

„Fides quaerens ecclesiam“ – Glaube sucht Gemeinschaft

Neutestamentliche Anstöße für eine ekklesiologische Besinnung¹

Selten hat die Anfrage einer Einzelgemeinde an den Bundesrat in neuerer Zeit soviel Unruhe und theologische Betriebsamkeit ausgelöst wie der von der Mitgliederversammlung der Gemeinde Hannover-Walderseestraße am 11. März 1992 beschlossene „Antrag an den Bundesrat 1992“.² Darin wurde die Bundesleitung gebeten, einen „Klärungsprozeß“ hinsichtlich des Selbstverständnisses unseres Gemeindebundes (BEFG) einzuleiten und dabei folgende Fragen zu bedenken:

(1) Wie können wir die Identitätsmitte und damit die Einheit unserer Bundesgemeinschaft klarer als bisher benennen?

(2) Wie können Ortsgemeinden und Gemeindeguppen bei unterschiedlichem Gemeinde- und Schriftverständnis in einem gemeinsamen Bund leben?

(3) Halten wir in Zukunft an einem konföderativen oder an einem konfessionellen Verständnis des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland fest?³

Die Bundesleitung antwortete auf diese berechtigten und präzise gestellten Fragen mit ihrer in der Sache sehr deutlichen Stellungnahme vom 11.2.1994,⁴ die das Profil des Gemeindebundes zu stärken suchte. Die dort angeführten Kennzeichen einer freikirchlichen Ekklesiolo-

gie (*notae ecclesiae*) bewegen sich phänomenologisch ganz im Rahmen der traditionellen Vorstellungen einer kongregationalistischen Glaubensgemeinschaft. Danach weist der BEFG folgende allgemeine Merkmale auf:

- Stringente Einhaltung des *ordo salutis* (Bekehrung, „Glaubensstufe“, freiwillige Mitgliedschaft in einer Ortsgemeinde)
- Verbindlichkeit der Bibel in dogmatischen und ethischen Fragen
- allgemeine Missionspflicht
- Forderung von Glaubens- und Gewissensfreiheit
- Trennung von Kirche und Staat
- Autonomie der Ortsgemeinde
- Gemeinde als „Nachfolgegemeinschaft“ (Heiligung)
- demokratische bzw. antihierarchische Gemeindestruktur und Kybernetik (Priestertum aller Glaubenden)

Darüber hinaus war die Bundesleitung mit ihrer Stellungnahme durchaus bemüht, eigene Akzente zu setzen und den Gemeindebund nachdrücklich als eine „konfessionelle“ und damit *theologisch relevante* Größe zu profilieren, um dem Gedanken einer unverbindlichen Zweckgemeinschaft entgegenzutreten. Dies zeigen Art und Umfang der Ausführungen zu den einzelnen *notae*, wobei den eher umstrittenen – und insofern auch interpretationsbedürftigen – Kennzeichen eine ausführliche Begründung an die Seite gestellt wird.⁵ Die Stellungnahme entspricht eher einer normativ-dogmatischen als einer beschreibenden Darstellung. Was hier festgehalten und teilweise eindringlich in Erinnerung gerufen wird, scheint weniger selbstver-

¹ Der Beitrag geht auf zwei Referate zurück, die ich anlässlich der Tagungen des „Theologischen Arbeitskreises der Initiative Einheit zwischen Ost und West“ (ThAK) in Heidelberg (22.4.1994) und Hamburg (16.11.1994) zur Diskussion stellte. Den Mitgliedern des ThAK danke ich für die sich daraus ergebenden anregenden Gespräche. Ihnen sei dieser Beitrag gewidmet. Der Fachtheologe erkennt hinter der lateinischen Überschrift unschwer die sprachliche Anleihe bei Anselm v. Canterbury (gest. 1109 n. Chr.) und dessen fundamentaltheologischem Erkenntnisprinzip einer *fides quaerens intellectum* (= Glaube, der Einsicht sucht). Auch im nachstehenden Beitrag geht es um ein „verstehendes Glauben“, das danach fragt, was die Gemeinde Jesu Christi eigentlich ist.

² Der Antragstext ist abgedruckt in dem vom Bundesmissionshaus in Bad Homburg herausgegebenen Berichtsheft 1992, 37.

³ Ebd.

⁴ Vgl. Berichtsheft 1994, 34-37.

⁵ Während die noch im 19. Jahrhundert mit Nachdruck eingeforderte „Glaubens- und Gewissensfreiheit“ sowie die „Trennung von Kirche und Staat“ in der Stellungnahme der Bundesleitung in einem kurzen Absatz eher beiläufig Erwähnung finden (beide *notae* stehen in einem einzigen – zugleich dem aller kürzesten – Absatz!), wird das Kennzeichen „Unabhängigkeit der Ortsgemeinde“ in aller Breite entfaltet – und vor allem eingegrenzt: „Der freiwillige Zusammenschluß der selbständigen Ortsgemeinden zum Gemeindebund ist mehr als eine lediglich zweckbedingte Dachorganisation, die für ein Mindestmaß an Übereinstimmung und Übereinkunft in praktischen Fragen steht. Vielmehr stellt der Gemeindebund eine verbindende und verbindliche Gemeinschaft von Gemeinden dar, die damit ein klares konfessionelles Profil nach außen zeigt (...) Selbständigkeit meint nicht Autonomie und absolute Unabhängigkeit, sondern geistliche Verantwortung für den je eigenen Bereich und für das Miteinander in Bekenntnis, Sendung und Dienst. Gerade die Zuordnung zu der größeren Gemeinschaft einer Konfessionsfamilie soll der Einheit des Leibes Christi zeichenhafte Ausdruck geben und einer eingeführten Fixierung auf die Ortsgemeinde sowie einer unverantwortlichen Verkürzung und Individualisierung der biblischen Gemeindelehre wehren“ (ebd., 36). Dem kann man nur zustimmen!

ständig als vielmehr ein Desiderat freikirchlicher Essenz zu sein (dies belegt nicht zuletzt die Anfrage aus Hannover). Anfrage und Antwort lassen den Eindruck entstehen, daß die evangelisch-freikirchlichen *notae ecclesiae* von den Gemeinden und ihren Mitgliedern nicht in nötiger Eindeutigkeit auch „ratifiziert“ wurden, d. h. als ihre eigenen und nun wirklich verbindlichen Glaubensüberzeugungen fungieren, als es die offizielle Doktrin nahelegt.⁶

Die von der Bundesleitung vorgelegte Liste von Konfessionsmerkmalen provoziert zunächst Rückfragen nach dem theologischen *Grund* der genannten Kennzeichen, als deren Gewährsträger die höchste Autorität der Gemeinde in Anspruch genommen wird: „Wir sind überzeugt, daß wir das treu zu bewahren haben, was Gott uns als gemeinsames Bekenntnis- und Glaubensgut anvertraut hat“⁷. Andererseits wird in angemessener Bescheidenheit und selbstkritischer Sachlichkeit einleitend festgehalten: „Als Gemeinden ... haben wir die Frage nach der rechten Gestalt und Ordnung nie ein für allemal hinter uns. Vielmehr brauchen wir Freiraum für kritische Anfragen, die uns zu sorgfältigem Bibelstudium und wacher Zeitgenossenschaft nötigen“ (ebd., S. 34).

Dieser Freiraum soll nachstehend in Form eines Gesprächs zwischen der „Gemeinde *im* Neuen Testament“ mit der „Gemeinde *nach* dem Neuen Testament“⁸ genutzt werden. Die adverbiale Bestimmung „nach“ kann dabei in zweierlei Richtungen entfaltet werden:

a) Im *analogischen Sinn* verweist sie auf das Verhältnis des BEFG zur Urgemeinde, wobei trotz der empfundenen historischen Distanz eine ontologische Einheit beider Größen erstrebt wird.

b) Im *temporalen Sinn* drückt es die Nachzeitigkeit der jetzt lebenden Christen gegen-

über der Urgemeinde aus, die in postkanonischer Zeit mit ihren spezifischen Herausforderungen zu ständiger Rechenschaft über ihr Sein genötigt ist.

Das Gespräch zwischen der Gemeinde *im* Neuen Testament und der Gemeinde *nach* dem Neuen Testament beginnt nachfolgend mit einem in thetischer Form verfaßten Hören auf das, was für die Christen des 1. Jahrhunderts n. Chr. im Blick auf ihre Sozialgestalt konstitutiv gewesen ist. Dies wird in zwei Schritten entfaltet: Unter der Überschrift „Von Jesus bis Paulus“ werden die Anfänge einer werdenden Ekklesiologie entfaltet, während der Abschnitt „Ekklesiologie in nachpaulinischer Zeit“ die nachpaulinischen Schriften untersucht. Die Disproportionalität hinsichtlich der deutlich voneinander abweichenden Stoffmenge zwischen den beiden Abschnitten erklärt sich dadurch, daß die Ekklesiologie erst in nachpaulinischer Zeit eigens thematisch und schließlich zu einem festen Topos der christlichen Überlieferung wurde. Die dafür zu benennenden Gründe liegen auf der Hand: Die wachsende „Kirche“ mußte sich durch die Besinnung auf ihr Wesen nicht nur gegen zunehmende häretische Verwilderungen zur Wehr setzen, sondern sah sich durch die (um 70 n. Chr. anzusetzende) definitive Trennung von „Synagoge“ und „Gemeinde“ zu einer eigenen Definition ihres Selbstverständnisses genötigt, das die Ansätze der apostolischen Zeit aufgriff, vertiefte und, wo nötig, ergänzte.

Die nachstehende Untersuchung beschränkt sich dabei auf solche neutestamentlichen Schriften oder Autoren, die einen paradigmatischen Beitrag zur Frage nach dem Wesen der Gemeinde geleistet haben. Aus diesem Grund bleiben das Corpus Johanneum sowie Hebr., Jak und 1. und 2. Petr unberücksichtigt.⁹ Im letzten Hauptabschnitt („Auswertende Überlegungen“) sollen Anstöße aus dem

⁶ Dies kann freilich nur den überraschen, der den faktischen Eklektizismus als „Prinzip“ freikirchlicher Traditionsbildung nicht wahrnimmt. Dazu s. u. Teil III.

⁷ Ebd., 35.

⁸ Dieser Ausdruck formuliert ein populäres Selbstverständnis innerhalb des BEFG. Vgl. dazu U. Dammann, *Gemeinde nach dem Neuen Testament* – Anmerkungen zu einem baptistischen Selbstverständnis, THEOLOGISCHES GESPRÄCH 1/1992, 59–61.

⁹ Zur Begründung dieser Auswahl verweise ich auf J. Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament* (GNT), NTD.E 10, Göttingen 1993, 268–309. – Im Blick auf das Corpus Johanneum kann man schwerlich von einer expliziten Ekklesiologie sprechen, da die formale Kohäsion der Glaubenden von einer Unmittelbarkeit des einzelnen zu Christus dominiert wird (vgl. Joh 15, 1ff.), die freilich durch den wichtigen Verweis auf die „Bruderliebe“ abgemildert wird. Auf diese Einschränkung hat u. a. W. Popkes in seiner wertvollen ekklesiologischen Studie hingewiesen (*Gemeinde – Raum des Vertrauens*, Wuppertal/Kassel 1984, 104ff.). – Die in 1. Petr entfaltete Ekklesiologie ist weitgehend traditionell, abgesehen von dem durch die Verfolgungen entstandenen Gedanken der „Fremdlingenschaft“ der Gemeinde. Dieser wird am radikalsten vom Verfasser der *Offb* in Form eines Dualismus zwischen Gemeinde und Welt entfaltet, die zu einer unüberbrückbaren, ontologischen Differenz geworden ist, die 1. Petr noch nicht kennt (vgl. 1. Petr 2, 18f.; 3, 1–6, 15f.). Für Hebr gilt wohl: „Hebrews does not have a developed theology of the church“ (B. Lindars, *The Theology of the Letter to the Hebrews*, Cambridge 1981, 127).

NT aufgenommen und mit den ekklesiologischen Selbstprädikationen des BEFG konfrontiert werden.

Der thetisch-knappe Stil läßt die Darstellung teilweise sehr gedrängt und auch etwas apodiktisch erscheinen. Manche Erkenntnisse, die den Stand zeitgenössischer Forschung zu erfassen versuchen, bedürften einer eingehenderen Diskussion, die freilich den Rahmen eines Artikels sprengen würde, der nicht nur einen Querschnitt neutestamentlicher Ekklesiologien präsentieren will, sondern diese mit der gegenwärtigen Gemeindegewirklichkeit konfrontiert. Es mußte daher bei diesem protokollartigen Stil bleiben, der den Vorzug eines kleinen „Kompendiums“ um den Preis einer knappen (und möglichst präzisen) Darstellung erkaufte. Die um Vertiefung bemühten Leser und Leserinnen seien darum auf die weiterführende Literatur in den Anmerkungen verwiesen. Wer es besonders eilig hat und sich den exegetischen Parforceritt durch das NT nicht zumuten möchte, kann alles überschlagen und im Abschnitt III zumindest die Auswertung der gewonnenen Erkenntnisse nachlesen.

I. Von Jesus bis Paulus¹⁰

Jesus von Nazareth

1. Für die „Ekklesiologie“ Jesu von Nazareth waren zwei Faktoren bestimmend:
 - a) die eschatologische Restitution Israels bzw. Judas;
 - b) die Verkündigung der Gottesherrschaft als Gesamtrahmen dieser Restitution.
2. Jesus wirkte (fast) ausschließlich unter Juden. Von einer aus Juden und Heiden bestehenden Gemeinde ist bei Jesus zunächst keine Rede. Zuwendungen zu Nichtjuden sind Ausnahmen, die in der synoptischen Tradition als solche vermerkt werden (Mk 7, 24-30; Mt 8, 5-13).
3. Universalistische Züge finden sich gleichwohl in der Verkündigung Jesu (Mt 8, 11f.),

bewegen sich jedoch ganz im Rahmen der (frühnach-)exilischen eschatologischen Heilsprophetie (Jes 2; 11; 19, 19.25; 25, 6-8; 49, 1-6 u. ö.).

4. Johannes der Täufer und Jesus sind durch einen an ganz Israel gerichteten Umkehrruf verbunden (Mt 3, 1-3; 4, 17). Vorausgesetzt ist beide Male, daß sich das zeitgenössische jüdische Volk in einem – *sub specie aeternitatis* – Unheilszustand befindet.
5. Die von Jesus ins Leben gerufene „Jesusbewegung“ (G. Theißen) repräsentierte das „bessere“, aber nicht das „allein wahre“ Israel. Als „Kontrastgesellschaft“ (G. Lohfink) ist man keine *Gegengesellschaft*, denn das empirische Israel sollte nicht ersetzt, sondern erneuert werden. Jesus gründete daher auch keine separatistischen Synagogen oder religiösen Lebensgemeinschaften (vgl. dagegen Qumran oder Pharisäer).
6. Die idealtypische soziologische Kategorie des Kohäsionsbewußtseins der Jesusanhänger ist nicht die *ecclesiola*, sondern die המשפחה (= Familie, vgl. Mk 3, 34f.). *Pater familias* ist Gott selbst, der deshalb als „Vater“ (*Abba*) angerufen und verehrt wird (Lk 11, 2 u. ö.). Die gültige Auslegung des Vaterwillens wird durch den Gesandten Gottes Jesus von Nazareth garantiert, der den Vater kennt und vertritt, wobei sich die Gefolgschaft Jesu analog als geschwisterliche Gemeinschaft versteht (vgl. die Anrede: „Brüder“) und als Familienersatz fungieren kann (Mt 10, 34-39 par.; Mk 10, 29f. par.).¹¹
7. Eine weitere soziale Differenzierung ergibt sich durch die zu vermutende Unterscheidung der Anhänger in „radikale Wanderprediger“ und seßhafte „Sympathisanten“ (G. Theißen) in den Orten, die von der Verkündigung Jesu erreicht wurden. Die mitwandernden Jünger zeichneten sich durch ein

¹⁰ Lit.: K. Berger, Art. Kirche II, TRE 18, 1989, 201-216; G. Delling, Merkmale der Kirche im Neuen Testament, NTS 13 (1966/67), 297-316; M. N. Ebertz, Das Charisma des Gekreuzigten, Tübingen 1987; J. Hainz (Hg.), Kirche im Werden, München u. a. 1976; E. Käsemann, Amt und Gemeinde im Neuen Testament, EVB I, Göttingen ³1971, 109-134; K. Kertelge, Die Wirklichkeit der Kirche im NT, in: W. Kern u. a. (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie 3: Traktat Kirche, Freiburg u. a. 1986; W. Kirchschräger, Die Anfänge der Kirche, Graz u. a. 1990; H.-J. Klauck, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum, SBS 103, Stuttgart 1981; W. Popkes, Gemeinde – Raum des Vertrauens. Neutestamentliche Beobachtungen und freikirchliche Perspektiven, Wuppertal/Kassel 1984; H. Schlier, Ekklesiologie des Neuen Testaments, MySal 4, 1, 1972, 101-221; R. Schnackenburg, Die Kirche im Neuen Testament, Freiburg ²1963; W. Schneemelcher, Das Urchristentum, Stuttgart u. a., 1982; L. Schenke, Die Urgemeinde. Geschichte und theologische Entwicklung, Stuttgart u. a. 1990; G. Theißen, Soziologie der Jesusbewegung, München ⁵1988; ders., Studien zur Soziologie des Urchristentums, WUNT 19, Tübingen ³1989. – Weitere Literatur bei J. Roloff, Die Kirche im Neuen Testament (GNT), NTD.E 10, Göttingen 1993, 9f. Zitate mit Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf dieses Werk.

¹¹ Zur Familie als Kategorie der frühesten „Ekklesiologie“ der Jesusbewegung vgl. K. Berger, Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen/Basel 1994, 28-33; U. Mell, Gehört das Vaterunser zur authentischen Jesus-Tradition? (Mt 6, 9-13; Lk 11, 2-4), BThZ 11, 1994, 162-169.

- höheres Ethos¹² aus, wie einige Logien nahelegen, und galten als Autoritäten der ortsansässigen Sympathisanten.¹³
8. Die um Jesus versammelten Jünger bilden die Gruppe der durch eine Aufforderung zur Nachfolge berufenen Wandercharismatiker mit einer Beauftragung (Mk 1, 17). „Der Jüngerkreis ist demnach *nicht das Ziel des Wirkens Jesu*, sondern dessen durch die Situation der Nähe der Gottesherrschaft bedingtes und auf diese Situation bezogenes *Werkzeug*“ (Roloff, 39).
 9. Davon zu unterscheiden ist die Gruppe der „Zwölf“, die zu den Jüngern zählen. Ihre konkrete Funktion ist keine hierarchische,¹⁴ sondern scheint lediglich darin zu bestehen, „mit Jesus in Erscheinung zu treten“¹⁵ (vgl. Mk 3, 14) und die endzeitliche Sammlung des Gottesvolks anzusetzen. Ihre Rolle im Rahmen des Urchristentums wäre dann eine symbolische, aber keine funktionale (vgl. aber Mt 19, 28 par.).¹⁶
 10. Als *konstitutiv* für die Jesusbewegung kann ein konsequentes und unbedingtes Vertrauen gegenüber der Person Jesu gelten, daß sich in seiner Lehre und in seinem heilsamen Handeln am ganzen Gottesvolk die erwartete Gottesherrschaft bereits manifestiert (Mk 8, 38 par.; Mt 11, 5f.). Das Wort Jesu gilt unbedingt oder überhaupt nicht (Mt 8, 21; Lk 9, 62).

Die Urgemeinde(n)¹⁷

1. Die konstitutiven Größen der Urgemeinde sind Geistbesitz (bzw. „Geisterfüllung“), Glaube an den auferweckten Jesus Christus, Taufe, Brotbrechen, Anerkennung der durch die Jerusalemer Autoritäten vermittelten Lehre Jesu (Apg 2, 42) sowie die Teilnahme an regelmäßigen Versammlungen. Nicht zu den

Konstitutiva gehören Demokratie und Unabhängigkeit der Versammlung von Staat und offizieller Religion (Judentum).¹⁸

2. Anders als hinsichtlich der christologischen Eckdaten sprechen die frühen Zeugnisse des Christentums an keiner Stelle von der Gründung einer von Israel getrennten „Kirche“ nach Ostern. Dies kann „als Hinweis darauf gelten, daß die Entwicklung des Kirchenverständnisses nicht nur sachlich, sondern auch zeitlich der Entwicklung der Christologie nachgeordnet war“ (Roloff, 59).
3. Das Selbstverständnis der Jerusalemer Urgemeinde zielte auf Wahrung der Kontinuität zur Jesusbewegung. Man verstand sich ethnisch und theologisch weiterhin als Teil des jüdischen Volkes.¹⁹ Die sich daraus ergebende Ekklesiologie ist eher als konservativ denn als innovativ zu bezeichnen (Apg 2, 37). Das Anknüpfen an die vorösterliche Situation zeigt sich exemplarisch durch die Nachwahl des Matthias zum vorösterlichen Zwölferkreis (Apg 1, 15-26).
4. „Ostern ist nicht der Gründungstermin der Kirche, sondern die *Ermöglichung, Kirche zu entdecken*. Dies vollzog sich in einem allmählichen Klärungs- und Reflexionsprozeß, der, an Ostern einsetzend, während des gesamten im Neuen Testament dokumentierten Zeitraums andauert und der bezeichnenderweise seine größte Breite erst in der dritten christlichen Generation, d. h. in der Zeit zwischen 80 und 110, gewinnt“ (Roloff, 60).
5. Eine differenzierte und autonome Strukturierung des Gemeindelebens ist Folge
 - a) der Weigerung der jüdischen Majorität, das christliche Evangelium anzuerkennen, sowie die Ausgrenzung der Judenchristen aus dem rabbinischen Judentum nach 70 n. Chr.;

¹² Vgl. Theißen, Soziologie, 14-26. Die aus dem Katholizismus stammende ethische Theorie der *consilia evangelica* („evangelische Räte“, die nur besonders berufenen Heiligen gelten) erfährt durch die frühe Jesusbewegung eine m. E. diskutable Stütze.

¹³ Dies gilt mindestens bis zum Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr., wie die Did zeigt. Vgl. Mt 10, 1-17.

¹⁴ Vgl. das völlige Zurücktreten des Zwölferkreises als gemeindeleitendes Organ in der nachösterlichen Urgemeinde!

¹⁵ „Wenn die Zwölf gemeinsam mit Jesus auftraten, so wurde damit zeichenhaft der Wille Jesu, Israel zu sammeln, und zu seiner von Gott gesetzten Vollendung zu bringen, zum Ausdruck gebracht“ (Roloff, 36).

¹⁶ Nach Ostern fällt ihnen die nicht weiter ausgeführte Aufgabe der „Zeugenschaft“ für das Leben Jesu zu (Apg 1, 21f.). Dahinter kann aber die lukianische Redaktion mit ihren legitimatorischen Interessen vermutet werden.

¹⁷ Zeitgenössische Exegeten unterscheiden bisweilen zwei „Urgemeinden“: *Jerusalem* und das für die Entwicklung des Christentums zur Weltreligion weit bedeutsamere *Antiochia* am Orontes (Apg 11, 19ff.). Dahinter steht die interessante These W. Wredes von Paulus als dem „zweiten Stifter des Christentums“.

¹⁸ Die beiden letztgenannten „freikirchlichen“ Elemente sind erst das Produkt späterer Reflexion der paulinischen Charismenlehre (1. Kor 12) bzw. der geschichtlichen Erfahrung einer „antichristlichen Staatsmacht“ (Offb 12; 2. Thess). Vgl. dagegen noch Röm 13, 1-7.

¹⁹ Vgl. L. Schenke, Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung, Stuttgart u. a. 1990, 66-88.

- b) der Auseinandersetzung mit der hellenistisch geprägten Gesellschaft (z. B. in Form von Vereinen und Mysterienkulten);
- c) innergemeindlicher Probleme (strukturierter oder amorphe Häresien).
6. Als Anbruch der endzeitlichen Erneuerung Israels deutete man die Geistausgießung zu Pfingsten (Apg 2 – vgl. Joel 3; Hes 37; 39, 29). Empfänger des Geistes sind die Jünger in ihrer Gesamtheit. Zwischen Geistausgießung und Bundeserneuerung besteht ein Zusammenhang.²⁰ Die Geistausgießung wird daher an keiner Stelle als Bruch zwischen christlicher Gemeinde und Israel gedeutet. Gottes Geist hat vielmehr ganz im Sinne der alttestamentlichen Verheißungen die konnektive Funktion, das bestehende Gottesvolk zu erneuern. Es finden sich keine Anzeichen für das – eine überwiegend heidenchristliche Kirche voraussetzende – Interpretament, daß Pfingsten der „Geburtstag“ der Kirche sei.²¹
7. Abgesehen von der Erfahrung der Geistesgegenwart, sind auch Lehrverkündigung und Taufe (Apg 2, 38) sowie das „Brotbrechen“ (Apg 2, 42) Konstitutiva der sich um Hausgemeinschaften herum bildenden christlichen Kommunitäten. Das Haus (οἶκος) ergänzt (und ersetzt später) die Synagogen, die sich ebenfalls hausweise gebildet hatten.²² Dennoch ist an keiner Stelle des Neuen Testaments von einer christlichen Synagoge die Rede.
8. Die in Apg 2, 42 erwähnten Gebete könnten die Segensgebete anlässlich der Abendmahlsfeier bezeichnen (vgl. 1. Kor 10, 16), die auf den jüdischen Kiddusch zurückgehen (vgl. die Bezeichnung „Eucharistie“).
9. Mittelpunkt der wohl täglich (Apg 2, 46)

- stattfindenden „gottesdienstlichen Zusammenkünfte“²³ scheint die Mahlfeier gewesen zu sein. Dies entspricht dem Stellenwert, den auch Paulus dem „Herrenmahl“ beimißt (1. Kor 10, 16f.; 11, 17-34). Dieses Mahl ist ebenso ein Beleg für ein frühes binnenchristliches Gemeinschaftsbewußtsein²⁴ der Christen innerhalb des jüdischen Volksverbandes wie die praktizierte Gütergemeinschaft (Apg 2, 44; 4, 32-35). Eine derartige Binnenkohäsion innerhalb der ethnisch und religiös empfundenen „Makrokohäsion“ (Israel) ist keineswegs genuin christlich, sondern innerhalb des pluriformen Judentums vor 70 n. Chr. ein charakteristisches Phänomen.
10. Nicht zu den Konstitutiva der Jerusalemer Urgemeinde zählt ein besonderes Modell von Gemeindeleitung. Vielmehr scheint in dieser Hinsicht experimentelle Freiheit zu bestehen.²⁵ Die Zwölf treten als gemeindeleitendes Gremium nicht in Erscheinung und werden zunächst durch Petrus, dann durch einen weiteren Kreis der Apostel und Ältesten (Apg 15, 2; Gal 1, 17), später durch ein Dreierkollegium²⁶ („Säulen“, vgl. Gal 2, 9) und kurz darauf durch eine Vorform des „frühmonarchischen Bischofsamtes“ ersetzt (Jakobus, vgl. Apg 21, 18ff.; Gal 1, 19). Diese innerhalb von ca. 25 Jahren vollzogenen erheblichen strukturellen Veränderungen sind deutliche – und selbst von der lukanischen Redaktion nicht geglättete – Indizien für die Offenheit in kybernetischen Fragen und ein keineswegs von Anfang an gefestigtes ekklesiologisches Konzept.²⁷
11. In normativer Hinsicht gilt: Konstitutiv ist die *Freiheit* zur organisatorischen Selbst-

²⁰ Die Verbindung von Geist und Bund (2. Kor 3, 6) greift möglicherweise auf alttestamentliche Vorlagen zurück (vgl. Jes 59, 21). Vielleicht ist das Bundesmotiv Interpretament der Geisterfahrung (Jer 31, 31ff.), wobei allerdings die spärliche Verwendung von Jer 31 im NT (Hebr 8, 8-12; evtl. 1. Kor 11, 25 par.) rätselhaft bleibt.

²¹ Die späteren Deduktionen der neutestamentlichen Autoren – besonders des Apostels Paulus – verankern die Ekklesiologie immer in der Christologie, nicht in der Pneumatologie. Für Paulus wäre es sachgemäßer, die Auferweckung Jesu Christi als „Geburtsdatum“ der christlichen Gemeinde anzusehen.

²² In Jerusalem soll es im 1. Jahrhundert n. Chr. etwa 480 Synagogen gegeben haben (vgl. jMeg 73b). Bis heute kennt das Judentum neben den offiziellen Gebetshäusern auch häusliche Synagogen.

²³ Die Bezeichnung „Gottesdienst“ fehlt charakteristischerweise, da er für die kultischen Rituale am Tempel Verwendung fand, an dem die Christen weiterhin teilnahmen (Apg 3, 1 u. 6.). Die Substitution des Tempels durch eine kultische Christologie ist das Ergebnis einer späteren theologischen Reflexion (Sühnetod-Vorstellung; Röm 12, 1: „Gottesdienst im Alltag der Welt“).

²⁴ Der Gemeinschaftsgedanke ist für das Abendmahl konstitutiv.

²⁵ Dies zeigt sich schon durch die von Lukas als karitative Maßnahme dargestellte Einführung des Diakonats in Apg 6, 1-7, das den ersten – wohl gescheiterten (Apg 7f.) – Versuch einer organisierenden Strukturierung der Urgemeinde darstellt.

²⁶ Führer des „Triumvirats“ scheint bereits damals der Herrenbruder Jakobus gewesen zu sein, der schon in Gal 2, 9 vor Kephas und Johannes genannt wird.

²⁷ Vgl. dazu auch die unterschiedlichen Bewertungen des „Apostelkonzils“ (ca. 48 n. Chr.) in Apg 15 und Gal 2.

gestaltung der (Ur-)Gemeinde, sofern sie der Lehre der autorisierten Tradenten des Evangeliums nicht widerspricht. Dabei greift man teilweise auf Bewährtes aus dem Judentum zurück (z. B. das Ältestenamnt).

12. Das Selbstverständnis der ersten Christen spiegelt sich in den Bezeichnungen Jünger²⁸, Brüder²⁹, Heilige³⁰ und Versammlung Gottes (ἐκκλησία τοῦ θεοῦ)³¹ wider.
13. Reflektiert die Bezeichnung Jünger ein „Bewußtsein der Kontinuität zum Kreis der vorösterlichen Jesunachfolger“³² sowie die Vertikale der Beziehung Christus – Christen, so ist durch das auch in Qumran nachweisbare Prädikat Bruder die Horizontale der gegenseitigen Verbundenheit der Gruppenmitglieder avisiert, das mit einer – allerdings sehr weit verstandenen – verwandtschaftlichen Konnotation verbunden ist (s. o. I, 6). Die Bezeichnung Heilige ist dagegen ein *theologisches* Prädikat und meint göttliche Besitz- und Machtansprüche, von denen das Leben der Gläubigen geprägt ist,³³ die nun „nicht mehr sich selbst gehören“, sondern Gottes Eigentum sind (1. Kor 6, 17.19).³⁴
14. Die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ (hebr.: לְקָהָל) hat eine überwiegend forensische Konnotation. Im AT ist damit eine Menschengruppe in ihrem Versammelt-Sein zu einem bestimmten Zweck wie Militärdienst, Gerichtsbarkeit oder Gottesdienst bezeichnet (S. Stiegler). Die „Versammlung Gottes“ verweist einerseits auf den Initiator dieser Versammlung sowie – als *nomen actionis* – auf die Tatsache, daß das Sich-Versammeln ein Kriterium der Gemeinde ist (vgl. CA VII). Anders als eine verengte Deutung der Gemeinde als bloße Versammlung gläubiger Individuen nahelegt („Kirche von unten“), wird Gott im Urchristentum als In-

itiator und „Hausherr“ der gottesdienstlichen Versammlung besonders profiliert, was durch die göttliche (sic!) Setzung der „Ämter“ bzw. Dienste bei Paulus seine Fortsetzung finden wird (1. Kor 12, 28).³⁵

Paulus

1. Der „Kirchenbegriff“ (bzw. das Gemeindeverständnis) des Apostels Paulus ist kein apriorischer, sondern ein genetischer, d. h. eine Folge theologisch notwendig gewordener Klärungsprozesse. Diese „Grundsituation“ teilt Paulus mit den Vertretern der sogenannten Urgemeinde.
2. Sein Kirchenverständnis ist das Produkt *christologischer* Reflexionen. Ausgangspunkt paulinischer Erwägungen ist meist ein ethisches Problem, d. h. ein Fehlverhalten, das mit der „Konvivenz“ (K. Berger) von Christ und Christus unvereinbar ist (vgl. 1. Kor 11, 17 bis 14, 25 u. ö.).
3. Die paulinische Ekklesiologie scheint durch die dialektische Verknüpfung „zwei Brennpunkte“ einer Ellipse geprägt zu sein:
 - a) *Christologisch* als „Miteinander von Menschen, die durch ein besonders qualifiziertes Verhältnis zu Christus bestimmt sind“ (Roloff, 88). Diese Vorstellung erfährt ihre Konkretion im Motiv des *σῶμα Χριστοῦ* (1. Kor 12; Röm 12, 3-8).
 - b) *Heilsgeschichtlich* als „Kontinuität des Handelns Gottes mit seinem Volk Israel in der Geschichte“ (Roloff, 89) und dessen Verhältnis zum *σῶμα Χριστοῦ*.
4. Die Taufe der zum Glauben Gekommenen „auf den Namen Jesu Christi“ oder „auf Christus“ ist dabei die je individuell zu hörende und rituell dargestellte *Heilsszusage* (G. Barth) an die Umkehrenden, das diese personal mit dem Geschick Jesu verbindet (Röm 6, 1-6). Dabei dient die Formel „in Christus“ (z. B.

²⁸ Apg 6, 1f.7; 9, 10.19.26; 11, 26 u. ö.

²⁹ Apg 10, 23; 11, 1.12.29 u. ö.; Röm 1, 13; 7, 1; 1. Kor 1, 1.

³⁰ Apg 9, 13.32.41; 26, 10; Röm 1, 7; 1. Kor 1, 2; 2. Kor 1, 1; 8, 4; 9, 1.12.

³¹ Apg 8, 3; 9, 31; 11, 22.26; 12, 1.5; 1. Kor 15, 9.

³² Maßgeblich war nach Roloff in erster Linie nicht „die direkte persönliche Kenntnis Jesu, sondern das Treueverhältnis zu ihm“ (Roloff, 82).

³³ Eine moralisierende Deutung des Attributs „heilig“ beruht auf einem Mißverständnis, da Kult und Ethos zunächst getrennte Bereiche sind. Das theologische Prädikat heilig ist der Sphäre des Kultischen zuzuordnen (vgl. z. B. Lev 11, 44). Freilich können mit der Zugehörigkeit bestimmter Personen zur göttlichen Sphäre des Heiligen ethische Implikationen verbunden sein bzw. aus ihr abgeleitet werden (1. Kor 3, 9-17).

³⁴ Mitzuhören ist bei diesem Prädikat der Aspekt der Erwählung durch JHWH. Vgl. W. Zimmerli, Grundriß der alttestamentlichen Theologie, Stuttgart u. a. ³1985, 36.

³⁵ Vgl. dazu auch das apostolische Selbstbewußtsein des Heidenapostels demgegenüber der Primat des römischen Papstes eine *quantité négligeable* darstellt (vgl. Gal 1, 1; 1. Kor 4, 15; 5, 3f.; 11, 1; Phlm 8 u. ö.).

2.Kor 5, 17) als ekklesiologisches Konzentrat,³⁶ das in der Rede vom $\sigma\omega\mu\alpha$ Χριστοῦ seine Entfaltung findet. Der Leib Christi ist für Paulus kein eschatologisches Fernziel oder ein idealer Grenzwert, sondern wird von ihm empirisch verstanden, wofür indikativische und präsentische Verbformen sprechen (Gal 3, 28; 1.Kor 12, 12ff.; 2.Kor 5, 17). Darum gilt der sozialen Wirklichkeit der Gemeinde die besondere Aufmerksamkeit des Apostels.³⁷

5. Der Begriff $\epsilon\kappa\kappa\lambda\epsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ wird von Paulus im Unterschied zum $\sigma\omega\mu\alpha$ Χριστοῦ nicht zur Bezeichnung einer kirchlichen Gesamtgröße, sondern der jeweiligen örtlichen Versammlung verwendet.³⁸ „Die Ortsgemeinden repräsentieren die Ekklesia Gottes, freilich nicht in der Weise, daß sie nur Ausschnitte aus einer übergreifenden empirisch gedachten Größe, einer ‚Gesamtkirche‘, wären, sondern so, daß in ihnen das *Wesen* der pneumatisch-christologischen Größe ‚Ekklesia Gottes‘ gültig zum Ausdruck kommt. Jede einzelne Gemeinde ist in einem vollen Sinn Ekklesia Gottes. Was sie als solche ausweist, ist nicht ihre Anteilhabe an einer ‚Gesamtkirche‘, sondern ihr Sich-Versammeln ‚in Christus‘, d. h. als Bereich des durch den Geist gegenwärtig wirksamen Christus“ (Roloff, 97).³⁹

6. Paulus greift – im Gegensatz zur eschatologischen Deutung der Urgemeinde – bei seinem Verständnis der $\epsilon\kappa\kappa\lambda\epsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ auf den profanen Sprachgebrauch des Zusammenkommens aller Gläubigen zurück, um die Versammlungen zu profilieren, die sich „in Christus“ (1.Thess 2, 14; Gal 1, 22; 1.Kor 5, 4) vollziehen und keine explizit „demokratische“ Begründung erfahren. Als Versammlung „in Christus“ ist sie gottesdienstliche Versammlung. „Man versammelt sich also, um Versammlung (Ekklesia) zu sein“ (Roloff, 98).

7. Dennoch besteht die Ekklesia auch außerhalb der gottesdienstlichen Versammlung weiter. Indem sie sich versammelt, tritt sie lediglich als Gemeinde in Erscheinung. Daher spricht Paulus von einer „Verachtung der Gemeinde“, wenn die Zusammengehörigkeit der nicht im Gottesdienst präsenten Glieder keine gebührende Beachtung findet (1.Kor 11, 22).⁴⁰

8. Die Einheit und das Zusammenwirken der Glieder sind für die paulinische Ekklesiologie konstitutiv. Ihren sichtbaren Ausdruck und ihre Bekräftigung erfährt dieser Zusammenhalt im „Herrenmahl“ (1.Kor 11, 20).⁴¹ Im Zusammenhang dieses Mahles und vom Charakter dieses Mahles her entwickelt Paulus den Leib-Christi-Gedanken zum ersten

³⁶ „In Christus“ bezeichnet bei Paulus, da, wo es im räumlichen Sinn gebraucht wird, jenen *geschichtlichen Bereich*, in dem Menschen ihre Christusbindung in konkreten Lebensbezügen verwirklichen und der durch das Miteinander von an Christus gebundenen Menschen gestaltet ist“ (Roloff, 94). Daher gilt: „Die Formel ‚in Christus‘ impliziert eine Sozialstruktur“ (W. Klüber, zit., nach Roloff, ebd.).

³⁷ Vgl. A. Lindemann, Kirche als Leib. Beobachtungen zur „demokratischen“ Ekklesiologie bei Paulus, ZThK 92, 1995, 140-165. Lindemann will die Leib-Vorstellung jedoch nur als metaphorisches Interpretament verstanden wissen.

³⁸ Vgl. den Nachweis bei Roloff, 96f.

³⁹ Indizien für eine gesamtkirchliche Interpretation finden sich in 1.Kor 6, 4; 10, 32; 11, 22; 12, 28. Nach Roloff handelt es sich dabei jedoch „um generische Aussagen, die *allgemein* für die Ekklesia gelten, d. h. an jedem Ort, an dem sich eine Versammlung von Christen vorfindet“ (ebd.). Den gesamtkirchlichen Singular von Gal 1, 13 und 1.Kor 15, 9 deutet Roloff unter Hinzuziehung von Gal 1, 22 (Plural!) als Anleihe an den urgemeindlichen Sprachgebrauch und bereits sprichwörtliche Wendung, die nicht auf Paulus selbst zurückgehe.

⁴⁰ Auch 1.Kor 8, 12 setzt voraus, daß die Gemeinschaft der Christen mit Christus über den Versammlungstermin hinaus besteht.

⁴¹ Die Deutung der Elemente von Brot und Kelch als bloße Zeichen wird weder dem neustamentlichen Sprachgebrauch gerecht, noch entspricht sie dem hohen Stellenwert, den das Mahl für den Apostel zweifellos besitzt. Gegen die – moderne – rein signifikatorische Deutung (vgl. Humanismus und Zwingli) spricht schon die von diesem Mahl ausgehende erhebliche Beeinträchtigung des Mahlteilnehmers durch die vom Apostel durchaus *real* (und nicht bloß metaphorisch) verstandene Begegnung mit Christus (1.Kor 10, 16f.). Diese Begegnung kann aufgrund der Präsenz Christi beim Mahl sogar zu einer Gefahr für Leib und Leben werden (1.Kor 11, 29-31). Indem Jesus Christus den Mahlteilnehmern entweder als Richter oder als Retter begegnet, stellt das Herrenmahl bereits die „Vorwegnahme des jüngsten Gerichts“ dar (Käsemann). – Die Marginalisierung der Elemente zu bloßen Zeichen sowie die Nichtbeachtung der Realpräsenz Jesu Christi im Abendmahl (die nicht, wie im Luthertum, auf die somatische Präsenz Christi in den „Elementen“ von Brot und Wein reduziert werden darf, sondern – mit Calvin – die Mahlfeier insgesamt qualifiziert!) stellt eine Reverenz an das Weltbild des Humanismus im 16. Jahrhundert, nicht jedoch der religionsgeschichtlichen Vorstellungswelt des NTs dar. Ein verharmlösendes Verständnis des „unwürdig“ (unsachgemäß) eingenommenen Abendmahls (1.Kor 11, 29) als lediglich falsch interpretierter „Zeichen“ (d. h. als „Hinweisschilder“ auf etwas wesentlich Andersartiges, als es die Zeichen darstellen), würde weder die Gefahren einer unsachgemäßen Teilnahme (1.Kor 11, 27) noch den theologischen Aufwand rechtfertigen, den der Apostel um den angemessenen Vollzug der Mahlfeier bemüht. „Das Herrenmahl, das weder eine substanzhafte Verwandlung noch eine bloß geistige Gemeinschaft bewirkt, stellt in das $\sigma\omega\mu\alpha$ (τοῦ Χριστοῦ), das die Kirche ist“ (W. Schrage, EKK VII/2, Neukirchen-Vluyn 1995, 448).

Mal. Es handelt sich dabei wohl um eine weiterführende Interpretation des In-Christus-Seins (H. Merklein).

9. Die Gemeinschaft von Christen und Christus ist exklusiv und verbindlich. An ihr haben sich alle sozialen Gegebenheiten der Gemeinde zu orientieren oder erfahren von ihr her ihre Kritik (Gal 3, 28; Röm 13, 10).
10. Die bei Paulus begegnende Rede von der Gemeinde als dem im Bau befindlichen „Tempel Gottes“⁴² verweist auf die „Ausschließlichkeit und Unteilbarkeit des Besitzanspruches Gottes ... Sie [= die Kirche] ist allein Gottes Eigentum und Wohnort. Darum ist sie heilig“ (Roloff, 114). Die in diesem Zusammenhang betonte Fundierung des Tempels durch das Werk der Apostel (1. Kor 3, 10), stützt das Theologumenon von der notwendigen *Apostolizität* der Kirche. Die Rede vom wachsenden Tempel ergänzt die eher perfektisch wirkende Rede vom zusammenwirkenden Leib Christi durch ein dynamisch-genetisches Denken, das an einer progressiven Weiterentwicklung der Gemeinde interessiert ist. Der Ort zur Förderung dieses *progressus* ist der Gottesdienst (1. Kor 14, 26-33).
11. Selten – und nur im Zusammenhang von Schriftziten – begegnet bei Paulus der Terminus „Volk Gottes“ als Bezeichnung für die Gemeinde.⁴³ Dies verweist auf die Problematik der im Duktus der paulinischen Lehre entfalteten und keineswegs einheitlichen Aussagen über das Verhältnis von (Heiden-)Christen und Juden (1. Thess 1, 14-16; Phil 3, 2-7; Röm 9-11). Die daraus resultierende Spannung löst sich nur eschatologisch: Das nicht an Jesus Christus glaubende Israel wird, obwohl es auch jetzt zum Glauben kommen *kann* (Röm 10, 14-21), nicht durch missionarische Verkündigung, sondern durch die Parusie Christi für das Evangelium gewonnen werden (Röm 11, 25-32).
12. Die Spannung zwischen dem christologischen und dem heilsgeschichtlichen ekklesiologischen Ansatz bei Paulus löst sich (nach Roloff, 130), dialektisch: „*Heilsgeschichtlich* gesehen ist die Kirche das Ziel jenes Handelns Gottes, durch das er Israel, sein Volk, ins Dasein rief und mit dem er ihm auf seinem Weg durch die Zeit unbeirrt seine Treue erwies. *Hinsichtlich ihrer aktuellen Entstehung* gesehen, ist die Kirche die Gemeinschaft von Menschen, die durch die Heilsgaben Jesu Christi gesammelt und zu einem von der Gegenwart des Geistes bestimmten Miteinander zusammengeführt werden. Unter *heilsgeschichtlichem* Blickwinkel kann man nach Paulus nicht von einer Entstehung oder Gründung von Kirche sprechen.“

13. Für die Normen kirchlicher Dienste und Funktionen gelten für Paulus theologische Grundsätze, die in ihrer praktischen Ausgestaltung – wie Ämter/Dienste in der Gemeinde – ebenso flexibel gehandhabt werden wie in der Jerusalemer Urgemeinde (s. o. II, 10.). Konstitutiv sind für das Amtsverständnis des Apostels:
 - a) Rückbezug auf das Verhalten Jesu (diakonia)⁴⁴
 - b) Orientierung am Evangelium⁴⁵
 - c) Ausrichtung auf die Erbauung der Gemeinde⁴⁶
 - d) Pneumatischer Charakter der Gemeinde⁴⁷.
14. Der charismatische Gemeindeaufbau, der ganz auf das kontingente Wirken des Heiligen Geistes ausgerichtet ist, steht in einem durchaus spannungsvollen Verhältnis zum Gedanken einer verbindlichen Ordnung für Gottesdienst und Leitung. Auch die in Listen zusammengefaßten Charismen (1. Kor 12, 28; Röm 12, 6-8) sind nicht nur spontane Lebensäußerungen eines freien Waltens des Heiligen Geistes, sondern als personenbezogene und -gebundene Dienste auf Permanenz angelegt. So werden mit den Charismen auch deren Träger (Apostel, Propheten und Lehrer) benannt, was zu einer Entwicklung fester Ämter und zwangsläufig rechtlichen Strukturen führte (vgl. Roloff, 139-141).
15. Personenbezogene Ämter sind nicht konstitutiv (vgl. das Fehlen entsprechender Bezeichnungen in dem um gemeindliche Pro-

⁴² Vgl. 1. Kor 3, 5-17; 2. Kor 6, 16; Röm 15, 20.

⁴³ Belege bei Roloff, 119.

⁴⁴ Vgl. Röm 12, 7; 1. Kor 12, 5; 16, 15; 2. Kor 3, 7-9; 4, 1; 5, 18; 6, 3.

⁴⁵ Vgl. Röm 1, 1; 10, 15; 2. Kor 4, 7-18; 12, 9f. 12; 1. Kor 11, 1.

⁴⁶ Vgl. 1. Kor 14.

⁴⁷ Vgl. 1. Kor 12 (Charismenlehre); Röm 12, 3-8; Röm 8.

bleme kreisenden 1.Kor). Sie sind funktional den Erfordernissen der Ortsgemeinde angepaßt und scheuen auch vor profanen Bezeichnungen (episkopos) nicht zurück (Phil 1, 1). Episkopos wird den Leiter einer Hausgemeinde bezeichnet haben. Diakonos, „eine spezifisch christliche Bildung“ (Roloff, 143), meint entweder den für die Vorbereitung des Herrenmahls Verantwortlichen oder faßt alle zentralen kirchlichen Funktionen (wie Missionstätigkeit und Verkündigung) zusammen (2.Kor 5, 18).

II. Ekklesiologie in nachpaulinischer Zeit

Mit den Deuteropaulinen (Kol, Eph) und den Pastoralbriefen (1. und 2.Tim, Tit)⁴⁸ wird die Ekklesiologie einerseits selbständig *thematisch* und zugleich ein *zentraler Topos* der Belehrung. Die hinter dieser Lehrentwicklung stehende „Paulusschule“ entfaltet den Lehrtopos Kirche durchaus divergent:

– kosmologisch-spekulativ (Eph, Kol)

– nüchtern-pragmatisch (1. und 2.Tim, Tit).

Beide Richtungen eint die Rückbindung ihrer Überlegungen auf die herausragende heilsgeschichtliche Rolle des Apostels Paulus für die Entstehung und den Fortbestand der christlichen Ekklesia.

Die Deuteropaulinen

a) Der Kolosserbrief

1. In den Deuteropaulinen nimmt die Ekklesiologie eine zentrale Stellung ein. Das Verhältnis von Kol und Eph zur paulinischen Überlieferung kann *genetisch* als „zweiphasiger Interpretationsprozeß“ (Roloff) aufgefaßt werden: Wie Kol traditionsgeschichtlich auf paulinische Aussagen zurückgreift, ist Eph seinerseits überlieferungs- und literaturgeschichtlich von Kol abhängig, dessen Formulierungen z. T. im Wortlaut übernommen,

an entscheidenden Stellen jedoch neu aufgenommen und damit zugleich korrigiert werden.

2. Die Ekklesiologie des Kol entfaltet zwei gegenüber Paulus neue Gesichtspunkte: 1) Die Rückbindung der Kirche an den Apostel Paulus. 2) Die universale Begründung der Kirchenlehre durch die Weltherschaft Christi.
3. Die zentrale Stellung der *Person* des Apostels wird durch eine stilisierte permanente Beziehung zwischen Paulus und der ihm persönlich unbekanntem Gemeinde (2, 1; 4, 12f.) unterstrichen.⁴⁹ „Paulus ist für sie zu einem Leitbild geworden, durch das sich für sie die Wirkung des Evangeliums konkretisiert ... Die ersten Ansätze zu einer Kanonisierung des Paulus – und zwar nicht nur seiner Schriften, sondern auch des Bildes seines Lebens – zeichnen sich ab“ (Roloff, 224).
4. In Weiterführung der Selbstbezeichnung „Heidenapostel“ (Gal 1, 16; Röm 1, 5) entwickelt Kol das Konzept einer ökumenisch-universalen Bedeutung des Paulus, der zum einzigartigen Offenbarer eines göttlichen Geheimnisses wird, „das verborgen war seit Äonen und Geschlechtern“ (Kol 1, 25f.) und das durch ihn der ganzen Welt und „allen Menschen“ offenbar wird (1, 28). Der heilsgeschichtliche Aspekt der paulinischen Kirchenlehre tritt hinter den universalistischen Aspekt der Deuteropaulinen zurück.⁵⁰
5. Die einzigartige Stellung des Apostels Paulus – faktisch handelt es sich um einen Monapostolat, der sich sonst nur noch in den Pastoralbriefen nachweisen läßt – weist kirchengeschichtlich in die Zeit des frühen nachpaulinischen Heidenchristentums der zweiten bzw. dritten christlichen Generation. Die Heiden werden als exklusives Ziel des göttlichen Heilsplans verstanden. An einer Verhältnisbestimmung der $\epsilon\kappa\kappa\lambda\epsilon\sigma\iota\alpha$ zum empirischen Volk Israel zeigt Kol im Gegensatz zu Paulus (und Eph!) kein Interesse.
6. Die einzigartige Stellung des Apostels und

⁴⁸ Die genannten Schriften gelten nach den Erkenntnissen der heutigen exegetischen Wissenschaft als entweder nur teilweise oder gar nicht von Paulus selbst verfaßte Schreiben, die jedoch der Theologie des Apostels noch so nahestehen, daß – *sine ira et studio* – entweder von einer „Paulusschule“ gesprochen oder eine „Sekretärshypothese“ für die Abfassungsverhältnisse angeführt wird. Die Ekklesiologie dieser Schreiben belegt jedenfalls, daß hier eine Weiterbildung traditioneller Vorstellungen erfolgte. Es gilt zu beachten, daß die Frage nach der Verfasserschaft eine *historische* und keine *theologische* ist. Die Geltung des in diesen Schriften Gesagten wird von der Verfasserfrage nicht berührt, zumal die meisten Verfasser biblischer Schriften unbekannt sind.

⁴⁹ Vgl. Kol 1, 9 (beständiges Gebet); Mitteilung persönlicher Belange (4, 7f. – durch das verwendete Verb $\gamma\upsilon\omega\rho\iota\zeta\epsilon\upsilon\iota$, das bei Paulus für die Verkündigung des Evangeliums gebraucht wird, erhalten auch die persönlichen Annotationen einen „amtlichen“ Charakter, vgl. Gnllka, Kolosserbrief, 234).

⁵⁰ In Kol fehlt jede Erwähnung einer Kontinuität zwischen Kirche und Israel sowie die Motivik vom Gottesvolk.

seine ekklesiologische Relevanz werden durch die im NT singuläre Rede von den stellvertretenden παθήματα und die Christi ergänzenden „Bedrängnisse“ (θλίψεις) des Apostels (1, 24) unterstrichen.⁵¹ Entgegen der paulinischen theologia crucis (Röm 8, 18ff.; 1.Kor 1, 10ff. u. ö.) werden dieses Leiden nicht mehr als allgemeine Signatur gegenwärtiger christlicher Existenz (G. Eichholz) aufgefaßt, sondern von Paulus „stellvertretend“ für die Gemeinde (ὑπὲρ ὑμῶν!) erlitten⁵² (vgl. auch Eph 3, 13). Paulus hat als „Diakon der ἐκκλησία“ (1, 24f.) einen amtlichen Auftrag des göttlichen Heilsplans zu erfüllen. „Die Kirche, die hier ihr Selbstverständnis artikuliert, weiß sich als apostolische Kirche, weil sie paulinische Kirche ist“ (Roloff, 226).

7. Die ekklesiologische Differenz zwischen Kol und Paulus zeigt sich auch in der christologischen Neuinterpretation des Motivs vom σώμα Χριστοῦ (1, 17f.). War für Paulus das Zusammenwirken der „Glieder“ Interpretament eines wesentlich *anarchischen* (oder demokratischen) Kirchenverständnisses, ist für Kol 1, 17f. durch die kategoriale Unterscheidung von Haupt und Leib die kosmische *Hierarchie Christi* (Christokratie) zentral. Von den Gliedern des Leibes ist dagegen keine Rede mehr.⁵³ Der Schwerpunkt des somatischen Interpretaments liegt auf dem Gedanken, daß in Christus die – ontisch getrennten – Bereiche des Himmlischen und Irdischen in Personalunion verbunden sind.⁵⁴

8. Grundlagen der Zugehörigkeit zum kosmischen Christusleib bleiben der Kreuzestod Jesu Christi (1, 20; 2, 14) sowie Glaube und Taufe, wobei freilich der eschatologische Vorbehalt des Apostels Paulus aufgegeben scheint (vgl. 2, 12; 3, 1; anders Röm 6, 4).⁵⁵ Der „Christusleib ist der *Bereich, innerhalb dessen bereits jetzt auf der Erde die Weltherrschaft Jesu Christi als Wirklichkeit erfahrbar ist*. Die Kirche ist der Ort der gegenwärtigen Herrschaft des Erhöhten“ (Roloff, 228f.).

9. Die bleibende Zugehörigkeit zum im Himmel herrschenden Christus ist jedoch nicht naturhaft-physikalisch, sondern existentiell bedingt. Ihre Voraussetzung bleibt ein kontinuierliches Glauben und Hoffen (vgl. 1, 23; 2, 5.7).

10. Christi Weltherrschaft ist gleichwohl ebenso „verborgen“, wie auch das Auferstehungsleben der Christen, worin sich apokalyptisches Erbe spiegelt (3, 1-3).⁵⁶ Für Kol ist die Eschatologie damit m. E. primär kein *ontologisches*, sondern ein *empirisches* Problem (vgl. dagegen 1.Kor 15, 35-50; 2.Kor 1, 22);⁵⁷ Das hier Behauptete ist durch die Glaubenserfahrung noch nicht eingeholt, sondern bleibt ein Credendum. Im ganzen zeigt sich, daß die Eschatologie der Ekklesiologie untergeordnet wird, wenn anstelle des im frühen Christentum vorausgesetzten finalen (eschatologischen) Gerichts ein expandierender Christusleib tritt (2, 19).⁵⁸

11. Bei Paulus findet sich dagegen kein Hin-

⁵¹ Νῦν χάρις ἐν τοῖς παθήμασιν ὑπὲρ ὑμῶν καὶ ἀταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὃ ἐστὶν ἡ ἐκκλησία. Zum apokalyptischen Hintergrund vgl. E. Lohse, KEK IX/2, 111-117 (vgl. auch Kol 3, 1-3). Eine andere, weniger einsichtige Interpretation vertritt Roloff (vgl. ebd. 225f.), der die Leiden des Apostels primär unter dem Aspekt der Ergänzung der Christusleiden erfaßt, auch wenn jenen im Unterschied zu diesen keine sühnende Bedeutung zukomme.

⁵² An dieser Stelle läßt sich im Blick auf den Ebed-JHWH der deuterocesajanischen Schule eine m. E. bemerkenswerte alttestamentliche Analogie feststellen. Auch der – ursprünglich kollektiv verstandene – Gottesknecht wird in der postumen Interpretation der „Schüler“ Deuterocesajas individualisiert (Jes 53). Der Prophet wird *post mortem* zum stellvertretend für das Gottesvolk leidenden Mittler. Zum Sinn dieses Interpretationsvorgangs vgl. B. Janowski, Er trug unsere Sünden. Jesaja 53 und die Dramatik der Stellvertretung, ZThK 90, 1993, 1-24.

⁵³ In Kol 3, 5 sind menschliche Glieder („Werkzeuge“) gemeint, nicht die Glieder des Leibes Christi.

⁵⁴ Damit soll der in Kolossä grassierende „Engeldienst“ zurückgewiesen werden. Vgl. Kol 2, 8-19.

⁵⁵ Vgl. Kol 2, 12: συναφέντες αὐτῶ ἐν τῷ βαπτισμῶ, ἐν ᾧ καὶ συναγέρθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγεῖραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν.

⁵⁶ Vgl. dazu auch Absatz 6 mit Anm. 51.

⁵⁷ Damit ist m. E. phänomenologisch die religionsgeschichtliche Differenz zwischen Apokalyptik und Gnosis markiert. Anders Berger, Theologiegeschichte, 34, der die Zwei-Äonen-Lehre der Apokalyptik im NT entscheidend relativiert sieht: „So ist das Reich Gottes: Am Ende wird der Wirklichkeit nichts hinzugefügt, sondern es wird nur offenbar, was immer schon geschah.“

⁵⁸ „Das frühe Christentum ist eschatologisch ausgerichtet ... abzuzweigen sind an dieser Stelle jedoch schon die Auffassungen von Kol und Eph, nach denen das Große, welches auf die Christen wartet, nicht Gericht und Katastrophe, sondern das Wachstum des Christusleibes sein wird“ (Berger, Theologiegeschichte, 34). – Als reizvoll erwies sich eine komparative wirkungsgeschichtliche Studie der Ekklesiologie von Kol/Eph im Blick auf die liberale Reich-Gottes-Theologie, die evangelikale Missionstheologie sowie die Barthsche Konzeption von „Christengemeinde und Bürgergemeinde“.

weis auf ein „Wachstum des *Leibes Christi*“ (Kol 2, 19). Nach seiner Auffassung „wächst streng genommen nicht er, sondern höchstens die Zahl der in ihn hineingerufenen Menschen“ (E. Schweizer).

12. In nuce kann für Kol formuliert werden: „*Der kosmische Bezug der Ekklesiologie hat bei ihm den heilsgeschichtlichen verdrängt*. Die Frage nach dem Verhältnis der Kirche zum Kosmos ist an die Stelle der Frage nach ihrem Verhältnis zum Gottesvolk getreten“ (Roloff, 230). Die im Brief vorausgesetzten intensiven zwischengemeindlichen Kontakte (4, 10-16) offenbaren ein gesamt-kirchliches Bewußtsein, das seinen Zusammenhalt noch nicht durch leitende Ämter (Pastoralbriefe), sondern durch den Christus regens garantiert sieht. Die Ekklesia wird nicht mehr allein von der Christusbeziehung einer lokalen Orts-gemeinde her definiert (vgl. die Ekklesia-Vorstellung bei Paulus), sondern als „Kirche von oben“. Dieses Konzept wird in Eph breiter entfaltet.

b) *Der Epheserbrief*

1. „Der Epheserbrief ist seinem Inhalt nach ein *theologischer Traktat über die Kirche*“, in dem die Kirche Ausgangspunkt für die Interpretation des Christusereignisses wird (Roloff, 231). Dieses deuteropaulinische und von Kol literarisch und traditions-geschichtlich abhängige Zirkularschreiben („Hirtenbrief“) lieferte wichtige Schriftgrundlagen für die Verankerung der Kirche im Credo der Christenheit und in der Dogmatik.
2. Dies zeigt sich zunächst darin, daß der Ekklesia-Begriff keine Anwendung auf die Orts-gemeinde hin erfährt, sondern als gesamt-kirchliche Größe in den Blick gerät. Historisch könnte dies auf die Zeit zwischen der zweiten und dritten christlichen Generation verweisen, in der das Kohäsionsbewußtseins der Einzelgemeinden durch autonomistische Tendenzen gefährdet schien, denen Eph entgegen-tritt.

3. Während Eph sich hinsichtlich der Rückbindung der Kirche an den Apostel Paulus und der universalen Christokratie (bis in den Wortlaut hinein) an Kol orientiert⁵⁹ und das paulinische Amt gar eine „kosmische Dimension“ erhält (Eph 3, 10!), modifiziert Eph zugleich die Ekklesiologie von Kol erheblich:

- a) Der Monapostalats des Paulus wird abgeschwächt (2, 20; 3, 5) und scheint faktisch auf den Bereich des Heidenchristentums begrenzt (3, 8).⁶⁰
- b) Der für die Kirche betende Apostel (1, 15-19) scheint von größerer Bedeutung zu sein, als der für die Kirche leidende Apostel (Kol 1, 24).⁶¹
- c) Im Gegensatz zu Kol 1, 27 erscheint nicht die *Heidenkirche* als der Inhalt des göttlichen Geheimnisses, sondern die *eine Kirche* aus Juden und Heiden (Eph 3, 5).
4. Ausgehend von der wachsenden Weltherrschaft Christi und seines „Leibes“⁶² liegt der Ton auf der Aussage, daß bereits die gegenwärtige Kirche von der ganze Fülle Christi erfüllt ist (1, 23; 3, 19), während von einer „Verborgenheit“ des christlichen Lebens (Kol 3, 3) nicht mehr die Rede ist. Auch ohne empirisch nachweisbare Translokation und die in Kol vorherrschende Einteilung des Kosmos in „oben“ und „unten“ (Kol 3, 1ff.) sind die Christen bereits „mit Christus lebendig gemacht“ und „im Himmel miteingesetzt“ (2, 5f.). „Daß die Anspielung auf paulinische Tauftheologie in 2, 6 das ‚Sterben mit Christus‘ unerwähnt läßt, ist symptomatisch für den vollzogenen Positionswechsel. Die Kirche ist hier ein Stück himmlische Wirklichkeit, das in die bestehende alte Welt verändernd und erneuernd hineinwirkt ... Sie ist ... der ‚eine neue Mensch‘, den Christus geschaffen hat (2, 15), um in ihm Versöhnung zu gewähren und Frieden zu stiften. In ihr ist die neue Schöpfung schon Gegenwart“ (Roloff, 235).
5. Dieses präsentische Heilsbewußtsein weiß jedoch noch um die Existenz gott- und kir-

⁵⁹ Vgl. Eph 3, 1-13 und Kol 1, 24-29. Zu weiteren Entsprechungen zwischen beiden Schreiben vgl. die Kommentare, z. B. R. Schnackenburg (EKK), J. Gnilka (HThK), F. Mußner (ÖTK 10). Nicht zufällig ist die Kommentarliteratur zu Eph exegetisch eine „katholische“ Domäne, da die römische Ekklesiologie in diesem Brief ihre wichtigste exegetische Stütze findet.

⁶⁰ Der unumschränkten Hochschätzung des Paulus „als Repräsentant des Evangeliums“ (Roloff) in Eph ist damit kein Abbruch getan. Vgl. die Reminiscenzen in 3, 8, 13; 6, 20f.

⁶¹ Eph 3, 13 schwächt Kol 1, 24 entscheidend ab.

⁶² Vgl. Eph 1, 22f.; 2, 21; 3, 9f.

- chenfeindlicher Mächte (3, 10), gegen die es in aller Entschiedenheit zu kämpfen gilt (6, 10-17). Eph betont zudem das Kreuz Christi als tragenden Grund der Kirche (2, 14-16).
6. Wie sehr Eph die Kirche als reale Partnerin Jesu Christi betrachtet, ergibt sich aus 5, 22-33, wo unter Aufnahme von Gen 2, 24 die Einheit von Christus und seiner Ekklesia mit der ehelichen Einheit von Mann und Frau parallelisiert und als „Mysterium“ bezeichnet wird (V 32). Damit ist die eschatologische Tradition von der Heilsgemeinde als „Braut“ insofern verlassen, als Eph eine bereits bestehende Wirklichkeit und kein ideales Eschaton beschreibt.
 7. Ob in Eph die Christologie hinter die Ekklesiologie zurücktritt (E. Käsemann⁶³), ist in der Forschung umstritten. Im Unterschied zu Christus (Eph 1, 3ff.) eignet der Kirche in Eph weder Präexistenz noch eine Gleichrangigkeit mit Christus. Sie ist deutlich „Ertrag seines Erlösungshandelns“ und der Bereich seiner gegenwärtigen Wirksamkeit (Roloff, 236; vgl. Eph 2, 10-22).
 8. Einzigartig ist die Vorstellung des Schreibens, daß die Kirche „zwischen Christus und die Glaubenden tritt“ (Roloff, 237), die dadurch zum räumlichen Heilsbereich wird (vgl. 2, 6.20-22). Die Gefahr eines Verständnisses von Kirche als einer heilsverwaltenden und vermittelnden Anstalt (Kirche als „Sakrament“) liegt nahe. Der dogmatische Gehalt dieser Aussagen darf jedoch nicht überfrachtet werden, da Eph in weiten Teilen eine hymnische Doxologie der Herrschaft Christi in seiner Kirche und weniger eine ontologische Metaphysik der Kirche darstellt. Eph verfolgt überdies ein pastorales Anliegen (Kirche als reale Gemeinschaft der in Christus Vereinten).
 9. Wenn Eph 2, 19-22 über Kol hinausgehend die ἐκκλησία als „Tempel Gottes“ beschreibt, so wird auf Traditionen zurückgegriffen, die Paulus vertraut sind.⁶⁴ Durch dieses Interpretament schafft Eph ein Korrelat zur Leib-Christi-Vorstellung von Kol. Während in Kol 1, 18 die Subordination des Leibes unter das „Haupt“ eine zentrale Rolle spielt („Kirche von oben“), wechselt in Eph zugleich die Perspektive durch das Bild vom emporschwachenden Tempel („Kirche von unten“). Die ἐκκλησία erscheint als ein von Gott her geordneter Sozialkörper,⁶⁵ der sich durch ein figurativ und numerisch zu verstehendes Wachstum auszeichnet.⁶⁶
 10. In charakteristischer Differenz (und wohl als Korrektur) zu Kol greift Eph die heilsgeschichtliche Frage einer Kontinuität von Israel zur (überwiegend heiden-)christlichen Kirche auf, deren Einheit er – in einer Neuinterpretation des Mysteriengedankens von Kol – als ehemals verborgenes und nun offenbartes „Geheimnis“ deutet. Anders als in der lukanischen und paulinischen Konzeption vom „Hinzukommen“ der Heiden zum alten Gottesvolk, vertritt Eph die Konzeption vom „Ende der Feindschaft“ zwischen Israel und den Heiden, die durch den „Zaun“ (des Gesetzes) bestand.⁶⁷ Durch Christus ist Friede entstanden (vgl. Jes 57, 19), der sich im gemeinsamen Gottesdienst von Judenchristen und Heidenchristen manifestiert, die nunmehr „in einem Geist“ Zugang zum Vater haben (2, 18). So ergibt sich für Heiden- und Judenchristen gleichermaßen eine neue Situation, wenn Eph betont, daß aus beiden ein einziger neuer Mensch (= Menschheit) entstanden ist (2, 15f.).
 11. Im Unterschied zu Paulus beschränkt Eph seine Israel-Theologie auf Judenchristen, ohne das nicht christusgläubige Israel in den Blick zu nehmen. Der kosmologische Denkansatz verhindert eine eigenständige Berücksichtigung ganz Israels.
 12. Die Kirche als das schlechthin Neue ist das von Gott gesetzte sichtbare Zeichen der Einheit der Menschheit (F. Mußner). Das christologische Versöhnungsgeschehen erhält damit nicht nur eine vertikale theologische, sondern auch eine horizontale anthropologische Komponente.

⁶³ Vgl. ders., *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1969, 178-210.

⁶⁴ Vgl. 1. Kor 3, 9-17.

⁶⁵ Vgl. auch Offb 7, 1-8; 14, 1-4; 21, 2f.

⁶⁶ Dahinter scheint der Gedanke zu stehen: „Wenn die Kirche ganz von der ‚Fülle‘ Christi ‚erfüllt‘ ist (1, 23), wird sie auch missionarisch wirksam der Welt Christus als den bezeugen, der bereits ihr Herrscher ist“ (Roloff, 239).

⁶⁷ Vgl. auch hier die Differenz zu Paulus, der, über Eph hinaus, das Gesetz als Setzung Gottes Kriterium zwischen Gott und menschlicher Sünde sein läßt.

13. Konsequenterweise kann die von Eph entworfene universale und versöhnte Kirche nur *una ecclesia* sein. Dies wird vom Verfasser nachhaltig unterstrichen (4, 3-6), weshalb ἐκκλησία auch an keiner Stelle die Ortsgemeinde meint (s. o.). „Der Ansatz dieses Einheitskonzepts ist christologisch und soteriologisch. In ihrer Einheit entspricht die Kirche der Struktur des Heilsgeschehens, dem sie sich verdankt und das in ihr wirksam ist“ (Roloff, 245). Die *Einheit* gehört also *wesentlich* zur Kirche hinzu. Eine konfessionelle Vielfalt von isolierten christlichen „Konfessionen“ ist mit der ekklesiologischen Konzeption von Eph unvereinbar⁶⁸ und als faktischer Widerspruch gegen die von Gott gestiftete Einheit „Sünde“ (Roloff, 246).
14. Da die Kirche nach Eph primär als transzendente Heilsgröße und nicht als irdische Institution aufgefaßt wird, werden normative Strukturelemente nicht besonders profiliert. Die in 4, 7-16 (bes. V 11ff.) erwähnten Ämter⁶⁹ werden als himmlische Gaben des siegreichen Christus gedeutet. Diese Ämter sind als transzendente Heilsgaben für die Kirche konstitutiv – und keineswegs nur ein funktionales Akzidens –, wobei eine dauerhafte personale Bindung von „gesetzter Gabe“ und Amtsträger vorausgesetzt scheint.⁷⁰ Sie sind „für die Kirche verbindliche Stiftungen Christi“ (Roloff, 247).
15. „Apostel und Propheten“ werden auch außerhalb des Ämter spiegels Eph 4, 7ff. paarweise und als Phänomene der kirchlichen Anfangs- oder Gründerzeit, d. h. der kirchlichen *Vergangenheit* genannt (2, 20; 3, 5).⁷¹ Hierin zeigt sich wohl eine bewußte Zurückdrängung der innergemeindlichen Prophetie in nachapostolischer Zeit, die für die zweite und dritte christliche Generation symptomatisch scheint (vgl. Mt und Did).
16. Als Ämter der kirchlichen Gegenwart werden „Evangelisten, Hirten und Lehrer“ genannt, ohne daß eine funktionale Beschreibung ihrer Aufgaben und Befugnisse erfolgte. Aufgrund zeitgleicher Texte kann der „Hirte“ als Gemeindeleiter gedeutet werden (vgl. Apg 20, 28; 1.Petr 2, 25; 5, 2). *Hirten* weisen – analog zur paarweisen Nennung von Aposteln und Propheten (s. o.) – durch die (epexegetisch zu deutende) Kopula καὶ eine starke Affinität zu den *Lehrern* auf.⁷² Die Lehre scheint durchaus Aufgabe des Gemeindeleiters geworden zu sein (vgl. den ἐπίσκοπος der Pastoralbriefe).⁷³ Unklar ist, welches Amt mit εὐαγγελίστης gemeint ist (übergemeindliche Wandermissionare?). Jedenfalls handelt sich um einen *Wort- oder Verkündigungsdienst*, der sowohl für die Ämtertrias (Evangelisten, Hirten, Lehrer) als auch für die zueinander in Beziehung stehenden Ämter „Apostel und Propheten“ charakteristisch ist.
17. Für die Annahme, daß die aktuelle Ämtertrias in einer juristisch gesicherten Sukzession zum apostolisch-prophetischen Ämterdual der Vergangenheit stünden (A. Vögtle), findet sich in Eph kein Anhaltspunkt.
18. Das Postulat einer charismatischen Begabung der einzelnen Gemeindeglieder übernimmt Eph von Paulus, wengleich der Begriff Charisma fehlt und durch „Gnade“ (χάρις) und „Gaben“ (δόματα) ersetzt wird: Alle Gemeindeglieder haben Anteil an der „Gnade nach dem Maß der Gabe Christi“ (4, 7f.). Die kirchenleitenden Ämter sind in diesem Zusammenhang jedoch besonders hervorgehoben. „Sie geben gleichsam den Rahmen vor, dessen die Charismen der übrigen Gemeindeglieder bedürfen, um ihrerseits sinnvoll zum ‚Aufbau des Leibes Christi‘ eingesetzt werden zu können (4, 12)“ (Roloff, 248).

⁶⁸ Der für uns Baptisten frömmigkeitsgeschichtlich so bedeutsame Text Eph 4, 3-6 kontrastiert eigentümlich mit der Unbekümmertheit freikirchlicher Christen, die sich mit der Parallelexistenz selbständiger Kirchen zufriedengeben. Eine Existenz verschiedener und getrennter (Frei-)Kirchen ist mit Eph 4, 3ff. schwerlich vereinbar.

⁶⁹ Genannt werden: Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer.

⁷⁰ Daher ist die Rede von „Ämtern“ in diesem Zusammenhang durchaus angemessen.

⁷¹ Anders noch 1. Kor 12, 28. Dort werden von Paulus Apostel, Propheten und Lehrer in einem engen Zusammenhang genannt, wobei die Charismen funktional auch konvergieren bzw. in Personalunion ausgeübt werden können (wie z. B. bei Paulus).

⁷² Zum philologischen Nachweis vgl. besonders Roloff, 248, Anm. 62. – Die Verbindung zweier Ämter durch eine Kopula ist auffällig, da dies sonst nur für Apostel und Propheten gilt, die dadurch außerhalb des Ämter spiegels in einen engen Zusammenhang gerückt werden (s. o.). Vgl. 2, 20; 3, 5 und 4, 11 (καὶ αὐτὸς ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους).

⁷³ „Das Prinzip Leitung durch Lehre ist dabei, sich fest zu etablieren“ (Roloff, 248).

Die Pastoralbriefe

1. Auch in den Pastoralbriefen ist Kirche das beherrschende Thema. In charakteristischer Differenz zu Eph und Kol wird die Ekklesiologie dieser „Paulusschule“ von den irdischen Institutionen her entwickelt. Sie ist damit primär eine Kirchenlehre „von unten“, deren Garant das Amt ist.
2. Abgesehen von 1.Tim 3, 15f. und 2.Tim 2, 19-21, gilt das Interesse des Verfassers (bzw. der Verfasser) nicht einer theoretischen, sondern einer *praktischen Kirchenlehre*, d. h. den Verhaltensnormen im Gottesdienst,⁷⁴ den sozialen Ordnungen des Gemeindelebens,⁷⁵ der Gestaltung gemeindlicher Ämter⁷⁶ und disziplinarischer Maßnahmen gegen Häretiker.⁷⁷ Grundlage und Norm der ekklesiologischen Handlungsanweisungen ist für die Pastoralbriefe die „sakrosankte“ paulinisch-apostolische Überlieferung.⁷⁸ Besonders 1.Tim und Tit können als ausgeführte „Kirchenordnungen“ mit brieflicher Rahmung verstanden werden. Der zur „Testamentsliteratur“ zu rechnende 2.Tim verweist schon von seiner literarischen Form her auf die Gravität und Allgemeingültigkeit der in dieser Schriftengruppe vertretenen Anliegen, die einer gnostisierenden Häresie entgegentreten.
3. Ausgehend von der Epiphanie⁷⁹ Christi als dem zentralen Heilereignis (vgl. 1.Tim 1, 15; Tit 3, 4f.), ist die „verlässliche Gegenwart des Evangeliums ... das soteriologische Grundaxiom der Pastoralbriefe“ (Roloff, 253), das öffentlich gültig und allen zugänglich ist (1.Tim 2, 4) und pädagogische Qualitäten aufweist (V 12). Ein Verhältnis der Kirche zu Israel gerät nicht ins Blickfeld der Pastoralbriefe. Die Heidenkirche ist längst der kirchliche Normalfall geworden, weshalb heilsgeschichtliche Konnotationen fehlen.
4. Die zentrale ekklesiologische Metapher ist

die Bezeichnung der ἐκκλησία als *Haus Gottes* (1.Tim 3, 15f.), das als weithin sichtbares Zeichen die göttliche Wahrheit ansichtig werden läßt. Die Kirche ist „der geordnete Verband von Menschen, der durch sein Zeugnis in Wort und Verhalten öffentlich den aller Welt geltenden Heilswillen Gottes sichtbar werden läßt“ (Roloff, 254).

5. Die Kirche ist als „Gottes Hauswesen“ kein kultisches Bauwerk, sondern ein gegliedertes und nach bestimmten Regeln gestaltetes soziales Gebilde. Die breit entfaltete *Ämterlehre* ist eine ekklesiologisch transponierte *Ständelehre*, die sich grundlegend an der soziologischen Größe des οἶκος orientiert, wie der „bürgerliche“ Tugendkatalog für Bischöfe (1.Tim 3, 1-13) und die Logik von 1.Tim 3, 4f.12 zeigen: Wer als *pater familias* dem eigenen Hauswesen nicht vorzustehen vermag, ist zugleich für das Amt des episkopalen Gemeindeleiters im Haus Gottes ungeeignet. Der Bischof, dem das besondere Interesse der Pastoralbriefe gilt, muß als geistlicher „Sozialtechniker“⁸⁰ die Regeln des Gemeinwesens verstehen und durchsetzen. Gott, der Hausherr (2.Tim 2, 21: δεσπότης), hat den Bischof (= Aufseher) als „Hausverwalter“ (Tit 1, 7: οἰκουνομος) eingesetzt. „Das Ordnungsgefüge der Gemeinde wird weitgehend durch die Gruppierung ihrer Glieder nach Geschlecht, Lebensalter und Standeszugehörigkeit bestimmt,“⁸¹ was mit der paulinischen Einsicht schwer zu vermitteln ist, „daß die im gesellschaftlichen Leben trennenden Unterschiede ‚in Christus‘ ihre identitätsbestimmende Kraft verloren haben“ (Roloff, 256 – vgl. auch Gal 3, 28).
6. Diese dramatische ekklesiologische Kehrtwendung ist das Resultat einer im NT beispiellosen *Öffnung der Kirche auf die nicht-christliche Gesellschaft* hin, die nicht schöpfungstheologisch, sondern missionarisch mo-

⁷⁴ Vgl. 1.Tim 2, 1-15.

⁷⁵ Vgl. 1.Tim 5, 1-22; Tit 2, 1-15.

⁷⁶ Vgl. 1.Tim 3, 1-13; 4, 11-16; Tit 1, 5-9.

⁷⁷ Vgl. 2.Tim 2, 14 bis 3, 9; Tit 3, 8-11.

⁷⁸ Vgl. 1.Tim 6, 20f.; 2.Tim 1, 11-14.

⁷⁹ Religionsgeschichtlich meint dieser Begriff das rettende Erscheinen einer Gottheit. In den Pastoralbriefen wird damit auch die Parusie bezeichnet.

⁸⁰ Der Begriff der „Sozialtechnik“ ist K. Popper entlehnt, der diesen Begriff freilich nicht auf das Christentum bezieht, sondern zu einem sozialen Prinzip der von ihm propagierten „offenen Gesellschaft“ und eines „interventionistischen“ Staates macht. Vgl. ders., *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. II: *Falsche Propheten: Hegel, Marx und die Folgen*, Tübingen 1992.

⁸¹ Es gibt Regeln für Männer und Frauen (1.Tim 2, 8-15; 5, 1f.; Tit 2, 1-6), alte und junge Menschen (1.Tim 5, 1f.; Tit 2, 1-6), Herren und Sklaven (1.Tim 6, 1f.; Tit 2, 9f.) und Witwen (1.Tim 5, 3-16).

tiviert ist.⁸² Ihr Grundanliegen ist die „werbende Lebensführung der Christen“ (P. Lippert), ein Anliegen, das von Paulus übernommen (1.Kor 9, 19ff.; 11, 13) und fokussiert wird. Die „christliche Bürgerlichkeit“ der Pastoralbriefe (M. Dibelius), die zu einem „ruhigen und stillen Leben“ vor Gott einlädt (1.Tim 2, 2), erhebt das Urteil der nichtchristlichen Öffentlichkeit zu einer (wenn nicht *der*) maßgeblichen Verhaltensnorm der christlichen Gemeinde (vgl. 1.Tim 3, 7: guter Leumund des Bischofs in der Öffentlichkeit). Dies wird auch daran deutlich, daß man bereit ist, ehrwürdige Traditionen, wie etwa den von den früheren Wanderpredigern herzuleitenden und gesellschaftlich anstößigen (Witwen-)Zölibat zu diskreditieren (1.Tim 2, 15; 5, 14).⁸³

7. Andererseits ist man sich durchaus noch bewußt, daß christliche Existenz trotz aller Offenheit in dieser Welt auf Widerspruch stößt und Leiden provoziert (2.Tim 2, 3.11; 4, 6f.).
8. Kirche ist wesenhaft *Institution*, die als „Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit“ (1.Tim 3, 15) und als „fester Grund Gottes“ (2.Tim 2, 19) in dieser Welt etabliert ist.
9. Eine weitgehend institutionalisierte Kirche, deren Kennzeichen die Taufe ist (vgl. 2.Tim 2, 19: Versiegelung der Gläubigen), legt den Gedanken einer Kirche als *corpus permixtum* (s. u. Anm. 100) nahe, wie 2.Tim 2, 20-22 deutlich macht. Mit der Vorstellung einer simultanen Existenz von „reinen und unreinen Gefäßen“ innerhalb der Gemeinde korrespondiert die pädagogisch ausgerichtete Gnade (Tit 2, 12). „Die Kirche ist das Haus, das die Aufgabe der Erziehung für das Heil leistet. Ihr wird dabei viel zugetraut; sogar die Er-

ziehung der ‚Irrlehrer‘ gilt als reale Möglichkeit“⁸⁴ (Roloff, 260).

10. Die gemeindeleitenden Ämter explizieren das Programm einer *Leitung durch Lehre*. Der gemeindeleitende Bischof vollzieht seinen Ordnungsauftrag ausschließlich als Lehrer und Prediger⁸⁵ der tradierten⁸⁶ „gesunden Lehre“⁸⁷. Während das Diakonenamt nicht stärker profiliert wird (außer hinsichtlich seiner ethischen Voraussetzungen),⁸⁸ liegt der Schwerpunkt der Überlegungen auf der Vernetzung der miteinander inkompatiblen palästinischen „Ältesten-“ mit der paulinisch-charismatischen „Diakonenverfassung“.⁸⁹ Die Verfasser sind dabei bemüht, das Ältestenam – ursprünglich ein repräsentatives *Ehrenamt* – im Sinne der paulinischen Charismenlehre als ein funktionales *Leitungsamt* (mit „Lehrdeputat“) darzustellen. Anders als das Ältestenam ist das Episkopenamt ursprünglich „von einem bestimmten Auftrag her definiert und es setzt von daher bestimmte Fähigkeiten und Gaben voraus“ (Roloff, 262). Ältesten- bzw. Episkopenverfassung lassen sich nur schwer miteinander harmonisieren, wie die kybernetische Gemeindepraxis zeigt.
11. Eigentümlich „profan“ wirken nicht nur die Qualifikationsmerkmale für das Episkopenamt – unter ihnen findet sich kein einziges christliches Attribut (nicht einmal der Glaube wir als Voraussetzung genannt!)⁹⁰ –, sondern auch das Verständnis kirchlicher Ämter als „Beruf“, den anzustreben jedem offensteht (1.Tim 3, 1) und von dessen Verrichtung sich folgerichtig Unterhaltsansprüche ableiten lassen (1.Tim 5, 17). Der gemeindeleitende Dienst scheint bereits in

⁸² Im Unterschied zu 1.Clem, der eine Theologie der natürlichen, den Kosmos abbildenden Ordnungen vertritt, fehlt eine entsprechende kosmologische Begründung in den Pastoralbriefen.

⁸³ Diese Konzept steht im Gegensatz zur Theologie der Johannesoffenbarung, die eine radikale Trennung von bürgerlicher und geistlicher Welt fordert (vgl. dort die Hochschätzung des Zölibats in Offb 14, 4). „Für die Pastoralbriefe ist die nichtchristliche Gesellschaft nicht der potentielle Bereich des Aufstands gottfeindlicher Mächte, sondern der aktuelle Bereich der Wirkung des göttlichen Rettungswillens“ (Roloff, 258).

⁸⁴ Vgl. 1.Tim 1, 20; 2.Tim 2, 25.

⁸⁵ Vgl. 1.Tim 1, 3; 4, 11; 6, 2.

⁸⁶ Diese wird als *Paratheke* zur heiligen Hinterlassenschaft des Apostels.

⁸⁷ Vgl. 1.Tim 1, 10; 6, 20 u. ö.

⁸⁸ Die Pastoralbriefe kennen allerdings noch kein festes dreistufiges Amt (Bischof – Ältester – Diakon), wie es erstmals bei Ignatius v. Antiochia literarisch nachweisbar ist und bis heute in den orthodoxen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche allgemein anerkannt ist.

⁸⁹ Zu diesem Problem vgl. den ausgezeichneten Exkurs bei Roloff, EKK XV, 169ff.

⁹⁰ Einzig die Lehrbefähigung des Bischofs könnte hier eine Ausnahme bilden (1.Tim 3, 2), wengleich dies auch als allgemeine didaktische Begabung ausgelegt werden kann, zumal das Evangelium eine öffentliche Angelegenheit ist (s. o.), das den Menschen lediglich „vermittelt“ werden muß.

- den Pastoralbriefen zu einem hauptberuflichen Amt geworden zu sein.
12. Dem entspricht, daß das Amt und der dafür nötige Heilige Geist durch eine die Amtsgnade (Charisma) vermittelnde Ordination verliehen wird (1.Tim 4, 14; 2.Tim 1, 6). Wie 1.Tim 4, 14 zeigt (Handauflegung durch Älteste), ist die Ordination (noch) nicht vom Sukzessionsgedanken abhängig, da Paulus in der Darstellung der Pastoralbriefe noch am Leben ist. Verbindlich ist lediglich die Verpflichtung auf das paulinische Erbe, das es bis zur Epiphanie (= Parusie) Jesu Christi zu bewahren gilt (1.Tim 6, 14). Dabei gilt: „Das Amt kommt von Paulus her, der zur Amtsführung erforderliche Geist kommt hingegen von Gott“ (Roloff, 266).

Das Matthäusevangelium

1. „Das Matthäusevangelium ist schon seinem Aufriß nach viel weniger Christologie als *Ekklesiologie*“ (E. Schweizer). Als „postbaptismale Unterweisung“ (W. Schmithals) erzählt Matthäus die Geschichte Jesu, um vor allem sein Gemeindeverständnis zu explizieren, wie der programmatische Abschluß des Matthäusevangeliums zeigt (Mt 28, 19f.).
2. Zwischen der vorösterlichen Jesusbewegung und der nachösterlichen Jüngergemeinde besteht eine Kontinuitäts-Relation. Die Grundstruktur der Kirche bleibt die *Nachfolge* (s. o.) als Gehorsam gegenüber „allem, was er geboten hat“. Die in Mt genannten oder implizierten Weisungen gelten uneingeschränkt fort (anders Lukas, s. u.).
3. Ausgenommen ist das Verhältnis zum empirischen Israel: Wußte sich Jesus nach dem Matthäusevangelium vorösterlich ausschließlich an *dieses* verwiesen (Mt 10, 5f.; 15, 24), so scheint die Trennung der Judenchristen vom Judentum nachösterlich vollzogen und der Weg zur Heidenmission offen zu sein, was sich im Evangelium mittels proleptischer Kontakte zwischen Jesus und den Heiden sowie in den Verheißungen einer missionarischen Integration von Nichtjuden niederschlägt.⁹¹ Dies darf jedoch nicht als Substitu-

tion oder „Enterbung“ Israels mißverstanden werden.⁹² Eher scheint es angebracht, von einem „Hinzukommen“ der Heiden zum alten Gottesvolk zu sprechen (8, 11). Die judenchristliche Jüngergemeinde belegt, daß es keine völlige Diskontinuität zwischen Kirche und Israel gibt.

4. Leitbild der matthäischen Ekklesiologie ist die auf die vorösterlichen Wanderprediger zurückgehende Jüngergemeinde und deren Ruf in die Nachfolge, der keine einmalige, sondern eine ständig wiederkehrende Aufforderung zu neuem Glauben ist (vgl. Mt 8, 21f.). Garant der Kontinuität ist nicht der „Geist“, der in Mt keine ekklesiologische Bedeutung gewinnt, sondern das dynamische „Mit-Sein“ Jesu (Mt 18, 20; 28, 20), der analog zum alttestamentlichen „Väter-Gott“ der Patriarchen seine Gemeinde auf ihrem geschichtlichen Weg begleitet. Die Unmittelbarkeit zwischen Jesus und seinen Schülern bedarf zur legitimierenden Vergewisserung einzig der Hilfe von Logiensammlungen (vgl. „Q“) und – als deren sinnfällige Ergänzung und Auslegung – des Matthäusevangeliums.
5. Die matthäischen Jesus-Nachfolger können daher getrost auf menschliche Autoritäten als Garanten der Tradition oder Offenbarungsmittler verzichten: „Einer ist euer Meister, ihr alle seid Brüder“ (23, 8). Die Lehreden Jesu gewinnen eine Autorität, die der mosaischen Thora gleichkommt bzw. diese (ethisch oft radikalisierend) überbietet (vgl. Mt 5-7). Mit geistlichen Autoritäten – diese sind für Mt die prophetischen Wandermissionare und Ekstatiker – hat die Gemeinde schlechte Erfahrungen gemacht, weshalb wohl besonders vor „falschen Propheten“ gewarnt wird (7, 15-23⁹³). Nur der die *vetus lex* (= Thora) mit der *nova lex* (Jesu Predigt) verbindende Schriftgelehrte scheint, in Analogie zu dem die Schrift auslegenden Jesus Christus, in einigem Ansehen zu stehen (13, 52).⁹⁴
6. Eine Ausnahme bildet Petrus, der zum Urbild des bekennenden Jüngers und zum Prototyp des christlichen Lehrers wird (16, 13-20): In ihm „konkretisiert sich, was für

⁹¹ Vgl. Mt 2, 1-12; 8, 5-13; 21, 33-46; 22, 1-9.

⁹² Mt erwähnt weder einen „neuen Bund“ noch ein „neues Gottesvolk“. Vgl. die ausgewogene Argumentation bei Roloff, 150ff.

⁹³ Vgl. dazu Did 11, 3-7. Die *Didache* scheint formal und inhaltlich dem Matthäusevangelium sehr nahe zu stehen, worauf die Kommentare hinweisen.

⁹⁴ Dieser redaktionelle Zusatz wird von zahlreichen Exegeten als eine Selbstbeschreibung des Verfassers gedeutet – mit einigem Recht!

- Matthäus zur bleibenden Eigenart der Kirche gehören muß: die Bindung an Jesus“ (P. Hoffmann). Insofern ist Petrus der „Grundstein“ der Gemeinde,⁹⁵ wenngleich auch bei Mt gewahrt bleibt, daß Jesus Christus allein der darauf Bauende bleibt (28, 19f.). Petrus bildet als exemplarischer und „anfänglicher“ (Roloff) Jünger den konkreten Ausgangspunkt. Dafür spricht, daß eine konkrete Gestaltung leitender Ämter durch Petrus im Matthäusevangelium ebensowenig in den Blick gerät wie ein Leitungsamt des Petrus,⁹⁶ geschweige denn der Gedanke einer Sukzession.
7. Die Mittlerfunktion der von Jesus Beauftragten beschränkt sich daher auf das Verhältnis der Jünger zum (noch) nicht glaubenden „Volk“ bzw. zu den „Völkern“, wie Mt kompositorisch geschickt darlegt.⁹⁷
 8. Die entscheidende *nota ecclesiae* ist die ethische „Frucht“, die jeder Jünger hervorbringen hat: Wortzeugnis und Tatzeugnis sind für ihn untrennbar verbunden.⁹⁸ Das Tun des Willens Jesu (Mt 5, 13-20; 7, 12-27) rangiert weit vor ekstatischen „Charismen“ (der Begriff fehlt bei Mt, nicht jedoch das Phänomen, vgl. Mt 7, 12-23). „So zieht sich als Leitmotiv die *Mahnung vor einem falsch verstandenen Christsein*, das sich am Umgang mit dem Wort Jesu genügen läßt, durch das Evangelium“ (Roloff, 158). Daher ist auch das Ausbleiben der Parusie kein theologisches, sondern ein anthropologisches Problem: Die Zwischenzeit ist insofern Gnadenzeit, als sie Chancen zum Tun des Guten eröffnet, das durch die das Gericht mit sich bringende Parusie begrenzt wird (25, 1-13).⁹⁹
 9. Die zahlreichen und sich in Zusätzen und Sondergut niederschlagenden ethischen Vorbehalte des Mt gegenüber den Jüngern (vgl. Mt 22, 14) bedeuten für die matthäische Ekklesiologie: „Die Kirche hat die Berufung im Rücken, aber sie hat das Auserwähltwerden noch vor sich. Sie ist zwar auf die Gottesherrschaft *hingeordnet* ... Aber in ihr ist die Gottesherrschaft noch nicht verwirklicht“ (Roloff, 159).
 10. Dies weist auf eine *Corpus-Permixtum-Struktur*¹⁰⁰ der matthäischen Gemeinde(n), wie das Sondergut belegt: Gott ruft „Böse und Gute“ ohne Vorauswahl in die Ekklesia (22, 10), wie auch durch die Gleichnisse vom Unkraut unter dem Weizen (13, 24-30) und vom Fischnetz (13, 47-50) nahegelegt wird. Erst am Ende wird Gott die Scheidung vollziehen, was Mt breit entfaltet.¹⁰¹ Dies unterscheidet sich von dem leidenschaftlichen Ringen des Apostels Paulus um die Reinheit des menschlichen „Tempels Gottes“¹⁰², wobei die Ekklesia gehalten war, das Böse aus ihrer Mitte zu entfernen.¹⁰³
 11. Im Unterschied zur Konzeption des Eph ist Kirche für Mt kein in der Transzendenz gegründeter Raum des Heiligen, sondern wie der „gute Same“ mitten in die Welt gesät und nur anhand der bereits sichtbaren „Frucht“ von dieser unterscheidbar.¹⁰⁴ Die Kirche *ist* in der Welt und zugleich *Teil* der Welt. Wahrnehmbar und unterscheidbar wird sie allein durch ihre Vollmacht und ihren Auftrag (U. Luz).
 12. Die Kirche des Matthäusevangeliums zeichnet sich durch eine „lockere Binnenstruktur“ aus. Ihr Selbstverständnis ist eher geprägt von Auftrag und Ziel, während das „was sie gegenwärtig ist, ... demgegenüber eine geringe Rolle“ spielt (Roloff, 165). Dies mag daran liegen, daß die theologisch nach wie vor relevanten Wanderprediger an

⁹⁵ Vgl. dagegen Paulus, für den Jesus Christus, vielleicht in einer polemischen Notiz gegen das Petruswort, das Fundament des Glaubens darstellt, auf dem die Apostel weiterbauen (1. Kor 3, 16).

⁹⁶ Vgl. dagegen Mt 23, 8-12.

⁹⁷ Vgl. die Anordnung des erzählerischen Rahmens der Bergpredigt, der Jünger und Volk konzentrisch um Jesus gruppiert, wobei die Jünger als Hermeneuten der Predigt Jesu fungieren (5, 1; 7, 28f.). Vgl. auch 9, 36 bis 10, 1.

⁹⁸ Vgl. Mt 5, 20; 7, 16 u. ö.

⁹⁹ Dies zeigt sich auch sonst im Matthäusevangelium, vgl. 22, 1-14; 24, 42-51; 25, 14-46.

¹⁰⁰ Diese Bezeichnung ist insofern nicht ganz glücklich, weil sie nach heutigem Sprachgebrauch die Gemeinschaft von Glaubenden und Nichtglaubenden innerhalb der wesenhaft „unsichtbaren Kirche“ (Luther: *ecclesia invisibilis*) meint. Davon kann jedoch bei Mt keine Rede sein, dessen Kirchenbegriff lediglich konsequente und weniger konsequente Nachfolge im Rahmen der bereits an Christus *Glaubenden* unterscheidet und eindringlich auf die radikalen Konsequenzen dieses Glaubens aufmerksam macht.

¹⁰¹ Mt 21, 28-32; 24, 32 bis 25, 46.

¹⁰² 1. Kor 3, 16; 2. Kor 6, 16.

¹⁰³ 1. Kor 5, 13.

¹⁰⁴ Dies erklärt auch, weshalb die matthäischen Christen ihre guten Werke weithin sichtbar machen sollen (Mt 5, 14-16).

Gemeindeordnungen möglicherweise nur ein geringes Interesse hatten.

13. Ein hohes ethisches Ideal ist die gegenseitige geschwisterliche Sorge, die ein menschliches Analogon zu Gottes erbarmender und den Sünder suchenden Liebe darstellt.¹⁰⁵ Gegenseitige Vergebung ist ein Axiom der Kommunikation zwischen Gott und Mensch sowie zwischen Mensch und Mitmensch. Diesem Zweck dienen selbst die an Qumran erinnernden rigorosen „Kirchenzuchtmaßnahmen“ (18, 15-17), die nicht ethische Vollkommenheit avisieren, sondern den Bruch der christlichen Gemeinschaft im Falle konkreter Bedrohung durch Verfehlungen verhindern wollen. Auch die Kirchenzucht steht jedoch unter der Prärogative der Vergebung, wobei die Exkommunizierung nur die *ultima ratio* darstellt.
14. Die Position des Evangelisten läßt sich theologisch vielleicht als eine Mittelstellung beschreiben: Die Radikalen, denen er innerlich nahesteht, ermahnt er zu geduldiger Bruderliebe, die einer Verachtung der „Kleinen“, „Geringen“ und zu guter Letzt gnädig in den „Weinberg Gottes“ Berufene zu wehren sucht (20, 1-16). Andererseits möchte er den in ihrem Glauben träge gewordenen Gemeindegliedern ihre Berufung und die damit verbundene Gehorsamsverpflichtung ins Gedächtnis rufen.

Das lukianische Doppelwerk

1. Lukas ist der Theologe, dessen ekklesiologischer Ansatz sich am stärksten um die Darstellung einer heilsgeschichtlichen Kontinuität zwischen dem „alten“ und dem „neuen“ Gottesvolk bemüht. Sein Werk erweckt den Eindruck einer geschlossenen Konzeption, die einerseits chronologisch klar strukturiert, andererseits voller theologischer Nuancen ist. Dieses Werk kann m. E. nur einem hellenistisch geprägten und mit der Septuaginta vertrauten Judenchristen zugeschrieben werden (vgl. G. Lohfink).
2. Der Aufweis einer *Kontinuität* zwischen Israel und Kirche ist „leitmotivisches Thema“

der Vorgeschichte (Lk 1-2). Anders als bei Mt bleibt dem Volk Gottes das Kommen des Retters Jesus nicht verborgen (vgl. Zacharias, Simeon, Hanna).¹⁰⁶ Der Hymnus des Zacharias greift das Motiv der Völkerwallfahrt zum Zion und andere deuterojesajanische Traditionen auf. Die behauptete Heils-Universalität ist eine durch Israel vermittelte Universalität, wenngleich schon zu Beginn des Evangeliums Jesus zugleich als „Krise Israels“ erscheint (2, 34.35a).

3. Mit seiner ausführlichen Einleitung erreicht das Lukasevangelium zweierlei: Einerseits scheint bestätigt, daß ganz Israel von der Botschaft des Evangeliums erreicht wurde. Andererseits hat das ihm zugewandte Heil zu einem Prozeß der Scheidung innerhalb des Gottesvolkes geführt.¹⁰⁷ Bemerkenswert ist, daß – trotz des überraschend negativen Stimmungsumschwungs des jüdischen Volkes¹⁰⁸ gegenüber Jesus innerhalb der Passionsgeschichte – das Evangelium auch nach Ostern zu Israel hin offen bleibt.¹⁰⁹
4. Die vorösterliche Jüngerschaft ist für Lukas, im Gegensatz zur Darstellung des Matthäusevangeliums, keineswegs das ekklesiologische Leitbild. Die Berufung der „Zwölf“ ist ein proleptischer Akt, da erst Tod und Auferweckung die Voraussetzung für die Sammlung des weltweiten Gottesvolkes darstellen, das seine Beauftragung bei der Himmelfahrt erfährt (Apg 1, 7f.). Die Gegenwart ist die „Zeit der Kirche“, während die Zeit des irdischen Jesus und der Wandermission von der Zeit der nachösterlichen Mission unterschieden wird (Lk 22, 14-38).
5. Die Pfingstereignisse können in der heilsgeschichtlichen Sicht des Lukas daher keinesfalls als „Geburtstag der Kirche“ bezeichnet werden, wenn man dies als konstitutiven Akt eines völligen Neuanfangs verstehen will. Vielmehr geht es um das „*öffentliche In-Erscheinung-Treten des endzeitlich gesammelten Gottesvolkes*“ (Roloff, 199) und die Erfüllung alttestamentlicher Geist-Verheißungen.
6. Die Sammlung des Gottesvolkes verläuft in *zwei Phasen*. Im Rahmen der *judenchristli-*

¹⁰⁵ Vgl. Mt 18, 21-35. Nur Mt bietet in seiner Fassung des Kelchwortes einen Hinweis auf Sündenvergebung (26, 28)!

¹⁰⁶ Vgl. Lk 1, 54f.68f.; 2, 4.22-24.30-32.49.

¹⁰⁷ Die Belege dafür, daß Israel Jesus den Glauben in seiner Gesamtheit nicht verweigerte, sind so zahlreich, daß ich nur auf die Auflistung bei Roloff, 196f. verweisen kann.

¹⁰⁸ Das bei Lukas von seinen Führern unterschieden wird (vgl. Apg 3, 17; 4, 1ff.; 13, 27ff.).

¹⁰⁹ Vgl. Apg 2, 38; 3, 19; 5, 31; 10, 43.

- chen *Sammlungphase* (Apg 2-6) kommt es zu Massenbekehrungen in Jerusalem, die belegen sollen, daß es damals tatsächlich zu der in der Schrift verheißenen Erneuerung Israels gekommen ist,¹¹⁰ auch wenn die Führer des Volkes die Umkehr weiterhin verweigern.¹¹¹
7. Die *zweite Phase* betrifft die Sammlung der Heiden, die mit dem Stephanus-Kreis der „Hellenisten“ ihren Ausgangspunkt nimmt, über die Samaritaner zunächst den Gottesfürchtigen Kornelius, und dann von Antiochia aus das Israel entfremdete Heidentum erreicht.¹¹² Der Übergang von der Juden- zur Heidenmission wird programmatisch in der Jakobusrede anlässlich des sogenannten Apostelkonzils erläutert (Apg 15, 14-18). Die „Aufrichtung der verfallenen Hütte Davids“ wird zur Voraussetzung für das weitergehende Wirken unter den Heiden. „In beidem zusammen aber vollzieht sich das Werden von Kirche nach dem Willen Gottes“ (Roloff, 203). Gemeinsam bilden sie das eine Volk Gottes, dessen Hauptstadt nun nicht mehr Jerusalem, sondern Rom ist.¹¹³
 8. Die Gegenwart des Geistes, der jedem Christen in der Regel mit der Taufe zugeeignet wird, ersetzt die leibliche Gegenwart des Geiststrägers Jesus. Dabei entwickelt Lukas keine der Theologie des Paulus vergleichbare Charismenlehre. Der Geist dient vorwiegend als „Reiseleiter“ durch die Missionsgeschichte¹¹⁴ und – mittels seiner ekstatischen Selbstbekundungen – als Indikator der Eröffnung neuer Missionsgebiete. Im regulären Gemeindealltag ist von diesen ekstatischen Phänomenen jedoch keine Rede mehr, nicht einmal im Zusammenhang des urchristlichen Gemeindelebens („Liebeskommunismus“).¹¹⁵
 9. Der Geist, mit dessen Hilfe die Kirche wächst und auf ihrem Weg durch die Geschichte geleitet wird, gewinnt seine Hauptfunktion im Zusammenhang prophetischer Rede.¹¹⁶
 10. Die lukanische Ämterlehre ist von verschiedenen Motiven geprägt: Die „Zwölf“, die allein und von Anfang an „Apostel“ genannt werden, fungieren apologetisch als Garanten der authentischen Jesusüberlieferung (und verweisen damit auf innerkirchliche Spannungen). Sonst offenbaren sie keine spezifisch gemeindeleitenden Funktionen¹¹⁷ und dienen in erster Linie als „Koordinierungsinstanz für die Anfänge der Heidenmission“ (Roloff, 216), die die Einheit der Kirche repräsentieren.¹¹⁸ Prototypisch für alle späteren Amtsträger werden sie von Jesus zu demütiger Selbstbeschränkung ermahnt.¹¹⁹
 11. Erhellend für die gemeindlichen Amtsträger der nachpaulinischen Zeit ist die Ältesten-Paränese anlässlich der Abschiedsrede des Paulus (Apg 20, 17-38). Dabei ergibt sich: a) Das geistliche Amt wird durch den Heiligen Geist verliehen (V 28); b) die Amtsträger sind als Hirten Gott unmittelbar verpflichtet. Das Leitungsamt entspricht dem Auftrag Gottes. Es ist damit konstitutiv und nicht in das Belieben der Gemeinde gestellt (vgl. 14, 32); c) das Amt steht im Dienst kirchlicher Einheit (Ekklesia meint in V 28 die gesamte Kirche).
 12. Analog zu den Pastoralbriefen unternimmt Lukas den Versuch, die alte palästinische Ältestenverfassung episkopal, d. h. funktional zu interpretieren (s. o.). Deshalb spricht Paulus die Ältesten in Milet als Episkopen (!) an und deutet ihr Amt als einen „Aufseher- und Hirtendienst“ (20, 28). Diakone werden von Lukas nicht erwähnt (Ausnahme sind die „hellenistischen Sieben“ in Apg 6).

¹¹⁰ Vgl. die 3 000 Bekehrungen an einem Tag (Apg 2, 41), ferner 4, 4; 5, 14; 6, 1.7.

¹¹¹ Vgl. Apg 3, 17; 4, 5f.23; 5, 17.21 u. ö.

¹¹² Auch in dieser Phase der missionarischen Sammlung verliert Lukas das Judentum nie aus dem Blick. Vgl. Apg 9, 19-23; 13, 13-41; 14, 1f.; 17, 1-4; 18, 4-6.

¹¹³ Vgl. die nun überaus negative Konnotation Jerusalems in 21, 10-36, während Rom als von Gott erwähltes Ziel der Mission erscheint (19, 21; 23, 11). Ganz anders das Rombild der Offb (s. u.).

¹¹⁴ Vgl. Apg 8, 29; 10, 19; 11, 12; 13, 2; 14, 27; 16, 6.9f.; 19, 21; 20, 22; 21, 11.

¹¹⁵ Vgl. Apg 2, 42-47; 4, 32-35.

¹¹⁶ Vgl. Apg 2, 3; 4, 8; 5, 32; 6, 3.5; 7, 55; 11, 24; 13, 9.

¹¹⁷ Im Gefolge der synoptischen Tradition sind sie Stammväter des eschatologischen Israel, vgl. Lk 22, 30.

¹¹⁸ Aus diesem Grunde werden sie anlässlich der letzten großen innerkirchlichen Krise (Apg 15) letztmals erwähnt.

¹¹⁹ Vgl. Lk 17, 7-10; 22, 26f.

Die Offenbarung des Johannes

1. Die Offb richtet sich nach Ausweis der „Send-schreiben“ an das traditionell paulinische Kirchen- und Missionsgebiet Kleinasiens in der Umgebung von Ephesus. Der hier vorausgesetzte gemeindliche Kontext ist die nach Ausweis zeitgleicher neutestamentlicher Schriften problematische Lage der dritten christlichen Generation, die durch gesellschaftliche Anfeindungen, Häresie sowie durch ein Nachlassen der pneumatisch-enthusiastischen Frömmigkeit und ethische Indifferenz gefährdet ist.
2. Der Prophet Johannes entwickelt als erster Theologe des NTs eine in sich konsequente Ekklesiologie, die sich als kompromißlose Antithese zum (römischen) Staat ausweist. Im Widerstand gegen staatliche Herrschaft, die *ontisch* irreparabel depraviert ist (auch wenn die „Bosheit“ graduell differiert), weist sich die $\epsilon\kappa\kappa\lambda\epsilon\sigma\iota\alpha$ als widerständische und darum leidende *ecclesia militans* aus. Der Gegensatz von Christokratie und staatlicher Autonomie ist nach der Offb durch keine neutrale Koexistenz nivellierbar. Nach dem Selbstverständnis der Offb kann es keine „Trennung“ (im Sinne einer Aufgabenteilung), sondern nur einen leidvollen Gegensatz von „Kirche und Staat“ geben.
3. Die Ekklesiologie der Offb wird aus der Christokratie entwickelt, wie bereits aus der Beauftragungs- sowie der Schlußvision ersichtlich wird (Offb 1; 21f.). Die angesprochenen Gemeinden sind *unmittelbar zu Christus* (1, 9ff.), der seine dem römischen Imperator konkurrierend entgegretende Herrschaft durch das gebietende „Wort“ ausübt, durch das auch die Endereignisse jeweils in Gang gesetzt werden.
4. Das zentrale ekklesiologische Problem ist die Ambivalenz der Christokratie, die im Himmel bereits Wirklichkeit, auf der Erde jedoch (noch) keine empirische Größe ist.¹²⁰ „Die Offenbarung deutet das Christusgeschehen zentral als Antwort auf die Frage, ob und wie Gott seine Herrschaft auch auf der Erde durchzusetzen vermag“ (Roloff, 174). In einer kratologisch geteilten Welt manifestiert sich die Christokratie in der aus Vertretern aller Völker und Nationen zusammengesetzten *ecclesia militans*, deren einzige Waffe das leidende Ausharren ist. Das „Kreuz“ ist daher eine entscheidende *nota ecclesiae* der Offb. Der Gemeinde gilt jedoch die Verheißung, daß Gott sie „bewahren“ werde (12, 1-17).
5. Demgegenüber erscheint die staatliche Herrschaft als dämonische Parodie der Christokratie, wie die im Kaiserkult offenbaren religiösen Insignien und pseudochristlichen Imitationen erkennbar werden lassen.¹²¹ Der das römische Imperium repräsentierende *Kaiserkult* ist, typologisch betrachtet, *Gegenkirche*.
6. Die Kirche als Größe des endzeitlichen Heilsgeschehens ist unbesiegbar. Ihr gilt, im Unterschied zum Geschick der einzelnen Gläubigen, denen die Offb nur wenig Beachtung schenkt,¹²² die ganze Aufmerksamkeit des Verfassers. Jede individuelle Heilswerklichung tritt hinter das soziologische und kosmologische Interesse des Verfassers zurück. Die einzelnen Gläubigen bzw. die gottfeindlichen Mächte sind immer *Repräsentanten* von transzendenten Mächten (*corporate personality*). „Letztlich sind die zeitgeschichtlichen Ereignisse nur die Folie, die für Grundsätzliches und Allgemeines transparent gemacht wird. Solche Transparenz stellt sich ein, wenn das römische Imperium als Paradigma für ein menschliches Gemeinwesen erscheint“ (Roloff, 183).
7. Dieser kratologische Gegensatz zeigt sich auch im Gegenüber der beiden Städte Rom¹²³ („die große Stadt“) und dem „himmlischen“ Jerusalem. Durch den bereits topographisch hervortretenden Antagonismus beider Orte wird einerseits der soziologische Charakter des endzeitlichen Heils und andererseits das harmonische Miteinander der mit Gott versöhnten Menschheit unterstrichen. Das Gegenbild des himmlischen Jerusalems ist die profane Polis, die sich als Karikatur der transzendenten Polis erweist. Die Kirche ist damit nicht zuletzt eine „politische“ Größe!
8. Auffälligerweise werden die in den kleinasiatischen Gemeinden vertrauten Amtsträger nicht erwähnt.¹²⁴ Genannt werden ledig-

¹²⁰ Eine Ausnahme bildet das „Kreuz“ der Verfolgung, an dem die Christen durch staatliche Repressionen partizipieren.

¹²¹ Vgl. Offb 13, 1-18 und die Kennzeichen des seine Herrschaft antretenden „geschlachteten Lammes“ in Offb 5.

¹²² Vgl. die „Vertröstung“ der Märtyrer in Offb 6, 9-11.

¹²³ Zum Teil unter Einschluß der irdischen Jerusalems, Offb 11, 8.

¹²⁴ Vgl. das Matthäusevangelium, dem die Offb auch sonst in vielem nahesteht.

lich Apostel und Propheten. Die *Apostel* werden als Fundamentsteine der Stadtmauer des himmlischen Jerusalems bezeichnet (Offb 21, 14). Sie sind bereits ein Phänomen der Vergangenheit, auf das zurückgeblickt wird. Die Zwölfzahl läßt eine Nähe zur lukianischen Konzeption des Apostolats erkennen (vgl. auch Mt 19, 28).

9. Hinter der Hochschätzung des *Propheten-amtes* verbirgt sich nicht allein die Selbsteinschätzung des Verfassers, der voraussetzen scheint, daß sein Wort auch ohne legitimierende Apologetik Gehör finden wird. Im prophetischen Zeugnis wird vor allem die kirchenleitende Funktion des durch menschliche Mittler medierten Gotteswortes deutlich. Diesem ekklesiologischen Konzept weiß sich der Verfasser der Offb verpflichtet.

III. Auswertende Überlegungen

Eine aktualisierende Auswertung dieses erstaunlich bunten und pluralen Bildes, das im NT von der Gemeinde gezeichnet wird, fällt nicht leicht und mag ein Gefühl der Ratlosigkeit hinterlassen. Im ganzen zeigt sich folgender Befund:

1. *Phänomenologisch* begegnen im NT heilsgeschichtliche, existentielle, kosmologische und soziologische Ekklesiologien, die sich zunächst schwerlich auf einen Nenner bringen lassen, sondern eher unverbunden und alternativ nebeneinander stehen. Es zeigt sich eine Koexistenz von traditionell-biblischen (AT) sowie eher „philosophischen“ (Eph, Kol) und sogar profanen Kategorien zur Beschreibung der Gemeinde (z. B. Pastoralbriefe). Grundkonstante dieser Entwürfe ist m. E. kein ekklesiologisches Leitmodell, sondern die Christologie bzw. Soteriologie, auf deren heilvolle Auswirkungen alle Aussagen über die Gemeinde im NT bezogen bleiben.
2. *Historisch* zeigt sich die überraschende Tat-

sache, daß die Ekklesiologie im NT erst relativ spät thematisch wird. Daraus folgt: Das NT setzt zwar eine die Botschaft des Evangeliums vermittelnde Ekklesia voraus. Die Ekklesiologie als Reflexion über das Sein der Kirche ist jedoch theologiegeschichtlich eine relativ späte Erscheinung.¹²⁵ Man kann sogar außerhalb einer „verfaßten“ Kirche Christ sein (Mt 18, 19f.). *Extra ecclesiam etiam salus*¹²⁶.

3. Die ekklesiologischen Vorstellungen im NT lassen sich durchgängig als *situative Ekklesiologien* bezeichnen. Damit soll der Tatsache Rechnung getragen werden, daß ekklesiologische Vorstellungen im Wechselspiel von Gemeinde und Welt entwickelt werden. Diese Vorstellungen werden nicht nur im Rekurs auf den erhöhten Kyrios entfaltet, sondern spiegeln zugleich die positiv oder negativ erfahrene Umwelt der Gemeinde wider, die damit eine höchst aktive Rolle bei der Entwicklung ekklesiologischer Traditionen übernimmt.¹²⁷

Der pluralistische Befund hinsichtlich des impliziten oder expliziten Gemeindeverständnisses in neutestamentlichen Texten wird diejenigen verlegen machen, die zumindest von der Einheitlichkeit eines „Grundmodells“ von Gemeinde im NT überzeugt waren und das Ideal einer „Gemeinde nach dem Neuen Testament“ propagieren. Nach der Untersuchung der neutestamentlichen Schriften drängt sich zumindest die Rückfrage auf, *welches* Modell denn nun als das produktivste für uns Nachgeborene zugleich auch das verbindlichste ist.

Innerhalb des BEFG verfährt man in der Regel *eklektisch*, wobei man im wesentlichen das Modell der Pastoralbriefe mit seiner (problematischen) Synthese von Ältesten- und Diakonenverfassung zugrundelegt. Diese ist durch ihre Orientierung an der soziologischen Kategorie des „Hauses“ das wohl profanste,¹²⁸ zu-

¹²⁵ Die Gründe dafür sind u. a., daß sich die werdende Kirche mittels der Selbstreflexion ihres Seins gegen gnostische und andere Häresien zur Wehr setzte sowie auf das definitive Schisma zwischen Juden und Christen nach 70 n. Chr. antwortete. D. h. erst die Heidenkirche bedarf einer expliziten ekklesiologischen Reflexion.

¹²⁶ „Außerhalb der Kirche gibt es auch Heil“. Diese Formulierung hat Volker Spangenberg dankenswerterweise in die Diskussion eingebracht. Damit ist der auf Cyprian v. Karthago (gest. 258 n. Chr.) zurückgehenden Formulierung *extra ecclesiam nulla salus* (außerhalb der [römischen] Kirche gibt es kein Heil) zu widersprechen.

¹²⁷ Dies belegt nicht zuletzt die völlig gegensätzliche Einschätzung des Staates in Röm 13 und Offb 13.

¹²⁸ Die Schwäche des Gemeindeverständnisses evangelisch-freikirchlicher Christen liegt gerade in diesem eher *profanen* Verständnis der (Orts-)Gemeinde, die nicht immer als „Manifestation des Leibes Christi“ verstanden wird. Manche Mitglieder scheinen die Meinung zu vertreten, die Ortsgemeinde sei lediglich ein Verein von Gläubigen, dem man aufgrund eigenen Wollens und Nicht-Wollens angehört und den man bei Bedarf (häufig im Zusammenhang von Konflikten) auch verlassen zu dürfen glaubt, ohne daß dies einen geistlichen Substanzverlust zur Folge hätte.

gleich aber auch das weltoffenste Modell von Gemeinde und damit für eine missionarische Freikirche äußerst attraktiv. Dieses Konzept wird häufig mit dem paulinisch-demokratischen (1.Kor 12, 12ff.) sowie dem allen kirchenleitenden Ämtern gegenüber ablehnenden matthäischen Gemeindeverständnis (Mt 23, 8) oder mit dem auf Jesus von Nazareth zurückgehenden Verständnis der Gemeinde als *familia Dei* kombiniert (Mk 3, 35). Die sich aus diesen und anderen Synthetisierungen ergebenden Spannungen zwischen dem „allgemeinen Priestertum“ und der gestaffelten Hierarchie der Pastoralbriefe sind erheblich und stellen ein latentes Potential von Problemen innerhalb des (freikirchlichen) Gemeindelebens dar. Diese Probleme beruhen hermeneutisch auf einer biblizistischen Harmonistik, die einzig in der *Summe* aller oder möglichst vieler biblischer Aussagen die wahre Gemeinde verbürgt sieht. Der biblische Befund zeigt im Unterschied dazu eine Freiheit der Variation, die sich gegen diese Harmonistik sperrt. M. E. wäre aus dem neutestamentlichen Befund das Fazit zu ziehen, die entsprechenden Kirchen-Modelle als durchaus unterschiedliche *situative Möglichkeiten* eines je neu zu bestimmenden ekklesiologischen Selbstverständnisses aufzufassen. Dies kann jedoch nur gelingen, wenn die *Christologie* und die *Soteriologie* als bleibende Mitte bzw. Konstante der Ekklesiologie in unserem Bund gestärkt werden, denn die Ekklesiologie ist nach Paulus nichts anderes als *angewandte Christologie*. „Alle ekklesiologischen Fragen sind unter christologischem Aspekt zu erörtern und allein von da echte wie verbindlich zu beantwortende Fragen.“¹²⁹

Ekklesiologie wird im Baptismus m. E. jedoch gerade nicht im Rahmen der Christologie, sondern primär im Bereich der *Anthropologie* getrieben.¹³⁰ Sie leitet sich von der an sich nicht falschen Vorstellung ab, daß das gläubige Individuum zugleich ein soziales Wesen ist und darum auf ein komplementäres Miteinander von Gleichgesinnten angewiesen bleibt. Gemeinde konstituiert sich nach dieser Vorstellung seltener vom erhöhten Herrn bzw. dem ontologisch vorgängigen, weltumspannenden Christusleib her, sondern gründet häufig in der frommen Gesinnung jeweils einzelner und ihren sozialen *Bedürfnissen*. Wo der Glaube „reichsunmittelbar“ wird, besteht die Gefahr, daß die Gemeinde von einem sozialen, sphärisch verfaßten Heilsbereich Jesu Christi¹³¹ zu einem *donum superadditum* geselliger Bedürfnisse des frommen Gemüts verkommt (die freilich *auch* ein gewisses Recht besitzen!).

So wird z. B. auch das ekklesiologische Kennzeichen „Mission“ nicht als menschliche Teilnahme an der weltweiten Mission Christi, sondern in einseitiger anthropologischer Umkehrung als Forderung an die Christen propagiert und weitgehend diesen selbst überlassen, was meist in einen brachialen missionarischen Aktionismus mündet. In charakteristischer Differenz zum Missionsgedanken des Paulus und der Apg sind Baptisten in missionarischer Hinsicht weniger vom Geist (dem nach der Apg eigentlichen „Missionar“!) „Getriebene“ als vielmehr unter moralischem Druck zur Mission „Anzutreibende“. Gegen ein solches Missionsverständnis sollte uns schon die Tatsache zu denken geben, daß das an Paränesen reiche NT, abgesehen von Mt 28, 18-20, keine aus-

¹²⁹ E. Käsemann, Zur ekklesiologischen Verwendung der Stichworte „ Sakrament“ und „ Zeichen“ (ZdZ 38), 1984, 144 [= ders. (Hg.), Kirchliche Konflikte, Bd. I, 47].

¹³⁰ Die Belege für diese Annahme sind zahlreich und können darum hier nur angerissen werden. Ekklesiologische Aussagen setzen im Baptismus in der Regel mit der Feststellung des „Priestertums aller Glaubenden“ unter weitestgehendem Verzicht auf christologische Rekurse ein. Die Leib-Christi-Vorstellung wird nach meiner Beobachtung auch nicht kratologisch entfaltet (wie in Eph und Kol), sondern bildet die eher blasse Chiffre für die „irgendwie“ universale Ökumenizität aller Glaubenden. Ein Indiz für meine These ist auch die Beobachtung, daß die in der Kirchengeschichte heftig umstrittenen dogmatischen Distinktionen und Festlegungen (z. B. christologische und trinitarische Streitfragen) unter evangelisch-freikirchlichen Christen so gut wie keine Rolle spielen oder als vermeintlich „irgendwie“ geklärt vorausgesetzt werden. Jedenfalls erfahren dieses Aussagen im Unterschied zur evangelischen Dogmatik außerhalb der theologischen Ausbildungsinstitute keine lehrhafte Auslegung und Aktualisierung. Auch Taufe und Abendmahl werden häufig nur anthropologisch entfaltet: Der für neutestamentliche Texte zentrale Gedanke der *communio* wird seiner vertikalen Dimension beraubt oder in seiner rituellen Bedeutung überhaupt nicht mehr verstanden (hier werden die neuprotestantischen Wurzeln freikirchlicher Theologie sichtbar, vgl. auch Anm. 41). – Da unter uns allein der ganzen Heiligen Schrift normative Bedeutung zukommt, herrscht aufs Ganze gesehen in Lehrfragen in den Gemeinden und zwischen den Gemeinden ein *biblischer Pluralismus* von Überzeugungen vor. Dies hat Vorteile (ökumenische Freiheit der Einzelgemeinden) und Nachteile (Nichtverstehen des Glaubens, Anfälligkeit für Spaltungen und Sektierertum).

¹³¹ Im Kraftfeld dieser christokratischen Ekklesiologie gilt durchaus: *extra ecclesiam nulla salus!*

drückliche Missionsparänese kennt.¹³² Denn Mission ist im NT primär die von Gott gewährte Gnade menschlicher Anteilnahme am Versöhnungswerk Christi¹³³ (vgl. Apg 14, 27; 15, 4; 16, 6f. u. ö.) und nicht bloß „Bringeschuld“ der Christen, ohne die Gott, nach einem unter uns verbreiteten (Miß-)Verständnis, angeblich nichts tun könne. Wenn in christologischer Umkehrung des verbreiteten anthropozentrischen Missionarismus beachtet würde, daß Christus auch als Erhöhter der Gesandte Gottes bleibt, an dessen Sendung alle Glaubenden partizipieren, dann heißt dies auch: *Christliche Existenz ist als Teilhabe an Christus an sich schon missionarisch!* Jeder Glaubende *ist* (und wird nicht erst nachträglich) Glied der Sendung Jesu Christi, die freilich durch Ungehorsam beeinträchtigt werden kann. Diesen Gedanken müßte eine verantwortliche Missionstheologie entfalten.

Meine eigenen Erfahrungen als Pastor in einer Gemeinde haben mir Mut gemacht, missionarische Verkündigung und Seelsorge nicht als bloße Neuauflage konventioneller Formeln zu betreiben, sondern im Verstehenshorizont der Gegenwart mutig einen immer lohnenden und stets neu herausfordernden Dialog mit der Bibel zu suchen, der Glauben und Verstehen nicht auseinanderreißt. Dies ist m. E. die sachgemäße und auf lange Sicht auch die „erfolgreichste“ missionarische Strategie (menschlich gesprochen). Eine missionarische Kirche – und nur sie ist auch *Kirche* –, die sich dem Gespräch mit den Zeitgenossen und der zeitgenössischen Theologie entziehen zu können glaubt, droht

entweder in Ideologie zu erstarren oder in subjektivistische Willkür abzugleiten.¹³⁴

Die Einschärfung der Missionspflicht hat aber nicht nur theologische Gründe. Denn eine evangelisch-freikirchliche Existenz heißt in Deutschland auch: in ständiger Sorge vor einem gesellschaftlichen Relevanz- bzw. Existenzverlust und latentem „Sektenverdacht“ zu überleben. Diese in einem mangelnden Selbstbewußtsein (oder im Kleinglauben?) gründenden, religionssoziologisch jedoch sehr verständlichen Ängste führen mitunter zu vorschnellen Fraternisierungen mit fragwürdigen Bewegungen sowie zu jenem missionarischen Aktivismus, der sich nicht allein von der Liebe Gottes zu den verlorenen Menschen (B. Hybels), sondern auch von der Sorge um die eigene institutionelle Fortexistenz leiten läßt.¹³⁵ Daß es um der Wahrheit des Evangeliums willen auch eine „kleine Herde“ sein kann, der Jesus zufolge das Reich Gottes zugeeignet wird (Lk 12, 32), widerspricht bloßen Vermehrungsstrategien, denen ein Ansteigen von Mitgliederzahlen wichtiger scheint, als das präzise Hinhören auf die Heilige Schrift,¹³⁶ wobei der Wahrheitsgehalt einer Bewegung von der Zahl ihrer missionarischen Erfolge ableitbar scheint. In dieser theologischen Unernsthaftigkeit besteht gegenwärtig eine eigentümliche *entente cordiale* zwischen den durch Kirchenaustritte geschwächten Landeskirchen und mehreren Freikirchen.

Hervorzuheben ist eine weitere Beobachtung freikirchlicher Ortsbestimmung. Gegenüber einer stringenter christologischen Entfaltung der

¹³² Zur Missionspraxis im Urchristentum vgl. die m. E. vorzügliche Studie zur „Mitarbeitermission“ des Apostels Paulus von W.-H. Ollrog, Paulus und seine Mitarbeiter. Untersuchungen zur Theorie und Praxis der paulinischen Mission (WMANT 50), Neukirchen-Vluyn 1979.

¹³³ Diese Gnade kann gleichwohl einen verpflichtenden Charakter haben, vgl. 1. Kor 9, 16.

¹³⁴ Es kann nicht hingegenommen werden, daß sich Menschen vom Evangelium abwenden, ohne verstanden zu haben, *wovon* sie sich abwenden, weil ihnen die ideologischen (und oft ganz und gar nicht „biblischen“) Barrieren heutiger „Botschafter an Christi Statt“ unüberwindlich scheinen.

¹³⁵ Gegenüber einer einseitig wachstumsorientierten Ekklesiologie, die in ansteigenden Mitglieder- und Taufzahlen „die“ zentrale *nota ecclesiae* verortet, gilt es exegetisch zu bedenken, daß bereits Davids Volkszählung im AT auf schärfste Kritik stieß (2. Sam 24) und daß das Bekenntnis „wir sind viele“ ursprünglich aus dem Munde der Dämonen und nicht der Gemeinde stammt (Mk 5, 9). Weder Jesus noch Paulus waren, verglichen mit zeitgenössischen religiösen Bewegungen, zu Lebzeiten missionarisch besonders „erfolgreich“ (vgl. z. B. Joh 6, 60-66; 2. Tim 1, 15).

¹³⁶ Eine solche Haltung verkennt dabei freilich, daß das eine nicht ohne das andere zu haben ist. Wenn etwa trotz intensiver missionarischer Bemühungen das Evangelium an den Menschen unserer Zeit vorbeiläuft, mag das ausbleibende Verständnis unserer Zeitgenossen durchaus auch daran liegen, daß ein zeitgemäßes Verstehen des Evangeliums längst für uns selbst problematisch geworden scheint. Verstehen *wir* denn eigentlich noch, „was wir lesen“ (Apg 8, 30)? Die hermeneutische Aufgabe als „Kunstlehre des Verstehens“ ist eine der wichtigsten theologischen Fragen. Wer Menschen z. B. taufen will, ist genötigt, ihnen zu erklären, warum sie dies tun sollen und welchen Sinn dieser Vorgang hat (Apg 17, 19f.). Dazu ist *Theologie* vonnöten, wie jeder weiß, der selbst Taufgespräche zu führen hat. Wer das qualifizierte Nachdenken über das Evangelium pragmatisch für entbehrlich hält, erweist sich seinerseits als welt- und evangeliumsfremd. Der Apostel Paulus begegnete jedenfalls gerade den praktischen Gemeindeproblemen mit einer vermehrten *theologischen* Anstrengung (vgl. 1. Kor!). Auch von Jesus wissen die Evangelisten zu berichten, daß er seine Jünger im Fall von Nachfragen in besonderer Weise belehrte (Mk 9, 10-13; 7, 17ff.; 10, 10f.). Was ist dies anderes als Theologie, die um ein präzises Verstehen des Glaubens ringt?

Ekklesiologie in den neutestamentlichen Schriften, hinterlassen die anfangs genannten baptistischen *notae ecclesiae* einen relativ unverbundenen, um nicht zu sagen unsystematischen Eindruck. Auffallen muß auch, daß die baptistischen Kennzeichen im NT nur partiell eine konstitutive Rolle spielen,¹³⁷ während z. B. das im NT heftig umstrittene Verhältnis der Gemeinde Jesu Christi zu Israel (Röm 9-11) in den baptistischen *notae* keine Erwähnung findet. Zu den problematischen und in den neutestamentlichen Schriften eher marginalen *notae* zählen dagegen die Kennzeichen, die das (seinerzeit berechnete) Freiheitspathos des 19. Jahrhunderts widerspiegeln, wie „Glaubens- und Gewissensfreiheit“, „Trennung von Kirche und Staat“¹³⁸ und „Autonomie der Ortsgemeinde“. Der BEFG wäre gut beraten, neu – und vielleicht auch etwas präziser und selbstkritischer als bisher – auf die biblischen Texte zu hören, um nicht zum Denkmal einer sicher respektablen, aber nun langsam in die Jahre gekommenen, neupietistischen Weltanschauung des 19. Jahrhunderts zu werden, der eine freikirchliche „Orthodoxie“ ihrerseits zu verfallen droht. Freikirchlich ist jedoch gerade nicht die Einstellung, orthodox gewordenen Ansichten und vorgegebenen Normen einer „Glaubensbehörde“ zu folgen. Freikirchliche Christen waren (und sind) Menschen, die traditionelle Maximen jeder Orthodoxie von der *Bibel* her mutig und gläubig in Frage zu stellen wagten.

Dennoch sind die o. g. freikirchlichen *notae ecclesiae* nicht einfach deshalb schon „falsch“, weil sie sich innerbiblisch nicht nachweisen lassen. Die innovative Kraft neutestamentlicher Beschreibungen von Gemeinde sollte uns davor bewahren, gegenwärtige Ekklesiologien vorschnell als „unbiblisch“ zu verwerfen. So ist der im NT eher nebensächliche, aber gut freikirchliche Autonomiegedanke (der Ortsgemeinde) sowie die Glaubens- und Gewissensfreiheit, ferner die kritische Reserve gegenüber jeder Form eines kirchlichen „Amtes“ zwar vom neutestamentlichen Befund her durchaus hin-

terfragbar. Dennoch spiegeln sich in diesen *notae* (vgl. Stellungnahme der Bundesleitung, s. o. Anm. 4) die geschichtlichen Erfahrungen eines Teils der Gemeinde Jesu Christi wider, denen ein repressiver Staat und eine nicht minder repressive „Amtskirche“ das Recht auf biblisch begründetes Glauben und Bekennen – mitunter sogar gewaltsam – streitig machte.

Ebenso wie der Verfasser der *Offb* mag man aus solchen Erfahrungen durchaus ekklesiologische Konsequenzen ziehen. Das letzte Wort kann hier freilich nicht die Exegese haben. Dieses bleibt vielmehr der dogmatischen Diskussion innerhalb der Gemeinde vorbehalten, die im Rahmen pluraler und situativer Ekklesiologien die richtigen Schlußfolgerungen für die Gegenwart der Gemeinde Jesu Christi zu ziehen hat. Selbstkritisch und in enger Bindung an das neutestamentliche Vorbild hat sie jedoch darauf zu achten, ob die Christologie (bzw. die von ihr abzuleitende Soteriologie) Kriterium jeder Ekklesiologie bleibt. (Frei-)Kirchliche „Stellungnahmen“, die ein ekklesiologisches Selbstverständnisses beschreiben, bleiben so lange aporetisch bzw. ein fragmentarisches Sammelsurium, als sie diesem Grundsatz neutestamentlicher Gemeindelehre keinen gebührenden Raum in ihren Überlegungen gewähren.

Dies soll abschließend am Beispiel der im Baptismus ausgeprägten „Autonomie der Ortsgemeinde“ veranschaulicht werden. Das aus dem Kongregationalismus entstandene Autonomiepostulat mag uns als Menschen der Postmoderne aus mancherlei Gründen sympathisch erscheinen. Im NT spielt diese Forderung keine tragende, d. h. keine normative Rolle. Die Vorstellung einer autonomen Gemeinde beruft sich darauf, daß für Paulus jede lokale *ἐκκλησία* eine „Manifestation des Leibes Christi“ darstellt. Einen Anhaltspunkt wird man auch in den Pastoralbriefen finden, in denen die Gemeinde als Gottes geordnetes Hauswesen verstanden wird (s. o.). Die soziologische Kategorie des „Hauses“ impliziert durchaus die

¹³⁷ Zu den genuinen Vorgaben des NTs können folgende BEFG-*notae* gerechnet werden: Stringente Einhaltung des *ordo salutis* (Bekehrung, Glaubenstaufe), Verbindlichkeit der Bibel in dogmatischen und ethischen Fragen, Gemeinde als „Nachfolgemeinschaft“ (Heiligung) sowie eine demokratische und antihierarchische Kybernetik (Priestertum aller Glaubenden).

¹³⁸ Es fehlt eine präzise Bestimmung dessen, was unter dieser Trennung gerade im europäischen Kontext heute zu verstehen ist. Die Verflechtungen zwischen den Bürgern und dem (demokratischen) Staat der Gegenwart sind so eng, daß eine Ortsbestimmung dieser *notae* m. E. unerlässlich ist. Im NT spielt die ontologische Trennung nur in der Johannesoffenbarung eine Rolle, d. h. im Rahmen eines antichristlichen Staates, der nicht der unsere ist. Andererseits scheint die Trennung von Staat und Religion nach den geschichtlichen Erfahrungen unaufgebar: Zu oft schon hat ein religiös verbrämter Nationalismus und eine Vergötzung des Staates die *Ekklesia* daran gehindert, den ihr aufgetragenen Dienst zu verrichten.

relative Geschlossenheit und Selbständigkeit eines Sozialgebildes,¹³⁹ in das freilich, wie die Pastoralbriefe ebenfalls zeigen, durchaus „von außen“ durch die Apostel und Apostelschüler „hineinregiert“ werden kann (was im ganzen Corpus Paulinum auch durchgängig vom Apostel praktiziert wird). Auch können andere Ortsgemeinden der eigenen Gemeinde als Korrektiv dienen (1. Kor 11, 16). Wie theologisch fragwürdig die Autonomie einer Ortsgemeinde sein kann, zeigt schließlich der 3. Joh: Es gelingt dem von außen an die Gemeinde herantretenden Verfasser („der Älteste“ bzw. „Johannes“) nicht, die gebührende Anerkennung des „autonomen“ Gemeindeleiters Diotrefes zu finden, was vom Verfasser des 3. Joh scharf verurteilt wird (V 9-11).¹⁴⁰

Hat die Gesamtgemeinde als $\sigma\omega\mu\alpha$ Χριστοῦ eine Prävalenz gegenüber der Ortsgemeinde, so sind die von der Bundesleitung in ihrer Stellungnahme erhobenen Bedenken (s. o. Anm. 4 und 5) gegenüber einer mißverstandenen – und mißverständlichen – Autonomie der Ortsgemeinde durchaus berechtigt. Gerade die autonome Einzelgemeinde hat den „Bund“ aller Gemeinden als eine theologisch bedeutsame, um nicht zu sagen: durch Christus erwählte und durch ihn geheiligte Größe anzuerkennen. Diese Anerkennung gilt nicht etwa einer hierarchischen und, im Blick auf die gesamte Christenheit, lediglich partikularen Kirchen- oder Bundesleitung, sondern dem in ihr wirksamen und im Gesamtbund mit seiner Herrschaft gegenwärtigen Christus. „Die Glieder konstituieren weder den Leib noch seine Einheit, weil dieser Leib seinen Charakter wie seine Einheit allein vom Kyrios empfängt.“¹⁴¹

Freilich gilt es auch, die enormen Vorteile einer dem Staat und der „Amtskirche“ abgetrotzten gemeindlichen Autonomie zu würdigen: Freikirchliche Gemeinden bieten jedem einzelnen meist ein großes Maß an gestalterischer Freiheit und geistlichen Entfaltungsmöglichkeiten. Sie bilden ein ekklesiologisches Korrelat zu einem modernen, demokratischen Staat und unserer „offenen Gesellschaft“ (K. Popper). Die strukturellen freikirchlichen Schwä-

chen auf der Ebene der Kirchen- bzw. Bundesleitung sind zugleich ihre Stärke. Dezentral verfaßte Freikirchen wie der BEFG beinhalten in allen Territorialkirchen überlegenes Potential an Mitbestimmung und Identifikationsmöglichkeiten, das für die Zeitgenossen eine attraktive Form von Glaubensgemeinschaft darstellen könnte. In gewisser Weise ist unser Gemeindebund mit seiner dogmatischen, liturgischen und kybernetischen Vielfalt ein Spiegelbild der ökumenischen Frage. *Vielleicht stellt der BEFG überhaupt die unbewältigte, weil noch nicht genügend reflektierte Ökumene einer „versöhnten Verschiedenheit“ von Gemeinden dar.*¹⁴²

Zu guter Letzt: Diesen Beitrag hat nur verstanden, wer mit diesem Versuch einer kritischen Sichtung unserer Tradition – die schmerzhafteste Selbstkritik ist! – zugleich auch die mir eigene Sympathie für „meine“ Freikirche heraushört. Zu einer kritischen Solidarität ist nur der wahrhaft Liebende fähig und letztlich auch verpflichtet. Folgerichtig schließe ich mit dem aufrichtigen Bekenntnis, daß mir in Deutschland keine (frei-)kirchliche Alternative zu unserem wirklich liebenswerten „Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden“ vor Augen steht.

Dr. Kim Strübind
Bruggspergerstraße 26
81545 München

¹³⁹ Vgl. H.-J. Klauck, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum, SBS 103, Stuttgart 1981.

¹⁴⁰ Zur Auslegung dieses hochinteressanten Schreibens vgl. Ph. Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur, Berlin/New York 1978 (Nachdruck 1985), 477-481; H.-J. Klauck, EKK XXII/2, Neukirchen-Vluyn 1992, 106-110.

¹⁴¹ E. Käsemann, Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre, EVuBI, Göttingen 1965, 20. Am konsequentesten ist dieser Grundsatz paulinischer Ekklesiologie in Eph entfaltet.

¹⁴² Dies gilt unbeschadet aller latenten Reserven gegenüber einer leider immer wieder aus ideologischen und psychologischen Gründen unter uns perhorreszierten „Ökumene“.