast durchwegs etwas Minderwertiges, kann aber im Hellenismus auch die Haltung des Weisen gegenüber Gott umschreiben“.

21 Vgl. ebd., 161f. Er findet in solchem Verzicht auf Titel und Würden einen Ausdruck der Neuheit dieser „Gemeinde gegenüber der alten religiösen oder nicht nichtreligiösen Ordnung“. KERTELGE, Karl, *Art. Amt*. Im NT, in: LThK 1 (1993) 546 stellt fest, dass die kirchlichen Dienste in der Sendung Jesu als des „dienenden Menschensohnes“ (Mk 10,45; Lk 22,27) „ihren Grund und Maßstab“ finden.

### 3.3 Amt und Charisma

In seiner Forschung über die kirchliche Organisation in der Didache unterscheidet Harnack zwischen einigen Diensten geistlicher oder religiöser Natur für die ganze Kirche (Apostel, Propheten und Lehrer) und anderen Diensten administrativen Charakters für die Einzelgemeinde (Episkopen und Diakone).<sup>22</sup> Letztlich geht es um den Unterschied zwischen einem charismatischen und einem administrativen Dienst, vergleichbar mit jenen Diensten der politischen Organisationen. Es besteht ein Unterschied zwischen Diensten charismatisch-übernatürlichen Charakters (Apostel, Propheten, Glossolie...) und anderen natürlichen Diensten.

Die Ansätze Harnacks und Sohms Hypothese einer ursprünglich „charismatischen Kirche“<sup>23</sup> führten zu einer großen Debatte über das Verhältnis von Charisma und Ämtern.<sup>24</sup> Sohm versteht die Kirche als eine charismatische Gemeinschaft und bricht mit dem protestantischen Konsensus in dieser Frage am Ende des 19. Jahrhunderts.<sup>25</sup> Nach seiner Meinung ist die Kirche eine geistliche Größe, die „den Normen des Irdischen, auch dem Recht entrückt“ ist.<sup>26</sup> Die Ortsgemeindeversammlung ist eine der verschiedenen Erscheinungsformen der Ekklesia, der Versammlung des gesamten Christenvolks. Die Kirche/Ekklesia ist sichtbar und wirksam in all ihre Versammlungen und hat

---

22 Vgl. HARNACK, Adolf von, *Die Lehre der Zwölf Apostel* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 212), Leipzig 1884, 145–150.

23 Vgl. SOHM, Rudolph, *Die geschichtlichen Grundlagen* (Kirchenrecht 1), München – Leipzig<sup>2</sup> 1923, 19–26.

24 CONZELMANN, Hans, Art. Charisma, in: *ThWNT* 9 (1973) 396 ist der Ansicht, dass das Verhältnis von Geist und Amt „eines der schwersten Probleme der frühen Kirchengeschichte“ darstellt. Eine ausführliche Beschreibung dieser Debatte kann man in BROCKHAUS, Charisma, 7–94 und in NARDONI, Enrique, Charism in the early Church since Rudolph Sohm. An ecumenical Challenge, in: *Theological Studies* 53 (1992) 646–662 finden.

25 NARDONI, Charism, 647 beschreibt wie folgt diesen Konsens: „According to that consensus, the early Church was a voluntary association in which preaching and teaching were performed by the charismatic action of apostles, prophets and teachers, and matters of administration and worship were conducted by the humanly instituted presbyters/bishops. In this vein, the early local churches were autonomous and democratic associations resulting from the believers' decision“.

26 SOHM, Kirchenrecht, 22.

ihre Organe. Ihre Organisation ist jedoch nicht rechtlicher Natur.<sup>27</sup> Die Kirche ist organisiert durch die Verteilung von Charismen, welche jeden Christen zu verschiedenen Tätigkeiten in der Gemeinde „befähigen und berufen“.<sup>28</sup> Der Dienst (*διακονία*), zu welchem das Charisma beruft, ist ein von Gott gegebener Dienst. So hat die Kirche eine „von Gott gegebene Organisation“.<sup>29</sup> Aber diese urchristliche Verfassung, diese charismatische Organisation, wurde beseitigt. Im 1. *Clem.* kündigt sich die „Entstehung des Kirchenrechts“ Ende des ersten Jahrhunderts an.<sup>30</sup>

Sohms These hatte einen großen Einfluss auf die spätere protestantische Forschung und hat wichtige Befürworter.<sup>31</sup> Andere Autoren sind jedoch anderer Meinung. Sie glauben, dass die Charismen nicht unvereinbar mit den Ämtern sind. Charismen und Ämter bestehen ohne Widerspruch nebeneinander und sind wesentliche Elemente der Kirche.<sup>32</sup>

27 Vgl. SOHM, Kirchenrecht, 21f. Nach seiner Meinung existiert nur die Ekklesia und nur sie ist organisiert. Man kann nicht von Organen oder Organisation der Ortsgemeinden oder der Hausgemeinden sprechen.

28 Ebd., 26.

29 Vgl. Ebd., 26. Es gibt ein „Charisma, welchem die Führung der Gemeinde ... anvertraut ist: die Lehrgabe“ (28). In der Lehrgabe der Apostel, Propheten und Lehrer liegt die Gabe der Gemeindeleitung (29). „Das Wort Gottes ist die letztlich entscheidende Quelle für die Ordnung der Ekklesia“, aber die Lehre ist „Sache des Lehrbegabten, welcher kraft ihres Charismas autoritär das Herrenwort ... verkündigt“ (29).

30 SOHM, Kirchenrecht, 159f. „Nach dem Clemensbrief haben die ‚bestellten Ältesten‘ ein auf göttlicher Ordnung beruhendes Recht auf das Bischofsamt d.h., auf Verwaltung der Eucharistie und des Kirchenguts“.

31 BROCKHAUS, Charisma, 20–46 analysiert in diesem Sinne die Ansätze verschiedener Autoren wie Scheel, Lietzmann, Holl, Käsemann, Campenhausen und Schweizer. Mit unterschiedlichen Modifikationen behalten sie drei Gedanken bei: a) Eine „charismatische Gemeindeorganisation“ im Urchristentum oder wenigstens in den paulinischen Gemeinden; b) Ein Gegensatz von Geist und Recht, Charisma und Amt, obwohl sie die radikale Antithese Sohms mildern; c) Der Gedanke eines späteren Abfalls von Geist zum Recht, vom Charisma zum Amt (45f.). NARDONI, Charism, 651 stellt fest, dass „the institutionalization of the churches at the end of the first century is for them a defection from the early, authentic Christian Church“.

32 Vgl. NARDONI, Charism, 651. BROCKHAUS, Charisma, 47–62 beteuert, dass diese Theologen das Amtliche gegenüber dem Charismatischen nicht abwerten und „die Gefahr des Enthusiasmus ebenso stark betonen, wie die erste Gruppe die der Institutionalisierung“ (47). Zu dieser Gruppe gehören Theologen wie Lauterburg, Michel, Grau, Greeven, und Goppelt. Brockhaus fasst ihre Positionen so zusammen: 1) Geist und Recht, Charisma und Recht widersprechen sich nicht, sondern gehören zusammen;

Bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts sind die katholischen Forschungen von der Vorstellung einer von Jesus begründeten hierarchischen Kirche gekennzeichnet. Sie betonen den wesentlichen Unterschied zwischen Klerus und Laien, und die Charismen spielen eine untergeordnete Rolle.<sup>33</sup> Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil gab es eine Änderung der Denkansätze in dieser Frage. Man kann eine wachsende Anerkennung der Bedeutung des Geistes in der Kirche finden. Die Kirche besteht nicht nur aus einer institutionellen Struktur, sondern auch aus einer Vielzahl von Charismen, die jeder Glaubende zum Aufbau der Kirche einsetzen kann und muss.<sup>34</sup> Es entsteht eine wichtige Gruppe katholischer Forscher, die die These verteidigen, dass sowohl die institutionellen Ämter als auch die Charismen die Kirche bilden und beide ein Geschenk des Geistes sind.<sup>35</sup> Heutzutage besteht ein gewisser Konsens in der pneumatologischen Dimension der Kirche und in der These des Nebeneinanderbestehens der Charismen und Ämter seit den frühen Anfangstagen der Kirche.

Die vorherige Debatte hat die Forscher gezwungen zu bestimmen, welches Konzept von Charisma und Amt man verwendet. Sehr bedeutend ist in diesem Sinne der soziologische Begriff von Charisma

---

2) Sogar bei Paulus kann man betrachten, wie eine amtliche Ordnung notwendige Unterschiede zwischen den Gemeindegliedern und eine Sonderstellung einzelner mit sich bringt; 3) Modell dieser charismatischen Amtskonzeption sind meist die Wortcharismen; 4) Die solenne Einsetzung in das Amt (Ordination) erscheint gelegentlich als von Anfang an vorhandenes Element; 5) Die Organisation der paulinischen Gemeinden ist nicht rein charismatisch, sondern enthält rechtlich-institutionelle Elemente; 6) Einige Autoren differenzieren zwischen dem Entwurf des Paulus im Röm 12 und 1 Kor 12 und der organisatorischen Wirklichkeit in den Gemeinden (59f.).

33 Vgl. NARDONI, Charism, 654 und BROCKHAUS, Charisma, 86.

34 Vgl. NARDONI, Charism 655 in Bezug auf AA 3 und LG 4.12.

35 Vgl. ebd., 656f. Er erwähnt u.a. H. Küng, G. Hasenhüttl, J. Hainz, L. Boff, R. Schnackenburg und A. Vanhoye. BROCKHAUS, Charisma, 87 stellt fest, dass vor allem bei Küng und Hasenhüttl von einer „charismatischen Struktur“ der Kirche gesprochen wird. Beide setzen eine Art charismatischer Ordnung für die Wirklichkeit der frühchristlichen Gemeinden voraus. Wie Nardoni feststellt, sind die Auffassungen Küngs von verschiedenen Theologen, u.a. Y. Congar und P. Grelot, in Frage gestellt worden. Gegenüber der Vorstellung von einer ursprünglich rein charismatischen Gemeinde, verteidigt man heutzutage die These, dass sowohl die institutionellen als auch die charismatischen Aspekte sehr ursprünglich sind.

bei Weber.<sup>36</sup> Seiner Meinung nach ist die charismatische Herrschaft in ihrer genuinen Form außeralltäglichen Charakters und ephemere.<sup>37</sup> Sehr früh fängt ein Prozess in diesen Systemen an, den Weber als „die Veralltäglichen des Charismas“ bezeichnet.<sup>38</sup> Holmberg versucht eine Darstellung der Ämter im Urchristentum, besonders in den paulinischen Gemeinden, mit der Hilfe soziologischer und analytischer Begriffe anzubieten.<sup>39</sup> Er kommt zum dem Schluss, dass die Herrschaft in den paulinischen Gemeinden aus der Perspektive der Soziologie nicht rein charismatisch ist, denn man kann auch traditionelle und rationale Elemente in dieser Herrschaft finden.<sup>40</sup> Holmberg spricht

36 WEBER, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der Verstehenden Soziologie*, Tübingen, 1956, 122–124, erarbeitet einen Begriff von Herrschaft und bemerkt, dass es nach ihrer Legitimation drei Typen legitimer Herrschaft gibt: a) Legale Herrschaft, die auf dem Glauben an die Legalität gesetzter Ordnungen beruht; b) Traditionelle Herrschaft; die auf dem Alltagsglauben an die Heiligkeit von jeher geltender Traditionen beruht; c) Charismatische Herrschaft: die „auf die außeralltägliche Hingabe an die Heiligkeit oder die Heldenkraft oder die Vorbildlichkeit einer Person und der durch sie offenbarten oder geschafften Ordnungen“ beruht. Weber erkennt, dass keiner der drei Idealtypen „historisch ‚rein‘ vorzukommen pflegt“ (124).

37 Vgl. WEBER, *Wirtschaft*, 140–142. Er stellt fest, dass „Charisma“ eine als außeralltägliche geltende Qualität einer Persönlichkeit heißen soll, „um derentwillen sie als mit übernatürlichen oder übermenschlichen oder mindestens nicht jedem zugänglichen Kräften oder Eigenschaften begabt oder als gottgesandt oder als vorbildlich und deshalb als ‚Führer‘ gewertet wird“ (140). Die bürokratischen und traditionellen Herrschaften sind dagegen „Alltags-Formen der Herrschaft“ (141). Die genuin charismatische Herrschaft ist spezifisch das Gegenteil und wirtschaftsfremd. In reinem Typus verschmäht sie „die ökonomische Verwertung der Gnadengaben als Einkommensquelle“ (142).

38 Vgl. ebd., 142f. Die charismatische Herrschaft besteht „nur in statu nascendi in idealtypischer Reinheit“. Im Laufe der Zeit ändert sich ihr Charakter wesentlich und „sie wird traditionalisiert oder rationalisiert (legalisiert) oder beides in verschiedenen Hinsichten“ (143). Mit der Veralltäglichen mündet die charismatische Herrschaft in die Formen der patrimonialen, ständischen und bürokratischen Alltags Herrschaft (146).

39 HOLMBERG, Paul, 124 studiert die Begriffe Herrschaft und Charisma bei Weber und kritisiert einige seiner Ansätze. Holmberg fragt sich zum Beispiel, ob die Definition des Charismabegriffs bei Weber psychologisch oder soziologisch ist (140). Er weist darauf hin, dass dieser Begriff ziemlich unspezifisch ist (141). Jedenfalls bemerkt Holmberg, dass „this does not in itself diminish the typological, analytical value of the generalized category of ‚charismatic authority‘ that Weber had described“.

40 Vgl. ebd., 199. Er beteuert: „Even the founders of churches, such as Paul und Barnabas, refer to a common history and transmit a tradition, the ‚Gospel‘, containing a number of given elements of doctrine (christology, eschatology), cult (baptism, the Eucharist, the Lord’s Day) and organization (the apostolate commissioned by Christ, the central role of the church in Jerusalem)“.

von einer institutionalisierten charismatischen Bewegung, weil sie Elemente einer legalen und traditionellen Herrschaft zeigt.<sup>41</sup>

Das Problem besteht darin, dass Paulus einen anderen Begriff von Charisma verwendet, der eher theologischer Natur ist. Nach Brockhaus bedeutet das Wort „Charisma“ bei Paulus meist „Gabe“ bzw. „Geschenk“, die von Gott oder sogar von Menschen ausgehen können. In 1 Kor 12 und Röm 12 verwendet Paulus diesen Begriff in einem spezifischeren Sinne, wobei er hier die von Gott den Gläubigen individuell zugeteilten geistlichen Gaben bezeichnet, die zum Wohl der Gemeinde ausgeübt werden sollen.<sup>42</sup> Der Begriff Charisma würde bei Paulus in diesem Sinne auch alltägliche Funktionen in der Gemeinde bezeichnen.<sup>43</sup>

Heutzutage bestreitet man den Widerspruch zwischen Amt und Charisma, und spricht sogar von einer falschen Dichotomie zwischen Charisma und Ordnung, die seit Ende des 19. Jahrhunderts in vielen neutestamentlichen Studien zu erkennen ist.<sup>44</sup> Die Einteilung in

41 HOLMBERG, Paul, 199f. Dieser Autor spricht nicht von einer Veralltäglichung des Charismas wie Weber. Er verwendet lieber einen modernen soziologischen Begriff: die Institutionalisierung. Er spricht von einer Institutionalisierung des ursprünglichen charismatischen Systems, die am Anfang offen ist und verschiedene Richtungen nehmen kann. Das erklärt zum Teil „the variety of institutional solutions to the needs of churches in different regions and also why, for instance, local church leadership can develop differently in Corinth and Philippi“.

42 Vgl. BROCKHAUS, Charisma, 123–142, 238f. Charisma wird von Paulus als Korrektiv für die *πνευματικά* der korinthischen Enthusiasten und zugleich als Oberbegriff für die diversen in der Gemeinde vorhandenen Funktionen und Betätigungen gebraucht. „Von Anfang an enthielten die sich in den frühchristlichen Gemeinden entwickelnden Funktionen auch amtliche Elemente wie Dauer, Autorität, Titel, Legitimierung, Sonderstellung und Vergütung... Eine Unterscheidung zwischen charismatischen und amtlichen Funktionen in den paulinischen Gemeinden ist historisch gesehen nicht möglich“ (237f.). CAMPBELL, R. Alastair, *The Elders, Seniority within Earliest Christianity*, Edinburgh 1994, 122 stellt fest: „We may conclude that from a very early stage in its life, perhaps within a matter of weeks, there were those who could be called leaders in the church, whose position rested not on charisma in a Weberian sense, but on the service they performed and the status they enjoyed. Paul would later teach his churches to regard such people and their contribution as *charismata*, gifts of grace, but that is to use charisma in quite a different sense“.

43 Vgl. CAMPBELL, *Elders*, 250f.

44 Vgl. ELLIS, E. Earle, *The Making of the New Testaments Documents*, Brill, Leiden – Boston – Köln, 1999, 28f. Diese Dichotomie „has a complex background that ... it is rooted partly in nineteenth-century philosophy ... It was initiated by scholars who employed a sharply dialectical method and who apparently assumed that, since church



Charismatiker und Amtsträger würde nicht dem Selbstverständnis der frühen Kirche entsprechen.<sup>45</sup> Schrage spricht lieber von „einer dialektischen Spannung zwischen Charisma einerseits und Amt und Ordnung andererseits“.<sup>46</sup>

### 3.4 Verschiedene Theorien über die Entwicklung der kirchlichen Ämter in den Ursprüngen der Kirche

Die Debatte über das Verhältnis zwischen Amt und Charisma in Laufe des 20. Jahrhunderts zeigt uns unterschiedliche Ansätze über den Ursprung und die Entwicklung der kirchlichen Ämter und den Begriff der Kirche. Ich werde im Folgenden diese Ansätze darlegen und bestimmen, in welcher Etappe der Entwicklung der kirchlichen Ämter sich die Gemeinde des Hermas nach den einzelnen Theorien befindet.

---

structure sometimes drove out the Spirit, a powerful Spirit-carried movement like earliest Christianity must have excluded structure. But the facts are otherwise. It is useful in this connection to observe that in the modern church spiritual power has gone hand in hand with a recognition of order—in the Reformation ..., and the modern Pentecostal groups and church. Only in the fringes and extremes of these movements did an uncontrolled enthusiasm drive out church order. There is considerable evidence that in early Christianity also sweeping spiritual power was manifested in the context of ordered ministries. ... in the early Pauline congregations ... there was not the opposition between charisma and order that some contemporary writers have supposed“.

45 Vgl. CONZELMANN, Charisma, 396. „Sie [Diese Einteilung] beruht auf der Entgegensetzung von Amt/Recht. Aber der Geist setzt selbst Recht“. BROCKHAUS, Charisma, 238, 123–127 ist in diesem Sinne der Meinung, dass die Unterscheidung zwischen charismatischen und amtlichen Funktionen in der paulinischen Gemeinde nicht möglich ist. HOLMBERG, Paul, 123 bemerkt: „This fact makes it impossible to speak of ‚charismatic‘ function, office or church order in contrast to non-charismatic ones. The term [Charisma] is Pauline and in Paul’s mind there exists no opposition between *χάρισμα* and office, or *χάρισμα* and institution, as the term signifies any gift, task, or service of benefit to the whole church that a Christian has been enabled by God to practice“.

46 SCHRAGE, Wolfgang, Der erste Brief an die Korinther 3 (EKK 7), Zürich u.a. 1999, 234. „Sosehr die Ordnung auf das ständige Korrektiv durch das Charisma angewiesen bleibt, um nicht zu erstarren, sosehr bedarf eine charismatische Gemeinde der Ordnungselemente, um als solche geschützt zu werden und sich nicht aufzulösen, ..., Charisma bedeutet darum keine amorphe Unstrukturiertheit oder ekklesiologische Anarchie, sondern impliziert eine allerdings flexible und veränderbare Ordnung pluraler Ämter“.

### 3.4.1 Der anfängliche protestantische Konsensus

Der Ausgangspunkt der Forschungsgeschichte in diesem Thema ist der protestantische Konsensus bis in die achtziger Jahre des 19. Jahrhunderts. Brockhaus charakterisiert diesen Konsensus mit folgenden Elementen: a) Die örtlichen Gemeinden waren selbständig und besaßen eine demokratische Struktur; b) die Selbstverwaltung schließt ein leitendes Lehramt aus. Apostel, Propheten und Lehrer üben kein Gemeindeamt aus, sondern zufällige, freiwillige und allgemeine Tätigkeiten; c) im Laufe der Zeit entstehen reine Administrativämter, die mit Predigt und Lehre nichts zu tun hatten, die Episkopen und Presbyter; d) es gibt eine Gleichsetzung von Presbytern und Episkopen und beide Bezeichnungen bedeuten das gleiche.<sup>47</sup> Die Korinthergemeinde war bei diesem Konsens die typische urchristliche Gemeinde.<sup>48</sup> Der Hirt des Hermas wird als Beweis dafür verwendet, dass der Monepiskopat in Rom zu Beginn des zweiten Jahrhunderts noch nicht herrschte.<sup>49</sup>

---

47 Vgl. BROCKHAUS, Charisma, 7–9. „Die Presbyter oder Episkopen bildeten ein leitendes Kollegium, das natürlich einen Präsidenten brauchte. Und aus diesem Vorsitz im Presbyterkollegium entwickelt sich – nach einigen Forschern früher, nach anderen später – das Amt eines Oberaufsehers, der monarchische Episkopat“ (9). Brockhaus weist auf die eingehende Beschreibung dieses protestantischen Konsenses bei LINTON, Olof, Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung, Uppsala 1932, 3–30 hin. Nach Linton ist der Episkopat bei diesem Konsens keine Fortsetzung des Apostolats und der monarchische Episkopat ist nicht das Ursprüngliche. Die Verfassung der Kirche in der apostolischen und nachapostolischen Zeit ist keine hierarchische gewesen und der Episkopat war ursprünglich identisch mit dem Presbyterat. Der Episkopat hat sich nachträglich aus dem Presbyterat, in dessen Hand die Leitung der Gemeinde war, herausgestaltet. „Das wesentlich collegialisch verfasste Presbyterium hat mit der Zeit aus seiner Mitte eine monarchische Spitze hervorgetrieben und hat sich ihm übergeordnet“ (3).

48 Vgl. LINTON, Problem, 11. „Dort war von keiner Organisation die Rede, Paulus redet nicht etwa Vorsteher an, sondern wendet sich an die ganze Gemeinde“.

49 Ebd., 16.

### 3.4.2 Hatch und Harnack

1881 verteidigt Hatch<sup>50</sup> einige Ansätze, die vom herrschenden Konsens abweichen. Er studiert die Organisation und die Ämter der antiken Genossenschaften, besonders der religiösen Vereine, und ihren Einfluss auf die Entwicklung der christlichen Gemeindeverfassung.<sup>51</sup> Er beschäftigt sich hauptsächlich mit den Ämtern der Presbyter, Episkopen und Diakone und verteidigt, dass es von Anfang an eine enge Beziehung zwischen Episkopen und Diakonen gab. Das kirchliche Amt im Neuen Testament hat eine leitende und dienende Dimension, und ursprünglich gab es eine Identität zwischen Episkopen und Diakonen. Aber die Arbeitsteilung zwischen diesen beiden Klassen von Ämtern wird in der nachapostolischen Zeit deutlich erkennbar.<sup>52</sup> Nach Hatch existiert eine Art Kollegium oder Komitee als leitendes Gremium der Gemeinde, dessen Mitglieder Presbyter oder Episkopen heißen, je nachdem ob ihre Leitungsfunktion oder ihre Verwaltung der kirchlichen Gelder gemeint war.<sup>53</sup> Die Funktionen der Episkopen waren administrativ (Verwaltung des Kirchenvermögens, Schutz von Witwen und Waisen, Gastfreundschaft mit den reisenden Mitchristen) und Hatch zeigt die Parallelen zwischen den Episkopen und den Finanzbeamten der griechischen Umwelt.<sup>54</sup> Das Verhältnis der Episkopen und Diakone untereinander war notwendigerweise das der Unterordnung.<sup>55</sup> Für die Presbyter sieht dieser Autor zwei Parallelen: in den judenchristlichen Gemeinden die jüdische Ältestenverfassung der Synagogen<sup>56</sup>; in den heidnischen Gemeinden ist das Presbyteramt spontan

50 HATCH, Edwin, *The Organization of the early Christian Churches*, London 21882.

51 Vgl. HATCH, *Organization*, 16f. „The names of Christian institutions and Christian officers are shared by them in common with institutions and officers outside Christianity” (16).

52 Vgl. ebd., 48f.

53 Vgl. ebd., 38f. Für Hatch sind Presbyter und Episkopen identisch.

54 Vgl. ebd., 36.39–49.

55 Vgl. ebd., 51.

56 Vgl. HATCH, *Organization*, 58. „It seems certain ... that in these Jewish communities ... there existed a governing body of elders whose functions were partly administrative and partly disciplinary. With worship and with teaching they appear to have had no direct concern. For those purposes, so far as they required officers, another set of officers existed...” (59). „Consequently, when the majority of the members of a Jewish

und ohne Einfluss von außen her entstanden.<sup>57</sup> Im Laufe des zweiten Jahrhunderts wurde die jüdische Auffassung des leitenden Kollegiums die herrschende, als die Unterschiede zwischen den judenchristlichen und den heidnischen Gemeinden allmählich verschwanden.<sup>58</sup> Die wichtigsten Funktionen der christlichen Presbyter-Kollegien waren ganz analog denen der jüdischen Synedrien: Ausübung der Disziplinargewalt und Jurisdiktion in Privatstreitigkeiten zwischen Christen. Die Presbyter mussten nicht notwendig lehren<sup>59</sup> und hatten keine besondere Funktion im Kult der Gemeinden.<sup>60</sup>

Im Laufe des zweiten Jahrhunderts entwickelt sich die Monepiskopat. Der Episkopos war anfangs ein ständiger Präsident des Presbyterkollegiums,<sup>61</sup> aber vom dritten Jahrhundert an wird er in einen monarchischen Episkopat mit Suprematie gewandelt.

Hatch ist der Meinung, dass die Episkopen und die Presbyter im Hirten des Hermas wahrscheinlich identisch sind und dass die Episkopen in Vis III 5,1 von den Lehrern unterschieden sind.<sup>62</sup>

Harnack übersetzte das Werk Hatchs ins Deutsche, fügte aber am Schluss der Übersetzung einige Ausführungen<sup>63</sup> hinzu, in denen er eine besondere Auslegung der Thesen Hatchs unternimmt. Gegenüber dem früheren protestantischen Konsens greift Harnack die Gleichsetzung von Presbytern und Episkopen an. Nach seiner Meinung ist die spätere Gemeindeverfassung mit Episkopen, Presbyterkollegium und Diakonen eine Kombination aus zwei verschiedenen Organisati-

---

community were convinced that Jesus was the Christ, there was nothing to interrupt the current of their former common life. There was no need for secession, for schism, for a change in the organization. The old form of worship and the old modes of government could still go on“ (60).

57 Vgl. HATCH, Organization, 66.

58 Vgl. ebd., 67.

59 Vgl. ebd., 77f. „They were not debarred from teaching, but if they taught as well as ruled they combined two offices“ (78).

60 Vgl. ebd., 79. „They probably had no more than the place which the Jewish presbyters had in the synagogue—seats of honor and dignity, but no official part in the service“.

61 Vgl. ebd., 90f. „The early bishop stood to the presbyters in the relation of a dean to the canons of a cathedral“ (91).

62 Vgl. ebd., 78.

63 HARNACK, Adolf von, *Analecten*, in: HATCH, Edwin, *Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum*, Gießen 21883, 229–259.

onen.<sup>64</sup> Einerseits gibt es eine presbyteriale Organisation, in welcher die Presbyter präsidieren, ermahnen, Recht sprechen. Die Menge soll gehorchen. Es handelt sich um eine weltliche, natürliche Organisation, die nicht auf den besonderen christlichen Charismen beruht. Andererseits spricht er von einer episkopalen Organisation, in der die Tätigkeiten der Episkopen und Diakone (Armenpflege, Kult, Korrespondenz, Ökonomie) auf Gottes Gaben der Verwaltung und der Liebespflege beruhen.<sup>65</sup> Die Tätigkeit der Episkopen beschränkt sich nicht auf das rein Administrative, da der Kult ein wesentlicher Bestandteil ihrer Aufgabe ist.<sup>66</sup> Im Rahmen dieser Ansätze stellt Harnack fest, dass man in Rom in der Gemeinde des Hirten des Hermas die Funktionen der Presbyter und Episkopen auseinandergehalten hat, „obwohl die Episkopen aller Wahrscheinlichkeit nach zugleich im Presbyterkollegium

64 Wie BROCKHAUS, *Charisma*, 10 bemerkt, beruft Harnack sich „nicht ganz zu Recht auf Hatch“, weil dieser keine doppelte Organisation der Kirche vertritt, sondern ein einziges leitendes Gremium, dessen Mitglieder Presbyter oder Episkopen heißen.

65 Vgl. HARNACK, *Analecten*, 229f.238f. Harnack fragt nach dem Ursprung und Alter zweier verschiedener Organisationen. Nach seiner Meinung besitzen wir für die Existenz von Presbyterkollegien in heidenchristlichen Gemeinden kein so altes Zeugnis wie für die Existenz von Episkopen und Diakonen. Aber die presbyteriale Organisation kann in ihrer primitivsten Form auf die älteste Zeit zurückgehen. Der Erste Clemensbrief, die Apostelgeschichte und der Philipperbrief des Polykarp sprechen dafür, dass eine gewisse „Combination zwischen der episkopalen Organisation (das Wort im alten Sinne) und der presbyterialen ungefähr so alt sein muß, wie die Ausbildung der letzteren selber, d.h., daß der leitende Ausschuß aus der Zahl der ‚Alten‘ die Functionen der Episkopen gleich anfangs übernommen, resp. die Episkopen in seine Mitteraufgenommen und den Presbyter-Episkopen die Leitung überlassen hat“ (234). „Es ist daher nicht auffallend daß, wo es in einer christlichen Gemeinde ein Presbytercollegium gegeben hat, die Episkopen in demselben Sitz und Stimmen hatten, ja demselben präsidierten“ (230).

66 ROHDE, Joachim, *Urchristliche und frühkatholische Ämter* (Theologische Arbeiten 33), Berlin 1976, 32 stellt fest, dass Harnack die bisherige Auffassung über die Presbyter- und Episkopentitel umgekehrt hat. „Bisher galt der Presbyterrat mehr als Amt der religiösen Führung, die Episkopen jedoch als mit rein administrativen und Verwaltungsaufgaben betraut. Harnack dagegen suchte den Episkopat als religiöse Betätigung zu verstehen“.

saßen“.<sup>67</sup> Der Unterschied von Episkopen und Diakonen nach ihren Funktionen ist „kein merklicher“.<sup>68</sup>

Nach der Veröffentlichung des neu entdeckten Textes der Didache im Jahre 1883 entwickelte Harnack seine Meinung über die urchristliche Organisation der Kirche. 1884 gab Harnack eine zweisprachige Ausgabe mit deutscher Übersetzung<sup>69</sup> heraus und diesmal machte er in Anlehnung an die Didache einen Unterschied zwischen Gemeinde- und Kirchenbeamten. In der Urgemeinde gab es nicht nur der Einzelgemeinde zugeordnete Episkopen und Diakone, sondern auch die der ganzen Kirche geschenkten Apostel, Propheten und Lehrer.<sup>70</sup> Harnack modifiziert seine These einer doppelten Gemeindeorganisation, und spricht nun für eine drei- bzw. vierfache Organisation.<sup>71</sup>

1. Die geistliche oder religiöse Organisation. Es handelt sich um den Stand der „Geherten“: Apostel, Propheten und Lehrer. Sie gehören nicht einer Einzelgemeinde ausschließlich an. Sie seien die *ηγούμενοι* in den Gemeinden.<sup>72</sup>
2. Die patriarchalische oder natürliche Organisation. In der Gemeinde gab es den Unterschied zwischen die *πρεσβύτεροι* und die *νεώτεροι*, die Patrone und die Klienten. Die Ältesten waren

67 HARNACK, *Analecten*, 230. „Die Gemeinde wird geleitet von einem Ausschuss der ‚Alten‘ (*τῶν πρεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας* -Vis II, 4,3), denen das *πρῶτον καθίσαι* (Vis III 1,8) gebührt, dieselben heißen auch *προηγούμενοι* (Vis II 2,6) und *πρωτοκαθεδρίται* (Vis III 9,7) und ohne Zweifel sind sie auch die Sim IX 31,5 sq. genannten *ποιμένες*“. Wo die Presbyter im Hirten erwähnt werden, werden niemals Episkopen und Diakone erwähnt. Wo Hermas von Leitenden redet, denkt er überhaupt nicht an die Episkopen und Diakone. Wo er die besonderen Wohltäter der Gemeinde nennt, kommen die Episkopen und Diakone vor. Die Episkopen haben die Gabe der Verwaltung und der Liebespflege (231). „So sieht der Hermas in der grundlegenden Vision als die Fundamente der Kirche nicht etwa die Presbyter ... , sondern (Vis III 4,5) die Apostel, die Episkopen, die Lehrer und die Diakone“ (231).

68 Ebd., 232.

69 HARNACK, Adolf von, *Die Lehre der Zwölf Apostel* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 212), Leipzig 1884.

70 Vgl. ROHDE, *Urchristliche*, 32. Bisher waren Hatch und Harnack der Ansicht gewesen, dass es am Anfang nur eine Verfassung der Einzelgemeinde gegeben habe, „keine gesamtkirchliche Organisation“. Diese gesamtkirchliche Organisation hatte Hatch frühestens im dritten Jahrhundert angesetzt.

71 Vgl. HARNACK, *Lehre*, 146.

72 Vgl. ebd.

die natürlichen Respektpersonen. In größeren Gemeinden entstanden leitende Ausschüsse (οἱ πρεσβύτεροι, οἱ προϊστάμενοι, οἱ προστώτες). Das Ansehen und Autorität der Presbyter wurde in disziplinarischen und gerichtlichen Angelegenheiten offenbar.<sup>73</sup>

3. Die administrative Organisation. Die Gemeinde brauchte ein Amt der Verwaltung. Die Natur einiger Funktionen brachte eine Art von Aufsicht über die Gemeinde mit sich. Deshalb wurden diese Funktionen entweder „Alten“ übertragen oder die mit ihrer Versehung betrauten „Jüngeren“ in den Ausschuss der Alten hineingenommen. So entstehen die Episkopen und die Diakone (die „Alten“ und die „Jüngeren“ mit dem Amt der Verwaltung). Zwischen ihnen besteht am Anfang ein Unterschied im Alter, aber die beiden Ämter sind im Wesentlichen identisch.<sup>74</sup>
4. Die aristokratische Organisation. In der Gemeinde kann man die „vollkommeneren“ Christen finden: die Märtyrer, Ehelose, Confessores u.a. Sie hatten eine besondere Bedeutung in den Gemeinden.<sup>75</sup>

Harnack ist der Ansicht, dass der Hirt des Hermas mit Klarheit diese vierfache Organisation bezeugt.<sup>76</sup> Im Unterschied zu seiner vorigen These bezieht Harnack jetzt die Apostel, Propheten und Lehrer in die frühchristliche Kirchenorganisation ein, und bei den Episkopen und Diakonen tritt die charismatische Natur etwas zurück.<sup>77</sup>

73 Vgl. HARNACK, Lehre, 147f.

74 Vgl. ebd., 148. „Die Funktionen der Episkopen und Diakone haben aller Wahrscheinlichkeit nach von Anfang an soweit gereicht als das System von Functionen reichte, welches die Gemeinde umfasste (Armenpflege, Cult, Correspondenz, Ökonomie). Alle diese Functionen sind in ihrem Vollzuge nicht ohne Verwaltungsbeamte denkbar“ (144). „Die Verwaltungsbeamten der Einzelgemeinde haben die hohe Stellung, zu der sie schliesslich gelangt sind, nicht nur ihrer Aufnahme in das Presbyterkollegium zu verdanken [...], sondern in noch weit höherem Masse dem Umstande, dass“ Apostel, Propheten und Lehrer in Laufe der Zeit ausstarben und ihre Funktionen auf Episkopen und Diakone übertragen worden sind (145f.).

75 Vgl. HARNACK, Lehre, 149.

76 Vgl. ebd., 150. „Hermas bezeugt 1) die Apostel, (Propheten) und Lehrer in ihrer einzigartigen Stellung, er nennt 2) die πρεσβύτεροι οἱ προϊστάμενοι τῆς ἐκκλησίας als den leitenden Ausschuss der Gemeinde, er unterscheidet 3) von diesem die ἐπίσκοποι und die διάκονοι, und er kennt 4) bereits die heroischen, vollkommenen Christen (Märtyrer, Enthaltsame) und räumt ihnen einen hohen Rang ein“.

77 Vgl. BROCKHAUS, Charisma, 14.

### 3.4.3 Sohm

Der 1892 erschiene erste Band des „Kirchenrecht“ von Sohm führt zu einer Debatte mit Harnack.<sup>78</sup> Aus seiner ekklesiologischen Perspektive kann man nicht von einer rechtlichen, sondern man muss von einer charismatischen Organisation sprechen.<sup>79</sup> Die Ämter in dieser Organisation sind Ämter im Dienst der Kirche (der Gesamtkirche), nicht irgendeiner Ortsgemeinde.<sup>80</sup> Die „charismatische“ Organisation war die historische Organisationsform der früheren Christenheit.<sup>81</sup> Unter den verschiedenen Charismen stand die Lehrgabe von Aposteln, Propheten und Lehrer an erster Stelle und sie enthielt die „Gabe des Regiments“.<sup>82</sup> Neben dem Charisma der Lehre (die Gabe durch das Wort zu wirken) gab es das Charisma der Liebe (die Gabe durch die Tat zu wirken) und unter den Trägern dieser Charismen waren die Presbyter, Witwen, die Enthaltamen und die Märtyrer.<sup>83</sup>

Die Episkopen gehören nicht zu den ersten Einrichtungen der Kirche, aber sie sind in Laufe der apostolischen Zeit aufgekommen.<sup>84</sup> Die wesentliche Aufgabe dieses Amtes war die Verwaltung der Eucharistie und im Folgenden der Opfertgaben (des Kirchenguts).<sup>85</sup> Trotzdem weist Sohm darauf hin, dass die Tätigkeit in der eucharistischen Feier und in der Vermögensverwaltung nicht im Widerspruch zu der lehramtlichen Tätigkeit steht. So ist der Episkopos ein Träger eines Lehramts.<sup>86</sup> Wenn es weder einen Propheten noch einen Lehrer gibt, sol-

---

78 Vgl. dazu die Darstellung der Beziehung zwischen Amt und Charisma (3.3).

79 Vgl. SOHM, Kirchenrecht, 26.

80 Vgl. ebd.

81 Nach ebd., 10 ist die christliche Gemeindeverfassung keine Kopie der synagogalen oder der heidnischen Vereinsverfassung. Die christliche Gemeindeverfassung stellt „ein ursprüngliches Erzeugnis des christlichen Geistes“ dar.

82 Vgl. ebd., 29.36. „Die Lehrgabe ist die Gabe des Regiments, eine Gabe, welche ermächtigt im Namen Gottes die Regierung der Christenheit zu führen“ (36).

83 Vgl. ebd., 109f. Sie sind durch die „praktische Bewährung ihres Christentums“ ausgezeichnet.

84 Vgl. ebd., 81–83. „Das älteste datierbare Zeugnis, welches die Episkopen nennt, ist die Adresse des Philipperbriefes ... Der römische Clemensbrief von Ende des ersten Jahrhunderts gedenkt der erwählten Bischöfe und Diakone bereits als einer von den Aposteln geschaffenen Einrichtung“ (81).

85 Vgl. ebd., 83.

86 Vgl. ebd., 84. Nach der herrschenden Meinung zu seiner Zeit war der Episkopos ein „Administrativbeamter“, ein „Ökonom“. Er war nur für die Verwaltung, nicht für die



len die Episkopen die Eucharistie und das Kirchengut an ihrer Stelle verwalten. Der Episkopat ist als Ersatzfunktion für das charismatische Lehramt ausgebildet worden<sup>87</sup> und die Episkopen sind „grundsätzlich aus den ‚Alten‘ erwählt“ worden.<sup>88</sup>

Der Erste Clemensbrief bildet das Ende der urchristlichen Verfassung in der Kirche und er kündigt am Ende des ersten Jahrhunderts die Entstehung des Kirchenrechts an.<sup>89</sup> Eine unmittelbare Folge des Clemensbriefs war eine Verfassungsänderung in der römischen Gemeinde: die Einführung des Einzelepiskopats in Rom.<sup>90</sup> Sohm teilt nicht die mehrheitliche Ansicht, dass der Monepiskopat in Rom erst gegen Mitte des zweiten Jahrhunderts ausgebildet worden war und dass der Monepiskopat in Rom „jünger als in der griechischen Kirchenhälfte“ ist.<sup>91</sup> Er ist der Meinung, dass die Entstehung des römischen Episkopats nach Clemens und vor Justin, d.h. in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts, fällt. In diesem Zusammenhang stellt er fest, dass auch das Hermasbuch die Entstehung des Monepiscopats in Rom gerade in dieser Zeit zeigt.<sup>92</sup>

---

Lehre zuständig. Dagegen bemerkt Sohm, dass die Verwaltung der Eucharistie die Lehrgabe fordert. Der Episkopos ist nicht nur ein „Schatzmeister“ oder „Kultusbeamter“.

87 SOHM, Kirchenrecht, 115. Die Episkopen haben nicht die Lehrfunktion der Apostel, Propheten und Lehrer zusätzlich zu ihren eigenen Aufgaben, sondern sie waren von Anfang an Ersatz des apostolischen Lehramts im Notfall. „Es gibt nicht [...] eine doppelte Organisation (der Lehre und der Verwaltung), sondern eine einzige Organisation, die der Lehre, für die Leitung der Christenheit“.

88 Ebd. 109.

89 Vgl. ebd., 158–160.

90 Vgl. ebd., 166f. „Zur Zeit der Abfassung des Clemensbriefs gab es in Rom sowie in den übrigen Gemeinden mehrere ‚bestellte Älteste‘, d.h. mehrere Bischöfe nebeneinander“ (166).

91 Ebd., 167.

92 Vgl. ebd., 170–175. Nach Sohm wurde der Hirt des Hermas gegen Mitte des zweiten Jahrhunderts abgefasst. Nach Vis II 4,3 steht eine Mehrheit von Ältesten an der Spitze der römischen Ekklesia. Diese Ältesten haben die Ehrensitze in der Gemeindeversammlung (Vis III 1,8;9,7) und ihnen wird die Leitung, Erziehung und Belehrung der Gemeindeglieder zugeschrieben (Vis III 9,7–10). Das bedeutet aber nicht, dass es damals in Rom an der Spitze der Gemeinde noch keinen monarchischen Bischof, sondern nur ein „Presbyterkollegium“ gab. Unter den „vorstehenden Ältesten“ des Hermasbuchs kann sich ein monarchischer Episkopos jedenfalls befinden. Die Leitung, Ermahnung und Belehrung der Gemeindeglieder, welche den Presbytern zugeschrieben wird, berührt nicht den entscheidenden Punkt, an welchem die Episkopalverfassung hervortritt, nämlich die Verwaltung der Eucharistie und des Kirchenguts. Das Hermasbuch schließt den Einzelepiskopat nicht aus. Das Muratorische Fragment und das

### 3.4.4 Dibelius

Dibelius studiert die Gemeindeordnung in den Pastoralbriefen<sup>93</sup> und im Hirten des Hermas<sup>94</sup> und zieht einige Folgerungen in Bezug auf das Verhältnis zwischen Presbytern und Episkopen in dieser Etappe der Entwicklung der kirchlichen Ämter. Dibelius stellt fest, dass der Episkopos in den Pastoralbriefen „kein Fürsorgebeamter und Kassenvorwalter war, sondern ein bedeutsamer „Repräsentant der Gemeinde“.<sup>95</sup> Es scheint, als ob *πρεσβύτερος* und *ἐπίσκοπος* die gleiche Bedeutung hätten<sup>96</sup> und man muss annehmen, dass „die *ἐπίσκοποι* im Presbyterium saßen“.<sup>97</sup>

Wenn Dibelius die Gemeindeverfassung im Hirten des Hermas beschreibt, stellt er fest, dass Episkopen und Diakone in Rom in erster Linie Fürsorgeaufgaben hatten.<sup>98</sup> Den Episkopen entspricht die Verwaltung der Finanzen und die Diakone sind Helfer der Episkopen. Aber sie waren nicht nur bloße Fürsorgebeamte. Die Episkopen

---

Hermasbuch selbst beweisen, dass zu seiner Zeit der monarchische Episkopat bereits ausgebildet war. Zur Zeit des Hermasbuchs sind die Propheten von der Verwaltung der Eucharistie ausgeschlossen. Nach Sohm setzt das Hermasbuch bereits eine Rechtsordnung in der Ekklesia voraus: „das Vorrecht des Bischofs auf die Eucharistie“ (173).

- 93 DIBELIUS, Martin, Die Pastoralbriefe (HNT 13), Tübingen 1966, 40–47. 1913 erschien die erste Auflage.
- 94 DIBELIUS, Hirt, 634f.
- 95 DIBELIUS, Pastoralbriefe, 45. „Wenn die spätere Stellung des monarchischen Bischofs auf der Häufung ökonomischer, autoritativer und pastoraler Funktionen beruht, so tritt die dritte Gruppe, insbesondere die kultischen Aufgaben, in Past zurück“. Aber das Lehren kann noch nicht in Past als besondere Funktion des Bischofs vorausgesetzt werden. „Wir befinden uns ... in der Phase der Entwicklung, die auch aus *Did.* 15,1 zu erschließen ist: ... Danach lehren zwar die *ἐπίσκοποι*, es gibt aber auch noch (*προφήται* und) *διδάσκαλοι*“ (45f.).
- 96 Ebd., 46. „Gegen diesen Ansicht spricht ..., dass *ἐπίσκοπος* immer im Singular gebraucht wird“. Aber man muss diesen Singular generisch fassen „vgl. den Singular *πρεσβύτερος* 1 Tim 5,1, wo auch Plurale folgen“.
- 97 Ebd. Ohne Rücksicht darauf, ob sie wirklich „Alte“ waren, „gehen sie entweder aus dem Kollegium der *πρεσβύτεροι* ... hervor oder sie treten, falls sie ihm nicht angehören, in dasselbe ein ...“. Man könnte bei den *προεστῶτες πρεσβύτεροι* 1 Tim 5,17 an *πρεσβύτεροι ἐπισκοποῦντες* denken, „d.h. an Presbyter, die neben der patriarchalischen Stellung, die sie innehaben, auch noch die administrative Funktion des *ἐπίσκοπος* haben ... Neben den *προεστῶτες πρεσβύτεροι* kann es auch ... *πρεσβύτεροι* gegeben haben, die nie *ἐπίσκοποι* wurden“.
- 98 Vgl. DIBELIUS, Hirt, 634f.

werden den Lehrern gleich geachtet und als deren und der Apostel Nachfolger anerkannt.<sup>99</sup> Im Blick auf die Beziehung zwischen Episkopen und Presbytern kennt Hermas ein Kollegium von Presbytern, die die Gemeinde leiten. Die Episkopen gehören möglicherweise diesem Kollegium an, obwohl die Presbyter mit den Episkopen und Diakonen nicht identisch sind, da die letzteren „Sonderfunktionen haben“ (Sim IX 27,2).<sup>100</sup>

### 3.4.5 Käsemann

Käsemann beschäftigt sich 1949 mit der Frage der Ämter im Neuen Testament.<sup>101</sup> Er untersucht die charismatische Ordnung der paulinischen Gemeinden und ist der Ansicht, dass es in diesen Gemeinden weder ein heiliges Amt des Altarraumes noch einen einzigen Beauftragten mit dem Privileg offizieller Verkündigung gibt.<sup>102</sup> Alle Christen, alle Getauften, als Charismatiker betrachtet, sind „Amtsträger“.<sup>103</sup> Im Unterschied zu den Gemeinden der Pastoralbriefe ist noch kein der übrigen Gemeinde gegenüberstehendes Amt zum eigentlichen Geiststräger geworden.<sup>104</sup>

Trotzdem wurde die charismatische paulinische Konzeption einer Gemeindeordnung vor der Herausforderung des Ansturms der Gnosis unhaltbar.<sup>105</sup> In den Pastoralbriefen kann man den apostolischen

99 Vgl. DIBELIUS, Hirt, 634. Er bemerkt, dass die Episkopen wahrscheinlich „das Recht zur Leitung der Gottesdienste“ hatten.

100 Ebd., 635.

101 KÄSEMANN, ERNST, Amt und Gemeinde im Neuen Testament, in: Exegetische Versuche und Besinnungen, Göttingen 1960, 109–134. Dieser Vortrag wurde 1949 verfasst.

102 Vgl. KÄSEMANN, Amt, 121–124.

103 Ebd., 124. Die paulinische Gemeinde kennt auch Dienste, die Käsemann als feste Gemeindeämter bezeichnen würde, wie die Episkopen und Diakone von Phil 1.1. Er weist darauf hin, dass die Reihenfolgen von Charismen eine deutliche Abstufung erkennen lassen. Der Apostel lehnt nicht eine Gemeindeordnung ab, aber er hat Ordnung „nicht statisch auf Ämter, Institutionen, Ständen und Würden aufgebaut, sondern Autorität allein dem konkret geschehenden Dienst zuerkannt“ (125).

104 Vgl. ebd., 128.

105 Vgl. ebd., 129–130. „Nun muß man sich des Enthusiasmus erwehren, indem man Lehren und Leitung zuverlässigen Händen anvertraut, ein festes Amt schafft, an welchem fremde Ansprüche sich brechen“. Die Autorität dieses Amtes wird durch eine Legitimitätstheorie unangreifbar.

Delegaten und das diesem verbundene Presbyterium erkennen, die Widerstand gegen die Gnosis leisten. Das Presbyterium stammt nach Käsemann wahrscheinlich aus Jerusalem und die in 1 Tim 4,14; 5,22 und 2 Tim 1,6 erwähnte Ordination kann „nur aus judenchristlicher Tradition in die paulinische Gemeinde gelangt sein“. <sup>106</sup> Der apostolische Delegat in diesen Pastoralbriefen wird als „Zwischenglied zwischen Apostel und monarchischem Bischof und als Urbild des letzteren betrachtet“. <sup>107</sup> Ein Traditions- und Legitimitätsprinzip sichert die Autorität des institutionellen Amtes, und es entsteht die Unterscheidung von Klerikern und Laien „zum mindesten faktisch“. <sup>108</sup> In der Apostelgeschichte kann man die gleiche Entwicklung betrachten. <sup>109</sup>

### 3.4.6 Campenhausen

1953 verteidigt Campenhausen die Existenz von zwei Typen der Gemeindeorganisation im Frühchristentum. <sup>110</sup> Einerseits sind es die paulinischen Gemeinden, die eine charismatische Gemeindeverfassung haben. Paulus entwickelt einen Kirchenbegriff, in dem es kein wirkliches „Amt“ gibt. <sup>111</sup> Andererseits entwickelt sich gleichzeitig

<sup>106</sup> KÄSEMANN, Amt, 128. Die paulinische Gemeinde zu Lebzeiten des Apostels hat kein Presbyterium besessen. „Eine vorhandene feste Gemeindeleitung wäre von unschätzbarem Wert gewesen, wo es galt, bedrohte Ordnung zu schützen, zerstörte wiederherzustellen“. Die Presbyter können sich mit Erinnerung an Ordination und Gelübde als anführendes Organ durchsetzen.

<sup>107</sup> Ebd., 129. „Unter der Adresse des apostolischen Delegaten wird also in Wirklichkeit der monarchische Bischof angeredet ... Seine Aufgabe ist die Fortführung des apostolischen Amtes in nachapostolischer Zeit“.

<sup>108</sup> Ebd.

<sup>109</sup> Vgl. ebd., 130.

<sup>110</sup> CAMPENHAUSEN, Hans von, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten (Beiträge zur historischen Theologie 14), Tübingen 1953. Nach NARDONI, Charism, 650 „The innovation of Campenhausen was to reinterpret Harnack's thesis of the two organizations by identifying them with two different churches: the noncharismatic with the Jewish-Christian community of Jerusalem, and the charismatic organization with the Pauline churches“.

<sup>111</sup> CAMPENHAUSEN, Amt, 326f. „Paulus kennt und nennt bestimmte ‚Helfer‘ und ‚Funktionäre‘ in der Gemeinde, die den späteren Amtsträgern zum mindesten ähnlich werden; aber Paulus duldet kein Bewusstsein amtlicher Autorität“ (326f.). Paulus kennt „Helfer, Ordner und Vorsteher, deren Tätigkeit er unter die geistlichen ‚Gaben‘ rechnet, und offenbar liegt ihm daran, dass man sie nicht gering achtet und ihnen die Arbeit nicht erschwert“ (69). Nach seiner Meinung kann man in den Begriffen „Bischöfe

der judenchristliche Typ der presbyterial geleiteten Gemeinden, bei dem man von einer rechtlichen Ordnung und „Ältesten“ mit amtlicher Autorität reden kann.<sup>112</sup> Sehr früh (schon bei Lukas und 1 Petr) begann die Verschmelzung beider Verfassungsformen.<sup>113</sup> Im Laufe des zweiten Jahrhunderts führte dieser Prozess „zu einer Verstärkung und einem immer betonteren Übergewicht des amtlichen Elements und seiner einseitigen Autorität“.<sup>114</sup>

In dieser Verschmelzungsentwicklung spielen Hermas und 1 *Clem.* eine wichtige Rolle. In diesen beiden Werken werden die „führenden“ Männer der Gemeinde sowohl als Episkopen als auch als Presbyter bezeichnet, und die Ältestenverfassung ist mit Elementen einer Bischofsordnung durchdrungen.<sup>115</sup> Kein Konflikt zwischen Geistmännern und Amtsträgern ist zu belegen, und Hermas sieht die überge-

---

und Diakone“ des Philipperbriefes feste Amtsbezeichnungen finden, aber es handelt sich nicht „um Ämter im eigentlichen Sinne und vollends um sakrale Ämter im Sinne der späteren ‚Hierarchie‘“. Auf jeden Fall spiegelt dieser Brief ein späteres Stadium der Gemeindeentwicklung (74).

112 Vgl. CAMPENHAUSEN, Amt, 327. „Die Ältestenverfassung hat sich schnell verbreitet und auch in den paulinischen Gemeinden Wurzeln geschlagen. ... [diese Ältestenverfassung ist] die erste, entscheidende Voraussetzung für die Ausbildung eines im engeren Sinne ‚amtlich-kirchlichen Denkens‘ (83). „Die Ältestenordnung ist also wahrscheinlich judenchristlicher Herkunft ... so gut wie die Bischöfe und Diakone zunächst nur in heidenchristlichen Gemeinden zu Hause sind ... So gut wie Paulus und die von Paulus abhängigen Quellen keinen Ältesten kennen, sind in der Apostelgeschichte, im I. Petrusbrief, im Jakobusbrief und in der Johannesoffenbarung umgekehrt nur Älteste und keine Bischöfe noch Diakonen erwähnt“ (84).

113 Vgl. ebd., 327. Dieser Prozess war nicht negativ, solange das Gleichgewicht von Charisma und Amt bestand.

114 CAMPENHAUSEN, Amt, 328. Diese Tendenz zur einseitigen Vorordnung des Amtes zeigt sich in 1 *Clem.*, in den Ignatianen und in den Pastoralbriefen. „Im Laufe des zweiten und dritten Jahrhunderts setzt sich diese Entwicklung unaufhaltsam weiter fort“.

115 Vgl. ebd. 91f. Aber die Bezeichnungen „Presbyter“ und „Episkopos“ sind nicht gleichbedeutend. Das Wort „Episkopos“ ist hier nach Campenhausen eine Amtsbezeichnung und meint eine besondere Stellung und Funktion. „Dagegen ist die Grenze zwischen der amtlichen und der patriarchalischen Autorität der ‚Ältesten‘ flüchtig ... Im Presbyterium sitzen ... nicht nur die eigentlichen Gemeindevorsteher, sondern neben und gleichberechtigt mit ihnen ‚Gehyrte‘ aller Art: Propheten, Lehrer, alte und bewährte Fürsorger und Berater...“. Sie sitzen wie die Ältesten in der jüdischen Synagoge in den vordersten Sitzen. Deshalb nennt Hermas sie die „Protokathedritai“, Inhaber des ersten Platzes. Wenn man einige unter diesen „Vorsitzenden“ hervorheben will, weil sie besondere Funktionen haben, muss man sie wie Hermas als „vorstehende Älteste“ bezeichnen oder man benennt sie von vornherein mit dem Amtstitel „Episkopen“.

ordnete Stellung der Gemeindeleiter als völlig selbstverständlich an.<sup>116</sup> Man kann nicht von einem Monepiskopat im Hermas reden.<sup>117</sup> Von dem Bischof ist in den Pastoralbriefen hingegen nur im Singular die Rede, und nach Campenhausen lässt sich das so erklären, „dass es ein monarchisches Bischofsamt gibt“.<sup>118</sup>

### 3.4.7 Schweizer

1959 veröffentlicht Schweizer sein berühmtes Werk über die Gemeindeordnung im Neuen Testament.<sup>119</sup> Sein Ausgangspunkt ist, dass es nicht eine einzige neutestamentliche Gemeindeordnung, sondern eine Vielfältigkeit gibt.<sup>120</sup> Schweizer spricht von einer doppelten Sicht der Gemeinde, welche die Behandlung des Themas der Gemeindeordnung erheblich bestimmt. Einerseits versteht sich die Gemeinde als Glied Israels und Teil der Geschichte des Gottesvolkes,<sup>121</sup> aber sie fühlt sich andererseits „aus aller Zeit und Geschichte“ herausgehoben.<sup>122</sup> Die Betonung dieser oder jener Sichtweise stellt große Risiken dar, und die Gemeinde kann in die Überbewertung des Amtes oder in das Entusiastische verfallen.<sup>123</sup>

Schweizer lenkt seine Aufmerksamkeit auf die charismatische, paulinische Gemeindeordnung. Paulus versteht Charisma und Amt

---

116 Vgl. CAMPENHAUSEN, Amt, 103f.

117 Ebd., 181.

118 Ebd., 117f. „Der eine Bischof ist also schon zum Haupt des Presbyteriums geworden, auch wenn seine Führerstellung längst nicht so stark betont wird wie in den Ignatiosbriefen“ (117). „Die Grenze zwischen der bischöflichen und der allgemeinen Ältestenvollmacht und -funktion ist noch nicht scharf gezogen“ (118). Diese Lage entspricht den Anfängen des monarchischen Episkopats.

119 SCHWEIZER, Eduard, Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 35), Zürich 1959.

120 Vgl. SCHWEIZER, Gemeinde, 7.

121 Vgl. ebd., 149–151. Die Geschichtlichkeit der Gemeinde ist stark betont und das Problem der Tradition und der Auseinandersetzung mit geschichtlichen Gegebenheiten ist zentral.

122 Ebd., 149.

123 Vgl. ebd., 149f. Die Gemeinde im Neuen Testament versteht sich nicht „als gnostische Schar, die nur aus der Gegenwart ihrer Vergottung lebt, ... Ebensovienig versteht sich die Gemeinde im NT als blasse jüdische Sekte, die Jesu Wirken nur als eine Periode innerhalb der Heilgeschichte Gottes sähe ...“.

wesentlich „als Ereignis, als Geschehen“, in denen die Gnade Gottes sichtbar wird.<sup>124</sup> Jedem ist ohne Ausnahme sein Dienst gegeben und „als Dienste, die der Geist schenkt, sind sie grundsätzlich gleich“.<sup>125</sup> In den Pastoralbriefen, wie bei Lukas, erscheinen die auf palästinische Tradition zurückgehenden Ältesten.<sup>126</sup> Sie sind identisch mit den Episkopen (Tit 1,5–7).<sup>127</sup> Angesichts der „Schwärmerei“ der Gnosis musste die Gemeinde in den Pastoralbriefen „die Tradition und die Ordnung betonen“.<sup>128</sup> Dieser Verfasser findet Ähnlichkeiten zwischen der Gemeindeordnung im Hirten des Hermas und jener der Didache. In der Didache finden sich die Apostel, Propheten und Lehrer mit den Episkopen und Diakonen, aber es fällt auf, dass Presbyter fehlen.<sup>129</sup> Die in der Didache beobachtete Entwicklung kann man im Hermas auf einer späteren Stufe finden.<sup>130</sup> Wie in der Didache gibt es eine „Hochschätzung der Enthusiasten“<sup>131</sup> und eine gewisse „Konkurrenz zwischen Geistbegabten und Amtsträgern“.<sup>132</sup> Auf jeden Fall ist es Schweizer klar, dass die Presbyter im Hermas die Vorsteher der Gemeinde (Vis II 4,3) und die Episkopen wahrscheinlich nicht von den Presbytern zu unterscheiden sind.<sup>133</sup> Ursprünglich hatten die Presbyterordnung und die episkopal-diakonische Ordnung nichts mitein-

124 SCHWEIZER, Gemeinde, 164.

125 Ebd., 90.

126 Vgl. ebd., 75. Noch kann das Wort auch bloße Bezeichnung eines alten Mannes sein. „Doch bilden die Ältesten in engerem Sinn des Wortes eine klare abgegrenzte Gruppe, die zu besonderem Dienst eingesetzt ist und auch eine Entschädigung dafür empfängt“.

127 Vgl. ebd., 75f. „Der Singular Bischof in den Pastoralbriefen lässt sich dadurch erklären, dass der Verfasser einen Bischofsspiegel übernimmt“ (76).

128 Ebd., 153.

129 Vgl. ebd., 128. Die Episkopen und Diakone tun denselben Dienst wie die Propheten und Lehrer (*Did.* 15,1). „Allerdings geht die Tendenz des Verfassers dahin, auch den nicht-enthusiastischen Dienst der Bischöfe und Diakonen zu empfehlen“ (129).

130 Vgl. ebd., 144. „Eine gewisse Ordnung der Dienste hat sich herausgestellt und wird selbstverständlich vorausgesetzt. Diese haben aber keine garantierende Funktion, weder für die rechte Tradition wie im ersten Klemensbrief noch für die Einheit der Gemeinde wie bei Ignatius“.

131 Ebd., 143. In Mand XI kann man noch die Propheten finden und das Problem der Unterscheidung des rechten und falschen Enthusiasmus stellt sich auch hier.

132 Ebd. Eine Konkurrenz aber keineswegs Kampf. „Beide Gruppen stehen zusammen in der Gemeinde, und Hermas möchte ... den Presbytern den Vorsitz lassen“, obwohl es ihm klar ist, dass die Ehrenplätze zuerst den Märtyrern gehören.

133 Vgl. SCHWEIZER, Gemeinde, 144.

ander zu tun, aber im Laufe der Zeit (im 1 *Clem.* und Hermas) findet die Verschmelzung der zwei Entwicklungslinien statt.<sup>134</sup>

### 3.4.8 Jeremias

Wenn Jeremias<sup>135</sup> die Gemeindeordnung in den Pastoralbriefen beschreibt, stellt er fest, dass der Episkopat und der Diakonat die einzigen Ämter sind, die die Pastoralbriefe kennen.<sup>136</sup> Die Episkopen sind die Gemeindeführer und man kann noch nicht von einem monarchischen Episkopat reden.<sup>137</sup> Seiner Meinung nach schließt 1 Tim 5,17–25 aus, dass es neben den Ämtern des Episkopos und Diakons noch ein Amt des Presbyters gegeben hat. In den Pastoralbriefen ist das Wort *πρεσβύτεροι* nicht Amts-, sondern Altersbezeichnung.<sup>138</sup> Den Pastoralbriefen, wie den älteren Paulusbriefen, ist der Gebrauch dieses Wortes als Amtsbezeichnung unbekannt.<sup>139</sup>

### 3.4.9 Bornkamm

1959 untersucht Bornkamm<sup>140</sup> den Gebrauch von *πρεσβύτερος* im Hellenismus und Judentum und stellt fest, dass dieser Gebrauch im

134 Vgl. SCHWEIZER, Gemeinde, 135.180. „Die beiden Linien, die durch die Bezeichnung Presbyter und Bischöfe gekennzeichnet sind, sind also hier [1 *Clem.*] völlig verschmolzen“ (135). „Die Identifikation von Bischof und Presbyter [im 1 *Clem.* und Hermas], der für Ignatius nicht gültig ist“, stellt eine sekundäre Entwicklungsstufe dar (180).

135 JEREMIAS, Joachim, Die Briefe an Timotheus und Titus, Göttingen<sup>11</sup>1975. Die erste Ausgabe wurde 1934 veröffentlicht.

136 Vgl. JEREMIAS, Timotheus, 22f. Jeremias spricht auch von einem Witwen-Amt. „... die fehlende Berücksichtigung der Charismatiker (Apostel, Propheten und Lehrer, s. zu 1.Kor.12,28) erklärt sich daraus, dass nur von gewählten Amtsträgern die Rede ist“ (22). „Die christliche Amtsbezeichnung, *ἐπισκοποι* ist aus dem hellenistischen Sprachgebrauch schwerlich abzuleiten, wo das Wort Magistratsbeamte, Baurechnungsführer und Vereinskassierer bezeichnet“ (23). Eher findet sich eine Entsprechung auf jüdischem Boden in der Sekte der Essener: die Aufseher (mebaqqer).

137 Ebd., 23.

138 Vgl. ebd., 41. 1 Tim 5,17 würde besagen, dass diejenigen Alten, denen ein Amt übertragen wurde und die treu verwalten, doppelte Bezahlung erhalten sollen. Auch in Tit 1,5 ist Presbyter eine Altersbezeichnung und es gibt nicht zwei austauschbare Amtsbezeichnungen (Presbyter in Tit 1,5 und Episkopos in Tit 1,7).

139 Vgl. ebd., 42.

140 BORNKAMM, Günther, Art. *πρέσβυς*, in: ThWNT 6 (1959) 651–683.



Christentum problematisch ist, da dieses Wort eine Doppelbedeutung als „Altersbezeichnung und zugleich Titel für Träger eines Amtes hatte“.<sup>141</sup> Er stellt den Ursprung der kirchlichen Ältestenverfassung in den Kontext „einer zunehmenden Judaisierung“ der Gemeinde von Jerusalem nach dem Weggang des Petrus.<sup>142</sup> Tatsächlich kann man die Ausbildung einer Presbyterverfassung nach dem Bild der Synagoge mit Sicherheit erst in der nachapostolischen Zeit im Jakobusbrief, in der Apostelgeschichte und im 1. Petrusbrief finden.<sup>143</sup> Bornkamm spricht von einem Prozess von Verschmelzung unterschiedlicher Ämtertraditionen, die sehr mannigfaltig und unterschiedlich in jeder Gemeinde war und die schon in der Apostelgeschichte stattfindet, und in den Pastoralbriefen kann man sehen, wie neben den Presbytern der Episkopos eine bedeutende Rolle spielt.<sup>144</sup> Neben der aus jüdischer Tradition stammenden Ältestenverfassung wird eine andere Verfassungstradition in den Episkopen offenbar.<sup>145</sup> In den Pastoralbriefen befinden wir uns in einem Stadium, in dem die Episkopen sich „als *πρεσβύτεροι προεστῶτες* (bzw. *ἐπισκοποῦντες*) vorstellen“.<sup>146</sup>

Bei Hermas kann man eine Gemeindeverfassung finden, die sehr ähnlich der des 1. Clemensbriefes ist.<sup>147</sup> Die Gemeinde wird von einem Presbyter-Kollegium geleitet und ihre Stellung in der Gemeinde scheint unumstritten zu sein. Zu ihm gehören die Episkopen und Diakone, die für die Armenfürsorge und die Verwaltung der Gemeinde verantwortlich sind.<sup>148</sup> Hermas stellt uns „vor eine vom freien Pneumatikertum nicht mehr angefochtene, gefestigte Presbyterialordnung“.<sup>149</sup>

141 BORNKAMM, *πρέσβυς*, 654.

142 Ebd., 663.

143 Vgl. ebd., 664–666.

144 Vgl. ebd., 666f.

145 Vgl. ebd., 667f. Er ist der Meinung, dass „das deutlich schon zum Monarchischen hindertende bischöfliche Amt in den Past im Begriff ist, mit der aus jüdischer Tradition stammenden Ältestenverfassung zusammenzuwachsen“.

146 Ebd., 668.

147 Vgl. ebd., 673f. Das Amt als solches im Hermas ist „weder problematisch noch einer Begründung bedürftig“.

148 Ebd., 674. Noch gibt es Propheten, aber die Konkurrenz zwischen Amt und Prophetie ist erledigt.

149 Ebd. Diese Presbyterialordnung ist „weit entfernt vom monarchischen Episkopat“.

### 3.4.10 Rohde

In seiner Forschung über die Entwicklung der kirchlichen Ämter unterscheidet Rohde<sup>150</sup> zwischen den urchristlichen und den frühkatholischen Ämtern und versucht die Entstehung der letzteren zu bestimmen.<sup>151</sup> Zu den paulinischen Gemeinden stellt er fest, dass es in dieser charismatischen Gemeindeordnung noch nicht feste Bezeichnungen für die unterschiedlichen Ämter gibt und in 1 Kor 12 von einem normativen Idealbild einer Gemeindeverfassung nicht die Rede ist.<sup>152</sup> Besonders interessant ist seine Feststellung, dass die Hausgemeinden zweifellos der „Ausgangspunkt der Ortsgemeindebildung“ gewesen sind, und die „Einzelleiter“ jeder Hausgemeinde an einem Ort ein Leitungskollegium darstellen.<sup>153</sup> In späteren neutestamentlichen Schriften (Hebräerbrief, Katholische Briefe und Offenbarung Johannes) kann man feststellen, dass festere Begriffe sich für die Gemeindeleitung ausgebildet haben und „Presbyter“ der am häufigsten vorkommende Titel geworden ist.<sup>154</sup>

In der Apostelgeschichte spiegelt Lukas die Gemeindeordnung seiner Zeit in seiner Beschreibung der Urgemeinde wider, wobei die Presbyter die Leiter seiner Gemeinde sind.<sup>155</sup> In den Pastoralbriefen waren Presbyter und Episkopen identisch: Presbyter ist die allgemeine Würdebezeichnung des Amtes, „während der Episkopentitel dort gebraucht wird, wo auf die Funktionen des Berufes reflektiert

---

150 ROHDE, Joachim, *Urchristliche und frühkatholische Ämter* (Theologische Arbeiten 33), Berlin 1976.

151 Vgl. ROHDE, *Urchristliche*, 42. Dazu konzentriert er sich auf Schriften wie die Apostelgeschichte, die Pastoralbriefe, den 1. Clem. und die Ignatianen. Er geht davon aus, dass die Amtsentwicklung sich nicht überall „in gleichem Tempo und in der gleichen Art und Weise vollzogen hat“ und diese von mancherlei Faktoren (inneren und äußeren) beeinflusst wurde.

152 Vgl. ebd., 56. Der 1. Korintherbrief beschreibt die „starke pneumatische Bewegung der Anfangszeit in Korinth und ist lediglich ein Durchgangsstadium der paulinischen Gemeindeverfassung“.

153 Ebd., 45.

154 Vgl. ebd., 57.

155 Vgl. ebd., 63. Die Apostel sind bei Lukas eine Erscheinung der Vergangenheit. Der Episkopentitel taucht auf, „obwohl eine Tendenz zur Ver selbständigung dieses Titels wie in den Pastoralbriefen noch nicht feststellbar ist“.

wird“. <sup>156</sup> Trotzdem findet Rohde in den Pastoralbriefen „eine Tendenz zur monarchischen Spitze“. <sup>157</sup>

Im 1 *Clem.* tauchen dieselben Ämter auf, die in den Pastoralbriefen und der Apostelgeschichte belegt sind, aber das Wesen des kirchlichen Amtes wird jetzt zum Gegenstand der Reflexion. Wie in diesen Schriften macht 1 *Clem.* keinen Unterschied des Ranges zwischen den Presbytern und Episkopen. <sup>158</sup> Im Unterschied zum 1 *Clem.*, den Pastoralbriefen und der Apostelgeschichte taucht in den Ignatianen „eine Unterscheidung zwischen dem einen Episkopen und den Presbytern“ auf, wobei der Episkopos den Presbytern „klar übergeordnet ist“. <sup>159</sup> Aber der monarchische Episkopat, den Ignatius beschreibt, würde vielleicht nicht den bereits bestehenden Zustand, sondern seine Wünsche widerspiegeln. <sup>160</sup>

Die Gemeinde des Hermas ist durch eine große „Vielfalt von Amtsbegriffen“ gekennzeichnet, obwohl diese Amtsbegriffe „nicht gegenüber anderen fest abgegrenzt sind“. <sup>161</sup> Der Hirt des Hermas schließt zu seiner Zeit einen monarchischen Episkopat in Rom aus <sup>162</sup> und belegt noch die Identität von Presbytern und Episkopen in Rom. <sup>163</sup>

Zusammenfassend bemerkt Rohde, dass man in den späteren neutestamentlichen Schriften die gleichen kirchlichen Ämter wie später im Clemensbrief, bei Ignatius, in der Didache und im Hermas findet. Aber es gibt seiner Meinung nach einen wesentlichen Unterschied: in den außerkanonischen Schriften liegt der Schwerpunkt auf den „Gemeindeamtsträgern der Gegenwart“. Die Propheten und Lehrer

<sup>156</sup> ROHDE, Urchristliche, 86. Von den Episkopen wird im Singular gesprochen, aber dieser „Singular ist generisch zu verstehen“ (87).

<sup>157</sup> Ebd., 83. Er fragt sich, „ob diese Tendenz auf den monarchischen Episkopat der geschlossenen Einzelgemeinde zielt, den wir aus den Ignatianen kennen, oder statt dessen nicht vielmehr auf die spätere Metropolitanenverfassung, deren Wurzeln infolge der Stellung des Paulus gegenüber den von ihm gegründeten Gemeinden weit eher im apostolischen Zeitalter ... zu suchen sind, während die Wurzeln für den monarchischen Episkopat der Einzelgemeinde in der monarchischen Leitung der judenchristlichen Urgemeinde zu suchen sind“.

<sup>158</sup> Vgl. ebd., 103.105.

<sup>159</sup> Ebd., 125.

<sup>160</sup> Vgl. ebd., 129.

<sup>161</sup> Ebd., 148.

<sup>162</sup> Vgl. ebd., 127.

<sup>163</sup> Vgl. ebd., 153.

werden „nicht erwähnt“ oder erhalten „ein negatives Vorzeichen“ oder mit den Propheten „sind die des AT gemeint“. <sup>164</sup> Im 1 *Clem.* und Hermas ist eine „Tendenz zur Entpersonalisierung und Kollektivierung“ der Apostel vorhanden, und bei Hermas ist sogar eine „Mythisierung“ der Apostel festzustellen. <sup>165</sup>

### 3.4.11 Roloff

1988 entwickelt Roloff <sup>166</sup> seine Theorie über die Verschmelzung zweier Gemeindeverfassungen in der Entwicklung der Gemeindeämter, die er schon früher im Jahre 1978 verteidigt hatte. <sup>167</sup>

Die Ältestenverfassung in den christlichen Gemeinden hat ihren Ursprung in jüdischen Modellen. Das Ältestenamnt war am Anfang ein „Ehrenamt mit stark repräsentativen Zügen“ und bald wurden die judenchristlichen Gemeinden Palästinas von einem Gremium der Ältesten geleitet. <sup>168</sup> Paulus erwähnt nirgends die Ältesten, da das Alter kein Charisma ist, und das Presbyteramt keinen Bezug auf konkrete Funktionen hat. Aber die Episkopen und Diakone in Phil 1,1 sind spezifische Dienste der paulinischen Gemeinde, deren Bezeichnungen auf ihre Funktionen hinweisen. <sup>169</sup> In dem Entwicklungsstadium von Phil 1,1 gibt es ein Nebeneinander verschiedener Hausgemeinden in der

---

164 ROHDE, *Urchristliche*, 152.

165 Ebd., 152f. „Von einer Mythisierung kann man in Vis III (der Turmbau) sprechen, weil sie (Bischöfe und Diakone) dort zu den Bausteinen der idealen Kirche gerechnet werden“ (153).

166 ROLOFF, Jürgen, *Der erste Brief an Timotheus* (EKK 15), Zürich u.a. 1988.

167 ROLOFF, Jürgen, Art. Amt/Ämter/Amtverständnis IV im Neuen Testament, in: TRE 2 (1978) 509–533.

168 Vgl. ROLOFF, *Timotheus*, 171. Apg 11,30; 14,23; Jak 5,14 bezeugen diesen Prozess. Die Ältesten waren durch ihr fortgeschrittenes Lebensalter und ihr Ansehen in der Öffentlichkeit qualifiziert. In ROLOFF, *Amt*, 513 analysiert er ausführlich den Bestand der Ältestenverfassung in der Gemeinde von Jerusalem und greift auf Bornkamms These über „einen Generationswechsel und eine stärkere Rückwendung zu traditionellen jüdischen Formen“ unter Jakobus in dieser Gemeinde auf.

169 Vgl. ROLOFF, *Timotheus*, 172. Er geht vor der Bedeutung des Wortes *ἐπίσκοπος* in der hellenistischen Profansprache aus und stellt fest, dass die Funktionen des christlichen Episkopos, wie in den profansprachlichen Parallelen, etwas mit der Aufsicht und der Verwaltung zu tun haben. Aber die Episkopen der Frühzeit waren nicht lediglich kirchliche Verwaltungsfunktionäre, auch wenn die Lehre ursprünglich nicht ihr Zuständigkeitsbereich war.

Ortsgemeinde und jede Hausgemeinde hat ihren eigenen *ἐπίσκοπος*. So kann man in der Ortsgemeinde mehrere *ἐπίσκοποι* finden, obwohl sie im Unterschied zu den Presbytern kein Gremium darstellen.<sup>170</sup>

Die paulinischen Gemeinden wurden von der Ältestenverfassung beeinflusst und so entstand das „Problem des Ausgleiches zwischen dieser und der Episkopen/Diakonen-Verfassung“.<sup>171</sup> In den Pastoralbriefen ist das Nebeneinander beider Verfassungsformen vorausgesetzt, und der Verfasser favorisiert die Episkopenverfassung.<sup>172</sup> Gegen die These von Harnack verteidigt Roloff, dass das Episkopenamt in den Pastoralbriefen sich „weder auf den administrativ-ökonomischen noch auf den liturgischen Bereich“ beschränken lässt.<sup>173</sup>

Am Ende des ersten Jahrhunderts und am Anfang des zweiten Jahrhunderts bezeugen manche Schriften diese Überschneidung beider Verfassungsmodelle und die Tendenz zur „Stärkung und Hervorhebung des Episkopenamtes“ auf verschiedene Art und Weise.<sup>174</sup> In diesem Zusammenhang stellt Roloff fest, dass die Ältesten im Hermas die Vorsteher der Gemeinde sind und dass Hermas Episkopen und Diakone „zum Kreis der Ältesten zu rechnen scheint“.<sup>175</sup>

170 Vgl. ROLOFF, Timotheus, 173.

171 Ebd., 175. In ROLOFF, Amt, 523 spricht er von der „Verschmelzung der paulinischen Episkopenverfassung mit der palästinischen Ältestenverfassung“ in der nachpaulinischen Zeit. Dieser Prozess findet in Gemeinden statt, wo stärkerer judenchristlicher Einfluss gegeben war, wie in Rom und den großen Städten Kleinasiens. Der 1. Petrusbrief bezeugt die Verschmelzung, „indem er die Ältesten auf ihre Funktion hin anredet“ (1 Petr 5,1–5). In der Apostelgeschichte wird die Ältestenordnung vorausgesetzt, und die Ältesten werden als *ἐπίσκοποι*, als Amtsträger, angedredet (Apg 20,28).

172 Vgl. ROLOFF, Amt, 523. In ROLOFF, Timotheus, 176 nuanciert er seinen Ansatz und stellt fest, dass der Verfasser viel mehr das bisher „auf die Hausgemeinde ausgerichtete Episkopenamt entpartikularisieren und als Leitungsamt der Ortsgemeinde empfehlen möchte ... Das Leitbild des Verfassers ist die als Gottes Hauswesen geordnete Kirche am Ort, der jeweils ein *ἐπίσκοπος* verantwortlich vorsteht, umgeben von einer Schar von Diakonen“. Er will nicht dieses Leitbild durchsetzen aber er versucht, „die bestehenden Ordnungsstrukturen der Gemeinde auf dieses Leitbild hin zu öffnen“.

173 ROLOFF, Timotheus, 177. Die Pastoralbriefe mit der Didache und der Apostelgeschichte sind Teil einer Entwicklung, in der die Leitung der Gemeinde die Lehrfunktion übernimmt.

174 ROLOFF, Timotheus, 181f. „Der 1Cl setzt in Korinth (und wohl auch im Rom) das Ältestenamts voraus (1Cl 1,3;3,3;21,6), interpretiert es jedoch als Episkopenamt (1Cl 40–44), dessen Einsetzung er auf die Apostel zurückführt (1Cl 42,1–5)“ (182).

175 Ebd., 182.

### 3.4.12 Campbell

In seiner Forschung über die Presbyter im Frühchristentum<sup>176</sup> stellt Campbell Roloffs These über die Verschmelzung der zwei Verfassungsmodelle in Frage.<sup>177</sup> Nach Campbell sind die verschiedenen Erklärungen der Entwicklung der kirchlichen Ämter unbefriedigend, denn sie lassen die Bedeutung der Haushalte in der Gestaltung der Gemeinde und der Ämter außer Acht.<sup>178</sup> Tatsächlich zeigt sich im Frühchristentum ein eher einheitliches Gemeindemodell, das auf dem Haushalt basiert.<sup>179</sup>

Nach der Erforschung der jüdischen und griechischen Quellen kommt Campbell zu dem Ergebnis, dass das Wort *πρεσβύτερος* keine Amtsbezeichnung, sondern ein Ehrentitel war.<sup>180</sup> In der Entwicklung des Leitungsamtes der Kirche stellt Campbell drei Stufen fest<sup>181</sup>:

a) In der ersten Stufe ist die Anzahl der Hausgemeinden sehr klein, und die örtlichen Leiter werden in einigen Orten *ἐπίσκοποι* genannt.

176 CAMPBELL, R. Alastair, *The Elders, Seniority within Earliest Christianity*, Edinburgh 1994.

177 Vgl. CAMPBELL, Elders, 18f.188–193. Roloff stützt sich auf eine einzige Stelle (Phil 1,1), um festzustellen, dass es in den paulinischen Gemeinden eine Episkopalverfassung gibt, aber Campbell fragt sich: „How do we know that the appearance of *ἐπίσκοποι* and *διάκονοι* in Philippi does not represent the adoption by a Pauline church of titles developed elsewhere?“ (191). Das Eindringen einer Presbyterordnung in den Gemeinden der Pastoralbriefe, das Roloff postuliert, ist nicht erklärbar.

178 Vgl. ebd., 193. „... they all neglect to take seriously the household setting of the churches, and its effect on the development of the ministry ... There did not exist two opposed forms of church government needing to be reconciled ... From Jerusalem to Corinth, the churches were nurtured in homes, received oversight from their familial *ἐπίσκοποι*, who were naturally known by the collective title of *πρεσβύτεροι*“.

179 Vgl. ebd., 253. „When we take seriously the household context of the earliest congregation, attested to us both for Pauline- and Jewish-Christianity, a rather uniform pattern of church organization becomes evident“.

180 Vgl. ebd., 241. „So, although the word elders is much more frequently found in Jewish sources than in Greek, ... , the way of thinking that it expresses was common to both. From the earliest times the elders' position was closely linked with their family, or household, and the ancient household continued to run according to strict notions of seniority“ . „... we have learnt from our study of the Jewish and Greek background, that ,the Elders' is more a way of speaking about leaders, than an office of leadership itself“ (140).

181 Vgl. ebd., 204.

Der *ἐπίσκοπος* ist der Leiter einer Hausgemeinde<sup>182</sup>; b) In der zweiten Stufe haben sich die Hausgemeinden vervielfacht, und die Hausgemeindeführer müssen als ein Kollektiv gemeinsam handeln. Wenn diese Hausgemeindeführer gemeinsam und als Kollektiv handeln, wurden sie *πρεσβύτεροι* genannt<sup>183</sup>; c) In der letzten Stufe befinden sich die Gemeinden ohne die Aufsicht der Apostel. Die Streitigkeiten und die fehlende Einigkeit bedrohen sie. Das Wort *ἐπίσκοπος* weist auf den Leiter einer Gruppe von Hausgemeinden in einer Stadt hin, und das Wort *πρεσβύτεροι* auf die Leiter der Ortsgemeinde, die nicht der Episkopos sind.<sup>184</sup> Das Wort *ἐπίσκοπος* bezieht sich zuerst auf den Leiter einer Hausgemeinde, aber später dann auf den Leiter einer Ortsgemeinde. *οἱ πρεσβύτεροι* hat zunächst die Bedeutung „die Hausgemeindeführer“ – gemeinsam und als Kollektiv handelnd. Später werden damit die Ortsgemeindeführer bezeichnet, die nicht *ἐπίσκοπος* sind.<sup>185</sup>

Am Anfang des zweiten Jahrhunderts führen die zunehmende Bedeutung des einzigen Episkopos und der Autoritätsverlust der Presbyter zu Konflikten, die die Ignatianen und 1 *Clem.* widerspiegeln.<sup>186</sup> Wie in 1 *Clem.* kann man im Hermas keinen echten Hinweis auf einem einzigen Episkopos finden.<sup>187</sup>

182 Vgl. CAMPBELL, Elders, 204f. In dieser Stufe befinden sich die Gemeinden in 1 Thess und 1 Kor.

183 Vgl. ebd. Es wäre die Situation der Gemeinde in Apg 13,1–3; 20,17.28.

184 Ebd. In dieser Stufe befindet sich die Gemeinde der Pastoralbriefe nach Campbell. Die Pastoralbriefe könnten einen einzigen *ἐπίσκοπος* unter den Presbytern legitimieren. Sie spiegeln eine Tendenz zum „Monoepiskopos“ wider, obwohl diese Tendenz in den Pastoralbriefen noch nicht vollständig konsolidiert ist (243). Ein Beispiel für die Entwicklung des Monoepiskopats für Campbell ist Ignatius (245).

185 Vgl. ebd., 204.

186 Vgl. ebd., 234. Clemens und Ignatius vertreten entgegengesetzte Seiten in diesem Konflikt.

187 Vgl. ebd., 224f. „...most people think this is because there was no such officer in the Roman church when Hermas wrote... This may have something to do with the nature of community and religious life in the city of Rome. We have seen that the Jewish community was fragmented,... and the silence of the earliest Christian sources creates the suspicion, that monoepiscopacy arrive later in Rome than in the East“. Hermas verweist auf die *ἐπίσκοποι καὶ φιλόξενοι οἵτινες ἠδέως εἰς τοὺς οἴκους ἑαυτῶν πάντοτε ὑπεδέξαντο τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ ἄτερ ὑποκρίσεως* („hospitable overseers, who always gladly and without hypocrisy welcomed into their own houses the servants of God“) (Sim IX 27,2). Dieses Bild stimmt mit den *ἐπίσκοποι*, die als Hausgemeindeführer zu den Mitgliedern der Gemeinde gastfreundlich sind, überein.

### 3.4.13 Gehring

In seiner Forschung über die Bedeutung der Hausgemeinde<sup>188</sup> versucht Gehring die unterschiedlichen Theorien über die Entwicklung der Ämter systematisch einzuordnen und schlägt eine neue These vor. Er teilt weitgehend Campbells Ansätze. Trotzdem weist Gehring darauf hin, dass in den Texten nicht belegt wird, dass die Leiter der Hausgemeinde in Jerusalem ἐπισκοποι genannt wurden, und stellt auch in Frage, ob ein *monarchischer* Aufseher in den Pastoralbriefen zu finden ist.<sup>189</sup>

Gehring ist damit einverstanden, dass das Wort „Älteste“ in der jüdischen und hellenistischen Umwelt keine Amtsbezeichnung darstellt, aber man sollte nicht eine „spezifisch christliche Verwendung“ dieses Wortes ausschließen. Aus der ursprünglichen Alters- bzw. Ehrenbezeichnung entstand mit der Zeit eine Amtsbezeichnung.<sup>190</sup> In der Apostelgeschichte kann man bei den Presbytern der Jerusalemer Gemeinde eine Tendenz zum Amt feststellen, die in den Pastoralbriefen wahrscheinlich eine gewisse Vollendung erreicht hat, und so stellt „Älteste“ schon in 1Tim und Tit eine Amtsbezeichnung dar.<sup>191</sup>

Gehring ist der Meinung, „dass es in den Pastoralbriefen um beides ging, um die Legitimierung eines einzelnen Aufsehers für die Gesamtgemeinde in einer Stadt (Campbell) *und* um die Neugestaltung des Episkopenamts mit Ausdehnung auf die Gesamtgemeinde in der Stadt (Roloff), wobei die Bezeichnung ‚Älteste‘ als Amtsbezeichnung (so u.a. Roloff) verwendet und für das Presbyterium beibehalten wird“.<sup>192</sup> Die Legitimierung und Ausdehnung des neugestalteten Episkopenamts basiert einerseits auf einer „presbyterialen Gemeindeorganisation auf Stadtebene“ und andererseits auf den „episkopal-patriarchalen Strukturen auf der hausgemeindlichen Ebene“.<sup>193</sup>

---

188 GEHRING, Roger W., Hausgemeinde und Mission. Die Bedeutung antiker Häuser und Hausgemeinschaften – von Jesus bis Paulus, Gießen u.a. 2000.

189 Vgl. GEHRING, Hausgemeinde, 464.

190 Vgl. ebd., 465. Mit der Zeit bildeten die Leiter der Hausgemeinden in einem Ort ein Gremium, „das für die Querverbindungen zwischen den HGn und den Zusammenhalt der Ortsgemeinden zuständig wurde“.

191 Vgl. ebd., 466. „Sie bilden zusammen ein Kollegium“.

192 Ebd., 467.

193 Ebd., 467f. Ob dieser Bischof nur als primus inter pares im Ältestenkollegium verstanden wurde oder dem Ältestenkollegium klar übergeordnet alleiniger Leiter der



### 3.4.14 Wagner

In seinem 2011 veröffentlichten Werk<sup>194</sup> will Wagner die Ansätze Gehrings, die er im Wesentlichen bestätigt, entwickeln und die Leitungsstrukturen des Frühchristentums auf dem Hintergrund der Hausgemeindestruktur darstellen.<sup>195</sup>

In diesem Zusammenhang ist Wagner der Meinung, dass *πρεσβύτερος*, am Anfang eine reine Ehrenbezeichnung, schon in der Apostelgeschichte als Amtsbezeichnung (ausschließlich im Plural) verwendet wird.<sup>196</sup> Das Presbyterium an einem Ort setzt sich aus den einzelnen Hausgemeindeführern (*ἐπίσκοποι*) zusammen, aber mit der Zeit entwickelt sich eine Person als Sprecher oder Leiter in diesem Gremium. So wird der *ἐπίσκοπος* in den Pastoralbriefen (der nur im Singular erwähnt wird) als Leitungsamt der Gesamtgemeinde eines Ortes verwendet. Wagner stellt deutlich fest, dass man in diesem Fall von einem „Monepiskopat“ reden darf.<sup>197</sup>

Hinsichtlich der Ämterentwicklung bei den Apostolischen Vätern zeigen sich unterschiedliche Stufen in der Zuordnung von Episkopen und Presbytern.<sup>198</sup> Bei Ignatius haben sich drei Ämter (Episkopat, Presbyterat und Diakonat) „herauskristallisiert“ und eine „Ämterhierarchie“ ist zu finden, während im 1. *Clem.* die Bezeich-

---

Gemeinde war, bleibt in der Forschung noch offen.

194 WAGNER, Jochen, Die Anfänge des Amtes in der Kirche, Presbyter und Episkopen in der frühchristlichen Literatur, (TANZ 53) Tübingen 2011.

195 WAGNER, Anfänge, 30. Wie er feststellt, geht er den Weg, den Rohde und Gehring in ihren Arbeiten schon gewiesen hatten. Gleichzeitig stellt er die Theorie der Verschmelzung der zwei Gemeindeverfassungen in Frage.

196 Vgl. ebd., 299f. „Die Ehrenbezeichnung *πρεσβύτεροι* hat sich also bis zur Zeit des Lukas zur Amtsbezeichnung entwickelt. Diese Vorstellung wendet er rückblickend auf die Anfangszeit an. Folglich waren zunächst andere Funktion- und Amtsbezeichnungen nötig und geläufig (wie z.B. *ἐπίσκοπος*)“ (300).

197 Vgl. ebd., 300. In den Pastoralbriefen kann man noch keinen monarchischen Episkopat finden. Mit dem Begriff „Monepiskopat“ meint Wagner, dass wir von einem Einzelbischof sprechen, nicht von einem Bischof, dessen Autorität unbegrenzt wäre (20). Wagner verweist auf SCHÖLLGEN, Georg, Monepiskopat und monarchischer Episkopat. Eine Bemerkung zur Terminologie, in: ZNW 77 (1986) 146–151, der die Unterscheidung zwischen „Monepiskopat“ und „monarchischem Episkopat“ ausführlich behandelt.

198 Vgl. WAGNER, Anfänge, 301.

nungen weniger gefestigt sind.<sup>199</sup> Im 1 *Clem.* und Hermas werden die Presbyter und Episkopen im Plural genannt, und der Monepiskopat entwickelt sich in Rom relativ spät.<sup>200</sup>

Im Hermas leiten die Presbyter die Kirche und sie sind die προηγούμενοι (Vis II 2,6; III 9,7), die πρωτοκαθεδρίται (Vis III 9,7) und die ποιμένες (Sim IX 31,6). Der Begriff πρεσβύτεροι hat sich „als eigenständige Amtsbezeichnung etabliert“.<sup>201</sup> Die Begriffe πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι werden ausschließlich alternativ verwendet, d.h. diese Ämter sind identisch.<sup>202</sup> Der Hirt des Hermas bestätigt Wagners These, dass der Begriff πρεσβύτεροι als Amtsbezeichnung sich später als andere Ämterbezeichnungen etabliert, denn die früheren kirchlichen Autoritäten werden als ἐπίσκοποι in Vis III 5,1 bezeichnet.<sup>203</sup>

### 3.5 Ergebnis

Die Theorien über die Ämterentwicklung sind offensichtlich sehr mannigfaltig. Mehrere Autoren haben versucht sie zu systematisieren. Unter ihnen ist die Gliederung von Lips<sup>204</sup> von Interesse. Seiner Meinung nach gilt die These der Verschmelzung der zwei Verfassungsmodelle (der judenchristlichen Presbyterialverfassung und der heidenchristlichen Episkopalverfassung) und Lips beschreibt die folgenden Lösungen zur Frage der Beziehung zwischen Presbyter und Episkopen in den Pastoralbriefen:

1. In den Pastoralbriefen sind die Presbyter und die Episkopen als identisch anzusehen<sup>205</sup>;

199 Vgl. WAGNER, Anfänge, 267.

200 Vgl. ebd., 302f.

201 Ebd., 288.

202 Vgl. ebd., 288f.

203 Vgl. ebd., 289.300.

204 LIPS, Hermann von, Glaube, Gemeinde, Amt. Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen, Göttingen 1979, 112–121.

205 Vgl. LIPS, Glaube, 112f. Der Singular ἐπίσκοπος ist generisch zu verstehen. Es handelt sich um zwei austauschbare Begriffe des gleichen Amtes.

2. Nach der Theorie der Inklusion gehören die Episkopen zu den Presbytern, aber nicht alle Presbyter sind Episkopen<sup>206</sup>;
3. In der Gemeinde gibt es nur einen *ἐπίσκοπος*; den monarchischen Bischof<sup>207</sup>;
4. Der *ἐπίσκοπος* ist als „Präsident des Presbyteriums als primus inter pares zu sehen“.<sup>208</sup>

Gehring teilt die möglichen Antworten zur Frage nach dem Verhältnis zwischen den Ältesten und den Aufsehern in den Pastoralbriefen in vier Gruppen ein:

1. Identifikation der Presbyter und der Episkopen<sup>209</sup>;
2. In den Pastoralbriefen sind die Ältesten keine Amtsträger, sondern einfach „ältere Glieder der Gemeinde mit großem Ansehen“<sup>210</sup>;
3. Die Begriffe „Älteste“ und „Aufseher“ stammen ursprünglich aus unterschiedlichem Hintergrund<sup>211</sup>;
4. In den Pastoralbriefen findet die Verschmelzung zweier Verfassungsformen statt (These Roloffs u.a.)<sup>212</sup>;
5. Gehring weist schließlich auf die Ansätze Campbells hin: Episkopos als Leiter der Hausgemeinden, der „Presbyter“ als Mitglied des Gremiums der einzelnen Episkopen in einer Ortsgemeinde und die Entstehung eines einzigen Leiters

206 Vgl. LIPS, Glaube, 113. Der Singular von Episkopos ist auch generisch zu verstehen. Die Episkopen sind als führende Gruppe der Presbyter (*πρεσβύτεροι προεστῶτες* von 1 Tim 5,17) anzusehen.

207 Vgl. ebd., 113. Der Episkopos „ist in seiner Stellung von dem Presbyterkollegium unterschieden“.

208 Ebd., 113–115. Dieser Autor stellt fest, dass keiner dieser vier Lösungen unproblematisch ist und entwickelt unterschiedliche Einwände gegen jede Lösung. Lips befürwortet die vierte Lösung.

209 Vgl. GEHRING, Hausgemeinde, 452.

210 Ebd., 454. „So gesehen gibt es abgesehen von dem Witwenamt nur zwei Ämter in den Past; Aufseher und Diakone, wie auch in Phil 1,1“. Die Ältesten mit doppelter Bezahlung von 1 Tim 5,17 sind die Ältesten, denen ein Amt übertragen wurde.

211 Ebd., 455: Einerseits sind die „Älteste“ der judenchristlichen Gemeinden, nach „dem Vorbild der Synagoge“ gebildet und andererseits sind die „Aufseher“ der Heidenchristen, „die sie aus der hellenistischen Umwelt übernommen haben“.

212 Vgl. ebd., 457.

der Gesamtgemeinde mit dem Titel Episkopos im Laufe der Zeit.<sup>213</sup>

Nach der Analyse der Meinung unterschiedlicher Autoren lassen sich einige Schlussfolgerungen ziehen:

a) In den unterschiedlichen Thesen über die Entwicklung der kirchlichen Ämter im Frühchristentum sind die Hinweise auf die Gemeindeorganisation im Hermas kärglich und stellen oft beiläufige Kommentare dar. Da die Anspielungen auf Ämter im Hermas unpräzise und zuweilen mehrdeutig sind, verwenden die Autoren dieses Werk oft, um ihre Sichtweise zu unterstützen. Sie nehmen die gleichen Stellen in Anspruch, ohne auf den Kontext zu achten, und kommen zu sehr unterschiedlichen Schlussfolgerungen. So können einige Autoren im Hermas kein Anzeichen von Monepiskopat sehen (Harnack, Dibelius, Campenhausen u.a.); andere stellen dagegen fest, dass Hermas die Entstehung des Monepiskopats in Rom zeigt (Sohm). Einige identifizieren die Presbyter ganz mit den Episkopen im Hermas (Schweizer, Rohde, Wagner), andere lehnen eine absolute Identifikation beider Einrichtungen ab (Dibelius, Campenhausen).

b) Wie gesehen, konzentrierte sich die Behandlung dieses Themas am Anfang auf die Beziehung Charisma-Amt, aber einerseits bestreiten viele Autoren derzeit, dass es einen Widerspruch von Amt und Charisma gibt (beide bestehen ohne Widerspruch und sind wesentlich Elemente der Kirche), und andererseits ist kein Konflikt zwischen Ämtern und Charismen im Hermas festzustellen (höchstens gibt es Konkurrenz). Diese Perspektive der Gegenüberstellung „Charisma-Amt“ ist wahrscheinlich nicht die geeignetste in der Vertiefung des Studiums der Ämter im Hermas.

c) Eine andere Annäherung an das Thema beschäftigt sich mit der Feststellung unterschiedlicher Organisationsmodelle im Frühchristentum. Die Existenz vielfältiger Organisationsmodelle würde den Unterschied

---

213 Vgl. GEHRING, Hausgemeinde, 459–468.

der Ämter und ihrer Bezeichnungen in den verschiedenen Gemeinden erklären. Diese Erklärung ist tatsächlich plausibel in der Situation des Anfangs der Kirche, in der sich feste Strukturen noch nicht etabliert haben. Dennoch ist die Bestimmung dieser Organisationsmodelle und ihres jeweiligen Einflussbereiches sehr problematisch. Wie gesehen,<sup>214</sup> spricht Harnack anfänglich von der Existenz einer doppelten Gemeindeorganisation und später von einer vierfachen Organisation im Hermas. Danach tritt die These auf, dass ursprünglich unabhängige Organisationstraditionen im Laufe der Zeit in den Pastoralbriefen, im Clemensbrief und im Hermas verschmelzen. Man findet Autoren, die sehr ähnliche Standpunkte vertreten: Campenhausen spricht von einer paulinischen, charismatischen und einer anderen judenchristlichen, presbyterialen Gemeindeverfassung; Schweizer von einer Presbyter- und einer episkopal-diakonischen Ordnung; Bornkamm von einer jüdischen Tradition der Ältestenverfassung und der Verfassungstradition der Episkopen; Rohde von der Ältesten- und der Episkopen-Diakonenverfassung. Diese Autoren stellen fest, dass die Verschmelzung in der Gemeinde des Hermas stattfindet. Trotzdem wird diese These später von Autoren wie Campbell in Frage gestellt, denn es gibt nicht genug Nachweise in den Texten, um sie zu unterstützen.

d) Im Studium der Entwicklung der Ämter erscheint ein wichtiges Element, das helfen kann, diese Entwicklung zu erklären: die Hausgemeinde. Schon Rohde und Roloff hatten die Bedeutung der Hausgemeinden und ihrer Leiter in der Gestaltung der ursprünglichen Ämter in den paulinischen Gemeinden betont. Campbell entwickelt eine Theorie, in der die Hausgemeinden eine Hauptrolle in der Gestaltung der christlichen Gemeindestruktur spielen, und sein Ansatz wird von Gehring und Wagner unterstützt und vertieft. Das Studium des Hauses und der Hausväter im Hermas könnten Angaben liefern, die die kirchlichen Ämter und Funktionen erläutern könnten, besonders die Beziehung zwischen den Presbytern und den Episkopen. Leider liefern die erwähnten Studien keinen großen Beitrag in Bezug auf die Gemeinde des Hermas. Deshalb werde ich zuerst den Begriff und die

---

214 Vgl. 3.4.2.

---

Bedeutung der Hausgemeinde im Frühchristentum und im Hermas feststellen. Daraufhin werde ich jede Stelle analysieren, die ausdrücklich auf christliche Gemeindeämter im Hermas hinweist, und gleichzeitig werde ich versuchen, die möglichen Verbindungen zwischen den kirchlichen Ämtern und den Leitern der Hausgemeinden zur Zeit des Hermas zu entdecken.



## 4 Die Hausgemeinde im Frühchristentum und im Hirten des Hermas

Bevor man auf das Thema der kirchlichen Ämter im Hirten des Hermas eingeht, muss man sich mit der Frage der Bedeutung der Hausgemeinden beschäftigen. Wie im vorigen Kapitel gesehen, könnten die Hausgemeinden nach jüngsten Studien eine wichtige Rolle in der Entwicklung der kirchlichen Ämter gespielt haben. Das erfordert eine Analyse der verschiedenen Aspekte der Hausgemeinden im Urchristentum. Daraus leitet sich die Frage ab, ob man im Hirten des Hermas von Hausgemeinden sprechen kann und falls ja, in welchem Sinne.

### 4.1 Die Hausgemeinde im Frühchristentum

1939 veröffentlichte Filson einen Aufsatz,<sup>1</sup> der einen Meilenstein in der Forschung über dieses Thema darstellt. Er betont die Bedeutung der Hausgemeinde, um das Urchristentum zu verstehen,<sup>2</sup> und die nachfolgenden Studien über diese Frage orientieren sich weitgehend an ihm.<sup>3</sup> Vor diesem Autor wurde diesem Thema fast keine Aufmerksamkeit gewidmet.<sup>4</sup>

Nach langer Vernachlässigung der frühchristlichen Sozialgeschichte taucht das Interesse über diese Fragen Ende der 1960er Jahre

---

1 Vgl. FILSON, Flويد V., The Significance of the Early House Churches, in: JBL 58 (1939) 105–112.

2 Vgl. FILSON, Churches, 105f.

3 Ebd., 109–112. Filson listet fünf Punkte auf, deren Untersuchung uns helfen kann, die apostolische Kirche besser zu verstehen: 1) die Hausgemeinde und die Herausbildung spezifischer christlicher Gottesdienste; 2) die wichtige Rolle der Hausgemeinde als partielle Erklärung für die häufige Erwähnung des Familienlebens in den urchristlichen Schriften; 3) das Nebeneinander verschiedener Hausgemeinden in einer Stadt als mögliche Erklärung der Streitigkeiten in den Ortsgemeinden; 4) der Einfluss der Hausgemeinden auf die soziale Zusammensetzung der ersten christlichen Gemeinden; 5) die Hausgemeinde und die Gestaltung der Gemeindeleitung.

4 Eine ausführliche Beschreibung der Entwicklung und des Stands der Forschung über diese Fragen kann man finden in GEHRING, Hausgemeinde, 13–34 und SCHÖLLGEN, Georg, Hausgemeinden, *οἶκος*-Ekklesiologie und monarchischer Episkopat. Überlegungen zu einer neuen Forschungsrichtung, in: JAC 31 (1988) 74–77.



wieder auf. In den siebziger Jahren beschäftigen sich viele Forscher mit der Frage der sozialen Zusammensetzung der christlichen Gemeinden und seit Beginn der achtziger Jahre trat das Thema „Hausgemeinde“ in den Mittelpunkt der Forschung.<sup>5</sup> Es wird sich später zeigen, dass verschiedene Autoren die Bedeutung des Hauses als Ausgangspunkt der christlichen Mission und als Versammlungsort der frühen Gemeinden entdecken, und es wird diskutiert, wie der οἶκος das eigene Selbstverständnis der Kirche und ihre Organisation geprägt haben könnte.<sup>6</sup>

#### 4.1.1 Der Begriff von Haus und Hausgemeinde

In der Behandlung dieser Frage muss man berücksichtigen, dass das verwendete οἶκος-Konzept sich im Laufe der Zeit ändert und in den unterschiedlichen Kulturen nicht gleich ist. Wir stehen vor einem abstrakten Konzept mit vielen möglichen, verschiedenen Bedeutungen, das gewissermaßen ein echtes Sammelsurium darstellt.<sup>7</sup> Manchmal sprechen wir von Haus in einem sehr weiten Sinne.<sup>8</sup> In einem engeren

5 Vgl. SCHÖLLGEN, Hausgemeinden, 74f. Mehrere Bücher und Aufsätze, die in diesem Kapitel erwähnt werden, wurden zu dieser Zeit veröffentlicht. Dazu gehört das interessanteste Werk über dieses Thema: KLAUCK, Hans-Josef, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum, Stuttgart 1981. Eine gute Zusammenfassung dieses Buches findet sich in dem Aufsatz: KLAUCK, Hans-Josef, Die Hausgemeinde als Lebensform im Urchristentum, in: MThZ 32 (1981) 1–15.

6 GEHRING, Hausgemeinde, 39–49 stellt fest, dass die zwei wichtigsten Dissenspunkte in der heutigen Forschung über die Hausgemeinde sind: a) die Festlegung der Bedeutung des Hauses im Vergleich zu analogen Gefügen aus dem religiösen und gesellschaftlichen Bereich (Synagogen, Vereinen, Mysterienkulten u.a.) in der Gestaltung der Kirche; b) die Möglichkeit eines Nebeneinanders von Hausgemeinden und Ortsgemeinde in der frühchristlichen Mission.

7 DERKS, Hans, Über die Faszination des „Ganzen Hauses“, in: GeGe 22 (1996) 224 leitet folgende Bedeutungen aus dem altgriechischen Wort οἶκος ab: „a) Haus als räumliches Element (Wohnung, Gebäude, Zelt, Wohnort, Tempel usw.); b) Haus als ökonomisches Element (Besitz, Vermögen, Haushalt, Landgut usw.); c) Haus als soziales Element (Familie, Hausgenossen, Verwandtschaften, Heimat, Mutterland usw.); d) Haus als politisches Element (Hausherrschaften, Staat, Vaterland oder -stadt usw).“

8 Vgl. ELLIOTT, John H., A Home for the homeless. A sociological exegesis of 1 Peter, its situation and strategy, Philadelphia 1981, 182. Er stellt fest: „Aside from the specific textual references, the categories of meaning or usage of *oikos* listed in the standard biblical Greek dictionaries match those of their secular Greek counterparts. *Oikos/oikia* designate, variously, a building, dwelling, residence; a room or chamber; a hall or meeting place; a storehouse or treasury; a palace; a building in which a divinity is

Sinne ist zu beobachten, dass das Wort Haus in vielen modernen Sprachen eine doppelte Bedeutung hat: Haus im Sinne von Wohnstätte, bewohntem Gebäude und Haus im Sinne einer Gruppe von Menschen (Familie, Sippe, Geschlecht,...), die mit jenem Ort in Zusammenhang steht. Diese doppelte Bedeutung kann man deutlicher beobachten im Hebräischen und im Griechischen, zwei Sprachen, die kein Wort haben, das als Äquivalent zu dem Begriff Familie aufgefasst werden könnte. Nach Gnilka ist diese Ambivalenz in dem hebräischen Wort *בית* festzustellen.<sup>9</sup> Diese Doppelbedeutung ist auch in den beiden griechischen Worten (*οἶκος* und *οἰκία*) für das hebräische Wort *בית* zu beobachten.<sup>10</sup> Ursprünglich ist im Griechischen zwischen *οἶκος* und *οἰκία* unterschieden worden,<sup>11</sup> aber im NT gibt es keinen Bedeutungsunterschied zwischen diesen beiden Worten.<sup>12</sup> Die genaue Bedeutung des Wortes (Wohnung oder Familie) ist dem Kontext zu entnehmen. Diese beiden Bedeutungen (Wohnhaus und Familie) schließen sich nicht unbedingt aus, aber es ist nicht gleichgültig, ob wir den Akzent auf das Haus als Gebäude oder auf das Haus als soziale Größe setzen.<sup>13</sup>

---

thought to reside, a temple; a burial chamber or tomb; a household, family or lineage; household goods, substance, estate, inheritance; a reigning house or dynasty; a clan, tribe, tribal confederation, nation or state; and a social, commercial or religious organization or community“.

9 Vgl. GNILKA, Joachim, *Der Philemonbrief*, Freiburg – Basel – Wien 1982, 18.

10 Vgl. KLAUCK, Hausgemeinde, 15f.

11 Vgl. MICHEL, Otto, Art. *οἶκος*, in: *ThWNT* 5 (1954) 133f. *οἶκος* ist ursprünglich weiter gefasst worden als *οἰκία*, meint das ganze Eigentum, die Hinterlassenschaft eines Toten, während *οἰκία* sich auf das Wohnhaus beschränkt. Aber *οἰκία* wird in LXX ganz ähnlich wie *οἶκος* verwandt.

12 GNILKA, *Philemonbrief*, 18. GOETZMANN, Jürgen, Art. *οἶκος*, in: *TBLNT* 1 (1997) 876 stellt fest, dass, *οἶκος* und *οἰκία* am häufigsten im wörtlichen Sinn für Haus (44- bzw. 29-mal) und im einfachen übertragenen Sinn für Familie, Wohngemeinschaft (34 bzw. 10 mal) Verwendung finden.

13 Vgl. DASSMANN, Ernst, *Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden*, Bonn 1994, 76. „Liegt der Akzent auf dem Haus als Gebäude, ergibt sich im christlichen Horizont die Frage nach den topographischen und architektonischen Merkmalen der Häuser, die zu christlichen Versammlungsorten wurden; liegt der Akzent dagegen auf dem Haus als Wohngemeinschaft, stellt sich die Frage nach ihrer soziologischen Zusammensetzung.“

#### 4.1.1.1 Haus als Wohnungsort

Wenn wir den Akzent auf das Haus als Gebäude setzen, ist es interessant die unterschiedlichen Versuche einer „architektonischen“ Definition<sup>14</sup> der Hausgemeinde zu analysieren. Harnack hob schon die Bedeutung der Hausgemeinden in der Ausbreitung des Christentums hervor und versuchte eine Entwicklung des Versammlungsorts der Gemeinde festzustellen, von den einfachen Privathäusern bis zu den ersten Kirchengebäuden.<sup>15</sup>

Auf Grund seiner Forschungen schlägt Krautheimer<sup>16</sup> eine Periodisierung der architektonischen Entwicklung des Hauses von der neutestamentlichen Zeit bis hin zur Basilika Anfang des vierten Jahrhunderts in drei Phasen vor. White übernimmt später seine Gliederung und bietet eine präzisere Definition der angewandten Terminologie.<sup>17</sup> Die Gliederung in drei Phasen lässt sich wie folgt zusammenfassen:

##### a) Erste Phase (ca. 50–150 n. Chr.). Die Hausgemeinden

Die erste Phase ist die wichtigste in meiner Studie. In dieser Etappe trafen sich die Christen in privaten Häusern eines oder mehrerer Mitglieder der Gemeinde. Der Schwerpunkt der Versammlung war ein gemeinsames Mahl. Daher fanden die Zusammenkünfte in den Wohnzimmern des Hauses statt.<sup>18</sup> Bis 200 n. Chr. kann man nicht von einer christlichen Architektur sprechen.<sup>19</sup> Archäologische Befunde der frühesten häuslichen Versammlungen gibt es nicht. Die Hausgemeinde dieser ersten Phase (die Hausgemeinde im eigentlichen Sinne) wird definiert als ein privates Wohnhaus, welches architektonisch unverändert bleibt und von einer christlichen Gemeinschaft für ihre unterschiedlichen Aktivitäten und vom Eigentümer (und seiner Familie) zu privaten Zwecken benutzt wurde.<sup>20</sup>

14 In GEHRING, Hausgemeinde, 26–34 kann man eine Zusammenfassung der unterschiedlichen Theorien über dieses Thema finden.

15 Vgl. HARNACK, Adolf von, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Band 2. Die Verbreitung, Leipzig<sup>3</sup>1915, 78–85.

16 KRAUTHEIMER, Richard, Early Christian and Byzantine architecture (The Pelican history of art 24), Harmondsworth, Middlesex<sup>4</sup>1984.

17 WHITE, L. Michel, Building God's house in the Roman world. Architectural adaptation among Pagans, Jews and Christians, Baltimore u.a. 1989.

18 Vgl. KRAUTHEIMER, Early, 24f.

19 Vgl. ebd., 24.

20 Vgl. WHITE, Building, 21.

b) Zweite Phase (ca. 150–250). Die *domus ecclesiae* – Hauskirche  
 Die christlichen Gemeinden werden immer größer und, obwohl sich einige kleine Gemeinden noch in privaten Häusern versammeln konnten, haben die Gemeinden neue Bedürfnisse, die nicht mehr durch ein unverändertes Privathaus zu erfüllen sind.<sup>21</sup> Sie konnten sich nur regelmäßig in Häusern versammeln, die zur Gemeinde de facto oder de jure gehören. Krautheimer nennt diese Art von Gebäude *domus ecclesiae*.<sup>22</sup> Die *domus ecclesiae* ist also „nicht die einzige, aber die dominierende architektonische Form dieser Phase“.<sup>23</sup> Die *domus ecclesiae* wird als ein Privathaus (überwiegend als Eigentum der Gemeinde) definiert, das von Christen teilweise oder ausschließlich für soziale und religiöse Zwecke umgebaut worden ist.<sup>24</sup>

c) Dritte Phase (ca. 250–313). *Aula ecclesiae* – Saalkirche  
 Die *domus ecclesiae*-Tradition setzt sich in dieser Phase fort, aber der Übergang zu immer größeren (privaten und öffentlichen) Bauten und Hallen zeichnet sich ab.<sup>25</sup> White spricht von *aulae ecclesiae* als Bezeichnung für die größere, etwas formale Halle, die den Übergang zwischen *domus ecclesiae* und Basilika darstellt<sup>26</sup> und „ausschließlich zu religiös-sozialen und gottesdienstlichen Zwecken verwendet wurde“.<sup>27</sup>

Diese Entwicklung ist nicht in allen Gebieten und zu allen Zeiten gleichmäßig gewesen und die architektonischen Belege weisen darauf hin, dass die *domus ecclesiae* und die Saalkirchen bis zu dem Zeit-

21 Vgl. KRAUTHEIMER, Early, 26. Die religiösen und sozialen Bedürfnisse der Gemeinde hatten sich sehr schnell erweitert und um das Jahr 200 hat sich eine reiche Liturgie entwickelt. Das Esszimmer kann nicht länger der Versammlungssaal sein, der nun größer sein muss. Die Gemeinde braucht auch ein Baptisterium und zusätzliche Zimmer für die neuen, unterschiedlichen Aktivitäten des seelsorglichen und karitativen Handelns.

22 Ebd. GEHRING, Hausgemeinde, 39 spricht lieber von „Hauskirchen“.

23 GEHRING, Hausgemeinde, 31.

24 Vgl. ebd., 30 in seiner Zusammenfassung der Ansätze von Krautheimer und White. WHITE, Building, 21 bemerkt: „By definition, too, domus ecclesiae comes to designate any building specifically adapted or renovated for such religious use“.

25 Vgl. WHITE, Building, 20 und GEHRING, Hausgemeinde, 31.

26 WHITE, Building, 22.155 n.49. „The term aula ecclesiae is used with some caution and reservation... The term is coined here for two reasons: to describe the hall-type rooms found in a number of prebasilical churches, and to retain a sense of continuity with the term domus ecclesiae, as would seem appropriate in the case of Dura-Europos... Our term aula ecclesiae, however, is not meant to connote any of the technical features of the basilica, save the regular plant“ (155).

27 GEHRING, Hausgemeinde, 38.

punkt noch bestehen, an dem Basiliken vermutlich zur Norm geworden sind.<sup>28</sup> Aus architektonischer Sicht kann man wahrscheinlich in der Zeit des Hirten des Hermas von Hausgemeinde reden. Tatsächlich stellen Petersen<sup>29</sup> und Lampe<sup>30</sup> fest, dass es in den ersten beiden Jahrhunderten in Rom keine „Hauskirche“, sondern „Hausgemeinden“ im engeren Sinne gab.

#### 4.1.1.2 Haus als soziale Größe

Wenn wir den Akzent auf das Haus als Familie bzw. soziale Größe setzen, muss man die Zusammensetzung dieser Gruppe bestimmen. Es erhebt sich die Frage, welche Menschen ihre Mitglieder sind. Aus einer soziologischen Sicht bezieht sich das Wort *bayit* im Alten Testament auf den Hausherrn, seine Frau(en), seine Kinder, seine von ihm abhängigen Verwandten und Klienten und seinen Besitz.<sup>31</sup> Für den Begriff von Familie in der Gräzität ist grundlegend die Definition des Aristoteles,<sup>32</sup> bei der zum *οἶκος* (bzw. *οἰκία*) der Hausherr mit seiner Gattin, die Kinder und die Sklaven (diese als lebendige Besitzstücke) gehören.<sup>33</sup> Das entspricht dem Sprachgebrauch von *οἶκος* und *οἰκία* in der LXX und im NT, aber der Kreis der Personen, die zu Haus/Familie gehören können, kann auch weiter gefasst sein.<sup>34</sup> Auf jeden Fall müssen nicht alle Elemente verwirklicht sein und der Kontext entscheidet im

28 Vgl. WHITE, Building, 23–25.

29 Vgl. PETERSEN, Joan M., House-Churches in Rome, in: VigChr 23 (1969) 265.

30 Vgl. LAMPE, Christen, 309.

31 Vgl. STUHLMACHER, Peter, Der Brief an Philemon, Zürich – Köln 1975, 73 in Bezug auf Ex 20,10.

32 Pol 1252 b und 1253 b, 4–8. „Die Teile der Hausverwaltung sind wiederum jene, aus denen sich das Haus zusammensetzt. Das vollständige Haus setzt sich aus Sklaven und Freien zusammen. Da nun alles zuerst in seinen kleinsten Teilen untersucht werden muss und die ursprünglichen und kleinsten Teile des Hauses Herr und Sklave, Gatte und Gattin, Vater und Kinder sind, so muss man diese drei Verhältnisse untersuchen und fragen, was jedes sei und wie es sein soll“.

33 Vgl. STUHLMACHER, Philemon, 73. Nach KLAUCK, Hausgemeinde, 18 definiert Aristoteles Familie „vom Mann her in seiner dreifachen Rolle als Gatte, Vater und Herr“. Hinzu gehören somit „die Frau, die Kinder und die Sklaven, letztere ... als ‚lebendes Inventar‘“, ferner auch freie oder freigelassene Bedienstete und abhängige Verwandte.

34 Vgl. WEIGANDT, Peter, Art. *οἶκος*, in: EWNT 2 (21992) 1226. „So können abhängige Verwandte ebenso dazugehören wie Klienten. Noch weiter ist der Rahmen zu ziehen, wenn etwa *οἶ.* eine Großfamilie oder gar ein Volk meint“.

Einzelnen über den Umfang eines οἶκος.<sup>35</sup> In der römischen Kultur ist die Rolle des Hausvaters („paterfamilias“) sehr wichtig, um den Begriff der Familie zu bestimmen, wie wir sehen werden, wenn wir die Rolle des Hermas als Haupt des Hauses studieren (Sim VII 3).<sup>36</sup>

Eine wichtige Frage ist, ob die Sklaven zur Hausgemeinde gehörten. Wie wir im Begriff von Haus in der Gräzität gesehen haben, wurden die Haussklaven normalerweise als Teil des Hauses betrachtet,<sup>37</sup> in der viele von ihnen „Sicherheit und menschenwürdige Behandlung“ fanden.<sup>38</sup> Die Sklaven in einem christlichen Haus waren nicht unbedingt christlich, so war z.B. Onesimus noch nicht christlich, als er aus seinem Haus floh (Phlm 10),<sup>39</sup> aber die Hinweise darauf, dass die Sklaven „im Gefolge ihrer Herren zum neuen Glauben gefunden haben“, sind zahlreich, und wenn ein Sklave in einem heidnischen Haus Christ wird, kann er unter seinen Mitsklaven neue Gläubige zu gewinnen suchen.<sup>40</sup>

Wenn wir von einer Hausgemeinde sprechen, beziehen wir uns auf die Gemeinde, die sich in dem Haus eines paterfamilias/οικοδεσπότης versammelt, der als ihr Vorsteher oder Patron agieren kann. In diesem Begriff berücksichtigt man drei unabdingbare Elemente für das Studium der Hausgemeinde: (1) das Haus als Wohnort und als (2) Wohngemeinschaft (3) unter der Gewalt/potestas oder Patronage eines paterfamilias.

35 Vgl. WEIGANDT, οἶκος, 1226 und KLAUCK, Hausgemeinde, 19.

36 Vgl. 4.2.2.4.

37 Vgl. STAMBAUGH, John E./ BALCH, David L., Das soziale Umfeld des Neuen Testament (Grundrisse zum Neuen Testament 9), Göttingen 1992, 120f. „Haussklaven nahmen an den familiären religiösen Gebräuchen teil. Die Römer fühlten sich verletzt, wenn ihre Sklaven zum Judentum oder Christentum konvertierten und die traditionellen Riten ablehnten“.

38 GÜLZOW, Henneke, Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten, Bonn 1969, 51f.

39 Vgl. DASSMANN, Ämter, 76. „Der Übertritt heidnischer Sklaven zum christlichen Glauben war sicher erwünscht, wurde aber nicht erzwungen“.

40 Vgl. GÜLZOW, Sklaverei, 52f. „Der tägliche Kontakt der Sklaven untereinander und die gleiche Lebenshaltung schufen die natürlichen Voraussetzungen. So können sich in größeren heidnischen Haushalten mit der Zeit gut ganze Kreise von christlichen Sklaven gebildet haben“ (53).

### 4.1.2 Bedeutung der Hausgemeinde

Die Forschung betont heutzutage die Bedeutung der Hausgemeinden für die Entwicklung der Kirche in der Ursprungszeit, obwohl wir auf sehr wenig Material und kaum archäologische Befunde zurückgreifen können. Das ist eine der Ursachen dafür, dass dieses Thema fragmentarisch und oft „nur in Ansätzen zur Sprache“ kommt.<sup>41</sup> Die Forschung hebt heutzutage den möglichen Einfluss nicht nur der Hausgemeinden, sondern auch der Synagogen, der Vereine und anderer sozialer und religiöser Organisationen auf die kirchliche Gemeindestruktur sowie deren Leitungsformen hervor.<sup>42</sup> Aber das Haus bleibt wahrscheinlich der „erste und prägendste Ort“ für die Frühkirche.<sup>43</sup>

Aus soziologischer Sicht wird behauptet, dass das Haus das grundlegende Sozialgebilde der Antike darstellt, und das lässt Auswirkungen auf die soziologischen Erscheinungsformen des Urchristentums erwarten.<sup>44</sup> „Der *οἶκος* mit seiner Ordnungs- und Wertvorstellung, aber auch mit seinen wirtschaftlich-materiellen Möglichkeiten, war eine Infrastruktur der werdenden Kirche“.<sup>45</sup> Diese elementare Sozialform der vorindustriellen Kulturen lebt gewissermaßen bis heute weiter.<sup>46</sup>

41 VOGLER, Werner, Die Bedeutung der urchristlichen Hausgemeinden für die Ausbreitung des Evangeliums, in: ThLZ 107 (1982) 786.

42 Vgl. 4.1.3.

43 WICK, Peter, Die urchristlichen Gottesdienste. Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühchristlichen Tempel-, Synagogen-, und Hausfrömmigkeit, Stuttgart<sup>2</sup>2003, 220.

44 Vgl. GIELEN, Marlis, Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik. Ein Beitrag zur Frage einer christlichen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen, Frankfurt am Main 1990, 69f. und URBAN, Christina, Die Rollen der Familienglieder, in: Scherberlich, Klaus (Hg.), Neues Testament und Antike Kultur 2 (1995) 17. THIEL, Wolfgang, Das Haus und seine Einrichtung, in: SCHERBERLICH, Klaus (Hg.), Neues Testament und Antike Kultur 2 (1995) 9 stellt fest, dass das Haus im antiken Palästina „integraler Bestandteil städtischen und ländlichen Lebens und damit Mittel- und Bezugspunkt familiärer sowie clan- oder stammespezifischer Strukturen“ war.

45 LAUB, Franz, Sozialgeschichtlicher Hintergrund und ekklesiologische Relevanz der neutestamentlich-frühchristlichen Haus- und Gemeinde-Tafelparänese. Ein Beitrag zur Soziologie des Frühchristentums, in: MThZ 37 (1986) 261.

46 Vgl. LÜHRMANN, Dieter, Neutestamentliche Haustafeln und antike Ökonomie, in: NTS 27 (1980) 87. Nach diesem Autor ist das Haus „die elementare Sozial- und Wirtschaftsform aller vorindustriellen sesshaften Kulturen, die sich in Rudimenten bei Bauern und Handwerken bis in unsere Zeit erhalten hat“.

Einerseits ist das Haus die grundlegende soziale Einheit in der Kirche und andererseits stellt die Kirche eine dem Haus nachgebildete soziale Struktur dar.<sup>47</sup> Campbell bemerkt, dass „the household is more than a model; it was the matrix of the new congregation“.<sup>48</sup> Das Haus ist als die „Basiszelle der sich vergrößernden Kirche“ beschrieben worden.<sup>49</sup>

Die Hausgemeinden spielten unter den Bedingungen der antiken Gesellschaftsstruktur eine grundlegende Rolle in der „Städteschwerpunktmision“ des Paulus.<sup>50</sup> In der Missionsbewegung waren sie ein entscheidender Faktor, da sie „der Bewegung Räume, Unterstützung und Leitung boten“.<sup>51</sup> Von Anfang an war der οἶκος der Rahmen, in dem der christliche „Glauben weitergegeben und gelebt wurde“.<sup>52</sup> In einer Tendenz zur Idealisierung wurde behauptet, dass man in einigen Fällen von den Hausgemeinden als „der neuen Schöpfung“, d.h. dem Vorzeichen der neuen Welt Gottes sprechen könnte.<sup>53</sup>

Klauck betont die Bedeutung der Hausgemeinde für die Zeit des Urchristentums mit der folgenden Feststellung: „die Hausgemeinde war ...Gründungszentrum und Baustein der Ortsgemeinde, Stützpunkt der Mission, Versammlungsstätte für das Herrenmahl, Raum des Gebetes, Ort der katechetischen Unterweisung, Ernstfall der christlichen Brüderlichkeit“.<sup>54</sup> Wir stehen vor der ersten Form der christlichen Gemeindeverfassung und ihrer Bindung zur Welt, vor einer Form, die großen Einfluss auf die Zukunft der Kirche und die theologische Reflexion haben wird.<sup>55</sup>

47 Vgl. VERNER, David C., *The household of God. The social world of the Pastoral Epistles*, Chico, California 1983, 1.

48 CAMPBELL, Elders, 118.

49 STAMBAUGH-BALCH, Umfeld, 135.

50 Vgl. GIELEN, *Haustafelethik*, 84f.

51 SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, *Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München – Mainz 1988, 227.

52 DASSMANN, *Ämter*, 16.

53 STUHLMACHER, Philemon, 74. Für Paulus war die Hausgemeinde auch der Ort, an dem die „soziologischen und ethnisch-religiösen Barrieren zwischen Juden und Heiden, Freien und Unfreien, Männern und Frauen, Hohen und Niedrigen, ... zerbrochen und vergleichgültigt wurden“.

54 KLAUCK, *Hausgemeinde*, 101f. In diesem Sinne auch GIELEN, *Haustafelethik*, 100 und BECKER, Jürgen, *Paulus: Der Apostel der Völker*, Tübingen 1989, 257f.

55 Vgl. AGUIRRE, Rafael, *La casa como estructura base del cristianismo primitivo. Las iglesias domésticas*, in: *EE* 59 (1984) 28.



### 4.1.3 Religionsgeschichtliche Analogien zu den christlichen Hausgemeinden

Die Forschung hat versucht, die religionsgeschichtlichen Hintergründe der frühchristlichen Hausgemeinden zu untersuchen. Letztlich handelt es sich um die Frage, nach welchem Modell das Gemeinschaftsleben, die Organisations- und Leitungsstrukturen und das Selbstverständnis der ersten Gemeinden sich formiert haben. Neben dem Hausmodell gab es andere soziale und religiöse Gefüge, die einen großen Einfluss auf die Entstehung und Organisation der ersten christlichen Gemeinden genommen haben könnten. Klauck spricht von verschiedenen Gruppen und Riten, mit denen sich auch das Frühchristentum konfrontiert sah: a) in der heidnischen Welt der Hauskult, die Privatkulte, das Vereinswesen, der Sarapiskult, die Mysterienkulte und die Orphik; b) im Judentum das häusliche Brauchtum, die *προσευχή* und die Synagoge.<sup>56</sup> Als direktes Vorbild kommt nach seiner Meinung die jüdische Haussynagoge in Betracht,<sup>57</sup> und man hat die enge und direkte Verbindung zwischen den Hausgemeinden und den Synagogen vertreten.<sup>58</sup> Dennoch kann man nicht von einem Forschungskonsens in dieser Frage sprechen.<sup>59</sup> Der gegenwärtige Stand der Forschung scheint daraufhinzudeuten, dass keines der erwähnten Modelle gegenüber der Hausgemeinde bevorzugt werden kann, obwohl sie „brauchbare Analogien“ bieten.<sup>60</sup>

56 Vgl. KLAUCK, Hausgemeinde, 83–97 und STUHLMACHER, Philemon, 72f.

57 Vgl. KLAUCK, Hausgemeinde, 99.

58 Vgl. STUHLMACHER, Philemon, 72. „Vor allem in der Diaspora sind die ältesten Synagogen Haussynagogen gewesen“.

59 Vgl. GEHRING, Hausgemeinde, 42. „Ein Teil des Problems liegt darin, dass wir zu wenig über die Haussynagogen und die HGn in ihrem Verhältnis zur Organisation der Vereine wissen, um diese Zusammenhänge befriedigend bestimmen zu können“.

60 Vgl. ebd. Nach LAMPE, Christen, 314f. gestaltet sich das Gemeindeleben in vieler Hinsicht nach dem Oikos-Modell. „In den Kategorien der Oikos-Struktur sind diese Versammlungen nicht Vereinstreffen eines Collegiums noch Zusammenkünfte eines philosophischen Thiasos, sondern schlicht die private Einladung eines Gastgebers an Mitchristen seines Viertels“. ADAMS, Edward, *The earliest Christian meeting places. Almost exclusively houses?*, London – New York 2013 hat die Versammlungsorte der Gemeinden im Frühchristentum untersucht. Er stellt den Konsens in Frage, dass der Versammlungsort der Christen ausschließlich die Häuser waren und beschreibt andere Versammlungsorte wie „shops, workshops, barns and warehouses“ (Kap.6),

#### 4.1.4 Größe der Hausgemeinden

Die Frage über die Größe der Hausgemeinden steht in enger Verbindung mit der Theorie des Nebeneinanders von mehreren Hausgemeinden in einigen Ortsgemeinden (wie in Korinth).<sup>61</sup> Auf jeden Fall war die Anzahl der versammelten Mitglieder der Hausgemeinde den Räumlichkeiten des Hauses angepasst, die nach der Bauart der Häuser verschieden groß waren.<sup>62</sup> „Eine Hausgemeinde umfasst ... so viele Mitglieder, wie Platz in einer Privatwohnung ist.“<sup>63</sup> Diese Anzahl wird nicht zu hoch gewesen sein. Nach Ansicht Stuhlmachers wird sie zwischen zehn und vierzig Personen gelegen haben.<sup>64</sup> Rordorf spricht von nicht mehr als zwei oder drei Dutzend Leuten<sup>65</sup> und Ellis von etwa zwanzig Personen.<sup>66</sup> Aufgrund dieser geringen Größe kennen sich alle Mitglieder sehr gut, und das verleiht der Gemeinde ein familiäres Merkmal.<sup>67</sup>

---

„hotels, inns, rented diningrooms and bathouses“ (Kap.7) und „gardens, watersides, urban open spaces and burial sites“ (Kap.8). Es ist interessant, sein Studium der alternativen Versammlungsorte für die Gemeinde zu betrachten, aber Adams spricht von einem Konsens (das Haus als „einziger“ Versammlungsort im Frühchristentum), der niemals existierte. Außerdem stellt er den Begriff Hausgemeinde (House Church) in Frage (201), aber er verwendet einen engen Begriff von Hausgemeinde (die in einem Haus versammelte Gemeinde), ohne die Zusammenfassung dieser Gemeinden und die Rolle der Hausväter/Patrone zu berücksichtigen. Eine Hausgemeinde musste sich nicht immer und unbedingt in der Wohnung des Hausvaters versammeln. Der Hausvater konnte die Gemeinde in anderen von seinen Besitzungen (z.B. in einem Lager oder einer Werkstatt) aufnehmen.

61 Vgl. 4.1.5.

62 Vgl. STUHLMACHER, Philemon, 71f.

63 LAMPE, Christen, 312.

64 Vgl. STUHLMACHER, Philemon, 72.

65 Vgl. RORDORF, Willy, Die Hausgemeinde der vorkonstantinischen Zeit, in: Williams, Colin Wilburg (Hg.), Kirche, Tendenzen und Ausblicke, Gelnhausen, Berlin 1971, 191.

66 Vgl. ELLIS, E. Earle, Pauline Theology, Ministry and Society, Grand Rapids, Michigan, 1989, 144. „A house church might involve a small gathering of twenty or so, but in the peristyle of a larger house it could, as the above examples indicate, easily accommodate a congregation of between one and two hundred“.

67 Vgl. RORDORF, Hausgemeinde, 191. „Nur in einer solchen Gemeinde konnte man wirklich ‚ein Herz und eine Seele‘ sein (Apg. 4, 32); aber auch nur in einer solchen Gemeinde kam es bald an den Tag, wenn jemand unlauter (Apg. 5, 1 ff) oder unzüchtig war (1. Kor. 5, 1 ff), konnte man sich aber auch konkret vergeben, wenn es zu einem Zerwürfnis gekommen war (Mt 5, 23 f; Jak. 5, 16; Did. 14, 1–2)“.

Die Größe und die Anzahl der Hausgemeinden in einer Stadt hängen weitgehend von der sozialen Herkunft der Christen ab. Lampe urteilt: „je sozial niedriger die Christen, umso kleiner die Wohnungen, umso kleiner die Hausgemeinden, umso mehr Hausgemeinden sind erforderlich, umso fraktionierter fällt die Gesamtgemeinde aus“.<sup>68</sup>

#### 4.1.5 Das Nebeneinander von Hausgemeinden in der Ortsgemeinde

Im Corpus Paulinum findet sich an vier Stellen „die *festgeprägte formelhafte* Wendung“<sup>69</sup> ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία (Röm 16,5; 1 Kor 16,19; Kol 4,15; Phlm 2) und die Wendung ἡ ἐκκλησία ὅλη an zwei Stellen (Röm 16,23; 1 Kor 14,23). Paulus scheint zwischen den Zusammenkünften der ἐκκλησία κατ' οἶκον und den Zusammenkünften der ἐκκλησία ὅλη zu differenzieren. Dieser Unterschied veranlasst einige Autoren, die Möglichkeit einer parallelen Existenz von Haus- und Ortsgemeinden in einer Stadt wie Rom oder Korinth anzunehmen. Bei den Zusammenkünften oder den Gottesdiensten der Hausgemeinden sind nach Klauck die gleichen Inhalte anzunehmen: Gebet und Herrenmahl. Sowohl bei der Zusammenkunft der Hausgemeinde wie auch der Ortsgemeinde finden die entscheidenden Lebensvollzüge der Gemeinde wie die Feier des Herrenmahles, Wortgottesdienst, Katechese u.a. statt.<sup>70</sup> Auch Gnilka<sup>71</sup> und Hainz<sup>72</sup> befürworten diese These. Nach Gielen galt diese These als „*opinio communis*“ in der neutestamentlichen Forschung.<sup>73</sup>

Dieser Konsens wird von mehreren Forschern<sup>74</sup> bestritten. Umstritten ist die Bedeutung der Wendung ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία. Klauck

68 LAMPE, Christen, 312f.

69 GIELEN, Marlis: Zur Interpretation der paulinischen Formel ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία, in: ZNW 77 (1986) 109.

70 Vgl. KLAUCK, Hausgemeinde, 36–39. „Die Vollversammlung der Ortsgemeinde führt nur fort, was in der kleinen Hausgemeinde begann“ (39).

71 Vgl. GNILKA, Philemonbrief, 27f. „Die Hausgemeinde stellt gleichsam eine Großgemeinde en miniature dar“ (27).

72 Vgl. HAINZ, Josef, Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung, Regensburg 1972, 230f.

73 Vgl. GIELEN, Haustafelethik, 86.

74 Besonders zwei Forscher: GIELEN, Interpretation, 109–125 (auch GIELEN, Haustafelethik, 86–93) und SCHÖLLGEN, Hausgemeinden, 74–90.

übersetzt sie als „die sich hausweise konstituierende Kirche“. <sup>75</sup> Dennoch ist Gielen der Meinung, dass diese Wendung keine Aussage über die Art des Zusammenkommens der Gemeinde (hausweise) darstellt. Besser sei eine lokale Interpretation der Wendung, wie „die Gemeinde in seinem/ihrem Haus“. <sup>76</sup> Diese Forscherin bezweifelt die These eines Nebeneinanders von Versammlungen auf der Ebene des Hauses und der Ortsgemeinde. <sup>77</sup> Schöllgen bejaht die Ansätze Gielens und stellt die Existenz von eigentlichen Hausgemeinden in Frage. <sup>78</sup>

Ein Großteil der Forschung ist noch immer der Meinung, dass die urchristlichen Gemeinden von dem Nebeneinander dieser Gemeindeformen gekennzeichnet waren. <sup>79</sup> Möglicherweise sind die philolo-

75 Vgl. KLAUCK, Hausgemeinde, 12 und STUHLMACHER, Philemon, 71.

76 Vgl. GIELEN, Interpretation, 111f.

77 Vgl. GIELEN, Hausafelethik, 93. „Die grundlegenden Vollzüge christlichen Gemeindelebens, wie die Feier der Eucharistie, Wortgottesdienst, Predigt und Katechese dürften ... in den Versammlungen der Gesamtgemeinde stattgefunden haben“ (93). Sie argumentiert wie folgt: 1) Die Wendung ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία fordert eine lokale Interpretation (89); 2) Mit der Wendung ἡ ἐκκλησία ἐλη in Röm 16,23 und in 1 Kor 14,23 spricht Paulus nicht von einer Opposition ἐκκλησία κατ' οἶκον vs. ἐκκλησία ἐλη (90); 3) Die Gemeinde eines Ortes war immer Hausgemeinde, die insofern stets in einem (Privat-) Haus zusammenkam, da keine eigenen gottesdienstlichen Gebäude existierten (90f.); 4) „Gleichwohl lässt der Textbefund selbst nur den Schluss auf die Wichtigkeit solch christlicher Hausgemeinschaften für und im Dienst der Gesamtgemeinde erkennen, bietet jedoch keinen Anhaltspunkt für ihre ekklesiale Verselbständigung als Hausgemeinden“ (91); 5) Nach der Sprachkompetenz der griechisch-sprachigen Adressaten dürfte „ein partikularistisches Verständnis der Wendung ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία im Sinne von Hausgemeinde als Teilgemeinde weder im Horizont der paulinischen Adressaten gestanden noch von Paulus intendiert gewesen sein“ (92); 6) Das Zusammenkommen zum Gottesdienst ist das Konstitutivum der ἐκκλησία bei Paulus, aber die Wendung ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία wird in keinerlei Zusammenhang mit gottesdienstlichen Vollzügen gebracht (92); 7) Es wäre merkwürdig, dass pro Brief nur jeweils eine Hausgemeinde unter mehreren grüßt bzw. begrüßt wird (92); 8) Die nachpaulinische Entwicklung spricht auch für einen Verzicht auf die Differenzierung zwischen Haus- und Ortsgemeinde (92f.).

78 Vgl. SCHÖLLGEN, Hausgemeinden, 78f. Er konzentriert sich vor allem auf die ekklesiologische Frage, ob sich das Selbstverständnis der Gemeinden am οἶκος-Modell orientierte.

79 In diesem Sinne u.a. GEHRING, Hausgemeinde, 279; KIRCHSCHLÄGER, Walter, Die Entwicklung von Kirche und Kirchenstruktur, in: ANRW 2, 26, 2 (1995) 1316; ELLIS, Ministry, 144; MURPHY-O'CONNOR, Jerome, St. Paul's Corinth. Texts and archaeology, Wilmington Delaware 1983, 158; CAMPBELL, Elders, 130; THEISSEN, Gerd, Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde. Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Urchristentums, in: Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen <sup>3</sup>1989, 250f.; LAMPE, Christen, 301–310.

gischen Argumente Gielens zutreffend, dass *κατ' οἶκον* nicht als „hausweise“, sondern lokal gelesen werden muss. Diese Übersetzung würde aber nicht gegen die These der Koexistenz von Hausgemeinden und Ortsgemeinde sprechen. Tatsächlich kann die Gemeinde „in seinem/ihrer Haus“ sowohl die Ortsgemeinde als auch eine Hausgemeinde sein. Das beste Argument für die These des Nebeneinanders findet sich in Röm 16. Paulus grüßt an dieser Stelle mehrere *κατ' οἶκον ἐκκλησίαι* (Röm 16,5.10.11 und möglicherweise 14.15). Er spricht von fünf unterschiedlichen christlichen Gemeinden in Rom,<sup>80</sup> womit zumindest das Nebeneinander in Rom belegt wird.<sup>81</sup> Für die Existenz einer Vielzahl von Hausgemeinden in einer Ortsgemeinde spricht auch die Schwierigkeit, die gesamte Ortsgemeinde in einem einzigen Haus unterzubringen, wenn die Ortsgemeinden immer größer werden. Diese Frage bringt große Implikationen für die Leitungsstrukturen sowie für die Ekklesiologie der frühchristlichen Gemeinden mit sich.<sup>82</sup>

#### 4.1.6 Ekklesiologie und Hausgemeinde

Die Forschung fragt sich, welchen Einfluss das Haus und die Hausgemeinden auf das Selbstverständnis und die Organisation der frühen Kirche haben können.<sup>83</sup> Die reine Versammlung der Gemeinden in privaten Häusern konnte die Ekklesiologie entscheidend mitbestimmen haben. Nach Laub zeichnet sich eine ekklesiologische Relevanz des *οἶκος* in allen Schichten neutestamentlicher Überlieferung ab, und man könnte von einer frühchristlichen „Oikos-Kirche“ sprechen.<sup>84</sup> Die Pastoralbriefe wenden das Bild des Hauses nicht nur für deskriptive, sondern vor allem für normative Zwecke in der kirchlichen Organisa-

<sup>80</sup> Vgl. LAMPE, Christen, 301f.

<sup>81</sup> Vgl. GEHRING, Hausgemeinde, 281. Nach diesem Autor wird seine Verteidigung der Existenz der Hausgemeinden durch die Kritik von Gielen nicht in Frage gestellt. Er habe nachgewiesen, „dass es mit Sicherheit in Rom, wahrscheinlich in Thessalonich, eventuell auch in Ephesus, Philippi und Laodizea ein Nebeneinander von Hausgemeinden und in Korinth sogar ein Nebeneinander von Ortsgemeinde und HGn gab“.

<sup>82</sup> Vgl. ebd., 282.

<sup>83</sup> Vgl. LIPS, Glaube, 122.

<sup>84</sup> Vgl. LAUB, Tafelparänese, 261f.

tion an.<sup>85</sup> Das Haus ist nicht nur ein Modell für das Zusammenleben der Mitglieder einer christlichen Hausgemeinde, „sondern das christlich gestaltete Hauswesen wird zum Vorbild für die ganze Gemeinde“.<sup>86</sup> Das Verständnis der Kirche als „Haus Gottes“ ist nicht auf Ignatius von Antiochien beschränkt<sup>87</sup> und das Wort *οἶκος* als Bezeichnung für die Gemeinde bleibt nicht im Bereich der Metaphorik, sondern hat seinen Einfluss auf die Ausformung kirchlicher Organisation.<sup>88</sup>

Schöllgen stellte in Frage, ob das Haus die „Leitmetapher“ (das Leitmodell) der frühen Kirche ist.<sup>89</sup> Er lehnt die Voraussetzung der frühchristlichen Oikos-Kirche ab: das Nebeneinander von Ortsgemeinde und Hausgemeinden.<sup>90</sup> Der weitverbreitete Gebrauch der *οἶκος*-Terminologie,<sup>91</sup> besonders bei Paulus, ist nicht beweiskräftig für die *οἶκος*-Ekklesiologie.<sup>92</sup> Dagegen gibt es klare Indizien für das Nebeneinander von Ortsgemeinde und Hausgemeinde. Der Gebrauch einer *οἶκος*-Terminologie kann zumindest ein klares Indiz für eine *οἶκος*-Ekklesiologie sein. Obwohl Schöllgen akzeptiert, dass sich eine *οἶκος*-Ekklesiologie schon in den Pastoralbriefen (in der dritten Generation) nachweisen lässt,<sup>93</sup> lassen die Pastoralbriefe seiner Meinung nach nicht erkennen, „in welcher Beziehung die *οἶκος*-Ekklesiologie zur konkreten Organisationsform der Gemeinde steht“.<sup>94</sup> Die jüngere Forschung hält aber die Existenz einer *οἶκος*-Ekklesiologie in den Pastoralbriefen und ihren Einfluss auf die Gemeindeorganisation, auf die Ordnung und

85 Vgl. VERNER, God, 182. „In the traditional patriarchal household the householder is expected to exercise his authority in competent fashion, keeping those in subordinate stations properly subject to him and representing his household in the larger community. The other members of the household, typically, women, children and servants, are expected to acknowledge their subordinate positions and to behave accordingly“.

86 DASSMANN, Ämter, 92.

87 Vgl. ebd. „Nachdem das oikos-Motiv schon bei Paulus anklingt, gewinnt es vermehrt Einfluß in den spätneutestamentlichen Schriften des Epheser-, Kolosser- und des 1. Petrusbriefes“.

88 Vgl. ebd., 93f. „An der Spitze des Hauses steht der *pater familias* als Hausherr, keine Versammlung von angesehenen Familienmitgliedern, kein Kollegium von Verantwortlichen“ (93).

89 Vgl. SCHÖLLGEN, Hausgemeinden, 77.

90 Vgl. 4.1.5.

91 U.a. die Gläubigen als Kinder oder Söhne Gottes, als Bruder, als Sklaven und Diener, als spirituelle Söhne des Paulus.

92 Vgl. SCHÖLLGEN, Hausgemeinden, 81.

93 Vgl. ebd., 84.

94 Ebd.

Funktionen der Gemeinde für bewiesen, und hebt die Verbindung des ekklesiologischen Bildes „Haus Gottes“ mit den Anforderungen an den Episkopos und die Diakone hervor, deren Fähigkeit die Gemeinde zu leiten in Beziehung ihrer Fähigkeit als Hausväter (1 Tim 3,4.12) entsprechen muss.<sup>95</sup> Es kann sogar Indizien der Existenz von Hausgemeinden in den Pastoralbriefen geben.<sup>96</sup>

#### 4.1.7 Hausgemeinde und Gemeindeleitung

Die Mehrheit der Forschung ist der Meinung, dass die Wirklichkeit der Gemeinde sehr stark von dem οἶκος-Modell bestimmt wurde. Das könnte helfen, die frühe Entwicklung von gemeindlichen Leitungsstrukturen und Ämtern zu erklären.<sup>97</sup> Die neueren Forscher (Rohde, Roloff, Campbell, Gehring und Wagner) bringen die Entwicklung der christlichen Ämter mit der Wirklichkeit der Hausgemeinden in enge Verbindung.<sup>98</sup>

Die Rolle des Hausvaters in der Hausgemeinde ist von großem Interesse. Lips beschreibt die doppelte Funktion des Hausvaters: a) der Hausvater als Hausherr hat volle Verantwortung und ist alleiniger Inhaber von Rechten; b) der Hausvater hat die Funktion des Vorsorgens, des Helfens, der Verantwortung für die Mitglieder der Gemeinde.<sup>99</sup> Nach Hainz kam dem Hausbesitzer eine gewisse „leitende“ Funktion vermutlich „auf Grund seiner natürlichen Stellung“ in der Hausgemeinde zu.<sup>100</sup> Die Leitungsstruktur des Haushalts konnte

95 In diesem Sinne OBERLINNER, Lorenz, Die Pastoralbriefe. Kommentar zum ersten Timotheusbrief (HThK 11/2), Freiburg u.a. 1994, 155, TOWNER, Philip H., The letters to Timothy and Titus, Grand Rapids 2006, 273f, MERKEL, Helmut, Die Pastoralbriefe (NTD 9/1), Göttingen<sup>13</sup>1991, 33 und HOLTZ, Gottfried, Die Pastoralbriefe (ThHK 13), Berlin<sup>5</sup>1992, 88. Schon früher belegten VERNER, God, 182 und LIPS, Glaube, 94–160 diese Ekklesiologie in den Pastoralbriefen und die enge Verbindung der Hausordnung mit der Gemeindeordnung.

96 Vgl. 4.1.10.

97 Vgl. GEHRING, Hausgemeinde, 46f.

98 Vgl. dazu 3.5. ELLIOTT, Home, 166f. stellt fest: „...studies of ministry and church order have begun to consider anew how the organization and authority structures of the household served as a model and basis for the conception, exercise and legitimation of ecclesial authority and leadership“. Vgl. auch 3.4.

99 Vgl. LIPS, Glaube, 126f.

100 HAINZ, Ekklesia, 346. „Es wäre am naheliegendsten anzunehmen, daß ihre Funktion mit jener der προϊστάμενοι bzw. der ἐπίσκοποι in Zusammenhang steht und unter die κυβερνήσεις von 1 Kor 12, 28 zu rechnen ist. Das würde verständlich machen, warum

nicht nur die Rolle, sondern auch die Auswahlkriterien der Leiter in den christlichen Gemeinden beeinflussen.<sup>101</sup> Nicht alle hatten die gleichen Möglichkeiten Gemeindeleiter zu werden. In diesem Sinne spricht man sogar von etwas wie einer Aristokratie in der Gemeindeleitung.<sup>102</sup> Der Anteil der Gottesfürchtigen in dieser Form der Gemeindeleitung scheint besonders groß gewesen zu sein.<sup>103</sup> Es handelt sich um eine natürliche Führungsautorität, die schon gesellschaftlich und im Judentum anerkannt war.<sup>104</sup>

Um die Führungsrolle der Hausbesitzer in den christlichen Gemeinden zu erklären, nimmt man das Modell der Patron-Klient-Beziehung in Anspruch.<sup>105</sup> Die Hausbesitzer erfüllen gewissermaßen die Funktion von Patronen.<sup>106</sup> Im Hermas konnten die Hausbesitzer tatsächlich als Patrone agieren.<sup>107</sup>

---

Paulus in Phil 1, 1 in einem generalisierenden Plural von ἐπίσκοποι, in 1 Thess 5, 12 von προϊστάμενους spricht...“. In diesem Sinne auch MEEKS, Wayne A., *The first urban Christians. The social world of the Apostle Paul*, New Haven 1983, 76: „The head of the household, by normal expectations of the society, would exercise some authority over the group and would have some legal responsibility for it“.

101 Vgl. ELLIOTT, Home, 189f. „The heads of the households where the Christians assembled for worship and mutual support, because of their already existent social status and economic resources, were the most obvious persons to assume the responsibilities of material aid, hospitality, and the management of communal programs and resources“.

102 Vgl. VERNER, God, 159. „Not *everyone* in the church had realistic prospects of entering the leadership circle. Access to leadership positions appears to have been controlled to a great extent by the already established leadership ... The assumption in the Pastorals is that the official leaders came from among the well-to-do householders of the church (1 Tim 3:12)... It thus appears that the governing group in the church of the Pastorals was something of an aristocracy in relation to the general membership“.

103 DASSMANN, Ämter, 84. Sie kommen über die Synagoge in Kontakt mit dem Christentum und die christliche „Verkündigung des jüdischen Monotheismus verbunden mit der Freiheit vom mosaischen Gesetz“ wird für sie attraktiv.

104 Vgl. CAMPBELL, Elders, 153.

105 Vgl. ELLIS, Ministry, 142.

106 Vgl. SCHMELLER, Thomas, *Hierarchie und Egalität. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung paulinischer Gemeinden und griechisch-römischer Vereine*, Stuttgart 1995, 61f. Die Hausbesitzer sind ähnlich den Patronen, mit drei Besonderheiten: „a) Es begegnet uns bei Paulus keine Patronatsterminologie; daß es sich um Patrone handelt, müssen wir erschließen; b) Die Wohltäter der Gemeinden waren reguläre Gemeindeglieder, nicht eine Art Ehrenmitglieder wie die Vereinspatrone. In der Tat waren sie persönlich im Leben der Gemeinde engagiert (Röm 12,8)...; c) Die Patrone waren in den Gemeinden erstaunlicherweise nicht immer anerkannt. Eine Mahnung, den Patron hochzuschätzen, wäre für Vereinsmitglieder völlig überflüssig, ja unverständlich gewesen...“ (62f.).

107 Vgl. 4.2.3.2.



#### 4.1.8 Hausgemeinde als Stützpunkt der Mission

Wenn Paulus sein Missionwerk in einer Stadt begann, war eines seiner ersten Ziele ein Haus zu gewinnen, das als Kernzelle und Zentrum des zukünftigen Werkes dienen könnte.<sup>108</sup> Die Hausgemeinde war als Basis für die weitere Ausbreitung des Christentums im Wettbewerb mit anderen Religionen und Kulturen von entscheidender Bedeutung.<sup>109</sup> Man kann in den synoptischen Evangelien Spuren dieser missionarischen Strategie in Lk 10,5f und Mt 10,12f finden, nach denen die Jünger (die urchristlichen Missionare in der Perspektive der Logienquelle) zuerst versuchen sollen, ein Haus und eine Familie für sich zu gewinnen.<sup>110</sup> Die Hausgemeinden galten als Stützpunkte für die Mission und „Gastfreundschaft wird nicht zuletzt aus diesem Grund zu einer besonderen christlichen Tugend“.<sup>111</sup>

„Die Gewinnung eines Hauses ... an einem Ort ist als Glückfall zu betrachten“, denn sie bedeutet die Bekehrung der gesamten Familie und einen neuen missionarischen Stützpunkt in jenem Ort.<sup>112</sup> In Bezug auf den Ort liegt der Schwerpunkt der paulinischen Missionstätigkeit in den Städten.<sup>113</sup> Die konkreten Hausgemeinden werden die Grundeinheit der kirchlichen Mission.<sup>114</sup> Gehring spricht von einer Reihe

108 Vgl. FILSON, Churches, 111. „Paul was no absent-minded theologian who never came down to earth. He was a missionary. One thing he had to have was a meeting place. The practical way to obtain one was to win a household with a home large enough to serve as a center of Christian activity“.

109 Vgl. GÜLZOW, Henneke, Soziale Gegebenheiten der Altkirchlichen Mission, in: FROHNES, Heinzgünter / KNORR, Uwe W. (Hgg.), Die Alte Kirche, München 1974, 198. Diese Strategie war nach Gülzow vom Judentum vorbereitet und „das Beispiel des jüdischen Hausvaters war nicht nur für die Proselyten, sondern auch für die Gottesfürchtigen maßgeblich“.

110 Vgl. KLAUCK, Hausgemeinde, 56–58.

111 Ebd., 59. GEHRING, Hausgemeinde, 316f. bemerkt, dass die Gastfreundschaft für die christlichen Missionare und „Juden und Christen, die geschäftlich unterwegs waren, besonders wichtig“ war (316). Viele wohlhabenden Juden und Christen vermieden den Aufenthalt in öffentlichen Herbergen wegen ihres schlechten Rufs. Juden und Christen suchten „normalerweise Unterkunft in den Privathäusern ihrer Glaubensgenossen“ (317).

112 GNILKA, Philemonbrief, 26f.

113 Vgl. GIELEN, Haustafelethik, 74–76.

114 Vgl. ELLIOTT, Home, 188f. „The conversion of such domestic units, in turn, meant that households of Christians became the basic social and cultic centers, economic sup-

von nebeneinanderstehenden, jungen Gemeinden in (Haupt-)Städten, die die Ausgangsbasis der paulinischen Mission wurden, „indem sie Mitarbeiter für eine kurze Zeit in die Mission ... entsandten“, und eine „Zentrumsmission“ darstellten.<sup>115</sup>

Man hat auch in diesem Zusammenhang die große soziale Integrationsfähigkeit der frühchristlichen Gemeinden (der Hausgemeinden) betont, ebenso die Art, wie dort Menschen, gleich welchen Alters, Geschlechts, sozialen Standes oder nationaler Herkunft, sich als Gemeinde Gottes versammeln.<sup>116</sup> Allerdings hat es Paulus in seinen Missionen vor allem „mit dem Besitzbürgertum und der unteren städtischen Schicht“ zu tun.<sup>117</sup>

#### 4.1.9 Vielfalt der Hausgemeinden und Streitigkeiten

Schon Filson argumentierte, dass die Existenz von mehreren Hausgemeinden in einer Stadt helfen kann, die Neigung zu parteiischen Streitigkeiten zur apostolischen Zeit zu erklären.<sup>118</sup> Obwohl die kleinen Gemeinden die Neigung hatten eine intime und familiäre Atmosphäre zu fördern, konnten sie auch tendenziell die Spaltung der größten Stadtgemeinde begünstigen. Die relative Isolation dieser Gruppen könnte geholfen haben, dass sie ihr eigenes theologisches Denken ohne große Konfrontation mit anderen Haltungen entwickelten.<sup>119</sup> Auf

---

port systems and practical means for the further *extension* of the Christian movement“ (189).

115 GEHRING, Hausgemeinde, 314. Gehring unterscheidet zwischen dieser „Zentrumsmission“ und der zentral organisierten Mission der antiochenischen Gemeinde, in der die Ausgangsbasis der Mission eine einzelne Gemeinde war, „die Reisemissionare entsandte, die von Ort zu Ort und nicht lange verweilend als Wanderprediger auftraten, um am Ende zu der Muttergemeinde zurückzukehren“.

116 Vgl. LAUB, Tafelparänese, 268–270. „Am deutlichsten tritt diese soziale Integrationsfähigkeit im Blick auf die Sklaven zutage“ (270).

117 BECKER, Paulus, 255. „Die Landbevölkerung spart er bei seinen missionarischen Bemühungen aus, weil er sich auf die hellenistischen Städte konzentrierte“.

118 Vgl. FILSON, Churches, 110. „... the proneness to division which we mark in the apostolic churches was not unconnected with the division of the Christians of a city into house churches. ‚Birds of a feather flock together‘. Christians of a certain tendency grouped together and thereby were confirmed in that tendency ... Such a physically divided church tended almost inevitably to become a mentally divided church“.

119 Vgl. MURPHY-O'CONNOR, Corinth, 158.

jeden Fall konnte diese Vielzahl von Hausgemeinden eine Gefahr für den Zusammenhalt der Ortsgemeinde darstellen, vor allem wenn wir berücksichtigen, dass diese Hausgemeinden nicht nach dem regionalen Prinzip die Christen eines Stadtteils umfassten, „sondern Gleichgesinnte zusammenführten“.<sup>120</sup>

Lampe beschäftigt sich besonders mit der möglichen Beziehung zwischen der Fraktionierung in den über Rom verstreuten Hausgemeinden und der dort herrschenden theologischen Vielfalt.<sup>121</sup> Er kommt zu dem Schluss, dass die eine die andere begünstigt, „aber nicht in einem kausal-genetischen Sinne“.<sup>122</sup> Ein anderer Faktor fördert den theologischen Pluralismus und hat mit der Zusammensetzung der Hausgemeinden zu tun: einige stadtrömische, christliche Kreise sind „landsmannschaftlich ausgerichtet“.<sup>123</sup> Andere Konfliktfaktoren sind sozialer und schichtspezifischer Art, denn die Hausbesitzer kommen aus einer wohlhabenden Mittelschicht, aber ein großer Teil der Gemeinde sind Arme oder Sklaven.<sup>124</sup>

#### 4.1.10 Entwicklung der Hausgemeinden im Laufe der Zeit

Das Phänomen der Hausgemeinde aus architektonischer Sicht, d.h. die Zusammenkunft der Gemeinde in normalen Räumen privater Häuser, konnte bis Ende des zweiten Jahrhunderts andauern. Dafür spricht, dass wir bis Anfang des dritten Jahrhunderts keine archäologischen Beweise für zum Gottesdienst besonders bereitgestellte Räume haben.<sup>125</sup> Hinzu kommt, dass das Christentum damals eine verbo-

<sup>120</sup> DASSMANN, Ämter, 82f.

<sup>121</sup> Vgl. LAMPE, Christen, 320f. beschreibt diesen theologischen Pluralismus, in dem die Gemeinde des Hermas wohnte.

<sup>122</sup> Ebd., 321. Lampe bemerkt, dass die meisten theologischen Richtungen in Rom importiert worden waren und die Fraktionierung ermöglichte, dass „die theologische Vielfalt dort lange Zeit fortlebte“.

<sup>123</sup> Ebd., 321f. „Es ist deutlich, dass ein Sich-Zusammentun in landsmannschaftlichen Gruppen den theologischen Partikularismus mit begünstigt: Im Kreise von Landsleuten können ungestört die heimatlichen Sondertraditionen weitergepflegt werden“ (322).

<sup>124</sup> Vgl. KLAUCK, Hausgemeinde, 40f.

<sup>125</sup> Vgl. PETERSEN, House-Churches, 265.

tene Religion war und die Christen nicht die Möglichkeit hatten sich „öffentlich und in großer Zahl“ zu versammeln.<sup>126</sup>

In den Paulusbriefen finden wir den Ausdruck ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία an den folgenden Stellen: Röm 16, 5.14.15 (Hausgemeinden von Aquila und Priska, von Asyncrytus und seinen Freunden und von Julia, Nereus und seiner Schwester), 1 Kor 16,19 (Hausgemeinde von Aquila und Priska), Kol 4,15 (Gemeinde von Nympha) und Phlm 2 (Hausgemeinde von Philemon). In der Apostelgeschichte findet man Indizien von Hausgemeinden in Jerusalem (Apg 1,13; 2,46; 5,42; 12,12), in Korinth (Apg 18,7), in Troas (Apg 20,8) und in der paulinischen Mission (Apg 20,20).<sup>127</sup> In den synoptischen Evangelien ist vor allem die Aussendungsrede in Lk 10,5 und Mt 10,12 als Indiz der Bedeutung der Hausgemeinden in der Missionsarbeit zu erwähnen.<sup>128</sup>

Im Laufe der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts stärken sich die Ortsgemeinden und man hat die Haltung vertreten, dass die Hausgemeinden allmählich hinter den Gesamtgemeinden zurücktreten.<sup>129</sup> Deshalb sind „wenige Notizen über Hausgemeinden aus der nachapostolischen Zeit überliefert“.<sup>130</sup> Dennoch deuten der Kolosser- und der Epheserbrief an, dass das Haus noch einen christlichen Versammlungsort für den Gottesdienst darstellt, und das Gemeindeleben an das Haus gebunden bleibt.<sup>131</sup> In Bezug auf die Pastoralbriefe ist Gnllka der Meinung, dass Haus und Gemeinde auseinandertreten, und die angespro-

126 RORDORF, Hausgemeinde, 190f. MURPHY-O'CONNOR, Corinth, 153 stellt fest, dass das Christentum in den ersten Jahrhunderten nicht den Status einer anerkannten Religionsgemeinschaft hatte. Darum stand ein öffentlicher Treffpunkt wie die jüdische Synagoge außer Frage.

127 Vgl. STUHLMACHER, Philemon,70f. KLAUCK, Hausgemeinde, 51 erwähnt auch Apg 8,3.9.11.17; 17,5; 21,8; 21,16 und 28,30).

128 Auch Mk 10,29.

129 Vgl. VOGLER, Hausgemeinden, 791.

130 Ebd. Vogler gibt zwei Gründe für das Zusammenrücken der Hausgemeinden an: a) das Auftreten von Häretikern, das eine stärkere Konsolidierung der Gemeinden erforderte; b) die Verfolgungen, die die Hausgemeinden veranlassten, sich in Ortsgemeinden enger zusammenzuschließen.

131 Vgl. GNILKA, Philemonbrief, 28. „Auf die die gottesdienstlichen Versammlungen betreffenden Mahnungen, daß das Wort Christi reichlich unter ihnen wohnen solle und sie einander mit Psalmen, Lobliedern und geisterfüllten Gesängen zu belehren und ermahnen hätten, folgt die Haustafel, die an die Stände, Ehefrau und -mann, Kinder und Eltern, Sklaven und Herren, gerichtet ist (Kol 3,16ff; vgl. Eph 5, 17ff)“.

chene Gemeinde die Ortsgemeinde ist und nicht die Hausgemeinde.<sup>132</sup> Diesbezüglich ist Klauck vorsichtiger. Tatsächlich spricht er von einer „Metaphorisierung“ des familiären Hausbegriffs in 1 Tim 3,1–4, 1 Tim 3,12 und Tit 1,7 und er ist der Meinung, dass wir es in den Pastoralbriefen mit Hausgemeinden zu tun haben, die über das Hauswesen deutlich hinausgreifen. Dennoch schließt er nicht aus, dass das Haus des Episkopos für den Einzelfall Stätte der Zusammenkunft der Gemeinde war.<sup>133</sup> Er stellt einige Erwähnungen einzelner Häuser (1 Tim 5, 4.8.13–15; Tit 2,5; 2 Tim 3,6) fest. Die Anspielungen auf das Haus des Onesiphorus in 2 Tim 1,16–18 und 4,19 würden möglicherweise die Nachricht über eine alte Hausgemeinde der Umgebung des Paulus widerspiegeln.<sup>134</sup> Vogler erwähnt die Mitteilung von der Zugrunderichtung mehrerer Häuser durch die Wirksamkeit von Irrlehren (Tit 1,11) und sieht an dieser Stelle eine Anspielung auf Hausgemeinden,<sup>135</sup> aber diese Anspielung ist nicht sicher.<sup>136</sup>

Im zweiten Jahrhundert finden sich einige Hinweise auf Hausgemeinden außerhalb der kanonischen Schriften. In den Märtyrerakten des Justinus (*M. Just.* 3,3) könnte man eine Anspielung auf eine in dieser Zeit in Rom lebende Hausgemeinde erkennen.<sup>137</sup> Ignatius von Antiochien grüßt die Häuser seiner Brüder mit Frauen und Kindern

132 Vgl. GNILKA, Philemonbrief, 28. „Das Haus ist nur mehr der familiäre Ort, wo sich Episkopos und Diakon gleichsam intern zu bewähren und auszuweisen haben. Die Kirche ist das Haus Gottes, Säule und Grundfeste der Wahrheit (1 Tim 3,15)“.

133 Vgl. KLAUCK, Hausgemeinde, 66f.

134 Vgl. ebd., 68.

135 Vgl. VOGLER, Hausgemeinden, 791 und DASSMANN, Ämter, 79.

136 In Bezug auf den Titusbrief macht THEOBALD, Michael, Von den Presbytern zum Episkopos (Tit 1,5–9). Vom Umgang mit Spannungen und Widersprüchen im Corpus Pastorale, in: ZNW 104 (2013) 222 in seiner Auslegung von Tit 1,5–9 einige interessante Bemerkungen. Wenn Tit 1,5 sagt, dass Titus *πρεσβύτεροι* in jeder Stadt einsetzen soll, bedeutet das nach diesem Autor, dass ein Presbyterkollegium in jeder Stadt eingerichtet werden soll, „ein Kreis von ‚Ältesten‘, die wahrscheinlich in der Rolle eines pater familias einzelne ‚Hausgemeinden‘ repräsentierten, jetzt aber zu einem eigenen Gremium zusammenwachsen. Nicht jeder pater familias, sondern nur ‚unbescholtenen‘ Familienväter sollten dazu gehören. Der Text würde demnach den Übergang von ‚Hausgemeinden‘ zu einer organisierten städtischen Ortskirche widerspiegeln“.

137 Vgl. GNILKA, Philemonbrief, 28f. „Der Märtyrer Justin bestätigt für Rom die Existenz mehrerer Hausgemeinden. Eine davon ist in seinem Haus versammelt“. In diesem Sinne auch VOGLER, Hausgemeinden, 791, DASSMANN, Ämter, 79f. und KLAUCK, Hausgemeinde, 70.

im Brief an die Smyrner (Ign. *Smyrn* 13,1) und die Witwe des Epitropos mit ihrem ganzen Haus und den Kindern im Brief an Polykarp (Ign. *Polyc.* 8,2).<sup>138</sup> Im 1 *Clem.* gibt es familienbezogene Bilder und Begriffe.<sup>139</sup> Um die Hausgemeindestrukturen im zweiten Jahrhundert zu belegen, sind auch die apokryphen Apostelakten sehr interessant, wenn sie von Häusern berichten, in denen die Apostel predigen, beten, taufen und Mahl halten, besonders die gnostisch geprägten Johannes- und Thomasakten.<sup>140</sup>

#### 4.1.11 Hausgemeinden in Rom

Die Aufmerksamkeit gilt der Lage der römischen christlichen Gemeinden in den ersten beiden Jahrhunderten, da die Gemeinde des Hermas, wie gesehen, in diesem Rahmen situiert ist.

In der Untersuchung dieser Frage ist es, auf Grund seiner engen ursprünglichen Verbindung mit dem Christentum, von großer Bedeutung, die Lage des Judentums zu dieser Zeit in Rom zu analysieren. Im römischen Judentum in den ersten beiden Jahrhunderten ist eine Mehrzahl von Synagogen zu finden.<sup>141</sup> In ihrer Organisation ähnelten

<sup>138</sup> Vgl. MICHEL, οἶκος, 133. Michel findet es auffällig, dass „in den nachapostolischen Schriften die Kinder besonders genannt und nicht ohne weiteres in den oikos einbezogen werden“. DASSMANN, Ämter, 79 fragt sich, ob an den genannten Stellen „wirklich Hausgemeinden und nicht vielmehr Privathäuser christlicher Familien angesprochen sind“.

<sup>139</sup> Vgl. ELLIOTT, Home, 264. Elliot bezieht sich auf die Begriffe ἀδελφότης in 1 *Clem.* 2,4 und φιλadelphία in 1 *Clem.* 47,5; 48,1, auf das „household code material“ in 1 *Clem.* 1,3; 21,6–9; 38,1–2 und auf die Bezeichnung „Bruder“ und „Schwester“ (22-mals in 1 *Clem.*).

<sup>140</sup> Ausführlicher in KLAUCK, Hausgemeinde, 71–78 und DASSMANN, Ämter, 80f. Sie erwähnen u.a.: *A. Paul.* 3,5,9 und Anfang des Aufenthaltes in Ephesus (SCHNEEMELCHER, Wilhelm / HENNECKE, Edgar, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, B. 2, Tübingen <sup>6</sup>1999), *A. Petrus* 1,2; 3,7; 7,19, *A. Thomas* 65,81,129,131,155 und *A. Jo.* 26,30,46.

<sup>141</sup> Vgl. LA PIANA, George, Foreign Groups in Rome during the first Century of the Empire, in: HThR 4 (1927) 347 bemerkt, dass die Juden nach dem römischen Recht nur religiöse Vereine gründeten und ihre Organisation die Synagoge war. In den großen Städten wie Rom, in denen die Juden zahlreich waren, bezeichnete der Begriff „Synagoge“ die Gruppen, die besondere Vereine innerhalb der großen jüdischen Gemeinden in der Stadt darstellen. Die Synagogen hatten wie andere collegia ihr eigenes Gebäude für den Gottesdienst, ihre Schulen und Friedhöfe (350). Die große Anzahl der Juden in Rom erklärt die Vielzahl von Synagogen (351–352). LEON, Harry J., The Jews of

einige Synagogen den *collegia domestica* und den professionellen *collegia*.<sup>142</sup> Sie konnten in einigen Fällen nach der ethnischen Herkunft ihrer Mitglieder oder sogar nach theologischen Tendenzen gegründet werden.<sup>143</sup> Einige Autoren sind der Meinung, dass die Judenschaft in Rom eine zentrale Organisation durch Ämter mit Autorität über die ganze Gemeinde hatte.<sup>144</sup> Dennoch ist die Existenz dieser zentralen Organisation nicht bewiesen worden. Die Forschung ist heutzutage der Meinung, dass die Synagogen selbständige Einheiten waren und jede Synagoge ihre eigene Organisation hatte.<sup>145</sup> Einige der Bezeichnungen der Ämter der jüdischen Gemeinde in den Grabschriften sprechen für die Existenz von „patres“ und „patroni“ der Synagogen,<sup>146</sup>

---

ancient Rome, Philadelphia 1960, 139 stellt fest, dass der Begriff *συναγωγή* für die Gemeinde verwendet wurde und der Begriff *προσευχή* für die Kultstätte. In der großen Gemeinde in Rom waren elf Synagogen zu erkennen und in den Grabschriften werden die Bezeichnungen der Synagogen im Zusammenhang mit Ämtern der Gemeinden erwähnt (141–166). Es ist gut möglich, dass die elf in den Grabschriften erwähnten Synagogen nicht gleichzeitig existierten (166). LAMPE, Christen, 367f. erwähnt vierzehn Synagogen.

142 Vgl. LA PIANA, Foreign, 354f. Nach LEON, Jews, 141–143 ist es aber nicht bewiesen, dass einige Synagogen *collegia domestica* oder professionelle Kongregationen darstellten.

143 Vgl. LA PIANA, Foreign, 358f.

144 U.a. LA PIANA, Foreign, 359f. „The very organization of the synagogues, and much more the way in which the central government of the whole Jewish community in Rome was constituted, show traces of the influence of the peculiar *structure* of the community itself. There is no doubt that the synagogues in Rome were organized in the same fashion as elsewhere, with an ‘archisynagogus’ at the head and minor officers for the various religious duties and other services. It seems also that there was in Rome a supreme council, the *γερουσία*, and executive councils of ‘archontes’“. Diese zentrale *γερουσία* in der Stadt gehört zu dem allgemeinen System der jüdischen Gemeindeorganisation in der griechisch-römischen Welt. In Alexandria hat sich diese zentrale Organisation zu einer persönlichen Regierung einer einzigen Person (der Ethnarch) entwickelt. In Rom fand aber diese Entwicklung nicht statt und die Macht blieb immer in den Händen eines Rates, der die unterschiedlichen jüdischen Gruppen oder Synagogen repräsentierte (361f.).

145 Vgl. LEON, Jews, 170. LAMPE, Christen, 368 weist darauf hin, dass die Synagogen in Rom „selbständig organisierte Einzelgemeinden ...mit je eigenen Gemeindebeamten“ darstellten und dass sie untereinander „locker assoziiert“ waren.

146 Vgl. LA PIANA, Foreign, 361. „It is evident that the environment was not without its influence on this multiplication of offices and honorary titles in the Jewish synagogues and councils. Even the smallest *θίασοι* and Roman *collegia tenuiorum* paraded an imposing list of officers and dignitaries to satisfy the naïve ambition of their members and protectors, ...“. LEON, Jews, 191f. bemerkt, dass der *προστάτης* der Synagoge ein „patronus“ ist, der die Interessen der jüdischen Gemeinde verteidigt, besonders in ihren Beziehungen zu den politischen Instanzen.

was von besonderem Interesse ist. Denn man könnte vielleicht diese „patres“ in den christlichen Gemeinden in Rom zur Zeit des Hermas wiederfinden.

Die Fraktionierung des römischen Christentums konnte sich ähnlich wie die der römischen Judenschaft darstellen. Lampe betont besonders diese Fraktionierung der christlichen Gemeinden in Rom in den ersten beiden Jahrhunderten.<sup>147</sup> Die Verwendung von fünf unterschiedlichen Informationsquellen führt Lampe zu der Schlussfolgerung, dass die Christen der Stadt Rom in vorkonstantinischer Zeit in verschiedenen Teilen der Stadt zerstreut waren und sich in von Privatleuten bereitgestellten Räumlichkeiten trafen.<sup>148</sup>

Eine wichtige Frage ist, ob sich diese fraktionierte römische Kirche als eine Ortsgemeinde fühlte und ob sie eine gemeinsame zentrale Organisation hatte. In Röm 16,5 wird nicht die Gesamtheit der Christen in der Stadt Rom, sondern ein Teil von ihnen (kleine Gemeinden) als *ἐκκλησία* angesprochen. „Anzeichen für ein räumliches Zentrum der verschiedenen über die Stadt verstreuten Kreise“ sind an keiner Stelle zu finden.<sup>149</sup> Die Fraktionierung der römischen Christen schließt aber nicht aus, dass die Christen aus dieser Stadt sich „in einer geistlichen

<sup>147</sup> Vgl. LAMPE, Christen, 301–345.

<sup>148</sup> Vgl. ebd., 10–35.305. Er bemerkt, dass man „eine Kontinuität zwischen der in Röm 16 vorausgesetzten Struktur und dem späteren Tituli-Netz in Rom“ erkennen kann, obwohl „eine Kontinuität zwischen einer einzelnen Hausgemeinde des 1. Jh. und einem einzelnen Titulus des 3. Jh.“ kaum zu belegen ist (305). Wie im zweiten Kapitel (2.6) gesehen, ist die Verwendung der Tituli einer der umstrittensten Punkte in der Argumentation Lampes.

<sup>149</sup> LAMPE, Christen, 301f. JUDGE, Edwin A. / THOMAS, G.S.R., *The Origin of the Church at Rome. A New Solution?*, in: RTR 25 (1966) 81.91f. sind der Ansicht, dass der Begriff *ekklesia* im NT nicht auf die „Kirche“ in Rom angewandt wird. Dieser Begriff weist eher auf die unterschiedlichen „house groups“, die in Röm 16 zu finden sind, hin. BRUCE, Frederick F., *New Testament History*, Bristol 1969, 373f. geht so weit anzuzeigen, dass „there was no unified ‚church of Rome‘ under a city-wide administration“. GREEN, Bernard, *Christianity in ancient Rome. The first three Centuries*, London – New York 2010, 92 stellt diese Schilderung der Lage der römischen christlichen Gemeinden in Frage. „Though the Roman Christians must have had multiple assemblies at a quiet early stage on account of their own numbers and the physical size of the city, there is no strong reason to think of the Roman church as a federation of independent groups“. Nach diesem Autor gibt es in 1 *Clem.* klare Belege, dass die Christen in Rom sich Anfang des zweiten Jahrhunderts „as one church“ sehen. Dennoch hat Lampe das niemals abgelehnt, denn er bemerkt, dass diese römischen Christen sich als eine geistliche Gemeinde fühlen.



Gemeinschaft wussten“ und „sich als Zellen einer Ekklesia fühlten“. <sup>150</sup> Die Fraktionierung führte zu einer kollegialen Presbyterialverfassung in Rom. Das Kollegium der Presbyter führt die römische Christenheit an, so dass sich die geistliche Gemeinschaft in dieser gemeinsamen kollegialen Leitung zeigt. <sup>151</sup> Diese Fraktionierung erschwert die Entstehung eines monarchischen Episkopats, welches erst mit Viktor (189–199) auftritt. <sup>152</sup> Einige Autoren sind der Ansicht, dass diese Fraktionierung der römischen Kirchen bis zum Anfang des dritten Jahrhunderts bleibt und die Entstehung des monarchischen Episkopats bis zur Zeit Bischof Pontians oder Novatians nicht abgeschlossen ist. <sup>153</sup>

Es zeigt sich eine fraktionierte römische Christenheit, aber es stellt sich die Frage, in welche Art von Gemeinden oder Gruppierungen sie fraktioniert war. Diesbezüglich teilt Lampe die Ansicht Petersens, dass es keine „Hauskirche“ <sup>154</sup> in Rom in den ersten beiden Jahrhunderten gegeben hat, sondern Hausgemeinden im engeren Sinne aus architektonischer Sicht. <sup>155</sup> Aufgrund seiner Forschung von Röm 16 gelangt

<sup>150</sup> LAMPE, Christen, 335. Er bemerkt, dass nicht nur eucharistische Gaben hin und her geschickt, sondern auch Briefe und Grüße von auswärts ausgetauscht wurden. Nicht nur Paulus, sondern auch Ignatius und Dionys von Korinth konnten die städtrömischen Christen als eine Einheit anschreiben und umgekehrt konnten diese städtrömischen Christen als eine Gesamtheit Briefe nach auswärts versenden, wie in *1 Clem.*

<sup>151</sup> Vgl. ebd., 334–336.

<sup>152</sup> Vgl. ebd., 334.

<sup>153</sup> Vgl. BRENT, Allen, *Hippolytus and the Roman church in the third century. Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop* (SVigChr 31), Leiden – New York – Köln 1995, 1.412. STEWART-SYKES, Alistair, *On spiritual Gifts. The Apostolic Tradition*, Crestwood, NY 2001, 14f. befürwortet diese Ansicht und stellt fest: „Thus, rather than seeing Victor as the point at which movement towards the monepiscopate concluded, we may be more accurate in seeing this episcopate as the time when the movement took the decisive turn which would lead to the final establishment of a monepiscopate at around the time of Pontianus“.

<sup>154</sup> Über den Begriff „Hauskirche“ vgl. 4.1.1.1. Die „Hauskirche“ wird als ein Privathaus definiert, das von Christen teilweise oder ausschließlich für soziale und religiöse Zwecke umgebaut worden ist.

<sup>155</sup> Vgl. LAMPE, Christen, 309. In Bezug auf Rom bemerkt PETERSEN, *House-Churches*, 266 im Jahre 1969 aus einer architektonischen Perspektive, dass die Christen sich in einem Zeitraum von der Mitte des ersten Jahrhunderts bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts oder bis zum frühen dritten Jahrhundert in normalen Privathäusern versammelten und Gottesdienst feierten. In seiner Forschung über den 1 Petr stellte ELLIOTT, *Home*, 223,264f. im Jahre 1981 fest, dass die Hausgemeinde in Rom eine frühe Organisationsform der christlichen Gemeinde war. Er bemerkt, dass es in der frühchristlichen Literatur in Kleinasien viel klarere und reichlichere Belege über eine christliche in der

Lampe zu dem Schluss, dass man zu dieser Zeit in Rom mindestens sieben Hausgemeinden finden konnte, die er als christliche „Inseln in der Großstadt“ beschreibt.<sup>156</sup> Jede Hausgemeinde steht unter dem Vorsitz ihres eigenen Presbyters-Episkopos.<sup>157</sup> Dieser Autor fragt sich, wie sich diese Hausgemeinden nach außen in ihrer paganen Umwelt darstellen, und nach seiner Meinung wurden sie von dieser Umwelt verstanden „als Versammlung von Gästen bei einem gastgebenden Wohnungsbesitzer, als philosophische Schulgruppe, als Mysterienverein, als kultische Einheit innerhalb der Sklavenschaft eines Haushaltes“.<sup>158</sup> Er will aber klarmachen, dass er von der Außensicht der Gemeinden spricht und dass jede der vier Typen zugeordnete Gemeinde als Hausgemeinde bezeichnet werden kann.<sup>159</sup>

Dass die Gemeinden, in denen die römische Kirche fraktioniert war, ausschließlich Hausgemeinden waren, ist später in Frage gestellt worden. Brent, der weitgehend mit Lampes Ansätzen einverstanden ist, spricht nicht von Hausgemeinden, sondern von philosophischen Schulen, die den Hausgemeinden ähneln.<sup>160</sup> In einem 1993 veröffentlichten Aufsatz stellt Jewett das organisatorische Modell der Hausgemeinden in Frage. Seiner Meinung nach gibt es neben den „house churches“ die sogenannten „tenement churches“,<sup>161</sup> und die Mehrheit der frühe Christen wohnte in den *Insulae* der Innenstadt.<sup>162</sup> In diesen

---

Hausgemeinde gegründete Organisation und theologische Symbolik als in Rom zu finden ist. In Rom findet er aber literarische Belege in Röm 16, 1 *Clem.* und Hermas.

156 Vgl. LAMPE, Christen, 301f.

157 Vgl. ebd., 338.

158 Ebd., 319.

159 Vgl. ebd. Er geht davon aus, dass eine Hausgemeinde „eine gottesdienstliche Gemeinschaft in einem Hause“ ist, und benutzt daher einen umfassenderen Begriff von Hausgemeinde.

160 BRENT, Hippolytus, 406 bemerkt: „The church of Rome of the mid-to-late second century resembled a collection of philosophical schools, whilst no doubt emphasizing the religious and liturgical basis for the community’s life more than normal for such schools. Many aspects of those schools could also represent images of house-communities, in view of the development of the ethos and organisation of such schools within the architectural parameters of Graeco-Roman private houses“.

161 Vgl. JEWETT, Robert, Tenement churches and communal meals in the early church. The implications of a form-critical analysis of 2 Thessalonians 3:10, in: BR/38 (1993) 23. „Alongside the traditional category of ‚house churches‘, there is evidence in the Pauline letters for ‚tenement churches‘, which met without the sponsorship of a patron in the living or working spaces of insula buildings“.

162 Vgl. JEWETT, Tenement, 26. „The studies by Frier and Packer show that 90% of the free population and an even higher percentage of the slave population in the cities of the

Fällen versammelten sich die Gemeinden in den Arbeits- bzw. Wohnräumen der *insulae* ohne die Unterstützung von Hausvorständen bzw. Patronen. Im Modell der „tenement churches“ ist die Organisation nicht so hierarchisch wie in den Hausgemeinden und die Gemeinde wird kollektiv geleitet.<sup>163</sup> Jewett verteidigt die Existenz dieser „tenement churches“ nicht nur in Rom, sondern auch in anderen Städten.<sup>164</sup>

Gehring analysiert später die Thesen Jewetts und stellt sie in Frage.<sup>165</sup> Die Studie von Lampe schließt aus, dass die Mitglieder der römischen Gemeinden zu dieser Zeit nur „arme Leute waren“.<sup>166</sup> Denn es gab auch dort zumindest „einige, die wohlhabend genug waren, um Häuser zu besitzen bzw. zu mieten“.<sup>167</sup> Die ersten Christen haben sich in häuslichen Gemeinschaften getroffen und es ist nach Gehring kein Zufall, dass man in den Quellen nur von Hausgemeinden hört und nicht von Gemeindeversammlungen in „*insulae*“.<sup>168</sup>

---

empire lived in apartment blocks called *insulae*“.

163 Vgl. JEWETT, Tenement, 32. Der Autor spricht von den „tenement churches“ als einer Form der frühchristlichen Gemeinden neben dem traditionellen Konzept der Hausgemeinden. Die Klassenstruktur der „tenement churches“ war monodimensional, im Gegensatz zu den Hausgemeinden, die einen Patron aus der Mittel- oder Oberschicht hatten. Die Form der Leitung in den „tenement churches“ scheint egalitärer zu sein. Das System des Liebspatriarchalismus wäre nicht relevant in einer Gruppe von Sklaven oder ehemaligen Sklaven, die in einer dicht bevölkerten Mietkaserne wohnen.

164 Vgl. ebd. „Since similar circumstances are implicit in the Galatian, Thessalonian, and Philippian letters, this question cannot be restricted to peculiar conditions within Roman Christianity“.

165 Vgl. GEHRING, Hausgemeinde, 266–269.

166 LAMPE, Christen, 52.

167 GEHRING, Hausgemeinde, 267. Vgl. auch LAMPE, Christen, 71–74. Vgl. 4.2.3.1 über die soziale Zusammensetzung der Gemeinde des Hermas.

168 Vgl. GEHRING, Hausgemeinde, 269. Der Begriff *oikos* kann nach Jewett eine *insula* (ein Apartment im Miethaus) einschließen. Dennoch wird der Begriff *oikos* nach Gehring in keinem der Fälle, die Jewett als „tenement churches“ deutet, verwendet. In der Kritik der Ansichten Jewetts sind von besonderer Bedeutung die Ansätze von WALLACE-HADRILL, Andrew, *Domus and Insulae in Rome. Families and Housefuls*, in: BALCH, David L. / OSIEK, Carolyn (Hgg.), *Early Christian Families in Context. An interdisciplinary Dialogue*, Grand Rapids, Mich. 2003, 3–18. Wallace-Hadrill stellt die rigide Differenzierung zwischen dem *domus* und der *insula* in Frage (4). „The perception of the fabric of the ancient city as profoundly mixed, ... makes me unhappy with the conventional wisdom that the rich in large airy houses in the hills, the poor crowded in insanitary apartment blocks in the valleys“ (13f.). Nach seiner Meinung gibt es in Rom eine Reihe von „cellular neighbourhoods“, die sind „essentially mixed in nature, between grand houses and blocks of flats and little shop units on the one hand, and

Es besteht weitgehend Einigkeit darüber, dass die Kirche in Rom im zweiten Jahrhundert fraktioniert war und sich in getrennten Gemeinden versammelte und dass die Kirche in Rom während des größten Teiles des zweiten Jahrhunderts von einem Kollegium der Presbyter geleitet wurde. Dennoch wird die These, dass diese kleinen Gemeinden Hausgemeinden waren, jede mit einem Presbyter als Vorsteher und dass diese Presbyter die kollektive Leitung der Kirche in Rom darstellen, in Frage gestellt.<sup>169</sup> Die These Lampes ist aber die plausibelste, um die Lage der römischen Gemeinden in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts zu erklären. Es ist möglich, dass nicht jede Gemeinde der fraktionierten römischen Kirchen eine Hausgemeinde war und dass sich einige z.B. nach dem Modell der philosophischen Schulen organisiert haben.<sup>170</sup> Die Bezüge im Hermas auf die Häuser und die Existenz von wohlhabenden Christen, die als wohlhabenden Hausväter/Patrone der Gemeinde agieren konnten,<sup>171</sup> würde aber für die Gültigkeit der These Lampes sprechen.

---

buildings that formed focuses of local communal life on the other – baths, clubs, and corporations“ (13). In diesem Sinn ist er der Meinung, dass die römische Domus viel mehr mit „einem großen Haus“ zu tun hätte, „inhabited by a ‚houseful‘ rather than a household; not only a parent-children-slaves unit, but a cluster linked by relationships that could vary from relationship and dependency to commercial tenancy“ (4). Um diese „cellular neighbourhoods“ zu erklären verwendet er das Bild von „the family clan, a dense cluster around the big house of the leading family“ (18).

169 SIMONETTI, Manlio, Roma Cristiana tra vescovi e presbiteri, in: *VetChr* 43 (2006) 11f. stellt fest, dass Lampes' These aus Mangel an Belegen in den Quellen nicht bewiesen ist. Simonetti beschränkt sich aber auf die Ablehnung der Hypothese Lampes ohne ausreichende Begründung und berücksichtigt nicht die Anspielungen auf Hausgemeinden, die im *M. Just.* und im Hermas zu finden sind.

170 In seiner Studie über die Entwicklung der kirchlichen Ämter spricht KOCH, Dietrich-Alex, Die Entwicklung der Ämter in frühchristlichen Gemeinden Kleinasiens, in: SCHMELLER, Thomas / EBNER, Martin / HOPPE, Rudolf, Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext, Freiburg – Basel – Wien 2010, 198 von verschiedenen christlichen Zirkeln, Zellen und Hausgemeinden, die an einem Ort existierten und die Notwendigkeit sahen, „eine tatsächliche Gemeinschaft zu bilden und daher auch eine gemeinsame Struktur zu entwickeln, um diese Gemeinschaft zu sichern“. Der Kreis der Presbyter ist nach seiner Meinung diese gemeinsame Struktur, die eine starke integrative Kraft in der Ortsgemeinde hat. Diese Vorstellung von Koch über die Gestaltung der Ortsgemeinde gilt auch für Rom.

171 Vgl. 4.2.1 und 4.2.3.2.

## 4.2 Hausgemeinden im Hirten des Hermas

### 4.2.1 Das Haus im Hermas

Angesichts der häufigen Erwähnungen des Hauses des Hermas und der Beschreibung der Kirche als „Haus Gottes“ in Sim IX 13,9.14,1, stellt sich die Frage, ob sich in der Kirche des Hermas Hausgemeinden erkennen lassen. Danach erfolgt eine Analyse der Stellen, in denen das Haus erwähnt wird, um zu versuchen, die Bedeutung dieses Begriffes in seinem Kontext zu erklären.

#### 4.2.1.1 Das Haus als Wohnstätte und Offenbarungsort

An folgenden Textstellen fungiert das Haus als Wohnstätte, in der Hermas und seine Familie wohnen und beten und in der mehrere Offenbarungen stattfinden.

##### 4.2.1.1.1 Vis II 4,2

μετέπειτα δὲ ὄρασιν εἶδον ἐν τῷ οἴκῳ μου. ἦλθεν ἡ πρεσβυτέρα καὶ ἠρώτησέν με εἰ ἤδη τὸ βιβλίον δέδωκα τοῖς πρεσβυτέροις. ἤρνησάμην δεδωκέναι. Καλῶς, φησὶν, πεποιήκας ἔχω γὰρ ῥήματα προσθεῖναι. ὅταν οὖν ἀποτελέσω τὰ ῥήματα πάντα, διὰ σοῦ γνωρισθήσεται τοῖς ἐκλεκτοῖς πᾶσιν.

Danach sah ich ein Gesicht in meinem Hause. Die Greisin kam und fragte mich, ob ich das Schriftstück schon den Presbytern gegeben hätte. Ich verneinte. „Es ist gut so“, sagte sie, „denn ich habe (noch einige) Worte hinzuzufügen. Wenn ich nun alle Worte vollendet habe, dann sollen sie durch dich allen Auserwählten kund werden“.

An dieser Stelle stellt das Haus einen Offenbarungsort dar, wo die Greisin Hermas erscheint. Die Offenbarung findet nicht draußen wie in den zwei früheren Offenbarungen statt, sondern im Haus von Hermas.<sup>172</sup> Lampe fragt sich, ob der Ausdruck ἐν τῷ οἴκῳ μου bedeutet, dass Hermas Besitzer des Hauses war. Lampe verteidigt die These, dass

<sup>172</sup> Vgl. OSIEK, Shepherd, 59.

Hermas nach den Problemen mit seinen Geschäften nicht viel Vermögen hatte.<sup>173</sup> In diesem Zusammenhang bemerkt er, dass Hermas nicht unbedingt der Besitzer des Hauses sein muss. Er könnte ein Mieter sein, und es ist nach Lampes Meinung zumindest so, dass der Hausbesitz auf jeden Fall nicht sicher indiziert werden kann.<sup>174</sup> Dennoch bietet Lampe kein klares Indiz gegen die These, dass Hermas der Besitzer des Hauses war. Hermas könnte als Hausvater oder sogar als Patron agieren, unabhängig davon, ob er Hausbesitzer oder Mieter war.

#### 4.2.1.1.2 Vis V 1

Προσευξαμένου μου ἐν τῷ οἴκῳ καὶ καθίσαντος εἰς τὴν κλίνην εἰσηλθεν ἀνὴρ τις ἔνδοξος τῆ ὄψει, σχήματι ποιμενικῷ, περικειμένος δέρμα αἴγιον λευκόν, καὶ πήραν ἔχων ἐπὶ τὸν ὦμον καὶ ῥάβδον εἰς τὴν χεῖρα. καὶ ἡσπάσατό με, κάγῳ ἀντησπασάμην αὐτόν.

Als ich zu Hause auf meinem Bett sitzend betete, trat ein Mann von vornehmem Aussehen herein; er glich einem Hirten, war mit einem weißen Ziegenfell bekleidet und hatte einen Ranzen auf dem Rücken und einen Stab in der Hand. Er grüßte mich, und ich erwiderte seinen Gruß.

Es handelt sich um eine andere Einleitung zu einer Vision. Wieder ist das Haus der Kontext, in dem die Offenbarung stattfindet, wie in Vis II 4,1–2, Sim VI 1,1 und Sim X 1,1. In diesem Fall ist der Offenbarungsträger der Hirt, und nach Brox hätte man „eine andere Umgebung“ für die Offenbarung, wie z.B. den Berg in Sim V 1,1, erwartet.<sup>175</sup> Das Haus stellt eine Verbindung zwischen den unterschiedlichen Visionen dar,<sup>176</sup> und an dieser Stelle erscheint es auch als Gebetsort des Hermas. Besonders interessant ist die Bemerkung von Brox, dass dieser private, häusliche Kontext der Offenbarungen gut zur Bindung dieser

173 Vgl. LAMPE, Christen, 183–188.

174 Nach ebd., 185 illustriert „ἐν τῷ οἴκῳ (μου)“ in Vis II 4,2; V 1, und in Sim VI 1,1 formelhaft den äußeren Rahmen für die Begegnung mit einer himmlischen Gestalt: Hermas sitzt „zu Hause“, wenn ihn das Gesicht heimsucht. Es kommt nachts (Vis V 1), wenn er „daheim“ ist – ein durchaus traditionelles Motiv (z.B. Dan 7,1).

175 BROX, Hirt, 185. „Die Hirtengestalt paßt nicht ohne weiteres in den Kontext“.

176 Vgl. OSIEK, Shepherd, 99 bemerkt, dass das Hirtenbuch (Vis V-SimX) mit der Offenbarung im Hause Hermas beginnt und endet.

Offenbarungen im Hermas an die Person des Hermas und zur „exemplarischen Rolle seiner privaten familiären Verhältnisse“ passt.<sup>177</sup> Es ist nicht auszuschließen, dass dieses Haus gleichzeitig Gebetsort und Offenbarungsort einer Hausgemeinde des Hermas ist, in der Hermas selbst den Mitgliedern und „allen Auserwählten“ (Vis II 4,2) die Offenbarung mitteilt.

#### 4.2.1.1.3 Sim VI 1,1

καθήμενος ἐν τῷ οἴκῳ μου καὶ δοξάζων τὸν κύριον περὶ πάντων ὧν ἐωράκειν καὶ συνζητῶν περὶ τῶν ἐντολῶν, ὅτι καλαὶ καὶ δυναταὶ καὶ ἰλαραὶ καὶ ἔνδοξοι καὶ δυνάμεναι σώσαι ψυχὴν ἀνθρώπου, ἔλεγον ἐν ἔμαυτῷ ταῦτα Μακάριος ἔσομαι, ἐὰν ἐν ταῖς ἐντολαῖς ταύταις πορευθῶ, καὶ ὃς ἐὰν πορευῆται ἐν αὐταῖς μακάριος ἔσται.

Ich saß in meinem Hause, pries den Herrn wegen all der Dinge, die ich geschaut hatte, und dachte über die Gebote nach, wie sie gut, kraftvoll, erfreulich und herrlich wären und die Menschenseele zu retten vermöchten. Da sprach ich bei mir dies: „Selig werde ich sein, wenn ich in diesen Geboten wandle, und jeder, der in ihnen wandelt, wird selig sein.“

Der Verfasser beschreibt eine Szene, die große Ähnlichkeit mit Vis V 1 aufweist. Wie in Vis V 1 sitzt Hermas in seinem Hause, betet und bereitet so die Offenbarung vor, die er daraufhin empfängt.<sup>178</sup> Das Haus stellt auch hier einen Offenbarungsort und einen Ort des Gebets dar.

#### 4.2.1.1.4 Sim IX 1,3

δεῖ δέ σε ἀκριβέστερον ὑπ' ἐμοῦ πάντα ἰδεῖν. εἰς τοῦτο γὰρ ἐδόθην ὑπὸ τοῦ ἐνδόξου ἀγγέλου εἰς τὸν οἶκόν σου κατοικῆσαι, ἵνα δυνατῶς πάντα ἴδῃς, μηδὲν δειλαινόμενος ὡς καὶ τὸ πρότερον.

<sup>177</sup> BROX, Hirt, 186.

<sup>178</sup> Sim VI ist nicht ein Gleichnis, sondern eher eine Vision. In diesem Sinne DIBELIUS, Hirt, 577 und BROX, Hirt, 331f.

Und du sollst von mir alles noch genauer erfahren. Denn zu dem Zweck hat mich der herrliche Engel dir zum Hausgenossen gegeben, damit du alles in voller Kraft schauen könntest, ohne zu erschrecken wie beim vorigen Mal.

Der „Heiligste der Engel“, der den Hirten sandte, um bei Hermas während seines restlichen Lebens zu wohnen (Vis V 2), ist der Engel, der im Hause des Hermas wohnt (εις τὸν οἶκόν σου κατοικῆσαι) und Hermas alles klar und deutlich offenbart (Sim IX 1,3). Das Wort „Haus“ kann man hier im übertragenen Sinn interpretieren. Damit würde der Hirt in der Person des Hermas wohnen.

#### 4.2.1.1.5 Sim IX 11,2.6

Ἔλεγω αὐταῖς· Ἐκδέξομαι αὐτὸν ἕως ὅψι· ἂν δὲ μὴ ἔλθῃ, ἀπελεύσομαι εἰς τὸν οἶκον καὶ πρωῖ ἐπανήξω. αἱ δὲ ἀποκριθεῖσαι λέγουσί μοι· Ἡμῖν παρεδόθης· οὐ δύνασαι ἀφ' ἡμῶν ἀναχωρῆσαι ... <sup>6</sup>[ὀψίας] δὲ γενομένης ἤθελον εἰς τὸν οἶκον ὑπάγειν· αἱ δὲ οὐκ ἀφῆκαν, ἀλλὰ κατέσχον με. καὶ ἔμεινα μετ' αὐτῶν τὴν νύκτα, καὶ ἐκοιμήθην παρὰ τὸν πύργον.

<sup>2</sup>Ich sagte zu ihnen; „Ich will auf ihn warten bis zur Nacht. Wenn er nicht kommt, will ich nach Hause gehen und morgen früh wiederkommen.“ Sie aber gaben mir zur Antwort: „Uns wirst du übergeben, du darfst nicht weglaufen.“ ... <sup>6</sup>Als es aber (Nacht) geworden war, wollte ich nach Hause gehen; doch sie ließen es nicht zu, sondern hielten mich fest. Da blieb ich die Nacht durch bei ihnen und schlief neben dem Turm.

Hermas wurde dem Hirten anvertraut (Vis V 2–3), aber der Hirt übergibt ihn vorübergehend den Jungfrauen (Sim IX 10, 6) und es beginnt die befremdliche Erzählung von der gemeinsamen Nacht des Hermas mit den Jungfrauen. In diesem Zusammenhang sind die Anspielungen auf das Haus des Hermas zu finden. Die Jungfrauen lassen Hermas nicht nach Hause gehen. Das Haus ist an dieser Stelle nur die Wohnstatt des Hermas.



## 4.2.1.1.6 Sim X 1,1–2

<sup>1</sup>Postquam perscripseram librum hunc, venit nuntius ille, qui me tradiderat huic pastori, in domum, in qua eram, et sonesedit supra lectum, et adstitit ad dexteram hic pasotr. Deinde vocavit me et hae mihi dixit;  
<sup>2</sup>Tradidite, inquit, et domum tuam huic pastori, ut ab eo protegi, inquit, ab omni vexatione et ab omni saevitia, successum autem habere in omni opere bono atque verbo et omnem virtutem aequitatis, in mandatis huius ingredere, quae dedi tibi, et poteris dominari omni nequitiae.

<sup>1</sup>Als ich dies Buch fertig geschrieben hatte, kam jener Engel, der mich diesem Hirten übergeben hatte, in das Haus, wo ich war und setzte sich auf mein Bett; und der Hirt stand zu seiner Rechten. Dann rief er mich und sagte mir: <sup>2</sup>„Ich habe dich und dein Haus diesem Hirten übergeben, damit du von ihm beschützt werden könntest.“ „Ja, Herr“, antwortete ich. Er führt fort: „Wenn du also vor aller Drangsal und Qual beschützt werden und Erfolg bei jedem guten Werk und Wort haben willst, auch jede gerechte Tugend erwerben, so wandle in seinen Geboten, die ich dir gegeben habe, dann wirst du über alles Böse Herr werden.“

Es handelt sich um eine neue Szene, die eine Offenbarung einleitet und vorbereitet. Es gibt eine klare Verbindung mit Vis V 1–2,<sup>179</sup> wo der Hirt zum ersten Mal im Hause des Hermas auftritt und er feststellt, dass der heiligste Engel ihn gesandt hat, um bei Hermas die restlichen Tage seines Lebens zu wohnen. Die erste Anspielung auf das Haus in v.1 bezieht sich auf das Haus, verstanden als Wohnstätte des Hermas und Offenbarungsort. Im Unterschied zu Vis V 3 wird in Sim X 1,2 nicht nur Hermas, sondern auch sein Haus dem Hirten übergeben werden. Das Haus bezieht sich an dieser Stelle auf die Familie des Hermas<sup>180</sup> und der Engel hat ihnen den Schutz des Hirten versprochen.

<sup>179</sup> Auch mit Sim IX 1,3.

<sup>180</sup> In diesem Sinne BROX, Hirt, 467. ОСТЕК, Shepherd, 258 übersetzt das Wort οἶκος an dieser Stelle als „household“.

## 4.2.1.1.7 Sim X 2,1

Dico ei: Interroga ipsum, domine, ex quo in domo mea est, an aliquid extra ordinem fecerim, ex quo eum offenderim.

Da sprach ich zu ihm: „Frage ihn selbst, Herr, ob ich etwas Unrechtes getan habe, womit ich ihn verletzt hätte, seit er in meinem Hause ist.“

An dieser Stelle spricht Hermas anscheinend von seinem Haus als Wohnstätte in Beziehung mit Sim X 1,1 und Vis VI. In diesem Zusammenhang ist aber die Anwendung dieses Wortes nicht eindeutig, und es könnte sich auch auf die Familie von Hermas beziehen, die im Sim X 1,2 dem Hirten anvertraut wird, und in der der Hirt wohnt (Vis 5,2).

## 4.2.1.1.8 Sim X 3,1–5

<sup>1</sup>Misi autem has virgines, ut habitent tecum; vidi enim eas affabiles tibi esse. Habes ergo eas adiutrices, quo magis possis huius mandata servare; non potest enim fieri, ut sine his virginibus haec mandata serventur. video autem eas libenter esse tecum; sed ego praecipiam eis, omnino a domo tua non discedent. <sup>2</sup>Tu tantum communda domum tuam; in munda enim sunt atque castae et industriae et omnes habentes gratiam apud dominum. Igitur si habuerint domum tuam puram, tecum permanebunt. Sin autem pusillum aliquid inquisitionis acciderit, protinus a domo tua recedent; hae enim virgenes nullum omnino diligunt inquisitionem. <sup>3</sup>Dico ei: Spero me, domine, placitum eis, ita ut in domo mea libenter habitent semper, et sicut hic, cui me tradidisti, nihil de me queritur, ita neque illae querentur. <sup>4</sup>Ait ad pastorem illum: Video, inquit, servum dei velle vivere, et custoditum haec mandata, et virgines has habitatione munda conlacaturum. <sup>5</sup>Haec cum dixisset, iterum pastori illi me traditi, et vocavit eas virgines et dixit ad eas. Quoniam video vos libenter in domo huius habitare, commendo eum vobis et domum eius, ut a domo eius non recedatis omnino. Illae vero haec verba libenter audierunt.

<sup>1</sup>Diese Jungfrauen aber habe ich dir gesandt, damit sie bei dir wohnen; denn ich sah, dass sie dir gewogen sind. An ihnen hast du nun Helferinnen, die Gebote dieses (Hirten) desto besser zu beachten; diese Gebote können ja gar nicht ohne diese Jungfrauen gehalten werden. Ich sehe

aber, dass sie gern bei dir sind; und ich werde ihnen befehlen, dass sie niemals von deinem Haus weichen. <sup>2</sup>Nur halte dein Haus rein; denn nur in einem reinen Hause werden sie gern wohnen. Sie sind ja selbst rein, keusch und willig, und stehen alle in Gnade bei dem Herrn. Wenn sie also dein Haus rein antreffen, so werden sie bei dir bleiben; wenn aber auch nur die geringste Befleckung vorkommt, so werden sie dein Haus alsbald verlassen. Denn diese Jungfrauen mögen keinerlei Befleckung. <sup>3</sup>Ich sage zu ihm: „Herr, ich hoffe ihnen so zu gefallen, dass sie stets gern in meinen Haus wohnen. Und wie dieser, dem du mich übergeben hast, sich nicht über mich beklagt, so sollen auch sie nicht über mich zu klagen haben.“ <sup>4</sup>Da sprach er zu jenem Hirten: „Ich sehe, dieser Knecht Gottes will das Leben erlangen, diese Gebote beachten und die Jungfrauen in einer reinen Wohnung beherbergen.“ <sup>5</sup>Als er dies gesagt hatte, übergab er mich jenem Hirten von neuem und rief die Jungfrauen und sprach zu ihnen: „Da ich sehe, dass ihr gern in seinem Haus wohnt, so empfehle ich euch ihn und sein Haus, auf dass ihr niemals von seinem Hause weicht.“ Sie aber vernahmen diese Worte mit Freuden.

Nicht nur der Hirt wird Hermas (und sein Haus) schützen, sondern er wird auch von den Jungfrauen unterstützt, die in Sim IX aufgetreten sind.<sup>181</sup> Die Jungfrauen wohnen bei Hermas (v.1) und in seinem Haus (vv.3.5). In Mand V 1,1–3 erscheint das Bild eines heiligen Geistes, der bei Hermas wohnt, wenn er in Gerechtigkeit wandelt, und der Hermas verlässt, wenn Jähzorn aufkommt, denn er ist sehr empfindlich und sein Wohnort ist dann nicht mehr rein. Dieses Bild wird auf die Jungfrauen dieser Stelle übertragen.<sup>182</sup> Das Wort „Haus“ bezieht sich am Anfang dieser Stelle auf Hermas selbst; die Jungfrauen können nicht bei Hermas wohnen, wenn er nicht rein und keusch wandelt. Wenn der Engel von Hermas und seinem Haus (vv.3.5) spricht, scheint der Engel sich aber auf die Familie Hermas zu beziehen.

181 Sie symbolisieren die Tugend (Sim IX 15, 1–2) und haben mit Hermas übernachtet (Sim IX 11). Die Jungfrauen wohnen schon bei Hermas und er wird nicht verlassen sein (Sim IX 10,6).

182 Vgl. DIBELIUS, Hirt, 643. BROX, Hirt, 468 stellt fest: „H vermischt die Allegorie von den Jungfrauen mit seiner Vorstellung vom ‚heiligen Geist‘ im Menschen nach Mand V 1,2–3“.

#### 4.2.1.2 Das Haus als Ort für die Gastfreundschaft

Es gibt zwei Stellen, in denen sich der Text auf das Haus als Wohnstatt bezieht, aber diesmal nicht auf das Haus des Hermas, sondern auf das Haus von Christen, die einen besonderen Dienst in der Gemeinschaft leisten.

##### 4.2.1.2.1 Sim VIII 10,3

οἱ δὲ τὰς ῥάβδους αὐτῶν ἐπιδεδωκότες ξηράς, ἐλάχιστον δὲ χλωρόν, οὗτοί εἰσιν πιστεύσαντες μόνον, τὰ δὲ ἔργα τῆς ἀνομίας ἐργασάμενοι· οὐδέποτε δὲ ἀπέστησαν ἀπὸ τοῦ θεοῦ, καὶ τὸ ὄνομα ἡδέως ἐβάστασαν καὶ ἡδέως εἰς τοὺς οἴκους αὐτῶν ὑπεδέξαντο τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ. ἀκούσαντες οὖν ταύτην τὴν μετάνοιαν ἀδιστάκτως μετενόησαν καὶ ἐργάζονται πᾶσαν ἀρετὴν δικαιοσύνης.

Die ihre Stäbe aber verdorrt abgegeben hatten, mit nur ein wenig Grün daran, das sind die Leute, die nur geglaubt, aber unrechte Taten getan haben. Doch sind sie niemals von Gott abgefallen, haben den Namen gern getragen und gern die Knechte Gottes in ihre Häuser aufgenommen. Als sie nun von dieser Buße hörten, haben sie ohne zu zaudern Buße getan, und jetzt üben sie jegliche gerechte Tugend.

Herma spricht von einer Gruppe von Christen, die früher in Sim VIII 1,15; 5,6 erwähnt wurden, und an dieser Stelle schildert er sie. Sie sind von Gott nicht abgefallen, aber sind noch Sünder, sie haben unrechte Taten<sup>183</sup> begangen. Im Unterschied zu anderen Sündern (6,4) schämen sie sich nicht, Christen zu sein und sich in der Öffentlichkeit als Christen zu bekennen (den Namen gern zu tragen). Es ist besonders interessant für diese Studie, dass sie wegen ihrer Gastfreundschaft gelobt werden, weil sie gerne die Knechte Gottes in ihre Häuser aufnehmen. Denn es ist ein Indiz, dass es wohlhabende Christen in der Gemeinde gibt, die als Patrone agieren konnten.

<sup>183</sup> Nach BROX, Hirt, 374 wie in Jes 59,6, Barn. 4,1 und 2 Petr 2,8. OSIEK, Shepherd, 209 stellt fest, dass diese *ἔργα τῆς ἀνομίας* Handlungen sind, die nicht im Einklang mit Gottes Gesetz sind.

## 4.2.1.2.2 Sim IX 27,1–2

<sup>2</sup>Εκ δὲ τοῦ ὄρους τοῦ δεκάτου, οὗ ἦσαν δένδρα σκεπάζοντα πρόβατά τινα, οἱ πιστεῦσαντες τοιοῦτοὶ εἰσιν· <sup>2</sup>ἐπίσκοποι καὶ φιλόξενοι, οἵτινες ἠδέως εἰς τοὺς οἴκους ἑαυτῶν πάντοτε ὑπεδέξαντο τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ ἄτερ ὑποκρίσεως· οἱ δὲ ἐπίσκοποι πάντοτε τοὺς ὑστερημένους καὶ τὰς χήρας τῇ διακονίᾳ ἑαυτῶν ἀδιαλείπτως ἐσκέπασαν καὶ ἀγνῶς ἀνεστράφησαν πάντοτε. οὗτοι οὖν πάντες σκεπασθήσονται ὑπὸ τοῦ κυρίου διαπαντός.

<sup>1</sup>Vom zehnten Berg mit den Bäumen, in deren Schatten Schafe lagen, stammen solche Gläubigen: <sup>2</sup>Bischöfe und Gastfreie, die immer freudig und ohne Heuchelei die Knechte Gottes in ihr Haus aufnahmen; und die Bischöfe versorgten allezeit Bedürftige und Witwen mit ihrem Dienst und führten stets einen lauterer Wandel.

Episkopen und Gastfreie nehmen die Aufgabe der Gastfreundschaft in der Gemeinde wahr. Es stellt sich die Frage, wer die aufgenommenen Knechte Gottes sind, und welche Tragweite und Bedeutung dieser Gastfreundschaft innewohnt.

Über die Bedeutung der Gastfreundschaft für die Christen im Frühchristentum gibt es viele Zeugnisse im Neuen Testament. Die Gastlichkeit stellte eine Tugend für alle Christen dar.<sup>184</sup> In der nachapostolischen Zeit findet man Belege im *Did.* 12–13, im 1 *Clem.*<sup>185</sup> und Just. *I apol.* 1,67,7. Im Hermas erscheint die Gastfreundschaft in der Liste der christlichen Tugenden von Mand VIII 10 und an den beiden früher erwähnten Stellen. In seiner vergleichenden Forschung über Hermas und 1 *Clem.* betont Jeffers die Bedeutung der Gastfreundschaft in die-

184 HATCH, *Organization*, 43f. analysiert die Gastfreundschaft und zitiert unterschiedliche Stellen des NT wie Röm 12,13, Hebr 13,2, 1 Petr 4,9, 3 Joh 5–7, 1 Tim 5,10 (1 Tim 3,2 und Tit 1,8 sind auch zu beachten). Er stellt fest, dass im Falle der Episkopen die Gastfreundschaft eine Pflicht darstellte (45). In diesem Sinne auch ELLIOTT, *Home*, 145–147. Besonders interessant ist das Studium der Gastfreundschaft in HILTBRUNNER, *Otto.* / GORCE, *Denys* / WEHR, *Hans*, Art. *Gastfreundschaft*, in: *RAC* 8 (1972) 1061–1123.

185 φιλόξενηα erscheint fünf Mal I im 1 *Clem.*: 1,2, 10,7, 11,1, 12,1, 35,5 und φιλόξενος einmal in 12,3.

sen beiden Werken und den möglichen Einfluss der Gastfreundschaft der römischen Gesellschaft auf das Christentum dieser Stadt.<sup>186</sup>

Die Gastfreundschaft könnte für die potentiellen Gastgeber eine unerwünschte soziale und wirtschaftliche Belastung sein. Missbräuche sowie die Weigerung, Gastfreundschaft zu gewähren, sind im Urchristentum nicht unbekannt.<sup>187</sup> In diesem Zusammenhang kann man die Aufforderung, gastfreundlich zu sein, in Mand VIII 10 verstehen und das Lob jener, die „gern“ die Knechte Gottes in ihre Häuser aufnehmen (Sim VIII 10,3), und der Episkopen, die freudig und ohne Heuchelei diese Aufgabe wahrnehmen (Sim IX 27,2).

Wenn Hermas in Mand VIII 10 von der Gastfreundschaft spricht, wendet er sich an das Verhalten der Mitglieder in der Gemeinde. Die Gemeinde ist der geeignete Ort der Gastfreundschaft. Hermas denkt an eine Gastfreundschaft Christen gegenüber, innerhalb der christlichen Gemeinschaft.<sup>188</sup>

In diesem Sinne hat die Bedeutung des Ausdrucks οἱ δούλοι τοῦ θεοῦ im Hermas eine besondere Wichtigkeit. Tatsächlich ist dieser Begriff etwa fünfzig Mal<sup>189</sup> im Hermas benutzt. Er stellt eine übliche Bezeichnung für die Christen im Hermas dar,<sup>190</sup> wie „die Heiligen“ (ἄγιοι)<sup>191</sup> oder „die Auserwählten“ (ἐκλεκτοί).<sup>192</sup> Dieser Begriff beruht auf der Verwendung dieses Wortes in der biblischen Tradition.<sup>193</sup> Wenn Her-

186 Vgl. JEFFERS, James S., *Conflict at Rome. Social Order and Hierarchy in early Christianity*, Minneapolis 1991, 129f. Er geht so weit zu behaupten, dass Hermas und 1 *Clem.* eine größere Beachtung dieser Frage als die neutestamentlichen Schriften zeigen.

187 In diesem Sinne ELLIOTT, Home, 146. Deshalb müssen die Christen in 1 Petr 4,9 gastfreundlich zueinander „ohne Murren“ sein. Er bezieht sich auch auf *Did* 12–13, auf die mangelnde Gastfreundschaft von Diothephes in 3 Joh 10 und auf 2 Joh 10.

188 Vgl. JEFFERS, Conflict, 130. „...Clement and Hermas place high priority on hospitality within their groups of Christians. The idea of showing hospitality toward strangers and unbelievers in Heb. 13:2 is absent from 1 *Clement* and the *Shepherd*“.

189 Vgl. KRAFT, Heinrich, *Clavis Patrum Apostolicorum*, Darmstadt 1963, 118.

190 BROX, Hirt, 87 spricht von einer „Routine-Bezeichnung im PH für alle Christen“. MAIER, Harry O., *The social setting of the ministry as reflected in the writings of Hermas, Clement and Ignatius (SCJud 11)*, Waterloo<sup>2</sup>2002, 61 bezieht sich auf „the slave of God, a phrase Hermas uses for the wider community (e.g. Sim 1:1:1)“.

191 Vis I 1,9; 3,2, Vis II 2,4,5; Vis III 3,3; 6,2; 8,9.11; Vis IV 3,6; Sim VIII 8,1.

192 Vis I 3,4; Vis II 1,3; 2,5; 4,2; Vis III 5,1; 8,3; 9,10; Vis IV 2,5; 3,5.

193 Vgl. RELING, Prophecy, 32. „In the light of Hermas’s vision of the church as consisting of potential prophets ... it is tempting to interpret the term δούλοι θεοῦ as an extension to all believers of the O.T. phrase ‚My/Thy/His servants, the prophets‘“. OSIEK, Ca-

mas von der Aufnahme der Knechte Gottes in Sim VIII 10,3; IX 27,1–2 spricht, enthalten diese Stellen keine Hinweise darauf, dass diese Knechte fremde, reisende Christen sind.<sup>194</sup>

Die Hausgemeinde war der „training ground“ der christlichen Gemeindeleiter, die die Kirche in der nachapostolischen Zeit bauen mussten, und der Hausvater als Gastgeber war möglicherweise einer der einflussreichsten Mitglieder der Gemeinde und ein geeigneter Kandidat für die Gemeindeführung.<sup>195</sup> Es ist gut möglich, dass die Gastgeber im Hermas Hausväter sind, die neben einer karitativen Funktion (Bedürftigenversorgung) die Einladung der ganzen Hausgemeinde wahrnehmen und dass „die Knechte Gottes“, die der Episkopos aufnimmt, die ganze versammelte Hausgemeinde ist.<sup>196</sup> Tatsächlich wendet sich die Aufforderung, gastfreundlich zu sein, in Mand VIII 10 an

---

rolyn, *The Ransom of Captives. Evolution of Tradition*, in: HT 74 (1981) 371 studiert den Ursprung dieses Ausdrucks und lehnt die These von PETERSON, Erik, *Frühkirche, Judentum und Gnosis, Rom – Freiburg – Wien 1959*, 278 ab, dass die Knechte Gottes eine Gruppe von Asketen waren, denn diese These ist unhaltbar angesichts der allgemeinen Verwendung dieses Begriffs im Hermas. OSIEK, Shepherd, 47 ist der Ansicht, dass dieser Begriff in IV Esr 16,35, *Didasc. 11 = Const. App. 2.45* noch ein Begriff für Christen ist, trotz seiner späteren Verwendung in asketischen Kreisen. In diesem Sinne auch BROX, Hirt, 87.

194 LAMPE, Christen, 314 stellt fest, dass es sich an den erwähnten Stellen im Hermas (Mand VIII 10, Sim VIII 10,3 und Sim IX 27,2) „nicht nur um Gastfreundschaft für reisende Fremde sondern auch um die Sozialisationsform ‚Hausgemeinde‘“ handelt. In diesem Sinne stellt OSIEK, Carolyn / BALCH, David L., *Families in the New Testament World. Household and House Churches*, Louisville, Ky 1997, 210 fest: „Of course, hospitality involved not only receiving travellers but the regular meetings of the house church, at least, weekly“. BROX, Hirt, 453 ist dagegen der Meinung, dass die „Diener Gottes“ in Sim IX 27,2 „nicht die Gemeinde sind, sondern einzelne, zumal durchreisende Christen“. Die Bischöfe sind Träger der Gastlichkeit und ihr Dienst der Gastfreundschaft ist die Beherbergung von (fremden, reisenden) Mitchristen nicht die Einladung ganzer Hausgemeinden. Die Gastlichkeit der Episkopen ist „zusammen mit der Armeefürsorge genannt, also hier jedenfalls gleichermaßen in den karitativen Bereich gehört und nicht der Einladung ganzer Gemeinden“. Dagegen kann man sagen, die Begriffe „Gastfreundlichkeit“ und „Gastlichkeit“ müssen sich nicht auf die Aufnahme von reisenden Christen beschränken. Außerdem ist der Begriff *οἱ δοῦλοι τοῦ θεοῦ* eine allgemeine Bezeichnung der Christen im Hermas.

195 Vgl. FILSON, Churches, 112 und VOGLER, Hausgemeinden, 792.

196 In diesem Sinne CAMPBELL, Elders, 224. „This exactly agrees with the conclusions we have reached earlier about episkopoi being house-church leaders whose hospitality is extended not merely to travellers but to the church, here described as the servants of God“.

alle Christen und nicht ausschließlich an die Wohlhabenden, aber vor allem diese wohlhabenden Personen können eine wesentliche Rolle bei der Bereitstellung von Begegnungs- und Versammlungsorten für die Gemeinde spielen, denn sie, und nicht die armen Mitglieder der Gemeinde, können diese Gastfreundschaft bieten. In diesem Sinne ist zu beachten, dass die Schilderung der gastfreundlichen Christen Sim VIII 10,3, die noch gläubig sind, aber unrechte Taten getan haben, große Ähnlichkeiten mit der Beschreibung einiger reich gewordenen Mitglieder der Gemeinde von Sim VIII 9,1–2 aufweist, die von Gott nicht abgefallen sind und gläubig sind, aber nicht die Werke des Glaubens tun.<sup>197</sup> Es ist sehr wahrscheinlich, dass es sich um Schilderungen der gleichen Mitglieder der Gemeinde handelt.

Nach Meeks haben die Hausbesitzer ursprünglich die Gastfreundschaft in ihren eigenen Häusern geboten, aber im Laufe des zweiten Jahrhunderts, mit der Entwicklung des Monepiskopats, werden die Episkopen allmählich die Aufgaben der wohlhabenden Hausbesitzer, einschließlich der Gastfreundschaft, übernehmen und werden zum „chief patron“ der Gemeinde.<sup>198</sup> Tatsache ist, dass es noch zur Zeit des Hermas in Rom kein Monepiskopat gibt, das diese Aufgaben ausüben könnte, und dass die Hausbesitzer als Patrone eine große Rolle in der Gastfreundschaft spielen. Da Hermas die Episkopen als Gastgeber explizit anerkennt (Sim IX 27,2), ist die Identifikation der Episkopen mit gastfreundlichen Hausbesitzern und Hausvätern im Hermas sehr wahrscheinlich. Außerdem kann man belegen, dass diese wohlhabenden Hausbesitzer noch am Anfang des dritten Jahrhunderts ihre Häuser für die Gemeindeversammlungen in Rom zur Verfügung stellen und dass die Notwendigkeit, die Beziehung zwischen diesen Patronen und den Klerikern (Episkopen, Presbytern und Diakonen) zu regu-

---

197 MAIER, Ministry, 61 ist der Meinung, dass die *ἐργα τῆς ἀνομίας* der gastfreundlichen Christen in Sim VIII 10,3 im Verhältnis zum Verhalten der reich gewordenen Mitglieder stehen, die zu involviert in weltliche Geschäften sind, was sie zu einer mangelnden Beteiligung am Gemeindeleben führt. Das ist nach seiner Meinung aus dem Kontext abzuleiten, den Sim VIII 9,3 feststellt.

198 Vgl. MEEKS, Wayne A., *The Origins of Christian Morality. The first two centuries*, New Haven 1993, 106.



lieren, entstanden ist.<sup>199</sup> Die Frage, wer in der christlichen Gemeinde Gastfreundschaft gewähren kann, hat nicht nur viel mit den karitativen Notwendigkeiten in der Gemeinde zu tun, sondern auch mit dem sozialen Status der Mitglieder der Gemeinde und mit den Erwartungen, die der höhere soziale Status einiger Mitglieder weckt.<sup>200</sup>

#### 4.2.1.3 Das Haus als Familie

An folgenden Stellen kann das Wort οἶκος „Familie“ bedeuten. Damit lässt sich die Zusammensetzung der Familie in diesen Fällen feststellen.

##### 4.2.1.3.1 Vis I 1,9

μετανοήσουσιν αἱ ψυχαὶ αὐτῶν, οἵτινες οὐκ ἔχουσιν ἐλπίδα, ἀλλὰ ἑαυτοὺς ἀπε-γνώκασιν καὶ τὴν ζωὴν αὐτῶν. ἀλλὰ σὺ προσεύχου πρὸς τὸν θεόν, καὶ ἰάσεται τὰ ἁμαρτήματά σου καὶ ὅλου τοῦ οἴκου σου καὶ πάντων τῶν ἁγίων.

Ihre Seelen werden es bereuen, sie, die keine Hoffnung haben, sondern sich selbst und ihr Leben aufgegeben haben. Du aber bete zu Gott, so wird er deine Sünden vergeben wie die deines ganzen Hauses und aller Heiligen.

Unmittelbar nach der ersten Kritik an denen, die so abhängig von Reichtum und Besitz sind, dass sie sich nicht an die künftigen Güter halten (Vis I 1,8), ruft Rhodas Hermas auf zu beten, so werden seine Sünden und die seines Hauses und aller Heiligen vergeben. Zum ersten Mal bezieht sich Hermas auf sein Haus, in diesem Fall als Familie verstanden. Dieser Aufruf wird auch an die gesamte christliche Gemeinde (an alle Heiligen)<sup>201</sup> gerichtet.

199 MAIER, Ministry, 82 bezieht sich auf die Szene, die Hippolytus in Hipp. *ap. trad.* 26 schildert. Er belegt, dass noch im dritten Jahrhundert in Rom Anzeichen einer persönlichen Patronage in der christlichen Gemeinde existieren. Wir werden uns später mit diesem Thema beschäftigen.

200 Vgl. BOBERTZ, Charles A., *Cyprian of Carthage as Patron. A social historical Study of the Role of the Bishop in the ancient Christian Community of North Africa*, Diss. theol. (1988), Yale University 1988, 133f.

201 Wie früher gesehen, bezieht sich dieser Begriff im Hermas (wie die Begriffe „Knechte Gottes“ und die „Auserwählten“) auf die Christen. Der Begriff ἄγιοι, der so häufig

## 4.2.1.3.2 Vis I 3,1–2

<sup>1</sup>Ἄλλ' οὐχ ἔνεκα τούτου σοι ὀργίζεται ὁ θεός, ἀλλ' ἵνα τὸν οἶκόν σου τὸν ἀνομήσαντα εἰς τὸν κύριον καὶ εἰς ὑμᾶς τοὺς γονεῖς αὐτῶν ἐπιστρέψῃς. ἀλλὰ φιλότεκνος ὢν οὐκ ἔνουθέεις σου τὸν οἶκον, ἀλλὰ ἀφήκεις αὐτὸν καταφθαρῆναι· διὰ τοῦτο ὀργίζεται σοι ὁ κύριος· ἀλλὰ ἰάσεταιί σου πάντα τὰ προγεγονότα πονηρὰ ἐν τῷ οἴκῳ σου· διὰ γὰρ τὰς ἐκείνων ἀμαρτίας καὶ ἀνομήματα σὺ κατεφθάρης ἀπὸ τῶν βιωτικῶν πράξεων. <sup>2</sup>Ἄλλ' ἡ πολυσπλαγχνία τοῦ κυρίου ἠλέησέν σε καὶ τὸν οἶκόν σου καὶ ἰσχυροποιήσει σε καὶ θεμελιώσει σε ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ. σὺ μόνον μὴ ῥαθυμήσῃς, ἀλλὰ εὐψύχει καὶ ἰσχυροποιεῖ σου τὸν οἶκον. ὡς γὰρ ὁ χαλκεὺς σφυροκοπῶν τὸ ἔργον αὐτοῦ περιγίνεται τοῦ πράγματος οὐ θέλει, οὕτω καὶ ὁ λόγος ὁ καθημερινὸς ὁ δίκαιος περιγίνεται πάσης πονηρίας. μὴ διαλίπῃς οὖν νοουθετῶν σου τὰ τέκνα· οἶδα γὰρ ὅτι ἐὰν μετανοήσουσιν ἐξ ὅλης καρδίας αὐτῶν, ἐνγραφὴ σονται εἰς τὰς βίβλους τῆς ζωῆς μετὰ τῶν ἁγίων.

<sup>1</sup>Aber Gott zürnt dir gar nicht dieserhalb, sondern damit du die Deinen bekehrst, die gegen den Herrn und gegen euch, ihre Eltern, gefrevelt haben. Doch du warst deinen Kindern zu gut und hast die Deinen nicht ermahnt, sondern sie ins schlimmste Verderben laufen lassen. Darum zürnt dir der Herr; aber er wird all das Schlimme heilen, das in deinem Hause vorgefallen ist. Denn um ihrer Sünden und Frevel willen hat dich Unglück in deinen Geschäften getroffen. <sup>2</sup>Allein die große Barmherzigkeit des Herrn hat sich deiner und der Deinen erbarmt und wird dich stärken und dir einen sicheren Platz geben in seiner Herrlichkeit. Nur sei nicht sorglos, sondern sei guten Muts und stärke die Deinen. Denn wie der Schmied, wenn er sein Werkstück vorgenommen, so wird auch die Mahnung zum Rechten, wenn sie täglich laut wird, schließlich mit allem Bösen fertig. Werde nur nicht müde, zu ermahnen deine Kinder; denn ich weiß; wenn sie von ganzem Herzen Buße tun, werden sie in die Bücher des Lebens zu den Heiligen geschrieben werden.

---

in den paulinischen Briefen vorkommt, erscheint in Hermas etwa zehnmal (Vis I 1,9; 3,2, Vis II 2,4,5; Vis III 3,3; 6,2; 8,9.11; Vis IV 3,6; Sim VIII 8,1).

Nach der Erzählung von Rhodas gibt es einen abrupten Themenwechsel, und das Hauptthema der Sünde und der Notwendigkeit der Umkehr wird eingeleitet.<sup>202</sup> Die Greisin erklärt Hermas, dass die Ursache des Zornes Gottes ihm gegenüber und der Notlage des Hermas die Sünden seiner Familie<sup>203</sup> und seine Vernachlässigung der Familie sind.

Das Haus bezieht sich an dieser Stelle deutlich auf die Familie, nämlich auf eine Familie, deren Mitglieder gegen den Herrn und die Eltern gesündigt haben. Als sündige Mitglieder der Familie bezieht sich Hermas an dieser Stelle nur auf die Kinder und nicht auf die Frau wie in Sim II 2,3. Nach Osiek bedeutet οἶκος an dieser Stelle Familie im engeren Sinne, denn Hermas spricht hier von den „Eltern“ und den „Kindern“.<sup>204</sup> Sogar an dieser Stelle, an der sich Hermas anscheinend auf eine konkrete Familie bezieht, kann man einen übertragenen Sinn nicht ausschließen. Diese Familie könnte vielleicht auch auf eine größere Gemeinde hinweisen,<sup>205</sup> wie man an anderen Stellen im Hermas sehen kann, in denen die Worte „Eltern“ und „Kind“ verwendet werden. Sein Misserfolg im Vorstehen seiner eigenen Familie reflektiert möglicherweise die Leitungsprobleme der christlichen Gemeinden in Rom oder einer konkreten Gemeinde, als deren paterfamilias sich Hermas wahrnimmt.<sup>206</sup>

Aufgrund der Sünden seiner Kinder erlebt Hermas eine Notlage: seine Geschäfte sind ruiniert.<sup>207</sup> Die Taten der Kinder haben ihm finanzielle Schäden verursacht, und diese Schäden sind eine Strafe für ihre

202 DIBELIUS, Hirt, 437 stellt fest, dass Hermas das eigentliche Thema seines Buches (die Buße für die Sünden) an dieser Stelle präludiert, denn die eigentliche Bußverkündigung kommt später in Vis II.

203 Tatsächlich sind die Sünden der Familie von Hermas schon in Vis I 1,9 erwähnt worden.

204 Vgl. OSIEK, Shepherd, 49. Diese Kinder sind erwachsene Kinder, die bei ihren Eltern wohnen können oder nicht.

205 Kurz zuvor hat Hermas von den Sünden des ganzen Hauses des Hermas und aller Heiligen in Vis I 1,9 gesprochen.

206 Vgl. YOUNG, Steve, Being a Man. The Pursuit of Manliness in The Shepherd of Hermas, in: Journal of Early Christian Studies 2 (1994) 243f.

207 Hermas wird ἀπὸ τῶν βιωτικῶν πράξεων ruiniert. Nach OSIEK, Shepherd, 49 bedeutet dieser Ausdruck „by everyday affairs“. DIBELIUS, Hirt, 438 und BROX, Hirt, 86.89 bevorzugten ihn mit „Geschäfte“ zu übersetzen, was tatsächlich zu dem allgemeinen Zusammenhang des Werkes besser passt.

Sünden.<sup>208</sup> Dennoch wird all das Schlimme durch Gott geheilt, wie Hermas in Vis I 1,9 feststellt.<sup>209</sup>

Wie in Sim VII 1–2 muss Hermas Verantwortung tragen für Sünden, die nicht er begangen hat, sondern Mitglieder seiner Familie. Dieses Bild könnte viel zu tun haben mit seiner Rolle als paterfamilias, der für die Schulden seiner Unterworfenen und ihren Schaden einem Dritten haftbar ist.<sup>210</sup> Das ist zu beachten bei der Analyse der Rolle des Hermas als ἡ κεφαλὴ τοῦ οἴκου, als paterfamilias.

#### 4.2.1.3.3 Vis II 2,2–3

²Τὸ σπέρμα σου Ἐρμᾶ ἠθέτησαν εἰς τὸν θεὸν καὶ ἐβλασφήμησαν εἰς τὸν κύριον καὶ προέδωκαν τοὺς γονεῖς αὐτῶν ἐν πονηρίᾳ μεγάλη καὶ ἤκουσαν προδοτὰ γονέων καὶ προδόντες οὐκ ὠφελήθησαν ἀλλὰ ἐτι προσέθηκαν ταῖς ἀμαρτίαις αὐτῶν τὰς ἀσελγείας καὶ συμφυρμούς πονηρίας καὶ οὕτως ἐπλήσθησαν αἱ ἀνομίαι αὐτῶν <sup>3</sup>ἀλλὰ γνῶρισον ταῦτα τὰ ῥήματα τοῖς τέκνοις σου πᾶσιν καὶ τῇ συμβίῳ σου τῇ μελλούσῃ σου ἀδελφῇ καὶ γὰρ αὕτη οὐκ ἀπέχεται τῆς γλώσσης ἐν ἧ πονηρεύεται ἀλλὰ ἀκούσασα τὰ ῥήματα ταῦτα ἀφέξεται καὶ ἔξει ἔλεος. <sup>4</sup>ἀλλὰ ἀκούσασα τὰ ῥήματα ταῦτα ἀφέξεται καὶ ἔξει ἔλεος. μετὰ τὸ γνωρίσαι σε ταῦτα τὰ ῥήματα αὐτοῖς ἃ ἐνετειλατό μοι ὁ δεσπότης ἵνα σοι ἀποκαλυφθῇ, τότε ἀφίενται αὐτοῖς αἱ ἀμαρτίαι πᾶσαι ἃς πρότερον ἤμαρτον, καὶ πᾶσιν τοῖς ἀγίοις τοῖς ἀμαρτήσασι μέχρι ταύτης τῆς ἡμέρας, ἐάν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας μετανοήσουσιν καὶ ἄρῳσιν ἀπὸ τῆς καρδίας αὐτῶν τὰς διψυχίας.

<sup>2</sup>„Deine Nachkommen, Hermas, haben voll großer Schlechtigkeit sich gegen Gott vergangen, den Herrn gelästert und ihre Eltern verraten; sie mussten hören, dass sie Verräter der Eltern seien, und die Verräter hatten keinen Nutzen davon, sondern fügten zu ihren Sünden noch Ausschweifung und unzünftigen Verkehr hinzu, und so ist das Maß ihrer Übeltaten voll geworden. <sup>3</sup>Aber tue diese Worte allen deinen Kinder kund

208 Das Thema, dass die Untreue Gott gegenüber zu Unglücken führt, ist auch in Mand IX,4; Sim VI 3,4 und Sim X 1,2–3 zu finden. Nach BROX, *Hirt*, 89 handelt es sich um ein „normales“ Unglück, „das als göttliche Strafe verstanden wird“.

209 Wie OSIEK, *Shepherd*, 45 bemerkt, ist das Bild des „Heilens“ von Sünden biblisch (Dtn 30,3; Jer 3,22) und im Hermas häufig (Vis I 1,9; 3,1; Mand, IV 1,11; XII 6,2; Sim VIII 11,3).

210 Vgl. LEUZZSCH, *Wahrnehmung*, 57f. und OSIEK, *Shepherd*, 49.

und deiner Frau, die deine Schwester werden soll; denn auch sie weiß ihre Zunge nicht zu hüten, sondern begeht mit ihr Sünde; aber wenn sie diese Worte vernommen hat, wird sie sich hüten und wird Gnade finden. <sup>4</sup>Wenn du ihnen diese Worte kundgetan hast, die mir der Herr auftrug, damit sie offenbar würden, dann werden ihnen alle Sünden vergeben, die sie früher begangen haben, und ebenso allen Heiligen, die Sünde getan haben bis auf diesen Tag, wenn sie von ganzem Herzen Buße tun und allen Zweifel aus ihrem Herzen verbannen.

Der Inhalt des Offenbarungsbuchs wird in Vis II 2 erklärt: der Aufruf zur Bekehrung anlässlich der Sünde der Familie des Hermas (vv.2–3) und die Verheißung der Vergebung mit einer Befristung (vv.4–5). Die Adressaten der Verkündigung sind an dieser Stelle Hermas und seine Familie, während früher in Vis I 1,3 die Empfänger die Auserwählten Gottes waren. Tatsächlich wird Hermas in v.4 auf die Vergebung für alle Heiligen hinweisen.<sup>211</sup> Die Mitteilung bewegt sich von der Familie des Hermas zur großen Gemeinde.<sup>212</sup>

An dieser Stelle erklärt die Greisin die Sünde der Kinder des Hermas, die seine Notlage verursacht haben. Vis I 3,1 beinhaltet die Sünde der Kinder gegen den Herrn und die Eltern. Jetzt spezifiziert die Greisin ihre Sünden und spricht von Gottesverachtung und Lästerung des Herrn, und damit von Abfall von und Verrat der Eltern in einem Kontext der Verfolgung<sup>213</sup> sowie von Schwelgerei und geschlechtlichem Verkehr. Es handelt sich um schwere Sünden und nach Sim VIII 6,4; IX 1,3 haben die Abtrünnigen, Lästerer des Herrn und Verräter keine Bereitschaft zur Buße. Dennoch gesteht Hermas ihnen in Vis II 2,4 die Möglichkeit der Buße und der Vergebung zu.<sup>214</sup>

211 DIBELIUS, Hirt, 445 bemerkt zutreffend, dass die Ausdehnung des Bußgedankens auf die Familie als Vorstufe zu der allgemeinen Ausdehnung auf alle Christen an Stellen wie Vis I 1,9, Mand V 1,7, Sim V 3,9 erscheint. Dasselbe könnte man in Bezug auf diese Stelle sagen.

212 Vgl. OSIEK, Shepherd, 54.

213 Vgl. ebd. Sie weist interessanterweise, trotz des Verweises auf Verfolgungen in Vis II 3,4, darauf hin, dass diese Sünde in Vis I 3,2 mehr mit „being involved with practical affairs“ zu tun zu haben scheint. „It may be that Hermas' children did not prove faithful under this trial because of their material interests“.

214 BROX, Hirt, 98 versucht diesen Widerspruch zu erklären und stellt fest: „Das erklärt sich so, dass H die Bewertung und Folgen auch der schwersten Sünden von der Gesin-

Zum ersten Mal spricht Hermas explizit von seiner Frau, der Zungensünden vorgeworfen werden.<sup>215</sup> Diese Frau wird in Zukunft seine Schwester sein, und es stellt sich die Frage über die Bedeutung dieser Bezeichnung. Gegen die Meinung, dass das Wort „Schwester“ Christin, Mitglied der Gemeinde, bedeutet,<sup>216</sup> spricht, dass sie schon früher Christin war, da die Kinder beide Eltern verraten haben (Vis I 3,1; Vis II 2,1). Die Bezeichnung kann man eher als Verzicht auf geschlechtlichen Verkehr verstehen, was den Aussagen von Mand IV 1,1 und Sim IX 11 entsprechen würde.<sup>217</sup>

Aufgrund dieser konkreten Stelle vertritt Dibelius die Ansicht, dass diese so sündige Familie in Wirklichkeit nicht existiert, und sie „eine Art Modell für Christensünde und Christenbuße“ darstellt.<sup>218</sup> Nach der Analyse aller Stellen, die sich im Hermas auf die Familie beziehen, werden wir diese Frage weiter entwickeln.

#### 4.2.1.3.4 Vis II 3,1

Σὺ δέ, Ἑρμᾶ, μηκέτι μνησικακήσης τοῖς τέκνοις σου μηδέ τὴν ἀδελφήν σου ἑάσης, ἵνα καθαρισθῶσιν ἀπὸ τῶν προτέρων ἁμαρτιῶν αὐτῶν. παιδευθήσονται γὰρ παιδεῖα δικάια, ἐὰν σὺ μὴ μνησικακήσης αὐτοῖς. μνησικακία θάνατον κατεργάζεται. σὺ δέ, Ἑρμᾶ, μεγάλας θλίψεις ἔσχες ἰδιωτικὰς διὰ τὰς παραβάσεις τοῦ οἴκου σου, ὅτι οὐκ ἐμέλησέν σοι περὶ αὐτῶν· ἀλλὰ παρενεθυμήθης καὶ ταῖς πραγματεῖαις σου συνανεφύρης ταῖς πονηραῖς

---

nung und Hartnäckigkeit abhängig macht, nicht allein vom materiellen Gewicht der Sünde“.

215 Über die Wirkungen der Zungensünden vgl. Jak 1,26; 3,5; 1 Tim 5,13 und 1 Kor 14,34–35.

216 In diesem Sinne 1 Kor 9,5.

217 Vgl. DIBELIUS, Hirt, 445, JOLY, Hermas, 91 und LEUTZSCH, Wahrnehmung, 174, GRUNDEKEN, Mark R.G., A Jon Steen Household. The domestic Church in the Shepherd of Hermas, in: KNIÉPS, Thomas u.a. (Hgg.), The Household of God and local Households. Revisiting the domestic Church (BETHL 204), Leuven 2013, 240f. u.a. OSIEK, Shepherd, 55 bemerkt, dass Mand IV 4 in Verbindung mit 1 Kor 7,8.27.40 eher zur Auslegung dieser Stelle aus einer asketischen Perspektive mit eschatologischen Akzenten führt.

218 DIBELIUS, Hirt, 445. Dagegen bemerkt OSIEK, Shepherd, 54: „While it is possible to interpret in some passages that the family is only a cipher for the community, the literary structure here argues against that interpretation“. Dennoch schließen die Anwendung von Begriffen wie Kinder oder Frau meiner Meinung nach eine allegorische oder symbolische Bedeutung des Wortes Familie nicht aus, wie in Vis I 3,1–2 gesehen.

Du aber, Hermas, trage deinen Kindern das Böse nicht länger nach und überlass deine Schwester nicht sich selbst, auf dass sie rein werden von ihren früheren Sünden. Denn sie werden in gerechter Zucht erzogen werden, wenn du ihnen das Böse nicht nachträgst. Böses nachtragen, das bewirkt Tod. Du aber, Hermas, bist in große persönliche Trübsal geraten wegen der Sünden deiner Familie, denn du hattest dich nicht um sie bekümmert. Vielmehr hast du sie gewähren lassen und dich ganz deinen bösen Geschäften gewidmet.

Die Erklärung der Botschaft des Offenbarungsbuches wendet sich wieder an Hermas und seine Familie (in 2,6–8 hat sich die Greisin vorher an die Vorsteher der Gemeinde gerichtet). Hermas wird noch einmal vorgeworfen, dass er seinen Kindern das Böse nachträgt und seine Frau<sup>219</sup> zu sehr gewähren lässt.<sup>220</sup> Die Greisin hält sie noch für Sünder und Hermas hat den Auftrag sie in gerechter Zucht zu erziehen. Die enge Verbindung zwischen der Vernachlässigung seiner Familie und seiner Notlage erscheint wieder. Seine persönliche Drangsal (θλίψεις ιδιωτικοί) weist auf sein Unglück und Schäden in den Geschäften hin.<sup>221</sup>

#### 4.2.1.3.5 Vis III 1,6

ἡ δὲ ἦλθεν μετὰ νεανίσκων ἕξ, οὐς καὶ πρότερον ἐωράκειν, καὶ ἐπεστάθη μοι καὶ κατηκροᾶτο προσευχομένου καὶ ἐξομολογουμένου τῷ κυρίῳ τὰς ἁμαρτίας μου. καὶ ἀψαμένη μου λέγει· Ἑρμᾶ, παῦσαι περὶ τῶν ἁμαρτιῶν σου πάντα ἐρωτῶν· ἐρώτα καὶ περὶ δικαιοσύνης ἵνα λάβῃς μέρος τι ἐξ αὐτῆς εἰς τὸν οἶκόν σου.

Da kam sie mit sechs Jünglingen, die ich schon früher gesehen hatte, trat zu mir und hörte zu, wie ich betete und dem Herrn meine Sünden bekannte. Dann faßte sie mich an und sprach: „Hermas, höre auf, so viel für die Vergebung deiner Sünden zu bitten; bitte auch um Gerechtigkeit, damit du etwas davon für dein Haus empfängst.“

219 Wie in Vis II 2,3 ist „Schwester“ eine Bezeichnung der Frau.

220 Auch in Vis I 3,1 und Vis II 2,3.

221 Wie in Vis I 3,1.

Die sechs Jünglinge beziehen sich auf die früher in Vis I 4,1.3 erwähnten vier Engel, die die Sessel tragen, und auf die zwei, die die Greisin begleiten. Die Greisin informiert Hermas, dass er sich nicht so viel um sich und seine persönlichen Sünde kümmern soll, sondern eher um die Suche nach Gerechtigkeit und die Lage seines Hauses. An dieser Stelle bezieht sich das Wort οἶκος möglicherweise nicht nur auf die Familie im engeren Sinne, sondern hat eine übertragene Bedeutung.<sup>222</sup> Tatsächlich wird der Verfasser kurz darauf (vv.7–9) auf die Frage der Sitzordnung (rechts oder links der Greisin) in der Gemeinde und auf die Reservierung der Ehrenplätze für die Märtyrer und nicht für die Presbyter hinweisen, was die These stützt, dass dieses „Haus“, das dank des Gebets des Hermas einen Teil der „Gerechtigkeit“ erhalten soll, die gesamte Gemeinde oder die Hausgemeinde des Hermas ist.

#### 4.2.1.3.6 Mand II 7

φύλασσε οὖν τὴν ἐντολὴν ταύτην, ὡς σοι λελάληκα, ἵνα ἡ μετάνοιά σου καὶ ἡ τοῦ οἴκου σου ἐν ἀπλότῃ εὐρεθῆ καὶ καθαρὰ καὶ ἄκακος καὶ ἀμίαντος.

Nun halte dies Gebot, so wie ich es dir gesagt habe, auf dass deine und deines Hauses Buße lauter und dein Herz rein und unbefleckt erfunden werde.

Hermas verbindet die Tugend der Lauterkeit (ἀπλότης) in Mand II mit zwei verschiedenen Geboten: eine Warnung vor der Verleumdung (vv.2–4a) und die Mahnung zum Geben und zur Großzügigkeit (vv.4b-6). Besonders interessant ist die Mahnung zum Almosengeben, die auch in Sim II 5 und Sim IX 24,2 zu finden ist.<sup>223</sup> Im Hintergrund

<sup>222</sup> Nach DIBELIUS, Hirt, 456 ist an dieser Stelle klar, dass der Verfasser die Familie als Modell der Christensünde und Christenbuße benutzt. BROX, Hirt, 113f. spricht lieber von Hermas und seiner Familie als „Modell ausgebliebener bzw. neu stimulierter bzw. erbrachter Bewährung“. Nach OSIEK, Shepherd, 62 weist die Greisin auf Hermas „social responsibility in the first instance in his own household as model for a wider perspective“ hin. Das Haus stellt an dieser Stelle nach Osiek eine Chiffre für die gesamte Gemeinde dar (49).

<sup>223</sup> Vgl. auch *Did.* 1,5–6, *Barn.* 19,8–11, *Didasc.* 17,4. Wie DIBELIUS, Hirt, 500 und BROX, Hirt, 195 bemerken, sind zwei Aspekte der frühchristlichen Almosenpraxis zu



dieser Stelle steht die Sorge um die möglichen Missbräuche einiger der Empfänger der Almosen, die unwürdig sind, die Almosen zu erhalten. Hermas ist sich dieses Problems bewusst, aber er will in erste Linie die Erfüllung der Almosenpflicht fördern.<sup>224</sup> Hermas beschreibt das Almosengeben als *διακονία* (v.6) wie in Sim II 7.

In diesem Zusammenhang erscheint wieder das Haus des Hermas. Das Verbot der Verleumdung und die Ermahnung zu geben gilt nicht nur Hermas. Außer in Mand I, VI und VII ermahnt Hermas „jeden“ zur Beachtung der Gebote (Mand III 5; IV 4,4; VIII 12; IX 12, X 3,4; XII 3,1.6,5).<sup>225</sup> An dieser konkreten Stelle bezieht sich aber die Formel der Verallgemeinerung auf das Haus des Hermas als Empfänger der Pflicht, dieses Gebot zu halten, was ein Indiz darstellt, dass das Wort „Haus“ an dieser Stelle auch einen übertragenen Sinn hat.<sup>226</sup> Dass dieses Gebot spezifisch auf das Haus des Hermas adressiert wird und nicht auf jeden, hat vielleicht viel zu tun mit dem Inhalt dieses Gebots. Die Warnung vor Verleumdung und die Mahnung zu geben macht besonders Sinn in einer Gemeinde, wie Hermas sie beschreibt, mit internen Konflikten und reichen Mitgliedern, die manchmal ihrer Pflicht gegenüber ihren armen Mitbrüdern nicht nachkommen. Das Wort „Haus“ an dieser Stelle könnte sich auch auf die gesamte Gemeinde oder auf die Hausgemeinde des Hermas beziehen.

---

beobachten: Was man von seinem Besitz hergibt, ist letztlich Gottes Geschenk und man muss rückhaltlos geben, ohne einen Unterschied darin zu machen, wem man gibt. Es ist zu bemerken, dass Hermas auch in Sim IX 24,2 Lauterkeit mit Großzügigkeit verbindet. Die Einfachheit oder Lauterkeit in Bezug auf die Almosenpflicht bedeutet, dass der Christ jedem ohne Vorbehalt und ohne Zögern geben muss.

224 In diesem Sinne BROX, Hirt, 196 und DIBELIUS, Hirt, 501. Dagegen wollte der Didachist dem Missbrauch der Almosen gegensteuern und so enthält Did. 4,6 Einschränkungen der Almosenpflicht, die im Hermas nicht zu finden sind: „Es soll schwitzen dein Almosen in deinen Händen, bis du weißt, wem du es gibst“.

225 DIBELIUS, Hirt, 501 spricht von einer Formel der Verallgemeinerung der Gebote.

226 In diesem Sinne ebd. Nach BROX, Hirt, 197 hat die Anspielung auf die Familie auch an dieser Stelle die „Funktion exemplarische Skizzen des sündigen und bußbereiten Menschen zu zeichnen“. OSTEK, Shepherd, 106 ist der Meinung, dass der Bezug auf die Familie eher ein „reminder that all hearers of the revelation are responsible for family relationships as well as themselves“ darstellt.

## 4.2.1.3.7 Mand IV 4,3

τήρει οὖν τὴν ἀγνεΐαν καὶ τὴν σεμνότητα, καὶ ζήση τῷ θεῷ ταῦτά σοι ὅσα λαλῶ ἢ καὶ μέλλω λαλεῖν, φύλασσε ἀπὸ τοῦ νῦν, ἀφ' ἧς μοι παρεδόθης ἡμέρας, καὶ εἰς τὸν οἶκόν σου κατοικήσω.

So bewahre nun Keuschheit und Heiligkeit, dann wirst du Leben haben bei Gott. Alles dies, was ich dir sage und noch sagen werde, das beachte von jetzt ab – seit dem Tage, an dem du mir übergeben wurdest; so will ich in deinem Hause wohnen.

An dieser Stelle ist eine neue Anspielung auf die Szene von Vis V 5,1–2, wo dem Hirten aufgetragen wird, bei Hermas zu wohnen (εἰς τὸν οἶκόν σου κατοικήσω).<sup>227</sup> Dieses Haus, in dem der Hirt wohnen will, könnte sich sowohl auf die Wohnung als auch auf die Familie des Hermas beziehen. Wie an ähnlichen Stellen (Vis V 3, Sim X 1,2; 2,1;4,3.5) handelt es sich möglicherweise um einen Hinweis auf die Familie.

## 4.2.1.3.8 Mand V 1,7

Ἦθελον, φημί, κύριε, γνῶναι τὴν ἐνέργειαν τῆς ὀξυχολίας, ἵνα φυλάξωμαι ἀπ' αὐτῆς. Καὶ μὴν, φησὶν, ἐὰν μὴ φυλάξῃ ἀπ' αὐτῆς σὺ καὶ ὁ οἶκός σου, ἀπώλεσάς σου τὴν πᾶσαν ἐλπίδα. ἀλλὰ φύλαξαι ἀπ' αὐτῆς· ἐγὼ γὰρ μετὰ σοῦ εἰμί. καὶ πάντες δὲ ἀφέξονται ἀπ' αὐτῆς, ὅσοι ἂν μετανοήσωσιν ἐξ ὀλης τῆς καρδίας αὐτῶν· μετ' αὐτῶν γὰρ ἔσομαι καὶ συντηρήσω αὐτοῦς ἐδικαιώθησαν γὰρ πάντες ὑπὸ τοῦ σεμνοτάτου ἀγγέλου.

„Herr“, sagte ich, „ich möchte erfahren, wie der Jähzorn wirkt, damit ich mich vor ihm hüten kann“. „Allerdings“, antwortete er, „wenn du dich nicht vor ihm hütetest, du und dein Haus, so hast du deine ganze Hoffnung verloren. Aber hüte dich vor ihm; denn ich bin mit dir. Und alle werden sich von ihm fernhalten, die von ganzem Herzen Buße tun. Denn ich werde mit ihnen sein und sie bewahren; sie wurden ja alle gerecht gemacht von dem heiligsten Engel.“

<sup>227</sup> In diesem Fall wird die Übernahme dieser Aufgabe des Hermas von der Erfüllung der Gebote abhängig gemacht und das stimmt nicht mit Vis V 2–4 überein, wo Hermas dem Hirten schon anvertraut worden ist und von Bedingungen keine Rede ist. Über diese Unstimmigkeit vgl. DIBELIUS, *Hirt*, 513, BROX, *Hirt*, 214 und OSIEK, *Shepherd*, 116.

Es handelt sich um das Ende des Gebotes der Geduld und gegen den Jähzorn. Wie in Mand II 7 enthält dieser Vers eine abschließende Formel, die die Tragweite dieses Gebotes verallgemeinert. Die Warnung vor dem Jähzorn beschränkt sich nicht auf Hermas, sondern bezieht sich auf sein Haus und das Haus hat in diesem Kontext die Bedeutung von „Familie“.<sup>228</sup> Wieder stellt sich die Frage, ob dieses „Haus“ einen übertragenen Sinn hat und ob es sich auf die Hausgemeinde des Hermas bezieht. Die unmittelbare Generalisierung des Gebotes für alle ist ein Indiz dafür.

#### 4.2.1.3.9 Mand XII 3,6

οὐν δέ σοι λέγω· ἐὰν ταύτας μὴ φυλάξης, ἀλλὰ παρενθυμηθῆς, οὐχ ἔξεις σωτηρίαν, οὔτε τὰ τέκνα σου οὔτε ὁ οἶκός σου, ἐπεὶ ἤδη σεαυτῷ κέκρικας τοῦ μὴ δύνασθαι τὰς ἐντολὰς ταύτας ὑπὸ ἀνθρώπου φυλαχθῆναι.

Für diesen Fall aber sage ich dir: Wenn du sie nie befolgst, sondern außer Acht läßt, werden weder du, noch deine Kinder, noch deine Familie Rettung erlangen; denn du hast dir ja selbst schon das Urteil gesprochen (mit der Meinung), daß diese Gebote von keinem Menschen befolgt werden könnten.

Der Hirt hat Hermas alle die Gebote mitgeteilt, aber in Mand XII 3,4 stellt sich Hermas die Frage, ob die Menschen fähig sind, diese Gebote zu halten, denn sie sind trotz ihrer Bedeutung und Wertes hart und schwer zu erfüllen. Ohne die Befolgung dieser Gebote werden Hermas und sein Haus nicht gerettet werden. In diesem Kontext ist klar, dass das Wort οἶκος sich auf die Familie bezieht. Die Verbindung zwischen der Erfüllung der Gebote und der Rettung würde die Ansicht stützen, dass die Familie ein Paradigma für Sünde und Rettung darstellt.<sup>229</sup> Tatsächlich ist interessant, dass die Kinder getrennt von der Familie (... noch deine Kinder noch deine Familie...) erwähnt werden.<sup>230</sup> Dieser Unterschied zwischen den Kindern und der Familie betont nach

<sup>228</sup> Vgl. BROX, Hirt, 220 und OSIEK, Shepherd, 120.

<sup>229</sup> Vgl. DIBELIUS, Hirt, 547 und BROX, Hirt, 277.

<sup>230</sup> Auch in Sim V 3,9 und Sim VII 6.

Osiek die besondere Rolle des Hermas als römischer Hausbesitzer, der nicht nur für seine eigenen Kinder, sondern für die in seinem Hause wohnenden Menschen verantwortlich ist.<sup>231</sup> Vielleicht spricht diese Stelle von einer Gruppe Menschen, deren Verbindung nicht nur die Unterwerfung unter die patria potestas des paterfamilias darstellt, sondern auch ihr Glaube an Christus, d.h. es würde sich um eine Hausgemeinde handeln, was zu der Idee passen würde, dass die Familie an dieser Stelle als Modell der Sündigen und ihrer Rettung erscheint. Tatsächlich wären die Mitglieder dieser Hausgemeinde (und im weiteren Sinne alle Gläubigen) diese Sündigen, die die Gebote halten müssen.

#### 4.2.1.3.10 Sim V 3,9

ταῦτα οὕτως τηρήσεις σὺ μετὰ τῶν τέκνων σου καὶ ὄλου τοῦ οἴκου σου· τηρήσας δὲ αὐτὰ μακάριος ἔσῃ· καὶ ὅσοι ἐὰν ἀκούσαντες αὐτὰ τηρήσωσι, μακάριοι ἔσονται, καὶ ὅσα ἐὰν αἰτήσωνται παρὰ τοῦ κυρίου λήμψονται.

So sollst du es halten samt deinen Kindern und deinem ganzen Hause; und wenn du es hältst, wirst du selig sein, und alle, die es hören und halten, werden selig sein, und was sie von Herzen erbitten, werden sie empfangen.

Im ersten Teil des fünften Gleichnisses (bis 3,9) behandelt Hermas das Thema des wahren Fastens. Sofort bemerkt man die Ähnlichkeiten dieser Stelle mit den abschließenden Formeln des Gebotes im Hermas.<sup>232</sup> Tatsächlich enthält sie die Verallgemeinerung, die wir in den Geboten betrachtet haben (das Gebot gilt für alle), aber besonders bemerkenswert ist, dass neben dieser Verallgemeinerung die Familie des Hermas als Adressat des Gebotes erscheint. Hermas spricht von der Familie, aber wieder in allgemeiner und abstrakter Weise. Die Kinder werden wie in Mand XII 3,6 getrennt neben der Familie erwähnt. Unmittelbar vor dieser Stelle schildert (vv.5–7) der Hirt das wahre Fasten aus einer sozialen Perspektive und stellt fest, dass das Geld, das man aufgrund

<sup>231</sup> Vgl. OSIEK, Shepherd, 152.

<sup>232</sup> BROX, Hirt, 314 stellt fest, dass dieses Gleichnis längst zum „Gebot“ geworden ist.

dieses Fastens erübrigt, als Almosen oder soziale Hilfe verwendet werden muss. In diesem Kontext, in dem die fastenden Christen aufgerufen werden, den Armen zu helfen, fordert der Hirt Hermas und seine Familie auf, das Gebot des Fastens zu halten.

#### 4.2.1.3.11 Sim VII 1–3.5–7

<sup>1</sup>Μετὰ ἡμέρας ὀλίγας εἶδον αὐτὸν εἰς τὸ πεδίον τὸ αὐτό, ὅπου καὶ τοὺς ποιμένας ἐωράκειν, καὶ λέγει μοι· Τί ἐπιζητεῖς; Πάρεμι, φημί, κύριε, ἐρωτησαί σε ἵνα τὸν ἄγγελον τὸν τιμωρητὴν κελεύσης ἐκ τοῦ οἴκου μου ἐξελεθεῖν, ὅτι λίαν με θλιβεῖ. Δεῖ σε, φησίν, θλιβῆναι· οὕτω γὰρ προσέταξεν ὁ ἐνδοξος ἄγγελος τὰ περὶ σοῦ· <sup>2</sup>θέλει γὰρ σε καὶ πειρασθῆναι. Τί γάρ, φημί, κύριε, ἐποίησα οὕτω πονηρόν, ἵνα τούτῳ τῷ ἀγγέλῳ παραδοθῶ; Ἄκουε, φησίν· αἱ μὲν ἀμαρτίαι σου πολλάι, ἀλλ' οὐ τοσαῦται ὥστε σε τῷ ἀγγέλῳ τούτῳ παραδοθῆναι· ἀλλ' ὁ οἶκός σου μεγάλας ἀμαρτίας καὶ ἀνομίας ἠργάσατο, καὶ παρεπικράνθη ὁ ἐνδοξος ἄγγελος ἐπὶ τοῖς ἔργοις αὐτῶν καὶ διὰ τοῦτο ἐκέλευσέ σε χρόνον τινὰ θλιβῆναι, ἵνα κάκεῖνοι μετανοήσωσι καὶ καθάρισωσι ἑαυτοὺς ἀπὸ πάσης ἐπιθυμίας τοῦ αἰῶνος τούτου. <sup>3</sup>ἔταν οὖν μετανοήσωσιν καὶ καθαρῶσιν, τότε ἀποστήσεται ὁ ἄγγελος τῆς τιμωρίας. λέγω αὐτῷ· Κύριε, εἰ ἐκέῖνοι τοιαῦτα ἠργάσαντο, ἵνα παραπικρανθῆ ὁ ἄγγελος ὁ ἐνδοξος, τί ἐγὼ ἐποίησα; Ἄλλως, φησίν, ἐκεῖνοι οὐ δύνανται θλιβῆναι, ἐὰν μὴ σὺ ἡ κεφαλὴ τοῦ οἴκου θλιβῆς; σοῦ γὰρ θλιβομένου ἐξ ἀνάγκης κάκεῖνοι θλιβήσονται, εὐσταθοῦντος δὲ σοῦ οὐδεμίαν θλίψιν δύνανται ἔχειν... <sup>5</sup>καὶ τοῦτο πάντως ἐὰν ἴδῃ τὴν καρδίαν τοῦ μετανοοῦντος καθαρὰν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ πράγματος. σοὶ δὲ σύμφορόν ἐστιν καὶ τῷ οἴκῳ σου νῦν θλιβῆναι. τί δὲ πολλὰ λέγω; θλιβῆναί σε δεῖ, καθὼς προσέταξεν ὁ ἄγγελος τοῦ κυρίου ἐκεῖνος, ὁ παραδούς σε ἐμοί· καὶ τοῦτο εὐχαρίστει τῷ κυρίῳ, ὅτι ἀξιόν σε ἠγήσατο τοῦ προδηλώσαί σοι τὴν θλίψιν, ἵνα προγνοὺς αὐτὴν ὑπενέγκῃς ἰσχυρῶς. <sup>6</sup>λέγω αὐτῷ· Κύριε, σὺ μετ' ἐμοῦ γίνου, καὶ πᾶσαν θλίψιν δυνήσομαι ὑπενέγκαι. Ἐγὼ, φησίν, ἔσομαι μετὰ σοῦ· ἐρωτήσω δὲ καὶ τὸν ἄγγελον τὸν τιμωρητὴν ἵνα σε ἐλαφροτέρως θλίψῃ· ἀλλὰ ὀλίγῳ χρόνῳ θλιβήσῃ, καὶ πάλιν ἀποκατασταθῆ εἰς τὸν τόπον σου· μόνον παράμεινον ταπεινοφρονῶν καὶ λειτουργῶν τῷ κυρίῳ ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ, σὺ καὶ τὰ τέκνα σου καὶ ὁ οἶκός σου, καὶ πορεύου ταῖς ἐντολαῖς μου ἅς σοι ἐντέταλμαι καὶ δυνήσεταιί σου ἢ μετάνοια εἶναι ἰσχυρὰ καὶ καθαρὰ· <sup>7</sup>καὶ ἐὰν ταῦτα φυλάξῃς μετὰ τοῦ οἴκου σου, ἀποστήσεται πᾶσα θλίψις ἀπὸ σοῦ· καὶ ἀπὸ πάντων δὲ ἀποστήσεται ἡ θλίψις, ὅς ἂν ταῖς ἐντολαῖς μου πορεύεταιί ταῦταις.

<sup>1</sup>Nach einigen Tagen sah ich ihn auf derselben Ebene, wo ich die Hirten geschaut hatte, und er sprach zu mir: „Was suchst du?“ „Herr“ antwortete ich, „ich bin hierher gekommen, damit du dem Strafengel Befehl gebest, aus meinem Haus zu weichen, denn er bedrängt mich gar sehr.“ Er sagte: „Du mußt Drangsal leiden, denn so hat der herrliche Engel dein Geschick festgesetzt; denn er will, daß du auch versucht werdest.“ „Herr“, fragte ich, „was habe ich denn so Schlechtes getan, daß ich diesem Engel übergeben ward?“ „Höre“, sprach er. <sup>2</sup>„Deiner Sünden sind viele, aber sie sind nicht so schwer, daß du diesem Engel übergeben wärest. Aber deine Familie hat große Sünde und Unrecht getan, und der herrliche Engel ward über ihr Tun ergrimmt und gab darum den Befehl, daß du eine Weile lang Drangsal leiden müßttest, damit jene Buße täten und sich reinigten von jeder Begierde dieser Welt. Wenn sie gebüßt haben und rein geworden sind von jeder Begierde dieser Welt, dann wird der Strafenengel (von dir) ablassen.“ Ich gab ihm zur Antwort: <sup>3</sup>„Herr, wenn jene das getan haben, den herrlichen Engel zu erzürnen, was habe denn ich getan?“ Er sagte: „Jene können nicht auf andere Weise bedrängt werden, als indem du, das Haupt des Hauses, Drangsal leidest. Denn wenn du bedrängt wirst, werden notwendigerweise auch sie Bedrängnis durchmachen; wenn es dir aber gut geht, können sie keine Trübsal leiden.“ ... <sup>5</sup>; und das gewiß, wenn er sieht, daß das Herz des Büßenden rein ist von jeder bösen Tat. Für dich aber und dein Haus ist es gut, jetzt eine Bedrängnis zu erleiden, da es jener Engel des Herrn, der dich mir übergab, angeordnet hat. Und sei dem Herrn dafür dankbar, daß er dich gewürdigt hat, dir vorher die Trübsal kundzutun, damit du rechtzeitig von ihr wüßttest und sie tapfer ertragen könntest.“<sup>6</sup> Ich sprach zu ihm: „Herr, sei du bei mir, so werde ich alle Trübsal ertragen können.“ Er sagte: „Ich werde bei dir sein; ich werde aber auch den Strafengel bitten, dir die Drangsal zu erleichtern. Freilich kurze Zeit wirst du noch bedrängt und erst dann in deine Stellung zurückgeführt werden. Beharre nur in Demut und im Dienst des Herrn mit reinem Herzen – du und deine Kinder und dein Haus –, und wandle in meinen Geboten, die ich dir auftrage, dann vermag deine Buße kräftig und rein zu sein.“<sup>7</sup>Und wenn du sie samt den Deinen beobachtest, wird jede Trübsal von dir weichen; und von allen wird sie weichen, die in diesen meinen Geboten wandeln.“

Die Ebene ist wieder ein Platz, wo die Vision stattfindet, wo Hermas sich mit dem Hirten trifft.<sup>233</sup> Hermas bittet den Hirten, ihn von der Drangsal zu befreien, die der Strafengel ihm zufügt.<sup>234</sup> Es stellt sich die Frage, welche konkrete Drangsal (θλίψις) Hermas erduldet, da Sim VIII nur über die Schwere ihrer Folge informiert. Es ist gut möglich, dass diese Drangsal die Sündenstrafen sind, die in Sim VI 2, 6–7; 3,4 geschildert werden.<sup>235</sup> Da seine Drangsal an dieser Stelle so dramatisch dargestellt wird, erhebt sich die Frage, ob eine persönliche Erfahrung des Hermas dieser Szene zugrunde liegt.<sup>236</sup> Hermas fragt sich, was er gemacht hat, um diese Drangsal zu erleiden, und versteht deshalb seine Trübsal als Strafe, obwohl der Hirt lieber von einer Versuchung spricht.<sup>237</sup>

Auf die Frage des Hermas antwortet der Hirt in v.2, dass seine Drangsal nicht eine Folge seiner Sünden ist, sondern jener seiner Familie. Die Idee, dass Hermas für die Fehler seiner Familie verantwortlich ist, ist nichts Neues. Sie lässt sich auch in Vis I 3,1–2; II 3,1 und III 1,6 nachweisen.<sup>238</sup> Hermas scheint nicht einverstanden damit zu sein (v.3), aber der Hirt bekräftigt erneut seine Position, dass Hermas Drangsal erdulden muss, damit seine Familie Buße tut und sich bekehrt.<sup>239</sup> Um diesen Zusammenhang zwischen der Drangsal des Hermas und den Sünden seiner Familie zu erläutern, der sogar für Hermas ungerecht ist,

233 Wie in Sim VI 1,5. In Sim VI 1,1 war der Offenbarungsort das Haus des Hermas, aber in Sim VI 1,5 situiert der Verfasser den Offenbarungsort in die Ebene, auf dem Lande.

234 Der Strafengel tritt in Sim VI 2,5 auf den Plan und er ist ein gerechter Engel, der diejenigen bestraft, die von Gott abgeirrt sind.

235 Zutreffend bemerkt OSIEK, Shepherd, 192, dass die ganze Sim VI eine Vorbereitung des Momentes darstellt, in dem Hermas seine Sorge über die Drangsale als Sündenstrafe erklärt. Hermas ist nicht nur Beobachter, sondern auch Opfer.

236 Eine sichere Antwort ist nicht möglich. Wie BROX, Hirt, 342 feststellt, kann der Rekurs auf die familiäre Situation fiktiv sein. DIBELIUS, Hirt, 585 befürwortet die letztere These.

237 OSIEK, Shepherd, 192 bemerkt: „Hermas' plaintive cry, is the cry of all who believe that suffering is the undeserved punishment of God“.

238 Ebd. stellt sie fest, dass die Respektlosigkeit den Eltern gegenüber zu den Sünden der Kinder des Hermas zählt (Vis II 2,2) und sie ein Teil der Drangsal ist, die Hermas erleidet.

239 Auch in Vis I 3,1.

gibt es unterschiedliche Erklärungen.<sup>240</sup> Dennoch ist der beste Schlüssel diese Stelle zu verstehen, die besondere Situation des Hermas als Hausvater (*paterfamilias*), der für die Taten der Mitglieder seiner Familie verantwortlich ist, wie in *Vis I 3,1–2* gesehen.<sup>241</sup> Tatsächlich ist Hermas in v.3 explizit als ἡ κεφαλὴ τοῦ οἴκου (das Haupt des Hauses) dargestellt. In *Vis I 3,1–2* haben die Sünden der Kinder des Hermas wirtschaftliche Schäden verursacht, für die Hermas haftbar ist, und das ist vielleicht die Drangsal des Hermas, auf die *Sim VII* sich bezieht.<sup>242</sup> Auf jeden Fall stellt v.5 klar, dass es sich um eine Drangsal des Hermas und seiner Familie handelt.

Für diese Studie ist die Verheißung von großer Bedeutung, dass die Strafe erleichtert und abgekürzt wird und Hermas in seine Stellung zurückgeführt wird (πάλιν ἀποκατασταθήσῃ εἰς τὸν τόπον σου).<sup>243</sup>

<sup>240</sup> Nach DIBELIUS, *Hirt*, 585 kann man die „befremdlichen Behauptungen des Hirten“ erklären, wenn wir berücksichtigen, dass die Familiengeschichte im Hermas als ein Typus für Christensünden und Christenbuße erfasst wird. FREI, Hans A., *Metanoia im „Hirten“ des Hermas*, in: *IKZ* 68 (1975) 182f. betrachtet die Drangsal des Hermas als ein stellvertretendes Leiden. WOHLLENBERG, Gustav, *Bilder aus dem altkirchlichen Leben einer heidnischen Großstadt*, in: *NKZ* 11 (1900) 913 spricht von dem „Verflochtensein des Geschicks und Verhaltens des Hausvaters und Hausherrn mit den Gliedern seines Hauses“. Das Schicksal des Hermas und das seiner Familie sind eng verbunden und was Hermas geschieht, geschieht auch den anderen Mitgliedern der Familie. In diesem Sinne auch OSIEK, *Shepherd*, 192.

<sup>241</sup> Auf die wirtschaftliche Notlage des Hermas spielt auch *Sim VI 3,4–6* an.

<sup>242</sup> In diesem Sinne auch FREI, *Metanoia*, 183. Finanzielle Rückschläge und wirtschaftliche Einbuße stellen die Drangsal des Hermas dar, die auch dem Rest der Familie schadet.

<sup>243</sup> Im *Codex Athous* (aus dem 15. Jahrhundert) erscheint das Wort οἶκον statt τόπον und in der kritischen Ausgabe von LAKE, *Kirsopp, The Apostolic Fathers with an English Translation. Vol II: The Shepherd of Hermas. The Martyrdom of Polycarp. The Epistle to Diognetus*, London – New York 1913, 186 (... you shall be restored again to your house) ist diese Variante zu finden. Dagegen erscheint das Wort τόπον im *Codex Sinaiticus* (aus dem vierten Jahrhundert) in der versio Vulgata und Palatina, und besonders im *Papyrus 129 Michigan* (aus dem dritten Jahrhundert). Auf diese Quelle vertrauen WHITTAKER, *Hirt*, 65, JOLY, *Herimas*, 258 und SNYDER, *Greydon F., The Shepherd of Hermas*, London u.a. 1968, 116. Der *Athous Kodex* ist nach WHITTAKER, *Hirt*, X-XI „an vielen Stellen einer Überarbeitung unterzogen worden ... Konjunktionen sind eingeführt, die Wortstellung ist geändert, einzelne Worte sind durch Synonyma ersetzt“. Es ist möglich, dass der *Codex Athous* diese Stelle (*Sim VII,6*) verändert hatte, da sie kompliziert zu verstehen war. In diesem Sinne WANSINK, *Craig S., You will be restored again to your office: Autobiographical Insight in The Shepherd of Hermas*, in: *Historische Wahrheit und theologische Wissenschaft*. Gerd Lüdemann zum 50. Geburtstag, Frankfurt am Main u.a. 1996, 74.



Das Wort *τόπος* wird als „Stellung“,<sup>244</sup> „Posten“,<sup>245</sup> übersetzt und es stellt sich die Frage, in welche Stellung Hermas zurückgeführt werden wird. Eine mögliche Auslegung ist, dass Hermas in seine ehemalige Position von Prosperität und Wohlstand gebracht wird,<sup>246</sup> aber das Wort *τόπος* könnte sich an dieser Stelle auch auf ein kirchliches Amt beziehen. Eine der unterschiedlichen Bedeutungen dieses Wortes<sup>247</sup> ist tatsächlich Amt/Stellung und in den Apostolischen Vätern gibt es Belege für diese Verwendung in 1 *Clem.* 40,5 (τοῖς ἱερεῦσιν ἴδιος ὁ τόπος προστέτακται); 44,5 (μὴ τις αὐτοὺς μεταστήσῃ ἀπὸ τοῦ ἰδρυμένου αὐτοῖς τόπου) und in Ign. *Polyc.* 1,2 (ἐκδίδει σου τὸν τόπον ἐν πάσῃ ἐπιμελείᾳ).<sup>248</sup> In Sim VII 6 könnte der Hirt über die Wiedereinführung des Hermas in ein kirchliches Amt sprechen,<sup>249</sup> in eine Führungsrolle, aus der Hermas früher entlassen wurde.<sup>250</sup> Mit dieser These stellt sich die Frage, um was für ein Amt es sich handelt oder warum und wie Hermas aus diesem Amt entlassen wurde. Tatsächlich wissen wir nicht, ob er entlassen wurde, ob er einfach seine Stellung aufgab oder ob er sich gezwungen

244 FUNK, Franz Xaver von u.a., Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von Franz Xaver Funk/Karl Bihlmeyer und Molly Whittaker, Tübingen 1992, 463.

245 KÖRTNER / LEUTZSCH, Hirt, 279. OSIEK, Shepherd, 191 und SNYDER, Shepherd, 116 übersetzen es als „place“.

246 Vgl. OSIEK, Shepherd, 193. Gegen diese Auslegung spricht, dass Hermas nach Vis III 6,7 nicht brauchbar für Gott war, als er reich war. Jetzt, da er ärmer ist, ist er „nützlich für das Leben“. Es macht keinen Sinn, dass Hermas als Belohnung in seinen früheren Wohlstand zurückgeführt wird.

247 KÖSTER, Helmut, Art. *τόπος*, in: ThWNT 8 (1969) 187–208 untersucht die verschiedenen Bedeutungen dieses Wortes. Dieser Autor fragt sich, ob die technische Bedeutung Stellung/Amt in Apg 1,25 (λαβεῖν τὸν τόπον τῆς διακονίας ταύτης καὶ ἀποστολῆς) zu finden ist. Er ist der Meinung, dass diese technische Bedeutung noch nicht existiert. An dieser Stelle bedeutet *τόπος* einfach „der rechte Platz für jemanden“ (205f.).

248 KÖSTER, *τόπος*, 208 studiert eine Reihe der Stellen in den Apostolischen Vätern, in denen Ansätze der Entwicklung der technischen Bedeutung „Stellung/Amt“ festzustellen sind. In den erwähnten Stellen ist diese Bedeutung möglich. Dennoch sind diese Belege seiner Meinung nach vereinzelt und bezeugen keinen „festen technischen Gebrauch“. Es handelt sich um eine gelegentliche Variation der Bedeutung „rechter Platz für jemanden“ wie in Apg 1,25. Nach WANSINK, Shepherd, 74 spiegeln dagegen diese Stellen „church office“ wider und er bezieht sich auch auf Ign. *Smym.* 6,1 (ὁ χωρῶν χωρεῖτω τόπος μηδένα φυσιοῦτω).

249 Vgl. KÖSTER, *τόπος*, 208. Obwohl dieser Beleg seiner Meinung nach unsicher ist. Nach WANSINK, Shepherd, 72.74f. spricht diese Stelle dagegen von „return to service as church officer“.

250 In diesem Sinne MEEKS, Morality, 125.

sah, sie aufzugeben.<sup>251</sup> Die biographischen Daten, die das Werk über Hermas liefert, könnten uns helfen den Grund seiner Entlassung zu finden. Wie gesehen (Vis I 3,1), hat Hermas finanzielle Probleme und hat seinen Reichtum verloren (Vis III 6,7), aber sein größtes Problem sind nicht seine eigenen Sünden, sondern die Sünden seiner Familie, wegen derer Hermas eine große, persönliche Drangsal erleidet (Vis II 3,1). Die Greisin stellt explizit fest, dass die Ursache seines Unglücks in seinen Geschäften die Sünden und der Frevel seiner Familie sind (Vis I 3,1). Die Familie des Hermas könnte seine Glaubwürdigkeit in Frage gestellt<sup>252</sup> haben und damit seine Ehre und seine führende Rolle.

Eine mögliche Auslegung dieser Stelle ist, dass sich die Stellung, in die Hermas zurückgeführt werden wird, auf seine führende Rolle in seiner eigenen Hausgemeinde bezieht, was der Auffassung entspricht, dass die Familie des Hermas eine größere Gemeinde symbolisiert.<sup>253</sup> Die Mitglieder dieser Hausgemeinde haben durch ihre Verhalten die führende Rolle des Hermas in ihr als *οικοδεσπότης*-Patron untergraben, und erst wenn er samt seinem Haus (Hausgemeinde) Buße getan hat, wird Hermas seinen Rang und seine führende Stellung wieder erlangen.

#### 4.2.1.3.12 Sim X 1,2a.

Tradidi te, inquit, et domum tuam huic pastori, ut ab eo protegi possis.

„Ich habe dich und dein Haus diesem Hirten übergeben, damit du von ihm beschützt werden kannst.“

Wie früher gesehen, bezieht sich das Haus in v.2 auf die Familie des Hermas, die dem Schutz des Hirten anvertraut wird.

#### 4.2.1.3.13 Sim X 2,1

Hier kann man wiederum eine Anspielung auf die Familie des Hermas finden.

<sup>251</sup> Vgl. WANSINK, Shepherd, 75.

<sup>252</sup> Vgl. ebd., 76.

<sup>253</sup> DIBELIUS, Hirt, 585 und BROX, Hirt, 345 betonen, dass die Familie des Hermas in Sim VII deutlich eine paradigmatische Rolle spielt.

## 4.2.1.3.14 Sim X 3,3.5b

An dieser Stelle bedeutet das Wort Haus „Familie“, wie oben angemerkt.

## 4.2.1.4 Haus als irdischer Reichtum

## 4.2.1.4.1 Sim I 4.8–9

<sup>4</sup>σὺ οὖν ἔχων ἀγρούς καὶ οἰκήσεις καὶ ἐτέρας ὑπάρξεις πολλάς, ἐκβαλλόμενος ὑπ' αὐτοῦ τί ποιήσεις σου τὸν ἀγρὸν καὶ τὴν οἰκίαν καὶ τὰ λοιπὰ, ὅσα ἠτοίμασας σεαυτῷ; λέγει γάρ σοι δικαίως ὁ κύριος τῆς χώρας ταύτης: Ἡ τοῖς νόμοις μου χρῶ ἢ ἐκχώρει ἐκ τῆς χώρας μου...<sup>8</sup> ἄντι ἀγρῶν οὖν ἀγοράζετε ψυχὰς θλιβομένας, καθά τις δυνατός ἐστι, καὶ χήρας καὶ ὀρφανοὺς ἐπισκέπτεσθε καὶ μὴ παραβλέπετε αὐτούς, καὶ τὸν πλοῦτον ὑμῶν καὶ τὰς παρατάξεις πάσας εἰς τοιοῦτους ἀγρούς καὶ οἰκίας δαπανᾶτε, ἃς ἐλάβετε παρὰ τοῦ θεοῦ. <sup>9</sup>εἰς τοῦτο γὰρ ἐπλούτισεν ὑμᾶς ὁ δεσπότης, ἵνα ταύτας τὰς διακονίας τελέσητε αὐτῷ· πολὺ βέλτιόν ἐστι τοιοῦτους ἀγρούς ἀγοράζειν καὶ κτήματα καὶ οἴκους, οὓς εὐρήσεις ἐν τῇ πόλει σου, ὅταν ἐπιδημήσης εἰς αὐτήν.

<sup>4</sup>Wenn du nun im Besitz deiner Äcker, Häuser und vieler anderer Güter von ihm ausgewiesen wirst, was willst du dann mit Acker, Haus, und dem übrigen, das du dir erworben hast, machen? Denn mit Recht sagt der Herr dieses Landes zu dir: Entweder lebe nach meinen Gesetzen oder verlaß mein Land...<sup>8</sup>Sucht anstatt Äcker bedrängte Seelen zu gewinnen, ein jeder nach seinen Kräften, besucht Witwen und Waisen und vernachlässigt sie nicht, und verwendet euren Reichtum und all eure Habe, die ihr von Gott empfangen habt, auf Äcker und Häuser von solcher Art! <sup>9</sup>Denn dazu hat euch der Herr reich gemacht, daß ihr ihm diesen Dienst ausrichtet. Viel besser ist es doch, solche Äcker, Güter und Häuser zu gewinnen, die du in deiner Stadt wiederfinden wirst, wenn du dahin zurückkehrst. Eine solche Verwendung ist gut und heilig und hat weder Leid noch Furcht im Gefolge, sondern (nur) Freude.

Im Hermas stellt die richtige Nutzung des Reichtums ein Hauptthema dar und an dieser Stelle (vv.8–9) finden wir eine Mahnung an

alle Christen in diesem Sinne zum Abschluss des Bildes von Sim I.<sup>254</sup> In diesem Zusammenhang hat das Wort οἶκος (v.9)/οἰκία (vv.4.8) die Bedeutung von Besitz, Reichtum.<sup>255</sup> Tatsächlich hat die Mahnung dieser Stelle besonders Sinn in einer Gemeinde, in der einige ihrer Mitglieder wohlhabend sind<sup>256</sup> und sich v.4 deutlich auf jene bezieht. Der Hirt erklärt ihnen, wofür sie ihr Geld richtig verwenden können: die Hilfe für bedrängte Seelen,<sup>257</sup> Witwen und Waisen.<sup>258</sup> Auf jeden Fall sind diese Hilfsaktionen die wertvollen Grundstücke und „Häuser“ der Christen.

In v.9 wird der Hauptpunkt in Sim I deutlich gemacht: Reichtum ist ein Geschenk Gottes, das man für die Fürsorge gegenüber den Armen und Notleidenden verwenden muss.<sup>259</sup> Die Armenfürsorge wird als *διακονία* geschildert. Sim IX 26,2 und 27,2 weist diesen Dienst den Diakonen und Episkopen zu, was die Auffassung bekräftigt, dass die Episkopen zu den wohlhabenden Mitgliedern der Gemeinde gehören.

254 Die Verbindung mit anderen Stellen, die dieses Thema behandeln (Mand II 5–7, VIII 10, Sim II 7–10 und Sim V 3,7), sind klar. In Sim I 6 (wie in Mand VI 2,3) ist eine Anspielung auf die Tugend der Selbstgenügsamkeit (*αὐτάρκεια*) zu finden und ebenso die Idee, dass sie zu einer Befreiung von der Verführungen des Reichtums führt, die die richtigen Lebensentscheidungen der Christen ermöglicht. Vgl. BROX, Hirt, 287, OSIEK, Shepherd, 159, OSIEK, Rich, 53–55 und LEUTZSCH, Wahrnehmung, 203f. Nach O'BRIEN, David, *Entering the Kingdom with Difficulty. The Self-sufficient Life as the Quest for wealthy Believers in the Shepherd of Hermas and Clement of Alexandria's Quis Dives Salvetur and Paedagogus*, in: *StPatr* 45 (2010) 325–330 bringt die Selbstgenügsamkeit im Hermas und in Clemens von Alexandria den Verzicht auf überflüssige Güter mit sich (Sim I), führt zur Freiheit von Sorgen und Ängsten und hat eine soziale Dimension (Sim II).

255 In v.4 irdische Güter, in vv.8–9 „Güter“ von anderer Art.

256 Vgl. DIBELIUS, Hirt, 552.

257 Die Bedeutung von ἀγοράσετε ψυχὰς θλιβομένων ist nicht klar. Nach OSIEK, Shepherd, 160 könnte dieser Ausdruck in „the first level of meaning“ Hilfe für die Notleidenden bedeuten. BROX, Hirt, 288 erwähnt drei mögliche Deutungen, die die Forschung vorgenommen hat: der Freikauf christlicher Sklaven oder gefangener Christen und ein wirklicher Loskauf der Christen aus wirtschaftlicher Not. „Alle drei Möglichkeiten kommen hier wie Mand VIII 10 in Frage“. Es fehlen aber Daten, um sich für eine dieser Auslegungen zu entscheiden.

258 In Mand VIII 10 werden sie auch als Empfänger der Sozialfürsorge der Gemeinde erwähnt.

259 Ein Thema, das in Sim II 7 zu finden ist.

### 4.2.1.5 Haus als Haus Gottes und die οἶκος-Ekklesiologie

#### 4.2.1.5.1 Sim IX 13,9–14,1

13.9 οὗτοι οὖν ἀπεβλήθησαν ἀπὸ τοῦ οἴκου τοῦ θεοῦ καὶ ἐκεῖναις παρεδόθησαν· οἱ δὲ μὴ ἀπατηθέντες τῷ κάλλει τῶν γυναικῶν τούτων ἔμειναν ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ θεοῦ . ἔχεις, φησί, τὴν ἐπίλυσιν τῶν ἀποβεβλημένων. 14.1 Τί οὖν, φημί, κύριε, ἐὰν οὗτοι οἱ ἄνθρωποι, τοιοῦτοι ὄντες, μετανοήσωσι καὶ ἀποβάλωσι τὰς ἐπιθυμίας τῶν γυναικῶν τούτων, καὶ ἐπανακάμψωσιν ἐπὶ τὰς παρθένους καὶ ἐν τῇ δυνάμει αὐτῶν καὶ ἐν τοῖς ἔργοις αὐτῶν πορευθῶσιν, οὐκ εἰσελεύσονται εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ;

13.9 Diese wurden nun vom Hause Gottes weggeschafft und jenen (Frauen) übergeben; die aber nicht durch die Schönheit jener Frauen verführt worden waren, die verblieben im Hause Gottes. „Da hast du“, sprach er, „die Deutung der Weggeworfenen.“ 14.1 „Was nun“, fragte ich, „Herr, wenn diese Menschen, obwohl sie so sind, Buße tun und sich der Begierde nach diesen Frauen entschlagen, wenn sie wieder zu den Jungfrauen zurückkehren und in ihrer Kraft und ihren Werken wandeln, werden sie dann nicht in das Haus Gottes eingehen?“

Dreimal ist der Begriff ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ im Hermas zu finden (Sim IX 13,9.14,1). Die Sünder werden aus dem Haus Gottes geworfen,<sup>260</sup> und das Haus ist ein Synonym des Turmes. Deshalb ist es ein Bild der Gemeinde, ein Motiv, das auch in 1 Petr 4,17 und 1 Tim 3,15 zu finden ist.<sup>261</sup>

260 Wie BROX, *Hirt*, 425 bemerkt, handelt es sich um eine „allegorische Version des Ausschlusses der Sünder aus der Kirche“.

261 MICHEL, *οἶκος*, 128 betrachtet diesen Begriff als „urchristliches Bildwort für die Gemeinde“. In diesem Sinne auch DOSKOČIL, *Bann*, 187. OSIĘK, *Shepherd*, 236 bemerkt, dass dieser Begriff im Hermas ungewöhnlich ist und man ihn auch in Philo, *cher.* 52 finden kann. Der Begriff „Haus Gottes“ als Bild der Gemeinde ist aber so gewöhnlich im Neuen Testament (1 Petr 4,17; 1 Tim 3,15) wie im Hermas (Sim IX 13,9.14,1). Wie im Neuen Testament muss man meiner Meinung nach diese Angabe neben anderen Indizien berücksichtigen, um zu bestimmen, ob Spuren einer οἶκος-Ekklesiologie zu finden sind.

Die Anwendung dieses Begriffes im Hermas wirft die Frage auf, ob es angemessen ist, von einer οἶκος-Ekklesiologie in diesem Werk zu sprechen. Trotz der wiederholten Anspielungen auf das „Haus“ und der drei Hinweise auf das „Haus Gottes“ verneint Leutzsch, dass Hermas die Kirche als ein Haus verstand oder dass es eine Entsprechung zwischen der Struktur der Gemeinde und der Struktur des Hauses gibt.<sup>262</sup>

Für eine οἶκος-Ekklesiologie spricht aber nicht nur dieser Hinweis auf das „Haus Gottes“, sondern auch, dass die Christen als „Brüder“ (ἀδελφοί),<sup>263</sup> als „Kinder“<sup>264</sup> oder als Knechte Gottes bezeichnet werden. Eine Haustafel, die für die Entsprechung zwischen der Struktur der Gemeinde und jener des Hauses sprechen würden, ist im Hermas nicht zu finden. Dennoch lassen sich die Spuren der literarischen Tradition der Haustafel in Mand VII 10 wahrnehmen, besonders im Appell, die Eltern zu ehren.<sup>265</sup>

Das „Haus“ ist im Hermas nicht nur ein deskriptives Bild der Kirche. Die Kirche im Hermas (besonders seine Gemeinde) sowie ihre Struktur und Funktionen könnten von ihrem Selbstverständnis als „Haus“ geprägt werden. Deshalb könnte man von einer οἶκος-Ekklesiologie im Hermas sprechen. Dieses Selbstverständnis der Kirche als Haus könnte letztlich sehr von der Tatsache beeinflusst werden, dass die eigene Gemeinde des Hermas möglicherweise eine Hausgemeinde war. Um diese These zu stützen, werde ich das Haus des Hermas und seine Rolle als Hausvater untersuchen und mich später mit der Institution der christlichen Patronage beschäftigen. Das kann, neben einer ausführlichen Analyse der christlichen Ämter im Hermas, Angaben liefern, um die These zu stützen, dass die Gemeinden

262 Vgl. LEUTZSCH, Wahrnehmung, 60f. Der Begriff „Haus Gottes“ ist seiner Meinung nach ein Synonym für die im Hermas häufigen Begriffe „Bau“ und „Turm“.

263 Man kann die Anrede ἀδελφοί finden in Vis II 4,1, III 1,1.4, 3,1, 10,3, IV 1,1.5.8, Mand II 1,2. LEUTZSCH, Wahrnehmung, 156 bezieht sich auf den Begriff ἀδελφότης in Mand VIII 10.

264 Vis III 9,1.9

265 Vgl. OSIEK, Rich, 61f. „To reverence the age‘ is common *Haustafel* advice (see 1 Pet 5:5; 1 Clem 1,3; cf Lev 19:32“. Sie stellt fest: „Its similarity [von ein Teil der Mand VIII 10] to the *Haustafeln*, or duties of members of a household to one another, is evident; the whole community is by extension one household“.

in Hermas Hausgemeinden sind und dass diese Angabe die Spuren einer οἶκος-Ekklesiologie im Hermas erklären könnte.

## 4.2.2 Hermas und sein Haus/Familie

Wie gesehen, beziehen sich viele Anspielungen auf das Haus/Familie des Hermas. Deshalb gilt es, vorhandene Daten über Hermas und seine Familie zu studieren, um festzustellen, ob es sich in diesem Werk um Hausgemeinden handelt oder zumindest um eine Hausgemeinde, die Hermas als Hausvater leiten konnte.

### 4.2.2.1 Die Verlässlichkeit der Daten über Hermas und seine Familie

Bei der Studie dieser Daten stellt sich die Frage, ob diese autobiographischen Daten über Hermas (und jene über seine Familie) historisch und authentisch sind und es hinter ihnen ein wirkliches persönliches Erlebnis des Hermas gibt oder ob sie vielmehr fiktiv und allegorisch sind. Die Antwort auf diese Frage ist besonders wichtig, denn die Möglichkeit, die Zusammensetzung der Familie (und Gemeinde) des Hermas festzustellen und die Rekonstruktion ihres sozialen Kontexts hängt von der historischen Verlässlichkeit ab.<sup>266</sup>

Auslöser dieser Debatte waren die Ansätze von Martin Dibelius über diese Frage. Seiner Meinung nach sind die anscheinend autobiographischen Daten über Hermas widersprüchlich und unglaubwürdig.<sup>267</sup> Er vertritt folgende These: Die Daten, die man im Hermas über die Familie des Hermas findet, beziehen sich auf die christliche Gemeinde, und die Probleme seiner Familie sind die der Gemeinde.<sup>268</sup> Heutzutage erkennt die Forschung, dass es keine einfache Ant-

<sup>266</sup> Vgl. LEUTZSCH, Wahrnehmung, 23.

<sup>267</sup> Nach DIBELIUS, Hirt, 445 sprechen viele Gründe für den fiktiven Charakter dieser Daten, wie die zu vielen Sünden, die den Kindern des Hermas zugeschrieben werden (Vis II 3,1) oder die Bußmöglichkeit der Kinder (Vis I 3,1–2; II 2,4,3,1) für Sünden, die andernfalls keine Bußmöglichkeit hätten. LEUTZSCH, Wahrnehmung, 53f. analysiert ausführlich die Gründe gegen die historische Verlässlichkeit dieser Information, obwohl er sie in Frage stellt.

<sup>268</sup> Vgl. DIBELIUS, Hirt, 420.445. Er stellt fest, dass „diese erst so unwahrscheinlich lasterhafte und dann so unglaublich bußfertige Familie nicht in Wirklichkeit vorhanden,

wort auf diese Frage gibt. Im Gegensatz zu Dibelius' Meinung wird einerseits festgestellt, dass man von Fall zu Fall prüfen muss, ob die Daten authentisch oder rein literarisch sind.<sup>269</sup> Andererseits schließt die Anwesenheit zutreffender biographischer Daten nicht ihre literarische Verwendung und Bearbeitung aus, so dass der Verfasser vielleicht seine „Familie“ nicht ganz fingiert oder literarisch kreierte hat, sondern auf seine eigentliche Familie die Konflikte und Schwierigkeiten seiner Gemeinde projiziert.<sup>270</sup>

Aus einer anderen Perspektive könnte es naheliegen, dass die Alternative zwischen der Historizität und dem literarischen Charakter der Information über Hermas und seine Familie nicht adäquat ist. Tatsächlich ist es gut möglich, dass Mitglieder der christlichen Gemeinde des Hermas als Teil der Familie des Hermas erachtet wurden<sup>271</sup> oder man sogar teilweise von einer Identifikation zwischen der Familie des Hermas und seiner Gemeinde sprechen könnte, weil die Gemeinde des Hermas seine Hausgemeinde war, die er als Hausvater leitete.<sup>272</sup> Wenn er von seiner „Familie“ spricht, ist auch die Rede von seiner Hausgemeinde und der gesamten Kirche.

---

sondern von ihm als eine Art Modell für Christen Sünder und Christen Buße konstruiert ist“ (445). Vgl. auch JOLY, Hermas, 17–21. Joly verteidigt auch den fiktiven Charakter der Information über Hermas und seine Familie.

269 Vgl. LAMPE, Christen, 184. Als Kriterium von Authentizität nennt er die Frage, ob diese Daten für zeitgenössische „stadtrömische Leser“ nachprüfbar sind. In diesem Sinne auch JEFFERS, Conflict, 22.

270 In diesem Sinne bemerken BROX, Hirt, 42 und LAMPE, Christen, 186, dass die Familie des Hermas möglicherweise keine Fiktion ist, sondern Hermas sie literarisch zu einem Modellfall hochstilisiert hat. OSIEK, Shepherd, 24 stellt fest, dass nach der literarischen Bearbeitung der biographischen Daten „the family becomes a literary mirror of the whole community“. CLARK, Kenneth W., The Sins of Hermas, in: WIKGREN, Allen (Hg.), Early Christian Origins. Studies in honor of Harold R. Willoughby, Chicago 1961, 118 stellt fest: „There remains the impression that Hermas was a historical figure, and there is still the picture of a representative Christian family with its moral problems in a time of undefined theology. But we may not be persuaded that Hermas personally experienced all the problems and all the major sins which are discussed“.

271 Vgl. YOUNG, Man, 241.

272 In diesem Sinne STEWART-SYKES, Alistair, Prophecy and Patronage. The Relationship between Charismatic Functionaries and Household Officers in Early Christianity, in: GREGORY, Andrew F.; TUCKETT, Christopher M., Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers, Oxford u.a. 2005, 176.



#### 4.2.2.2 Angaben über Hermas

Ausgehend von der Idee, dass Hermas autobiographische Daten bietet, die zu einem gewissen Grad authentisch sein könnten, ergibt sich die Frage nach den Angaben über die Person des Hermas, die sich über das ganze Buch verstreut finden.<sup>273</sup> Nach Vis I 1,1 war Hermas ein Sklave<sup>274</sup> und wurde an eine Frau namens Rhodes verkauft. Sie oder ein späterer Besitzer hat ihn möglicherweise freigelassen, denn Hermas erscheint in seinem weiteren Leben im Laufe des Buches als Freigelassener.<sup>275</sup> Dennoch war die soziale Gruppe der Freigelassenen überhaupt nicht homogen. Während einige von ihnen sehr reich werden, bleiben viele von ihnen arm und dienen weiter ihrem früheren Herrn in der gleichen Arbeit, die sie als Sklaven hatten. Dennoch waren die meisten Freigelassenen in Rom in den ersten zwei Jahrhunderten kleine Händler und Handwerker.<sup>276</sup> Hermas war möglicherweise ein Händler oder ein kleiner Geschäftsmann,<sup>277</sup> aber es gibt andere Theorien, wie jene, dass Hermas ein Bauunternehmer<sup>278</sup> oder sogar ein Bauer<sup>279</sup> war. Er war Christ, aber es ist nicht bekannt, seit wann.

273 Wie WANSINK, Shepherd, 73 bemerkt, hat die Länge dieses Buches bei vielen Lesern dazu geführt, diese autobiographischen Daten zu übersehen.

274 Nach DIBELIUS, Hirt, 425 und BROX, Hirt, 78f. kann man die Bedeutung des Partizips *θρέψας* aus dem Wort *θρεπτός* erheben, das eine technische Bezeichnung des *δοῦλος οἰκογενής* ist, des im Haus geborenen bzw. aufgezogenen Sklaven. LAMPE, Christen, 182 spricht von einem „verna“, einem hausgeborenen Sklaven eines Dominus. Nach OSIEK, Shepherd, 42 handelt es sich eher um ein verlassenes Kind, das im Haus aufgenommen und als Sklave aufgezogen wurde, und sie erwähnt Belege dieses Brauchs in der römischen Welt.

275 Vgl. OSIEK, Shepherd, 42 und LAMPE, Christen, 182. Lampe bemerkt, dass Hermas in eigener Verantwortung seine Geschäfte betreibt, was zu einem Freigelassen passt und erwähnt, dass ein Sklave „in Rom ... im Normalfall mit Freilassung rechnen“ kann, „wenn er das 30. Lebensjahr erreicht“.

276 Vgl. OSIEK, Shepherd, 21 und besonders OSIEK, Carolyn, Rich and Poor in the Shepherd of Hermas. An exegetical-social Investigation, Washington 1983, 127–132, wo sie die Freigelassenen ausführlich studiert und darauf hinweist, dass die Freigelassenen als Gruppe aufgrund ihrer sozialen und finanziellen Ambitionen bekannt waren (132).

277 DIBELIUS, Hirt, 423 bemerkt, dass er dies den eigenen Angaben des Hermas und den Interessen, die sich durch das ganze Buch hindurchziehen, entnimmt. In diesem Sinne auch HILHORST, Anton, Art. Hermas, in: RAC 14 (1988) 683, BROX, Hirt, 17 und OSIEK, Shepherd, 21.

278 Vgl. STAATS, Reinhart, Art. Hermas, in TRE 15 (1986), 103. „Seine vorzügliche Kenntnis des Bauhandwerks ... lassen die Vermutung zu, dass er eine Bauunternehmer war“.

279 JEFFERS, Conflict, 23 stellt fest, dass Hermas als Freigelassener ein Getreidebauer war, der möglicherweise auf gepachteten Grundstücken arbeitete und Dinkel anbaute (Vis III 1,3).

Um seinen sozialen Hintergrund und Wohlstand zu bestimmen, sind die Anspielungen auf die Besitztümer und Aktivitäten des Hermas von großer Bedeutung. Es sieht so aus, als ob Hermas am Anfang finanziell gut gestellt war, aber er bekam wirtschaftliche Probleme und seine Geschäfte waren ruiniert (Vis I 3,1). Die Vernachlässigung seiner Familie steht in Verbindung mit jenen „bösen“ Geschäften, denen Hermas sich ganz gewidmet hatte (Vis II 3,1).<sup>280</sup> In Vis III 6,7 wird explizit erklärt, dass Hermas früher reich war, aber jetzt nicht mehr. Wenn Hermas in Mand III 3–5 die ständigen Lügen in seinem früheren Leben erkennt, konkretisiert der Hirt, dass es sich um Lügen handelt, die Hermas in seinen Geschäften begangen hatte (v.5).<sup>281</sup> Hermas betreibt jetzt nur ein Geschäft (Sim IV 7). Die Art der Geschäfte des Hermas ist unbekannt<sup>282</sup> und über den Grund seiner wirtschaftlichen Probleme wissen wir nur, dass die Ursache dieses Schadens in Verbindung mit dem Frevel und den Sünden seiner Kinder steht (Vis I 3,1 und Vis II 3,1).<sup>283</sup>

Trotz seiner wirtschaftlichen Probleme finden wir, wie früher gesehen, häufig Bezüge auf das Haus des Hermas, obwohl es nicht bewiesen ist, dass Hermas der Besitzer oder ein einfacher Mieter seines Domizils war.<sup>284</sup> Selbst wenn es bewiesen wäre, dass Hermas ein Mieter war, würde das nicht unbedingt in Frage stellen, dass Her-

280 In Sim IV 5 kritisiert der Hirt die Vielgeschäftigen, die von den Geschäften abgelenkt werden und dem Herrn nicht dienen.

281 DIBELIUS, Hirt, 502f. entwickelt die Verbindung zwischen dem Wahrheitsgebot und dem Geschäftsverkehr im Hermas und in der späteren jüdischen Tradition.

282 LAMPE, Christen, 187 analysiert, aus welchem Bereich des sozialen Lebens Hermas seine literarischen Beispiele abschaut und fragt sich, ob Hermas ein Schmied (Vis I 3,2), ein Walker (Sim IX 32,3) oder ein Öl- oder Weinhändler (Mand XI 1,5 und XII 5,3) war.

283 Nach LAMPE, Christen, 187f. gibt es Indizien, dass Hermas bei einer Verfolgung verhaftet und sein Besitz konfisziert wurde. Lampe stützt seine Meinung auf die unterschiedlichen Stellen im Hermas, die auf Verfolgungen hinweisen. BROX, Hirt, 89 hält diese Ansicht für unwahrscheinlich, denn Hermas betrachtet seine Trübsal eher als „normales Unglück, das als göttliche Strafe verstanden wird“ (Sim VI 3,4 und Sim VIII 1–7).

284 In diesem Sinne LAMPE, Christen, 185 und OSIEK, Shepherd, 49. Lampe stellt fest: „Hausbesitz kann nicht einmal halbwegs sicher indiziert werden“.

mas ein *οικοδεσπότης* war, der in „seinem Haus“ die Knechte Gottes aufnimmt.<sup>285</sup>

Darüber hinaus erscheint er als Besitzer eines Ackers in Vis III 1,2–4 und IV 1,2, in dem die Offenbarungen der Greisin stattfinden. Hermas gibt konkrete Ortsangaben,<sup>286</sup> die für die zeitgenössischen Leser nachprüfbar wären<sup>287</sup> und der Acker scheint relativ groß zu sein.<sup>288</sup> Es stellt sich wieder die Frage, ob Hermas der Besitzer war oder es sich um einen gepachteten Acker handelt, aber es gibt wieder keine klare Antwort.<sup>289</sup> Hermas baut auf diesem Acker Dinkel (oder Graupen)<sup>290</sup> an und Lampe hält diese Dinkelproduktion für ein Symbol der altrömischen Selbstgenügsamkeit, auf die Hermas als Tugend in Sim I 6 hinweist, und des selbstgenügsamen Lebens, das Hermas führt und „als Prophet predigt“.<sup>291</sup>

Ein anderes Indiz des sozialen Status des Hermas ist seine Bildung (er kann schreiben und lesen).<sup>292</sup> Wahrscheinlich gehört Hermas zu den einfachen Leuten der Stadt und in diesem Sinne beschreibt Zahn ihn als einen „Mann aus dem Volke“ und seine Rede- und Denkweise

285 Vgl. dazu Kommentar zu Vis II 4,2.

286 Der Acker liegt etwa zehn Stadien von der Via Appia entfernt (Vis IV 1,1).

287 Das bedeutet für LAMPE, Christen, 185f, dass es für eine literarische Fiktion keinen Anhaltspunkt gibt.

288 Hermas kann einen „abgelegenen“ Platz auf dem Acker finden, wo das Treffen mit der Greisin stattfinden kann.

289 JEFFERS, Conflict, 23 ist der Ansicht, dass „Hermas was a grain farmer who most likely worked on rented land“. Es gibt aber nach meiner Meinung keinen Beweis dafür. Jeffers bemerkt auch, dass dieser Acker möglicherweise nicht sehr fruchtbar oder wertvoll war, sonst würde er in den Händen eines römischen Aristokraten liegen und würde von einer Gruppe von Sklaven bestellt.

290 Die Übersetzung von τὸν ἀγρὸν ὅπου χονδρῖλλεις (Vis III 1,2) ist besonders kompliziert, denn χονδρῖλλεις ist ein Hapaxlegomenon. Außerdem gibt es Varianten von diesem Text: in Codex Sinaiticus (Korrektur), Athous, in der Papyrus Bodmer XXXVIII und in der altlateinischen Übersetzung (Vulgata) erscheint das Wort χροῦλλεις. OSIEK, Shepherd, 60 bevorzugt diese Variante, und ihre Übersetzung ist: „The field where you linger“. WHITTAKER, Hirt, 7 und JOLY, Hermas, 98 bevorzugten die Variante χονδρῖλλεις und BROX, Hirt, 110 und FUNK, Väter, 343 übersetzen diesen Ausdruck als „den Acker, auf dem du Dinkel bausr“.

291 Vgl. LAMPE, Christen, 186.

292 LEUTZSCH, Wahrnehmung, 52 weist darauf hin, dass dieses Indiz unsicher ist. Er gibt aber als Indiz des relativen Wohlstands von Hermas „die (relativ teuren) Papyrusrollen“ an, „auf denen er seine Botschaft niederschreibt“.

als jene des Volkes.<sup>293</sup> Seine „Sprache ist volkstümlich, der Stil oft unbeholfen“<sup>294</sup> und sein Griechisch ist die niedere Koine.<sup>295</sup> Es fehlt ihm vielleicht eine gehobene literarische und theologische Bildung, aber damit sagen wir nicht, dass Hermas arm war, wie die Angaben über seine Besitztümer und Geschäfte zeigen.<sup>296</sup> Er könnte als in Geschäfte verwickelter Freigelassener repräsentativ für weitere Kreise des Christentums der Stadt Rom sein, besonders in seiner sozialen Mobilität, die das Leben des Hermas reflektiert.<sup>297</sup>

#### 4.2.2.3 Angaben über die Mitglieder der Familie des Hermas

Wie oben gesehen, beziehen sich eine Reihe der Stellen auf die „Familie“ des Hermas (Vis I 1,9,3,1–2, II 2,2–3.3,1, III 1,6, Mand II 7, IV 4,3, V 1,7, XII 3,6; Sim V 3,9, VII 1–7; X 1,1–2a. 2,1.3,1.3.5). Zweimal verwendet Hermas den Begriff „ganzes Haus“ (Vis 1,9 ... καὶ ὅλου τοῦ οἴκου ... und Sim V 3,9 ...καὶ ὅλου τοῦ οἴκου σου...).<sup>298</sup>

Folgende Personen gehören im Hermas zu dem οἶκος:

Die Ehefrau des Hermas wird explizit dreimal erwähnt. Seine Frau darf nicht Zungensünde<sup>299</sup> begehen und sie soll seine Schwester werden (Vis II 2,3). Hermas muss sich um sie kümmern und darf sie nicht

293 ZAHN, Hirt, 486. Die Sprache des Hermas ist „gleichmäßig und eintönig“ und Hermas schreibt, wie viele gesprochen haben müssen. HILHORST, Hermas, 687 fügt hinzu: „Es fehlt bei Hermas jedes literarische Raffinement“.

294 LAMPE, Christen, 197. Wie im ersten Kapitel gesehen, sind die Sprache und die Struktur des Textes charakteristisch für eine vorwiegend orale Kultur nach OSIEK, Shepherd, 21.

295 Vgl. BROX, Hirt, 43f. Er analysiert ausführlich die Merkmale der Sprache des Hermas.

296 Nach STEWART-SYKES, Prophecy, 176 weisen diese Angaben darauf hin, dass „his social status, although not that of the decurionate, is relatively high“.

297 Vgl. LAMPE, Christen, 188. „Die Aufwärtsbewegung von Sklaven zu geschäftlich erfolgreichen Freigelassenen teilt Hermas mit unzähligen Zeitgenossen“. Zur ökonomischen Mobilität der Freigelassenen vgl. OSIEK, Rich, 127–132.

298 Wenn KLAUCK, Hausgemeinde, 51–56 die Oikosformel im Neuen Testament recherchiert, belegt er, dass sowohl die Septuaginta als auch die hellenistische Formelsprache Vorbilder dieser Oikosformel bereitstellt.

299 LEUTZSCH, Wahrnehmung, 172f. studiert die Bedeutung des Vorwurfs, dass die Ehefrau des Hermas ihre Zunge nicht im Zaum hält. Nach seiner Meinung handelt es sich nicht um ein Sprachverbot für die Frauen bei Gemeindeversammlungen oder um ein allgemeines Redeverbot. „Es geht um das Phänomen der Zungensünde – ein traditioneller Topos alttestamentlich-jüdischer Paränese“.

vernachlässigen (Vis II 3,1). Hermas muss die Keuschheit bewahren (Mand IV 1,1) und er muss immer nur an seine Frau denken und so vermeiden, dass der Wunsch auf fremde Frauen in seinem Herzen aufkommt. Die Keuschheit wird als eheliche Treue und nicht als Zölibat verstanden,<sup>300</sup> und es handelt sich um eine Ehe zwischen zwei Christen und nicht um eine Mischehe mit einer heidnischen Frau.<sup>301</sup> In Vis I 3,1 gibt es einen indirekten Hinweis auf die Ehefrau des Hermas, da die Kinder gegen ihre beiden Eltern gefrevelt haben. Diese Stellen schildern eine konfliktreiche Situation der Ehefrau mit Hermas und seinen Kindern. Die Ehefrau des Hermas wird aber zusammen mit ihren Kindern zweimal (Vis II 2,3.3,1) erwähnt, was für „eine enge Verbindung von Frau und Kindern“ spricht.<sup>302</sup>

Der Verfasser bezieht sich oft auf die Kinder des Hermas (Vis I 3,2, II 2,3.3,1, Mand XII 3,6, Sim V 3,9, VII 6). Er bezeichnet sie normalerweise als τὰ τέκνα, aber auch als ὁ οἶκος (Vis I 3,1) oder τὸ σπέρμα (Vis II 2,2). Wir wissen nichts über ihre Anzahl und ihr Geschlecht. Sie waren Christen<sup>303</sup> und in Bezug auf ihr Alter können wir davon ausgehen, dass sie erwachsen und reif waren, wenn sie die Sünde, die Vis II 2,2 ihnen zuschreibt, begehen.<sup>304</sup> So versteht sich die Haltung des Hermas, wenn er fragt, warum er Drangsal leiden müsse, wenn das Problem in seiner Familie liegt (Sim VII 2). Die Anzahl der Kinder scheint groß zu sein, da der Verfasser sich auf sie bezieht als „alle deine Kinder“ (... τοῖς τέκνοις σου πᾶσιν ... Vis II 2,3) oder „dein ganzes Haus“ (... καὶ ὅλου τοῦ οἴκου ... Vis I 1,9).

Dreimal finden wir die Nebeneinanderstellung von „deine Kinder und dein Haus“: in Mand XII 3,6 (... οὔτε τὰ τέκνα σου οὔτε ὁ οἶκός σου ...), in Sim V 3,6 (... σὺ μετὰ τῶν τέκνων σου καὶ ὅλου τοῦ οἴκου σου

300 Vgl. GIET, Hermas, 199, BROX, Hirt, 204 und OSIEK, Shepherd, 110. Osiek weist darauf hin, dass, „the whole chapter follows the Jewish and Roman legal assumption that illicit sexual intercourse constitutes adultery only if a married woman is involved“.

301 Vgl. BROX, Hirt, 204. Der Grund dafür ist, dass Hermas „exklusiv das geschlossene christliche Milieu im Visier“ hat. Ein anderer Grund ist, dass in Vis II 2,2 beide Eltern Christen sind.

302 LEUTZSCH, Wahrnehmung, 173. „Die Frau wird nicht nur über ihren Mann, sondern auch über ihre Kinder definiert, mithin ebensosehr als Mutter wie als Ehefrau“.

303 Deshalb der Aufruf zu ihrer Umkehr (Vis I 3,1) und ihre Bußmöglichkeit (Vis II 2,3).

304 Vgl. CLARK, Sins, 109.

...) und Sim VII 6 (... σὺ καὶ τὰ τέκνα σου καὶ ὁ οἶκος ...). Sie sind in den οἶκος einbezogen, wie man aus Vis II 3,1 ableiten kann, aber diese Nebeneinanderstellung führt uns vor Augen, dass es keine absolute Identifikation zwischen Familie und Kindern gibt und dass die Familie des Hermas mehr als die Kinder umfasst.<sup>305</sup>

Das Problem besteht darin zu bestimmen, welche Personen neben den leiblichen Kindern und der Frau zum Hause des Hermas gehörten. In diesem Sinne wurde die Auffassung vertreten, dass die früher erwähnten Formulierungen, die sich auf das „ganze Haus“ oder auf „deine Kinder und dein Haus“ beziehen, nahelegen, dass Diener oder Sklaven zum Haus des Hermas gehörten.<sup>306</sup> Dafür spricht, dass die Haussklaven in der hellenistischen und römischen Gesellschaft normalerweise als Teil der Familie betrachtet wurden.<sup>307</sup>

Dibelius betrachtet aber diese Formulierungen aus einer anderen Perspektive und die „große“ Familie ist nach seiner Meinung eine Vorstufe zu den Verallgemeinerungen der Gebote und der Bußlehre, so dass die Familie letztlich ein Abbild der gesamten Gemeinde wäre.<sup>308</sup> Diese Angaben, dass Hermas von einer großen „Familie“ spricht, könnten eher Indizien dafür sein, dass Hermas von seiner Hausgemeinde spricht, zu der nicht nur die „leiblichen“ Verwandten des Hermas gehören, sondern auch jene Christen, die sich in seinem Haus versammeln. Die Hausgemeinde des Hermas reflektiert die Lage und Sünden der gesamten Kirche. Deshalb erscheint das Haus des Hermas als Vorstufe zu den Verallgemeinerungen der Bußlehre und der Gebote für alle Christen, wie Dibelius zutreffend sieht.

#### 4.2.2.4 Hermas als Hausvater

Hermas erscheint als Mitglied der Familie, aber er spielt in dieser eine besondere Rolle: er ist der ἡ κεφαλὴ τοῦ οἴκου (das Haupt des Hauses)

305 Vgl. LEUTZSCH, Wahrnehmung, 52 und LAMPE, Christen, 185.

306 Vgl. LAMPE, Christen, 185. LEUTZSCH, Wahrnehmung, 53 stellte fest, dass man nicht ausschließen sollte, dass der Freigelassene Hermas Sklavenhalter geworden sein könnte, als er reich und mit vielen Geschäften beschäftigt war.

307 Vgl. 4.1.1.2.

308 Vgl. DIBELIUS, Hirt, 445.

in Sim VII 3,<sup>309</sup> was weitgehend bestimmend für die Beziehungen mit den anderen Mitgliedern der Gemeinde ist. Hermas bezieht sich auch auf die Rolle des Hausvaters (ὁ οἰκοδεσπότης) in der Parabel des Sklaven und seines Herrn in Sim V (Sim V 2,9).

Während man οἶκος in griechischer Sprache unterschiedslos verwendet, um sich auf das Haus als Wohnstatt und auf das Haus als soziale Struktur zu beziehen, entwickelt sich der Begriff „Familie“ in lateinischer Sprache, um sich spezifisch auf das Haus als soziale Struktur zu beziehen. Aus rechtlicher Sicht bezeichnet die Familie die Gruppe der Personen, die sich unter der „patria potestas“ des „paterfamilias“ befanden (Ehefrau, Töchter, Söhne und deren Familien, Sklaven und der gesamte Besitz).<sup>310</sup>

Der „paterfamilias“ übte in der Regel eine weitgehende Rechtsgewalt (patria potestas<sup>311</sup>) über die Mitglieder der Familie aus, und jene, die der patria potestas unterworfen waren, waren dem paterfamilias zu absolutem Gehorsam verpflichtet.<sup>312</sup> Die Frau war „rechtsunfähig“ und „klar dem Mann untergeordnet“,<sup>313</sup> die Kinder unterstehen auch deutlich der patria potestas<sup>314</sup> und die Sklaven sind eine „völlig rechtlose Gruppe“ im Haus, die „juristisch als Sachen“ gelten.<sup>315</sup> Sogar die verhei-

309 JEFFERS, Conflict, 126 weist darauf hin, dass der Ehemann in Eph 5,23 nur das Haupt der Ehefrau (κεφαλὴ τῆς γυναικός) war, während Hermas in Sim VII 3 das Haupt des ganzen Hauses ist. Darin sieht er eine subtile Veränderung. Der Kontext dieser Stellen ist aber so unterschiedlich, dass von einer Entwicklung oder Veränderung zu sprechen riskant ist.

310 Vgl. URBAN, Familienglieder, 18 in Bezug auf Digesten 10,16, 195,2. GNILKA, Philemonbrief, 19 stellt fest, dass sich das Rechtsdenken des Römers mit der Familie verbindet. Teil der Familie sind die Personen und Sachen, „die unter der Verfügungsgewalt des paterfamilias“ stehen.

311 CROOK, John, Patria Potestas, in: CQ 17 (1967) 113–122 bemerkt, dass die patria potestas sich in drei Autoritäts- oder Leitungsformen manifestiert: in einer sakralen Autorität, in einer Macht über die Personen und das Leben der Mitglieder der Familie (gubernatorial headship) und in einer Macht über das Familienvermögen (property headship).

312 Vgl. BUND, Elmar, Art. Paterfamilias, in: KP 4 (1979) 545.

313 LIPS, Glaube, 127f. Lips entwickelt eine interessante Analyse über das Haus und die Familie in der Umwelt der Pastoralbriefe und über die Analogie der Strukturen der Gemeinde und der Hausgemeinschaft (126–143).

314 Vgl. ebd., 127–129. Dennoch verteilt sich faktisch die Verantwortung für die Kinder auf beide Eltern.

315 LIPS, Glaube, 129.

rateten, volljährigen Kinder waren noch der *patria potestas* des Vaters unterworfen, solange der *paterfamilias* lebte, außer wenn der Sohn durch die Emanzipation freigelassen worden war.<sup>316</sup> Aufgrund dieser „allmächtigen“ *patria potestas* bezeichnet der Begriff „Haus“ in der Gesellschaft des Hermas normalerweise eine „hierarchisch geführte Lebensgemeinschaft“<sup>317</sup> und oft ist die Rede von einer patriarchalischen Struktur der Hausgemeinschaft. Dennoch gibt es neben dieser Funktion des Hausvaters als Herrscher, die Funktion, für die Mitglieder der Hausgemeinschaft vorzusorgen und ihnen zu helfen.<sup>318</sup> In den Pastoralbriefen ist die Rede von einem Ideal des häuslichen Lebens und der Hausgemeinde, in dem der traditionale, patriarchale Haushalt der hellenistisch-römischen Gesellschaft zu erkennen ist, und der Hausvater eine wichtige Rolle spielt.<sup>319</sup>

Es stellt sich die Frage, ob Hermas zu dieser Rolle des *paterfamilias* passt. In diesem Sinne ist es interessant, dass der *paterfamilias* in der römischen Gesellschaft Inhaber des Familienvermögens mit einer uneingeschränkten Verfügungsgewalt über dieses ist, aber er muss für die Schäden haften, die seine „Gewaltunterworfenen“ einem Dritten durch ein Delikt zugefügt haben und auch für die Geschäftsschulden seiner „Gewaltunterworfenen“.<sup>320</sup> Angesichts dieser Haftung des *paterfamilias* sind *Vis I 3,1–2* und *Sim VII* vielleicht besser zu verstehen. Wegen der Handlungen seiner Kinder (Sünden, Frevel, vielleicht in Beziehung mit ihren eigenen Geschäften), für die er als *ἡ κεφαλὴ τοῦ οἴκου* haften muss, hat Hermas wirtschaftliche Einbußen, und seine Geschäfte sind ruiniert.<sup>321</sup>

An unterschiedlichen Stellen lässt sich die Rolle des Hermas als *paterfamilias* erkennen, besonders an jenen, an denen Hermas als Stell-

316 Vgl. CROOK, *Patria*, 119. All das kann Bedeutung gewinnen für die Interpretation der Stelle, die von den Kindern des Hermas sprechen, die erwachsen zu sein scheinen.

317 WICK, *Gottesdienste*, 117.

318 Vgl. LIPS, *Glaube*, 126.

319 Vgl. VERNER, *God*, 145. „The author of the Pastorals presents an ideal of domestic life that reflects the prevailing view in his church. According to this ideal, the model domestic situation is a prosperous household managed skillfully and prudently by the householder“.

320 Vgl. BUND, *Pater*, 546f.

321 Vgl. LEUTZSCH, *Wahrnehmung*, 57f. und OSIEK, *Shepherd*, 49. Vgl. dazu 4.2.1.3.2.



vertreter der Familie auftritt: wie in Vis I 1,9 (das Gebet des Hermas für seine „Heilung“ und die seiner Familie), in Vis III 1,6 (Herimas muss nicht nur bitten für seine Sünden, sondern auch um Gerechtigkeit für seine Familie) oder in Sim VII 2–3 (Herimas erleidet Drangsal wegen der Sünden seiner Familie und für ihre Rettung).<sup>322</sup>

Zu den Aufgaben des *paterfamilias* gehört die Erziehung der Kinder. Er ist der Verantwortliche für ihre Erziehung, und auf das Vorbild der Eltern wird großer Wert gelegt.<sup>323</sup> Auch Herimas muss seine Kinder (Vis I 3,2) und seine Frau (Vis II 2,3) ermahnen und zurechtweisen und darf sie nicht vernachlässigen. In diesem Sinne heißt es: Wenn Herimas die Gebote hält und auch seine Familie sie halten lässt, werden sie selig sein (Sim V 3,9). Andersfalls werden weder Herimas noch seine Familie die Rettung erhalten (Mand XII 9). Außerdem ist das gute Beispiel des Herimas wesentlich, damit sich seine Kinder bekehren und Buße tun (Sim VII 3).

Anscheinend spielt Herimas die Rolle des Hausvaters in seiner Familie, aber er hat Schwierigkeiten mit seiner Frau und mit seinen Kindern und angesichts ihres Verhaltens (Vis II 2,2) scheint seine Gewalt über sie sehr begrenzt zu sein. Sie gehorchen ihm nicht und ruinieren seine Geschäfte. Herimas vernachlässigt die ihm übertragene Funktion der Erziehung, und die Adressaten seiner Erziehung ignorieren seine Autorität und Belehrungen.<sup>324</sup> Seine Situation als Hausvater entspricht nicht vollständig der Idealvorstellung eines römischen *paterfamilias*,<sup>325</sup> im Unterschied zu dem *οικοδεσπότης* der Parabel in Sim V 2,9, dessen

322 LEUTZSCH, Wahrnehmung, 58f. bezieht sich auf eine Reihe von Passagen, in denen die Stellvertretung des Herimas für seine Familie erkennbar ist.

323 Vgl. LIPS, Glaube, 127–129.

324 Nach dem Urteil vom LEUTZSCH, Wahrnehmung, 66f. entspricht die familiäre Stellung des Herimas weder dem Rollenideal des Hausvaters noch dem Rollenideal des Ehemannes und man könnte von einer Autoritätskrise sprechen (141).

325 JEFFERS, Conflict, 127 ist der Ansicht, dass das geschilderte Bild des Hausvaters dem aristokratischen Modell von *paterfamilias* entspricht. Herimas gehört seiner Meinung nach den unteren Volksschichten an und „Herimas adopted about as much of this model as one would expect of a member of the lower classes who had no real contact with the aristocracy“. GRUNDEKEN, Household, 247 stellt fest: „As *paterfamilias*, Herimas has not been able to keep his family under control. His shortcomings reflect his struggle to act according to the traditional gender roles of his time“.

Beziehungen mit den Sklaven der Rolle eines *paterfamilias* durchaus entsprechen.<sup>326</sup>

Man kann diese Passagen vielleicht so lesen, dass sie eine Spiegelung der Schwierigkeiten darstellen, die die römische christliche Gemeinde insbesondere in Zusammenhang mit ihrer Leitung hat.<sup>327</sup> Wenn Hermas seine Probleme mit seinen Kindern, die Schwierigkeiten in seiner führenden Rolle in der Familie (Vis I 3,1, Sim VII) oder seine eigenen Ängste und Sorgen (Vis I 2,1) beschreibt, ist es auch gut möglich, dass Hermas als Vorsteher einer Hausgemeinde spricht, als deren *paterfamilias* er sich fühlt.<sup>328</sup> Die Schwierigkeiten in der Erziehung und Zucht seiner Familie erinnern an die Mahnung an den Gemeindeleiter ein gutes Beispiel zu geben, um die Mitglieder der Gemeinde zu erziehen und zu disziplinieren (Vis III 9,10). Die Konflikte des Hermas mit seinen „Verwandten“ reflektieren die Appelle zu Eintracht und die Warnung vor Spaltungen in der Gemeinde und unter den Gemeindeleitern (Vis III 9,10, Sim IX 31,4). Die Greisin bezeichnet die Christen als ihre Kinder (Vis III 9,1.9), was an die Kinder des Hermas erinnert, die viele zu sein scheinen (Vis II 2,3, I 1,9). Das Haus des Hermas würde nicht nur die christlichen Gemeinden in Rom symbolisieren, sondern es war eine Hausgemeinde.

326 LEUTZSCH, Wahrnehmung, 144–153 untersucht den sozialen Hintergrund dieser Parabel (Sim V 2,2–11). Der *οικοδεσπότης* ist Besitzer eines Ackers und vieler Sklaven und nur gelegentlich ist er auf seinen Ländereien anwesend. Das Versprechen der Freilassung der Sklaven war nicht ungewöhnlich und es handelte sich um eine Motivation der Sklaven in ihrer Arbeit (146). Die Erwähnung des Sohnes und seiner Freunde, die seine Berater waren, in v.6 ist wichtig, denn der Verfasser könnte in dieser Szene eine *manumissio inter amicos* schildern, in der die Freunde die Zeugen sind. Der Sklave konnte als Erbe eingesetzt werden, „wenn er zugleich freigelassen wird“, was der Erzählung der Parabel entspricht (148). Die Parabel beschreibt „einen Einzelfall sozialen Aufstiegs“ (150). Die Ansichten von Leutzsch sind bedeutend, wenn wir berücksichtigen, dass Hermas auch ein freigelassener Sklave war, der diesen sozialen Aufstieg erlebt hatte.

327 Vgl. MEEKS, *Morality*, 125.

328 Vgl. YOUNG, *Man*, 243f. „Hermas, the *paterfamilias* of a household, has established his household as the center for a Christian community“.

### 4.2.3 Die Gemeindeleitung im Hermas und das Patronage-System

Es ist gut möglich, dass Hermas und die Gemeindeleiter, auf die das Buch hinweist, Hausväter von in Rom zerstreuten Hausgemeinden waren. Wie gesehen,<sup>329</sup> liefert die Beschreibung des Hermas als Hausvater Elemente für diese Ansicht. Daraus ergibt sich die Analyse der sozialen Zusammensetzung der Gemeinde aufgrund der Angaben im Hermas. Es stellt sich die Frage, ob es im von Hermas beschriebenen Christentum wohlhabende Christen gab, die die Rolle von Hausvätern und Patronen von Hausgemeinden einnehmen könnten. Schließlich gilt es zu eruieren, ob tatsächlich Indizien eines Patronage-Systems im Hermas zu finden sind, die für die Existenz von Christen mit der Rolle von Hausvätern/Patronen im Kontext des Hermas sprechen.

#### 4.2.3.1 Soziale Zusammensetzung der Gemeinde des Hermas

##### 4.2.3.1.1 Die Reichen

Die Reichen werden im Hermas oft in unterschiedlichen Zusammenhängen erwähnt, zum ersten Mal in Vis I 1,8, wenn die Greisin von jenen spricht, die sich ihres Reichtums brüsten und sich nicht um die zukünftigen Güter kümmern. Unter den im Turmbau verwendeten Steinen sind die weisen und runden die Reichen, die den Herrn wegen ihres Reichtums verleugnen, wenn Drangsal kommt, aber sie (auch Hermas) werden brauchbar für den Herrn, wenn ihr Reichtum ihnen genommen wird (Vis III 6, 5–7).

Sie werden kritisiert, denn sie schwelgen im Überfluss und werden durch das viele Essen krank (Vis III 9,2–3). Sie müssen sich von der Begierde, von der Schwelgerei, von dem üppigen Essen und anderem törichtem Luxus fernhalten (Mand VIII 3, XII 2,1). Sie werden besonders ermahnt, sich nicht am Luxus und der Verschwendung der Heiden zu beteiligen (Sim I 10). In Zusammenhang mit dem Auf-

---

<sup>329</sup> Vgl. 4.2.2.4.

ruf zur Abkehr, der im gesamten Buch zu finden ist, müssen die Reichen dringend die Notleidenden suchen, bevor der Turm fertiggestellt ist (Vis III 9,5, Sim X 4,2–4<sup>330</sup>). In Sim I 1.4 werden die Güter im Besitz der Reichen beschrieben: sie besitzen Äcker (*ἀγρούς*), wertvolle Einrichtungen (*παρατάξεις πολυτελείς*) und Häuser und Wohnungen (*οικοδομας και οικήματα, οικήσεις*).<sup>331</sup> Der Reichtum und die ganze Habe werden als Geschenk Gottes betrachtet, das die Reichen verwenden müssen, um den Notleidenden zu helfen (Sim I 9, Sim II 7, Mand II 4). Sie müssen den Bedürftigen vorbehaltlos helfen, ohne sich darüber zu sorgen, ob diese die Hilfe tatsächlich brauchen. Denn die Empfänger werden vor Gott Rechenschaft ablegen und die Betrüger werden bestraft werden (Mand II 5–6).<sup>332</sup>

Einige sind als Christen mit ihren Geschäften reich geworden (Sim VIII 9,1). Das bedeutet, dass sich Christentum und Geschäftstätigkeit für diese Christen nicht ausschließen.<sup>333</sup> Das Bild der Reichen ist aber im Hermas nicht sehr positiv. Sie sind zu sehr absorbiert von ihren Geschäften und in ihre Freundschaften mit Heiden verwickelt. Sie kümmern sich nicht viel um die Wahrheit und die Gerechtigkeit Gottes oder die Probleme der Gemeinde, obwohl sie gläubig sind (Mand X 4–5). Einige sind so verwickelt in ihre Geschäfte, dass sie ihre Bindungen mit der Gemeinde lockern (Sim VIII 8,1). Manche hören den Anruf zur Umkehr und tun Buße, andere sind ganz abgefallen und leben endgültig mit den Heiden zusammen und wieder andere sind in Zweifel gekommen (Sim VIII 2–4, Sim IX 20, 2–3).<sup>334</sup> Für einige

330 Diese sind die letzten Worte in der Offenbarung des Hirten.

331 Wie LAMPE, Christen, 72 feststellt, betont Hermas in Sim I 1–4 besonders stark die Äcker als Besitz dieser Welt.

332 Im Hintergrund steht die Sorge um die Missbräuche einiger der Empfänger der Almosen.

333 Vgl. LAMPE, Christen, 72.

334 COUNTRYMAN, Louis W., *The rich Christian in the church of the early empire. Contradictions and accommodations* (TSR 7), New York 1980, 135–142 bemerkt, dass Autoren wie Tertullian, Origenes und Hermas ein Thema als gemeinsame Sorge haben: Der Reichtum schwächt in Friedenszeiten den Glauben und die Verbindungen mit der Gemeinde und die Reichen sind während der Verfolgungen versucht, abtrünnig zu werden. Die Apostasie eines wohlhabenden Mitgliedes der Gemeinde verursacht ernste Probleme in kleinen Gemeinden. Die Gemeinde muss möglicherweise einen neuen Platz suchen, um sich zu versammeln und die Fürsorge der Armen kann beeinträchtigt werden. Die Gemeinde kann geschwächt werden.

Reiche ist es schwierig, Gemeinschaft mit den Knechten Gottes zu halten, weil sie Angst haben, von den Armen angebettelt zu werden (Sim IX 20, 3).

#### 4.2.3.1.2 Die Armen

Für Hermas ist die Existenz von Bedürftigen und Notleidenden nicht fremd, und er führt eine Reihe der möglichen Notleidenden an einigen Stellen (Mand VIII 10, Sim V III 7, Sim IX 26,2.27,2) auf: Witwen, Waisen, Bedürftige (ὕστερούμενοι), Arme (πτωχός, πένης in Sim II) und die Hungernden (πεινῶντοι in Vis III 9,5).<sup>335</sup> Die Reichen werden gewarnt: Wenn sie den Armen nicht helfen, wird die Not und das Stöhnen der Armen an Gottes Ohr erlangen, und sie werden bestraft (Vis III 9,6). Hermas und sein Haus müssen den Bedürftigen helfen (Mand II 4,7, Sim V 3,7,9). Daraus kann man schließen, dass der Kreis des Hermas trotz seiner wirtschaftlichen Schwierigkeiten nicht zu den Armen gehört.

Im Hermas sind Hinweise auf die Sklaven im Gleichnis des Herrn und seines Sklaven in Sim V 2 zu finden, und Hermas selbst war ein freigelassener Sklave. Hermas verwendet, wie bereits erwähnt, die Formel „seine Kinder und sein Haus“,<sup>336</sup> was bedeutet, dass es keine absolute Identifikation der Familie mit den Kindern gab. Hermas könnte die Sklaven als Mitglieder der Familie gesehen haben.<sup>337</sup>

#### 4.2.3.1.3 Soziale Zusammensetzung

Die Anspielung auf unterschiedliche soziale Schichten im Hermas lässt die Frage nach der konkreten sozialen Zusammensetzung der Gemeinde des Hermas stellen. Wir müssen diese Frage in dem Kon-

<sup>335</sup> Vgl. LAMPE, Christen, 71.

<sup>336</sup> Mand XII 3,6, Sim V 3,6, VII 6.

<sup>337</sup> Vgl. 4.2.2.3. Nach JEFFERS, Conflict, 118 deuten diese häufigen Anspielungen auf die Sklaverei darauf hin, dass es in der Gemeinde eine große Zahl von Sklaven oder ehemaligen Sklaven gibt. Weder Clemens noch Hermas verurteilen oder stellen die Institution der Sklaverei in Frage, aber Hermas verwendet im Unterschied zu Clemens nicht die Meister-Sklave-Beziehung als Metapher für Ordnung und Harmonie. LAMPE, Christen, 72 sieht in Sim I 8 (ἀγοράζετε ψυχὰς θλιβομένας) einen möglichen Hinweis auf Sklaven, „die in paganen Häusern leben und von den Reichen in den Gemeinden freigekauft werden sollen“. Die Analyse dieser Stelle zeigt (vgl. 4.2.1.4.1.), dass die Übersetzung und Bedeutung dieses Ausdrucks sehr umstritten sind.

text der sozialen Zusammensetzung der christlichen Gemeinden im Frühchristentum analysieren. Der soziale und ökonomische Status der Christen im Frühchristentum ist sehr umstritten. Ende des 19. Jahrhunderts und anfangs des 20. Jahrhunderts entstand ein gewisser Konsens in der Forschung, dass die Mehrheit der Christen in den ersten Gemeinden aus der Unterschicht stammte.<sup>338</sup> In den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts setzt sich aber die Meinung durch, dass die Zusammensetzung der Gemeinden im Frühchristentum sozial heterogen war. In den Gemeinden gab es auch wohlhabende Christen und die soziale Stratifikation der Gemeinden stellt einen Querschnitt der Gesellschaft dar.<sup>339</sup> Diese Gegenüberstellung zwischen dem alten und den neuen Konsens wird aber in Frage gestellt.<sup>340</sup> Ende der achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts wird der neue Konsens von Autoren angefochten, die glaubten, dass die Christen, wie die große Mehrheit der

338 STEGEMANN, Ekkehard W. / STEGEMANN, Wolfgang, *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart u.a. <sup>2</sup>1997, 249f. beschreiben diesen Konsens mit den Ansichten von Deissmann, Harnack, Troeltsch u.a. Trotz der unterschiedlichen Meinung war die theologische Forschung der Meinung, „dass die überwiegende Mehrheit der frühesten Gemeinden zu den unteren Sichten gehört habe“ (249).

339 In diesem Sinne MALHERBE, Abraham J., *Social aspects of early Christianity*, Philadelphia <sup>2</sup>1983, 31. Malherbe spricht von einem neuen Konsens, nach dem der soziale Status der Christen höher war als jener, den Autoren wie Deissmann anfangs des 20. Jahrhunderts festgestellt hatten. Nach MEEKS, *Christians*, 73 ist der von Malherbe erwähnte „emerging consensus“ berechtigt und die paulinischen Gemeinden stellen einen repräsentativen Querschnitt der urbanen Gesellschaft dar. Ebenso THEISSEN, *Schichtung*, 231–271 und STEGEMANN / STEGEMANN, *Sozialgeschichte*, 251–271. Im Jahr 1960 stellte Judge, Edwin A., *The social Pattern of the Christian Groups in the First Century. Some Prolegomena to the Study of the New Testament Ideas of Social Obligation*, in: Scholer, David M. (Hg.), *Social Distinctives of the Christians in the First Century. Pivotal Essays by E. A. Judge*, Peabody, Mass 2008, 43 (dieser Artikel wurde 1960 veröffentlicht) schon den alten Konsens in Frage: „Far from being a socially depressed group, then, if the Corinthians are at all typical, the Christians were dominated by a socially pretentious section of the population of the big cities“.

340 FRIESEN, Steven J., *Poverty in Pauline Studies. Beyond the So-called New Consensus*, in: JSNT 26 (2004), 325 ist der Meinung, dass es sich um eine künstliche Unterscheidung handelt, und stellt fest: „... there was no new or old consensus about the social status of Paul' assemblies. There was simply a twentieth-century consensus that the member of these assemblies represented a cross-section of society, coming mostly from the middles and lower section of society, with some members from the higher sectors“.

Bevölkerung des Römischen Reiches, mittellos und nahe oder unterhalb des Existenzminimums lebten.<sup>341</sup>

Diese unterschiedlichen Meinungen über die soziale Zusammensetzung der frühchristlichen Gemeinden haben viel zu tun mit den verschiedenen in der Forschung verwendeten Stratifikationsmodellen und Kriterien, um die soziale Stratifikation dieser Gemeinden zu analysieren.<sup>342</sup> Für die Beschreibung der sozialen Stratifikation der antiken Gesellschaft wird ein dichotomes Modell verwendet. Danach wird die Gesellschaft in eine kleine elitäre Gruppe und in eine riesige Masse gespalten. Dabei ist die Rede von Ober- und Unterschichten, Elite und Nicht-Elite, oder einfach Reichen und Armen.<sup>343</sup> Dieses dichotome Modell reflektiert die rhetorische Differenzierung in der griechisch-römischen Literatur zwischen einer angesehenen Elite (die wenigen *honestiores*) und der riesigen Masse der Armen (*humiliores*).<sup>344</sup> Einige Autoren gehen heutzutage weiter als ein striktes dichotomes Modell und versuchen eine nuancierte ökonomische Stratifikation der römische Gesellschaft zu entwickeln. Friesen hat eine Skala

341 MEGGITT, Justin J., *Paul, Poverty and Survival*, Edinburgh 1998, 153 stellt fest, dass die Ansichten des neuen Konsenses nicht bewiesen sind. Die paulinischen Gemeinden „shared fully in the bleak material existence that was the lot of the non-élite inhabitants of the Empire“. Die Standpunkte von FRIESEN, *Poverty*, 357 sind nuanciert, aber nach seiner Meinung lebe die überwiegende Mehrheit der paulinischen Gemeinden kaum über oder unterhalb des Existenzminimums. „Most of the saints were poor“. Friesen bemerkt, dass der neue Konsens einen Trend reflektiert, Themen wie Armut (332) oder Ausbeutung und Klassenkampf (335) zu vermeiden.

342 In diesem Sinne STEGEMANN / STEGEMANN, *Sozialgeschichte*, 251.

343 Als Beispiel der Verwendung dieses dichotomen Modells vgl. ALFÖLDY, Géza, *Römische Sozialgeschichte*, Wiesbaden 31984, 44f.124f. STEGEMANN / STEGEMANN, *Sozialgeschichte*, 70f. verwenden auch dieses Modell und erklären, dass die Beteiligung an der Macht und an den gesellschaftlichen Privilegien die Gesellschaft in eine schmale Machtelite und die Machtlosen teilte. In diesem Sinne kann man nicht von „Mittelschichten“ sprechen, denn sie waren von der Macht und den sozialen und rechtlichen Privilegien ausgeschlossen. Dennoch gab es innerhalb der Elite und der Masse viele Abstufungen, deshalb sprechen Stegemann / Stegemann lieber von Oberschicht- und Unterschichtgruppen. MEGGITT, Paul, 4f. verwendet noch dieses dichotome Modell und einen umfassenden Begriff von Armut. Rund 99% der Bevölkerung waren seiner Meinung nach arm (99).

344 LONGENECKER, Bruce W., *Exposing the Economic Middle. A Revised Economy Scale for the Study of Early Urban Christianity*, in JSNT 31 (2009) 247 untersucht diesen Gemeinplatz in der elitären griechisch-römischen Literatur.

der Armut (poverty scale) mit sieben Abstufungen erstellt<sup>345</sup> und Longenecker entwickelt die Ansichten Friesens weiter, aber er spricht lieber von einer ökonomischen Skala.<sup>346</sup> Besonders interessant bei diesen Autoren ist, dass sie von einigen „middling groups“ sprechen, die über mäßig überschüssige Ressourcen verfügen und Händler, Handwerker, Freigelassene und militärische Veteranen sind.<sup>347</sup> Friesen ist der Auffassung, dass diese „middling group“ nicht groß war, circa 7 % der Bevölkerung.<sup>348</sup> Dagegen stellt Longenecker fest, dass die Größe der griechisch-römischen „middling group“ erheblich unterschätzt worden sei und einen größeren Anteil der urbanen Bevölkerung (rund 17%) ausmachen könne.<sup>349</sup> Diese Gruppen verfügen über ein mäßiges oder sogar ein erhebliches Vermögen und sie gehören weder zu den Eliten (ordines) noch zu den Benachteiligten.

Die neue Forschung beschreibt eine viel stärker sozial und ökonomisch heterogene römische Gesellschaft als das dichotome Modell. Es stellt sich die Frage, wie diese neuen Ansätze über die soziale Stratifikation der römischen Gesellschaft die Forschung der sozialen christlichen Gemeinden beeinflussen kann. Stegemann ist der Ansicht, dass die christlichen Gemeinden nach 70 nicht ein „getreues Spiegelbild der allgemeinen sozialen Schichtung“ sind, denn es fehlten in der Gemeinden Mitglieder der Eliten (ordines) als auch die absolut Armen (πτωχοί), und die Mehrheit der Gemeinden komme „aus der bessergestellten urbanen Unterschicht“,<sup>350</sup> die teilweise mit den „middling groups“ von Friesen und Longenecker übereinstimmen. Zamfir ver-

345 Vgl. FRIESEN, Poverty, 340–347. Er spricht von imperial elites (PS1), regional or provincial elites (PS2), municipal elites (PS3), moderate surplus resources (PS4), stable near subsistence level (PS5), at subsistence level and often below minimum level to sustain life (PS6) und below subsistence level (PS7).

346 Vgl. LONGENECKER, Exposing, 251.

347 Sie sind Teil der Abstufung PS 4 in FRIESEN, Poverty, 341. LONGENECKER, Exposing, 264–267 fügt dieser Gruppe (er nennt sie ES 4) die apparitores und die augustales hinzu.

348 Vgl. FRIESEN, Poverty, 346f. „Those who accumulated enough wealth to place them well above subsistence but not up to the level of the economic elites were exceptional cases; ...“ (346).

349 LONGENECKER, Exposing, 251–264 stützt sich auf die zunehmende Rolle des Handels und der Technologie, Angaben des Zensus der Besitzer und neue archäologische Entdeckungen.

350 STEGEMANN / STEGEMANN, Sozialgeschichte, 269f.



wendet jüngst die soziale Stratifikation von Longenecker in ihrem Studium über die soziale Zusammensetzung der Gemeinden in den Pastoralbriefen und kommt zu dem Schluss, dass die wohlhabenden Christen in der Gemeinden aus den „middling groups“ kommen.<sup>351</sup>

In Bezug auf die soziale Zusammensetzung der christlichen Gemeinden in Rom ist die Forschung von Lampe besonders interessant. Wie im zweiten Kapitel gesehen, gehören die meisten der Gläubigen in den ersten beiden Jahrhunderten in Rom nach Lampe zu den untersten Volksschichten, aber zunehmend erscheint eine Gruppe von Christen mit einer guten wirtschaftlichen Lage. Davon gibt es klare Angaben in 1 *Clem.* und im Hirten des Hermas,<sup>352</sup> wie wir im vorigen Punkt im Fall der Gemeinde des Hermas festgestellt haben.

Die Reichen, die Hermas erwähnt, sind nicht Mitglieder der römischen Aristokratie, da ihre Schilderung eher der Gruppe jener Freigelassenen entspricht, die im zweiten Jahrhundert Händler oder Handwerker in Rom waren und durch ihre sozialen und finanziellen

351 Vgl. ZAMFIR, Korinna, *Men and Women in the Household of God. A contextual Approach to Roles and Ministries in the Pastoral Epistles* (StUNT 103), Göttingen 2013, 45. Sie ist der Meinung, dass die Episkopen und Diakone „better-off householders“ waren. „That leaders came mostly from the better-off is not surprising in a society where wealth was demanded to qualify for offices and where patronage and beneficence provided the well-to-do with significant influence in the community which accepted their assistance“. Zamfir bestreitet die Ansichten von KIDD, Reggie M., *Wealth and Beneficence in the Pastoral Epistles. A “bourgeois” form of early Christianity?* (SBL. DS 122), Atlanta, Ga 1990, 108.196, wonach wohlhabende Christen, die aus den höheren Schichten (Strata) der kaiserlichen Stadtverwaltungen kommen, einflussreich in den Gemeinden waren und sie eine Aristokratie in der Kirche darstellte. Zamfir stellt in Frage, dass diese wohlhabenden Christen aus höheren Schichten stammten. Wie gesehen, situierte die Autorin sie in den „middling groups“.

352 Vgl. LAMPE, Christen, 36–52.63–65.112f. In der Forschung über die Art der Bevölkerung, die in den Regionen Trastevere und Via Appia/Porta Caen wohnte, betrachtet er, wie dicht bevölkert diese Gebiete waren, wo arme und arbeitende Menschen in Rom lebten. In den anderen Vierteln Aventin und Marsfeld eröffnet sich „die Möglichkeit, Christen von sozial gehobenerem Niveau anzutreffen“ (52). „Bereits im Römerbrief des Paulus deutet sich eine gewisse soziale Schichtung an; vom Bruder in Not (12,13.8) bis zu Wohlhabenderen, die Handel treiben (12,13)“ (64). Aber „Ausgesprochen ‚Reiche‘ ... werden erst in den 90er Jahren des 1.Jh. greifbar. Im 2.Jh. wächst die Gruppe der sozial Gehobeneren stetig weiter, ist bei Hermas bereits relativ vielgestaltig und reicht im letzten Fünftel des 2.Jh. bis in die Oberschichten, bis in senatorische Kreise hinauf. Dieser ‚soziale Aufstieg‘ innerhalb des stadtrömischen Christentums steht in einem größeren Kontext: Im 2.Jh. sind *allgemein* in der römischen Gesamtgesellschaft die höheren Schichten stark angewachsen, die Zahl der Sklaven ist gesunken“ (113).

Ambitionen und durch ihren zunehmenden Wohlstand gekennzeichnet waren.<sup>353</sup> Hermas und diese Gruppe der Reichen gehören möglicherweise in der Skala von Friesen und Longenecker zu den „middling groups“, zu den Leuten mit mäßig überschüssigen Ressourcen. In diese „middling groups“ werden die Freigelassenen einbezogen.<sup>354</sup>

Osiek bemerkt, dass im Unterschied zu Jakobus und Lukas die Reichen als direkte Adressaten der Botschaft des Hermas erscheinen, während die Armen diejenigen sind, von denen etwas gesagt wird oder die Objekt der Vernachlässigung oder Sorge der Reichen, aber nicht direkte Adressaten der Botschaft des Hermas sind. An den Stellen über den Reichtum gibt es ihrer Meinung nach eine Paränese für die Reichen, und es gibt keinen Zweifel, dass einige Mitglieder der Gemeinde reich sind.<sup>355</sup> Diese Feststellungen sind zutreffend, allerdings ist ihre Meinung fraglich, dass die Gruppe der Armen im Hermas nicht groß zu sein scheint oder dass die Gemeinde des Hermas durch eine relative wirtschaftliche Homogenität gekennzeichnet ist, so dass die Armen (πτωχοί) im Hermas hauptsächlich aus literarischen Gründen erscheinen.<sup>356</sup> Tatsächlich sind die Anspielungen auf die Armen nicht selten, und sie sprechen für die Anwesenheit der Armen in der Gemeinde des Hermas und für ihre plurale Zusammensetzung.<sup>357</sup> Dennoch spielte

353 Vgl. OSIEK, Rich, 134. Die Haltung dieser Freigelassenen sorgt für Misstrauen und Feindlichkeit der Aristokratie. JEFFERS, Conflict, 117 ist dieser Meinung und stellt fest, dass diese Reichen im Hermas erfolgreiche Freigeborene oder Freigelassene unterhalb der Aristokratie sind. Jeffers weist darauf hin, dass Hermas in der Kritik an den wohlhabenden Christen Leute wie Clemens und seine Gemeinde im Auge hat, die seiner Meinung nach „well-connected imperial freedmen and freedmen of the great houses“ waren, aber seine Unterscheidung zwischen den Gemeinden von Hermas und Clemens ist sehr hypothetisch und nicht ausreichend belegt.

354 Vgl. FRIESEN, Poverty, 341 und LONGENECKER, Exposing, 264. RHEE, Helen, Loving the Poor, Saving the Rich. Wealth, Poverty, and Early Christian Formation, Grand Rapids 2012, 12f. bezieht sich auf die Freigelassenen, wenn sie die „midling groups“ in der römischen Gesellschaft studiert. Sie waren ein Beispiel der sozialen Mobilität aufgrund des Reichtums, aber auch einer sozialen und rechtlichen Diskriminierung ausgesetzt.

355 Vgl. OSIEK, Rich, 55. DIBELIUS, Hirt, 528 stellt fest: „Die Aufnahme der sozialen Mahnungen an Besizende zeigt, daß das Christentum nicht mehr reine Armenreligion ist“.

356 Vgl. OSIEK, Rich, 133. In der Gemeinde gibt es wohlhabende Leute, und es ist schwierig in ihr eine Theologie zu vertreten, in der die Armen diejenigen wären, die Gott bevorzugt und schützt (136).

357 Vgl. JEFFERS, Conflict, 119. Wie LAMPE, Christen, 72 bemerkt, ist die Ansicht, dass die armen Christen im Hermas „not a large group“ darstellten, nicht zu belegen.

das Christentum eine große Rolle in der Integration verschiedener sozialer Schichten und der *οἶκος* ist der Ort, in dem diese sich besonders nahe kommen.<sup>358</sup>

Aufgrund des negativen Bildes des Reichtums und seiner Risiken, das das Buch bietet, könnte man zu der Schlussfolgerung kommen, dass Hermas eine totale Ablehnung des Reichtums und der Reichen vertritt. Dennoch kann man einerseits beobachten, dass Hermas die Reichen als Mitglieder der Gemeinde betrachtet, und dass einige als Christen reich geworden sind. Andererseits konzentriert sich Sim II mit der Parabel von Ulme und Weinstock auf positive Aspekte des Reichtums und auf seine Vorteile für die Gemeinde,<sup>359</sup> und die Idee einer besonderen Gegenseitigkeit kommt zum Ausdruck: Die reichen Christen unterstützen die Armen mit ihrem Reichtum, und die Armen beten für die Reichen, die sie unterstützt haben (Sim II 5–6).<sup>360</sup> Die gegenseitige Abhängigkeit zwischen Reichen und Armen und der Segen jener Reichen, die den Armen helfen (Sim II 10), sprechen von den Bemühungen und den neuen Wegen der Frühkirche, sich an ihren sozialen Kontext anzupassen.<sup>361</sup> Trotz des Gedankens, dass Arme und Reiche sich ergänzen können, ist es aber in der Tat so, dass Hermas auch in Sim II „eindeutige Parteilichkeit zugunsten der Armen“ zeigt.<sup>362</sup>

Auf jeden Fall ist diese Idee der Reziprozität zwischen Reichen und Armen von großer Bedeutung, um festzustellen, ob die Reichen die Rolle der Patrone gegenüber den armen Christen in den Gemeinden spielten, wie sich im nächsten Punkt zeigen wird.

358 Vgl. LAMPE, Christen, 78. „Es ist deshalb nicht von ungefähr, wenn die christliche Gemeinschaft sich als ‚Haus Gottes‘ bezeichnete“. Nach seiner Meinung findet die Annäherung der Schichten in paganen Bereichen in bestimmten Collegia statt, aber diese Annäherung war weniger intensiv und „strahlte weniger in das tägliche Leben aus als bei den Christen“. Über die soziale Integrationsfähigkeit der Hausgemeinden vgl. 4.1.8.

359 Vgl. OSIEK, Rich, 89.

360 Nach ebd. „1 Clem. 38,2 resembles the language and thought of Sim. 2 regarding the contribution of the rich“, aber Clemens spricht nicht von einer Gegenleistung der Armen für die Reichen.

361 Vgl. OSIEK, Rich, 90.

362 BROX, Hirt, 295. Die Armen sind „reich und fruchtbar vor Gott“ im Gegensatz zu den Reichen.

### 4.2.3.2 Patronage und Hermas

#### 4.2.3.2.1 Patronage in der griechisch-römischen Welt

Das Frühchristentum entsteht als Teil der griechisch-römischen Welt und entwickelt sich in einem bestimmten sozialen, wirtschaftlichen, politischen und religiösen Zusammenhang, ohne den lassen sich die christlichen Ansichten über den Reichtum und seine soziale Praxis sowie seine Entwicklung nicht verstehen.<sup>363</sup> Tatsächlich konnte eine in dieser griechisch-römischen Welt wesentliche soziale und ökonomische Institution wie die Patronage eine große Rolle in der Gestaltung der christlichen Lehre und Einstellungen gegenüber dem Reichtum und der karitativen Fürsorge spielen.<sup>364</sup>

Eine schwierige Frage ist, was mit dem Begriff „Patronage“ gemeint ist. Wenn in diesem Kontext von Patronage die Rede ist, beziehen wir uns nicht auf die formelle Beziehung zwischen dem Freigelassenen und seinem ehemaligen Herrn, sondern eher auf ein weitreichenderes und abstrakteres Konzept.<sup>365</sup> Wir beziehen uns auf eine Reihe sozialer Beziehungen (Patron-Klient-Beziehungen), die drei Merkmale haben: a) Es erfolgt ein gegenseitiger Austausch von Gütern und Leistungen (Merkmal der Reziprozität); b) Es handelt sich um eine persönliche Beziehung von einiger Dauer und Stabilität (es ist nicht nur ein einziges Handelsgeschäft); c) Die Beziehung ist asymmetrisch<sup>366</sup> unter Personen von ungleichem Status (mit Elementen der Hierar-

363 Vgl. RHEE, Loving, xiv. Sie ist der Meinung, dass das Frühchristentum die jüdischen Ansichten über die Reichen und die Armen teilt, obwohl es griechisch-römische Werte annimmt (1).

364 Gleichzeitig konnte das System der Patronage, wie früher (4.1.1.7) erwähnt, einen großen Einfluss auf die Gestaltung und Entwicklung der Gemeindeorganisation und kirchlichen Ämter haben.

365 Vgl. SALLER, Richard, Patronage and friendship in early Imperial Rome: drawing the distinction, in: WALLACE-HADRILL, Andrew (Hg.), Patronage in Ancient Society, London – New York 1989, 50 und BOBERTZ, Charles A., The Role of Patron in the Cena Dominica of Hippolytus' Apostolic Tradition, in: JThS 44 (1993) 172.

366 Einige Autoren unterschieden zwischen dem Patron-Klient-System mit asymmetrischen Beziehungen und der Freundschaft zwischen gesellschaftlich Äquivalenten (*amicitia*) (SALLER, Patronage, 61), aber die Römer wenden in beiden Fällen die gleiche Sprache der Freundschaft an (WALLACE-HADRILL, Andrew, Patronage in Roman society: from republic to empire, in: WALLACE-HADRILL, Andrew (Hg.), Patronage in Ancient Society, London – New York 1989, 77 und RHEE, Loving, 14).

chie und Abhängigkeit).<sup>367</sup> Diese Patron-Klient Beziehung gehört zur griechisch-römischen Ethik der Gegenseitigkeit (*do ut des*), die das soziale System der Beziehungen stark prägte. Die Patronage galt zu einem gewissen Grad als Instrument der sozialen Integration und bot dem Klienten (mit einer geringeren sozialen Position) die Möglichkeit seinen Patron zu beeinflussen, aber sie galt auch als ein sozialer Kontrollmechanismus.<sup>368</sup> Es gab unterschiedliche Arten von Patronage: die private/personale Patronage, die Patronage über Vereine/*collegia* und die öffentliche/staatliche Patronage, aber in Bezug auf das Thema interessieren besonders die ersten beiden Formen.

Bezüglich des Inhalts dieser gegenseitigen Beziehung war die Sitte der „Morgenbesuche“ oder „*salutatio matutina*“ besonders wichtig: Der Klient musste in der ersten Frühe den Herren besuchen, um ihn zu begrüßen und ein kleines Geschenk (die „*sportula*“) zu erlangen. Dafür konnte der Patron von ihm verlangen, ihn bei einer öffentlichen Veranstaltung als Teil seines Gefolges zu begleiten, so dass viele Klienten einen großen Teil des Tages durch ihren Dienst in Anspruch genommen waren. Ein gefülltes Atrium war ein Zeichen eines angesehenen Hauses, und die Reihenfolge des Empfangens des Klienten hängt von seinem Rang ab.<sup>369</sup> Quintus Tullius Cicero spricht von drei Arten von Klienten: jene, die dich morgens zu Hause besuchen, jene, die dich zum Forum begleiten, und jene, die dich immer (in deiner Wahlkampagne) begleiten.<sup>370</sup> Manchmal wurden die Klienten an die Tafel des Herrn eingeladen, aber es gibt Belege, dass sie schmähsch behandelt wurden und Opfer des Witzes sein konnten. Sie wurden anders als der Herr und die ihm gleichstehenden Gäste bewirtet und sie erhielten nicht das gleiche Essen und Wein wie der Herr, sondern solche von geringerer Qualität.<sup>371</sup>

367 Konzept von Patronage in SALLER, Patronage, 49. Saller versucht ein präzises technisches Konzept von Patronage zu finden (50), aber das römische Recht bietet kein umfassendes Konzept von Patronage (50). Der Begriff Patronage hatte in der Kaiserzeit keinen technischen Sinn im Rechtsbereich oder in der Alltagssprache (52). Die Begriffe „Patron“ und „Klient“ wurden auf ein breites Spektrum von Beziehungen zwischen Menschen von unterschiedlichem Rang und Status angewendet (60).

368 Vgl. WALLACE-HADRILL, Patronage, 71–78 und RHEE, Loving, 15.

369 Juvenal I 95.118–119.

370 Quintus Tullius Cicero, *Commentariolum petitionis* consulatus ad Marcum fratrem, 9.

371 Plinius der Jüngere kritisiert aus der Perspektive eines Angehörigen der Oberschicht ein solches Gastmahl mit Rangunterschieden und Diskriminierungen (Plin. *epist.* II 6).

Die Freigelassenen hatten in der sozialen Ordnung eine besondere Position zwischen den Sklaven und den Freigeborenen,<sup>372</sup> aber, wie gesehen, konnten viele von ihnen ein großes Vermögen ansammeln. Sie konnten zu Banketten einladen, die den früher Geschilderten ähnlich waren und in denen sie einigermaßen die Rolle der Patrone spielen konnten.<sup>373</sup>

#### 4.2.3.2.2 Patronage im Frühchristentum

In der Entwicklung des Frühchristentums spielte die Gestaltung der ersten Gemeinden als Hausgemeinden eine große Rolle.<sup>374</sup> Diese Gestaltung führte diese Gemeinden möglicherweise zu der Annahme eines Beziehungssystems, das in anderen sozialen Organisationen wie in den Vereinen (*collegia*) zu finden war, die Patronage. Der Hausvater/Patron bietet der Gemeinde sein Haus als Versammlungsort, aber sie werden in das komplexe System der gegenseitigen Beziehungen und Pflichten, die die Patronage darstellt, einbezogen.<sup>375</sup> Die Macht des Hausbesitzers/Hausvaters über die Angelegenheiten seines eigenen Hauses erweitert sich auf eine weitere Sphäre, wenn er als Patron und Wohltäter einer größeren Gruppe als seine Familie agiert,<sup>376</sup> die eine Hausgemeinde darstellen könnte.

Dagegen wurde argumentiert, dass den christlichen Gemeinden keine Wohltäter bekannt sind, die Mitglieder des Standes der Deku-

---

Martial und Juvenal kritisieren diese Gastmähler, da sie das schlechte Essen und Trinken nehmen müssen (Mart. *epigr.* I 20, III 60 u.a. und Juven. *sat.* V). THEISSEN, Gerd, Soziale Integration und sakramentales Handeln. Eine Analyse von 1 Cor. XI, in: Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen <sup>3</sup>1989, 302–311 analysiert ausführlich 1 Kor 11 aus dieser Perspektive. Eine detaillierte Schilderung der Beziehung zwischen den Patronen und den Klienten ist in FRIEDLÄNDER, Ludwig, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antoninen, Band 1, Leipzig <sup>6</sup>1888, 379–391 zu finden.

372 Vgl. MEEKS, Christians, 21. Die Freigelassenen waren ihren ehemaligen Herren, die jetzt ihre Patrone sind, noch rechtlich oder informell verpflichtet. Wie gesehen, waren viele von ihnen Handwerker und Händler in Rom.

373 In diesem Sinne ist „Das Gastmahl des Trimalchio“ im Satyricon des Petronius interessant. In dieser Erzählung geht es um ein Gastmahl, das Trimalchio, ein neureicher Freigelassener, ausrichtet. Trimalchio ist durch seine Geschmacklosigkeit und Halb- bildung charakterisiert, und in der Erzählung wird das Misstrauen und den Spott der oberen sozialen Schichten gegenüber den Freigelassenen reflektiert.

374 Vgl. 4.1, besonders 4.1.2 und 4.1.7.

375 Vgl. MEEKS, Morality, 45.

376 Vgl. MAIER, Ministry, 24.

tionen (Mitglieder der römischen Aristokratie, denen die Patronage üblicherweise zugeschrieben wird) waren.<sup>377</sup> Dennoch wurde die Rolle der aristokratischen Patrone von Menschen imitiert und übernommen, die sehr wohlhabend waren und sich die Patronage leisten konnten, obwohl sie nicht zu den oberen Schichten gehörten.<sup>378</sup> Wie früher gesehen, konnte diese Rolle sogar von den wohlhabenden Freigelassenen übernommen werden, und es ist möglich, dass es in der römischen Gesellschaft eine Gruppe von wohlhabenden Freigelassenen gab, die ausreichende Ressourcen hatten, um das Abendmahl der Gemeinden finanziell zu unterstützen und ihre Häuser den Gemeinden als Versammlungsort zur Verfügung zu stellen.<sup>379</sup>

Es gibt Indizien, dass die Wahrnehmung der Rolle des Patrons von einigen wohlhabenden Christen zu Konflikten in den Gemeinden zwischen ihnen und den armen Christen führen konnte. So sind die Hinweise auf die Demütigung der Armen in den Versammlungen zum Herrenmahl in der Gemeinde in Korinth (1 Kor 11,17–34) von großer Bedeutung.<sup>380</sup> Im Hintergrund der Konflikte um das Abendmahl in Korinth steht nach Theißen die Haltung einiger Reicher, die zwar ihre Häuser und das Essen der Gemeinde für das Abendmahl zur Verfügung stellten, jedoch hatten sie vor dem regulären Abendmahl für sich gegessen und mehr zu Verfügung gehabt, gemäß dem Verhaltensmodell der Patrone in der in ihrem sozialen Kontext herrschenden Kultur.<sup>381</sup>

Die wohlhabenden Patrone könnten auch zu anderer Art von Konflikten geführt haben. In Hipp. *trad. ap.* 28–29 kann man die Schilderung eines Herrenmahls in der römischen christlichen Gemeinde

377 Vgl. MEEKS, *Morality*, 46. Eine mögliche Ausnahme ist Erastus, der Schatzmeister der Stadt in Korinth (Röm 16,23).

378 Vgl. ebd.

379 BOBERTZ, *Patron*, 175.

380 Über dieses Thema vgl. MEEKS, *Christians*, 118f. und besonders THEISSEN, *Integration*, 290–317.

381 Vgl. THEISSEN, *Integration*, 290–317. „Dies Verhalten rief Kritik hervor. Das eigentliche Problem lag wohl darin, daß die reicheren Christen vor allen Augen demonstrierten, wie sehr die anderen von ihnen abhängig waren, wie sehr sie auf die Spenden der Höherstehenden angewiesen waren“ (307). „Der Konflikt wurzelt darin, daß ihr die sozialen Unterschiede herausstellendes Verhalten mit dem konsequenten Gemeinschaftsgedanken kollidierte, wie er in der christlichen Tradition, aber auch in der griechischen Überlieferung vorhanden war“ (309).

Ende des zweiten Jahrhunderts oder Anfang des dritten Jahrhunderts finden. Neben dem wohlhabenden Patron, der dieses Herrenmahl unterstützt hat, erscheinen auch der Episkopos, die Presbyter und die Diakone. Diese Szene hat zu einer interessanten Debatte über die Frage geführt, welche Beziehung die Patrone im Frühchristentum zu den Episkopen, Presbytern und Diakonen hatten. Es wurde die Auffassung vertreten, dass ein Mahl wie das in Hipp. *trad. ap.* 28–29 nicht mehr ein allen Christen offenes kirchliches Mahl ist und dass der Sinn des Herrenmahls hier zugrunde gegangen ist, denn das Mahl ist ein privates Fest geworden, zu dem nur jene kommen, die der Gastgeber eingeladen hat.<sup>382</sup> Dennoch ist es gut möglich, dass die christlichen Mähler zunächst in einigen Gemeinden große Ähnlichkeiten mit der in der *Traditio Apostolica* beschriebenen *cena dominica* hatten.<sup>383</sup> Die Christen brauchten anfänglich Orte, um sich zu versammeln, und es ist sehr wahrscheinlich, dass wohlhabende Christen ihr Haus als Versammlungsort boten und sogar dass sie einen großen Teil des Essens zur Verfügung stellten. Sie könnten ursprünglich die Führungsrolle in der Gemeinde übernommen haben.<sup>384</sup> Im Hintergrund der kommentierten Stellen der *Traditio Apostolica* könnten Spannungen zwischen sich herausbildenden kirchlichen Ämtern wie den Episkopen oder dem Monepiskopat in Rom am Ende des zweiten Jahrhunderts und der führenden Rolle der lokalen Patrone aufgrund ihrer sozialen Autorität stehen,<sup>385</sup> obwohl es in der *Traditio Apostolica* so aussieht, als

---

382 Vgl. DIX, Gregory, *The Shape of the Liturgy*, London <sup>2</sup>1970, 84.

383 RHEE, Loving, 109 spricht von einem religiösen Mahl (*ἀγάπη*), in dem die Christen in einem Haus das Essen teilen und das die Eucharistiefeyer irgendwann einschließt. Es ähnelt anderen religiösen Mählern in den heidnischen Vereinen (*collegia*). Die Trennung der liturgischen Eucharistie von dem *ἀγάπη*-Mahl erfolgt nicht vor Ende des zweiten Jahrhunderts oder Anfang des dritten Jahrhunderts. In diesem Sinne auch WHITE, Building, 119f. und FINN, Thomas N., Art. *Agape (Love Feast)*, in: *Encyclopedia of Early Christianity* 1 (<sup>2</sup>1997) 25.

384 Vgl. BRADSHAW, Paul F. / JOHNSON, Maxwell E. / PHILLIPS, L. Eduard, *The Apostolic Tradition. A Commentary*. Minneapolis 2002, 145.

385 Vgl. BOBERTZ, Role, 182. „This tension, of course, worked toward resolution both from the fact that subsequent generations saw Christians of high social status take up positions in the Christian priesthood and from the increasing social status of the priesthood itself“. In BOBERTZ, Cyprian, 50–129 analysiert er den Einfluss der Patron-Klient Beziehung auf die Organisation der christlichen Gemeinde in Karthago Anfang des dritten Jahrhunderts. Der Bischof erscheint als ein Patron in seiner Bezie-



habe der Episkopos schon alles unter Kontrolle.<sup>386</sup> Obwohl das Essen in der *Traditio Apostolica* von Laienpatronen zur Verfügung gestellt wurde, wurde das Mahl als *cena dominica* bezeichnet und der Episkopos oder in seiner Abwesenheit die Presbyter und die Diakone waren verantwortlich für die Verteilung der Speisen, was eine Herausforderung für die übliche Rolle des Patrons bei den Gastmählern darstellte.<sup>387</sup> Von einer Infragestellung einer älteren Ekklesiologie, in der die Patrone die Führungsrolle der Gemeinden übernommen hatten, ist die Rede.<sup>388</sup> Bereits im ersten Jahrhundert hat das Frühchristentum das in der Gesellschaft herrschende System der Patronage angenommen, und die wohlhabenden Hausbesitzer haben die Leitung der christlichen Gemeinden wahrgenommen.<sup>389</sup> Dennoch findet besonders Anfang des dritten Jahrhunderts ein Prozess der Institutionalisierung der karitativen Aufgaben der Kirche statt, und es erfolgt eine Entwicklung von der Patronage der wohlhabenden Patrone hin zur Patronage der Episkopen.<sup>390</sup> Die Kirche musste auf die Haltung einiger Reicher reagie-

---

hung zur Gemeinde. Die kirchliche Organisation hilft den Armen mit den Opfern, die die Reichen in den Gottesdiensten darbringen. So erreicht die Armen die Hilfe von der kirchlichen Autorität (dem Bischof) und nicht direkt von den Reichen. Cyprian bietet den wohlhabenden Christen nicht an, Patrone der Gemeinde zu werden, sondern Knechte Gottes. Die weltliche Patronage, durch die die Reichen soziale und politische Anerkennung suchen, unterscheidet sich von der religiösen Patronage (des Bischofs), die Gottes Anerkennung sucht. Die noch existierende Laienpatronage erfolgt durch die sogenannte *cena dominica*, aber der Ehrenplatz gehört dem Bischof, der den Vorsitz führt und die Opfer empfängt, die zu Gottesgaben werden.

386 Vgl. BRADSHAW, *Tradition*, 151.

387 Vgl. BOBERTZ, *Role*, 181. Hinzu kommt, dass jeder schweigen muss, wenn der Episkopos spricht und, dass die Segnung (*benedictio*) dem Episkopos (oder den Presbytern und Diakonen in seiner Abwesenheit) obliegt. In diesem Sinne auch STEWART-SYKES, Alistair, *The Integrity of the hippolytean Ordination Rites*, in *Aug.* 39 (1999) 113–115.

388 Vgl. BRADSHAW, *Tradition*, 151.

389 Vgl. RHEE, *Loving*, 140. Sie nehmen die Zusammenkünfte der Gemeinde in ihren Häusern an und unterstützen die Bedürftigen der Gemeinde mit Gastmählern, Gastfreundschaft, Grabstellen und Almosen.

390 Vgl. ebd., 139f. Es handelt sich um einen Prozess, in dem die Episkopen die karitative Fürsorge und die Einkommen der Presbyter kontrollieren. Das heißt nicht, dass die Patronage der Laien verschwindet, aber sie wird in den Hintergrund gedrängt. Die wohlhabenden Christen machen der Kirche Spenden und die Episkopen nehmen den Besitz und die Verteilung der Güter unter den Armen an. Letztlich nehmen die Episkopen die Rolle der Patrone an.

ren, die die Rolle der einfachen sanftmütigen Spender nicht annehmen wollten.<sup>391</sup> Der allmähliche Rückgang der Praxis der personalen Patronage steht in Zusammenhang mit dem Rückgang der Häuser als Versammlungsort der Gemeinden.<sup>392</sup>

#### 4.2.3.2.3 Patronage im Hermas

Es stellt sich die Frage, in welcher Etappe der Entwicklung der Patronage im Frühchristentum sich die Gemeinde des Hermas befindet. Gibt es zur Zeit des Hermas wohlhabende Christen, die als Patrone der Gemeinden agieren? Sind sie die Gemeindeleiter? Welche Beziehung haben sie mit den im Hermas erwähnten kirchlichen Ämtern? Im Hermas gibt es Indizien, die für die Existenz von Hausgemeindepatronen sprechen. Die Analyse wird sich daraufhin ausrichten.

Es ist davon auszugehen, dass die Rolle des Patrons wohlhabenden Christen (auch Freigelassenen) entsprechen konnte. In der Gemeinde des Hermas gab es Reiche, an die Hermas seine Botschaft richtete. Diese Wohlhabenden, Hermas eingeschlossen, waren möglicherweise Freigelassene, die auch in der römischen Gesellschaft als Patrone agierten. Die Beziehung zwischen Reichen und Armen war stark durch den Gedanken der Gegenseitigkeit geprägt (Sim II). Diese Reziprozität stellt ein wesentliches Merkmal der Patron-Klient Beziehung dar.<sup>393</sup> Tatsächlich scheint die Beziehung zwischen Armen und Reichen dem Modell der Patronage zu entsprechen, aber mit besonderen eigenen Merkmalen. Jeffers ist der Meinung, dass die Beziehungen in der christlichen Gemeinde im Hermas und 1 *Clem.* teilweise nach der Modell Patron-Klient konfiguriert sind.<sup>394</sup> Clemens akzeptiert die sozialen Unterschiede in der christlichen Gemeinde, solange sie im Rahmen

391 Vgl. COUNTRYMAN, Christian, 171. Verglichen mit der Lage der Patrone in den *collegia* konnte die Kirche kaum die Erwartungen vieler Reicher erfüllen. Einige Reiche wollten sich nicht der Autorität der kirchlichen Ämter unterwerfen und einige von ihnen versuchten die Gemeinde zu beherrschen und die Rolle der Kleriker anzunehmen, andere stifteten ihre eigene häretische Gruppe oder sie gaben ihre Bindung an die Kirche auf.

392 Vgl. OSIEK / BALCH, Families, 214. „Simultaneously, the private house was being replaced by the remodeled house, the *domus ecclesiae*, which, while resembling a residence on the outside, was no longer a center of private family life“.

393 Vgl. dazu 4.2.3.2.1.

394 Vgl. JEFFERS, Conflict, 132.

des Modells der römischen Patronage geregelt sind. Clemens „christianisiert“ aber dieses Modell, so dass der reiche Patron die von ihm unterstützten Armen nicht benutzen darf, um sein soziales Ansehen zu vergrößern.<sup>395</sup> Hermas betrachtet die Beziehung zwischen Armen und Reichen und ihre Struktur der Gegenleistungen nach dem Modell der Patronage, aber Hermas verändert nach Jeffers dieses Modell weiter und stellt es auf den Kopf, indem der Arme Dankbarkeit nicht seinem Patron, sondern Gott (Sim II) zeigen muss.<sup>396</sup> Dennoch lässt sich Jeffers vielleicht von seiner Gegenüberstellung der Ansichten von Clemens mit denen von Hermas leiten. Wie gesehen, ist das Bild der Reichen nicht besonders positiv im Hermas, aber trotz der „Parteilichkeit“ des Hermas für die Armen, akzeptiert Hermas die Existenz der Reichen in der Gemeinde und erkennt ihren Dienst in der Unterstützung der Bedürftigen an (Sim I 8–9).<sup>397</sup> Die Konzeption der christlichen Patronage von Hermas unterscheidet sich tatsächlich nicht wesentlich von der des Clemens. Das Ziel des Hermas ist, dass die Wohlhabenden ihren Dienst und ihre Pflichten den Armen gegenüber erfüllen und dass sie ihre Rolle als Patrone gut spielen.

Im Hermas ist oft ein Appell gegen die Schwelgerei zu finden. Manchmal wendet sich Hermas mit diesem Appell direkt an die Wohlhabenden in der Gemeinde, wie in Vis III 9,3–3, wo sie aufgefordert werden, den Armen zu spenden, statt durch vieles Essen krank zu werden. Das Verlangen nach vielen Geschäften, der Luxus in vielen Spei-

395 Vgl. ebd., 132f. Jeffers analysiert diese christianisierte Patronage in 1. *Clem.* 37,4.38,2. Clemens lehnt den eigentlichen Zweck der römischen Patronage ab („building the prestige of the patron“), akzeptiert aber die römische Ansicht, dass Reiche und Arme sich ergänzen und gegenseitig helfen können. Clemens ist der Meinung, dass die Reichen und Mächtigen der Gemeinde einen größeren Beitrag als die Armen leisten können (134).

396 Vgl. JEFFERS, *Conflict*, 133f. „According to Hermas, the rich man’s low spirituality can be mitigated only by providing for the material needs of the poor“. Im Hermas ist das Ziel der Patronage nicht die Vergrößerung des Ansehens des Patrons, sondern „to sustain the true spiritual warrior of Christianity: the ‚pious poor‘“.

397 MAIER, *Ministry*, 61 stellt fest, dass Hermas die sozialen Strukturen, die die sozialen Unterschiede fördern, nicht verändern will. Hermas ist besorgt über das Thema des Reichtums und die sozialen Ungleichheiten, wenn sie ein Risiko für den gemeinschaftlichen Zusammenhalt darstellen. OSTIEK, *Shepherd*, 163f. spricht lieber von einer Spiritualisierung der Institution der Patronage im Hermas, denn „the *obsequium* and *operae* owed by the client to a patron takes the form of intercessory prayer“.

sen und Getränken und viele ungehörige Schwelgereien werden als Werke des Engels der Bosheit dargestellt (Mand VI 2,4–5) und unter den schlechten Begierden geht allen voran jene nach üppigem Luxus und viel Essen und Trinken (Mand XII 2,1). Wenn Hermas die Art des Bösen, dessen sich die Christen enthalten müssen, beschreibt, bezieht er sich in erster Linie auf die böse Trunkenheit, die schlimme Schwelgerei und das üppige Essen (Mand VIII 1,3). Wenn Hermas das ideale Fasten beschreibt, stellt er fest, dass man nur Brot und Wasser genießen und das gesparte Geld den Armen geben solle (Sim V 3,7).<sup>398</sup> Diese Appelle zur Enthaltbarkeit und gegen den üppigen Luxus und Essen können nur an jene gerichtet sein, die sich diesen Luxus und dieses Essen überhaupt leisten können. Im Hintergrund dieser Appelle stehen wohlhabende Christen, die in diese Schwelgerei geraten. Die Mahnung des Hermas an die Reichen macht besonders Sinn, wenn diese Wohlhabenden als Patrone den Rest der Gemeinde zu einem Gastmahl in ihre Häuser einladen<sup>399</sup> und sie mit ihrer Schwelgerei ein negatives Zeugnis geben oder sogar mit Ungleichbehandlung Konflikte in der Gemeinde hervorrufen können. Diese Stelle könnte tatsächlich einen Kontext reflektieren, in dem die reichen Christen nicht ihre Pflicht als Patrone erfüllen, die Armen bei diesen Gastmählern oder allgemein zu unterstützen.

Im Studium des Hauses als Ort der Gastfreundschaft im Hermas lässt sich ein Hinweis darauf finden, dass die Wohlhabenden zur Zeit Hermas die Rolle der Patrone spielen konnten. Sie helfen nicht nur den Armen, sondern sie empfangen die „Knechte Gottes“ auch in ihren Häusern (Sim VIII 10,3), was bedeutet, dass diese Wohlhabenden ihre Häuser der Gemeinde für die Versammlungen zur Verfügung stellen konnten. Diese Hausväter, die als Patrone der Gemeinde agierten, lassen sich in Sim IX 27, 2 identifizieren: Sie sind die Episkopen.<sup>400</sup>

398 Nach RHEE, Loving, 112 im Hermas „the traditional piety of fasting, alms and prayer all come together“.

399 Im Gleichnis vom Herrn und seinem Sklaven (Sim V 2,9) veranstaltet der Hausherr ein Gastmahl und schickt jedem (einschließlich seinem Sklaven) Speise von dem Mahl. Der Sklave verteilt sie unter den anderen Sklaven. Die Szene von einem Patron, der seine Klienten zum Essen einlädt, war Hermas nicht fremd.

400 Vgl. 4.2.1.2.2 und 5.3.3.

### 4.3 Zusammenfassung

Ausgehend von der Bedeutung der Hausgemeinden in der Gestaltung der Frühkirche und ihrer Ämter lässt sich feststellen, dass sich das Haus in der griechisch-römischen Kultur als Wohnstatt und Familie/Wohn-gemeinschaft verstand. Diese doppelte Bedeutung hat geholfen, ein Konzept von Hausgemeinde zu erarbeiten, in dem diese beiden Sinn-dimensionen berücksichtigt werden: die christliche Gemeinde, die sich in dem Haus eines *paterfamilias/οικοδεσπότης* versammelt, der als ihr Vorsteher oder Patron agiert. Das Haus war eines von mehreren Modellen, die die Gestaltung der Gemeindeorganisation beeinflussten, aber das Hausmodell scheint das relevanteste zu sein.

Es handelte sich um kleine Gemeinden (10–40 Mitglieder), und in einer Stadt wie Rom oder Korinth stellten mehrere Hausgemeinden die Ortsgemeinde dar. Die Hausgemeinde als ursprüngliches, wichtigstes Modell in der Gestaltung der Kirche prägte das Selbst-verständnis der Kirche als Haus, und so kann man in den Pastoral-briefen oder in den Briefen des Ignatius von Antiochien eine *οἶκος*-Ekklesiologie erkennen. Das *οἶκος*-Modell kann auch eine große Hilfe sein, um den Ursprung und die Entwicklung der Leitungsstrukturen der Gemeinde zu erklären. Wohlhabende Hausväter konnten aufgrund ihrer besonderen Stellung in der Gemeinde Gemeindeleiter werden. Die Beziehungen zwischen ihnen und dem Rest der Gemeinde gestal-teten sich höchstwahrscheinlich am Anfang nach dem Modell der Patron-Klient-Beziehung.

Obwohl sich die Ortsgemeinden allmählich auf Kosten der Haus-gemeinden konsolidieren, kann man noch Spuren der Existenz der Hausgemeinden im zweiten Jahrhundert in den Pastoralbriefen, in Ignatius von Antiochien, in den Märtyrerakten des Justinus und in den apokryphen Apostelakten finden. Wie gesehen, vertraten einige Autoren die Ansicht, dass Hausgemeinden noch Anfang des dritten Jahrhunderts in Rom existieren konnten.

Zur Zeit des Hermas, in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhun-derts, war die Kirche in Rom nach der heutigen Forschung in kleine Gruppierungen und Kreise fraktioniert, von denen viele Hausgemein-den waren. Diese kirchliche Fraktionierung ist jener der römischen

Judenschaft in Rom sehr ähnlich, in der Spuren lokaler Patronage zu finden sind.

Die Analyse des Begriffs „Haus“ im Hermas zeigt unterschiedliche Zusammenhänge, in denen das Wort „Haus“ in diesem Buch verwendet wird. Das Haus im Hermas ist manchmal eine Wohnstatt, der Ort, wo Hermas und seine Familie einfach wohnen (Sim IX 11 2.6). Dennoch ist diese Wohnung an anderen Stellen (Vis II 4,2, V 1, Sim IX 1,2, X 1,1) auch Offenbarungsort und Ort, an dem Hermas betet. Dieses passt zu dem Bild des Hermas, das das Werk vermitteln will: Hermas hat in der Vergangenheit Fehler begangen, aber jetzt führt er einen vorbildlichen Lebensstil. Es ist gut möglich, dass dieser Ort, an dem Hermas betet, der Versamlungs- und Gebetsort der Hausgemeinde ist, in der Hermas ihren Mitgliedern und „allen Auserwählten“ (Vis II 4,2) die Offenbarung mitteilt.

An anderen Stellen (Sim VIII 10,3, IX 27,2) gilt das Haus als Ort für die Gastfreundschaft, es stellt einen Aufnahmeort dar. Diesmal handelt es sich nicht um das Haus des Hermas, sondern um die Häuser anderer Besitzer. Hermas richtet an alle Christen einen Appell zur Gastfreundschaft (Mand VIII 10) und die Gastfreundschaft erscheint als eine Tugend aller Christen. Als gastfreundlich sind aber bestimmte Mitglieder der Gemeinde erwähnt, die gesündigt haben, aber nicht von Gott abgefallen sind (Sim VIII 10,3) und deren Schilderung jener der reichen Christen entspricht (Sim VIII 9,1). In Sim IX 27, 2 ist Hermas präziser und spricht von Episkopen und  $\phi\lambda\delta\acute{\omicron}\xi\epsilon\nu\omicron\iota$ , die freudig und ohne Heuchelei die Aufgabe der Gastfreundschaft wahrnehmen. Die Aufgenommenen sind die „Knechte Gottes“, eine Bezeichnung im Hermas für alle Christen. Es handelt sich möglicherweise um die Aufnahme der Mitglieder der Gemeinde, die sich im Haus des Gastgebers versammeln. Diese Gastgeber können die lokalen Patrone der Gemeinde sein, die ihre Häuser der Gemeinde zur Verfügung stellen.

An mehreren Stellen bezieht sich das „Haus“ auf die Familie (Vis I 1,9, 3,1–2, II 2,2–3, 3,1, III 1,6, Mand II 7, IV 4,3, V 1,7, XII 3,6, Sim V 3,9, VII 1–3.5–7, X 1,2a, 2,1, 3,3–5b). In Vis I 3,1–2, II 2–3, 3,1 erscheinen die Frau und die Kinder des Hermas explizit als Mitglieder seiner Familie. In Mand XII 3,6, Sim V 3,9 und Sim VII 6 werden die Kinder getrennt von der Familie erwähnt (deine Kinder und

deine Familie), was für eine Familie spricht, deren Mitglieder nicht nur die Kinder sondern, auch Sklaven und Diener sein könnten. Hermas erscheint als *paterfamilias*, der für die Taten und die Sünden seiner Kinder verantwortlich ist und unter den Folgen ihrer Taten leidet (Vis I 3,1–2, II 3,1, III 1,6 Sim VII 2). An einigen Stellen (Vis I 3,1–2, II 2,2–3, III 1,6) gibt es, trotz der konkreten Hinweise auf seine Frau und seine Kinder, Indizien dafür, dass diese Familie die gesamte Gemeinde der Christen symbolisieren kann oder sich auf die konkrete Hausgemeinde des Hermas bezieht. In Mand II 7, Mand V 1,7 und Sim V 3,9 ist die Familie der Empfänger in der Pflicht, die Gebote zu halten. Die Familie tritt als „Vorstufe der Verallgemeinerung“<sup>401</sup> der Lehre des Hermas auf, was dafür spricht, dass das „Haus“ auch hier einen übertragene Sinn hat.

Es ist sehr interessant, dass sich Hermas auf die Familie bezieht in Kontexten, in denen er über den Reichtum, über die Konflikte, zu denen dieser Reichtum führt, und über die Notwendigkeit, den Armen zu helfen, spricht (Vis I 1,8–9, Mand II 4–7, Sim V 3,7–9). Wir finden auch Bezüge auf die Familie in Zusammenhängen, in denen von der Leitung der Gemeinde und den Konflikten in der Gemeinde die Rede ist (Vis II 2,2.6, 3,1, III 1,6–9). Die Verbindung zwischen Haus, Gemeindeleitung und Reichtum zeigt sich insbesondere in Sim VII. Hermas erduldet Drangsal wegen der Sünden seiner Kinder, die Hermas wirtschaftliche Einbußen verursacht haben. Wenn seine Familie aber Buße tut, wird er in seine Stellung als ἡ κεφαλὴ τοῦ οἴκου, als Hausvater/Patron einer Familie, zurückgeführt. Er wird in eine Führungsrolle zurückgeführt, aus der er wegen der Sünden seiner Kinder, nämlich der Mitglieder der Gemeinde, entlassen wurde.

Die Bezeichnung der Kirche als „Haus Gottes“ (Sim IX 13,9.14,1), der übertragene Sinn der Hinweise auf das Haus des Hermas, die Bezeichnung der Christen als „Brüder“, „Kinder“ und „Knechte Gottes“ und die Existenz von Elementen einer Haustafel in Mand VII 10 sprechen für eine οἶκος-Ekklesiologie im Hermas.

Die Analyse der Angaben über Hermas und seine Familie lässt davon ausgehen, dass die Historizität dieser Angaben einen übertra-

401 Vgl. DIBELIUS, Hirt, 445.501.

genen und symbolischen Sinn nicht ausschließt. Eine Identifikation der Familie des Hermas mit einer Hausgemeinde ist möglich.

In der Familie des Hermas spielt er die Rolle des *paterfamilias*, aber in der Erfüllung seiner Aufgaben als Hausvater treten Konflikte mit seiner Frau und seinen Kindern auf. Tatsächlich entspricht die Lage des Hermas nicht vollständig dem idealen Bild des römischen *paterfamilias*. Seine Schwierigkeiten mit der Familie reflektieren wahrscheinlich seine Konflikte mit den Mitgliedern seiner Hausgemeinde, was in den ständigen Appellen zur Eintracht und den Ermahnungen gegen die Spaltungen in der Gemeinde zu sehen ist.

Die soziale Zusammensetzung des in Hermas beschriebenen Christentums ist heterogen. In der Gemeinde gibt es wohlhabende Mitglieder, und einige Mitglieder wurden reich, als sie schon Christen waren. Sie werden kritisiert, weil sie in Überfluss und Luxus schwelgen, und einige von ihnen sind so absorbiert von ihren Geschäften und ihren Beziehungen mit den Heiden, dass sie ihre Bindungen mit der Gemeinde lockern. Es gibt Schwierigkeiten in der Gemeinde, weil einige wohlhabende Christen ihre Pflicht, den Bedürftigen der Gemeinde zu helfen, nicht erfüllen. Diese wohlhabenden Mitglieder der Gemeinde waren höchstwahrscheinlich römische Freigelassene, die wie Hermas Händler oder Handwerker waren und durch ihre gesellschaftlichen Ambitionen gekennzeichnet waren. Trotz des negativen Bildes der Reichen, gibt es keine vollständige Ablehnung der Reichen und ihres Reichtums. Hermas spricht von einer bestimmten Gegenseitigkeit und Komplementarität zwischen Reichen und Armen. Sie brauchen einander für ihre Erlösung.

Diese Reziprozität spricht für die Existenz von irgendeiner Form der Patronage in der Gemeinde des Hermas. Im Frühchristentum gibt es Anzeichen dafür, dass einige reiche Gemeindemitglieder die Rolle der Gemeindepatrone wahrnehmen konnten. Diese Hausväter/Patrone konnten ursprünglich die Leitungsfunktion innehaben, aber früh tritt die Frage der Beziehung zwischen diesen Patronen und den entstehenden kirchlichen Ämtern auf.

Im Hermas gibt es Anzeichen dafür, dass Patrone in der Gemeinde des Hermas agieren konnten. Tatsächlich gibt es wohlhabende Freigelassene, an die Hermas seine Paränese richtet, und die die Rolle der



Patrone übernehmen konnten. Die Gegenseitigkeit, die nach Hermas die Beziehung zwischen Armen und Reichen regeln muss, entspricht den Ansätzen des Patron-Klient-Modells, aber mit Besonderheiten, die diese Patronage in Einklang mit dem Christentum bringt. Der Appell des Hermas, nicht in Schwelgerei zu geraten, richtet sich an christliche Wohlhabende, die sich ähnlich wie die anderen Reichen in der römischen Gesellschaft verhalten und in der christlichen Gemeinde ein schlechtes Beispiel geben. Die Patrone helfen nicht nur den bedürftigen Christen, sondern sie stellen ihre Häuser der Gemeinde für ihre Versammlungen zur Verfügung. Einige dieser Hausväter/Patrone könnten die in Sim IX 27,2 erwähnten Episkopen sein, die gern die „Knechte Gottes“ in ihre Häuser aufnehmen.

Dass die christlichen Wohlhabenden den Dienst der Armensorge und der Gastfreundschaft übernahmen, legt nahe, dass sie die Leitung der Gemeinden (Hausgemeinden) wahrnehmen konnten.<sup>402</sup> Es stellt sich die Frage, ob Hermas auch explizitere Hinweise auf die Verbindung der reichen Christen mit der Gemeindeleitung bietet. Das folgende Studium der Stellen, die sich explizit auf die Leiter der Gemeinde und auf andere kirchliche Ämter beziehen, und des Kontextes, in dem sie erwähnt werden, kann relevante Angaben liefern, um die Verbindung der Wohlhabenden mit der Gemeindeleitung festzustellen.

---

<sup>402</sup> Vgl. MAIER, *Ministry*, 61.

## 5 Die kirchlichen Ämter im Hirten des Hermas: Presbyter, Episkopen und Diakone

Nach dem Studium der Entwicklung der kirchlichen Ämter (drittes Kapitel) und der Hausgemeinden (viertes Kapitel) im Frühchristentum steht eine gründliche Analyse jener Stellen im Hermas an, in denen die kirchlichen Ämter erwähnt werden. Im zweiten Kapitel ging es um die unterschiedlichen kirchlichen Ämter in diesem Werk. Jetzt konzentriere ich mich auf die Bezüge auf die Presbyter, Episkopen und Diakone, um ihre Gestaltung und die Beziehung zwischen diesen Ämtern zur Zeit von Hermas zu bestimmen. Ich werde den Kontext, in dem diese Ämter erwähnt werden, berücksichtigen, denn dieser könnte Anzeichen der Verbindung der wohlhabenden Mitglieder der Gemeinde mit bestimmten Ämtern liefern.

### 5.1 Die Presbyter

#### 5.1.1 Vis II 4, 2–3

<sup>2</sup>μετέπειτα δὲ ὄρασιν εἶδον ἐν τῷ οἴκῳ μου. ἦλθεν ἡ πρεσβυτέρα καὶ ἠρώτησέν με εἰ ἤδη τὸ βιβλίον δέδωκα τοῖς πρεσβυτέροις, ἡρνησάμην δεδωκέναι. Καλῶς, φησίν, πεποίηκας· ἔχω γὰρ ῥήματα προσθεῖναι. ὅταν οὖν ἀποτελέσω τὰ ῥήματα πάντα, διὰ σοῦ γνωρισθήσεται τοῖς ἐκλεκτοῖς πᾶσιν. <sup>3</sup>γράψεις οὖν δύο βιβλαρίδια καὶ πέμψεις ἐν Κλήμεντι καὶ ἐν Γραπτῇ. πέμψει οὖν Κλήμης εἰς τὰς ἕξω πόλεις, ἐκείνῳ γὰρ ἐπιτέτραπται. Γραπτὴ δὲ νουθετήσῃ τὰς χήρας καὶ τοὺς ὀρφανούς. σὺ δὲ ἀναγνώσῃ εἰς ταύτην τὴν πόλιν μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας.

<sup>2</sup>Danach sah ich ein Gesicht in meinem Hause. Die Greisin kam und fragte mich, ob ich das Schriftstück schon den Presbytern gegeben hätte. Ich verneinte. „Es ist gut so“, sagte sie, „denn ich habe (noch einige) Worte hinzuzufügen. Wenn ich nun alle Worte

vollendet habe, dann sollen sie durch dich allen Auserwählten kund werden. <sup>3</sup>Du sollst nun zwei Abschriften machen und eine dem Clemens, die andere der Grapte schicken. Clemens soll sie an die auswärtigen Städte senden, denn dies ist ihm aufgetragen. Grapte aber wird die Witwen und Waisen daraus lehren. Du selbst magst es in dieser Stadt vorlesen vor den Presbytern, die an der Spitze der Gemeinde stehen.“

In Vis II erhält Hermas einen Himmelsbrief von einer Greisin mit dem Angebot einer letztmaligen Buße (Vis II 1,3) und ihm wird befohlen, diese und die folgenden Offenbarungen abzuschreiben. Das dritte Gesicht in Vis II findet nicht im Freien (Vis I 1,3) oder im Traum (Vis II 4,1), sondern im Hause des Hermas (ἐν τῷ οἴκῳ μου) statt. Wie im vorherigen Kapitel bemerkt, erscheint das Haus hier als Offenbarungsort.

Die Offenbarungsträgerin, die Greisin, verkörpert nach Vis II 4,1 die Kirche<sup>1</sup> und fragt, ob Hermas das Buch der Offenbarung bereits den Presbytern gegeben hat. Dies ist die erste Stelle im Hermas, an der die Presbyter (πρεσβύτεροι) ausdrücklich genannt werden. Die Greisin weist darauf hin, dass die Botschaft noch nicht vollkommen sei. „So wird ... die dritte Vision vorbereitet.“<sup>2</sup> Die Offenbarung soll durch Hermas (διὰ σοῦ) verbreitet werden. Auf diese Weise betont Hermas, dass er die Offenbarungen „stellvertretend für alle empfängt“.<sup>3</sup>

An dieser Stelle kann man deutlich das Interesse an der Verbreitung der Offenbarung betrachten. Nach Brox reflektiert dieser Passus möglicherweise eine gezielte Vervielfältigung dieses Werkes mittels der Kopien, die seine überraschende Verbreitung und Popularität erklären kann.<sup>4</sup> Unterschiedliche Personen werden in die Verbreitung der

1 Nach BROX, *Hirt*, 105 ist es seltsam, dass sie erst in Vis II 4,1 identifiziert wird und nicht schon nach ihrem ersten Auftritt in Vis I 2,2–4,3. „Ihre Rolle als Vermittlerin der Offenbarung überschneidet sich sehr störend mit der Tatsache, dass in Vis II doch die ganze Kirche (samt Klerus 2,6) Empfängerin derselben Offenbarung ist“.

2 DIBELIUS, *Hirt*, 453. Nach OSIEK, *Shepherd*, 59 „the revelation will therefore remain free-flowing, added to from time to time“.

3 BROX, *Hirt*, 106.

4 Vgl. ebd., 107. Nach EHRMAN, Bart D., *Misquoting Jesus. The Story behind who change the Bible and why*, New York 2007, 47–51 reflektiert Vis II 4,2–3, wie das Ver-

Offenbarung in bestimmten Bereichen einbezogen: Clemens wird das Buch den Gemeinden in auswärtigen Städten senden, und Grapte wird die Witwen und Kinder daraus lehren. Besonders interessiert die Tatsache, dass Hermas und die Presbyter die Verbreitung in den Gemeinden von Rom übernehmen.

Von *πρεσβύτεροι οἱ προϊστάμενοι τῆς ἐκκλησίας* ist die Rede. Man kann unterschiedliche Übersetzungen finden: die, die „an der Spitze der Gemeinde stehen“<sup>5</sup> oder die, „die Kirche leiten“<sup>6</sup> u.a. Das Verb *προΐστημι* kann drei metaphorische Bedeutungen haben: a) vorstehen im Sinne von leiten, regieren, dirigieren und verwalten; b) beschützen, vertreten oder sorgen für; c) pflegen, handhaben, bestellen.<sup>7</sup> In LXX ist *προΐστημι* 8-mal vertreten in der Bedeutung von dem „Hauswesen vorstehen“ (2 Sam 13,17, Am 6,10) oder „ein Volk regieren“ (1 Makk 5,19) bis zu „Mühe machen“ (Jes 43,24).<sup>8</sup> Die Vorrangstellung des *οἰκοδεσπότης* wird in LXX (2 Sam 13,17; Spr 23,5; Am 6,10) mit *προΐστημι τοῦ οἴκου* ausgedrückt.<sup>9</sup>

*προΐστημι* ist 8-mal im NT belegt, stets intransitiv (nur in den Paulusbriefen und in den Pastoralbriefen). *προΐστημι* scheint an den meisten Stellen die Bedeutung „leiten“/„vorstehen“ zu haben, aber in dieser Bedeutung klingt „sorgen für“/„sich annehmen“ oft mit an.<sup>10</sup> Diese doppelte Bedeutung kann man in 1 Thess 5,12 (*τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν καὶ προϊσταμένους ὑμῶν ἐν κυρίῳ*)<sup>11</sup> und in Röm 12,8 (*ὁ προϊστάμενος*

---

fahren der Vervielfältigung und Kopierung der Schriften im Frühchristentum war. In den christlichen Gemeinden wurden die Schriften nicht von professionellen Schreibern kopiert, sondern von gebildeten Mitgliedern der Gemeinden. Einige von diesen gebildeten Mitgliedern, wenn nicht die meisten, können die Gemeindeleiter sein, die nach seiner Meinung die gebildeten und wohlhabenden Christen waren. Wenn wir die Ansätze von Ehrman entwickeln, könnte Hermas einer dieser wohlhabenden Gemeindeleiter sein, der in diesem Fall das Buch kopiert und es vor der Gemeinde liest.

5 FUNK, *Väter*, 343 und DIBELIUS, *Hirt*, 453.

6 BROX, *Hirt*, 104.

7 Vgl. REICKE, Bo, Art. *προΐστημι*, in: ThWNT 6 (1959) 700f.

8 Vgl. COENEN, Lothar, Art. *πρεσβύτερος*, in: TBLNT 2 (2000) 1156.

9 Vgl. LIPS, *Glaube*, 126.

10 Vgl. BALZ, Horst, Art. *προΐστημι*, in: EWNT 3 (1992) 377. Nach REICKE, *προΐστημι*, 701 erklärt sich das dadurch, „dass gerade die Fürsorge den leitenden Gliedern der jungen Kirche oblag“.

11 REICKE, *προΐστημι*, 701. BALZ, *προΐστημι*, 377 stellt fest, dass diese doppelte Bedeutung in 1 Thess 5,12 möglich ist. HAUFE, Günter, *Der erste Brief des Paulus an die Thessa-*

ἐν σπουδῇ) belegen.<sup>12</sup> In 1 Tim 3,4–5.12 erscheint das Verb auch mit dieser doppelten Konnotation des Leitens und des Fürsorgens, besonders in v.5, wo eine Verbindung zwischen der Leitung des Hauswesens und der Fürsorge der Gemeinde zu betrachten ist.<sup>13</sup> Im Tugendkatalog der ἐπίσκοποι (vv.4–5) und διάκονοι (v.12) spielt eine große Rolle „das

lonicher (ThHK 12/1), Leipzig 1999, 101 bemerkt, dass *προϊστάμενοι* an dieser Stelle nicht im Sinn von „Vorsteher“ gemeint ist, aber man wird das Verb nicht nur in dem Sinn von „sorgen für“, sondern ebenso in dem primären Sinn von ‚vorstehen, leiten‘ verstehen müssen“. HOLTZ, Traugott, Der erste Brief an die Thessalonicher (EKK 13), Zürich u.a. <sup>2</sup>1992, 243f. stellt fest: „Nicht die Vorsteher und Leiter der Gemeinde sind gemeint, sondern diejenigen, die für sie sorgen, für ihren Beistand und für ihr Wachstum. Daß sich daraus auch eine repräsentierende und leitende Funktion ergab, konnte naheliegen. Sie ist aber hier offensichtlich nicht in den Blick gefaßt [...] In der Tat dürfte sich aus der Funktion der *προϊστάμενοι* das leitende Amt der Einzelgemeinde vorzüglich herausgebildet haben. Das berechtigt aber nicht zu der Annahme, in dem in 1 Thess 5,12 gemeinten Personenkreis die ‚Presbyteroi‘ wiederzufinden, die von der Seite ihrer Funktionen her genannt werden“. In WALTER, Nikolaus / REINMUTH, Eckart / LAMPE, Peter, Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon (NTD 8/2), Göttingen <sup>18</sup>1998, 153 bemerkt Reinmuth (1 Thess wird von ihm kommentiert), dass 1 Thess 5,12–15 fundamentale „Weisungen enthält, die sich auf die Akzeptanz der kollektiven Gemeindeleitung beziehen“. Mit den Partizipien in v.12 würden „nicht feststehende Funktionen oder gar ‚Ämter‘, sondern Tätigkeiten“ benannt. Das Partizip *προϊστάμενοι* beziehe sich auf „die fürsorgende Übernahme von Verantwortung in der Gemeinde“.

- 12 Vgl. REICKE, *προϊστῆμι*, 701. SCHLIER, Heinrich, Der Römerbrief (HThK 6), Freiburg u.a. 1977, 372 stellt fest, dass ὁ *προϊστάμενος* entweder der „Vorsteher“ der Gemeinde oder der „Fürsorger“, der Patron ist. Dennoch stellt er treffend fest, dass beide Bedeutungen in der Praxis nicht getrennt zu sein brauchen. Die Bedeutung „Fürsorge“ passt an sich besser in den Zusammenhang, wo drei karitative Funktionen erwähnt werden. In diesem Sinne auch WILCKENS, Ulrich, Der Brief an die Römer (EKK 6/3) Zürich u.a. <sup>2</sup>1989, 15. FITZMYER, Joseph A., Romans (AncB 33), New York 1993, 649 stellt die Bedeutung der „Fürsorge“ in Frage und fragt sich: „But then, what is the difference between this charism and ho metadidouos or diakonia?“. Nach LOHSE, Eduard, Der Brief an the Römer (KEK 4), Göttingen <sup>19</sup>2003, 343 spricht Paulus durch *προϊστάμενος* eine Leitungsfunktion an. „Da diese Funktion des Vorstehers zwischen den beiden karitativen Diensten erwähnt ist, wird auch diese in erster Linie mit Liebesdiensten in Verbindung zu bringen sein“.
- 13 Vgl. REICKE, *προϊστῆμι*, 702 und TOWNER, Timothy, 254f. Reicke bemerkt, wie „vorstehen“ in vv.5.8.12 tatsächlich dasselbe wie „sorgen für“ ist. Nach seiner Meinung setzt der Verfasser die Autorität eines Hausvaters (*patria potestas*) voraus, aber er richtet seine Aufmerksamkeit nicht auf die Machtausübung, sondern auf die Fürsorge. HOLTZ, Pastoralbriefe, 78 bemerkt, wie v.5 die Leitung des Hauses mit der Fürsorge (*ἐπιμελέομαι*) für die Gemeinde verknüpft. In diesem Sinne auch OBERLINNER, Timotheusbrief, 126 in Bezug auf v.5: „Die verantwortliche Verwaltung des Episkopenamtes ist einerseits gekennzeichnet (und muß es sein) durch die Inanspruchnahme von Autorität; andererseits muß sie geprägt sein von der ‚Sorge‘ für die Untergegebenen“.

eigene Haus leiten/besorgen“. Durch den Ausdruck *προϊστάμενος τοῦ ἰδίου οἴκου* schlägt sich „das Bild des patriarchalischen *οικοδεσπότης*“ nieder, der der Gemeinde wohl vorstehen kann, wenn er seine Funktionen als Hausvater gut erfüllt hat,<sup>14</sup> zumal wenn der Bischof der Leiter einer Hausgemeinde sein kann. In Tit 3,8.14 hat das Verb *προΐστημι* verbunden mit *καλῶν ἔργων* die Bedeutung „sich befleißigen“, „sich bemühen“.<sup>15</sup> 1 Tim 5,17 spricht von den Presbytern, die gut vorstehen (*οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι*). In diesem Fall ist ein Bezug auf das Leitungsamt des Presbyters zu finden, aber die doppelte Bedeutung (leiten/sich sorgen) von *προΐστημι* ist auch hier erkennbar.<sup>16</sup>

Bei der Auslegung von 1 Thess 5,12 und Röm 12,8 betont Meeks die Zweideutigkeit des Begriffs *προΐστημι*, den er als „vorstehen“ oder „als Patron oder Schutzherr agieren“ übersetzt.<sup>17</sup> Tatsächlich ist es nicht angemessen, von einer Alternative zwischen „vorstehen“ und „sorgen für“ zu reden, weil die Fürsorge und Unterstützung möglicherweise von Patronen gewährt wird, und diese Hilfe gewährt wiederum den Patronen eine bestimmte Autorität und Legitimation als Leiter der Gemeinde. Dank der Unterstützung und der Hilfe einer Gruppe von wohlhabenden Christen mit einem bestimmten Status entsteht und verstärkt sich ihre Autorität über die Gemeinde und wir sprechen bei diesen Patronen gleichzeitig von Fürsorgern und Gemeindeleitern.<sup>18</sup> Das vorige Kapitel behandelt das Phänomen der Patronage in

14 Vgl. COENEN, *πρεσβύτερος*, 1159. TOWNER, Timothy, 254 stellt fest: „While caution should be exercised, the assumption of this set of instructions is that overseers would be householder – that is, men of at least sufficient enough means to have houses, to run them, and manage their affairs“.

15 Vgl. REICKE, *προΐστημι*, 703; COENEN, *πρεσβύτερος*, 1159 und BALZ, *προΐστημι*, 377. HOLTZ, Pastoralbriefe, 235 bemerkt dagegen, dass das einfache „sich kümmern“ nicht genügt. Nach MERKEL, Pastoralbriefe, 104–106 und OBERLINNER, Lorenz, Die Pastoralbriefe. Kommentar zum Titusbrief (HThK 11/2), Freiburg u.a. 1996, 183 bedeutet dieser Ausdruck „sich in guten Werken hervortun“. TOWNER, Timothy, 792 stellt fest, dass die wahrscheinlichere Bedeutung „to be devoted to, to apply oneself to (good deeds)“ ist.

16 Vgl. BALZ, *προΐστημι*, 377 und REICKE, *προΐστημι*, 702. In diesem Sinne vgl. TOWNER, Timothy, 362.

17 Vgl. MEEKS, Christians, 134.

18 In diesem Sinne MEEKS, Christians, 134, GEHRING, Hausgemeinde, 340–345 und STEWART-SYKES, Ordination, 102f.

den christlichen Gemeinden<sup>19</sup> und daraus ergibt sich, dass die Patrone ursprünglich eine führende Rolle wahrnehmen, die später von den entstehenden kirchlichen Ämtern (Episkopen) übernommen wird.

Das Partizipium *προϊσταμένων* in Vis II 4,2 wird oft als „leiten“ übersetzt,<sup>20</sup> dennoch könnte es auch aufgrund der Ambiguität dieses Begriffs (zwischen „Leitung“ und „Fürsorge“) als „die, die für die Gemeinde sorgen“ übersetzt werden. Die erwähnten Presbyter haben eine fürsorgende Autorität über die Christen, und die Anwendung dieses Begriffs *προϊσταμένων* unterstützt die These, dass diese Presbyter Patrone unterschiedlicher Hausgemeinden in Rom waren.<sup>21</sup>

Es handelt sich um die einzige Stelle, die deutlich einen Auftrag der Presbyter in der Gemeinde zeigt, nämlich, die Leitung-Fürsorge der Gemeinde. Vielleicht ist dies eine der wichtigsten Stellen, wenn nicht die einzige Stelle, die uns helfen kann, das Organisationsmodell der Gemeinde des Hermas zu erkennen.<sup>22</sup> Es findet sich kein anderer deutlicher Hinweis auf mögliche Aufgaben dieser Presbyter. Ferner erscheint diese Leitungsfunktion der Gemeinde nicht ausdrücklich in Verbindung mit einer möglichen liturgischen Funktion. Die Frage, ob die Gemeindeführer irgendeine Funktion in Bezug auf die Buße ausübten, bleibt vorerst noch offen.

19 Vgl. 4.2.3.2.

20 BALZ, *προϊστημι*, 377. REICKE, *προϊστημι*, 703 stellt fest, dass hier keine Rede von Fürsorge ist und es um die administrativen Funktionen der Ältesten geht, aber diese Stelle erlaubt meiner Meinung nach eine so kategorische Feststellung nicht. „τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας“ wird übersetzt als: „..., die an der Spitze der Gemeinde stehen“ (DIBELIUS, Hirt, 453), „..., die die Kirche leiten“ (BROX, Hirt, 104), „..., die der Gemeinde vorstehen“ (KÖRTNER/ LEUTZSCH, Hirt, 159), „who stand at the head of the church“ (SNYDER, Shepherd, 40), „who preside in the church“ (OSIEK, Shepherd, 58), „qui dirigent l'église“ (JOLY, Hermas, 97), „que están al frente de la iglesia“ (AYÁN CALVO, Juan José, Hermas. El Pastor, in: Fuentes Patristicas 6, Madrid 1995, 81).

21 Vgl. dazu voriges Kapitel und STEWART-SYKES, Ordination, 103. CAMPBELL, Elders, 224 und MAIER, Ministry, 62f. sind der Meinung, dass diese Presbyter von Vis II 4,3 die Episkopen von Sim IX 27,2 sind, die Hausväter/Leiter von Hausgemeinden in Rom sind.

22 Vgl. OSIEK, Shepherd, 22. „The most specific reference [about the church structure] is to a group of presiding presbyters of the church (*πρεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας*) with whom Hermas is to proclaim to the church the message he has received (Vis II 4,3). This and several other similar passages that refer to presiders in the church are the only reliable statement from which to glean any information about actual church organization“.

In der Überlieferung der Offenbarung in der Stadt gibt es eine Verbindung des Hermas mit den Presbytern. Hermas soll das Buch in der Stadt μετὰ τῶν πρεσβυτέρων vorlesen. Dieser Ausdruck könnte helfen, die Beziehung zwischen Hermas und den Presbytern zu verstehen, aber die Schwierigkeit besteht darin, dass dieser griechische Ausdruck auf unterschiedliche Weise übersetzt worden ist; nach Zahn bedeutet er „zu/an die Presbyter“,<sup>23</sup> nach Dibelius und Lindemann „vor den Presbytern“,<sup>24</sup> und nach Brox<sup>25</sup> und Osiek<sup>26</sup> „mit den Presbytern“. Hilhorst hat in seinem Werk über den Semitismus im Hermas sehr Wichtiges beizutragen. Im Gegensatz zu Zahn<sup>27</sup> stellt Hilhorst fest, dass man an dieser Stelle keinen Semitismus finden kann. Er hält „mit den Presbytern vorlesen“ für die geeignetste Übersetzung.<sup>28</sup> Dieses „mit den Presbytern vorlesen“ kann unterschiedlich verstanden werden. Tatsächlich könnte es bedeuten, dass Hermas und die Presbyter gleichzeitig das Buch lesen. Dagegen spricht, dass die Lesung des Buches ein Auftrag an Hermas (σὺ δὲ ἀναγνώσῃ) zu sein scheint.<sup>29</sup> Auf jeden Fall sieht es so aus, dass „mit den Presbytern“ die beste Übersetzung ist, was für eine nicht hierarchische Beziehung zwischen Hermas und den Presbytern spricht, in der Hermas nicht den Presbytern unterstellt ist.

Aus dieser Stelle kann man die Bedeutung der Presbyter in der Gemeinde ableiten. In gewissem Maße wünscht Hermas die Unterstützung dieser Presbyter für die Verbreitung der Offenbarung in den römischen Gemeinden, vielleicht als eine Form der Legitimation sei-

23 ZAHN, Hirt, 42.493.

24 DIBELIUS, Hirt, 453 und FUNK, Väter, 343 (Die ursprüngliche Übersetzung von Dibelius, die die Ausgabe von Funk verwendet, wurde von A. Lindemann überprüft und bisweilen geändert, aber nicht in diesem Fall).

25 BROX, Hirt, 104.

26 OSIEK, Shepherd, 58 (with the presbyters).

27 ZAHN, Hirt, 493 analysiert die Bedeutung der Präposition μετὰ mit Genitiv im Hermas. Nach ihm bedeutet der Ausdruck ἀναγινώσκειν μετὰ „lesen an jemanden“.

28 HILHORST, Anton, *Sémitismes et latinismes dans le Pasteur d'Herma*, Nijmegen 1976, 102. „Le modèle hébreu d'ἀναγινώσκειν μετὰ <<faire la lecture à>> n'existe donc pas; ce n'est donc pas un sémitisme“. Hermas liest das Buch nicht den Presbytern vor, sondern mit den Presbytern den Gläubigen. Vis II 1,3 und Vis II 4,2 würden nach Hilhorst diese Übersetzung unterstützen.

29 Vgl. HILHORST, *Sémitismes*, 113. „...les presbytres sont présents à la lecture apportant ainsi leur autorité à ce que fait Herma. Le sens de prend α μετὰ insi une double nuance: <<en présence de>> (Joly) et <<d'accord avec>>“.



ner Aufgabe.<sup>30</sup> Diese Stelle zeigt uns, zusammen mit Vis III 1,9, dass Hermas nicht in Konflikt oder in Konkurrenz zu den Presbytern zu stehen scheint.<sup>31</sup> Er erkennt das Amt der Presbyter an, aber man kann aus dem Text nicht entnehmen, dass Hermas den Presbytern untergeordnet war.<sup>32</sup> Hermas scheint die Gemeindeordnung nicht in Frage zu stellen. Es wurde die Auffassung vertreten, dass Hermas seine Aufgabe mit eigener Legitimation erfüllt, die sich aus der empfangenen Offenbarung ergibt. Zu diesem Thema gilt es die Debatte zu berücksichtigen, ob Hermas sich selbst als Prophet betrachtet oder nicht.<sup>33</sup>

Hermas spricht in dieser Stelle von Presbytern im Plural, nicht im Singular. Es stellt sich die Frage, wer diese Presbyter waren. Es gab zahlreiche Hausgemeinden zur Zeit des Hermas.<sup>34</sup> Die Presbyter könnten Mitglieder eines Kollegiums sein, das eine Hausgemeinde leitet.<sup>35</sup> Dagegen spricht, dass die Zahl der Mitglieder einer Hausgemeinde nicht so groß war, dass man sich eine kollegiale Leitung vorstellen kann und, wie gesehen, gehört die Leitung jeder einzelnen Hausgemeinde wahrscheinlich zu ihrem *οικοδεσπότης*. In der Erläuterung dieser Stelle bemerkt Osiek, dass wir eher vor einer kollegialen Leitung der Ortsgemeinde in Rom stehen, vor einem Kollegium, das aus den Hausvätern der Hausgemeinden in Rom besteht.<sup>36</sup> Nach Lampe findet gelegentlich ein Konvent der Presbyter der einzelnen Hausgemeinden statt.

30 Vgl. JOLY, Hermas, 97. OSIEK, Shepherd, 59 stellt fest: „Hermas’ authority to proclaim his message is now legitimated at the highest level of Christian assembly in the city“.

31 Vgl. DIBELIUS, Hirt, 454.456.

32 Vgl. BROX, Hirt, 107 und DIBELIUS, Hirt, 454.

33 Vgl. dazu die Ausführungen zu Person und Autorität des Hermas im ersten Kapitel. Man kann z.B. die Meinung von Dibelius in diesem Zusammenhang in Betracht ziehen. DIBELIUS, Hirt, 454 betrachtet Hermas als Propheten und aus dieser Perspektive bemerkt er, dass die Presbyter vielleicht nur als Vermittler der Botschaft erwähnt sind. Auf diese Weise verstärkt er die Position des Hermas vor den Presbytern. Nach BROX, Hirt, 20–22 verstand sich Hermas dagegen nicht als Prophet. Seiner Meinung nach ist Hermas eher ein Visionär und in Vis II 4,3 handelt es sich um „die Integration außerordentlicher kirchlicher Lehrformen in die institutionell geregelten Abläufe“ (22).

34 Vgl. dazu Kap. 4 und OSIEK, Shepherd, 59 und LAMPE, Christen, 334–337. Vgl. 4.1.9–11.

35 BORNKAMM, *πρέσβυς*, 673f. ist dieser Meinung. Die Gemeinde des Hermas wird von einem Presbyter-Kollegium geleitet.

36 Vgl. OSIEK, Shepherd, 59. „Each House church may have been governed by its host and paterfamilias (or materfamilias: Act 12:12; 16:40; Col 4:15), head of the household in which it met, with the title of presbyter (2 John 1:1; 3 John 1:1), who then represented that group in a council of presbyters for the whole city“.

In Vis II 4,3 trägt Hermas das Buch den Vorstehern der Ekklesia vor, damit sie es ihren Einzelgemeinden weiter verkünden.<sup>37</sup>

Der Wortlaut dieser Stelle lässt nach Osiek vermuten, dass weder Clemens noch Grapte noch Hermas zu der gewöhnlichen Gruppe der Presbyter gehören.<sup>38</sup> Man kann aber aus dem Text nicht so einfach diese Schlussfolgerung ziehen. Der Text spricht nur von einer Verteilung der Aufgaben in der Verbreitung der Offenbarung. Es kann gut sein, dass diese Verteilung unter den Mitgliedern der kollektiven Leitung der Kirche in Rom stattfand. Nichts spricht dagegen, dass Clemens Mitglied dieses Kollegiums ist. Die Autorität und Legitimation des Hermas die Offenbarung in der Gruppe der Presbyter mitzuteilen, könnte auch damit zu tun haben, dass Hermas als Hausvater/Patron einer Hausgemeinde Mitglied dieser Gruppe war, d.h. er könnte ein Presbyter einer Hausgemeinde mit Konflikten und Schwierigkeiten sein, der die Offenbarung empfangen hat und sie im Kollegium mitteilen will.<sup>39</sup> Das würde die nicht-hierarchische Beziehung zwischen Hermas und den anderen Presbytern erklären, die der Ausdruck „mit den Presbytern“ in Vis II 4,3 nahelegt.

### 5.1.2 Vis III 1,7–9

ἔκαι ἐξεγείρει με τῆς χειρὸς καὶ ἄγει με πρὸς τὸ συμπέλιον, καὶ λέγει τοῖς νεανίσκοις· Ὑπάγετε καὶ οἰκοδομεῖτε. <sup>8</sup>καὶ μετὰ τὸ ἀναχωρῆσαι τοὺς νεανίσκους καὶ μόνων ἡμῶν γεγονότων λέγει μοι· Κάθισον ὧδε. λέγω αὐτῇ· Κυρία, ἄφες τοὺς πρεσβυτέρους πρῶτον καθῆσαι. Ὁ σοι λέγω, φησίν, κάθισον. <sup>9</sup>Θέλοντος οὖν μου καθῆσαι εἰς τὰ δεξιὰ μέρη οὐκ εἶασέν με, ἀλλ' ἐννεύει μοι τῇ χειρὶ ἵνα εἰς τὰ ἀριστερὰ μέρη καθίσω.

37 Vgl. LAMPE, Christen, 338. „Wir sehen an dieser Stelle die Presbyter als Auditorium versammelt. Zugleich zeigt sich das Bewusstsein, das stadtrömische Christentum sei als Gesamtheit ‚Ekklesia‘.“

38 Vgl. OSIEK, Shepherd, 59.

39 THEOBALD, Episkopos, 222 analysiert die Einsetzung der Presbyter in Tit 1,5–6 und bemerkt, dass nicht jeder paterfamilias, sondern nur „unbescholtene“ Familienväter (v.6) zum Kreis der Presbyter gehören konnten. Es ist gut möglich, dass Hermas aufgrund seiner Probleme mit seinem Haus nicht ein „unbescholtener“ Hausvater war und seine Zugehörigkeit zur Gruppe der Presbyter problematisch war, was seine un eindeutige Haltung gegenüber den Presbytern in Vis II 4,3 und VIII 1,7–9 erklären könnte.

διαλογιζομένου μου οὖν καὶ λυπουμένου ὅτι οὐκ εἶασέν με εἰς τὰ δεξιὰ μέρη καθίσαι, λέγει μοι· Λυπῆ, Ἐρμᾶ; ὁ εἰς τὰ δεξιὰ μέρη τόπος ἄλλων ἐστίν, τῶν ἥδη εὐαρεστηκότων τῷ θεῷ καὶ παθόντων εἵνεκα τοῦ ὀνόματος· σοὶ δὲ πολλὰ λείπει ἵνα μετ' αὐτῶν καθίσῃς· ἀλλὰ ὡς ἐμμένεις τῇ ἀπλότητί σου, μείνον, καὶ καθιῆ μετ' αὐτῶν καὶ ὅσοι ἐάν ἐργάσωνται τὰ ἐκείνων ἔργα καὶ ὑπενέγκωσιν ἃ καὶ ἐκεῖνοι ὑπήνεγκαν.

<sup>7</sup>Sie zog mich an der Hand empor, führte mich zu der Bank und sprach zu den Jünglingen: „Geht und bauet“. <sup>8</sup>Und als die Jünglinge gegangen und wir allein waren, sagte sie mir: „Setze dich hier hin.“ Ich antwortete: „Herrin, lass die Presbyter zuerst Platz nehmen.“ „Tu, was ich dir sage“, sprach sie, „und setze dich.“ <sup>9</sup>Als ich mich nun auf die rechte Seite setzen wollte, ließ sie es nicht zu, sondern winkte mir mit der Hand, ich möchte mich zur Linken hinsetzen. Da ich mir nun betrübt darüber Gedanken machte, dass sie mich nicht rechts hatte sitzen lassen, sagte sie mir: „Bist du traurig, Hermas? Der Platz zur Rechten ist für andere bestimmt, die schon Gottes Wohlgefallen erworben und um des Namens willen gelitten haben. Dir aber fehlt noch viel dazu, dass du bei ihnen Platz nehmen dürftest. Aber bleibe auch ferner so beharrlich in deiner lauterer Gesinnung, so wirst du bei ihnen sitzen samt allen, die Werke tun wie jene und erdulden, was auch sie erduldet haben.“

An dieser Stelle werden die Presbyter zum zweiten und letzten Mal im Hermas ausdrücklich genannt. Es handelt sich um die Einleitung zu Vis III, wo das Hauptthema des Baus des Turmes, der die Kirche symbolisiert, behandelt wird. Die Greisin hat die Jünglinge ausgesendet, damit sie mit dem Bau des Turmes anfangen. Vor der Beschreibung des Turmbaus finden wir den Abschnitt, wo die Greisin Hermas einlädt, auf der Bank zu sitzen. Dann findet eine Debatte darüber statt, wo Hermas sitzen darf. Die Verbindung dieser Szene mit dem Gegenstand der Offenbarung in Vis III ist schwierig zu erkennen. Osiek nennt diese Stelle ein seltsames Zwischenspiel.<sup>40</sup> Nach Brox stellte die Aufforde-

<sup>40</sup> Vgl. OSIEK, Shepherd, 62. „While they begin the construction, this strange interlude takes place, in which Hermas is invited to sit with the woman on the couch, but is then told not to sit where he wants to“.

zung zum Platznehmen in Vis III 1,8 ursprünglich eine Vorbereitung zum Schauen der Vision dar, wie es in Vis III 2,4 beschrieben wird.<sup>41</sup>

Unmittelbar vor der Stelle mit der Auseinandersetzung über die Sitzordnung (v.7–9) fordert die Greisin Hermas auf, dass er nicht ausschließlich wegen seiner persönlichen Sünden beten soll, sondern auch um Gerechtigkeit, damit das Haus des Hermas einen Teil von ihr erhalte (v.6). In der Auslegung der Debatte über die Ehrenplätze wird dieser unmittelbare Kontext übergangen, obwohl die Szene als eine Erklärung der Aufforderung zum Beten um Gerechtigkeit für das Haus des Hermas erscheint. Es stellt sich die Frage, ob die Auseinandersetzung über die Ehrenplätze etwas zu tun hat mit der internen Lage der Hausgemeinde des Hermas und möglichen Konflikten über die Ehrenplätze.

Nach der Einladung zum Platznehmen sagt Hermas, dass die Presbyter zuerst sitzen sollten. Diese Szene ist merkwürdig, denn die Presbyter sind nicht anwesend, und tatsächlich werden nur die Greisin und Hermas in Vis III 2,4 Platz nehmen. Das alles belegt, dass wir vor einer konstruierten Szene stehen.<sup>42</sup>

Hermas ist eingeladen auf einer Bank (*συμψέλιον*) zu sitzen. Im Hermas wird das Wort *συμψέλιον* in unterschiedlichen Zusammenhängen verwendet. In Vis III 2,4; 10,1.5; 13,3 ist das *συμψέλιον* die Bank, von der die Greisin die Offenbarung gibt. Vis III 1,4.7 spricht von einer Bank (*συμψέλιον*) statt von einem Sessel (*καθέδρα*) wie in Vis I 2,2, weil der Sitzplatz groß genug sein muss,<sup>43</sup> um die Presbyter (v.8) und die Verfolgten Platz nehmen zu lassen. Das erinnert an die Szene in Mand XI 1, in der die „Gläubigen“ auf einem *συμψέλιον* sitzen, um den falschen Propheten zu hören, der auf einem Sessel (*καθέδρα*) sitzt. Snyder sieht sogar in Vis III 1,8 die Bank der Presbyter, von der aus die wahre Kirche autoritativ spricht.<sup>44</sup> Dennoch berechtigt der Text kaum von einer Presbyterbank zu sprechen, denn die Presbyter müssen

41 Vgl. BROX, Hirt, 114.

42 Vgl. ebd. DIBELIUS, Hirt, 456 stellt fest: „Die Presbyter sind freilich nicht zur Stelle, und die Bitte des Hermas ist somit gegenstandslos; aber das beweist nur, dass hier kein Erlebnis, sondern fingierter Dialog vorliegt“.

43 Vgl. BROX, Hirt, 114 und SNYDER, Shepherd, 41.

44 Vgl. SNYDER, Shepherd, 41.

die Bank teilen und sie können nicht einmal zur Rechten der Greisin sitzen (v.9).

In Bezug auf diese Stelle fragen sich die Autoren, was man hier unter *πρεσβύτεροι* versteht.<sup>45</sup> Die meisten urteilen nach Osiek, dass dieses Wort eine Amtsbezeichnung darstellt, und einige von ihnen sehen eine Spannung zwischen der presbyterialen und prophetischen Autorität (letztere vertreten von Hermas) oder zwischen dem Amt der Presbyter und der charismatischen Autorität der Märtyrer.<sup>46</sup> Osiek ist aber geneigt den Standpunkt Lakes zu stützen, nach dem sich *πρεσβύτεροι* möglicherweise an dieser Stelle auf ältere Personen bezieht, und wir vor einer Höflichkeitsformel („seniores priores“) stehen.<sup>47</sup> Dennoch unterscheidet Hermas an dieser Stelle deutlich zwischen den Presbytern und den Märtyrern, denen die Greisin den Vorrang gibt. Er stellt die Presbyter als eine bestimmte und spezielle Gruppe in der Gemeinde dar, was dafür spricht, dass die Presbyter kirchliche Ämter sind.<sup>48</sup>

Es ist interessant, sich mit dieser Frage aus der Perspektive der Entwicklung der kirchlichen Ämter zu befassen. Wie gesehen, stellt Campbell fest,<sup>49</sup> dass das Wort *πρεσβύτερος* ursprünglich keine Amtsbezeichnung, sondern einen Ehrentitel darstellte, mit dem die bedeutendsten und einflussreichsten Mitglieder der Gemeinde (nicht nur die Älteren) gewürdigt wurden. Dieses Wort wurde im Laufe der Zeit eine Amtsbezeichnung derjenigen, die als Vertreter des Episkopos Mitglieder des Klerus waren.<sup>50</sup> Wir stehen zur Zeit des Hermas in der zweiten Etappe der von Campbell beschriebenen Entwicklung des Leitungsamtes, d.h. es gibt eine Vielfalt der Hausgemeinden in Rom, und wenn die Hausgemeindeleiter als Kollektiv handeln, werden sie *πρεσβύτεροι* genannt.<sup>51</sup> Die Episkopen, die in ihr Haus die „Knechte Gottes“ aufnehmen (Sim IX 27,2), sind diese Hausgemeindeleiter.<sup>52</sup> Deshalb

45 Im Griechischen bezeichnet das Wort *πρεσβύτερος* sowohl den alten Menschen als auch das Amt.

46 Vgl. OSIEK, Shepherd, 62.

47 Vgl. LAKE, Apostolic, 29.

48 In diesem Sinne BROX, Hirt, 114f.

49 Vgl. 3.4.12.

50 Vgl. CAMPBELL, Elders, 234.

51 Vgl. ebd., 204f.

52 Vgl. ebd., 224.

werden die ἐπίσκοποι als Leitungsgremium *πρεσβύτεροι* genannt. Die Szene von Vis II 4,3 kann gut eine Versammlung dieser als Gremium *πρεσβύτεροι* genannten ἐπίσκοποι sein.

Gehring ist der Meinung, dass der Titel *πρεσβύτεροι* schon in den Pastoralbriefen eine Amtsbezeichnung darstellt, und führt dazu als Beleg an, dass es in der Gemeinde eine Mehrzahl von Ältesten gibt, die sich als ein gemeindeführendes Kollegium verstehen, dass die Presbyter als Gremium sich an der Ordination von Timotheus beteiligen (1 Tim 4,14) und dass die Ältesten in Tit 1,5 eingesetzt werden.<sup>53</sup>

Im Hermas ist nicht die Rede von der Einsetzung der Presbyter oder Episkopen, aber aus den zwei kommentierten Stellen lässt sich ableiten, dass die Presbyter auch im Hermas als ein leitendes Kollektiv angesehen werden. Die Gegenüberstellung von Presbytern und Märtyrern verstärkt den Eindruck, dass die Presbyter eine differenzierte, kirchliche Gruppe darstellen. Außerdem ist es unwahrscheinlich, dass *πρεσβύτεροι* in Vis III 7–9 „die Älteren“ bedeutet, wenn Hermas unmittelbar zuvor in Vis II 4,3 von den Presbytern als Mitgliedern des leitenden Gremiums gesprochen hat. Für das Urteil, dass Presbyter hier schon eine Amtsbezeichnung darstellt, spricht, dass hinter der Auseinandersetzung über die Sitzordnung eine Debatte über einen Rangunterschied der Gemeindeglieder stecken könnte.

Dass Hermas den ersten Platz den Presbytern überlässt, spricht für die These, dass Hermas die Institution der Presbyter anerkennt. Es besteht aber eine gewisse Doppeldeutigkeit an der Stelle, da die Greisin diesen ersten Platz den Presbytern nicht zukommen lässt. Stellt die Haltung der Greisin die Einstellung des Autors des Hermas dar? Wenn Hermas auf der rechten Seite (v.9) sitzen will, möchte er einen privilegierten Status in der Gemeinde beanspruchen?

Das Sitzen auf der rechten Seite ist hochwertiger und würdiger als auf der linken, denn das letztere bedeutet eine Nebenrolle zu spielen.<sup>54</sup>

53 Vgl. GEHRING, Hausgemeinde, 466f. und 3.4.13.

54 Vgl. OSIEK, Shepherd, 63. HAY, David M., Glory at the right hand. Psalm 110 in early Christianity (SBL.MS 18), Nashville 1973, 52 bemerkt: „In the ancient world, the right side was often identified with greatness, strength, divinity, goodness; the left side with that which was limited, weak, demonic, evil, or of little value. This pattern of valuation was probably rooted in human physiology (right-handedness, etc) and it seems to have been almost universal in Mediterranean cultures“.

Die Bedeutung der rechten Seite ist an biblischen Stellen wie Ps 110,1, Mt 25,33 und Röm 8,34 oder in 1 *Clem.* 36,5, Polykarpbrief 2,1 und Barn 12,10; 13,5 festzustellen, und Hermas kann dieses Motiv aus der biblischen Tradition und aus seinem heidnischen und jüdischen Umfeld übernommen haben.<sup>55</sup>

Wenn Hermas zur Rechten zu sitzen versucht, verteidigt er nicht seinen Prophetenrang, denn er war keiner der Propheten, so wie Hermas selbst sie in Mand XI beschreibt.<sup>56</sup> Er könnte sogar einer von diesen Presbytern sein, der Probleme mit Mitgliedern seiner Hausgemeinde gehabt hat und in Zukunft in seine Stellung/Position zurückgeführt werden wird (Sim VII 6). Möglicherweise geht Hermas davon aus, dass er als Empfänger der Offenbarung auf der rechten Seite sitzen darf, und tatsächlich muss in 4 Esra IV 47 der Empfänger der Offenbarung auf der rechten Seite des Offenbarungsträgers sitzen. Die Kirche-Frau fordert ihn auf, demütig zu sein, denn er hat keinen Anspruch auf Privilegien.<sup>57</sup> Der Platz zur Rechten der Greisin gehört einer anderen Gruppe, den Märtyrern, die „um des Namens willen gelitten haben“ (v.9).

Es ist gut möglich, dass keine Machtkämpfe oder Auseinandersetzungen aufgrund von an bestimmte Ämter gebundenen Privilegien im Hintergrund dieser Stelle zu finden sind. Das Vorrecht auf der rechten Seite zu sitzen gehört eher denjenigen, die ein radikaleres Zeugnis der Nachfolge Jesu gegeben haben oder es in Zukunft geben können, und zwar unabhängig von ihrer Funktion oder ihrem Amt in der

55 Nach DIBELIUS, *Hirt*, 457 geht dieses Bild der Bank und seiner Seiten eher auf alte mythologische Vorstellungen zurück, und es spielt in der Gnosis eine Rolle. Dibelius bezieht sich auf Pistis Sophia 138, 2 Jüü 43, OdSal 19,5, Clem. *str.* IV 15,6 u.a. auf HAY, *Glory*, 58 bemerkt: „In ancient paganism and Judaism generally the right side symbolized potency and honor. Long before the Christian era pagans spoke of kings and god exalted to thrones at the right of other gods, and they sometimes described bliss after death in terms of a right-hand location“.

56 Vgl. BROX, *Hirt*, 115. Obwohl LAMPE, *Christen*, 199 verteidigt, dass Hermas vor den Presbytern als Prophet sprechen will, glaubt er, dass es bei der Diskussion um die Sitzordnung nicht um die Anerkennung Hermas als Prophet „als vielmehr um die Ehrenstellung der Märtyrer“ geht. Beide Autoren lehnen die Auslegung von WILSON, William J., *The Career of the Prophet Hermas*, in: *HThR* 20 (1927) 34f. ab, wenn er an dieser Stelle die Schwierigkeiten in der Anerkennung der prophetischen Gabe des Hermas sieht.

57 Vgl. OSIEK, *Shepherd*, 63.

Gemeinde. Es handelt sich nicht um Auseinandersetzungen zwischen Charismen und Ämtern, sondern um die Unterscheidung von Graden der Vollkommenheit.<sup>58</sup> Deshalb zeigen sich hier die privilegierte Stellung der Märtyrer und die Möglichkeit des Hermas, in Zukunft in diese privilegierte Stellung zu treten.<sup>59</sup>

Auf jeden Fall darf man die paränetische Perspektive des Hermas<sup>60</sup> und seinen Aufruf zur Buße und „Vollkommenheit“ nicht vergessen und muss diese Stelle in diesem Licht lesen. Die Kritik der Presbyter, die man hier finden könnte, stellt nicht eine Infragestellung dieses Amtes, sondern eher des Verhaltens der Presbyter/Gemeindeleiter dar (z.B. Streiten um Vorrang und Ehre in Sim VIII 7,4–6).

## 5.2 Die Gemeindeleiter

### 5.2.1 Vis II 2,6

ἐρεῖς οὖν τοῖς προηγουμένοις τῆς ἐκκλησίας ἵνα κατορθώσωνται τὰς ὁδοὺς αὐτῶν ἐν δικαιοσύνῃ, ἵνα ἀπολάβωσιν ἐκ πλήρους τὰς ἐπαγγελίας μετὰ πολλῆς δόξης.

Sage nun den Vorstehern der Gemeinde, dass sie ihr Leben in Gerechtigkeit einrichten, um die Verheißungen voll lauter Herrlichkeit reichlich zu empfangen.

In der zweiten Vision schreibt Hermas das Buch der Offenbarung ab, das die Greisin mitnimmt, aber er versteht nicht seine Bedeutung (1,3–4). Daraufhin wird Hermas der Sinn der Botschaft offenbart. Es handelt sich um den Aufruf zur Umkehr mit dem Angebot einer

58 Vgl. BROX, Hirt, 115. STUIBER, Alfred, *Refrigerium interim* (Theoph.11), Bonn 1957, 76 bemerkt, dass Vis III 1,9 die frühchristliche Anschauung reflektiert, dass die Seele der Märtyrer unmittelbar nach ihrem Tode zu Gott in die himmlische Herrlichkeit gelangt.

59 Vgl. DIBELIUS, Hirt, 457 weist darauf hin, dass Hermas „als Typus des Christen dargestellt“ ist, „der Buße getan hat“ (Vis II 3,2) und dass diese Christen „ohne Rücksicht auf ihren Rang in der Gemeinde-Verwaltung“ Anerkennung finden, „obwohl die Märtyrer eine höhere Ehre haben“.

60 Vgl. BROX, Hirt, 115.



letztmaligen Buße (Vis II 2,5). Die ersten Adressaten des Aufrufs sind die Mitglieder der Familie des Hermas (vv.2–3). Daraufhin werden die anderen Christen (vv.4–5, τοῖς ἁγίοις, τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ) aber auch zur Umkehr mit einer Frist (μέχρι ταύτης τῆς ἡμέρας) aufgerufen. Nach der Vermittlung des Wesentlichen der himmlischen Offenbarung treten plötzlich die Vorsteher der Gemeinde (οἱ προηγούμενοι τῆς ἐκκλησίας) (v.6) als Adressaten des Aufrufs auf den Plan. In Vis III 1,1 sind die Angehörigen des Hermas wieder die Adressaten der Botschaft. Wie in Vis III 1,6–9 finden wir einen Hinweis auf die Gemeindeleiter in einem Kontext, in dem Hermas über die Probleme seiner Familie spricht. In diesem Fall spricht Hermas von den schweren Sünden seiner Kinder und seiner Ehefrau (vv.2–4) und der Hirt fordert Hermas auf, seine Familie nicht zu vernachlässigen (Vis III 3,1). Wieder zeigt sich diese Verbindung zwischen Familie und Gemeindeleitung im Hermas. Wie im vorigen Kapitel gesehen, könnte diese Familie ein „Modell für Christensünde und Christenbuße“ darstellen,<sup>61</sup> aber die Familie des Hermas könnte auch seine Hausgemeinde sein, die die Lage und Sünden vieler Mitglieder der römischen Gemeinden einschließlich jener ihrer Gemeindeleiter reflektiert. In diesem Kontext gehört der Aufruf des Hermas an die Gemeindeleiter, in Gerechtigkeit zu wandeln.

Es ist umstritten, ob sich die Verse 7–8, die zur Ausdauer im Glauben aufrufen, an die Vorsteher oder an alle Christen richten. Möglicherweise sind sie den Vorstehern bestimmt<sup>62</sup> und Teil einer literarischen Einheit (vv.6–8). Aune hat hier ein prophetisches Orakel mit seiner spezifischen Struktur gesehen: a) Beauftragungsformel (v.6); b) Mahnung (v.7a); c) Gründe: bedingte Zusage – Seligpreisung (v.7b), bedingte Bedrohung (v.8a) und bedingte Zusage (v.8b).<sup>63</sup>

In V.6 ist die erste Erwähnung der Gemeindeleiter im Hermas zu finden. Verwendet ist das Partizipium τοῖς προηγούμενοις, das wieder in Vis III 9,7 neben dem Partizipium τοῖς πρωτοκαθεδρίταις (die Vorsitzenden) erscheint.<sup>64</sup> Dieses Partizipium mit der Bedeutung „Vor-

61 Wie DIBELIUS, Hirt, 445 in dem Kommentar dieser Stelle feststellt. Vgl. 4.2.2.1.

62 In diesem Sinne DIBELIUS, Hirt, 448 und OSIEK, Shepherd, 55.

63 Vgl. AUNE, Prophecy, 300.

64 BROX, Hirt, 100 bemerkt, dass diese Bezeichnung der Vorsteher (προηγούμενοι) sehr selten ist.

steher“ erscheint auch in 1 *Clem.* 21,6 (τοὺς προηγούμενους ἡμῶν). Im Neuen Testament wird das Verb ἡγέομαι mit der Bedeutung „führen“ nur beim Partizipium Präsens verwendet.<sup>65</sup> So ist das Partizipium ἡγούμενοι eine Bezeichnung der Vorsteher der Gemeinde in Hebr 13,7 (Μνημονεύετε τῶν ἡγουμένων ὑμῶν), 13,17 (Πείθεσθε τοῖς ἡγουμένοις), 13,24 (Ἀσπάσασθε πάντας τοὺς ἡγουμένους) und in 1 *Clem.* 1,3. Apg 15,22 nennt Judas und Silas leitende Männer unter den Brüdern (ἄνδρας ἡγουμένους ἐν τοῖς ἀδελφοῖς).<sup>66</sup>

Deshalb übersetzt man in der Regel den Ausdruck οἱ προηγούμενοι τῆς ἐκκλησίας, mit „Vorsteher der Gemeinde“<sup>67</sup> und „the leaders of the church“.<sup>68</sup>

Auf jeden Fall stehen die Gemeindeleiter im Plural, und das würde für irgendeine Art von kollegialer Gemeindeleitung sprechen. Es stellt sich die Frage, ob der Ausdruck οἱ προηγούμενοι τῆς ἐκκλησίας ein Synonym für andere Bezeichnungen der Gemeindeleiter ist, wie προϊστάμενοι<sup>69</sup> oder πρεσβύτεροι in Vis II 4,2–3 und Vis III 1,8. Dass sowohl die Presbyter als auch die Gemeindeleiter bei Hermas im Plural stehen, und dass die Leitungsfunktion ausdrücklich den Presbytern in Vis II 4,3 (τῶν πρεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων) zugestanden wird, deutet darauf hin, dass diese Gemeindeleiter die Presbyter sind. Deshalb haben wir es höchstwahrscheinlich mit einer kollegialen Leitung von Presbytern zu tun.

In der typischen paränetischen Richtung dieses Werkes werden die Vorsteher aufgerufen, ihr Leben an der Gerechtigkeit zu orientieren. Nicht erklärt werden die Gründe, weshalb sie ihre Leben ändern müssen. Wie gesehen, ist es sehr gut möglich, dass sich der Aufruf in Vis II 2,7–8, die Gerechtigkeit zu leben und in der Trübsal im Glauben

65 Vgl. BÜCHSEL, Friedrich, Art. ἡγέομαι, in: ThWNT 2 (1957) 909 und SCHRAMM, Tim, Art. ἡγέομαι, in: EWNT 2 (1992) 280.

66 In I *Clem.* heißen auch politische und nichtchristliche Führer ἡγούμενοι wie in 1 *Clem.* 5,7; 32,2; 37,2,3; 51,5; 55,1 und 60,4. BÜCHSEL, ἡγέομαι, 910 bemerkt, dass sich dieser Sprachgebrauch in der LXX und im nichtchristlichen Griechischen verfolgen lässt.

67 BROX, Hirt, 95; FUNK, Väter, 341, DIBELIUS, Hirt, 447f., KÖRTNER/ LEUTZSCH, Hirt, 157 und BAUER, Walter, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, Berlin u.a. <sup>6</sup>1988, 1414.

68 OSIEK, Shepherd, 53.

69 Vgl. Röm 12,8 und 1 Thess 5,12.

auszuharren, auf sie bezieht. Die nächste Stelle kann uns einen Grund für den Aufruf zur Umkehr der Vorsteher geben.

### 5.2.2 Vis III 9,7–10

Ἦν οὖν ὑμῖν λέγω τοῖς προηγουμένοις τῆς ἐκκλησίας καὶ τοῖς πρωτοκαθεδρίταις· μὴ γίνεσθε ὅμοιοι τοῖς φαρμακοῖς. οἱ φαρμακοὶ μὲν οὖν τὰ φάρμακα ἑαυτῶν εἰς τὰς πυξίδας βασιάζουσιν, ὑμεῖς δὲ τὸ φάρμακον ὑμῶν καὶ τὸν ἰὸν εἰς τὴν καρδίαν. <sup>8</sup>ἐνεσκρωμένοι ἐστέ καὶ οὐ θέλετε καθαρῶσαι τὰς καρδίας ὑμῶν καὶ συνκεράσαι ὑμῶν τὴν φρόνησιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ, ἵνα σχῆτε ἔλεος παρὰ τοῦ βασιλέως τοῦ μεγάλου. <sup>9</sup>βλέπετε οὖν, τέκνα, μὴποτε αὐταὶ αἱ διχοστασίαι ὑμῶν ἀποστερήσουσιν τὴν ζωὴν ὑμῶν. <sup>10</sup>πῶς ὑμεῖς παιδεύειν θέλετε τοὺς ἐκλεκτοὺς κυρίου, αὐτοὶ μὴ ἔχοντες παιδείαν; παιδεύετε οὖν ἀλλήλους καὶ εἰρηνεύετε ἐν αὐτοῖς, ἵνα κἀγὼ κατέναντι τοῦ πατρὸς ἰλαρὰ σταθεῖσα λόγον ἀποδῶ ὑπὲρ ὑμῶν πάντων τῷ κυρίῳ ὑμῶν.

<sup>7</sup>Jetzt wende ich mich zu euch, die ihr Führer der Kirche und ihre Vorsitzenden seid. Werdet nicht Giftmischern gleich! Denn die Giftmischer tragen ihre Tränklein in Büchsen; ihr aber tragt euer giftiges Gebräu im Herzen. <sup>8</sup>Verstockt seid ihr und wollt euer Herz nicht reinigen und nicht reinen Herzens euren Sinn einträchtig zusammenschließen, dass ihr Erbarmen fändet bei dem großen König. <sup>9</sup>So gebt nun acht, meine Kinder, dass solche Spaltungen euch nicht des Lebens berauben. <sup>10</sup>Wie wollt ihr die Auserwählten des Herrn erziehen, wenn ihr selber keine Zucht habt? Erzieht euch also gegenseitig und haltet Frieden miteinander, damit ich nun auch voll Freude vor den Vater treten kann, eurem Herrn über euch alle Rechenschaft abzulegen!“

In Vis III 9 spricht die Greisin als Kirche und Mutter in einer Reihe von paränetischen Ermahnungen.<sup>70</sup> Man hat dieses Kapitel als ein prophetisches Orakel gesehen.<sup>71</sup> Es handelt sich um Ermahnungen zu Frie-

<sup>70</sup> BROX, Hirt, 148 spricht von einer „äußerst eindringlichen Predigt“.

<sup>71</sup> Vgl. AUNE, Prophecy, 301f. OSIEK, Shepherd, 80 spricht von einer Weisheitsparänese, denn „the woman church speaks as mother who instructs her children in virtue, a wisdom motif“.

den und gegenseitiger Sorge und um einen Appell, mit den Bedürftigen zu teilen (v.2). Das bei Hermas zentrale Thema der Bedürftigen und der moralischen Pflicht, sie zu unterstützen, erscheint zum ersten Mal und betont den prophetischen Charakter dieser Ermahnungen.<sup>72</sup> Nach einer philosophisch-ethischen Begründung der Ermahnungen (vv.3–4) kommt eine eschatologische Drohung mit dem kommenden Gericht (v.5), wenn die Christen die Gelegenheit verpassen, zu teilen und den Armen zu helfen.<sup>73</sup> Die Warnung wird durch die Motive verstärkt, dass Gott die Beschwerde der Opfer der Ungerechtigkeit hören kann und dass der Reichtum mit dem Tod wertlos wird (v.6).<sup>74</sup>

In diesem Zusammenhang finden wir in v.7 eine Warnung an die *προηγούμενοι τῆς ἐκκλησίας καὶ τοῖς πρωτοκαθεδρίταις*. Dieser Vers fing mit den Worten „νῦν οὖν ὑμῖν λέγω“ an, die oft als „Jetzt wende ich mich zu euch“ übersetzt werden.<sup>75</sup> Mit dieser Übersetzung kann man verstehen, dass ein plötzlicher Wechsel der Adressaten der Ermahnungen stattfindet. Die neuen Adressaten, die *προηγούμενοι τῆς ἐκκλησίας*, hätten nichts zu tun mit den in den vorigen Versen gerügten Wohlhabenden. Eine bessere Übersetzung dieser Worte ist aber „Also wende ich mich jetzt zu euch“.<sup>76</sup> In diesem Fall besteht eine Kontinuität zu den vorigen Versen, und Vis III 9 stellt als Ganzes eine literarische Einheit dar. Neben der Formel *νῦν οὖν* gibt es andere Anzeichen, die für die Einheit des Vis III 9 sprechen. Es gibt eine Kontinuität in den Inhalten: Man kann sowohl in v.1 als auch in v.8 die Kritik an der Verstocktheit und an dem mangelnden Verlangen nach Umkehr erken-

72 Vgl. OSIEK, Shepherd, 80f. Sie stellt fest, dass Hermas schon früher in Vis I 1,8 und III 6,6–7 die Gefahr des Reichtums erwähnt hat.

73 BROX, Hirt, 150 bemerkt, dass „die Tonart des Appells“ sich steigert und die Greisin aufruft, nicht nur zum Teilen bereit zu sein, „sondern die Gelegenheit dazu ... zu suchen“. Die Christen sollen aktiver werden, „um teilen und geben zu können“.

74 Wie OSIEK, Shepherd, 81 und BROX, Hirt, 150 feststellen, spiegeln beide Themen eine wohlbegründete biblische Überlieferung wider (Ex 22,22–23, Ps 79, Jak 5,1–6 u.a.).

75 In diesem Sinne DIBELIUS, Hirt, 476, FUNK, Väter, 361 und BROX, Hirt, 148.

76 In diesem Sinne SNYDER, Shepherd, 51 (Now, then, I say to ...), KÖRTNER/ LEUTZSCH, Hirt, 177 (Nun also sage ich euch...), OSIEK, Shepherd, 80 („So now I say to...“) und AYÁN, Pastor, 101, (Por tanto os digo ahora a...). THRALL, Margaret E., Greek Particles in the New Testament. Linguistic and Exegetical Studies (NTTS 3), Leiden 1962 30–34 stellt fest, dass *νῦν οὖν* schon im Neuen Testament (Apg 16,36; 23,15–15) manchmal seine temporale Funktion verloren hat und als Konnektiv oder Bindewort gilt. In diesem Sinne auch WANSINK, Shepherd, 79, Kommentar zu Vis III 9,7.

nen ebenso wie den Appell zu Frieden und Eintracht in vv.2.9.<sup>77</sup> Die Adressaten der Worte der Greisin werden sowohl in v.1 als auch in v.9 (wo sich die Greisin an die Gemeindeleiter wendet) als „Kinder“ bezeichnet.

Angesichts dieser Einheit des neunten Kapitels in Vis III liegt die Annahme nahe, dass sich die προηγούμενοι τῆς ἐκκλησίας von v.7 nicht wesentlich von den Adressaten der vorigen Verse unterscheiden. Deshalb ist es wichtig, die in vv.1–5 beschriebenen Christen zu identifizieren. In v.1 weist die Greisin darauf hin, dass der Herr auf sie die Gerechtigkeit herabtauen ließ, was an den früheren Aufruf an die Gemeindeleiter in Gerechtigkeit zu leben (Vis II 2,6) erinnert. Vis III 9,1–5 ist wegen seiner Anspielungen auf die Reichen und Armen in der Erforschung des sozialen Zusammenhangs des Christentums in den römischen Gemeinden besonders wichtig.<sup>78</sup> Die Ermahnung, nicht im Überfluss zu leben und den Bedürftigen zu spenden (v.2), und die Anspielungen auf jene, die durch zu viel Essen krank werden (v.3), sind klare Hinweise auf wohlhabende Mitglieder der Gemeinde, die sich nicht gut verhalten. Außerdem ist eine direkte Kritik an den Wohlhabenden wegen ihres Mangels an Solidarität und ein Aufruf, den Hungernden zu helfen, in vv.4–5 zu finden. An dieser Stelle spiegelt sich die Reziprozität der Beziehung zwischen Reichen und Armen im Hermas wider und die Pflichten der Reichen den Armen gegenüber in vv.2–5 können die Rolle als Patrone widerspiegeln, die die Reichen in der Gemeinde spielen konnten. Nach der Ermahnung von vv.3–5 wendet sich die Greisin „also“ an die προηγούμενοι τῆς ἐκκλησίας (v.6), was höchstwahrscheinlich bedeutet, dass die Gemeindeleiter oder zumindest ein Teil von ihnen, diese zur Solidarität aufgerufenen Wohlhabenden sind, die als Patrone der Gemeinden agieren konnten.<sup>79</sup>

Zum zweiten Mal verwendet Hermas den Ausdruck οἱ προηγούμενοι τῆς ἐκκλησίας (wie in Vis II 2,6), aber diesmal benutzt Hermas eine zweite Bezeichnung, οἱ πρωτοκαθεδρίται, die Vorsitzenden. Diese προηγούμενοι sind wahrscheinlich die in Vis II 2,6; 4,2–3 und

77 Nach WANSINK, Shepherd, 79 „The emphasis on the concern for one another and the help of one another (3.9.2) is also emphasized, albeit in other language, in 3.9.8–10“.

78 Vgl. 4.2.3.1.

79 In diesem Sinn MAIER, Ministry, 62 und WANSINK, Shepherd, 79.

Vis III 1,8 erwähnten Gemeindeleiter/Presbyter. Es stellt sich aber die Frage nach der Bedeutung von *πρωτοκαθεδρίται*.

Das Wort *πρωτοκαθεδρία* findet sich in Mk 12,39, Mt 23,6, Lk 11,43 und Lk 20,46, und seine Bedeutung ist der erste Platz, der Ehrenplatz *ἐν ταῖς συναγωγαῖς*. Jesus rügt an diesen Stellen die Pharisäer, die in den Synagogen und Privathäusern die Ehrenplätze suchen, und warnt in Lk 14,8 seine Jünger davor (*μὴ κατακλιθῆς εἰς τὴν πρωτοκλισίαν*).<sup>80</sup> Das abschätzige Urteil über die Suche nach den ersten Plätzen ist in Mand XI 12 zu finden, wenn Hermas von den Pseudopropheten spricht, die immer die ersten Plätzen haben wollen (*θέλει πρωτοκαθεδρίαν ἔχειν*).

Aus dieser Anwendung des Begriffes *πρωτοκαθεδρία* folgt, dass die Gemeindeleiter *πρωτοκαθεδρίτης* genannt werden wie in Vis III 9,7.<sup>81</sup> Diese Bezeichnung könnte einen sarkastischen Begriff darstellen, mit dem man sich auf die Kleriker bezieht, die bei ihrem Streben nach Anerkennung und Karriere Konflikte in der Gemeinde hervorrufen wie in *Iren. haer.* IV 26.3.<sup>82</sup> Dafür spricht, dass die folgenden Verse von allerlei Fehlverhalten (auch Uneinigkeit) sprechen, das „an den Gemeindevorstehern zu rügen ist“.<sup>83</sup> Dennoch ist von diesem kritischen Hintergrund in v.7 nichts zu hören, und die Vokabel *πρωτοκαθεδρίτης* stellt eher ein Synonym,<sup>84</sup> eine „pleonastische doppelte, Bezeichnung“ der Mitglieder der Gruppe der Gemeindeleiter (*οἱ προηγούμενοι τῆς ἐκκλησίας*), dar.<sup>85</sup>

Die Greisin richtet an die Gemeindeleiter einen Appell zur Eintracht und warnt vor Spaltungen unter den Gemeindeleitern. Es stellt sich die Frage, was die Ursache der Spaltungen zwischen ihnen ist. Die Greisin fordert die Vorsitzenden der Gemeinde auf, nicht Gift-

80 MICHAELIS, Wilhelm, Art. *πρωτοκαθεδρία*, in: ThWNT 6 (1959) 871f. Der Plural „*πρωτοκαθεδρίας ἐν ταῖς συναγωγαῖς*“ zeigt, dass es mehrere solcher Ehrenplätze in der Synagoge gab.

81 Vgl. BARTELS, Karl-Heinz., Art. *πρῶτος*, in: TBLNT 1 (1970) 279.

82 In diesem Sinne stellt ZAHN, Hirt, 98 fest, dass der Name *πρωτοκαθεδρίτης* in Vis III 9,7 ohne Zweifel einen Tadel des Bestrebens der Gemeindeleiter „nach vorwiegendem Einfluß“ darstellt.

83 DIBELIUS, Hirt, 476.

84 Vgl. OSIEK, Shepherd, 81. Sie stellt jedoch fest: „...the echo of the Gospel critique may be present“.

85 BROX, Hirt, 151. DIBELIUS, Hirt, 476 scheint geneigt, für diese These einzutreten.

mischern gleich zu werden.<sup>86</sup> Daraufhin beschreibt Hermas das giftige Gebräu, das das Gemeindeleben vernichtet, als Herzensverhärtung und Verstocktheit.<sup>87</sup> Nach einigen Autoren könnten das Gift, auf das sich dieses Bild bezieht, die Irrlehren oder die Häresien sein, die die Gemeinden spalten.<sup>88</sup> Tatsache ist aber, dass keine Hinweise auf Häresie an dieser Stelle zu finden sind. Im Hintergrund dieser Ermahnung sind nicht Konflikte über doktrinale Prinzipien zu finden, sondern eher personale Konflikte der Gemeindeleiter, die sich auf den Rest der Gemeinde auswirken oder Auseinandersetzungen, die auf einen Mangel an Solidarität zurückzuführen sind, wie z.B. die Vernachlässigung der Armen. Diese letztere These wird durch die unmittelbar vorangehende Ermahnung an die wohlhabenden Christen in vv.2–6 unterstützt. Einen anderen Schlüssel, diese Konflikte zu erklären, kann man in Sim VIII 10,3 finden. Im Studium der Gastfreundschaft im vorigen Kapitel war festzustellen, dass die in Sim VIII 10,3 geschilderten Christen, die trotz ihrer Sünden niemals vom Glauben abgefallen sind und gerne die „Knechte Gottes“ in ihren Häusern aufgenommen haben, der Beschreibung der reich gewordenen Christen entsprechen, die bei den Heiden angesehener sind und mit ihnen zusammen leben (Sim VIII 9,1). Diese Christen haben ihre Sünden bereut und nehmen Christen bei sich auf, aber andere von den wohlhabenden Christen sind vom Glauben abgefallen (Sim VIII 9,3). In diesem Kontext von Streitigkeiten zwischen den Gemeindeleitern ist es möglich, dass einige von diesen wohlhabenden Patronen der Gemeinden ihren Dienst, die

86 BROX, Hirt, 151 bemerkt, wie der Christ im Hermas oft „parabelhaft als Gefäß für gute und schlechte Essenzen bzw. „Geister““ gesehen wird und in diesem Fall als „Giftbüchse“ und „Giftmischer“.

87 Vgl. PIESIK, Heinz, *Bildersprache der apostolischen Väter*, Diss.theol. (1960), Bonn 1961, 67f. DIBELIUS, Hirt, 476 bemerkt, dass man eigentlich nicht recht weiß, worin das Gift in diesem Fall besteht. Man dürfte nach Dibelius hier ein literarisches Erbgut wie in den Vergleichen von Vis I 3,2 vermuten, aber er kann in diesem Fall keine passende Parallele nachweisen. Piesik ist hingegen der Meinung, dass kein Hinweis auf Entlehnung des Bildes zu erkennen ist (68). OSIEK, Shepherd, 82 ist der Meinung, dass die Herzensverhärtung eine bekannte „biblical condemnation“ darstellt (Ps 95,8, Hebr 3,7–8).

88 Nach SNYDER, Shepherd, 51 verwendet die Frühkirche gern medizinische Analogien, um die internen Konflikte der Gemeinde zu beschreiben. Das Wort *φάρμακον* wird manchmal (Ign. *Trall.* 6,2; OdSal 22,7) verwendet, um auf das Gift der Häresie hinzuweisen.

Mitglieder der Hausgemeinde in ihren Häusern aufzunehmen, nicht erfüllen. Sie können sich von einer Hausgemeinde entfernen, die ihnen ihrer Meinung nach nicht genug Ehre erweist oder vielleicht laden sie in ihre Häuser nur die ihnen nahestehenden Mitglieder ein.<sup>89</sup> Die Schwierigkeiten der Hausväter/Patrone in Bezug auf die Aufnahme der Gemeinde in ihren Häusern könnte nämlich ein Grund für Konflikte sein. Das Thema der Spaltungen der Gemeindeleiter erscheint wieder in Sim VIII 7,4 und Sim IX 31, 4–6. Diese Gemeindeleiter lassen sich auch in Sim IX 31, 4–6 mit wohlhabenden Patronen/Hausvätern identifizieren.

Die Streitigkeiten der Gemeindeleiter führen dazu, dass sie ihre Aufgabe in der Gemeinde nicht erfüllen. In diesem Zusammenhang kommt das Motiv der „Erziehung der Erzieher“ wie in 1 Tim 3,5.<sup>90</sup> Wenn ihnen eine richtige Erziehung oder Zucht fehlt, können sie kaum den Rest der Gemeinde erziehen oder disziplinieren. Hier erscheint die *παιδεία* in ihrer doppelten Rolle als Tugend, die man in seinem persönlichen Leben pflegen muss, und als Prozess, in dem das Verhalten anderer Mitglieder der Gemeinde korrigiert wird.<sup>91</sup>

Der Aufruf, Frieden zu halten, in v.2 richtet sich jetzt in v.10 explizit an die Gemeindeleiter. Sie dürfen nicht Ursache der Auseinandersetzungen zwischen den Mitgliedern der Gemeinde sein, die das Gemeinleben zerstören. Wenn sie sich gut verhalten, kann die Kirche-Greisin vor dem Vater<sup>92</sup> über sie positiv Rechenschaft ablegen. Das Bild der Kirche vor Gott als einer Art Anwalt der Christen weist hin auf

89 Vgl. MAIER, Ministry, 64. „In a society in which wealthier members offer patronage to groups with a view to receiving honours proportional to their gifts, it is not difficult to imagine wealthy members of the church feeling dissatisfied with honours given them as not befitting the financial services they are offering“.

90 DIBELIUS, Hirt, 476f. BROX, Hirt, 151 weist darauf hin, dass dieses Motiv die neustamentlichen Pastoralbriefe prägt.

91 Vgl. OSIEK, Shepherd, 82.

92 Die Kirche-Greisin nennt Gott den „Vater“. JOLY, Hermas, 125 stellt fest, dass der Begriff „Vater“ für Gott nur hier absolut gebraucht wird. In Sim V 6,3–4 und Sim IX 12,2 wird Gott „Vater“ wegen der Beziehung zum Sohn genannt. SNYDER, Shepherd, 52 bemerkt, dass das Fehlen dieses Titels im Hermas auffällig ist. Das liegt entweder an dem überwältigenden Einfluss einer alttestamentlichen Frömmigkeit („Vater“ als göttlicher Titel ist selten im AT) oder möglicherweise an einer subtilen Andeutung darauf, dass „Vater“ ein eschatologischer Titel ist, nicht geeignet für die menschliche Verwendung (Jubiläenbuch 1,24).



die Rolle der bedeutendsten Engel.<sup>93</sup> Die himmlische und präexistente Kirche der ersten zwei Visionen tritt an dieser Stelle als irdische und konkrete Gemeinde mit ihren Leitern, Konflikten und Spaltungen auf.

### 5.2.3 Sim VIII 7,4–6

<sup>4</sup>οἱ δὲ χλωρὰς ἐπιδεδωκότες τὰς ῥάβδους αὐτῶν καὶ σχισμὰς ἐχούσας, οὗτοι πάντοτε πιστοὶ καὶ ἀγαθοὶ ἐγένοντο, ἔχοντες δὲ ζῆλόν τινα ἐν ἀλλήλοις περὶ πρωτείων καὶ περὶ δόξης τινός· ἀλλὰ πάντες οὗτοι μωροὶ εἰσιν, ἐν ἀλλήλοις ἔχοντες <ζῆλον> περὶ πρωτείων. <sup>5</sup>ἀλλὰ καὶ οὗτοι ἀκούσαντες τῶν ἐντολῶν μου, ἀγαθοὶ ὄντες, ἐκαθάρισαν ἑαυτοὺς καὶ μετενόησαν ταχύ. ἐγένετο οὖν ἡ κατοίκησις αὐτῶν εἰς τὸν πύργον· ἐὰν δέ τις αὐτῶν πάλιν ἐπιστραφῆ εἰς τὴν διχοστασίαν, ἐκβληθήσεται ἐκ τοῦ πύργου καὶ ἀπολέσει τὴν ζωὴν αὐτοῦ. <sup>6</sup>ἡ ζωὴ πάντων ἐστὶ τῶν τὰς ἐντολὰς τοῦ κυρίου τηρούντων· ἐν ταῖς ἐντολαῖς δὲ περὶ πρωτείων ἢ περὶ δόξης οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ περὶ μακροθυμίας καὶ περὶ ταπεινοφροσύνης ἀνδρός. ἐν τοῖς τοιοῦτοις οὖν ἡ ζωὴ τοῦ κυρίου, ἐν δὲ τοῖς διχοστάταις καὶ παρανόμοις θάνατος.

<sup>4</sup>Die aber ihre Stäbe grün und mit Rissen abgegeben hatten, waren allezeit gläubig und gut; nur hatten sie untereinander Streit um Vorrang und Ehre. Aber sie sind alle Toren, wenn sie um des Vorrangs willen (Streit) miteinander haben. <sup>5</sup>Doch auch sie haben sich, als sie meine Gebote hörten, gut, wie sie waren, gereinigt und rasch Buße getan. So bekamen sie ihre Wohnung im Turm. Wenn einer von ihnen aber wieder der Streitsucht verfällt, so wird er aus dem Turm hinausgeworfen werden und wird sein Leben verlieren. <sup>6</sup>Das Leben wird allen zuteil, welche die Gebote des Herrn bewahren; in den Geboten aber steht nichts von Vorrang und Ehre, sondern von des Mannes Geduld und Demut. Solche tragen das Leben des Herrn in sich, Streitsüchtige aber und Ungehorsame den Tod.

<sup>93</sup> Nach DIBELIUS, *Hirt*, 477 vertritt Michael so das Gottesvolk (Dan 12,1; äthHen 20,5). OSIEK, *Shepherd*, 82 verweist auch auf die Rolle von Rafael (Tob 12,15) und Gabriel (Lk 1,19) und den sieben Engeln (Offb 8,2).

Diese Stelle ist Teil der langen Parabel von dem Weidenbaum und von der Verteilung ihrer Stäbe an alle Christen in Sim VIII. Ziel dieser Parabel ist die Gläubigen zur Umkehr zu bewegen. Hermas bietet eine Typisierung derjenigen, die die Buße brauchen. So wie jede Art von Stein im Bild des Turmes eine Art des Christen darstellt, so stellt jede Art von Stab eine Gruppe von Gläubigen dar. In Sim VIII 7 ist von den Christen mit kleinen Schwächen die Rede, wie z.B. die Zweifler, die Unentschiedenen in vv.1–3.

In v.4 spricht der Hirt von der Gruppe der Christen, die grüne Stäbe mit Rissen abgegeben haben. Diese Gruppe wurde früher in Sim VIII 1,10 und 5,1 erwähnt und sie ist nicht mit einer anderen Gruppe aus der Turmallegorie zu vergleichen. Ihre Identifizierung ist umstritten. Nach v.4 waren sie diejenigen, die immer gute und gläubige Leute gewesen waren, aber untereinander um Vorrang und Ansehen Streit hatten (*ἔχοντες δὲ ζήλόν τινα ἐν ἀλλήλοις περὶ πρωτείων καὶ περὶ δόξης τινός*). Der Ausdruck „*περὶ πρωτείων*“ wird als „um die ersten Stellen“<sup>94</sup> oder „um den Vorrang“<sup>95</sup> übersetzt. Es könnte sich um Streitigkeiten um Vorrang zwischen einfachen Christen handeln, die sich um ihren Sozialstatus kümmern. Daraus folgt, dass der Hirt an dieser Stelle einfach alle Gläubigen dazu aufrufen würde, demütiger zu sein.<sup>96</sup> Die Szenen von Vis III 9,2.7–10 und Sim IX 31,4–6, die sich explizit auf die Konflikte zwischen den Vorstehern der Gemeinden beziehen, können aber uns Indizien dafür geben, dass es hier um diese Streitigkeiten zwischen den Gemeindeleitern geht, die das Gemeindeleben in Gefahr bringen.<sup>97</sup> Der Hirt hat an dieser Stelle kein ganz negatives Bild dieser

94 U.a. LAKE, *Apostolic*, 209 („over the first places“), AYÁN, *Pastor*, 227 („a propósito de los primeros puestos“) und KÖRTNER/ LEUTZSCH, *Hirt*, 295 („um die ersten Ränge“).

95 U.a. FUNK, *Väter*, 479 und BROX, *Hirt*, 350. OSIEK, *Shepherd*, 198 übersetzt es als „about prominence“. BAUER, *Wörterbuch*, 1451 akzeptiert beide Übersetzungen.

96 In diesem Sinne FUNK, *Franciscus Xaverius, Patres Apostolici*, Bd. I, Tübingen <sup>2</sup>1901, 570. Nach OSIEK, *Shepherd*, 208 spiegelt die Stelle generelles Ringen um Ehre und Status wider. „The Text echoes the same concerns in Man. 5.2.2; 6.2.5; 10,1.5“.

97 Nach DIBELIUS, *Hirt*, 598 zeigt diese Stelle die „Neigung zum Streit“ unter den Gemeindeleitern. BROX, *Hirt*, 371 sieht hier „mit Sicherheit Rangstreitigkeiten zwischen den kirchlichen Amtsträgern“. In diesem Sinne auch MAIER, *Ministry*, 64. LIETZMANN, *Hans, Geschichte der alten Kirche*, Bd. 2 *Ecclesia Catholica*, Berlin – Leipzig 1936, 51 geht so weit zu behaupten, dass es sich um Streitigkeiten „innerhalb des Presbyterkollegiums“ handelt, dessen Entwicklung noch nicht abgeschlossen ist. GEBHARD, *Oscar*

Gruppe (der Gemeindeleiter), denn er stellt fest, dass sie immer gläubig und gut gewesen waren (v.4) und sie ihre Fehler rasch bereut und Buße getan haben (v.5).

Der Hirt sieht die Möglichkeit des Rückfalls dieser Christen und als Strafe werden sie aus dem Turm hinausgeworfen. Der Turm ist an dieser Stelle nicht Symbol der eschatologischen und vollkommenen Kirche, da ihre Mitglieder hinausgeworfen werden können, sondern ein Bild der irdischen und geschichtlichen Kirche, die vor dem großen Problem der Rückfälligen steht.<sup>98</sup> Es stellt sich die Frage, ob hinter diesem Verstoßen aus dem Turm eine konkrete, kirchliche Bußpraxis steht, aber die Information, die diese Stelle gibt, ermöglicht keine klare Antwort.<sup>99</sup> Die Strafe für diese rückfälligen Sünder ist der Verlust des Lebens (v.5). Die Verknüpfung des Lebens mit dem Halten der Gebote (v.6) ist biblisch.<sup>100</sup> Es stellt sich die Frage, ob die in v.6 erwähnten „Gebote des Herrn“ einen Hinweis auf den Dekalog darstellen.<sup>101</sup> Tatsächlich werden diese „Gebote des Herrn“ in v.5 als „meine Gebote“ (ἐντολαί μου) bezeichnet, d.h. die Gebote des Hirten, und sie scheinen mehr zu tun zu haben mit der konkreten Botschaft des Hirten.<sup>102</sup>

---

de / HARNACK, Adolfus, *Hermae Pastor Graece. Addita Versio Latina Recentiore e Codice Palatino (Patrum Apostolicorum Opera 3)*, Lipsiae 1877, 189 sieht in dem Hintergrund dieser Stelle Eifersucht zwischen den Presbytern. Hermas bietet aber an dieser Stelle meiner Meinung nach nicht genug Angaben, um zu bestimmen, ob es sich um eine Streitigkeit zwischen den Mitgliedern eines „Presbyteriums“ oder einen Konflikt zwischen Charisma und Amt handelt.

98 Nach BROX, Hirt, 372 ist in Vis III ein Rückfall von jemandem, der im Turm (in der Kirche der Völlendeten) wohnt, unvorstellbar, aber Rückfall in die Sünde gehört zu den ständigen Krisensituationen in der Kirche, die der Turm im Sim IX darstellt. GEBHARD / HARNACK, *Hermae*, 189 stellt fest, dass der Autor an dieser Stelle (v.5) an Sim IX denkt. In diesem Sinne auch DOSKOCIL, Bann, 184.

99 Vgl. DOSKOCIL, Bann, 184. Er bemerkt, wie das Verb ἐκβαλεῖν „im johanneischen Sprachgebrauch mit der Vorstellung von Ausstoßen aus der Synagoge und aus der ἐκκλησία verbunden ist“. Auf jeden Fall verrät diese Stelle ein festes „theologisches Denken, nach dem für den schweren Sünder in der Gemeinschaft der Gläubigen kein Platz vorhanden ist“. Vgl. dazu auch das zweite Kapitel und den Punkt der irdischen Kirche (2.4).

100 Vgl. OSIEK, Shepherd, 208.

101 Ebd. weist auf diese mögliche Deutung hin.

102 In diesem Sinne DIBELIUS, Hirt, 598. Die Gebote sind die Mandate. OSIEK, Shepherd, 208 bemerkt, dass „the commandments of the Lord' envision the decalogue and related matter, but also everything communicated by the Shepherd“. BROX, Hirt, 372 glaubt, dass diese Gebote eher „die schriftliche Form von Vis II 4,2–3“ (die Kopie für die Verbreitung der Offenbarung) sind.

Diese Gebote fördern überhaupt nicht die Suche nach Anerkennung und den ersten Plätzen, sondern Werte wie Demut und Geduld (v.6). Schließlich rügt der Hirt die Streitsüchtigen (τοῖς διχοσταταῖς<sup>103</sup>) und Ungehorsamen. Nach dem Kontext (v.4) sind diese Streitsüchtigen diejenigen, die um Vorrang und Ehre Streit haben.<sup>104</sup>

#### 5.2.4 Sim IX 31, 4–6

<sup>4</sup>dico autem omnibus uobis, quicumque sigillum hoc accepistis, simplicitatem habere neque offensarum memores esse neque in malitia uestra permanere aut in memoria offensarum amaritudinis; in unum quoque io spiritum fieri, et has malas scissuras permedicare ac tollere a uobis, ut dominus pecorum gaudeat de his. <sup>5</sup>gaudebit autem, si omnia inuenerit sana; sin autem aliqua ex his dissipata inuenerit, uae erit pastoribus. <sup>6</sup>quod si ipsi pastores dissipati reperti fuerint, quid respondebunt (domino pro) pecoribus huius? numquid dicunt a pecore se uexatos? non creditur illis. incredibilis enim res est, pastorem pati posse a pecore, et magis punietur propter mendacium suum. et ego sum pastor, et ualidissime oportet me de uobis reddere rationem.

<sup>4</sup>Euch allen aber, die ihr dies Siegel empfangen habt, gebiete ich, an der Lauterkeit festzuhalten, Beleidigungen zu vergessen, nicht in Bosheit zu verharren, erlittene Kränkungen nicht nachzutragen, zu einem Geist zusammenzuwachsen und diese bösen Spaltungen zu heilen und abzuschaffen, damit der Herr der Schafe seine Freude an ihnen haben kann. Und er wird sie haben, wenn er sie alle recht instand findet. <sup>5</sup>Wenn er aber findet, dass einige von ihnen in die Irre gegangen sind, dann wehe den Hirten! <sup>6</sup>Und wenn die Hirten selbst verirrt gefunden werden, was sollen sie dem (Herrn für) dessen Schafe antworten? Sagen sie etwa, dass sie von den Schafen in die Irre geführt seien? Man wird ihnen nicht

<sup>103</sup> In v.5 finden wir das Wort διχοστασία (übersetzt als Streitsucht). Die Übersetzung dieser beiden Worte ist umstritten. DIBELIUS, Hirt, 598 übersetzt διχοστάτης als streitsüchtiger Mensch, BROX, Hirt, 372 als „Streitstifter“, SNYDER, Shepherd, 124 als „factious“ und OSIEK, Shepherd, 198 als „promoter of dissension“. LAKE, Apostolic, 209 übersetzt es dagegen als „schismatic“.

<sup>104</sup> Nach BROX, Hirt, 372 qualifiziert der Hirt durch wenige Worte „die Jagd nach Karriere als unchristlich“.

glauben, und es ist auch ungläubhaft, dass ein Hirt von den Schafen sich zwingen lassen müsste. So wird er wegen seiner Lüge umso mehr gestraft werden. Ich bin ja selbst Hirt und muss genaue Rechenschaft geben über euch!

Die unterschiedlichen Arten von Christen und ihre verschiedenen Notwendigkeiten der Umkehr werden bei Hermas durch das Bild der im Turmbau in Vis III verwendeten Steine und durch das Bild der unterschiedlichen Stäbe des Weidenbaums (Sim VIII) vermittelt. Zum gleichen Zweck benutzt Hermas in Sim IX das Bild der zwölf Berge, kombiniert mit dem Bild des Turmbaus.<sup>105</sup> In Sim IX 1,4–9 wird das Bild der zwölf Berge dargestellt, und in Sim IX 17–31 kann man die Deutung dieses Bildes finden. Insbesondere beschäftigt sich Sim IX 30–31 mit den zum Turmbau aus der Ebene geholten Steinen. Sim IX 30 beschreibt zwei Arten von diesen Steinen, die aus dem zwölften Berg kommen und in der Ebene liegen: a) die „Wurzeln“, die Fundamente des weisen Berges, die ganz unschuldig sind (vv.1–2); b) die runden und glänzenden Steine, die zu rund sind, direkt im Turmbau verwendet zu werden (vv.4–5). Diese sind immer gläubig und unschuldig gewesen (sie kommen auch aus dem zwölften Berg), aber ihr Reichtum ist ein Hindernis, da er sie blind und stumpf gemacht hat (v.4). Sie müssen einen Teil ihres Vermögens verwenden, um Gutes zu tun (v.5).<sup>106</sup>

In Sim IX 31,1–3 weist der Hirt als Bußengel auf eine andere Gruppe hin. Diese runden und im Turm nicht passenden Steine sind Reiche, die in Zukunft in das Reich Gottes eintreten sollen, aber sie sind noch nicht getauft und die Schätze dieser Welt müssen von ihnen abgehauen werden. Wenn diese Reichen getauft werden, wird die Gemeinde möglicherweise von ihnen ihre Patronage und Großzügigkeit verlangen.<sup>107</sup> Sie könnten potenzielle Hausväter/Patrone der

<sup>105</sup> Vgl. OSIEK, Shepherd, 212.

<sup>106</sup> OSIEK, Shepherd, 254 stellt zutreffend fest, dass Hermas zu dieser Gruppe gehört. Diese Steine werden schließlich im Turmbau verwendet.

<sup>107</sup> In diesem Sinne ebd., 254f. Hermas könnte mit dieser Gruppe die Leute identifizieren, deren Liebe zu ihrem Vermögen das einzige ist, das sie daran hindert, ganz großzügig zu sein. „Whoever the people are whom Hermas has in mind here (perhaps friends or relatives?), they can do no wrong and it is only a matter of time in his thinking before they will come around“. Nach DIBELIUS, Hirt, 638 kann man diese Versicherung,

zukünftigen Hausgemeinden darstellen. Der Engel der Buße spricht diese Gruppe an, um sie zu preisen, und stellt fest, dass sie „unschuldig wie die Kinder“ (v.3)<sup>108</sup> sind.<sup>109</sup>

In diesem Zusammenhang spricht der Bußengel in v.4 diejenigen an, die das Siegel empfangen haben, die Getauften.<sup>110</sup> Der Bußengel ruft die Christen dazu auf, nach grundlegenden christlichen Tugenden wie der Lauterkeit oder dem Vergessen der Beleidigungen zu leben. Wahrscheinlich richtet er die Botschaft an alle Christen, aber die Warnung vor Spaltung hat besondere Adressaten, die Gemeindeleiter, wie aus den folgenden vv.5–6 hervorgeht. Es ist gut möglich, dass die ganze Paränese von v.4 an die Reichen gerichtet ist, die in Sim IX 30,4–5 erwähnt werden und schon getauft sind, im Unterschied zu den nicht getauften Reichen (Sim IX 31,1–3), die der Gemeinde aber nahestehen. Tatsächlich kann der Kontext der Stelle neue Hinweise darauf liefern, dass die Gemeindeleiter der gespaltenen Gemeinde mit den Wohlhabenden zu verbinden sind, die als Hausvater nach dem Modell Patron-Klient leitende Funktionen wahrnehmen.

Die Vorsteher der Gemeinde spielen eine große Rolle bei der Konfliktverhütung und -lösung und sie werden darüber Rechenschaft ablegen müssen. Die Idee der Rechenschaftsablage ist bei Hermas auch in Sim VIII 2,7 und IX 7,6 zu finden.<sup>111</sup> Es gibt sogar eine Warnung an die Vorsteher: wenn sie ihre Aufgabe vernachlässigen, werden ihre Ausreden nicht gehört, und „wehe den Hirten“.<sup>112</sup> Schon in Sim IX 26,2 werden einige Gemeindeämter (die Diakone) getadelt, weil sie ihren Dienst schlecht verwaltet haben. Aus der Stelle geht hervor, dass die

---

„dass diese Gruppe zum Reich Gottes bestimmt sei, kaum anders denn als Werbung verstehen“.

108 Dieser Hinweis auf die Gruppe der Unschuldigen ist auch in Sim IX 24,2–3 und 29,1–3 zu finden.

109 Vgl. DIBELIUS, Hirt, 638. BROX, Hirt, 462 und OSIEK, Shepherd, 255 sind dagegen der Meinung, dass sich dieser Makarismus (v.3) eher auf die Gruppe der Getauften von vv.4–6 bezieht. Der Wortlaut des Textes unterstützt aber die Auffassung von Dibelius, denn v.4 fängt mit „Euch allen aber, die das Siegel empfangen haben...“ an, was dafür spricht, dass Hermas ab v.4 von einer neuen Gruppe redet.

110 Das Siegel ist ein Hinweis auf die Taufe in Sim VIII 6,3, IX 16 und an dieser Stelle.

111 Vgl. BROX, Hirt, 462.

112 Der Ausdruck *ὄναι* ist auch in Vis IV 2,6 zu finden. Über Ursprung und Bedeutung dieser Interjektion bei Hermas HILHORST, Sémitismes, 179–182.184.

Konflikte und Spaltungen nicht nur in der Gemeinde als Kollektiv stattfinden, sondern auch zwischen den Gemeindeleitern (v.6); „nicht nur die Herde“,<sup>113</sup> sondern auch die Hirten sind zerstritten.<sup>114</sup>

Die Gemeindevorsteher werden nicht ausdrücklich „Hirten“ genannt, vielleicht aus Gründen des Respekts für den Offenbarungsträger, der „Hirt“ genannt wird. Dennoch scheint die Verbindung des Bildes des Hirten und der Schäfertradition mit den Gemeindeleitern klar zu sein.<sup>115</sup> Diese Verbindung kann man auch im Bild von Sim IX 27,2 erkennen, wo die Schafe im Schatten der Bäume eine Anspielung auf die Episkopen und Gastfreie darstellen.<sup>116</sup> Die Stelle bietet uns das Bild von einem himmlischen Hirten, der „die irdischen Hirten einmal prüfen und richten wird“.<sup>117</sup> Am Ende der Stelle (v.6) erklärt der Bußengel, dass er selbst Hirt ist und dass er aus eigener Erfahrung spricht. Sogar der himmlische Bußengel muss bei Gott über seine Tätigkeit Rechenschaft ablegen.<sup>118</sup>

In diesem Abschnitt ist die Rede von Hirten im Plural und von Spaltungen zwischen ihnen, was den Gedanken eines Leitungsgremiums bestärkt, dem die Presbyter von Vis II 4,3 angehören.

113 BROX, Hirt, 463.

114 Auch die Hirten könnten „in die Irre gegangen“ sein, was in Hinblick auf den Kontext von vv.4–5 bedeutet, dass sie gespalten sein könnten. OSTIEK, Shepherd, 253 übersetzt v.6 als „And if the shepherds themselves are found to be scattered“.

115 Vgl. ebd., 255. Es klingen biblische Stellen an, wie Ez 34, Mt 10,5–6, Joh 21,15–17, Eph 4,11 und 1 Petr 2,25; 5,4. Vgl. 2.7.1.

116 Vgl. ebd.

117 CAMPENHAUSEN, Amt, 90.

118 Vgl. RAHNER, Bußlehre, 421. Der Gedanke einer Rechenschaftsablage des Bußhirten findet sich auch in Sim VIII 2,7. Rahner stellt fest, dass Züge vom Wirken der kirchlichen Vorsteher auf die Tätigkeit des Bußengels übertragen werden.

## 5.3 Episkopen und Diakone

Beide kirchlichen Ämter kommen im Hirten des Hermas eng miteinander verbunden vor, weshalb sich eine gemeinsame Analyse anbietet.

### 5.3.1 Vis III 5,1

Ἄκουε νῦν περὶ τῶν λίθων τῶν ὑπαγόντων εἰς τὴν οἰκοδομὴν. οἱ μὲν οὖν λίθοι οἱ τετράγωνοι καὶ λευκοὶ καὶ συμφωνοῦντες ταῖς ἀρμογαῖς αὐτῶν, οὗτοί εἰσιν οἱ ἀπόστολοι καὶ ἐπίσκοποι καὶ διδάσκαλοι καὶ διάκονοι οἱ πορευθέντες κατὰ τὴν σεμνότητα τοῦ θεοῦ καὶ ἐπισκοπήσαντες καὶ διδάξαντες καὶ διακονήσαντες ἀγνῶς καὶ σεμνῶς τοῖς ἐκλεκτοῖς τοῦ θεοῦ, οἱ μὲν κεκοιμημένοι, οἱ δὲ ἔτι ὄντες· καὶ πάντοτε ἑαυτοῖς συνεφώνησαν καὶ ἐν ἑαυτοῖς εἰρήνην ἔσχον καὶ ἀλλήλων ἤκουον· διὰ τοῦτο ἐν τῇ οἰκοδομῇ τοῦ πύργου συμφωνοῦσιν αἱ ἀρμογαὶ αὐτῶν.

Höre nun von den Steinen, die in den Bau gelangen. Die viereckigen weißen Steine, die an ihren Rändern zusammenpassen, das sind die Apostel, Bischöfe, Lehrer und Diakone, die in Gottes Heiligkeit ihren Wandel geführt und ihr Amt als Bischöfe, Lehrer und Diakone lauter und ehrbar zum Besten der Auserwählten Gottes verwaltet haben; teils sind sie entschlafen, teils leben sie noch. Und allezeit sind sie eines Sinnes gewesen, haben unter sich Frieden gehalten und aufeinander gehört. Darum passen im Bau des Turmes ihre Ränder aufeinander.

Herma hat in Vis III 2, 4–9 das Bild des Turmes und der in seinem Bau verwendeten Steine zum ersten Mal verwendet und wird in Vis V III 5,1–7,6 seine Bedeutung erklären. Die Steine symbolisieren drei Gruppen von Menschen: a) die idealen und perfekten Mitglieder der Kirche; b) die Sünder, die noch Buße tun müssen, um in die Kirche wieder eingegliedert zu werden; c) die Ausgeschlossenen.<sup>119</sup> Diese Gliederung und besonders die Typisierung der unterschiedlichen Sün-

<sup>119</sup> ZAHN, Hirt, 201f. weist daraufhin, dass Hermas in Vis III, im Unterschied zu Sim IX, nicht von einer Wiederentfremdung der rückfälligen Sünder spricht. In Vis III stellt die Versetzung in den Turm die Einverleibung in die ideale Kirche dar. In diesem Sinne auch DIBELIUS, Hirt, 466. BROX, Hirt, 129 bemerkt, dass nur die Eliten, die sünden-



der stellt eine große Hilfe dar, um die Gemeinde kennenzulernen, die Hermas erlebt.

In der Gliederung fängt Hermas mit den vollkommenen Christen an: die ersten Steine, die man zum Bau des Turmes verwendet, der erste Bauanteil<sup>120</sup> sind die *οἱ ἀπόστολοι καὶ ἐπίσκοποι καὶ διδάσκαλοι καὶ διάκονοι* (v.1) und die Märtyrer (v.2). Möglicherweise sind Gemeindefeiler gemeint, die in der Vergangenheit ihre Aufgaben wahrgenommen haben und schon gestorben sind (*οἱ μὲν κεκοιμημένοι*),<sup>121</sup> obwohl einige noch leben (*οἱ δὲ ἔτι ὄντες*). Hermas lobt diese vier Gruppen, denn sie haben den Wandel in Gottes Heiligkeit geführt. Diesem allgemeinen Kompliment gegenüber bezieht sich Hermas daraufhin nur auf die Episkopen, Lehrer und Diakone, wenn er lobt, dass sie angemessen ihre Aufgabe wahrgenommen haben. Es stellt sich die Frage, warum es diese differenzierte Behandlung gibt. Das Fehlen eines Hinweises auf die Aufgabe der Apostel mag daran liegen, dass dieser Titel nicht mehr in den römischen Gemeinden verwendet wird. Für diese Annahme spricht, dass die Apostel im Hermas Figuren der Vergangenheit sind.<sup>122</sup> Nur die drei letzten Figuren waren möglicherweise eigentlich agierende Ämter zur Zeit des Hermas.<sup>123</sup>

---

losen Christen, in den Turm gelangen, „zu dem sie ... als Bausteine oder als Bewohner gehören“.

120 Das Fundament des Turmes (Sim IX 4,2).

121 BROX, Hirt, 130 spricht von den „kirchlichen Autoritäten der ersten Stunden oder Generation“. Nach VÖLKELE, Martin, Art. *κοιμάομαι*, in: EWNT 2 (1992) 746 bezeichnet das Wort *κοιμάομαι* „schlafen“, aber es dient im NT überwiegend der Umschreibung des Todes. Aber *κοιμάομαι* ist manchmal nicht nur eine euphemistische Umschreibung der Tatsache des Todes, sondern hat eine eschatologische Nebenbedeutung und wird „im Zusammenhang der Fragen über das Schicksal der vor der Parusie schon Verstorbenen Gemeindeglieder (1 Thess 4,13ff) bzw. der Auferstehung (1 Kor 15,12ff)“ gebraucht. Paulus beschreibt die Toten als Schlafende. COENEN, Lothar, Art. *καθεύδω*, in: TBLNT 2 (2000) 1246f. belegt die Doppelbedeutung (schlafen-entschlafen) von *κοιμάομαι* seit Homer und in der LXX und im NT. *κοιμάομαι* ist völlig synonym für „sterben“ in 1 Kor 7,39; 15,18.51, Apg 7,60; 13,36 und 2 Petr 3,4. In Joh 11,11 ist das Verbum doppeldeutig. Nach OSIEK, Shepherd, 70 ist *κοιμάομαι* ein „euphemism for death“. Tatsächlich bedeutet dieses Wort „entschlafen“ in 1 Clem. 44,2; Ign.Rom. 4,2 und Vis III, 15; Mand IV 4,1 und Sim IX 16,3.5.7 (in Sim IX hat das Wort auch eine eschatologische Nebenbedeutung).

122 In diesem Sinne OSIEK, Shepherd, 71.

123 Vgl. SCHWEIZER, Gemeinde, 144.

Eine andere interessante Frage ist, ob die Reihenfolge (Apostel – Episkopen – Lehrer – Diakone) eine relative Rangordnung der Aufgaben erkennen lässt. Tatsächlich weicht diese Reihenfolge von der normalen Paarung von Titeln im Hermas ab, weil die „Apostel und Lehrer“ an anderen Stellen zusammen genannt werden und die Diakone und Episkopen in Verbindung vorkommen (Sim IX 26–27). In diesem Sinne stellt Harnack fest, dass Hermas die Episkopen vor die Lehrer stellt, um jene zu ehren.<sup>124</sup> Es ist aber gut möglich, dass die Reihenfolge einfach durch eine Alliteration bedingt wird.<sup>125</sup>

Die Umschreibungen der spezifischen Aufgaben der Episkopen, Lehrer und Diakone (*ἐπισκοπήσαντες καὶ διδάξαντες καὶ διακονήσαντες ἄγνως καὶ σεμνῶς*) sind nicht sehr hilfreich, da sie einfach auf die Bezeichnung der Ämter verweisen.<sup>126</sup>

Hermas unterscheidet zwischen den Gemeindeleitern, die gestorben sind, und denjenigen, die noch leben (*οἱ δὲ ἔτι ὄντες*), aber die Antwort auf die Frage, wer die noch lebenden Gemeindeleiter sind, fällt nicht leicht. Die Apostel sind im Hermas offensichtlich Figuren der Vergangenheit, aber bei den Episkopen, Lehrern und Diakonen leben einige nicht mehr und andere sind in der Gemeinde tätig, wie den Hinweisen an anderen Stellen (Mand IV 3,1, Sim IX 19,2; 26,2; 27,2) zu entnehmen ist. In der Tat scheint die positive Beschreibung gegenwärtig amtierender Gemeindeleiter an dieser Stelle mit der heftigen Kritik an den derzeitigen Vorstehern (Vis III 9,7–10; Sim VIII 7,4) und an einigen Diakonen (Sim IX 26,2) im Widerspruch zu stehen. Fundiert erscheint der Vorschlag, dass Hermas die idealisierten Autoritäten des Ursprungs dem Besorgnis erregenden moralischen Zustand der derzeitigen Gemeindeleiter gegenüberstellt.<sup>127</sup> Dennoch spricht der Hinweis auf lebende Leiter dafür, dass es sich hier nicht um einen Kontrast zwischen der idealen Kirche und der realen unvollkommenen Kirche handelt, sondern Hermas den Unterschied zwischen den Gemeindelei-

124 Vgl. HARNACK, Adolf, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten, Leipzig 1910, 55.

125 Vgl. DIBELIUS, Hirt, 466 und OSIEK, Shepherd, 71.

126 Dagegen glaubt BROX, Hirt, 130, dass die Tätigkeit der Episkopen (*ἐπισκοπεῖν*) „den ursprünglich praktischen Charakter des Episkopenamtes“ zeigt.

127 Vgl. ebd., 131.

tern, deren Verhalten gegenwärtig dem Idealbild entspricht, und den unvollkommenen Vorstehern betonen will.<sup>128</sup>

Wenn Hermas lobt, wie gut diese Gemeindeleiter ihr Amt ausgeübt haben, verwendet er das Bild der Harmonie. Die Vollkommenheit dieser Leiter besteht in ihrer Fähigkeit sich gegenseitig zuzuhören und den Frieden zu fördern und zu bewahren.<sup>129</sup> Dieses Thema ist durch das ganze Buch, aber besonders in Vis III zu finden (Vis III 6,3; 9,2.10). Hinter diesem Lob verbirgt sich eine Gemeinde mit inneren Auseinandersetzungen und Streitigkeiten zwischen ihren Vorstehern.

Der fehlende Hinweis auf bestimmte kirchliche Ämter wirft wichtige Fragen auf. Tatsächlich ist es auffällig, dass die Propheten nicht unter den Größen der Vergangenheit in Vis 5,1 genannt werden.<sup>130</sup> Auffälliger ist, dass nicht einmal die Presbyter erwähnt werden. Vis II 4,3 spricht von Presbytern, die die Gemeinde leiten. Sie sind die Gemeindeleiter, die in Vis II 2,6; III 9,7–10, Sim VIII 4,4–6, Sim IX 31,4–6 genannt werden. Diese Presbyter sind wahrscheinlich Mitglieder eines Kollegiums, das die Gemeinde leitet. Wenn jedoch Hermas in Vis III 5,1 die perfekten Gemeindeleiter erwähnt, werden die Presbyter weggelassen. Eine mögliche Erklärung ist, dass Presbyter und Episkopen, die niemals nebeneinander im Hermas genannt werden, dasselbe Amt mit unterschiedlicher Bezeichnung sind, d.h. die Bezeichnungen *πρεσβύτεροι* und *ἐπίσκοποι* sind im Hermas synonym.<sup>131</sup> Wie in Vis III 1,7–9 gesehen, wurden die Leiter der Hausgemeinde zunächst *ἐπίσκοποι* genannt. Wenn die *ἐπίσκοποι* als Kollektiv der Hausgemeindeleiter einer Ortsgemeinde zu handeln anfangen, wurden sie als Kollektiv *πρεσβύτεροι* genannt.<sup>132</sup> In dieser Etappe der Entwicklung befindet sich möglicherweise die Gemeinde des Hermas.

128 In diesem Sinne OSIEK, Shepherd, 71.

129 Nach BROX, Hirt, 131 erinnern die positiven Aspekte dieser Gemeindeleiter an den „Pflichtenspiegel für Amtsträger in der frühchristlichen Literatur: Mit guter Amtsführung muss sich ein einwandfrei christliches Leben verbinden“.

130 Vgl. dazu die Erwähnung der verschiedenen Gründe dafür in 2.7.6.

131 In diesem Sinne GEBHARD / HARNACK, Hermae, 39; FUNK, Patres, 441f.; JOLY, Hermas, 110; SNYDER, Shepherd, 46f. ROLOFF, Timotheus, 182 bemerkt, dass Hermas Episkopen und Diakone „zum Kreis der Ältesten zu rechnen scheint“. Nach ROHDE, Urchristliche, 153 und BROX, Hirt, 131 sind die Episkopen und Presbyter im Hermas für identisch zu halten. OSIEK, Shepherd, 71 ist der Meinung, dass beide Bezeichnungen im Hermas wahrscheinlich synonym sind.

132 Vgl. CAMPBELL, Elders, 204f.

Das Wort *πρεσβύτεροι* war am Anfang keine Amtsbezeichnung, sondern ein Ehrentitel,<sup>133</sup> aber *πρεσβύτεροι* stellt schon in 1Tim und Tit eine Amtsbezeichnung dar,<sup>134</sup> und dieses Wort hat sich im Hermas „als eigenständige Amtsbezeichnung etabliert“.<sup>135</sup> Da sich jedoch die Amtsbezeichnung *πρεσβύτεροι* später etablierte, spricht Hermas von Episkopen und nicht von Presbytern, wenn er in Vis III 5,1 auf die Größen der Vergangenheit hinweist.<sup>136</sup>

Die Episkopen und Diakone, die zum ersten Mal im Hermas genannt werden, werden im Plural erwähnt, was die Vorstellung bekräftigt, dass vom Monepiskopat im Hermas keine Rede sein kann.

### 5.3.2 Sim IX 26,1–2

Ἐκ δὲ τοῦ ὄρους τοῦ ἐνάτου τοῦ ἐρημώδους, τοῦ [τὰ] ἐρηπετὰ καὶ θηρία ἐν αὐτῷ ἔχοντος τὰ διαφθείροντα τοὺς ἀνθρώπους, οἱ πιστεύσαντες τοιοῦτοί εἰσιν· ὁ μὲν τοὺς σπίλους ἔχοντες διάκονοί εἰσι κακῶς διακονήσαντες καὶ διαρπάσαντες χρηρῶν καὶ ὀρφανῶν τὴν ζωὴν καὶ ἑαυτοῖς περιποιησάμενοι ἐκ τῆς διακονίας ἧς ἔλαβον διακονῆσαι· ἐὰν οὖν ἐπιμείνωσι τῇ αὐτῇ ἐπιθυμίᾳ, ἀπέθανον καὶ οὐδεμία αὐτοῖς ἐλπίς ζωῆς· ἐὰν δὲ ἐπιστρέψωσι καὶ ἀγνῶς τελειώσωσι τὴν διακονίαν αὐτῶν, δυηήσονται ζῆσαι.

<sup>1</sup>Vom neunten Berg, dem verödeten, mit Schlangen und Tieren, die den Menschen verderblich sind, kommen solche Gläubigen: <sup>2</sup>Die mit den Flecken sind Diakone, die ihren Dienst schlecht verwaltet, Witwen und Waisen den Unterhalt geraubt und sich bei dem Amt, das sie zum Dienen empfangen haben, bereichert haben. Wenn sie nun in solcher Gier beharren, dann sind sie tot und haben keine Hoffnung auf Leben; wenn sie sich aber bekehren und ihren Dienst in Lauterkeit ausführen, dann können sie zum Leben gelangen.

133 Vgl. CAMPBELL, Elders, 140.241.

134 Vgl. GEHRING, Hausgemeinde, 466.

135 WAGNER, Anfänge, 288.

136 Vgl. ebd., 300. „Beachtenswert ist, dass sowohl der 1Clem als auch der Hirt des Hermas für die Anfangszeit der Kirche von *ἐπίσκοποι* sprechen (1Clem 42,4; Herm vis III 5,1)“.

Durch das Bild der zwölf Berge beschreibt Hermas die Vielfalt der Mitglieder der Kirche, einige sind Heilige, andere Sünder. Er bezieht sich mit dem achten Berg auf die „Apostel und Lehrer“ (Sim IX 25,2), dem neunten Berg auf die schlechten Diakone (Sim IX 26,2) und dem zehnten auf die Episkopen und Gastfreien (Sim IX 27,2). Es handelt sich um die in Vis III 5,1 erwähnten Gemeindeleiter. In der Allegorie der Berge erscheinen die „Apostel und Lehrer“ als Figuren der Vergangenheit, die schon zu den Engeln Zugang haben, während die Episkopen mit ihrer vorbildlichen Lebensweise und die Diakone mit ihrem unangemessenen Verhalten noch leben und auf das definitive Urteil warten, das von ihrem zukünftigen Verhalten abhängt.<sup>137</sup>

Im Unterschied zum achten Berg, der sehr positiv (mit vielen Quellen) beschrieben wird, ist der neunte Berg ein von feindlichen Tieren bewohnter unwirtlicher Ort. Diese Beschreibung entspricht der in Sim XI 1,9 über denselben Berg gegebenen. In Sim IX 26 überschneiden sich die Bilderreihe der Berge und die der Steine des Turmes. Aus dem neunten Berg stammen die schlechten Steine (Sim IX 6,4), die sich zu keinen der ersten acht Berge „in Beziehung setzen lassen“.<sup>138</sup> Im neunten Berg gibt es drei Arten von Steinen: die Steine mit den Flecken (26,2), die verwitterten, die die Abtrünnigen in der Verfolgung symbolisieren (26,3), und die verstümmelten, die die Verleumder darstellen (26,7).

Die Steine mit den Flecken (οἱ τοὺς σπιλοὺς ἔχοντες) sind früher in 6,4 als Steine erwähnt, die im Turmbau verwendet worden waren, aber später entfernt wurden, weil sie unangemessen waren. In 8,7 stellt Hermas fest, dass ganz wenige von den Steinen mit Flecken, die im Bau verwendet wurden, schwarz geworden und weggeschickt worden waren. 26,2 erklärt, dass diese Steine die Diakone symbolisieren, die ihren Dienst schlecht ausgeübt haben. Konkret wirft Hermas den schlechten Diakonen vor, dass sie sich bei ihrem Dienst auf Kosten der ihnen anvertrauten Witwen und Waisen bereichert haben.

Die erste Frage bezüglich der Diakone an dieser Stelle ist, ob sich das Wort *διάκονος* an dieser Stelle auf ein bestimmtes Amt bezieht, das

<sup>137</sup> Vgl. BROX, Hirt, 451.

<sup>138</sup> DIBELIUS, Hirt, 632.

anders als das Episkopen- und Presbyteramt ist, oder es sich eher um einem allgemeinen Überbegriff für die unterschiedlichen Gemeindeämter handelt. Es gibt Anzeichen dafür, dass die Diakone zur Zeit des Hermas ein konkretes Kirchenamt darstellten, denn die *διάκονοι* werden in Vis III 5,1 speziell neben den Aposteln, Episkopen und Lehrern genannt.<sup>139</sup>

Aufgabe der Diakone ist der Dienst der Versorgung von Witwen und Waisen. Die Witwen und Waisen erscheinen in Verbindung mit Grapte in Vis II 4,3. Diese Versorgung ist eine Tugend und Pflicht aller Christen (Mand III 10 und Sim I VII), und Hermas bringt das Fasten in Verbindung mit der Witwen- und Waisenversorgung (Sim V 3,7). Die Witwen- und Waisenversorgung ist jedoch nach Sim IX 27,2 auch eine Sache der Episkopen,<sup>140</sup> was für eine enge Verbindung zwischen den Episkopen und den Diakonen spricht.<sup>141</sup> Die Diakone könnten im Hermas als Helfer der Episkopen in der Fürsorge für die Bedürftigen gelten.<sup>142</sup>

Den Diakonen wird die Unterschlagung des Geldes für die Bedürftigen vorgeworfen, und im Hintergrund dieser Stelle stehen die normalen, sozialen und karitativen Tätigkeiten der Kirche.<sup>143</sup> Es stellt sich die Frage, ob diese Stelle das Bestehen einer zentralisierten Organisation für die Verteilung der Hilfe nahelegt.<sup>144</sup> Die Notlage der Armen in Rom hatte zu einer bestimmten Institutionalisierung der Fürsorge geführt, wie die Zuweisung der Zuständigkeit für die soziale Hilfe an

139 Vgl. OSIEK, Shepherd, 249.

140 Auch in Just. 1 *apol.* 67,6 und in *Apoc. Paul.* 35. In *Apoc. Paul.* 35 vernachlässigen die Episkopen die Witwen- und Waisenversorgung im Gegensatz zu Sim IX 27,3, wo die Episkopen gelobt werden, weil sie ihre Aufgabe gut ausüben. In Ign. *Magn.* 6,1, Ign. *Trall.* 2,3; 3,1 erscheint der Diakon als Kirchenamt und in Ign. *Polyc.* 4,1 gehört zu den Aufgaben des Episkopos die Witwenversorgung.

141 Sie werden in Phil 1,1, *Did.* 1,15 und I *Clem.* 42,4 zusammen genannt.

142 In diesem Sinne DIBELIUS, Hirt, 632f. und BROX, Hirt, 451. OSIEK, Shepherd, 249 bemerkt: „The Term [*διάκονοι*] could already be evolving in Rome as well as the East into a specific name for those who assist *ἐπίσκοποι*...“.

143 HAGEMANN, Herman, Der Hirt des Hermas, in: ThQ 42 (1860) 30f. glaubt, dass eine außergewöhnliche Not (eine Hungersnot) unter Antoninus Pius im Hintergrund der Kritik der Reichen im Hermas und dieser Stelle zu finden ist. Dagegen BROX, Hirt, 451. Seiner Meinung nach steht im Hintergrund nur „die normale kirchliche Sozialhilfe“.

144 OSIEK, Shepherd, 249 ist dieser Meinung.

die Diakone (26,2) und die Episkopen (27,2) zeigt,<sup>145</sup> obwohl die Fürsorge für die Notleidenden im Hermas auch eine Pflicht jedes Christen ist. Osiek bemerkt, dass eine personale Patronage neben dieser karitativen Organisation noch für eine gewisse Zeit fortbestehen konnte.<sup>146</sup> Tatsächlich ist es gut möglich, dass die personale Patronage der wohlhabenden Gemeindemitglieder im Hermas die karitative „Organisation“ der Gemeinden darstellte, so dass die Patrone, die den Notleidenden helfen und die Gemeinden leiten, die Episkopen von Sim IX 27,2 waren. Die Diakone konnten einfache Mitglieder der Gemeinde sein, die den Episkopen in der karitativen Fürsorge unterstützten und finanzielle Mittel für die Hilfe für Witwen, Waisen und Bedürftigen zur Verfügung hatten, die teils von den Patronen, teils aus der Gemeinde stammen konnten.<sup>147</sup>

Konflikte können sich ergeben, nicht nur beim Missbrauch des den Diakonen anvertrauten Geldes (Sim IX 26,2), sondern auch wenn Menschen Almosen empfangen, die nicht bedürftig genug sind – eine Tatsache, die man aus Mand II 4–6 schließen könnte.<sup>148</sup>

### 5.3.3 Sim IX 27,1–3

Ἐκ δὲ τοῦ ὄρους τοῦ δεκάτου, οὗ ἦσαν δένδρα σκεπάζοντα πρόβατά τινα, οἱ πιστεῦσαντες τοιοῦτοὶ εἰσιν· ἑπίσκοποι καὶ φιλόξενοι, οἵτινες ἠδέως εἰς τοὺς οἴκους ἑαυτῶν πάντοτε ὑπεδέξαντο τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ ἄτερ ὑποκρίσεως· οἱ δὲ ἐπίσκοποι πάντοτε τοὺς ὑστερημένους καὶ τὰς χήρας τῇ διακονίᾳ ἑαυτῶν ἀδιαλείπτως ἐσκέπασαν καὶ ἀγνῶς ἀνεστράφησαν πάντοτε. οὗτοι οὖν πάντες σκεπασθήσονται ὑπὸ τοῦ

<sup>145</sup> Vgl. BROX, Hirt, 520. LEUTZSCH, Wahrnehmung, 73 spricht von Diakonen und Episkopen als „Spezialisten“. Sie würden die Hilfe verteilen.

<sup>146</sup> Vgl. OSIEK, Shepherd, 249. LEUTZSCH, Wahrnehmung, 73 stellt fest, dass auch an „direkte persönliche Zuwendungen“ durch wohlhabende Gemeindemitglieder zu denken ist (135).

<sup>147</sup> Im dritten Jahrhundert bestand ein Nebeneinander der lokalen Patrone und der Episkopen, Presbyter und Diakone in der Gemeinde, wobei es Spannungen zwischen ihnen gegeben hat, wie Bobertz festgestellt hat (vgl. BOBERTZ, Role, 182, BOBERTZ, Cyprian, 50–129). Anfang des zweiten Jahrhunderts finden wir im Hermas keine Anzeichen von diesem Nebeneinander und die Identifikation der Episkopen mit den wohlhabenden Mitgliedern der Gemeinde ist sehr wahrscheinlich.

<sup>148</sup> Vgl. LEUTZSCH, Wahrnehmung, 73.

κυρίου διαπαντός. <sup>3</sup>οἱ οὖν ταῦτα ἐργασάμενοι ἔνδοξοί εἰσι παρὰ τῷ θεῷ καὶ ἤδη ὁ τόπος αὐτῶν μετὰ τῶν ἀγγέλων ἐστίν, ἐὰν ἐπιμεινῶσιν ἕως τέλους λειτουργοῦντες τῷ κυρίῳ.

<sup>1</sup>Vom zehnten Berg mit den Bäumen, in deren Schatten Schafe lagen, stammen solche Gläubigen: <sup>2</sup>Bischöfe und Gastfreie, die immer freudig und ohne Heuchelei die Knechte Gottes in ihr Haus aufnahmen; und die Bischöfe versorgten allezeit Bedürftige und Witwen mit ihrem Dienst und führten stets einen lauterer Wandel. <sup>3</sup>Sie alle werden ebenso vom Herrn versorgt werden immerdar. Die solches tun, sind herrlich vor Gott, und ihr Platz ist schon bei den Engeln, wenn sie bis zum Ende beharren im Dienst des Herrn.

In der Beschreibung der Gläubigen, die aus dem zehnten Berg stammen, geht Hermas von dem idyllischen und bukolischen Bild der Schafe im Schatten des Baumes aus. Dieses Bild erinnert an die Hinweise auf Arkadien in Sim IX 1,4. Die Struktur der Stelle ist erkennbar: Das Bild der Schafe (v.1) leitet die Anerkennung ein, die die Episkopen auf Grund ihrer Hilfe für die Bedürftigen verdienen (v.2), und die Belohnung (v.3), die sie für ihre Anstrengungen erhalten werden. Die Gläubigen dieses Berges entsprechen teilweise den Steinen in Vis III 5,1 (Apostel, Episkopen, Lehrer und Diakone) und den verdorrten Stäben mit ein wenig Grün in Sim VIII 10,13 (die Leute, die gern trotz ihrer Sünden die Knechte Gottes in ihre Häuser aufgenommen haben).<sup>149</sup>

Als Gläubige dieses Berges werden die Episkopen und die φιλόξενοι genannt. Sie werden tatsächlich gelobt, denn sie nehmen die Knechte Gottes auf, und insbesondere die Episkopen versorgen Bedürftige und Witwen. Diese zwei Aufgaben könnten uns helfen, die Figur der Episkopen näher zu bestimmen. Dennoch ist der Inhalt der ersten Aufgabe sehr umstritten. Bei der Analyse des Hauses als Ort der Gastfreundschaft<sup>150</sup> ließ sich feststellen, dass die Frage, wer die „Knechte Gottes“ sind, die die Episkopen in ihre Häuser aufnehmen, sehr kompli-

<sup>149</sup> Vgl. OSTIEK, Shepherd, 250.

<sup>150</sup> Vgl. dazu 4.2.1.2.



ziert und von großer Bedeutung ist. Ein Vorschlag geht dahin, dass den Episkopen die Unterbringung der christlichen Fremden, die in der Gemeinde anwesend sind, übertragen wurde.<sup>151</sup> Neben der Fürsorge für Bedürftige haben die Episkopen den Dienst der Beherbergung von reisenden, fremden Christen inne.<sup>152</sup> Diese Aufnahme und Gastfreundschaft spielte eine große Rolle in der Entwicklung der Verbindungen zwischen den Gemeinden, besonders mit denen, die weit entfernt sind.<sup>153</sup> In Übereinstimmung mit dieser Haltung wird festgestellt, dass das Hirt-Schafe-Verhältnis an dieser Stelle nicht das seelsorgliche Verhältnis zwischen den Gemeindeleitern und den ihnen Anvertrauten symbolisiert, sondern es handelt sich eher um eine Anspielung auf die Versorgungs- und Beherbergungspflicht der Vorsteher der Gemeinde gegenüber den Hilfsbedürftigen.<sup>154</sup>

Dennoch ist ein Hinweis auf das pastorale Verhältnis zwischen den Gemeindeleitern und den anderen Mitgliedern der Gemeinde an dieser Stelle nicht auszuschließen.<sup>155</sup> In Sim IX 31,5–6 zeigte sich schon,<sup>156</sup> wie Hermas das Bild des Hirten und seiner Schafe verwendet, um die Verbindung der Gemeindeleiter mit den Gläubigen zu illustrieren. Die Darstellung der Gastfreundschaft im Hermas ließ schon erkennen, dass der Begriff „Knechte Gottes“ eine übliche Bezeichnung für die Christen war und die Episkopen die Hausväter und Gastgeber

151 Vgl. DIBELIUS, *Hirt*, 634. In *Just. 1 apol. 67,6* ist dies eine der Funktionen der Episkopen neben der Armen- und Witwenversorgung, was für diese These spricht.

152 Vgl. BROX, *Hirt*, 453. Die Episkopen sind die „Träger der Gastlichkeit“ in der Gemeinde.

153 Vgl. OSIEK, *Shepherd*, 250. „Christian travelers were the principal means of learning news about Christians in other cities and about members of their own communities who had moved elsewhere. They were also bearer of new theological ideas and whether or not to receive them was also a question of authority und orthodoxy“. Sie zitiert Röm 12,13, 1 Tim 4,13, Mand VIII 10, *Just. 1 apol. 67* und *Hipp. apost. 28*. In diesem Sinne OSIEK / BALCH, *Families*, 206f: „Through these activities, Christian families received news of other churches, their horizons were broadened, they built up intercity networks of communication and concern, ..., and formed a sense of community larger than their urban area. ... by these means, households were also drawn into interchurch conflicts“.

154 Vgl. BROX, *Hirt*, 453. Die Armenfürsorge und die Gastlichkeit gehören „in den karitativen Bereich“.

155 Vgl. PIETIK, *Bildersprache*, 133.

156 Vgl. dazu 5.2.4.

größerer Hausgemeinden sein konnten.<sup>157</sup> Die „Knechte Gottes“, die der Episkopos aufnimmt, sind höchstwahrscheinlich die in dem Haus des Episkopos versammelte Hausgemeinde. Es ist interessant, dass sich die Episkopen im Hermas eines gewissen Wohlstands erfreuen, weil sie ihr Haus der Gemeinde zur Verfügung stellen und den Bedürftigen helfen.<sup>158</sup>

Bei der Fortführung dieses Dienstes werden die Episkopen und die φιλόξενοι als Träger genannt.<sup>159</sup> Wir wissen nicht genau, wer diese φιλόξενοι waren. Das Wort wird als „Gastfreie“,<sup>160</sup> „gastfreundliche Menschen“<sup>161</sup> oder „hospitable people“<sup>162</sup> übersetzt und es kann sich um „freiwillige Mitarbeiter“ der Episkopen handeln.<sup>163</sup> Die Aufnahme der Knechte Gottes gehört nicht ausschließlich zu den Aufgaben der Episkopen,<sup>164</sup> sondern in Mand VIII 10 und Sim VIII 10,3 gilt diese Aufnahme als eine Tugend für alle Christen, aber, wie aus dieser Stelle zu entnehmen ist, befassten sich die Episkopen besonders und vorbildlich mit der Gastlichkeit und mit der Armenversorgung, die im Frühchristentum so geschätzt war.<sup>165</sup> Es ist möglich, dass die φιλόξενοι die

157 Vgl. 4.2.1.2. In diesem Sinne auch DASSMANN, Ernst, Hausgemeinde und Bischofsamt, in: Vivarium. Festschrift Theodor Klauser zum 90. Geburtstag, Münster 1984, 90 und CAMPBELL, Elders, 224.

158 Vgl. MAIER, Ministry, 61. Vgl. dazu auch die Verbindung der Gastfreundschaft mit den wohlhabenden Mitgliedern der Gemeinden in vierten Kapitel.

159 WEINEL, Heinrich, Der Hirt des Hermas, in: HENNECKE, Edgar (Hg.), Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen 1904, 320 bemerkt: „Man beachte, wie wenig fest das Amt ist, wenn solche Ausdruckweise möglich“ ist.

160 DIBELIUS, Hirt, 634.

161 BROX, Hirt, 453. Nach seiner Meinung ist die Übersetzung „Bishops given to hospitality“ in CROMBIE, Frederick, The Pastor of Hermas, in: ALEXANDER, Roberts / DONALDSON, James (Hg.), The Ante-nicene Fathers, Band 2, Grand Rapids 1989, 52 nicht geeignet.

162 OSIEK, Shepherd, 243. Nach BOBERTZ, Cyprian, 133 „perhaps lay patrons of the community“.

163 DIBELIUS, Hirt, 634.

164 Vgl. 4.2.1.2.2.

165 Vgl. BROX, Hirt, 453f. OSIEK / BALCH, Families, 208 bemerkt, dass die Gastfreundschaft eine wichtige allgemeine Tugend war (1 Petr 4,9). „As can already be seen in the Johannine letters, once there is a central authority, that figure holds primary responsibility for hospitality among a group of churches. These practice is reinforced in the job description of a presbyter-bishop in 1 Timothy 3:2 and Titus 1:8, where among other things, a church leader must be *philoxenon*, a lover of hospitality. Likewise, Hermas describes presbyter-bishops as hospitable...“.

Diakone sind, die den Episkopen nicht nur in der karitativen Fürsorge, sondern auch in der Aufnahme der Knechte Gottes helfen.

Nach dem positiven Tenor der Stelle nennt Hermas am Ende den Lohn, den diese Episkopen und gastfreundlichen Menschen erlangen: Sie werden die Gastfreundschaft Gottes in einem Platz bei den Engeln empfangen.<sup>166</sup> Diese Verheißung steht in Verbindung mit Vis II 2,7 und Sim IX 24,2; 25,2, und es handelt sich um eine Umschreibung der Erlösung.<sup>167</sup>

## 5.4 Apostel und Lehrer

Da diese Personengruppen oft gemeinsam genannt werden, liegt eine gemeinsame Analyse dieser Stellen, die auf sie anspielen, nahe. Während die Apostel durchweg als Figuren der Vergangenheit erscheinen,<sup>168</sup> sind einige Lehrer Figuren der Gegenwart (Mand IV 3,1–2, Sim VIII 6,5–6, Sim IX 19 2–3; 22 1–4) und andere gehören der Vergangenheit an (Vis III 5,1, Sim IX 15,4; 16,5; 25,2). Vorerst geht es um die Gegenwartsgrößen.

### 5.4.1 Mand IV 3,1–2

Ἐτι, φημί, κύριε, προσθήσω τοῦ ἐπερωτήσαι. Λέγε, φησίν. Ἦκουσα, φημί, κύριε, παρά τινων διδασκάλων, ὅτι ἕτερα μετάνοια οὐκ ἔστιν εἰ μὴ ἐκείνη, ὅτε εἰς ὕδωρ κατέβημεν καὶ ἐλάβομεν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ἡμῶν τῶν προτέρων. Ἐλέγει μοι· Καλῶς ἤκουσας· οὕτω γὰρ ἔχει. Ἔδει γὰρ τὸν εἰληφότα ἄφεσιν ἁμαρτιῶν μηκέτι ἁμαρτάνειν, ἀλλ' ἐν ἀγγελίᾳ κατοικεῖν.

<sup>1</sup>„Herr“, sagte ich, „noch etwas anderes möchte ich fragen.“ „Sprich“, antwortete er. Ich sagte: „Herr, ich habe von einigen Lehrern gehört, dass es keine Buße gebe als jene von damals, da wir ins Wasser hinabstiegen und Vergebung unserer früheren Sünden empfangen.“ <sup>2</sup>Er antwortete mir: „Da hast du ganz recht gehört; denn so verhält es sich. Wer nämlich

<sup>166</sup> Nach OSIEK, Shepherd, 250: „To the hospitable, God will give hospitality with the angels“.

<sup>167</sup> Vgl. BROX, Hirt, 100f.

<sup>168</sup> Vgl. 5.3.1 (Kommentar zu Vis III 5,1).

Vergebung der Sünden empfangen hatte, war verpflichtet, nicht mehr zu sündigen, sondern in Reinheit zu verharren.“

In Mand IV 3,1 ist die erste Erwähnung der in der Gemeinde tätigen Lehrer im Hermas zu finden. Mand IV beschäftigt sich hauptsächlich mit der Frage der Keuschheit, aber im dritten Kapitel kommt das Thema der Möglichkeit einer Buße nach der Taufe auf.<sup>169</sup> Dieses Thema, das im gesamten Buch immer wieder erscheint, muss ein schwerwiegendes Problem und eine beständige Quelle von Konflikten<sup>170</sup> in der Gemeinde gewesen sein. An dieser Stelle wird das Thema durch eine Frage eingeleitet und auf eine so direkte Frage muss der Hirt eine der klarsten und ausführlichsten Antworten über die Möglichkeit postbaptismaler Buße im Hermas geben.<sup>171</sup> Die Taufe ist an dieser Stelle als „Hinabsteigen ins Wasser“ wie in Vis III 7,3 und Sim IX 16 umschrieben.

Es stellt sich die Frage, wer die erwähnten Lehrer (τινες διδάσκαλοι v.1) sind. Sie sind am Leben, üben ihren Dienst gegenwärtig aus und deshalb sind es nicht die Lehrer von Vis III 5,1, Sim IX 15,4; 16,5; 25,2.<sup>172</sup> Es gibt keinen Hinweis darauf, dass sie Häretiker waren,<sup>173</sup> aber wir wissen nicht, ob sie die herrschende Meinung in den römischen Gemeinden vertreten oder ob sie eine Minderheit darstellen. Wahr-

169 Tatsächlich ist die Frage der Buße auch in 1,8 und im zweiten Kapitel zu finden. DIBELIUS, Hirt, 504 bemerkt, dass nur 1,1–3 und 4,3–4 zu dem eigentlichen Gebot der Keuschheit in Mand IV gehört. Eine Beziehung zum Keuschheitsgebote im Abschnitt Mand V 2–3 ist nicht ohne weiteres zu erkennen. Dieser Abschnitt konzentriert sich auf das Thema der postbaptismalen Buße. Seine Erklärung ist, dass die Frage der Bußmöglichkeit durch Fälle von Scheidung und Wiedervereinigung Getrennter besonders brennend für die Gemeinde des Hermas wurde. Deshalb hat Hermas eine Bearbeitung dieser Mandate der Keuschheit verwendet, um die Lehre über eine neue Bußmöglichkeit einzubeziehen. Es handelt sich um eine Aktualisierung des Autors, nicht um eine Interpolation.

170 Wie BROX, Hirt, 210 bemerkt, handelt es sich nicht um eine abstrakte Frage, sondern um die Ursache „eines konkreten Dissenses in der Gemeinde“.

171 OSIEK, Shepherd, 114 stellt fest: „This chapter is one of the clearest in setting forth Hermas' teaching on second conversion and forgiveness of sin after baptism“.

172 ZIMMERMANN, Alfred F., Die urchristlichen Lehrer (WUNT 2 12), Tübingen 1984, 214 weist darauf hin, dass Mand IV 3,1 „als einziger sicherer Beleg für gegenwärtige Lehrer des frühen Christentums nach 70“ bleibt.

173 Wie BROX, Hirt, 211 bemerkt, würde sich andernfalls die Frage erübrigen und „auch nicht die Diskussion auslösen können, die dann folgt“.

scheinlich handelt es sich nicht um diejenigen, die für Hermas die unbestrittenen Repräsentanten der Gemeinde (die „Lehrer der Kirche“) sind, sondern es sind „einige“ (τινές) Lehrer.<sup>174</sup>

In Mand IV 1,8.10, 2 vertritt Hermas die Meinung, dass eine postbaptismale Buße möglich ist, eine Ansicht, die er schon in Vis II 2, 4–5 geäußert hat. Dennoch lehnen die Lehrer in 3,1 diese Möglichkeit ab und nach dem Hirten scheint diese Meinung richtig zu sein (v.2),<sup>175</sup> anschließend aber wird der Hirt die postbaptismale Buße wieder rechtfertigen (vv 4–6). Wie kann man diesen Widerspruch erklären? Die Meinung der Lehrer ist den Gemeinden nicht fremd und spiegelt eine Denkströmung wider, die in Hebr 6,4–6 zu finden ist.<sup>176</sup> Nach Joly scheint Hermas den Lehrern Recht zu geben, aber in Wirklichkeit habe er vor, einen Rigorismus zu überwinden, der den normalen Menschen unerreichbar ist.<sup>177</sup> Es ist aber gut möglich, dass die Lehre dieser Lehrer „ein eigentlich christliches Prinzip“ war, und Hermas sie als solche anerkennt.<sup>178</sup> Die Lehre der Sündenlosigkeit nach der Taufe stellt möglicherweise für Hermas den „Ausgangspunkt“ seines Bußkonzeptes dar, und er muss eine Ausnahme vom Rigorismus rechtfertigen.<sup>179</sup> Hermas sieht jedoch die ihm offenbarte Lehre nicht in Widerspruch zu der dieser Lehrer, sondern als Ergänzung,<sup>180</sup> da er die einzige Buße nach der Taufe als eine Ausnahme eines Prinzips (das der Rigoristen) befürwortet, welches für Hermas im Wesentlichen noch gültig ist.

174 Vgl. BROX, Hirt, 211.

175 Dies steht auch für die Haltung, dass diese Lehrer keine Häretiker waren.

176 OSIEK, Shepherd, 114 bemerkt, dass diese Stelle Hebr 6,4–6 widerspiegelt, „though the terminology is completely different; it is not a case of textual influence but of common teaching“. Hinsichtlich der unterschiedlichen Auslegungen von Hebr 6,4–8 vgl. 1.11.

177 Vgl. JOLY, Hermas, 158.

178 DIBELIUS, Hirt, 509.

179 Vgl. BROX, Hirt, 211.

180 Vgl. OSIEK, Shepherd, 114.

### 5.4.2 Sim VIII 6,5–6

⁵οἱ δὲ τὰς ξηρὰς καὶ ἀσήπτους ἐπιδεδωκότες, καὶ οὗτοι ἐγγὺς αὐτῶν ἦσαν γὰρ ὑποκριταὶ καὶ διδασκὰς ἑτέρας εἰσφέροντες καὶ ἐκστρέφοντες τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ, μάλιστα δὲ τοὺς ἡμαρτηκότας, μὴ ἀφίοντες αὐτοὺς μετανοεῖν, ἀλλὰ ταῖς διδασκαίς ταῖς μωραῖς πείθοντες αὐτούς. οὗτοι οὖν ἔχουσι ἐλπίδα τοῦ μετανοῆσαι. <sup>6</sup>βλέπεις δὲ ἐξ αὐτῶν πολλοὺς μετανενοηκότας ἀφότε ἐλάλησας αὐτοῖς τὰς ἐντολάς μου· καὶ ἔτι μετανοήσωσιν. ὅσοι δὲ οὐ μετανοήσωσιν, ἀπώλεσαν τὴν ζωὴν αὐτῶν· ὅσοι δὲ μετενόησαν ἐξ αὐτῶν, ἀγαθοὶ ἐγένοντο, καὶ ἐγένετο ἡ κατοικία αὐτῶν εἰς τὰ τεῖχη τὰ πρῶτα· τινὲς δὲ καὶ εἰς τὸν πύργον ἀνέβησαν. βλέπεις οὖν, φησὶν, ὅτι ἡ μετάνοια τῶν ἀμαρτωλῶν ζωὴν ἔχει, τὸ δὲ μὴ μετανοῆσαι θάνατον.

<sup>5</sup>Auch die, die verdorrte, jedoch nicht zerfressene Stäbe abgaben, stehen ihnen nahe; denn sie waren Heuchler, führten fremde Lehren ein und machten die Knechte Gottes abwendig und zwar am meisten die, die gesündigt hatten, indem sie sie nicht Buße tun ließen, sondern sie mit ihren törichten Lehren verführten. Diese haben Hoffnung, zur Buße zu gelangen. <sup>6</sup>Du siehst auch, daß viele von ihnen schon Buße getan haben, seitdem du ihnen meine Gebote verkündet hast. Und es werden auch noch (manche) Buße tun. Alle aber, die nicht Buße tun werden, haben ihr Leben verloren; alle unter ihnen dagegen, die Buße getan haben, sind gut geworden und erhielten ihren Wohnort innerhalb der ersten Mauern; manche sind sogar bis in den Turm hinein gelangt. „Du siehst also“, sprach er, „daß die Buße der Sünder Leben bedeutet, Nicht-Buße-Tun aber Tod“.

Wie gesehen, symbolisieren in der Erzählung vom Weidenbaum die Stäbe verschiedene Grade von Zugehörigkeit der Christen zur Kirche. Wie Vis III und Sim IX bietet diese Allegorie ein Bild des Zustands der Kirche, die Hermas erlebt. In Sim VIII 3,6–8 erwähnt der Hirt drei Gruppen von idealen Christen und in 6,3 beginnt Hermas die Erklärung der problematischen Stäbe. Die erste Gruppe sind die Abtrünnigen und Verräter der Kirche, die verdorrten und wurmzerfressenen Stäbe von 6,4. In Sim VIII 6,5 bezieht sich der Hirt auf die verdorrten, aber nicht zerfressenen Stäbe. Sie wurden früher in Sim VIII 1,7; 4,5

genannt, und der Hirt erklärt nun ihre Bedeutung: Sie sind die Heuchler, die neue Lehren in die Gemeinde einführen und andere Mitglieder der Gemeinde mit ihnen verderben, aber ohne abtrünnig zu sein oder ohne das Taufversprechen zu brechen.<sup>181</sup>

Wie in Sim IX 19,2–3 kommt die typische Verbindung zwischen der Heuchelei und den falschen Lehren wieder auf. Diese Heuchelei bezieht sich nicht auf die Diskrepanz zwischen dem, was man denkt, und dem, was man sagt, sondern auf die Authentizität der übermittelten Botschaft. Die eigentliche Frage an dieser Stelle ist nicht die Heuchelei, sondern die Heterodoxie der übermittelten Botschaft.<sup>182</sup>

Es ist sehr schwierig festzustellen, wer diese Lehrer waren. Sie sind in Verbindung mit den Lehrern von Sim IX 19,2 und 22,1–4. Sie scheinen dieselben Lehrer zu sein. Wir kennen nicht genau den Inhalt ihrer Lehre, jedoch ist uns deren Folge bekannt: „Sie lassen die Leute, besonders die Sünder, nicht Buße tun“.<sup>183</sup> Aus dieser Folge könnte man schließen, dass diese Lehrer diejenigen sind, die in Mand IV 3,1 die Möglichkeit einer postbaptismalen Buße ablehnen.<sup>184</sup> Dagegen spricht, dass diese Rigoristen keine Häretiker sind und sie bei Hermas positiv gesehen werden.<sup>185</sup>

Es stellt sich die Frage, ob man an dieser Stelle von Häresie und Häretikern sprechen kann. Es gibt unterschiedliche Annahmen über die Art des religiösen Denkens (oder „Häresie“) der Lehrer von Sim VIII 6,5–6. Einige sprechen von gnostischen Lehren,<sup>186</sup> andere von

181 Vgl. OSIEK, Shepherd, 207.

182 Vgl. ebd. Es geht nicht um die Heterodoxie im Allgemeinen, sondern um die mangelnde Orthodoxie in Bezug auf die Frage der postbaptismalen Buße „The problem seems to be not variant ideas about God so much as variant approaches to guilt and the moral life“.

183 BROX, Hirt, 370.

184 In diesem Sinne SNYDER, Shepherd, 123 („The heterodox teachers here are the teachers of Mandate IV who would not allow repentance“), WEINEL, Hirt, 313 und NEYMEYR, Ulrich, Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und Ihre Geschichte (SVigChr 4), Leiden 1989, 13.

185 Vgl. DIBELIUS, Hirt, 596 und BROX, Hirt, 370.

186 LIPSIUS, Justin, Der Hirte des Hermas und der Montanismus in Rom, in: ZWTh 9 (1866) 38, DIBELIUS, Hirt, 596, JOLY, Hermas, 277, GIET, Hermas, 302f. u.a. Dagegen BROX, Hirt, 370, OSIEK, Shepherd, 182 („there is nothing in the text that would fit only, or even best, what we know of Gnosticism in Rome at this time“) oder REILING,

montanistischen Ansätzen,<sup>187</sup> aber Hermas will vielleicht einfach vermitteln, dass die Christen, besonders die Sünder, durch falsche Lehren in ihrem Verlangen nach Umkehr und persönlicher Erneuerung beeinträchtigt werden können. So vernachlässigen sie etwas für Hermas so Wichtiges wie die Buße.<sup>188</sup> Diese Lehrer scheinen nicht aus der Gemeinde ausgestoßen worden zu sein, denn sie haben noch großen Einfluss auf das Leben der Gemeinde, und Hermas unterscheidet sie deutlich von den Abtrünnigen und den Verrätern.<sup>189</sup> Unabhängig davon, wie wir sie nennen, haben sie noch die Möglichkeit zur Buße und Bekehrung.

Das Schicksal der Lehrer ist unterschiedlich (v.6). Einige sind nicht von ihren Sünden umgekehrt und verlieren ihr Leben (nicht wörtlich, sondern geistlich und symbolisch gedeutet<sup>190</sup>). Andere haben den Aufruf zur Umkehr gehört und Buße getan (oder werden sie tun). Einige von diesen werden ihren Wohnort in den ersten Mauern des Turmes haben, andere im Turm selbst (v.6).<sup>191</sup>

---

Prophecy, 66 („there is very little in Hermas which refers to controversies with Gnostic teachers“).

187 Vgl. CROMBIE, Pastor, 41. „It marks the Montanist refusal to receive penitent lapsers“.

188 In diesem Sinne BROX, Hirt, 370f.

189 Vgl. OSIEK, Shepherd, 207. „... especially since they are distinguished from those with cracks (σχίσματα) in 7,1“.

190 Vgl. ebd.

191 Die Mauern sind auch in 2,5; 7,3 und 8,3 genannt. Einige Sünder kommen in den Turm, andere in die Mauern und andere bleiben draußen. Nach BROX, Hirt, 359.371 und OSIEK, Shepherd, 202 sind die Mauern ein minderer Ort eines reduzierten Heils in der Nähe des Turmes. Dieser Ort ist vorbehalten für diejenigen, die sich langsamer und zögerlich bekehrt haben und zunächst unentschlossen und säumig waren (7,3; 8,3). An dieser Stelle sind nach ihrer Meinung keine Hinweise auf eine schon etablierte Bußdisziplin zu finden. Die Mauer ist nicht ein weniger wünschenswerter Ort in der Kirche für die Büßenden. Osiek und Brox widersprechen der Ansicht der Autoren wie POSCHMANN, Paenitentia, 173 und RAHNER, Bußlehre, 421, für die die Mauern ein Aufenthalt für Büßer vor Abschluss der Buße sind. Der Wortlaut der erwähnten Stellen unterstützt die These von Brox und Osiek.



### 5.4.3 Sim IX 19,2–3

²έκ δὲ τοῦ δευτέρου ὄρους τοῦ ψιλοῦ οἱ πιστεύσαντες τοιοῦτοί εἰσιν ὑποκριταὶ καὶ διδάσκαλοι πονηρίας, καὶ οὗτοι οὖν τοῖς προτέροις ὁμοιοί εἰσι, μὴ ἔχοντες καρπὸν δικαιοσύνης· ὡς γὰρ τὸ ὄρος αὐτῶν ἄκαρπον, οὕτω καὶ οἱ ἄνθρωποι οἱ τοιοῦτοι ὄνομα μὲν ἔχουσιν, ἀπὸ δὲ τῆς πίστεως κενοὶ εἰσι καὶ οὐδεὶς ἐν αὐτοῖς καρπὸς ἀληθείας. τούτοις οὖν μετάνοια κεῖται, ἐὰν ταχὺ μετανοήσωσιν· ἐὰν δὲ βραδύνωσι, μετὰ τῶν προτέρων ἔσται ὁ θάνατος αὐτῶν. <sup>3</sup>Διατί, φημί, κύριε, τούτοις μετάνοιά ἐστὶ, τοῖς δὲ πρώτοις οὐκ ἔστι; παρὰ τι γὰρ αἱ αὐταὶ αἱ πράξεις αὐτῶν εἰσι. Διὰ τοῦτο, φησί, τούτοις μετάνοια κεῖται, ὅτι οὐκ ἐβλασφήμησαν τὸν κύριον αὐτῶν οὐδὲ ἐγένοντο προδόται τῶν δοῦλων τοῦ θεοῦ· διὰ δὲ τὴν ἐπιθυμίαν τοῦ λήμματος ὑπεκρίθησαν καὶ ἐδίδαξεν ἕκαστος <κατὰ> τὰς ἐπιθυμίας τῶν ἀνθρώπων τῶν ἁμαρτανόντων. ἀλλὰ τίσουςι δίκην τινά· κεῖται δὲ αὐτοῖς μετάνοια διὰ τὸ μὴ γενέσθαι αὐτοὺς βλασφήμους μηδὲ προδότας.

<sup>2</sup>Von dem zweiten, dem kahlen Berge, kommen solche Gläubigen: Heuchler und Lehrer der Bosheit. Und diese sind den vorigen ähnlich, da sie keine Frucht der Gerechtigkeit bringen. Denn wie ihr Berg ohne Frucht ist, so haben auch diese Menschen zwar den Namen, aber an Glauben sind sie arm, und keine Frucht der Wahrheit gedeiht bei ihnen. Diesen steht die Buße offen, wenn sie rasch Buße tun; wenn sie aber säumen, wird der Tod auch ihr Los sein, zusammen mit den ersten. <sup>3</sup>„Herr“, fragte ich, „warum steht diesen die Buße offen, den anderen aber nicht? Ihre Taten sind doch nahezu die gleichen.“ Er antwortete: „Darum steht ihnen die Buße offen, weil sie ihren Herrn nicht gelästert und die Knechte Gottes nicht verraten haben; aber aus Gewinnsucht ließen sie sich zu Heuchelei treiben, und es lehrte ein jeder (entsprechend) den Begierden der sündigenden Menschen. Aber sie werden eine Strafe erhalten; doch steht ihnen die Buße offen, weil sie nicht Lästere sind noch Verräter.“

Wir kommen zur Stelle der zwölf Berge und ihrer Beschreibung der Mitglieder der Kirche und der Abtrünnigen zurück. Während bei der Beschreibung der im Turmbau verwendeten Steine (Vis III 5–7) die besten Mitglieder der Kirche am Anfang genannt werden und die am

Ende genannten die schlechten sind, findet sich bei der Allegorie der zwölf Berge die Auflistung der unterschiedlichen Christen in umgekehrter Reihenfolge: Hermas beginnt mit den schlechten Figuren und beschreibt später die besseren. Vom ersten Berg kommen die Abtrünnigen, Lästere und Verräter der Knechte Gottes, die ganz verloren sind. Die Buße steht ihnen nicht offen.

Im zweiten Berg, der in Sim IX 1,5 schon genannt wurde, wohnen folgende, für die weitere Arbeit wichtige Figuren: Heuchler und „Lehrer der Bosheit“ (*διδάσκαλοι πονηρίας*). Diese Gruppe weist deutliche Parallelen zum Kreis der bereits analysierten Personen von Sim VIII 6,5 auf.

Der kahle Berg ohne Pflanzenwuchs veranschaulicht die „moralische Fruchtlosigkeit“ der erwähnten Personen. So wie nichts auf diesem Berg gedeihen kann, so werden diese Lehrer keine „Frucht der Gerechtigkeit“ bringen.<sup>192</sup> Diese Lehrer haben den „Namen“ und sie rechnen sich noch zu den Christen.<sup>193</sup> Im Unterschied zu den Sündern von v.1, deren Los unvermeidlich der Tod ist, steht diesen Lehrern die Buße offen, was Hermas überrascht, da ihre Taten nahezu die gleichen sind. Dennoch erklärt der Hirt, dass diese unterschiedliche Behandlung nicht ungerecht ist, da die Lehrer nicht Lästere noch Verräter sind (v.3). Sie müssen aber durch sofortige Buße den „Tod“ vermeiden.<sup>194</sup>

192 In diesem Sinne BROX, Hirt, 445 und OSIEK, Shepherd, 245. Der Ausdruck *καρπὸς δικαιοσύνης* ist auch in Am 6,12, Spr 11,30.13,12, Phil 1,11, Jak 3,18 und PrJak 6,3 zu finden (Vgl. BAUER, Wörterbuch, 822). Der Begriff *δικαιοσύνη* ist häufig im Hermas (Vgl. KRAFT, Clavis, 110f.). Hermas spricht von einem „Engel der Gerechtigkeit“ und einem „Engel der Bosheit“ (Mand VI 2,10). Die Anwesenheit des Engels der Gerechtigkeit ist in unseren gerechten Werken und Tugenden erkennbar. Hermas redet explizit von Gerechtigkeit, Keuschheit, Heiligkeit und Selbstgenügsamkeit (v.3). Die „Früchte der Gerechtigkeit“ können in Sim IX 19,2 in Zusammenhang mit den gerechten Werken und Tugenden von Mand VI 2,10 stehen. Wie BROX, Hirt, 512 bemerkt: „Glaube und Christsein gibt es im PH ... nicht ohne Moral“. Nach diesem Autor geht es im Hermas um das rechte Verhalten, um Gerechtigkeit in Gegensatz zu den Sünden (Vis III 1,6). Die Größen der Vergangenheit (AT) handelten und „entschliefen“ im Gerechtigkeit, aber sie brauchen die Taufe, um Teil des Turmes zu sein (Sim IX 16,7). Die Gemeindeführer sollen in Gerechtigkeit leben (Vis II 2,6).

193 Im Gegensatz zu den Abtrünnigen in v.1, wie DIBELIUS, Hirt, 628f. feststellt.

194 BROX, Hirt, 445 bemerkt, wie Hermas hier wieder mit dem Motiv der Bußfrist arbeitet.

Das große Problem besteht darin festzustellen, wer diese διδάσκαλοι πονηρίας waren.<sup>195</sup> πονηρίας kann man als genitivus objectivus (Lehrer der Bosheit)<sup>196</sup> oder als genitivus qualitatis (böse Lehrer)<sup>197</sup> übersetzen.<sup>198</sup> Der Hirt wirft den Lehrern vor, dass sie aus Habgier entsprechend den Begierden der Sünder (κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῶν ἀνθρώπων τῶν ἀμαρτανόντων v.3) lehren. Ihre Beschreibung erinnert an die Schilderung der falschen Propheten in Mand IX 2.6.13, wo man den Vorwurf finden kann, dass die Pseudopropheten im Sinne der Sehnsüchte der Menschen reden und die Seele der Zweifler mit dem, was sie sich wünschen, füllen. Die typische Assoziation zwischen theologischen Fehlern und der Habgier ist an diesen Stellen präsent,<sup>199</sup> aber es ist umstritten, ob Hermas diese Lehrer als Ketzer betrachtet. Einige Autoren halten diese Lehrer für Ketzer,<sup>200</sup> aber die Behandlung dieser Lehrer, die weniger streng als die Strafe der Abtrünnigen und Lästerrer ist, legt eher nahe, dass es sich nicht um Ketzerei handelt, sondern um Lehrer mit eigenen Ideen, die in gewisser Weise eigentümlich und umstritten sind.<sup>201</sup>

195 DIBELIUS, Hirt, 628 stellt fest: „Ob der Verfasser bei dieser Gruppe an Irrlehrer im allgemeinen denkt, ob er eine besondere Art im Auge hat, läßt sich hier so wenig feststellen wie bei der zweiten Gruppe in Sim VIII 6,5“.

196 JOLY, Hermas, 335 (docteurs du vice); KÖRTNER/ LEUTZSCH, Hirt, 337 (Lehrer der Bosheit); BROX, Hirt, 436 (Lehrer der Schlechtigkeit); FUNK, Väter, 517 (Lehrer der Bosheit); OSIEK, Shepherd, 240 (teachers of evil); AYÁN, Pastor, 265 (maestros de la iniquidad).

197 DIBELIUS, Hirt, 628 (böse Lehrer).

198 Nach HILHORST, Sémitismes, 113 führen beide Übersetzungen zu der gleichen Bedeutung.

199 Vgl. OSIEK, Shepherd, 245. Sie weist auch auf Ign.*Smyrn.* 6,2 hin.

200 DIBELIUS, Hirt, 628f. sieht diese Stelle in den Bahnen der antignostischen Polemik und nach ihm hatten diese Lehrer mit den Gnostikern zu tun. BROX, Hirt, 445 differenziert an dieser Stelle zwischen den einfachen „Heuchlern“ und den „Lehren der Bosheit“. Nur letztere waren Ketzer. Er weist auf die ketzerpolemische Diktion in Ign.*Eph.* 7,1 und Polyc.*ep.* 6,3 hin. Dennoch ist die Assoziation zwischen Heuchelei und Ketzerei auch in Polyc.*ep.* 6,3 zu bemerken und die Unterscheidung, die Brox verteidigt, scheint an dieser Stelle nicht sehr gerechtfertigt zu sein.

201 Vgl. OSIEK, Shepherd, 245. Die „formal heresy“ würde strenger gestraft.

## 5.4.4 Sim IX 22,1–4

<sup>2</sup>Ἐκ δὲ τοῦ ὄρους τοῦ πέμπτου τοῦ ἔχοντος βοτάνας χλωρὰς καὶ τραχέος ὄντος οἱ πιστεύσαντες τοιοῦτοὶ εἰσι· πιστοὶ μὲν, δυσμαθεῖς δὲ καὶ ἀυθάδεις καὶ ἑαυτοῖς ἀρέσκοντες, θέλοντες πάντα γινώσκειν, καὶ οὐδὲν ὄλως γινώσκουσι. <sup>2</sup>διὰ τὴν ἀυθάδειαν αὐτῶν ταύτην ἀπέστη ἀπ' αὐτῶν ἡ σύνεσις, καὶ εἰσῆλθεν εἰς αὐτοὺς ἀφροσύνη μωρὰ. ἐπαινοῦσι δὲ ἑαυτοὺς ὡς σύνεσις ἔχοντας καὶ θέλουσιν ἐθελοδιδάσκαλοι εἶναι, ἄφρονες ὄντες. <sup>3</sup>διὰ ταύτην οὖν τὴν ὑψηλοφροσύνην πολλοὶ ἐκενώθησαν ὑψοῦντες ἑαυτοὺς· μέγα γὰρ δαिमόν[ιόν ἐστ]ιν [ἡ ἀυθάδει]α [καὶ ἡ κενὴ πεποιθήσις·] ἐκ τούτων οὖν πολλοὶ ἀπεβλήθησαν, τινὲς δὲ μετενόησαν καὶ ἐπίστευσαν καὶ ὑπέταξαν ἑαυτ[οὺς τοῖς] ἔχουσι σύν[εσις, γνόντες τὴν] ἑαυτῶν ἀφροσύνην. <sup>4</sup>καὶ τοῖς λοιποῖς δὲ τοῖς τοιοῦτοις κεῖται μετάνοια· οὐκ ἐγένοντο γὰρ πονηροὶ, μᾶλλον δὲ [μωροὶ καὶ ἀσύνητοι. οὔτοι οὖν ἐάν] μετανοήσωσι, ζήσονται τῷ θεῷ· ἐάν δὲ μὴ μετανοήσωσι, κατοικήσουσι μετὰ τῶν γυναικῶν τῶν πονηρευομένων εἰς αὐτοῦς.

<sup>1</sup>Vom fünften Berg, der grüne Pflanzen trug, aber steinig war, kommen solche Gläubigen: Sie haben Glauben, sind aber unbelehrbar, anmaßend und selbstgefällig, wollen alles wissen und wissen doch gar nichts. <sup>2</sup>Infolge dieser Anmaßung ist die Einsicht von ihnen gewichen und törichter Unverstand bei ihnen eingezogen. Sie rühmen sich selbst als Weise und spielen sich aus eigener Kraft als Lehrer auf – die Toren! <sup>3</sup>Vor lauter Hochmut sind viele von ihnen, die sich rühmten, zunichte geworden; denn ein mächtiger Dämon ist die [Anmaßung und das eitle Selbstvertrauen]. Viele von ihnen sind also verworfen, aber manche haben Buße getan und sind gläubig geworden und haben sich unterworfen denen, die Weis[heit haben, da sie eingesehen hatten] ihre Torheit. <sup>4</sup>Auch den übrigen aber steht die Buße offen; denn sie waren nicht böse, sondern vielmehr [töricht und unverständig. Wenn sie also] Buße tun, werden sie Leben haben bei Gott; wenn sie aber nicht Buße tun, werden sie bei den Frauen, die sie zum Bösen trieben, wohnen müssen.

Der fünfte Berg versinnbildlicht eine der in der Parabel der zwölf Berge dargestellten Gruppen. Dieser Passus hat keine Parallele in der Erzählung der Steine im Turmbau oder der Stäbe des Weidenbaums. In die-

sem Berg kann man positive Elemente finden (grüne Pflanzen),<sup>202</sup> aber auch negative Elemente (der Berg ist felsig).

Die Schilderung der Mitglieder dieser Gruppe ist nicht deutlich genug, um festzustellen, wer die Beschriebenen sind. Die Schlüsselworte für das Verhalten der Bewohner vom fünften Berg sind die Selbstgefälligkeit und die Anmaßung.<sup>203</sup> Der Hirt spricht von Personen, die behaupten, Lehrer zu sein, was für Hermas sehr zweifelhaft ist.<sup>204</sup> Es handelt sich um Personen, die glauben, alles zu wissen und deshalb nichts lernen, aber gar nichts wissen (v.1). Trotz ihrer hochmütigen und elitären Haltung sind sie in Wirklichkeit Ignoranten, die keine Belehrung annehmen.<sup>205</sup> Sie wollen Lehrer nach eigenem Gutdünken (ἐθελοδιδάσκαλοι)<sup>206</sup> sein.

Wenn der Hirt diese Lehrer kritisiert, bezieht er sich nicht explizit auf den Inhalt ihrer Lehre, sondern auf ihr Verhalten und ihren persönlichen Charakter. Dennoch gibt es Indizien, dass die Einwände „über eine Kritik am Auftritt und Verhalten“ hinausgehen.<sup>207</sup> Tatsächlich ist

202 Vgl. OSIEK, Shepherd, 247 bemerkt: „The plants are green signifying faith, but not pleasant to deal with“.

203 Vgl. ebd.

204 Sie sind sehr ähnlich den in 1 Tim 1,7 gemeinten Personen, die Gesetzeslehrer sein wollen, aber „verstehen nichts, weder was sie sagen, noch was sie fest behaupten“. OBERLINNER, Timotheusbrief, 19 bemerkt in Bezug auf diese Stelle: „Die Abqualifizierung der Irrlehrer wird noch präzisiert durch die Gegenüberstellung von dem, was sie sein wollen, und dem, was sie nach Überzeugung des Autors in Wirklichkeit sind“. Dieser Autor fügt hinzu: „Die Ketzerpolemik der Past ist, ... gekennzeichnet von dem Verzicht auf sachliche Auseinandersetzung mit den Irrlehren und auch auf den Versuch einer Widerlegung ihrer Verkündigung“ (20). Das Letzte ist besonders interessant, denn ähnliches passiert im Hermas, wo der Inhalt der Lehre der falschen Lehrer nicht zu erkennen ist.

205 Vgl. BROX, Hirt, 447. Er betrachtet die Parallelen zu 1 Kor 2,14. Anders als die Lehrer in 19,2, die arm an Glauben sind, haben die Lehrer in 22,1 Glauben.

206 Es handelt sich um ein Hapaxlegomenon, dessen Übersetzung schwierig ist. DIBELIUS, Hirt, 630 übersetzt es als „spielen sich aus eigener Kraft als Lehrer“ auf und nach seiner Meinung ist es wie ἐθελοθρησκία (Kol 2,23) zu erklären; LAKE, Apostolic, 275 als „teacher who unduly magnifies his office“; SNYDER, Shepherd, 150 „teachers on an unofficial basis“; OSIEK, Shepherd, 241 „self-authenticating teachers“; ΑΥΑΝ, Pastor, 267 „doctores según su propio criterio“; KRAFT, Clavis, 129 und BROX, Hirt, 437 „Lehrer nach eigenem Gutdünken“; BAUER, Wörterbuch, 439 „Lehrer nach eigenem Gutdünken im Gegensatz zu dem von den Gemeinden bestellten“; KÖRTNER/ LEUTZSCH, Hirt, 339, „Möchtegern-Lehrer“.

207 BROX, Hirt, 447. Der Bezug darauf, dass sie die Einsicht verloren haben und nichts wissen, scheint das nahezulegen.

der Vorwurf von Hochmut und Unwissen in der Polemik der Frühkirche mit den Häretikern anzutreffen. Das Verb γινώσκειν an dieser Stelle könnte nach einigen Autoren eine Anspielung auf die Gnostiker sein.<sup>208</sup> Dennoch reichen diese Angaben nicht aus, um festzustellen, dass diese Lehrer Gnostiker waren, denn die Kritik des Hochmuts bleibt nicht auf die Gnostiker beschränkt.<sup>209</sup> Der Hirt sagt nicht, dass sie Lehrer waren, sondern dass sie Lehrer sein wollten, und es ist gut möglich, dass ein Teil der Gemeinde des Hermas sie nicht als solche anerkannte.<sup>210</sup> Es ist auch möglich, dass diese Menschen einfach aufässige Gemeindemitglieder gegenüber den anerkannten Lehrern in der römischen Gemeinde waren.<sup>211</sup>

Wegen ihrer Hochmütigkeit sind sie leer geworden, und diese Anspielung auf die Hohlheit<sup>212</sup> erinnert daran, was Hermas in Mand XI 3 über die falschen Propheten und die Art und Weise, wie sie ihre Hohlheit bloßstellen, feststellt.<sup>213</sup> Die Figuren der falschen Propheten und der Pseudolehrer können sich in der Gemeinde des Hermas vermischen.

Diesen Lehrern ist auch die Buße offen (v.3). Einige von ihnen beharren auf ihrer Hochmütigkeit<sup>214</sup> und sind deshalb verworfen. Andere sind aber von ihren Sünden umgekehrt und, wenn sie ihre eigene „Torheit“ erkennen, unterwerfen sie sich denen, die Weisheit haben, den Einsichtigen. In der Anspielung auf die Einsichtigen kann man einen möglichen Hinweis auf Lehrer entdecken, die von der Gemeinde als solche anerkannt werden.<sup>215</sup>

208 In diesem Sinne DIBELIUS, Hirt, 630, der diese Art der Kritik gegen die Ketzler sammelt. BROX, Hirt, 447f. erwähnt die Autoren, die diese These befürwortet haben. Ich habe sie im Kommentar der vorherigen Stelle genannt.

209 Vgl. BROX, Hirt, 447f. und OSIEK, Shepherd, 247.

210 Vgl. OSIEK, Shepherd, 247.

211 Vgl. BROX, Hirt, 448.

212 Das Motiv der vom bösen Geist verursachten Hohlheit ist in Mand V 2.5.7 zu finden.

213 BROX, Hirt, 448 spricht von einer „Bloßstellung der selbsternannten Lehrer“ sogar vor der versammelten Gemeinde wie im Fall der falschen Propheten in Mand XI 14.

214 Hermas spricht vom Teufel der Hochmütigkeit. Hermas setzt oft einen Teufel (oder einen schlimmen Geist) in Verbindung zu bestimmten Lastern (Mand II 3, Mand V 2,8, Mand X 1,2, Sim IX 23,5 und an dieser Stelle).

215 DIBELIUS, Hirt, 630f. stellt fest, dass die „Buße bei diesen illegitimen Lehrern in Unterwerfung unter die Gemeindeglehrer besteht; denn das sind die ἐχροντες σὺνεσιν“.

Die Buße sieht leichter und milder aus, denn es geht bei diesen Lehren nicht um Bosheit, sondern eher um Dummheit oder Blindheit. Vielleicht ist aus diesem Grund das Urteil für diese Art von Lehrern nicht der Tod, sondern eine undeutliche Strafe: Sie sollen bei den Frauen wohnen, die ihnen Schlimmes antun.<sup>216</sup>

#### 5.4.5 Vis III 5,1<sup>217</sup>

Die Apostel erscheinen deutlich als Gestalten der Vergangenheit und die Tatsache, dass es keinen Hinweis auf ihre Aufgabe gibt, legt nahe, dass die Apostel aus der Gemeinde schon verschwunden waren. Diese Annahme wird durch die Tatsache gestützt, dass die Apostel auch an den übrigen Stellen als Figuren der Vergangenheit auftreten.

Bezüglich der Anspielung auf die Lehrer wiederholt sich an dieser Stelle die Feststellung über Episkopen und Diakone. Anscheinend gehören einige der Lehrer der Vergangenheit an und sind die idealisierten Gemeindeleiter der Vergangenheit, während andere am Leben sind und ihr Amt in der Gemeinde ausüben, was an den vorigen kommentierten Stellen festzustellen ist.

#### 5.4.6 Sim IX 15,4

Οἱ λίθοι δέ, φημί, κύριε, οἱ ἐκ τοῦ βυθοῦ ἠρμωσμένοι εἰς τὴν οἰκοδομὴν τίνες εἰσίν; Οἱ μὲν πρῶτοι, φησίν, οἱ ἑ' οἱ εἰς τὰ θεμέλια τεθειμένοι, πρώτη γενεά· οἱ δὲ κε' Δευτέρα γενεά ἀνδρῶν δικαίων· οἱ δὲ λε' προφῆται τοῦ θεοῦ καὶ διάκονοι αὐτοῦ· οἱ δὲ μ' ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι τοῦ κηρύγματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.

„Herr“, fragte ich weiter, „wer sind aber die Steine aus der Tiefe, die in den Bau eingefügt wurden?“ Er antwortete: „Die ersten 10, die zum Fundament genommen wurden, sind das erste Geschlecht, die nächsten 25 das zweite Geschlecht gerechter Männer; die 35 sind Gottes

216 Die Drohung mit den Frauen ist auch in Sim IX 20,4; 21,4; 26,6.8 zu finden, aber die Frauen bestrafen an diesen Stellen die Sünder mit dem Tod. Diese sind die schwarz gekleidete Frauen von Sim IX 9,5–6; 13,8–9; 15,1–3.

217 Im Bezug auf diese Stelle vgl. auch 5.3.1.

Propheten und seine Diener; und die 40 sind die Apostel und Lehrer der Predigt vom Sohne Gottes.“

In der Beschreibung des Turmbaus in Sim IX ist die Rede von den Fundamenten der Kirche wie in Vis III, aber auf andere Art und Weise. Nach Vis III sind diese Fundamente die Apostel, Episkopen, Lehrer und Diakone und anschließend werden die Märtyrer hinzugefügt (v.2), d.h. die Fundamente sind die Leiter der ersten christlichen Gemeinden. Wie gesehen, sind einige verstorben und andere leben noch. In Sim IX geht die Suche nach den Wurzeln tiefer<sup>218</sup> und tatsächlich, außer den letzten vierzig Aposteln und Lehrern, sind die genannten Figuren vorchristlich. In diesem Bild kann man auf dem Felsen Christus die Größe des Alten Testaments und der Kirche als Grundsteine des Turmes der Kirche sehen,<sup>219</sup> indem die biblischen und jüdischen Fundamente deutlich gemacht werden.<sup>220</sup>

An dieser Stelle erklärt Hermas die Bedeutung des Passus Sim IX 3,3–4,4 und der rätselhaften Steine, die aus der Tiefe (ἐκ τοῦ βυθού) kommen und die früher in Vis III 2,6 und Sim IX 3,3 erwähnt werden. Dieser βυθός ist in diesem Zusammenhang die Welt der Verstorbenen.<sup>221</sup> Im Unterschied zu den Fundamenten von Vis III 5,1, sind

218 Vgl. OSIEK, Shepherd, 237.

219 Vgl. BROX, Hirt, 430.

220 Vgl. OSIEK, Shepherd, 237. BROX, Hirt, 430 fügt etwas Interessantes hinzu: Trotz dieses Hinweises auf die biblischen jüdischen Fundamente der Kirche spielt das Thema „Israel“ bei Hermas keine Rolle. In diesem Sinne: KLEVINHAUS, Johannes, Die theologische Stellung der Apostolischen Väter zur alttestamentlichen Offenbarung, Gütersloh 1948, 123 („Bei H finden wir keinerlei Spuren solcher Bestreitung [antithetischer Gegenüber von Kirche und Israel]. Überhaupt fehlt bei ihm jedes Anzeichen einer inneren Auseinandersetzung mit der Tatsache der Existenz der jüdischen Gemeinde seiner Zeit. Das jüdische Volk ist für H einfach nicht vorhanden“); GOPPELT, Leonhard, Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert (55 BZ-FChTh.M), Gütersloh 1954, 243 („Die Gemeinde löst hier Israel nicht mehr heilsgeschichtlich ab, sondern nimmt geradezu seine Stelle an“); VERWEIJS, Pieter Godfried, Evangelium und neues Gesetz in der ältesten Christenheit bis auf Marcion (STRT 5), Utrecht 1960, 212 („...ist es Gemeingut der nachapostolischen Zeit, von der eigenen heidnischen Vergangenheit aus zu denken, so daß für das alttestamentliche Israel kein Raum bleibt. Auch bei Hermas finden wir diesen Ansatz“).

221 Vgl. PETERSON, Frühkirche, 328. STUIBER, Refrigerium, 45 stellt fest: „βυθός bedeutet das kosmische Urwasser, die Hadestiefe und das Taufwasser: Urwasser und Hades-



alle Personen von Sim IX 15,4, einschließlich der christlichen Apostel und Lehrer, schon verstorben.

Man weiß nicht genau, wer die erwähnten alttestamentlichen Personen waren und die Versuche, sie zu identifizieren und eine Bedeutung der Zahlen zu suchen, sind nicht sehr erfolgreich gewesen. Nach der üblichen Überlegung sind die ersten Zehn (die erste Generation) die zehn Glieder der patriarchalischen Geschlechter von Adam bis Noah (Gen 5,1–32; Lk 3,36–38) und die 25 Mitglieder der Generation der gerechten Männer (*ἀνδρῶν δικαίων*) die Generationen von Sem/Noah bis David (Lk 3, 31–36).<sup>222</sup>

Zum ersten Mal erscheint im Hermas die Paarung der Titel „ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι“, die sich in Sim IX 16,5; 25,2 wiederholt. An diesen Stellen finden wir den Begriff „Lehrer“ sehr eng mit dem Begriff „Apostel“ verbunden und ohne irgendeinen Hinweis auf in der Gemeinde gegenwärtige Ämter. Die Verbindung zwischen diesen zwei Begriffen ist so eng, dass es besonders schwierig ist einen Unterschied zu finden. Sie scheinen nicht die zeitgenössischen Lehrer des Hermas (Sim IX 22,3) zu sein. Brox ist der Ansicht, dass es sich bei der Paarung „ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι“ nicht um zwei unterschiedliche Gruppen handelt, vielmehr stelle der Begriff *διδάσκαλοι* an diesen Stellen „eine Apposition zu ‚Apostel‘“ dar.<sup>223</sup>

Die Zahl 40 hat eine biblisch-symbolische Bedeutung,<sup>224</sup> und es gibt keinen Versuch die Anzahl der Apostel und Lehrer zu berechnen.

---

tiefe sind lokal identisch, das Taufwasser gilt als Todeswasser, aus dem der Getaufte zum neuen Leben auftaucht“.

222 Vgl. DIBELIUS, Hirt, 625. Dennoch gehen, wie OSIEK, Shepherd, 237 feststellt, die Parallelen nicht weiter, und es gibt keine angemessene Erklärung für die 35 Propheten und die 40 Apostel und Lehrer der Stelle. Die ersten drei Zahlen (10+25+35) lassen sich zu der symbolischen biblischen Zahl 70 zusammenrechnen, aber die Zahl 40 bleibt auf jeden Fall ohne plausible Erklärung. Nach Osiek geht es um lokale Volkstraditionen.

223 BROX, Hirt, 433.

224 DIBELIUS, Hirt, 625 verweist auf Mk 1,13.

## 5.4.7 Sim IX 16,5

Διατί, φημί, κύριε, καὶ οἱ μ' λίθοι μετὰ αὐτῶν ἀνέβησαν ἐκ τοῦ βυθοῦ, ἤδη ἐσχηκότες τὴν σφραγίδα; Ὅτι, φησίν, οὗτοι οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, κοιμηθέντες ἐν δυνάμει καὶ πίστει τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ἐκήρυξαν καὶ τοῖς προκεκοιμημένοις καὶ αὐτοὶ ἔδωκαν αὐτοῖς τὴν σφραγίδα τοῦ κηρύγματος.

„Herr“, fragte ich, „weswegen sind auch die 40 Steine mit ihnen aus der Tiefe aufgestiegen, obwohl sie doch das Siegel schon hatten?“ Er antwortete: „Weil diese Apostel und Lehrer, die den Namen des Gottessohnes gepredigt hatten und in Kraft des Gottessohnes und im Glauben an ihn entschlafen waren, auch den früher Entschlafenen gepredigt und ihnen das Siegel der Predigt gegeben haben.“

Die vierzig Apostel und Lehrer von Sim IX 15,4 treten wieder auf, aber diesmal ohne Bezug auf die alttestamentlichen Figuren. Sie werden in einem besonderen Kontext erwähnt. In Sim IX 16,1 stellt Hermas eine brennende Frage in den ersten Gemeinden: Werden die Gerechten Israels gerettet? Wie werden sie an der Erlösung Christi teilnehmen? Dieses ist ein Thema, das im Hintergrund von Erzählungen steht, die schildern, wie Jesus nach dem Tod in das Reich des Todes hinabsteigt und er so die vorzeitig gestorbenen Frommen an seinem Heil teilhaben lässt. Es beeinflusst ebenso das Motiv der Apostel und Lehrer, die in die Tiefe hinabsteigen, um den Namen des Gottessohnes zu predigen.<sup>225</sup>

Diese Apostel und Lehrer haben schon das Siegel (die Taufe) erhalten und steigen in den Hades hinab, d.h. sie sind schon gestorben. Sie haben die Aufgabe den Namen Gottes zu predigen, damit die Gerechten der Vergangenheit zur Taufe heraufsteigen.<sup>226</sup> Tatsächlich sind zwei

225 Vgl. DIBELIUS, Hirt, 625. Es handelt sich um ein Theodizeemotiv, aber es scheint „an unserer Stelle ins Kirchlich-Sakramentale gesteigert“, denn „es gibt kein Heil für die Gerechten der Vergangenheit ohne Taufe“.

226 Vgl. BROX, Hirt, 434. Zu Recht bemerkt DIBELIUS, Hirt, 626, dass der Begriff βυθός an dieser Stelle die doppelte Bedeutung von Todesreich und Taufwasser hat. „Eigentlich kommen die Apostel und Lehrer aus dem βυθός, weil sie als Gestorbene im Hades waren; nach der hier gegebenen Darstellung aber sind sie im βυθός, weil sie das Taufwasser mit ihren Täuflingen teilten“.

Dinge nötig, um Mitglied der Kirche zu sein: erstens das Siegel der Taufe zu erhalten und so den Namen des Sohnes Gottes tragen zu können; zweitens ein Leben nach den Tugenden des Sohnes Gottes, die die Jungfrauen symbolisieren, zu führen (Sim IX 13,2). Einige Christen in der Gemeinde des Hermas sind getauft, aber sie wandeln nicht gemäß diesen Tugenden und umgekehrt gibt es Gerechte, die nach ihnen wandeln, aber sie sind nicht getauft.<sup>227</sup> Die Apostel und Lehrer werden das letztere Problem lösen,<sup>228</sup> und diese Aufgabe verstärkt ihre Stellung als Fundamente der Kirche.

Wie in Sim XI 15,4 gesehen, stellt der Begriff „Lehrer“ eine Apposition zu „Apostel“ dar.

#### 5.4.8 Sim IX 17,1

Νῦν οὖν, κύριε, περὶ τῶν ὁρέων μοι δῆλωσον· διατὶ ἄλλαι καὶ ἄλλαι εἰσὶν αἱ ἰδέαι καὶ ποικίλαι; Ἄκουε, φησί. τὰ ὄρη ταῦτα δώδεκά εἰσι φυλαὶ αἱ κατοικοῦσαι ὅλον τὸν κόσμον. ἐκηρύχθη οὖν εἰς ταύτας ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ διὰ τῶν ἀποστόλων.

„Jetzt, Herr, gib mir noch von den Bergen Kunde: warum sind sie so verschieden an Gestalt und Farbe?“ „Höre“, sprach er. „Diese Berge bedeuten zwölf Stämme, die in der ganzen Welt wohnen. Ihnen ward der Sohn Gottes durch die Apostel gepredigt.“

An dieser Stelle fängt die Erklärung vom in Sim IX 1,4–10 vorgestellten Bild der zwölf Berge an. Eine Analyse einiger Gruppen der Christen, die jeder Berg darstellt, ist bereits erfolgt: die Lehrer der Bosheit (19,2–3), die ἐθελοδιδασκαλοι (22,1–4), die „Apostel und Lehrer“ (25,2), die schlechten Diakone (26,2), die guten Episkopen und Gastfreien (27,2) und die Gemeindeleiter (31,6).

Das Bild der zwölf Berge stellt zunächst die zwölf Stämme (φυλαί) dar. Deshalb bezieht es sich auf das Gottesvolk, aber die Berge sind in v.2 zwölf verschiedene Völker (ἔθνη), und damit ist die Mensch-

<sup>227</sup> Vgl. OSIEK, Shepherd, 238.

<sup>228</sup> Wie DIBELIUS, Hirt, 625 hinweist: „Ohne Taufe gibt es auch für die Frommen der Vorzeit kein Heil“.

heit gemeint. Das jüdische Bild für das Gottesvolk wird bei Hermas ein Bild der Menschheit.<sup>229</sup> Tatsächlich symbolisieren die Berge in der Entwicklung der Allegorie die unterschiedlichen Grade von kirchlicher Zugehörigkeit jener, denen die Apostel das Wort Gottes gepredigt haben.<sup>230</sup>

Hier ist besonders interessant der Bezug auf die Apostel, die an dieser Stelle allein genannt werden, ohne Anspielungen auf andere kirchliche Ämter und nicht in der Paarung „Apostel und Lehrer“. Sie erscheinen deutlich als Größe der Vergangenheit, und ihre Aufgabe besteht darin, den Sohn Gottes in der ganzen Welt zu predigen.<sup>231</sup>

#### 5.4.9 Sim IX 25,2

Ἐκ δὲ τοῦ ὄρους τοῦ ὀγδόου, οὗ ἦσαν αἱ πολλαὶ πηγαὶ καὶ πᾶσα ἡ κτίσις τοῦ κυρίου ἐποτίζετο ἐκ τῶν πηγῶν, οἱ πιστεύσαντες τοιοῦτοί εἰσιν· ἁπόστολοι καὶ διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες εἰς ὅλον τὸν κόσμον καὶ οἱ διδάξαντες σεμνῶς καὶ ἀγνῶς τὸν λόγον τοῦ κυρίου καὶ μηδὲν ὄλως νοσηφισάμενοι εἰς ἐπιθυμίαν πονηράν, ἀλλὰ πάντοτε ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ πορευθέντες, καθὼς καὶ παρέλαβον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. τῶν τοιούτων οὖν ἡ πάροδος μετὰ τῶν ἀγγέλων ἐστίν.

<sup>1</sup>Vom achten Berg, wo viele Quellen waren und alle Geschöpfe des Herrn aus den Quellen tranken, kommen solche Gläubigen: <sup>2</sup>Apostel und Lehrer,

229 Vgl. DIBELIUS, Hirt, 626, JOLY, Hermas, 329, SNYDER, Shepherd, 147 und OSIEK, Shepherd, 244. BROX, Hirt, 441 setzt diesen Prozess in Verbindung mit der christlichen Weltmission.

230 Hermas beschreibt zwölf Typen von Christen: Abtrünnige, Lästere des Herrn und Verräter (erster Berg in 19,1); Heuchler und Lehrer der Bosheit (zweiter Berg in 19,2); Reiche, die in viele Geschäfte verwickelt sind (dritter Berg in 20,1); die Unentschiedenen (vierter Berg in 21,1); die, die schwer zu belehren sind, und Lehrer nach eigenem Gutdünken (fünfter Berg in 22,1); diejenigen, die Konflikte in der Gemeinde herbeiführen (sechster Berg in 23,1); gute Christen (siebter Berg in 24,1); Apostel und Lehrer (achter Berg in 25,1); schlechte Diakone, die, die ihren Herrn verleugnet haben, und Listige und Verleumder (neunter Berg in 26,1.3.7); Episkopen und Gastfreie (zehnter Berg in 27,2); die, die für den Namen Gottes gelitten haben (elfter Berg in 28,1); die Unschuldigen (zwölfter Berg in 29,1).

231 BROX, Hirt, 433 bemerkt, dass den „Aposteln und Lehren“ in Sim IX 25,2 dieselbe Aufgabe zukommt, was dafür spricht, dass „Lehrer“ in der Paarung „Apostel und Lehrer“ eine Apposition zu „Apostel“ ist.

die der ganzen Welt gepredigt und das Wort des Herrn lauter und rein gelehrt haben, und die nichts ihrer bösen Lust zuliebe unterschlugen, sondern immer in Gerechtigkeit und Wahrheit wandelten; sie hatten ja den heiligen Geist empfangen. Solche Männer gehen zu den Engeln ein.

Während der siebte Berg gut ist, weil er dank der Großzügigkeit der in dem Bild dargestellten Gruppe der Christen<sup>232</sup> Nahrung bietet, liefern die Quellen vom achten Berg Wasser für alle Geschöpfe. Diese Quellen symbolisieren die Apostel und Lehrer, die durch ihren Dienst des Wortes weltweit die Menschen nähren. Es findet sich wieder die Paarung des Wortes „ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι“, wie in Sim IX 15,4; 16,5, aber diesmal ohne Bezug auf eine Zahl (40). Jedenfalls nimmt Hermas Bezug auf sie, als Größe der Vergangenheit, und sie sind möglicherweise die vierzig Apostel und Lehrer jener Stellen und die vier-eckigen weißen Steine, die in den Turmbau gelangen (Vis III 5,1).<sup>233</sup> Diese „Apostel und Lehrer“ sollen das Wort Gottes predigen, eine Aufgabe, die in Sim IX 17, 1 nur den Aposteln zugewiesen wird, was dafür spricht, dass die Figuren von Sim IX 25,1–2 der Vergangenheit angehören. Der Kirche des Hermas ist bewusst, dass sie ihre Mission in der ganzen Welt erfüllen muss.<sup>234</sup> Die Gruppe dieses Berges hat keine Parallele in der Allegorie des Weidenbaums und der Stäbe.

Die Apostel und Lehrer werden deswegen gelobt, weil sie „μηδὲν ὄλως νοσφισάμενοι εἰς ἐπιθυμίαν πονηράν“. Die Übersetzung dieses Ausdrucks ist nicht einfach und dies führt zu unterschiedlichen Auslegungen dieser Stelle. Weinel übersetzt das Partizipium *νοσφισάμενοι* („unterschlagen“) als „Unterschlagung von Lehren“, und es handelt sich um „eine Spitze gegen die Gnostiker“, die sich von der Lehre der Apostel abwenden.<sup>235</sup> Dibelius meint, dass *νοσφισάμενοι* sich eher auf das „Beiseitebringen von Gewinnen“ bezieht.<sup>236</sup> Dieser Ausdruck kann

232 Nach OSIEK, Shepherd, 248 „generous patrons of the needy“.

233 In diesem Sinne OSIEK, Shepherd, 248. DIBELIUS, Hirt, 632 präsentiert lieber die Lehrer als Nachfolger der Apostel „im Beruf des wandernden Predigers“.

234 ZAHN, Hirt, 93 stellt fest, dass die stärksten Ausdrücke des weltweiten Charakters der christlichen Mission an dieser Stelle zu finden ist: *κηρύξαντες εἰς ὅλον τὸν κόσμον*. Diese weltweite Mission ist auch in Vis III 3,2 und Sim IX 17,4 zu finden.

235 WEINEL, Hirt, 319f.

236 DIBELIUS, Hirt, 632. Er bemerkt, dass die Frage des Verdienstes eine große Rolle in 1 Kor 9,7–15, Apg 20,33 und 1 Thess 2,5–6 spielt und die Fortsetzung mit *πορευθέντες*

mit der fehlenden Neigung zur Knauserigkeit in ihrem Dienst zusammenhängen<sup>237</sup> oder es geht um ein Lob dieser Apostel und Lehrer, denn sie geraten nicht in die Versuchung, Zugeständnisse zu machen, und sie sind treu gegenüber der „Vollständigkeit“ der ihnen vertrauten Lehre, „ohne Abstriche“ oder „Hinzufügung“.<sup>238</sup> Beide Auslegungen sind möglich, und die Festlegung auf eine einzige Auslegung könnte falsch sein. Die fehlende Neigung zur Knauserigkeit hat ihnen ermöglichen können, treu zu der Vollständigkeit der ihnen vertrauten Lehre zu stehen.

## 5.5 Propheten

### 5.5.1 Sim IX 15,4

Οἱ λίθοι δέ, φημί, κύριε, οἱ ἐκ τοῦ βυθοῦ ἠρμωσμένοι εἰς τὴν οἰκοδομὴν τίνες εἰσίν; ...· οἱ δὲ λέ' προφήται τοῦ θεοῦ καὶ διάκονοι αὐτοῦ·

„Herr“, fragte ich weiter, „wer sind aber die Steine aus der Tiefe, die in den Bau eingefügt wurden?“...; die 35 sind Gottes Propheten und seine Diener; ...“

Die hier erwähnten Propheten und die Diener Gottes sind alttestamentlich.<sup>239</sup> Sie erscheinen als Fundament der Kirche, aber auf jeden Fall als Figuren der Vergangenheit. Es ist nicht möglich, die 35 Propheten zu identifizieren, und viel weniger festzustellen, wer die erwähnten Diener Gottes sind.<sup>240</sup>

Die restlichen Anspielungen auf die Propheten sind in Mand XI zu finden, und sie werden als gegenwärtige und in der Gemeinde agierende Personen betrachtet. An den folgenden Stellen beschreibt Hermas diejenigen, die er als wahre und falsche Propheten betrachtet.

---

zeigt, „daß es sich um den Wandel und nicht um die Lehre handelt“.

237 Vgl. OSIEK, Shepherd, 248f.

238 BROX, Hirt, 450f. „Die genaue Parallele ist ein πάντα wie Vis III 8,11: τὰ ῥήματα ταῦτα ... λαλήσαι αὐτὰ πάντα.“

239 Im Bezug auf diese Stelle vgl. auch 5.4.6.

240 Vgl. BROX, Hirt, 430 und OSIEK, Shepherd, 237.

### 5.5.2 Mand XI 7–10

⁷Πῶς οὖν, φημί, κύριε, ἄνθρωπος γνώσεται τίς αὐτῶν προφήτης καὶ τίς ψευδοπροφήτης ἐστίν; Ἄκουε, φησί, περὶ ἀμφοτέρων τῶν προφητῶν καὶ ὥς σοι μέλλω λέγειν, οὕτω δοκιμάσεις τὸν προφήτην καὶ τὸν ψευδοπροφήτην. ἀπὸ τῆς ζωῆς δοκίμαζε τὸν ἄνθρωπον τὸν ἔχοντα τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον. <sup>8</sup>πρῶτον μὲν ὁ ἔχων τὸ πνεῦμα τὸ ἄνωθεν πραῦς ἐστί καὶ ἡσύχιος καὶ ταπεινόφρων καὶ ἀπεχόμενος ἀπὸ πάσης πονηρίας καὶ ἐπιθυμίας ματαίας τοῦ αἰῶνος τούτου καὶ ἑαυτὸν ἐνδεέστερον ποιεῖ πάντων τῶν ἀνθρώπων, καὶ οὐδενὶ οὐδὲν ἀποκρίνεται ἐπερωτώμενος, οὐδὲ καταμόνας λαλεῖ, οὐδὲ ὅταν θέλῃ ἄνθρωπος λαλεῖν, λαλεῖ τὸ πνεῦμα <τὸ> ἅγιον, ἀλλὰ τότε λαλεῖ, ὅταν θελήσῃ αὐτὸν ὁ θεὸς λαλῆσαι. <sup>9</sup>ὅταν οὖν ἔλθῃ ὁ ἄνθρωπος ὁ ἔχων τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον εἰς συναγωγὴν ἀνδρῶν δικαίων τῶν ἐχόντων πίστιν θείου πνεύματος, καὶ ἔντευξις γένηται πρὸς τὸν θεὸν τῆς συναγωγῆς τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων, τότε ὁ ἄγγελος τοῦ πνεύματος τοῦ προφητικοῦ ὁ κείμενος ἐπ’ αὐτῷ πληροῖ τὸν ἄνθρωπον καὶ πλησθεὶς ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ λαλεῖ εἰς τὸ πλήθος καθὼς ὁ κύριος βούλεται. <sup>10</sup>οὕτως οὖν φανερὸν ἔσται τὸ πνεῦμα τῆς θεότητος ὅση οὖν περὶ τοῦ πνεύματος τῆς θεότητος τοῦ κυρίου ἡ δύναμις, αὕτη.

⁷“Herr“, fragte ich, „wie soll ein Mensch nun erkennen, wer von ihnen ein echter und wer ein falscher Prophet ist?“ Er antwortete: „Vernimm von den beiden (Arten der) Propheten; und nach dem, was ich dir sagen werde, so sollst du den echten und den falschen Propheten erkennen. An seinem Leben erkenne den Menschen, der den göttlichen Geist hat. <sup>8</sup>Vor allem ist, wer den Geist von oben hat, sanft, ruhig, demütig, er hält sich frei von aller Bosheit und jeder eitlen Begier nach dieser Welt, er erniedrigt sich allen Menschen gegenüber, er antwortet niemandem etwas, der ihn ausfragt, und er spricht auch nicht im Geheimen; auch spricht der heilige Geist nicht, wenn der Mensch ihn sprechen lassen will, sondern er redet dann, wenn Gott will, dass er spricht. <sup>9</sup>Wenn der Mensch, der den göttlichen Geist besitzt, nun in eine Versammlung gerechter Männer kommt, die Glauben an den göttlichen Geist haben, und es beginnt das Gebet der Versammlung dieser Männer zu Gott, dann erfüllt (jenen) Menschen der Engel des prophetischen Geistes, der

bei ihm wohnt, und der Mensch redet voll des heiligen Geistes zu der Gemeinde, was der Herr will. So wird der Geist der Gottheit offenbar.

<sup>19</sup>Mit so großer Kraft vom Herrn ist der Geist der Gottheit begabt.

Trotz der Bezeichnung stellt Mand XI kein Gebot dar, aber man kann auch nicht sagen, dass es um eine Allegorie oder eine Vision geht, denn Hermas erzählt das Wirken der falschen Propheten als real existierend (nicht als Vision).<sup>241</sup> Die Ungenauigkeit des Hermas in der Anwendung der literarischen Formen ist in Mand XI zu bestätigen. Ziel der Erzählung ist eher eine Lehre (nicht ein Gebot) zu vermitteln.

Mand XI lässt sich in drei Teile gliedern: vv.1–6 (Szene der falschen Propheten), 7–16 (Belehrung über den Unterschied zwischen wahren und falschen Propheten) und 17–21 (Schluss).<sup>242</sup> In vv.7–10 werden die wahren Propheten beschrieben und in vv.11–15 die falschen.

Der Hirt versucht Kriterien zu bieten, um zwischen den falschen Propheten und denen, die Hermas einfach als Propheten bezeichnet,<sup>243</sup> zu unterscheiden. Hermas bringt dieses Thema zur Sprache mit einer Frage (v.7). Bereits früher hat Hermas ein Kriterium gegeben: Der wahre Prophet beantwortet nicht konkrete Fragen, die man ihm stellt; er gibt kein Orakel (vv.2–6). Dennoch gibt Hermas als entscheidendes Kriterium nach einer Tradition des Frühchristentums den Lebensstil, den die Propheten führen: Der wahre Prophet lässt sich an seinem Leben (*ἀπὸ τῆς ζωῆς*) erkennen (v.7).<sup>244</sup> Hermas bietet sittliche Elemente und ein „prophetisches Muster“, die den wahren Propheten

<sup>241</sup> Vgl. DIBELIUS, Hirt, 536. In diesem Sinne auch BROX, Hirt, 251, der das feststellt, obwohl er erkennt, dass Mand XI typische formale Elemente der Mandate enthält. ZAHN, Hirt, 105 stellt in Bezug auf diese Stelle Folgendes fest: „Mit wenigen Strichen und ohne alle ‚apokalyptischen Farben‘ wird gleich im Anfang des Mandats ein aus dem Leben gegriffenes Bild gezeichnet. Der Wahrsager hat seine Sprechstunde“.

<sup>242</sup> Vgl. DIBELIUS, Hirt, 536 und OSIEK, Shepherd, 141.

<sup>243</sup> Hermas spricht einfach von Propheten (*προφήτης*) im Unterschied zu dem falschen Propheten (*ψευδοπροφήτης*). Nach BROX, Hirt, 256 ist Prophet ohne Attribut im frühchristlichen Sprachgebrauch der wahre Prophet. REILING, *Prophecy*, 48 bemerkt: „... the noun *προφήτης* is not a *vox media*“.

<sup>244</sup> Deshalb sagt DIBELIUS, Hirt, 540, dass das entscheidende Kriterium sittlich ist. Um die Unterscheidungskriterien über die Prophetie im Frühchristentum zu bestimmen, analysiert AUNE, *Prophecy*, 222–229 Stellen wie Mt 7,15–22; 1 Joh 4,1–3; Did. 11; *A. Thom.* 79 neben Mand XI. Nach OSIEK, Shepherd, 144 betrachten diese Schriften außer 1 Joh das moralische Kriterium als entscheidend.



erkennbar machen.<sup>245</sup> So enthält v.8 einen Katalog von Tugenden, wie Sanftheit, Ruhe und Demut u.a., ohne die das Leben der wahren Propheten undenkbar wäre.<sup>246</sup>

Außerdem charakterisiert Hermas den Propheten als Person, der den Geist „von oben“ hat (auch Mand XI 5.20.21) und nicht den irdischen und leeren Geist wie die Pseudopropheten (v.11). Nach der Auflistung der Tugenden greift Hermas wieder das Unterscheidungskriterium von v.5 auf, die „Praxis der Propheten“<sup>247</sup>: Der echte Prophet antwortet nie auf konkrete Fragen, vermeidet nicht die Gemeindeversammlung, übt sein Amt nicht privat und heimlich aus und er spricht, wenn Gott ihn inspiriert.<sup>248</sup> Hermas gibt uns keine Information über den Inhalt der Orakel der falschen Propheten. Die Orthodoxie der Botschaft erscheint deshalb nicht explizit als Unterscheidungskriterium im Hermas.<sup>249</sup>

Nach dieser negativen Beschreibung bietet Hermas eine Reihe von positiven Elementen in der Charakterisierung der Propheten in Bezug auf den Ort und Bereich, wo sie handeln (v.9). Die Stelle hat „Berichtscharakter“<sup>250</sup> und kann ein realistisches Bild der Handlungen der wahren und falschen Propheten in den christlichen Gemeinden

245 BROX, Hirt, 256.

246 Dieser Tugendliste entspricht die Lasterliste der falschen Propheten in v.12 (u.a. Überheblichkeit und Unverschämtheit).

247 DIBELIUS, Hirt, 540.

248 Die Parallele mit der Szene von Iren. *haer.* I 13, 3., die die mantischen Praktiken der gnostischen Markosier beschreibt, ist bemerkenswert. In Bezug auf die wahren Propheten (13,4) sagt Irenäus: *καὶ τότε λαλοῦσιν ἔνθα καὶ ὅποτε Θεὸς βούλεται, ἀλλ' οὐχ ὅτε Μάρκος κελεύει* („sie sprechen wie und wo Gott es will, aber nicht wann Markus befiehlt“).

249 Mand XI gibt keine Information über den Inhalt der Prophezeiungen, aber einige Autoren haben versucht im Hermas prophetische Orakel oder Sprüche zu finden, die helfen können diesen Inhalt festzustellen. REILING, *Prophecy*, 166–170 analysiert die Sprache des Hermas und die Frage, ob Hermas ein Prophet war. Aufgrund dieses Studiums entdeckt AUNE, *Prophecy*, 299–310 im Hermas zwölf Orakel. Diese Orakel des Hermas legen nahe, dass Hermas zu einem besonderen Strom der frühchristlichen prophetischen Tradition gehörte. BROX, Hirt, 259f. stellt die von Aune verwendeten Kriterien in Frage und glaubt, dass die isolierten Texte eher Beispiele der Offenbarungsrede und der Paränese sind. Unabhängig davon, ob Aune oder Brox Recht hat, ist der Inhalt der Prophezeiungen nicht die wichtigste Frage in Mand XI, sondern die Unterscheidungskriterien für die wahren Propheten.

250 BROX, Hirt, 256 in Bezug auf vv.9.14.

darstellen. Der wahre Prophet übt sein Amt öffentlich in der Versammlung der gerechten Männer (εις συναγωγὴν ἀνδρῶν δικαίων) aus. Die jüdische Bezeichnung συναγωγή ist seltsam in Bezug auf eine christliche Versammlung, aber ihre Anwendung ist in nicht-jüdischen Bereichen belegbar.<sup>251</sup> Es handelt sich um die gewöhnliche gottesdienstliche Versammlung der Gemeinde und nicht um eine Teilversammlung.<sup>252</sup> Auffällig ist die Anwendung des Worts ἀνὴρ (Mann), besonders wenn Hermas gerade den generischen ἄνθρωπος (Mensch) angewandt hat, um auf den Propheten Bezug zu nehmen, der in die Versammlung hineingekommen ist.<sup>253</sup>

Hermas beschreibt die Inspirationserfahrung der Propheten. Es sieht so aus, dass die wahre Prophetie nur stattfinden kann, wenn die Gemeinde versammelt ist, in einem liturgischen Zusammenhang. Hermas betont ständig die Freiheit des prophetischen Geistes, der nicht auf konkrete Anfragen reagiert. Dennoch beschreibt diese Stelle, wie sich die Versammelten auf das prophetische Wirken vorbereiten, indem sie zusammen beten.<sup>254</sup> Die liturgische Versammlung hat eine doppelte Relevanz für die Prophetie: Einerseits ist sie der Ort, wo die prophetische Rede stattfindet; andererseits ist sie ihr Legitimationsort.<sup>255</sup>

Bemerkenswert ist, dass die Inspiration der Propheten nicht vom Geist kommt, den der Mensch besitzt, sondern vom Engel des prophetischen Geistes (ὁ ἄγγελος τοῦ πνεύματος τοῦ προφητικοῦ) ausgeht. Dieser Ausdruck ist nur an dieser Stelle zu finden. Es ist eine stark

251 Vgl. VÖLTER, Väter, 258f. Man kann das Wort συναγωγή für christliche Versammlung finden in Jak 2,2; Hebr 10,25; Ign. *Polyc.* 4,2; Just. *dial.* 63,5; Dionysius von Alexandria bei Eus. *h.e.* VII 9,2; 11,11.12.17. In diesem Sinne auch GEBHARD / HARNACK, *Hermas*, 116–118, der diese Zitate ausführlich untersucht und feststellt: „... dass, der Gebrauch des fraglichen Wortes als Bezeichnung christl. Versammlungen, zwar spärlich ist, aber doch vorkommt, und dies bei rein heidenchristlichen katholischen Schriftstellern“ (117f.). OSIEK, Shepherd, 144 verweist auch auf A. *Petr.* 9.

252 Wie DIBELIUS, Hirt, 541 bemerkt, spricht dafür, dass „gegen alles Treiben κατὰ γωνίαν [heimlich, Mand XI 13] je gerade polemisiert wird“.

253 OSIEK, Shepherd, 144. „...[συναγωγὴ ἀνδρῶν δικαίων] must indicate a technical phrase whose origin, however, is unknown“. BROX, Hirt, 257 bemerkt, wie ἀνὴρ im Hermas auch für „Mensch“ steht, wie in Mand VI 2,7.

254 Wie OSIEK, Shepherd, 144 feststellt, wird die Freiheit Gottes sorgsam bewahrt. Die wahre Prophetie findet nur statt, wenn Gott will (v.8).

255 Vgl. PANAGOPOULOS, Johannes, *Prophetic Vocation in the New Testament and Today* (NT.S 45), Leiden 1977, 21.

diskutierte Frage, wer dieser Engel ist.<sup>256</sup> Angesichts der flexiblen und unbestimmten Pneumatologie des Hermas, stellt sich die Frage, ob dieser Engel der Engel der Buße (Vis V 7), ein besonderer Engel oder sogar der Heilige Geist selbst ist,<sup>257</sup> aber es gibt keine klare Antwort. Der Engel des prophetischen Geistes „erfüllt“ den Propheten, und das Thema der Geisterfüllung steht in Kontinuität mit dem in Mand XI so präsenten Bild von der Leere und der Fülle.<sup>258</sup>

Interessanterweise spricht Hermas in v.9 nicht von Propheten sondern von „Menschen, in denen und durch die die Prophetie“ stattfindet.<sup>259</sup> Mand XI wirft die Frage auf, ob es in der Gemeinde des Hermas eine Gruppe von Menschen gibt, die vom Rest der Mitglieder der Gemeinde als Propheten anerkannt werden oder, ob es sich eher um ein prophetisches Charisma handelt, das sich in jedem Mitglied der Gemeinde zeigen kann. Im Grunde geht es um unterschiedliche Ansätze der Entwicklung der Prophetie im Frühchristentum und der Situierung der Propheten von Mand XI in ihnen. Einige Autoren vertreten die Auffassung, dass die prophetische Begabung in der gesamten Gemeinde des Hermas geteilt wird und es keine Gruppe von Personen gibt, die durch einen besonderen Besitz des prophetischen Charismas ausgezeichnet ist.<sup>260</sup> Dagegen stellt Brox zutreffend fest, dass der Text

256 Der Engel hat keinen Namen. OSIEK, Shepherd, 144 beobachtet, wie er gemeinhin mit Ramiel (SyrBar 55,3;63,6; IV Esr 4,36; äthHen 20,8), dem Engel der prophetischen Visionen, identifiziert wird.

257 Nach DIBELIUS, Hirt, 541 und BROX, Hirt, 257 ist dieser Engel vergleichbar dem mantischen Beistand-Dämon (δαίμον πάρεδρος) des gnostischen Markus in Iren. haer. I 13, 3.

258 In diesem Sinne analysiert REILING, Prophecy, 111–121 das Motiv der Geisterfüllung. Zusammenfassend urteilt Reiling, dass man hellenistische Einflüsse auf den Begriff der Prophetie im Hermas betrachten kann, besonders in Elementen wie der Inspiration, aber letztlich ist der Begriff von Prophetie in Hermas christlich und nicht hellenistisch. Es gibt ein Merkmal, das die christliche Natur der Prophetie in Mand XI bestätigt: Die Prophetie muss in der Gemeindeversammlung stattfinden.

259 BROX, Hirt, 258.

260 Vgl. REILING, Prophecy, 122–151,175. Er entwickelt diesen Standpunkt und verneint das Bestehen eines prophetischen Amtes. Die Prophetie wird als ein Charisma der Versammlung gesehen. In Übereinstimmung mit diesem Ansatz gibt es keinen Konflikt zwischen den Propheten und den kirchlichen Ämtern, denn beide Figuren entwickeln sich auf unterschiedlichen Ebenen. Die kirchlichen Ämter werden anerkannt und akzeptiert, aber die Prophetie ist ihnen nicht unterstellt oder von ihnen abhängig. Die Existenz und Entwicklung der Prophetie in der Gemeinde sind nur von der Anwesenheit und Wirkung des Geistes abhängig. Die Propheten spielen wegen ihrer gelegent-

etwas anderes zu sagen scheint, denn die Frage des Hermas in v.7 setzt die Existenz von ständigen Propheten in der Gemeinde voraus, die sich von der Gruppe der Pseudopropheten unterscheiden.<sup>261</sup> In der prophetischen Inspiration sind auf jeden Fall zwei Faktoren zu berücksichtigen, die eng verbunden sind: a) ein persönlicher Faktor, da die Rede von der Inspiration von konkreten Personen ist; b) ein Gemeinschaftsfaktor, da die Inspiration notwendigerweise in der Gemeinde und für die Gemeinde stattfindet.

### 5.5.3 Mand XI 11–12

<sup>11</sup>ἀκουε νῦν, φησί, περὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἐπιγείου καὶ κενοῦ καὶ δύναμιν μὴ ἔχοντος, ἀλλὰ ὄντος μωροῦ. <sup>12</sup>πρῶτον μὲν ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος ὁ δοκῶν πνεῦμα ἔχειν ὑψοῖ ἑαυτὸν καὶ θέλει πρωτοκαθεδρίαν ἔχειν, καὶ εὐθύς ἰταμός ἐστι καὶ ἀναιδής καὶ πολὺλαλος καὶ ἐν τρυφαῖς πολλαῖς ἀναστρεφόμενος καὶ ἐν ἐτέραις πολλαῖς ἀπάταις, καὶ μισθοὺς λαμβάνων τῆς προφητείας αὐτοῦ· ἐὰν δὲ μὴ λάβῃ, οὐ προφητεύει. δύναται οὖν πνεῦμα θεῶν μισθοὺς λαμβάνειν καὶ προφητεύειν; οὐκ ἐνδέχεται τοῦτο ποιεῖν θεοῦ προφήτην, ἀλλὰ τῶν τοιοῦτων προφητῶν ἐπίγειόν ἐστι τὸ πνεῦμα.

<sup>11</sup>„Vernimm nun“, fuhr er fort, „von dem irdischen und leeren Geist, der keine Kraft hat, sondern töricht ist. <sup>12</sup>Vor allem überhebt der Mensch, der sich einbildet, den Geist zu haben, sich selbst und will immer den ersten Platz haben und ist gleich keck und unverschämt, schwatzt viel und lebt in lauter Schwelgerei und anderen trügerischen Dingen, und nimmt

---

lichen Prophezeiungen keine leitende Rolle in der Gemeinde. In diesem Sinne auch OPITZ, Pneumatologie, 114f.

<sup>261</sup> Vgl. BROX, Hirt, 258. Die Person, die den Geist hat, kommt als Prophet in die Versammlung und „wird nicht erst dort unvorhersehbarerweise zum Propheten erwählt und erfüllt, obwohl sie allerdings umgekehrt nirgends sonst prophetisch redet als in der christlichen Synagoge“. OSTIEK, Shepherd, 145 ist teilweise einverstanden mit Brox und lehnt die These Reilings ab, dass es keine ständige Gruppe von Propheten im Hermas gab. Dennoch betont sie, dass die Übung dieser prophetischen Begabung in der Gemeinde liegt und „may not be limited to such persons [die, die als Propheten anerkannt sind], any more than it is in 1 Cor 12–14“. AUNE, Prophecy, 209f. stellt auch teilweise den Standpunkt Reilings in Frage und stellt fest, dass der Prophet in Mand XI ein „religious specialist“ ist, obwohl er kein Funktionär in der Gemeinde zu sein scheint, in der er prophezeit.

Bezahlung für seine Prophetie; wenn er aber keine bekommt, prophezeit er nicht. Kann ein göttlicher Geist gegen Bezahlung prophezeien? Unmöglich kann das ein Prophet Gottes tun, vielmehr ist der Geist solcher Propheten irdisch“.

Nach der Beschreibung der wahren Propheten in vv.8–9 erfolgt die Schilderung der falschen Propheten an dieser Stelle. Der Liste der Tugenden der Propheten entspricht ein Katalog der Laster der falschen Propheten.<sup>262</sup> Besonders interessant ist ein Kriterium: Die falschen Propheten sind nicht demütig, sondern eingebildet und sie wollen immer den ersten Platz haben (πρωτοκαθεδρίαν ἔχειν). Es stellt sich hier die Frage, welche Bedeutung das Wort πρωτοκαθεδρία (erster Platz) in diesem Zusammenhang hat. Es könnte sich um die Suche nach einer moralischen Vorrangstellung der falschen Propheten handeln.<sup>263</sup> Wenn man jedoch Vis III 9,7 in Betracht zieht, scheint dieses Wort im Hermas mehr mit dem Streben nach Macht und Autorität in der Gemeinde zu tun zu haben<sup>264</sup> und man könnte hier das Streben des falschen Propheten „nach alter prophetischer Autorität gegenüber den προηγούμενοι angedeutet finden“.<sup>265</sup> Tatsächlich könnte das Praktizieren der prophetischen Gabe, besonders in der persönlichen Beratung von Mitgliedern der Gemeinde, eine Stärkung führender Positionen mit sich gebracht haben.<sup>266</sup> Wie wir in Sim IX 22,1–4 gesehen haben,<sup>267</sup>

262 BROX, Hirt, 260 betrachtet diese Entsprechungen und stellt fest: „Der Geistbesitz des beurteilten Propheten (XI 8) ist hier bloß fiktiver Besitz; der Sanftmut und Ruhe der ersten entspricht hier negativ die Überheblichkeit, der Demut die Ehrsucht“.

263 Vgl. ebd., 260f.

264 In diesem Sinne OSIEK, Shepherd, 145.

265 DIBELIUS, Hirt, 541, obwohl er bemerkt, dass das nicht nötig ist. Wie REILING, Prophecy, 52 feststellt, erinnert uns diese Stelle an *Did.* 13,3, wo die Propheten als οἱ ἀρχιερεῖς ὑμῶν geschildert werden. Reiling stellt fest: „In the present context, however, it is best understood as a claim to that authority which the prophet naturally has when he speaks καθὼς ὁ κύριος βούλεται“.

266 Wie OSIEK, Shepherd, 145 zutreffend feststellt. In diesem Sinne ist es besonders interessant, was AUNE, Prophecy, 211 anmerkt: „Prophets were regarded as leaders only insofar as their messages were accepted as divinely inspired and authoritative articulations of the will of God. Individual prophets were not valued for their natural skills and abilities (like Christian teachers), or for their age, wisdom, and moral leadership (like bishops, presbyters, and deacons), but solely for their prophetic gifts. The primary sphere of the prophets' influence was in Christians congregations assembled for worship“.

267 Vgl. 5.4.4.

gibt es Gemeinsamkeiten in der Schilderung der falschen Propheten und falschen Lehrer und ihrer Funktionen mit denen der Weissager. Somit konnten diese in der Gemeinde des Hermas vermischt und wechselt werden.

Hermas konzentriert sich besonders auf ein Kriterium. Er kritisiert die Annahme von Geld und Geschenken für die Prophetie. In der christlichen Tradition gilt prinzipiell, dass diejenigen, die für das Reich Gottes arbeiten, ein Recht auf ihren Lohn haben (Lk 10,4; 1 Kor 9,13–15; 1 Tim 5,17–18), und dieses Prinzip gilt auch für den Propheten in *Did.* 13,1.3. Aber es ist unanständig, dass sie eine Vergütung verlangen (*Did.* 11,12).<sup>268</sup> Das Geld und die Habsucht erscheinen aber im Hermas als ganz unvereinbar mit den wahren Propheten,<sup>269</sup> und sie dürfen keine direkte Bezahlung oder Geschenke für die Prophetie annehmen oder keinen Preis festlegen, was im Fall der Orakel häufig war.<sup>270</sup>

## 5.6 Clemens und Grapte

### 5.6.1 Vis II 4,3

γράφεις οὖν δύο βιβλαρίδια καὶ πέμψεις ἐν Κλήμεντι καὶ ἐν Γραπτῆ. πέμψει οὖν Κλήμης εἰς τὰς ἔξω πόλεις, ἐκείνω γὰρ ἐπιτέτραπται. Γραπτῆ δὲ νοουθετήσῃ τὰς χήρας καὶ τοὺς ὀρφανούς. σὺ δὲ ἀναγνώσῃ εἰς ταύτην τὴν πόλιν μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας.

Du sollst nun zwei Abschriften machen und eine dem Clemens, die andere der Grapte schicken. Clemens soll sie an die auswärtigen Städte senden, denn dies ist ihm aufgetragen. Grapte aber wird die Witwen und Waisen daraus lehren. Du selbst magst es in dieser Stadt vorlesen vor den Presbytern, die an der Spitze der Gemeinde stehen.

<sup>268</sup> Vgl. REILING, *Prophecy*, 53. Er analysiert ausführlich die jüdisch-christliche Tradition in Bezug auf diese Frage.

<sup>269</sup> In diesem Sinne sind interessant Lukian Pereg.13 und Eus. *h.e.* V 18, 2.4.7.11. Nach OSIEK, *Shepherd*, 145 gilt im Hermas das Prinzip des Rechtes des Arbeiters auf seinen Lohn nicht für Propheten, wenn sie nicht als kirchliche Ämter anerkannt werden, die der Gemeinde eine erhebliche Zeit widmen.

<sup>270</sup> Vgl. OSIEK, *Shepherd*, 145.

Die Greisin<sup>271</sup> zeigt Interesse daran, dass die Offenbarung über die postbaptismale Buße durch Kopie (βιβλαριδια) verbreitet wird. In diesem Zusammenhang finden wir die Anspielung auf Clemens und Grapte, die mit der Verbreitung der Lehre in ganz bestimmten Bereichen beauftragt werden.

Die Forscher haben lange über die Identität des Clemens debattiert, und die Hypothesen sind vielfältig.<sup>272</sup> Seine Identifizierung mit dem römischen Bischof Clemens wird abgelehnt, denn dieses Werk belegt, dass der Monepiskopat zur Zeit des Hermas in Rom noch nicht eingeführt war.<sup>273</sup> Ferner fragt sich die Forschung, ob dieser Clemens der Verfasser des 1. Clemensbriefes ist,<sup>274</sup> aber diese Hypothese ist überhaupt nicht nachgewiesen. Es wurde die Auffassung vertreten, dass Clemens eventuell als fiktiv gelten konnte, und es ist gut möglich, dass die Anspielung auf Clemens dieses Werk mit einer Figur wie Clemens verbinden sollte, die in der Gemeinde von Rom bekannt war.<sup>275</sup> Nach dieser Stelle ist Clemens für die Korrespondenz mit auswärtigen Städten zuständig und vielleicht stehen wir vor einem kirchlichen Sekretär oder einem Diakon.<sup>276</sup> Sehr interessant ist meiner Meinung nach die These Lampes, dass Clemens ein „Außenminister“ der gesamten, stadtrömischen Kirche war und dass man in diesem „Außenminister“ den Ursprung des Monepiskopats in Rom finden kann.<sup>277</sup>

271 Im Bezug auf diese Stelle vgl. auch 5.1.1.

272 BROX, Hirt, 107 behandelt die unterschiedlichen Hypothesen ausführlich.

273 Vgl. ebd. Wie OSIEK, Shepherd, 59 bemerkt, belegt das Ende von v.3 selbst, dass die Gemeindeleitung kollegial ist.

274 Dafür u.a. DIBELIUS, Hirt, 453 und CAMPENHAUSEN, Amt, 103. LAMPE, Christen, 172 stellt fest: „So handelt es sich entweder um zwei verschiedene Männer namens Clemens oder um denselben, der zur Zeit des Hermas bereits ein Greis war“. Nach BROX, Hirt, 107 handelt es sich „um eine vertretbare Hypothese (allerdings bloße Vermutung)“.

275 Vgl. GIET, Hermas, 283, BROX, Hirt, 108 und OSIEK, Shepherd, 59 u.a.. Osiek stellt fest: „The figure of Clement was powerful enough in the early tradition to establish a long literary connection; not only 1 Clement, but 2 Clement, the Clementine Romances, and the Recognitions“.

276 Vgl. OSIEK, Shepherd, 59.

277 Vgl. LAMPE, Christen, 339–341. „Ein ‚Aussenminister‘ (Clemens) war in der 1. Hälfte des 2. Jh. für den Schriftverkehr mit anderen Städten verantwortlich ... und auch die Hilfssendungen an Gemeinden anderer Städte liefen vermutlich durch seine Hände“ (339). Aus diesem Außenminister, der für die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts eindeutig belegt ist, entwickelt sich der Monepiskopat in der zweiten Hälfte des Jahr-

Grapte wird die Verbreitung der Bußlehre unter den Witwen und Waisen anvertraut. Sie ist möglicherweise eine Witwe und eine Freigelassene.<sup>278</sup> Im Unterschied zu Clemens ist Grapte ganz unbekannt. Nach Dibelius ist Grapte den Lesern vielleicht als römische *διάκονος* bekannt, „denn nach Sim IX 26,2 obliegt den *διάκονοι* die Versorgung der Witwen und Waisen“. <sup>279</sup> Aber wie Brox bemerkt, handelt es sich um „Spekulationen“. <sup>280</sup> Es bleibt unbeantwortet, warum die Witwen und Waisen über die Bußlehre von Grapte und nicht von den Presbytern unterrichtet werden. Die Annahme, dass die Witwen und Waisen einen besonderen Kreis mit ihnen eigenen Versammlungen bilden, in denen eine Frau sie belehrt<sup>281</sup> oder, dass sie ihren „eigenen Unterricht“ erhalten,<sup>282</sup> ist nach Brox nicht im Text belegbar.<sup>283</sup> Nach Lampe wurde Grapte mit der Unterweisung der Waisen und Witwen „von der Gesamtheit der Gemeinden Roms betraut“, und sie ist ein

---

hunderts. Er vereinigte „ein Stück ökonomische Macht in seiner Hand: Er verwaltete eine Zentralkasse für die Hilfssendungen nach draussen. Alles in allem war die Rolle des ‚Aussenministers‘ dazu prädestiniert, in der 2. Hälfte des 2. Jh. in einen monarchischen Episkopat einzumünden“ (341). BROX, Hirt, 107 findet an dieser These vor allem misslich, „dass für die Stadt Rom eine originelle Entstehungsgeschichte des Monepiskopats unterstellt wird, obwohl die römische Kirche diese Entwicklung erst relativ spät erlebte“. Dennoch finde ich gerade deshalb die These Lampes besonders interessant, denn Lampe bietet eine plausible Erklärung für diese spätere Entwicklung des Monoepiskopats in Rom.

- 278 Vgl. OSIEK, Shepherd, 59. Sie stützt sich auf die gewöhnliche Verwendung dieses Namens in Rom für Sklaven und Freigelassene im ersten/vierten Jahrhundert n. Chr. nach SOLIN, Heikki, Die griechischen Personennamen in Rom. Ein Namenbuch. Band 3, Berlin – New York 1982, 1171f.
- 279 DIBELIUS, Hirt, 454. In diesem Sinne auch CAMPENHAUSEN, Amt, 103 und OSIEK, Shepherd, 59. LEUTZSCH, Wahrnehmung, 161 bemerkt, dass diese These wahrscheinlich ist, aber nicht sicher, denn die Fürsorge der Witwen ist tatsächlich nicht nur die Rolle der Diakone, und nach Sim IX 27,2 ist diese Fürsorge auch eine Aufgabe der Episkopen. Auf jeden Fall ist diese Aufgabe nach Leutzsch im Hermas bereits institutionalisiert.
- 280 BROX, Hirt, 108. „Die Erwähnung von Witwen und Waisen in zwei so verschiedenen Zusammenhängen berechtigt bei H nicht zu solchen systematisierenden Schlussfolgerungen“.
- 281 Vgl. LEIPOLDT, Johannes, Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum, Leipzig 1954, 193.
- 282 BOPP, Linus, Das Witwentum als organische Gliedschaft im Gemeinschaftsleben der alten Kirche. Ein geschichtlicher Beitrag zur Grundlegung der Witwenseelsorge in der Gegenwart, Mannheim 1950, 34.
- 283 Vgl. BROX, Hirt, 108.



„schöner früher Beleg für kirchlich organisierte Kinderlehre“.<sup>284</sup> Nach Harnack steht im Hintergrund dieser Stelle eine Frage der Gemeindeorganisation: Neben einem presbyterialen Kreis gab es einen diakonalen Kreis, der aus den Helfern (Episkopen und Diakonen) und den Hilfsbedürftigen bestand und Grapte war für den diakonalen Kreis zuständig.<sup>285</sup> Brox hält diese letzte These für „wahrscheinlicher“.<sup>286</sup> Die Stelle beschreibt aber die Tätigkeit Graptens als Unterweisung. Deshalb erscheint die These plausibler, dass Grapte für die Unterweisung der Frauen und Kinder, die nicht unter männlicher Autorität stehen, zuständig ist.<sup>287</sup>

Die Rolle von Grapte könnte aus einer anderen Perspektive erklärt werden.<sup>288</sup> Sie könnte eine wohlhabende Frau sein, die Vorsteherin einer Hausgemeinde ist, die Witwen und Waisen in ihr Haus aufnimmt und die sie unterstützt und unterrichtet. Das würde ihre besondere Erwähnung neben den Presbytern in Vis II 4,2–3 erklären.

284 LAMPE, Christen, 298.338. „Ob sie von Hausgemeinde zu Hausgemeinde ging, um je am Ort Witwen und Waisen zu unterweisen, erfahren wir nicht“ (298). Vgl. auch OSIEK, Shepherd, 59.

285 Vgl. HARNACK, Adolf vor, Zur Geschichte der Anfänge der inneren Organisation der stadtrömischen Kirche, in: Kleine Schriften zur Alten Kirche, Leipzig 1980, 535f. Die Witwen und Waisen stehen für den ganzen Kreis der Hilfsbedürftigen. Dass eine Frau und nicht ein Diakon oder Episkopos diesem Kreis vorsteht, ist ein Beweis, dass „wir uns bei dieser Anweisung noch in einer sehr frühen Zeit befinden“. LEIPOLDT, Frau, 193 bemerkt in Bezug auf diese Stelle: „Es ist lehrreich, daß dazu (jedenfalls in Rom) auch Frauen gerechnet werden. Das sind Übergangserscheinungen. Länger hält sich die freie Sitte der älteren Zeit nur am Rande der Kirche und bei den Außenseitern“.

286 BROX, Hirt, 109.

287 Vgl. OSIEK, Shepherd, 59. „... a function entrusted to wise older women (Titus 2:3–4)“. In Tit 2,4 stehen aber die junge Frauen, die von den älteren Frauen gelehrt werden sollen, unter männlicher Autorität.

288 MACDONALD, Margaret Y., The Role of Women of Early Christianity, in: BALCH, David L / OSIEK, Carolyn (Hgg.), Early Christian Families in Context. An interdisciplinary Dialogue, Grand Rapids 2003, 170 weist darauf hin: „Her role presumes literacy and a certain amount of autonomy, for she will have the responsibility not only to read the text to the women and children but to interpret it as well“.

## 6 Ergebnisse der Studie

a) Im Hirten des Hermas ist eine ausführliche Beschreibung der Gemeindeorganisation und der in der Gemeinde tätigen Ämter nicht zu finden. Die Anspielungen auf Gemeindeämter sind sporadisch und oft darauf ausgerichtet, die kirchlichen Amtsträger aus einer moralischen Perspektive zu beurteilen. Die kirchliche Organisation stellt nicht das Hauptthema dieses Werkes dar. Gerade aus diesem Grund ist dieses Buch aber sehr interessant, um die reale Organisation der Gemeinde zu entdecken. Tatsächlich wird dieses Werk hoch geschätzt, da es wichtige Informationen über das alltägliche Leben einer Gemeinde im zweiten Jahrhundert liefert. In der Schilderung dieses Lebens sind punktuelle Hinweise auf die Ämter zu finden, die zuverlässige Angaben über sie bieten. Deshalb können die Daten, die wir hier erhalten, sogar hochwertiger sein als diejenigen aus 1 *Clem.* oder den Briefen des Ignatius, denn es gibt wahrscheinlich im Hintergrund des Hirten des Hermas keinen Konflikt über den Kirchenbegriff. Der Autor bemüht sich nicht darum, die unterschiedlichen kirchlichen Einrichtungen zu begründen oder ideologisch zu rechtfertigen.

b) Die Bilder der Kirche im Hermas zeigen unterschiedliche Aspekte derselben Kirche. Sie sind Bilder einer großen Kirche und symbolisieren also wahrscheinlich die Kirche in Rom oder die gesamte Kirche. Sie bieten Angaben der „irdischen“ und „geschichtlichen“ Kirche, die unter Konflikten ihrer Leiter leidet und ein Problem mit wohlhabenden Mitgliedern hat, deren Integration in der Gemeinde schwach ist. In diesem Zusammenhang finden wir explizite Hinweise auf Bischöfen, Presbyter, Diakone, Lehrer, Apostel und Propheten und allgemeine Verweise auf die Gemeindeleiter. Die Differenzierung zwischen Presbytern und Bischöfen, die niemals zusammen im gleichen Kontext und immer im Plural erwähnt werden, ist nicht klar.

c) In meiner Studie habe ich die unterschiedlichen Theorien über die Entwicklung der kirchlichen Ämter im Frühchristentum dargelegt, um zu bestimmen, in welcher Etappe im Prozess der Gestaltung der christlichen Gemeinde sich die Gemeinde des Hermas befindet. Ich habe

jedoch festgestellt, dass viele Autoren die Bezüge auf die kirchlichen Ämter im Hermas in Anspruch genommen haben, nur um ihre These zu bestätigen, ohne auf den Kontext dieser Bezüge im Werk zu achten. Neuerdings hat ein Element in der Forschung über den Ursprung der kirchlichen Ämter an Bedeutung gewonnen: die Hausgemeinde und ihre Hausväter als wesentlicher Faktor für die Gestaltung der frühchristlichen Ämter. In diesem Sinne könnte die Forschung über das Haus und die Hausväter im Hermas Hinweise liefern, die uns helfen können, seinen Begriff von „Presbyter“ und „Episkopos“ zu erklären.

d) Unter Hausgemeinde habe ich die christliche Gemeinde verstanden, die sich im Haus oder in einem anderen Besitz von einem Hausvater/*οικοδεσπότης* versammelt, der als ihr Vorsteher oder Patron agiert. Es lassen sich Spuren von diesen Hausgemeinden im Christentum des zweiten Jahrhunderts finden. Man kann feststellen, dass die Kirche in Rom, zu der die Gemeinde des Hermas gehörte, im zweiten Jahrhundert in kleine Gruppierungen und Kreise (vor allem, aber nicht ausschließlich Hausgemeinden) fraktioniert war.

Die Analyse der Referenzen im Hermas auf das „Haus“ und auf wohlhabende Christen, die die „Knechte Gottes“ in ihre Häuser aufnehmen, liefert Hinweise darauf, dass einige der in Rom zerstreuten, christlichen Kreise wahrscheinlich Hausgemeinden waren, und dass die Gemeindeführer wohlhabende Christen sein konnten, die als Hausväter/Patrone der Hausgemeinden agierten.

Das „Haus“ im Hermas ist erstens die Wohnung des Hermas und seiner Familie, die manchmal auch ein Gebets- und Offenbarungsort ist. Dieser Gebetsort des Hermas, wo die Offenbarungen stattfinden, kann der Ort sein, in dem Hermas den „Auserwählten Gottes“ (einschließlich den Mitgliedern seiner Hausgemeinde) die Offenbarung mitteilt (Vis II 4,2). Zweitens erscheint das „Haus“ als Ort für die Gastfreundschaft. Dabei handelt es sich nicht um das Haus des Hermas, sondern anderer Christen. Als gastfreundliche Christen beschreibt Hermas einige sündige Christen, die nicht von Gott abgefallen sind (Sim VIII 10,3) und deren Schilderung der einiger wohlhabender Christen entspricht (Sim VIII 9,1), und die Episkopen und *φιλόξενοι*, die freudig die „Knechte Gottes“ aufnehmen (Sim IX

27,2). Der Begriff „Knechte Gottes“ im Hermas ist eine Bezeichnung für alle Christen, und die erwähnten Gastgeber sind wahrscheinlich lokale Patrone von Gemeinden, die ihr Haus der Gemeinde für ihre Versammlungen zur Verfügung stellen. Drittens bezieht sich das Wort „Haus“ in diesem Buch auf die „Familie“ des Hermas. Obwohl die Angaben über Hermas und seine Familie eine bestimmte Historizität haben können, gibt es Indizien, dass die „Familie“ des Hermas die gesamte Kirche oder die Hausgemeinde des Hermas symbolisiert. Man kann auch vage Spuren einer οἶκος-Ekklesiologie finden.

Bemerkenswert ist, dass einige Bezüge auf die „Familie“ in Kontexten zu finden sind, in denen vom Reichtum und den Problemen, die er verursacht, die Rede ist, oder in Zusammenhängen, in denen Hermas von der Gemeindeleitung und den Konflikten in der Gemeinde spricht.<sup>1</sup> In Sim VII spielt Hermas die Rolle des paterfamilias (κεφαλή τοῦ οἴκου) in seiner „Familie“, aber die Schwierigkeiten, seine konfliktreiche Familie unter Kontrolle zu haben, entsprechen nicht dem idealen Bild des römischen paterfamilias. Er wird in seine Stellung als „Hausvater“ zurückgeführt, wenn seine Familie Buße tut (Sim VII 6). Die Konflikte mit seiner Familie reflektieren sehr wahrscheinlich die Konflikte einer Hausgemeinde, in der Hermas seine Rolle als Hausvater/Patron (seine Führungsrolle) verloren hat.

Wir finden Hinweise auf wohlhabende Mitglieder der Gemeinde, die Hermas darum bitten, seine Pflicht zu erfüllen, den Bedürftigen zu helfen (Sim I-II). Diese Mitglieder können Freigelassene (wie Hermas selbst) oder Angehörige der „middling groups“ sein, das heißt Leute, die nicht zu den Eliten gehören, aber als Händler und Handwerker über mäßige überschüssige Ressourcen verfügen. Die Beziehung zwischen Reichen und Armen im Hermas ist stark geprägt von der Idee der Reziprozität (Sim II),<sup>2</sup> die ein wesentliches Merkmal der Patron-Klient-Beziehung ist. Diese Angabe in Zusammenhang mit der Paränese des Hermas an die wohlhabenden Christen, die den Bedürftigen helfen und die „Knechte Gottes“ in ihre Häuser aufnehmen müs-

1 Vgl. 4.3.

2 Die Reichen unterstützen die Armen mit ihrem Reichtum und die Armen beten für die Reichen, die ihnen helfen (Sim II, 5–7) und so werden die Reichen den Segen Gottes erhalten (Sim II 10). Vgl. 4.2.3.

sen, spricht dafür, dass diese wohlhabenden Christen als Hausväter/Patrone der Gemeinden agieren konnten. Es stellt sich die Frage, ob diese Christen, die die Aufgabe der Armensorge und der Gastfreundschaft übernehmen, Gemeindeleiter waren. Die Analyse der Stellen, die sich auf die Gemeindeleiter beziehen, ist von großer Bedeutung, um festzustellen, ob es eine Verbindung der reichen Christen mit der Gemeindeleitung gibt.

e) Hermas spricht von den Gemeindeleitern im Plural (Vis II 2,6; Vis III 9,7–10 und Sim IX 31,4–6), damit bezieht er sich eindeutig auf ein leitendes Kollegium. Auch die Presbyter stehen in Hermas im Plural (Vis II 4,2–3, Vis III 1,7–9), und die Leitungsfunktion wird ausdrücklich den Presbytern zugestanden (Vis II 4,3), was dafür spricht, dass die Presbyter diese Gemeindeleiter sind. Das Organisationsmodell ist wahrscheinlich kollegial-presbyterial. Darüber hinaus werden den Gemeindeleitern ihre Zusammenstöße und Streitigkeiten (Vis III 9,7–10; Sim VIII 7,4–6; Sim IX 31,4–6) vorgeworfen, was auch für eine kollegiale Gemeindeverfassung sprechen könnte. Die *πρεσβύτεροι* erscheinen im Hermas als eine differenzierte Gruppe, die die Gemeinde leitet, und der Titel *πρεσβύτεροι* ist schon eine Amtsbezeichnung. Neben dieser Leitungsfunktion, könnten die Presbyter eine Rolle spielen in der Erziehung und Disziplinierung des Rests der Gemeinde (Vis III 9, 8–10). Es gibt keinen expliziten Hinweis auf mögliche Funktionen der Presbyter im liturgischen Bereich.

f) Diese Gemeindeleiter sind wahrscheinlich die Hausväter/Patrone, die in ihren Hausgemeinden den anderen Mitgliedern gegenüber nach dem Patron-Klient-Modell agieren. Angaben für die Verbindung der Gemeindeleitung mit der Organisationsstruktur der Hausgemeinden und mit dem Patron-Klient-Modell sind im gesamten Buch zu entdecken. In Vis II 4,2 werden die Presbyter, die der Gemeinde vorstehen (*τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας*) erwähnt. Sie konnten als Hausväter/Patrone eine fürsorgende Autorität über die Gemeinden ausüben. Die Szene der Auseinandersetzung über die Ehrenplätze und die Presbyter in Vis III 1,7–9 könnte die Lage in der Hausgemeinde des Hermas und in seiner kirchlichen Umgebung widerspiegeln, wie der unmittelbare

Kontext nahelegt (v.6). Der Aufruf des Hermas an die Gemeindeleiter, in Gerechtigkeit zu wandeln (Vis II 2,6), muss in den Kontext des sündenbeladenen und konfliktreichen Hauses des Hermas (Vis II 2,2–5) und des Appells an Hermas, seine Familie nicht zu vernachlässigen (Vis II 3,1), gestellt werden. Die Gemeindeleiter (οἱ προηγούμενοι τῆς ἐκκλησίας) oder ein Teil von ihnen, sind die wohlhabenden Christen, die zu Generosität aufgerufen werden und als Patrone der Gemeinden agieren konnten und vor Spaltungen gewarnt werden (Vis III 9,1–10). Im Hintergrund dieser Ermahnung sind Konflikte zu finden, die auf einen Mangel an Solidarität mit den Armen zurückzuführen sind (vv.2–6). In Sim VIII 10,3 kann man einen anderen Grund für diese Konflikte unter den Gemeindeleitern finden. Tatsächlich werden an dieser Stelle die wohlhabenden Christen gelobt, die „gern“ die Knechte Gottes aufnehmen, und in Sim IX 27,2 die Episkopen, die freudig und ohne Heuchelei diese Aufgabe wahrnehmen. Dies könnte ein Anzeichen dafür sein, dass die Spaltungen unter den Gemeindeleitern etwas mit der Aufnahme der Knechte Gottes in ihre Häuser zu tun haben könnten.<sup>3</sup> Besonders liefert Sim IX 30,4–31,6 Angaben, dass die konfliktreichen Gemeindeleiter wohlhabende Patrone sein könnten, die ein schlechtes Beispiel vor den Gemeinden geben.

Hermas als Hausvater seiner konfliktreichen „Familie“ (Hausgemeinde) ist wahrscheinlich einer von den Presbytern, „mit“ denen er das Buch der Offenbarung vorlesen muss (Vis II 4,3).

Im Prozess der Institutionalisierung der christlichen Gemeinden sind diese Presbyter nach den Ansätzen von Weber nicht charismatische Gemeindeleiter, sondern Gemeindeleiter mit einer traditionellen Herrschaft, die auf ihrer Stellung als Hausväter/Patrone beruht.<sup>4</sup> Hermas gehört zu der Gruppe, deren Mitgliedern aufgrund ihrer Rolle

3 Wie in 4.2.1.2.2 gesehen, kann die Gastfreundschaft für die Gastgeber eine unerwünschte, wirtschaftliche Belastung sein und einige von ihnen erfüllten nicht ihre Aufgabe, die „Knechte Gottes“ aufzunehmen. Ein anderer Grund für die Konflikte war, dass sie die Eingeladenen ungleich behandeln konnten (Vgl. 4.2.3.2.3). Wenn es Konflikte in den Gemeinden gab, konnten die Hausväter/Patrone der Gemeinden sehr wahrscheinlich nur jene „Knechte Gottes“ aufnehmen, die ihre Führungsrolle anerkannten.

4 Vgl. STEWART-SYKES, *Prophecy*, 175–177.

als Patrone/Hausväter eine natürliche Führungsautorität zugeschrieben wird.<sup>5</sup>

g) Im Hermas werden auch die Episkopen und Diakone erwähnt. Die Episkopen und Presbyter werden niemals zusammen genannt, nicht einmal in Vis III 5,1, wo die idealisierten perfekten Gemeindeleiter der Vergangenheit genannt und die Presbyter weggelassen werden. Es gibt zwei mögliche Erklärungen hierfür: a) „Presbyter“ und „Episkopen“ sind zwei mögliche Bezeichnungen für dasselbe Amt; b) Die Leiter der Hausgemeinde wurden zunächst als „Episkopen“ bezeichnet und wurden dann im Laufe der Zeit „Presbyter“ als Mitglieder des Kollegiums der Hausgemeindeführer in Rom genannt. Beide Erklärungen schließen sich nicht aus. Sim IX 27,2 lässt erkennen, dass die Episkopen als wohlhabende Christen erscheinen, dass sie die Gemeinde (die Knechte Gottes) in ihre Häuser aufnehmen und den Bedürftigen helfen. „Presbyter“ und „Episkopen“ könnte tatsächlich eine doppelte Bezeichnung für die Hausväter/Patrone der Hausgemeinde sein. Es gibt im Hermas eine Identifikation beider Figuren. Darüber hinaus sind die Episkopen immer im Plural erwähnt, was einen Monepiskopat in der römischen Kirche zur Zeit des Hermas ausschließt.

Die Diakone haben im Hermas ein konkretes Kirchenamt inne, ihre Aufgabe ist die Versorgung von Witwen und Waisen (Sim IX 26,2), die auch den Episkopen zukommt (Sim IX 27,2). Diese gemeinsame Aufgabe und der gemeinsame Hinweis auf die Episkopen und Diakone in Vis III 5,1 sprechen für eine enge Verbindung zwischen den beiden Ämtern. Die Diakone könnten Mitglieder der Gemeinde sein, die den Episkopen in der sozialen Fürsorge helfen. So könnten sie die finanziellen Mittel verwalten, die die Episkopen/wohlhabenden Patrone ihnen zur Verfügung gestellt haben.

h) Im Hermas ist keine Infragestellung der Gemeindeorganisation oder insbesondere der Ämter der Presbyter und Episkopen zu finden. Die Kritiken gegenüber den Gemeindeführern beziehen sich nicht auf den Inhalt oder die Orthodoxie der vermittelten Botschaft. Die Kri-

5 Vgl. CAMPBELL, Elders, 154 und 4.1.7.

tik ist moralischer Natur, weil sie Streitigkeiten um Ehre und Rang haben oder weil sie die Armen vernachlässigen (Vis III 9,7–10, Sim VIII 7,4–6, Sim IX 31,4–6).

i) Bezüglich der restlichen Ämter spricht Hermas von Aposteln, Lehrern und Propheten. In Bezug auf die Apostel kann man sagen, dass diese in der Gemeinde des Hermas eindeutig eine Größe der Vergangenheit darstellen (Vis III 5,1; Sim IX 15,4; 16,5; 17,1; 25,2) und nicht als tätige Ämter in der Gemeinde erscheinen. Einige der erwähnten Lehrer sind schon verstorben (Vis III 5,1; Sim IX 15,4; 16,5, 25,2) und andere sind in der Gemeinde tätig, aber diese zeichnen sich durch ein Konfliktverhältnis mit ihr aus: Einige nehmen eine radikale Haltung in Bezug auf die Buße ein (Mand IV 3,1–3); andere sind διδάσκαλοι πονηρίας, Lehrer der Bosheit (Sim IX 19,2–3); andere werden als ignorant und anmaßend dargestellt (Sim IX 22,2–4), oder ihre Lehren sind seltsam (Sim VIII 6,5–6). Nur in Sim IX 22,3 ist ein Hinweis auf in der Gemeinde anerkannte Lehrer zu finden, wenn Hermas von den anmaßenden Lehrern spricht, die bereuen und sich denen, die Weisheit besitzen, unterworfen haben (ὕπεταξαν ἑαυτοὺς τοῖς ἔχουσι σύνεσιν). Neben den Propheten, die Figuren der Vergangenheit sind (Sim IX 15,4), spricht Hermas in Mand IX von der Tätigkeit der Propheten in der Gemeinde, die sich auch mit falschen Propheten konfrontiert sehen. Wie erwähnt,<sup>6</sup> gibt es eine Gruppe von Propheten in der Gemeinde, die ihre Funktion in den Gemeindeversammlungen ausüben und als ständige Propheten anerkannt sind. Bemerkenswert ist auf jeden Fall, dass die Schilderung von den Pseudopropheten und den falschen Lehrern in gewisser Hinsicht übereinstimmt. Die Lehrer der Bosheit (Sim IX 19,3) wirken wie die Pseudopropheten (Mand IX 2.6.13) entsprechend den Begierden der Sündigen. Die selbstgefälligen und anmaßenden Lehrer (Sim IX 22,3) sind leer geworden, so wie auch die Pseudopropheten ihre Hohlheit bloßstellen (Mand XI 3.14). In einer Zeit, in der der Prozess der Gestaltung der Kirchenämter noch nicht abgeschlossen ist, waren die Unterschiede zwischen den falschen Lehrern und den Pseudopropheten nicht klar, und beide

<sup>6</sup> Vgl. 5.5.2–3.



Rollen konnten leicht verwechselt werden. Es entsteht die Frage, ob diese von Hermas so geschilderten schlechten Lehrer/Pseudopropheten in Konflikt mit den Gemeindeleitern standen, denn sie stellten die Autorität der Hausväter/Patrone der Gemeinden in Frage. Diese These ist plausibel, aber der Text liefert keine explizite Angabe eines direkten Konflikts zwischen ihnen.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> STEWART-SYKES, *Prophecy*, 177 identifiziert die schlechten Lehrer mit den falschen Propheten und spricht von einer Streitigkeit „between one who holds his position by virtue of patronage, a traditional form of legitimation, and one who seeks position on the basis of competence as a teacher (that is to say, on rational basis)“. Er liefert aber keine Stelle im Hermas, um diesen konkreten Konflikt zu belegen.

## 7 Literaturverzeichnis

In der Arbeit werden Kurztitel verwendet. Diese werden im folgenden Verzeichnis unterstrichen. Des Weiteren richten sich die verwendeten Abkürzungen nach:

SCHWERTNER, Siegfried M., IATG<sup>2</sup>: Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, Berlin – New York, <sup>2</sup>1992.

Die biblische Literatur wird nach den Loccumer Richtlinien, und die übrigen frühchristlichen Quellen nach den Abkürzungsverzeichnissen der folgenden Werke zitiert:

Für griechische Texte: LAMPE, Geoffrey H.G., A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961, IX-XLIII.

Für lateinische Texte: BLAISE, Albert / CHIRAT, Henry, Dictionnaire Latin-Français des auteurs Chrétiens, Turnhout 1954, 9–29.

### 1. Textausgaben

AYÁN CALVO, Juan José, Hermas. El Pastor, in: Fuentes Patrísticas 6, Madrid 1995.

BONNER, Campbell, A Papyrus Codex of the Shepherd of Hermas. (Similitudes 2–9) with a Fragment of the Mandates, Michigan 1934.

CROMBIE, Frederick, The Pastor of Hermas, in: ALEXANDER, Roberts / DONALDSON, James (Hg.), The Ante-nicene Fathers, Band 2, Grand Rapids 1989, 9–55.

FUNK, Franciscus Xaverius, Patres Apostolici, Bd. I, Tübingen <sup>2</sup>1901.

FUNK, Franz Xaver von u.a., Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von Franz Xaver Funk/Karl Bihlmeyer und Molly Whittaker, Tübingen 1992.

GEBHARD, Oscar de / HARNACK, Adolfus, Hermae Pastor Graece. Addita Versioe Latina Recentiore e Codice Palatino (Patrum Apostolicorum Opera 3), Lipsiae 1877.

JOLY, Robert, Hermas, Le Pasteur (SC 53), Paris <sup>2</sup>1968.

KÖRTNER, Ulrich H.J. / LEUTZSCH, Martin, Papiasfragmente. Hirt des Hermas (SUC 3), Darmstadt 1988.

LAKE, Kirsopp, The Apostolic Fathers with an english Tranlation. Vol II: The Shepherd of Hermas. The Martyrdom of Polycarp. The Epistle to Diognetus, London – New York 1913. Nachdruck 1917.

NOVUM TESTAMENTUM GRAECE, ALAND, Barbara u.a. (Hg.), Stuttgart <sup>27</sup>1993.

SCHNEEMELCHER, Wilhelm / HENNECKE, Edgar, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, B.2, Tübingen <sup>6</sup>1999.

SNYDER, Greydon F., The Shepherd of Hermas, London u.a. 1968.

WHITTAKER, Molly, Der Hirt des Hermas (GCS 48), Berlin <sup>2</sup>1967.

## 2. Sekundärliteratur

ADAMS, Edward, The earliest Christian meeting places. Almost exclusively houses?, London – New York 2013.

AGUIRRE, Rafael, La casa como estructura base del cristianismo primitivo. Las iglesias domésticas, in: EE 59 (1984) 27–51.

ALFÖLDY, Géza, Römische Sozialgesichte, Wiesbaden <sup>3</sup>1984.

- ARNÉRA, Georges, Du rocher d'Isaïe aux douze montagnes d'Herma, in: ETR 59 (1984) 214–220.
- AUNE, David E., Prophecy in early Christianity and the ancient Mediterranean World, Grand Rapids, Michigan 1983.
- BACKHAUS, Knut, Der Hebräerbrief, Regensburg 2009.
- BAGNALL, Roger S., Early Christian Books in Egypt, Princeton, NJ 2009.
- BALCH, David L / OSIEK, Carolyn (Hgg.), Early Christian Families in Context. An Interdisciplinary Dialogue, Grand Rapid, Mich. 2003.
- BALZ, Horst, Art. προϊστῆμι, in: EWNT 3 (1992) 377.
- BARNARD, Leslie W., Studies in the Apostolic Fathers and Their Background, Oxford 1966.
- BARTELS, Karl-Heinz., Art. πρῶτος, in: TBLNT 1 (1970) 278–280.
- BAUER, Walter, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testament und der frühchristlichen Literatur, Berlin u.a. 1988.
- BAUSONE, Carla, Aspetti dell'ecclesiologia del Pastore di Herma, in: TU 108 (1972) 101–106.
- BECKER, Jürgen, Paulus: Der Apostel der Völker, Tübingen 1989.
- BOBERTZ, Charles A.,
- Cyprian of Carthage as Patron. A social historical Study of the Role of the Bishop in the ancient Christian Community of North Africa, Diss.theol.(1988), Yale University 1988.
  - The Role of Patron in the Cena Dominica of Hippolytus' Apostolic Tradition, in: JThS 44 (1993) 170–184.

- BOPP, Linus, Das Witwendum als organische Gliedschaft im Gemeinschaftsleben der alten Kirche. Ein geschichtlicher Beitrag zur Grundlegung der Witwenseelsorge in der Gegenwart, Mannheim 1950.
- BORNKAMM, Günther, Art. πρέσβυς, in: ThWNT 6 (1959) 651–683.
- BRADSHAW, Paul F. / JOHNSON, Maxwell E. / PHILLIPS, L. Eduard, The Apostolic Tradition. A Commentary. Minneapolis 2002.
- BRENT, Allen, Hippolytus and the Roman church in the third century. Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop (SVigChr 31), Leiden – New York – Köln 1995.
- BROCKHAUS, Ulrich, Charisma und Amt. Die paulinische Charismalehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen, Wuppertal 1972.
- BROX, Norbert, Der Hirt des Hermas (KAV 7), Göttingen 1991.
- BRUCE, Frederick F., New Testament History, Bristol 1969.
- BÜCHSEL, Friedrich, Art. ἡγέομαι, in: ThWNT 2 (1957) 909–911.
- BUND, Elmar, Art. Pater familias, in: KP 4 (1979) 545–547.
- CAMPBELL, R. Alastair, The Elders, Seniority within Earliest Christianity, Edinburgh 1994.
- CAMPENHAUSEN, Hans von, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten (BHTh 14), Tübingen 1953.
- CARLINI, Antonio, Testimone e testo. Il Problema della Datazione di PIsand I 4 del Pastore di Erma, in: SCO 42 (1992) 17–30.
- CARPENTER, H.J., Popular Christianity and the Theologians in the early Centuries, in: JThS 14 (1963) 294–310.

CLARK, Kenneth W., The Sins of Hermas, in: WIKGREN, Allen (Hg.), Early Christian Origins. Studies in honor of Harold R. Willoughby, Chicago 1961, 102–119.

COENEN, Lothar,

- Art. *καθεύδω*, in: TBLNT 2(2000) 1246–1248.
- Art. *πρεσβύτερος*, in TBLNT 2 (2000) 1155–1162.

CONZELMANN, Hans, Art. Charisma, in: ThWNT 9 (1973) 393–397.

COUNTRYMAN, Louis W., The rich Christian in the church of the early empire. Contradictions and accommodations (TSR 7), New York 1980.

CROOK, John, Patria Potestas, in: CQ 17 (1967) 113–122.

D'ANNA, Alberto, Considerazioni a margine del libro di P. Lampe, From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the First Two Centuries, in: ASEs 23 (2006) 499–507.

DASSMANN, Ernst,

- Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden, Bonn 1994.
- Hausgemeinde und Bischofsamt, in: Vivarium. Festschrift Theodor Klauser zum 90. Geburtstag, Münster 1984, 82–97.
- Kirchengeschichte. Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten, Stuttgart 1991.

DERKS, Hans, Über die Faszination des „Ganzen Hauses“, in: GeGe 22 (1996) 221–242.

DIBELIUS, Martin,

- Der Hirt der Hermas (Die Apostolischen Väter 4), Tübingen 1923.
- Die Pastoralbriefe (HNT 13), Tübingen <sup>4</sup>1966.

DIX, Gregory, The Shape of the Liturgy, London <sup>2</sup>1970.

DOSKOCIL, Walter, Der Bann in der Urkirche. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung (MThS III 11), München 1958.

EHRMAN, Bart D.,

- Misquoting Jesus. The Story behind who change the Bible and why, New York 2007.
- Textual Traditions Compared. The New Testament and the Apostolic Fathers, in: GREGORY, Andrew F. / TUCKETT, Christopher M. (Hgg.), The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers, Oxford u.a. 2005, 9–27.

ELLIOTT, John H., A Home for the homeless. A sociological exegesis of 1 Peter, its situation and strategy, Philadelphia 1981.

ELLIS, E. Earle,

- Pauline Theology, Ministry and Society, Grand Rapid, Michigan, 1989.
- The Making of the New Testaments Documents, Brill, Leiden – Boston – Köln, 1999.

FILSON, Floyd V., The Significance of the Early House Churches, in: JBL 58 (1939) 105–112.

FINN, Thomas N., Art. Agape (Love Feast), in: Encyclopedia of Early Christianity 1 (21997) 24f.

FITZMYER, Joseph A., Romans (AncB 33), New York 1993.

FOLGADO FLÓREZ, Segundo,

- La Iglesia, anterior a los siglos en el „Pastor“ de Hermas, in: CDios 191 (1978) 365–391.
- Sentido eclesial de la penitencia en el „Pastor“ de Hermas, in: CDios 191 (1978) 3–38.
- Teoría teórico-descriptiva sobre la Iglesia en el Pastor de Hermas, in: CDios 191 (1978) 217–246.

FRANK, Albert, Studien zur Ekklesiologie des Hirten, II Klemens, der Didache und der Ignatiusbriefe, Diss.theol.(1972), München 1975.

FREI, Hans A., Metanoia im „Hirten“ des Hermas, in: IKZ 64 (1974) 118–139.189–202 und 68 (1975) 120–138.170–204.

FRICK, Robert, Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der alten Kirche bis zu Origenes und Augustin (ZNW 6), Gießen 1928.

FRIEDLÄNDER, Ludwig, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antoninen, Band 1, Leipzig<sup>6</sup>1888.

FRIELING, Reinhard, Amt. Laie, Pfarrer, Priester, Bischof, Papst, Göttingen 2002.

FRIESEN, Steven J., Poverty in Pauline Studies. Beyond the So-called New Consensus, in: JSNT 26 (2004) 323–361.

GEHRING, Roger W., Hausgemeinde und Mission. Die Bedeutung antiker Häuser und Hausgemeinschaften – von Jesus bis Paulus, Gießen 2000.

GIELEN, Marlis,

- Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik. Ein Beitrag zur Frage einer christlichen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen, Frankfurt am Main 1990.
- Zur Interpretation der paulinischen Formel ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία, in: ZNW 77 (1986) 109–125.

GIET, Stanislas, Hermas et les Pasteurs. Les trois Auteurs du Pasteurs D' Hermas, Paris 1963.

GNILKA, Joachim,

- Die frühen Christen. Ursprünge und Anfang der Kirche, Freiburg 1999.
- Der Philemonbrief, Freiburg – Basel – Wien 1982.



GOETZMANN, Jürgen, Art. οἶκος, in: TBLNT 1 (1997) 875–879.

GOLDHAHN-MÜLLER, Ingrid, Die Grenze der Gemeinde. Studien zum Problem der Zweiten Buße in Neuen Testament unter Berücksichtigung der Entwicklung im 2.Jh. bis Tertullian, Göttingen 1989.

GONIS, Nick, 4705–4707. Hermas. Pastor, in: The Oxyrhincus Papyri 69 (2005) 1–17.

GOPPELT, Leonhard,

- Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert (55 BZFChTh.M), Gütersloh 1954.
- Die apostolische und nachapostolische Zeit (Die Kirche in ihrer Geschichte 1), Göttingen 1962.

GREEN, Bernard, Christianity in ancient Rome. The first three Centuries, London – New York 2010.

GROTZ, Josef, Die Entwicklung des Bußstufenswesens in der vornicäischen Kirche, Freiburg 1955.

GRUNDEKEN, Mark R.G., A Jon Steen Household. The domestic Church in the Shepherd of Hermas, in: KNIEPS, Thomas u.a. (Hgg.), The Household of God and local Households. Revisiting the domestic Church (BETHL 204), Leuven 2013, 235–247.

GUIDOBALDI, Federico, Seminari di Archeologia Cristiana. Seduta del 13 Dicembre 1984, in: RivAC 61 (1985) 350–357.

GÜLZOW, Henneke,

- Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten, Bonn 1969.
- Soziale Gegebenheiten der Altkirchlichen Mission, in: FROHNES, Heinzgünter / KNORR, Uwe W. (Hgg.), Die Alte Kirche, München 1974, 189–226.

HAGEMANN, Herman, Der Hirt des Hermas, in: ThQ 42 (1860) 1–40.

HAHNEMAN, Geoffrey M., The Muratorian Fragment and the Origins of the New Testament Canon, in: McDONALD, Lee M. / SANDERS, James A. (Hgg.), The Canon Debate, Peabody, Mass 1992, 405–415.

HAINZ, Josef, Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung, Regensburg 1972.

HARNACK, Adolf von,

- Analecten, in: HATCH, Edwin, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum, Gießen <sup>2</sup>1883, 229–259.
- Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten, Leipzig 1910.
- Die Lehre der Zwölf Apostel (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 212), Leipzig 1884.
- Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 1. Band. Die Mission in Wort und Tat, Leipzig <sup>2</sup>1924.
- Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 2. Band. Die Verbreitung, Leipzig <sup>3</sup>1915.
- Zur Geschichte der Anfänge der inneren Organisation der stadtrömischen Kirche, in: Kleine Schriften zur Alten Kirche, Leipzig 1980, 528–561.

HATCH, Edwin, The Organization of the early Christian Churches, London <sup>2</sup>1882.

HAY, David M., Glory at the right hand. Psalm 110 in early Christianity (SBL.MS 18), Nashville 1973.

HAUFE, Günter, Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher (ThHK 12/1), Leipzig 1999

- HEIDE, K. Martin, Labilität und Festigkeit des überlieferten Textes des Neuen Testaments und des Pastor Hermae, demonstriert an wichtigen Textzeugen, in: *Sacra Scripta* 7 (2009) 65–97.
- HELLHOLM, David, Der Hirt des Hermas, in: PRATSCHER, Wilhelm (Hg.), *Die Apostolischen Väter. Eine Einleitung*, Göttingen 2009, 226–253.
- HENNE, Philippe, *L'unité du Pasteur d'Hermae. Tradition et rédaction* (CRB 31), Paris 1992.
- HILHORST, Anton,  
– *Sémitismes et latinismes dans le Pasteur d'Hermae*, Nijmegen 1976.  
– Art. Hermae, in: *RAC* 14 (1988) 682–701.
- HILL, Charles E., “The Writing which Says ...”. The Shepherd of Hermae in the Writings of Irenaeus, in: *SP* 65 (2013) 127–138.
- HILTBRUNNER, Otto. / GORCE, Denys / WEHR, Hans, Art. Gastfreundschaft, in: *RAC* 8 (1972) 1061–1123.
- HOHEISEL, Karl, Art. Amt, Religions- u. Kulturgeschichtlich, in: *LThK* 1 (2006) 543f.
- HOLMBERG, Bengt, Paul and Power. The Structure of Authority in the Primitive Church as reflected in the Pauline Epistles, Lund 1978.
- HOLTZ, Gottfried, *Die Pastoralbriefe* (ThHK 13), Berlin <sup>5</sup>1992.
- HOLTZ, Traugott, *Der erste Brief an die Thessalonicher* (EKK 13), Zürich u.a. <sup>2</sup>1992.
- HÜBNER, Reinhard M., Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat in der frühen Kirche, in: *Das Priestertum in der Einen Kirche. Diakonat, Presbyterat und Episkopat*, Aschaffenburg 1987, 45–89.

- HUMPHREY, Edith M., *The ladies and the cities. Transformation and apocalyptic identity in "Joseph and Aseneth", 4 Ezra, The Apocalypse and "The Shepherd of Hermas"*, Sheffield 1995.
- HURTADO, Larry W., *The earliest Christian Artifacts. Manuscripts and Christian Origins*, Grand Rapids, Mich 2006.
- JANSSENS, Jos, Rezension von Peter Lampe, *Die städtromischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, in: Gr. 70 (1989) 383–388.
- JEFFERS, James S., *Conflict at Rome. Social Order and Hierarchy in Early Christianity*, Minneapolis 1991.
- JEREMIAS, Joachim, *Die Briefe an Timotheus und Titus*, Göttingen<sup>11</sup>1975.
- JEWETT, Robert, *Tenement churches and communal meals in the early church. The implications of a form-critical analysis of 2 Thessalonians 3:10*, in: BR/38 (1993) 23–43.
- JUDGE, Edwin A. / THOMAS, G.S.R., *The Origin of the Church at Rome. A New Solution?*, in: RTR 25 (1966) 81–94.
- JUDGE, Edwin A., *The social Pattern of the Christian Groups in the First Century. Some Prolegomena to the Study of the New Testament Ideas of Social Obligation*, in: SCHOLER, David M. (Hg.), *Social Distinctives of the Christians in the First Century. Pivotal Essays by E. A. Judge*, Peabody, Mass 2008, 1–56.
- KÄSEMANN, Ernst, *Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, in: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen 1960, 109–134.
- KEHRER, Günter, Art. *Amt I Religionsgeschichtlich*, in: RGG<sup>4</sup> 1 (1998) 422.
- KERTELGE, Karl, Art. *Amt. Im NT*, in: LThK 1 (1993) 545–547.

- KIDD, Reggie M., *Wealth and Beneficence in the Pastoral Epistles. A "bourgeois" form of early Christianity?* (SBL.DS 122), Atlanta, Ga 1990.
- KIRCHSCHLÄGER, Walter, *Die Entwicklung von Kirche und Kirchenstruktur*, in: ANRW 2, 26, 2 (1995) 1277–1355.
- KLAUCK, Hans-Josef,  
 – *Die Hausgemeinde als Lebensform im Urchristentum*, in: MThZ 32 (1981) 1–15.  
 – Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum, Stuttgart 1981.
- KLEIVINGHAUS, Johannes, *Die theologische Stellung der Apostolischen Väter zur alttestamentlichen Offenbarung*, Gütersloh 1948.
- KOCH, Dietrich-Alex, *Die Entwicklung der Ämter in frühchristlichen Gemeinden Kleinasiens*, in: SCHMELLER, Thomas / EBNER, Martin / HOPPE, Rudolf, *Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext*, Freiburg – Basel – Wien 2010.
- KÖSTER, Helmut, Art. τὸ πρῶτον, in: ThWNT 8 (1969) 187–208.
- KRAFT, Heinrich, Clavis Patrum Apostolicorum, Darmstadt 1963.
- KRAUTHEIMER, Richard, Early Christian and Byzantine architecture (The Pelican history of art 24), Harmondsworth, Middlesex 41984.
- KRETSCHMAR, Georg, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie* (BHTh 21), Tübingen 1956, 55.
- LAMPE, Peter, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte*, Tübingen 1987.
- LA PIANA, George, Foreign Groups in Rome during the first Century of the Empire, in: HThR 4 (1927) 183–403.

- LAUB, Franz, Sozialgeschichtlicher Hintergrund und ekklesiologische Relevanz der neutestamentlich-frühchristlichen Haus- und Gemeinde-Tafelparänese. Ein Beitrag zur Soziologie des Frühchristentums, in: MThZ 37 (1986) 249–271.
- LEIPOLDT, Johannes, Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum, Leipzig 1954.
- LEON, Harry J., The Jews of ancient Rome, Philadelphia 1960.
- LEUZTSCH, Martin, Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit im „Hirten des Hermas“, Göttingen, 1989.
- LIETZMANN, Hans, Geschichte der alten Kirche, Bd. 2 Ecclesia Catholica, Berlin – Leipzig 1936.
- LINTON, Olof, Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung, Uppsala 1932.
- LIPS, Hermann von, Glaube, Gemeinde, Amt. Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen, Göttingen 1979.
- LIPSIUS, Justin, Der Hirte des Hermas und der Montanismus in Rom, in: ZWTh 8 (1865) 266–303, 9 (1866) 27–81.183–218.
- LOHSE, Eduard, Der Brief an die Römer (KEK 4), Göttingen <sup>15</sup>2003.
- LONGENECKER, Bruce W., Exposing the Economic Middle. A Revised Economy Scale for the Study of Early Urban Christianity, in JSNT 31 (2009) 243–278.
- LÜHRMANN, Dieter, Neutestamentliche Haustafeln und antike Ökonomie, in: NTS 27 (1980) 83–97.

- MACDONALD, Margaret Y., The Role of Women of Early Christianity, in: BALCH, David L / OSIEK, Carolyn (Hgg.), Early Christian Families in Context. An interdisciplinary Dialogue, Grand Rapids 2003, 157–184.
- MAIER, Harry O., The social setting of the ministry as reflected in the writings of Hermas, Clement and Ignatius (SCJud 11), Waterloo <sup>2</sup>2002.
- MALHERBE, Abraham J., Social aspects of early Christianity, Philadelphia <sup>2</sup>1983.
- MARTIN, José Pablo, Espíritu y dualismo de espíritus en el Pastor de Hermas y su relación con el judaísmo, in: VetChr 15 (1978) 295–345.
- MEEKS, Wayne A.,  
– The first urban Christians. The social world of the Apostle Paul, New Haven 1983.  
– The Origins of Christian Morality. The first two centuries, New Haven 1993.
- MEES, Michael, Der Hirte des Hermas und seine Aussagen über den Heiligen Geist, in: Lat. 47 (1981) 343–355.
- MEGGITT, Justin J., Paul, Poverty and Survival, Edinburgh 1998.
- MERKEL, Helmut, Die Pastoralbriefe (NTD 9/1), Göttingen <sup>13</sup>1991.
- METZGER, Bruce M., The canon of the New Testament. Its origin, development, and significance, Oxford 1987.
- MICHAELIS, Wilhelm, Art. πρωτοκαθεδρία, in: ThWNT 6 (1959) 871f.
- MICHEL, Otto, Art. οἶκος, in: ThWNT 5 (1954) 122–161.

- MÜHLSTEIGER, Johannes, Zum Verfassungsrecht der Frühkirche, in: ZKTh 99 (1977) 129–155.257–285.
- MURPHY-O'CONNOR, Jerome, St. Paul's Corinth. Texts and archaeology, Wilmington Delaware 1983.
- NARDONI, Enrique, Charism in the early Church since Rudolph Sohm. An ecumenical Challenge, in: Theological Studies 53 (1992) 646–662.
- NEYMEYR, Ulrich, Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und Ihre Gesichte (SVig-Chr 4), Leiden 1989.
- NIELSEN, David, The Place of the Shepherd of Hermas in the Canon Debate, in: McDONALD, Lee M. / CHARLESWORTH, James H., "Non canonical" religious Texts in early Judaism and early Christianity, London u.a. 2012.
- OBERLINNER, Lorenz,  
– Die Pastoralbriefe. Kommentar zum ersten Timotheusbrief (HThK 11/2), Freiburg u.a. 1994.  
– Die Pastoralbriefe. Kommentar zum Titusbrief (HThK 11/2), Freiburg u.a. 1996.
- O'BRIEN, David, Entering the Kingdom with Difficulty. The Self-sufficient Life as the Quest for wealthy Believers in the *Shepherd of Hermas* and Clement of Alexandria's *Quis Dives Salvetur* and *Paedagogus*, in: StPatr 45 (2010) 325–330.
- OPITZ, Helmut, Ursprünge frühkatholischer Pneumatologie. Ein Beitrag zur Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist in der römischen Gemeinde unter Zugrundelegung des 1.Clemens-Briefes und des „Hirten“ des Hermas, Berlin 1960.



- OSIEK, Carolyn,  
– Rich and Poor in the Shepherd of Hermas. An exegetical-social Investigation, Washington 1983.  
– Shepherd of Hermas. A Commentary, Minneapolis 1999.  
– The Ransom of Captives. Evolution of Tradition, in: HThR 74 (1981) 365–386.
- OSIEK, Carolyn / BALCH, David L., Families in the New Testament World. Household and House Churches, Louisville, Ky 1997.
- PANAGOPOULOS, Johannes, Prophetic Vocation in the New Testament and Today (NT.S 45), Leiden 1977.
- PERNVEDEN, Lage, The Concept of the Church in the Shepherd of Hermas (STL 27), Lund 1966.
- PETERSON, Erik, Frühkirche, Judentum und Gnosis, Rom – Freiburg – Wien 1959.
- PETERSEN, Joan M., House-Churches in Rome, in: VigChr 23 (1969) 264–272.
- PIESIK, Heinz, Bildersprache der apostolischen Väter, Diss.theol.(1960), Bonn 1961.
- POSCHMANN, Bernhard, Paenitentia secunda (Theoph.1), Bonn 1940.
- RAHNER, Karl, Die Bußlehre im Hirten des Hermas, in: ZKTh 77 (1955) 385–431.
- REICKE, Bo, Art. προϊστῆμι, in ThWNT 6 (1959) 700–703.
- REILING, Jannes, Hermas und Christian Prophecy. A Study of the eleventh Mandate, Leiden 1973.

- RHEE, Helen, *Loving the Poor, Saving the Rich. Wealth, Poverty, and Early Christian Formation*, Grand Rapids 2012.
- ROHDE, Joachim, *Urchristliche und frükatholische Ämter* (Theologische Arbeiten 33), Berlin 1976.
- ROLOFF, Jürgen,  
– Art. Amt/Ämter/Amtverständnis IV im Neuen Testament, in: TRE 2 (1978) 509–533.  
– Der erste Brief an Timotheus (EKK 15), Zürich u.a. 1988.
- RORDORF, Willy, Die Hausgemeinde der vorkonstantinischen Zeit, in: Williams, Colin Wilburg (Hg.), *Kirche, Tendenzen und Ausblicke*, Gelnhausen, Berlin 1971, 190–196.
- SALLER, Richard, Patronage and friendship in early Imperial Rome: drawing the distinction, in: WALLACE-HADRILL, Andrew (Hg.), *Patronage in Ancient Society*, London – New York 1989, 49–62.
- SAXER, Victor, Rezension. P. Lampe, *Die Stadtrömischen Christen in der ersten beiden Jahrhunderten*, in RSCI 42 (1988) 203–209.
- SCHLIER, Heinrich,  
– Der Brief an die Epheser, Düsseldorf<sup>7</sup>1971.  
– Der Römerbrief (HThK 6), Freiburg u.a. 1977.
- SCHMELLER, Thomas, *Hierarchie und Egalität. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung paulinischer Gemeinden und griechisch-römischer Vereine*, Stuttgart 1995.
- SCHNEIDER, Athanasius, „Propter Sanctam Ecclesiam Suam“. Die Kirche als Geschöpf, Frau und Bau im Bußunterricht des Pastor Hermae, Rom 1999.

SCHÖLLGEN, Georg,

- Hausgemeinden, οἶκος-Ekklesiology und monarchischer Episkopat. Überlegungen zu einer neuen Forschungsrichtung, in: JAC 31 (1988) 74–90.
- Monepiskopat und monarchischer Episkopat. Eine Bemerkung zur Terminologie, in: ZNW 77 (1986) 146–151.

SCHRAMM, Tim, Art. ἡγέομαι, in: EWNT 2 (1992) 279–281.

SCHULZ, Siegfried, Die Mitte der Schrift. Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als Herausforderung an den Protestantismus, Stuttgart – Berlin 1976.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München – Mainz 1988.

SCHRAGE, Wolfgang, Der erste Brief an die Korinther 3 (EKK 7), Zürich u.a. 1999.

SCHWEIZER, Eduard, Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament (AThANT 35), Zürich 1959.

SIMONETTI, Manlio, Roma Cristiana tra vescovi e presbiteri, in: Vet-Chr 43 (2006) 5–17.

SOHM, Rudolph, Die geschichtlichen Grundlagen (Kirchenrecht 1), München – Leipzig<sup>2</sup>1923.

SMITH, Martha Montague, Femenine Images in the Shepherd of Hermas, Diss.theol. (1979), Duke University 1979.

SOLIN, Heikki, Die griechischen Personennamen in Rom. Ein Namenbuch. Band 3, Berlin – New York 1982.

STAATS, Reinhart, Art. Hermas, in: TRE 15 (1986), 100–108.

STAMBAUGH, John E./ BALCH, David L., Das soziale Umfeld des Neuen Testament (Grundrisse zum Neuen Testament 9), Göttingen 1992.

STEGEMANN, Ekkehard W. / STEGEMANN, Wolfgang, Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart u.a.<sup>2</sup>1997.

STEWART-SYKES, Alistair,

- On spiritual Gifts. The Apostolic Tradition, Crestwood, NY 2001.
- Prophecy and Patronage. The Relationship between Charismatic Functionaries and Household Officers in Early Christianity, in: GREGORY, Andrew F.; TUCKETT, Christopher M., Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers, Oxford u.a. 2005, 165–189.
- The Integrity of the hippolytean Ordination Rites, in Aug. 39 (1999) 97–127.

STUHLMACHER, Peter, Der Brief an Philemon, Zürich – Köln 1975.

STUIBER, Alfred, Refrigerium interim (Theoph.11), Bonn 1957, 76.

THEISSEN, Gerd,

- Soziale Integration und sakramentales Handeln. Eine Analyse von 1 Cor. XI, in: Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen<sup>3</sup>1989, 290–317.
- Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde. Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Urchristentums, in: Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen<sup>3</sup>1989, 231–271.

THEOBALD, Michael, Von den Presbytern zum Episkopos (Tit 1,5–9). Vom Umgang mit Spannungen und Widersprüchen im Corpus Pastorale, in: ZNW 104 (2013) 209–237.

THIEL, Wolfgang, Das Haus und seine Einrichtung, in: SCHERBERLICH, Klaus (Hg.), Neues Testament und Antike Kultur 2 (1995) 9–16.

- THRALL, Margaret E., Greek Particles in the New Testament. Linguistic and Exegetical Studies (NTTS 3), Leiden 1962.
- TOWNER, Philip H., The letters to Timothy und Titus, Grand Rapids 2006.
- URBAN, Christina, Die Rollen der Familienglieder, in: Scherberlich, Klaus (Hg.), Neues Testament und Antike Kultur 2 (1995) 17–20.
- VERHEYDEN, Joseph, The Shepherd of Hermas and the Writings that later formed the New Testament, in: GREGORY, Andrew F. / TUCKETT, Christopher M., The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers, Oxford u.a. 2005, 293–329.
- VERNER, David C., The household of God. The social world of the Pastoral Epistles, Chico, California 1983.
- VERWEIJS, Pieter Godfried, Evangelium und neues Gesetz in der ältesten Christenheit bis auf Marcion (STRT 5), Utrecht 1960.
- VOGLER, Werner, Die Bedeutung der urchristlichen Hausgemeinden für die Ausbreitung des Evangeliums, in: ThLZ 107 (1982) 785–794.
- VÖLKEL, Martin, Art. κοιμάομαι, in: EWNT 2 (1992) 745f.
- VÖLTER, Daniel, Die Apostolischen Väter. Clemens, Hermas, Barnabas, Leiden 1904.
- VORGRIMLER, Herbert, Buße und Krankensalbung (HDG 4/3), Freiburg – Basel – Wien <sup>2</sup>1978.
- WALLACE-HADRILL, Andrew,  
– Domus and Insulae in Rome. Families and Housefuls, in: BALCH, David L / OSIEK, Carolyn (Hgg.), Early Christian Families in Context. An interdisciplinary Dialogue, Grand Rapids, Mich. 2003, 3–18.

- Patronage in Roman society: from republic to empire, in: WALLACE-HADRILL, Andrew (Hg.), Patronage in Ancient Society, London – New York 1989, 63–87.
- WALTER, Nikolaus / REINMUTH, Eckart / LAMPE, Peter, Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon (NTD 8/2), Göttingen <sup>18</sup>1998.
- WANSINK, Craig S., You will be restored again to your office: Autobiographical Insight in The Shepherd of Hermas, in: Historische Wahrheit und theologische Wissenschaft. Gerd Lüdemann zum 50. Geburtstag, Frankfurt am Main u.a. 1996, 71–85.
- WAGNER, Jochen, Die Anfänge des Amtes in der Kirche, Presbyter und Episkopen in der frühchristlichen Literatur, (TANZ 53) Tübingen 2011.
- WEBER, Max, Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der Verstehenden Soziologie, Tübingen <sup>4</sup>1956.
- WEIGANDT, Peter, Art. οἶκος, in: EWNT 2 (<sup>2</sup>1992) 1222–1229.
- WEINEL, Heinrich, Der Hirt des Hermas, in: HENNECKE, Edgar (Hg.), Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen 1904, 290–323.
- WICK, Peter, Die urchristlichen Gottesdienste. Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühchristlichen Tempel-, Synagogen-, und Hausfrömmigkeit, Stuttgart <sup>2</sup>2003.
- WILCKENS, Ulrich, Der Brief an die Römer (EKK 6/3) Zürich u.a. <sup>2</sup>1989.

- WILSON, John C., Five Problems in the Interpretation of the Shepherd of Hermas. Authorship, Genre, Canonicity, Apocalyptic and the Absence of the Name “Jesus Christ” (Mellen Biblical Series 24), Lewiston 1995, 73–79.
- WILSON, William J., The Career of the Prophet Hermas, in: HThR 20 (1927) 21–62.
- WHITE, L. Michel, Building God’s house in the Roman world. Architectural adaptation among Pagans, Jews and Christians, Baltimore u.a. 1989.
- WOHLENBERG, Gustav, Bilder aus dem altkirchlichen Leben einer heidnischen Großstadt, in: NKZ 11 (1900) 904–918.975–984.
- YOUNG, Steve, Being a Man. The Pursuit of Manliness in The Shepherd of Hermas, in: Journal of Early Christian Studies 2 (1994) 237–255.
- ZAHN, Theodor von, Der Hirt des Hermas, Gotha 1868.
- ZAMFIR, Korinna, Men and Women in the Household of God. A contextual Approach to Roles and Ministries in the Pastoral Epistles (StUNT 103), Göttingen 2013.
- ZIMMERMANN, Alfred F., Die urchristlichen Lehrer (WUNT 2 12), Tübingen 1984.