

Ioan Moga / Regina Augustin

# Wesen und Grenzen der Kirche

Beiträge des Zweiten  
Ekklesiologischen Kolloquiums



TYROLIA

PRO ORIENTE

PRO ORIENTE  
Band XXXIX

# WESEN UND GRENZEN DER KIRCHE

Beiträge des Zweiten Ekklesiologischen  
Kolloquiums

Herausgegeben von Ioan Moga und Regina Augustin

TYROLIA-VERLAG · INNSBRUCK-WIEN

Veröffentlicht mit der Unterstützung durch das Bundesministerium für  
Wissenschaft, Forschung und Wirtschaft.

Das „Zweite Ekklesiologische Kolloquium – Wesen und Grenzen“ fand im  
Rahmen des Kooperationsvertrags zwischen dem Verein – PRO ORIENTE  
Gesellschaft zur Erforschung der ökumenischen Beziehungen und der  
Universität Wien statt.

Mitglied der Verlagsgruppe „engagement“

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

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

© 2015 Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck  
Korrektorat: Mag.<sup>a</sup> Katharina Maier  
Satz: Mag. Dr. Peter Zeillinger  
Umschlaggestaltung: Hedwig Bledl  
Druck und Bindung: Alcione, Lavis (I)  
ISBN 978-3-7022-3497-3  
E-Mail: [buchverlag@tyrolia.at](mailto:buchverlag@tyrolia.at)  
Internet: [www.tyrolia-verlag.at](http://www.tyrolia-verlag.at)

## INHALT

Geleitwort von Kardinal Christoph Schönborn	9
Vorwort der Herausgeber	11

### **Das erste ekklesiologische Kolloquium – Koinonia (1974) und seine Rezeptionsgeschichte**

*Regina Augustin*

Ökumenische Drehscheibe Wien. Das Erste Ekklesiologische Kolloquium – Koinonia (1974) und seine Wirkungsgeschichte	19
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

*Athanasios Vletsis*

Die »kluge Kühnheit« eines »geänderten Gedächtnisses«	31
-------------------------------------------------------	----

### **I. Abschnitt: Hat die Kirche Grenzen?**

#### I.1 Biblischer Zugang

*Jörg Frey*

Vom grenzenlosen Evangelium zur ekklesialen Abgrenzung. Theologische Perspektiven aus dem Neuen Testament	55
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

*Christos Karakolis*

Hat die Kirche Grenzen?

Neutestamentlicher Zugang mit Blick auf orthodoxe ekklesiologische Ansätze	66
-------------------------------------------------------------------------------	----

*Walter Kirchschräger*

Hat Kirche Grenzen? Ein biblischer Zugang	81
-------------------------------------------	----

#### I.2 Theologiegeschichtlicher Zugang

*Anastasios Kallis*

Glaubensgemeinschaft – Schisma – Häresie im ersten Jahrtausend	93
----------------------------------------------------------------	----

*Ernst Christoph Suttner*

Eucharistiegemeinschaft über Konfessionsgrenzen hinweg an Hand von theologiegeschichtlichen Beispielen	105
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

## **Hat die Kirche Grenzen?**

### **Neutestamentlicher Zugang mit Blick auf orthodoxe ekklesiologische Ansätze**

Die orthodoxe Kirche wie auch ihre Theologie haben oft das Selbstverständnis einer ahistorischen Kontinuität und zwar einer Identität mit der apostolischen Kirche des 1. Jahrhunderts. Da aber die anderen Konfessionen die orthodoxe Kirche und Theologie nicht unbedingt in diesem Licht sehen, stellt sich in meiner Präsentation die konkrete Frage, ob bzw. inwiefern die orthodoxe Auffassung von den Grenzen der Kirche mit jener des Neuen Testaments übereinstimmt.<sup>1</sup>

Hier ergeben sich bereits schwerwiegende methodologische Probleme, da die orthodoxe Theologie heutzutage keine einheitliche Meinung über die Grenzen der Kirche vertritt.<sup>2</sup> Daher ordne ich verallgemeinernd für die Zwecke dieses Referats die verschiedenen Meinungen zweierlei Haupttendenzen zu – der offenen bzw. inklusiven Ekklesiologie und der geschlossenen oder exklusiven Ekklesiologie.<sup>3</sup>

Die beiden ekklesiologischen Tendenzen wurzeln in der Kirchengeschichte. In der Alten Kirche trifft man auf die exklusive Ekklesiologie etwa beim heiligen Kyprian, während die inklusive Ekklesiologie beim heiligen Augustin zu finden ist. Hier zeigt sich bereits: Sogar die Alte Kirche selbst vertrat keine einheitliche Meinung über die Grenzen der Kirche.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> GALITIS, S. G., 'Η Ἐκκλησία καὶ οἱ Ἐκκλησιαστές, in: Grigorios o Palamas 77 (1994), 529-550.

<sup>2</sup> S. die relevante Diskussion bei TSOMPANIDIS, Stylianos Ch., Ἐκκλησία καὶ Ἐκκλησιαστές. Ἡ θέση τῶν ἄλλων χριστιανικῶν Ἐκκλησιῶν στὴν ἐκκλησιολογικὴ αυτοσυνειδησία τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας στα πλαίσια τοῦ οἰκουμενικοῦ διαλόγου, Athen 2013, hauptsächlich 23-60.

<sup>3</sup> HOVORUN, Cyril, Borders of Salvation. Reading Fathers with Russian Theologians, in: Hainthaler, Theresia/Mali, Franz/Emmenegger, Gregor/Ostermann, Manté Lenkaityté (Hg.), Für uns und für unser Heil. Soteriologie in Ost und West. Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens, (PRO ORIENTE 37), (Wiener Patristische Tagungen VI), Innsbruck – Wien 2014, 314-318 spricht ebenso von „geschlossener“ und „offener“ Ekklesiologie bei den russischen Theologen.

<sup>4</sup> S. die relevanten patristischen Positionen und die relevante Diskussion bei FLOROVSKY, Georges, The Boundaries of the Church, in: Haugh, Richard S.

Die zwei oben genannten ekklesiologischen Tendenzen in der Theologie und Praxis der orthodoxen Kirche scheinen sich nicht miteinander vereinbaren zu lassen. Einerseits erachten die Anhänger der exklusiven Ekklesiologie oft die den anderen christlichen Konfessionen und Religionen gegenüber offenen Orthodoxen als Verräter des Glaubens und sogar als Häretiker. Die Idee, eine Spaltung hervorzurufen, ist ihnen manchmal gar nicht so fremd. Ganz im Gegenteil: Sie denken tendentiell, dass eine Spaltung die wahre Kirche – so wie sie selbst natürlich den Begriff „wahre Kirche“ verstehen – gegen allerlei Verfälschung verteidigen und sie somit präservieren würde.

Andererseits meinen die Anhänger der inklusiven Ekklesiologie oft, dass die *Fanatiker*, wie sie die Verfechter der exklusiven Ekklesiologie nennen, eigentlich nicht zur Kirche gehörten. Man fragt sich, ob man solche Leute doch nicht aus dem kirchlichen Leib vertreiben sollte, da sie sehr viel Unheil allein dadurch anrichten, dass sie mit ihrer ungerechtfertigten Kritik große Teile des theologisch ungebildeten orthodoxen Volkes in die Irre führen sowie dessen ekklesiologisches Bewusstsein wesentlich einengen und damit auch zerstören.<sup>5</sup>

Im Neuen Testament gibt es bekanntlich keine systematische oder gar ausgeprägte Lehre von den Grenzen der Kirche. Es beinhaltet aber verschiedene Lehren und Erzählungen, die sich auf konkrete historische Situationen beziehen und für unsere Fragestellung von großer Bedeutung sind. In diesem Referat will ich also versuchen, anhand von Beispielen zu skizzieren, wie verschiedene neutestamentliche Autoren die Grenzen der Kirche betrachteten. In den Schlussfolgerungen möchte ich auf die Frage eingehen, ob bzw. inwiefern diese Informationen für die Diskussion in der heutigen orthodoxen Ekklesiologie relevant sind.

Natürlich wäre es völlig anachronistisch zu behaupten, dass das Neue Testament auf ganz unterschiedliche Probleme unserer modernen Zeit deutliche oder gar einheitliche Lösungen anzubieten habe. Mir geht es also hier nicht darum, konkrete Antworten auf unsere eigene Fragestellung zu finden. Sondern ich möchte einerseits die Dialektik zwischen ekklesiologischer Offenheit und Geschlossenheit in der urchristlichen Zeit präsentieren und ande-

---

(Hg.), *The Collected Works of Georges Florovsky* 13. *Ecumenism I. A Doctrinal Approach*, Vaduz 1989, 36-45, sowie auch die Antwort von JEV TIC, Atanasije, Ὁ π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ περί τῶν ὁρίων τῆς Ἐκκλησίας, in: *Theologia* 4 (2000), 137-158 auf diesen Aufsatz sowie die relevante Bibliographie.

<sup>5</sup> Beide Ansichten werden m.W. nicht (bzw. noch nicht) in offiziellen theologischen Studien registriert, sind aber reichlich in Blogs und auf Internet-Foren vertreten.

rerseits auf dieser Grundlage versuchen, das Bewusstsein der Urkirche hinsichtlich ihrer eigenen Grenzen in ein Bild zu fassen. M.E. wäre ein Vergleich des modernen ekklesiologischen Verständnisses der Orthodoxie mit diesem Bild sehr hilfreich, damit sie sich den heutigen Herausforderungen, die – wie schon erwähnt – an sich sehr verschieden sind, im Licht des neutestamentlichen Zeugnisses erneut stellen kann.

## 1. Paulinische Tradition

Bekanntlich hatte Paulus viele Gegner. Eine Gruppe dieser Gegner scheint dem Apostel auf seinen Spuren gefolgt zu sein und versucht zu haben, seine neu gegründeten Gemeinden für sich und ihre eigene Lehre zu gewinnen, indem sie Paulus verleumdete und sein Evangelium über das Heil allein aus Glauben und nicht aus den Werken des Geistes attackierte.<sup>6</sup>

Im Phil hat Paulus überaus radikale Ausdrücke verwendet, um diese Gegner zu bezeichnen, wie z.B. „falsche Brüder“, „Hunde“ und „Verschnittene“ (Phil 3,2)<sup>7</sup> – ungeachtet der Frage, ob diese Menschen zur Kirche gehören sollten. Manche von ihnen waren vielleicht mit Kreisen der Jerusalemer Gemeinde verbunden oder gehörten selbst zu diesen Kreisen (vgl. Gal 2,12). Demnach wollte Paulus keine Spaltung innerhalb der Kirche initiieren. Er ermahnte zwar die Mitglieder seiner Gemeinden, nicht auf diese Leute zu hören (Phil 3,2), jedoch befahl er ihnen nicht, sie zu vertreiben.

Diese Einstellung hatte Paulus auch in Bezug auf andere Probleme, die er in seinen Gemeinden wahrnahm. Im 2. Korintherbrief versuchte er z.B. mit allen möglichen rhetorischen Mitteln,<sup>8</sup> seine problematische Beziehung zu der korinthischen Gemeinde zu verbessern. Mit Sicherheit waren Leute von Korinth für diese Situation verantwortlich.<sup>9</sup> Trotzdem verlangte Paulus nicht,

<sup>6</sup> S. OROPEZA, *Brisio Javier, Jews, Gentiles, and the Opponents of Paul*, Eugene (OR.) 2012, bes. 309-312.

<sup>7</sup> Über die Gegner des Paulus in Philippi s. ELMER, Ian J., *Paul, Jerusalem and the Judaisers*, (WUNT 2/2589), Tübingen 2009, 191-196.

<sup>8</sup> Über den rhetorischen Charakter des 2. Kor s. O'MAHONY, K. J., *Pauline Persuasion. A Sounding in 2 Corinthians 8-9*, (JSNT SS 199), Sheffield 2000, 105ff; LONG, Fredrick J., *Ancient Rhetoric and Paul's Apology. The Compositional Unity of 2 Corinthians*, (SNTS MS 131), Cambridge 2004, 117ff.

<sup>9</sup> Über die Identität der Gegner, die Paulus im 2. Kor im Blick hatte, s. GEORGI, Dieter, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief. Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike*, (WMANT 11), Neukirchen-Vluyn 1964.

dass die Korinther die Verantwortlichen aus der Kirche ausschlossen<sup>10</sup>. Er war also auch in diesem Fall inklusiv und nicht exklusiv.

Im Philipperbrief werden auch solche Gegner des Paulus angesprochen, die zwar die richtige Lehre, nicht aber die richtige Einstellung zum Apostel hatten. Da Paulus zu diesem Zeitpunkt gefangen war, verkündeten einige seiner Gegner Christus, weil sie glaubten, Paulus in seiner Gefangenschaft dadurch mehr Leid zufügen zu können (Phil 1,15-17). Paulus freute sich aber, dass Christus überhaupt verkündigt wurde (1,18).<sup>11</sup> Selbstverständlich gehörten auch diese eigennützigen Gegner weiterhin zur Kirche.

Im damaligen Korinth war man überdies mit einem ernsthaften dogmatischen Problem konfrontiert. Manche Gemeindemitglieder glaubten nämlich ganz bewusst nicht an die Auferweckung der Toten (1 Kor 15,12). Eine solche Überzeugung, dass es nämlich die Auferweckung gar nicht gebe, war eigentlich eine Bombe im Fundament der paulinischen Lehre<sup>12</sup>. Paulus argumentierte ausführlich, um die Korinther von der eschatologischen Auferweckung der Toten zu überzeugen (Kap. 15). Er zeigte in deutlicher Weise, dass die theologischen Konsequenzen dieses falschen Glaubens schwerwiegend seien: Wer nämlich nicht an die Auferweckung der Toten glaube, der bestreite praktisch (wenn auch nicht theoretisch) die Auferstehung Christi (15,13). Allerdings gehörte zur Argumentation des Paulus nicht, dass die Vertreter dieser Ansicht überhaupt nicht zur kirchlichen Gemeinde gehören dürften. Paulus implizierte vielmehr, dass sie Mitglieder bleiben und ihren Glauben einfach korrigieren sollten<sup>13</sup>.

In der paulinischen Gemeinde von Korinth gab es auch Probleme hinsichtlich der Eucharistiefeier (1 Kor 11,18-34). Manche Mitglieder nahmen den Leib Christi in der Eucharistie nicht wahr und benahmen sich nicht dementsprechend (11,21.27.29). Manche sind angeblich aus diesem Grund sogar

---

<sup>10</sup> Ganz im Gegenteil sollen nach Paulus die Korinther etwa dem Ursacher der Betrübnis Liebe erwiesen haben, damit er nicht übertriebene Traurigkeit versinke (2 Kor 2,1-8).

<sup>11</sup> Zu dieser zweiten Kategorie von Gegnern des Paulus im Phil s. u.a. PETERLIN, Davorin, *Paul's Letter to the Philippians in the Light of the Disunity of the Church*, (Suppl.NT 79), Leiden 1995, 35-41.

<sup>12</sup> Vgl. die Formulierung in 15,16f.: „Denn wenn die Toten nicht auferstehen, dann ist auch Christus nicht auferstanden. Wenn aber Christus nicht auferstanden ist, dann ist euer Glaube sinnlos, dann seid ihr noch in euren Sünden.“

<sup>13</sup> Über die gesamte Problematik s. u.a. HOLLEMAN, Joost, *Resurrection and Parousia. A Traditio-Historical Study of Paul's Eschatology in 1 Cor 15*, (Suppl.NT 84), Leiden 1996.

gestorben (11,30)<sup>14</sup>. Paulus jedoch sprach nicht von Bestrafungen oder von einem Ausschluss solcher Leute aus der Gemeinde. Er ermahnte die Gemeindeglieder und überließ Gott selbst das Urteil über diejenigen, die evtl. aufgrund ihrer Denk- und Handlungsweise nicht zur Kirche gehören sollten.

Auch wenn es um Ehen zwischen Christen und Heiden ging (1 Kor 7,12-16), war Paulus inklusiv. Er dachte, dass in einer solchen Ehe die Möglichkeit bestehe, dass der heidnische Teil durch den christlichen Teil zum Christentum bekehrt würde. Die Ehen sollten also weiterhin so bleiben, wie sie seien (vgl. 1 Kor 7,17). Nicht der christliche Teil werde vom heidnischen Teil verunreinigt, sondern der heidnische Teil vom christlichen Teil geheiligt (7,14)<sup>15</sup>.

U.a. gebrauchte Paulus auch das Bild des Baumes für die Kirche in Röm 11. Es handelt sich um ein inklusives Bild, in dem sogar die Zweige des Baumes, die von Gott weggeschnitten worden sind, nämlich die Juden (11,17), zum Schluss auch ihren Platz im Baum, also in der Kirche, finden werden (11,24). Die Vision des Paulus beinhaltet hier eine Kirche, welche die ganze Welt umfasst, also auch Heiden und Juden einschließt, somit aus der gesamten Menschheit besteht (11,32). Die damalige Situation der Trennung zwischen den beiden Gruppen war einfach von Gott als Provisorium intendiert, damit die Heiden auch zu Mitgliedern der Kirche werden konnten (11,25).<sup>16</sup>

Worin besteht nun die ekklesiologische Grenze nach Paulus? M.E. ist das Kriterium für die Zugehörigkeit zur Kirche schlechthin der Glaube an Jesus Christus. Man wird schließlich durch den Glauben und die Taufe zum Mitglied der Kirche. Man bleibt in der Kirche im Glauben. Nach Paulus ist alles in Christus (ἐν Χριστῷ), also auch die Erwartung des zukünftigen endgültigen Heils. Das bedeutet aber nicht, dass Paulus nicht auch diejenigen im Blick hatte, die nicht zur Kirche gehörten. Denn alle sind nach paulinischem Verständnis potentielle Mitglieder der Kirche und daher auch potentielle Brüder und Schwestern. Paulus verkündigte deswegen nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte das Evangelium sowohl in Synagogen als auch an heidni-

<sup>14</sup> Zu dieser spezifischen Situation in Korinth s. DUNN, James D.G., *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids 1998, 609-612.

<sup>15</sup> S. WOLFF, Christoph, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, (THNT 7), Leipzig 1996, 142-146.

<sup>16</sup> Vgl. die Analyse von BELL, Richard H., *Provoked to Jealousy. The Origin and Purpose of the Jealousy Motif in Romans 9-11*, (WUNT 2/63), Tübingen 1994, 118-127.

schen Orten (s. z.B. Apg 14,6f; 16,13; 17,1-3.17-22; 18,4). Er sprach also mit allen und hielt immer die Tür für diejenigen offen, die sich noch außerhalb der Kirche befanden, während er in nur ganz seltenen Fällen das Mittel der Vertreibung bzw. Ausschließung aus der Kirche befürwortete.

Einen solchen Fall stellten seine judaisierenden Gegner in Galatien dar. Paulus sprach das *anathema* gegen diejenigen, die ein anderes Evangelium als seines verkündigten<sup>17</sup>. Es war nicht das einzige Mal, dass Paulus solchen Gegnern begegnete, es war aber nach dem Zeugnis seiner uns bekannten Briefe das einzige Mal, dass er mit solcher Schärfe auf sie reagierte. Der Grund dafür scheint der offensichtliche Erfolg zu sein, den die Gegner bei den galatischen Gemeinden hatten. Paulus sah darin die reale Gefahr eines endgültigen Abfalls seiner Gemeinden vom wahren Evangelium. Nach seinem Verständnis bedeutete ein solcher Abfall praktisch zweierlei:

Einerseits ging es um einen Abfall vom wahren Glauben an Jesus Christus. Nach seiner Argumentation galt Folgendes: „Weil wir wissen, dass der Mensch durch Werke des Gesetzes nicht gerecht wird, sondern durch den Glauben an Jesus Christus, sind auch wir zum Glauben an Christus Jesus gekommen, damit wir gerecht werden durch den Glauben an Christus und nicht durch Werke des Gesetzes; denn durch Werke des Gesetzes wird kein Mensch gerecht“ (Gal 2,16), und „Wenn die Gerechtigkeit aus den Werken des Gesetzes kommt, so ist Christus vergeblich gestorben“ (2,21). Das alles bedeutet schlicht, dass man keinen wahren Glauben an Christus hat, wenn man glaubt, von den Werken des Gesetzes gerettet werden zu können.<sup>18</sup>

Andererseits erwähnte Paulus im selben Brief die Gefahr eines ethischen Abfalls: „Allein seht zu, dass ihr durch die Freiheit nicht dem Fleisch Raum gebt; sondern durch die Liebe diene einer dem andern. Denn das ganze Gesetz ist in einem Wort erfüllt, in dem: ‚Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!‘ Wenn ihr euch aber untereinander beißt und fresset, so seht zu, dass ihr nicht einer vom andern aufgefressen werdet“ (Gal 5,13-15)<sup>19</sup>. Die Liebe ist hier neben dem Glauben entscheidendes Kriterium für die Identität und daher

<sup>17</sup> Über die Bedeutung des *anathema* und die Situation in Galatien s. u.a. WILSON, Todd A., *The Curse of the Law and the Crisis in Galatia*, (WUNT 2/225), Tübingen 2007, 24-26.

<sup>18</sup> Die theologische Diskussion, die hier zugrundeliegt wird von WATSON, Francis, *Paul, Judaism and the Gentiles. A Sociological Approach*, (SNTS MS 56), Cambridge 1986, 69-72, rekonstruiert.

<sup>19</sup> S. diesbezüglich LONGENECKER, Richard N., *Galatians*, (WBC 41), Dallas 1990, 235-237. Alle Zitate aus dem Gal sind der Lutherübersetzung entnommen.

auch für die Grenzen der Kirche. Nicht allein im Gal, sondern in allen paulinischen Briefen bestimmt die Liebe die Art und Weise der christlichen Existenz der einzelnen Gemeindemitglieder miteinander innerhalb des Leibes Christi, nämlich der Kirche. Was passiert aber, wenn man als Mitglied der Gemeinde diese Liebe nicht teilt, sondern eigene Interessen verfolgt (vgl. Phil 2,4) und die anderen Mitglieder „beißt“ (vgl. Gal 5,15)? In diesem Fall wird man zwar nicht von der Kirche ausgeschlossen, man entfremdet sich aber selbst von ihr.

Dass auch das ethische Verhalten über die Zugehörigkeit zur Kirche entscheiden kann, wird am Beispiel des Blutschänders von Korinth deutlich. Der Blutschänder solle nämlich, so meinte Paulus, dem Satan übergeben, also praktisch aus der christlichen Gemeinde ausgeschlossen werden,<sup>20</sup> damit sein Geist am Tag des Herrn errettet werde (1 Kor 5,1-5). Das eigentliche Ziel ist also seine eschatologische Rettung, nicht seine Bestrafung. Wenn es um eine ernsthafte moralische Übertretung ging, scheint es, dass Paulus eine klare ekklesiologische Grenze ziehen konnte und auch zog. So etwas scheint aber selten vorgekommen zu sein.

Fazit: In extremen Fällen griff Paulus auf das Mittel der Vertreibung aus der kirchlichen Gemeinschaft zurück, wenn die Gefahr eines Abfalls der gesamten Gemeinde bestand. Solche Gruppen oder Individuen scheinen nach dem Axiom von 1. Kor 16,22 unter das *anathema* gefallen zu sein: „Wer den Herrn nicht liebt, der sei verflucht (*anathema*)!“ Dies konnte sowohl den rechten Glauben an Jesus Christus als auch das angemessene ethische Verhalten unter dem Stichwort Liebe betreffen.

Auch in den deuteropaulinischen Schriften dominiert eine inklusive Ekklesiologie. Diese Schriften zeugen von ernsthaften innergemeindlichen Problemen, die sowohl Fragen des Glaubens als auch der Ethik betrafen. In all diesen Fällen ging es dem jeweiligen Autor darum, die Gläubigen vor der falschen Lehre und der falschen moralischen Praxis zu bewahren, nicht aber darum, die Verantwortlichen aus der Kirche auszuschließen, – so etwa im Kol, in dem u.a. die christlichen Gegner sehr negativ charakterisiert wurden: Sie seien nichts wert und befriedigten nur das Fleisch (Kol 2,23).<sup>21</sup> Ein weiteres Beispiel sind im 2. Tim die namentlich erwähnten Hymenaios und Philetos,

<sup>20</sup> S. die relevante Diskussion bei WOLFF, Brief, 103-105.

<sup>21</sup> Über die Gegner im Kol s. STETTLER, Christian, *The Opponents at Colossae*, in: Porter, Stanley E. (Hg.), *Paul and His Opponents*, (Pauline Studies 2), Leiden 2005, 169-200.

die bei manchen den Glauben zerstörten, indem sie behaupteten, dass die Auferweckung der Toten schon stattgefunden habe (2,17f).<sup>22</sup> Der Pastor überließ hier genauso wie Paulus das Urteil Gott selbst, indem er keine Massnahmen gegen diese Leute forderte oder setzte. Dasselbe galt auch für eine Gruppe von falschen Lehrern, die fromm zu sein schienen, aber die eigentliche Kraft der Frömmigkeit verleugneten (2 Tim 3,5). Diese Leute waren wie Janes und Jambres böse, Schwindler und Betrüger (2 Tim 3,8).<sup>23</sup> Trotzdem war auch hier nicht die Rede davon, dass sie aus der Kirche ausgeschlossen werden sollten. Offensichtlich scheint es in der Kirche auch Platz für solche Leute gegeben zu haben, die in eine tiefe Gottlosigkeit geraten waren.

## 2. Die synoptische Tradition

Hier wird die Rede ganz bewusst nicht vom historischen oder vom irdischen Jesus sein – aus zwei Gründen: Erstens gab es in der Zeit des irdischen Jesus die Kirche noch nicht, also kann man in jener Zeit nicht von Grenzen der Kirche sprechen. Zweitens haben alle in den synoptischen Evangelien überlieferten Informationen über Jesus zu einer späteren Zeit ihre endgültige Form angenommen. Infolgedessen spiegeln solche Informationen nicht die Zeit Jesu wider, sondern auch bzw. primär die aktuellen Probleme der entsprechenden urchristlichen Gemeinden. Ich beabsichtige hier also nicht, die *ipsissima vox* Jesu zu rekonstruieren, sondern nach dem Verständnis der Grenzen der Kirche in der Zeit der Entstehung der synoptischen Evangelien zu forschen, welches von den Evangelisten auf das Leben Jesu zurückprojiziert wurde.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> S. KARAKOLIS, Christos, 'Λέγοντες τὴν ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι' (Β' Τιμ. 2, 18). Ἑρμηνευτική, συγκριτική καὶ θεολογική θεώρηση μιᾶς ἐσχατολογικῆς παρεκτροπῆς", in: Ἡ πνευματικὴ παρακαταθήκη τοῦ Ἀποστόλου Παύλου. Ποιμαντικὲς Ἐπιστολές, Thessaloniki 2004, 205-224.

<sup>23</sup> Zur möglichen Identität der Gegner im 2. Tim s. KARRIS, R. J., The Background and Significance of the Polemic of the Pastoral Epistles, JBL 92 (1973), 549-564; HERZER, Jens, Juden – Christen – Gnostiker. Zur Gegnerproblematik der Pastoralbriefe, BTZ 25 (2008), 143-168.

<sup>24</sup> Zu den methodologischen Schwierigkeiten dieses Verfahrens und zwar aus orthodox-theologischer Perspektive s. KARAKOLIS, Christos, Hermeneutical Reflections on Modern Jesus-Research. An Orthodox View, in: Karakolis, Christos/Niebuhr, Karl-Wilhelm/Rogalsky, Sviatoslav (Hg.), Gospel Images of Jesus Christ in Church Tradition and in Biblical Scholarship, (WUNT 288), Tübingen 2012, 427-434.

Im Matthäusevangelium erklärte Jesus, dass derjenige, der eines der kleinsten Gebote missachte und die Menschen entsprechend dazu auffordere, im Himmelreich der Kleinste sein werde (5,19). Manche Exegeten meinen, dass hier eigentlich eine Paulus-Kritik vorliege.<sup>25</sup> Paulus habe schließlich die Freiheit von der Beschneidung und überhaupt von den Ritualen des mosaischen Gesetzes verkündigt. Auch wenn das nicht stimmt – im Rahmen dieser Präsentation kann ich mich mit dieser Frage nicht auseinandersetzen – wurde jemand, der kleinen Geboten zuwiderhandelte und dies sogar aus Überzeugung tat (!), nicht aus dem Reich Gottes ausgeschlossen.<sup>26</sup> Wenn ein solcher aber zum Reich Gottes gehört, dann gehört er selbstverständlich auch zur Kirche.

Synoptische Erzählungen implizieren zusätzlich Informationen über ein inklusives ekklesiologisches Verständnis, das sogar die scharfe Trennlinie zwischen Juden und Heiden als unwesentlich erachtet. Folgende Beispiele seien hier erwähnt:

Im Mt waren es die heidnischen Sterndeuter und nicht die jüdischen Schriftgelehrten, die den neugeborenen König der Juden aufsuchten und anbeteten (2,1-12).

In allen drei synoptischen Evangelien war nach dem Tod Jesu ausgerechnet der römische Offizier derjenige, der erkannte, dass Jesus wahrhaftig Sohn Gottes (Mt 27,54 und Mk 15,39) bzw. ein Gerechter (Lk 23,47) war.

Die heidnische Syrophönizierin (Mk 7,26ff; vgl. Mt 15,22ff) und der römische Hauptmann (Mt 8,5ff; Lk 7,1ff) bewiesen einen so festen Glauben an Jesus, der selbst in ganz Israel kaum zu finden war<sup>27</sup>. Jesus pries diesen Glauben und tat die jeweiligen Wunder, um die er gebeten wurde.

Johannes der Zebedaide erzählte von einem unbekanntem Wundertäter, der im Namen Jesu Dämonen austrieb (Mk 9,38; Lk 9,49). Die Jünger versuchten, ihn daran zu hindern, weil er den Jüngern Jesu nicht angehörte. Jesus antwortete darauf in einer sehr inklusiven Weise. Nach der markinischen Fassung lautete seine Antwort: „Wer nicht gegen uns ist, der ist für uns“ (Mk

<sup>25</sup> S. u.a. THEISSEN, Gerd, Kirche oder Sekte? Über Einheit und Konflikt im frühen Urchristentum, in: Alexeev, Anatolij/Karakolis, Christos/Luz, Ulrich (Hg.), Einheit der Kirche im Neuen Testament, (WUNT 218), Tübingen 2008, 95.

<sup>26</sup> S. die Analyse der Problematik bei LUZ, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7), (EKK 1/1), Neukirchen-Vluyn u.a. <sup>5</sup>2002, 317f.

<sup>27</sup> Auch sogar im Fall der Syrophönizierin ist klar, wie GUELICH, Robert Allison, Mark 1-8:26, (WBC 34A), Dallas 1989, 389, das richtig beobachtet, dass ihr fester Glaube zum Unglauben der Juden (vgl. etwa Mk 7,1-13) und zum Kleinglauben der Jünger (vgl. etwa 6,52; 7,18; 8,14-21) in Kontrast gesetzt wurde.

9,40; vgl. Lk 9,50). Die gegensätzliche, und daher exklusive Aussage wäre etwa: „Wer nicht für uns ist, der ist gegen uns“.

Jedoch wird Jesus in den synoptischen Evangelien auch als solcher präsentiert, der klare Linien zog und Grenzen zwischen den Menschen setzte. Diese Linien und Grenzen hatten aber eigentlich nicht mit Religiosität oder mit Frömmigkeit zu tun, sondern mit dem wahren Glauben und mit praktizierter uneigennütziger Liebe. Der Mangel an Glauben und jener an Liebe waren die zwei hauptsächlichen Gründe für die von Jesus an die „frommen“ Pharisäer und Schriftgelehrten gerichteten Anklagen (s. Mt 23,13ff; Lk 11,42ff).<sup>28</sup> Die Liebe bzw. die Nicht-Liebe ist in der synoptischen Tradition das Differenzierungskriterium zwischen den Menschen schlechthin, die nicht mehr in Juden und Heiden bzw. Fromme und Gottlose, sondern in Liebende und Nicht-Liebende unterschieden werden.<sup>29</sup> Das eigentliche Problem der frommen Juden war demgemäß, dass sie nicht in einer inklusiven Weise dachten und lebten (s. Mt 9,10-13). Man sollte nämlich ihrer Meinung nach mit Heiden gar nichts zu tun haben, mit Sündern nicht am selben Tisch sitzen, am Sabbat keine Heilungen vornehmen u.s.w.<sup>30</sup>

Wenn man dieses grob skizzierte Bild auf die Situation der urchristlichen Gemeinden gegen das Ende des 1. Jahrhunderts überträgt, so scheinen die wichtigsten Kriterien für die Zugehörigkeit zur Kirche der Glaube und die Liebe gewesen zu sein. Diese Liebe war so weitreichend, dass sie sogar denjenigen Mitchristen zuteil wurde, die selbst diese Liebe nicht erwiderten. Ein charakteristisches Beispiel hierfür scheint das Gleichnis des verlorenen Sohnes zu sein (Lk 15,11-32), und zwar die letzte Szene, in welcher der Vater seinen verbitterten erstgeborenen Sohn vergeblich darum bat, am feierlichen Mahl anlässlich der Rückkehr und Rettung seines jüngeren Bruders teilzunehmen (15,28-32).<sup>31</sup> Der Mangel an Liebe führte zur Spaltung und schaffte

<sup>28</sup> In den synoptischen Evangelien richtete sich eigentlich der Glaube durch Jesus an Gott selbst, s. dazu etwa ROLOFF, Jürgen, Die Kirche im Neuen Testament, (NTD Ergänzungsreihe 10), Göttingen 1993, 34.

<sup>29</sup> Vgl. PIPER, John, *Love your enemies*. Jesus' Love Command in the Synoptic Gospels and in the Early Christian Paraenesis. A History of the Tradition and Interpretation of Its Uses, Cambridge 1979, bes. 69-99.

<sup>30</sup> Zum gesamtchristlichen Bild der frommen Juden und besonders der Pharisäer in der synoptischen Tradition s. MARSHALL, Mary, *The Portrayals of the Pharisees in the Gospels and Acts*, Göttingen 2015, insb. 70-189.

<sup>31</sup> S. KARAKOLIS, Christos, Ἡ παραβολή τοῦ ἀσώτου υἱοῦ: Μιά ἀλληγορική προσέγγιση τῆς ἱστορίας τῆς σωτηρίας, in: Ders., *Θέματα ἐρμηνείας καί θεολογίας τῆς Καινῆς Διαθήκης*, (Bibliki Bibliothiki 24), Thessaloniki 2002, bes. 148-152.

Grenzen, wo es früher keine gegeben hatte. Die Verantwortung dafür aber tragen ausschließlich diejenigen, die sich entscheiden, aus der kirchlichen Gemeinde auszutreten.

### 3. Die johanneische Tradition

Zum Schluss sei hier noch die johanneische Tradition erwähnt, der m.E. unmittelbar das Johannesevangelium und die Johannesbriefe, nicht aber die Johannesoffenbarung zuzuschreiben sind.<sup>32</sup>

Auf der einen Seite erkannte die samaritische Frau (Joh 4,29) und anschließend alle samaritischen Einwohner von Sychar Jesus als den Messias und den Heiland der Welt an (4,42). Die traditionellen religiösen und sozialen Grenzen zwischen Juden und Samaritern, die nach jüdischem Verständnis als Heiden galten<sup>33</sup>, sind hier endgültig abgeschafft worden. Zum Kriterium für die Zugehörigkeit zu den wahren Anbetern Gottes (nämlich den Mitgliedern der christlichen Gemeinde) wurde das Anbeten im Geist und in der Wahrheit, und zwar losgelöst von bestimmten heiligen Orten und damit auch von gewissen exklusiven und in sich geschlossenen religiösen Gruppierungen (4,23f).

Auf der anderen Seite haben wir es im Joh mit einem ausgeprägten Problem in der Beziehung zwischen der christlich-johanneischen und der jüdischen Gemeinde zu tun. Es ist zweimal die Rede davon, dass die Juden alle ihre Mitjuden aus der Synagoge auswiesen, wenn letztere Jesus als den Messias bekannten (9,22; 12,42; vgl. 16,2). An diesem Punkt kann man eine exklusive Gemeindeideologie von jüdischer Seite erkennen.

Weil etliche Juden nicht an Jesus glaubten, ließ ihn der Evangelist abwertende Urteile über sie sprechen. Diese wurden sogar von ihm als Kinder des Teufels bezeichnet (8,44). Allerdings geht es im Evangelium nicht darum, dass die Christen den Kontakt mit den Juden vermeiden oder gar diese dämonisieren.<sup>34</sup> Es geht eher darum, einen weiteren wirksamen Ruf an die Ju-

<sup>32</sup> Für die relevante Diskussion s. SCHNELLE, Udo, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen 2005, 481f.

<sup>33</sup> S. MONTGOMERY, J. A., *The Samaritans, the Earliest Jewish Sect. Their History, Theology and Literature*, Eugene, OR 2006=1907, 181f; MENDELS, Doron, *The Land of Israel as a Political Concept in Hasmonean Literature*, (TSAJ 15), Tübingen 1987, 111.

<sup>34</sup> S. MOLONEY, Francis J., *The Gospel of John*, (SPS 4), Collegeville 1998, 282.

den zu richten, damit diese schließlich zum wahren Glauben kommen.<sup>35</sup> Dasselbe gilt auch für die Täuferjünger, die im Joh auch kritisiert werden, aber mit dem impliziten Ziel, an Jesus zu glauben und so das ewige Leben zu erlangen.<sup>36</sup>

Wie es scheint, gab es innerhalb der johanneischen Gemeinde Fälle, in denen Gemeindemitglieder ausgewiesen wurden bzw. werden sollten. Es geht in den Johannesbriefen um die „Antichristen“, die Jesus als den Christus ablehnten (1 Joh 2,18-22). Indem sie den Sohn und zwar seine Fleischwerdung (2 Joh 7) verneinten, verneinten sie auch den Vater (1 Joh 2,23). „Jeder, der darüber hinausgeht und nicht in der Lehre Christi bleibt, hat Gott nicht.“ (2 Joh 9). Die Träger dieser falschen christologischen Lehre durften von den Gemeindemitgliedern nicht in den eigenen Häusern aufgenommen, ja, nicht einmal von ihnen begrüßt werden (2 Joh 10). Wer sie grüßte, machte sich mitschuldig an ihren bösen Taten (2 Joh 11).

Innerhalb der Gemeinde gab es auch Probleme anderer Natur. Diotrefes und seine Anhänger erkannten die Leute des Ältesten nicht an (3 Joh 9). Diotrefes, der von sich selbst angeblich sehr viel hielt, nahm letztere nicht auf, hinderte alle daran, die es tun wollten, und schloss diese aus der Gemeinde aus.

Es gab also eine ganz klare Tendenz der Vertreibung von Gemeindemitgliedern, die eine andere Linie vertraten, auch wenn es nicht um christologische Differenzen ging. Im Gegensatz dazu wollte der Älteste Diotrefes ermahnen, aber ihn nicht vertreiben (3 Joh 10). Immer noch gehörte Diotrefes zur Kirche, denn er hatte zwar eine falsche Einstellung, vertrat aber keine falsche christologische Lehre. Hätte er das getan, so wäre er dann auch ein Antichrist und aus der Gemeinde auszuweisen gewesen.<sup>37</sup>

Fazit: Trotz der scharfen Polemik gegen die jeweiligen Gegner der johanneischen Gemeinde war diese prinzipiell allen gegenüber offen, die sich zum Glauben an Jesus Christus bekannten. Traditionelle Grenzen galten nicht mehr. Entscheidend war der rechte Glaube an Jesus als den Christus und den

<sup>35</sup> Das wurde symbolisch gezeigt, indem die Anklage Jesu am Kreuz („der König der Juden“) auch auf Hebräisch geschrieben war (Joh 19,19f), s. KARAKOLIS, Christos, Χριστός και Έλληνες στο κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο. Έρμηνευτικές και θεολογικές απόψεις, in: Ders., Θέματα, 215-219.

<sup>36</sup> S. u.a. VARGHESE, John, The Imagery of Love in the Gospel of John, (AB 177), Roma 2009, 111.

<sup>37</sup> Für die aktuelle Diskussion über das Problem in der Beziehung zwischen dem Presbyter und Diotrefes s. SCHNELLE, Einleitung, 496-498.

menschgewordenen Logos bzw. Sohn Gottes. Wer diesen Glauben nicht teilte, der gehörte nicht zur Gemeinde. Wer bewusst gegen diesen Glauben vorging, war ein Antichrist und musste gemieden werden. Mitchristen hingegen, die sich falsch benahmten, sollten im Sinne der Liebe ermahnt, nicht aber aus der christlichen Gemeinschaft vertrieben werden.

### **Schlussfolgerungen**

Selbstverständlich könnte man auch viele weitere Beispiele anführen. Anhand des oben Genannten habe ich versucht zu ermitteln, ob die neutestamentliche Ekklesiologie als Ganzes eigentlich eher exklusiv oder inklusiv ist. M.E. hat sich herausgestellt, dass es hier um eine deutlich inklusive Ekklesiologie geht. Vorausgesetzt man hat den richtigen christologischen Glauben und hält sich an die ganz fundamentalen ethischen Normen, so sind die Grenzen der Kirche offen. Die neutestamentlichen Autoren waren weitgehend tolerant – sowohl nach außen als auch nach innen, und sie teilten eine Vision für eine gemeinsame Zukunft der ganzen Menschheit in der Einheit der kirchlichen Gemeinschaft.

Diese Offenheit reichte aber nicht bis zum Synkretismus, obwohl die Kirche in konstantem Dialog mit der Welt blieb. Die Kirche bestand aus denen, die an Jesus Christus glaubten, getauft waren und an der Eucharistie teilnahmen. Sie wollte ihre Mitglieder prinzipiell nicht von sich weisen, auch wenn sie sich irrten. Man war sich offensichtlich dessen bewusst, dass durch Spaltungen keine Lösungen zu finden seien. Die wahren Grenzen der Kirche würden von der Liebe gesetzt, und Liebe bedeute Inklusion und nicht Exklusion. Wenn ein Gemeindemitglied keine wahre Liebe aufbrachte, wurde es dem Urteil Gottes überlassen und nicht von den anderen Mitgliedern vertrieben.

Abschließend möchte ich noch einmal auf die wunderbare Erzählung von Lk 9,49-50 hinweisen, nach der diejenigen, die Dämonen im Namen Jesu austrieben, nicht gegen, sondern für die Jünger Jesu waren, auch wenn sie Jesus selbst nicht nachfolgten, auch wenn sie der Gemeinde der Jünger nicht angehörten.

Könnte das auch nicht für die jeweilige christliche Kirche oder Konfession in ihrer Beziehung zu den anderen Kirchen oder Konfessionen gelten? Solange jede Kirche und jede Konfession im Namen des Herrn und aus Liebe handelt, sehe ich eine umfassende Analogie mit dieser lukanischen Geschichte.

## Nachtrag

Während dieses Symposiums haben wir den weitreichenden Konsens der drei Konfessionen aus bibelwissenschaftlicher Sicht eindeutig festgestellt. In den drei neutestamentlichen Präsentationen waren konfessionelle Unterschiede kaum wahrzunehmen. Konfessionelle Perspektiven gibt es natürlich schon, aber generell sind wir uns darüber einig, was in der Bibel steht. Im Gegensatz dazu war es klar, dass sich allmählich Verständigungsprobleme mehren, wenn sich die einzelnen Kirchen bzw. Konfessionen von der Wirklichkeit der Urkirche zeitlich, aber auch inhaltlich entfernen. Des Weiteren ist problematisch, dass die zwischenkirchlichen Diskussionen (fast?) völlig von der Bibel absehen. Man spricht in den „Dialogen“ über Dokumente, kirchengeschichtliche Ereignisse und theologische Prozesse, kaum aber über die Bibel – nur die evangelischen Dialogpartner beziehen sie ein.

Dass sich die Bibelwissenschaftler aus den verschiedenen kirchlichen Traditionen allgemein über das einigen können, was in der Bibel steht, ist einem wissenschaftlichen Paradigmenwechsel zuzuschreiben, der allmählich seit der Aufklärung und vorwiegend im 20. Jahrhundert stattgefunden hat. Aus diesem Grund ist es jetzt selbstverständlich geworden, dass man die Bibel **auch** für sich und an sich lesen soll, also unabhängig von ihrer späteren Rezeption und Wirkung, innerhalb ihres historischen Kontexts und mittels philologischer und historischer Methoden, die auch allgemein in den theoretischen Wissenschaften gültig sind.

An diesem Punkt sollte man m.E. zweierlei fragen:

1. Könnte denn eine „Rückkehr zum biblischen Zeugnis“ nicht unsere gegenseitige Verständigung vereinfachen? Das würde bedeuten, dass wir neben unseren patristischen, dogmatischen, kirchengeschichtlichen und ökumenischen Betrachtungen auch die Bibel als solche miteinbeziehen sollten, nicht nur indem wir einfach auch Bibelwissenschaftler zu den zwischenkirchlichen Dialogen einladen, sondern hauptsächlich indem wir inhaltlich das historische Zeugnis der Bibel wirklich ernstnehmen, also etwa nach meinem eigenen Referat die Inklusivität der neutestamentlichen Ekklesiologie.

2. Sollte vielleicht überhaupt der ökumenische Dialog doch einen (oder doch noch einen) Paradigmenwechsel versuchen? Wie wäre es, wenn wir unsere einzelnen konfessionellen Differenzen nicht als ewige Wahrheiten verstehen würden, die sich gegenseitig ausschließen, sondern als gut nachvollziehbare

historische Entwicklungen, die teilweise der urkirchlichen Überlieferung treu blieben, teilweise aber auch von ihr wegführten. Diese historischen Entwicklungen haben teilweise auch zu gegenseitigen Wunden und zur graduellen Entfremdung der Kirchen geführt. Zusammenfassend: Brauchen wir wirklich diese historisch bedingte dogmatische Last?

Natürlich behaupte ich hier nicht, dass wir die ganze Kirchengeschichte oder Dogmatik löschen bzw. vergessen sollten. Das sollten (und können) wir nicht, denn darin besteht unsere besondere kollektive und individuelle kirchliche Identität. Wir sollten aber, so meine ich, unsere eigene Geschichte abermals lesen, uns eine neue Erzählung schaffen, in der wir alles, was bisher geschehen ist, anders interpretieren können, nämlich nicht unbedingt als Fehler des jeweils anderen, der sich gegen einen selbst richtet, nicht als immer noch gegenwärtige Traumata und offene Wunden, sondern insgesamt als eine Wüstenwanderung des Volkes Gottes zur Endzeit, eine Wanderung mit vielen hellen und dunklen Seiten, aber zugleich auch mit der festen Hoffnung, dass wir schließlich gemeinsam in das eschatologische Land der Verheißung gelangen werden.

Ein solcher Schritt kann auf der Ebene des Gottesvolkes noch keine bedeutende Auswirkung haben. Man könnte ihn aber bestimmt auf der Ebene des zwischenkirchlichen theologischen Dialogs versuchen.