

Kirche im Neuen Testament

Ein ekklesiologischer Entwurf in vierundzwanzig Thesen

VON

MICHAEL THEOBALD

Die »Gotteskrise«¹ unserer Gegenwart steht ganz oben auf der Agenda der Theologie. Sie hat sich zur Überlebensfrage des Christlichen entwickelt und fordert die Theologie zutiefst heraus. Von dieser Warte aus erscheint das Ringen um Kirchnerneuerung und Kirchenreform als nachgeordnet, zuweilen als ein Kreisen um sich selbst, das in der Gefahr steht, die Frage in den Hintergrund treten zu lassen, *warum* die Menschen, vor allem die jüngeren und mittleren Generationen, den Kirchen fernbleiben. Die Antwort, weil die Gotteskunde ihre Herzen nicht erreicht oder scheinbar ohne Echo verhallt, provoziert zu weiteren Fragen und ist auch nicht ablösbar von derjenigen, *wie* jene Gotteskunde faktisch ausgerichtet wird und was zu tun ist, damit zumindest die Voraussetzungen dafür gegeben sind, dass sie gehört werden kann. Von daher besitzt eine Besinnung auf das Wesen der Kirche ihre Berechtigung, vorausgesetzt, die Kirche wird als Institution nicht absolut gesetzt, sondern als Gemeinschaft von Gläubigen verstanden, die vom Gottesreich Zeugnis ablegt, das unendlich größer ist als sie selbst.² Ein weiterer Grund, der eine solche Besinnung notwendig macht, ist die Einsicht, dass das konfessionelle Zeitalter längst an sein Ende ge-

¹ Diese diagnostisch treffende Wortschöpfung stammt aus dem wegweisenden Buch von J. B. METZ, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, 2006, v. a. 69–78 (»Gotteskrise als Signatur der Zeit«).

² METZ, *Memoria* (s. Anm. 1), 110, über Karl Rahner: Gott ist für ihn »ein universales Thema, ein Menschheitsthema – oder es ist überhaupt kein Thema. Nie ist Gott für ihn das Privateigentum der Kirche oder auch der Theologie. Und nicht einmal das des Glaubens: Mit dem Blitz Gottes ist in allen Erfahrungs- und Sprachlandschaften der Menschen zu rechnen«. – Kontext dieser Feststellung von Metz ist der Hinweis Rahners darauf, dass das 2. Vatikanum (im Unterschied zum 1.) »nur noch von dem in der Kirche und durch die Kirche verkündeten Gott spricht«, worin er eine »bedenkliche Immunsierungstendenz am Werk« gesehen habe, »gewissermaßen eine ekklesiologische Verschlüsselung der Gottesrede, um sie von vornherein einer lautlos herrschenden Gotteskrise zu entziehen. Jene »ekklesiologische Verschlüsselung der Gottesrede« sei für Rahner zutiefst fragwürdig gewesen: »Ist sie nicht symptomatisch für den Weg der Kirche in die Sekte und für die wachsende kognitive Vereinsamung der Theologie in unserer Gesellschaft?«

langt ist und eine ökumenische Ekklesiologie auf der Tagesordnung steht. Das Neue Testament als Urkunde des christlichen Glaubens erlaubt keine andere Grundlegung als nur eine ökumenische.³ Die Thesenform des hier vorgelegten

³ Aus der uferlosen Literatur zum Thema seien genannt: K. L. SCHMIDT, Art. καλέω κτλ. (ThWNT III, 488–539); E. SCHWEIZER, Die Urchristenheit als ökumenische Gemeinschaft (EvTh 10, 1950, 273–288); E. KÄSEMANN, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? (1951/52; in: DERS., Exegetische Versuche und Besinnungen. Erster und zweiter Band, 1964, I 214–223); R. SCHNACKENBURG, Die Kirche im Neuen Testament. Ihre Wirklichkeit und theologische Deutung, ihr Wesen und Geheimnis (QD 14), 1961; W. SCHRAGE, »Ekklesia« und »Synagoge«. Zum Ursprung des christlichen Kirchenbegriffs (ZThK 60, 1963, 178–202); J. HAINZ, Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung (BU 9), 1972; H. VON CAMPENHAUSEN, Einheit und Einigkeit in der Alten Kirche (1973; in: DERS., Urchristliches und Altkirchliches, 1979, 1–19); M. ELZE, Häresie und Einheit der Kirche im 2. Jahrhundert (ZThK 71, 1974, 389–409); K. BERGER, Volksversammlung und Gemeinde Gottes. Zu den Anfängen der christlichen Verwendung von »ekklesia« (ZKTh 73, 1976, 167–207); J. D. G. DUNN, Unity and Diversity in the New Testament. An inquiry into the character of earliest Christianity, (1977) ²1990; W. KLAIBER, Rechtfertigung und Gemeinde. Eine Untersuchung zum paulinischen Kirchenverständnis (FRLANT 127), 1982; F.-L. HOSSFELD, Volk Gottes als »Versammlung« (in: J. SCHREINER [Hg.], Unterwegs zur Kirche [QD 110], 1987, 123–142); H. MERKLEIN, Basileia und Ekklesia. Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft und ihre Konsequenzen für die Kirche (1986; in: DERS., Studien zu Jesus und Paulus [WUNT 43], 1987, 207–220); DERS., Die Ekklesia Gottes. Der Kirchenbegriff bei Paulus und in Jerusalem (1979; in: aaO 296–318); J. ROLOFF, Die Kirche im Neuen Testament (GNT 10), 1993; G. THEISSEN, Die Einheit der Kirche. Kohärenz und Differenz im Urchristentum (ZMiss 20, 1994, 81–83); W. KRAUSS, Das Volk Gottes. Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus (WUNT 85), 1996; M. N. A. BOCKMUEHL/M. B. THOMPSON (Hg.), A Vision for the Church: Studies in Early Christian Ecclesiology in Honour of J. P. M. Sweet, 1997; M. WALTHER, Gemeinde als Leib Christi. Untersuchungen zum Corpus Paulinum und zu den »Apostolischen Vätern« (NTOA 49), 2001; A. M. RITTER, Die Einheit der Kirche als Problem des 1. Millenniums post Christum natum (ThZ 60, 2004, 43–61); M. EBNER, Die Kirche in vorkonstantinischer Zeit. Teil A: Von den Anfängen bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts (in: B. MOELLER u. a. [Hg.], Ökumenische Kirchengeschichte, Bd. 1: Von den Anfängen bis zum Mittelalter, 2006, 15–57); A. A. ALEXEEV/C. KARAKOLIS/U. LUZ (Hg.), Einheit der Kirche im Neuen Testament. Dritte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in Sankt Petersburg 24.–31. August 2005 (WUNT 218), 2008; R. FELDMAYER, Gottes Volk an den Rändern der Gesellschaft. Frühchristliche Kirchenkonzeptionen (in: F. W. GRAF/K. WIEGANDT [Hg.], Die Anfänge des Christentums, 2009, 201–230); B. REPSCHINSKI, Ekklesia als Kultgemeinde oder Volksversammlung? Zur Genese des Begriffs in Apostelgeschichte und Matthäusevangelium (ZKTh 137, 2015, 346–365); A. GIAMBRONE, Ἐκκλησία in Context: The Narrative Shape of Ecclesiology in Acts (RB 126, 2019, 428–450); H.-U. WEIDEMANN, »Meine Ekklesia« (Mt 16,18) – Was ist das? Überlegungen zur jüdischen Verortung der sogenannten mathäischen Gemeinde (in: U. WINKLER [Hg.], Religion zwischen Mystik und Politik [JThF 35], 2020, 59–81); U. HECKEL, Die sieben Kennzeichen für die Einheit der Kirche. Exegetische Impulse zu einer ökumenischen Theologie der Einheit (MdKI 4, 2020, 62–70).

Versuchs wurde gewählt, um die exegetischen Einsichten zu bündeln und ihnen eine Ordnung zu geben, die geeignet ist, sie in einen theologischen Diskurs mit ökumenischer Zielsetzung einzuspeisen.⁴

Vorweg sei an das hermeneutische Postulat erinnert, spätere Denkformen und Erfahrungskontexte nicht in die Ursprungszeugnisse zurück zu projizieren. Auf die Terminologie ist deshalb besonders zu achten.⁵ Unser deutsches Wort »Kirche« (von griech. κυριακὴ ἐκκλησία / *kyriakē ekklesia* = »Versammlung des Herrn bzw. dem Herrn gehörige Versammlung«, althochdt. *kiricha*) bezeichnet die »verfaßte Sozialgestalt christlichen Glaubens«⁶. Die Termini *christlich*, *Christen* und *Christentum* sind dem Neuen Testament fremd.⁷

⁴ Es handelt sich um die leicht überarbeitete und mit Anmerkungen versehene Fassung eines Vortrags vor der Luthergesellschaft im Augustinerkloster zu Erfurt im Oktober 2017. Die Thesenform verdankt sich einer Urfassung, die Teil einer Vorlesung im Modul *Kirche* der Studiengänge der Katholisch-theologischen Fakultät Tübingen im Jahr 2015 war.

⁵ Aufschlussreich ist ein Vergleich der drei kirchenamtlichen deutschen Übersetzungen, der Einheits- (EÜ), Luther- und Zürcher Übersetzung: (1) Die EÜ 1980/2016 gibt ἐκκλησία entweder mit »Kirche« oder »Gemeinde« wieder, geleitet wohl von folgenden Grundsätzen: Wo ἐκκλησία im Singular steht und eine Gesamtgröße meint (Mt 16,18; Apg 8,1/3; 9,31; 20,28; 1 Kor 12,28; Phil 3,6; alle Belege in Kol und Eph) bzw. durch den Genitiv θεοῦ bzw. κυρίου definiert wird (1 Kor 1,2; 10,32; 11,22; 12,28; 15,9; 2 Kor 1,1; Gal 1,13; 1 Tim 3,5.15; vgl. auch Phil 3,6; 2 Thess 1,1), übersetzt sie mit »Kirche«, an allen anderen Stellen mit »Gemeinde«. Von »Versammlung« spricht sie bezogen auf das alttestamentliche Gottesvolk (Apg 7,38), die Polis (Apg 19,32.39.40) und die Gemeinde (1 Kor 14,35 etc.). – (2) Die Luther-Übersetzung gibt ἐκκλησία bis zur jüngsten Revision 2017 ausschließlich, also auch dort, wo offenkundig eine Gesamtgröße gemeint ist (Mt 16,18 oder Eph 1,22), mit »Gemeinde« wieder. Maßgeblich dafür ist wohl der ursprüngliche Sinn des Wortes bei Luther als »Gemeinwesen«. Sein »Kleiner Katechismus« etwa belegt diesen Sinn, wenn er einmal das Wort »Kirche« als Äquivalent für *ecclesia* benutzt, es aber sogleich im Anschluss an die altkirchlichen Bekenntnisse mit »Gemeine« erläutert: »Ich gläube an den heiligen Geist, ein heilige christliche *Kirche*, die *Gemeine* der Heiligen« – »Credo in spiritum sanctum, sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem« (BSLK 511, 40–42); an anderer Stelle sagt er für *tota ecclesia* »die ganze Christenheit«: »gleichwie er die ganze *Christenheit* auf Erden berüft, sammlet [...]« – »quemadmodum solet totam *ecclesiam* in terra vocare, congregare [...]« (aaO 512, 5f). Vgl. zuletzt HECKEL, Kennzeichen (s. Anm. 3), 63. Melancthons *Confessio Augustana*, Cap. VII. *De ecclesia*, gibt den Terminus durchweg mit »Kirche« wieder; vgl. den ersten Satz des Cap.: »Es wird auch gelehret, daß alle Zeit müsse ein heilige christliche Kirche sein und bleiben, welche ist die Versammlung aller Glaubigen [...] Item docent, quod una sancta ecclesia perpetuo mansura sit. Est autem ecclesia congregatio sanctorum [...]« (BSLK 61). – (3) Die Zürcher Übersetzung gibt ἐκκλησία in Mt 16,18 oder Eph 1,22 wie die EÜ mit »Kirche«, in den Briefpräskripten im Unterschied zu ihr mit »Gemeinde« wieder.

⁶ G. WENZ, Art. Kirche. I. Zum Begriff (RGG⁴ 4, 2008, 997–999), 997.

⁷ Der »Trennungsprozess« der Ekklesien von Israel ist erst in den Anfängen begriffen, weshalb jene noch nicht im Sinne einer eigenen *religio* wahrgenommen werden. – Die in Antiochien aufkommende Rede von den Χριστιανοί, den »Messiasleuten« (Apg 11,26),

Eine *erste* Thesenreihe ist den Besonderheiten des neutestamentlichen Sprachgebrauchs gewidmet. Die ekklesiologische Begriffs- und Bilderwelt des Neuen Testaments hat sich entwickelt und reflektiert dahinterstehende geschichtliche Prozesse der Kirchen-Werdung. Diese in Grundzügen nachzuzeichnen, ist die Aufgabe einer *zweiten* Thesenreihe. Eine *dritte* fragt nach dem Wesen der Kirche Christi. Den Leitfaden dazu liefert nicht eine chronologische Aufreihung unterschiedlicher neutestamentlicher Ekklesiologien (im Plural), sondern das Bemühen, Grundzüge, die ihnen gemeinsam sind, wahrzunehmen und zur Darstellung zu bringen. Die Thesen orientieren sich an den sog. *notae ecclesiae* des nizänokonstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses, den klassischen Merkmalen der Kirche Christi, soweit sie im Neuen Testament eine Begründung finden.

*Teil I. Die Rede von der Kirche im Neuen Testament.
Terminologische Annäherung*

1. These: Die Gemeinschaft der an Jesus Glaubenden ist in den Schriften des Neuen Testaments eine *Grundgegebenheit*. Der Ruf, umzukehren und an das Evangelium Jesu Christi zu glauben, richtet sich an den Einzelnen (vgl. Mk 2,14; 10,17–22; Lk 9,57–62). Sein Entschluss zur Nachfolge bedeutet die Herauslösung aus seinen alten Sozialzusammenhängen (vgl. Lk 14,26) und zugleich den Gewinn einer *neuen* Gemeinschaft, der *familia dei* (vgl. Mk 10,28–30).

1.1 Jesu Intention angesichts der mit ihm anbrechenden Basileia zielt dahin, durch seinen Umkehr-Ruf *ganz Israel* zu sammeln, was nach Ostern auch seine Anhänger in Jerusalem und Judäa wollten. Die durch Jesu Ruf entstehende Nachfolge-Gemeinschaft ist damit von Anfang an heilsgeschichtlich qualifiziert (s. unten These 7).

1.2 Auch der Eintritt von Konvertiten aus der paganen Welt in die Gemeinden wurde als Teilhabe am endzeitlich sich sammelnden Gottesvolk verstanden, wie auch immer dieses in Relation zu Israel näher qualifiziert wird.

2. These: Die *Terminologie*, mit der die neutestamentlichen Schriften von der Gemeinschaft der an Jesus Christus Glaubenden sprechen, ist *vielfältig*⁸: Sie ist

unterscheidet aus einer Außenperspektive die *jüdischen* Jesus-Gläubigen von anderen *jüdischen* Gruppierungen hinsichtlich ihres messianischen Bekenntnisses. Erst das pseud-epigraphische *Corpus Ignatianum* (2. Hälfte des 2. Jhs.: vgl. M. THEOBALD, Israel-Vergessenheit in den Pastoralbriefen. Ein neuer Vorschlag zu ihrer historisch-theologischen Verortung im 2. Jahrhundert n. Chr. unter besonderer Berücksichtigung der Ignatius-Briefe [SBS 229], 2016) redet vom Χριστιανισμός als einer eigenen Größe, jetzt im Gegensatz zum Ἰουδαϊσμός (vgl. Mg 8,1; 10,1.3; Phld 6,1; Röm 3,3).

⁸ ROLOFF, Kirche (s. Anm. 3), 82–85; P. TREBILCO, Why did the early Christians call themselves ἡ ἐκκλησία (NTS 57, 2011, 440–450); DERS., Self-designations and group identity in the New Testament, 2012.

begrifflicher⁹ wie bildlicher Natur.¹⁰ Sie ist nicht einfach »christliche« Neubildung, sondern knüpft im Gegenteil sowohl an biblische (alttestamentlich-frühjüdische) als auch an hellenistisch-profane Sprach- und Gesellschaftsmodelle (ἐκκλησία) an. Sie entwickelt sich entsprechend dem wachsenden ekklesiologischen »Selbstverständnis«. Wer der Pluralität neutestamentlicher Ekklesiologien gerecht werden will, darf sich nicht nur auf Begriffe wie den der ἐκκλησία beschränken, sondern hat auch die Bilderekklesiologien des Neuen Testaments insgesamt wahrzunehmen.

3. These: Ἐκκλησία, das im Neuen Testament 114-mal vorkommt (»Königreich Gottes« und »Himmelreich« etwa 96-mal), ist *ekklesiologischer Leitbegriff*. Auffällig ist die Verteilung: In den vier Evangelien begegnet der Terminus nur an zwei Stellen (Mt 16,18; 18,17)¹¹, fehlt also sowohl im ältesten Evangelium als auch in der Logienquelle, ebenso im Lukas- und Johannesevangelium. Lukas verwendet ihn oft in der Apostelgeschichte, weiß also um seine nachösterliche Herkunft.¹² Paulus benutzt ihn häufig, auch die Deuteropaulinen Kol und Eph, dagegen die Pastoralbriefe (1 Tim 3,5.15; 5,16), das Corpus Catholicum (Jak 5,14; 3 Joh 6.9f¹³) und Hebr (12,23) nur gelegentlich. Offb verwendet ihn

⁹ »Heilige« (ἄγιοι: Röm 1,7; 15,25 etc.), »Berufene Jesu Christi« (κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ: Röm 1,6 etc.); »Erwählte Gottes« (ἐκλεκτοὶ θεοῦ: Kol 3,12 etc.); »die den Namen des Herrn anrufen« (nach Joel 3,5^{LXX}: 1 Kor 1,2; Röm 10,12; Apg 2,21; 9,14.21; 22,16). – Gemeinde/Kirche (ἐκκλησία); Volk (λαός: Apg 3,11; 15,14; Hebr 2,17 etc.); Versammlung (συναγωγή: nur Jak 2,2).

¹⁰ Die Bildspender sind vielfältig; vgl. unten These 5. Einen Überblick bietet CH. GERBER, Ekklesiologische Metaphern in den paulinischen Briefen (in: F. W. HORN [Hg.], Paulus Handbuch, 2013, 412–416).

¹¹ Beide Worte gehen »nach einhelliger Auffassung« der Forschung (C. GRAPPE, Art. Kirche, III. Urchristentum [RGC⁴ IV, 2008, 1000–1004], 1000) nicht auf Jesus zurück.

¹² P. TREBILCO, The Significance of the Distribution of Self-designations in Acts (NT 54, 2012, 30–49), 43–45, erklärt das Fehlen von ἐκκλησία in den ersten Kap. bis Apg 8 (abgesehen von 5,11) damit, dass Lukas um ein späteres Aufkommen des Terminus in Jerusalem wusste; REPSCHINSKI, Ekklesia (s. Anm. 3), 356f, sieht seine erste Verwendung in Apg 5,11 in der hier erzählten ersten »Gerichtsbarkeit« der christlichen Gruppe und ihrer »wachsenden Emanzipation« gegenüber dem Synedion begründet.

¹³ Dazu kommt noch die »Kyria (Herrin)« 2 Joh 1. Im profanen Kontext meint κυρία ἐκκλησία »die Hauptversammlung, die herausragende und besonders wichtige unter den vier ordentlichen Volksversammlungen des Monats« in einer Polis (H.-J. KLAUCK, Der zweite und dritte Johannesbrief [EKK XXIII/2], 1992, 36; mit Belegen; weitere bietet E. PETERSON, Ekklesia. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff, hg. von B. NICHTWEISS/H.-U. WEIDEMANN mit einem Beitrag von Karl Kardinal Lehmann, 2010, 18.67*; dazu H.-U. WEIDEMANN, Ekklesia, Polis und Synagoge. Überlegungen im Anschluss an Erik Peterson [aaO 152–195], 192). So lag es nahe, dies als Ehrentitel für eine aus verschiedenen Hausgemeinden bestehende christliche Ortsgemeinde zu verwenden.

in der (brieflichen) Eröffnung (1,4.11.20) und gehäuft in den Sendschreiben (Offb 2 und 3; auch 22,16).

4. These: Der Terminus ἐκκλησία ist in der Regel mit Näherbestimmungen versehen, vor allem mit dem Genitiv τοῦ θεοῦ = Gemeinde/Kirche Gottes.¹⁴ Das Syntagma hat zwei Brennpunkte: Es bezeichnet die »Ekklesia Gottes«, die als solche nur *eine* sein kann, sowie die Versammlung der Glaubenden jeweils *vor Ort*, was eine Pluralität von Ekklesien impliziert. Diese Polarität spiegelt sich in der Geschichte der neutestamentlichen Verwendung des Syntagmas wider. Als Selbstbezeichnung wahrscheinlich in Jerusalem aufgekommen, bezeichnet es ursprünglich den Anspruch der Jesusgläubigen, Gottes erwähltes heiliges Volk zu sein. Paulus bezieht es auf die jeweilige Versammlung der Glaubenden vor Ort, und auch spätere neutestamentliche Schriften benutzen ἐκκλησία für Ortskirchen.¹⁵ Die Deuteropaulinen Kol und Eph aktualisieren den Einheitsaspekt und dehnen den Terminus auf die »Gesamt-Ekklesia« aus.

4.1 In der griechisch-hellenistischen Tradition bezeichnet der Terminus ἐκκλησία entsprechend seiner Etymologie (καλέω = *rufen*) fast stets die Volksversammlung als die rechtmäßig einberufene Vertretung einer Polis.¹⁶ Im neutestamentlichen Sprachgebrauch klingt dieser Hintergrund mit (vgl. 1 Kor 11,18: συναρχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ).¹⁷ Die Ekklesia existiert, indem sie dem Ruf Gottes entsprechend »zusammenkommt«. Ἐκκλησία wird aber auch als Gruppenbezeichnung verwendet (vgl. Gal 1,13; Phil 3,6 etc.).

4.2 In die jüdisch-hellenistische Sprachwelt wird ἐκκλησία von der Septuaginta eingeführt, und zwar als Wiedergabe von *qbl* = *Versammlung*. Zwei Drittel von dessen Vorkommen (knapp über 100-mal) wird so übersetzt, das übrige Drittel mit συναγωγή, hingegen das alternative Nomen *ḏb* (ca. 130-mal) ausschließlich mit συναγωγή. Das könnte auf *qbl* als Vorläufer der neutestamentlichen ἐκκλησία hindeuten.¹⁸ Wendungen wie *πᾶσα*

¹⁴ Ἐκκλησία τοῦ θεοῦ fast ausnahmslos im *Singular*: 1 Kor 1,2; 10,32; 11,22; 15,9; Gal 1,13; *Plural* nur 1 Kor 11,16; 1 Thess 2,14; eine vereinzelte Näherbestimmung durch τοῦ Χριστοῦ in Röm 16,16. – SCHMIDT, Art. καλέω (s. Anm. 3), 509: »[w]enn [...] der Zusatz τοῦ θεοῦ fehlt, so ist dieser immer mitzudenken«; aaO 519. τοῦ θεοῦ: *Gen. poss.*: H. VON SIEBENTHAL, Griechische Grammatik zum Neuen Testament, 2011, §159b.

¹⁵ Apg 5,11; 8,1; 9,31; 11,22.26 etc.; vgl. auch Jak 5,14; 3 Joh 6,9f; Offb 1,4; 2,1 etc.; 1 Tim 5,16. – 1 Tim 3,15 dürfte sich »auf alle christlichen Gemeinden« beziehen (A. MERZ, *Amore Pauli: Das Corpus Pastorale und das Ringen um die Interpretationshoheit bezüglich des paulinischen Erbes* [ThQ 187, 2007, 274–294], 284f).

¹⁶ LIDDELL/SCOTT, *Greek-English Lexicon*, 1996, 509: »assembly duly summoned«; im Neuen Testament vgl. Apg 19,32.39.40. – PETERSON, *Ekklesia* (s. Anm. 13), 15–20 (»Die profane »Ekklesia« in der römischen Kaiserzeit«); SCHMIDT, Art. καλέω (s. Anm. 3), 516–520; O. LINTON, Art. *Ekklesia* (RAC 4, 1959, 905ff); P. RHODES, Art. *Ekklesia* (DNP 3, 1999, 934–936); REPSCHINSKI, *Ekklesia* (s. Anm. 3), 347–349.

¹⁷ Vgl. auch 1 Kor 11,22; 14,4f.12.19.23.28.34f; außerdem Hebr 12,22–24.

¹⁸ H.-J. FABRY, Art. *לְהַקְרִיב* (ThWQ 3, 2016, 495–499), 495, macht aber darauf aufmerksam, dass die Tora-Belege von *לְהַקְרִיב*, allerdings mit Ausnahme von Dtn, durchweg mit συναγωγή übersetzt sind, »sich von diesem für das Judentum maßgeblichen Text her also

ἐκκλησία Ἰσραήλ (= »die ganze Versammlung / Gemeinde Israel«)¹⁹ und ἐκκλησία κυρίου (= Versammlung / Gemeinde des HERRN)²⁰ erlauben zu sagen. »Die »Ekklesia Gottes« ist Israel qua Gottesvolk«²¹.

4.3 »Diese Grundbedeutung ist auch für die *christliche Verwendung* von ἐκκλησία τοῦ θεοῦ vorzusetzen«²². Gal 1,13; 1 Kor 15,9; Phil 3,9 zufolge stammt das Syntagma aus Palästina,²³ wo es wahrscheinlich die »Hellenisten« (vgl. Apg 6,1) – der griechischsprachige Teil der Jerusalemer Gemeinde – zum ersten Mal als Selbstbezeichnung benutzten.²⁴ Συναγωγή als Ausdruck eher für eine Einzelgemeinde bzw. das Synagogengebäude empfahl sich ihnen nicht. Mit der Wahl von ἐκκλησία τοῦ θεοῦ verbanden sie keine Polemik gegen die Synagoge als »Symbol der jüdischen Gesetzes- und Traditionsreligion«²⁵, sondern in Entsprechung zu anderen archaischen Selbstbezeichnungen wie »die Heiligen« oder »die Erwählten« bzw. gemäß den kultischen Implikationen der Rede vom *qbl jhw* die Überzeugung, »das von Gott auserwählte und in Christus geheiligte (eschatologische) Volk Gottes« zu sein.²⁶ Auch wenn die Wahl von ἐκκλησία τοῦ θεοῦ auf die »Hellenisten« Jerusalems zurückgeht, ist nicht auszuschließen, dass schon die aramäischsprachigen Jesuanhänger sich des aramäischen Äquivalents *qbl* bedienten, um das mesianische Gottesvolk zu bezeichnen.²⁷

4.4 Paulus übernimmt das Syntagma ἐκκλησία τοῦ θεοῦ von den »Hellenisten« und konnotiert es schon in seinem ältesten Brief ausdrücklich christologisch: »an die Ekkle-

keine Veranlassung ergab, לְהַרְבֵּי als Vorstufe einer neutestamentlichen ἐκκλησία anzusehen«. Ebd. und ROLOFF, Kirche (s. Anm. 3), 82f mit Anm. 65, zum Sprachgebrauch in Qumran.

¹⁹ Dtn 31,30; außerdem 1 Kön 8,14.22.55; 2 Chr 6,3.12f; Sir 50,13 etc.

²⁰ Dtn 23,2.3.4.9; Neh 13,1; Kgl 1,10; Mich 2,5; Sir 24,2 etc. Die Qualifikation des Nomens durch »Gott« bzw. »HERR« (und in den hebr. Texten durch יהוה) scheint Signal für eine theologische Aufladung des Syntagmas zu sein: MERKLEIN, Ekklesia (s. Anm. 3), 310.

²¹ Ebd., in der Zusammenfassung seiner Beobachtungen zur LXX.

²² Ebd. – Eine direkte Ableitung aus LXX-Sprachgebrauch ist allerdings nicht möglich: SCHRAGE, Ekklesia (s. Anm. 3); ROLOFF, Kirche (s. Anm. 3), 83 Anm. 67; MERKLEIN, Ekklesia (s. Anm. 3), 306. 310f.

²³ Gal 1,13 ist Echo dessen, was in Palästina über Paulus erzählt wurde: »er hat die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ verfolgt«; vgl. Apg 8,3; 9,21: »Alle aber, die es hörten, entsetzten sich und sprachen: Ist das nicht der, der in Jerusalem alle vernichten wollte, die diesen Namen anrufen?« Vgl. 1 Kor 15,9; 1 Thess 2,14.

²⁴ SCHRAGE, Ekklesia (s. Anm. 3), 196f; HAINZ, Ekklesia (s. Anm. 3), 236. 251; TREBILCO, Significance (s. Anm. 12), 42f.

²⁵ SCHRAGE, Ekklesia (s. Anm. 3), 196.

²⁶ MERKLEIN, Ekklesia (s. Anm. 3), 304; BERGER, Volksversammlung (s. Anm. 3), 190f – 1 Kor 1,2 ergänzt die Ekklesia-Anrede mit ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, 2 Kor 1,1: σὺν ἁγίοις πάντων; Röm 1,7: ἀγαπητοῖς θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις; Phil 1,1: πάντων ἁγίοις etc. – Wenn das Syntagma ἐκκλησία τοῦ θεοῦ im Genitiv vom LXX-Sprachgebrauch (τοῦ κυρίου) abweicht, könnte das durch die christologische κύριος-Homologie (vgl. Röm 10,9 etc.) bedingt sein; ἐκκλησία τοῦ θεοῦ findet sich auch bei Philo (vgl. etwa Leg. All. III 8; Ebr. 213).

²⁷ MERKLEIN, Ekklesia (s. Anm. 3), 311; anders TREBILCO, Significance (s. Anm. 12), 43 (»we have no evidence for an underlying Aramaic term«).

sia/Versammlung der Thessalonicher in *Gott dem Vater und dem Herrn Jesus Christus*« (1Thess 1,1; 2,14). Diesen Bezug bringt seine ekklesiologische Metaphorik verstärkt zu Geltung (vgl. These 5).

4.5 Mit dem Terminus ἐκκλησία bezeichnet Paulus (wie später Apg und Offb etc.) fast durchweg die Versammlung der Glaubenden aus Juden und Heiden *vor Ort*: in »hausweise« (κατ' οἶκον) sich organisierenden Ekklesien²⁸ bzw. in der Stadt, in der sie leben.²⁹ Der lokale Fokus aktualisiert den griechischen Sinngehalt von ἐκκλησία als »Volksversammlung« der Polis, allerdings in eschatologischer Gebrochenheit, im Wissen um die Zugehörigkeit zu einem anderen »Gemeinwesen« (vgl. Gal 4,21–31; Phil 3,20f; Hebr 12,22–24; 13,12–14; Offb 21f).³⁰

4.6 Die partizipiale Orts-Anbindung von ἐκκλησία τοῦ θεοῦ in den Präskripten – »an die Ekklesia Gottes, *die in Korinth ist*« (τῆ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ; 1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1) – deutet an, dass die Ekklesia »nicht ohne Rest in der jeweiligen örtlichen Versammlung aufgeht«³¹. Entsprechend der Anknüpfung an die alte jüdische Selbstbezeichnung schwingt bei Paulus noch der »heilsgeschichtliche Bezug« des Terminus »auf das endzeitlich gesammelte Gottesvolk« mit.³² Fraglich ist, wie beides – die örtliche Ekklesia und jene mitgedachte übergreifende Größe – in Bezug zueinander zu setzen ist. Paulus vertritt ein *Repräsentanz-Modell*, dem zufolge in der »Versammlung« der an Christus Glaubenden vor Ort das Gottesvolk in vollgültiger Weise zur Darstellung gelangt. Es schließt aus, dass die Orts-Ekklesien nur als »Ausschnitte aus einer übergreifenden empirisch gedachten Größe, einer »Gesamtkirche«, zu denken wären. Vielmehr ist »[j]ede einzelne Gemeinde [...] 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«³³.

²⁸ An eine »Hauskirche« ist der Philemonbrief adressiert (Phlm 1,1f.); vgl. auch Röm 16,5; Kol 4,15 etc.: zur jüngeren Diskussion: M. THEOBALD, »Ekklesiogenese« im Neuen Testament – und heute? Vom Werden des Amtes in der Kirche (ThQ 200, 2020, 51–68), 56 mit Anm. 15; J. N. BREMMER, Urban Religion, Neighbourhoods and the Early Christian Meeting Places (RRE 6, 2020, 48–74).

²⁹ 1Thess 1,1: »an die Ekklesia *der Thessalonicher*«; 1 Kor 1,2: »an die Ekklesia Gottes, *die in Korinth ist*«. Obwohl Paulus in Gal 1,2 »die Ekklesien *Galatiens*« insgesamt anspricht, sieht er sie »vor seinem inneren Auge nicht als kirchliche Gesamtgröße, sondern als jeweils örtliche Versammlung« (ROLOFF, Kirche [s. Anm. 3], 96).

³⁰ Vgl. auch Phil 1,27 (πολιτεύεσθε); Eph 2,12 (πολιτείας τοῦ Ἰσραήλ). Zur jüngeren Diskussion politischer Implikationen im neutestamentlichen ἐκκλησία-Begriff vgl. GIAMBRONE, Ἐκκλησία (s. Anm. 3), 437–441 (»The Pagan ἐκκλησία«); REPSCHINSKI, Ekklesia (s. Anm. 3), 351f, der aaO 352–357 den hellenistischen Sinngehalt für den Sprachgebrauch der Apg aufweist. Apg 7,38 (die ἐκκλησία am Sinai ἐν τῇ ἐρήμῳ) scheint aus dem Rahmen zu fallen, aber Lukas bietet hier einen wichtigen Link, um an die biblische »Vorgeschichte« der werdenden Ekklesia zu erinnern: GIAMBRONE, aaO 434f.

³¹ ROLOFF, Kirche (s. Anm. 3), 97.

³² AaO 96.

³³ AaO 97. HAINZ, Ekklesia (s. Anm. 3), 237: Nicht die »Summierung« der ἐκκλησία ergibt die eine ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, »so wenig diese bei Paulus als der ideelle Zusammenschluß aller Gemeinden Gottes zu verstehen ist. Moderne Unterscheidungen wie Kirche (= Gesamtkirche) und Gemeinde (= Einzelgemeinde) sind für Paulus unanwendbar«.

4.7 Die viel diskutierte Stelle 1Kor 12,28–31³⁴ zeigt, dass Paulus trotz seiner grundsätzlichen Fokussierung auf die Orts-Ekklesia mit dem Terminus auch das von Gott konstituierte Volk insgesamt in den Blick nehmen kann. »ἐκκλησία kann hier nicht einfach auf die lokale Gemeinde von Korinth abheben (vgl. auch 10,32; 15,9), denn es gibt z. B. keine korinthischen Apostel. Der Apostolat ist ein übergemeindliches Amt«³⁵.

4.8 Weil die Ekklesien nach Paulus auf das endzeitlich sich sammelnde Gottesvolk verweisen, sind sie nicht gleichsam um sich selbst kreisende autarke Inseln. Ihr innerer, durch ihren Bezug auf Christus vermittelter Zusammenhalt ist ihnen wesentlich. Was Paulus den Haus-Ekklesien Roms mit ihrem je unterschiedlichen religiösen Lebensstil aufträgt, gilt analog für das Netzwerk der Ekklesien insgesamt: »Nehmt einander an, wie euch auch der Christus angenommen hat zur Ehre Gottes!« (Röm 15,7; vgl. auch 16,4).

4.9 Im Kolosser- und vor allem im *Epheserbrief* (beide Schreiben nach 70 n. Chr.) gewinnt ἐκκλησία *gesamtkirchlichen* Bezug (Eph 1,20–23).³⁶ Der Terminus bezeichnet eine Entität, der Selbständigkeit eignet.³⁷ Die metaphorische Personifizierung der ἐκκλησία (Eph 5,21–33) und ihre Verobjektivierung im Epheserbrief zu einem eigenen Akteur auf der Bühne der Geschichte bzw. einem geisterfüllten Raum in ihr (Eph 3,21) meinen keine Gesamt-Kirche im Sinne einer *empirisch* greifbaren Institution auf Erden, sondern sind vom ekklesialen Selbstbewusstsein der Glaubenden her zu lesen, wie es sich in diesem stark liturgisch geprägten Schreiben äußert: Sein Autor, in neuer Weise der inneren und äußeren Einheit aller Glaubenden bewusst (Eph 4,5: »ein Herr, ein Glaube, eine Taufe«), versteht ihre Gemeinschaft als einen in die »himmlischen Bereiche« hineinreichenden, entgrenzten Raum des Heils, der von aller Angst vor den versklavenden kosmischen »Mächten und Gewalten« befreit. Wenn er von der Ekklesia in der Art einer selbständigen Entität spricht, dann deswegen, weil er sie im Kreuz Jesu *vorgegeben* sieht (Eph 2,16) und die »Politeia Israels« als ihr *Vorbild* erscheinen lässt (Eph 2,12).³⁸

³⁴ 1Kor 12,28–31: »Und die einen hat Gott in der Ekklesia eingesetzt erstens als Apostel, zweitens als Propheten, drittens als Lehrer [...]. Sind etwa alle Apostel? Alle Propheten? Alle Lehrer? [...]. Eifert aber um die größeren Gnadengaben«. Unnötig zu betonen ist, dass Paulus nicht sagt: »eingesetzt über die Ekklesia«, sondern »in« ihr.

³⁵ W. SCHRAGE, Der erste Brief an die Korinther (1Kor 11,17–14,40) (EKK VII/3), 1999, 231 mit Anm. 702. Anders HAINZ, Ekklesia (s. Anm. 3), 252–255; A. LINDEMANN, Der erste Korintherbrief (HNT 9/1), 2000, 277: »Daß Paulus den Begriff ἐκκλησία ausdrücklich nochmals (nach 11,22) aufnimmt, zeigt, daß die Aussage sehr konkret auf die Gemeinde bezogen verstanden werden soll (anders Eph 4,11f.)«. Ihm zufolge könnte Paulus bei den Aposteln auch Gemeindefunktionäre im Blick haben.

³⁶ R. SCHNACKENBURG, Der Brief an die Epheser (EKK X), 1982; G. SELLIN, Der Brief an die Epheser (KEK 8), 2008; anders CH. GERBER, Die alte Braut und Christi Leib. Zum ekklesiologischen Entwurf des Epheserbriefs (NTS 59, 2013, 192–221).

³⁷ Vgl. Eph 3,10: »durch die Ekklesia soll jetzt den Mächten und Gewalten in den himmlischen Bereichen die vielfältige Weisheit Gottes kundgemacht werden«. 3,21; 5,21–33. – Im Epheserbrief wird der Terminus ἐκκλησία (9-mal) stets absolut gebraucht, auch im Kolosserbrief, von den beiden traditionellen Verwendungen Kol 4,15.16 abgesehen.

³⁸ Zum Epheserbrief vgl. M. THEOBALD, Mit den Augen des Herzens sehen. Der Epheserbrief als Leitfaden für Spiritualität und Kirche, 2000.

5. These: Die zur begrifflichen Rede von der Ekklesia hinzutretenden Bilder-Ekklesiologien des Neuen Testaments spiegeln in dessen späteren Schriften ein wachsendes ekklesiologisches Selbstbewusstsein wider. Die Bildspender sind vielfältig und reichen von der *Agrikultur*³⁹ über die *Polis*⁴⁰ mit ihrer profanen und sakralen *Architektur*⁴¹ bis hin zu deren Keimzelle, dem Oikos (Haus) mit *Ehe und Familie*⁴². In alldem findet sich die werdende Ekklesia wieder. Die Bildwelt lässt die Geschichte der *Ekklesia* im Alten Testament durchscheinen,⁴³ integriert aber auch die christologische Komponente: Christus ist der »Architekt« der Ekklesia (Mt 16,18), der »Eckstein« des wachsenden Bauwerks (Eph 2,20), »das Haupt des Leibes« (Kol 1; vgl. Eph 1), »der gute Hirt« (Joh 10), »der Weinstock« (Joh 15). Die Metaphorik kann auch sendungs- bzw. amtstheologisch weitergeführt werden: Jesus beauftragt Petrus, nach seinem Weggang seine Schafe zu weiden (Joh 21; vgl. 1 Petr 5). Jesus bestellt die Jünger zu Menschenfischern, die in seinem Auftrag die Netze auswerfen (Lk 5; Joh 21). Gemeindeführer heißen »Hirten« (Eph 4,11) (siehe auch These 24.3).

Teil II. Das Werden der Kirche. Historische Fragen

6. These: Wer nach dem *Werden der Kirche* fragt, wird methodisch unterscheiden: Entweder fragt er nach den *Bildern* vom Werden der Kirche in den Schriften des Neuen Testaments selbst oder er befragt die neutestamentlichen Quellen *historisch-kritisch*, um in Erfahrung zu bringen, welche geschichtlichen Abläufe hinter den Texten stehen. Beide Fragestellungen sind notwendig und ergänzen einander, die historische und die nach den ekklesiologischen Vorstellungen in den Schriften selbst.

6.1 Die *Apostelgeschichte* bietet das wirkmächtigste Bild vom Werden der Kirche. Es ist das einzige literarische Werk im Neuen Testament, das die Geschichte der Ekklesien von den Anfängen in Jerusalem bis zur Ankunft des Paulus in Rom, dem Zentrum des Imperium Romanum, einigermaßen zusammenhängend darstellt.⁴⁴

³⁹ Ackerfeld (1 Kor 3,9); Weinstock und Reben (Joh 15); Hirt und Herde (Joh 10); Fischerei (Joh 21).

⁴⁰ Leib als sozialer Organismus (σῶμα): 1 Kor 12; Röm 12.

⁴¹ Tempel: 1 Kor 3,16ff; Bau: Mt 16,18; 1 Kor 3,9–15.16f; Eph 2,19–22; 1 Petr 2,5; Haus: 1 Tim 3,15.

⁴² Braut (Christi) (2 Kor 11,2f; Offb 19,7.9; 22,17) bzw. Ehefrau (Eph 5,21–33); Kinder Gottes/(adoptierte) Söhne (und Töchter) (Röm 8,14–17; Gal 4,1–7).

⁴³ Vgl. die Bilder vom Hirten und der Herde (Ez), vom Weinstock (Ps 80) oder vom Tempel.

⁴⁴ Zur narrativen Ekklesiologie der Apostelgeschichte vgl. zuletzt GIAMBRONE, Ἐκκλησία (s. Anm. 3), 442–445 (»One Church in Many Places: Geographical Design«).

Allerdings kann diese Darstellung nicht unbesehen als historisches Werk im heutigen Sinne beansprucht werden. Dem verbreiteten hellenistisch-römischen Verständnis von Geschichtsschreibung gemäß gehen bei der Apg geschichtliche, überlieferungsgebundene und konstruktiv-fiktive Elemente eine innere Verbindung ein.⁴⁵ Lukas stellt die Geschichte der frühen Kirche – und diese auch nur in aus seiner Sicht entscheidenden Linien und Schneisen – entsprechend seinen theologischen Prämissen dar.

6.2 Andere gleichfalls theologisch bestimmte Bilder vom Werden der Kirche bieten die *Evangelien*, die in ihre Vita Jesu zeitgenössische Kontexte – freilich in unterschiedlicher Intensität und im Respekt vor den Überlieferungen – in sie zurückprojizieren bzw. eintragen.

6.3 Für eine historische Rekonstruktion der frühen jesuanischen Bewegung sind neben den zu eruierenden Überlieferungen der Apg die *Paulusbriefe* als die ältesten Schriftstücke des Neuen Testaments (entstanden zwischen 50/51 und 56) von großer Bedeutung, vor allem der Galaterbrief (Apostelkonvent; Antiochenischer Konflikt mit Petrus etc.). Da auch Paulus die Vergangenheit aus seiner eigenen, begrenzten Perspektive darstellt, unterliegt sein Geschichtsbild ebenfalls kritischer Rückfrage.

7. These: Die Frage, ob der Jude Jesus von Nazareth »die Kirche« gegründet hat, steht spätestens seit Alfred Loisy (1857–1940) im Raum.⁴⁶ Sie lässt sich historisch-kritisch nur mit Nein beantworten: Jesus hat wirkmächtig den Anbruch der Königsherrschaft Gottes proklamiert. Unter diesem Vorzeichen rief er Israel zur Umkehr. Bis an die Schwelle seines Todes war es seine Absicht, sein Volk für den nahen Gott zu bereiten.

7.1 Jesus wollte keine abgesonderte, heilige Gemeinschaft gründen, sondern *Israel* sammeln.⁴⁷ Seinen Anspruch auf *ganz* Israel dokumentiert er mit seiner Symbolhandlung der Erwählung der »Zwölf« (Mk 3,14; Lk 22,28–30 par. Mt 19,28). Die von der Kirche so beschworenen Zwölf Apostel repräsentierten ursprünglich die Stämme Israels und bezeugen damit die Verbindung von Israel und Kirche.

⁴⁵ K. BACKHAUS, Lukas der Maler. Die Apostelgeschichte als intentionale Geschichte der christlichen Erstepoche (in: DERS./G. HÄFNER, Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese [BThSt 86], 2009, 30–66).

⁴⁶ A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, 21903, 155: »Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue«. Der griffige Satz darf nicht, wie es zumeist geschieht, aus seinem Zusammenhang herausgelöst werden. Er gründet in der Überzeugung Loisy's, dass eine Zurückführung der *Institution* Kirche auf den historischen Jesus, wie sie Vaticanum I (Pastor Aeternus) deklariert hat, unmöglich ist, nicht aber darin, dass Jesu *Evangelium* vom Reich Gottes und *Kirche* inkompatibel seien, wogegen schon der Titel des Buches spricht. Zu dessen vertieftem Verständnis vgl. CH. THEOBALD, *Selon l'esprit de sainteté. Genèse d'une théologie systématique (Cogitatio fidei)*, 2015, 133–152; s. auch unten Anm. 50. 56. In LOISY, *Autour d'un petit livre*, 1903 – seiner »brochure explicative« zu *L'Évangile et l'Église* – steht der Kernsatz: »Le Christ n'avait pas fondé une hiérarchie de domination, mais une hiérarchie de dévouement, de service« (aaO 178).

⁴⁷ Vgl. Lk 11,23: »Wer nicht mit mir ist, ist gegen mich; und wer nicht mit mir *sammelt*, zerstreut.«

7.2 Jesus lag besonders an den schwächsten Gliedern des Volkes, an denen, die als Sünder galten, den Nicht-Frommen, aber auch den Mittellosen und Armen. Ihm zufolge entscheidet sich an der Einstellung zu ihnen die Idee der Ganzheit Israels.⁴⁸

7.3 Der Fokussierung Jesu auf Israel korrespondiert seine Einstellung zu den *Völkern*. Ihre Mission hier und jetzt ist ihm kein Anliegen (vgl. Mt 10,5f; 15,24). Er rechnet vielmehr mit ihrer endzeitlichen Wallfahrt zwar nicht zum Zion (vgl. Jes 2,2–4; 60), aber doch zum Heils-Mahl mit Israels Patriarchen in der vollendeten Basileia (vgl. Q 10,13–15; 11,31f; 13,29.28).⁴⁹ Dagegen ist für die spätere Ekklesia ihre *Öffnung* zu den Völkern hier und jetzt eines ihrer *Gründungsmerkmale*, so dass an diesem Punkt ein Bruch zwischen ihr und dem historischen Jesus besteht. Umgekehrt sehen neutestamentliche Zeugen das spätere »Miteinander-Essen« von Juden und Heiden in ein- und derselben Ekklesia (vgl. Gal 2,11f: συνήσθηεν) im »Essen« Jesu mit »Zöllnern und Sündern« *vorgebildet* (vgl. Mk 2,16: »Mit den Zöllnern und Sündern isst er [μετά ... ἔσθια]; Lk 15,1f: συνεσθία).

8. These: Obwohl Jesus keine Kirche gegründet hat, sind die neutestamentlichen Zeugen überzeugt davon, dass ihre nachösterlichen Gemeinschaften in Jesus, seiner Reich-Gottes-Verkündigung wie der Berufung seiner Jünger *gründen*. Dieser Überzeugung wird ein Beschreibungs-Modell gerecht, das von *Entsprechungen* zwischen nachösterlichen Kirchenbildern und den Intentionen Jesu ausgeht.⁵⁰ Ihm liegt nicht an »pro-spektiver Identitätsbegründung«, sondern »retro-spektiver Identitätssicherung und – konstruktion«: »Die entscheidende Frage ist nicht, ob Jesus die Kirche gewollt hat, sondern inwiefern kirchliche Realisierungsversuche mit der Vision Jesu kongruent erscheinen«⁵¹.

8.1 Ein einheitliches Datum der »Kirchengründung« kennen die Evangelien nicht. Sie verankern die nachösterliche Ekklesia in sehr unterschiedlicher Weise in der Vita Jesu bzw. in den Worten des Auferweckten:

⁴⁸ Mit dem Gleichnis vom barmherzigen Vater und seinen beiden Söhnen (Lk 15) bringt er zum Ausdruck, dass Gottes zuvorkommende Liebe dem verlorenen Sohn gegenüber den Treuen nicht verprellt, sondern gleichfalls zur Umkehr ruft.

⁴⁹ Die Erzählungen vom heidnischen Hauptmann von Kafarnaum (Mt 8,5–13; Lk 7,1–10; Joh 4,46b–54) und der syrophönizischen bzw. kanaanaäischen Frau (Mk 7,24–30; Mt 15,21–28) – es handelt sich um Heilungen *aus der Ferne* – sind, soweit sie überhaupt historisch sind, Ausnahmen.

⁵⁰ Bereits Loisy argumentiert mit dem Gedanken einer »analogie de proportionnalité« (THEOBALD, Genèse [s. Anm. 46], 137) zwischen Kirche und Jesus: »[L]’Évangile et l’Église sont dans un rapport identique avec le royaume; ils le préparent immédiatement; ils en sont la racine terrestre, dont la tige monte vers l’éternité« (in: A. LOISY, La crise de la foi dans le temps présent. Texte inédit [1899] publié par F. LAPLANCHE, 2010, 159); aaO 213: »On doit reconnaître que Jésus et l’Église ont les yeux levés dans la même direction, vers le même symbole, et que l’Église à cet égard continue Jésus. Elle a conscience d’être une form intermédiaire du royaume de Dieu, tout en contenant le germe et la substance: c’est bien ainsi que Jésus concevait l’Évangile annoncé par lui« (in: THEOBALD, aaO 141f. 137).

⁵¹ EBNER, Kirche (s. Anm. 3), 19.

Matthäus begründet die Mission der Völker samt Taufe in der Weisung des Auferstandenen an die Apostel (Mt 28,16–20). Während der irdische Jesus in seiner Sendung noch strikt auf Israel beschränkt ist (Mt 10,5f; 15,24), geschieht die Öffnung zur Völkerwelt – Merkmal der nachösterlichen Ekklesien – in der Erhöhung Jesu an Ostern, die Matthäus als Übergabe der »Vollmacht im Himmel und auf Erden« an den inthronisierten Jesus deutet.⁵² Mit der Verheißung Mt 16,18 (»ich werde meine Kirche bauen ...«) lässt er Jesus auf die nachösterliche Zeit vorausblicken.

Lukas verbindet die Entstehung von Kirche mit dem ersten Pfingst-(= Wochen-)fest nach der Kreuzigung Jesu am Paschafest (Apg 2,1–41), bettet die Erzählung allerdings in eine übergreifende Dynamik ein: Zum einen lässt er Jesus selbst schon die Herabkunft des Geistes ankündigen (Lk 24,44–49; Apg 1,7f), zum anderen ist das Jerusalemer »Pfingsten« – die Herabkunft des Geistes auf die anwesenden *Juden der Diaspora* unterschiedlicher Zunge – nur ein *erstes* Pfingsten, dem in Apg 10f ein zweites im Haus des Cornelius folgt: Jetzt kommt der Geist – mit den gleichen Zeichen der Epiphanie wie beim ersten »Pfingsten« – auch auf die *Heiden*, womit die Öffnung zu ihnen legitimiert wird (Apg 10,44–46). *Ekklesiogenese* ist danach ein geschichtlicher Prozess, der mit Jesus beginnt und mit Pauli Ankunft in Rom, dem Zentrum des Imperiums, zu einer gewichtigen Zäsur gelangt, dem Sichtbar-Werden »der Kirche als eigener Größe neben der Synagoge, die durch gläubige Juden gleichwohl mit Israel verbunden ist«.⁵³

Johannes kennt auch ein »Pfingsten«, verknüpft dieses aber unmittelbar mit Ostern: Der Auferweckte haucht die Jünger an und verleiht ihnen die Geistvollmacht: »Welchen ihr die Sünden nachlasst, denen sind sie nachgelassen; welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten« (Joh 20,23). Mission als Sendung in die Welt geschieht von Ostern her.⁵⁴

8.2 Die Gemeinschaft der Jesus-Gläubigen blieb – wie einst er selbst – noch geraume Zeit auf Israel konzentriert, um ihn in Judäa und Umkreis als Messias zu proklamieren. Dass sie sein Angebot an Israel erneuerte, geben die Apostelgeschichte und die Logienquelle (entstanden vor 70 n. Chr. im galiläisch-syrischen Grenzgebiet) zu erkennen. Die Transformation der ersten Jesus-Gruppen, die sich als das wahre, endzeitliche Israel verstanden, in eine Völker-Kirche vollzog sich unter Konflikten und Kämpfen, was Zurückhaltung gegenüber der Rede von einer »impliziten Ekklesiologie« Jesu⁵⁵ gebietet. Die Krisen dieses Transformationsprozesses vermag sie nicht zu erklären.

8.3 *Entsprechungen* zwischen den nachösterlichen Entwürfen von »Kirche« und Jesu Gottesreich-Verkündigung, von denen zu sprechen sachgemäßer erscheint, zeigen sich in verschiedener Hinsicht. Der (wie auch immer näher zu bestimmenden) Bindung der Königsherrschaft Gottes an Jesu Wirken entspricht das Handeln der nachösterlichen Ge-

⁵² Auch Paulus begründet die Universalisierung des Evangeliums mit der österlichen Inthronisation Jesu zum Herrn der Völker: Röm 1,4–6; 10,9–13.

⁵³ CH. SCHAEFER, Die Zukunft Israels bei Lukas. Biblisch-frühjüdische Zukunftsvorstellungen im lukanischen Doppelwerk im Vergleich zu Röm 9–11 (BZNW 190), 2012, 363.

⁵⁴ M. THEOBALD, »Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch« (Joh 20,21). Missionarische Gestalten im Johannesevangelium (in: DERS., Studien zum Corpus Iohanneum [WUNT 267], 2010, 472–489).

⁵⁵ GRAPPE, Art. Kirche (s. Anm. 10), 1001.

meinden in seinem Namen.⁵⁶ Wenn Jesus mit seinen ethischen Weisungen eine Lebensgestalt intendiert, die der von ihm proklamierten Gottesherrschaft gemäß ist, so begreifen die Gemeinden nach Ostern sich als Orte, an denen diese hier und jetzt schon als »Prägemal« ethisch wirksam wird.⁵⁷ »Kirche« und »Königsherrschaft« Gottes sind keine sich ausschließenden Gegensätze.

9. These: Bei einer historischen Beschreibung des Werdens der Kirche ist sowohl (a) der Faktor *Raum* als auch (b) der Faktor *Zeit* zu berücksichtigen.

(a) Das Evangelium breitet sich zunächst in Palästina und im syrischen Raum aus, dann in Kleinasien und um die Ägäis herum in Griechenland. Zeitig gelangt es in den Westen nach Rom, noch vor 49 n. Chr., dem Jahr, in dem Prisca und Aquila von Italien aus nach Korinth kommen und dort Paulus kennenlernen (Apg 18,2f). Alexandrien (es findet in der Apg keine Erwähnung⁵⁸) scheint von der frühchristlichen Mission umgangen worden zu sein. Die Unruhen in der Stadt, die 38 n. Chr. zu einem schweren Pogrom gegen die Juden führten und Kaiser Claudius 41 n. Chr. dazu veranlassten, einen Zuzug von Juden aus Syrien (!) und Ägypten zu unterbinden, hielten die Jesusgläubigen Juden Judäas wohl davon ab, dort zu missionieren.⁵⁹

⁵⁶ LOISY, *Autour d'un petit livre* (s. Anm. 46), 171: »C'est la continuité de la foi qui fait pour l'historien la continuité de l'Évangile et de l'Église; car la foi à Jésus ressuscité continue la foi à Jésus Messie, et l'Église, institution de pardon pour le royaume celeste, continue l'action de Jésus prêchant la pénitence en vue du Règne de Dieu«. Auf die umstrittene Frage einer in Jesu Wirken »(implizierten) Christologie« muss hier nicht eingegangen werden. Nur Folgendes sei dazu angemerkt: (a) Jesu Nachfolge-Ruf stellt die Gerufenen *neben und mit ihm* in den Dienst der Verkündigung der Königsherrschaft Gottes (Lk 9,60.62; vgl. Mk 1,17); (b) Wenn Jesus seine Jünger als Multiplikatoren seiner Gottesreich-Verkündigung aussendet (vgl. Mk 6,7; Mt 10,5; Lk 6; 10), treiben sie, wie er (Lk 11,20), Dämonen aus und heilen (Mk 6,13; Lk 9,6; 10,17; vgl. Mk 9,18.29; Mt 17,16.19f), was als Anteilhabe an seiner Vollmacht« gedeutet wird (Mk 6,7; Mt 10,1.8; Lk 9,1: 10,8; vgl. auch Apg 3,6). Erst johanneischer Christologie zufolge wirkt Jesus allein »Zeichen und Wunder«. – (c) Nur von Jesus ist überliefert, dass er vollmächtig Gottes Sündenvergebung zuspricht (Mk 2,5; Lk 7,47). – (d) »Sich zu Jesus bekennen« (Lk 12,8f) heißt sich zu ihm und seiner Sammlungsbewegung im Zeichen der anbrechenden Königsherrschaft bekennen.

⁵⁷ EBNER, *Kirche* (s. Anm. 3), 19, verweist darauf, dass die Rede von der Gottesherrschaft im Frühjudentum immer auch Chiffre »für ein gesellschaftspolitisches Projekt« ist, »das sich als irdische Verwirklichung des theologischen Grundsatzes versteht: Gott herrscht als König«. Für Jesus, der gewiss über kein Reformprogramm für Israel verfügte, gilt das analog.

⁵⁸ Apg 18,24–26 ist von einem gebürtigen Alexandriner, Apollos, die Rede, einem »gebildeten und in der Schrift bewanderten« Mann, der Jesusmission betrieb (vgl. 1 Kor 1,12; 3,4–6; Apg 18,27–19,1); sein Profil passt bestens zu Alexandrien, aber wo er Christ wurde (in Jerusalem?), entzieht sich unserer Kenntnis.

⁵⁹ A. FÜRST, *Christentum als Intellektuellen-Religion. Die Anfänge des Christentums in Alexandria* (SBS 213), 2007, 72–75.

(b) Es lassen sich *drei Phasen* der frühen Geschichte der Ekklesien unterscheiden, die sich teils überlappen, teils längere Zeit parallel laufen. Es sind (1) die Verkündigung des Messias Jesus in Israel (These 10); (2) die Öffnung der Mission zur Völkerwelt (vgl. Thesen 11 und 12); (3) der Weg zu einer ersten Institutionalisierung der Ekklesien (Thesen 13 und 14).

10. These: Die Evangelisierung Israels durch die Anhänger Jesu beginnt bald nach der Katastrophe seiner Kreuzigung. Die sog. *Ostereignisse*⁶⁰ boten für sie die Initialzündung. Vom Zeitschema der Evangelien-Erzählungen und 1 Kor 15,3–5 bestimmt, werden dem österlichen Aufbruch in der Regel nur wenige Tage gegeben. Die *Drei-Tage-Frist* (1 Kor 15,3–5), die *eine Woche* bei Johannes (Joh 20) und die *Spanne von 50 Tagen* bis zum ersten *Pfingstfest* bei Lukas (Apg 2) bilden eine heilige Zeit des Anfangs, sozusagen eine mythische Urzeit, die vielleicht aus liturgischen Gründen der Erinnerung so gestaltet wurde. *Wann* und *wo* die Anhängerinnen und Anhänger Jesu Visionen des Auferweckten erlebten – in Jerusalem oder Galiläa –, ist nicht zweifelsfrei zu klären. Jedenfalls beinhaltet ihr Bekenntnis zur Auferweckung Jesu die Überzeugung, dass mit ihr die *Endzeit* angebrochen ist und sich nun alles auf die *Wiederkunft* des Herrn ausrichtet. Mit dieser Botschaft treten sie eine *Zeit* nach Jesu Kreuzigung, deren *Spanne* nicht näher bestimmt werden kann, in Jerusalem und Galiläa auf, um seine *Sendung* zu Israel aus der Kraft der Vergebung heraus zu erneuern.

Phase 1 (Verkündigung in Israel) wird von Phase 2 (Öffnung des Evangeliums in die Völkerwelt) nicht überholt, sondern verlängert sich in Gestalt eines »Judenchristentums«, das sich als Kern eines neuen Israels versteht und bis weit in die Spätantike in unterschiedlichen Ausprägungen Bestand hat. Der sich auf Paulus berufenden Öffnung des Evangeliums in die Völkerwelt hinein steht es mitunter (vgl. die Pseudo-Clementinen) schroff ablehnend gegenüber.

Bis zur völligen Profanierung und Zerstörung Jerusalems 135 n. Chr. (im Gefolge des Bar-Kochba-Aufstands wird Jerusalem – jetzt *Colonia Aelia Capitolina* – für Juden eine »verbotene Stadt«) gibt es auch in Jerusalem noch eine kleine »judenchristliche« Gemeinde, in der die Verwandten Jesu eine führende Rolle spielen (Hegesipp bei Eusebius). »Judenchristliche« Gruppierungen finden sich sehr zeitig in Syrien, da das Evangelium aus den Grenzbereichen Palästinas dorthin drängt (Logienquelle). Die in Syrien beheimatete »Gemeinde« des Matthäus bietet um 80/90 n. Chr. im Kontext der dortigen Diasporajuden eine liberale Spielart: Sie öffnet sich Menschen aus der Völkerwelt (wie zuvor die antiochenische Gemeinde: siehe These 11), bewahrt aber integer die Tora, wenn auch in abgestufter Verbindlichkeit (vgl. v. a. Mt 5,18f; 23,23).⁶¹

⁶⁰ Hierzu vgl. v. a. S. VOLLENWEIDER, Ostern – der denkwürdige Ausgang einer Krisenerfahrung (1993; in: DERS., Horizonte neutestamentlicher Christologie, Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie [WUNT 1/144], 2002, 105–123).

⁶¹ M. KONRADT, Das Evangelium nach Matthäus (NTD 1), 2015, 15–17; WEIDEMANN, Ekklesia (s. Anm. 3).

11. These: Die Öffnung des Evangeliums in die Völkerwelt vollzieht sich *schrittweise und unter Kämpfen*. Sie verbindet sich vor allem mit dem Namen des Paulus. Vor und neben ihm gibt es aber auch andere, die wie er denken und handeln, so vor allem die sog. »Hellenisten«, die die Öffnung des Evangeliums in Jerusalem über die Grenzen der am Tempel orientierten Judenschaft hinaus angestoßen haben. Die Jesus-Bewegung lernt Paulus in der Spielart der sog. »Hellenisten« kennen. Mit der Gründung der antiochenischen Gemeinde, in der Paulus seine erste Heimat findet, öffnet sich das Evangelium *grundsätzlich* der Völkerwelt.

11.1 Beim sog. Stephanus-Kreis – Lukas spricht in der Apostelgeschichte von den »Hellenisten« – handelt es sich um den griechisch-sprachigen Teil der Jerusalemer Gemeinde, der unter der Leitung von »Sieben (Männern)« stand (Apg 6,5). Im hohepriesterlichen Milieu Jerusalems erregt dieser Kreis deshalb Ärger, weil er sich in der Überzeugung, dass Jesu Tod auf Golgatha die eschatologische Versöhnung bedeutet, die alle Opfer im Tempel überflüssig macht (vgl. Apg 6,14; 7; ferner Röm 3,25f), vom Tempelkult löst. Die Angesehenen des Kreises fliehen nach der an Stephanus vollzogenen Lynchjustiz aus der Stadt (Apg 8,1f; vgl. 11,19) und missionieren im angrenzenden Samaria (Apg 8,5–25), im Küstengebiet (8,26–40), wo auch Petrus wirkt (Apg 9,32–11,18: Lydda, Joppe und Cäsarea), sowie in Zypern (Apg 11,19) und Syrien, d. h. in Damaskus (vgl. Gal 1,17; Apg 9,1–19) und Antiochien (Apg 11,19). Die Hinwendung zu den Griechen in der syrischen Metropole schreibt Lukas Jesusgläubigen aus Zypern und Kyrene zu (Apg 19,20).

Der aramäischsprachige Kern der Ekklesia verbleibt in Jerusalem. Damit wird der wachsenden Jesus-Bewegung eine Spannung oder Polarität eingestiftet, die ihre weitere Geschichte nachhaltig prägen sollte: das Gegenüber einerseits von Jerusalem, dem »jüdenchristlichen« Zentrum der Jesusbewegung, samt Judäa und andererseits einer wachsenden Jesusbewegung unter den Völkern, die sich zunächst in Rückbindung an Jerusalem versteht, später ihre Schwerpunkte aber an andere Orte verlagert.

11.2 Ist der theologische Kern der Stephanus-Botschaft die Distanzierung vom Tempelkult,⁶² so entsteht andernorts eine Dynamik daraus, welche die Anhängerschaft des Messias Jesus aus einer rein jüdischen Gruppierung in Gemeinschaften aus Juden *und* Heiden verwandelt.

Das Angebot einer tempelfreien Gottesverehrung ohne jüdische Dominanz ist zunächst für *Samaritaner* attraktiv. Mit den schismatischen Samaritanern finden zum ersten Mal *Nicht-Juden* offiziell Aufnahme in die Jesus-Gemeinden (Apg 8,14–17). Joh 4 spiegelt diesen Vorgang aus späterer Perspektive.

Philippus, einer der Sieben, tauft nach Apg 8,27–39 einen Beamten der Königin der Äthiopier, der nach Jerusalem gewallfahrtet war und sich nun auf der Rückreise in seine Heimat befindet.⁶³ An ihm erfüllt sich die Verheißung von Jes 56,3–5, die Aufnahme eines

⁶² In Aufnahme und Aktualisierung der Tempelkritik Jesu, die sich damit als Kontinuitätsfaktor zwischen ihm und der nachösterlichen Ekklesia erweist.

⁶³ Lukas signalisiert mit seiner Taufe »den Fortgang der christlichen Botschaft in Richtung auf die Heimat des Eunuchen, »das Ende der Welt«. So läßt er Afrika vor Europa (Apg 16,9–40) das Christuszeugnis vernehmen.« (G. SCHNEIDER, Die Apostelgeschichte, I. Teil [HThK.NT 5/1], 1980, 499).

Eunuchen oder Kastraten⁶⁴ in die endzeitliche Heilsgemeinde (gegen Dtn 23,2). Die »Hellenisten«, aus deren Kreis die Geschichte stammt, legiti­mierten mit ihr die Mission unter »Gottesfürchtigen«, d. h. paganen Sympathisanten des Judentums. Lukas macht sie zum »Präludium« seiner Kornelius-Erzählung (Apg 10,1–11,18), mit der er den Durchbruch zur Völkermission verbindet.⁶⁵ Petrus läuft hier Paulus den Rang ab. Die grundsätzliche Hinwendung zu den Völkern dürfte sich aber nicht in Cäsarea, sondern in Antiochien vollzogen haben.

Paulus lernte offenkundig früh, vielleicht schon zwei Jahre nach Jesu Hinrichtung, in der bedeutenden syrischen Handelsstadt *Damaskus* im Kontext der dortigen Diasporasynagogen Jesus-Gläubige kennen. Suchte er sie zunächst wegen ihrer Distanz zum Jerusalemer Tempelkult und ihrer Offenheit für Nicht-Juden zu verfolgen, so schloss er sich nach seiner Bekehrung in der Nähe von Damaskus (vgl. Apg 9,3–8 mit Gal 1,15) ihnen an. Wie Philippus taufte sie Menschen, die sich zum Messias Jesus bekehrten.

In *Antiochien* praktizierte die dortige Gemeinde die Öffnung zu den Nicht-Juden in *programmatischer* Weise.⁶⁶ Das belegen vorpaulinische Parolen wie Gal 3,28 oder 6,15 (par. 1 Kor 7,19). So brisant die in ihnen zum Ausdruck kommende Relativierung der »Beschneidung« als »Bundeszeichen« (Gen 17,10.13) erscheint, sie bedeutete keine Ablösung von Heilsvolk Israel, sondern im Gegenteil die Hinzunahme der Völker zu Israel unter dem Vorzeichen der Erfüllung prophetischer Visionen.⁶⁷ Syrien mit der größten und dichtesten jüdischen Diaspora galt zudem in zeitgenössischer jüdischer Sicht als »Teil des endzeitlichen messianischen Reiches« entsprechend den Vorstellungen, die man sich von der Ausdehnung des Abraham verheißenen und von David eroberten Landes machte.⁶⁸ Es bestand »die Erwartung, daß in diesem verheißenen Land Israel und die Völker, miteinander vereint durch die Verehrung des einen Gottes, friedlich leben können. [...] Gott reinigt in der Endzeit selbst die Völker durch seinen heiligen Geist«⁶⁹. Derartige Vorstellungen erklären die Jesus-Mission gerade in Syrien.

⁶⁴ εὐνοῦχος könnte auch Beamtenbezeichnung sein (= Kämmerer), dürfte aber neben der Bezeichnung des Äthiopi­ers als δυναστής (= Hofbeamter) Apg 8,27, da sie gleich fünfmal in der Erzählung begegnet, wörtlich zu verstehen sein.

⁶⁵ H. CONZELMANN, *Die Apostelgeschichte* (HNT 7), 21972, 63. Während es beim Äthiopi­er um einen »Verschnittenen« geht, steht Kornelius für die »Unbeschnittenen«.

⁶⁶ Hier werden auch die Jesus-Anhänger/innen (in Abgrenzung von anderen jüdischen Gruppierungen) zum ersten Mal Χριστιανοί, »Christianer«, Messiasleute genannt, siehe oben Anm. 7.

⁶⁷ W. GROSS, *Israel und die Völker: Die Krise des YHWH-Volk-Konzepts im Jesajabuch* (in: DERS., *Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern* [SBAB.AT 30], 1999, 275–293). Vgl. M. THEOBALD, »Christus – Diener der Beschnittenen« (Röm 15,8). Der Streit um die Beschneidung nach dem Neuen Testament (in: J.-H. TÜCK [Hg.], *Die Beschneidung Jesu. Was sie Juden und Christen heute bedeutet*, 2020, 96–144).

⁶⁸ M. HENGEL / A. M. SCHWEMER, *Die Urgemeinde und das Judenchristentum. Geschichte des frühen Christentums*, Bd. II, 2019, 298; aaO 318–328 (»Das Land Abrahams in frühjüdischen Texten«) zur Rezeption von Gen 15,18 u. a. in 1QGenAp Kol. XXI 8–22; Tob 14,5–7; Sib 3,702–740; Jos., Ant. 1,191.

⁶⁹ AaO 328. In den entsprechenden Texten wird »[d]ie Vertreibung der Völker aus dem verheißenen Land [...] als obsolet angesehen und die Vorschrift zur Beschneidung der Heiden nie erwähnt«.

11.3 Über den Weg der Antiochener gab es Streit mit der Jerusalemer Kerngemeinde, der auf dem sog. »Apostelkonvent« (vgl. Apg 15; Gal 2) ca. 48/49 n. Chr. geschlichtet wurde: Nicht-jüdischen Männern sollte die Beschneidung nicht als *conditio sine qua non* ihrer Zugehörigkeit zur Ekklesia auferlegt werden (Gal 2,3,6; vgl. Apg 15,19). Und die Missionsbereiche wurden aufgeteilt: die paganen auf Paulus und seine Begleiter, die jüdischen Kernlande auf Petrus, Jakobus und Johannes (vgl. Gal 2,9). Außerdem verpflichtete sich Paulus zu einer Kollekte in seinem Bereich für die »Armen« Jerusalems als Ausdruck der Solidarität der Jesus-Gläubigen aus den Völkern mit denen aus Israel.

11.4 Damit waren längst nicht alle Fragen geklärt, vor allem nicht die nach dem konkreten Zusammenleben von Juden und Nicht-Juden vor Ort.⁷⁰ Wenn in den *Vollversammlungen* Antiochiens eucharistische Tischgemeinschaft gepflegt wurde (Stichwort *συνεσθίειν*; vgl. Gal 2,12 mit Mk 2,16; Lk 15,2 [These 7.3]), bedeutete dies, dass die Juden bei diesen Gelegenheiten die Speiseregeln relativierten, die sie, wenn sie in ihren Hausgemeinschaften unter sich waren, einhielten. Der sog. »Antiochenische Zwischenfall« bei der »Visitation« der Ekklesia durch »Leute des Jakobus« (Gal 2,12) führte schließlich zum Kompromiss der sog. »jakobinischen Klauseln« (vgl. Apg 15,20,29; auch Apg 21,25), die von den Nicht-Juden verlangen, »Verunreinigungen durch Götzenopferfleisch und Unzucht (illegitime verwandtschaftliche Beziehungen nach Lev 18,6–18) zu meiden und weder Ersticktes (Lev 17,13) noch Blut zu essen (Lev 17,10–12)« (Apg 15,20). Es sind Bestimmungen aus dem Anfang des Heiligkeitgesetzes (Lev 17f), die einzuhalten schon von Fremden verlangt wurde, die unter einer jüdischen Mehrheit leben.⁷¹ Unklar ist, in welchen Gebieten diese Minimalforderungen galten, nach Lukas nicht nur in Antiochien, Syrien und Kilikien (Apg 15,30), sondern *überall* (Apg 21,25).⁷² Paulus scheint sie 1 Kor 5,8–10 zufolge nicht gekannt zu haben (oder sah er ihre Gültigkeit auf »das Land Israel« beschränkt?).

11.5 Paulus war nach unseren (begrenzten) Quellen der bedeutendste Völker-Missionar. Neben ihm haben auch andere evangelisiert (vgl. nur Röm 16,7). Aber ihn zeichnete ein beinahe übermenschliches Engagement aus, auch sein Wille zu organisierter Mission, auf den sein erstaunlicher Mitarbeiterkreis hindeutet.⁷³ Er knüpfte an geographische Vorstellungen biblischer Prophetie an, denen zufolge die Frohbotschaft Gottes am Ende der Zeiten bis nach Spanien an die Grenzen der bekannten Welt zu bringen sei (Jes 66,18–

⁷⁰ Zur derzeit wieder neu diskutierten relativen Chronologie der oben genannten Ereignisse vgl. M. ÖHLER, *Geschichte des frühen Christentums* (UTB 4737), 2018, 93–95. 195–210.

⁷¹ Das würde unter Voraussetzung der von HENGEL/SCHWEMER, *Urgemeinde* (s. Anm. 68), 299, vertretenen Annahme gerade für Syrien gelten. – Zum Aposteldekret vgl. J. WEHNERT, *Die Reinheit des »christlichen Gottesvolkes« aus Juden und Heiden. Studien zum historischen und theologischen Hintergrund des sogenannten Aposteldekrets*, 1997; H. LÖHR, *Speisenfrage und Tora im Judentum des Zweiten Tempels und im entstehenden Christentum* (ZNW 94, 2003, 17–37); M. ÖHLER (Hg.), *Aposteldekret und antikes Vereinswesen. Gemeinschaft und ihre Ordnung* (WUNT 280), 2011.

⁷² Bemerkenswert ist der Brief der Gemeinden von Lyon und Vienne an die Brüder in Asien und Phrygien zum 177 n. Chr. erlittenen Pogrom, dem zu entnehmen ist, dass es in den Gemeinden »nicht gestattet« war, das Blut unvernünftiger Tiere zu genießen« (Eus., HE V 1,26).

⁷³ W.-H. OLLROG, *Paulus und seine Mitarbeiter. Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission* (WMANT 50), 1979.

24),⁷⁴ und reflektierte diese Dynamik theologisch. Mit seiner Jerusalem-Bindung standen seine ausgreifenden Missionspläne, die einen biblischen Grund haben, nicht im Widerspruch. Bis zuletzt hielt er an der Gemeinschaft mit den Jerusalemer Jesusgläubigen fest, was zeigt, dass er sich Kirche nur als Gemeinschaft aus Juden *und* Nicht-Juden vorstellen konnte (Röm 9–11 bieten den Kommentar zu dieser seiner ekklesiologischen Leitidee). Die Verankerung der Kirche in Jerusalem ist ihm zufolge trotz aller Fliehkraft der Mission *wesensnotwendig*.

12. These: Auf diesem Hintergrund lassen sich, grob gesehen, zwei Etappen der Hinwendung der Mission zur Völkerwelt unterscheiden. In der ersten, für die im Neuen Testament nicht nur Paulus, sondern auch noch weitere Schriften (wie das lukanische Doppelwerk und der Epheserbrief) stehen, war die Gemeinschaft der »Heidenchristen« mit den »Judenchristen« (vor allem denen in Jerusalem) bzw. die Verwurzelung des Evangeliums in Israel grundlegend. Nach der Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. und erst recht nach dem Bar-Kochba-Aufstand 132–136 n. Chr., der nicht nur für das Judentum, sondern auch für die christlichen Ekklesien eine tiefe Zäsur bedeutete, verschoben sich die Gewichte: Die Kirche wurde mehr und mehr zur »Heidenkirche«. Die judenchristlichen Ekklesien verloren an Bedeutung, wurden zu einer Randerscheinung und teilweise auch als »heterodox« unterdrückt und aus der »Großkirche« herausgedrängt.⁷⁵

12.1 Zu den Schriften, die nach 70 n. Chr. weiterhin die *Communio* von »Heiden«- und »Judenchristen« bzw. der Verwurzelung der Völker-»Kirche« in Israel als für sie wesensnotwendig erachteten, gehören aus der Paulus-Tradition der Epheserbrief (ca. 80–90 n. Chr.) und aus der Evangelienliteratur das lukanische Doppelwerk (Apg: ca. 100–130 n. Chr.⁷⁶). Die Offenbarung des Johannes (erste Hälfte der 90er Jahre⁷⁷) lässt zwar Polemik anklingen (Offb 2,9: »Synagogen des Satans«), hält an der Israel-Kontur der Ekklesien aber fest (vgl. etwa Offb 21 das Bild vom himmlischen Jerusalem etc.).

12.2 Andere Schriften bezeugen eine sich verstärkende »heidenchristliche« Mentalität. Die Synagogen, die zum messianischen Jesus-Bekenntnis Nein sagen, geraten aus dem Blickfeld, ohne dass ihr Ausfall, wie noch bei Paulus, als theologische Irritation erfahren wird. Israel-Vergessenheit (ohne antijudaistische Polemik) bezeugen etwa der 1. Petrusbrief (1. Hälfte des 2. Jh.s)⁷⁸ und das Corpus Pastorale (2. Viertel des 2. Jh.s).⁷⁹ In Reaktion auf Markion und seine Verwerfung der »heiligen Schriften« wandelt sich die Selbstver-

⁷⁴ Vgl. J. M. SCOTT, Paul and the Nations. The Old Testament and Jewish Background of Paul's Mission to the Nations with Special Reference to the Destination of Galatians (WUNT 84), 1995; zu Jes 66 vgl. GROSS, Israel (s. Anm. 67), 286–293.

⁷⁵ Ablesbar ist das am Verlust ihrer Evangelienbücher (Hebräer-, Nazarenerevangelium etc.), die nur noch in Resten in Form von Zitaten bei Kirchenvätern erhalten sind.

⁷⁶ K. BACKHAUS, Zur Datierung der Apostelgeschichte. Ein Ordnungsversuch im chronologischen Chaos (ZNW 108, 2017, 212–258).

⁷⁷ M. KARRER, Johannesoffenbarung (Offb. 1,1–5,14) (EKK XXIV/1), 2017, 50–53.

⁷⁸ N. BROX, »Sara zum Beispiel ...«. Israel im 1. Petrusbrief (in: P.-G. MÜLLER / W. STENGER [Hg.], Kontinuität und Einheit, FS F. Mußner, 1981, 484–493).

⁷⁹ THEOBALD, Israel-Vergessenheit (s. Anm. 7).

ständigkeit, mit der diese bislang gelesen wurden, in ihre unterschiedene Akzeptanz mit neuem Schub der Beschäftigung mit ihnen auf der Basis reflektierter Hermeneutik (Justin; Irenäus; Clemens von Alexandrien; Origenes). Fortan hält die »Großkirche« gegen gnostische Strömungen, die mit einem Schöpfergott bzw. einem sich in der Geschichte offenbarenden Gott nichts anzufangen wissen, am »Alten Testament« als dem Grunddokument der Offenbarung Gottes fest. Allerdings wird dieses aufgrund des inzwischen weithin abgeschlossenen Trennungsprozesses von den Synagogen nicht auch als »Schrift« *Israels* gewürdigt. Erst die Theologie des späten 20. Jahrhunderts hat hier ein Umdenken eingeleitet.

13. These: Bald nach 70 n. Chr. setzt eine dritte große Phase der frühen Kirchengeschichte ein, der Weg zu einer ersten *Institutionalisierung* der Ekklesien. Dieser Weg ist lang und reicht bis ins 3./4. Jh.. Die Gründe für diese Entwicklung sind *soziologischer* und *theologischer* Natur. Zu den *soziologischen* Gründen gehört der Übergang von den beiden ersten Generationen zu den späteren, die über keine unmittelbare Erinnerung an den Ursprung mehr verfügen. Erinnerung kann jetzt nur noch eine vermittelte sein: Aus dem »kommunikativen Gedächtnis« wird das »kulturelle Gedächtnis«, das fester, ritualisierter Formen der Erinnerung,⁸⁰ aber auch amtlicher Funktionen bedarf, um diese Erinnerung in Verkündigung, Lehre und Katechese zu pflegen, weiterzuentwickeln und ihr eine ekklesiale Struktur zu verleihen. Zu den *theologischen* Gründen gehören das Nachlassen unmittelbarer Naherwartung, die Ahnung einer sich unabsehbar dehnenden Zeit, und die Überzeugung, dass der auferweckte Herr in seiner Ekklesia als bestimmende Norm gegenwärtig ist. Das Evangelium vom Reich Gottes in seinem Namen nachhaltig kundzutun, verlangt geordnete Weisen seiner Vergegenwärtigung im Leben der Ekklesien.

Prozesse der Institutionalisierung greifen nicht überall in gleicher Weise. Z. B. gibt es christliche Bewegungen (wie der sog. Montanismus des 2. und 3. Jh.), in denen der prophetische Geist des Anfangs wieder neu auflebt. Eine kritische Geschichtsschreibung der ersten Jahrhunderte, die sich nicht vom Modell *Orthodoxie und Heterodoxie* leiten lässt, wird der Pluralität ekklesiologischer Entwürfe in den ersten Jahrhunderten in neuer Weise gewahr.

13.1 Schon die ersten Anfänge der Literaturwerdung sind dem Anliegen institutionalisierter Erinnerung gewidmet. Schreibt Paulus aus jeweils konkreten Anlässen an seine Gemeinden,⁸¹ so entsteht nach seinem Tod eine spezifische Briefliteratur, die sich seines Namens pseudepigraphisch bedient und »Paulus« als *ausgelegte, interpretierte* Autorität jeweils neu zur Geltung bringt. Die Erinnerung vollzieht sich im allmählich ritualisierten Vorlesen von Apostelschreiben im Gottesdienst (vgl. Kol 4,16).

⁸⁰ J. ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, ⁵2005; DERS., Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien, ²2004.

⁸¹ Privatbriefe gibt es nicht im Neuen Testament. Der Brief an Philemon und erst recht die Pseudepigrapha an Timotheus und Titus fallen nicht unter diese Kategorie.

13.2 Auch die vier ältesten Evangelien gehören in die Phase der Konsolidierung der Erinnerung.⁸² Indem sie den Glauben an den auferweckten und gegenwärtigen Herrn an seine Vita zurückbinden, schieben sie seiner spiritualisierenden Loslösung von der Einmaligkeit der Geschichte einen Riegel vor. Zugleich wirkt in alle vier eine je unterschiedliche Verhältnisbestimmung der Ekklesien zu den Synagogen als Metatext ein. Das vierte Evangelium geht diesbezüglich am weitesten, wenn es mit seinem Jesus-Bild ein den Synagogen gegenüber eigenständiges Selbstverständnis zu legitimieren sucht, das in der kirchlichen Rezeption des Buches entscheidend zur Formung des »christlichen« Gedächtnisses beitragen sollte, was von der Jesus-Erinnerung der Evangelien aber auch insgesamt gilt.

13.3 Zur *ritualisierten Erinnerung* gehört zentral die gottesdienstliche Versammlung, besonders das Gedächtnis von Tod und Auferweckung Jesu. Nach Paulus ist der Kern des »Herrenmahls« die liturgisch geformte Überlieferung dessen, was Jesus »in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde«, gesagt und getan hat (1 Kor 11,23–26). Kennzeichnend für die frühkirchliche Mahlpraxis ist eine erstaunliche Breite an Feiergehalten und theologischen Deutungen.⁸³

14. These: Im Laufe der Zeit wird immer deutlicher, dass die Ekklesia als Institution auf drei Säulen ruht: (1) dem Glaubensbekenntnis, der sog. *regula fidei* oder »Richtschnur des Glaubens«, (2) dem Kanon der aus Altem und Neuem Testament bestehenden zweigeteilten *Schrift* und (3) dem ekklesialen *Amt*. Die drei Faktoren beginnen sich bereits im 1. Jh. herauszubilden.

14.1 Glaubensbekenntnisse gibt es von frühester Zeit an, wobei das Bekenntnis zu dem »Gott, der Jesus von den Toten auferweckt hat« (1 Thess 1,10; Röm 4,24 etc.), der Nukleus aller späteren Bekenntnisse ist. Von Tod und Auferstehung Jesu her weitet sich der Blick: zum einen zur Menschwerdung des Gottessohnes (Phil 2,7; vgl. Joh 1,14) und zur Rezeption des Bekenntnisses zum Schöpfergott (vgl. Röm 4,17; Apg 4,24; 17,24), das angesichts späterer gnostischer Versuchungen eine besondere Aktualität entfaltet, zum anderen zur *seditio* des Auferweckten *ad dexteram patris* (Ps 110,1; vgl. Röm 8,34 etc.) und zur Erwartung des Gerichts (vgl. Apg 10,42; 17,31; 2Tim 4,8) einschließlich weiterer Glaubensartikel. Treibender Faktor der Bekenntnisentwicklung ist die Nötigung zur Ausgrenzung »heterodoxer« Vorstellungen.⁸⁴

⁸² Es sind keine Erbauungsbücher für einsame Leserinnen und Leser, sondern Gemeindebücher, die dem Aufbau des »kollektiven Gedächtnisses« dienen und die Identität der jeweiligen Gemeinde begründen. Sie tun dies in der Art von »Gründungserzählungen«, die dadurch, dass sie erzählen, wie alles begann, das zeitgenössische Gemeindeleben normieren. Zu Mk vgl. S. HÜBENTHAL, Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis (FRLANT 253), 2014.

⁸³ M. THEOBALD, Anfänge christlichen Gottesdienstes in neutestamentlicher Zeit (in: J. BÄRSCH/B. KRANEMANN [Hg.], Geschichte der Liturgie. Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte in den Kirchen des Westens, Bd. 1, 2018, 37–82); über die dort angegebene Literatur hinaus vgl. auch noch S. AL-SUADI/P.-B. SMIT (Hg.), T & T Clark Handbook to Early Christian Meals in the Greco-Roman World, 2019.

⁸⁴ Nicht nur das Bekenntnis zum Schöpfergott, auch die Rede vom Gericht als Konstitutivum frühjüdischer (und paganer) Gottesvorstellung gewann vor dem Hintergrund »heterodoxer« Entwicklungen besondere Aktualität.

14.2 Ursprünglich in unterschiedlichen Ekklesien beheimatet und nicht auf gegenseitige Ergänzung angelegt, wachsen die vier ältesten Evangelien (unter Ausschluss anderer) im 2. Jh. zu einem *Vier-Evangelien-Kanon* zusammen. Die Paulusbriefe, ursprünglich an einzelne Gemeinden gerichtet, werden als Vermächtnis des Apostels an die *ganze Kirche* schrittweise zu einem *Corpus Paulinum* zusammengefügt.⁸⁵ Die Schriftwerdung ist ein langer Prozess, der aus dem gottesdienstlichen Leben der Ekklesien hervorwächst und an vergleichbare Prozesse (Septuaginta) in den Synagogen anknüpft. »Schrift« ist Ergebnis der in den Ekklesien ablaufenden gemeinschaftsbezogenen Leseprozesse, nicht das Ergebnis autoritativer amtlicher Entscheidungen, obwohl solche in späteren Situationen, gerade bei Grenzfällen, durchaus vorkommen.

14.3 Aus den für die Organisation von Gemeinden notwendigen *Funktionen*, die aufgrund von Begabung und soziologischen Voraussetzungen charismatisch hervorzunehmen (z. B. laden Hausbesitzer ihre Orts-Ekklesia bei sich ein), werden schon bald stabile *Ämter* mit festen Bezeichnungen (Jak; Eph; Apg; 1 Petr; Past usw.).⁸⁶ Es handelt sich zunächst nur um inner-, nicht übergemeindliche Ämter.⁸⁷ Die ekklesiale Landschaft besteht aus einem *Netzwerk* kooperierender »Ortskirchen«, das nicht *ein* Zentrum, sondern *mehrere* Zentren hat. Irenäus zufolge geben die Ekklesien, die sich auf apostolische Gründungen zurückführen, den Ton an: Jerusalem, Antiochien, Ephesus, Alexandrien und Rom. Aus ihnen entstehen die sog. Patriarchate. Da der Westen mit Rom nur eine einzige apostolische Gründung für sich beanspruchen kann, war der ekklesiale Aufstieg Roms – auch unter politischen Vorzeichen – vorgespurt. Erst Bischof Stephan I. (254–257) scheint Mt 16,18 für den römischen Primatsanspruch reklamiert zu haben, als er im Ketzertaufstreit seine Autorität als Nachfolger Petri in die Waagschale warf, damit aber keine Anerkennung fand.⁸⁸

15. These: Einfache Entgegensetzungen wie *Charisma* versus *Amt* oder *prophetische Spontaneität* versus *Recht* verbieten sich. Der Weg der Institutionalisierung der Kirche kann an Elemente der Frühphase der Kirche anschließen. Paulus etwa begründet seine Weisungen, mit denen er die Versammlungen der korinthischen Gemeinde strukturieren möchte, damit, dass Gott »kein Gott der Unordnung, sondern des Friedens« sei (1 Kor 14,33). Danach haben Kirchen-

⁸⁵ Zum Werden der Paulusbriefsammlung vgl. THEOBALD, Israel-Vergessenheit (s. Anm. 7), 213–244.

⁸⁶ Vgl. THEOBALD, »Ekklesiogenese« (s. Anm. 28).

⁸⁷ Übergemeindlich und auf die Ekklesia insgesamt bezogen ist das »Amt« der Apostel, etwa das des Paulus, das er als solches aber nicht weitergibt, weshalb von einem Amt im strengen Sinn einer von seinem Träger ablösbaren und übertragbaren Funktion nicht die Rede sein kann.

⁸⁸ J. LUDWIG, Die Primatworte Mt 16,18.19 in der altkirchlichen Exegese (NTA 19,4), 1952; zurückhaltend PH. VIELHAUER (Rez. J. Ludwig, Kirchengeschichte: Alte Kirche, Christliche Archäologie [ThLZ 79, 1954, 157f]) »Mit Sicherheit läßt sich die Verwendung der Mt-Stelle für den Primatsanspruch von der Mitte des 4. Jhdts. ab nachweisen (vor allem bei Optatus von Mileve, Hieronymus und Leo)« (aaO 158); J. MARTIN, Der Weg zur Ewigkeit führt über Rom. Die Frühgeschichte des Papsttums und die Darstellung der neutestamentlichen Heilsgeschichte im Triumphbogenmosaik von Santa Maria Maggiore in Rom, 2010.

ordnungen dienende Funktion: Sie schützen die Freiheit der Einzelnen mit ihren charismatischen Begabungen *und* ihr Zusammenwirken im Leib Christi.⁸⁹

Teil III. Das Wesen der Kirche Christi nach dem Neuen Testament

16. These: Über das Wesen von Kirche-Sein als eigenes theologisches Thema nachzudenken, kann nach den Ausführungen von Teil II nur ein abgeleiteter, sekundärer Schritt sein. Dem entspricht das Zeugnis der neutestamentlichen Schriften. Vorrangig ist die Frage nach dem Gott Jesu, dann die nach Jesus als seinem Boten, insofern dieser nach dem österlichen Zeugnis als »Sohn«, »Herr« und »Messias« in Gottes eschatologische Selbstoffenbarung hineingehört. In einem weiteren Schritt ist dann auch über das Wesen der Gemeinschaft derer nachzudenken, die an ihn glauben. Vor jedem Denkkakt steht der ekklesiale Selbstvollzug im Handeln (siehe These 1).⁹⁰

16.1 Die Nachrangigkeit der im eigentlichen Sinne ekklesiologischen Frage lässt sich an der Rede des Paulus vom »Leib Christi« veranschaulichen. Wenn die systematische Theologie von der *Kirche* als dem »Leib Christi« spricht, denkt sie an eine Entität, eine Größe, die dem erhöhten Herrn gegenübersteht, auch wenn er selbst in ihr präsent ist. Paulus denkt umgekehrt. Wenn er den Korinthern sagt: »Ihr aber seid Leib Christi und jeder von euch ein Glied an ihm« (1 Kor 12,27), dann ist die erste Wirklichkeit für ihn *Christus*, in welche die Glaubenden hineingenommen sind. Die alternative Rede vom »Sein in Christus« (Gal 2,20a; Röm 8,10 etc.) folgt derselben Denkrichtung.

16.2 Die Ekklesiologie des Kol und Eph löst sich von der Christologie nicht ab, sondern ist ein Teil von ihr. Auch wenn Eph die *Ekklesia* als eine eigene Entität in den Blick nimmt, bleibt sie der Christologie »untergeordnet« (vgl. Eph 5,24a).

17. These: Das Wesen der Kirche wird von *alttestamentlich-frühjüdischen* Voraussetzungen her wie auch im Resonanzraum profaner *hellenistisch-griechischer* Konzepte gesehen und versprachlicht (vgl. oben die Thesen 2, 4[1f.5] und 5).

17.1 Alttestamentlich-frühjüdisch sind Konzepte wie *Erwählung*, *Volk Gottes*, *Gemeinschaft der Heiligen*. Sie halten die Verwurzelung der Kirche in Gottes Geschichte mit seinem Volk Israel wie das konfliktreiche »Schisma des Gottesvolks«⁹¹ in der Gegenwart wach und wecken Hoffnung auf die heilende Zukunft des Gottesreichs (vgl. These 20).

⁸⁹ Vgl. M. THEOBALD, Vom Werden des Rechts in der Kirche. Beobachtungen zur Sprachform der Weisungen im Corpus Pastorale und bei Paulus (ZNW 106, 2015, 65–95).

⁹⁰ »Ekklesiologie« als eigener Traktat entstand bekanntlich erst im ausgehenden Mittelalter.

⁹¹ CH. FREVEL, Art. Volk Gottes I. Biblisch-theologisch (LThK³ 10, 2001, 843–846), 846; aaO 844: »Der ekklesiolog. Begriff ›V(olk Gottes)‹ kann nicht verwendet werden, ohne zugleich als Selbst-Bez. Israels in den Blick zu geraten. Ansonsten ist die Gefahr einer Substitutions-Theol. gegeben, in der die chr. Kirche als das ›neue V(olk Gottes)‹

17.2 Wenn die Rede von der »Ekklesia« zugleich auf den Kontext der griechischen Polis verweist, kommt darin ihr Öffentlichkeitsanspruch zum Ausdruck, der im Rechtsanspruch Gottes auf diese Welt seinen Grund hat (E. Peterson).⁹²

18. These: Das Wesen der Kirche bringt das nizäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis auf folgende Formel: »Ich glaube [...] die *eine, heilige, katholische* (= weltumspannende) und *apostolische* Kirche (et *unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam*)«. Auch wenn von der »Katholizität« der Kirche erst ab der 2. Hälfte des 2. Jh.s die Rede ist, lassen sich doch alle vier genannten Kennzeichen der Kirche (*notae ecclesiae*) vom Neuen Testament her erläutern.⁹³

19. These: Nach dem Neuen Testament ist die *Einheit der Kirche* nicht von ihrer Organisation bzw. ihrem institutionellen Charakter, sondern von ihrem trinitarischen Grund her zu denken, der Berufung der Glaubenden durch den *einen* Gott und Vater, der Verbindung »der Vielen« durch den *einen* Herrn Jesus Christus und ihrer Belebung durch den *einen* Geist (Eph 4,1–7). Das Amt in der Kirche garantiert nicht deren Einheit oder stellt sie sicher, es dient ihr vielmehr und *bezeugt* sie.⁹⁴

Das paulinische Verhältnis von Indikativ und Imperativ, von Gnade und aus ihr resultierendem Handeln ist »Prinzip« nicht nur der theologischen Anthropologie, sondern auch der Ekklesiologie. Die Einheit ist »in Christus« der Kirche gnadenhaft vorgegeben und eingestiftet. Die einzelnen Gläubigen und die einzelnen Kirchen haben sie in ihrer gegenseitigen Akzeptanz, in ihrer *communio* untereinander, zu verwirklichen; sie sind stets auf der Suche nach ihr (vgl. unten These 23.5). Aber sie stellen sie nicht erst her, sie ist nicht Ergebnis ihres Miteinander-Verhandelns, sie ist nicht menschliches »Werk« in dem Sinne, dass sie von ihnen bewerkstelligt werden müsste. Ihr ökumenisches Tun besteht vielmehr darin, die in Christus vorgegebene, geschenkte Einheit im Hier und Jetzt des Miteinanders konkret aufzufinden und zu entdecken.

dem bibl. und nachbibl. Israel überbietend entgegengesetzt wird«; aaO 845: »Vom AT her erscheint [...] die Rede v. zwei Gottesvölkern (aus Juden u. aus Heiden) nicht gedeckt, die über Israel hin offene Einheit des Gottesvolks jedoch schon«. Die konziliare Wahl von »Volk Gottes« zur ekklesiologischen Basismetapher in *Lumen Gentium* 9–12 ist nicht unproblematisch. Vgl. N. LOHFINK, Gottesvolk. Alttestamentliches zu einem Zentralbegriff im konziliaren Wortfeuerwerk (in: DERS., Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre, 1977, 111–126).

⁹² WEIDEMANN, Ekklesia (s. Anm. 13), 152–195. – SCHMIDT, Art. *καλέω* (s. Anm. 3), 518: »[G]erade im *profanen, weltlichen* Ausdruck, der ja ἐκκλησία von Haus aus ist, [kommt] der *größte Anspruch* der christlichen Gemeinschaft gegenüber der Welt zum Ausdruck«.

⁹³ Zu den vier Kennzeichen vgl. G. NEEBE, Kennzeichen der Kirche (*notae ecclesiae*) (RGG⁴ 4, 2001, 927–929).

⁹⁴ Vgl. einerseits Eph 4,1–6, andererseits 4,7–16; dazu: THEOBALD, Epheserbrief (s. Anm. 38), 133–141 (»Exkurs: Das Amt in der Kirche«). Vgl. jetzt auch HECKEL, Kennzeichen (s. Anm. 3), 68.

20. These: Ohne Bezug auf *Israel* lässt sich im Geist neutestamentlicher und insbesondere paulinischer Theologie (vgl. oben These 11.5) von der *einen* Kirche nicht sprechen. Deshalb ist deren Einheit nicht als selbstgenügsam, suffizient und in sich stehend zu denken, sondern unter der Voraussetzung, dass Jesus »der Herr aller Völker« *und* der Messias Israels ist und bleibt (vgl. Röm 1,3f; 9,4; 10,12; 11,25f), *nur* unter Einbezug ihres *Verwiesen-Seins auf Israel*. Hans Urs von Balthasar zufolge trägt die Kirche wegen Israels Neins zum Messias Jesus eine bleibende Wunde, die erst am Ende der Zeiten durch den Gott Abrahams und Jesu Christi geheilt werden wird.⁹⁵ Weil Gott dem nicht an seinen »Sohn« glaubenden Israel *sola gratia* die Treue bewahrt – bis zur »Rettung« von »ganz Israel« bei der Parusie Christi (Röm 9–11) –, heilt das »Schisma des Gottesvolks« auch erst beim Vollenbruch des Gottesreichs. Die Kirche besitzt in Israel ihre Wurzeln und ist bleibend auf den zukünftigen rettenden Selbsterweis Gottes ausgerichtet.

21. These: Die *Einheit* ist nach Paulus immer *Einheit in Vielheit* bzw. »Einheit *durch* Vielheit« (O. Cullmann). Sie schließt Uniformität aus. »Verschiedenheit der Gaben, aber derselbe Geist« schreibt Paulus in 1. Kor 12,4⁹⁶, was er auf der Ebene der Orts-Kirche mit seinem Leib-Glieder-Gleichnis (1 Kor 12,12–25; vgl. Röm 12) veranschaulicht. Unterschiede, seien sie nun mentalitätsmäßig, kulturell, sozial oder wie sonst begründet, sind nicht zu negieren, sondern zu relativieren. Entscheidend ist die Einheit aller »in Christus«, die ihre Gleichheit vor Gott begründet. Das gilt auch für die Gesamtkirche, wenn mit Oscar Cullmann das Leib-Glieder-Gleichnis des Paulus auf einzelne Kirchen mit ihren spezifischen Charismen bezogen wird (vgl. unten These 23).

22. These: Vor allem Paulus redet die Christen als »*Heilige*« an, womit die zweite *nota ecclesiae* in den Blick gerät: Die Ekklesia ist der Raum, in dem der heilige Geist durch Jesus wirksam wird und die Menschen so verwandelt, dass sie *sola gratia* dazu befähigt sind, die Liebe zu Gott und untereinander zu verwirklichen, das heißt: heilig zu leben. Wieder spielt das Indikativ-Imperativ-

⁹⁵ H.-U. VON BALTHASAR, Aktualität des Themas »Kirche aus Juden und Heiden« (IKZ 5, 1976, 239–245), 242: Die Kirche muss »wissen, dass sie selbst eines ihr verheißenen Teiles [s.c. Israel] entbehrt, also ihr eigenes Heil nicht hochmütig, sondern in Furcht wirken muss [Röm 11,20]. Nie kann sie von ihren Wurzeln abgeschnittene, sich selbst genügende Kirche sein, sie ist, obschon wirklich seiend, doch immer auch werdend, und zwar genau wie zur Zeit Christi aus der Doppelheit von Juden und Heiden zur Einheit Christi zusammenwachsend«; DERS., Le problème Église-Israël depuis le Concile – Question disputée (Revue catholique internationale Communio [Paris] 20, 1995, 23–36). – A. CH. SCIGLITANO, Hans Urs von Balthasar's theology of Judaism. Trinitarian anti-Marcionism and the surprising nature of grace, 2011.

⁹⁶ O. CULLMANN, Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung, ²1990, 31.

Schema hinein. Weil die Glaubenden in der Taufe heiligen Geist empfangen haben, können sie, von ihm im Innern umgekehrt, auch »in ihm wandeln« (Gal 5,25). Daran erinnern die ethischen Weisungen seiner Briefe (1 Thess 4,3–8; Röm 12,1–2 etc.), aber auch die der übrigen Apostelbriefe des Neuen Testaments. Um die Frage, was »Heiligkeit« konkret heißt, ringt die frühe Kirche zwischen Asketismus in unterschiedlichen Formen auf der einen Seite⁹⁷ und dem Weg einer schöpfungsmäßigen »Heiligung« des Alltags im Gespräch mit zeitgenössischer popularphilosophischer Ethik auf der anderen Seite.⁹⁸

»Heiligkeit« betrifft die Einzelnen in der Kirche, zugleich auch sie selbst, die Ortskirchen wie die Kirche insgesamt.⁹⁹ Der Grund dafür ist der, dass der Geist Gottes und Christi in ihr lebt und wirkt. Weil dieser sie stets zur Umkehr ruft – sie selbst wie die Einzelnen in ihr –, bleibt sie *ecclesia semper reformanda*.¹⁰⁰ Die Behauptung ihrer Heiligkeit kann und darf nicht vergessen machen: Sie ist auf dem Weg und hat die Fehler und Mängel, die an ihr haften, stets von neuem zu überwinden.

23. These: Das dritte Merkmal der Kirche »*katholisch / allgemein*« bezeichnet ihr »weltumspannendes« Wesen.¹⁰¹ So wenig dieses Merkmal konfessionell

⁹⁷ Paulus steht für einen Asketismus, der sich nicht selbst absolut setzt (vgl. 1 Kor 7,7), das Corpus Pastorale scheint gegen eine radikalisierte Form anzukämpfen (1 Tim 4,3–5); eine nochmals andere Variante gibt Lukas zu erkennen; vgl. H.-U. WEIDEMANN, Engelsgleiche, Abstinente – und ein moderater Weintrinker. Asketische Sinnproduktion als literarische Technik im Lukasevangelium und im 1. Timotheusbrief (in: DERS. [Hg.], *Asceticism and Exegesis in Early Christianity. The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses* [NTOA 101, 2013, 21–68]); DERS., »Embedding the Virgin«. Die Jungfrau Maria und die anderen jüdischen asketischen Erzählfiguren im lukanischen Doppelwerk (in: DERS. [Hg.], »Der Name der Jungfrau war Maria«. Neue exegetische Perspektiven auf die Mutter Jesu [SBS 238], 2018, 107–171); DERS., Heilig an Leib und Geist. Sexualparänese und Anthropologie im Corpus Paulinum (JBTh 33, 2020, 107–141).

⁹⁸ Vgl. etwa J. BEUTLER (Hg.), *Der neue Mensch in Christus. Hellenistische Anthropologie und Ethik im Neuen Testament* (QD 190), 2001.

⁹⁹ »Heiligkeit« als *nota ecclesiae* ist etwa an der personifizierenden Rede von der Kirche als der Braut Christi in Eph 5,25–27 abzulesen.

¹⁰⁰ M. THEOBALD, Kirche unter dem Gericht. Neutestamentliche Anfragen an ein »seinshafte« / »onto-theologisches« Verständnis von Kirche (ThQ 190, 2010, 267–290); aus systematischer Perspektive vgl. J. ENXING, Schuld und Sünde (in) der Kirche. Eine systematisch-theologische Untersuchung, 2018.

¹⁰¹ So die ältesten Belege für *καθολικός* aus der 2. Hälfte des 2. Jh.s, einer Zeit, in welcher der innere Zusammenhalt des Netzwerks der Ekklesien angesichts ihrer Gefährdung durch die Gnosis verstärkt ins Bewusstsein tritt; MartPolyc 1,1 (= Eus., HE IV 15,3): *πάσις τὰς κατὰ πάντα τόπον τῆς ἀγίας καθολικῆς ἐκκλησίας παρούκιαις*; MartPolyc 8 (= Eus., aaO 15,15): *πάσις τῆς κατὰ οἰκουμένην καθολικῆς ἐκκλησίας*; Ign., Sm 8,2; Clem. v. Alex., Strom. VI 159,9; VII 17 u. a. Dazu R. M. HÜBNER, Überlegungen zur ursprüng-

verengt werden darf, so sehr kann die christliche Ökumene als »Anfang einer realhistorischen Katholizität« gelten.¹⁰² Das Merkmal ist nicht nur »innerkatholisch«, sondern unter ökumenischem Gesichtspunkt neu zu durchdenken. Es zielt auf den umfassenden Weltbezug der Kirche Christi, der darin besteht, dass sie als Botin des »Gottesreiches« das Evangelium *allen* Völkern schuldet.¹⁰³

23.1 Statt von »Universalkirche« und »Teilkirche« (*ecclesia universalis* bzw. *particularis*) spricht das 2. Vatikanum im Zusammenhang seiner Überlegungen zum Bischofsamt von »Gesamtkirche« und »Ortskirche«, womit es einerseits das Bischofsamt in seiner Repräsentationsfunktion für die »Ortskirche«, andererseits die »Ortskirche« selbst in ihrem ekklesialen Status aufwertet. Seitdem steht die Frage im Raum, wie die Relation von römischem Bischofssitz und Ortskirchen (im Sinne einer Subsidiarität) neuzugestaltet sei.

23.2 Wer das normative biblische Zeugnis in der gegenwärtigen ekklesiologischen Debatte zur Geltung bringen möchte, hat zwei Extremen zu wehren: *Einerseits* darf das biblische Zeugnis mit heutiger Ekklesiologie nicht *unvermittelt* kurz geschlossen werden, als sei zwischen dem ersten und einundzwanzigsten Jahrhundert nichts passiert. Kirche hat sich auch nach der neutestamentlich bezeugten Gründungszeit weiterentwickelt und legitime Ausformungen hervorgebracht. *Andererseits* dürfen kirchliche Gestalten des Neuen Testaments nicht nach einem organologischen Modell zu embryonalen Vorstufen des wahren katholischen Kirche-Seins erklärt werden nach dem Motto: Nicht auf die ersten Wachstumsstufen des Schösslings, sondern auf die ausgewachsene Gestalt des Baumes kommt es an. Dieses Modell entmündigt das normative Zeugnis der Schrift zugunsten der Tradition – ganz abgesehen davon, dass das Bild von dem *einen* Baum die Tradition monolithisch missversteht und dogmatisch geradebiegt.

23.3 Unter solchen hermeneutischen Voraussetzungen gewinnt das paulinische Zeugnis für eine heutige Ekklesiologie seine normative Bedeutung. Es verschärft die Frage nach der Relation von Gesamtkirche und Ortskirchen.¹⁰⁴ Die jeweilige Ortskirche besitzt ihre eigene ekklesiologische Würde, die sie nicht von ihrem Status als Teilkirche einer Gesamtkirche, sondern aus dem Christusgeheimnis empfängt, wie es dank der Verkündigung des Evangeliums und der Eucharistie in ihr gegenwärtig wird.¹⁰⁵ Analoges gilt vom Verhältnis von Gemeinden und Ortskirche.¹⁰⁶

lichen Bedeutung des Ausdrucks »Katholische Kirche« (καθολικὴ ἐκκλησία) bei den frühen Kirchenvätern (2004; in: DERS., Kirche und Dogma im Werden. Aufsätze zur Geschichte und Theologie des frühen Christentums [STAC 108], hg. von R. KANY, 2017, 93–145).

¹⁰² M. SECKLER, Katholisch als Konfessionsbezeichnung? (in: DERS., Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung, 1988, 178–260), 193.

¹⁰³ Vgl. Mt 28,16–20; Röm 1,16; 10,9–13; 11,32 etc.

¹⁰⁴ MERKLEIN, *Ekklesia* (s. Anm. 3), 317f.

¹⁰⁵ Auf diesem Hintergrund ist die Übersetzung der Briefadressen von 1Kor und 2Kor durch die EÜ (»an die Kirche Gottes, die in Korinth ist«) zu sehen: Sie bringt die hohe ekklesiologische Wertigkeit der *Ortskirche* zum Ausdruck.

¹⁰⁶ Die Größe der »Ortskirche« wird katholischerseits seit der Spätantike über den Bischofssitz definiert bzw. aus ökumenischer Perspektive durch die übergeordnete Funktion der *Episkopé*. »Nach gemeinsamem evangelischen und römisch-katholischen Verständnis gehört die Ordinationshandlung zur Aufgabe der Episkopé (Aufsicht), die sich

23.4 Nicht nur die »innerkatholische« Ökumene steht zur Diskussion – wie gehen die Ortskirchen miteinander um, wie mit ihnen die »Zentrale« und umgekehrt¹⁰⁷ –, sondern auch die Frage, wie die römisch-katholische Kirche ihr Verhältnis zu den Kirchen der Reformation definiert. Grundtext der gegenwärtigen Diskussion ist *Lumen Gentium* Nr. 8,2.¹⁰⁸ Er negiert eine *Identifikation* der »einzigen Kirche Christi« mit der »(römisch-)katholischen Kirche«, indem er beide nicht mit einem einfachen *est* gleichsetzt, sondern mit einem *subsistit in* derart ins Verhältnis zueinander setzt, dass sich ein theologischer Spielraum für eine Anerkennung anderer christlicher Gemeinschaften als *Kirchen* eröffnet.¹⁰⁹

23.5 Diese neuere vom 2. Vatikanum vollzogene Öffnung zu einer ursprungshaften »Katholizität« hin¹¹⁰ lässt sich von der *Architektur* der kanonischen Schriftensammlung des Neuen Testaments¹¹¹ her nicht nur verstärken, sondern auch zu positiven theologi-

auf die Wahrung der reinen Lehre und der Einheit der Kirche bezieht. Die Aufgabe überregionaler Episkopé ist für die Einheit und Apostolizität der Kirche notwendig und umfasst eine personale, synodale und gemeinschaftliche Dimension«. So das Votum des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen vom März 2019; vgl. V. LEPPIN / D. SATTLER (Hg.), *Gemeinsam am Tisch des Herrn / Together at the Lord's table*. Ein Votum des ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, 2020, 72.

¹⁰⁷ Vgl. dazu das Themenheft der ThQ, Jg. 196, 2016, Heft 1: »Dezentralisierung der Kirche«.

¹⁰⁸ LG 8,2: »Dies ist die *einzige Kirche Christi*, die wir im *Glaubensbekenntnis* (in symbolo) als die eine, heilige, *katholische* und apostolische bekennen, die zu weiden unser Erlöser nach seiner Auferstehung dem Petrus übertragen hat (Joh 21,17); ihm und den übrigen Aposteln hat er ihre Ausbreitung und Leitung anvertraut (vgl. Mt 28,18–20), und für immer hat er sie als »Säule und Feste der Wahrheit« errichtet (1Tim 3,15).

Diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfasst und geordnet, *existiert in der katholischen Kirche* (subsistit in Ecclesia catholica), die vom Nachfolger des Petrus und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm (in eius communione) geleitet wird, auch wenn sich außerhalb ihres Gefüges (extra eius compaginem) mehrere Elemente der Heiligung und der Wahrheit (elementa plura sanctificationis et veritatis) finden, die als der *Kirche Christi* eigene Gaben auf die *katholische* Einheit (ad unitatem catholicam) hindrängen.«

¹⁰⁹ Zu der durch die Erklärung der Glaubenskongregation *Dominus Iesus* aus dem Jahr 2000 ausgelösten kontroversen Rezeptionsgeschichte des Textes vgl. P. HÜNERMANN, *Lumen Gentium* (HThK II.VatKon Bd.2, 2004, 367); außerdem: J. RAHNER, *Creatura Evangelii*. Zum Verhältnis von Rechtfertigung und Kirche, 2005, 374–392.

¹¹⁰ LG 8,2 benutzt das Adjektiv zweimal, *zuerst* als Zitat aus dem Symbolum in einem nicht-konfessionellen Sinn, dann erst in Bezug auf die »katholische Kirche« konfessionell.

¹¹¹ Das Neue Testament besteht aus zwei älteren Teilsammlungen (2./3. Jh.), den vier Evangelien und dem Corpus Paulinum einschließlich Hebräerbrief, einer jüngeren Teilsammlung, dem sog. Praxapostolos (Apg + katholische Briefe) (4./5. Jh.), sowie der Apokalypse. »Diese Zusammensetzung bot bis in die Zeit Luthers Spielraum für unterschiedliche Kompositionen. Die erste gedruckte Fassung der Vulgata, die Gutenberg-Bibel (1454/56), und weitere Vulgataedrucke [...], die wichtigsten gedruckten deutschen Bibeln vor Luther und die Complutensische Polyglotte (die Luther noch nicht benutzen konnte) gliederten das Neue Testament in Evangelien, Paulusbrieve (abgeschlossen mit dem

schen Urteilen weiterentwickeln. Auf der Basis der von den vier Evangelien bezeugten Vita Jesu dokumentiert das von Gal 2,9¹¹² inspirierte Nebeneinander von *Corpus Paulinum* und dem sog. *Praxapostolos* (Apg + Corpus Catholicum: Jak, 1–2Petr, 1–3Joh, Jud)¹¹³ die apostolische *communio ecclesiarum*, die – und das ruft die Offenbarung des Johannes, der Schlussstein der neutestamentlichen Kanonarchitektur in Erinnerung – nur in ihrer Vorläufigkeit zutreffend bestimmt werden kann, in ihrem Ausgerichtet-Sein auf das Eschaton, welches die Vollendung und Heilung der ekklesialen Einheit bringen wird (vgl. These 20).¹¹⁴ So legt das heute gelesene Neue Testament eine *communio ecclesiarum* nahe, die ihren Zusammenhalt als bereichernde Vielfalt unterschiedlicher Spiritualitäten, theologischer Denkformen, Strukturen und Mentalitäten wahrnimmt.¹¹⁵ Wenn *Lumen Gentium* 8,2 von einem »Hindrängen zur *katholischen* Einheit (ad unitatem catholicam)« spricht, bedeutet das: Die zukünftige Gestalt einer *allumfassenden* = *katholischen* Kirche ist erst noch zu finden¹¹⁶ – samt den Strukturen und Spielregeln des Miteinanders der einzelnen Ekklesien, was mehr als nur ökumenisches Management erfordert. Diese Strukturen und Spielregeln der gegenseitigen Akzeptanz (vgl. Röm 15,7: These 4.8) hätten als *sichtbarer* Ausdruck der Einheit hohen ekklesialen Wert. Dass der Petrus-Dienst (aber nicht nur er) sich im Blick auf ein Zukunftskonzept grundlegend weiterzuentwickeln hat, steht außer Frage.¹¹⁷

24. These: Die *Apostolizität* der Kirche, die vierte *nota ecclesiae*, hat verschiedene Aspekte: Sie gründet (1) im Bekenntnis der apostolischen *Osterzeugen* (1 Kor

Hebr), Praxapostolos (Apg, Jak, 1–2Petr, 1–3Joh, Jud) und Apk. Die lateinische Überlieferung des Mittelalters vertrat gelegentlich außerdem die Abfolge Evangelien – Praxapostolos – Apk – Paulusbriefe (verstand die Apk also interessanterweise keinesfalls zwingend als Abschluss des Neuen Testaments). Einige mittelalterlich-griechische Handschriften stellten die Apk hinter das Joh. Die Anordnung des Neuen Testaments war mithin um 1516 nicht geklärt, auch wenn es einen »mainstream« gab, der die Apg gemäß dem Praxapostolos vor die katholischen Briefe stellte. Vollständige griechische Handschriften waren selten« (M. KARRER, Die Revision der Lutherübersetzung zum Reformationsjubiläum und der biblische Kanon [KuD 62, 2016, 212–235], 222f).

¹¹² Gal 2,9: »und da sie die Gnade, die mir gegeben worden war, anerkannten, *Jakobus, Kephas und Johannes*, gaben sie *mir* (sc. *Paulus*) und Barnabas die Rechte der *Communio* (δέξις ... κοινωσίας)«.

¹¹³ Erst Erasmus trennte (mit der Min. 2816) die Apostelgeschichte von den Briefen des Corpus Catholicum ab und stellte sie – weil er vielleicht ihre Nähe zu Lukas suchte – hinter die vier Evangelien (vgl. KARRER, Revision [s. Anm. 111], 224f).

¹¹⁴ Zur Dekonstruktion der Architektur des Neuen Testaments in der Luther-Bibel vgl. KARRER, Revision (s. Anm. 111), 233: »[D]ie Lutherbibel begründet konfessionelle Spezifika des Protestantismus«. Karrer arbeitet aber auch die gezielte Aufwertung der Petrus-Figur durch Luther heraus, der 1Petr unmittelbar an die Paulusbriefe anschloss. »Er hielt das für höchst sachgemäß, da der 1Petr zusammen mit dem Joh und dem Röm »der rechte kern und marck unter allen buchern« sei (Vorrede zum Septembertestament 1522)« (aaO 227).

¹¹⁵ Vgl. bereits SCHWEIZER, Urchristenheit (s. Anm. 3); KÄSEMANN, Kanon (s. Anm. 3).

¹¹⁶ Danach kann und darf es keine Rückkehr-Ökumene mehr geben.

¹¹⁷ Vgl. M. THEOBALD, »Petrus und Paulus – Pole der Einheit« (Franz Mußner). Ein wegweisendes Buch: nach 40 Jahren wiedergelesen (BZ.NF 61, 2017, 60–85).

15,1–5.11). Deren Zeugnis von Jesus Christus ist (2) in der *Schrift* aufbewahrt und lebt in der Verkündigung der Kirche weiter, die sich an der *apostolischen Überlieferung* orientiert. Die amtliche Verkündigung geschieht (3) so, dass sie von *Menschen* getragen wird, die hierzu berufen und beauftragt sind (Eph 4,7–13). Das Modell der »apostolischen Sukzession« ist (4) Ausdruck der Treue zum apostolischen Ursprungszeugnis¹¹⁸ und kann (5) nicht als Instrument dazu benutzt werden, die Ämter der Kirche nur Männern vorzubehalten.

24.1 Die Apostolizität der Kirche gründet im Osterzeugnis der Apostel, das ihr vorgegeben bleibt und von dem sie sich nicht emanzipieren kann, will sie ihre Identität bewahren. Der qualitative Vorsprung der Osterzeugen ist Konsequenz der ihnen geschenkten »Offenbarung« über Jesu eschatologische Einsetzung zum »Messias« Israels und »Herrn« aller Völker. Dieser Vorsprung bleibt, auch wenn die Glaubensreflektion sich diesem Geheimnis anzunähern sucht, wie das vierte Evangelium es in seinen Abschiedsreden Jesu vorführt (Joh 14).¹¹⁹

24.2 Das apostolische Zeugnis von Jesus Christus, seinem Leben und Sterben, seiner Auferweckung und Wiederkunft ist in den Schriften des Neuen Testaments aufbewahrt und wird in ihnen auf vielfache Weise gespiegelt. Es lebt in der Verkündigung der Kirche weiter, die sich in Orientierung an der apostolischen Tradition (*regula fidei*: vgl. oben These 14.1) immer wieder neu am Zeugnis der *ganzen* Schrift, bestehend aus Altem und Neuem Testament, auszurichten hat. Nur so wird die Verkündigung dem apostolischen Zeugnis von der Verwurzelung der Kirche in Israel gerecht.

24.3 Nach Eph 4,7–16, einem der wenigen neutestamentlichen Texte zu den kirchlichen Ämtern von grundsätzlicher Natur,¹²⁰ ist es der erhöhte Christus, der die Ämter stiftet und die sie ausübenden Menschen sendet (V.11). Von den im Schoß der Gemeinden aufbrechenden Charismen unterscheiden sie sich durch den ihnen obliegenden Auftrag zur Leitung und Lehre (»Hirten und Lehrer«), der dazu dient, die Gemeinden in der »Einheit des Glaubens« zu bewahren. Die Rückführung der Ämter auf den erhöhten Christus (vgl. auch Apg 20,28: »Gebt Acht auf euch und auf die ganze Herde, in der euch der Heilige Geist zu Vorstehern [ἐπισκόπους] bestellt hat, um die Ekklesia des Herrn zu weiden [...]«) und nicht auf den irdischen Jesus als angeblichen Gesetzgeber der Institution Kirche bedeutet auch, dass die kirchenleitenden Funktionen gemäß den Erfordernissen von Zeit und Ort auszugestaltet sind.

24.4 Schon die Pastoralbriefe kennen eine apostolische Nachfolge, und zwar in der spezifischen Form einer *successio paulina* (vgl. 2Tim 2,1f oder Tit 1,1–4.5) oder Lehrvollmacht, die dem Beauftragten in seiner Ordination unter Handauflegung, Gebeten und

¹¹⁸ Dazu wegweisend der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen: TH. SCHNEIDER / D. SATTLER / G. WENZ / V. LEPPIN (Hg.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge*, Bd. I–IV (Dialog der Kirchen), 2004–2012; darauf aufbauend zur Ermöglichung eucharistischer Gastfreundschaft: LEPPIN / SATTLER, *Gemeinsam am Tisch des Herrn* (s. Anm. 106).

¹¹⁹ CH. DIETZFELBINGER, *Der Abschied des Kommenden. Eine Auslegung der johanneischen Abschiedsreden* (WUNT 95), 1997.

¹²⁰ Dazu M. THEOBALD, *Warum und wozu gibt es Ämter in der Kirche? Die Antwort des Epheserbriefs* (BZ.NF 65, 2021, Heft 1).

Zuspruch des Heiligen Geistes zuteilwird (vgl. 1Tim 1,18f; 4,14–16; 5,22; 2Tim 1,16f). Die Amtsträger haben ihre Treue zum paulinischen Zeugnis sowohl in ihrer Verkündigung (1Tim 4,11.16) wie in ihrer vorbildlichen christlichen Lebensführung zu erweisen, als Familienväter unter vollem persönlichem Einsatz (1Tim 3,1–13; 4,12; 6,11f. etc.). Die *successio apostolica* in einem weiteren Sinn, die schon 1Clem gegen Ende des 1. Jh.s römischen Rechtsvorstellungen gemäß andeutet (42,1–4), erlangt in der zweiten Hälfte des 2. Jh.s Bedeutung für die Bischofssitze als apostolische Gründungen.¹²¹ Analog zur Verankerung der nachösterlichen Ekklesia in der Person Jesu und seinem Wirken dient sie »retro-spektiver Identitätssicherung«, nicht »pro-spektiver Identitätsbegründung«. Theologisch besehen,¹²² handelt es sich bei der bischöflichen Sukzession um ein »sakramentales« Zeichen für Kontinuität und Treue zum Anfang, das nicht als juridisches Modell angeblich ununterbrochener »Handauflegungen« zum Kriterium wahren, katholischen Kirche-Seins hochstilisiert werden kann.

24.5 Die Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* des 2. Vatikanischen Konzils geht noch wie selbstverständlich davon aus, dass »die Apostel« vor ihrem Tod zur Weiterführung ihres Dienstes »Männer einsetzen und anordnen, dass, wenn sie verschieden seien, andere bewährte Männer (*virī probatī*) ihren Dienst aufnehmen« (LG 20,2). Dieses Bild von den Anfängen kirchlicher Amtsnachfolge hat sich aus exegetischer Sicht als dogmatisch interessiertes Konstrukt herausgestellt. Weder die Terminologie (*ἀπόστολος* = Gesandte beiderlei Geschlechts) noch die verschiedenen Apostel-Konzepte des Neuen Testaments eignen sich für eine Argumentation, die Frauen, gar unter Berufung auf den historischen Jesus, vom kirchlichen Amt grundsätzlich ausschließen möchte.¹²³

Eine Schlussbemerkung

Am Ende der Thesenreihe sei die Frage nach der Normativität des biblischen Zeugnisses für eine systematisch entfaltete Ekklesiologie explizit gestellt. Eine Antwort auf sie bietet schon die vorgenommene Zusammenschau von diachronen (Teil II) und synchronen Einsichten (Teil I und III), des geschichtlichen Werdens von Kirche *und* deren Wesensmerkmale, die in jenem Werden aufscheinen. Um dieses Werden von Kirche zu wissen, befreit dazu, in der Orien-

¹²¹ A. MERKT, Das Problem der apostolischen Sukzession im Lichte der Patristik (in: TH. SCHNEIDER / G. WENZ [Hg.], Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge, Bd. I: Grundlagen und Grundfragen, 2004, 264–295).

¹²² Vgl. W. KASPER, Die apostolische Sukzession als ökumenisches Problem (in: W. PANNENBERG [Hg.], Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, Bd. 3: Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt, 1990, 329–349).

¹²³ M. THEOBALD, Apostolizität und Macht. Wer hat das Sagen? Oder zur ambivalenten Rolle von Frauen im Neuen Testament (samt einem Vorschlag zum Apostelfest der Maria Magdalena) (in: M. ECKHOLT u. a. [Hg.], Frauen in kirchlichen Ämtern. Reformbewegungen in der Ökumene, 2018, 87–106); DERS., Apostolizität und Macht. Ein Konflikt aus neutestamentlicher Sicht (BiKi 74, 2019, 84–94).

tierung am apostolischen Ursprungszeugnis den Ballast versteinerten Traditionen abzuwerfen und in vernünftiger Weise Zeitgenossenschaft zu üben. Wenn Kirche in großen Teilen unserer westlichen Gesellschaften im Sterben liegt und sie gleichsam neu zu erfinden ist, wie soll das anders geschehen als im Bedenken ihres Frühlings, wie ihn das Neue Testament bezeugt? Damit gewinnt die Befassung mit den Anfängen ihrer Geschichte – von einer belanglosen »archäologischen« Erkundung zutiefst unterschieden – Bedeutung für die Normativität des biblischen Zeugnisses, das diese Geschichte für uns aufbewahrt. Ekklesiologische Perspektiven im Licht der Schrift zu entwerfen geht zudem heute nur im Wissen darum, dass die Christen in der »Gotteskrise« unserer Zeit, in die sie selbst verstrickt sind, gemeinsam Zeugnis zu geben haben von einer Dimension menschlichen Lebens, die zu entdecken heißt, das Leben in seiner geschöpflichen Tiefe neu zu erfahren. Ihre Existenzberechtigung besitzt die Kirche als eine Gemeinschaft aller Getauften in der Frohbotschaft vom rettenden und heilbringenden Gott Jesu Christi. Wenn sie diese unbesorgt um sich selbst und in der Weise ausrichtet, dass die Menschen, durch ihr Zeugnis veranlasst, ihrer eigenen Bestimmung gewahr werden, dann tut sie ihren Dienst und wird zur »Stadt auf dem Berg«: Die ihre »guten Taten« sehen, beginnen, den Vater im Himmel zu preisen (Mt 5,14–16; vgl. 1 Kor 14,23–25).

Summary

New Testament research over the past couple of decades has added greatly to our knowledge of the early Christian churches. It makes sense to prepare and use these results to initiate a fresh conversation between biblical and systematic theology on ecclesiology. In a first step, the twenty-four theses here offer observations on the terminology of New Testament speech about the church, describe in a second how, by taking into account the most important historical questions, the church came into being in the first and second centuries and, in a third, reflect on the guideline to the nature of the church, the so-called *notae ecclesiae* of the creed. The goal of the theses is the biblical foundation of an ecumenical ecclesiology.

Schlagworte: Ökumene, Ekklesiologie, Jesus und Kirche, Kirche und Israel, frühe Kirchengeschichte, Institutionalisierungsprozesse, kulturelles Gedächtnis, Schriftwerdung, kirchliches Amt, *notae ecclesiae*

Prof. Dr. Michael Theobald
Professor em. für Neues Testament
an der Katholisch-theologischen Fakultät
der Universität Tübingen