

# VON DER GOTTESDIENSTLICHEN VERSAMMLUNG ZUR VISION EINER ALLGEMEINEN KIRCHE

Ekklesiologische Diskurse in den paulinischen Schriften

*Christine Gerber*

## 1. VON DER SICHTBAREN KIRCHE ZUR FRAGE NACH DER EKKLESIOLOGIE IM NT<sup>1</sup>

»Die Kirche im Neuen Testament«, das scheint auf den ersten Blick eine klare Fragestellung, erzählen doch die Evangelien, wie Jesus Menschen in Israel in seine Nachfolge berief, und die Briefe und die Apostelgeschichte von der engagierten Mission über Israel hinaus und davon, wie Gemeinden an verschiedensten Orten um das Mittelmeer entstanden. Und auch unsere Kirchen verstehen sich schließlich als Wirkungen des Neuen Testaments.

Aber wie der Begriff »Kirche« heute vieldeutig ist, bezeichnet er doch sowohl eine Institution wie Organisation, gleichzeitig ein Kirchgebäude wie die gottesdienstliche Versammlung, eine Landeskirche wie auch »die« eine Weltkirche, so ist bei genauerem Hinsehen auch im Blick auf das Neue Testament offen, worauf sich die Rede von »Kirche« beziehen soll. Um die »Kirche« zu fassen zu bekommen, brauchen wir, wie auch dieser Tagungsband zeigt, einen Horizont, ein Gegenüber (»Kirche und Gesellschaft«), soziologische Kategorien (»Organisation und Institution« oder »soziale Praxis«), einen theologischen Diskurs oder eine empirische Grundlage wie die »Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung«. Dann erst bekommt »die Kirche« Konturen. Dies spiegelt sich

---

<sup>1</sup> Überarbeitete Fassung eines Vortrags, gehalten auf dem Treffen der Rudolf-Bultmann-Gesellschaft am 24.–26.02.2015 in Bad Herrenalb. Die Breite des Themas und der neutestamentlichen Diskussion lässt nur eine pointierte, exemplarische Bearbeitung der Fragestellung zu. Auch die Literaturangaben beschränken sich auf wichtige Untersuchungen, in denen weitere Entfaltungen des Themas und Literatur zu finden sind. Mein herzlicher Dank gilt neben den Mitdiskutierenden in Bad Herrenalb meinen Mitarbeitenden in Hamburg, Lukas Matthes, Stephanie Schabow und May-Britt Melzer für ihre Unterstützung bei der Fertigstellung des Aufsatzes.

auch darin wider, dass die Ekklesiologie als eigenständige dogmatische Disziplin erst in der Zeit der Kirchenspaltungen, der Reformation und Gegenreformation entstand.<sup>2</sup>

Auch die neutestamentlichen Texte treiben keine explizite Ekklesiologie und ermangeln einer Bestimmung der »Kirche« als solcher. Lehrbücher<sup>3</sup> wählen deshalb in der Regel einen historischen Zugang, indem sie rekonstruieren, wie sich ausgehend vom Auftreten Jesu und der Mission Gemeinden entwickelten und Ämter ausgeprägt wurden. Zur Konturierung reichen Gegenüberstellungen wie »Kirche und Israel«, »Kirche und das Imperium Romanum«. Leicht wird jedoch ausgeblendet, dass mit solchen Kategorien und der Beschreibungssprache Implikationen eingetragen werden, die den Blick für den Gegenstand auch verstellen; für mich beginnt das bereits, wie ich zeigen möchte, mit der Verwendung des Begriffs »Kirche« in Bezug auf das NT. Und leicht gerät dabei aus dem Blick, dass die Diffusität des Gegenstandes in der Sache selbst begründet liegen könnte.

Allerdings stand für die ersten Christinnen und Christen anders als heute außer Frage, dass sie sich in einer Gemeinschaft zusammenfanden und diese von eminenter Bedeutung für ihren Glauben war. Religiosität in Gemeinschaft zu leben und zu praktizieren, war für die griechisch-römische Umwelt des NT<sup>4</sup> wie für die alttestamentlich-jüdische Tradition<sup>5</sup> selbstverständlich. Und auch umgekehrt ist Gemeinschaftsleben in der Welt der paulinischen Gemeinden immer auch religiös signiert. Diese Gemeinden nahmen sich in den Städten vermutlich wie Vereine bzw. Vereinigungen (*collegia*) aus, die beliebt waren, um Geselligkeit zu pflegen und politische wie religiöse Interessen zu vertreten. Im Mittelpunkt solcher Vereinstreffen standen Gemeinschaftsmähler, welche stets auch durch kultische Handlungen bestimmt waren.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Vgl. MICHAEL BEINTKER, Art. Ekklesiologie, in: RGG<sup>4</sup> 2, 1999, 1183.

<sup>3</sup> Vgl. etwa JÜRGEN ROLOFF, Die Kirche im Neuen Testament, GNT 10, Göttingen 1993; JENS SCHRÖTER, Die Anfänge der christlichen Kirche nach dem Neuen Testament, in: CHRISTIAN ALBRECHT (Hg.), Kirche, Themen der Theologie 1, Tübingen 2011, 37–80; SABINE BIEBERSTEIN, Gemeinde, Kirche, Amt, in: LUKAS BORMANN (Hg.), Neues Testament. Zentrale Themen, Neukirchen-Vluyn 2014, 197–222.

<sup>4</sup> Unbenommen von individueller Religiosität wurde Gottesverehrung kollektiv praktiziert, nicht nur in den öffentlichen städtischen und imperialen Kulturen, sondern auch im Bereich des Hauses und in Gruppen (wie Mysterienkulturen). Zur Religiosität und kultischen Praxis im Umfeld vgl. MARTIN EBNER, Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt 1, GNT 1,1, Göttingen 2012.

<sup>5</sup> »Die soziale Gestalt als religiöser Verband, die das Christentum annahm, ist jüdisches Erbe«, so CHRISTOPH LEVIN, Das Gottesvolk im Alten Testament, in: CHRISTIAN ALBRECHT (Hg.), Kirche (s. Anm. 3), 7–35: 9.

<sup>6</sup> Vgl. dazu EBNER, Stadt (s. Anm. 4), 190ff.; 228: Die Gemeinden gleichen Vereinen im Blick auf ihre Selbstverwaltung innerhalb einer Polis und besonders in der Rolle des

Quer dazu steht zwar die große Bedeutung des Glaubens im entstehenden Christentum als eine Art Individuationsprinzip: Zu glauben, zu vertrauen (πιστεύειν), ist Sache des einzelnen Menschen. Die Botschaft, dass der Glaube an Gott und Christus rettet, gilt jeder Einzelnen und überschreitet insofern ethnische und soziale Grenzen.<sup>7</sup> Dennoch ist auch der Glaube auf Gemeinschaft angewiesen: Die Weitergabe des Evangeliums geschieht durch menschliche Kommunikation, und die Vergewisserung im Glauben bleibt auf Begegnung und Gemeinschaftsfeiern angewiesen. Davon zeugen die Schriften des NT auf ganz unterschiedliche Weise, etwa indem sie erzählen von Begegnungen mit Jesus, von der Begründung einer Gemeinschaft der ihm Nachfolgenden, von Gottesdiensten der ersten Gemeinschaft in Jerusalem, von den Gemeindegründungen des Paulus. Und auch in der Gattung des Briefes schlägt sich nieder, dass das Evangelium der überzeugenden, zugewandten Kommunikation und mithin des menschlichen Miteinanders bedarf.<sup>8</sup>

Und so wird christliche Identität auch in den ältesten Schriften, in denen es noch keinen *terminus technicus* zur Bezeichnung der Christusglaubenden gibt, mit Verben, Metonymien und Metaphern beschrieben, die auf Relationen hinweisen:<sup>9</sup> Zur Gruppenbezeichnung gereichen etwa die Charakterisierungen als »Glaubende« (1 Thess 1,7 u.ö.), als »Berufene« (Röm 1,7), »Geheiligte« (1 Kor 1,2), die die besondere Gottesbeziehung der Einzelnen zum Kennzeichen machen. Und untereinander identifiziert man sich durch die Familienmetaphorik als Bruder, als Schwester.<sup>10</sup>

---

Gemeinschaftsmahls, das einer Totengedächtnisfeier entspricht. In diesem Rahmen sind aber auch Differenzen zu notieren, etwa andere Formen der Reziprozität und dass die Gedächtnisfeier nicht nur jährlich begangen wird.

<sup>7</sup> Vgl. zur besonderen Bedeutung des Glaubens als persönlichen, mithin individuellen Vertrauens im entstehenden Christentum unter Aufnahme der atl. Tradition nur FERDINAND HAHN, *Theologie des Neuen Testaments 2. Die Einheit des Neuen Testaments*, UTB 3500, Tübingen 2011, 451–475.

<sup>8</sup> Vgl. zur brieflichen Pragmatik CHRISTINE GERBER, *Paulus und seine »Kinder«*. Studien zur Beziehungsmetaphorik der paulinischen Briefe, BZNW 136, Berlin u.a. 2005, 47ff.; 75–77.

<sup>9</sup> Dass es in den ersten Jahrzehnten keinen Terminus zur Bezeichnung der Christusgläubigen gab, ist signifikant, denn es zeigt, dass die Entwicklung einer christlichen »Identität«, insbesondere in Abgrenzung vom Judentum, ein langwieriger, divergenter Prozess ist, der durch unterschiedliche Aspekte wie die Ausprägung von Identitätstexten, kultischen Vollzügen, aber auch Selbstbezeichnungen geschieht; vgl. insgesamt JUDITH LIEU, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford 2004; zu den Selbstbezeichnungen vgl. nur den Überblick von SCHRÖTER, *Anfänge* (s. Anm. 3), 38f.

<sup>10</sup> Zur Herkunft und Bedeutung der Geschwistermetaphorik und ihren ekklesiologischen Implikationen vgl. REIDAR AASGARD, *Brothers and Sisters in the Faith*. Christian

Wenn wir also das »Dass« der Sozialität als gesetzt sehen können, so ist von Interesse, *wie* diese Gemeinschaft im NT mit Bedeutung versehen wird. Dabei geht es nicht nur darum, welche theologische Relevanz der Kirche zugemessen wird, sondern auch, wie dies überhaupt sprachlich entwickelt wird. Denn es gibt, wie gleich gezeigt werden soll (2.), im NT ebenso wenig wie für die christliche Identität für die »Kirche« bereits einen Begriff oder ein sonst ausgehandeltes Konzept im Sinne einer hypersummativen Gemeinschaft, also einer Größe, die mehr ist als die Summe der Einzelnen.

Dass dies auch für unsere Rezeption der neutestamentlichen Ekklesiologie bedeutsam ist, möchte ich exemplarisch an zwei Schriften zeigen, dem 1 Korintherbrief (3.) und dem Epheserbrief (4.). Der 1 Kor ist unter den Schriften des NT diejenige, aus der wir am meisten über das konkrete Gemeindeleben erfahren. Und am Eph können wir am deutlichsten die Theologisierung der Gemeinschaft nachvollziehen. Dieser pseudepigraphische Brief aus der Paulustradition wurde auch aufgrund seiner ekklesiologischen Aussagen bedeutsam für den Streit zwischen den Kirchen um ihr Selbstverständnis.<sup>11</sup>

Dieser Aufsatz möchte die Rede von »Kirche« in Bezug auf das Neue Testament problematisieren und damit statische »Kirchen-Bilder« als von späteren kirchlichen Institutionalisierungen bestimmte Rückprojektion aufzeigen. Denn auch wenn die Texte uns bezeugen, dass die Gemeinschaft der Glaubenden vor Ort und überörtlich von theologischer Qualität ist, so ist dies noch nicht systematisch durchbuchstabiert. Vielmehr arbeiten die Briefe erst daran, die Gemeinschaft und »Kirche« als theologische Größe metaphorisch denkbar und kommunizierbar zu machen. Dies zeigt sich aber nur, wenn man die Texte, namentlich die Metaphern, nicht assertorisch liest, nicht als Versprachlichung des bereits Gegebenen, sondern als konstruktive Entwürfe, die Konflikte bearbeiten und Wirklichkeit erst besprechbar und damit denkbar machen. Das soll im Folgenden deutlich werden.

---

Siblingship as an Ecclesiological Mirror in the First Two Centuries, in: IOSTEIN ÅDNA (Hg.), *The Formation of the Early Church*, WUNT 183, Tübingen 2005, 287–316.

<sup>11</sup> Die kontroverstheologische Relevanz des Briefes sei nur beispielhaft verdeutlicht an dem Bultmann-Schüler Heinrich Schlier. Ihn führte nicht zuletzt die Beschäftigung mit der Ekklesiologie des Eph, den er zu dieser Zeit als echten Paulusbrief las, zum Übertritt in die römisch-katholische Kirche. (Zu den Hintergründen von Schliers Konversion und seiner Interpretation der Ekklesiologie des Epheserbriefes vgl. REINHARD VON BENDEMANN, *Heinrich Schlier. Eine kritische Analyse seiner Interpretation paulinischer Theologie*, BevTh 115, Gütersloh 1995, 53–66; 216–227). Aber auch der Namenspatron der »Rudolf-Bultmann-Gesellschaft für Hermeneutische Theologie« hat, wenn auch ohne Annahme einer paulinischen Autorschaft, vor allem aber ohne solche persönlichen Konsequenzen, den Epheserbrief ähnlich gedeutet, vgl. unten Anm. 53.

## 2. WAS EIGENTLICH IST DIE ἑκκλησία?

Kürzlich hatte ich wieder einmal die Gelegenheit, den Petersdom in Rom zu besuchen und die von Michelangelo entworfene Kuppel zu besteigen. Von ihrem inneren Umlauf aus hat man einen atemberaubenden Blick hinab in die Kirche, erfährt die grandiosen Dimensionen des Doms und ist auf Augenhöhe mit den lebensgroßen Lettern: »*Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam et tibi dabo claves regni caelorum*« (Mt 16,18f. Vulg). Über dem hier verehrten Grab des Petrus steht das Wort Jesu an Simon, dass er seine Kirche auf ihm als »Felsen« bauen werde.<sup>12</sup> Lassen wir die wirkungsvolle Petrifizierung der Institution, die Symbolisierung des Anspruchs der römisch-katholischen Kirche, die Kirche Jesu Christi zu sein, einmal dahingestellt, denn es geht mir hier darum, etwas nicht spezifisch »Katholisches« zu veranschaulichen: Die mit der Zitierung des Jesuswortes in der Domkuppel nahegelegte Äquivokation von *ecclesia* als Kirchenbau und Institution. Diese ist auch im protestantischen Sprachgebrauch vorausgesetzt: »Kirche« bezeichnet heute zunächst, für viele auch überhaupt, ein Gebäude.<sup>13</sup>

Auch unsere Rede von der institutionellen Kirche setzt häufig die Gebäudevorstellung, genauer die Vorstellung eines umgrenzten Raumes voraus: Man kann in die Kirche real und metaphorisch eintreten (und austreten). Man kann beispielsweise in der Kirche sein, ohne in die Kirche zu gehen. Mit dieser Metaphorisierung des Kirch-Gebäudes werden zugleich bestimmte Denkmöglichkeiten gesetzt: Der Kirchraum ist (je nach Tradition und Konfession) sakral aufgeladen und damit, wie durch die Mauern des Kirchgebäudes, deutlich unterschieden von der Außenwelt als dem profanen Anderen. Gerade die räumliche Metaphorisierung der Kirche macht den Gedanken möglich, dass die Kirche ein »Heilsraum« sei, indem sie eine Unterscheidung von Innen und Außen, ein *extra ecclesiam* »dingfest« macht.<sup>14</sup> Und so machen die Kirchgebäude »die Kirche« als Größe *sui generis* evident, als zeitübergreifende Institution, die sich an verschiedenen Orten realisiert, die über die Jahrhunderte hinweg Menschen verbindet und die bleibt, auch wenn unsereins einmal auf

<sup>12</sup> Vgl. zur Wirkungsgeschichte der Worte ULRICH LUZ, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 8–17), EKK 1/2, Zürich u.a. 21996, 472–480.

<sup>13</sup> Dem Volk aufs Maul schauend sei hier einmal der Überblicksartikel »Kirche« in Wikipedia zitiert (<http://de.wikipedia.org/wiki/Kirche>, Zugriffsdatum: 10.03.15): »Kirche steht für: Kirche (Bauwerk); sakrales Bauwerk des Christentums; – Kirche (Kanonisches Recht), geweihtes Gebäude für Gottesdienst; – Kirche (Organisation), Organisationsform innerhalb des Christentums; – allgemein die Gemeinschaft der Christen, siehe Ekklesiologie; – Kirche (Heraldik), Figur im Wappenwesen; – Die Kirche, evangelische Wochenzeitschrift (ab 1945).«

<sup>14</sup> Vgl. die viel zitierte Formel von Cyprian von Carthago, ep. 73,21.

dem Friedhof neben der Kirche liegen sollte (und auch, wenn niemand mehr »in die Kirche« geht).

Die an Kirchgebäude anknüpfende Vorstellung von der Kirche als eines von der Umwelt unterschiedenen Raums scheint mir die Voraussetzung dafür, die Gegenüberstellung von Individuum und Kollektiv sinnfällig zu machen und damit die Kirche als etwas kategorial anderes zu denken als die Summe der einzelnen sich Versammelnden.

Im ntl. Sprachgebrauch aber ist diese Denkfigur nicht möglich. Denn im Unterschied zu unserem Sprachgebrauch ist im Altgriechischen ἐκκλησία, das üblicherweise mit »Kirche« oder »Gemeinde« übersetzte Wort, keine Bezeichnung für ein Gebäude. Die Raum-Metaphorik begegnet in der eben skizzierten Weise im NT nicht, und besondere Versammlungsgebäude der Gemeinden entstehen erst später.<sup>15</sup> Man traf sich in Privathäusern,<sup>16</sup> nicht in eigenen Gebäuden, übernahm aber das Konzept des Hauses und damit des hierarchischen Haushaltes (zunächst) nicht als Grundlage für die Auffassung dieser Gemeinschaft.<sup>17</sup> ἐκκλησία bezeichnet in der Welt der ersten Gemeinden vielmehr die Versammlung, insbesondere die der stimmberechtigten Bürger einer Polis.<sup>18</sup> Und von daher ist auch die verbreitete Bezeichnung einer einzelnen sog. Ortsgemeinde als ἐκκλησία gut zu verstehen.

Dass der Begriff im frühen Christentum von Intension wie Extension her in erster Linie die Versammlung vor Ort bezeichnet, die »Gemeinde« im Unterschied zur »Kirche« als der universalen Gemeinschaft der Glaubenden, ist freilich umstritten.<sup>19</sup> In dieser jüngst wieder lebhaft geführten Diskussion

<sup>15</sup> Vgl. Apg 2,46; Röm 16,3ff.; Kol 4,15; s. L. MICHAEL WHITE, *The Social Origins of Christian Architecture*, HThS 42, Valley Forge, Pa. 1996, 102–126.

<sup>16</sup> So in Röm 16,23; 1 Kor 16,19; Phlm 2. Ebner stellt beispielhaft an Apg 18,1–11 als »Genrebild für das Experimentierfeld der christlichen Ekklesia im Haus« vor, was das für das Miteinander in der Gemeinde bedeutete (EBNER, *Stadt* [s. Anm. 4], 91–94).

<sup>17</sup> Anders ist das im 1 Timotheusbrief, wo nicht nur die Metapher vom Haus Gottes (οἶκος θεοῦ) für die Ekklesia begegnet (1 Tim 3,15), sondern auch die Qualifikation zum Bischofsamt an die Rolle des ehrbaren Haushaltsvorstands gebunden wird (3,1–7), mit der Folge (oder zum Zwecke?) einer Patriarchalisierung der Gemeinde (s. 1 Tim 2,9–15).

<sup>18</sup> Vgl. zu ἐκκλησία im klassischen und hellenistischen Griechisch als Bezeichnung der Volksversammlung, die sich in den griechischen Stadtstaaten zur Meinungsfindung traf, C.G. BRANDIS, *Art. ἐκκλησία*, PRE 5/2, 1905, 2163–2200; zur Deutung des ntl. Befundes in diesem Rahmen KLAUS BERGER, *Volksversammlung und Gemeinde Gottes*. Zu den Anfängen der urchristlichen Verwendung von »ἐκκλησία« (1976), in: DERS., *Tradition und Offenbarung. Studien zum frühen Christentum*, hg. von MATTHIAS KLINGHARDT/GÜNTER RÖHSER, Tübingen 2006, 173–206.

<sup>19</sup> Zu der allgemein üblichen Unterscheidung von »Gemeinde« und »Kirche« als Bedeutung von ἐκκλησία und der meist konfessionell bestimmten Annahme, welcher der beiden Bedeutungen »das prius« zukommt, vgl. treffend bereits KARL L. SCHMIDT, *Art.*

über die Bedeutung von ἐκκλησία und die traditionsgeschichtliche Herkunft der Bezeichnung für die ältesten Gemeinden, auf die hier nur hingewiesen werden kann, geht es gerade auch um die theologische Bedeutung der »Kirche«.<sup>20</sup> Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass die Bezeichnung der Gläubigen als ἐκκλησία offenbar schon vor Paulus geläufig war. Darauf deutet die Bezeichnung ἐκκλησία (τοῦ θεοῦ) für die altherwürdige Gemeinde, die Paulus verfolgt hatte (Gal 1,13; 1 Kor 15,9; Phil 3,6; vgl. Apg 8,1.3; 11,22). Aus der Annahme, dass dieser Sprachgebrauch auf atl. oder frühjüdisch-apokalyptischer Redeweise fußt und ein eschatologisches Selbstverständnis der ersten Gemeinden widerspiegelt, wird ein besonderer Anspruch der sich so bezeichnenden Gemeinde abgeleitet, »endzeitliche Gemeinde Gottes« zu sein.<sup>21</sup> Damit verbindet sich dann oft die These einer »hohen Ekklesiologie«,

---

ἐκκλησία, in: ThWNT III, 1938, 502–539: 502–505, dessen weitere Argumentation allerdings methodisch überholt ist.

<sup>20</sup> Im Blick auf die Herkunft der Bezeichnung ἐκκλησία τοῦ θεοῦ wird diskutiert, ob diese eine apokalyptische Bezeichnung des »letzten Aufgebotes Gottes« aufnimmt oder aus der LXX stammt (vgl. dazu ROLOFF, Kirche [s. Anm. 3], 83f.) und ob diese Bezeichnung in der aramäischsprachigen Urgemeinde oder durch die Hellenisten um Stephanus aufgegriffen wurde (vgl. dazu GEORGE H. VAN KOOTEN, Ἐκκλησία τοῦ θεοῦ. »The Church of God« and the Civic Assemblies of the Greek Cities [ἐκκλησίαι] in the Roman Empire: A Response to Paul Trebilco and Richard A. Horsley, in: NTS 58 [2012], 522–548). Im Blick auf die paulinische Verwendung ist wiederum umstritten, ob die Semantik der Verwendung bei Paulus durch diese (allerdings unterschiedlich bestimmte) Traditionsgeschichte geprägt ist oder durch die pagane Verwendung zur Bezeichnung von Polis-Versammlungen. Für diese Diskussion vgl. beispielhaft das Nebeneinander zweier neuer Lehrbücher, einerseits den Artikel von WOLFGANG KRAUS, Die Kirche, in: FRIEDRICH W. HORN (Hg.), Paulus Handbuch, Tübingen 2013, 400–408, der eine traditionsgeichtlich gefüllte Semantik von ἐκκλησία vertritt (401f.), und andererseits MICHAEL WOLTER, Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 2011, 266–272, der den atl. Sprachgebrauch für irrelevant erklärt und als Ausgangspunkt die tatsächliche Versammlung der Christen sieht. Schließlich wird gestritten, ob Paulus mit dieser Bezeichnung, wenn sie auf die Polis-Versammlungen Bezug nimmt, eine implizite politische Kritik vermittelt und die Gemeinde als Gegen-Ekklesia zur städtischen entwirft (so z.B. VAN KOOTEN, Church of God). Forschungsgeschichtlich interessant ist in diesem Zusammenhang die Aufarbeitung der These Erik Petersons, dass der Begriff ἐκκλησία wie im ursprünglichen politischen Sinne die Polis voraussetze, da deren Versammlung als Institution der Polis fungierte, die neutestamentliche Rede damit auf die Himmelsstadt verweise, durch HANS-ULRICH WEIDEMANN, Ekklesia, Polis und Synagoge. Überlegungen im Anschluss an Erik Peterson, in: ERIK PETERSON, Ekklesia. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff, hg. von BARBARA NICHTWEISS/HANS-ULRICH WEIDEMANN, Ausgewählte Schriften – Sonderband, Würzburg 2010, 152–195.

<sup>21</sup> So schreibt etwa JÜRGEN ROLOFF, Art. ἐκκλησία, EWNT<sup>2</sup> 1, 1992, 998–1011: 1001, dieses Selbstverständnis sei das einigende Band der Jerusalemer Urgemeinde, der hellenistischen Judenchristen um Stephanus wie des Paulus gewesen, weshalb letztere

nämlich die Behauptung, dass die Bezeichnung *ἐκκλησία primär* – und auch bei Paulus – die allgemeine Kirche bezeichne und nur davon abgeleitet für die Ortsgemeinde verwendet wurde. Beispielhaft sei hier Rudolf Bultmann zitiert, nach welchem Paulus in der Rede von *ἐκκλησία* dem Sprachgebrauch der hellenistischen Gemeinden gefolgt sei, die ihrerseits den Sprachgebrauch und das Selbstverständnis der Urgemeinde reflektiert hätten, eschatologische »Gemeinde Gottes« zu sein.

»Im Christentum steht der einzelne Gläubige innerhalb der Gemeinde, und die einzelnen Gemeinden sind zu der einen Gemeinde zusammengeschlossen. [...] (D)ie kirchliche Organisation (ist) primär aus dem Bewußtsein erwachsen, daß die Gesamtgemeinde vor den Einzelgemeinden besteht. Symptom dafür ist der Sprachgebrauch; *ἐκκλησία* bezeichnet zuerst überhaupt nicht die Einzelgemeinde, sondern das »Volk Gottes«, die Gemeinschaft der Erwählten der Endzeit, so nicht nur in der Urgemeinde [...], sondern auch im hellenistischen Christentum [...]«. <sup>22</sup>

Dass sich aus dieser traditionsgeschichtlichen These wiederum leicht der Enteignungsanspruch ableiten lässt, die Kirche sei das »wahre Israel«, wird immerhin in jüngerer Zeit problematisiert. <sup>23</sup>

Für alle Positionen lassen sich Argumente finden, indem unbenannte Voraussetzungen gemacht werden, etwa dass mit der Übernahme eines Ausdrucks auch seine Traditionsgeschichte oder gar Etymologie <sup>24</sup> evoziert wird und so andere Verwendungen des Begriffs überschrieben, also enteignet werden. Eine semantisch nachvollziehbare Argumentation verlangt jedoch, vom jeweiligen Aussagekontext her zu erschließen, worauf der Begriff entsprechend seiner denotativen Kompetenz referiert.

Ein solches an der tatsächlichen Begriffsverwendung orientiertes Vorgehen zeigt für die als authentisch geltenden Paulusbriefe, dass sie mit *ἐκκλησία* (fast) nur auf einzelne Gemeinden an unterschiedlichen Orten referieren <sup>25</sup> und

---

die Bezeichnung von der Urgemeinde übernahmen, die so ihrem Selbstverständnis Ausdruck gab, von Gott berufen zu sein, »Mitte und Kristallisationspunkt des nun von ihm zu berufenden endzeitlichen Israel zu werden«.

<sup>22</sup> RUDOLF BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, hg. von OTTO MERK, UTB 630, Tübingen 1984, 40f.; 95f., Zitat 95f.

<sup>23</sup> Vgl. KRAUS, *Kirche* (s. Anm. 20), 403, sowie WEIDEMANN, *Ekklesia* (s. Anm. 20), bes. 158–164; 171–185.

<sup>24</sup> Gelegentlich wird behauptet, dass in der Bezeichnung *ἐκκλησία* auch das Verb *ἐκκαλέω* (herausrufen), also die Erwählungsvorstellung mitschwingt; vgl. dagegen schon SCHMIDT, *Art. ἐκκλησία* (s. Anm. 19), 533f.

<sup>25</sup> Vgl. bes. die pluralische Rede von »den Gemeinden Gottes« in 1 Kor 11,16.22; 1 Thess 2,14 und die Rede von der Versammlung im Hause jemandes (Röm 16,5; 1 Kor 16,19; Phlm 2; Kol 4,15). Dass die Gesamtkirche gemeint sei, wird für 1 Kor 6,4; 11,32; und 12,28 diskutiert. Aber in keiner dieser Aussagen ist das zwingend, sondern es kann die Gemeinde in Korinth gemeint bzw. (in 12,28) generisch von der Gemeinde vor Ort die Rede sein (vgl. DIETER ZELLER, *Der erste Brief an die Korinther*, KEK 5,

mehrfach konkret auf eine Versammlung der Gemeinschaft, also das, was wir als »Gottesdienst« bezeichnen (1 Kor 11,18; 14,4ff.). Daraus ergibt sich die plausible Annahme, dass unter ἐκκλησία im paulinischen Kontext zunächst, im Anschluss an die profane Bezeichnung der Versammlung, die gottesdienstliche Versammlung verstanden wurde, nämlich jener Ort, an dem sich die zum Glauben bekehrten Menschen unterschiedlicher Herkunft als neue Gemeinschaft erfuhren. Bezeichnet ἐκκλησία die Gruppe auch dann, wenn diese nicht aktuell versammelt ist, kann man das mit Michael Wolter als Metonymie verstehen, die »die Gemeinschaft der Christen als so etwas wie eine auf Dauer gestellte gottesdienstliche Versammlung (kennzeichnet)«<sup>26</sup>. Dass sich mit der Begriffswahl, wie oft behauptet, ein eschatologisches Selbstverständnis verband, die »endzeitliche Versammlung Gottes« zu sein, wird hingegen aus den Kontexten der paulinischen Verwendungen nicht ersichtlich.<sup>27</sup>

Ich möchte nicht ausschließen, dass die Rede von ἐκκλησία in atl. Tradition theologisch verstanden werden kann als Anspielung auf Gottes Versammlung Israels. Es soll auch nicht bestritten werden, dass ἐκκλησία zur Bezeichnung der allgemeinen Gemeinschaft der Glaubenden, der »Kirche«, wurde und dass dies in einem eschatologischen Sinne verstanden werden konnte. Aber all das ist nicht mit der Rede von ἐκκλησία gegeben, sondern muss, wie im Folgenden noch gezeigt wird, erst in den Aussagekontexten deutlich gemacht werden: durch Metaphern und andere Mittel, die erst eine gemeinschaftliche Identität evident werden lassen.

Die Übersetzung von ἐκκλησία mit »Kirche« verdeckt dies jedoch, weil sie, wie eben erläutert, die Vorstellung einträgt, es gebe ein begriffliches Konzept für eine institutionelle Größe, die mehr ist als die Summe der Glaubenden. Sie wirkt damit unbemerkt wie eine *petitio principii*, weil sie das Konzept einer qualitativen Unterscheidung von Individuen und Gemeinschaft bereits voraussetzt. Ich meide darum hier den Begriff »Kirche«, spreche von ἐκκλησία oder »Versammlung« und möchte anhand von 1 Kor und Eph die Frage stellen,

---

Göttingen 2010, 401). Bemerkenswert ist, dass die Bezeichnung ἐκκλησία auch in Apg und Offb noch überwiegend auf Einzelgemeinden referiert und in den späteren Briefen kaum begegnet.

<sup>26</sup> WOLTER, Paulus (s. Anm. 20), 268. Vgl. auch VAN KOOTEN, Church of God (s. Anm. 20), 522–548.

<sup>27</sup> Das bedeutet auch, dass die Diskussion, ob die paulinische Ekklesiologie heilsgeschichtlich konzipiert sei um das Motiv vom »Volk Gottes« oder christologisch um das vom »Leib Christi« (vgl. KRAUS, Kirche [s. Anm. 20], 400f.), weder vom Sprachgebrauch (der Ausdruck λαός θεοῦ begegnet bei Paulus nur in Röm 9,25f.; 2 Kor 6,16 in zwei atl. Zitaten) noch von der divergenten Metaphorik (dazu s.u.) her sinnvoll ist, da sie nicht zwischen der individuellen Soteriologie und einer pointierten Theologisierung der Gemeinschaft unterscheidet.

wie noch ohne einen »Kirchenbegriff« Sinn und Geschmack für eine Gemeinschaft der Glaubenden kommuniziert wird.

### 3. DER I KORINThERBRIEF ALS PLÄDOYER FÜR DIE EINHEIT DER GEMEINDE

Der 1 Kor handelt ausführlich vom Miteinanderleben in der Gemeinde und gibt der Gemeinschaft Gewicht. Der Begriff ἐκκλησία fällt mehrfach. Er bezeichnet die gottesdienstliche Versammlung (vgl. 11,18; 14,19) und, deutlich besonders in der Verwendung des Plurals, einzelne Gemeinden an verschiedenen Orten (4,17; 7,17; 11,16; 16,1). Ob der Begriff vereinzelt auf die Gesamtkirche referiert, ist umstritten.<sup>28</sup> Bemerkenswert ist daher, dass Paulus weder, wenn er die Zusammengehörigkeit der Gemeinde in Korinth einfordert (vgl. bes. 1,10), noch wenn er die Gesamtheit der Glaubenden anspricht, von ἐκκλησία spricht.

Von Interesse ist in dieser Hinsicht die doppelte Adresse des Briefes 1,1f.: »Paulus, berufener Apostel Christi Jesu durch den Willen Gottes, und Sosthenes, der Bruder, der ἐκκλησία Gottes, die in Korinth ist, den Geheiligten in Christus Jesus, berufenen Heiligen, mit allen, die den Namen unseres Herrn anrufen an jedem Ort, ihrem und unseren [...]«. Paulus adressiert mit ἐκκλησία τοῦ θεοῦ τῆ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ die in Korinth sich Versammelnden.<sup>29</sup> In Abgrenzung zur ἐκκλησία der Polis bezeichnet er sie als ἐκκλησία Gottes. Gott ist derjenige, der die Menschen berufen und geheiligt hat, und so kann auch der Genetiv τοῦ θεοῦ Gott als den assoziieren, der die Menschen versammelt. Um die Gemeinschaft *aller* Glaubenden anzusprechen, spricht Paulus hingegen paraphrastisch, partizipial und explizit universal (πάντες), von »allen, die den Namen unseres Herrn Jesus Christus anrufen« (V. 2b).<sup>30</sup> Nicht eine Art Mitgliedschaft, auch nicht ein Ritual wie die Taufe wird als Identitätsmarker genannt, sondern die Unterstellung unter Jesus Christus als Herrn. Wir finden hier also zwei Größen der Gemeinschaft: die Versammlung in Ko-

<sup>28</sup> S. Anm. 25.

<sup>29</sup> In die Partizipialkonstruktion sollte man nicht »hineingeheimnissen« (ZELLER, 1 Kor [s. Anm. 25], 72), dass die korinthische Gemeinde hier als Konkretion der weltweiten Kirche vorgestellt würde (so etwa ROLOFF, Art. ἐκκλησία [s. Anm. 21], 1003), denn ähnlich variabel kann Paulus auch sonst formulieren. Hier ermöglicht die Formulierung, die Qualifikation τοῦ θεοῦ und die Ortsangabe zu verbinden (mit ZELLER, ebd.).

<sup>30</sup> σὺν πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν παντί τόπῳ, αὐτῶν καὶ ἡμῶν. Das Verb ἐπικαλέω bezeichnet in diesen Kontexten das Bekenennen, vgl. bes. Röm 10,13f., s. WALTER KIRCHSCHLÄGER, Art. ἐπικαλέω, EWNT<sup>2</sup> 2, 1992, 72–74.

rinth vor Ort und eine alle Glaubenden aller Orte umfassende Größe, für die es keinen Begriff gibt.<sup>31</sup>

Nun ist Paulus aber daran gelegen, deutlich zu machen, dass die Glaubenden in Korinth sich nicht nur durch ihre jeweilige Berufung oder Heiligung identifizieren, sondern auch als eine zusammengehörige Gruppe verstehen. Dieses Anliegen wird, jeweils ohne prägnante Rede von ἐκκλησία, in verschiedener Hinsicht thematisiert: Geht es in Kap. 1–4 darum, Streit und Spaltungen auszumerzen, so in Kap. 5f. um die Reinheit der Gemeinde und in Kap. 12; 14 um den Umgang mit verschiedenen Charismen im gemeinsamen Gottesdienst. Gemeinschaft wird dabei in zwei Hinsichten entfaltet: Im Blick auf die innere Zusammengehörigkeit (3.1) und durch Unterstreichung der Abgrenzung von außen (3.2).

### 3.1 Die innere Zusammengehörigkeit der Gemeinschaft

Um die positiven Aspekte der Gemeinschaft auszudrücken, greift Paulus stets zu Metaphern, offenbar in Ermanglung begrifflicher Ressourcen. Metaphern und Gleichnisse aus der Alltagswelt sind im Neuen Testament das Mittel, das Neue des Christusgeschehens innerhalb des Bekannten zu kommunizieren, und das nicht nur, wie hinlänglich bekannt, im Blick auf Gott und Christus, sondern auch, wie im Folgenden deutlich wird, im Blick auf die Gemeinschaft.

In 1 Kor 1–4 reagiert Paulus in einem längeren Argumentationsgang auf die Aufspaltung der korinthischen Glaubenden in verschiedene Gruppen.<sup>32</sup> Die einen berufen sich auf Paulus, andere auf Apollos, dritte auf Kephas, vielleicht eine vierte Gruppe auf Christus<sup>33</sup> (1,10–12).

Eine solche Aufspaltung ist, so zeigt es das zentrale Argument mit dem »Wort vom Kreuz«, der Weisheit Gottes, der Botschaft vom gekreuzigten Messias nicht gemäß: Wer sich an herkömmlichen Statusvorstellungen orientiert, wer gemäß der Weisheit dieser Welt mit anderen konkurriert, der hat nicht verstanden, worum es in dieser Verkündigung geht.<sup>34</sup> So heißt es polemisch in

<sup>31</sup> Vgl. ähnlich Zeller ad 1 Kor 1,2: »Das ökumenische Bewusstsein ist zwar entwickelt, aber es fehlt ein *Terminus technicus*.« (ZELLER, 1 Kor [s. Anm. 25], 72 Anm. 13).

<sup>32</sup> In diesen Eingangskapiteln des Briefes geht es nicht nur darum, die Statusrivalitäten in der Gemeinde theologisch zu bekämpfen, sondern auch darum, die einzigartige Bedeutung des Paulus als Gemeindegroünder zu verdeutlichen, so dass die Gemeinde sich an seiner Autorität orientiert. Vgl. zur metaphorischen Argumentation zur Selbstautorisierung des Paulus detailliert GERBER, Paulus (s. Anm. 8), 351–435.

<sup>33</sup> Ob es eine Christuspartei in Korinth gab, wird sich wohl erst im Eschaton klären lassen – im Duktus der Argumentation ist jedenfalls die Selbstidentifikation über Christus die einzig gebotene, wie auch 3,22f. zeigt.

<sup>34</sup> Vgl. dazu MATTHIAS KONRADT, Die korinthische Weisheit und das Wort vom Kreuz. Erwägungen zur korinthischen Problemkonstellation und paulinischen Intention in 1 Kor 1–4, in: ZNW 94 (2003), 181–214, bes. 183–194; dass es um den Geltungsdrang

3,3f.: »Denn ihr seid noch fleischlich. Denn wo Eifersucht und Streit unter euch ist, seid ihr da nicht fleischlich und wandelt nach Menschenweise? Denn wenn einer sagt: ›Ich bin des Paulus‹, die andere aber: ›Ich des Apollos‹ – seid ihr nicht menschlich?«

Als Gegenprogramm entwirft Paulus aber nicht nur den Gedanken einer Gemeinschaft, die sich als ganze auf Christus bezieht, sondern er ordnet die Gemeinde und ihre Missionare, allen voran sich und Apollos, in mehreren Bildern metaphorisch zu (3,1–4,21). Familienleben (3,1–4; 4,14–16), Landwirtschaft (3,6–9a), Bauwesen (3,9b–17) sind die Bildspender, mit denen Paulus seine Bedeutung als Apostel, ja als einziger »Vater« und Vorbild der Gemeinde (s. 4,14–16) zu verdeutlichen sucht. Von diesen Metaphern ist die »Baumetaphorik« in 3,9–17 wirkungsgeschichtlich am bedeutsamsten. Sie sei darum hier exemplarisch betrachtet.<sup>35</sup>

Paulus präsentiert sich selbst als den weisen Baumeister (σοφὸς ἀρχιτέκτων), der Christus als Fundament gelegt hat: »Ihr seid Gottes Bau. Gemäß der Gnade, die Gott mir als einem weisen Baumeister verliehen hat, habe ich das Fundament gelegt, eine andere aber baut darauf. Jeder sehe aber, wie er darauf baue. Ein anderes Fundament kann nämlich niemand legen außer dem, das gelegt ist, das ist Jesus Christus.« Auch bei dieser gern rezipierten Grundstein-Metapher geht es nicht um das Gebäude bzw. den umfassten Raum, sondern um Gemeinde-Aufbau: Die Menschen selbst bilden das entstehende Gebäude (θεοῦ οἰκοδομή, 3,9). Ziel der Metapher ist, alle zu warnen, die an der Gemeinde nach der Fundamentarbeit des Paulus »weiterbauen«, also weitere Missionare und vielleicht Gemeindeleitende. Sie sollen ihre Verantwortung gewärtigen, denn im Gericht wird wie bei einer Bauabnahme das jeweilige Werk an der Gemeinde geprüft, und die »Feuerprobe« wird alles vernichten, was nicht aus edlen Stoffen ist: »Wenn aber jemand auf das Fundament aufbaut Gold, Silber, kostbare Steine, Holz, Heu oder Stroh, wird das Werk jedes offenbar werden, denn der Tag wird es sichtbar machen, weil es durch das Feuer offenbart wird [...]« (3,12–13).

Diese Warnung wird noch unterstrichen durch die Versinnbildlichung der Gemeinde als eines göttlichen Tempels (ναὸς θεοῦ): »Wisst ihr nicht, dass ihr Tempel Gottes seid und der Geist Gottes in euch wohnt? Wenn jemand den Tempel Gottes schändet, wird Gott diesen schänden. Denn der Tempel Gottes

---

als »Wurzel« des »Oberflächendrangs der Streitigkeiten« geht (a.a.O., 189), wird besonders aus 1,26–31, der Kritik am menschlichen Rühmen, als Zielpunkt von 1,18ff. sichtbar.

<sup>35</sup> Vgl. zur Interpretation der Metaphern im Detail GERBER, Paulus (s. Anm. 8), 382–391.

ist heilig, und der seid ihr« (3,16–17). Das eindrückliche Bild<sup>36</sup> beschreibt die Angeredeten als Raum, der die Gegenwart des göttlichen Geistes fasst.

Aber die Gemeinde ist nicht als solche besonders durch den Geist ausgezeichnet, sondern »(d)ie Gemeinschaft ist deshalb ›Tempel Gottes‹, weil sein Geist in den einzelnen Mitgliedern wohnt.«<sup>37</sup> So spricht Paulus wenig später ganz parallel vom Leib, dem σῶμα des Menschen, als »Tempel des heiligen Geistes«, um zu bedeuten, dass der Mensch nicht über seinen Leib verfügt (6,19). Wie dort geht es hier nicht um eine Abwertung des jüdischen Tempelkultes,<sup>38</sup> sondern um eine Aufwertung der so beschriebenen Gemeinschaft als vom göttlichen Geist erfüllt, um dann aus der Tempelanalogie eine Drohung zu ziehen: Wie jede Tempelschändung wird auch dieses Vergehen an der Gemeinde von Gott selbst bestraft (3,17). Ins Bild gesetzt wird also mit dieser Baumetapher nicht das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft, sondern die Gemeinde als kostbares, aber vulnerables Objekt Einzelner, die an ihr wirken wollen.

Um die Zugehörigkeit der Einzelnen zur Gemeinschaft sichtbar zu machen, entfaltet Paulus vielmehr die Leibmetaphorik in prägnanter Weise.<sup>39</sup> Er entlehnt die Bezeichnung der in Korinth Angeschriebenen als σῶμα Χριστοῦ, als »Leib Christi«, vermutlich der Abendmahlssprache (s. 1 Kor 10,16f.). Aber er wählt damit ein Bild, das auch sonst schon in politischen Diskursen zur Argumentation für Gemeinschaft verwendet wurde. Anlass für die Ausführungen in 1 Kor 12 sind offenbar vor allem Spannungen, weil sich einzelne Gemeindeglieder z.B. in Gottesdiensten mit ihrer besonderen Begabung in den Vordergrund spielen (vgl. 1 Kor 14). Dagegen setzt Paulus das Bild von dem Leib: Wie die Glieder eines Leibes zusammengehören und jeweils bei aller Verschiedenheit unverzichtbar sind und alle zusammen den Leib darstellen, so soll es auch in der Gemeinschaft gesehen werden. »Wie nämlich der Leib ein einziger ist und viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes zwar viele sind, der Leib aber ein einziger ist, so ist es auch der Christus« (12,12), so leitet er den Abschnitt ein, indem er die unterschiedlichen Glieder eines Körpers als zusammengehörig und bei aller Unterschiedlichkeit gleichermaßen wichtig beschreibt. Abschließend betont er: »Ihr aber seid Christi Leib und, einzeln

<sup>36</sup> Zur Traditionsgeschichte der Spiritualisierung des Tempelkultes vgl. ZELLER, 1 Kor (s. Anm. 25), 165f.

<sup>37</sup> Mit ZELLER, 1 Kor (s. Anm. 25), 166, der das καὶ V.16 epexegetisch auflöst, unter Verweis auch auf Röm 8,9.11; 2 Tim 1,14.

<sup>38</sup> Vgl. GERBER, Paulus (s. Anm. 8), 388.

<sup>39</sup> Zur Leibmetaphorik des Paulus im Kontext der antiken Bildfeldtradition und der Interpretation hier vgl. MATTHIAS WALTER, Gemeinde als Leib Christi. Untersuchungen zum Corpus Paulinum und zu den »Apostolischen Vätern«, NTOA 49, Fribourg u.a. 2001, bes. 126ff.; ANDREAS LINDEMANN, Die Kirche als Leib. Beobachtungen zur »demokratischen« Ekklesiologie bei Paulus, in: ZThK 92 (1995), 140–165.

genommen, Glieder« (12,27). Die Zusammengehörigkeit der Verschiedenen wird christologisch begründet: So wie der einzelne Mensch Anteil an Christus hat (vgl. 6,15), so ist die Gemeinschaft gemeinsam diese Verkörperung des Christus. Man kann dieses starke Bild ekklesiologisch ausmalen, legt es doch nahe, die so verbundene Gemeinschaft als Ort der Gegenwart Christi in der Welt zu denken – aber das geschieht hier nicht.<sup>40</sup>

Die Pointe von 1 Kor 12 ist vielmehr das Miteinander der Einzelnen, wie vor dem Hintergrund der politischen Entfaltung der Metapher noch deutlicher wird: Die Organismus-Metapher kann sowohl hierarchisch wie egalitär fungieren, je nachdem, ob ein Glied die hervorragende Rolle erhält oder nicht. Die in der Nacherzählung des Livius bekannte Fabel des Menenius Agrippa etwa stellt den Magen als Führungskollektiv heraus, auf das auch die Hände und Füße angewiesen sind.<sup>41</sup> Für Paulus geht es hingegen gerade darum, bei aller Verschiedenheit der Glieder (unter die er auch das Haupt subsumiert, s. 12,21) deren Gleichwürdigkeit und Gleichwichtigkeit zu benennen. »Denn wir alle sind auch in einen einzigen Geist zu einem einzigen Leib getauft worden, es seien Juden, Griechen, Sklavinnen, Freie, und wir wurden alle mit einem Geist getränkt« (12,13).

Das Bild vom Leib hat also große ekklesiologische Valenz, die über das, was die Bezeichnung als ἐκκλησία vermitteln kann, hinausgeht. Das Stichwort ἐκκλησία fällt im ganzen Kontext nur einmal, in Bezug auf die spezifischen Funktionen individueller Begabung, die Gott für die Versammlung verliehen hat (Apostel, Prophetinnen, Lehrer etc., 12,28). Zusammengehörigkeit und Gruppenidentität werden hingegen aus der Egalität der Einzelnen abgeleitet, und diese wiederum wird mit der Taufe und Geistgabe bzw. Christus begründet: Taufe, Geistgabe, Christuszugehörigkeit sind die »Gleichmacher«. Sie beschreiben, was jedem und jeder Einzelnen, unbenommen von Herkunft und Status zukommt, und diese Gleichheit begründet die Gemeinschaft als »ein Leib« (12,13; vgl. auch Gal 3,26–29).

Auch die Leibmetaphorik ist aber nicht geeignet, ein Verhältnis der Gemeinschaft zur Außenwelt zu bebildern, denn der Leib stellt selbst das Ganze dar, die Welt außerhalb des Leibes ist nicht im Bild. Es geht nicht um Grenz-

---

<sup>40</sup> Vgl. als *caveat* gegen Überinterpretationen LINDEMANN, Kirche (s. Anm. 39), 152; 163–165.

<sup>41</sup> Livius, *Ab urbe cond* 2,32,8–12 erzählt, wie im 5. Jh. v. Chr. Menenius Agrippa mit einer Fabel von der Angewiesenheit aller Glieder eines Körpers aufeinander und besonders auf den Magen die aus Protest gegen die Patrizier der Stadt ausgezogenen Plebejer zur Rückkehr überredete.

ziehungen nach außen, sondern um den notwendigen Umgang innerhalb der Gemeinschaft miteinander.<sup>42</sup>

### 3.2 Die Wahrung der Grenzen der Gemeinschaft

Um die Grenzen der Gemeinschaft zu markieren, wählt Paulus eine andere originelle Metapher. Als er die Gemeinde auffordert, einen Mann, der mit der Frau seines Vaters lebt, auszuschließen (5,1ff.), nimmt er die Pessach-Tradition auf und beschreibt die Gemeinde als »durch die Pessach-Schlachtung Christi konstituierte Gemeinschaft«, die vor dem Bösen geschützt ist,<sup>43</sup> und als ungesäuerten Teig, der bereits durch ein wenig Sauerteig gefährdet ist: »Wisst ihr nicht, dass ein wenig Sauerteig den ganzen Teig durchsäuert? Fegt den alten Sauerteig aus, damit ihr ein neuer Teig seid, wie ihr ungesäuert seid! Denn auch unser Passa, Christus, ist geschlachtet worden« (5,6f.). Sauerteig, mit dem man nicht umgehen dürfe, das sind hier aber nicht die bösen Anderen – denn das würde einen Auszug aus der Welt bedeuten: »Ich habe euch in dem (früheren) Brief geschrieben, nicht mit Unzüchtigen Gemeinschaft zu haben, aber nicht überhaupt mit den Unzüchtigen dieser Welt oder den Habsüchtigen und Räubern oder Götzendienern, sonst müsstet ihr ja aus der Welt ausziehen« (6,9f.). Fernhalten muss man sich nicht von den nichtchristlichen Menschen, sondern vom nichtchristlichen Ethos, das hier durch einen Lasterkatalog charakterisiert wird. Gefährlicher »Sauerteig« ist nicht die Außenwelt, sondern das Glied in der Gemeinde, das in unerhörter Unzucht lebend die ganze Gemeinde gefährdet durch – in moderner medizinischer Metaphorik reformuliert – »Ansteckung«, der »Infektion« mit ethischem Versagen.

Die Metapher erinnert an die Exoduserzählung, genauer an die Bedeutung, die dem Pessach-Tier und seinem Blut zum Schutz der Gemeinschaft und der Rettung der Israeliten zukommt. Es geht aber nicht darum, dass die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft heilsnotwendig sei, sondern dass diese durch den Tod Christi als heilig begründete Gemeinschaft nur durch ethische Reinheit der einzelnen Glieder bewahrt werden kann, weil das einzelne Versagen alles verdirbt.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Vgl. zum »Prinzip der egalitären Reziprozität«, in welcher der »ekklesiologische Indikativ« zum Ausdruck kommt, was sich in einer auffallend häufigen Verwendung des Pronomens ἀλλήλων κτλ. zeigt, WOLTER, Paulus (s. Anm. 20), 323–328: 323 (z.T. mit Hervorhebungen).

<sup>43</sup> Vgl. zur Deutung dieser Metapher im Kontext der Pessach-Tradition CHRISTINE SCHLUND, Deutungen des Todes Jesu im Rahmen der Pesach-Tradition, in: JÖRG FREY/JENS SCHRÖTER (Hg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, WUNT 181, Tübingen 2005, 397–411: 404f., Zitat 404.

<sup>44</sup> Anders votiert hier bekanntermaßen Matthäus, vgl. nur das »Unkraut«, das unter dem Weizen stehen bleiben kann, bis dereinst Gott eingreift (Mt 13,24–30).

Von ekklesiologischer Relevanz ist aber auch der ganze Kontext 1 Kor 5f., in dem Paulus gegen die Duldung eines Unzüchtigen in der Gemeinde vorgeht und kritisiert, dass die Glaubenden Rechtshändel untereinander vor weltlichen Foren austragen, denn er fordert ein starkes Bewusstsein von »Innen« und »Außen« ein.<sup>45</sup> Paulus selbst nimmt in 5,12f. diese raummetaphorische Rede von »denen draußen« (οἱ ἔξω) und »denen drinnen« (οἱ ἔσω) auf: »Denn warum ist es meine Sache, die draußen zu richten? Richtet nicht ihr die, die drinnen sind? Die draußen aber wird Gott richten.« Nebenbei bemerkt: Für Paulus gibt es also keinen moralischen »Öffentlichkeitsauftrag« der Gemeinde. Ihm geht es um die Binnenorientierung, die sich in einem besonderen innergemeindlichen Umgang niederschlagen soll. Der Unterschied zwischen »Drinnen« und »Draußen« wird am Ethos festgemacht. So kann Paulus die Außenstehenden (6,1) rundheraus als »Ungerechte« charakterisieren und in aller Schärfe einen anderen Umgang untereinander fordern: »Gibt es gar keinen Weisen unter euch, der zwischen seinen Geschwistern entscheiden kann? Stattdessen streitet Bruder mit Bruder, und das vor Ungläubigen! Es ist nun schon überhaupt ein Fehler an euch, dass ihr Rechtsstreitigkeiten untereinander habt [...]« (6,5–7).

Die Unterschiedlichkeit im Verhalten wird durch einen wuchtigen Lasterkatalog verdeutlicht:

»Wisst ihr etwa nicht, dass Ungerechte das Reich Gottes nicht erben werden? Irrt euch nicht! Weder Unzüchtige noch Götzendiener noch Ehebrecher noch Weichlinge noch solche, die mit Männern schlafen, noch Diebe noch Habsüchtige, nicht Trunkenbolde, nicht Lästere, nicht Räuber werden das Reich Gottes erben. Und solche sind manche von euch gewesen; aber ihr wurdet abgewaschen, aber ihr wurdet geheiligt, aber ihr seid gerechtfertigt worden durch den Namen des Herrn Jesus Christus und durch den Geist unseres Gottes« (1 Kor 6,9–11).

Wiederum ist die individuelle Soteriologie bemerkenswert: Nicht die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft rettet, sondern die Reinigung der Einzelnen und die Bewahrung der Reinheit sind Voraussetzung dafür, Teil der Gemeinde sein zu können.

Dieser Lasterkatalog in 1 Kor 6,9f. (wie 5,8) ist freilich keine faire Beschreibung vom Leben der Ungläubigen einschließlich des Vorlebens der Gemeindeglieder. Viele der aufgezählten Vergehen sind auch nach paganer Ethik verpönt, und nach jüdischer ohnehin.<sup>46</sup> Die Auflistung hat also die rhetorische Funktion, einen Unterschied zwischen dem Leben der Glaubenden

<sup>45</sup> MATTHIAS KONRADT, *Gericht und Gemeinde. Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1 Thess und 1 Kor*, BZNW 117, Berlin u.a. 2003, 296–344, bes. 323–329.

<sup>46</sup> Zu den aufgezählten Lastern vgl. ZELLER, 1 Kor (s. Anm. 25), 206f.; 216–218; die Darstellung ist allerdings deutlich von jüdischer Ethik geprägt.

und der nichtchristlichen Umwelt bzw. Vergangenheit zu behaupten. Identität wird durch Abgrenzung hergestellt, eine im ganzen NT zu beobachtende Strategie.

Das alles ließe sich natürlich noch genauer darstellen, aber hier muss es genügen. Ich möchte in einer Zwischenbilanz vier Beobachtungen festhalten:

1. Ausgangspunkt der ekklesiologischen Diskurse ist die Gemeinschaft der Glaubenden in Korinth, also die »face-to-face-Relation« untereinander und ihre Beziehung zu Missionaren.

2. Wie für die Dogmengeschichte, so gilt bereits für die paulinischen Briefe: Erst Konflikte veranlassen die Theologisierung der Gemeinschaft. In dieser spielt die Rede von ἐκκλησία keine Rolle. Es bedarf vielmehr der Prägung von alltagsplausiblen Metaphern und argumentativer Energie, um die Würde der Gemeinschaft evident zu machen, etwa durch das Bild vom Tempel und vom Pessach Christus, und um die Verschiedenheit innerhalb einer Gemeinschaft wie durch das Bild vom Leib Christi zu würdigen.

3. Zentrales Argument für die Forderung eines besonderen Verständnisses von der Gemeinschaft und eines angemessenen Umgangs innerhalb dieser ist dabei die individuell entfaltete Soteriologie. Insbesondere die Erfahrung der Taufe bzw. des Geistempfangs und die Vorstellung von Zugehörigkeit zu Christus, aber auch die Metapher von der Reinigung und Heiligung durch Gott tragen argumentatives Gewicht für die Begründung der Gemeinschaft. Denn Glaube, Taufe, Geistgabe haben das Vermögen, die Unterschiede zwischen den Einzelnen zu nivellieren.

4. Um Gemeinschaft sichtbar zu machen, dienen aber auch Grenzziehungen zum vorgeblichen Verhalten der anderen. Die Gemeinschaft bekommt Konturen als Kontrastgesellschaft.

5. Die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft ist nicht Voraussetzung zur endzeitlichen Heilsteilhabe, des »Erbes der Basileia«, sondern sie ist umgekehrt *Folge* der Erwählung der Einzelnen, ihrer Heiligung durch Gott. Und sie muss sich realisieren im Ethos, im Umgang miteinander und im Alltag der Welt.

#### 4. GLOBALISIERUNG DER GEMEINDEVORSTELLUNG DURCH DEN EPHESERBRIEF<sup>47</sup>

Auch der Epheserbrief versucht, die Vorstellung einer qualitativ signierten Gemeinschaft und Einheit zu vermitteln. Dies tut er aber nun nicht mehr auf der Ebene der »Ortsgemeinde« wie der 1 Kor, sondern allgemeiner. Sein zen-

<sup>47</sup> Die der folgenden Argumentation zugrunde gelegten Exegesen sind detaillierter dargestellt bei CHRISTINE GERBER, Die alte Braut und Christi Leib. Zum ekklesiologischen Entwurf des Epheserbriefs, in: NTS 59 (2013), 192–221.

trales Anliegen ist die Offenbarung des Geheimnisses, das längst bei Gott beschlossen war, der Zusammengehörigkeit von jüdischen und nichtjüdischen Menschen als ein einziger Leib, als Erbgemeinschaft: »[...] wie es jetzt offenbart wurde seinen heiligen Aposteln und Prophetinnen durch den Geist, dass die Völker Miterben und Mit-Leib und Mitteilhaber sind der Verheißungen in Christus Jesus durch das Evangelium« (3,5f.). So werden in Analogie zur Polis-Zugehörigkeit die nichtjüdischen Menschen als Vollbürger im Gemeinwesen Gottes adressiert, im Status nun den jüdischen gleich: »Also seid ihr (die Nichtjuden und Nichtjüdinnen) nun nicht mehr Fremde und Zugezogene ohne Bürgerrecht, sondern ihr seid Mitbürgerinnen der Heiligen und Gottes Hausgenossen« (2,19).

Diese Sätze sind bereits bezeichnend: ἐκκλησία oder ein institutioneller Begriff fehlt, es werden vielmehr Neologismen und Metaphern bemüht.<sup>48</sup> Besonders der Leibmetaphorik, die in dem eben zitierten Neologismus vom »Mit-Leib« (σύσσωμα, 3,6) eher unanschaulich anverwandelt ist, kommt eine besondere Bedeutung in der Entwicklung der Ekklesiologie des Eph zu. Ungewöhnlich im NT ist auch die Rede von ἐνότης – wörtlich »Eins-heit« –, um den Wert der Gemeinschaft zu beschreiben. In diesem Begriff wird die antike Wertschätzung der Einheit gegenüber der Vielheit hörbar.<sup>49</sup> So fordert die Paränese programmatisch zu Beginn: »[...] seid bestrebt, die Einheit des Geistes zu wahren in dem Band des Friedens!« (4,3, vgl. 4,13). Und anschließend wird diese Einheit durch sieben »Einheitsmarker« beschrieben, die sich durch die siebenfache Wiederholung der Zahl »eins« (εἷς, μία, ἓν) als Entfaltung dieses »Einsheits-Ideals« präsentieren:

»Ein Leib und ein Geist,  
wie ihr auch berufen wurdet zu einer Hoffnung eurer Berufung.  
Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe,  
ein Gott und Vater aller,  
der über allem und durch alles und in allem ist« (4,4–6).

Wenn wir diese eindrückliche Liste abgleichen mit dem, was heute der »Einheit der Kirchen« im Wege steht, fällt allerdings auf, was fehlt: Ämter, Organisationsstrukturen, inhaltliche Festlegungen des Glaubens, die Eucharistie... Es scheint der Versuch zu sein, das Gemeinsame zu benennen, das sich unab-

<sup>48</sup> Vgl. auch insgesamt zur Frage ANNEMARIE C. MAYER, Sprache der Einheit im Epheserbrief und in der Ökumene, WUNT 2/150, Tübingen 2002; sie stellt die metaphorsche Sprachbewegung heraus, allerdings anders als hier nicht in einer Problematisierung des Kirchenbegriffs. Die Metaphorik wird als unersetzliche Ergänzung des »Einheitsbegriffs« interpretiert, der vorausgesetzt wird (vgl. bes. 200ff.).

<sup>49</sup> Vgl. GERHARD SELLIN, Der Brief an die Epheser, KEK 8, Göttingen 2008, 313–315, zum Begriff und zur antiken Hochschätzung der Einheit gegenüber der Vielheit und dem Teilbaren.

hängig von lokalen Autoritäten, der Praxis von Ritualen, theologischen Gewichtungen oder Organisationsstrukturen benennen lässt.<sup>50</sup>

Die Exegese ist sich weithin einig, dass »die Kirche« das Thema des Epheserbriefes ist und dieser als ein »theologischer Traktat über die Kirche« die paulinische Theologie darin maßgeblich weiterentwickelt. J. Roloff formulierte prägnant, dass vergleichbar einer »kopernikanischen Wende [...] die Kirche [im Eph] zum Ausgangspunkt wird, um das Christusereignis von ihr her zu interpretieren«<sup>51</sup>, eben in Umkehrung der paulinischen Gewichtung:

»Entsteht bei Paulus Kirche dadurch, dass Christus Menschen auf Glauben hin durch seine Heilsgaben beschenkt und sie dadurch zu Gliedern und Teilhabern der Heilsgemeinde macht, so entsteht sie nach dem Epheserbrief dadurch, dass Christus einen durch seine Person und sein Heilswerk bestimmten Bereich schafft und Menschen im Glauben den Eintritt in diesen Bereich ermöglicht.«<sup>52</sup>

Mittels der Raummetaphorik wird hier eine hohe Ekklesiologie, der soteriologische Charakter einer von der empirischen Kirche unterschiedenen Größe behauptet.<sup>53</sup>

Dass für den Eph die Idee der Einheit der Glaubenden zentral ist, das ist nach den eben zitierten Aussagen, die sich noch ergänzen ließen (2,14–18), zweifellos treffend. Aber wer hier von einer dezidierten Kirchentheorie spricht, muss ignorieren, dass der Begriff *ἐκκλησία* nur selten fällt<sup>54</sup> und

<sup>50</sup> Vgl. in diesem Sinne schon CA VII,2–4 mit Bezug auf Eph 4,4–6: *Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum. Nec necesse est ubique similes esse traditiones humanas seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas; sicut inquit Paulus: Una fides, unum baptisma, unus Deus et pater omnium etc.*; vgl. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, Göttingen <sup>12</sup>1998, 61.

<sup>51</sup> ROLOFF, Kirche (s. Anm. 3), 231f.

<sup>52</sup> A.a.O., 237, z.T. mit Hervorhebungen. Vgl. HELMUT MERKLEIN, Christus und die Kirche. Die theologische Grundstruktur des Epheserbriefes nach Eph 2,11–18, SBS 66, Stuttgart 1973, 68: »In Christus ist, wer in der Kirche ist, und so ist er gerettet und geheiligt.«

<sup>53</sup> Vgl. so auch RUDOLF SCHNACKENBURG, Der Brief an die Epheser, EKK 10, Düsseldorf u.a. (1982) <sup>2</sup>2003, 318: »Die Kirche ist mehr als eine Vereinigung der an Jesus Christus glaubenden, durch Taufe [...] zusammengeschlossenen Menschen; sie ist eine mit ihrem fortlebenden Herrn verbundene Gemeinschaft, die durch ihn zugleich der transzendenten Welt Gottes angehört.« Auch nach BULTMANN (Theologie [s. Anm. 22], 526–530) vertritt der Epheserbrief eine hohe Ekklesiologie: Das Heil sei gegenwärtig in der *ἐκκλησία* als dem *σῶμα* Christi, in das die Glaubenden durch die Taufe aufgenommen sind (Theologie 529, mit Bezug auf Eph 1,22f.; 2,16; 5,23.30). In Eph 5,32 sei bereits die Vorstellung von der Präexistenz der Kirche angedacht in dem Sinne, dass sie ihrer historischen Realisierung vorausgehe (BULTMANN, a.a.O., 96; zurückhaltender allerdings a.a.O., 182).

<sup>54</sup> *ἐκκλησία* fällt in Eph 1,22; 3,10.21 sowie sechs Mal in 5,22–33.

mehrfach interpretiert wird durch die Leibmetapher (1,22; 5,23ff.). Und so ist es m.E. bezeichnend, dass auch in der Liste der »Einheitsmarker« noch nicht wie seit dem Nicaeno-Konstantinopolitanum von μία ἐκκλησία die Rede ist, sondern von ἓν σῶμα.

Die Auslegungen überspielen das, indem sie unterstellen, dass ἐκκλησία im Eph anders als in den authentischen Paulinen nun, im Gefolge des Kolosserbriefes,<sup>55</sup> die »Kirche« im universalen Sinne bezeichne.<sup>56</sup> Das ist freilich, wie oben begründet, eine *petitio principii*, die semantisch problematisch ist: Wie sollen die Lesenden wissen, dass der Begriff nun eine andere Extension und damit auch Intension hat,<sup>57</sup> zumal, da die »Universalkirche« angesichts des immer schon pluralen Christentums ein Begriff ohne lebensweltliche Anschauung wäre?

Unterstellen wir deshalb dem Eph nicht einen Begriff oder ein Konzept von der Universalkirche, dann ergibt sich ein ganz anderer Eindruck: Die Schrift betreibt nicht die Theologie bzw. Christologie von der Kirchentheorie aus. Vielmehr arbeitet auch der Eph noch daran, ohne die Basis begrifflich bereits eingespielter Konzepte erst eine Idee von der Einheit der Glaubenden jenseits der in verschiedenen Gemeinschaften Versammelten zu entwickeln, und zwar von der Christologie her. Auch der Eph betreibt gewissermaßen Ekklesiologie noch ohne Kirchenbegriff.

Drei Mittel der Konzeptualisierung und Versprachlichung möchte ich im Folgenden aufzeigen. Die semantische Lücke füllen wiederum Metaphern. Neben der Baumetapher (4.2) spielt vor allem die Leibmetapher (4.3) eine hervorragende Rolle. Daneben begegnet auch im Eph die Abgrenzungsstrategie (4.4). Und schließlich, und damit möchte ich einsetzen, ist schon die Fiktion des Briefes selbst Teil dieser Entwicklung einer Idee von der universalen Gemeinschaft der Glaubenden.

---

<sup>55</sup> ἐκκλησία fällt in Kol 1,18.24; 4,15f. In 4,15f. bezeichnet sie Ortsgemeinden. In den anderen beiden Fällen ist ἐκκλησία durch die Leibmetaphorik interpretiert, so dass auch hier die Denotation »Universalkirche« nicht bereits dem Begriff ἐκκλησία selbst zu unterstellen ist.

<sup>56</sup> Vgl. exemplarisch SELLIN, Eph (s. Anm. 49), 146.

<sup>57</sup> Dass ἐκκλησία auch später nicht einfach die Universalkirche bezeichnet, belegt etwa Ignatius, der in Sm 8,2 dezidiert von καθολικὴ ἐκκλησία spricht, um die Gesamtheit zu denotieren.

#### 4.1 Die Brieffiktion<sup>58</sup>

Die »Globalisierung« der Gemeinschaftsvorstellung wird bereits in der Anlage der brieflichen Kommunikation deutlich. Der Brief ist von Paulus nicht wie die uns als authentisch geltenden Briefe an eine Gemeinde gerichtet, die Paulus selbst gegründet hat bzw. (im Falle des Röm) besuchen will, sondern an ihm persönlich unbekannte Nichtjüdinnen und Nichtjuden. Streicht man überdies die textkritisch umstrittene Adresse ἐν Ἐφέσῳ (»in Ephesus«) in 1,1,<sup>59</sup> wird der Brief ortlos, und die Schrift lässt sich gar – mit einer Formulierung Gerhard Sellins – als »katholischer Paulus-Brief« deuten.<sup>60</sup> Der Paulus des Eph bezieht sich nicht mehr nur auf eine Ortsgemeinde, die er selbst begründet hat bzw. besuchen will. Er schreibt als Völkerapostel an alle Menschen aus den Völkern, und er reiht sich ein in die Gruppe von Aposteln und Propheten, denen das Mysterium Gottes anvertraut ist (3,5.8). Der universale Ansatz schlägt sich besonders im Briefschluss nieder, wo der in den anderen Paulusbriefen den jeweils Adressierten geltende Segenswunsch verallgemeinert wird: »Die Gnade mit allen denen, die unseren Herrn Jesus Christus lieben in Unvergänglichkeit« (6,24).

#### 4.2 Die Baumetaphorik

Bezeichnend ist auch, dass die Rollen von Aposteln und Prophetinnen nun, anders als im 1 Kor, nicht mehr auf eine örtliche Gemeinde bezogen sind. Dies zeigt sich signifikant in der Variation der Baumetaphorik aus 1 Kor 3 in Eph 2,20: »Ihr (die nichtjüdischen Menschen) seid erbaut auf dem Fundament der Apostel und Propheten, während Jesus Christus selbst der Eckstein ist.« Mit den Aposteln werden die nicht ortsbezogenen, missionarischen Gründerfiguren als Fundament genannt, während Ämter, die eine gemeindliche Organisation anzeigen (wie ἐπίσκοπος, διάκονος, πρεσβύτερος) im Eph nicht erwähnt

<sup>58</sup> Vgl. dazu CHRISTINE GERBER, Erfundene Briefe und ihre Wahrheit. Überlegungen zum Identitätsangebot der Brieffiktion des Epheserbriefs, erscheint in: JOCHEN FLEBBE/MATTHIAS KONRADT (Hg.), Ethos und Theologie im Neuen Testament (FS Michael Wolter), Neukirchen-Vluyn 2016, 310–330.

<sup>59</sup> Zu Einzelheiten GERHARD SELLIN, Adresse und Intention des Epheserbriefes, in: DIETER SÄNGER (Hg.), Studien zu Paulus und zum Epheserbrief, FRLANT 229, Göttingen 2009, 164–179: 164–171; vgl. aber zur Möglichkeit, dass die Adresse nach Ephesus als *lectio difficilior* ursprünglich ist, da Ephesus als Missionszentrum des Paulus schlecht zur Fiktion einander nicht bekannter Briefpartner passt, ANDREAS LINDEMANN, Bemerkungen zu den Adressaten und zum Anlass des Epheserbriefes, in: DERS., Paulus, Apostel und Lehrer der Kirche. Studien zu Paulus und zum frühen Paulusverständnis, Tübingen 1999, 211–227: 211–215.

<sup>60</sup> Vgl. SELLIN, Adresse (s. Anm. 59), 171.

werden.<sup>61</sup> Apostel und Propheten erhalten also eine tragende Bedeutung, freilich anders als im Bild des Paulus in 1 Kor 3,10f.: Dort erscheinen Apostel (s. 1 Kor 4,9) und ihm folgende Missionarinnen und Missionare aktiv als »Bauarbeiter«, hier sind sie »passive« Grundsteine. Es ist Gott selbst, der den Bau auf diesen weiter entstehen lässt. Dadurch wird aber der diachrone Gedanke eröffnet, dass nicht nur die von den Aposteln und Propheten direkt missionierte Generation, sondern auch zukünftige Menschen Teil dieses Baus sind. Das, was für uns alte Kirchengebäude so anschaulich vermitteln, die zeitübergreifende Existenz der Gemeinschaft der Glaubenden, wird hier denkbar.

Das Bild vom Bau wird darüber hinaus noch dynamisiert, indem es mit der aus der Organismusmetapher entlehnten Rede vom Wachstum (s. 4,16) »gekreuzt« wird: »In ihm (Christus) zusammengefügt wächst der ganze Bau zu einem heiligen Tempel im Herrn, und in ihm werdet auch ihr zusammen erbaut zu einem Gebäude Gottes im Geist« (2,21f.). Der Bau bekommt eine Ziel- und Leistungsvorgabe – wenn auch eine eschatologische.

### 4.3 Die Leibmetaphorik

Die Vorstellung von einer höheren Gemeinschaft der Glaubenden zu entwickeln, wird schließlich Aufgabe der Leibmetaphorik. Sie wird aus den paulinischen Briefen (1 Kor, Röm und dem Kol)<sup>62</sup> übernommen, aber vermehrt und in neue Kontexte eingewoben.<sup>63</sup> Die verschiedenen Verwendungen sind freilich nicht kohärent, denn der »Leib« wird unterschiedlich visualisiert: Erwähnt wurde bereits der auffallende Neologismus »Mit-Leib« (σῶσσωμα, 3,6), in Fortsetzung der Aussage, dass Christus die zwei ehemals Verfeindeten – jüdische und nichtjüdische Menschheit sind hier jeweils als »Kollektiv« aufgefasst – zu »einem einzigen Leib versöhnt hat für Gott durch das Kreuz« (2,16). Während hier mit dem »einen Leib« verdeutlicht wird, dass sich zwei Menschengruppen organisch fest verbinden, kann die Leibmetapher auch horizontal im Gefolge der Homologumena das Gegenüber von dem einen Leib zu den vielen Indivi-

<sup>61</sup> Die in 4,11 genannten Funktionen sind nicht parochial, sondern beschreiben für uns nicht mehr deutlich abgrenzbare Lehr- bzw. Verkündigungsaufgaben der Anfangszeit (Apostel, Prophetinnen) und späterer Generationen; vgl. SELLIN, Eph (s. Anm. 49), 338–341 z.St.

<sup>62</sup> Die »Hierarchisierung« der Leibmetaphorik begegnet bereits in Kol 1,18; 2,19. Vgl. insgesamt HANNA ROOSE, Die Hierarchisierung der Leib-Metapher im Kolosser- und Epheserbrief als »Paulinisierung«. Ein Beitrag zur Rezeption paulinischer Tradition in pseudo-paulinischen Briefen, in: NT 47 (2005), 117–141, allerdings mit anderen Bewertungen als hier, da nach Roose mit der Zuordnung des Leibes zum Haupt Christus eine »Soteriologisierung der [Leib]-Metapher mit ihrer Hierarchisierung einhergeht« (so a.a.O., 123) und der Kirche als Leib im Eph eine Herrschaftsposition gegenüber der Welt zugeschrieben wird (bes. 138–141).

<sup>63</sup> σῶμα begegnet in 1,23; 2,16; 4,4.12.16; 5,23.28.30; daneben σῶσσωμα in 3,6.

duen versinnbildlichen (vgl. 4,25; 5,30 mit Röm 12,4f.; 1 Kor 12,12ff.). Noch einmal anders ist die vertikale Vorstellung von dem einen Leib unter dem Haupt Christi, die das Bild gegenüber der paulinischen Vorstellung hierarchisiert (1,22; 5,23, vgl. 4,15f.).<sup>64</sup> Vertikale und horizontale Vorstellung sind verbunden in der Aussage, dass alle in der ihnen zubemessenen Weise das Wachsen des ganzen Leibes auf das Haupt hin bewirken (4,15f.). Doch diese Formulierung sprengt das Bild, und so zeigt auch diese kurze Aufzählung bereits, dass nicht eine bestimmte bildliche Vorstellung allen  $\sigma\omega\mu\alpha$ -Metaphern zugrunde liegt. Dass jedoch immer wieder von  $\sigma\omega\mu\alpha$  die Rede ist – in insgesamt neun Verwendungen, die alle metaphorisch sind – lässt dem Wort eine beinahe katachrestische Funktion zukommen: auf das hinzuweisen, was wir »Kirche« nennen.<sup>65</sup>

Dennoch tritt nicht die Ekklesiologie an die Stelle der Christologie als Deutungszentrum, wie dies Roloff und andere vertreten. Dies sei in der gebotenen Kürze an zwei Texten verdeutlicht, die Angelpunkt der Thesen von der soteriologischen Ekklesiologie des Eph sind, Eph 1,20–23 und 5,22–33. Beide Aussagen verbinden jeweils die Rede von  $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$  mit der vertikalen Leibmetapher und sind Anhaltspunkt für die theologiegeschichtlich wirkungsvolle These, »die Kirche« sei nach dem Epheserbrief soteriologisch verstanden als »Heilsanstalt« und Ort der Durchsetzung der Herrschaft Christi auf Erden. Verstehen wir aus den genannten Gründen aber unter  $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$  noch nicht die »Universalkirche«, zeigt sich diese Deutung als nur aufgrund der Eintragung eines Kirchenbegriffs mögliche Überinterpretation. Stattdessen scheint auch der Eph noch geprägt zu sein von dem Bemühen, erst eine Vorstellung von der Bedeutung der Versammlung aller Glaubenden zu entwickeln.<sup>66</sup>

Die Sätze 1,22f., in denen  $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$  erstmalig fällt, sind Teil der Begründung einer Fürbitte, die die Danksagung des Briefes beschließt. Sie erinnern an das Heilshandeln Gottes an Christus:

»Mit dieser (Kraft) hat (Gott) gewirkt in Christus, indem er ihn auferweckt hat von den Toten und eingesetzt hat zu seiner Rechten in den Überhimmeln über alle Mächte und Gewalten und Kraft und Herrschaften und jeden Namen, der angerufen wird, nicht nur in diesem Äon, sondern auch in dem kommenden. Und er (Gott) legte alles unter seine (Christi) Füße, und ihn (Christus) selbst gab er als alles überragendes Haupt<sup>67</sup> der  $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$ , die sein Leib ist, die Fülle dessen, der gänzlich erfüllt ist.«

<sup>64</sup> Vgl. bereits Kol 1,18.24.

<sup>65</sup> So wirkt insbesondere die Rede vom  $\sigma\omega\mu\alpha$  Χριστοῦ in der »Metaphernkreuzung« 4,12 (»zur Erbauung des Leibes Christi«).

<sup>66</sup> Zu den exegetischen Details, die hier nicht ausgeführt werden können, vgl. GERBER, *Alte Braut* (s. Anm. 47), 205–209.

<sup>67</sup> In vielen Auslegungen ist – auch aufgrund einer Fehlübersetzung von  $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\ \acute{\alpha}\nu\tau\alpha$  und von Kol 2,10 her – die Metaphorik so rekonstruiert, dass Christus Haupt des Alls

Gott hat Christus die Herrschaft über alle irdischen Mächte übertragen und ihm »alles« unter die Füße gelegt, außerdem ihn der ἐκκλησία als Haupt gegeben, die nun sein Leib ist und, wie ein Gefäß vorgestellt, seine Fülle erfährt. Indem Christus als Haupt der Gemeinde vorgestellt wird, wird der Gedanke an eine einzelne Ortsgemeinde abgeblendet: Wie ein Mensch nur ein Haupt und einen Leib hat, so hat Christus doch wohl nur eine ἐκκλησία und diese nur ein Haupt.

Wenn es heißt, dass Gott Christus der ἐκκλησία als Haupt schenkte, so ist offenbar diese wie die Mächte und Gewalten bereits vorhanden, was aber nicht für die »Kirche« als Gemeinschaft der Glaubenden gelten kann, die ja erst mit Christi Wirken entstand. Das legt nahe, ἐκκλησία auch hier von der Wortbedeutung »Versammlung« her zu verstehen als »komprehensive Sammelbezeichnung«<sup>68</sup> von gläubigen Menschen. Diese Menschen gab es schon, bevor Gott ihnen »Christus als Haupt« gab. Indem sie so zum Leib Christi wurden, wurde die Versammlung zum Gefäß der Fülle Christi.

Der Versuch, die Bilder von allem, das unter Christi Füßen liegt, und der ἐκκλησία als seinem Leib zu systematisieren, eröffnet hochgreifende Spekulationen über die Rolle der Kirche in der Welt: Die Kirche stehe zwischen Christus und dem All, sie vermittele also die Gegenwart Christi; ja mit der Ausdehnung der Kirche solle sich die Macht Christi in der Welt durchsetzen.<sup>69</sup> Doch im Text stehen die Metaphern von Haupt und Leib einerseits und der Herrschaftsposition Christi über den Mächten sowie allem »unter seinen Füßen« unverbunden nebeneinander. Die ἐκκλησία als Leib wird mit den Mächten und Gewalten gar nicht in ein Verhältnis gesetzt. Pointe ist vielmehr die Subordination der ἐκκλησία unter dem »Haupt« Christus. Ein missionarischer Auftrag der Kirche, gar zur Rettung der Welt, wird hier nicht ins Bild gesetzt.

Eine hohe Interpretation des Kirchenbegriffs leitet sich auch aus jener berühmten Passage 5,22–33 ab, in der »die Kirche« als Braut Christi erscheint und als Vorbild für christliche Eheleute und Gen 2 als Mysterium auf die ἐκκλησία und Christus hin ausgelegt wird.

---

ist, das ihm zu Füßen liegt, und zugleich der ἐκκλησία, die sein Leib ist. Vgl. dagegen GERBER, *Alte Braut* (s. Anm. 47), 206.

<sup>68</sup> Vgl. MICHAEL WOLTER, *Der Epheserbrief als nachpaulinischer Paulusbrief*, in: DERS. (Hg.), *Ethik als angewandte Ekklesiologie. Der Brief an die Epheser*, SMBen.BE 17, Rom 2005, 189–210, hier 202, der ebenfalls die These einer »hohen« Ekklesiologie des Epheserbriefs kritisiert.

<sup>69</sup> Vgl. so besonders die Skizze PETR POKORNÝS (*Der Brief des Paulus an die Epheser*, ThHK 10,2, Leipzig 1992, 93), in der Christus als Haupt sowohl das All wie die Kirche, die innerhalb des Alls sein Leib ist, krönt.

In dieser Eheparänese wird die Leibmetaphorik mit der (aus der atl. Prophetie geläufigen) Ehemetaphorik kombiniert,<sup>70</sup> so dass eine Hierarchie sichtbar wird: Der Mann liebe seine Frau als seinen Leib, wie auch Christus die ἐκκλησία als seinen Leib geliebt hat. Ausdruck dieser Liebe ist seine Selbsthingabe, die Ehemännern als vorbildlich ausgemalt wird: »Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie Christus die ἐκκλησία geliebt hat und sich selbst hingab für sie, damit er sie heilige, indem er sie reinige durch das Bad des Wassers im Wort, damit er selbst für sich selbst die ἐκκλησία ehrbar bereite, damit sie nicht Flecken oder Runzeln oder dergleichen habe, sondern heilig und fehlerlos sei« (5,25–27).

Versteht man ἐκκλησία als die empirische Kirchen transzendierende »Universalkirche«, so erhalten wir hier in der Tat eine im NT sonst unerhörte Aussage: Denn anders als sonst wird der Tod Jesu dann hier nicht als Erlösung des einzelnen Menschen interpretiert, sondern als Heilstat an der Kirche, als deren Reinigung und Heiligung von alten Flecken und Runzeln. In dieser Lesart kann tatsächlich die Vorstellung entstehen, dass die Zugehörigkeit zur heiligen Kirche die Rettung vermittele.<sup>71</sup> Aber dieses Verständnis ist problematisch: Denn es setzt voraus, dass die Kirche überhaupt vor Christus bestanden hat als befleckte, der Rettung bedürftige. Viel plausibler ist es daher, wenn wir auch in diesem Text unter ἐκκλησία die Versammlung der Glaubenden verstehen: Es sind die glaubenden Menschen, die durch die Selbsthingabe Christi von ihren Sünden gereinigt und gerettet wurden und noch werden, so dass sie nun eine liebenswerte ἐκκλησία sein können. Dann wird hier kollektiv reformuliert, was 5,2 als Selbsthingabe Christi für die Einzelnen beschrieben hatte. Dass auch hier die Errettung nicht ekklesiologisch vermittelt vorgestellt wird, sondern wie immer als Tat Christi an den einzelnen Glaubenden, scheint entsprechend auch in V. 29 durch, wo die Figur vom Leib und den vielen Gliedern wieder auftaucht: »Denn niemand hat je sein eigenes Fleisch gehasst, sondern er nährt und hegt es, wie Christus die ἐκκλησία, weil wir Glieder seines Leibes sind« (5,29).

Einen weiteren Aspekt müssen wir allerdings zur Kenntnis nehmen: Diese ekklesiologische Vorstellung dient ja der Eheparänese, der Forderung an die

<sup>70</sup> Zur traditionsgeschichtlichen Analyse der Metaphorik vgl. bes. RUBEN ZIMMERMANN, Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis. Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt, WUNT 2/122, Tübingen 2001, 300–385.

<sup>71</sup> Vgl. so z.B. ROLOFF, Kirche (s. Anm. 3), 236 mit Bezug auf 5,22–33: »Es ist sicher mehr als bloßer Überschwang bildhafter Rede, wenn die Kirche als handelndes Subjekt, als unmittelbares partnerschaftliches Gegenüber zu Christus und als Mittlerin des Heils erscheint. [...] Die Kirche ist die reale Partnerin Christi; auf sie bezieht sich sein Handeln – und nicht etwa auf die einzelnen Glaubenden.«

Männer, ihre Frauen zu lieben.<sup>72</sup> Mit der Hierarchisierung der Leibmetapher einher geht die Hierarchisierung der in der ἐκκλησία Verbundenen.<sup>73</sup> Der patriarchal geordnete Haushalt, der in der Haustafel 5,21–6,9 beschworen wird, wird Modell des Lebens in der ἐκκλησία, in Angleichung an Vorstellungen aus der Umwelt. Die egalitären Konzepte, namentlich der Ehe, in 1 Kor 7 werden damit geradewegs überschrieben.

#### 4.4 Abgrenzungsrhetorik<sup>74</sup>

Schließlich können wir auch im Eph die Strategie beobachten, die Grenzen nach außen zu markieren: In der Paränese werden die fiktiven Adressatinnen und Adressaten eindringlich vor einem Rückfall in alte heidnische Gewohnheiten gewarnt. Der »neue Mensch« ist anzuziehen, der Lebenswandel des »alten Menschen« ist abzutun (5,23f.), denn das Verhalten der Völker folgt ihrer fehlenden Gotteserkenntnis:

»Dies nun sage ich und beteure ich im Herrn, dass ihr nicht mehr wandelt wie die Völker in ihrem nichtigen Denken! Sie sind in ihrem Sinn verfinstert, entfremdet dem Leben von Gott durch die Unwissenheit, die in ihnen ist, und durch die Verhärtung ihres Herzens. Sie sind abgestumpft und haben sich selbst der Ausschweifung hingegeben, um jegliche Unreinheit mit Gier zu begehen. Ihr aber habt nicht so den Christus kennen gelernt [...]« (4,17–20, vgl. 5,3–8).

Wiederum geht es nicht um eine faire Beschreibung der paganen Umwelt oder der Vergangenheit der Angeschriebenen. Die Unterstellung, dass alle Adressierten ihre heidnische Vergangenheit erinnern, passt ohnehin nicht zu dem Konzept von bereits christlich geprägten Haushalten, wie es die Haustafel imaginiert (5,22–6,9). Vielmehr können wir auch diese Paränese als rhetorische Beschwörung eines spezifischen christlichen Ethos verstehen, das Identität stiften soll. Bemerkenswert ist allerdings, dass es gegenüber dem jüdi-

<sup>72</sup> Dass in Eph 5,22–33 die ekklesiologische Entfaltung der Eheparänese dient und nicht umgekehrt (so etwa ROLOFF, Art. ἐκκλησία [s. Anm. 21], 1008f. mit vielen anderen), ist m.E. daraus ersichtlich, dass der Text mittels der ekklesiologischen Vorstellung von der Versammlung als Leib Christi die Eheskepsis von 1 Kor 7 überschreibt: Leben die Glaubenden in einer patriarchal geordneten Ehe als Teil der ἐκκλησία, dann steht ihre Ehebeziehung nicht wie für Paulus (1 Kor 7,32–34) in einem Konkurrenzverhältnis zur Christusbeziehung des Einzelnen, da Christus sich der ἐκκλησία als ganzer als seinem Leib zuwendet; vgl. genauer GERBER, Alte Braut (s. Anm. 47), 211–214.

<sup>73</sup> Vgl. zum Paradigma und traditionellen Hintergrund der »Haustafel« SELLIN, Eph (s. Anm. 49), 426–433.

<sup>74</sup> Vgl. zu Folgendem RIKARD ROITTO, Behaving as a Christ-Believer. A Cognitive Perspective on Identity and Behavior Norms in Ephesians, ConBNT 46, Winona Lake, IN 2011, bes. 180–184.

schen Ethos und Glauben keine solche explizite Absetzung gibt.<sup>75</sup> Auch das ist Programm: Die Einheit, die so entworfen wird, ist eben die Einheit von jüdischen und nichtjüdischen Menschen, die sich in ihrem Christusglauben verbunden wissen. Die Brieffiktion selbst repräsentiert diese neue Gemeinschaft: Der Jude Paulus und die nichtjüdischen Adressatinnen und Adressaten wissen sich versöhnt im Christusglauben.

Diese Gemeinschaft der Glaubenden unabhängig von ihrer örtlichen Organisation und theologischen Prägung bekommt also *via negationis* Konturen, durch die gemeinschaftliche Abgrenzung vom Anderen, das als verdunkelt und Gott entfremdet beschrieben wird.

Fassen wir auch diese Beobachtungen zusammen, so zeigt sich der Epheserbrief in dieser Lektüre als Schreiben, das Sinn und Verstand für die Einheit derer vermitteln will, die Christus lieben, gerade in Abstraktion von konkreten Gemeinschaften und ihren Unterschiedlichkeiten. Dazu kann er aber nicht auf einen Begriff von »Kirche« oder einem Konzept von »Universalkirche« zurückgreifen, sondern muss diese Idee erst durch Einheitsbilder und Metaphern, insbesondere vom Leib, entwickeln. Die Vorstellung einer Egalität der Verschiedenen gerät dabei allerdings aus dem Blick.

## 5. RESÜMEE

Dass die Probleme um Gemeinden und Kirche, was immer man darunter versteht, zu Zeiten des NT ganz andere waren als die, die wir heute diskutieren, ist offensichtlich. Was also kann die Relevanz und der Ertrag einer solchen exegetischen Analyse für das Tagungsthema sein, das sich der aktuellen Situation der Kirche in der Gesellschaft widmet?<sup>76</sup> Fünf Aspekte möchte ich abschließend nennen:

1) Es ist zunächst ganz grundsätzlich von Interesse, dass die Texte des NT erst zu einer Sprache über die Bedeutung der Gemeinschaft finden müssen. Die semantischen Verschiebungen, die Sprachkreativität, die Fülle von Metaphern stehen ja nicht einfach nur für »Wortfindungsstörungen«, sondern las-

<sup>75</sup> Vgl. detaillierter a.a.O., 190–204.

<sup>76</sup> Vgl. zu dieser Frage auch MARTIN EBNER, »Allgemeine Zugehörigkeit« oder: Christentum entscheidet sich in der Bindung an eine konkrete Gemeinde! Eine Stellungnahme zum Impulspapier »Kirche der Freiheit« auf der Grundlage paulinischer Schriften, in: ISOLDE KARLE (Hg.), Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven, APrTh 41, Leipzig 2009, 253–268. Er will den historischen »Graben« mit einer Analogie überbrücken, indem er die paulinische Mission wie die in deren Tradition entstehende Ekklesiologie (auch des Eph) als Gegenprogramm zur hierarchischen Gesellschaftsordnung des römischen Imperiums unter dem Kaiser als dessen »Haupt« interpretiert und das mit der aktuellen Problematik der Kirchen verbindet.

sen den hermeneutischen Prozess durchscheinen, nämlich die mit der Sprachfindung erst mögliche denkerische Konzeption der Ekklesiologie, die über die Empirie der »Ortsgemeinde« hinausgeht. Auch wo der Gemeinschaftsbezug des Religiösen noch selbstverständlich ist, ist die theologische und christologische Bedeutung der Gemeinschaft jenseits dessen, was sich im Gottesdienst oder Gruppenleben vor Ort erfahren lässt, erst durch Abstraktionen und semantische Erweiterungen evident zu machen.

2) Von Interesse ist aber auch die Beobachtung, welche Strategien die Schriften dazu anwenden. Da ist zunächst ein bedenklicher Befund zu notieren: Eindringlicher als positive Beschreibungen dessen, was die Gemeinschaft ausmacht, sind oft die Abgrenzungen von den Anderen, seien es Nichtjuden oder, später zunehmend, Juden und andere Christusgläubige, die als »Irrlehrer« oder »Gegner des Paulus« gebrandmarkt werden.<sup>77</sup>

Die Exegese ist auf diese Strategie allzu oft hereingefallen, indem sie sie als Abbild historischer Verhältnisse las, statt ihre rhetorische Pragmatik zu durchschauen: Alterierung, Abgrenzung, Polemik dienen dazu, Zusammengehörigkeit und Identitätsbewusstsein zu schaffen. Es fällt bis heute wohl schwerer, Verschiedenheit innerhalb einer Gemeinschaft nicht nur auszuhalten, sondern gar zu würdigen, als Einheitsdiskurse über Negativabgrenzungen laufen zu lassen.

Aber das zeigt auch: Wo diese Strategie der Negativabgrenzung aus ethischen Erwägungen unmöglich wird oder an Plausibilität einbüßt, weil der qualitative Unterschied zu anderen nicht mehr evident ist bzw. die Verschiedenheit innerhalb der eigenen Gemeinschaft als Reichtum begriffen werden kann und soll – das ist nach meinem Eindruck unsere kirchliche Situation –, da wird die Aufgabe, das Selbstverständnis und die Bedeutung der Gemeinschaft positiv zu formulieren, umso dringlicher.

3) Blicken wir also auf die positiven Entfaltungen dessen, was Gemeinschaft ausmacht, so sehen wir: »Kirche« war nie ein »Selbstgänger«. Vielmehr musste die Bedeutung der Gemeinschaft vor Ort und die Idee der allgemeinen »*congregatio sanctorum*« (CA VII) jenseits der divergenten Gemeinschaften vor Ort erst plausibel gemacht werden.

Für die positive Entfaltung ziehen die Texte mangels begrifflich eingeführter Konzepte diverse Metaphern heran. Diese sind aus der Alltagserfahrung geschöpft. Auch wenn die Kirchen-Bilder<sup>78</sup> und Konzepte heute andere sind als zur Zeit des NT, bleibt es doch so, dass diese Bilder nie nur deskriptiv sind, sondern stets auch einerseits konstruktiv, andererseits aber unterkom-

<sup>77</sup> Vgl. dazu LIEU, *Identity* (s. Anm. 9), 269–297.

<sup>78</sup> Zur Rede vom »Kirchenbild« innerhalb des aktuellen kirchentheoretischen Diskurses s. EBERHARD HAUSCHILDT/UTA POHL-PATALONG, *Kirche, Lehrbuch Praktische Theologie* 4, Gütersloh 2013, 117–219.

plex, weshalb sie der gegenseitigen Ergänzung bedürfen. Statt einzelne Bilder zu fixieren, sollten sie und damit die Ekklesiologie stets disponibel gehalten werden, indem ihre Angemessenheit im Blick auf ihre Implikationen und Grenzen kritisch geprüft wird.

4) Anlass für solche Plausibilisierungen der Gemeinschaft war im 1 Kor wie im Eph gerade die mangelnde Sichtbarkeit dieser Einheit, waren Konkurrenzen und Konflikte. Vielleicht ist das auch entlastend: Wo zwei oder drei im Namen Jesu versammelt sind, da gab es wohl immer schon Probleme, Individualität und Kollektiv, Glauben der Einzelnen und Gemeinschaft, lokale Gemeinde und überregionale Institution zu vermitteln. War die ἐκκλησία einst als die auf Dauer gestellte gottesdienstliche Versammlung verstanden worden,<sup>79</sup> so kann man die Ekklesiologie sehen als auf Dauer gestellte Aushandlung von Spannungen, die mit der Realisierung von qualifizierter Gemeinschaft einhergehen.

Die Entwicklung vom 1 Kor zum Eph sowie die Geschichte der Kirchen selbst hinterlässt dabei den Eindruck, dass die Aufrechterhaltung einer egalitären Gemeinschaft von Verschiedenen (metaphorisch gesprochen) energetisch deutlich aufwändiger ist als eine Organisation, die Unterschiede hierarchisch ordnet. Wenn der Blick in die Schriften des Neuen Testaments die gegenwärtigen Kirchen und Gemeinden ob ihrer Konflikträchtigkeit so entlasten mag, so gibt er doch auch den Impuls, den Einsatz nicht zu scheuen, dessen es bedarf, um einen geschwisterlichen Umgang miteinander zu üben und die familiären und gesellschaftlichen Grenzen zu überwinden.<sup>80</sup>

5) »Kirche«, das möchte ich schließlich in Erinnerung rufen, war zu allererst die Begegnung und Gemeinschaft der einzelnen Glaubenden. Die Idee einer »Universalkirche« erscheint selbst im Epheserbrief – so die hier vorgestellte These – nur als Abstraktion im Gefälle der Argumentation. Und auch im Epheserbrief tritt die »Kirchenmitgliedschaft« nicht soteriologisch vor den Glauben. Über die Heilsteilhabe, die endzeitliche Errettung entscheidet nicht die »Zugehörigkeit« zur Kirche, sondern der Christusglaube und das gelebte Ethos der Einzelnen. Aber gerade dieses individuelle Ethos zielt auf die Gemeinschaft der Glaubenden. Die Erfahrungen des besonderen geistgewirkten Miteinanders, einer dem Christusereignis verdankten Gleichheit der Ver-

<sup>79</sup> Vgl. zu dieser Formulierung WOLTER, Paulus (s. Anm. 20), 268.

<sup>80</sup> Vgl. in diesem Sinne EBNER, »Allgemeine Zugehörigkeit« (s. Anm. 76), 45: »Eine Kirche, die sich mit Paulus ›christlich‹ nennen will, wird auch in Zukunft daran erkannt werden, ob in der Kirchengemeinde vor Ort gesellschaftlich etablierte Stratifikation durchkreuzt wird [...]«. Für ihn liegt der werbende Impuls der Kirchen heute wie zu Paulus' Zeiten darin, ein Gegenmodell zur hierarchischen Stratifikation der Gesellschaft zu bilden.

schiedenen und dessen Realisierung im und jenseits des Gottesdienstes sind der Ursprung der »Kirche«.