

TEILNAHME ALS TEILHABE

Ein paulinischer Leitbegriff der Kirche

Paulus hat die Kirche als Gemeinschaft des Glaubens entdeckt und entwickelt. Er hat verstanden, dass durch den Glauben¹, der zur Taufe² führt und aus der Taufe lebt, alle Grenzen überwunden werden, die durch Geschlecht, Herkunft, Status oder Religion gesetzt werden, so dass eine neue Einheit entsteht, die durch den einen Gott geprägt wird (Gal 3,26–28; 1 Kor 12,13; vgl. Kol 3,11). Der Glaube ist immer eine ganz persönliche Entscheidung, die jeder Mensch nur in Freiheit treffen kann (vgl. Gal 5,1–13); er ist zugleich eine soziale und kommunikative Größe, weil er mit all den anderen Menschen verbindet, die ihrerseits mit Jesus auf Gottes Wort hören und ihr Herz vom Geist Gottes erfüllen lassen (vgl. Gal 2,15–16; Röm 1,8–17).

1. Die theologische Herausforderung

Jeder Blick in die Briefe des Apostels zeigt, wie konflikt- und energiereich die Gemeinschaft des Glaubens ist, die er «Kirche» nennt, ἐκκλησία (*ekklēsia*): die Verbindung derer, die Gottes Berufung gefolgt sind. Die Gemeinschaft der Kirche bringt die Vielfalt der Glieder in der Einheit des Leibes Christi zur Geltung und lässt die Einheit der Kirche in der Vielfalt der Menschen, ihrer Begabungen und Verantwortungen lebendig werden (1 Kor 12,12–27; Röm 12,4–5).³ Mit der Orientierung im Glauben ist verbunden, dass Interpretation und Kontroverse, Auseinandersetzung und Verstehen, Differenzierung und Kooperation zum Leben der Kirche gehören: in der Suche nach der Wahrheit des Evangeliums (Gal 2,4). Der Gottesdienst ist von dieser Suche geprägt, die Verkündigung und die Diakonie. Weder der missionarische Aufbruch und die herzliche Beziehung der Gläubigen untereinander noch die untrennbare Ver-

THOMAS SÖDING, geb. 1956, ist Professor für Neutestamentliche Exegese an der Ruhr-Universität Bochum und Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

bindung von Philosophie und Theologie, von Religion und Ethos wären ohne die Orientierung im Glauben möglich.

Nicht allein Paulus hat die Gemeinschaft des Glaubens beschrieben und gefördert. Nach der Apostelgeschichte hat die Urgemeinde sie gelebt (Apg 2, 42), auch durch großzügige Spenden aus dem eigenen Vermögen (Apg 2, 43-47; 4, 32-37). Der Hebräerbrief verbindet sie mit dem Tun des Guten, um das Ethos auf das Evangelium abzustimmen (Hebr 13, 16). Die johanneische Schule hat sie theologisch tief begründet: als ekklesiale Gemeinschaft, die in der Gemeinschaft mit Gott begründet ist (1 Joh 1, 3-7). Bei Paulus finden sich aber nicht nur die meisten, sondern auch die ältesten Belege. Seine *communio*-Ekklesiologie hat den stärksten Nachhall, allerdings auch die meisten Kontroversen ausgelöst.

Heute wird neu nach der Art der Gemeinschaft gefragt, die die Kirche zur Kirche macht.⁴ Welche Rechte und Pflichten, welche Gaben und Aufgaben, welche Beiträge und Ansprüche Einzelner kommen in der *communio* der Kirche zur Geltung? Welche Rolle spielt die kirchliche Gemeinschaft in der Förderung von Freiheitsrechten ihrer Mitglieder, zumal der Diskriminierten, innerhalb wie außerhalb der Gemeinschaft? Welche Formen der Beteiligung am Leben der Kirche sind möglich und notwendig? Wie werden sie aufeinander bezogen und miteinander vermittelt? Wie setzen sich Einzelne für das Ganze der Kirche ein, mit welchen Gaben und Aufgaben, in welchen Rollen und Diensten?

Ein Schlüssel, um die Fragen zu beantworten, ist Partizipation: Teilhabe und Teilnahme – geteilte Verantwortung, geteilte Erfahrung, geteilter Glaube. Wie Partizipation zu verstehen und zu gestalten ist, zeigt, auf welche Weise der Glaube die Kirche zusammenhält und wachsen lässt. Durch die Art der Partizipation unterscheidet sie sich von anderen Gemeinschaften; durch die Qualifizierung von Teilhabe und Teilnahme kann sie sich in einer Welt demokratischer Freiheiten und undemokratischer Unterdrückungsregimes als weltweite Gemeinschaft organisieren, die Gottes- und Nächstenliebe verbindet, Heilshoffnung und Lebenssinn, Freiheit und Solidarität.

Die Kirche muss die Versuchung erkennen, die gerade in ihrem Anspruch begründet ist, Gott mitten in der Welt eine Stimme zu geben, und ihre Sünden bekennen, die aus dem Missbrauch des Vertrauens resultieren, das ihr entgegengebracht wird und das sie für das Evangelium einfordern muss; die Kirche darf sich aber nicht wegducken, sondern hat die Aufgabe, öffentlich die Stimme für die Freiheit des Glaubens zu erheben und intern den Glauben an das Evangelium so zu vermitteln, dass seine befreiende Kraft erfahren werden kann. Die Förderung von Partizipation aller Kirchenmitglieder auf allen Ebenen kirchlichen Lebens ist die beste Prophylaxe gegen Missbrauch und die

wichtigste Voraussetzung, die Ressourcen zu nutzen, die ihr – so ihr Glaube – Gott schenkt. Sie ist gewiss nicht ein Allheilmittel gegen die Glaubenskrisen, von der die Kirche vielerorts durchgeschüttelt wird. Aber sie schafft bessere Voraussetzungen dafür, die Kommunikation des Evangeliums dadurch zu fördern, dass diejenigen, die über Kontakte und Kompetenzen verfügen, besser zu Wort kommen.

2. Die paulinische Begriffsbildung

Paulus hat die Glaubensgemeinschaft der Kirche auf den Begriff gebracht. Dieser Begriff heißt auf Griechisch *koinonia* (κοινωνία), auf lateinisch: *communio*.⁵ Er hat eine philosophische Prägung, die ekklesiologisch präzise ist. Eine *koinonia* ist jene Form von Zusammengehörigkeit, die nicht durch eine wechselseitige Absprache der Beteiligten zustande kommt, sondern von einem Dritten im Bunde gestiftet ist. Im Fall der kirchlichen *communio* ist dieser Dritte der Erste: Gott selbst, der Vater, zu dem man beten kann (Gal 4, 6; Röm 8, 15), Jesus Christus, der Sohn, der als Mensch erschienen ist, um die Menschen mit Gott zu versöhnen (2 Kor 5, 15-21), der Heilige Geist, der ihnen die Gaben verleiht, in der Kirche mitzuarbeiten.

Aus diesem Grund wird Gemeinschaft durch Teilhabe und Teilnahme geprägt. Eucharistietheologisch hat Paulus die Begriffe präzise aufeinander bezogen: «Der Kelch des Segens, den wir segnen, ist er nicht Gemeinschaft (κοινωνία) des Blutes Christi? Das Brot, das wir brechen, ist es nicht Gemeinschaft (κοινωνία) des Leibes Christi? Weil es ein Brot ist, sind wir Vielen ein Leib; denn wir alle haben Teil (μετέχειν) an dem einen Brot» (1 Kor 10, 16-17). Die Gemeinschaft entsteht durch Teilhabe, deren Ermöglichung die Hingabe ist, die Jesus im Letzten Abendmahl feiert, auf das sein Tod das Leben bringt (1 Kor 11, 23-26). Die Teilhabe wird durch Teilnahme realisiert, die Paulus kritisch organisiert (1 Kor 11, 17-34). Umgekehrt gilt: Tätige Teilnahme konkretisiert die Teilhabe, die aus der Anteilgabe folgt und die Gemeinschaft prägt: als soziale Größe, die im Zuge des Heilswirkens Gottes entsteht und seine Gnade weiterzugeben berufen ist.⁶

Paulus entwickelt den Begriff der Gemeinschaft und der Teilhabe in einem sprachlichen und kulturellen Umfeld, das stark durch die griechische Philosophie geprägt ist. So wenig die Verwurzelung auch der paulinischen Ekklesiologie in der Bibel Israels übersehen werden kann, so viele Bezüge entstehen in der Koine zur Kultur derer, die das Evangelium in ihrer eigenen Sprache hören und weitergeben sollen, mitten unter den Völkern. Das hellenistische Judentum hatte bereits die Kulturreise angetreten; Paulus weitet sie aus, weil er

sich – so der symbolische Ort, den Lukas in der Apostelgeschichte gestaltet – auf den Areopag begibt, in den Diskurs mit der Philosophie, in die politischen Auseinandersetzungen der Zeit.

3. Die ekklesiale Profilierung

Ihre formale Präzision verbindet die paulinische Begriffsbildung mit der philosophischen, lässt aber auch Unterschiede erkennen, die in der Theozentrik der Kirche wurzeln, ihrer Berufung, Gottes Segen zu spenden. Im Hellenismus gewinnt das Motiv der Gemeinschaft drei charakteristische Reflexionsorte: die politische Ethik, die Ökonomie, also die Gestaltung des Hausstandes, und die Moral der Freundschaft. Alle drei Aspekte haben eine gemeinsame anthropologische Basis: dass der Mensch ein *zoon politikon*⁷ ist. Sicher gebe es ungesellige Menschen; aber die würden den Krieg dem Frieden vorziehen. Der Natur des Menschen entspreche es, das eigene Menschsein nicht gegen andere, sondern mit ihnen zu entdecken und zu gestalten: Partnerschaft, Mitleid, Anteilnahme sind menschlich. Die Kompatibilität mit der Anthropologie der Gottesebenbildlichkeit ist unverkennbar – allerdings auch der Unterschied, dass durch Jesus die Möglichkeit der Rettung eröffnet wird, deren Vorgeschmack in der Gemeinschaft der Kirche gekostet werden kann. Bei Plato und Aristoteles ist die Anthropologie nicht durch prinzipielle Gleichheit, sondern Differenz geprägt: zwischen Mann und Frau, Freien und Sklaven. Anders ist dies in der Stoa⁸: Durch den gemeinsamen Bezug auf den Logos werden auch Sklaven in ihrem Menschsein gewürdigt. Das ist die engste Parallele zum biblischen Menschenbild, das neutestamentlich durch den Heildienst Jesu für die Gemeinschaft mit Gott geöffnet wird.

3.1 Staat und Kirche

Wegen seiner anthropologischen Grundlegung ist der Staat für die platonische und aristotelische Philosophie keine künstliche, sondern eine natürliche Größe. Sie entspricht der Verantwortung, die Menschen aus eigenem Antrieb für andere übernehmen. Die Regierungsformen unterscheiden sich. Aristoteles⁹ reflektiert Monarchie, Aristokratie und Politie als authentische Formen, deren Vor- und Nachteile nach dem Kriterium abzuwägen seien, unter gegebenen Umständen das allgemeine Wohl, die Gerechtigkeit für möglichst viele, zu fördern; als Abfallformen analysiert er Tyrannis, Oligarchie sowie Demokratie, weil hier ein Einzelner, eine Elite oder die Masse Gewalt ausübe, um den ei-

genen Willen durchzusetzen. Die Begriffe werden anders als heute gebraucht, die Typen anders als heute gewertet – die analytische Kraft der Unterscheidung ist geblieben.

Klar ist, dass die Kirche in keines der Schemen passt, weil sie nicht zur Organisation irdischer Herrschaft ins Leben gerufen worden ist, sondern zur Vermittlung des Willens Gottes, auch wenn sie durchaus interne Angelegenheiten prozessual zu klären hat und eine politische Größe von Gewicht ist, weil sich der Glaube nicht aufs Privatissimum zurückziehen darf. In der Antike konnten auch in demokratischen Systemen nur sehr wenige Menschen politisch partizipieren: nur Männer, keine Frauen, nur Freie, keine Sklaven, nur Einheimische, keine Fremden. In der Kirche wird das Bürgerrecht (*πολίτευμα*), das nach Paulus im Himmel für alle bereitet ist (Phil 3,20), unter irdischen Bedingungen antizipiert: mit Stimmrecht für alle (1 Kor 14), aber unter Rücksicht auf herrschende Bräuche so, dass die Gleichberechtigung von Frauen eingeschränkt worden ist (vgl. 1 Kor 11,2-16; 14,33b-36). Die Kirche ist nicht an eine Stadt oder an einen Staat, an eine Provinz oder an ein Imperium gebunden, sondern ein und dieselbe an allen Orten und in allen Reichen dieser Welt; deshalb gibt es überall in der Kirche ein und dasselbe Bürgerrecht im Volk Gottes. Freilich braucht es überall die Kirche vor Ort – und deshalb das, was man Inkulturation¹⁰ nennen kann, einschließlich der Dialektik, die sich im Spannungsfeld von Aggiornamento und Zeitkritik, Kontextualisierung und Profilierung ergibt.

3.2 Haus und Kirche

Der Haushalt¹¹ ist die soziale Keimzelle der Gesellschaft, auch in der Antike: Ort nicht nur der Familie¹², sondern gleichfalls des alltäglichen Arbeitens und Wirtschaftens, für Eltern und Kinder, für Freie und Sklaven. Die Polis baut auf dem Oikos auf. Zu einem Haushalt zu gehören und die – angeblich – natürlichen Rollen auszufüllen, die er vorsieht, entspricht, der antiken Ökonomie zufolge, dem menschlichen Wesen: Mann sein, Frau sein, Vater sein, Mutter sein, Kind sein, allerdings auch Sklavin oder Sklave sein. Die grundlegende Bedeutung des sozialen Zusammenlebens wird «im Haus» gefördert; aber es werden auch Rollenbilder und Geschlechterbilder festgelegt, die das Menschsein zu qualifizieren scheinen, wiewohl sie kulturell hoch kontingent sind.

Kirchlich sind die Häuser von größter Bedeutung: als Versammlungsorte, die durch Gastfreundschaft Glaubensleben ermöglichen (vgl. Apg 12,12; 16,15; 17,5; 18,2-3.7.8. 20.26; 20,7-12; 21,4-10; Röm 16,5.10.11.15; 1 Kor 16,15; Phil 4,22; Phlm 2; Kol 4,15).¹³ Das «Haus» wird zum Bild für die Kirche, einschließ-

lich der Stärkung sozialer Beziehungen und der Übernahme paternalistischer Stereotype (1 Tim 3,15; Tit 1,7). Der Unterschied zwischen den ökonomischen und den kirchlichen Häusern besteht darin, dass die Glaubensfreiheit größere Spielräume eröffnet. Während im antiken Haus alles durch die Gemeinschaft bestimmt wird, vom Beruf über die Heirat bis zur Religion, verschafft der Glaube jene Unabhängigkeit, die erklärt, weshalb im Neuen Testament so viele Konfliktgeschichten sich um Haus und Familie abspielen (Mk 10,28-30 parr.; 13,9-13 parr.; 1 Kor 7). Freilich entwickelt sich im Urchristentum selbst eine ökonomische und ökologische Kultur, die in den «Haustafeln» (Kol 3,18-4,1; Eph 5,21-6,9; vgl. 1 Petr 2,18-3,7¹⁴) einen humanisierenden Kurs steuern. Überdies reicht die Metapher des Hauses nicht, wenn die Kirche stürmisch wächst und auch insofern politische Strukturen aufbaut, als sie sich als Stadt-Kirche organisiert und Provinzen zu organisieren beginnt (Tit 1,5-9). Beides ist bei Paulus angelegt, einschließlich der Vernetzung zwischen den Teilkirchen.

3.3 *Freundeskreis und Kirche*

Freundschaft gehört zu den Lieblingsthemen der griechischen Philosophie.¹⁵ Gemeinsamkeit ist der Schlüssel. Aristoteles zitiert Sprichwörter, die er kommentiert, um eine Philosophie der Freundschaft zu entwickeln: «Unter Freunden ist alles gemeinsam» (EthNik IX 8 1168b 8), «Freundesgut, gemeinsam Gut» (EthNik VIII 11 1159b 31-32); Freunde teilen «Freud und Leid» (EthNik IX 4 1165a 8-9). Wenn die Freundschaft echt ist, machen sie es nicht aus Eigennutz, sondern um der Freundschaft willen. Im Unterschied zum Staat und zum Haus beruht die Freundschaftsbeziehung auf Freiwilligkeit. Sie kann Standesunterschiede überbrücken; sie kann auch zwischen einem Mann und einer Frau herrschen. Entscheidend ist, dass die Freundschaft selbst das Band knüpft; dadurch wird die Freundin, der Freund als er und sie selbst geliebt. Gemeinschaft wird gepflegt, die sich in der Stunde der Not bewährt, aber auch einfach sich freut, wenn gemeinsame Zeit verbracht wird, mit Gesprächen, mit Spielen, mit Essen und Trinken, mit Arbeit und Sport.

Lukas hat die Urgemeinde als Freundeskreis portraitiert (Apg 2,42-46; 4,32-37).¹⁶ Die Gütergemeinschaft ist ein Freundschaftsdienst. Durch gemeinsames Beten, durch das Teilen des Evangeliums wird die Glaubens- zur Lebensgemeinschaft und die Freundschaft zu einer Form der Verbindung von Gottesdienst und Caritas, mit starker missionarischer Ausstrahlung. Freilich sind Freundeskreise begrenzt; die Kirche aber soll sich auf der ganzen Welt ausbreiten. Deshalb reicht das Freundschaftsethos nicht, um die ekklesiale Ge-

meinschaft zu charakterisieren. Aber es ist notwendig: um der Qualität der Nahbeziehungen willen, in der Freiwilligkeit, die zum Glauben gehört.

4. Die soteriologische Prägung

Der ekklesiale Begriff der Teilhabe in der Kirche, die als Gemeinschaft des Glaubens von Gott selbst gestiftet wird, ist bei Paulus soteriologisch geprägt. Mitgliedschaft in der Kirche ist nicht nur die Zugehörigkeit zu einem religiösen Verein, wie es in der hellenistischen Kultur viele Sozietäten gab – auch wenn der soziale Aspekt nicht zu unterschätzen ist, weil er für die Erdung der Kirche steht. Entscheidend ist für Paulus in dieser geschichtlichen Konkrektion aber die Teilhabe am eschatologischen Heil «in Christus, der uns zur Weisheit von Gott geworden ist, zur Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung» (1 Kor 1, 30).¹⁷ Ohne diese soteriologische Dynamik machten weder Mission Sinn noch Katechese, weder Liturgie noch Pastoral. Die Gemeinsamkeiten mit den philosophischen Orten der Teilhabe sind ebenso wie die Unterschiede im Heildienst begründet, den die Kirche «in Christus» leistet: Sie ist Kirche für die Menschen und von Menschen mitten unter ihnen; aber sie ist kein Gebilde, das sich menschlichen Konzepten verdankt, sondern dem Ruf Gottes zur Gemeinschaft mit ihm – der freilich von Mensch zu Mensch vermittelt wird und auch die Organisation prägt.

Die soteriologische Dimension der Kirchenzugehörigkeit wird in der Theologie der *communio* vor allem eucharistisch entfaltet. 1 Kor 10, 16–17 zeigt schlaglichtartig die zentrale Bedeutung der Eucharistie für die Gemeinschaft der Kirche und die Teilhabe an ihr. Die Grundlegung der ekklesialen *communio* ist bei Paulus aber tauftheologisch (1 Kor 12, 13; Gal 3, 26–28; Röm 6, 3–4). Beide Bestimmungen dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden. Ihre dynamische Verbindung wird anthropologisch auf den Wegen des Glaubens erschlossen, die Menschen gehen, wenn sie sich vom Geist Gottes führen lassen; ekklesiologisch wird sie in der Korrelation von Mission und Kommunion geprägt, die immer neu den einen Zugang zum Volk Gottes öffnet und immer wieder das «Geheimnis des Glaubens» feiert: Tod und Auferstehung Jesu.

Der eucharistietheologische Ansatz ist traditionell mit einer starken Position des Priestertums, der tauftheologische mit einer profilierten Theologie des priesterlichen Gottesvolkes verbunden. Der paulinische Zusammenhang zeigt, dass eine falsche Alternative aufgebaut würde, wollte man eins gegen das andere ausspielen. Sowohl die Taufe wie die Eucharistie sieht der Apostel als Feier der ganzen Kirche; für die Kirche ist wesentlich, dass priesterliche Dienste geleistet werden, in der Nachfolge des Apostels, der selbst als Priester wirkt (Röm

15, 16).¹⁸ Der Weg des Glaubens führt von der Taufe zur Eucharistie; deshalb entfaltet sich auch der Begriff der ekklesialen Partizipation zuerst tauf-, dann eucharistietheologisch.

4.1 Die Grundlage in der Taufe

Die ekklesiale *communio* ist bei Paulus tauftheologisch begründet – nicht im Gegensatz zur eucharistietheologischen Dimension, aber in enger Verbindung mit ihr. Die Gemeinschaft mit Jesus Christus, die durch die Taufe vermittelt wird¹⁹, findet ihren Ort in der Kirche.

Im Ersten Korintherbrief setzt Paulus tauftheologisch an, wenn er die Kirche als Leib Christi (1 Kor 12, 13–27) portraitiert: «Durch den einen Geist wurden wir alle in den einen Leib getauft, ob Juden, ob Griechen, ob Sklaven, ob Freie, und alle wurden wir mit dem einen Trank getränkt» (1 Kor 12, 13).²⁰ Im Galaterbrief schreibt Paulus, um die Botschaft, dass Menschen nicht aus Werken des Gesetzes, sondern aus dem Christusglauben gerechtfertigt werden (Gal 2, 16), tauftheologisch zu begründen: «Alle seid ihr Söhne Gottes durch den Glauben in Christus Jesus; denn alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Da gilt nicht Jude oder Grieche, Sklave oder Freier, Männlich oder Weiblich; denn alle seid ihr einer in Christus» (Gal 3, 26–28). Im Römerbrief fragt er rhetorisch: «Wisst ihr nicht, dass wir, die wir auf Christus Jesus getauft sind, auf seinen Tod getauft sind? Wir wurden also mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod, damit, so wie Christus von den Toten erweckt wurde durch die Herrlichkeit des Vaters, auch wir im neuen Leben gehen werden» (Röm 6, 3–4).

Der Passus aus dem Römerbrief, der in der Liturgie der Osternacht als neutestamentliche Lesung verkündet wird, dringt zum Grund der Teilhabe vor: zum Menschen Jesus, dem Sohn Gottes, der den Tod eines Menschen gestorben ist und den Gott von den Toten auferweckt hat, damit durch ihn die Auferweckung aller sterblichen Menschen begründet wird (vgl. Röm 8, 31–39). Die Hoffnung, die in der Taufe gefeiert wird, erstreckt sich bis ins ewige Leben der eschatologischen Vollendung, wird aber auch schon hier und jetzt erfahrbar: in einem neuen Leben, das sich dem Dienst der Gerechtigkeit verschreibt, weil Gott alle, die glauben, durch Jesus Christus gerechtfertigt hat (Röm 3, 21–26) – in seiner Gnade, die neues Leben schafft (vgl. Röm 5, 1–11).²¹ Taufe schafft Gerechtigkeit: indem sie die Sünde tötet, den Tod entmachtet und die Freiheit der Kinder Gottes feiert; aus Gnade und Barmherzigkeit überwindet Gott das Unrecht und schafft Recht, angefangen im Herzen der Menschen. Der im alttestamentlich-jüdischen Monotheismus wurzelnde Grundsatz, dass der eine

Gott alle Menschen gleich behandelt, Juden wie Heiden (Röm 3,27-31), die alle ihr Selbstbewusstsein im Glauben an Gott finden, führt in Röm 6 zu einer Soteriologie der Taufe, die im gleichen Maße personal wie ekklesial und sozial angelegt ist: weil die Menschen im Glauben zur Gemeinschaft mit Jesus Christus befreit werden und deshalb an seinem Dienst teilhaben, Gottes Gerechtigkeit als Rettungsmacht zu verwirklichen (Röm 1,16-17), sowohl in der Kirche als auch in der gesamten Schöpfung (Röm 8,18-30).

Im Galaterbrief appelliert Paulus an die Erfahrung der heidenchristlichen Gemeindemitglieder, nicht erst auf die Beschneidung warten zu müssen, sondern voll und ganz auf die Taufe setzen zu können, wenn sie die Vollmitgliedschaft im Volk Gottes anstreben (Gal 3,26-28).²² Der Indikator ist der Geist Gottes, der ihnen zuteil geworden ist (Gal 3,1-5); der Grund ist der stellvertretende Tod Jesu, der Fluch in Segen verwandelt (Gal 3,6-18). Durch die Taufe wird den Gläubigen der Status der Gotteskindschaft mit allen Rechten und Pflichten verliehen (Gal 3,29 - 4,3). Die Linie zieht Paulus bis zum Gebet aus, das sich an Gott, den Vater, richtet, in Teilhabe an der Sohnschaft Jesu Christi (Gal 4,4-7).

Im Ersten Korintherbrief verbindet Paulus die Taufe eng mit den Charismen.²³ Der Apostel charakterisiert sie, um die vielen Gaben zu fördern und zu verbinden, die von den Gläubigen, Gliedern des Leibes Christi, in die Kirche mitgebracht und in der Kirche empfangen werden (1 Kor 12,3-11.28-31): Niemand kann alles, niemand hat nichts einzubringen (1 Kor 12,11). Alle empfangen die je eigenen Gnadengaben durch ein und den selben Geist Gottes (1 Kor 12,4-6). Alle sind befähigt und gehalten, mit den ihnen verliehenen Gaben, die sie sich erwerben (vgl. 1 Kor 12,31), anderen zu nutzen (1 Kor 12,7). Der theologische Ansatz bei der Taufe begründet bei Paulus die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Kooperation aller, die Jesus als Kyrios bekennen (1 Kor 12,3) und zum Wachstum des Leibes Christi beitragen (1 Kor 12,14-27). Es gibt eine große Vielfalt an Charismen, die der Vielzahl der Mitglieder und der Fülle der Aufgaben entspricht; sie unterscheiden sich nicht durch ein Mehr oder Weniger an Gnade, sondern durch verschiedene Effekte für den Aufbau der Kirche (1 Kor 14). Im Bild des Leibes Christi zeigt sich: Je mehr Vielfalt, desto mehr Einheit und umgekehrt – wenn deutlich wird, dass die Charismen Gnadengaben des Geistes sind, gegeben, um andere zu fördern und Hilfe durch andere anzunehmen. Die Charismen haben nach Paulus unter diesem Gesichtspunkt eine Hierarchie: Apostel, Propheten und Lehrer stehen an der Spitze (1 Kor 12,28), weil sie das Wort Gottes erschließen: grundlegend, analytisch und prognostisch, reflexiv und katechetisch.

Es ist der Apostel selbst, der diese Ekklesiologie der Charismen aus der Taufe hebt: als Gründer und Leiter der Kirche vor Ort. Sein Brief bringt diese

Gründung und Führung zum Ausdruck (vgl. 1 Kor 3,7–16). Der Dienst des Apostels, der selbst ein Charisma ist, besteht darin, vor Ort die Charismen zu wecken, zu fördern und miteinander zu verbinden. Nachapostolisch muss dieser Dienst auf dem Fundament der Apostel und Propheten weiter geleistet werden (Eph 2,20f.) – durch «Evangelisten, Hirten und Lehrer» (Eph 4,11), die ihre Aufgabe darin sehen, die Mündigkeit aller Gemeindemitglieder zu fördern (Eph 4,7–16).²⁴

In der Charismen-Ekklesiologie kommt die Taufe zur Geltung, weil der Geist die Gaben verleiht, die den Gläubigen erlauben, in der Kirche mit ihren Fähigkeiten aktiv zu sein und mit anderen so zusammenzuarbeiten, dass die Gemeinschaft mit Jesus Christus die Gemeinschaft der Kirche stärkt. Es wird die Gemeinschaft mit Jesus im Zeichen der Gerechtigkeit Gottes qualifiziert, weil die Charismen Dienste für den Dienst Jesu sind, den Auferweckten. Es wird die Freiheit der Kinder Gottes, die alle natürlichen Grenzen transzendiert, verwirklicht, weil die Charismen Ausdrucksmöglichkeiten schaffen, die eigene Person für Gott und den Nächsten einzusetzen, so dass sich inneres Wachstum mit äußerer Weite verbinden. Die Taufe ist für die *communio* der Kirche grundlegend; die Charismen qualifizieren die Kooperationen in der Feier und der Verkündigung des Wortes Gottes, im Dienst an den Armen und in der Stärkung der Gemeinschaft, die an der Mission Jesu Christi selbst partizipiert.

4.2 Die Mitte in der Eucharistie

Die Begründung der ekklesialen Gemeinschaft in der Taufe ist für die Eucharistie geöffnet. Durch jede Feier wird im Licht der Auferstehung der Tod Jesu verkündet, «bis er kommt» (1 Kor 11,26). Paulus, der die Abendmahlsüberlieferung aus einer mit Lukas verwandten Überlieferung kennt (1 Kor 11,23–26; vgl. Lk 22,19–20), zeigt an der Eucharistie die Gegenwart Jesu Christi inmitten der Gemeinde, die sein Brot isst und seinen Becher mit dem Blut des Neuen Bundes trinkt.²⁵ Die *communio* der Gläubigen ist im eschatologischen Heilsgeschehen selbst begründet, das Gott in Jesus Christus bewirkt.²⁶

Jesus gibt in Brot und Wein sich selbst «für» die Seinen (1 Kor 11,24); er stiftet mit dem Abendmahlsbecher den Neuen Bund (vgl. Jer 31,31–34), der alle Bundesschlüsse zu erneuern, also zu bejahen verheißt (1 Kor 1,20), die Gott, der Bibel Israels zufolge, in seiner Treue gestiftet hat, um angesichts menschlicher Untreue Israel den Weg seiner Sendung zu weisen.²⁷ In der Gabe Jesu, die reine Hingabe ist, wird die Gemeinschaft der Gläubigen mit ihm gestiftet und gestärkt, vergegenwärtigt und verdichtet – der seinerseits durch seine Eucharistie (1 Kor 11,24) die Gemeinschaft mit Gott vermittelt. Die Gemeinschaft der

Kirchenmitglieder untereinander ist Mahlgemeinschaft mit Jesus, der sie einlädt und vereint; sie ist Altargemeinschaft, die durch die Umkehr vom Dämonen zum Gottesdienst entsteht (1 Kor 10, 21); sie ist Dienst-Gemeinschaft, die durch die Mitarbeit in der Diakonie Jesu verwirklicht wird (1 Kor 11, 17-34).

Von der Feier dieses Geschehens ist auch die Eucharistie-Katechese geprägt, die in der korinthischen Auseinandersetzung über das Essen von Götzenopferfleisch (1 Kor 8-10) das christologische Zentrum der Argumentation markiert und damit zugleich in die Mitte rückt, was bei der Gestaltung des Gemeinschaftslebens, gerade im Umgang der «Starken» mit den «Schwachen», nicht verlorengelassen darf: die *Koinonia* untereinander, die durch die *Koinonia* mit Jesus Christus entsteht (1 Kor 10, 16-17). Paulus verweist auf das eucharistische Brot und den eucharistischen Kelch, die im Licht des voranstehenden Exodus-Midrasch «geistliche Speise» und «geistlicher Trank» genannt werden können (1 Kor 10, 3-4)²⁸: Lebensmittel, die der Heilige Geist spendet, für das irdische Leben auf dem Weg durch die Wüste ins Land der Verheißung (1 Kor 10, 1-13).

In diesem Kontext erklären sich die Genitiv-Bildungen mit dem Leitwort *κοινωνία* / *koinonia*. Häufig werden sie mit «Teilhabe» übersetzt, so auch in der alten und neuen Einheitsübersetzung. Tatsächlich schreibt Paulus über Partizipation, aber in Vers 17. Dort ist das Kommunizieren gemeint: das gemeinsame Essen des eucharistischen Brotes, das immer ein und dasselbe Brot ist: Jesus selbst, der es bricht und gibt, auf dass es gegessen wird. Durch das Essen dieses Brotes gewinnen die Kommunikanten Anteil an Jesus Christus selbst, in der Heilsbedeutung seines Lebens. In Vers 16 aber steht nicht bereits diese Partizipation vor Augen, sondern die *communio*, die in ihr begründet ist. Paulus qualifiziert eine Gemeinschaft *mit* dem Blut und Leib Christi, die in der Gemeinschaft *durch* seinen Leib und sein Blut begründet ist.

Das Abendmahl, das Jesus «in der Nacht, da er ausgeliefert wurde», gefeiert hat (1 Kor 11, 23), begründet in seiner Einmaligkeit, die durch das Passionsgeschehen selbst bestimmt wird, also durch die reale Lebenshingabe Jesu, jede Eucharistie, die zu seinem «Gedächtnis» gefeiert wird (1 Kor 11, 24), als Vergegenwärtigung der Eucharistie Jesu. Durch seine Auferweckung ist Jesus aber nicht nur der Grund, sondern auch die Mitte, mehr noch: die Hauptperson der Eucharistiefeier. Es wird nicht nur seiner gedacht – er selbst stiftet sein Gedächtnis; es wird auch nicht nur über ihn gesprochen – er selbst spricht; es wird nicht in Anbetracht seiner gehandelt – er selbst handelt. Deshalb entsteht die Gemeinschaft mit dem Blut und dem Leib Jesu, die Gemeinschaft mit ihm selbst ist. In Vers 17 spricht Paulus die Teilnahme an, die zur Gemeinschaft führt. In der «tätigen Teilnahme», also im Mitfeiern und Kommunizieren, wird die heilstiftende Gemeinschaft mit Jesus Christus vergegenwärtigt, weil die Teilhabe ein Ausdruck des Glaubens ist, der von der Taufe genährt wird.

Den Gemeinschaftsgedanken entwickelt Paulus im Kontext von 1 Kor 10, 16–17 auf zweifache Weise. *Zum einen* stellt er eine Strukturanalogie zu Israel her: «Sind nicht, die die Opfer essen, Teilhaber (κοινωνοί) des Altares?» (1 Kor 10, 18). Die Analogie ist nicht unkritisch, weil am Beispiel des Gottesvolks in der Wüste gezeigt werden soll, dass es Götzendienst und Fehlverhalten auch dann gibt, wenn Gott bestens angeordnet hat, wie ihm geopfert wird (1 Kor 10, 1–13); auch die Korinther müssen wissen, dass sie in ihrem Sozialverhalten und in ihrer Religiosität dem zu entsprechen haben, was sie feiern dürfen. *Zum anderen* baut Paulus einen Kontrast zu paganen Kulturen auf: «Ich will nicht, dass ihr euch mit Dämonen gemein (κοινωνός) macht. Ihr könnt nicht den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der Dämonen. Ihr könnt nicht am Tisch des Herrn teilhaben (μετέχειν) und am Tisch der Dämonen» (1 Kor 10, 21–22). Der Ausschlussgrund ist das Gottesbekenntnis. Aber «Teilhabe» gehört zu jedem Ritus: Das Opfer muss dargebracht werden, sonst existiert es nicht – auch in Form der Eucharistie, die nicht stattfindet, wenn sie nicht gefeiert wird. Durch die Teilhabe kommt eine Gemeinschaft zum Ausdruck – mit Gott oder mit Götzen. In den antiken Opferkulturen ist diese Gemeinschaft eine des Gebens und Nehmens: weil die Götter besänftigt werden müssen und ihrerseits auf Zuwendungen von Menschen angewiesen sind.²⁹ Im Opfer Israels kommt der Gehorsam zum Ausdruck, der Dankbarkeit für Gottes Treue ist.³⁰ Im Opfer der Eucharistie wird das Opfer Jesu Christi selbst vergegenwärtigt (Röm 3, 25f.), das Gottes Güte in der Liebe seines Sohnes Ausdruck verleiht.

Die eucharistische Gemeinschaft, die Paulus als Herz der Kirche beschreibt³¹, ist priesterlich, weil das Opfer der Versöhnung (vgl. 2 Kor 5, 15–21) im Mahl Jesu Christi gefeiert wird. Das Subjekt der Opferfeier ist aber Jesus Christus selbst – in der Gemeinschaft aller, die seiner gedenken, indem sie sich seiner Gegenwart freuen.³² Deshalb setzt die Feier der Eucharistie die Aktivität der gesamten Gemeinde voraus: all derer, «für» die Jesus sein Leben hingegeben hat und die zum Volk des Neuen Bundes gehören (1 Kor 11, 24–25). Der Vorsitz der Feier personifiziert diese Gemeinschaft.

5. Die ethische Dimension

Die in der Taufe begründete Eucharistiegemeinschaft der Kirche hat *eo ipso* eine ethische Dimension, weil sie in der Liebe Jesu Christi selbst besteht. An neuralgischen Punkten hat Paulus das Ethos der Eucharistie reflektiert und darin die Partizipation qualifiziert, die der Koinonia entspricht. Er hat aber nicht nur in tauf- und eucharistietheologischen Zusammenhängen, sondern weit darüber hinaus die Gemeinschaft der Kirche durch Teilhabe und Teilnahme

qualifiziert – immer im Sinn einer Solidarität, die auf Empathie beruht und Energie effektiv organisiert.

5.1 *Solidarität in der Liturgie*

In Korinth muss Paulus intervenieren, um bei der Feier des Herrenmahles eine Diskriminierung der Armen zu unterbinden, die dort eingerissen war (1 Kor 11, 17–34)³³. Die Zusammenkunft umfasst nicht nur die Eucharistie im engeren Sinn, sondern auch ein Gemeinschaftsmahl – eine Agape – im weiteren Sinn. Dieses Mahl dient der Gemeinschaftspflege; es fördert auch den sozialen Ausgleich in einer sozial heterogenen Gemeinde (vgl. 1 Kor 1, 26–28). Ob man mit dem Beginn nicht auf die Armen gewartet hat, die als Sklavinnen und Sklaven in ihrer Zeitplanung nicht frei waren, oder ob man sie nicht als vollwertige Gäste am Tisch des Herrn behandelt hat, weil man sie aus bessergestellten Tischgruppen ausgeschlossen hat, ist eine Zweifelsfrage (1 Kor 11, 21.33).³⁴ Zu einem Freundschaftsmahl, das mit dem korinthischen Herrenmahl vergleichbar ist, brachten üblicherweise Gäste Speisen mit, die geteilt wurden. Wenn Reiche nur unter ihresgleichen bleiben, werden die Armen beschämt (1 Kor 11, 22). Schlimmer lässt sich das Mahl des Herrn nicht missbrauchen.

Paulus zitiert die Überlieferung vom Letzten Abendmahl, um den theologischen Grund freizulegen, der das Ethos der Teilhabe trägt. Partizipation gibt es nicht ohne Teilen. Jesus teilt sein Leben und sein Sterben mit den Menschen – so, dass sie an Gottes Gnade, an Gottes Liebe, an Gottes Leben Anteil erhalten. Dieses Teilen prägt die soteriologische, bestimmt aber auch die ethische Dimension der Koinonia. In der sozialen Gestaltung der Feier, in der vollen Gleichberechtigung aller, besonders der Armen, in der solidarischen Teilung der eigenen Güter, in der sensiblen Überwindung von Ausgrenzung wird im Vorschein erfahrbar, was als Gottesgemeinschaft verheißen und verwirklicht wird.

Der caritative Zug der ekklesialen Koinonia ist im Götzenopferstreit vorbereitet (1 Kor 8–10), der selbst Tauf- und Eucharistietheologie treibt. Paulus ist im Grundsatz mit den «Starken» einig, die auf ihre Freiheit setzen, weil es nur den einen Gott gibt und deshalb die Götzen Nichtse sind, so dass es unsinnig wäre, auf sie Rücksicht zu nehmen (1 Kor 8, 4–6). Aber Paulus ist menschlich auf der Seite der «Schwachen», die an der Freiheit der Starken Anstoß nehmen. Der Ansatz ist christologisch: «In deiner Erkenntnis geht der Schwache zugrunde, der Bruder, um dessentwillen Christus gestorben ist» (1 Kor 8, 11).³⁵ Die Passung zur Herrenmahlspiralität ist genau.

Während Paulus in 1 Kor 11 auf die Eucharistie schaut, behandelt er in 1 Kor 14 die Feier des Wortes Gottes, ohne dass auf zwei streng voneinander

geschiedene Liturgien geschlossen werden müsste. Der eucharistische Ritus und die Verkündigung des Evangeliums, die Lehre und das Lernen, das Gebet und der Gesang, das Gespräch gehören zusammen – rituell und sozial, weil die Eucharistie die Form eines Symposions hat³⁶, aber auch theologisch, weil in der Eucharistie Jesus Christus selbst verkündigt wird, sein Beten und sein Lehren, sein Heildienst und seine Auferweckung (1 Kor 11,26). Die Zusammenkunft darf in den Augen des Apostels nicht durch die Äußerungen einiger weniger Stimmen, die als besonders stark eingeschätzt werden, dominiert werden: weil die Glossolie – ohne Hermeneutik – nicht zum Verstehen beiträgt und deshalb eher der Selbsterbauung als dem Wachstum der anderen und der ganzen Kirche dient (1 Kor 14,1–25). Der Gottesdienst bedarf der «Ordnung» (1 Kor 14,40), die der Qualität der Kommunikation dient: durch Rücksichtnahme und Aufgeschlossenheit. Ziel ist eine möglichst breite Partizipation: «Wenn ihr zusammenkommt, hat jeder einen Psalm, hat eine Lehre, hat eine Offenbarung, eine Zungenrede, eine Auslegung» (1 Kor 14,26). Gemeint ist nicht, dass jeder und jede alles hat; gemeint ist aber, dass für die Beiträge aller, die etwas zur «Erbauung» (1 Kor 14,26) zu sagen haben, Raum und Zeit sein soll. Partizipation setzt Kompetenz voraus, theologische wie soziale; die Feier des Gottesdienstes fördert aber auch Kompetenz, weil er der Auferbauung dient, der Stärkung und Förderung, der Wahrnehmung und Verbindung. Je mehr sich qualifiziert beteiligen, desto deutlicher wird die Orientierung an Gott – und je intensiver die Gottesliebe zum Ausdruck kommt, desto mehr Menschen werden in die Lage versetzt, sich für andere und für die Gemeinschaft einzusetzen, um auch selbst an Selbstbewusstsein, Motivation und Verständnis zu gewinnen.

Das Ethos der Teilhabe fördert die Qualität der Liturgie. Paulus plädiert für die Prophetie, die erkennt, was andere bewegt (1 Kor 14,23–25), also Anteil an ihnen nimmt, um ihre Wahrheit zur Geltung zu bringen. Die Liturgie wiederum trägt das Ethos der Gemeinde, weil sie die Stimmen aller zu einem großen Chor vereinigt, die Gott mit seinen Gaben beschenkt hat.

5.2 *Diakonie als Austausch*

Paulus begründet nicht nur, warum die Liturgie vor Ort solidarisch sein muss, wenn sie Gott die Ehre gibt; er entwickelt auch solidarische Aktionen über die Gemeindegrenzen hinaus, in der ganzen Kirche. Signifikant ist die Kollekte, die seinen Worten zufolge auf dem Apostelkonzil vereinbart worden ist (Gal 2,10).³⁷ Sie sollte den «Armen» in Jerusalem dienen, hatte also sicher eine starke soziale Komponente. Aber ihre Bedeutung geht weiter: Sie bringt die ekklesiale Koinonia zwischen Juden- und Heidenchristentum zum Ausdruck, die

Paulus als wesentliches Ergebnis des Apostelkonzils gesehen hat (Apg 2,6-9), symbolisch ausgedrückt im Händedruck der Jerusalemer «Säulen» Jakobus, Kephas und Johannes mit Paulus als Protagonisten der Völkermission.

Paulus hat sich intensiv um die Organisation der Kollekte bemüht (1 Kor 16,1.4; 2 Kor 8-9). Sie ist mit der Feier des Gottesdienstes eng verbunden – unabhängig von der Frage, ob er wöchentlich mit einer Kollekte begangen worden ist oder ob er eine Gelegenheit geboten hat, das zusammenzulegen, was man unter der Woche bereitgestellt hatte.³⁸

Im Zweiten Korintherbrief treibt Paulus einigen Aufwand, um das Kollektenprojekt wieder voranzubringen, dass durch zwischenzeitliche Turbulenzen der Gemeinde ins Stocken geraten war (2 Kor 8-9).³⁹ Für den Apostel ist zweierlei wesentlich: Einerseits soll engagiert und ambitioniert gespendet werden, aber in Maßen, ohne Selbstaussbeutung und Überforderung (2 Kor 8,13); andererseits sollen die Spender erkennen, dass sie nicht nur geben, sondern auf das antworten, was sie – viel wertvoller – empfangen haben: das Evangelium (2 Kor 8,14-15). Beides begründet eine Reziprozität, die Teilhabe als Ausdruck und Förderung intensiver Gemeinschaft verstehen lässt, ohne dass einseitige Abhängigkeiten entstehen. Die Begründung ist christologisch: «Er, der reich ist, ist um euretwillen arm geworden, damit wir durch seine Armut reich werden» (2 Kor 8,9).⁴⁰ Der Bezug zu Taufe und Eucharistie ist unübersehbar: Das Ethos des Heilswirkens Jesu wird deutlich – so dass klar wird, welche sozialen Konsequenzen das Evangelium zeitigt.

Der Beschluss auf dem Apostelkonzil hatte einen Vorläufer: die antiochenische Spendenaktion angesichts einer prophezeiten Hungersnot (Apg 11,27-30). Sie zeigt, dass es von Anfang an ein gesamtkirchliches Gemeinschaftsbewusstsein gegeben hat, dessen weit gespannter Rahmen übergemeindliche Solidarität verlangt und ermöglicht. Partizipation ist ein Prinzip ekklesialer Ethik, das den Blick für die Not anderer weitet und nachhaltig Abhilfe schaffen will. Im Urchristentum angelegt, ist der Zusammenhang bis heute geblieben – nur dass er unter je neuen Umständen konkretisiert werden muss.

6. Die dynamische Entwicklung

Aus der gemeinsamen Teilhabe aller Gläubigen am Gemeinschaftsleben der Kirche folgt die basale Gleichheit aller Kirchenmitglieder, die mit ihrer Verschiedenheit, dem Reichtum ihrer Gaben und Aufgaben, bestens einhergeht. Beides wurzelt in der ungeteilten Liebe, die Gott ihnen durch Jesus Christus schenkt, und im Wirken des Geistes, der «eigens jedem zuteilt, was er will» (1 Kor 12,11). Alle haben ihr eigenes ureigenes, von Gott selbst geschaffenes

Recht, sich in die Gemeinschaft der Gläubigen einzubringen; ihm entspricht die intrinsische Pflicht, sich aktiv einzubringen und die Dienste anderer anzuerkennen, anzunehmen und zu unterstützen. Diese Koordination zu befördern, ist die wichtigste Aufgabe pastoraler Führung. Paulus hat sie zu seiner Zeit begründet und übernommen. Er hat damit Schule gemacht, wie nicht nur der Epheserbrief und die Pastoralbriefe, sondern auch der Erste Petrusbrief zeigen. Wenn die apostolische Nachfolge einen Sinn macht – dann in der Nachfolge des Apostels Paulus, der pastoral so angesetzt hat.

Der basalen Gleichheit und der personalen Unterschiedlichkeit aller, die in Christus Gemeinschaft bilden, entspricht die Freiheit des Glaubens, die ihrerseits Bildungsarbeit verlangt, damit der Weltbezug durch den Gottesbezug in ein konstruktives Verhältnis zum Selbstbezug findet und umgekehrt.⁴¹ Die Beiträge der Einzelnen in der Gemeinschaft der Kirche prägen alle Grundvollzüge der Kirche, von der Feier über die Verkündigung bis zum Sozialdienst des Glaubens; sie betreffen deshalb auch die Leitung, die ja den einzigen Zweck hat, die Kirche ihrer Sendung zu vergewissern, die Ressourcen zu entdecken und zu nutzen, die in der Glaubensgemeinschaft entstehen, und die Teilnahme aller so zu fördern, dass ihre jeweiligen Stärken möglichst gut zur Geltung kommen.

Für die paulinische Kirche war die Befreiung von den sakralisierten Traditionen der antiken Welt einleuchtend, die mit der Konversion verbunden gewesen sind: ein neues Miteinander, eine neue Aufgabe, eine neue Weltsicht, vor allem eine neue personale Einheit von Glaube, Liebe und Hoffnung. In der Moderne hat die Kirche zu lange gebraucht, um die Freiheitsrechte, die in den Zivilgesellschaften erkämpft wurden, zu unterstützen; nach wie vor ist es daher notwendig, nach den innerkirchlichen Freiheitsrechten zu suchen, die sowohl die Bindung an Jesus Christus stärken als auch die Heilssendung der Kirche nicht nur im Zeugnis Einzelner, sondern auch in ihrer Organisation zur Geltung bringen.

Die katholische Ekklesiologie der Neuzeit ist dadurch geprägt, dass sie im Zuge einer geistlichen Erneuerung die Einheit von Leitung und Lehre im sakramentalen Leben der Kirche begründet hat, besonders in der Eucharistie, der ein Priester vorsteht, weil er *in persona Christi capitis* agiert. Das Kirchenrecht von 1983 setzt diese Ekklesiologie insofern um, als es zur «Leitungsgewalt, die es aufgrund göttlicher Einsetzung in der Kirche gibt», «diejenigen befähigt» sieht, «die die heilige Weihe empfangen haben» (can. 129 CIC/1983 § 1), während Laien bei der «Ausübung» dieser Gewalt mitwirken können (§ 2).⁴² Gestritten wird, ob der Relativsatz, der auf göttliches Recht verweist, jede denkbare oder nur eine bestimmte Form von Leitung meint und was Mitwirkung heißen kann. Gegenwärtig sieht das Kirchenrecht in einem eigenschränkten

Sinn Laien-Beteiligungen bei Beratungen und bei der Umsetzung vor, nicht aber bei den Entscheidungen selbst; ob aber dieser Unterscheidung angesichts heute aktueller Prozesssteuerungen, die im Wesentlichen auf lernende Systeme, auf kommunikative Prozesse und dynamische Entwicklungen setzen, überhaupt noch trägt, steht dahin.

Unter den Auspizien des geltenden Kirchenrechts ist eine pastorale Gesamtverantwortung der Bischöfe und Pfarrer in den Gebieten, für die sie zuständig sind, gesetzt. Da sich diese Regel letztlich auf die apostolische Sukzession und die Ordination beruft, muss sie auch die Kriterien pastoraler Führung in der apostolischen Zeit akzeptieren. Dies erfordert deutlich mehr Delegationen, die Rechte begründen, und verbindliche Selbstbindungen der letztverantwortlichen Entscheidungsträger in qualifizierten Beratungs-, Entscheidungs- und Rezeptionsprozessen.

Die Debatte darf aber nicht auf dieses Feld begrenzt bleiben. Die Erwartungen vieler katholischer Gläubiger, die sich aus ihrem Glauben heraus in der Kirche engagieren, richten sich auf wesentlich mehr Rechte: beim Haushalt, bei Wahlen, bei Planungen. Der Blick ins Urchristentum zeigt auch, dass Partizipation in allen Belangen ein ekklesiales Grundprinzip ist – keineswegs gleichmacherisch, sondern im Gegenteil hoch differenziert, freilich auch kooperativ entwickelt.

Der Berliner Philosoph Volker Gerhardt, der in seiner Wissenschaftstheorie die Notwendigkeit des Glaubens begründet hat⁴³, kennzeichnet «Partizipation» als «Prinzip der Politik» und versteht es als «Teilhabe und Teilnahme an einem Ganzen, über das niemand allein verfügen kann».⁴⁴ Er zeigt, wie umstritten die Frage war und ist, wer am politischen Diskurs und Handeln teilnehmen will und darf – und wer darüber entscheidet. Er analysiert, dass Freiheit und Verantwortung im öffentlichen Raum zusammengehen müssen, um die Zukunft zu gestalten. Partizipation strukturiert und garantiert Menschenwürde im politischen Diskurs. Die Analogie zur ekklesialen Partizipation liegt auf der Hand: Die Ähnlichkeit besteht darin, dass niemand über das Ganze der Kirche verfügt, die Unähnlichkeit darin, dass sie Gottes Werk ist; die unveräußerliche Würde ist in der Gottesebenbildlichkeit des Menschen begründet; die Zukunftssorge gewinnt einen eschatologischen Horizont befristeter Zeit und unendlicher Transzendenz, die jeden irdischen Moment unwiederbringlich sein lässt. Während Aristoteles noch eine prinzipielle Gleichwertigkeit verschiedener Systeme reflektiert hat, ist heute klar, dass nur die Demokratie individuelle Freiheitsrechte mit der Förderung des Gemeinwohls institutionell verbindet.⁴⁵ Deshalb ist es ekklesiologisch nicht interessant, nach Analogien zur Monarchie oder Aristokratie, aber wegen der Theologie des Volkes Gottes hoch relevant, nach Analogien zur Demokratie zu suchen. Der qualitative Unterschied bleibt,

dass sich die Gewaltenteilung im Sinne Montesquieus einer *balance of power* verdankt, die auf dem Verzicht auf eine letzte Einheitskonzeption beruht, weil der Staat nur Staat ist, während die Kirche eine – hoch differenzierte – Einheit antizipiert, steht sie doch im Zeichen des Glaubens an den einen Gott, der seinem Volk – und mit ihm allen Völkern – den Weg in sein Reich öffnet. Diese Einheit durch Partizipation als eine *communio* zu entwickeln, die ihren theologischen Namen verdient, steht der katholischen Kirche noch bevor.

Die heutige Ökonomie versteht sich zwar weithin nur als Systemlogik des Wirtschaftens, entwickelt aber im Horizont globaler Ungleichheit und sozialer Ungerechtigkeit wirtschaftsethische Prinzipien⁴⁶, die Partizipation ins Zentrum stellen: bei Beratungen und Entscheidungen, bei regionalen Expertisen wie bei globalen Folgenabschätzungen, bei Mitbestimmung und der Sozialpflichtigkeit des Eigentums. Die Kirche ist – in Teilen – auch ein Wirtschaftsbetrieb, der effektiv organisiert sein muss und Beteiligungsrechte zu garantieren hat. Aber im Kern ist die Kirche kein Unternehmen. Genau das schafft ihr Chancen, ökonomisch Verantwortung zu übernehmen im Sinne globaler Nachhaltigkeit, im eigenen Wirtschaften internationale Standards nicht zu unterbieten, wie es vielfach der Fall ist, sondern zu überbieten, wie es der Anspruch sein sollte, und die eigenen Möglichkeiten dafür einzusetzen, die Ausgegrenzten in den Wirtschaftskreislauf einzubinden, die Wirtschaftsführer zur sozialen Verantwortung zu rufen und die Grundsätze der Sozialen Marktwirtschaft in den Betrieben zu konkretisieren.

Die Familie, die traditionell von der Kirche stark gefördert worden ist, verändert sich gesellschaftlich stark.⁴⁷ Die Idee der Pfarrfamilie hat ihren Zenit überschritten. Desto wichtiger ist zweierlei: die Förderung von Familien, wie sie heute leben, durch ihre Wahrnehmung als *ecclesiolae*, und die Öffnung der Sexualethik, aber auch der Ekklesiologie für neue Formen von Partnerschaft, die nicht sakramental qualifiziert sind, aber einen wesentlichen Dienst in der Heiligung des Alltags leisten, in der Erziehung von Kindern, in der Förderung der Partnerschaft, in Pflege von Alten.

Die Freundschaft hat sich in ihrem Ethos seit der Antike vielleicht am wenigsten gewandelt. Sie bleibt ekklesiologisch wichtig – für die Gestaltung kleiner Gemeinschaften und die Förderung des personalen Glaubens.⁴⁸ Je vielfältiger die Kirche wird, desto wichtiger werden Freundschaftskreise, die miteinander Kontakt pflegen, weil sie vom Glauben an Jesus bestimmt sind.

Die Kirche bleibt gegenwärtig hinter ihren Möglichkeiten zurück, Partizipation als Grunddimension des Christseins zu verwirklichen. Vielleicht gelingt es ihr wegen ihres Innovationsgehalts in traditionellen eher als in modernen Gesellschaften. Das aber zeigt nur, dass sie sich neu auf die Suche machen muss, Freiheit und Glaube als zwei Seiten einer Medaille zu prägen.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Jörg FREY (Hg.), *Glaube. Das Verständnis des Glaubens im frühen Christentum und in seiner jüdischen und hellenistisch-römischen Umwelt* (WUNT 373), Tübingen 2017.
- 2 Vgl. David HELLHOLM u.a. (Hg.), *Ablution, initiation, and baptism. Late antiquity, early Judaism, and early Christianity. Waschungen, Initiation und Taufe* (BZNW 176), Berlin 2008.
- 3 Vgl. Thomas SÖDING, *Der Leib Christi. Das paulinische Kirchenbild und seine katholische Rezeption im ökumenischen Blick der Moderne*, in: Wilhelm DAMBERG – Ute GAUSE – Isolde KARLE – Thomas SÖDING (Hg.), *Gottes Wort in der Geschichte. Reform und Reformation der Kirche*, Freiburg i. Br. 2015, 96–130.
- 4 1992 hat die Glaubenskongregation in einem «Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *communio*» das Verhältnis zu den Ortskirchen im Sinn einer stärkeren Betonung der katholischen Universalkirche zu gestalten unternommen (http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communio-notio_ge.html - Zugriff am 31. 7. 2020). Das Problem ist nach wie vor virulent; aber neue Spannungsbögen sind aufgebaut worden, insbesondere im Verhältnis von Klerikern und Laien. Einen Ansatz, der eine Logik der Unterscheidung mit einer der Kooperation vermittelt, markiert das nachsynodale Schreiben *Christifideles Laici* über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt» von Johannes Paul II. 1998 ([www. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html) - Zugriff am 31. 7. 2020); es konzentriert sich auf den sog. Weltdienst, negiert aber nicht eine substantielle Verantwortung für das Leben der Kirche. Eine differenzierte Stellungnahme des ZdK datiert auf den 1. Juni 1989 (http://www.zdk.de/data/erklarungen/pdf/Christifideles-Laici_1989_1045828161.PDF - Zugriff am 31. 7. 2020).
- 5 Einen Ansatz zur historisch-kritischen Analyse machte Josef HAINZ, *Koinonia. «Kirche» als Gemeinschaft bei Paulus* (BU 16), Regensburg 1982.
- 6 Vgl. Henk Jan DE JONGE, *Koinonia, Koinonoi und Metechein in Paul's Prohibition of Christian Participation in Pagan Cult Meals (1 Cor 10:14-22)*, in: Paul-Gerhard KLUMBIES (Hg.), *Paulus - Werk und Wirkung. Festschrift für Andreas Lindemann*, Tübingen 2013, 45–60.
- 7 ARISTOTELES, *Politeia* 1253 a 1–11.
- 8 Vgl. Julia WILDBERGER, *Seneca und die Stoa. Der Platz des Menschen in der Welt* (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 84), Berlin 2006.
- 9 ARISTOTELES, *Politeia*, Bücher III–VI.
- 10 Vgl. Fritz FREI (Hg.), *Inkulturation zwischen Tradition und Modernität. Kontext – Begriffe – Modelle*, Freiburg/Schweiz 2000.
- 11 Archäologische Grundlagen legt das Themenheft: *House and Home in Southern Levant*, in: New Eastern Archeology 66,1–2 (2003). Zur antiken Ökonomie vgl. Irmintraut RICHARZ (Hg.), *Haushalten in Geschichte und Gegenwart*. Beiträge eines internationalen disziplinübergreifenden Symposiums an der Universität Münster, Göttingen 1994. Zur Sozialgeschichte vgl. Wilfried SCHMITZ, *Haus und Familie im antiken Griechenland* (Enzyklopädie der griechisch-römischen Antike 1), München 2007.
- 12 Vgl. André BURGUIÈRE, *Histoire de la famille I: Mondes lointains, mondes anciens*, Paris 1986.
- 13 Vgl. Carsten CLAUSSEN, *Versammlung, Gemeinde, Synagoge. Das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinden* (StUNT 27), Göttingen 2002; zu einem speziellen Beispiel vgl. David G. HORRELL, *Domestic Space and Christian Meeting at Corinth. Imagining New Contexts and the Building East of the Theatre*, in: New Testament Studies 50 (2004) 349–369.
- 14 Vgl. Wilfried EISELE, *Alles in Ordnung? Strukturen und Ziele der Paraklese in 1 Petr 2,11–4,11*, in: Martin EBNER – Konrad HUBER – Gerd HÄFNER (Hg.), *Der Erste Petrusbrief. Frühchristliche Identität im Wandel* (QD 269), Freiburg i. Br. 2015, 126–137.
- 15 ARISTOTELES, *Ethica Nikomachea* VIII–X.
- 16 Vgl. Hans-Josef KLAUCK, *Kirche als Freundesgemeinschaft. Auf Spurensuche im Neuen Testament* (1991), in: DERS., *Gemeinde zwischen Haus und Stadt. Kirche bei Paulus*, Freiburg – Basel – Wien 1992, 95–123.
- 17 Vgl. Konstantinos NIKOLAKOPOULOS, *Paulus über «Gerechtigkeit» und «Rechtfertigung». Exegetische Perspektiven unter Berücksichtigung von 1 Kor. 1,30*, in: Athanasios DESPOLIS (Hg.), *Participation, justification, and conversion: Eastern Orthodox interpretation of Paul and the debate between Old and New Perspectives on Paul* (WUNT II/442), Tübingen 2017, 89–106.

- 18 Vgl. Robert VORHOLT, *Paulus als Priester. Der Apostel im Dienst der Versöhnung*, in: *IKaZ* 38 (2009) 67–81.
- 19 Vgl. Udo SCHNELLE, *Taufe als Teilhabe an Christus*, in: Friedrich Wilhelm HORN (Hg.), *Paulus Handbuch*, Tübingen 2013, 332–337.
- 20 Ob der zweite Teil eucharistietheologisch zu deuten ist oder – im Bild von Mk 10,38–39 parr. – die Taufe unter dem Aspekt der Anteilhabe am Tod Jesu (vgl. Lk 12,50) im Blick auf die Verleihung des Geistes deutet, ist seit der Antike strittig. Im zweiten Fall wäre der Weg von der Taufe zur Eucharistie vorgezeichnet, im ersten die grundlegende Bedeutung der Taufe doppelt hervorzuheben. Für die zweite Option votiert u.a. Dieter ZELLER, *Der Erste Brief an die Korinther* (KEK 5), Göttingen 2010, 398–399; für die erste Hans-Josef KLAUCK, *Herrenmahl und eucharistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief* (NTA 15), Münster 1982, 334–335.
- 21 Vgl. zur paulinischen Pointe, dass mitten im alten ein neues Leben möglich ist, im religionsgeschichtlichen Umwelt Christian STRECKER, *Auf den Tod getauft - ein Leben im Übergang: Erläuterungen zur lebenstransformierenden Kraft des Todes bei Paulus im Kontext antiker Thanatologien und Thanatopolitiken*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 19 (2004) 259–295.
- 22 Vgl. Marinella PERRONI, *Paolo e la fine del regime della circoncisione (Gal 3,26-28). Una prospettiva di genere*, in: Nicola CIOLA (Hg.), *Nuovo Testamento: teologie in dialogo culturale*. FS Romano Penna (R.B.S 50), Bologna 2008, 349–361.
- 23 Vgl. Thomas SÖDING, *Gottes Gaben für den Aufbau der Kirche. Ungehebene Schätze neutestamentlicher Ekklesiologie*, in: *Pastoraltheologische Informationen* 36 (2016/2) 7–19.
- 24 Vgl. Peter W. GOSNELL, *Networks and exchanges. Ephesians 4:7-16 and the community function of teachers*, in: *Biblical Theological Bulletin* 30 (2000) 135–143.
- 25 Vgl. Otfried HOFIUS, *Herrenmahl und Herrenmahlparadosis. Erwägungen zu 1Kor 11,23b-25* (1988), in: DERS., *Paulusstudien* (WUNT 51), Tübingen 1989, 203–240.
- 26 Vgl. Thomas SÖDING, *Eucharistische Koinonia. Dimensionen und Dynamiken im Neuen Testament und heute*, in: DERS. – Wolfgang THÖNISSEN (Hg.), *Eucharistie – Kirche – Ökumene. Aspekte und Hintergründe des Kommunionstreits* (QD 298), Freiburg i. Br. 2019, 65–88.
- 27 Klargestellt von Joseph RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat «De Judaëis»*, in: *IKaZ* 47 (2018) 387–406.
- 28 Vgl. Daniel LANZINGER, *Der Felsen aber war Christus (1 Kor 10,49)*, in: *BZ* 62 (2018) 63–79.
- 29 Vgl. Caroline FÉVRIER, *Supplicare deis. La supplication expiatoire à Rome* (Recherches sur les rhétoriques religieuses 10), Turnhout 2009.
- 30 Vgl. Karin FINSTERBUSCH – Armin LANGE – K.F. Diethard RÖMHELD (Hg.), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition* (Numen 112), Leiden 2002.
- 31 Vgl. Gerd THEISSEN, *La dinamica rituale dei sacramenti nel cristianesimo primitivo. Da azioni simbolico-profetiche a riti misterici* (Lectiones Vagagginianae), Rom/Assisi 2013.
- 32 Vgl. Helmut MERKLEIN, *Der Sühnegedanke in der Jesustradition und bei Paulus*, in: Albert GERHARDS – Klemens RICHTER (Hg.), *Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt* (QD 186), Freiburg i. Br. 2000, 59–91.
- 33 Vgl. Josip GREGUR – Stefan SCHREIBER (Hg.), *Kirchlichkeit und Eucharistie. Interdisziplinäre Beiträge der Theologie im Anschluss an 1 Kor 11,17-34*, Regensburg 2013.
- 34 Diskutiert und rekonstruiert von Helmut MERKLEIN – Marlis GIELEN, *Der erste Brief an die Korinther III* (ÖTK 7/3), Würzburg – Gütersloh 2005, III 79–83.
- 35 Die sozialen Rahmenbedingungen diskutiert Philip L. TITE, *Roman Diet and Meat Consumption: Reassessing Elite Access to Meat in 1 Corinthians 8 and 10*, in: *Journal for the Study of the New Testament* 42 (2019) 185–222. Er kritisiert die These, dass Arme im römischen Imperium im wesentlichen nur durch Opfer Zugang zum Fleischkonsum hatten; bestätigt sich diese Kritik, tritt die religiöse Dimension stärker hervor.
- 36 Vgl. Martin EBNER (Hg.), *Herrenmahl und Gruppenidentität* (QD 221), Freiburg i. Br. 2007.
- 37 Vgl. Stephan JOUBERT, *Paul as Benefactor. Reciprocity, Strategy and Theological Reflection in Paul's Collection* (WUNT II/124), Tübingen 2000.
- 38 Für das erste votiert Stefan SCHAPDICK, *The collection for the saints in Jerusalem on μία σαββάτων (1 Cor 16.2)*, in: Christopher TUCKETT (Hg.), *Feasts and festivals* (Contributions to biblical exegesis and theology 53), Leuven 2009, 147–160.
- 39 Vgl. Dieter SÄNGER, *«Jetzt aber führt auch das Tun zu Ende» (2Kor 8,11). Die korinthische Gemeinde und die Kollekte für Jerusalem*, in: DERS. (Hg.), *Der zweite Korintherbrief: Literarische Gestalt - historische Situation - theologische Argumentation*. Festschrift für Dietrich-Alex Koch (FRLANT 250), Göttingen 2012, 257–282.

- 40 Vgl. Wilfried OKAMBAWA, *Pauvreté du Christ, richesse des Croyants (2 Co 8,9)*, in: Paul BÉRÉ u.a. (Hg.), *Pauvreté richesses dans la Bible. Lectures exégétiques dans le contexte de l'église famille de Dieu en Afrique*. Actes du treizième congrès de l'Association Panafricaine des Exégètes Catholiques Johannesburg, du 02 au 08 septembre 2007, Kinshasa 2009, 239–250.
- 41 Vgl. Thomas SÖDING, *Das Christentum als Bildungsreligion. Der Impuls des Neuen Testaments*, Freiburg i. Br. 2016.
- 42 Vgl. Myriam WIJLENS, *The Power of Governance. Canon 129*, in: John P. BEAL – James A. CORIDEN – Thomas J. GREEN (Hg.), *New Commentary on the Code of Canon Law*. Commissioned by the Canon Law Society of America, New York 2000, 184–185.
- 43 *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München 2014.
- 44 *Partizipation. Das Prinzip der Politik*, München 2007.
- 45 Vgl. Karl MITTERMAIER – Meinhard MAIR, *Demokratie. Die Geschichte einer politischen Idee von Platon bis heute*, Darmstadt 2013.
- 46 Vgl. Andreas SUCHANEK, *Ökonomische Ethik* (UTB), Tübingen 2007.
- 47 Vgl. Stephanie B. KLEIN (Hg.), *Familienvorstellungen im Wandel*, Zürich 2018.
- 48 Vgl. Wilfried HAGEMANN, *Freundschaft mit Christus. Hinführung zu einem bewussten Leben mit Jesus Christus*, München 1990.

Abstract

Participation: A Pauline Concept for the Church. Participation is the key of the Pauline communion-ecclesiology. It relates to the specific character of the ecclesial community, created by God in Christ. Ancient philosophy marked three places of community by participation: state (polis), house (oikos), and friendship (philia). In comparison with these three concepts the specific character of the ecclesial community results from the theocentric of the Church. St. Paul finds the koinonia of the faithful founded in Baptism and centred in Eucharist. There is no alternative in the exegetic-theological reconstruction of Pauline ecclesiology. However, it is necessary to recognize the dynamic of participation both in the personal ways of faith and in the growing of the Church. In the context of recent debate about role models of Clergy and Layperson the New Testament witness gives a double impulse: (1) to be aware of the differences of ministries, which all are in their own way constitutive for the Church as a whole, and (2) to strengthen the mentality and structure of participation not only in the decision making, but also in the decision taking processes.

Keywords: Paul – Church – communion – partizipation – policy – house – friendship – baptism – eucharist – ethics