

## § 15 Ekklesiologie

In unserm Apostolikum folgt auf das „ich glaube an den Heiligen Geist“ das „die heilige, christliche Kirche“, wo es eigentlich heißen sollte: „die heilige, *katholische* Kirche“, da im lateinischen Text natürlich *ecclesiam catholicam* steht, was freilich kein griechisches *καθολικὴν ἐκκλησίαν* übersetzt, da dieses Adjektiv in der griechischen Version ganz fehlt, wo es nur *ἀγίαν ἐκκλησίαν* heißt. Wir haben uns mit dieser Frage schon kurz beschäftigt.<sup>1</sup>

Diese Reihenfolge ist in den Lehrbüchern jedoch keineswegs selbstverständlich. Nicht überall wird die Kirche überhaupt eines eigenen Paragraphen gewürdigt. Wenn wir zunächst wieder einen Blick auf Origenes werfen, der in seinem berühmten Werk *Περὶ ἀρχῶν* bzw. *De principiis* ja, wie wir gesehen haben, in den ersten drei Kapiteln des ersten Buches *De deo*, *De Christo* und *De spiritu sancto* handelt<sup>2</sup>, darauf aber in Kapitel 4 keineswegs *De sancta ecclesia* folgen läßt, sondern vielmehr *De imminutione vel lapsu*, „Von der Erniedrigung und dem Falle“.<sup>3</sup> Nirgendwo in den vier Büchern von *De principiis* findet sich ein Kapitel zum Thema Kirche.

Machen wir einen Sprung von den alten zu den modernen Lehrbüchern und werfen einen Blick auf das klassische Werk von Ferdinand Christian Baur<sup>4</sup>, so stellen wir fest: Auch bei Baur wird die Kirche recht stiefmütterlich behandelt. In seinem ersten Abschnitt: „Die Lehre Jesu“ kann man eine solche Erörterung vernünftigerweise nicht erwarten. Aber auch im zweiten Abschnitt: „Die Lehre der Apostel“ findet man nur verstreute Bemerkungen zum Thema Kirche, so etwa beim „Lehrbegriff des Apostels Paulus“ über die Christen als Glieder des Leibes Christi<sup>5</sup>, wo es heißt: „Alle also, welche die christliche Taufe empfangen haben, so verschieden sie auch nach ihrer nationalen Abkunft und ihren sonstigen Lebensverhältnissen sein mögen, bilden eine und dieselbe Gemeinschaft, und derselbe in

<sup>1</sup> Vgl. dazu oben die Diskussion des Apostolikums in § 5, S. 35–38; zur katholischen Kirche hier S. 37.

<sup>2</sup> Zu dieser Reihenfolge bei Origenes vgl. oben die Einleitung zum Dritten Artikel, das sind die Seiten 297–299.

<sup>3</sup> Vgl. *Görgemanns/Karpp*, a.a.O. (S. 33, Anm. 1), S. 184 (die lateinische Fassung des Rufin) bzw. S. 185 (die deutsche Übersetzung). Hier auch in Anm. 1 die folgende Bemerkung: „Diese Überschrift im lat.[einischen] Text unterbricht in störender Weise den Zusammenhang: in Wirklichkeit wird der Gedankengang von Kap. 3 ohne Einschnitt weitergeführt; er berührt hier nur exkursartig das Problem des Falles der Geister. Ein neues Thema beginnt erst mit Kap. 5.“ Aber auch in Kapitel 5 folgt nicht *De sancta ecclesia*, sondern *De rationabilibus naturis*, „Von den Vernunftwesen“, vgl. *Görgemanns/Karpp*, a.a.O., S. 192 und 193.

<sup>4</sup> *Ferdinand Christian Baur*: Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, hg. v. Ferdinand Friedrich Baur, Leipzig 1864.

<sup>5</sup> *Ferdinand Christian Baur*, a.a.O., S. 199–200.

der Taufe mitgetheilte Geist dient allen zur Nahrung und Förderung ihres geistigen Lebens.“<sup>6</sup> Auch in der folgenden Passage zum Abendmahl<sup>7</sup> fällt das eine oder andere Mal der Begriff »Gemeinschaft« bzw. (seltener) »Gemeinde«, aber eben nur am Rand, ohne daß die ἐκκλησία selbst zum Thema würde.

Auch im Abschnitt zum „Lehrbegriff der Apokalypse“ finden sich verstreute Bemerkungen, so etwa zur Frage, wie es mit Juden und Heiden in der Gemeinde bestellt ist<sup>8</sup>, oder etwa auch zu dem Auferstandenen als Herrn der Gemeinde<sup>9</sup>, aber einen thematische Darstellung der ἐκκλησία sucht man hier ebenso vergeblich wie im Abschnitt zu Paulus. Erst bei der Behandlung der Pastoralbriefe findet sich eine Erörterung der „Lehre von der Kirche“; diese beginnt folgendermaßen: „Hat einmal der Glaube auf diese Weise zu einem fixirten Dogma, einem bestimmten System theoretischer Überzeugungen sich gestaltet, so kann diess nicht geschehen sein, ohne dass sich eine fester geschlossene Gemeinschaft gebildet hat. Es spricht sich in diesen Briefen schon ein bestimmtes kirchliches Bewusstsein aus, und die Idee der Kirche erhält ihre dogmatische Bedeutung. Οἶκος θεοῦ, ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος, στύλος καὶ ἐδραίωμα τῆς ἀληθείας sind 1 Tim. 3, 15 die den Begriff der Kirche bezeichnenden Ausdrücke. Die Grundanschauung, auf welcher der Begriff der Kirche beruht, ist der οἶκος θεοῦ. Wie man sich Gott in dem seiner Verehrung gewidmeten Tempel wohnend und in ihm gegenwärtig denkt, so ist auch die Kirche als die Gemeinschaft derer, welche in demselben Glauben vereinigt sind, gleichsam ein von der Gegenwart Gottes erfüllter Raum.“<sup>10</sup>

Wer das Baur'sche Werk unter diesem Aspekt liest, gewinnt also den Eindruck, daß die Kirche erst in der Spätzeit des Neuen Testaments einer theologischen Erörterung wert ist, als sie sich gegen Häretiker wappnen muß und die reine Lehre zu bewahren versucht. Nach Baur zielen die Pastoralbriefe darauf ab, „die Einheit der Kirche zu realisiren und den Grundsatz festzustellen, dass Einheit im Glauben und in der Lehre die wesentliche Grundlage der Kirche ist. Daher ist nichts wichtiger, als das den Vorstehern besonders empfohlene Festhalten an der kirchlichen Lehre, dem κατὰ τὴν διδαχὴν πιστὸς λόγος Tit 1, 9, der ὑγιαίνουσα διδασκαλία, welche demnach, da es nur darauf ankommt, alles ihr Widerstreitende von ihr fernzuhalten, als eine im Wesentlichen schon fixirte gedacht werden muss.“<sup>11</sup>

<sup>6</sup> Ferdinand Christian Baur, a.a.O., S. 200.

<sup>7</sup> Ferdinand Christian Baur, a.a.O., S. 200–202.

<sup>8</sup> Ferdinand Christian Baur, a.a.O., S. 210–214.

<sup>9</sup> Ferdinand Christian Baur, a.a.O., S. 220–222.

<sup>10</sup> Ferdinand Christian Baur, a.a.O., S. 342.

<sup>11</sup> Ferdinand Christian Baur, a.a.O., S. 344.

Ganz ähnlich verhält es sich auch mit dem berühmten Buch „Kyrios Christos“ von Wilhelm Bousset.<sup>12</sup> Wer es durcharbeitet, findet verstreute Bemerkungen zur Gemeinde, vor allem zu ihrem Gottesdienst, für den der Kult des Kyrios von zentraler Bedeutung war. Aber eine zusammenhängende Erörterung der ἐκκλησία bietet Bousset genauso wenig wie einst Ferdinand Christian Baur.

Dies ändert sich dann beim Staufferschen Lehrbuch, das in drei Teile zerfällt; der bei weitem umfangreichste Zweite Teil ist seinerseits in „Hauptstücke“ unterteilt. Das vierte Hauptstück ist ganz der Kirche gewidmet.<sup>13</sup> Hier findet man u. a.<sup>14</sup> Paragraphen zu folgenden Themen:

- Die Selbstbezeichnungen der Urkirche
- Die Botschaft der Kirche
- Die Sakramente
- Die Märtyrerkirche
- Kirche und Synagoge
- Kirche, Volk und Völkerwelt
- Kirche und Kaiserreich
- Die geschichtliche Sendung und Versuchung der Kirche

– man sagt also nicht zuviel, wenn man feststellt, daß das Thema ἐκκλησία in der Theologie des Neuen Testaments von Ethelbert Stauffer einen ungewöhnlich breiten Raum einnimmt. Wie so oft bei Ethelbert Stauffer sind die Ausführungen freilich oft nicht *nostri saeculi*, wie sogleich der Einsatzpunkt bei Mt 16,18 zeigt, dem berühmten Felsenwort, das mit Karl Ludwig Schmidt auf den historischen Jesus zurückgeführt wird.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> *Wilhelm Bousset*: Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus, FRLANT 21, Göttingen 1913; <sup>6</sup>1967.

<sup>13</sup> *Ethelbert Stauffer*: Die Theologie des Neuen Testaments, Gütersloh <sup>4</sup>1948, S. 132–184: Viertes Hauptstück: Kirche und Weltgeschehen.

<sup>14</sup> Neben den im folgenden aufgezählten Paragraphen bietet Stauffer in diesem Zusammenhang auch Diskussionen über den Geist (§ 41), den Glauben (§ 42), die theologische Arbeitsweise der Urkirche (§ 43), das Gebet (§ 44) und das Thema „Gotteswille und Menschenwille“ (§ 45), Themen, die wir teilweise schon in anderen Zusammenhängen besprochen haben.

<sup>15</sup> *Ethelbert Stauffer*, a.a.O., S. 133; beachte auch die zugehörige Anm. 498 auf S. 273. Auf den bizarren Artikel von *Karl Ludwig Schmidt*: Art. ἐκκλησία, ThWNT 3 (1938), S. 502–539 kommen wir gleich im ersten Abschnitt dieses Paragraphen zu sprechen; das Felsenwort Mt 16,18 wird uns dann in seinem letzten Abschnitt beschäftigen.

Rudolf Bultmann setzt den Weg Ferdinand Christian Baur fort, indem er die Erörterung der ἐκκλησία der Spätzeit vorbehält.<sup>16</sup> Der für sein Buch zentrale Teil zur Theologie des Paulus und der Theologie des Johannes (Zweiter Teil: Die Theologie des Paulus und des Johannes) ist von solchen Erörterungen frei. Die Kirche erscheint bei Bultmann eher als ein Randphänomen, das vor und nach den theologisch wichtigen Dingen einer nur kurzen Darlegung für wert befunden wird.

Die bekannte Tatsache, daß Joachim Jeremias über die Darstellung der Verkündigung Jesu in seiner Neutestamentlichen Theologie<sup>17</sup> nicht hinausgekommen ist, hindert ihn nicht daran, über die Gemeinde zu schreiben: Jesus selbst hat das Gottesvolk gesammelt, das war sein zentrales Anliegen. In diesem Zusammenhang kann Jeremias dann sogar Mt 16,18 auf Jesus zurückführen.<sup>18</sup> „Nun ist keine Frage: wenn unter ἐκκλησία eine Organisation zu verstehen wäre, wie sie sich in der Folgezeit herausgebildet hat, dann wäre es ein Anachronismus, wenn man Jesus die Absicht, eine ἐκκλησία zu begründen, zuschreiben wollte. Aber damit wäre der Sinn von ἐκκλησία verkannt.“<sup>19</sup> Richtig verstanden fügt sich diese Stelle jedoch sehr gut in die Verkündigung Jesu ein, wie Jeremias findet. „Wir müssen es ganz scharf zuspitzen: der *einzig*e Sinn der gesamten Wirksamkeit Jesu ist die Sammlung des endzeitlichen Gottesvolkes.“<sup>20</sup>

Hans Conzelmann modifiziert den Bultmannschen Aufbau, folgt ihm aber über weite Strecken. So hat er wie schon Bultmann an verschiedenen Punkten Gelegenheit, die ἐκκλησία zu thematisieren.<sup>21</sup> Im Rahmen des ersten Hauptteils: „Das Kerygma der ältesten Gemeinden und die Theologie der synoptischen Evangelien“

---

<sup>16</sup> *Rudolf Bultmann*: Theologie des Neuen Testaments, 7., durchgesehene, um Vorwort und Nachträge erweiterte Auflage, hg. v. Otto Merk, UTB 630, Tübingen 1977, S. 446–470: „Entstehung und erste Entwicklung der kirchlichen Ordnung“, untergliedert in die folgenden Paragraphen:

- Eschatologische Gemeinde und kirchliche Ordnung
- Die kirchlichen Ämter
- Die Wandlung des Selbstverständnisses der Kirche

Zuvor hatte Bultmann schon in § 10 „Das Kirchenbewußtsein und sein Verhältnis der Welt“ (S. 94–109) diskutiert, einem Paragraphen, der in den Übergangsabschnitt „Das Kerygma der hellenistischen Gemeinde vor und neben Paulus“ gehört.

<sup>17</sup> *Joachim Jeremias*: Neutestamentliche Theologie. Erster Teil: Die Verkündigung Jesu, Gütersloh 1973.

<sup>18</sup> Vgl. etwa S. 164–167.

<sup>19</sup> *Joachim Jeremias*, a.a.O., S. 165.

<sup>20</sup> *Joachim Jeremias*, a.a.O., S. 167.

<sup>21</sup> *Hans Conzelmann*: Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, 4. Aufl., bearbeitet von Andreas Lindemann, UTB 1446, Tübingen 1987.

findet sich ein erster Anlauf in dem Paragraphen 11, der „Gemeinde, Gottesdienst, Sakramente“ überschrieben ist.<sup>22</sup> Der zweite Hauptteil über die Theologie des Paulus weist einen zweiten einschlägigen Abschnitt auf, § 32 *Die Kirche*.<sup>23</sup> Dies ist ein wichtiger Unterschied zum Bultmannschen Buch, das in seinem paulinischen Teil einen solchen Paragraphen – wie wir gesehen haben – vermissen läßt. In Übereinstimmung mit Bultmann folgt dann für die nachpaulinische Phase – die bei Conzelmann jedoch zwischen Paulus und Johannes zu stehen kommt, nicht *nach* diesen beiden für das Bultmannsche Buch zentralen Entwürfen, noch einmal ein einschlägiger Abschnitt: § 39 *Die Kirche als Institution*.<sup>24</sup>

Blickt man auf den Weg zurück, den wir von dem Entwurf des Origenes bis hin zu Hans Conzelmann zurückgelegt haben, so kann man zusammenfassend festhalten: Die Kirche gewinnt in den einschlägigen Lehrbüchern immer größeres Gewicht. Sieht man von Bultmann einmal ab, so zeigen die Theologien des Neuen Testaments im 20. Jahrhundert ein immer weiter zunehmendes Interesse an diesem Thema.<sup>25</sup>

**Zusammenfassung**

### 1. Der Begriff ἐκκλησία

Getreu dem berühmten Dictum von Alfred Loisy: „Jesus verkündigte das Reich Gottes – und es kam die Kirche“<sup>26</sup> darf man nicht erwarten, in den Evangelien mit dem Begriff ἐκκλησία konfrontiert zu werden. Dies gilt in der Tat für die Evangelien des Markus, des Lukas und des Johannes, wo dieses Wort an keiner Stelle vorkommt. Eine Ausnahme macht Matthäus, der in dem berühmten Felsen-

<sup>22</sup> Hans Conzelmann, a.a.O., S. 121–140.

<sup>23</sup> Hans Conzelmann, a.a.O., S. 288–299.

<sup>24</sup> Hans Conzelmann, a.a.O., S. 343–347.

<sup>25</sup> Eine Ausnahme scheint das dreibändige Werk von Hans Hübner: *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Band 1: Prolegomena, Göttingen 1990; *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Band 2: Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte, Göttingen 1993; *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Band 3: Hebräerbrief, Evangelien und Offenbarung, Epilogomena, Göttingen 1995 zu bilden; für dieses gilt das oben im Text Gesagte offenbar nicht.

<sup>26</sup> Zu Alfred Loisy und seinem häufig zitierten Dictum vgl. den Artikel von Peter Neuner: Art. Loisy, Alfred (1857–1940), TRE 21 (1991), S. 453–456.

„Die Kirche und ihre Dogmen sind zwar nicht von Jesus gegründet bzw. von ihm selbst geoffenbart, sie sind aber die notwendige Konsequenz aus der Verkündigung Jesu. »Jesus hatte das Reich angekündigt, und dafür ist die Kirche gekommen. Sie kam und erweiterte die Form des Evangeliums, die unmöglich erhalten werden konnte, wie sie war ... Der Zweck des Evangeliums ist der Zweck der Kirche geblieben« (Evangelium und Kirche 112ff). Von diesem Zitat wurde nur der Satz rezipiert: »Jesus hatte das Reich angekündigt, und dafür ist die Kirche gekommen«, und aus ihm las man – gegen Loisy's Intention – eine fast hämische Abqualifizierung der Kirche heraus, die dann im Gegensatz zur Botschaft Jesu steht“ (Peter Neuner, a.a.O., S. 454, Z. 19–27).

wort in 16,18 und in seiner Gemeinderede in 18,17 insgesamt dreimal das Wort ἐκκλησία verwendet:

καὶ γὰρ δέ σοι λέγω ὅτι  
 σὺ εἶ Πέτρος,  
 καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν,  
 καὶ πύλαι ᾗδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς  
 sowie:  
 ἐὰν δὲ παρακούσῃ αὐτῶν,  
 εἰπὲ τῇ ἐκκλησίᾳ·  
 ἐὰν δὲ καὶ τῆς ἐκκλησίας παρακούσῃ,  
 ἔστω σοι ὡσπερ ὁ ἔθνικὸς καὶ ὁ τελώνης.

So berühmt gerade das Felsenwort 16,18 ist – als Ausgangspunkt für die Diskussion ist es ebensowenig geeignet, als wenn man beim Thema „Taufe im Neuen Testament“ mit dem triadischen Taufbefehl aus Mt 28,19 einsetzen wollte.<sup>27</sup> Vielmehr ist klar, daß wir beim paulinischen Sprachgebrauch ansetzen müssen, ist Paulus doch der älteste neutestamentliche Autor, der von der ἐκκλησία redet. Dies tut er mit einer solchen Selbstverständlichkeit, daß man schon von da her annehmen muß, daß der Begriff schon vor und neben Paulus bei den Christen etabliert war.

Wirft man deshalb einen Blick in die Apostelgeschichte, so ist der Befund überraschend: Zwar gibt es in der Apostelgeschichte eine Reihe von Belegen (allerdings weniger, als man erwarten könnte, wenn man Paulus als Maßstab nimmt)<sup>28</sup>, aber die setzen erst in 5,11 fast beiläufig und jedenfalls völlig unvermittelt ein. Wo vor 5,11 von der Gemeinde in Jerusalem die Rede ist, findet sich statt des Begriffs ἐκκλησία die merkwürdige Formulierung ἐπὶ τὸ αὐτό, vgl. dazu Apg 1,15; 2,1; 2,44; 2,47 und 4,27 (hier im Zitat aus Ps 2,2). So kann man geradezu sagen, ἐπὶ τὸ αὐτό entspricht einem ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, wie Barrett in seinem Kommentar bemerkt.<sup>29</sup> „It can be rendered by some such phrase as *in church* . . .“

<sup>27</sup> Vgl. zur Einordnung des matthäischen Taufbefehls die Diskussion im vorhergehenden Paragraphen, oben S. 313–316.

<sup>28</sup> Die Belege sind folgende: 5,11; 7,38; 8,1.3; 9,31; 11,22.26; 12,1.5; 13,1; 14,23.27; 15,3. 4.22.41; 16,5; 18,22; 19,32.39.40; 20,17.28. (Die Zahl reduziert sich, wenn man die Stellen wie z. B. 7,38 unberücksichtigt läßt, an denen ἐκκλησία im Zitat aus dem Alten Testament steht.) Im Evangelium kommt ἐκκλησία – wie wir vorhin schon gesehen haben – überhaupt nicht vor.

<sup>29</sup> C. K. Barrett: A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles. Vol. I: Preliminary Introduction and Commentary on Acts I–XIV, ICC, Edinburgh 1994; Vol. II: Introduction and Commentary on Acts XV–XXVII, ICC, Edinburgh 1998; hier Band 1, S. 172–173.

Dies scheint darauf hinzudeuten, daß es nicht von Anfang an eine einheitliche Bezeichnung für die Urgemeinde in Jerusalem gegeben hat. Leider unterrichtet uns Lukas in bezug auf die »Einführung« des Begriffs ἐκκλησία nicht so präzise wie über die Einführung des Namens »Christen« (Apg 11,26). Der Grund dafür könnte darin liegen, daß Lukas in bezug auf die »Einführung« des Begriffs keine Nachrichten zur Verfügung hatte. Der Sachverhalt, daß es nicht von Anfang an eine einheitliche Bezeichnung gegeben zu haben scheint, spricht übrigens insbesondere – wenn es dazu noch eines Arguments bedarf – gegen die These, Jesus selbst habe eine solche einheitliche Bezeichnung vorgegeben.<sup>30</sup> Diese These ist ohnehin so unwahrscheinlich wie nur möglich.

Als Zwischenergebnis können wir festhalten: *Für die Urgemeinde in Jerusalem ist zumindest am Anfang die Bezeichnung ἐκκλησία noch nicht nachweisbar. Zur Zeit der paulinischen Gemeinden im ägäischen Raum ist er dann aber schon fest etabliert und selbstverständlich geworden.*

**Zwischenergebnis**

\* \* \*

**W**ir wenden uns zunächst dem außerchristlichen Sprachgebrauch zu. Normalerweise kann man sich dazu im *Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament* informieren. Für das Wort ἐκκλησία trifft das nicht zu; in dem seltsamen Artikel von Karl Ludwig Schmidt<sup>31</sup> findet man kaum die allernotwendigsten Informationen zu diesem Thema.<sup>32</sup> Grundlegend ist die Feststellung, daß wir es bei dem Wort ἐκκλησία mit einem politischen Begriff zu tun haben. Es bezeichnet die Volksversammlung, wie an einer Stelle im Neuen Testament noch deutlich wird. Bei dem Streik der Devotionalienhändler, den Lukas in Apg 19 schildert, benutzt er das Wort ausnahmsweise im ursprünglichen Sinn, wenn er 19,32 schreibt:

**Der außerchristliche Sprachgebrauch**

ἄλλοι μὲν οὖν ἄλλο τι ἔκραζον,  
ἦν γὰρ ἡ ἐκκλησία συγκεχυμένη,  
καὶ οἱ πλείους οὐκ ᾔδειςαν  
τίνος ἕνεκα συνεληλύθεισαν.

Hier begegnet uns ἐκκλησία im ursprünglichen Sinn als (Volks-)Versammlung (so auch in den Versen 39–40, wo diese Versammlung als eine nicht legale einer ἔννομος ἐκκλησία gegenübergestellt wird).<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Vgl. dazu die Ausführungen von *Joachim Jeremias*, auf die in Anm. 18 verwiesen wurde.

<sup>31</sup> Vgl. dazu die Angaben oben Anm. 15.

<sup>32</sup> Vom »Griechentum« handelt nur eine halbe Seite des Artikels, *Karl Ludwig Schmidt*, a.a.O., S. 516–517.

<sup>33</sup> Auch diese drei Belege sind oben in der Anmerkung 28 noch einzuklammern, da es sich hier ja eben nicht um die christliche ἐκκλησία handelt!

Diese schöne Unterscheidung zwischen einer ἔννομος ἐκκλησία und einer sozusagen »wilden« macht das weite Spektrum deutlich, das ἐκκλησία abdeckt. Es kann, wie man hier sieht, eine jede größere Versammlung bezeichnen. „Das griech.[ische] Wort ἐκκλησία, im Lateinischen meistens nicht übersetzt, sondern als ecclesia beibehalten, ist etymologisch aus ἐκ und καλεῖν abzuleiten u.[nd] bezeichnet demgemäß »die (Totalität der) Herausgerufenen«. Im ältesten Griechisch kommt das Wort kaum vor (es fehlt bei Homer, Hesiod usw.); wenn es später für die älteste Zeit verwendet wird, ist das anachronistisch. So kommt es bei Aristot.[eles] pol. 1285a vor als Bezeichnung für die Soldatenversammlung schon der homerischen Zeit. Herodot benützt das Wort nur ein einziges Mal, u.[nd] zwar für eine Volksversammlung auf Samos, als dort eine »demokratische« Verfassung geplant, aber nicht durchgeführt wurde (ἐκκλησίαν συναγείρας πάντων τῶν ἀστῶν: 3, 142). Besonders in Athen, aber auch in vielen anderen Städten, ist das Wort der technische Ausdruck für die Volksversammlung geworden; Belege bei Platon, Isagoras, Xenophon, Aristophanes usw., auch in vielen Inschriften, die aber meistens aus einer späteren Zeit stammen . . . . Das Wort wird aber gelegentlich auch in anderem Zusammenhang gebraucht. So nennt Xenophon mehrmals die Generalversammlung der Soldaten, die in kritischer Lage einberufen wird, ἐκκλησία (exp. 1 3, 2 u. ö.).“<sup>34</sup>

Der Sitz im Leben – wie wir Neutestamentler sagen – des Begriffs ἐκκλησία ist also die Polis in klassischer Zeit: Griechenland war in Stadtstaaten gegliedert, denen eine übergeordnete Autorität bis zum Beginn des hellenistischen Zeitalters fehlte. Jeder Stadtstaat war autonom. In einer solchen Polis ist die Volksversammlung von entscheidender Bedeutung. „Das Wort gehört somit der politischen Sphäre an u.[nd] ist besonders in der Demokratie zu Hause. Die Volksversammlung ist die regelmäßige, höchste beschließende Autorität der Stadt oder des Volkes.“<sup>35</sup>

Schon hier wird ein entscheidender Unterschied zur späteren christlichen Verwendung des Begriffs deutlich: Die christliche ἐκκλησία besteht nach dem berühmten Wort des Paulus aus Männern *und* Frauen, aus Freien *und* Sklaven, aus Griechen *und* Juden (Gal 3,28):

οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλληγ,  
οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος,  
οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ·  
πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

<sup>34</sup> Olof Linton: Art. Ekklesia, RAC 4 (1959), Sp. 905–921; Zitat Sp. 905.

<sup>35</sup> Olof Linton, a.a.O., Sp. 906.

Davon kann in einer griechischen Volksversammlung natürlich ganz und gar keine Rede sein: Selbstverständlich wird das Volk einer Polis ausschließlich von *Männern* repräsentiert; selbstverständlich sind in dieser Versammlung nur *freie* Männer zugelassen, Sklaven haben hier nichts zu suchen, sie gelten rechtlich als Sache und haben keine Stimme; selbstverständlich gibt es in dieser Versammlung nur *griechische* Männer, keine jüdischen. Denn Juden haben in aller Regel kein Bürgerrecht in den Städten der Diaspora, sondern sind Beisassen, wie es so schön heißt.

Wir können daher an dieser Stelle schon einmal als Zwischenergebnis festhalten: *Die christliche ἐκκλησία ist in der alten Welt etwas völlig Neues und Unerhörtes: Daß eine Versammlung aus Frauen und Männern, Sklaven und Freien, Juden und Griechen besteht, ist in der Antike ohne Beispiel.*

**Zwischenergebnis**

\* \* \*

**B**evor wir uns gleich dem jüdisch-christlichen Bereich zuwenden, müssen wir aber noch einen Blick auf die hellenistische und auf die Kaiserzeit werfen, um uns Klarheit darüber zu verschaffen, was ein griechischer *native speaker* assoziierte, wenn er ἐκκλησία hörte. Was die staatliche Seite angeht, so bestehen die Volksversammlungen in den griechischen Städten auch in dieser Zeit fort, wenngleich über Krieg und Frieden nicht mehr zu entscheiden war, da die Außenpolitik von den hellenistischen Königen und später vom römischen Kaiser geführt wurde. Es waren kommunale Fragen, die auf die Tagesordnung kamen, aber die Volksversammlung bestand fort. Ein Beispiel dafür – Ephesos – haben wir vorhin anhand von Apg 19 schon kennengelernt. Hier gibt es die ἔννομος ἐκκλησία, und die tagt wie in alten Zeiten, wenngleich ihre Macht natürlich nur noch vergleichsweise klein war.

Aber wenn christlicherseits von der ἐκκλησία der Stadt Ephesos die Rede ist, kann diese mit der Volksversammlung natürlich in gar keiner Weise konkurrieren; dazu ist sie vorderhand viel zu klein. Wir müssen uns daher auf einer andern Ebene nach Analogien umsehen, auf der Ebene der Vereine.<sup>36</sup> Die Frage ist also die, ob man auf der Ebene dieser griechischen und römischen Vereine ein Pendant zu unserem Begriff ἐκκλησία findet.

<sup>36</sup> Vgl. dazu die Erlanger Dissertation von *Eva Ebel*: Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden. Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine, WUNT 2/178, Tübingen 2004 sowie meinen einschlägigen Aufsatz (*Peter Pilhofer*: Περὶ δὲ τῆς φιλαδελφίας ... (1Thess 4,9). Ekklesiologische Überlegungen zu einem Proprium früher christlicher Gemeinden, in: Die frühen Christen und ihre Welt. Greifswalder Aufsätze 1996–2001. Mit Beiträgen von Jens Börstinghaus und Eva Ebel, WUNT 145, Tübingen 2002, S. 139–153).

Wie auch in unserer Zeit haben alle diese Vereine damals eine Versammlung gekannt, in der die Mitglieder Tagesordnungen abarbeiten und Beschlüsse fassen.<sup>37</sup> „Diese Vereine waren zum großen Teil stark kultisch bestimmt; sie bildeten kleine, fest geschlossene Kreise. Ein solcher Verein, der sich für den Kultus einer, oft orientalischen, Gottheit einsetzte u.[nd] auch Propaganda trieb, schien, wenigstens äußerlich gesehen, der christlichen Kirche ziemlich ähnlich zu sein.“<sup>38</sup> Das ist unstrittig; man kann Einzelheiten dazu in dem Buch von Eva Ebel nachlesen. Doch die in unserm Zusammenhang entscheidende Frage muß lauten: Wird im griechischen Bereich die Vereinsversammlung auch als ἐκκλησία bezeichnet?

Das ist eine der wenigen Fragen, auf die der Artikel von Karl Ludwig Schmidt nun wirklich eingeht. Er schreibt zu den Vereinen: „Fraglich ist, ob und wie eine kultische Genossenschaft, ein Kultverein sich ἐκκλησία genannt hat, so daß wir von einem kultischen Ausdruck innerhalb der Profangrazität sprechen müßten. Diese Frage aufzuwerfen, hat deshalb einen gewissen Sinn, weil man bei ihrer Bejahung gut verstehen könnte, daß sich von einem genossenschaftlich-kultischen Wortgebrauch aus eine christliche Gemeinde als ἐκκλησία und damit als Kultverein verstanden hätte. Man muß dabei vor allem an die korinthischen Verhältnisse denken, wie sie Paulus im 1 K geschildert hat. Doch einmal ganz abgesehen davon, daß überhaupt die Basis zu schmal ist, um einen kultischen ἐκκλησία-Gebrauch im Griechischen festzustellen, würde Paulus einen solchen Wort- und Sinngebrauch als einen abusus abgelehnt haben . . . . Gewisse heidenchristliche Kreise, die in dem at.lichen Zusammenhang nicht sonderlich oder gar nicht zu Hause waren, mochten von der unmittelbaren Worterklärung und der vielleicht vorhandenen Erinnerung an griechische Genossenschaften aus ihre eigene Gemeinschaft verstehen. Es ist durchaus möglich, ja eigentlich selbstverständlich, daß mancherlei organisatorische Dinge in den christlichen Gemeinden nach dem Vorbild der damaligen Genossenschaften geregelt wurde.“<sup>39</sup>

Insgesamt hat Karl Ludwig Schmidt ganze drei Belege für ἐκκλησία im Zusammenhang mit griechischen Vereinen ausfindig gemacht, die drei Jahrzehnte zuvor in dem Standardwerk von Franz Poland gesammelt worden waren.<sup>40</sup> Ich habe diese Belege geprüft: Sie bezeichnen allesamt nicht den Verein als ganzen, sondern seine „geschäftliche Versammlung“, wie Poland sagt.<sup>41</sup>

<sup>37</sup> Vgl. zu den Einzelheiten *Eva Ebel*, a.a.O., S. 65–68 (zu den Zusammenkünften in einem italienischen Verein); S. 116–118 (zu den Zusammenkünften der Iobakchen in Athen) und S. 152–159 (zum Versammlungsort von Vereinen und christlicher Gemeinde).

<sup>38</sup> *Olof Linton*, a.a.O., Sp. 906–907.

<sup>39</sup> *Karl Ludwig Schmidt*, a.a.O., S. 516, Z. 42 bis S. 517, Z. 15.

<sup>40</sup> *Franz Poland*: Geschichte des griechischen Vereinswesens, Leipzig 1909 (Nachdr. ebd. 1967), S. 332.

<sup>41</sup> Ebd.

Damit können wir folgendes Ergebnis formulieren: *In der griechischen Welt bezeichnet das Wort ἐκκλησία in der Regel die Volksversammlung einer Stadt. Das ist die erste und wichtigste Assoziation, die sich für den native speaker einstellt. Ganz selten wird das Wort auch im Zusammenhang mit Vereinen gebraucht, wo es die geschäftliche Versammlung der Mitglieder – nicht aber den Verein selbst – bezeichnet.*

**Ergebnis**

\* \* \*

Abschließend müssen wir nun noch einen Blick auf den jüdischen Sprachgebrauch werfen. Schon in der Septuaginta nämlich findet sich unser Stichwort in einer eigenartigen Bedeutung. Ein Blick in die schon mehrfach zitierte Konkordanz von Hatch und Redpath zeigt, daß es im Alten Testament knapp 100 Vorkommen dieses Wortes gibt;<sup>42</sup> an den Stellen, denen eine hebräische Variante zugrundeliegt, wird mit ἐκκλησία in der weit überwiegenden Mehrheit der Fälle das hebräische  $\text{קָהָל}$  übersetzt. „Warum aber haben die LXX-Juden das hebräische  $\text{קָהָל}$  fast immer mit ἐκκλησία übersetzt? Ganz abgesehen von der Bedeutung der in beiden Sprachen zu Grunde liegenden Verbalstämme hat die Vermutung viel für sich, daß der *Gleichklang* von  $\text{קָהָל}$  und ἐκκλησία eine Rolle gespielt hat. Diese Vermutung kann unterstrichen werden durch den Hinweis darauf, daß die griechischen und die lateinischen Juden es ja liebten, zu ihren hebräischen oder aramäischen Personennamen ähnlich klingende griechische oder lateinische Namen hinzuzunehmen.“<sup>43</sup>

„In der LXX erscheint ἐκκλησία als ein durchaus profanes Wort, das *Versammlung* bedeutet, sei es daß an den Vorgang des Sichversammelns oder and die versammelten Menschen gedacht ist. Das erste zB Dt 9, 10; 18, 16: ἡμέρα τῆς ἐκκλησίας,  $\text{קָהָל הַיּוֹם}$ , Tag der Versammlung (so auch Luther); das zweite zB 3 Bas 8, 65: Σαλωμων . . . πᾶς Ἰσραὴλ μετ' αὐτοῦ, ἐκκλησία μεγάλη = 1 Kö 8, 65:  $\text{קָהָל גָּדוֹל}$ , eine große Versammlung (so auch Luther). Es kommt ganz darauf an, *wer* sich versammelt, *wer* eine Versammlung darstellt. An der schon genannten Stelle 1 Bas 19, 20 sind es Propheten (Luther: Chor der Propheten). Sir 26, 5: ἐκκλησία ὄχλου, was nach dem Zusammenhang mit »Zusammenrottung des Pöbels« übersetzt werden kann. Daß die ἐκκλησία das Volk Gottes, die Gemeinde Gottes ist, wird erst durch den Zusatz κυρίου deutlich: ἐκκλησία κυρίου =  $\text{קָהָל יְהוָה}$  Dt 23, 2ff; 1 Ch 28, 8; Neh 13, 1; Mi 2, 5 (Luther übersetzt hier jeweils: Gemeinde des Herrn, bzw Gottes) . . .“<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Hatch & Redpath I 433. Die Zählung ist von mir. Karl Ludwig Schmidt spricht a.a.O., S. 530, Z. 25 von „etwa 100mal“.

<sup>43</sup> Karl Ludwig Schmidt, a.a.O., S. 520, Z. 10–16.

<sup>44</sup> Karl Ludwig Schmidt, a.a.O., S. 531, Z. 4–15.

Uns interessiert in diesem Zusammenhang die zuletzt genannte Verwendung des Begriffs ἐκκλησία. Dieser kann also schon im Alten Testament die Gemeinde Gottes bezeichnen. „Im übrigen ist ἐκκλησία auch ohne Zusatz die Gemeinde Gottes, was sich vielfach aus dem Textzusammenhang ohne weiteres ergibt. Diese Stellen sind vor allem in 1 u 2 Ch, im Psalter und in einigen Apokryphen so häufig, daß mit einem terminus technicus gerechnet werden muß.“<sup>45</sup>

**Ergebnis** Es ergibt sich: *Für die christliche Verwendung des Begriffs ἐκκλησία ist insbesondere die alttestamentliche Vorgeschichte von Interesse, wengleich hier die oben genannten paulinischen Spezifika<sup>46</sup> natürlich noch fehlen.*

## 2. Die paulinische Verwendung des Begriffs ἐκκλησία

**W**ir haben gesehen, daß die christliche Okkupation des Begriffs ἐκκλησία zur Zeit des Paulus schon erfolgt war. Wer dafür verantwortlich ist, läßt sich nicht mehr mit Sicherheit feststellen. Nicht nachzuvollziehen vermag ich die These Bergers, die ich hier wenigstens anmerkungsweise notieren will.<sup>47</sup> In den paulinischen Briefen jedenfalls begegnet der Begriff häufig<sup>48</sup> schon im Präskript – was heimlich mitlesenden römischen Agenten sicher den Schweiß auf die Stirn getrieben hat . . . :

Παῦλος καὶ Σιλουανὸς καὶ Τιμόθεος  
τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ  
(1Thess 1,1a)

Παῦλος κλητὸς ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ,  
καὶ Σωσθένης ὁ ἀδελφός,  
τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ (1Kor 1,1–2a)

Παῦλος δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφός  
Φιλήμονι τῷ ἀγαπητῷ καὶ συνεργῷ ἡμῶν  
καὶ Ἀπφία τῇ ἀδελφῇ καὶ Ἀρχίππῳ τῷ συστρατιώτῃ ἡμῶν  
καὶ τῇ κατ' οἶκόν σου ἐκκλησίᾳ (Phlm 1–2)

<sup>45</sup> Karl Ludwig Schmidt, a.a.O., S. 531, Z. 21–24.

<sup>46</sup> Vgl. dazu oben die Seiten 324–325.

<sup>47</sup> Klaus Berger: Volksversammlung und Gemeinde Gottes. Zu den Anfängen der christlichen Verwendung von »ekklesia«, ZThK 73 (1976), S. 167–207.

<sup>48</sup> Auffallenderweise fehlt der Begriff im Präskript des Römerbriefs, was zu weitreichenden Hypothesenbildungen Anlaß gegeben hat – doch das ist hier nicht unser Thema . . .

Auch im Präskript des Philipperbriefs fehlt die ἐκκλησία; hier braucht man aber nicht zu Spekulationen Zuflucht zu nehmen, da Paulus in Phil 4,15 den Christinnen und Christen in Philippi ausdrücklich den Status der ἐκκλησία vindiziert.

Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ,  
καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφός,  
τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῆ οὔσης ἐν Κορίνθῳ (2Κορ 1,1a)

Παῦλος ἀπόστολος . . . καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοί  
ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας (Gal 1,1–2)

Der Agent ist natürlich eine Ausgeburt meiner Phantasie; aber stellen Sie sich vor, der Kaiser in Rom hätte auch nur ansatzweise über die Möglichkeiten verfügt, die einer heutigen Regierung in Europa zur Hand sind, und der von ihm beauftragte Geheimdienstmann hätte die Präskripte der paulinischen Briefe vor Augen gehabt – was hätte er daraus entnehmen können? Da ist von der ἐκκλησία in Thessaloniki, in Korinth, in Kolossai (dem vermutlichen Sitz der Adressaten des Philemonbriefs) und zum Schluß sogar von mehreren ἐκκλησίαι in der Provinz Galatien die Rede. Aber einen Reim hätte sich unser Freund darauf nicht machen können. Denn er hätte sehr schnell gemerkt, daß hier nicht die Menschen gemeint sind, an die er denkt, wenn er ἐκκλησία hört.

Eine ganz neue ἐκκλησία ist hier bezeichnet, eine ἐκκλησία, von der ein römischer Beamter in der Mitte des ersten Jahrhunderts noch nie etwas gehört hat. Wenn wir einmal für einen Augenblick in die Rolle eines zeitgenössischen Beobachters einer damaligen christlichen Gemeinde schlüpfen, so erscheint uns eine Gemeinde zuerst und vor allem als ein Verein.<sup>49</sup> Was uns heutigen Beobachtern auffiele, daß es sich um einen in besonderer Weise religiösen Verein handelt, ist dem zeitgenössischen Beobachter nahezu selbstverständlich. Viele, um nicht zu sagen: die überwältigende Mehrheit der damaligen Vereine, hatten mindestens einen religiösen *Nebenzweck*. Was einem damaligen Beobachter dagegen sofort aufgefallen wäre, ist die merkwürdig bunte Zusammensetzung dieser neuartigen Vereine: „Da ist nicht Jude noch Grieche, da ist nicht Sklave noch Freier, da ist nicht Mann und Frau, denn ihr seid alle einer in Christus Jesus.“ Ungewöhnlich an diesen neuartigen Vereinen war schon gleich, daß ihnen Männer, Frauen und Kinder angehörten; so etwas war man im ersten Jahrhundert einfach nicht gewöhnt. Auch die Vermischung von Sklaven und Freien war ungewöhnlich. Zwar gab es viele Vereine, die Sklaven zuließen. Aber die hatten dann in der Regel nur sehr arme Freie aufzuweisen. Bei den Christen dagegen gab es damals eben auch etliche gut Situierte, heute würde man sagen: »Besserverdienende«, die ihrerseits wiederum normalerweise nicht in Vereinen verkehrten, die von Sklaven geprägt waren. Schließlich auch die

**Ekklesiologie von außen**

**Gal 3,28**

<sup>49</sup> Vgl. dazu die schon oben zitierte Arbeit von *Eva Ebel*: Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden. Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine, WUNT 2/178, Tübingen 2004, die ich Ihrer Lektüre wärmstens empfehle.

Vermischung von Juden und Nichtjuden ist alles andere als selbstverständlich. So käme unser antiker Beobachter also zu dem Schluß, daß er es hier mit einem einigermäßen kuriosen Gebilde zu tun hat, verdächtig also in mancherlei Hinsicht, insbesondere natürlich politisch verdächtig. Dies umso mehr, als diese Vereine – und das ist sonst ohne jedes Beispiel – überregional organisiert waren wie ansonsten nur die römischen Legionen. Höchst brisant also gerade unter politischem Aspekt. Heute würde der zuständige Innenminister entscheiden: Ein Fall für den Verfassungsschutz.<sup>50</sup>

\* \* \*

Hätte unser außenstehender Beobachter gar die Gelegenheit, eine Versammlung dieser merkwürdigen ἐκκλησία zu besuchen, käme er aus dem Staunen nicht heraus. Denn seine Hypothese, daß es sich hier um eine neuartige Sorte von Verein handelt, würde sich in ungeahnter Weise bestätigen.<sup>51</sup>

Es ist für die christliche Gemeinde charakteristisch, daß sie sich einer solchen Sondersprache bedient, weil nur dadurch das Neue angemessen ausgedrückt werden kann; die christliche Gemeinde bedarf auch einer neuen Sprache, um damit diese neuen Phänomene zu bezeichnen. Grundlegend für alle paulinischen Gemeinden ist die Gleichberechtigung ihrer Glieder. Paulus drückt diese Gleichberechtigung aller Christinnen und Christen im Galaterbrief programmatisch aus: „Da ist nicht Jude noch Grieche, da ist nicht Sklave<sup>52</sup> noch Freier, da ist nicht Mann und Frau, denn ihr seid alle einer in Christus Jesus“ (Gal 3,28). Sprachlich fixiert wird diese Gleichheit aller Gemeindeglieder in der Anrede „Bruder“ (ἀδελφός) oder „Schwester“ (ἀδελφή), im Plural dann „Brüder“, oder, unserm heutigen Empfinden entsprechend „Geschwister“ (ἀδελφοί).

Die Anrede mit ἀδελφός  
oder ἀδελφή

<sup>50</sup> Zur überregionalen Organisation der christlichen Gemeinden vgl. *Peter Pilhofer*: Philippi. Band I: Die erste christliche Gemeinde Europas, WUNT 87, Tübingen 1995, S. 137–139.

<sup>51</sup> Ich greife im folgenden auf einen Aufsatz zurück, den ich im Jahr 2002 publiziert habe unter dem Titel: Περὶ δὲ τῆς φιλαδελφίας . . . (1Thess 4,9). Ekklesiologische Überlegungen zu einem Proprium früher christlicher Gemeinden, in: Die frühen Christen und ihre Welt. Greifswalder Aufsätze 1996–2001. Mit Beiträgen von Jens Börstinghaus und Eva Ebel, WUNT 145, Tübingen 2002, S. 139–153; die übernommene Passage beginnt hier S. 146.

<sup>52</sup> Gerade auf die Sklaven übte das Christentum eine besondere Anziehungskraft aus, vgl. *Franz Laub*: Die Begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei, SBS 107, Stuttgart 1982, bes. S. 61: Die christlichen Gemeinschaften haben „den Kultgenossenschaften und den collegia der kleinen Leute und Sklaven das Wasser abgegraben . . . . Wir stoßen hier wieder auf die . . . soziale Integrationskraft der frühchristlichen Gemeinden, in denen die Idee einer im Glauben begründeten Brüderlichkeit über alle sozialen und gesellschaftlichen Schranken hinweg Gestalt annahm.“

Einmal begegnet bei Paulus die Formulierung ἀδελφοὶ ἐν κυρίῳ (Phil 1,14). Obwohl sie nur an dieser Stelle begegnet, bezeichnet sie ohne Zweifel eine – wenn nicht sogar *die* – Wurzel der Anrede mit ἀδελφέ bzw. ἀδελφή, die unter Christinnen und Christen offenbar von Anfang an üblich war. Die Menschen ganz unterschiedlicher Herkunft finden sich ἐν κυρίῳ zu einer Gemeinde zusammen – das drückt sich in dieser gegenseitigen Anrede aus.

Mag es im alttestamentlich-jüdischen Bereich auch gewisse Vorbilder für den christlichen Sprachgebrauch geben, *ganz* geht die Rechnung auch hier nicht auf. Denn im Fall des Judentums basierte die Anrede mit ἀδελφέ bzw. ἀδελφή – ließe sie sich nachweisen – auf einer ethnischen Grundlage, was bei Christinnen und Christen ganz und gar nicht der Fall ist. Das heißt: Auch dann, wenn ein Rückgriff auf alttestamentlichen Sprachgebrauch vorläge, wäre dieser Rückgriff damit noch keineswegs erklärt.

Daß es sich in der Tat um etwas Neues handelt, haben die Zeitgenossen deutlich empfunden. So sagt etwa Lukian: „Überdies hat ihnen [d. h. den Christen] ihr erster Gesetzgeber beigebracht, daß sie alle untereinander Brüder würden, sobald sie den großen Schritt getan hätten, die griechischen Götter zu verleugnen und ihre Knie vor jenem gekreuzigten Sophisten zu beugen und nach seinen Gesetzen zu leben.“<sup>53</sup> Mit dem ersten Gesetzgeber, den Lukian hier erwähnt, ist vermutlich Paulus gemeint. Diesem zufolge wird in die Bruderschaft aufgenommen, wer die griechischen Götter verleugnet – ein gut paulinischer Zug, vgl. unsern 1. Thessalonicherbrief, Kapitel 1, Vers 9b – und wer die Knie vor jenem gekreuzigten Sophisten beugt; hier fühlt der christliche Leser sich an den Philipperhymnus erinnert: „... damit in dem Namen Jesu ein jedes Knie sich beuge ...“ (ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ, Phil 2,10a). Im übrigen setzt die Aussage des Lukian voraus, daß es nicht selbstverständlich ist, daß alle untereinander Brüder werden. Dies bedarf vielmehr einer gewissen Überredung. Zudem geht aus dieser

<sup>53</sup> Im griechischen Original: ἔπειτα δὲ ὁ νομοθέτης ὁ πρῶτος ἔπεισεν αὐτοὺς ὡς ἀδελφοὶ πάντες εἶεν ἀλλήλων, ἐπειδὴν ἅπαξ παράβαντες θεοὺς μὲν τοὺς Ἑλληνικοὺς ἀπαρνήσονται, τὸν δὲ ἀνεσκολοπισμένον ἐκεῖνον σοφιστὴν αὐτὸν προσκυνῶσιν καὶ κατὰ τοὺς ἐκεῖνου νόμους βιώσιν (Lukian: Peregrinos 13,5 [A.M. Harmon (Hg.): Lucian with an English translation, Band 5, LCL 302, London/Cambridge 1936 (Nachdr. 1972), S. 1–52; hier S. 14]). Die im Text zitierte Übersetzung stammt von Christoph Martin Wieland (Lukian: Werke in drei Bänden. Aus dem Griechischen übersetzt von Christoph Martin Wieland, Zweiter Band, Berlin und Weimar 1974, S. 34).

Seit dieser Aufsatz (vgl. oben Anm. 51) gedruckt wurde, ist auch unsere eigene Ausgabe des Peregrinus Proteus erschienen: Lukian: Der Tod des Peregrinos. Ein Scharlatan auf dem Scheiterhaufen, hg. von Peter Pilhofer, Manuel Baumbach, Jens Gerlach und Dirk Uwe Hansen, SAPERE IX, Darmstadt 2005. In diesem Buch findet sich mein Beitrag »Das Bild der christlichen Gemeinden in Lukians Peregrinos« auf S. 97–110, der für die Ekklesiologie von Interesse ist.

Aussage des Lukian hervor, daß die Bruderschaft der Christinnen und Christen untereinander ein Phänomen war, welches den Heiden auffiel. Keine Rede kann demnach davon sein, daß die Anrede ἀδελφέ bzw. ἀδελφή eine selbstverständliche und allgemein übliche gewesen sei. Vielmehr haben wir es hier mit einem spezifisch christlichen Phänomen zu tun, was den heidnischen Mitbürgern noch im 2. Jahrhundert bewußt war.

Dies ist auch gar nicht verwunderlich, sind die Christinnen und Christen doch Geschwister ausschließlich ἐν κυρίῳ.

**Lukian als Fachmann in  
Sachen Ekklesiologie**

Leider wird Lukian als Fachmann in Sachen Ekklesiologie bis heute nicht gewürdigt; dabei erweist ihn die oben zitierte Äußerung als einen, der ein klares ekklesiologisches Konzept zu bieten hat. Die auch heute noch in jedem Lehrbuch diskutierte Frage<sup>54</sup>, ob Jesus die Kirche gegründet habe – und wenn ja: in welchem Sinne –, wird von Lukian mit einem klaren NEIN beantwortet. Der kirchengründende „erste Gesetzgeber“ wird in unserm Text deutlich von dem „gekreuzigten Sophisten“ unterschieden. Auf ihn, den Apostel Paulus, führt Lukian die christliche Brüderlichkeit zurück, nicht aber auf Jesus. Trotzdem möchte ich die Frage aufwerfen: Ist diese Herleitung des Lukian korrekt? Oder läßt sich nicht doch eine Linie in die Verkündigung Jesu zurückverfolgen?

*3. Der jesuanische Ursprung*

**Die merkwürdige Perikope  
Mk 3,20–35**

Im Markusevangelium findet sich eine höchst merkwürdige Perikope. Ich denke an Mk 3,20–35, wo wir eine sehr bemerkenswerte Koalition vorfinden, bestehend aus den „Seinigen“ (οἱ παρ' αὐτοῦ) einerseits und den Experten aus Jerusalem (οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱερουσολύμων) andererseits, sehr verschiedenen Gruppen also, die dennoch ein und dieselbe Diagnose für Jesus stellen: ἐξέστη, „er ist von Sinnen“. Das hat man ja im wirklichen Leben eher selten, daß zwei so disparate Gruppierungen sich zu einer übereinstimmenden Position zusammenfinden. Zunächst exponieren sich in v. 21 die Verwandten Jesu: Sie machen sich auf, „um sich seiner zu bemächtigen; denn sie sagten: »Er ist von Sinnen«.“

Die Komposition des Evangelisten bedingt, daß zunächst die Schriftgelehrten das Feld beherrschen (v. 22–30), während die Verwandten ihren Auftritt dann erst in v. 31–35 haben. Für heute wollen wir uns die Schriftgelehrten sparen und uns gleich den Versen 31–35 zuwenden.

<sup>54</sup> Vgl. etwa *Jürgen Roloff*: Die Kirche im Neuen Testament, NTD Ergänzungsreihe 10, Göttingen 1993, S. 15–19.

C. F. D. Moule charakterisiert die Absicht der Verwandten Jesu folgendermaßen: „Jesus’s own relations think he must be mad: instead of following his father’s trade and settling down to an ordinary life, he is mixed up in these odd situations – seething crowds, spectacular cures, a very mixed assortment of intimates. So they try to rescue him“.<sup>55</sup> So sind sie nun gekommen, um Jesus aus dem Verkehr zu ziehen. In unserm Text heißt es: „Und man sagte zu ihm: »Deine Mutter und deine Brüder sind draußen und suchen dich.« Und er antwortete: »Wer ist meine Mutter und meine Brüder?« Und er schaute die an, die rings um ihn saßen, und sagte: »Siehe da, meine Mutter und meine Brüder; jeder nämlich, der den Willen Gottes tut, der ist mir Bruder und Schwester und Mutter.«“ (Mk 3,32–35).

Auf der erzählerischen Ebene kann man sehr gut verstehen, was sich hier abspielt. Umso erstaunlicher erscheint es, daß die christliche Gemeinde diese Tradition bewahrt hat, bis sie Markus in sein Evangelium aufgenommen hat. Denn daran besteht ja nun kein Zweifel: Diese (berechtigte) Reaktion der Familie auf das doch sehr seltsame Treiben Jesu wirft auf diesen selbst nicht gerade das allgünstigste Licht. Bultmann rechnet unsere Perikope zusammen mit v. 20f. zu den biographischen Apophthegmata. Näherhin handelt es sich ihm zufolge um eine „ideale Szene“.

Doch sogar Bultmann räumt ein: „Natürlich kann das Motiv von V. 21 nicht einfach aus dem Logion V. 35 herausgesponnen sein, sondern beruht offenbar auf guter alter Tradition. Daß solche in den Gemeindebildungen wirksam ist, bezweifle ich selbstverständlich nicht.“<sup>56</sup>

Ich kann mich in unserm Zusammenhang nicht bei der Zusammenstellung der Familiendelegation in v. 32 aufhalten, die gerade den katholischen Auslegern viel Kopfzerbrechen bereitet hat: Der Text nennt die Mutter und die Brüder; die Schwestern dagegen sind textkritisch umstritten. Der Vater aber fehlt ganz.

Die Antwort Jesu in v. 33 besteht zunächst nur aus einer Frage, die zwar wie eine rhetorische Frage aussieht, der Natur der Sache nach aber eigentlich gar keine rhetorische Frage sein kann: τίς ἐστὶν ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί; Wie kann einer so fragen? Noch durch diese Frage bestätigt der Fragesteller, daß seine Verwandten zu Recht behaupten, er sei verrückt!

In v. 34f. wird neu definiert, wer die Verwandten Jesu sind: ἴδε ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου. ὃς γὰρ ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, οὗτος ἀδελφός μου καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ ἐστίν. Wir haben hier zwei konkurrierende Antworten. Jede von ihnen würde einen abgerundeten Schluß der Perikope liefern. Nun ist in v. 34

<sup>55</sup> C. F. D. Moule: *The Gospel according to Mark*, Cambridge 1965, S. 31.

<sup>56</sup> Rudolf Bultmann: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, FRLANT 29, Göttingen <sup>8</sup>1970, S. 29.

die redaktionelle Arbeit des Evangelisten erkennbar.<sup>57</sup> Nachdem er bereits in v. 32 den ὄχλος eingeführt hatte, nimmt er diesen hier auf und läßt Jesus sich im Kreis umsehen (vgl. dazu 3,5). Ich schlage daher vor, v. 34 als Ganzen der Redaktion des Markus zuzuweisen; in v. 35 dagegen liegt der ursprüngliche Schluß der Perikope vor. Machen wir die Probe aufs Exempel und lassen v. 34 einmal aus, dann verbleibt die Frage in v. 33 τίς ἐστὶν ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου; und die sich sehr gut daran anschließende Antwort v. 35: ὃς γὰρ ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, οὗτος ἀδελφός μου καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ ἐστίν. Überflüssig ist dann lediglich noch das γὰρ, das der Redaktor einfügen mußte, um die Doppelung der Antwort zu verschleiern (im jetzigen Textzusammenhang erscheint v. 35 ja als Begründung der Aussage in v. 34).<sup>58</sup>

Blickt man von diesem Schluß auf den Anfang der Perikope zurück, so fällt auf, daß von den leiblichen Verwandten Jesu in unterschiedlichen Formulierungen gesprochen wird: Abgesehen von den textkritisch unsicheren Schwestern ist in v. 32 wie in v. 31 von der Mutter und den Brüdern die Rede, in der Exposition v. 21 jedoch heißt es: οἱ παρ' αὐτοῦ. Diese Exposition ist stark von dem Redaktor Markus überarbeitet, der die beiden Szenen von den wahren Verwandten und dem Vorwurf der Schriftgelehrten miteinander verschachtelt hat. Auf die Hand des Evangelisten geht – wir haben es gesehen – zudem die Einführung der Volksmenge in v. 32 und v. 34 zurück. „Die markinische Redaktion stellt zwischen Jesus und die Jüngerschaft das Volk, das ihn massenweise umgibt.“<sup>59</sup>

Für unsere Frage ergibt sich demnach: In der ursprünglichen Tradition haben wir es mit einer Geschichte zu tun, in der die Volksmenge noch nicht vorkam. Die Antwort Jesu bezieht sich daher nicht auf irgendwelche gerade Anwesenden, sondern ausschließlich auf seine Anhängerinnen und Anhänger. In dieser rekonstruierten Form aber bewahrt die Erzählung einen Zug aus dem Leben des historischen Jesus: Schon Jesus konnte ἀδελφός und ἀδελφὴ im übertragenen Sinn verwenden und im Kreis seiner Anhänger mit neuem Sinn füllen: Schon der irdische Jesus sammelt um sich eine Gemeinschaft von ἀδελφοί und ἀδελφαί, die nicht auf familiären Banden beruht, sondern gerade der Familie gegenüber eher skeptisch, ja sogar polemisch ist, wie Mk 10,29f. zeigt: „Wahrlich ich sage euch, da ist keiner, der sein Haus oder seine Brüder oder seine Schwestern oder seine Mutter oder seinen Vater oder seine Kinder oder seine Äcker wegen mir und wegen des Evangeliums

<sup>57</sup> Zur Analyse vgl. *Joachim Gnllka*: Das Evangelium nach Markus, 1. Teilband: Mk 1–8,26, EKK II/1, Zürich, Einsiedeln, Köln und Neukirchen-Vluyn 1978, S. 144.147.

<sup>58</sup> Die Analyse der Perikope verdanke ich der Hilfe meiner Kollegin Dr. Angelika Reichert, die meinem an dieser Stelle ursprünglich undeutlichen Manuskript zur Klarheit verhalf.

<sup>59</sup> *Joachim Gnllka*, a.a.O., S. 153.

verläßt, der nicht hundertfältig empfangen jetzt in dieser Zeit Häuser und Brüder (ἀδελφοὺς) und Schwestern (ἀδελφάς) und Mütter und Kinder und Äcker . . .<sup>60</sup> Der Jünger verläßt u.a. seine leiblichen Brüder und Schwestern, um dafür schon in dieser Zeit hundertfältig Ersatz zu bekommen; Brüder und Schwestern findet er in der neuen Gemeinschaft, in die er eintritt. Ich will damit nicht behaupten, daß wir in 10,29f. ein Wort des historischen Jesus vor uns hätten. In der vorliegenden Form handelt es sich ganz sicher nicht um ein solches. Aber das afamiliäre Ethos geht auf Jesus zurück; der Gedanke von der neuen Familie vielleicht auch; das Logion zeigt, wie diese Ansätze in der Kirche verwendet und weiter entwickelt werden konnten.

Damit ist Lukian in dem Punkt, für den wir uns hier interessieren, widerlegt: Nicht der erste Gesetzgeber war es, der den Brudernamen in neuer Weise gebraucht hat und für die christliche Gemeinschaft anwandte: Schon Jesus hat gelegentlich ἀδελφοί und ἀδελφαί im übertragenen Sinn auf die von ihm begründete Gemeinschaft angewandt. Die Kirche konnte an diese Praxis anknüpfen.<sup>61</sup>

Wir haben oben das berühmte Dictum von Alfred Loisy problematisiert. Es gibt sehr wohl Verbindungslinien von der Verkündigung Jesu zur Kirche. Ich würde dabei nicht den Versuch machen, eine solche Linie anhand des Begriffs ἐκκλησία zu konstruieren; der Brückenpfeiler in Mt 16,18 erweckt nach meinem Eindruck keinen allzu vertrauenswürdigen Eindruck; die Konstruktion hinge auf Seiten Jesu in der Luft . . .

Trotzdem – so habe ich gezeigt – kann man bei der Gemeinschaft, die schon Jesus umgab, ansetzen. Nicht daß Jesus von ἐκκλησία gesprochen hätte, ist der Ausgangspunkt, sondern die gegenseitige Anrede mit »Bruder« und »Schwester«, die man schon für die Zeit Jesu aus Mk 3 erschließen kann, und die sich als Charakteristikum des frühen christlichen Sprachgebrauchs herausstellt.

Das Proprium<sup>62</sup> der frühen christlichen Gemeinden, das ich Ihnen heute nahezubringen versuchte, gewinnt sein Profil, wenn man die ἐκκλησία auf dem Hintergrund der konkurrierenden religiösen Vereine in den Blick nimmt. Man muß die ἐκκλησία gleichsam mit andern Augen – eben von außen – betrachten, wenn man ihre Besonderheiten erkennen will. Die φιλαδελφία unterscheidet die ἐκκλησία von allen Mitbewerbern auf dem antiken Markt der Möglichkeiten. Nirgendwo finden wir einen religiösen Verein, der eine solche Anziehungskraft ausübt. Die christlichen Geschwister sind ohne Konkurrenz. So kann dieser Aspekt vielleicht als Paradigma für eine umfassender angelegte Studie dienen.

<sup>60</sup> Zum afamiliären Ethos der Worte Jesu vgl. *Gerd Theißen*: Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum, in: *ders.*: Studien zur Soziologie des Urchristentums, WUNT 19, Tübingen 1979, S. 79–105; hier S. 83f.

<sup>61</sup> Hier verlasse ich nun den Faden meines oben in Anm. 51 zitierten Aufsatzes wieder.

<sup>62</sup> Dieser Absatz schließt den genannten Aufsatz ab, a.a.O., S. 152–153.

**Ergebnis** Einstweilen halten wir als Ergebnis fest: *Jesus hat zwar nicht die Kirche gegründet – darin behält Lukian als Fachmann in Sachen Ekklesiologie recht –, aber er hat eine Gemeinschaft geschaffen, in der man sich mit »Bruder« und »Schwester« anredete. Diesen Brauch setzt die Kirche fort und grenzt sich damit von dem üblichen Sitten in griechischen wie römischen Vereinen ab.*

#### 4. Die Kirche bei Paulus

Wir haben gesehen, daß Paulus den Begriff ἐκκλησία schon vorgefunden hatte, bevor er als eigenständiger Missionar in den ägäischen Raum aufbrach. Nichtsdestoweniger hat Paulus die Ekklesiologie entscheidend geprägt, wiewohl dieser Zug in manchen Lehrbüchern nicht so recht zur Geltung kommt. Ich möchte Ihnen das anhand zweier Aspekte in diesem Abschnitt vor Augen führen; zum einen an den χαρίσματα, die Paulus in der Gemeinde am Werk sieht, zum andern an der Terminologie des Baus, der von Paulus konkurrierend und ergänzend benutzt wird.<sup>63</sup> Wir beginnen mit den χαρίσματα, für die es zwei einander ähnliche Texte in den Briefen des Paulus gibt, 1Kor 12 und Röm 12. Wir orientieren uns an dem Text 1Kor 12,4–11.<sup>64</sup>

4 διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσὶν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα·

5 καὶ διαιρέσεις διακονιῶν εἰσιν, καὶ ὁ αὐτὸς κύριος·

6 καὶ διαιρέσεις ἐνεργημάτων εἰσὶν, ὁ δὲ αὐτὸς θεός, ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.

7 ἐκάστῳ δὲ δίδεται ἢ φανέρωσις τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον.

8 ὃ μὲν γὰρ διὰ τοῦ πνεύματος δίδεται λόγος σοφίας, ἄλλῳ δὲ λόγος γνώσεως κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα,

4 Es gibt Zuteilungen (oder: Unterschiede) der Gnaden(gaben), aber: (es ist) ein und derselbe Geist.

5 Und es gibt Zuteilungen von Dienstleistungen, aber: derselbe Herr.

6 Und es gibt Zuteilungen von Wirkungen, aber: derselbe Gott, der alles in allem (oder: in allen) wirkt.

7 Jedem wird aber die Offenbarung des Geistes zum Nutzen gegeben.

8 Denn dem einen wird durch den Geist Weisheitsrede gegeben, einem anderen Erkenntnisrede, gemäß demselben Geist,

<sup>63</sup> Vgl. dazu die Studie von *Philipp Vielhauer*: Oikodome. Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur vom Neuen Testament bis Clemens Alexandrinus, Karlsruhe-Durlach 1939; wieder abgedruckt in: *ders.*: Oikodome. Aufsätze zum Neuen Testament, Band 2, herausgegeben von Günter Klein, ThB 65, München 1979, S. 3–168.

<sup>64</sup> Die Übersetzung gebe ich nach *Hans Conzelmann*: Der erste Brief an die Korinther, KEK 5, Göttingen <sup>11/1</sup>1969 (<sup>12/2</sup>1981), S. 244.

**9** ἑτέρῳ πίστις ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι, ἄλλῳ δὲ χαρίσματα ἰαμάτων ἐν τῷ ἐνὶ πνεύματι,

**10** ἄλλῳ δὲ ἐνεργήματα δυνάμεων, ἄλλῳ [δὲ] προφητεία, ἄλλῳ [δὲ] διακρίσεις πνευμάτων, ἑτέρῳ γένη γλωσσῶν, ἄλλῳ δὲ ἑρμηνεία γλωσσῶν·

**11** πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, διαιροῦν ἰδίᾳ ἐκάστῳ καθὼς βούλεται.

**9** einem anderen Glauben in demselben Geist, einem anderen Heilungsgaben in dem einen Geist,

**10** einem anderen Wunderwirkungen, einem anderen Prophetie, einem anderen Unterscheidung von Geistern, wieder einem anderen (verschiedene) Arten von Zungen(rede), einem anderen Übersetzung von Zungenrede.

**11** Das aber alles wirkt ein und derselbe Geist, der jedem besonders zuteilt, was er will.

Diese Darlegung beginnt mit einer triadischen Formel, die nacheinander das πνεῦμα, den κύριος und Gott selbst nennt.<sup>65</sup> Diese Trias ist es, die nach Paulus die Gemeinde qualifiziert. Die Verse 4–6 „bilden eine stilistische und sachliche Einheit: Drei Sätze sind parallel gebaut und mit einem wuchtigen Schlußakzent versehen. Zugrunde liegt eine triadische Formel: Gott – Herr – Geist. Solche Triaden finden sich im NT mehrfach. Die Reihenfolge ist noch frei; sie wird dem Kontext angepaßt. Hier knüpft Paulus an das Stichwort πνευματικά an und gestaltet eine Klimax. Man wird auch die Zuordnung der drei Begriffe χαρίσματα, διακονία, ἐνεργήματα zu Geist, Herr und Gott nicht als lediglich rhetorisch-beliebig ansehen dürfen, sondern auch als sachlich bestimmt. χαρίσματα ist als Wechselbegriff für πνευματικά dem Geist zugeordnet, διακονία wird bewußt mit κύριος zusammenspielen . . . . Endlich ist die Verknüpfung von ἐνεργήματα und θεός durch den überschießenden Schlußpassus des dritten Satzes als sachhaltig erwiesen. Es handelt sich um eine Allmachtsformel, die jetzt auf die Gemeinde bezogen (und dadurch verchristlicht) wird.“<sup>66</sup>

Bemerkenswert ist die Parallelisierung von χαρίσματα in v. 4 und διακονία in v. 5. „Der wesentliche Punkt ist . . . , daß alltägliche Dienstleistungen jetzt den anerkannten, supranaturalen Geistphänomenen gleichgestellt werden. Paulus orientiert sich also nicht mehr an den Phänomenen, sondern an der Gemeinde als dem Zielpunkt des Waltens des Geistes. Er zeigt dem nicht ekstatisch begabten Gläubigen, daß und wie ihm das »Seinige« zugeteilt ist. Damit wird diesem die Gnade zum Schlüssel seines Selbstverständnisses und Verhaltens zu den Brüdern.“<sup>67</sup>

<sup>65</sup> Vgl. die Diskussion der triadischen Formeln bei Paulus in § 14, insbesondere die Passage S. 309–310.

<sup>66</sup> Hans Conzelmann, S. 244–245.

<sup>67</sup> Hans Conzelmann, S. 245–246.