

MATERIALIEN ZUM GEMEINDEBAU
EIN SERVICE DER WERKSTATT FÜR GEMEINDEAUFBAU

MATTHIAS STUDER

Die Kirche im Bilde Gottes in
Auseinandersetzung mit
dem Individualismus der westlichen Kultur
Theologische Gedanken zu einer relationalen
Ekklesiologie unter besonderer
Berücksichtigung von Stanley Grenz

Lizenz dieses Dokuments:

Sie dürfen:

- den Inhalt vervielfältigen, verbreiten und öffentlich aufführen

Zu den folgenden Bedingungen:



Namensnennung. Sie müssen den Namen des Autors/Rechtsinhabers nennen.



Keine kommerzielle Nutzung. Dieser Inhalt darf nicht für kommerzielle Zwecke verwendet werden.



Keine Bearbeitung. Der Inhalt darf nicht bearbeitet oder in anderer Weise verändert werden.

- Im Falle einer Verbreitung müssen Sie anderen die Lizenzbedingungen, unter die dieser Inhalt fällt, mitteilen.
- Jede dieser Bedingungen kann nach schriftlicher Einwilligung des Rechtsinhabers aufgehoben werden.

Dies entspricht der Creative Commons Lizenz 2.0 Deutschland. Weitere Informationen zu dieser Lizenz finden Sie unter folgender URL:

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/de/>

Informationen zum Rechtsinhaber dieses Dokuments:

Der Rechtsinhaber dieses Dokuments ist der Verfasser. Dieser trägt die Verantwortung für den Inhalt und stellt Ihnen diesen unter oben genannter Lizenz zur Verfügung.

Sie erreichen den Verfasser unter folgender E-Mail Adresse:

matt.studer80@hotmail.com

Der Vertrieb dieses Dokuments wird über die Werkstatt für Gemeindeaufbau abgewickelt, die sie unter folgender URL erreichen: <http://leiterschaft.de/>

The Church in the Image of the Trinity in Discussion with the Western Culture of Individualism

**Theological thoughts about a relational ecclesiology with special
consideration of Stanley Grenz**

Die Kirche im Bilde Gottes in Auseinandersetzung mit dem Individualismus der westlichen Kultur

**Theologische Gedanken zu einer relationalen Ekklesiologie unter besonderer
Berücksichtigung von Stanley Grenz**

A thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master

By Matthias Studer

NEW COVENANT INTERNATIONAL UNIVERSITY

Approved by **Dr. Markus Liebelt**

Chairperson of Supervisory Committee

Program Authorized

to Offer Degree Master of Theology

“I hereby declare that this dissertation is my own research and written presentation; and it constitutes original work in accordance with the standards required by NCIU. I further state that I have not knowingly plagiarized any other person’s work and have given due recognition and acknowledgement to all quoted or borrowed work.”

Signed: _____ Date: _____

Summary

The Trinitarian God is a relational God and therefore human beings, created as image bearers of God, reflect the divine relationality in their being-in-relation to God and to one another. The relationality of the triune God should especially become evident in the community of the church, considered to be the prime expression of the image of God here on earth. In the perception of the author of this thesis, however, the church in our time and culture resembles more to the western culture of individualism than to the Trinitarian Community. The modern individualism left its mark on the church, so that today it is understood more as a collection of individuals for the sake of personal spiritual fulfillment than a community of persons in relation to God and to one another, in which individuality is not diminished but put into its proper place. This individualistic conception of being a human person in our western society and specifically in the church is therefore considered to be a huge hindrance for developing a Trinitarian ecclesiology, which is per definition a communitarian ecclesiology. The aim of this thesis is to offer a theologically and anthropologically informed answer to the problem of individualism in the church.

Since the subject matter of this thesis consists of different theological disciplines, namely Trinitarian theology, biblical anthropology and ecclesiology, this research has to be seen as a combination and interwoven development of this triad of disciplines. Additionally, since it appeared to have a valid and timely connection, the author sought to integrate findings from the field of postmodern anthropology, which underscore the biblical picture of relational man. The work of theologian Stanley Grenz, especially his book *The Social God and the Relational Self: a Trinitarian Theology of the Imago Dei* served as a theological foundation on which the author of this thesis sought to build his argument. The work of Grenz is therefore considered and discussed in the beginning of the thesis and further developed in the later parts. This approach also helped not to have to build the case from scratch, since the complexity of the above mentioned disciplines in connection to one another would have exceeded a paper like this.

The outline of the argument shall now briefly be delineated. After sketching the present situation of the individualistic culture in society and especially in the church, as the second horizon as it were, follows a résumé of Stanley Grenz' work, which builds on the first horizon of Scripture in developing a Trinitarian anthropology. The findings of Grenz are subsequently discussed in a more systematic-theological reflection on the Trinity and biblical and philosophical anthropology, focusing on the relationality of a human being. With respect to the Trinity, the social Trinitarian conceptions of God are considered and set in balance to a more substantial understanding of the triune God. The reformed perspective of the Trinity as a covenantal being *ad intra* is introduced as a third way, offering a better vocabulary for understanding divine relationality. After that, the possibilities and limits of

analogical thinking about God and man are briefly discussed. The conclusion is, that human beings in the image of God are to be seen as reflecting and embodying the divine relations, albeit not univocally and in every aspect. From that consideration follows an anthropological discussion which incorporates relationality as a main human trait, criticizing overly individualistic understandings of the human self. A biblical anthropology satisfies this understanding, depicting man as a social being set in vertical relation to God and at the same time in horizontal relations to other human persons. At this point the postmodern anthropological perspective of man as a socially constructed being, offering further insights into man's relationally-oriented nature, is critically adapted. Since a biblical anthropology sees man as a person in relation to God and to other human beings at the same time, it is essentially in the church, the body of Christ, which participates relationally in the Trinitarian relations, where true personhood is realized. In other words, the relational self is, so understood, the ecclesial self. Or else, outside of the church there is no true personhood. Another biblical strand which Grenz refers to, is the Adam – Christ motif, as developed mainly by Paul. Christ is considered to be the true Image of God, the true man, the first man of the new creation. In Christ as the second Adam the true new humanity is constituted. The church as the body of Christ is therefore to be seen as the prolepsis and the beginning of the new eschatological humanity. This too has in many parts an important bearing on the appreciation of the church, in the case of this paper primarily with regard to the church as a social organism reflecting the Trinitarian God. One of the questions this paper asks, is how a human person can become a true human being. And one part of the answer is: by becoming an ecclesial being. Therefore, the role of the community of the church in the formation of the new humanity will be considered. Further, it will be asked, how the church can become a real prolepsis of the new humanity in the image of God. Since love is one of the relational attributes of the triune relations, it will be examined how this godly love can become manifested in the ecclesial community as an essential mark of the church. The final section of this thesis presents a search for an ecclesiological implementation of the fact that relationality is key to understanding God and to being a true church in the image of God. This being the reason that the part is entitled "a sketch of a relational ecclesiology". The discussion here is centered around the dynamic of the church as an organism and an organization, for which the model of the church as a family is appropriated. It is asked how the relational aspects can play into the life of the church, so that it shows to be a family in the image of the archetypical Trinitarian family.

The proposal of this thesis to counter the individualistic tendencies in the western churches is to understand the church as a family of brothers and sisters in the image of the Trinity, a "perichoretic" community that participates in the life of the relational God and learns to love like He does. Underlying this conception of the church as a family is the understanding of the human self as a relational being, whose identity and habits are constituted and formed in a community of reference, the church. The

importance of the church, therefore, cannot be underestimated. The thesis at hand aims at correcting an overly individualistic understanding of the Christian life and of the church and to show some ways to a more Trinitarian conception of the Christian life as an ecclesial life in the community of the church.

Inhaltsverzeichnis

1	<u>EINLEITUNG.....</u>	1
1.1	BEMERKUNGEN ZUM METHODISCHEN VORGEHEN	2
1.2	BEMERKUNGEN ZUR QUELLENLAGE.....	3
1.3	BEMERKUNGEN ZUM BEGRIFF DER POSTMODERNE.....	3
2	<u>AUSGANGSLAGE: INDIVIDUALISMUS IN DER KULTUR DER GESELLSCHAFT UND DER KIRCHE ANFANGS DES 21. JAHRHUNDERTS.....</u>	5
2.1	IDENTITÄTSFINDUNG UND IDENTITÄTSKRISE IN DER HEUTIGEN ZEIT	7
2.2	KONSUMORIENTIERTE BEZIEHUNGEN	10
2.3	AUTHENTISCHE UND ENTFREMDETE BEZIEHUNGEN	13
2.4	DIE INDIVIDUALISTISCHE KULTUR IN DER KIRCHE	14
2.5	FAZIT: MEIN LEBEN FÜR MICH – DIE KIRCHE FÜR MICH!.....	17
3	<u>VORSTELLEN DER THESE VON STANLEY GRENZ UND GEDANKEN ZU SEINER METHODIK</u>	18
3.1	DAS <i>IMAGO DEI</i> IN DER ENTWICKLUNG DER BIBLISCHEN NARRATIVE	19
3.1.1	DAS <i>IMAGO DEI</i> IM SCHÖPFUNGSBERICHT DES ALTEN TESTAMENTS	19
3.1.2	DAS CHRISTOZENTRISCHE <i>IMAGO DEI</i> IM NEUEN TESTAMENT.....	20
3.1.3	DIE NEUE MENSCHHEIT PARTIZIPIERT IN CHRISTUS AN DER EBENBILDLICHKEIT	21
3.2	DAS <i>IMAGO DEI</i> ALS RELATIONALES EBENBILD UND ALS LINK ZUR TRINITÄT.....	24
3.2.1	SEXUALITÄT UND MENSCHLICHE RELATIONALITÄT.....	24
3.2.2	MENSCHLICHE RELATIONALITÄT UND GÖTTLICHE RELATIONALITÄT: AUF DEM WEG ZU EINEM RELATIONALEN <i>IMAGO DEI</i>	26
3.3	VORLÄUFIGES FAZIT	28
3.4	DIE TRINITÄT UND DAS EKKLESIALE SELBST	28
3.5	FAZIT ZU STANLEY GRENZ	31
4	<u>TRINITÄTSLEHRE UND THEOLOGISCHE ANTHROPOLOGIE: ANMERKUNGEN, ERWEITERUNGEN UND KRITIK ZU STANLEY GRENZ</u>	32
4.1	TRINITÄTSTHEOLOGISCHE ASPEKTE – GOTT IST BEZIEHUNG	32
4.1.1	DIE TRINITÄT AUS EINER BUNDESTHEOLOGISCHEN PERSPEKTIVE.....	38
4.1.2	LIEBE: GÖTTLICHE RELATIONALITÄT DEFINIERT ALS „MEIN LEBEN FÜR DEN ANDEREN“	41
4.1.3	GRENZEN UND MÖGLICHKEITEN DER SOZIALEN ANALOGIE DER TRINITÄT.....	42
4.1.4	FAZIT ZUR TRINITÄTSDISKUSSION.....	44
4.2	ASPEKTE DES <i>IMAGO DEI</i> IN DER THEOLOGISCHEN UND PHILOSOPHISCHEN DISKUSSION – DER MENSCH IST EIN BEZIEHUNGSWESEN.....	45
4.2.1	STRUKTURELLE UND FUNKTIONALE ASPEKTE DES <i>IMAGO DEI</i>	45
4.2.2	DER RELATIONALE ASPEKT DES <i>IMAGO DEI</i> – DER MENSCH IST IN BEZIEHUNG	47
4.2.2.1	Vertikale Beziehung: Die Primärbeziehung des Menschen zu Gott.....	48
4.2.2.2	Horizontale Beziehungen: der Mensch als soziales Wesen	52
4.2.2.3	Exkurs: Die soziale Konstruktion des Menschen in der postmodernen Anthropologie.....	53
4.2.2.4	Die horizontale und vertikale Dimension aus einer biblisch-theologischen Perspektive als Antwort auf die postmoderne Anthropologie	55
4.2.2.5	Die ekklesiale Dimension des relationalen <i>Imago Dei</i>	59

4.2.3	DAS NARRATIVE SELBST UND DIE CHRISTUSNARRATIVE – DIE TELEOLOGISCHE NATUR DES MENSCHSEINS ...	60
4.3	FAZIT ZUR <i>IMAGO DEI</i> – DISKUSSION UND EKKLESIOLOGISCHER AUSBLICK: HINFÜHRUNG ZUM EKKLESIALEN SELBST	64
5	<u>MENSCHSEIN UND KIRCHE: DIE FORMATION DES EKKLESIALEN SELBST IN DER EKKLESIALEN GEMEINSCHAFT – „IT TAKES A CHURCH TO RAISE A CHRISTIAN“</u>	67
5.1	ZU EINEM EKKLESIALEN MENSCHEN WERDEN – SELBST ODER KIRCHE?	67
5.1.1	GOTT – ERWÄHLUNG	70
5.1.2	KIRCHE – VERMITTLUNG	72
5.1.3	MENSCH – ENTSCHEIDUNG	74
5.1.4	FAZIT: GOTT, KIRCHE UND MENSCH IM ZUSAMMENSPIEL	74
5.2	DIE FORMATION DES EKKLESIALEN SELBST IN DER EKKLESIALEN GEMEINSCHAFT DURCH DIE CHRISTUSNARRATIVE	76
5.2.1	EINE GEMEINSCHAFT DER LERNENDEN – DEN PLOT LERNEN	77
5.2.2	EINE LITURGISCHE GEMEINSCHAFT – AN DER STORY PARTIZIPIEREN	79
5.2.3	EINE GEMEINSCHAFT DER TAT – DIE STORY PERFORMEN	81
5.2.4	EINE ZIELGERICHTETE GEMEINSCHAFT– DAS HAPPYEND DER STORY VOR AUGEN HABEN	82
5.3	DIE INDIVIDUELLE UND DIE KOLLEKTIVE DIMENSION IN DER FORMATION DES EKKLESIALEN SELBST	84
5.4	FAZIT ZUR FORMATION DES EKKLESIALEN SELBST IN DER EKKLESIALEN GEMEINSCHAFT	85
6	<u>DIE KIRCHE ALS PROLEPSIS DER NEUEN MENSCHHEIT UND ALS ABBILD DER TRINITÄT</u>	86
6.1	DIE TRINITARISCHE LIEBE AUF DER HORIZONTALEN EBENE – MEIN LEBEN FÜR DEN ANDEREN, MEIN LEBEN FÜR DIE GEMEINSCHAFT	87
6.1.1	EXKURS: LIEBE VS. KONSUM	90
6.2	EINE STADT AUF DEM BERG – DIE SICHTBARE UND DIE UNSICHTBARE KIRCHE	91
6.3	EINE PROLEPTISCH – PROPHETISCHE GEMEINSCHAFT	94
6.4	EXKURS: DIE MERKMALE DER KIRCHE	97
6.5	FAZIT	100
7	<u>ZUR EKKLESIOLOGISCHEN UMSETZUNG – SKIZZEN EINER RELATIONALEN EKKLESIOLOGIE</u>	101
7.1	RELATIONALITÄT UND DIE NATUR DER KIRCHE: DIE KIRCHE ALS NEUE GEISTLICHE FAMILIE	101
7.2	DAS EKKLESIALE LEITBILD DER KIRCHE ALS FAMILIE IN AUSEINANDERSETZUNG MIT EINEM FUNKTIONALEN VERSTÄNDNIS DER KIRCHE ALS BUSINESS	106
7.3	RELATIONALITÄT UND STRUKTUR: DIE ORGANISATION DER KIRCHE	110
7.3.1	DIE ORGANISCHE KIRCHE UND DIE ORGANISIERTE KIRCHE – CHARISMATISCHE VS. HIERARCHISCHE STRUKTUR	111
7.3.2	DAS ALLGEMEINE PRIESTERTUM: DER ZUSAMMENHANG ZWISCHEN ALLGEMEINEM UND SPEZIELLEM AMT IN DER KIRCHE	115
7.3.3	EXKURS: LEITUNGSSTRUKTUREN UND DIE PERICHORETISCHE TRINITÄT	117
7.3.4	DIE AUFGABEN UND DIENSTE DER KIRCHLICHEN FAMILIE UNTER DEM ASPEKT DES ALLGEMEINEN PRIESTERTUMS – DAS ZUSAMMENSPIEL VON ALLGEMEINEM UND SPEZIELLEM AMT	118
7.3.4.1	Prophet (Wortdienst)	120
7.3.4.2	König (strategische Führung)	121
7.3.4.3	Priester (Fürsorge)	122
7.4	FAZIT	124

8	<u>GEDANKEN ZU EINER VERBINDLICHEN RELATIONALITÄT UNTER EINBEZIEHUNG DER BUNDESTHEOLOGIE.....</u>	<u>125</u>
9	<u>FAZIT ZUR GESAMTEN THESIS.....</u>	<u>129</u>
9.1	DER BEITRAG DIESER THESIS ZUR AKTUELLEN FORSCHUNGSLAGE	130
9.2	DER WEITERE FORSCHUNGSBEDARF	130
10	<u>SCHLUSSWORT: HERAUSFORDERUNG AN DIE KIRCHE VON HEUTE</u>	<u>134</u>
11	<u>ANHANG</u>	<u>135</u>
11.1	APPENDIX I: PHILOSOPHISCHE BETRACHTUNGEN ZUR ENTWICKLUNG DES SELBST	135
11.1.1	VON PLATO ÜBER AUGUSTINUS BIS ZU KANT: DAS INTERNALISIERTE SELBST	136
11.1.2	DAS SELBST IN DER ROMANTIK: DAS SELBST-EXPRESSIVE SELBST	139
11.1.3	EXKURS: DAS SELBST IN DEN RELIGIÖSEN BEWEGUNGEN DES PURITANISMUS UND PIETISMUS.....	141
11.1.4	DIE ENTWICKLUNG NACH DER ROMANTIK – DIE AUFLÖSUNG DES SELBST	142
11.2	APPENDIX II: DER DREIDIMENSIONALE AUFTRAG DER KIRCHE	144
11.3	APPENDIX III: DER AUFTRAG DER KIRCHE IM ZUSAMMENHANG MIT DEM KULTURMANDAT	145
11.4	APPENDIX IV: VERBINDLICHES, GEMEINSCHAFTLICHES LEBEN IN EINER KULTUR DES INDIVIDUALISMUS (?)	146
11.5	APPENDIX V: DIE „EINANDER-STELLEN“ GEORDNET – PRAKTIKEN ZUR BILDUNG EINER CHRISTUSÄHNLICHEN GEMEINSCHAFT	154
11.6	APPENDIX VI: EINE INKLUSIV – EXKLUSIVE KIRCHE.....	158
12	<u>LITERATURVERZEICHNIS</u>	<u>160</u>

1 Einleitung

Die Ausgangslage dieser Thesen bildet der aktuelle Horizont des Individualismus der westlichen Kultur anfangs des 21. Jahrhunderts. Das Phänomen des Individualismus soll zunächst in Bezug auf die Gesellschaft und danach spezifischer in Bezug auf die Kirche, die ja aber immer Teil der Gesellschaft ist, untersucht werden. Welche Fragen, Probleme und Herausforderungen bringt ein (zu) individualistisches Verständnis des Menschen für das Menschsein in der Gesellschaft und in der Kirche mit sich?¹ Diese Frage wirft letztlich weitere Fragen, die fundamental anthropologischer und theologischer Natur sind, auf. Folglich wird nach dem Wesen und der Identität des Menschen, wie er als Mensch ist oder sein soll, wie er als relationaler Mensch-in-Beziehung zu verstehen ist und wie er zum „wahren“ Menschen wird, gefragt. Um den Menschen zu verstehen ist es unabdingbar notwendig, ihn in Beziehung zu seinem Schöpfer zu begreifen. Hier kommen wir um die Frage nach dem Wesen des trinitarischen Gottes, nach dessen Bild der Mensch geschaffen wurde, nicht herum. Das Wesen Gottes als Personen-in-Beziehung gibt Aufschluss über den zentralen Aspekt der Relationalität des Menschseins. Der Mensch ist als relationales Wesen ganz wesentlich auf Beziehung angelegt. Seine Identität konstituiert sich durch seine Beziehung zum trinitarischen Gott einerseits und seine soziale Einbettung andererseits. Folglich wird die Rolle der Gemeinschaft, vor allem der Gemeinschaft der Kirche, im Hinblick auf das Menschsein untersucht werden. Das Anliegen dieser Thesen ist zu zeigen, dass die Kirche fundamental mit dem *Imago Dei* und somit dem Plan Gottes mit der Menschheit (und mit dieser Welt) zu tun hat. Wahres Menschsein im Bilde Gottes verwirklicht sich auf eine proleptische Art und Weise in der Gemeinschaft der Kirche, die als Familie Gottes die neue Menschheit geschaffen in Christus widerspiegelt. Wahres Menschsein realisiert sich also in der Kirche, oder noch direkter, die Realisierung ist die Kirche. Gott möchte der Welt durch die Kirche zeigen, was es heißt Mensch zu sein, gerade in Bezug auf die Relationalität des Menschen. Aufbauend auf diese Gedanken werden erste Skizzen einer relationalen Ekklesiologie gezeichnet. Wo steht die Ekklesiologie, und hier insbesondere die evangelikale Ekklesiologie, hinsichtlich dieses Punktes? Die Herausforderung und Aufgabe einer evangelikalen Ekklesiologie ist es, in den Worten Websters, „... to investigate the sense in which the existence of a new human social order is a necessary implicate of the gospel of Jesus Christ, asking whether the life of the Christian community is internal to the logic of the gospel or simply

¹Diese Thesen richten ihren Fokus bewusst auf die Herausforderungen des Individualismus. Es ist folglich nicht das Anliegen, eine ganzheitliche Untersuchung des Phänomens des Individualismus, die auch dessen positive Seiten gebührend würdigt, zu liefern.

accessory and accidental.”² Wie die Erfahrung zeigt, widerspiegelt die (evangelikale) Kirche heute leider weniger den trinitarischen Gott-in-Beziehung als vielmehr die Kultur des Individualismus in ihren positiven und eben auch negativen Aspekten. Das Ziel dieser Arbeit besteht darin einen alternativen Weg aufzuzeigen, wie die Kirche wirklich Kirche im Bilde des relationalen Gottes sein kann und somit als Gegenkultur in dieser individualistischen Kultur auf den dreieinigen Gott hinweisen kann.

1.1 Bemerkungen zum methodischen Vorgehen

Die Untersuchungen dieser Thesis bewegen sich im Dreiklang von Dogmatik (Trinitätslehre), theologischer Anthropologie und Ekklesiologie. Wie Kellerhals richtig bemerkt hat, stehen diese drei Felder in einer unauflösbaren Wechselbeziehung hinsichtlich der Frage nach dem Menschsein im Bilde Gottes.³ Gleichzeitig muss gerade hier, bedingt durch die Komplexität dieser drei Themengebiete, eine sorgfältige Abgrenzung vorgenommen werden. So wird die Trinitätsdiskussion nicht erschöpfend aufgerollt werden können. Der Fokus wird auf der Relationalität Gottes liegen müssen. Gleiches gilt für die Betrachtungen des *Imago Dei*. Es erübrigt sich zu sagen, dass hier keine komplette Ekklesiologie entwickelt werden soll. Vielmehr werden einzelne *topi* der Ekklesiologie unter dem Blickwinkel der Relationalität des Menschen im Bilde Gottes besprochen. Dabei sollen erste Ansätze für eine relationale Ekklesiologie entwickelt werden.

Ich berücksichtige und beziehe mich in besonderer Weise auf die Untersuchungen von Stanley Grenz, festgehalten in seinem Buch *The Social God and the Relational Self: A Trinitarian Theology of the Imago Dei*.⁴ Grund dafür ist die Komplexität des gewählten Themas und die Vielfalt der theologischen Diskussionen in den Bereichen Anthropologie, Trinitätslehre und Ekklesiologie, wie oben angesprochen. Diese methodische Entscheidung ermöglicht auf der Theologie von Grenz aufzubauen und sie weiterzudenken, anstatt das Rad von Grund auf neu zu erfinden. Demzufolge sollen seine Thesen in dieser Arbeit besprochen und kritisch gewürdigt werden.

²John Webster, *Confessing God: Essays in Christian Dogmatics II* (London und New York: T&T Clark, 2005), 153.

³Vgl. Doris Kellerhals, *Heilende Gemeinschaft in der Postmoderne unter besonderer Berücksichtigung der Benediktusregel: Ein Beitrag zum Bau von kirchlicher Gemeinschaft* (Basel: Friedrich Reinhardt Verlag, 2008), 16.

⁴Vgl. Stanley J. Grenz, *The Social God and the Relational Self: A Trinitarian Theology of the Imago Dei* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001).

1.2 Bemerkungen zur Quellenlage

In dieser Ausarbeitung werden zu einem Großteil Quellen aus dem angelsächsischen, vor allem amerikanischen Raum, berücksichtigt und besprochen. Dies hängt einerseits mit meiner Entscheidung zusammen, auf der Theologie von Stanley Grenz aufzubauen, dessen theologisches Wirken vor allem im nordamerikanischen Raum stattfand, obwohl er mit deutschen Theologen wie Pannenberg und Moltmann in Verbindung stand. Andererseits ist mir im englischen Bereich eine Fülle von Material zum Thema dieser Thesis begegnet, welches das eher beschränkte deutsche Repertoire gut ergänzen und neue Impulse in die deutsche Theologie zu diesem Thema einbringen könnte. Zudem ist meine Wahl, die englische Literatur zu berücksichtigen Ausdruck meines eigenen momentanen theologischen Schaffens.

1.3 Bemerkungen zum Begriff der Postmoderne

Ich werde in dieser Thesis an einigen Stellen auf den vielschichtigen und nicht unproblematischen *terminus* „Postmoderne“ Bezug nehmen, vor allem aus dem Blickwinkel der philosophischen Anthropologie, die, wie ich argumentieren werde, von postmodernem Gedankengut stark geprägt wurde.⁵ Ein Bezug zur postmodernen Anthropologie ist meines Erachtens sinnvoll, da hier einige Parallelen zu einer biblischen Anthropologie und dem relationalen *Imago Dei* festgestellt werden können und weil die postmoderne Sicht des Menschen heute nach wie vor begegnet. Die Postmoderne wird entweder als Fortsetzung (Kontinuitätsthese) oder dann als Ablösung der Moderne (Diskontinuitätsthese) verstanden.⁶ Sie zeichnet sich unter anderem durch einen radikalen Pluralismus

⁵Vgl. dazu Pt. 2.1, 4.2.2.2.1 und den Appendix I zum Verständnis des Menschen über die Zeiten. Das Phänomen der Postmoderne könnte aus verschiedenen Blickwinkeln untersucht werden, sei es als künstlerisches Phänomen in der Architektur oder in der bildenden Kunst, in der Musik, in der Epistemologie im Zusammenhang mit der linguistischen Philosophie oder als soziologisches Phänomen (vgl. zu diesen verschiedenen Bereichen Stanley Grenz, *J. A Primer on Postmodernism* (Grand Rapids, Michigan und Cambridge: Wm. B. Eerdmans, 1996), 11-57, weiterhin zitiert als *Grenz Primer* und David Lyon, *Postmodernity, Concept in the Social Sciences*, Herausgeber Frank Parkin (Buckingham: Open University Press, 1996), 4-19. Mit Fokus auf die wichtigen postmodernen Philosophen siehe Millard J. Erickson, *Truth or Consequences: The Promises & Perils of Postmodernism* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001), 113-185). Vgl. zum Begriff der Postmoderne Wolfgang Iser, *Unsere postmoderne Moderne* (Weinheim: VHC Verlagsgesellschaft, 1987).

⁶Es kommt hier darauf an, ob man sich unter dem Phänomen der Postmoderne auf die philosophisch-intellektuellen Entwicklungen beschränkt, oder ob man darunter die allgemein gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Entwicklungen in der post-industriellen Zeit, herbeigeführt durch das Aufkommen des Internets und der Globalisierung, mit einbeziehen will. James Smith schlägt darum hilfreich vor: „We should at least note a common heuristic distinction between postmodernism as an intellectual movement and postmodernity as a constellation of cultural phenomena ... Although there is a trickle-down effect between philosophical currents of postmodernism and cultural phenomena related to postmodernity, much that is associated with cultural postmodernity is, in fact, the fruit of modernity.“ (James K. A. Smith, *Who's Afraid of Postmodernism? Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to Church*, 3. Aufl. (Grand Rapids, MI: Baker

und Relativismus und einer grundsätzlichen Institutionsfeindlichkeit aus.⁷ Es gibt einige Stimmen, die überzeugend argumentieren, dass die Postmoderne als philosophischer und kultureller Mainstream passé ist.⁸ Trotzdem scheint mir der Bezug zur Postmoderne nach wie vor sinnvoll und zeitgemäß.⁹ Denn auch wenn die Postmoderne als avantgardistische (philosophische) Strömung an Bedeutung eingebüßt haben mag, so hat sie sich doch tief ins Bewusstsein und ins Lebensgefühl des Menschen

Academics, 2006), 20. In eine ähnliche Richtung gehen Harold Netland, *Encountering Religious Pluralism: The Challenge to Christian Faith & Mission* (Downer Grove, IL: Intervarsity Press und Nottingham: Apollos, 2001), 90 und David F. Wells, *God in the Wasteland: The Reality of Truth in a World of Fading Dreams* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 1994), 218). Craig Gay bspw. sieht die postmodern-pragmatische Konsum- und Erlebniskultur als logische Fortsetzung der Moderne (Craig M. Gay, *Sensualists without Heart: Contemporary Consumerism in Light of the Modern Project*, in: Rodney Clapp (Hg.), *The Consuming Passion: Christianity & the Consumer Culture*, (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1998).

⁷Durch dieses Klima schafft sie einen fruchtbaren Boden für den individualistischen Menschen (mehr dazu unter Kapitel zwei). James Smith sieht die Wurzeln der postmodernen Kultur in der Moderne verortet: „What is taken to be postmodern relativism is usually allied to a very modern skepticism, coupled with the Enlightenment emphasis on the autonomy of the self, which is intended to secure the right for the individual to do whatever he or she wants.“ (James K. A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-secular Theology* (Grand Rapids, MI: Baker Academics, 2004), 32, weiterhin zitiert als *Smith Introducing*).

⁸Vgl. z. B. den Artikel von Edward Docx in Bezug auf die angelsächsische Kultur: <http://edwarddocx.com/edward-docx-postmodernism-is-dead/> vom 25.8.2016 und Gerhard Podrasa, *Nach der Postmoderne*, Unveröffentlichtes Unterrichtsskript zum Kurs Theologie- und Geistesgeschichte an der Akademie für Leiterschaft, Ditzingen 2016, Download vom Intranet der Akademie für Leiterschaft unter : <https://wfg.sharepoint.com/Dokumente/Grundstudienjahr/Theologie%20und%20Geistesgeschichte/Skripte%20ThuGG/EinfNachPostm2015.pdf/> vom 29.08.2016. In der Architektur beispielsweise plädierte Rem Koolhaas bereits im Jahre 1990 für eine neue Modernität in der Architektur und Stadtmodelle „nach der Postmoderne“ (vgl. <http://www.archplus.net/home/archiv/ausgabe/46,105,1,0.html/> vom 25.8.2016). Dank an meinen Studienleiter für diesen Hinweis. In Bezug auf Kunst und Ästhetik vgl. Jost Hermand, *Nach der Postmoderne: Ästhetik heute* (Köln: Böhlau Verlag, 2004). Wenn die postmoderne Gesellschaft im Kern von einer radikalen Pluralisierung und einem radikalen Relativismus gekennzeichnet war, begegnet man heute wieder einer stärkeren Fokussierung auf einer Konsensmeinung im gesellschaftlichen Diskurs, die gewisse Positionen zulässt und andere ausschließt. Der Begriff der „political correctness“ als Neuinterpretation des traditionellen Toleranzbegriffs kommt hier ins Spiel. Die Konsensmeinung wird dabei, entgegen des pluralistisch-demokratischen Prinzips, häufig von einer Elitegruppe festgelegt (vgl. dazu die Analyse von Colin Crouch, *Postdemokratie*, 10. Aufl. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2013). Als Beispiel hierfür könnte das sogenannte Phänomen der Homophobie genannt werden. Dieses Phänomen pathologisiert jeden, der sich gegen Homosexualität ausspricht, und es sei es nur, dass er weltanschaulich anderer Meinung ist und aber gar nicht grundsätzlich etwas gegen homosexuelle Menschen hat und vielleicht sogar mit solchen befreundet ist. Trotz dieser neuen Entwicklungen, vor allem auf der politischen Ebene, ist unsere Kultur (und damit meine ich die westeuropäische Kultur) nach wie vor von einem pluralistischen und relativistischen Grundgefühl durchzogen.

⁹Es ist darauf hinzuweisen, dass die Postmoderne nicht in allen europäischen Ländern gleich stark rezipiert wurde (vgl. z. B. Frankreich vs. Deutschland: Frankreich hatte mit Lyotard, Derrida und Foucault drei der wichtigsten postmodernen Denker, wogegen Deutschland mit Habermas als Vertreter der kritischen Theorie eher einen Kritiker der Postmoderne beheimatete). Im angelsächsischen und dort vor allem im amerikanischen Bereich fand die postmoderne Strömung insgesamt großen Anklang (vgl. <http://edwarddocx.com/edward-docx-postmodernism-is-dead/> vom 25.8.2016). Dies mag mit ein Grund dafür sein, dass der Begriff „Postmoderne“ in aktuellen amerikanischen Publikationen nach wie vor häufig anzutreffen ist.

von heute eingepägt und wird auf dieser Ebene wohl noch für eine geraume Zeit nachhallen.¹⁰ Grenz spricht von einem „postmodernen Bewusstsein“ des heutigen Menschen und Timothy Keller beschreibt dieses Lebensgefühl als „mood [more] than a coherent set of beliefs.“¹¹ Dabei ist klar zu sehen, dass der Individualismus an sich kein genuin postmodernes Phänomen ist, sondern seine Wurzeln mehr in der Moderne, genauer einer spezifischen Anthropologie des Menschen, die den Menschen als autonomes Selbst versteht, hat.¹² Trotzdem kann argumentiert werden, dass der postmoderne Ansatz nach wie vor einen fruchtbaren Boden für die Entfaltung des individualistischen Menschen bietet.¹³ Einige Stimmen argumentieren sogar in die Richtung, dass sich die Individualisierung im postmodernen Zeitalter im Vergleich zur Moderne noch mehr zugespitzt habe.¹⁴ Auf der anderen Seite zeichnet den „postmodernen“ Menschen ein wieder stärkeres Suchen nach Gemeinschaft und Zugehörigkeit aus.¹⁵ Diese Spannung gehört zum paradoxen Lebensgefühl des heutigen Menschen, der einerseits autonom und andererseits doch, vielleicht Einschränkungen seiner Autonomie in Kauf nehmend, einer Gruppe zugehören möchte.¹⁶

2 Ausgangslage: Individualismus in der Kultur der Gesellschaft und der Kirche anfangs des 21. Jahrhunderts

Ziel dieses Kapitels ist es zu untersuchen, inwiefern unsere Gesellschaft und die Kirche anfangs des 21. Jahrhunderts durch ein individualistisches Menschenbild geprägt sind und dieses widerspiegeln. Wie wirkt sich ein solches Menschenbild auf Beziehungen in der heutigen Zeit aus? Was folgt daraus für das Leben in der Gesellschaft und in der Kirche?¹⁷ Laut Wilhelm Gräb hat der Individualismus „der

¹⁰Das ist das Phänomen, das Smith als „trickle-down effect“ zwischen Philosophie und soziologischen Phänomenen bezeichnete.

¹¹Vgl. Grenz Primer, a.a.O., 13 und Timothy Keller und Katherine Leary Alsdorf, *Every Good Endeavor: Connecting Your Work to God's work* (New York: Penguin Group, 2012), 145.

¹²Die Freiheit des einzelnen Individuums, verstanden als ein Mündigwerden durch ein sich Loslösen von externen Autoritäten (vor allem durch die aufgeklärte Vernunft), war ein Hauptanliegen des Projektes der Aufklärung (vgl. Keller, a.a.O., 141 und Appendix I dieser Thesis), aber auch schon davor (u.a. in der Renaissance oder zuvor schon im Hellenismus). Dieses Anliegen bleibt auch in der Postmoderne erhalten, wenn auch in modifizierter Form. James Smith fügt an: „The individualism and consumerism that characterize contemporary culture are a [sic!] fruit nourished by deeply modern root.“ (Smith, a.a.O., 20).

¹³Vgl. Pt. 2 dieser Thesis.

¹⁴Vgl. Uta Pohl-Patalong und Eberhard Hauschildt, *Kirche verstehen* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2016), 25.

¹⁵Auf beide Punkte, den Individualismus und die Suche nach Gemeinschaft, geht diese Thesis vertieft ein.

¹⁶Kellerhals, a.a.O., 22.

¹⁷Die Theorie des Individualismus (vor allem in der philosophischen Anthropologie) ist seit

gesamten Alltagswelt seine Spuren aufgeprägt“.¹⁸ Es sollen in diesem ersten Teil einige Punkte wie Beziehungen, Identität oder Konsumverhalten des individualistischen Menschen schlaglichtartig beleuchtet werden. Der Individualismus wird gewöhnlich in Abgrenzung zum Kollektivismus verstanden.¹⁹ Gemäß Wilhelm Gräß ist er als ideologischer Programmbegriff im 19. Jahrhundert gebildet worden, obwohl die Idee eines freien und selbständigen Individuums an sich viel weiter zurückreicht.²⁰ Als Kern des Individualismus wird gewöhnlich der Primat des Individuums über alle Formen des sozialen Lebens verstanden.²¹ Randy Frazee definiert Individualismus wie folgt:

„Individualism ... is a way of life that makes the individual and his or her wants, needs, and desires *supreme* or sovereign over everything else.“²²

Folglich wird alles, was die Autonomie und Freiheit des einzelnen Individuums beschränken könnte, als verwerflich gesehen. Der Soziologe Robert Bellah stellt fest:

„We believe in the dignity, indeed the sacredness, of the individual. Anything that would violate our right to think for ourselves, judge for ourselves, make our own decisions, live our lives as

Langem hinterfragt und in der postmodernen Diskussion dekonstruiert und durch kollektivere oder sozialere Ansätze ergänzt worden. Darum können Heller und Wellbery bereits von einer „Rekonstruktion des Individualismus“ sprechen. Sie meinen: „From the latter half of the nineteenth century to the present, the individualist order of the modern Western world has met with challenges that have rendered its beliefs and doctrines problematic“ (Thomas C. Heller und David E. Wellbery, *Introduction*, in: Thomas C. Heller, Morton Sosna und David E. Wellbery (Hg.), *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, (California: Stanford University Press, 1986), 1). Vgl. auch Pannenberg, der äußert: „Das Zeitalter des Individualismus ist vorbei. Doch was an seine Stelle treten soll, ist noch strittig.“ Wolfhart Pannenberg, *Anthropologie: Anthropologie in theologischer Perspektive* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983), 173.

¹⁸Wilhelm Gräß, „Individualismus“, *RGG*, Bd. 4, 107. Wenn ich hier dem Lebensgefühl nachspüren will und aufzeige, wie und wo der Individualismus „wirkt“, so ist mir bewusst, dass die Lebenswelt des postmodernen Menschen nicht auf ein (monolithisches) Phänomen wie den Individualismus reduziert werden kann.

¹⁹Vgl. Stanley J. Grenz und John R. Franke, *Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a Postmodern Context* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001), 204. Gemäß diesen Autoren wird der Individualismus in diesem Zusammenhang als soziale Theorie aufgefasst (siehe politischer Liberalismus), bei der das Individuum vor dem Kollektiv der Gesellschaft oder dem Staat steht (sozialer Atomismus).

²⁰Vgl. Gräß, a.a.O., 107. Er verweist auf die Renaissance mit dem Aufkommen des Humanismus und die Reformation. In der Reformation wurde die religiöse Selbständigkeit des Individuums gegenüber der religiösen Überlieferung und der Autorität der Kirche betont (allgemeines Priestertum).

²¹Vgl. Grenz und Franke, a.a.O., 205. Das Gegenteil ist im Kollektivismus der Fall. Das Individuum wird dem Kollektiv untergeordnet und so in der anonymen Maße austauschbar gemacht. (Vgl. Gräß, a.a.O., 107).

²²Randy Frazee, *The Connecting Church 2.0: Beyond Small Groups to Authentic Community* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2013), 36.

we see fit, is not only morally wrong, it is sacrilegious.“²³

Grenz und Franke unterscheiden zwei Formen des Individualismus. Der utilitaristische Individualismus findet sich in einer kapitalistischen Gesellschaft, in der man davon ausgeht, dass ein beständiges Verfolgen der Eigeninteressen automatisch ein größeres soziales Gut hervorbringen wird.²⁴ Der expressive Individualismus, der mit dem Zeitalter der Romantik assoziiert wird, will die kreative Selbstexpression des Menschen vor Beeinträchtigungen durch die Gesellschaft bewahren.²⁵

Der Individualismus hat dem heutigen Menschen ein großes Maß an Freiheit und Selbstbestimmung gebracht.²⁶ Er betont die Würde und Freiheit des Individuums. Er besagt, dass jeder Mensch das Potenzial hat, sich zu entwickeln und sein Leben aufgrund seiner Möglichkeiten und Begabungen zu gestalten. Er fördert das eigenständige Denken (auch gerade in Abgrenzung zu Autoritäten) und verhindert die Auflösung des Individuums in der Masse. Diese positiven Errungenschaften sollen durch eine eher kritischere Hinterfragung nicht herabgemindert werden.

2.1 Identitätsfindung und Identitätskrise in der heutigen Zeit

Der Mensch möchte seine Identität selber entdecken und entwickeln und sein Leben selber gestalten. Er findet seine Erfüllung und Bestimmung darum nicht primär oder nicht bewusst primär in Bezug auf andere Menschen oder die Gesellschaft. Bellah bemerkt:

„Freedom is perhaps the most resonant, deeply held American value ... Yet freedom turns out to mean being left alone by others, not having other people's values, ideas, or styles of life forced upon one, being free of arbitrary authority in work, family, and political life.“²⁷

Der heutige Mensch will Identität nicht erben, weder durch familiär oder religiös tradierte Werte und

²³Robert N. Bellah, Richard Madsen, William M. Sullivan u. a., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985), 142.

²⁴Vgl. Grenz und Franke, a.a.O., 206.

²⁵Vgl. ebd., 207. Etwas polemischer formuliert Bolsinger (mit Bezug auf Robert Bellah) den utilitaristischen Individualismus als „if it works for me, then it is good“ und den expressiven Individualismus als „if it fulfills or satisfies me, then it is good“ (vgl. Tod E. Bolsinger, *It Takes a Church to Raise a Christian: How the Community of God Transforms Lives* (Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2004), 43).

²⁶Küggeler dagegen spricht, auf die bereits oben angesprochene paradoxe Spannung zwischen Eigen- und Fremdbestimmung in der postmodernen Kultur bezugnehmend, von einem strukturellen Individualismus, „da der Individualismus letztlich nicht in der Suche nach dem eigenen Ich und seiner Identität, sondern in der Suche nach dem persönlichen Ort in der Gesellschaft begründet“ sei. (Zitiert in Kellerhals, a.a.O., 21).

²⁷Bellah, a.a.O., 23. Amerika ist nicht gleich Europa und dennoch besteht meines Erachtens recht große Ähnlichkeit in diesem Bereich.

Weltanschauungen.²⁸ Er empfindet solche „fremden“ Autoritäten, obwohl sie Sicherheit und Identität zu vermitteln im Stande sind, als bestenfalls veraltet und schlimmstenfalls unterdrückend.²⁹ Familie, Glaube, Tradition oder Beruf sind, wie Mike Starkey es ausdrückt, „items I carry with me ... useful as long as it brings me happiness“.³⁰ Damit ist nicht impliziert, dass er seine Identität in einem komplett sozialen Vakuum entwerfen kann. Ein isoliertes, autonomes, total selbstkonstruiertes Individuum gibt es nicht, denn jeder Mensch ist letztlich ein soziales, in der Gemeinschaft geformtes Wesen. Oder wie Peter Berger es ausdrückt: „The person cannot exist apart from society.“³¹ So erstaunt es nicht, dass der moderne Mensch nach sozialen Gruppen sucht, die ihn in seiner Identitätssuche unterstützen können, jedoch mit dem gewichtigen Unterschied, dass er sich diese Gruppen selber auswählt und sie nach Belieben auch wieder verlässt.³² David Wells ordnet diese Entwicklung folgendermaßen ein:

„The yet more corrosive post-modern environment has eaten away every transcendent reference point and fatally weakened every attempt to find overarching meaning. Thus thwarted in their efforts to find meaning outside themselves, moderns have sought to relocate all reality internally, detached from any fixed moral norms.“³³

Der Mensch sieht sich also in die Lage versetzt, seine Identität aus verschiedenen möglichen Möglichkeiten selber „zusammenzusetzen“. Diese Optionen haben sich im Zuge der Globalisierung und mit dem Aufkommen des Internets um ein Vielfaches gesteigert.³⁴ Es sei an dieser Stelle die virtuelle Identitätskonstruktion erwähnt, die paradigmatisch für die ganze Selbstkonstruktion stehen

²⁸Früher dagegen definierte sich der Mensch über seine festen Beziehungen und die Gesellschaft (vgl. Wolfgang J. Bittner, *Kirche – das sind wir! Von der Betreuungs- zur Beteiligungskirche* (Neukirchen-Vluyn: Aussaat Verlag, 2003), 31).

²⁹Vgl. Bellah, a.a.O., 65. Das Paradoxe daran ist, dass es zu unserer westlich-abendländischen *Tradition* gehört, sich von der Tradition zu lösen (vgl. Richard Appiganesi, Chris Garrat u. a., *Introducing Postmodernism: A Graphic Guide to Cutting-Edge Thinking* (Cambridge: Icon Books Ltd., 2007), 20).

³⁰Mike Starkey, *Born to Shop: A Penetrating Look at the 'Loadsamoney' Culture* (Essex: Monarch Publications, 1989), 43.

³¹Zitiert in Richard Lints, *Imaging and Idolatry: The Sociality of Personhood in the Canon*, in: Richard Lints, Michael S. Horton und Mark R. Talbot (Hg.), *Personal Identity in Theological Perspective*, (Grand Rapids und Cambridge: Wm. B. Eerdmans, 2006), 204, weiterhin zitiert als *Grenz in Lints*).

³²Vgl. dazu Pt. 4.2.2.2.1 und Kapitel fünf dieser Thesis.

³³Wells, a.a.O., 94. Im Hinblick auf die Diskussion zur Moderne und Postmoderne in der Einleitung ist die Begrifflichkeit von „modern“ und „post-modern“ bei Wells hier nicht ganz schlüssig.

³⁴Interessanterweise ist die Kultur des Individualismus in gewisser Hinsicht monogamer als zunächst angenommen. Vor allem hinsichtlich der kapitalistischen Konsumkultur hat sich so etwas wie eine globale Monokultur entwickelt mit Starbucks, Adidas und Co. Benjamin Barber bezeichnet dieses Phänomen als *McWorld* (vgl. Benjamin R. Barber, *Jihad v s. McWorld: Terrorism's Challenge to Democracy* (New York: Ballantine Books, 1995). Natürlich ist die Globalisierung ein komplexes Phänomen und die uniformierenden Tendenzen des globalen Marktes gehen einher mit einer Diversifizierung auf lokaler Ebene (vgl. dazu Netland, a.a.O., 186).

kann. Auf dem Screen kann Identität nach Belieben entworfen, verändert und verbessert werden, wie Sherry Turkle in Bezug auf die Online-Welt „second life“ beschreibt:

„You’re creating your own person; you don’t have to think of things on the spot really, which a lot of people can’t really do. You’re creating your own little ideal person and sending it out.“³⁵

Angesichts dieser Situation stellt sich zwangsläufig die Frage nach der Orientierung im Dschungel der Möglichkeiten. Was heißt Menschsein eigentlich? Wer sagt mir, wie ich leben, handeln und entscheiden soll? Es erstaunt nicht, dass der Mensch in dieser Situation zögert, fragt und sucht. Die Freiheit entpuppt sich als Zwang zur Wahl. Bittner spricht darum von „Individualismus als Freiheit und Zwang“.³⁶ Gemäß Kellerhals kennzeichnet sich die heutige Kultur durch eine Polarisierung einer radikalen Individualisierung einerseits und einem hohen Maß an Fremdbestimmung andererseits.³⁷ Denn der heutige Mensch wird in seinem Projekt der Selbstkonstruktion maßgeblich vom System des Marktes mitbestimmt.³⁸ Konsum soll das Identitätsvakuum auffüllen. Starkey bemerkt: „My identity is rooted in my purchases. I shop therefore I am.“³⁹ Aufgrund ständig wechselnder Trends des Marktes und der sich schnell verändernden Gesellschaft befindet sich auch der Mensch in einem permanenten Wandel. Es fehlt der innere und äußere Halt. Gert Gutjahr spricht von „floating identities“⁴⁰, Kellerhals von „fragmentierten Personen“.⁴¹ Sie zitiert den Soziologen Daniel Bell:

„Jeder von uns ... hat vielfache Neigungen und Identitäten und folgt ganz unterschiedlichen Interessen und Werten; und zwischen diesen sind Konflikte unvermeidlich und ist eine Versöhnung unmöglich.“⁴²

³⁵Sherry Turkle, *Alone Together: Why we expect more from Technology and less from each other* (New York, NY: Basic Books, 2012), 191.

³⁶Vgl. Bittner, a.a.O., 29.

³⁷Vgl. Kellerhals, a.a.O., 19. Das Paradoxon ist anders formuliert eine Spannung zwischen individualistischer Selbstkonstruktion und fremdbestimmter sozialer Konstruktion.

³⁸Vgl. <http://edwarddocx.com/edward-docx-postmodernism-is-dead/> vom 25.8.2016. Gert Gutjahr erkennt die Lage richtig: „Der postmoderne Konsument konsumiert Erlebnisangebote, die ihn aktivieren. Authentisch und mit sich selbst identisch kann er sich erleben, wenn er an emotional inszenierten Markenidentitäten Anteil haben kann. Sein Selbst- und Identitätserleben eignet er sich also von außen an, indem er angebotene inszenierte Emotionen der Konsumwelt konsumiert. Im Konsumverhalten kommt der postmoderne Mensch so richtig zur Geltung ... Es werden die attraktiven Marken und Konsumstile konsumiert, zu denen man gehören möchte. So hat das Einkaufen oft religiöse Erlebnisqualität, wenn es in Einkaufsparadiesen oder Konsumtempeln vollzogen wird.“ (Gert Gutjahr, *Markenpsychologie: Wie Marken wirken – Was Marken stark macht*, 2. Auflage (Wiesbaden: Springer Gabler 2013), 118).

³⁹Starkey, a.a.O., 41.

⁴⁰Vgl. ebd., 117.

⁴¹Vgl. Kellerhals, a.a.O., 23.

⁴²Zitiert in ebd., 23.

Bislang gängige Grenzen, die Stabilität vermitteln konnten, wie beispielsweise bei Gender-Fragen oder Sexualität im Allgemeinen, werden aufgeweicht und verwischt. Identität wird bis auf die sexuelle Ebene neu definiert.⁴³ Die logische Folge davon ist eine Pluralität der Lebensentwürfe und Lebensstile in der heutigen Gesellschaft.⁴⁴ Die ständige Suche nach der noch optimaleren Option kann Rastlosigkeit und letztlich Unentschlossenheit bis hin zu Entscheidungsverweigerung auslösen.⁴⁵ Pluralität bedeutet auch gesteigerte Komplexität des Lebens. Anselm Grün spricht von einer inneren Zerrissenheit des Menschen, der all den an ihn gestellten Erwartungen nicht mehr genügen könne.⁴⁶ Die „Multioptionsgesellschaft wird zur Risikogesellschaft“.⁴⁷ Kenneth Gergen erfasst diese Stimmung gut:

„Under postmodern conditions, persons exist in a state of continuous construction and reconstruction; it is a world where anything goes that can be negotiated. Each reality of self gives way to reflexive questioning, irony, and ultimately the playful probing of yet another reality. The center fails to hold.“⁴⁸

2.2 Konsumorientierte Beziehungen

Gemäß Craig Bartholomew ist die heutige Konsumgesellschaft per Definition individualistisch, denn „*freedom is equated with individual choice and private life ... Freedom of choice is in principle*

⁴³Vgl. Kenneth J. Gergen, *The Saturated Self: Dilemmas of Identity in Contemporary Life* (New York: Basic Books, 1991), 143.

⁴⁴Vgl. Heinzpeter Hempelmann, *Was sind denn diese Kirchen noch ...? Christlicher Wahrheitsanspruch vor den Provokationen der Postmoderne*, STM, Band 14 (Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 2006), 71.

⁴⁵Heute ist von einer *Maybe-Generation* die Rede, die sich nicht festlegen möchte und Entscheidungen auf die lange Bank schiebt. (Vgl. dazu <http://www.nzz.ch/feuilleton/vielleicht-vielleicht-aber-auch-nicht-1.18272857/> vom 23.11.2015).

⁴⁶Vgl. in Kellerhals, a.a.O., 27.

⁴⁷Der Begriff der Risikogesellschaft wurde von Ulrich Beck geprägt (vgl. Kellerhals, a.a.O., 20).

⁴⁸Gergen, a.a.O., 7. Gergen nennt diese fluiden Identitäten „*pastiche personalities*“: „The pastiche personality is a social chameleon, constantly borrowing bits and pieces of identity from whatever sources are available and constructing them as useful or desirable in a given situation.“ (Ebd., 150). Der heutige Mensch empfindet diese Patchwork-Identitäten nicht nur als Verunsicherung, sondern auch als Möglichkeit zum Spiel und Experiment mit Identität. So meint Grenz: „The postmodern ethos is characterized not only by the loss of the self but also by the *embrace* of its demise.“ (Grenz, a.a.O., 133). Dem entspricht eine generelle Fragmentierung und Patchwork-Realität des heutigen Lebens. Der Mensch versteht sein Leben häufig nicht als ein integratives Ganzes, in dem die einzelnen Teilbereiche in einer kohärenten Beziehung mit sich und in Beziehung zur ganzen Gesellschaft stehen.

unconstrained and for the sake of private pleasure.“⁴⁹ Die kapitalistische Konsumgesellschaft wurde vielerorts kritisiert und ich möchte darum hier nur auf einige für diese Arbeit wichtige Aspekte eingehen.⁵⁰ In einer individualistischen Konsumkultur sind persönliche Befriedigung und der persönliche Nutzen die oberste Maxime. So werden beispielsweise Job oder Karriere als Mittel oder Weg zur persönlichen Erfüllung und Selbstverwirklichung verstanden.⁵¹ Eine utilitaristische Konsumhaltung lässt sich häufig auch im Beziehungsgeschehen des heutigen Menschen beobachten. Beziehungen werden mit einer hedonistischen Grundhaltung eingegangen: sie werden konsumiert. Eine Beziehung ist nur dann lohnenswert, wenn sie verspricht, die eigenen Bedürfnisse zu befriedigen. Diese Haltung kommt insbesondere bei romantischen Beziehungen zum Vorschein. Timothy Keller weist darauf hin, dass sich das traditionelle Verständnis der Heirat durch den Fokus auf der Autonomie des Individuums in unserer Gesellschaft verändert hat:

„Instead of finding meaning through self-denial, through giving up one’s freedoms, and binding oneself to the duties of marriage and family, marriage was redefined as finding emotional and sexual fulfillment and self-actualization.“⁵²

Solange mein Bedürfnis nach Nähe und Romantik befriedigt wird, ist die Beziehung lohnenswert. Bei auftauchenden Problemen geht eine auf hedonistischem Fundament aufgebaute Beziehung häufig in die Brüche.⁵³ Kellerhals spricht in diesem Zusammenhang von einer „Krise des Vertrauens“.⁵⁴ Beziehungen werden nicht auf einem Fundament gegenseitigen Vertrauens und gegenseitiger Verpflichtung füreinander aufgebaut, sondern auf einer Kosten-Nutzen-Basis. Max Weber spricht von einer „De-Personalisierung“ und von „Beziehungen als Verbrauchsgüter“ in der Welt des Business:

„The market community, as such, is the most impersonal relationship of practical life into which human beings can enter with one another. Where the market is allowed to follow its own tendencies, its participants do not look toward the person of each other, but only toward the commodity. There are no obligations of brotherliness or reverence, and none of those spontaneous human relations that are sustained by personal unions. They all would just obstruct the free development of the bare market relationship. Such absolute de-

⁴⁹Craig Bartholomew, *Christ and Consumerism: An Introduction*, in: Craig Bartholomew und Thorsten Moritz (Hg.), *Christ and Consumerism: A Critical Analysis of the Spirit of the Age* (Carlisle, Cumbria: Paternoster Press, 2000), 8. Vgl. dazu auch Wells, a.a.O., 86.

⁵⁰Vgl. z.B. die Beiträge in Craig Bartholomew.

⁵¹Vgl. für eine Kritik dieser Haltung vgl. Keller und Alsdorf, a.a.O., 113-128.

⁵²Timothy Keller und Kathy Keller, *The Meaning of Marriage: Facing the Complexities of Commitment with the Wisdom of God*, (Hodder & Stoughton, 2011), 28.

⁵³Vgl. Philip D. Kenneson und James L. Street, *Selling Out the Church: The Dangers of Church Marketing* (Eugene, Oregon: Cascade Books, 2003), 39.

⁵⁴Vgl. Kellerhals, a.a.O., 24.

personalization is contrary to all elementary forms of human relations.“⁵⁵

Eine Gesellschaft, die aus Konsumbeziehungen besteht, kann das relationale Sicherheitsnetz unterminieren.⁵⁶ Hinzu kommt, dass man in der heutigen Wohlstandsgesellschaft nicht mehr unbedingt auf seinen Nachbarn angewiesen ist, weil jeder in der Lage ist, sein Leben „autark“ zu gestalten. Das nachbarschaftliche Beziehungsnetz fällt somit auch weg.⁵⁷ Robert Nisbet bezeichnet die Menschen einer solchen Gesellschaft als „lose Individuen“.⁵⁸ Lose Individuen haben nicht unbedingt weniger soziale Kontakte, jedoch weniger bindende oder gemeinschaftsfördernde Kontakte, ein Phänomen, das man auch als „*crowded loneliness*“ bezeichnet.⁵⁹ Zygmunt Baumann beobachtet, dass beständige, verbindliche Beziehungen unter solchen Umständen schwer realisierbar sind:

“The changing pragmatics of interpersonal relations ... now permeated by the ruling spirit of consumerism and thus casting the other as the potential source of pleasurable experience, is partly to blame: whatever else the new pragmatics is good at, it cannot generate lasting bonds, and most certainly not the bonds which are *presumed* as lasting and *treated* as such.”⁶⁰

⁵⁵Zitiert in Kenneson und Street, a.a.O., 61.

⁵⁶In einer Kultur dagegen, in der Familien und Großfamilien einen hohen Stellenwert haben, fühlt man sich gegenteilig verpflichtet und kann das Netz der Familie und Großfamilie (oder Clan) nicht ohne Weiteres verlassen. Das mag Vor- und Nachteile haben und ein zu idealistisches Bild einer Familienkultur ist hier nicht angebracht. Der Kultur des Individualismus steht der totalitäre Staat gegenüber, in dem das Beziehungsgeflecht der Bevölkerung staatlich aufgezwungen wird. In unserer Kultur dagegen wird das Verlassen der Familie und der Aufbau eines selbständigen Lebens als zentrales Ziel der Erziehung gewertet (vgl. Bellah, a.a.O., 56ff).

⁵⁷Vgl. John L. Locke, *Why We Don't Talk To Each Other Anymore: The De-Voicing of Society: How e-mail, voice-mail, the Internet, and Technomania are making us into a Society of Strangers* (New York: Touchstone, 1998), 129. Ein entscheidender Faktor ist nach Locke die Urbanisierung der Gesellschaft, die einen autarken Lebensstil begünstigt (vgl. ebd., 154).

⁵⁸Vgl. Robert Nisbet, *The Present Age: Progress and Anarchy in Modern America* (New York: Harper & Row, 1988), 84.

⁵⁹Vgl. Randy Frazee, *Making Room for Life: Trading Chaotic Lifestyles for Connected Relationships*. (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2003), 13, weiterhin zitiert als *Frazee Making Room*.

⁶⁰Zitiert in Bartholomew, a.a.O., 7.

2.3 Authentische und entfremdete Beziehungen⁶¹

Die Frage, wie andere uns wahrnehmen ist eine Frage, die viele Menschen häufig beschäftigt. In authentischen, offenen Beziehungen fühlt man sich vom Gegenüber wahrgenommen. Man bekommt das Gefühl, echt sein und seine Schwächen zeigen zu können. Inwiefern begünstigt oder erschwert eine individualistische Kultur authentische Beziehungen? Es sollen hier ein paar einleitende Antworten gegeben werden. Wie oben gezeigt ist die (vermeintlich) autonome Konstruktion des Selbst ein großes Projekt der individualistischen Kultur, wobei Identität aber letztlich fragil und fluid bleibt. Eine Chamäleon-artige Identität jedoch ist für den anderen schwer greifbar. Könnte es sein, dass wir aus Unsicherheit darüber, wer wir sind, zu gegebener Zeit nur das von uns preisgeben, was unser Selbstimage am meisten profiliert? Sherry Turkle stellt die Authentizität von Onlinebeziehungen in Frage, weil gerade auf den sozialen Medienplattformen die Versuchung groß sei, sich besser darzustellen als man tatsächlich ist.⁶² Tim Chester geht in Bezug auf Facebook in die gleiche Richtung:

„One reason Facebook is popular is because it appears to allow me to create my image using my words. I type in a version of the person I want to be. I use my words to create a positive image. Or I upload pictures that portray me in a certain way, usually having a good time or looking beautiful in artistic poses. There are no pictures of me first thing in the morning or being bored.“⁶³

Susan Cain stellt fest, dass wir heute in einer „Kultur der Selbstdarstellung“ leben. Wichtig sei nicht vordergründig Charakterfestigkeit und Integrität eines Menschen, sondern dass er beim Gegenüber gut ankomme.⁶⁴ Diese wenigen Beobachtungen machen deutlich, dass Selbstdarstellung häufig prominenter ist als Authentizität. Mit dieser Kultur der Selbstdarstellung gehen ein Selbstfokus und eine Selbstzentriertheit einher. Die kontemporäre, psychologisiert-therapeutische Feelgood-Kultur

⁶¹Die Frage nach Authentizität wurde im postmodernen Kontext auf ironische Art und Weise neu gestellt. In einer Welt, in der es schwierig geworden ist zwischen „echt“ und „unecht“ zu unterscheiden (ist Reality-TV wirklich real oder ein Erdbeereis ohne echte Erdbeeren wirklich authentisch?), verschwimmen Realität und Nicht-Realität miteinander. Es entsteht eine sogenannte „Hyperrealität“. Jean Baudrillard stellt fest: „By crossing into a space whose curvature is no longer that of the real, nor that of the truth, the era of simulation is inaugurated by a liquidation of all referentials ... It is a question of substituting the signs of the real for the real.“ (Zitiert in Michael Frost, *Exiles: Living Missionally in a Post-Christian Culture* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 2006), 84). Für den Philosophen Baudrillard besteht diese Referenzlosigkeit der Hyperrealität aus „Simulacren“, deren Kennzeichen es ist, dass eine Unterscheidung zwischen Original und Kopie oder Realität und Imagination letztlich nicht mehr möglich ist (vgl. dazu Appiganesi, a.a.O., 55).

⁶²Vgl. Turkle, a.a.O., 187. Vgl. auch Frost, a.a.O., 88.

⁶³Tim Chester, *Will you be my Facebook friend? Social Media and the Gospel* (Leyland, England: 10Publishing, 2013), 139.

⁶⁴Vgl. Susan Cain, *Quiet: the Power of Introverts in a World that can't stop talking* (New York: Crown Publishing Group, 2012), 21. Vgl. auch Wells, a.a.O., 14.

kann als Produkt dieser notorischen Selbstzentriertheit gesehen werden.⁶⁵ Selbstzentriertheit mündet jedoch nicht in authentischen, persönlichen Beziehungen, wie Timothy Keller bemerkt:

"Self-centeredness creates psychological alienation. Nothing makes us more miserable than self-absorption, the endless, unsmiling concentration on our needs, wants, treatment, ego and record."⁶⁶

Wo lässt diese Entwicklung den relationalen Menschen stehen? Indem er frei und autonom ist, ist er häufig auch frei vom anderen, wie Peter Berger bemerkt hat.⁶⁷

2.4 Die individualistische Kultur in der Kirche

Es stellt sich nun die Frage, inwieweit die Kultur des Individualismus auch in den Kirchen von heute anzutreffen ist.⁶⁸ Die Kirche steht einerseits in gewisser Weise antagonistisch zur „weltlichen“ Kultur, andererseits lebt und webt sie auch in dieser Kultur. Gemäß Timothy Keller ist die westliche Kirche oftmals blind gegenüber ihrer kulturellen Verhaftung im Individualismus.⁶⁹ Nach Kevin Vanhoozer ist der Individualismus „one of the most prominent and potent challenges to the evangelical church ...“⁷⁰ Es lässt sich im Allgemeinen ein individualistisches Verhalten in Bezug zu Spiritualität und Religion feststellen. Wie soziologische Untersuchungen zeigen, ist Spiritualität keineswegs rückläufig, obwohl

⁶⁵Vgl. dazu Philip Rieff, *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud* (London: Chatto & Windus, 1966).

⁶⁶Timothy Keller, *The Reason for God: Belief in an Age of Scepticism* (London: Hodder & Stoughton, 2009), 220.

⁶⁷Zitiert in Craig M. Gay, *The Way of the (Modern) World: Or, Why It's Tempting to Live As If God Doesn't Exist* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing und Carlisle, Cumbria: Paternoster Press und Vancouver: Regent College Publishing, 1998), 193.

⁶⁸Meine Betrachtungen betreffen primär den freikirchlichen Kontext, obwohl sich die Großkirchen z.T. auch angesprochen fühlen dürften.

⁶⁹Vgl. Timothy Keller, *Center Church: Doing Balanced, Gospel-Centered Ministry in Your City* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2012), 97, weiterhin zitiert als *Keller Center Church*.

⁷⁰Kevin J. Vanhoozer, *Evangelism and the Church: The Company of the Gospel*, in: Craig Bartholomew und Andrew West (Hg.), *The Futures of Evangelicalism: Issues and Prospect* (Leicester, England: Inter-Varsity Press, 2003), 57. Gegentendenzen zum Individualismus in der Kirche hin zu gemeinschaftlicherem Christsein gibt es vor allem in den emergenten (*emerging church*) und missionalen Kirchenbewegungen und in postmodernen Kirchen (vgl. als Craig Van Gelder und Dwight J. Zscheile, *The Missional Church in Perspective: Mapping Trends and Shaping the Conversation* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2011) oder Tim Chester und Steve Timmis, *Total Church: A Radical Reshaping around Gospel and Community* (Nottingham, England: Inter-Varsity Press, 2007) und Allan Hirsch, *The Forgotten Ways: + Reactivating the Missional Church* (Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2006). Zu erwähnen wäre auch die Bewegung des „*new monasticism*“ (vgl. Jonathan Wilson-Hartgrove, *New Monasticism: What it Has to Say to Today's Church* (Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2008). Auch die Hauskirchen legen aufgrund ihrer organischen Struktur tendenziell einen größeren Wert auf Gemeinschaft.

die Kirchen einen rapiden Mitgliederschwund verzeichnen.⁷¹ Kellerhals meint: „Kirche ist out, Religion ist in!“⁷² Der heutige Mensch sucht religiös-spirituelle Erfahrungen weniger im kollektiv-sozialen Bereich einer Gruppe, sondern mehr im individuell-therapeutischen und privaten Bereich.⁷³ Religion und Spiritualität wird im privaten Bereich der eigenen vier Wände ausgelebt, sodass die Autonomie des Individuums in Glaubens- und Lebensfragen nicht angetastet wird. Shelley und Shelley meinen: „Religion is fine as long as it places no restrictions on behavior.“⁷⁴ Im Warenhaus der Spiritualität wählt der Mensch die zu seinem aktuellen Lebensdesign kongruenten „Produkte“ aus. Craig Gay stellt treffend fest:

„It [Religion] has been reduced to the status of a therapeutic product in the contemporary marketplace of ideas, available for private consumption but not of interest or importance otherwise.“⁷⁵

Mit dieser verinnerlichten Konsumhaltung tritt nun der Kirchgänger auch an die Kirche heran. Er fragt sich nicht länger, was er zum Gelingen des kirchlichen Lebens beitragen könnte, sondern gerade umgekehrt, welche „brauchbaren Utensilien“ ihm die Kirche für seinen Lebensentwurf anbieten kann.⁷⁶ Die Kirche soll seine geistlichen Bedürfnisse befriedigen. Bittner spricht demzufolge von einer Betreuungs- anstatt einer Beteiligungskirche. Und Driscoll und Breshears sprechen von einem Verständnis der Kirche „as the dispenser of religious goods and services“.⁷⁷ Das Individuum richtet sich nicht länger nach der Kirche aus. Vielmehr richtet sich die Kirche nach dem Individuum aus. Ist die Kirche attraktiv genug? Liegt sie im Trend?⁷⁸ Peter Berger macht diesbezüglich folgende

⁷¹Robert Wuthnow fasst diesen Befund mit den Worten „I am spiritual, but I am not religious“ zusammen (vgl. Robert Wuthnow, *Loose Connections: Joining Together in America's Fragmented Communities*, 2. Aufl. (Cambridge, Massachusetts und London: Harvard University Press, 2002), 2). Vgl. z.B. auch Peter Berger, *Auf den Spuren der Engel: die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, 6. Ausgabe (Frankfurt am Main: Fischer, 1970).

⁷²Kellerhals, a.a.O., 32. Man müsste hier vielleicht zwischen Landes- und Freikirchen unterscheiden.

⁷³Vgl. ebd., 32.

⁷⁴Bruce Shelley und Marshall Shelley, *Consumer Church: Can Evangelicals Win the World Without Losing their Souls?* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1992), 19.

⁷⁵Gay, a.a.O., 217.

⁷⁶Vgl. Bittner, a.a.O., 34. Das postmoderne Individuum sucht häufig nicht länger im öffentlichen Bereich der Kirche nach Antworten. Im Zuge des Informationszeitalters wird spirituelle Information und Inspiration direkt nach Hause „geliefert“ (vgl. Pete Ward, *Liquid Church* (Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2002), 58).

⁷⁷Mark Driscoll und Gerry Breshears, *Vintage Church: Timeless Truths and Timely Methods* (Wheaton, Illinois: Crossway Books, 2008), 52.

⁷⁸Vgl. ebd., 32.

interessante Beobachtung:

„The religious tradition, which previously could be authoritatively imposed, now has to be marketed. It must be ‚sold‘ to clientele that is no longer constrained to ‚buy‘. The pluralist situation is, above all, a market situation. In it, the religious institutions become marketing agencies and the religious traditions become consumer commodities.“⁷⁹

In diesem Setting ist die Kirche einem privatwirtschaftlichen Unternehmen gleichgeworden.⁸⁰ Daraus resultiert ein funktionales Verständnis der Kirche, gekennzeichnet durch strategische Programmierung, eventbasierte und bedürfnisorientierte Gottesdienste und wirtschaftliche Methoden aus dem Management, die der Kirche zum Wachstum verhelfen sollen.⁸¹ Die implizite Prämisse ist, dass die Kirche die Bedürfnisse ihrer „Kunden“ befriedigend abdecken muss, damit diese nicht abspringen.⁸² Diese Angst ist auch nicht völlig unbegründet, wie die Phänomene des sogenannten *church shopping* und *church hopping* beweisen.⁸³ Eine Konsumhaltung ausgerichtet auf Bedürfnisbefriedigung kann eine stärkere Identifizierung mit Sinn und Aufgabe der Kirche erschweren. Verbindlichkeit und Opferbereitschaft sind keine allgemein verbreiteten Werte mehr. Soong-Chan Rah meint: „We’re purchasing a product rather than committing to the body of Christ.“⁸⁴ Die Kirche wird zu einer „Lifestyle-Enklave“, einer Gruppe vereinigt durch ein gemeinsames Interesse, das zum Wohl des Einzelnen beitragen soll.⁸⁵ Eine Lifestyle-Enklave ist aber noch keine genuine Gemeinschaft im christlichen Sinne, wie sie in dieser Arbeit definiert werden soll. Randy Frazee beklagt beispielsweise die individualistische Konsumhaltung vieler „Teilnehmer“ von Kleingruppen:

„Because their desires, expectations, and interests are based on individualistic thinking, simply joining a small group doesn’t address the root problem. In fact, it contributes to the root

⁷⁹Zitiert in Bartholomew, a.a.O., 21.

⁸⁰Vgl. Kenneson und Street, a.a.O., 55.

⁸¹Driscoll und Breshears sprechen hier die „church-growth industry“ an (vgl. Driscoll und Breshears, a.a.O., 52). Vgl. auch Spencer Burke und Colleen Pepper, *Making Sense of Church: Eavesdropping on Emerging Conversations about God, Community, and Culture* (Grand Rapids, MI: emergentYS, 2003), 87.

⁸²Vgl. Craig Van Gelder, *The Essence of the Church: A Community Created by the Spirit* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 2000), 68.

⁸³Vgl. Vanhoozer, a.a.O., 58. Vgl. auch Nigel Scotland, *Shopping for a Church: Consumerism and the Churches*, in: Craig Bartholomew und Thorsten Moritz (Hg.), *Christ and Consumerism: A Critical Analysis of the Spirit of the Age* (Carlisle, Cumbria: Paternoster Press, 2000), 135-152.

⁸⁴Soong-Chan Rah, *The Next Evangelicalism: Freeing the Church from Western Cultural Captivity* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2009), 47.

⁸⁵Vgl. Bellah, a.a.O., 72, der diesen Begriff geprägt hat.

problem because the small group itself is a dysfunctional, *individualistic* community.“⁸⁶

Inwieweit trifft dieses Votum zu? Ist die Gemeinschaft der Kirche durch ein genuines Interesse am Gegenüber gekennzeichnet? Ist man bereit Zeit und Geld für seinen Nächsten zu opfern? Ist letztlich jeder für sich selber verantwortlich? Ist christliche Gemeinschaft primär zweck- und dienstorientiert? Ist Kirche für das Aufrechterhalten von frommen Programmen, Diensten oder Events oder als Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern, die über ihre Herausforderungen reden können gedacht? Ist kirchliche Gemeinschaft echt und authentisch?⁸⁷ Dietrich Bonhoeffer stellte vor einiger Zeit fest:

„Es kann sein, daß Christen trotz gemeinsamer Andacht, gemeinsamen Gebeten, trotz aller Gemeinschaft im Dienst allein gelassen bleiben, daß der letzte Durchbruch zur Gemeinschaft nicht erfolgt, weil sie zwar als Gläubige, als Fromme Gemeinschaft miteinander haben, aber nicht als die Unfrommen, als die Sünder.“⁸⁸

2.5 Fazit: Mein Leben für mich – die Kirche für mich!

Die Kultur des Individualismus in der heutigen Gesellschaft hat positive und negative Seiten. Hier wurde vor allem auf die Schattenseiten Bezug genommen. „Mein Leben für mich“, so könnte das Credo des individualistischen Menschen lauten; „die Kirche für meine Bedürfnisse“ das Pendant des individualistischen Christen. Auf der anderen Seite ist heute gerade unter Christen wieder vermehrt eine Sehnsucht nach mehr Gemeinschaft und Zugehörigkeit spürbar.⁸⁹ Wie passen diese individualistischen Tendenzen einerseits und das Suchen nach Gemeinschaft andererseits zusammen? Joseph Myers erfasst diese innere Spannung:

„Looking for someone? We all are. But who? We don't want to be alone. But when it comes to belonging, we're confused. And our culture is confused. We are together, all alone.“⁹⁰

Genau deshalb ist hier eine Re-fokussierung auf ein biblisch-theologisches Menschenbildes dringend notwendig. Ein solches Menschenbild ergibt sich aus dem Wesen Gottes und untersucht folglich, wie der Mensch im Bilde Gottes ist und sein soll. Daraus können dann Schlüsse für das Menschsein in der

⁸⁶Frazee, a.a.O., 39.

⁸⁷Authentizität ist z.T. in der Kirche ein Anliegen vor allem der „jüngeren“ Generation und wichtiger gewertet als Exzellenz und Professionalität (vgl. Robert E. Webber, *The Younger Evangelicals: Facing the Challenges of the New World*, 3. Aufl. (Grand Rapids, MI: Baker Books, 2002), 116).

⁸⁸Dietrich Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*, herausgegeben von Eberhard Betge, Gerhard Ludwig Müller und Albrecht Schönherr, 23. Aufl. (München: Kaiser Verlag, 1987), 93.

⁸⁹Vgl. dazu Fußnote 70.

⁹⁰Joseph R. Myers, *The Search to Belong: Rethinking Intimacy, and Small Groups* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2003), 6. Die Sehnsucht nach Gemeinschaft in der emergenten Kultur müsste hier weiter untersucht werden.

Kirche gezogen werden.

3 Vorstellen der These von Stanley Grenz und Gedanken zu seiner Methodik

Ziel der folgenden Betrachtungen ist, den theologischen Entwurf von Stanley Grenz in seinem Buch „*The Social God and the Relational Self: A Trinitarian Theology of the Imago Dei*“ vorzustellen, zu besprechen und kritisch zu würdigen. In einem zweiten Schritt soll die Validität und Aktualität seiner Überlegungen und Lösungsansätze in Auseinandersetzung mit der Situation des Individualismus wie oben skizziert zur Geltung gebracht werden.⁹¹ Zusammengefasst will Grenz „an eschatologically determined, social conception of the image of God and, on the basis of such a formulation, a trinitarian depiction of the relational self“ entwickeln.⁹² Methodisch bildet die Exegese der Kerntexte zum *Imago Dei* im Alten und Neuen Testament, unter Berücksichtigung ihrer innerkanonischen Entwicklung, die Basis seiner These.⁹³ Der biblische Kanon wird durch den Schöpfungsakt Gottes – der Mensch geschaffen als Ebenbild Gottes – eröffnet, verlagert sich im Neuen Testament hin zu einem christologischen Fokus des *Imago Dei* – Christus als das Ebenbild Gottes – und kulminiert in der neu geschaffenen Menschheit, antizipiert in der Kirche, in der sich die Ebenbildlichkeit Christi widerspiegelt. In den Worten von Grenz:

„In depicting the new humanity as the image of God, the New Testament texts bring to its *telos* the trajectory that finds its starting point in the first creation narrative and plays such an important role in the christological reflections of the New Testament writers.“⁹⁴

Diese christozentrische, eschatologisch fokussierte Anthropologie des Neuen Testaments führt wiederum zurück zur Schöpfung des Menschen am Anfang der Bibel und lässt diese Texte in einem neuen Licht erscheinen. So liest Grenz die Genesistexte über die Sexualität von Mann und Frau durch diese hermeneutische Brille als Prolog und Antizipation der relationalen Ebenbildlichkeit des neuen Gottesvolkes in Christus. Hier findet sich auch der Link zur Relationalität des trinitarischen Gottes, der den Menschen in seinem relationalen Ebenbild schafft. Grenz meint:

„This hermeneutical experiment ... provides, in turn, the basis for a trinitarian ontology of the person-in-community that can facilitate the reconstruction of the self-in-relationship.“⁹⁵

⁹¹Grenz untersucht die problematischen Seiten des Individualismus und die Identitätskrise des Selbst vor allem aus einer philosophischen Perspektive. Vgl. dazu Teil I seines Buches und den Appendix dieser Arbeit.

⁹²Grenz, a.a.O., 268.

⁹³Vgl. ebd., 268.

⁹⁴Ebd., 268.

⁹⁵Ebd., 268.

Somit wird das Individuum als relationales Selbst in Christus und als Person-in-Gemeinschaft durch die Kirche konstituiert. Darin liegt die theologisch-anthropologische Antwort auf den autonomen Individualismus. Gleichzeitig zeigt dieses Verständnis, dass die Kirche als *Imago Dei* und als Prolepsis der neuen Menschheit eine Repräsentantin der relationalen Trinität in dieser Welt sein soll. Hier eröffnet sich die Möglichkeit zu weiteren Überlegungen hinsichtlich einer relationalen Ekklesiologie.

3.1 Das *Imago Dei* in der Entwicklung der biblischen Narrative

Der Gedankengang von Grenz soll nun im Detail nachvollzogen werden, beginnend mit dem *Imago Dei* im Schöpfungsbericht des Alten Testaments und darauf folgend seiner Entwicklung im Neuen Testament.

3.1.1 Das *Imago Dei* im Schöpfungsbericht des Alten Testaments

Der Begriff „im Bilde Gottes“ kommt in der gesamten Bibel gerade nur fünfmal vor, wobei die exegetisch signifikanten Referenzen im ersten Buch Mose zu finden sind (Gen 1,27; 5,1; 9,6; vgl. im NT 1Kor 11,7 und Jak 3,9).⁹⁶ Trotz dieser raren Erscheinung ist das Konzept vielerorts in der Bibel implizit enthalten und ihm wurde in der Geschichte der Theologie meistens recht große Bedeutung zugemessen.⁹⁷ Exegetisch ist der Ausleger bei Gen 1,26 vor das Problem gestellt, dass der Begriff mit zwei verschiedenen Worten im gleichen Satz wiedergegeben wird: *צֶלֶם* (*selem*) und *דְמוּת* (*demut*).⁹⁸ Doch gehen heute die meisten Ausleger davon aus, dass sich die semantische Bedeutung der beiden Begriffe nur minimal unterscheidet.⁹⁹ Die Bedeutung wird im Text nicht genauer definiert: „It merely links humankind to the divine image“.¹⁰⁰ In Abgrenzung zu anderen zeitnahen nahöstlichen Schöpfungsberichten geht aus dem biblischen Schöpfungsbericht klar hervor, dass die Menschheit als Ganzes, als Mann und Frau und nicht nur ein einzelner Vertreter derselben (z.B. ein König) Gottes

⁹⁶Ebd., 184.

⁹⁷So Grenz unter Einbeziehung von Claus Westermann (vgl. ebd., 184).

⁹⁸*דְמוּת* wird mit „Ähnlichkeit“ übersetzt, während *צֶלֶם* mit „Bild“ oder „Repräsentation“ wiedergegeben wird (vgl. ebd., 186-187).

⁹⁹Vgl. ebd., 187.

¹⁰⁰Ebd., 190. Grenz verweist anschließend auf die theologischen Interpretationen des *Imago Dei*, resp. worin der Mensch Gott gleichen soll: in der Ähnlichkeit der Person, als ein Gegenüber Gottes, indem der Mensch Herrschaft über die Schöpfung ausübt oder Gott in der Schöpfung repräsentiert. Er schließt: „The lack of unanimity among Old Testament scholars regarding the meaning of the biblical concept of the *imago Dei* as set forth in Gen. 1:26-28 suggests that the divine image ought not be viewed from too narrow a perspective. The term may well have evoked a range of ideas and impressions among the ancient Hebrews. Nevertheless, the representational motif is likely to have formed the heart of the concept.“ (Ebd., 200).

Ebenbild darstellt.¹⁰¹ Zusammen mit Barth sieht Grenz den Schöpfungsbericht mehr als Prolog in der narrativen Struktur von Genesis denn als akkurate ontologische Deklaration des Menschseins.

3.1.2 Das christozentrische *Imago Dei* im Neuen Testament

Stanley Grenz fasst die *Imago Dei*-Theologie des neuen Testaments wie folgt zusammen:

„The predominant interest of the New Testament texts that speak about the divine image is not to uphold its universal presence in humankind and thereby set forth a creation anthropology. Instead, taken together, the New Testament passages elevate Jesus Christ as the image of God.“¹⁰²

Der Apostel Paulus verbindet das *Imago Dei* in 1Kor 11,7 mit dem Konzept der Herrlichkeit Gottes (δόξα θεοῦ).¹⁰³ Dieser Begriff bezieht sich im Alten Testament jeweils auf die Ehre, die Gott zusteht oder seine Majestät, die von ihm ausstrahlt.¹⁰⁴ Im Neuen Testament kommt der Begriff insgesamt 167 Mal vor. Grenz zeigt auf, dass sich die semantische Bedeutung durch den Einfluss des AT via der LXX leicht verschoben hat, nämlich von „Herrlichkeit“ hin zu „Glanz“ oder „Abglanz“ (auch „Abspiegelung“) und sich so dem Begriff „Abbild“ (εἰκόν) angeglichen hat. Dabei wird der Begriff, wie Kittel feststellt, vor allem auf Gottes Glanz und die Abstrahlung seiner Herrlichkeit bezogen.¹⁰⁵ Grenz fasst zusammen:

„This uniquely New Testament concept of *doxa* as the “glory of God,” arising as it does out of the Old Testament, is crucial to New Testament christology. The connection of the divine glory to Christ, in turn, lies at the heart of the New Testament theology of the *doxa theou*.“¹⁰⁶

Diese Beobachtungen führen natürlicherweise zu der Idee, dass Jesus Christus als das Ebenbild Gottes aufgefasst werden muss. Paulus selbst stellt diese Verbindung her (2Kor 4,4-6). Doch ist für ihn die Verbindung von Christus als *Imago Dei* mit Gott so eng verknüpft, dass Christus Gottes

¹⁰¹Vgl. ebd., 201.

¹⁰²Ebd., 204. Trotz dieser Bedeutungstransformation gibt es im Neuen Testament Stellen, die sich auf den alttestamentlichen Fokus des *Imago Dei* berufen, wie Jak 3,9 und 1Kor 11,7. Interessanterweise wird in Jak 3,9 der griechische Begriff ὁμοίωσις, der LXX-Begriff für מוֹדָד, und in 1Kor 11,7 der Begriff εἰκόν für das hebräische Wort מְלֶכֶת verwendet (vgl. ebd., 203-204).

¹⁰³Grenz verweist hier auf Psalm 8,6, der besagt, dass Gott den Menschen mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt hat. (Vgl. ebd., 205).

¹⁰⁴Vgl. zu diesem Begriff im AT ebd., 206.

¹⁰⁵Vgl. ebd., 206.

¹⁰⁶Ebd., 206. Vgl. zu dieser *Doxa*-Theologie im NT ebd., 207-209. Zu erwähnen wäre hier Heb 2,6-9. Der Autor des Hebräerbriefs schreibt Jesus die in Psalm 8 genannten Eigenschaften des Menschen, gekrönt mit Ehre und Herrlichkeit, zu.

Herrlichkeit nicht nur abstrahlt, sondern diese Herrlichkeit vielmehr von ihm selbst ausgeht.¹⁰⁷ Auch in Kol 1,15 verlinkt der Apostel das *Imago Dei* mit Christus, hier jedoch im Kontext einer Christologie mit Christus als präeminentem Herrscher des gesamten Kosmos.¹⁰⁸ Grenz sieht in diesem Vers eine Anspielung auf die jüdischen Weisheitstradition, die besagt, dass der unsichtbare Gott sichtbar wird, indem er sich in oder durch seine Weisheit offenbart.¹⁰⁹ Ausschlaggebend für das Verständnis dieser Perikope ist zudem die zweifache Bezeichnung Jesu als dem Erstgeborenen (*πρωτότοκος*) vor aller Schöpfung (V.15) und als dem Erstgeborenen aus den Toten (V.19). Grenz sieht an der Stelle eine klare Zentralisierung auf Christus hin als dem wahren *Imago Dei*, der als der zweite Adam sowohl Schöpfung (ursprüngliche Kreation) und Neuschöpfung (eschatologische Auferstehung) in sich begründet und vereint und somit in allem der Erste ist (V.19). Diese Präeminenz etabliert ihn als zweiten Adam und als wahres Ebenbild Gottes über dem ersten Adam.¹¹⁰

3.1.3 Die neue Menschheit partizipiert in Christus an der Ebenbildlichkeit

Die biblische Heilsgeschichte zentriert sich auf Christus als dem Ebenbild Gottes. Was bedeutet das für eine theologische Anthropologie? Grenz meint:

„Not only is Jesus the divine image, but also is he the head of the new humanity destined to be formed according to that image in fulfillment of God's intent for humankind from the beginning.“¹¹¹

Insbesondere bei Paulus wird diese progressive Entwicklung der neutestamentlichen Anthropologie deutlich: „Paul launches a Christocentric anthropology that transfers the Old Testament idea of humankind as the *imago dei* to the new humanity headed by Jesus Christ.“¹¹² In Röm 8,29 spricht

¹⁰⁷Vgl. ebd., 212. In diesem Kontext muss Ebenbildlichkeit mehr als Partizipation denn als Repräsentation verstanden werden.

¹⁰⁸Auch hier vermittelt der Begriff *εἰκόν* die Partizipation Christi in der Gottheit, Gott nicht nur kopierend, sondern sichtbar und manifest offenbarend (vgl. ebd., 214).

¹⁰⁹Vgl. ebd., 215.

¹¹⁰Vgl. ebd., 216. Das Zitat von Ridderbos hilft zum besseren Verständnis: „The glory that Adam as the Image of God and Firstborn of every creature was permitted to possess was only a reflection of Christ's being in the form of God. Thus Christ's exaltation as the second Adam refers back to the beginning of all things, makes him known as the one who from the very outset, in a much more glorious sense than the first Adam, was the Image of God and the Firstborn of every creature.“ (Zitiert in ebd., 216). Diese Überlegenheit Christi gegenüber Adam zeigt sich paradigmatisch im Vers neunzehn: „Denn es gefiel Gott, seine ganze Fülle in ihm wohnen zu lassen.“ (*Zürcher Bibel*, Zürich: Verlag der Zürcher Bibel beim Theologischen Verlag Zürich, 2007). Der Begriff „seine ganze Fülle“ (*πᾶς πληρωμα*) deutet an, warum die Ebenbildlichkeit letztlich nur auf Christus zutrifft: „As the one who manifests fully the deity of his Father, Jesus alone is the image of God.“ (Grenz, a.a.O., 217).

¹¹¹Ebd., 224.

¹¹²Ebd., 224.

Paulus über die Berufung der Glaubensgemeinschaft, die nach Gottes Plan an der Berufung Christi partizipieren und somit seinem Bild gleichgestaltet werden soll. Die Erfüllung dieser Berufung ist laut Grenz im Schöpfungsbericht des Alten Testaments bereits implizit enthalten. Er zitiert F.F. Bruce:

„The old creation in itself is insufficient for the realization of this goal: it requires the redemptive work of Christ and His consequent status as Head of the new creation.“¹¹³

Dieses „Christus gleichgestaltet werden“ (gr. *σύμμορφος τῆς εἰκόνας τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*) hat einen klaren eschatologischen Grundton und beinhaltet (in Bezug auf Phil 3,21) die Umgestaltung des Leibes, indem der Auferstehungsleib verfügbar gemacht wird.¹¹⁴ Es ist hier jedoch weit mehr im Blick als der Auferstehungsleib. Paulus erinnert seine Leser, dass es Gottes Absicht ist „... to imprint them with the very qualities of Christ, who as the image of God is the divine Son.“¹¹⁵ Die Qualitäten Christi bekommen heißt, ihm in Charakter und Berufung gleichgestaltet zu werden und an seiner Herrlichkeit Teil zu haben.¹¹⁶ Auf diese Art und Weise wird die Ebenbildlichkeit des Menschen im Vergleich zum Schöpfungsbericht auf eine weit höhere Stufe gehoben.¹¹⁷ Grenz fasst zusammen:

„In his risen glory, Jesus Christ now radiates the fullness of humanness that constitutes God's design for humankind from the beginning. Yet God's purpose has never been that Christ will merely radiate this human fullness, but that as the Son he will be preeminent among a new humanity who together are stamped with the divine image. Consequently, the humankind created in the divine image is none other than the new humanity conformed to the *imago Christi*, and the *telos* toward which the Old Testament narrative points is the eschatological community of glorified saints who have joined their head in resurrection life by the power of the Spirit.“¹¹⁸

Für Grenz ist diese Verwandlung keineswegs ausschließlich eschatologisch, sondern wird prozesshaft in der Gegenwart durch die Partizipation an Christi Tod und Auferstehung und die daraus resultierende Einheit mit ihm vollzogen.¹¹⁹ Dies macht Paulus in 2Kor 3,18 deutlich, indem er schreibt, dass die Gläubigen (im Lichte von 2Kor 4,6 gelesen) die Herrlichkeit Gottes in Christus sehen und dadurch in sein Bild verwandelt werden. Grenz schreibt dazu:

¹¹³Zitiert in ebd., 226.

¹¹⁴Vgl. ebd., 229.

¹¹⁵Ebd., 230.

¹¹⁶Das eigentliche Ziel der Gleichgestaltung des Gottesvolks in das Bild Christi ist, dass er der erste unter seinen Brüdern sei (gr. *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς*). Dies war Gottes Plan von Anfang an (vgl. auch Joh 17,24). Vgl. dazu auch Kol 1,15-20 und die Diskussion oben.

¹¹⁷Diese progressive Entwicklung des *Imago Dei* zeigt sich auch in 1Kor 15,45-49 (vgl. ebd., 233-238).

¹¹⁸Ebd., 231.

¹¹⁹Vgl. ebd., 240.

„Paul does not simply equate the new humanity with the divine image, however, but declares that those who behold the divine glory are participants in a process of transformation into that image that is gradual and progressive.“¹²⁰

Diese Verwandlung geschieht durch die Gegenwart des Geistes Gottes und beginnt schon im hier und jetzt. Traditionell verorteten Ausleger dieser Perikope die Transformation gewöhnlich in der Seele des Gläubigen, die mittels Kontemplation erfasst und dadurch verändert wird. Für Grenz manifestiert sie sich in einem sichtbar veränderten Lebensstil, der im zweiten Korintherbrief (vor allem) ein Teilhaben an den Leiden Christi beinhaltet.¹²¹ Darüber hinaus gilt es festzuhalten, dass diese Transformation nicht nur isolierte Individuen erfasst, sondern die Gemeinschaft derer konstituiert, die an dieser Verwandlung teilnehmen. Grenz zitiert hier W. D. Davies:

„In Christ is a social concept; to be in Christ is to have discovered the true community ... Paul knows nothing of solitary salvation, to be in Christ is not for him the mystic flight of the alone to the alone.“¹²²

Durch die Einheit mit Christus werden die Gläubigen also individuell und kollektiv in das Bild Christi verwandelt. Diese Umgestaltung ist einerseits das Werk des Geistes und andererseits als ethischer Imperativ an die Gemeinde gerichtet, wie beispielsweise Kol 3,9-11 oder Eph 4,22-24 verdeutlichen. Wer dazu bestimmt ist, Gottes Ebenbild zu sein und auszustrahlen, steht bereits im Prozess der Transformation in dieses Bild und wird dazu aufgefordert, sich aktiv an diesem Prozess zu beteiligen.¹²³ Gerade in Bezug auf diese ethisch-gegenwärtige Dimension des *Imago Dei* muss der kommunale Charakter des ethischen Imperativs ins Auge fallen.¹²⁴ Für Grenz liegt diesem Text eine Adam-Christus-Typologie zu Grunde, bei der Adam als korporative Entität für die ganze „alte“ Menschheit und Christus als der neue Mensch für die „neue“ Menschheit steht.¹²⁵ Die beiden Menschentypen werden in der Kolosserpassage durch das alte und neue Gewand metaphorisch

¹²⁰Grenz in Lints, a.a.O., 84. Paulus koppelt hier das Verb „verwandelt werden“ (gr. μεταμορφώω), das hier im Präsens Passiv wiedergegeben ist, mit der Phrase „von Herrlichkeit zu Herrlichkeit“ (gr. ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν). Für Grenz (in Bezug auf Lenski und Fee) verstärkt diese Konstruktion den progressiven präsentischen Charakter der Aussage (vgl. Grenz Social God, a.a.O., 249).

¹²¹Vgl. ebd., 249.

¹²²Zitiert in ebd., 267.

¹²³Ebd., 251. Im Bezug auf die Kolosserpassage gilt es festzuhalten, dass die meisten Kommentatoren das Ausziehen (ἀπεκδύομαι) des alten und Anziehen (ἐνδυσάμενοι) des neuen Gewandes als passive, bereits geschehene Aktion auffassen, da beide Verben als Aorist Partizip wiedergegeben sind, doch dass daraus der Imperativ zum Handeln (wie in V.7-9) in Übereinstimmung mit dieser geschehenen Aktion erwächst (vgl. ebd., 253).

¹²⁴Dieser kommunal-familiäre Charakter ist auch schon in Röm 8,29 angedeutet, wie z.B. John Murray erkannt hat (vgl. ebd., 231).

¹²⁵Vgl. ebd., 255.

versinnbildlicht. Er zitiert Ralph P. Martin:

„The risen Lord is the ‘corporate representative’ of his people who share in union with him both the benefits of his cross and victory and the obligation to be the new people of God of which he is head.“¹²⁶

In Bezug auf Eph 4,24 (und Eph 2,15) gelesen wird offenbar, dass dieser neue Mensch (gr. καινός ἄνθρωπος), den Christus in sich konstituiert, für die neue Menschheit als korporative Entität aus Juden und Heiden steht (vgl. auch Kol 3,11).

Zusammenfassend lässt sich die biblische Narrative des *Imago Dei* in drei Akte unterteilen. Die Eröffnungsszene erzählt die Schaffung des Menschen als Ebenbild und somit als Repräsentanten Gottes auf der Erde. Im zweiten Akt, dem Zentrum des Dramas, steht das Kommen Christi, der das Bild Gottes manifest verkörpert. Die Geschichte endet jedoch erst im dritten Akt mit der Schaffung der Jesus-Gemeinschaft, der neuen Menschheit, die sich in ihm konstituiert. In ihr wird das Bild Gottes und das Bild Christi verwirklicht, wenn auch in seiner Fülle erst eschatologisch.¹²⁷ Diese Überlegungen demonstrieren, dass der Fokus des Neuen Testaments hinsichtlich des *Imago Dei* in individueller Hinsicht auf Christus und in korporativer Hinsicht auf der Gemeinschaft der Gläubigen „in Christus“ liegt. Damit ist der individuell glaubende Mensch natürlich einbegriffen, obwohl er hier weniger als einzelnes Individuum denn als Teil der Gemeinschaft der neuen Menschheit im Zentrum steht.

3.2 Das *Imago Dei* als relationales Ebenbild und als Link zur Trinität

Mit dem gewonnenen Blick auf die eschatologische und soziale Verwirklichung des *Imago Dei* will Grenz nun zu den Genesistexten zurückkehren und diese Texte als Prolog zu den drei genannten Akten lesen.

3.2.1 Sexualität und menschliche Relationalität

Die beiden Schöpfungsberichte der Bibel (Gen 1,26f und 2,18-23) behandeln zwei zentrale anthropologische Themen: die Schöpfung des Menschen nach dem Bilde Gottes und die Schaffung des Menschen als Mann und Frau und somit als sexuell differenzierte und damit relationale, aufeinander angewiesene, oder einander entsprechende Wesen. Der offensichtlichste Aspekt der menschlichen Sexualität ist der biologische und damit individuelle, differenzierende Aspekt. Doch nicht weniger wichtig ist die soziale Dimension: „Humans are not sexual beings in isolation from each other.

¹²⁶Zitiert in ebd., 256.

¹²⁷Vgl. ebd., 268.

Rather, sexuality is closely linked to the sociality of human existence.“¹²⁸ Die soziale Dimension des Menschseins wird im zweiten Schöpfungsbericht deutlich, denn der Mensch ist nicht für sich alleine gemacht (Gen 2,18). Er braucht einen Partner seiner Art, da auch kein Tier die Leere in ihm ausfüllen könnte (Gen 2,20). So gesehen, funktioniert Sexualität als dynamischer und beziehungsschaffender Antrieb zur Überwindung der Einsamkeit. Ich zitiere Grenz in ganzer Länge:

„The narrative indicates that individual existence as an embodied creature entails a fundamental incompleteness, or, stated positively, an innate yearning for completeness. This sensed incompleteness is symbolized by biological sex – that is, by existence as a particular person who is male or female. This incompleteness is related to existence as a sexual creature and therefore to human sexuality. Sexuality, in turn, is linked not only to the incompleteness each person senses as an embodied, sexual creature but also to the potential for wholeness in relationship to others that parallels this fundamental individual incompleteness ... Hence, sexuality is the dynamic that forms the basis of the uniquely human drive toward bonding.“¹²⁹

Dieser Trieb zur Bindung findet im zweiten Schöpfungsbericht im Nukleus der Mann-Frau-Ehe seinen Ausdruck, doch steht die menschliche Sexualität für mehr als für die Verbindung von Mann und Frau. Die neu entstandene Einheit zwischen Mann und Frau bildete lediglich den ersten Schritt in Richtung Familie und darüber hinaus die größere menschliche Gemeinschaft (vgl. z.B. Gen 4,17). Doch auch damit ist das von Gott intendierte Ziel der Sexualität noch nicht erreicht. Grenz fährt fort:

„When seen from the perspective of the new humanity as the intent of creation of humankind from the beginning, this sexuality-based phenomenon is linked to an intention beyond forming the impetus for marriage, and, by extension, for family and human society. The ultimate goal of sexuality, and hence of the impulse toward bonding, is participation in the fullness of community – namely, life together as the new humanity, as the eschatological people in relationship with God and all creation.“¹³⁰

Sexualität steht also dafür, dass wir unsere Bestimmung und Erfüllung als Menschen nicht isoliert von anderen und von Gott finden können. Sie lässt uns über uns selbst hinaus den anderen, die menschliche Gemeinschaft und letztlich Gott suchen.¹³¹ Diese teleologische Bestimmung der Sexualität weist letztlich auf die eschatologische Gemeinschaft der neuen Menschheit in Verbindung

¹²⁸Ebd., 270.

¹²⁹Ebd., 278. Dabei wird hier deutlich, dass Sexualität nicht nur und auch nicht primär als Mittel zu Prokreation reduziert werden darf. So verstanden würde die Bedeutung des „ein Fleisch Werdens“ verloren gehen, nämlich, dass dadurch eine tiefe Einheit und Verwandtschaft zwischen Mann und Frau entsteht (vgl. ebd., 278).

¹³⁰Ebd., 280.

¹³¹Grenz sieht die menschliche Sehnsucht nach Gemeinschaft mit Gott in der Sexualität angelegt: „Viewed in this light, sexuality, understood as the sense of incompleteness and the corresponding drive for wholeness, forms the dynamic that not only seeks human relationships but also motivates the quest for God.“ (Ebd., 280).

miteinander und mit Gott dem Schöpfer hin (Offb 21,1-3). Innerkanonisch markiert das Kommen Jesu und die Inauguration seines Reiches einen radikalen Schritt gegenüber dem alttestamentlichen Verständnis von der Natur der ursprünglichen Gemeinschaft, die als die unmittelbare Familie, die weitere patriarchalische Familie und letztlich das Volk Israel in der Abstammung von Abraham verstanden wurde. Wichtiger als eine physische Abstammung von Abraham ist eine „geistliche Abstammung“ vom himmlischen Vater (Lk 3,7f; Joh 8,31-59). Für Jesus war Loyalität gegenüber ihm und „seiner Familie“ wichtiger als Loyalität gegenüber der leiblichen Familie (Mt 10,37; 12,50) und die ersten Christen setzten dies in der Praxis fort.¹³² Dabei wurden sie von der eschatologischen Vision des dritten Aktes geleitet, wie Grenz meint:

„In their estimation, the present experience of community with Christ, that is, the relationship of believers with their Lord and therefore with each other – is to be the harbinger of the glorious eschatological community, the society of humankind in fellowship with God.“¹³³

3.2.2 Menschliche Relationalität und göttliche Relationalität: auf dem Weg zu einem relationalen Imago Dei

Mit diesen Betrachtungen ist ein Zusammenhang zwischen der sexuellen Relationalität des Menschen und dem *Imago Dei* noch nicht zwangsläufig gegeben. Impliziert die Schöpfung des Menschen als sexuelles und damit relationales Wesen eine Verwandtschaft zum Schöpfer? Anders gefragt, gibt es eine Verbindung zwischen menschlicher Sexualität und göttlicher Relationalität? Einen Anhaltspunkt dazu findet sich in der selbst-referenziellen Aussage Gottes im Schöpfungsbericht: „Lasst uns Menschen machen als unser Bild, uns ähnlich.“¹³⁴ Diese Aussage impliziert eine Art „Pluralität“ innerhalb der Gottheit und gibt damit einen Hinweis auf ein innergöttliches Beziehungsgeschehen.¹³⁵ Grenz schlägt vor:

“Perhaps, therefore, a connection can be drawn, via an *analogia relationis*, between human relationality as sexually differentiated creatures and the relational God.“¹³⁶

Doch welcher Aspekt des Wesens Gottes ist es, der durch die menschliche Sexualität gespiegelt

¹³²Vgl. ebd., 282.

¹³³Ebd., 281.

¹³⁴*Zürcher Bibel*, a.a.O.

¹³⁵Diese Lesart wird durch die weitere innerbiblische Entwicklung (vor allem im neuen Testament), die zur Ausformulierung der patristischen Doktrin der Trinität führte, bestätigt (vgl. Grenz, a.a.O., 294).

¹³⁶Ebd., 294.

wird?¹³⁷ Einerseits geht aus dem biblischen Zeugnis klar hervor, dass Gott ein asexuelles Wesen ist. Andererseits verwendet die Bibel durchaus sexuelle Metaphern, um Gottes Wesen oder Handeln zu beschreiben.¹³⁸ Das Problem löst sich, wenn man, mit Barth, Gott als Archetyp menschlicher Sexualität sieht „to which the sexual dimension of human existence can “correspond.”¹³⁹ Unter dem Einfluss Martin Bubers sieht Barth im inner-trinitarischen Beziehungsgeschehen eine sogenannte „Ich-Du-Beziehung“ am Werk, gekennzeichnet durch ein einander-Gegenüberstehen und ein miteinander-in-Beziehung-Treten. In Christus offenbart sich Gott in der Qualität dieser Beziehung, indem er mit der Menschheit in Beziehung tritt. Diese göttliche „Ich-Du-Beziehung“ ist für Barth der Prototyp aller menschlichen Beziehungen. Gott schafft den Menschen in zweifacher Hinsicht als Gegenpart zu sich:

„God repeats *ad extra* a relationship intrinsic to the inner divine essence, and by entering into this relationship with human kind, God makes a copy of God’s own self, which is the *imago dei*. Humans, therefore, are created to be the counterpart of God – that is, to stand in an I-Thou relationship to God. But they are also to copy and imitate the divine original by standing in an I-Thou relationship to each other – that is, by being the counterpart of each other and having each other as counterpart.“¹⁴⁰

Das *Imago Dei* besteht für Barth, dieser *analogia relationis* folgend, in der Relationalität des Menschen.¹⁴¹ Grenz würdigt diese Innovation Barths, steht ihr aber in gewisser Hinsicht auch kritisch gegenüber:

„I-Thou” relationality cannot provide the basis for developing a theological anthropology that gives full weight to human sexuality. Nor can the appropriation of I-Thou relationality offer due consideration to the eschatological focus in the light of which the creation of humankind as the *imago dei* must be read.“¹⁴²

Barth ersetzt die Dynamik menschlicher Sexualität durch eine „Ich-Du-Relationalität“, was der Sexualität eine fast platonische Grundnote gibt. Die körperliche Dimension der Sexualität verflüchtigt sich so in eine schwerer fassbare „Ich-Du-Beziehung“. Auf der anderen Seite wird Barth, indem er diese Beziehung in der Ehe zwischen Mann und Frau verwirklicht sieht, der teleologischen Komponente der menschlichen Sexualität nicht gerecht, die erst in der neuen Menschheit

¹³⁷Grenz steigt hier in die Diskussion (u.a. in Auseinandersetzung mit der feministischen Theologie) über die Frage ein, ob Gott männlich oder weiblich sei (vgl. dazu ebd., 288-293).

¹³⁸Vgl. ebd., 294.

¹³⁹Ebd., 294.

¹⁴⁰Ebd., 297.

¹⁴¹Vgl. ebd., 296.

¹⁴²Ebd., 300.

partizipierend in Christus ihr Ziel findet.¹⁴³

3.3 Vorläufiges Fazit

Bis jetzt wurde die relational-kommunale Seite des *Imago Dei* herausgearbeitet. Dies einerseits auf dem Weg der Entwicklung des *Imago Dei* in der biblischen Heilsgeschichte von den Schöpfungsberichten über Christus bis hin zur eschatologischen, neuen Menschheit und andererseits via die sexuelle Relationalität des Menschen im Bilde Gottes. Die Mann-Frau-Ehe weist in ihrer Beziehungsorientiertheit auf das relationale Wesen Gottes hin, doch darf sie, in kritischer Hinterfragung Barths, nicht als das primäre Bild dafür gelten. Die neutestamentlichen Autoren erklären Jesus als das wahre Ebenbild Gottes und durch ihn die neue Menschheit, bestehend aus den Menschen, die in Einheit mit ihm am innertrinitarischen Beziehungsgeschehen teilhaben und prozesshaft in sein Bild transformiert werden. Im hier und jetzt ist es die Gemeinschaft der Gläubigen, also die Kirche, die als Prolepsis der neuen Menschheit ein noch nicht vollendetes Exemplar des *Imago Dei* bildet. Grenz schließt mit den Worten:

„For this reason, the pathway between humankind as male and female and the *imago Dei* leads inevitably through the church as the prolepsis of the new humanity. And the relational self is likewise the ecclesial self.“¹⁴⁴

3.4 Die Trinität und das ekklesiale Selbst

Das *Imago Dei* wird nicht durch das einzelne Individuum *per se* und auch nicht nur in der Ehe, sondern durch die Menschen in Gemeinschaft mit Gott und miteinander, proleptisch repräsentiert in der Kirche, offenbart. Dies hat wesentliche Auswirkungen auf das Verständnis des Menschseins, die Grenz nun nachvollziehen will: „The relational self must be understood as the ecclesial self, the new community in communion with the triune God.“¹⁴⁵ Auf den bisherigen Überlegungen aufbauend entwickelt er eine ekklesial-trinitarische Ontologie des Menschen, die das relationale Selbst als das ekklesiale Selbst auffasst. Er sieht die Trinität als archetypische Beziehung, auf die jede andere Form von Beziehung zurückgeht. Deshalb untersucht Grenz zunächst die trinitarische Beziehung *in se*, um dann in einem zweiten Schritt die Partizipation des ekklesialen Selbst an dieser Beziehung zu erfassen und zu ergründen, was sich daraus für die ekklesiale Gemeinschaft ergibt.

¹⁴³Ebd., 302. Darum ist Sexualität nicht nur auf dieses „vorletzte“ Zeitalter beschränkt, auch wenn der eheliche Ausdruck davon danach nicht mehr sein wird (vgl. Mt 22,30). Zudem wird Sexualität auch in der Auferstehung resp. durch den neuen Auferstehungsleib nicht abgeschafft. So wie Jesus werden wir entweder als Mann oder als Frau „auferstehen“ (vgl. ebd., 301).

¹⁴⁴Ebd., 303.

¹⁴⁵Ebd., 305.

Grenz beschreibt die Qualität des innertrinitarischen Beziehungsgeschehens als eine Beziehung, gekennzeichnet durch Liebe:

„The divine unity is comprised by the mutual love – the mutual self-giving – among the three persons who comprise the one God. God is love, therefore, not only because the first trinitarian person loves but also in that the divine essence is the *agape* that characterizes the life of the triune God.“¹⁴⁶

Diese Liebe ist Ausdruck der ewigen Beziehungen der Trinität (1Joh 4,10.16b) und offenbart sich *ad extra* in Jesu Menschwerdung und seinem Leidensweg hier auf Erden aus Liebe zu den Menschen (2Kor 8,9; Röm 5,8; 1Joh 4,10). Seit der Patristik wird die Beziehung zwischen Gott-Vater und Gott-Sohn gewöhnlich mit dem Begriff *generatio* und *filialio* bezeichnet: der Vater, der in Ewigkeit seinen Sohn zeugt, und dadurch „Vater des Sohnes“ ist sowie der Sohn als „Sohn des Vaters“ konstituiert wird. Grenz bemerkt:

„Hence, the traditional designation “Father” and “Son” are primarily intended to carry relational, rather than substantial ... connotations.“¹⁴⁷

Der Aspekt der Beziehung, gekennzeichnet durch Liebe, gehört somit zur Essenz Gottes. In Ewigkeit liebt der Vater den Sohn und der Sohn erwidert die väterliche Liebe. Der Heilige Geist ist das Band der Liebe zwischen Vater und Sohn, der diese Liebe konkretisiert: „The Spirit is the mutual and reciprocal love uniting the first and second trinitarian persons.“¹⁴⁸ Der trinitarische Gott umfasst also in sich „lover, beloved, and the shared love.“¹⁴⁹ So verstanden eröffnet sich ein Verständnis der johanneischen Aussage, dass Gott Liebe ist (1Joh 4,16b). Die patristischen Kirchenväter, angefangen mit Johannes von Damaskus, entwickelten die trinitarische Diskussion weiter, indem sie die Beziehungsqualität zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist mittels des Konzeptes der *perichoresis*

¹⁴⁶Ebd., 324. Grenz will damit andere Nuancen von Liebe (im griechischen mit *storge*, *philia* und *eros* differenziert) nicht a priori ausschließen. Die göttliche Liebe sei primär agapeischen Charakters, aber auch von den anderen Aspekten der Liebe durchdrungen (vgl. ebd., 319). Dabei verwendet das Neue Testament fast ausschließlich den Begriff *agape* um die göttliche Liebe zu beschreiben. *Agape* ist, in Abgrenzung zu den anderen Begriffen, die sich verschenkende Liebe, die nicht auf ihr eigenes, sondern auf das Wohl des Gegenübers bedacht ist (vgl. ebd., 313).

¹⁴⁷Ebd., 315.

¹⁴⁸Ebd., 316. Dieses Verständnis des Heiligen Geistes geht auf Augustinus zurück (vgl. ebd., 316).

¹⁴⁹Ebd., 316. Der Aspekt der Liebe, als Essenz Gottes verstanden, meint, dass Gottes Wesen (seine Substanz) dadurch konstituiert wird. Anders ausgedrückt ist „Liebe in Beziehung“ nicht ein zweitrangiges Prädikat Gottes, sondern das, was ihn ausmacht. Grenz verweist hier auf das bahnbrechende Werk des orthodoxen Theologen J. D. Zizioulas und zitiert ihn: „Thus God’s love ceases to be a qualifying – i.e., secondary – property of being and becomes *the supreme ontological predicate*.“ (Zitiert in ebd., 316).

weiter auszuloten versuchten.¹⁵⁰ Die drei Personen „mutually inhere in one another, draw life from one another, ‘are’ what they are by relation to one another.“¹⁵¹ Das Konzept der *perichoresis* zeigt auf, dass die Persönlichkeit der trinitarischen Personen relational determiniert wird, „each is a person-in-relationship to the other.“¹⁵² Dabei bleibt die Partikularität der Personen der Gottheit gewahrt. Die Liebe, verstanden als die göttliche Essenz, wird von allen drei Personen geteilt, ohne dass die unterschiedlichen Personen einander gleichzusetzen sind. Grenz zieht nun den Vergleich zwischen der *perichoresis* der Trinität und dem Menschsein-in-Beziehung: „The bonding that characterizes the divine life stands as the transcendent archetype for the dialectic of differentiation and commonality present in the dynamic of human sexuality.“¹⁵³ Das Konzept der *perichoresis*, heruntergebrochen auf das Menschsein, führt letztlich zu einer dynamischen Ontologie von Personen-in-Beziehungen, die einander so lieben sollen, wie Gott liebt (1Joh 4,19). Grenz fügt an:

„The biblical imperative to love is an anticipated outworking of the principle that the ultimate foundation for human relationships resides in the eternal dynamic of the triune God. Thus, humans fulfill their purpose as destined to be the *imago dei* by loving after the manner of the triune God.“¹⁵⁴

Wenn diese Aussage für das Menschsein im Allgemeinen zutrifft, so muss sie doch im Speziellen für die Kirche als dem *Imago Dei proper* gelten. Denn die göttlich-perichoretische Liebe soll sich in der ekklesialen Gemeinschaft als Prolepsis der neuen Menschheit manifestieren, indem die Gläubigen in ihrer Verbindung mit Christus durch den Heiligen Geist in die Beziehung des Sohnes mit dem Vater hineingenommen werden (Joh 20,17; Gal 4,6; Röm 8,15).¹⁵⁵ Die Gemeinschaft der Gläubigen partizipiert in Christus durch den Heiligen Geist an der innertrinitarischen Gemeinschaft und wird so in das Bild Gottes konstituiert. Oder in den Worten von Grenz:

„The indwelling Spirit seeks to transform the ecclesial community after the pattern of the perichoretic life of the triune God.“¹⁵⁶

¹⁵⁰Dieses Konzept wurde ursprünglich eingeführt, um die Beziehung zwischen der göttlichen und menschlichen Natur Jesu zu beschreiben (vgl. ebd., 316).

¹⁵¹Catherine LaCugna zitiert in ebd., 317.

¹⁵²Ebd., 317.

¹⁵³Ebd., 321.

¹⁵⁴Ebd., 320.

¹⁵⁵Grenz macht deutlich, dass die Repräsentation der göttlichen *perichoresis* in der ekklesialen Gemeinschaft inmitten von Gebrochenheit und Sünde nicht perfektionistisch verstanden werden darf (vgl. ebd., 335).

¹⁵⁶Ebd., 335.

Weil der Gläubige durch seine Union mit Christus konstituiert wird, wird seine Identität *extra se* festgelegt, indem ihm die Identität Jesu Christi sozusagen von außen zugesprochen wird.¹⁵⁷ Anders ausgedrückt, das Wesen der Liebe des trinitarischen Gottes, verkörpert in Christus in seiner Story von Leben, Tod, Auferstehung und Glorifizierung wird zur persönlichen Story des ekklesialen Menschen (z.B. Röm 6,1-14).¹⁵⁸ Und indem die Gläubigen durch den Heiligen Geist in Christus inkorporiert werden, werden sie gleichzeitig in die ekklesiale Gemeinschaft eingefügt, denn: „any identity-forming story of a person’s life is always embedded in the story of the communities in which the person participates.“¹⁵⁹ Die Story jedes Gläubigen ist also eine kommunale Story, eine gemeinsam geteilte Identität, auch wenn dadurch Individualität und Partikularität, analog der innertrinitarischen Beziehungen, nicht aufgehoben werden.¹⁶⁰ Die Gemeinschaft der Gläubigen partizipiert am Beziehungsgeschehen der Trinität und widerspiegelt die göttliche *perichoresis* in der Gemeinschaft der Kirche. Zusammenfassend sei Grenz in der Länge zitiert:

„The Christian identity, therefore, is more than personal, it is a shared identity. This identity is bound up with the human destiny to be the *imago dei*, to reflect the character of, and to exemplify the pattern of life that characterizes the triune God. Because the triune life can be represented only within a relational context, the self is truly ecclesial; the self of each participant in the new humanity is constituted through the relationality of the community of those who by the Spirit are “in Christ.”¹⁶¹

3.5 Fazit zu Stanley Grenz

Wir stehen nun am Ende der Betrachtung von Grenz’ These und eine kurze Übersicht ist angebracht. Grenz entwickelt sein Verständnis des *Imago Dei* über den relationalen Aspekt Gottes als Personen-in-Beziehung. Die innertrinitarische Relationalität offenbart sich erstmals in der Schaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes. Der Mensch wird als sexuell differenziertes Wesen, als Mann und Frau geschaffen. Die menschliche Sexualität fungiert als Antrieb zur Formierung von Gemeinschaft und deutet dabei über die Gemeinschaft der Ehe hinaus auf die menschliche Gesellschaft im Allgemeinen und die neue, eschatologische Menschheit in Christus im Speziellen. Diese neue

¹⁵⁷Die Bezeichnung der Identität eines Christen *extra se in Christo* geht auf die Reformatoren zurück (vgl. ebd., 326). Damit ist nicht impliziert, dass diese neue Identität rein äußerlich oder objektiv bleibt. Sie wird durch das Wirken des Geistes verinnerlicht, so dass eine neue Kreatur entsteht.

¹⁵⁸Vgl. ebd., 329. Auch wenn Jesu Leben, Tod und Auferstehung fundamental zur Identität des Christen gehören, so darf die eschatologische Ausrichtung der Jesus-Story hier nicht ausgeblendet werden. So ist auch die präsentische ekklesiale Gemeinschaft nur ein Vorgeschmack der eschatologisch neuen Menschheit in Christus (vgl. ebd., 330).

¹⁵⁹Ebd., 330.

¹⁶⁰Vgl. ebd., 333.

¹⁶¹Ebd., 331.

Menschheit, proleptisch repräsentiert in der ekklesialen Gemeinschaft, partizipiert an der innertrinitarischen, perichoretischen Gemeinschaft der Liebe und wird so in das relationale, perichoretische Bild Gottes verwandelt, welches sie repräsentieren soll. Das individualistische Selbst wird so zum ekklesialen Selbst. Dieses ekklesiale Selbst lebt in Verbindung mit Christus und damit gleichzeitig in der ekklesialen Gemeinschaft, dem Leib Christi. Hiermit sind bereits einige Lösungsansätze angesprochen, die in Bezug auf die Probleme eines zu individualistisch verstandenen Menschbildes helfen können und die im Verlauf der Thesis vertieft werden sollen. Der Mensch ist per Design ein relationales Wesen und kann als autonomes, isoliertes Individuum nicht bestehen. Er braucht die Gemeinschaft anderer Menschen, insbesondere die ekklesiale Gemeinschaft und noch fundamentaler die Gemeinschaft mit Gott, damit er wahres Menschsein realisieren kann.

4 Trinitätslehre und theologische Anthropologie: Anmerkungen, Erweiterungen und Kritik zu Stanley Grenz

Dieser zweite Teil der Arbeit hat das Ziel, einerseits direkt auf die Thesen von Grenz Bezug zu nehmen und andererseits in die breitere Diskussion der Trinitätstheologie und der theologischen Anthropologie einzusteigen und dadurch bereits angeklungene Lösungsansätze zur Auseinandersetzung mit der Kultur des Individualismus in der Kirche zu vertiefen. Anders ausgedrückt, soll die ekklesiale, trinitarische Ontologie von Grenz theologisch untermauert werden um weiter fruchtbar gemacht werden zu können. Dabei bemühe ich mich, die Diskussion und den Ansatz von Grenz durch einen bundestheologischen Ansatz zu ergänzen. Im Rahmen dieses Kapitels, das den theologischen Boden für die danach folgenden ekklesiologischen Betrachtungen schaffen soll, will ich Grenz an einigen Stellen auch kritisch hinterfragen. Am Ende dieses Teils sollen die theologischen Weichen gestellt sein, um die Diskussion weiter in Richtung ekklesiales Selbst und einer relationalen Ekklesiologie zu lenken. Der Flow dieses Kapitels könnte prägnant mit „relationaler Gott – relationaler Mensch – ekklesialer Mensch“ umschrieben werden. Damit wird der in der Einleitung genannte Dreiklang von Trinitätslehre, Anthropologie und Ekklesiologie zum Klingen gebracht.

4.1 Trinitätstheologische Aspekte – Gott ist Beziehung

Das zwanzigste Jahrhundert erlebte eine Renaissance der sogenannten sozialen oder relationalen Trinität, so dass Stanley Grenz sagen kann:

„By the end of the twentieth century, the concept of relationality had indeed moved to center stage.“¹⁶²

¹⁶² Stanley J. Grenz, *Rediscovering the Triune God: The Trinity in Contemporary Theology*

Die sozialen Trinitarier berufen sich auf die Trinitätslehre der kappadokischen Kirchenväter (Basilius der Große, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz), um ihre These zu stützen.¹⁶³ Die Trinitätslehre des Ostens wird häufig antagonistisch zu Augustinus und mit ihm zur Trinitätslehre der westlichen Kirche gesetzt. Nach Auffassung der sozialen Trinitarier fokussierten sich die westlichen Theologen mehr auf die göttliche Einheit, Substanz oder Essenz bestehend aus den Attributen Gottes und behandelten den Aspekt der göttlichen Relationalität oder die trinitarische Inter-Personalität zweitrangig.¹⁶⁴ Den Theologen dieser Richtung wird gewöhnlich eine gefährliche Nähe zum Modalismus unterstellt.¹⁶⁵ Für die Kappadokier dagegen bildete das personale Wesen Gottes den Ausgangspunkt der Überlegungen, von dem aus man zur Einheit Gottes zu gelangen versuchte.¹⁶⁶ Gottes Wesen ist nicht in einer abstrakten Essenz, sondern vielmehr in seiner Personalität zu suchen. Van Gelder und Zscheile fügen an: „There is no personal identity without relationality.“¹⁶⁷

Die Unterscheidung in eine Essenz, Substanz oder Natur (*ousia*) und verschiedene Subsistenzen oder Personen (*hypostasis*) geht auf die Kontroverse der griechischen Theologen mit Arius zurück, der behauptete, dass einzig dem Vater „Gott-Status“ zukomme.¹⁶⁸ *Ousia* bezeichnete die

(Minneapolis: Augsburg Fortress, 2004), 117, weiterhin zitiert als *Grenz Rediscovering*.

¹⁶³Vgl. Collin E. Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, 2. Aufl. (London und New York: T & T Clark, 1997), 74. John Franke zählt Zizioulas, Moltmann, Pannenberg, Boff, Gunton, Alan Torrance, Millard Erickson und Stanley Grenz zu den sozialen Trinitariern (vgl. John R. Franke, *God is Love: The Social Trinity and the Mission of God*, in: Daniel J. Treier und David Lauber (Hg.), *Trinitarian Theology for the Church: Scripture, Community, Worship* Lauber (Downers Grove, IL: InterVarsity Press und Nottingham: Apollos: 2009), 113. John Frame nennt zusätzlich zwei Theologen aus dem reformierten Lager, Cornelius Plantinga und Royce Gruenler (vgl. John Frame, *Systematic Theology: An Introduction to Christian Belief* (Phillipsburg, New Jersey: P&R Publishing, 2013), 505).

¹⁶⁴Vgl. Van Gelder und Zscheile, a.a.O., 103. Als Ausnahme in der westlichen Kirche wird Richard St. Viktor genannt (vgl. Gunton, a.a.O., 89). Er argumentierte erstens, dass wahre Liebe keine Selbstliebe sein kann und darum ein Gegenüber bedingt, das die geschenkte Liebe empfängt. Zweitens muss dann die Freude dieser geschenkten und empfangenen Liebe mit einer dritten Person geteilt werden können, damit sie vollkommen ist (vgl. Franke, a.a.O., 110).

¹⁶⁵Als Modalismus bezeichnet man die häretische Auffassung, dass Gott nicht drei unterschiedliche, sondern lediglich nur eine Person ist, die in verschiedenen Erscheinungsformen auftritt (vgl. Wayne Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1994), 242).

¹⁶⁶Frame, a.a.O., 504.

¹⁶⁷Van Gelder und Zscheile, a.a.O., 105.

¹⁶⁸Die beiden Begriffe deckten ursprünglich praktisch das gleiche semantische Feld ab und wurden erst durch die trinitarische Diskussion der frühen Kirche unterschieden (vgl. Franke, a.a.O., 108 und Frame, a.a.O., 483). Zu einer weiteren semantischen Verschiebung kam es dann bei der Übersetzung ins Lateinische, was ein Grund für den primären Fokus der Westkirche auf die Substantialität Gottes sein mag (vgl. Franke, a.a.O., 109). Diese semantische Vorgeschichte soll davor warnen, bei dieser Diskussion zu viel Gewicht auf einzelne (nicht-biblische) Worte zu legen und mehr darauf zu achten, wie sie gefüllt werden.

göttliche Natur, die Vater, Sohn und Geist gleichermaßen besitzen, wogegen *hypostasis* die Eigenständigkeit und Andersartigkeit der drei göttlichen Personen charakterisierte.¹⁶⁹ Beim Versuch die Implikationen dieser Unterscheidung herauszuarbeiten wurde deutlich, dass die drei Personen der Gottheit, wenn auch unterscheidbar, nicht als unabhängige Individuen im modernen Sinn, sondern als Personen, deren Realität nur in ihrer Beziehung zueinander verstanden werden kann, aufgefasst werden können. Ralph Smith drückt es so aus:

„Trinitarianism shows us that God is a God in whom three Persons share an eternal fellowship of love. We can even say that they are who they are because of that fellowship of love, for the Father cannot be the Father without the Son, and the Father and the Son are not related without the Spirit.“¹⁷⁰

Das personale Wesen Gottes kann also als ontologische Kategorie aufgefasst werden.¹⁷¹ Oder in den Worten Colin Guntons, der sich auf Zizioulas beruft: „For God to be is to be in communion.“¹⁷² Ähnlich formuliert Tim Chester: „God is persons-in-relationship.“¹⁷³ Die göttlichen Personen werden durch ihr Miteinander-in-Beziehung-Stehen konstituiert und obwohl sie sich in Aspekten voneinander unterscheiden, sind sie wechselseitig so eng miteinander verbunden, dass ihre Existenz ohne diese Verbindung undenkbar wäre.¹⁷⁴ Die Kappadokier umschrieben diese Verbindung mit dem Begriff *perichoresis*, den Cornelius Plantinga so erläutert:

„Each member is a distinct person, but scarcely an individual or separate person. For in the divine life there is no isolation, no insulation, no secretiveness, no fear of being transparent to one another. Hence there may be penetrating, inside knowledge of the other as other, but as co-other, loved other, fellow.“¹⁷⁵

Hiermit ist das inhärente Paradoxon der Trinität angesprochen: wie kann Gott drei Personen und doch gleichzeitig nur ein Wesen sein? Diese Frage korrespondiert mit den zwei Grundrichtungen der

¹⁶⁹Vgl. Paul S. Fiddes, *Participating in God: A Pastoral Doctrine of the Trinity* (London: Darton, Longman und Todd Ltd, 2000), 14.

¹⁷⁰Ralph A. Smith, *Trinity & Reality: An Introduction to the Christian Faith* (Moscow, ID: Canon Press, 2004), 22.

¹⁷¹Vgl. Catherine LaCugna in Franke, a.a.O., 112.

¹⁷²Gunton, a.a.O., 39. Der Begriff *being in communion* oder *being as communion* wurde von John Zizioulas geprägt (Vgl. John D. Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (London: Darton, Longman und Todd, 2013).

¹⁷³Tim Chester, *Delighting in the Trinity: Why Father, Son and Spirit are Good News*, 2. Aufl. (Nottingham, England: The Good Book Company, 2010), 163, weiterhin zitiert als *Chester Trinity*.

¹⁷⁴Mirosav Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1998), 205.

¹⁷⁵Zitiert in Ralph A. Smith, *Paradox and Truth: Rethinking Van Til on the Trinity*, 2.Aufl. (Moscow, ID: Canon Press, 2002), 64, weiterhin zitiert als *Smith Paradox*.

Trinitätstheologie, die entweder mehr die Substantialität oder die Personalität Gottes hervorheben. Das Paradoxon findet sich auch in der Bibel wieder: Jesus und der Vater sind eins (Joh 10,30; 1,1) und doch voneinander verschieden (Joh 10,38; 1,1). Wie gesagt wird Augustinus häufig vorgeworfen, dass er die Substantialität Gottes auf Kosten der Personalität Gottes überbetont habe.¹⁷⁶ Die Essenz Gottes wird bei Augustinus primär durch Attribute definiert, wobei jedes Attribut die ganze Essenz der Gottheit umfasst. Augustinus soll dabei die Inter-Personalität von Gottes Attributen, wie beispielsweise Liebe oder Treue, zu wenig berücksichtigt haben.¹⁷⁷ Ein abstraktes, letztlich non-personales Wesen kann Attribute wie Liebe, Gemeinschaft oder Kommunikation nicht wesensmäßig für sich beanspruchen. Ralph Smith betont:

„By itself, theism will not suffice to give us a truly personal god, for a god who is utterly and simply one ... fails to have the qualities we know to be essential to personality ... To conceive of a god who does not know love, a god who has never shared, a god for whom a relationship with another is eternally irrelevant, is to conceive of an abstraction, an idea or a thing more than a person.“¹⁷⁸

Ein solches Gottesbild wird dem neutestamentlichen Zeugnis nicht gerecht, das die göttlichen Personen als eigene „Zentren des Bewusstseins“, die miteinander in verschiedene Transaktionen treten, offenbart.¹⁷⁹ So sendet der Vater den Sohn, der Sohn betet zum Vater, der Vater und der Sohn senden den Heiligen Geist, um nur einige dieser Transaktionen zu nennen.¹⁸⁰ Und weil sie in einer

¹⁷⁶Vgl. ebd., 33 und Gunton, a.a.O., 10. Vgl. auch Volf, a.a.O., 202. Aber auch Theologen wie Frame oder Smith, die den sozialen Trinitariern kritisch gegenüberstehen, sehen das Problem (vgl. Frame, a.a.O., 503). Die Kritik ist also berechtigt, aber manchmal einseitig und unausgewogen (vgl. Smith Paradox, a.a.O., 108). Frame zeigt auf, dass sich Augustinus der Gefahr des Modalismus zumindest bewusst war (vgl. Frame, a.a.O., 503). Mark Husbands gibt zudem zu bedenken, dass die gängige Lesart der Kappadokier teilweise recht einseitig bis defizitär sei und die kappadokische Trinitätslehre eigentlich näher bei Augustinus liege als gewöhnlich angenommen (vgl. Mark Husbands, *The Trinity Is Not Our Social Program: Volf, Gregory of Nyssa and Barth*, in: Daniel J. Treier und David Lauber (Hg.), *Trinitarian Theology for the Church: Scripture, Community, Worship* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press und Nottingham: Apollos: 2009).

¹⁷⁷Vgl. Smith Paradox, a.a.O., 81.

¹⁷⁸Smith, a.a.O., 18. Ein solches Gottesbild hat auch keine Antwort dafür, dass der Mensch ein soziales Wesen ist (vgl. ebd., 160).

¹⁷⁹Vgl. Frame, a.a.O., 503.

¹⁸⁰Diese Transaktionen werden als *opera ad extra* bezeichnet und dienen als Unterscheidungsmerkmale der drei trinitarischen Personen. Ihnen gegenüber stehen die *opera ad intra* wie *generatio*, *filiatio* oder *spiratio*, wodurch die Personen der immanenten Trinität unterschieden werden (vgl. Louis Berkhof, *Systematic Theology*, Neudruck 2005 (Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1958), 89). Diese Eigenschaften werden gewöhnlich als Personen-spezifisch und nicht als Essenz-spezifisch bezeichnet, wie Bruce A. Ware festhält: „While the Son has properties of his personhood that the Father in his personhood does not and cannot have, yet each and every property of the Son’s divine essence is a properly possessed also fully and eternally by the Father in his divine essence.“ (Bruce A. Ware, *Does Affirming an Eternal Authority-Submission Relationship in the Trinity Entail a Denial of Homousious? A Response to Millard Erickson and Tom McCall*, in: Bruce A. Ware und John Starke (Hg.), *One God in Three Persons: Unity of Essence*,

Beziehung der Liebe zueinander stehen, müssen sie, wie Ralph Smith bemerkt, „have knowledge of one another as “other,” which includes the knowledge of self in distinction from the other.“¹⁸¹ Hier besteht andererseits die Gefahr, auf der anderen Seite des Pferdes herunter zu fallen, nämlich, einen Tritheismus zu postulieren.¹⁸² Ralph Smith erkennt beispielsweise bei Cornelius Plantinga die Tendenz, Gottes Wesen letztlich als „zusammengesetzt“, als eine Kombination von drei individuellen Essenzen zu verstehen, weil Plantinga die Aussage, dass Vater, Sohn und Geist identisch mit der göttlichen Essenz sind, zu umgehen versucht.¹⁸³ Smith stellt fest: “A view that asserts multiplicity of essences at least invites tritheism.”¹⁸⁴ Aufschlussreich ist auch dieser Paragraph von Millard Erickson:

„The Godhead is to be thought of less as a unity, in the sense of oneness of simplicity, than as a union, involving three persons, Father, Son, and Holy Spirit. Without each of these, God would not be.“¹⁸⁵

Erickson scheint hier zu implizieren, dass Gottes Einheit aus drei zusammengesetzten Einheiten besteht. Er und Plantinga wenden sich offensichtlich gegen eine zu enge Vorstellung der Simplizität Gottes, sprich, der einen, ungeteilten Substanz Gottes. Simplizität meint, dass Gott nicht aus zusammengesetzten Teilen bestehen kann, wenn er seine Einheit nicht einbüßen will.¹⁸⁶ Sind Simplizität und Partikularität letztlich unvereinbar? Frame meint nein: “A biblical Trinitarian cannot argue ... that in every respect unity is prior to multiplicity.”¹⁸⁷ Gott ist ein komplexes Wesen. Er hat viele Attribute und doch schöpft jedes einzelne Attribut sein ganzes Wesen aus. Gott ist gut und alles

Distinction of Persons, Implications for Life, (Wheaton, Illinois: Crossway, 2015), 243).

¹⁸¹Smith Paradox, a.a.O., 63.

¹⁸²Grenz ist sich dieser Gefahr bewusst (vgl. ebd., 132; vgl. auch Grenz Social God, a.a.O., 46). Eine interessante Position nimmt hier Cornelius Van Til ein. Auch er betont die Personalität Gottes, aber ohne sich dabei in das Fahrwasser der sozialen Trinitarier zu begeben. Er formulierte die paradoxe Aussage „eine Person – drei Personen“ (vgl. John M. Frame: *Cornelius Van Til: An Analysis of His Thought* (Phillipsburg: P&R, 1995), 65, weiterhin zitiert als *Frame Van Til*). Damit ist er näher bei der patristischen Formulierung „eine Natur (*ousia*) – drei Personen (*hypostasis*)“ als die sozialen Trinitarier. Grenz geht in seinem Werk nicht auf Van Til ein.

¹⁸³Vgl. Smith Paradox, a.a.O., 37.

¹⁸⁴Ebd., 39.

¹⁸⁵Millard Erickson, *God in Three Persons: A Contemporary Interpretation of the Trinity* (Grand Rapids: Baker, 1995), 264.

¹⁸⁶Der mittelalterliche Theologe Thomas von Aquin, beispielsweise, scheint sich so stark darauf fokussiert zu haben, dass er Partikularität in der Gottheit letztlich ausschließen musste. Plantinga stellt fest: „Thomas simplifies things so aggressively that even that difference [zwischen Vater, Sohn und Heiliger Geist] is eventually washed out. For each person is identical with his relation: the Father just is paternity; the Son just is filiation; the Spirit just is procession. Further, these relations themselves, Thomas explicitly says, are all really the same thing as the divine essence.“ (Zitiert in Smith Paradox, a.a.O., 485).

¹⁸⁷Frame, a.a.O., 430.

was er tut ist gut. Güte ist also nicht nur ein Teil von ihm, sondern charakteristisch für sein ganzes Wesen; er ist Güte. Frame fährt fort:

„To praise God’s goodness is not to praise something other than God himself. It is not to praise something less than God, a part of him, so to speak ... God’s goodness is not something that is intelligible in itself apart from everything else God is.“¹⁸⁸

Die Komplexität des Wesens Gottes zeigt sich darin, dass er nicht nur essentiell gut, sondern auch ewig und gerecht ist, um nur zwei weitere Attribute zu nennen. Alle seine Attribute erschöpfen sein ganzes Wesen und sind gleichzeitig ineinander enthalten: seine Güte ist ewig und gerecht; seine Gerechtigkeit ist gut und ewig; usw. So gesehen gilt, dass wenn wir einer Person der Gottheit begegnen, wir dem dreieinigen Gott begegnen.¹⁸⁹ Gott ist auf eine Art und Weise mit sich eins, dass wenn eine Person handelt, alle Personen mitinvolviert sind.¹⁹⁰ Man könnte auch sagen, dass Gott als *eine Person* handelt, auch wenn die drei Subsistenzen oder Personen unterschieden werden müssen.¹⁹¹ Vater, Sohn und Heiliger Geist sind Teil der komplexen göttlichen Essenz, nicht im Sinne von „zusammengesetzt“, sondern erschöpfend, sodass der Vater ganz Gott ist, der Sohn ganz Gott ist und der Heilige Geist ganz Gott ist. Die Kritik der sozialen Trinitarier impliziert, dass eine Identifizierung Gottes mit seinen Attributen letztlich dazu führen muss, Gott als abstraktes Wesen (das Attribut über Gott) zu sehen.¹⁹² Das ist jedoch nur der Fall, wenn man die Gottheit a priori als nichtpersonal postuliert. Wie wir gesehen haben ist Personalität aber eine der Eigenschaften, ein Attribut Gottes, weshalb alle seine Attribute als personal aufgefasst werden müssen.¹⁹³ Die Aussage „Gott ist Vaterschaft“ (*persona est relatio*) ist darum nicht unbedingt problematisch. Es wird damit nicht gesagt, dass die Person letztlich abstrakt ist, sondern umgekehrt, dass die Abstraktion eine Person ist. Vaterschaft bedeutet, dass Gott als Vater in Beziehung zum Sohn steht.¹⁹⁴ Frame fasst zusammen:

„If the three persons (individually and collectively) exhaust the divine essence (are “co-terminus” with it), then the divine essence itself must be personal. And if God is an absolute

¹⁸⁸Ebd., 432.

¹⁸⁹Ebd., 486. Darum ist, *contra* Grenz u.a., nicht unbedingt Liebe das bestimmende Attribut Gottes, sondern vielmehr jedes seiner Attribute gleich wichtig (vgl. Smith Paradox, a.a.O., 87).

¹⁹⁰Vgl. Volf, a.a.O., 209.

¹⁹¹Im Alten Testament ist diese Vorstellung vorherrschend. Gottes Handeln als Vater, Sohn und Heiliger Geist wird erst im Neuen Testament deutlich offenbart (vgl. Berkhof, a.a.O., 85).

¹⁹²Vgl. ebd., 487.

¹⁹³Vgl. Frame, a.a.O., 431. Wenn wir Gottes Güte preisen, dann preisen wir den dreieinigen personalen Gott, der in allem was er tut gütig handelt, und nicht ein abstraktes Attribut.

¹⁹⁴Vgl. ebd., 487.

person, and he is one, there must be a sense in which he is one person.”¹⁹⁵

Hier stößt man zwangsläufig an die Grenzen des menschlichen Verstehens. Wie können die drei Personen voneinander unterschieden und doch gleichzeitig jede einzelne Person mit der Gottheit identisch sein? Eine Hermeneutik der Demut ist angebracht.¹⁹⁶ Die sozialen Trinitarier scheinen dieser paradoxe Komplexität teilweise gerecht zu werden.¹⁹⁷ Richard Lints stellt fest:

„The recent Trinitarian revisioning of the *imago dei* runs the risk of insufficiently appreciating the ontological weight of the classic claim of monotheism.“¹⁹⁸

Inwiefern Grenz sich dieser Gefahr bewusst ist oder nicht, kann ich nicht abschließend beurteilen. Aufgrund seiner Darstellung in *The Social God and the Relational Self* bevorzugt er die soziale Analogie, wie der Titel des Buches ja bereits impliziert. Gott ist essentiell ein Beziehungswesen, weshalb der Mensch in seinem Bilde auch ein Beziehungswesen sein muss. Für Grenz liegt die Essenz der göttlichen *perichoresis* in der Liebe. Auch wenn sich diese Gewichtung meines Erachtens vertreten lässt, besteht doch die Gefahr, andere Aspekte der Gottheit, wie Treue, Gerechtigkeit, u.a., zu vernachlässigen, anstatt sie im Zusammenspiel mit dem Attribut der Liebe zu begreifen. Eine bundestheologisch-trinitarische Sicht greift hier tiefer, wie ich nun zeigen möchte.

4.1.1 Die Trinität aus einer bundestheologischen Perspektive

Die soziale Analogie der Trinität kann, um noch fruchtbarer gemacht zu werden, durch eine bundestheologische Perspektive, wie Ralph Smith sie einbringt, ergänzt werden. Er führt seine Position auf den holländischen Theologen Abraham Kuyper zurück.¹⁹⁹ Kuyper verstand die Trinität als

¹⁹⁵Frame Van Til, a.a.O., 68. In diesem Sinne ist Van Til's paradoxe Aussage zu verstehen. Ralph Smith paraphrasiert diesen Satz so: „When we confess that God is one, we acknowledge that there is a sense in which we must say that God is simple. When we confess that God is three, we are also saying that God is not simply simple.“ (Smith Paradox, a.a.O., 81).

¹⁹⁶Vgl. Frame, a.a.O., 489.

¹⁹⁷Vgl. Smith Paradox, a.a.O., 47. Als Beispiel sei hier noch Miroslav Volf angefügt, der sich gegen Simplizität im oben besprochenen Sinne äußert: „The unity of the triune God is grounded neither in the numerically identical substance nor in the accidental intentions of the persons, but rather in their *mutually interior being*.“ (Volf, a.a.O., 210). John Frame entgegnet, dass Gott (numerisch) eins sein muss: „To say that God is numerically one is to say that there is only one being with that unique nature.“ (Frame, a.a.O., 423). Diese Einheit schließt, wie gesagt, Partikularität (und Personalität) nicht aus: „Though God is numerically one and simple, he has many attributes ... thinks a vast number of thoughts, and performs innumerable actions. His attributes are one, but a oneness that can be characterized in many ways.“ (Ebd., 433).

¹⁹⁸Richard Lints, *Imaging and Idolatry: The Sociality of Personhood in the Canon*, in: Richard Lints, Michael S. Horton und Mark R. Talbot (Hg.), *Personal Identity in Theological Perspective* (Grand Rapids und Cambridge: Wm. B. Eerdmans, 2006), 224.

¹⁹⁹Vgl. Smith Paradox, a.a.O., 101.

archetypische Bundesgemeinschaft, nach deren Beispiel die Bünde Gottes mit den Menschen nachgebildet sind.²⁰⁰ Wenn Gott keine innertrinitarische Bundesgemeinschaft *in se* bilden würde, also eine Gemeinschaft von Personen, die gegenseitig durch einen Bund verbunden und verpflichtet ist, gäbe es auch keine befriedigende Erklärung dafür, dass Gott eine Bundesbeziehung mit den Menschen eingehen würde. Kuyper bemerkt dazu:

„For in that case it would be introduced in it rather incidentally and change the essential relations of the Three Persons in the divine Essence ... We then confess that in the one personality of the divine Essence there consists a three-personal distinction, which has in the covenant relation it's unity and an inseparable tie.“²⁰¹

Inwiefern kann diese bundestheologische Perspektive in der Trinitätsdiskussion assistieren? Die Tatsache, dass Vater, Sohn und Heiliger Geist in einer ewigen Bundesbeziehung miteinander stehen, weist darauf hin, dass die drei Personen unterschieden werden müssen. So verstanden sind die Attribute Gottes kein abstraktes *substratum*, sondern interpersonale Merkmale dieser Bundesbeziehung, wie die Vertreter der sozialen Trinität hervorgehoben haben. Gottes Attribute wie Liebe, Treue oder Loyalität und Gerechtigkeit finden ihren wahren Ausdruck aber nur, wenn man sie letztlich als Attribute einer Bundesgemeinschaft versteht.²⁰² Wie oben gezeigt ist für viele soziale Trinitarier „Liebe“ eines, wenn nicht das Hauptattribut der Trinität. Ralph Smith stellt demgegenüber fest: „What is left out ... by those asserting the primacy of love is the biblical meaning of love.“²⁰³ Liebe kann nur im Kontext des Bundes verstanden seine volle biblische Bedeutung entfalten. Gott, in seiner erwählenden Liebe, tritt immer in Form eines Bundes in Beziehung mit seinem Bundespartner.²⁰⁴ Analog eines Ehebundes wird die relational-emotionale Seite des Bundes durch Bundestreue

²⁰⁰Dieser Bund wird gewöhnlich als „Bund der Erlösung“ (*covenant of redemption*) oder im Fachterminus als *pactum salutis* bezeichnet. Platz und Fokus dieser Arbeit erlauben es mir nicht, diese Position im Detail zu etablieren. Ich verweise auf Ralph Smith, *Eternal Covenant: How the Trinity Shapes Covenant Theology* (Moscow, ID: Canon Press, 2003), 49, weiterhin zitiert als *Smith Eternal Covenant* und Frame, a.a.O., 55-86, Berkhof, a.a.O., 265-267 und O. Palmer Robertson, *The Christ of the Covenants* (Phillipsburg, New Jersey: P & R, 1980). Gegenstimmen dieser Position sagen, dass sie exegetisch zu wenig Legitimation aufweise (vgl. z.B. P. R. Williamson, „Covenant“, *New Dictionary of Biblical Theology* (Downers Grove, IL und Nottingham, England: InterVarsity Press, 2000), 419-429).

²⁰¹Zitiert in Smith Paradox, a.a.O., 77. Vgl. auch Vern Sheridan Poythress, *Redeeming Sociology: A God-Centered Approach* (Wheaton, Illinois: Crossway, 2011), 36.

²⁰²Vgl. ebd., 98.

²⁰³Ebd., 87.

²⁰⁴Vgl. ebd., 88. Im Fokus ist hier die Bundesliebe, die sich in der immanenten Trinität findet (Joh 17,24 aber auch Joh 3,35; 5,20 etc.), sich aber auch in der ökonomischen Trinität manifestiert (Joh 3,16). D. A. Carson zeigt auf, dass göttliche „Liebe“ innerbiblisch auch weitere Aspekte aufweist, auf die ich hier nicht näher eingehen kann (vgl. D. A. Carson, „Love“, *New Dictionary of Biblical Theology* (Downers Grove, IL und Nottingham, England: InterVarsity Press, 2000), 646-650).

ergänzt.²⁰⁵ Anders ausgedrückt beinhaltet ein Bund sowohl einen relationalen als auch einen legalen oder gesetzlichen Aspekt, wobei der vertragliche Teil des Bundes dem Versprechen der Liebe einen konkreten Rahmen gibt.²⁰⁶ Smith fährt fort:

„Because love means mutual commitment, self-sacrifice, and giving, there is a whole range of terms associated with the word love that show it clearly to be a covenantal idea.“²⁰⁷

Dieser Aspekt wird noch deutlicher, wenn man die menschliche Seite der Bundesbeziehung genauer beleuchtet. Liebe und Gehorsam im Sinne von Loyalität und Treue gegenüber dem Bundesherrn sind so eng miteinander verknüpft, dass die Bibel sagen kann, dass Liebe und Ungehorsam sich gegenseitig ausschließen (z.B. Deut 10,12; Joh 15,10).²⁰⁸ Liebe findet also innerhalb der Grenzen des Bundes ihren wahren Ausdruck.²⁰⁹ Smith fasst zusammen: „Love that did not maintain the boundaries of the covenant would not be love.“²¹⁰ Ähnliches gilt für Attribute wie Treue oder Gerechtigkeit. Gott ist seiner Bundesbeziehung mit seinem Volk (*ad extra*) treu, weil er sich in dieser Beziehung freiwillig an sein Volk gebunden hat. Demgegenüber steht die feste, unlösbare Bindung der Personen der Trinität *ad intra*. Smith bemerkt in Bezug auf Gerechtigkeit als Attribut der Trinität:

„Righteousness means that each of the persons of the Trinity is wholly dedicated to preserving the properties of the others. They never transgress the boundaries of their personhood but rather act to protect them by blessing and glorifying one another.“²¹¹

Gott ist also eine freiwillige Beziehung der Liebe, verankert in einem ewigen Bundesbeschluss, die sich durch eine gegenseitige Verpflichtung und Treue auszeichnet. Mehr noch, analog einer

²⁰⁵Traditionellerweise wurde die affektive oder leidenschaftliche Seite der Liebe Gottes aufgrund eines einseitigen Verständnisses von *agape* häufig als Anthropopathismus abgetan. Die Vorstellung eines gefühllosen Gottes wird jedoch dem biblischen Zeugnis nicht gerecht (vgl. z.B. Hosea 11). Für eine gute Auseinandersetzung vgl. D. A. Carson, *The Difficult Doctrine of the Love of God* (Nottingham, England: Inter-Varsity Press, 2000), 66-73. Auch Stanley Grenz weist an der Stelle ein breiteres Verständnis der Liebe Gottes auf (vgl. Grenz, a.a.O., 317-320).

²⁰⁶Vgl. Smith *Eternal Covenant*, a.a.O., 51. Es ist hier wichtig zu betonen, dass die beiden Aspekte eng zusammenhängen. Smith bemerkt in Bezug auf den Bund Gottes mit dem Menschen: „God is King, but it is our *Father* who is on the throne, and our relationship to Him cannot be narrowly defined in legal terms.“ (Ebd., 51).

²⁰⁷Smith *Paradox*, a.a.O., 88.

²⁰⁸Vgl. dazu John Frame, der scharfsinnig bemerkt, dass auch Liebe ein Gebot ist (John M. Frame, *The Doctrine of the Christian Life* (Phillipsburg, New Jersey: P&R, 2008), 193, weiterhin zitiert als *Frame Christian Life*).

²⁰⁹Vgl. Michael S. Horton, *Post-Reformation Reformed Anthropology*, in: Richard Lints, Michael S. Horton und Mark R. Talbot (Hg.), *Personal Identity in Theological Perspective* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2006), 53.

²¹⁰Smith *Paradox*, a.a.O., 100.

²¹¹Ebd., 100. Vgl. ebd., 94-98 für eine detaillierte exegetische Begründung.

Ehebeziehung, ist es eine Beziehung des Eins-Sein, des gegenseitigen Innewohnens, womit wir auf den Begriff *perichoresis* zurückkommen.²¹² Man könnte, um das Diktum von Zizioulas zu erweitern, sagen, „being is communion in a covenant“. Die Bundesbeziehung *ad intra* ist die archetypische Beziehung, auf deren Basis Gott mit seiner Schöpfung in Beziehung tritt. Ralph Smith fasst zusammen:

„Covenant expresses the goal of all creation because man, God’s representative and image, is destined to become covenantally one with God, sharing in the fellowship of love that is the life of the Trinity from all eternity.“²¹³

4.1.2 Liebe: Göttliche Relationalität definiert als „mein Leben für den anderen“

Ich will nun der Qualität der göttlichen Liebe, vor dem Hintergrund des Bundesverständnisses wie oben skizziert, genauere Aufmerksamkeit widmen. Grenz bezeichnete die Liebe als die Haupteigenschaft Gottes. Sie gibt Aufschluss über Gottes relationales Wesen und macht letztlich nur in einem Beziehungskontext, in Bezug auf ein Gegenüber, Sinn.²¹⁴ Hoekema bemerkt in Bezug auf das Leben Jesu: „What stands out more than anything else in the life of Christ is his amazing love.“²¹⁵ Paul E. Miller verbindet den Liebesbegriff mit der Inkarnation Jesu, die paradigmatisch zeigt, was es heißt, den anderen zu lieben (vgl. z. B. Phil 2, 6-11).²¹⁶ Christus, das wahre Ebenbild Gottes, demonstrierte der Welt die Liebe Gottes *ad extra* und gibt uns so Aufschluss über Gottes innertrinitarische Liebe *ad intra* (Joh 15,9). Das will heißen, dass jede der göttlichen Personen den anderen mit derselben hingebungsvollen und aufopferungsbereiten Liebe liebt, die Jesus demonstrierte, indem er für uns sein Leben gelassen hat.²¹⁷ Göttliche Liebe wird also durch radikale Hingabe, die von sich weg auf den anderen schaut und immer das Beste für den anderen sucht,

²¹²Vgl. Smith *Eternal Covenant*, a.a.O., 58.

²¹³Ebd., 59.

²¹⁴Wenn ich mich im Zusammenhang mit der göttlichen Relationalität auf die Liebe fokussiere, heißt das nicht, dass die Liebe seine anderen Attribute ausblendet. Wie ich oben gezeigt habe erschöpft jedes Attribut Gottes Wesen. Somit wäre seine Liebe zu ergänzen als eine gerechte Liebe, eine treue Liebe, usw.

²¹⁵Anthony A. Hoekema, *Created in God’s Image* (Grand Rapids und Cambridge: Wm. B. Eerdmans, 1986), 73.

²¹⁶Vgl. Paul E. Miller, *Love Walked Among Us: Learning To Love Like Jesus* (Colorado Springs: Navpress, 2001), 70.

²¹⁷Vgl. Smith *Paradox*, a.a.O., 99 und Gay, a.a.O., 291

charakterisiert (1Kor 13,5).²¹⁸ Van Gelder und Zscheile fügen diesbezüglich an: „The Orthodox tradition, in particular, has stressed the generative, outreaching love (*ekstasis*) ...“²¹⁹ Die Qualität dieser Liebe steht in krassem Kontrast zum individualistischen Credo „mein Leben für mich“, wie es in der Einleitung gezeichnet wurde.²²⁰ Die göttliche *agape* gibt Aufschluss, wie Beziehungen *per definitionem* gedacht sind, ein Punkt, den ich weiter unten ausschaffen werde.

4.1.3 Grenzen und Möglichkeiten der sozialen Analogie der Trinität

An diesem Punkt angelangt, stellt sich nun die Frage, inwieweit ein Verständnis der sozialen Trinität und spezifischer die Beziehungsrealität der Trinität als Analogie für das Menschsein und die ekklesiale Gemeinschaft heranzuziehen ist. Kann die soziale Trinität für eine menschliche (ekklesiale) Gemeinschaft fruchtbar gemacht werden?²²¹ Ich plädiere hier dafür, dass die ganze Schöpfung auf eine Art und Weise analog zum Schöpfer verstanden werden muss, weil sie den Schöpfer widerspiegelt. Gerade der Ansatzpunkt des Denkens über menschliche Relationalität muss darum bei Gott selbst liegen. Vern Poythress meint: „God has impressed his Trinitarian character on our relationships.“²²² Wir können nicht wissen, wer wir sind, bevor wir nicht verstanden haben, wer Gott ist. In diesem Sinne ist Anthropologie der Theologie nachgeordnet.²²³ Und dennoch dürfen die Unterschiede zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Beziehungsgeschehen nicht minimiert werden, wenn Theologie nicht auf Anthropologie reduziert werden soll.²²⁴ LeRon Shults sensibilisiert für diesen Punkt: „In the Trinity, personhood and relation-to-other are not separated as they are in us.“²²⁵ Die für die innertrinitarischen Beziehungen kennzeichnende totale Interpenetration ist auf der

²¹⁸Vgl. Cherith Fee Nordling, *Being Saved as a New Creation: Co-Humanity in the True Imago Dei*, in: John G. Stackhouse, Jr. (Hg.), *What Does it Mean to be Saved? Broadening Evangelical Horizons of Salvation* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2002), 124.

²¹⁹Van Gelder und Zscheile, a.a.O., 105.

²²⁰Vgl. Pt. 2.5.

²²¹Grenz bezieht die Analogie primär auf die ekklesiale Gemeinschaft. Andere Theologen wie Jürgen Moltmann beispielsweise sehen in der perichoretischen, trinitarischen Gemeinschaft das Ideal der menschlichen Gesellschaft ganz allgemein (vgl. Tim Chester, *Mission and the Coming of God: Eschatology, the Trinity and Mission in the Theology of Jürgen Moltmann and Contemporary Evangelicalism*, Paternoster Theological Monographs (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2006), 37).

²²²Poythress, a.a.O., 31.

²²³Vgl. Gay, a.a.O., 281. Deswegen auch meine methodische etwas andere Gewichtung in Bezug zu Grenz hier mit der Trinität zu beginnen und erst im zweiten Schritt zum *Imago Dei* zu prozessieren.

²²⁴Vgl. Volf, a.a.O., 198.

²²⁵Zitiert in Scott McKnight, *A Community Called Atonement* (Nashville: Abingdon Press, 2007), 16.

Ebene der menschlichen Beziehungen so nicht realisierbar. Dies sieht auch Miroslav Volf so:

„In a strict sense, there can be no correspondence to the interiority of divine persons at the human level. Another human self cannot be internal to my own self as subject of action.“²²⁶

Auch die Beziehung zwischen Gott und Mensch auf der vertikalen Ebene ist nicht vollständig reziprok. Während der Heilige Geist dem Gläubigen innewohnt, kann Umgekehrtes nicht direkt gesagt werden.²²⁷ Differenzen dieser Art demonstrieren den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf. Nichtsdestotrotz bestehen meines Erachtens Möglichkeiten eines Analogieschlusses zwischen trinitarischer und menschlicher Relationalität.²²⁸ Die Bibel selbst wendet die soziale Analogie an, indem sie von Gott „dem Vater“ (Mt 23,9) oder Gott dem „Ehemann“ spricht, um nur zwei Beispiele zu nennen.²²⁹ Gott ist der archetypische Vater (Heb 12,9b) und Ehemann (Eph 5,32f).²³⁰ Die Bibel fordert uns auch dazu auf, in unseren menschlichen Beziehungen die göttliche Liebe zu reflektieren (1Joh 4,19f; Joh 15,12.17). Zudem behaupte ich vorsichtig, dass der perichoretische Aspekt, eingebettet in eine umfassendere Theologie des *Imago Dei*, eine gewisse analoge Berechtigung hat. Der Mensch ist als Beziehungswesen essentiell auf Gott und auf andere Menschen angewiesen, damit er Mensch sein kann. Bonhoeffer eröffnet diese Möglichkeit mit folgenden Worten:

„Der Einzelne gehört mit dem anderen irgendwie wesentlich, absolut zusammen, nach dem Willen Gottes, obwohl oder gerade weil beide völlig getrennt voneinander sind.“²³¹

Trotzdem wird er seiner Partikularität nicht beraubt, sowie die göttlichen Personen trotz ihrer Wesenseinheit sich nicht ineinander auflösen. Der sozialen Analogie wurde über weite Strecken der (westlichen) Kirchengeschichte zu wenig Bedeutung beigemessen und die Korrektur seitens der sozialen Trinitarier soll daher willkommen sein. Auf der anderen Seite sollten auch andere Analogien

²²⁶Volf, a.a.O., 209.

²²⁷Vgl. ebd., 211. Und doch ist auch der Gläubige durch den Geist „in Christus“ (vgl. Fred Sanders, *The Deep Things of God: How the Trinity Changes Everything* (Wheaton, Illinois: Crossway, 2010), 171).

²²⁸Ich vertrete hier eine Sicht der Analogie, die weder univokal (genau gleich) noch equivokal (völlig anders), sondern eben „ähnlich wie“ lautet (vgl. John Jefferson Davis, *Meditation and Communion with God: Contemplating Scripture in an Age of Distraction* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2012), 96).

²²⁹Vgl. Smith Paradox, a.a.O., 35.

²³⁰Vgl. Poythress für das Beispiel „Gott-Vater“ analog zum menschlichen Vater (vgl. Poythress, a.a.O., 28). Vern Poythress arbeitet weitere Analogien aus, auf die ich hier nur verweisen kann (vgl. ebd., 41-43).

²³¹Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio: Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, Herausgegeben von Joachim von Soosten (München: Chr. Kaiser Verlag, 1986), 34, weiterhin zitiert als *Bonhoeffer Communio*.

der Trinität, wie beispielsweise die augustinische Analogie, ihre Berechtigung haben.²³² Ralph Smith betont in diesem Sinne: „There are at least two different kinds of analogies, oneness analogies and threeness analogies.“²³³ Paul Fiddes schlägt zudem vor, die Trinität nicht (nur) als Modell für menschliche Relationalität zu sehen, sondern betont, dass der Mensch erst durch Partizipation an den trinitarischen Beziehungen zu einer Relationalität analog der perichoretischen Gemeinschaft reifen kann.²³⁴ Diese Aussage deckt sich mit der *Imago Dei* – Theologie von Grenz, der das perichoretische *Imago Dei* in der ekklesialen Gemeinschaft in Christus und damit partizipierend in Gott verwirklicht sieht.

4.1.4 Fazit zur Trinitätsdiskussion

Personalität ist ein Attribut Gottes und Teil der göttlichen Essenz. Gottes Wesen ist personal. Die göttlichen Beziehungen zeichnen sich durch ihre aufopferungsbereite Liebe aus. Die Renaissance der sogenannten sozialen Trinität bietet darum eine nötige Korrektur zu einseitig substanzialen Trinitätsvorstellungen. Gemäß Grenz hatte dieser einseitig unitarische Fokus zur Folge, dass der Mensch letztlich als autonomes, isoliertes Individuum und nicht als relationales Wesen aufgefasst wurde.²³⁵ Die Wiederbelebung des Verständnisses der sozialen Trinität korrespondiert generell mit dem Aufkommen postmoderner Theorien, die eine kommunalere Anthropologie propagieren. Der finnische Theologe Veli-Matti Kärkkäinen stellt diesbezüglich fest:

„Over against the typical modernist bias to classify and categorize everything into distinct units ... postmodernity speaks of relationality, interdependence, becoming, emerging, and so on. In

²³²Vgl. Smith Paradox, a.a.O., 35. Eine weitere wichtige Analogie der Trinität war bereits oben Teil des Gesprächs, nämlich die *perichoresis* von Simplizität und Partikularität. Diese Analogie findet sich überall in der Schöpfung und ist ein Hauptproblem der Philosophie seit Parmenides und Heraklit (vgl. Colin Gunton, *The One, the Three and the Many: God, Creation and the Culture of Modernity: The 1992 Bampton Lectures*, 9. Aufl. (Cambridge: Cambridge University Press, 2005) weiterhin zitiert als *Gunton One and Many*). Vgl. auch Volf, a.a.O., 192. Diese Analogie war ein wichtiger Aspekt in Van Til's Trinitätstheologie (vgl. Frame Van Til, a.a.O., 71).

²³³Ebd., 109. Ebd., 109. Dabei hebt die augustinische Analogie die Einheit und die soziale Analogie die Partikularität Gottes hervor. Für einen kreativen Umgang mit trinitarischen Analogien vgl. Peter J. Leithart, *Traces of the Trinity: Signs of God in Creation and Human Experience* (Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2015).

²³⁴Vgl. Fiddes, a.a.O., 55. Dazu gäbe es weit mehr zu sagen. Ich werde im nächsten Kapitel in Bezug auf die Relationalität des *Imago Dei* darauf zurückkommen.

²³⁵Grenz, a.a.O., 332. Meines Erachtens ist diese Annahme zu simpel. Wenn ich auch einen Zusammenhang zwischen unitarischen Trinitätsvorstellungen und dem Menschen als autonomes Wesen sehen kann, glaube ich, dass andere Faktoren (soziologischer, wirtschaftlicher u.v.m. Natur, man vergleiche mein Einleitungskapitel) dazu beigetragen haben. Auf der Ebene der theologisch-philosophischen Reflektion ist der Punkt von Grenz jedoch wertvoll und ich werde im Verlauf des nächsten Kapitels darauf Bezug nehmen.

this changing intellectual atmosphere, the value of communion theology is being appreciated in a new way.²³⁶

Das Verständnis der Komplementarität der sozialen und unitarischen Analogien wird sich auf das Verständnis des Menschen als relationales aber auch individuelles Wesen auswirken. Eine soziale Perspektive kann durch eine bundestheologische Sicht fruchtbar ergänzt werden. Beziehung als „Beziehung in einem Bund“ verstanden, schafft den biblischen Rahmen, innerhalb dessen Beziehung gottgedacht stattfinden kann und soll.

4.2 Aspekte des *Imago Dei* in der theologischen und philosophischen Diskussion – der Mensch ist ein Beziehungswesen

Nach dem Versuch in das Mysterium des Wesens Gottes einzudringen kann nun untersucht werden, wer und wie der Mensch, geschaffen im Bilde dieses Gottes, ist und sein soll. Die Vorstellungen der Trinität korrespondieren direkt oder indirekt mit dem Verständnis des Wesens des Menschen. Ist der Mensch mehr als autonome, unitarische Essenz oder als relationales Wesen zu begreifen? Schließt der eine Aspekt den anderen aus? In Übereinstimmung mit dem Anliegen dieser Thesis werde ich mich auf den relationalen Aspekt des *Imago Dei* fokussieren, gerade weil er in Bezug auf die eingangs dieser Arbeit geschilderten Probleme des Individualismus eine notwendige Korrektur verspricht und neue Perspektiven für eine relationale Ekklesiologie eröffnet. Die These lautet kurz zusammengefasst, relationaler Gott gleich relationaler Mensch. Das relationale Ebenbild soll unter den Aspekten „vertikale Beziehung zu Gott“ und „horizontale Beziehung zu den Mitmenschen“ untersucht werden. Die Betrachtung der Relationalität des *Imago Dei* wird im Gespräch mit der postmodernen, anthropologischen Philosophie stattfinden die, wie bereits angetönt, Wert auf den relationalen Aspekt des Menschen legt und darum hier bis zu einem gewissen Grad fruchtbar gemacht werden kann. Natürlich leistet die Vorarbeit von Grenz hier wichtige Schützenhilfe. Insgesamt soll seine These gewürdigt und an einigen Stellen erweitert und modifiziert werden.

4.2.1 Strukturelle und funktionale Aspekte des *Imago Dei*

Die theologische Diskussion des *Imago Dei* ist komplex und kann hier nicht erschöpfend nachgezeichnet werden. Es ist dennoch sinnvoll, sich einen Überblick zu verschaffen, um der Gefahr einer Reduktion des *Imago Dei* auf einen bevorzugten Aspekt zu entkommen und um die Position von Grenz besser einordnen zu können.²³⁷ Traditionell unterscheidet man zwei Aspekte des *Imago Dei*,

²³⁶Zitiert in Franke, a.a.O., 114.

²³⁷Grenz selbst ist sich dieser Komplexität bewusst: vgl. Kapitel vier in seinem Buch.

den substantiellen oder strukturellen Aspekt und den funktionalen Aspekt.²³⁸ Die strukturelle Sicht hat den Blick auf gewissen (statischen) Kapazitäten oder Attributen des Menschen, wie Rationalität, Spiritualität, Wille oder seine Entscheidungsfähigkeit, die Gottes Wesen widerspiegeln.²³⁹ Diese Eigenschaften des Menschen werden entweder abgrenzend zum Tierreich (der Mensch ist mehr als ein Tier) oder in seiner Gottebenbildlichkeit (der Mensch ist Gott ähnlich) bestimmt. Richard Lints stellt fest:

„They [die Vertreter dieser Position] are concerned to locate a set of attributes or character traits which distinctively define the “essence” of the human person.”²⁴⁰

Der funktionale Aspekt dagegen richtet seinen Fokus mehr auf die Aufgaben oder Aktivitäten des Menschen, zu denen er als Mensch von Gott gerufen ist. Durch sein Handeln repräsentiert und imitiert er Gott in der Welt. Anders ausgedrückt, was der Mensch tut oder tun soll (Funktion) im Gegensatz dazu, was er ist (Essenz), steht hier im Zentrum. John Frame ist einer der kontemporären Theologen, der Ebenbildlichkeit primär funktional versteht und im gottgegebenen Kulturmandat verortet sieht (vgl. Gen 1,28).²⁴¹ Der funktionale Aspekt muss im Kontext der Bundesbeziehung Gottes mit dem Menschen verstanden werden. Horton meint: „To be created in God's image is to be in covenant with God.”²⁴² Der Mensch in Bundesbeziehung mit Gott ist “a covenant servant, defined as such by the covenant charter.”²⁴³ Die funktionale Seite des Bundes beschreibt die ethische Verantwortung des Menschen vor Gott, sein Gesetz zu befolgen und heilig zu leben.²⁴⁴ Dies beinhaltet seine Aufgabe in

²³⁸Vgl. Grenz, a.a.O., 141ff und 162ff. Vgl. auch Hoekema, a.a.O., 68.

²³⁹Hoekema, a.a.O., 70. Die Liste könnte hier fast beliebig erweitert werden: der ästhetische Sinn des Menschen Schönheit zu erfassen und selber zu kreieren, die menschliche Sprach- und Kommunikationsfähigkeit, u.v.m. Historisch (z.B. Augustinus, Thomas von Aquinas) wurde zeitweise, unter dem Einfluss der griechischen Philosophie, fast ausschließlich der Intellekt des Menschen als ebenbildlich hervorgehoben (vgl. ebd., 39).

²⁴⁰Lints, a.a.O., 206. In Bezug auf das Kapitel über die Trinität ist nun klar, dass dieser Approach vor allem eine Analogie der Substanz oder Essenz Gottes heranzieht.

²⁴¹Vgl. Frame, a.a.O., 785.

²⁴²Michael S. Horton, *Image and Office: Human Personhood and the Covenant*, in: Richard Lints, Michael S. Horton und Mark R. Talbot (Hg.), *Personal Identity in Theological Perspective* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2006), 57, weiterhin zitiert als *Horton Office and Image*. In dieser Perspektive schwingt der Beziehungsaspekt schon mit.

²⁴³Ebd., 57. Nach Hortons Auffassung widerspiegelt das Gesetz Gottes den Charakter Gottes und ist somit auf eine Art und Weise ebenbildlich. Das *Imago Dei* und das Gesetz sind demgemäß zwei Seiten der gleichen Münze.

²⁴⁴Vgl. Hoekema, a.a.O., 206. Gemäß Hoekema sahen die reformierten Theologen das *Imago Dei* in diesem Sinne bestehend aus wahrer Erkenntnis, Gerechtigkeit und Heiligkeit in Bezug auf Kol 3,10 oder Eph 4,24 (vgl. ebd., 71).

der Welt als Vertreter Gottes Herrschaft über die Schöpfung auszuüben.²⁴⁵ Der Mensch im Bilde Gottes lebt und handelt demzufolge im Bilde des heiligen Charakters Gottes und repräsentiert und imitiert Gott, indem er die Schöpfung bebaut, bewahrt und mit der Rohmaterie kreiert und Kultur schafft.²⁴⁶ James Smith fasst diesen Aspekt zusammen:

„We are commissioned ... with the task of “ruling” and caring for creation, which includes the task of cultivating it, unfolding and unfurling its latent possibilities through human making – in short, through *culture*.”²⁴⁷

4.2.2 Der relationale Aspekt des *Imago Dei* – der Mensch ist in Beziehung

Weder der strukturelle noch der funktionale Aspekt sind ausreichend, um die relationale Seite des Menschseins im Bilde des trinitarischen Gottes ausreichend zu erfassen. Lints formuliert:

„Humanness is a function of “being-in-relation,” rather than of an individual who is in possession of certain qualities or functions ... The relationality of personhood means that persons are not actually persons outside of relations.”²⁴⁸

Gott schuf den Menschen als Beziehungswesen nach dem Bild der Trinität. Die Implikationen der sozialen Trinität sollen hier für eine theologische Anthropologie fruchtbar gemacht werden. Der Mensch ist ein Beziehungswesen heißt, dass der Mensch ohne Beziehung nicht sein kann. Als soziales Wesen wird er durch den Nexus seiner Beziehungen konstituiert. Ich möchte an der Stelle zeigen, dass das Verständnis der trinitarischen *perichoresis* auch für eine theologische Anthropologie seine Berechtigung hat. Der Fokus des relationalen *Imago Dei* ist weniger auf eine statische Essenz des Menschen gerichtet, sondern auf die Beziehungsrealität des Menschen und wie er durch Beziehungen seine Identität findet.²⁴⁹ Wie Grenz gezeigt hat, weist die Schaffung des Menschen als Mann und Frau auf eine Relationalität hin, die sowohl Gleichheit (Menschheit generisch) und

²⁴⁵Die beiden Seiten sind, wenn man das Kulturmandat zum Gesetz Gottes rechnen will, natürlich näher zusammen als es meine Unterscheidung vielleicht suggeriert. Zur funktionalen Seite gäbe es weit mehr zu sagen, als hier möglich ist, da diese Theses primär auf den relationalen Aspekt fokussiert bleiben soll. Für mehr dazu vgl. z.B. Horton *Image and Office*, a.a.O., 178-204. Vgl. auch Appendix III.

²⁴⁶Die beste mir bekannte theologische Begründung, dass der Mensch durch das Kulturmandat die Schöpfungsaktionen Gottes weiterführt, ist bei John Frame und Vern Poythress zu finden (vgl. Frame, a.a.O., 786-791 und Poythress, a.a.O., 39). Vgl. dazu Appendix III.

²⁴⁷James K. A. Smith, *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation*, Cultural Liturgies Volume 1 (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2009), 163, weiterhin zitiert als *Smith Desiring*.

²⁴⁸Lints, a.a.O., 207.

²⁴⁹Lints will weg von einer Substanzontologie, die den Menschen als Objekt versteht, hin zu einer relationalen Ontologie des Menschseins (vgl. ebd., 207). Hier ist er mit Grenz auf der gleichen Linie (vgl. Grenz, a.a.O., 4).

Verschiedenheit (Menschheit bestehend aus Mann und Frau) beinhaltet. Diese Schöpfungsrealität des Menschen als Mann und Frau korrespondiert mit der Trinität, die sowohl Einheit und Vielfalt umschließt. Richard Lints bemerkt:

„In some important sense people find their meaning only in relation to another person who is different from them.“²⁵⁰

Der Mensch findet seine Identität und Bestimmung zuallererst in Beziehung zu seinem Schöpfer. Lints fährt fort: „Consequently there is a relationship to God as ‘other’ that captures the identity of human personhood.“²⁵¹

4.2.2.1 Vertikale Beziehung: Die Primärbeziehung des Menschen zu Gott

Die Beziehung Gottes zum Menschen ist die primäre, fundamental identitätsstiftende Beziehung für den Menschen (Joh 17,3). Gott spricht den Menschen als „Du“ an und schafft ihn dadurch als Gegenüber (Gen2,16f; 3,9ff).²⁵² Der Ausdruck „Ebenbildlichkeit“ impliziert eine Abhängigkeit vom Original.²⁵³ Wie Lints bemerkt: „As an image is contingent upon the object for its identity, so the *imago Dei* is contingent upon God for its identity.“²⁵⁴ Wie gestaltet sich diese Beziehung von Ebenbild und Original? Auch hier hilft eine spezifisch bundestheologische Perspektive weiter. Horton schlägt eine Konzeption des menschlichen Selbst vor „that is inseparable from though not reduced to its external relations in a specific „form of life“ defined by mutual obligation.“²⁵⁵ Gott tritt als Initiator in Form eines Bundes in Beziehung mit dem Menschen, der seinerseits aufgefordert ist, auf diese Initiative hin eine Antwort zu geben.²⁵⁶ McFadyen stellt treffend fest: „Human being is not a static, unrelated substance, but a response to an external address ... It is a repetition from the human side of God’s

²⁵⁰Richard Lints, *Identity and Idolatry: The Image of God and its Inversion*, NSBT, Herausgeber D. A. Carson (Leicester, England: Apollos und Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2015), 28, weiterhin zitiert als *Lints Identity*.

²⁵¹Ebd., 28.

²⁵²Vgl. Emil Brunner, zitiert in Gay, a.a.O., 280 und Lints, a.a.O., 210.

²⁵³Vgl. Lints, a.a.O., 208. Die Beziehung von „Original“ und „Abbild“ gestaltet sich asymmetrisch. Der Mensch ist von Gott abhängig, jedoch nicht Gott vom Menschen. Gottes personales Wesen konstituiert sich wie oben gezeigt durch die innertrinitarischen Beziehungen (vgl. ebd., 208).

²⁵⁴Lints Identity, a.a.O., 29.

²⁵⁵Horton Image and Office, a.a.O., 184.

²⁵⁶Sowohl der Gläubige als auch der Nichtgläubige stehen in einem Bundesverhältnis zu Gott. Zu unterscheiden ist zwischen dem adamischen Bund (*edenic covenant*) mit Adam als Bundeshaupt und mit ihm die ganze Menschheit und dem Bund der Gnade mit Christus als dem Haupt (*covenant of grace*) (vgl. dazu Frame, a.a.O., 62-67 und Frame Christian Life, a.a.O., 202).

communication.²⁵⁷ Gott schafft den Menschen als antwortendes Gegenüber, ohne seine Antwort zu determinieren.²⁵⁸ Der Mensch kann Gottes Angebot annehmen oder ablehnen (vgl. Röm 1,20ff). McFadyen ergänzt:

„The form of God’s address determines the structure of human being as response without determining the form or content of that response. That is, it constitutes the ontological structure of human being as relational and responsible.“²⁵⁹

In einem bundestheologischen Kontext verstanden heißt das, Gott als den Bundesherrn anzuerkennen, ihn anzubeten und sein Leben nach seinen Geboten auszurichten, oder anders ausgedrückt, loyal in Beziehung mit ihm zu leben und ihn zu lieben.²⁶⁰ In dieser intakten vertikalen Beziehung erfüllt der Mensch seine Ebenbildlichkeit und seine doxologische Berufung als *homo liturgicus*.²⁶¹ Hier wird der Mensch nach dem Bild geformt, das er liebt und anbetet.²⁶² Richard Lints stellt treffend fest: „Thus humans may be said to have a reflective identity. In some sense they find meaning outside themselves by virtue of what they reflect.“²⁶³ Das relationale *Imago Dei* erfasst diese für die menschliche Identität so bedeutsame Beziehungsdynamik.²⁶⁴ In der Beziehung zu Gott wird der Mensch in das Bild Gottes gestaltet. Leider ist diese Dynamik der Reflektion auch dann aktiv, wenn er seine Primärbeziehung aufgibt und eine Beziehung zu einem „Ersatzgott“ eingeht. Lints fährt fort:

²⁵⁷Alistair I. McFadyen, *The Call to Personhood: A Christian Theory of the Individual in Social Relationships* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 19-21.

²⁵⁸Vgl. ebd., 22.

²⁵⁹Ebd., 22. Ich vertrete die Position, dass göttliche Souveränität und menschliche Verantwortung komplementär zu sehen sind (vgl. Matthias Studer, *Doppelte Prädestination im Römerbrief (9,6-29)?: Eine systematisch-theologische Analyse*, Seminararbeit (Ditzingen: Werkstatt für Gemeindeaufbau, 2013).

²⁶⁰Vgl. Lints, a.a.O., 209. Der Mensch ist fundamental ein anbetendes Wesen, entweder vertikal oder horizontal (siehe Röm 1) (vgl. Timothy Keller, *Counterfeit Gods: The Empty Promises of Money, Sex, and Power, and the Only Hope That Matters* (New York: Riverhead Books, 2009), 3).

²⁶¹John Jefferson Davis nimmt Bezug auf den Westminster Katechismus, wenn er sagt: „The human being’s highest purpose and greatest joy is to “glorify God and to enjoy him forever.“ (John Jefferson Davis, *Worship and the Reality of God: An Evangelical Theology of Real Presence* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2010), 10, weiterhin zitiert als *Davis Worship*. Vgl. auch John Piper, *Desiring God: Meditations of a Christian Hedonist* (Nottingham, England: IVP, 2003).

²⁶²James Smith erkennt die Verbindung zwischen Anbetung und Beziehung: „We are ultimately desiring animals, which is simply to say that we are essentially and ultimately lovers. To be human is to love, and it is what we love that defines who we are. Our (ultimate) love is constitutive of our identity ... This sort of ultimate love could also be described as that to which we ultimately pledge allegiance; or, to evoke language that is both religious and ancient, our ultimate love is what we *worship*.“ (Smith *Desiring*, a.a.O., 51).

²⁶³Lints *Identity*, a.a.O., 29.

²⁶⁴Der Mensch ist, im Unterschied zu Gott, in seiner Relationalität von jemandem oder etwas außerhalb seiner selbst abhängig, damit er Mensch sein kann. Gott dagegen braucht keine Identität von außen, sondern spricht sich seine Identität in einem gewissen Sinn selbst zu.

„Idolatry itself – creating a God in one’s own image – was the conceptual undoing of the original act of being created in the image of God.“²⁶⁵

Das Kreieren eines Gottesbildes nach dem eigenen Bild pervertiert die reflexive Dynamik und das selbstgeschaffene Bild übernimmt letztlich die prägende Herrschaft über den Menschen.²⁶⁶ Götzendienst ist weit mehr als nur ein einzelner Akt des Ungehorsams. Es ist ein Bundesbruch und damit ein Verrat an der Beziehung zu Gott (vgl. Deut 6,4f). Darum spricht die Bibel in Bezug auf Götzendienst von geistlichem Ehebruch oder noch drastischer von geistlicher Hurerei (vgl. Hos 4,12f; Jer 3,8f; Jes 1,21).²⁶⁷ In Kontrast zu dieser Untreue des Menschen gegenüber Gott wird Gottes Treue, die Bundestreue des wahren Bräutigams seinem Volk gegenüber, gepriesen. Dieser metaphorische Sprachgebrauch, der Gottes Beziehung zu seinem Bundesvolk als Ehebund beschreibt, kann auf den Schöpfungsbericht, konkret auf die Schaffung der Mann-Frau-Ehe, zurückgeführt werden.²⁶⁸ Die von Gott geschaffene Ehe von Mann und Frau ist dort eine Reflektion des *Imago Dei*, wie auch Grenz herausgearbeitet hat. Darum ist Sexualität, um die These von Grenz hier weiterzuführen, mehr als ein von Gott hineingelegter Antrieb zur Formierung von Beziehung und Gemeinschaft.²⁶⁹ Menschliche Sexualität ist eine biblische Primämetapher der Bundesbeziehung zwischen Gott und Mensch (vgl. Jak 4,4).²⁷⁰ Diese Beziehung wird, wie jede gesunde Beziehung, auf Liebe und Treue aufgebaut.²⁷¹

²⁶⁵Lints, a.a.O., 217. Lints beschreibt die Dynamik des Götzendienstes: „When the intimacy of the divine-human relationship is broken, significance and security are shattered as well. The fracturing of the relationship inevitably creates a yearning for something else to provide significance and security. Though there is not anyone or anything that can provide that ultimate significance and security except for the triune God, individuals will search for substitutes. This is the initial dynamic of idolatry.“ (Lints Identity, a.a.O., 156).

²⁶⁶Vgl. G. K. Beale, *We Become What We Worship: A Biblical Theology of Idolatry* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2008), 63.

²⁶⁷Götzendienst und Ehebruch sind biblische Symbole, die sich gegenseitig interpretieren (vgl. ebd., 333).

²⁶⁸Vgl. Lints, a.a.O., 219.

²⁶⁹Analog steht Sexualität auch für Gottes Schöpfungskreativität, eine Tatsache, die Grenz nicht erwähnt. John Frame bemerkt in Bezug auf das Kulturmandat: „By sexual capacities, we bring forth sons and daughters; God does the same by other means.“ (Frame, a.a.O., 794). Ein bundestheologisches Verständnis des *Imago Dei* kann hier ein umfassendes Bild vermitteln, indem es auch funktionale und nicht nur relationale Aspekte hervorhebt.

²⁷⁰Vgl. Raymond C. Ortlund Jr., *God’s Unfaithful Wife: A Biblical Theology of Spiritual Adultery*, NSBT, Herausgeber D. A. Carson (Leicester, England: Apollos und Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1996), 23. Soweit ich das beurteilen kann, ist Grenz sich dieser Dimension bewusst, obwohl er diesen Punkt meines Erachtens zu wenig klar darstellt.

²⁷¹Frame meint: „Love is being faithful to our covenant vows.“ (Frame Christian Life, a.a.O., 334). Er definiert die Bundesliebe des Menschen zu Gott tri-perspektivisch als Loyalität (normative Perspektive), ethisches Handeln (situationelle Perspektive) und liebende Zuneigung (existentielle Perspektive) (ebd., 333).

Götzendienst stellt diese originale Beziehung auf den Kopf und verhindert, dass der Mensch in der Beziehung zu seinem Schöpfer sein volles Potenzial entfaltet, anders gesagt, das Bild Gottes adäquat widerspiegelt (Röm 1,26-32).²⁷² Auf diesem Hintergrund muss das *Imago Christi* eingeordnet werden, was Grenz als den zweiten Akt bezeichnete.²⁷³ In seiner menschlichen Gestalt, als der zweite Adam, demonstrierte Jesus, was es heißt, als Mensch in einer anbetenden Bundesbeziehung zum Schöpfer zu leben (Röm 5,12-32). Wie Grenz schön herausgearbeitet hat, ist es im Neuen Testament der Gott-Mensch Jesus Christus, der als archetypisches *Imago Dei* den Charakter Gottes perfekt demonstriert hat, indem er das Gesetz, dessen höchstes Gebot die Gottes- und Nächstenliebe ist, perfekt erfüllt und vorgelebt hat.²⁷⁴ Er repräsentierte die trinitarische Relationalität Gottes auf der Ebene des Menschseins.²⁷⁵ Er wurde vom Vater als Sohn bestätigt (Mt 3,17) und geliebt (Joh 15,9), er konnte ohne den Vater nichts tun (John 14,11), er führte das Werk des Vaters aus (Joh 17,4) und war eins mit dem Vater (Joh 17,21), denn wer ihn sah, der sah den Vater (Joh 14,8). In der Art und Weise wie er Beziehung lebte, offenbarte er Gottes relationales Wesen, indem er liebte wie Gott liebt und sein Leben in Liebe für die Menschen hingab. Grenz stellt diesbezüglich treffend fest:

„Jesus is the exemplar human being, the revelation of who we are to be, and the design Jesus reveals focuses on living in relationship with God and with others.“²⁷⁶

Jede Diskussion des *Imago Dei* hat sich darum am Charakter Christi zu orientieren. Christus ist sowohl Erlöser als auch Prototyp der neuen Menschheit.²⁷⁷ Durch seinen Gehorsam und seinen Tod am Kreuz brachte er auch Erlösung für das gefallene, ehebrecherische *Imago Dei*, den Menschen, der seine ebenbildlichen Qualitäten zwar behielt, doch durch den Fall nur in verzerrter Form. Fred Sanders bemerkt: „The New Testament idea of salvation is that God has dealt with us by dealing with Christ.“²⁷⁸ Durch ihn kann die Primärbeziehung des Menschen zu Gott wiederhergestellt und seine

²⁷²Auch der Götzenanbeter steht in einer Beziehung der Verantwortlichkeit mit seinem Schöpfer, denn er steht nach wie vor in einer Bundesbeziehung mit Gott, wenn auch in einer Beziehung des Bundesbruchs. Es ist eine gestörte Beziehung, nicht eine intakte Beziehung der Liebe, sondern eine Beziehung des Gerichts. Für Lints ist dies der Grund, warum im AT ab Gen 9 nicht mehr vom *Imago Dei* die Rede ist, bis derjenige kommt, der als das wahre *Imago Dei* die gestörte Ebenbildlichkeit wiederherstellt (vgl. Lints, a.a.O., 219).

²⁷³Ebd., 219.

²⁷⁴Vgl. Horton, a.a.O., 64.

²⁷⁵Vgl. Bolsinger, a.a.O., 73.

²⁷⁶Stanley J. Grenz, *Ecclesiology*, in: Kevin J. Vanhoozer (Hg.), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 259, weiterhin zitiert als *Grenz Ecclesiology*.

²⁷⁷Vgl. Nordling, a.a.O., 124.

²⁷⁸Sanders, a.a.O., 172.

Ebenbildlichkeit erneuert werden.²⁷⁹ Der Mensch wird in die Beziehungsgemeinschaft der Trinität aufgenommen und alle drei Personen der Trinität nehmen Wohnung in ihm (Joh 14,16.23).²⁸⁰ Diese vertikale Dimension ist, zusammenfassend gesagt, für jede christliche Anthropologie unabdingbar.²⁸¹

4.2.2.2 Horizontale Beziehungen: der Mensch als soziales Wesen

Auf der horizontalen Ebene ist der Mensch in Beziehungen mit seinen Mitmenschen gestellt. In diesen Beziehungen wird er geformt und geprägt.²⁸² Der Mensch ist als soziales und relationales Wesen existentiell auf die Gemeinschaft mit anderen Menschen angewiesen. Bonhoeffer meint: „Um der Einzelne sein zu können, müssen ... wesensnotwendig andere da sein.“²⁸³ In seiner relationalen Abhängigkeit reflektiert der Mensch die perichoretische Dynamik der Trinität. Der Mensch steht in Beziehung und wird durch Beziehung konstituiert, sowie die trinitarischen Personen sich gegenseitig Identität zusprechen.²⁸⁴ Denn es gäbe keinen Vater, wenn er nicht Vater eines Sohnes wäre und umgekehrt auch keinen Sohn, wenn er nicht einen Vater hätte.²⁸⁵ Von Geburt an ist der Mensch ein relational ausgerichtetes Wesen und kann ohne Beziehung nicht existieren (ist er oder sie Sohn oder Tochter). Identität entsteht und wächst maßgeblich durch die „Stimmen von außen“, die uns Identität zusprechen und durch ihre Beziehung Identität in uns hineinlegen. Gott konstituiert den Menschen also nicht nur durch seine direkte Anrede, sondern indirekt ebenso durch die Beziehungen, in die er ihn stellt (Ps 22,10).²⁸⁶ Lewis bemerkt treffend: „We need others in order to know who we are and it is from others that we receive our value.“²⁸⁷

²⁷⁹Vgl. Gunton, a.a.O., 113. Vgl. dazu weiter unten.

²⁸⁰Vgl. Davis, a.a.O., 71 und Sanders, a.a.O., 182. Davis beobachtet in evangelikalen Kreisen einen reduktionistischen Fokus auf Christus allein, was er als „unitarianism of the second Person“ bezeichnet (vgl. Davis, a.a.O., 54).

²⁸¹Vgl. Hoekema, a.a.O., 76 und McFadyen, a.a.O., 21-22.

²⁸²Vgl. Lints, a.a.O., 219 und Hoekema, a.a.O., 89. Ich werde diese horizontale Konstituierung des Menschen und die Qualität der trinitarischen und analog dazu der ekklesialen Beziehungen unter Pt. 6 dieser Thesis vertieft ausschaffen.

²⁸³Bonhoeffer *Communio*, a.a.O., 30.

²⁸⁴Vgl. Gunton *One and Many*, a.a.O., 214. Vgl. auch Grenz, a.a.O., 317.

²⁸⁵Vgl. Smith *Desiring*, a.a.O., 163.

²⁸⁶Vgl. Volf, a.a.O., 182.

²⁸⁷Zitiert in Chester *Trinity*, a.a.O., 164.

4.2.2.3 Exkurs: Die soziale Konstruktion des Menschen in der postmodernen Anthropologie²⁸⁸

Ich will nun in ganz groben Linien zeigen, wie sich das Verständnis des Menschen als sozial konstruiertem Wesen in der neueren Zeit entwickelte, ein Verständnis, das in Teilen mit dem relationalen *Imago Dei* korrespondiert.²⁸⁹ Die Entwicklung dieses Verständnis des Menschen darf als Gegenreaktion zur europäischen Transzendentalphilosophie verstanden werden, die den Menschen als individuelles, autonomes Subjekt, zu seiner Umwelt in einer „Ich-Es-Beziehung“ stehend, auffasste (Subjekt-Objekt-Beziehung).²⁹⁰ Das Anliegen des dialogischen Personalismus war, diese „Ich-Es-Beziehung“ durch eine „Ich-Du-Beziehung“ zu ersetzen.²⁹¹ Bekannte Vertreter dieser Richtung waren Ferdinand Ebner, Franz Rosenzweig und Martin Buber.²⁹² Pannenberg fasst die Erkenntnis dieser Schule wie folgt zusammen:

„Der einzelne Mensch ist nicht durch sich selbst, er ist immer schon durch die Beziehung zum anderen, zum Du, konstituiert.“²⁹³

Der Psychologe George Herbert Mead ging einen Schritt weiter, indem er zwischen dem „Ich“ als dem spontanen Ursprung des menschlichen Verhaltens und dem „Selbst“, das er als soziale Struktur, entstehend aus sozialen Erfahrungen begriff, unterschied.²⁹⁴ Seine Beobachtung war die, dass sich das einzelne Individuum nie auf eine direkte Art und Weise selbst erfährt, sondern immer nur indirekt, via des Standpunktes der anderen.²⁹⁵

²⁸⁸Vgl. dazu auch Peter L. Berger und Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Theorie der Wissenssoziologie*, 24. Aufl., übersetzt von Monika Plessner (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1980).

²⁸⁹Die postmoderne philosophische Anthropologie ist von der allgemeinen, vom Individualismus geprägten Kultur abzugrenzen. Vgl. Pt. 2 zur Spannung zwischen Selbstkonstruktion und sozialer Konstruktion in der heutigen Zeit.

²⁹⁰Vgl. Pannenberg, a.a.O., 174. Eine „Ich-Es-Beziehung“ ist eine Beziehung, in der das Gegenüber für die eigenen Zwecke instrumentalisiert und nicht als wahres Gegenüber (Du) gesehen wird.

²⁹¹Grenz nahm darauf Bezug (vgl. Pt. 3.2.1).

²⁹²Vgl. ebd., 174. Als theologische Nachfolger dieser Schule nennt Pannenberg die Theologen Friedrich Gogarten und Emil Brunner (vgl. ebd., 177). Zu nennen wäre vielleicht auch Dietrich Bonhoeffer (vgl. Kellerhals, a.a.O., 37).

²⁹³Ebd., 174.

²⁹⁴Vgl. ebd., 179-182.

²⁹⁵Vgl. Grenz, a.a.O., 309. Für Mead ist das „Ich“, anders als das „Selbst“, nicht sozial konstruiert. Pannenberg macht auf die inhärenten Probleme dieser Theorie aufmerksam und argumentiert, dass sowohl das „Ich“ als auch das „Selbst“ durch das soziale Umfeld konstruiert werden (vgl. Pannenberg, a.a.O., 189). Meads Theorie müsste man auch in Auseinandersetzung mit Sigmund Freud untersuchen (vgl. Anthony C. Thiselton, *Interpreting God and the Postmodern Self*:

Mit dem Aufkommen postmoderner anthropologischer Theorien wurde das stabile, autonome und „in sich ruhende“ Selbst mehr und mehr entwertet.²⁹⁶ Kenneth Gergen gibt zu bedenken:

„The very concept of personal essences is thrown into doubt. Selves as possessors of real and identifiable characteristics – such as rationality, emotion, inspiration, and will – are dismantled ... In this era the self is redefined as no longer an essence in itself, but relational.“²⁹⁷

Gemäß der Analyse Foucaults ist das Interesse an der Linguistik in der Postmoderne ein Grund für den Niedergang der traditionellen Anthropologie.²⁹⁸ Für viele postmoderne Denker ist Sprache, aufbauend auf dem Postulat des Strukturalismus, letztlich kulturell determiniert und damit arbiträr und der einzelne Mensch damit ein „Gefangener“ der Sprache.²⁹⁹ Sprache ist nicht in der Subjektivität oder inneren Identität des Menschen verankert, sondern wird durch Sozialisierung „von außen“ erworben.³⁰⁰ Ludwig Wittgenstein bezeichnete dies als „Sprachspiel“: ein Wort erlangt seine Bedeutung innerhalb des Sprachgebrauchs seiner Verwendung.³⁰¹ Übersetzt in eine postmoderne Anthropologie heißt das, dass die Identität des Menschen durch das Umfeld, durch die Sprache seines Umfelds, also „außerhalb“ seiner selbst festgelegt wird.³⁰² Baudrillard fügt an: „We no longer exist as playwrights or actors but as terminals of multiple networks.“³⁰³ John Webster beschreibt die daraus resultierende Konsequenz für das Verständnis des postmodernen Selbst: „There is no human nature, no substrate to human history ...“³⁰⁴ Er bezieht sich dabei auf Michel Foucault, der den „Tod des

On Meaning, Manipulation and Promise (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1995), 127) und den Appendix I.

²⁹⁶Vgl. Punkt 2.1 „Identitätsfindung und Identitätskrise“ im Einleitungskapitel und den Appendix, der die Entwicklung des Selbst von der Aufklärung bis zur Postmoderne nachzeichnet.

²⁹⁷Gergen, a.a.O., 7 und 146.

²⁹⁸Für eine gründlichere Auseinandersetzung mit der Postmoderne unter einem hermeneutisch-philosophischen Blickpunkt siehe Matthias Studer, *Überblicksmäßige Gedanken zu Interaktion von zeitgenössischer Philosophie und biblisch-theologischer Hermeneutik von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Seminararbeit (Ditzingen: Werkstatt für Gemeindeaufbau, 2015).

²⁹⁹Vgl. Kevin J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?: The Bible, The Reader, and the Morality of Literary Knowledge* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1998), 61.

³⁰⁰Vgl. Grenz, a.a.O., 132.

³⁰¹Vgl. Grenz Primer, 42.

³⁰²Grenz formuliert: „... our various language games color and alter the way we experience our world.“ (Ebd., 42). Vgl. dazu auch Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Third Edition (London und New York: Bloomsbury Academic, 2007), 255.

³⁰³Zitiert in Grenz Primer, 157.

³⁰⁴John Webster, *The Human Person*, in: Kevin J. Vanhoozer (Hg.), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 222, weiterhin zitiert als *Webster Person*.

Selbst“ propagierte.³⁰⁵ Fazit ist, dass der Mensch in der Postmoderne seinen stabilen Essenzkern gänzlich verliert. Folglich befindet sich der postmoderne Mensch in einem ständigen Wandel, wie ich im Einleitungskapitel illustriert habe.³⁰⁶ Der Singer-Songwriter Bob Dylan ist ein anschauliches Abbild dieser Fluidität. Er bemerkt in einem Interview für das Newsweek Magazin im Jahre 1997:

„I don't think I'm tangible to myself. I mean, I think one thing today and I think another thing tomorrow. I change during the course of a day. I wake and I'm one person, and when I go to sleep I know for certain I'm somebody else. I don't know who I am most of the time. It doesn't even matter to me.“³⁰⁷

4.2.2.4 Die horizontale und vertikale Dimension aus einer biblisch-theologischen Perspektive als Antwort auf die postmoderne Anthropologie

Das relationale Verständnis des postmodernen Selbst korrespondiert wie bereits angesprochen auf eine gewisse Art und Weise mit dem relationalen *Imago Dei*. Biblisch gesehen steht der Mensch unter dem äußeren Einfluss dieser Welt (Eph 2,2a), dem inneren Einfluss der Sünde (Eph 2,3) und der unsichtbaren spirituellen Dimension (Eph 2,2b), die auf ihn einwirkt.³⁰⁸ Sowohl Postmoderne wie auch Bibel heben also die externen, relationalen Umstände als wichtige Faktoren für die Identitätsbildung des Selbst hervor.³⁰⁹ Thiselton bemerkt hierzu:

„Christian realism endorses the realism of postmodernism that the human self can fall victim to forces which overwhelm it, imprison it and change it.“³¹⁰

³⁰⁵Vgl. auch Grenz, a.a.O., 133. Der „Tod des Selbst“ bei Foucault ist in Anlehnung und als Weiterführung des von Nietzsche propagierten „Todes Gottes“ zu sehen.

³⁰⁶Vielleicht offenbart sich hier ein Widerspruch unserer Kultur, eine Diskrepanz zwischen der propagierten Selbstkreation und dem Verlust des Selbst, oder ein Zusammenprallen von Moderne und Postmoderne (je nachdem wie man die beiden Richtungen definieren will). Marc Forsters Film „*Stranger than Fiction*“ spielt mit genau dieser Diskrepanz. Harold Krick, der Hauptdarsteller, ist die Hauptfigur im Roman einer berühmten Schriftstellerin, der plötzlich herausfindet, dass sein Leben „von außen“ (durch die Autorin) geschrieben und erzählt wird. Er ist also gefangen in der Narrative einer fremden Autorität. Trotzdem versucht er (und wird durch einen Literaturprofessor dazu aufgefordert) dieser Narrative zu entkommen und seine eigene Geschichte zu schreiben. Seine Eigeninitiative hat dann wiederum Auswirkungen auf das Leben seiner Autorin.

³⁰⁷Zitiert in Eddie Gibbs und Ian Coffey, *Church Next: Quantum Changes in Christian Ministry* (Leicester: InterVarsity Press, 2001), 31.

³⁰⁸Diese drei Ebenen des Einflusses sind als voneinander abhängig zu betrachten. Das sündhafte Leben entspricht den Maßstäben dieser Welt, welche vom Teufel beherrscht wird (vgl. Helge Stadelmann, *Epheserbrief*, Edition C Bibelkommentar, Bd. 14, Herausgegeben von Gerhard Maier (Neuhausen-Stuttgart: Hänssler-Verlag, 1993), 77.

³⁰⁹Dabei ist das biblische Bild der Formation des Menschen um einiges komplexer, da sie, die Dynamik der Sünde und damit der persönlichen, menschlichen Verantwortung vor Gott gewichtend, auch die „inneren“ Dimensionen des Menschseins nicht außer Acht lässt.

³¹⁰Thiselton, a.a.O., 77

Entscheidender Unterschied ist, dass die vertikale Dimension wie oben geschildert, in der postmodernen Anthropologie (verständlicherweise nach dem „Tode Gottes“) komplett ausgeblendet wird. Ohne die Realität eines Gottes, der den Menschen schafft und als individuelles Wesen in einer „Beziehung der Verantwortung“ konstituiert, wäre die postmoderne Erklärung vielleicht schlüssig. Dann wäre das Selbst vielleicht tatsächlich reduziert auf „a structure of response sedimented from a significant history of communication“, wie McFadyen postuliert.³¹¹ Ralph Smith meint diesbezüglich: „For man outside of Christ, that may not be an entirely inaccurate description.“³¹² Die vertikale Dimension des Menschseins bewahrt vor dieser verkürzten postmodernen Sicht, wie Miroslav Volf bestätigt:

„It is a human being's personhood constituted by God that results in a person's not just being determined by the surroundings, but also being able to encounter both society and nature in freedom precisely as a socially and naturally determined entity.“³¹³

Gemäß des biblischen Zeugnisses ist der Mensch den sozialen Kräften, die ihn umgeben, nicht vollständig ausgeliefert, so dass er sich für seine Entscheidungen letztlich persönlich vor Gott zu verantworten hat.³¹⁴ Die Postmoderne weist ein zu passives Verständnis des Selbst auf.³¹⁵ Das relationale *Imago Dei* dagegen wird der Dialektik des Menschen als einerseits durch Beziehung geprägtes Wesen und andererseits als frei handelnder Agent, der umgekehrt auch sein Umfeld prägen kann, gerecht.³¹⁶ Letztlich sind es die Beziehungen der göttlichen Personen der Trinität, die als archetypisches Beispiel für diese Dialektik stehen.³¹⁷ Wie die Diskussion oben gezeigt hat, konstituieren sich die Personen der Trinität in reziproker Beziehung, ohne dass sie sich dabei

³¹¹McFadyen, a.a.O., 114.

³¹²Dies erkennt auch Ralph Smith (vgl. Smith, a.a.O., 165).

³¹³Volf, a.a.O., 184. Vgl. auch Gunton, a.a.O., 77.

³¹⁴Vgl. oben Punkt 4.5.2.1. Rom Harré sagt, dass der Mensch nicht nur geprägt wird, sondern umgekehrt auch prägen kann. Der Mensch ist in der Lage, sein Umfeld zu verändern oder auch nur sich dagegen aufzulehnen. Diese Thematik berührt erneut die Diskussion des menschlichen freien Willens. Harré hält fest: „The problem lies in its [der ausschließlich sozialen Konstruktion des Menschen] failure to take into consideration the contribution of the individual agent to the social world.“ (Rom Harré, *Social Being: A Theory for Social Psychology* (Oxford: Basil Blackwell Publisher, 1979), 312).

³¹⁵Vgl. Calvin O. Schrag, *The Self after Postmodernity* (New Haven und London: Yale University Press, 1997), 79.

³¹⁶In der säkularen Szene wird diese Dialektik auch erkannt (ohne dass die vertikale Beziehung zu Gott dabei berücksichtigt würde). Berger und Luckmann postulieren: „Identität ist ein Phänomen, das durch die Dialektik von Individuum und Gesellschaft entsteht.“ (Berger und Luckmann, a.a.O., 186).

³¹⁷Vgl. Davis, a.a.O., 72.

ineinander auflösen. In den Worten Gunton's: „Although it envisages close relatedness, it never does so to the detriment of particularity.“³¹⁸ Wie bereits angetönt kann die Postmoderne als Gegenreaktion auf die unitarischen Tendenzen der westlichen Geschichte, die das Selbst als „self-possessing bearer of a name“³¹⁹, wie Mark Taylor es bezeichnete, gelesen werden.³²⁰ Dem christlichen Monotheismus wird vorgeworfen, dass er durch sein Gottesbild des einen, unitarischen Gottes das moderne, autonome Subjekt hervorgebracht habe. So meint Taylor:

„To be is to be one. In order to be one, the subject cannot err and must always remain proper. By following the straight and narrow course, the self hopes to gain its most precious possession – itself.“³²¹

In Rückbezug auf die Diskussion über die soziale Trinität muss eine solche Lesart des christlichen Monotheismus als kurzfristig und reduktionistisch in Frage gestellt werden.³²² Eine biblisch-theologisch begründete Anthropologie lehnt das „sich-selbst-besitzende Subjekt“ ebenfalls ab, denn Menschsein heißt in den Worten Websters „to have one's being outside of oneself, to owe one's being to the being and activity of the triune God.“³²³ Wie Grenz gezeigt hat und wie im Diskurs zur vertikalen Beziehung des Menschen klar geworden ist, muss die Erfüllung des *Imago Dei* und damit die wahre Identität und Bestimmung des Menschen in der Vereinigung mit dem trinitarischen Gott gefunden werden. Um noch einmal Grenz zu zitieren: „The self emerges *extra se* in that participation “in Christ“ constitutes the identity of participants in the new humanity.“³²⁴ Das Neue Testament hebt diesen *extra*

³¹⁸Gunton *One and Many*, a.a.O., 169. Vgl. auch Grenz, a.a.O., 117. Deswegen tendieren die mystischen Traditionen der Religionen eines nicht-personalen Gottes dazu, dass der Mensch sich letztlich in der Gottheit auflöst und als partikulares Wesen desintegriert wird. Dies sehen wir bei der islamischen Mystik genauso wie bei atheistischen Religionen wie dem Buddhismus (vgl. Smith, a.a.O., 18 und Wells, a.a.O., 103).

³¹⁹Mark Taylor zitiert in Webster *Person*, a.a.O., 222. Charles Taylor nennt diese Vorstellung des Selbst das „punktueller“ oder das „neutrale“ Selbst, „because the self is defined in abstraction from any constitutive concerns ...“ (Charles Taylor, *Sources of Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989), 49).

³²⁰Vgl. Chester *Trinity*, a.a.O., 181. Mit diesem Anliegen weist die Postmoderne eine Nähe zu den sozialen Trinitariern auf. Umgekehrt ist es aufschlussreich, das Interesse an der sozialen Trinität in diesem postmodernen Kontext zu sehen.

³²¹Zitiert in Webster *Person*, a.a.O., 222.

³²²Vgl. ebd., 222.

³²³Ebd., 228.

³²⁴Grenz, a.a.O., 326. Der paulinische *terminus* „in Christus“ ist trinitarisch zu verstehen, wie Grenz meint: „Through the Spirit, those who are “in Christ” come to share the eternal relationship that the Son enjoys with the one whom he called “Father.” (Grenz in Lints, a.a.O., 91). Vgl. dazu Ridderbos, a.a.O., 57-63 und Rory Shiner, *One Forever: The Transforming Power of Being in Christ* (Kingsford, Australia: Matthias Media, 2012). Interessant wäre auch, das *extra se* mit der lutherischen Lehre der fremden Gerechtigkeit zu vergleichen (vgl. dazu Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther*, übersetzt von Robert Schultz (Philadelphia: Fortress Press, 1966), 227-233).

se – Charakter der Identitätsbildung des Menschen wiederholt hervor (vgl. z.B. Joh 15,5; Eph 2,6).³²⁵ „In Christus“ wird der Gläubige in das Leben, den Tod, die Auferstehung und die Verherrlichung Christi mit hineingenommen und die Identität Jesu wird zu seiner eigenen Identität (vgl. z.B. Gal 2,19; Kol 2,13; Eph 2,6; Kol 3,4).³²⁶ Damit sind alle selbstkreierenden Bestrebungen des Menschen gekontert. Das Ziel des Menschen ist nicht sich selber zu schaffen, sondern „in Christus“ durch den Heiligen Geist neugeschaffen zu werden.³²⁷ John Webster fügt an: „I am what in Christ through the Spirit I become.“³²⁸ Die Identität Christi wird durch die Beziehung mit Christus zur Primäridentität des Selbst, das nicht mehr zuerst durch Rassenzugehörigkeit, sozialen Status oder durch sein biologisches Geschlecht definiert wird (Gal 3,28).³²⁹ Es ist wichtig zu betonen, dass „in Christus“ im paulinischen Kontext nicht eine gelegentliche, mystische Erfahrung bezeichnet, sondern „an abiding reality determinative for the whole of the Christian life.“³³⁰ Im Gegensatz zur fluiden Identität des postmodernen Menschen vermittelt die Identität in Christus Stabilität und einen festen Halt. Horton fasst zusammen:

„The human self is not merely situated in a hermeneutically sealed cultural-linguistic bubble; it is able to be drawn out of a purely mundane, chronological, and immanent context of self-identity to be written into a script that cuts across all times and places through the vertical “intrusions” of the Spirit.“³³¹

Auch wenn die soziale Konstruktion des Menschen in der postmodernen Anthropologie betont wird, ist die heutige Gesellschaft dadurch nicht maßgeblich weniger individualistisch geworden. Das Grundproblem des Menschen, seine Sündhaftigkeit, die ihn auf sich selbst fokussiert sein lässt, wird durch eine solche Anthropologie nicht gelöst.³³² Robert Webber stellt treffend fest: „People long for community ... but in the end, says our culture, it is individual survival that counts.“³³³ Durch die

³²⁵ Der Identität „in Christus“ ist die Identität „in Adam“ entgegenzusetzen. „In Adam“ erfasst die postmoderne Betonung der Prägung durch die Maßstäbe der Welt, auch wenn die Postmoderne die spirituelle Dimension der Sünde nicht beachtet.

³²⁶ Vgl. Ridderbos, a.a.O., 59.

³²⁷ Vgl. Grenz, a.a.O., 329.

³²⁸ John Webster, *Word and Church: Essays in Christian Dogmatics* (Edinburgh und New York: T&T Clark, 2001), 265, weiterhin zitiert als *Webster Word*.

³²⁹ Vgl. Lints Identity, a.a.O., 155. Hannah Anderson bspw. argumentiert aus dieser Perspektive im Zusammenhang mit der Rolle der Frau in der Gemeinde (vgl. Hannah Anderson, *Made for More: An Invitation to Live in God's Image* (Chicago, IL: Moody Publishers, 2014).

³³⁰ Lints Identity, a.a.O., 59.

³³¹ Horton Image and Office, a.a.O., 202.

³³² Vgl. Nordling, a.a.O., 124 und McFadyen, a.a.O., 42.

³³³ Webber, a.a.O., 121.

Wiederherstellung der vertikalen Beziehung des Menschen mit Gott durch Christus wird der Mensch in die perichoretische Beziehung der Trinität hineingenommen und eine Neuorientierung in Bezug auf seine Selbstfokussierung wird möglich. „In Christus“ wird er in das relationale Bild des dreieinigen Gottes verwandelt.³³⁴

4.2.2.5 Die ekklesiale Dimension des relationalen *Imago Dei*

Der Mensch als ein Beziehungswesen findet erst in Beziehung zu sich selbst. Anders ausgedrückt steht jeder Mensch in einem Beziehungsgeflecht, das ihn prägt, formt und ausmacht. Indem der Mensch so ist, widerspiegelt er das Beziehungswesen Gottes. Ein einzelner Mensch könnte diese relationale Dimension Gottes gar nicht allein reflektieren. Was es dazu braucht ist eine Gemeinschaft. Wie Grenz gezeigt hat, war es von Anfang an Gottes Absicht sich ein Volk zu schaffen, mit dem er Gemeinschaft haben kann und das ihn als Gemeinschaft repräsentieren würde.³³⁵ Es ist diese Gemeinschaft des Volkes Gottes, die in die göttliche Beziehungsrealität hineingenommen wird (Joh 17,20-24; Joh 20,17; Gal 4,6; Röm 8,15) und dadurch als ganze Gemeinschaft in das Bild Gottes verwandelt wird. Scott McKnight bemerkt: „Genuine, final reality for humans is to participate in the reciprocal interiority of the Trinity in Christ through the Spirit ...“³³⁶

Gott schafft sich ein Volk mit Christus als dem Haupt des neuen Bundes (vgl. 1Petr 1,2).³³⁷ In Christus wird der Mensch in die Gemeinschaft des Volkes Gottes eingefügt, die ihn auf der horizontalen Ebene konstituiert.³³⁸ Die Kirche ist die proleptische Realisierung der neuen Menschheit in Christus, die für immer in Gemeinschaft mit Gott und miteinander leben wird.³³⁹ Tim Chester fügt an: „The church is the new humanity being remade in the image of God.“³⁴⁰ Das relationale *Imago Dei*

³³⁴Vgl. Grenz Ecclesiology, a.a.O., 267. Mehr dazu unter P. 6.1.

³³⁵Grenz nannte dies „the true community“.

³³⁶McKnight, a.a.O., 16. Vgl. auch Grenz, a.a.O., 335 und Gay, a.a.O., 290. Auf eine Art und Weise widerspiegelt auch der Mensch ohne Gott (ohne Partizipation in Gott) Gottes Relationalität. Auch der gefallene Mensch ist nach wie vor ein Beziehungswesen.

³³⁷Vgl. z.B. Grenz, a.a.O., 331. An der Stelle nimmt Grenz Bezug auf die Bundestheologie, auch wenn er diese Perspektive nicht eindeutig integriert (vgl. ebd., 255 und Punkt 3.1.3 dieser Arbeit).

³³⁸Grenz hat zurecht hervorgehoben, dass „in Christus“ ein soziales Konzept ist.

³³⁹Hier müsste Grenz zumindest auch die Israel-Gemeinde-Frage ansprechen, was er aber nicht tut. Israel ist das alttestamentliche Bundesvolk Gottes. Im neuen Testament übernimmt die Gemeinde aus Juden und Nichtjuden (Eph 2,11-22; 3,6) diese Rolle als „eine heilige Nation von Königen und Priestern“ (1Petr 2,9), als ein Körper mit Christus als Haupt der Gemeinde (Eph 5,23) (vgl. Frame, a.a.O., 1017-1019 und Ridderbos, a.a.O., 327-362).

³⁴⁰Chester Trinity, a.a.O., 167.

realisiert sich also final erst in der ekklesialen Gemeinschaft. Der relationale Mensch im Bilde Gottes ist der ekklesiale Mensch. Darum kann die ekklesiale Gemeinschaft kaum genug gewichtet werden. Sie ist das eschatologische *telos* des Planes Gottes mit der Menschheit.³⁴¹ Vanhoozer fasst zusammen:

„In an important sense, the church is itself the end or goal of the theo-drama: the fulfillment of God’s covenant promise to make a people for himself and to be that people’s God.“³⁴²

Auf diesem Hintergrund kann Avery Dulles sagen: „Wherever men are in the Church they have partly fulfilled the aim of their existence...“³⁴³ Diese Feststellungen haben weitreichende Konsequenzen auf das Verhältnis von Individuum und Kirche und auf eine relationale Ekklesiologie in Auseinandersetzung mit der Kultur des Individualismus.³⁴⁴ Diese Konsequenzen sollen im zweiten Teil dieser Thesis gezogen werden.

4.2.3 Das narrative Selbst und die Christuskonsequenzen – die teleologische Natur des Menschseins

In der postmodernen Anthropologie wird die narrative Identität des Menschen hervorgehoben. Die Kategorie der Narrative erfasst die teleologische oder eschatologische Natur menschlicher Identität und ergänzt somit das Projekt der relationalen Anthropologie. Damit ist gemeint, dass der Mensch als relationales Wesen immer in Beziehung mit einer Story, die sein eigenes Wesen transzendiert, steht und in dieser Story lebt. Diese Story ist letztlich praktisch immer eine kommunale Story mit einer Vision für eine bessere Zukunft für eine Gruppe von Menschen oder die Menschheit als Ganzes. Stanley Grenz nimmt kurz Bezug auf das narrative Selbst, doch gelingt es ihm meines Erachtens zu

³⁴¹Ich argumentiere hier gegen Frost und Hirsch, die postulieren, dass die gemeinsame Mission wichtiger sei als gelebte Gemeinschaft (vgl. Frost, a.a.O., 108). Hirsch will nicht primär Gemeinschaft im Sinne von „ekklesiale Familie“ bilden, sondern *communitas*, eine Gemeinschaft, die sich durch ihre gemeinsame Mission bildet und in dieser Mission ihre Berechtigung findet. Gemeinschaft wird so funktional und nicht final verstanden (vgl. Allan Hirsch, *The Forgotten Ways: + Reactivating the Missional Church* (Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2006) 220. Vgl. dazu auch Pt. 6.2 weiter unten). „Finale“ Beziehungen müssen, im Gegenteil zu zweckorientierten Beziehungen, generell als „in sich wertvoll“ gesehen werden. Das Paradebeispiel ist hier die Ehebeziehung, die nicht noch durch einen höher stehenden Zweck legitimiert werden muss (vgl. Dave & Neta Jackson, *Living Together in a World falling apart: The classic Handbook on Christian Community* (Evanston, Illinois: Castle Rock Creative, 2009), 247).

³⁴²Kevin J. Vanhoozer, *The Drama of Doctrine: A Canonical Linguistic Approach to Christian Theology* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2005), 434, weiterhin zitiert als *Vanhoozer Drama*. Vgl. auch Frazee, a.a.O., 66 und Grenz *Ecclesiology*, a.a.O., 259. Vgl. die sozialen Kategorien in der Eschatologie, die auf diese ultimative Realität hinweisen (z.B. „Stadt“ in Offb 21,9-21 oder „Volk“ in Offb 21,3).

³⁴³Avery Cardinal Dulles, *Models of the Church* (New York: Image Books, 2014), 50.

³⁴⁴Vgl. Frazee, a.a.O., 73.

wenig, diese Ebene fruchtbar zu integrieren.³⁴⁵ Dem soll deshalb in diesem Kapitel nachgekommen werden.

N. T. Wright hält fest, dass „eines der grundlegenden Themen des menschlichen Bewusstseins dasjenige der *Story* ist.“³⁴⁶ Und Stanley Grenz fügt an: „It bestows a qualitative meaning upon time and space, and upon community members as they inhabit their world.“³⁴⁷ Calvin O. Schrag beschreibt diese Möglichkeit mit den folgenden Worten:

„We have now arrived at the self's understanding as a ... *homo narrans*, a storyteller who both finds herself in stories already told and strives for a self-constitution by emplotting herself in stories in the making.“³⁴⁸

Das Leben jedes einzelnen Menschen und der menschlichen Gesellschaft findet im weiteren Kontext einer Geschichte, von der Vergangenheit kommend, in der Gegenwart handelnd und in die Zukunft schreitend, statt. George Stroup erkennt zwei Phasen der Identitätsbildung dieses narrativen Selbst. Erstens wählt eine Person bewusst oder unbewusst gewisse Events ihrer Vergangenheit aus, die als Interpretationsbasis ihres Lebens fungieren können.³⁴⁹ Man muss nur das Genre der Biografie genauer studieren, um zu sehen, dass es häufig Erlebnisse in der Vergangenheit sind, die das Leben eines Menschen stark berühren und in eine gewisse Bahn lenken. Zweitens braucht der Mensch dann einen Interpretationsrahmen, einen „Plot“ sozusagen, in dem diese Events ihren Sinn entfalten können.³⁵⁰ Diesen Bezugsrahmen findet er in der *Story* der sozialen Gruppe, auf die er sich bezieht und die ihm seine Erfahrungen einzuordnen hilft.³⁵¹ Grenz fügt an: „The role of the community of reference is connected with its ability to forge a link to both the past and the future ...“³⁵² Das narrative

³⁴⁵Er holt dies an anderer Stelle nach (vgl. Grenz *Ecclesiology*, a.a.O.).

³⁴⁶N. T. Wright, *Das Neue Testament und das Volk Gottes: Ursprünge des Christentums und die Frage nach Gott*, Band 1, Herausgeber Thomas Weißborn & Tobias Faix, Übersetzung Reiner Behrens (Marburg an der Lahn: Francke, 2011), 102.

³⁴⁷Grenz *Ecclesiology*, a.a.O., 256.

³⁴⁸Schrag, a.a.O., 26.

³⁴⁹Vgl. Grenz *Ecclesiology*, a.a.O., 254. James Smith postuliert, dass es häufig pre-kognitive, affektive Momente sind, die das Leben eines Menschen in eine bestimmte Richtung lenken (vgl. Smith *Desiring*, a.a.O., 53). Er nimmt Bezug auf den Begriff „social imaginaries“, der von Charles Taylor geprägt wurde: „A social imaginary is not how we *think* about the world, but how we *imagine* the world before we ever think about it; hence the social imaginary is made up of the stuff that funds the imagination – stories, myths, pictures, narratives.“ (Ebd., 66).

³⁵⁰Vgl. Grenz *Ecclesiology*, a.a.O., 254.

³⁵¹Soziologisch spricht man dabei von einer „*community of reference*“. Grenz verweist auf Nisbet und Perrin (vgl. ebd., 255).

³⁵²Ebd., 254. Bellah spricht in Bezug auf die Vergangenheit von „*communities of memory*“, die einen Teil ihrer Identität aus gewissen Events in der Vergangenheit ziehen (vgl. Bellah, a.a.O., 153).

Selbst ist also in eine Story eingebettet, die das eigene Leben transzendiert.³⁵³ Die Geschichte beginnt nicht mit jedem neugeborenen Menschen von vorne, sondern er wird in eine bereits bestehende Geschichte hineingeboren und wird Teil derselben. Der narrative Denker François Lyotard hebt diesen Punkt besonders hervor:

„Even before he is born, if only by virtue of the name he is given, the human child is already positioned as the referent in the story recounted by those around him, in relation to which he will inevitably chart his course.“³⁵⁴

Die Kategorie der Narrative verdeutlicht den progressiv-zielgerichteten Charakter des Menschseins im Gegensatz zu einem strukturell-essentiellen Verständnis. Charles Taylor stellt fest: „My sense of myself is of a being who is growing and becoming.“³⁵⁵ Dabei wird das Selbst durch die Vergangenheit nicht so stark determiniert, dass es nicht auch „offen“ für die Zukunft und also offen für Veränderungen wäre.³⁵⁶ Schrag fasst zusammen:

„The story of the self is a developing story, a story subject to a creative advance ... that stands open to new interpretations and new perspectives ... The future of narrative time is the self as possibility, as the power to be able to provide new readings of the script that has already been inscribed and to mark out new inscriptions of a script in the making.“³⁵⁷

Horton sieht den Menschen als fundamental eschatologisch oder teleologisch orientiertes Wesen. Der Mensch lebt mit Blick in die Zukunft in der Hoffnung auf eine bessere Welt, mit einer Perspektive, die

³⁵³Vgl. Thiselton, a.a.O., 76. Grenz fügt an: „In telling its story, a community punctuates the present – with a sense of the transcendent and thereby presents time as a meaningful whole.“ (Grenz Ecclesiology, a.a.O., 255).

³⁵⁴Zitiert in Grenz, a.a.O., 135. Vgl. auch Smith Desiring, a.a.O., 66. Natürlich glaubt man in der Postmoderne nicht an eine allgemeingültige Story (Metanarrative), sondern postuliert eine Pluralität von Stories (vgl. Millard J. Erickson, *Truth or Consequences: The Promise and Perils of Postmodernism* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001), 273. Derrida, Foucault und andere gehen davon aus, dass Metanarrativen, seien sie politischer, religiöser oder kultureller Natur, dazu „missbraucht“ würden, die Machtinteressen einer herrschenden Klasse durchzusetzen und andere zu manipulieren und zu unterdrücken. Wolfgang Bittner beschreibt diese Vorstellung treffend: „Sie tasten ja die Individualität und das vermeintliche Recht, den Orientierungspunkt des Lebens selbst setzen zu können, grundlegend an.“ (Bittner, a.a.O., 34). Doch die Narrative Gottes ist keine Narrative der Unterdrückung und Manipulation, sondern eine Story der Befreiung (vgl. dazu Thiselton, a.a.O., 121-165 und Richard Lints, *The Vinyl Narratives: The Metanarrative of Postmodernity and the Recovery of a Churchly Theology*, in: Michael S. Horton (Hg.), *A Confessing Theology For Postmodern Times* (Wheaton, Illinois: Crossway Books, 2000), 92-97, weiterhin zitiert als *Lints Vinyl* und Marva J. Dawn, *A Royal "Waste" of Time: The Splendor of Worshipping God and Being Church for the World* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1999), 240-251).

³⁵⁵Taylor, a.a.O., 50.

³⁵⁶Vgl. Horton Office and Image, a.a.O., 198.

³⁵⁷Schrag, a.a.O., 37.

ihn zum Handeln in der Gegenwart befähigt und veranlasst.³⁵⁸ Dabei bildet die Zukunftsvision seiner Referenzgruppe den Kontext seiner Orientierung und Ausrichtung.³⁵⁹

Ich will nun versuchen den narrativen Charakter des Menschseins mit dem *Imago Dei* und damit dem ekklesialen Menschen in Verbindung zu bringen. Der ekklesiale Mensch ist Teil der Story Gottes, die sich in Christus offenbart.³⁶⁰ John Webster bemerkt treffend:

„What it means to be human can only be grasped in its full scope and integrity on the basis of a depiction of the gracious work of God, Father, Son, and Spirit, in his saving self-communication with us ... This drama provides the overarching plot out of which humankind as a whole is defined.“³⁶¹

Die Geschichte des trinitarischen Gottes mit den Menschen umfasst die ganze Gnadenökonomie von Schöpfung, Erlösung bis zur Vollendung.³⁶² Weil der Mensch Gottes Skript manipulierte, erschien Christus als Adam der neuen Menschheit, der die Wende brachte und die Story nun in eine hoffnungsvolle Zukunft führt. Durch Partizipation in Christus wird der Mensch Teil von Gottes Heilsgeschichte, die zu seiner formierenden Story wird.³⁶³ Sie interpretiert sein ganzes Leben und bildet den Rahmen für Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.³⁶⁴ Sie hat eine klar eschatologische

³⁵⁸Vgl. Horton *Office and Image*, a.a.O., 197 und Grenz *Ecclesiology*, a.a.O., 256. James Smith erfasst diese narrativ-teleologische Dimension des Menschseins: „Those visions of the good life that capture our hearts have thereby captured ourselves and begin to draw us toward them, however implicitly or tacitly. The goods and aspects of human flourishing painted by these alluring pictures of the good life begin to seep into the fiber of our ... being ... and thus govern and shape our decisions, actions, and habits. Thus we become certain kinds of people; we begin to emulate, mimic, and mirror the particular vision that we desire. Attracted by it and moved toward it, we begin to live into this vision of the good life and start to look like citizens who inhabit the world that we picture as the good life.“ (Smith *Desiring*, a.a.O., 53). Hier ist die Verbindung zurück zum Götzendienst (oder Gottesdienst) zu ziehen. Denn es ist entweder Gottes Story oder eine Alternativstory, die unsere Emotionen, Vorstellungen und letztlich „unsere Liebe“ erobert (vgl. Pt. 4.2.2.1).

³⁵⁹Josiah Royce spricht darum von „*communities of hope*“ (vgl. Grenz *Ecclesiology*, a.a.O., 255).

³⁶⁰Die Kategorie des Dramas wurde neuerdings vermehrt von evangelikalen Theologen aufgegriffen: Vgl. z.B. Michael S. Horton, *Covenant and Eschatology: The Divine Drama* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2002) und Vanhoozer *Drama*, a.a.O.

³⁶¹Webster *Person*, a.a.O., 224. Godawa macht in Bezug auf Film-Stories folgende interessante Beobachtung: „The essence of storytelling in movies is about redemption ... A Christian testimony of redemption follows the same structure that a movie does.“ (Brian Godawa, *Hollywood Worldviews: Watching Films with Wisdom and Discernment* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002), 51).

³⁶²In der Gnadenökonomie Gottes zeigt sich sein trinitarisches Wesen: Schöpfung (Vater), Erlösung (Sohn) und Vollendung (Heiliger Geist) (vgl. Webster *Person*, a.a.O., 224).

³⁶³Vgl. Grenz, a.a.O., 332, Sanders, a.a.O., 174 und Frazee, a.a.O., 72.

³⁶⁴Lints *Vinyl*, a.a.O., 99. Jeff Vanderstelt erfasst diese drei temporären Ebenen der Story von Christus und ihre Relevanz für den Gläubigen „in Christus“: „*we have been saved*“ (Vergangenheit), „*we are being saved*“ (Gegenwart) und „*we will be saved*“ (Zukunft) (vgl. Jeff Vanderstelt, *Saturate: Being Disciples of Jesus in the Everyday Stuff of Life* (Wheaton, Illinois: Crossway, 2015), 57-83).

Ausrichtung, wie Grenz zurecht hervorgehoben hat.³⁶⁵ Ralph Smith stimmt dem zu:

„The Christian’s truest self is still in the future. When he is perfectly conformed to Christ, the Christian man is finally himself.“³⁶⁶

Wie bereits erwähnt, ist es diese teleologische Zielgerichtetheit des Menschen, die sein Leben in der Gegenwart entscheidend mitbestimmt und wesentlich formt und auch formen soll (vgl. z.B. Tit 2,11-14). Das *Imago Dei* ist daher nicht nur schöpfungstheologisch, sondern vor allem narrativ-eschatologisch zu verstehen. Anders ausgedrückt, darf das *Imago Dei* nicht nur als Eigenschaft oder Attribut des Menschen, sondern auch als Aufgabe, ja als Imperativ an den Menschen verstanden werden.³⁶⁷ Wahres Menschsein orientiert sich an Christus und realisiert sich in der neuen Menschheit, proleptisch in der ekklesialen Gemeinschaft verwirklicht. Denn die Identität in Christus ist eine gemeinsam geteilte Identität, wie schon oben mehrfach erwähnt wurde. Grenz fasst zusammen:

„Participation in the Christian community not only includes reformulating one’s personal narrative in accordance with the story of Jesus but also means accepting the story of the Christian community as one’s own. It entails viewing oneself as a part of this particular people whose history becomes thereby “my history“ and the history of “my people.“³⁶⁸

Der ekklesiale Mensch ist also nicht auf sich allein, sondern in die ekklesiale Gemeinschaft gestellt, die zu seiner primären Bezugsgemeinschaft wird und in welcher er in der Story Gottes formiert wird. Das *Imago Dei* realisiert sich letztlich in der neuen Menschheit, eine Tatsache, welche von vornherein jegliche individualistischen Stories ausklammert. Die narrativ-kommunale Kategorie bietet daher ein notwendiges Korrektiv zum individualistischen Verständnis „meiner persönlichen Story“, wie es in der heutigen Kirche so häufig anzutreffen ist.

4.3 Fazit zur *Imago Dei* – Diskussion und ekklesiologischer Ausblick: Hinführung zum ekklesialen Selbst

Wie diese Untersuchung bis jetzt gezeigt hat, wurde das *Imago Dei* in der Theologiegeschichte von verschiedenen Perspektiven her beleuchtet.³⁶⁹ Der beste Weg ist meines Erachtens, die

³⁶⁵Grenz, a.a.O., 330.

³⁶⁶Smith Desiring, a.a.O., 165.

³⁶⁷Man könnte hier argumentieren, dass der Schöpfungsauftrag (das sogenannte Kulturmandat, das mit dem funktionalen *Imago Dei* korrespondiert) weiterhin zur normativen Story der Menschheit gehört, auch wenn dieser Auftrag nicht länger zur Ehre Gottes ausgeübt wird. Auch bleibt der Mensch ein Beziehungswesen trotz der Sünde. Der Sündenfall wirkt sich aber auf alle seine Beziehungen negativ aus (vgl. Hoekema, a.a.O., 84).

³⁶⁸Grenz, a.a.O., 331. Soziologisch ausgedrückt wird die ekklesiale Gemeinschaft zur sozialen Referenzgruppe des ekklesialen Menschen.

³⁶⁹Vgl. auch Douglas J. Moo, „Nature in the New Creation: New Testament Eschatology

unterschiedlichen Perspektiven integrativ zu verstehen. Hoekema bemerkt in diesem Sinne in Bezug auf den essentiellen und den funktionalen Aspekt des *Imago Dei*:

„The image of God in man must therefore be seen as involving both the structure of man ... and the functioning of man ... To stress either of these at the expense of the other is to be one-sided.“³⁷⁰

Im Rahmen dieser Thesis habe ich mich bewusst auf den relationalen Aspekt der *Imago Dei* – Theologie fokussiert. Der Mensch wird analog zur Trinität als Beziehungswesen aufgefasst, das durch seine vertikalen und horizontalen Beziehungen konstituiert wird.³⁷¹ Seine Identität ist nicht primär in einer inneren, statischen Essenz zu verordnen. Vielmehr wird Identität durch den Nexus seiner Beziehungen überhaupt erst gebildet.³⁷² Diese *extra se* Qualität der menschlichen Natur wird im Neuen Testament mit dem Begriff „in Christus“ aufgegriffen. In Christus, dem wahren Ebenbild Gottes, wird der Mensch in das Beziehungsgeschehen der Trinität hineingenommen und in das Bild Christi verwandelt. In Christus wird er auch in die Gemeinschaft des Gottesvolkes eingefügt. Anders ausgedrückt, ist seine neue Identität eine ekklesiale Identität. Der Mensch in Christus ist ein ekklesiales Selbst *per definitionem*. Neuere theologische Anthropologien, wie auch Grenz eine vorlegt, betonen zunehmend diesen relationalen Aspekt, wenn auch nicht unbedingt durch ein bundestheologisches Verständnis untermauert. Das mag ein Grund dafür sein, weshalb die vertikale Ebene der menschlichen Relationalität teilweise zu wenig beachtet wird.³⁷³ Der Mensch ist betont nicht nur ein relationales, sondern auch ein relational-anbetendes Wesen (*homo liturgicus*), das seine Erfüllung letztlich in der Beziehung zu seinem Schöpfergott findet. Es sei Lints in voller Länge zitiert:

„The sociality of the human person is never a sociality *simpliciter*. It is never a set of human relationships by itself. Relationships always manifest and point to a liturgical impulse in the *imago Dei*, where the *imago Dei* is constituted by a yearning for satisfaction or fulfillment in that reflecting relation. The intrinsic desire for fulfillment is hardwired into the sociality of the human person. It is precisely this yearning for completion that draws humans into

and the Environment“, *JETS* 49 (2006): 459.

³⁷⁰Hoekema, a.a.O., 73.

³⁷¹Hier wäre die Relation des Menschen zur Schöpfung zu ergänzen. Douglas Moo macht richtigerweise darauf aufmerksam, dass die selbst-zentrierte Haltung des modernen Kapitalismus mitverantwortlich dafür ist, dass die Schöpfung instrumentalisiert und letztlich ausgebeutet wird (vgl. Moo, a.a.O., 13). Die christliche Sicht der Relationalität Gottes in Bezug auf die Schöpfung setzt die Schöpfungstheologie in einen trinitarischen Kontext (so z.B. Jürgen Moltmann) und schafft so ein alternatives Verständnis zum Umgang mit unserer Welt (vgl. VanGelder und Zscheile, a.a.O., 112, Gunton, a.a.O., 110 und Gay, a.a.O., 296).

³⁷²Trotzdem ist jeder Mensch ein individuelles Wesen mit eigenen Gedanken, Begabungen etc. Da er von Gott geschaffen und konstituiert wird, ist er mehr als das Resultat seiner horizontalen Beziehungen.

³⁷³Vgl. Lints, a.a.O., 223 und Keller, a.a.O., 218. Die Bibel hat ihren primären Fokus auf der Wiederherstellung dieser Beziehung zu Gott (vgl. McKnight, a.a.O., 23).

relationships, and makes those relationships fragile and open to corruption. Though God could have chosen to create differently, he in fact did create humans in his image who are completed and fulfilled in their relationship to him.”³⁷⁴

Dies wird in der teleologischen Ausrichtung der menschlichen Sexualität deutlich, wie Grenz hervorgehoben hat. Menschliche Sexualität erfüllt sich final in der Bundesbeziehung Gottes zu seiner Braut, der Kirche und ist erst in zweiter, abgeleiteter Hinsicht als „the drive to bond“ auf der horizontalen Ebene zu betrachten.³⁷⁵ Das relationale Selbst bei Grenz ist durch ein narratives Verständnis des Menschen zu ergänzen. Diese Kategorie erfasst den relational-progressiven oder teleologischen Charakter des Menschen, der immer auf ein Ziel hinlebt und sich in Bezug auf dieses Ziel hin entfaltet.³⁷⁶ In diesem Zusammenhang wurde auf die Rolle der Referenzgemeinschaft hingewiesen. Es ist immer die Story einer Gruppe, in die der Mensch eingebettet ist und auf die er sich bezieht.³⁷⁷ Der relational-narrative Charakter des *Imago Dei* führt letztlich zum ekklesialen Selbst, zum Menschsein in der ekklesialen Gemeinschaft. Diese Gemeinschaft ist „the true community“, die Prolepsis der neuen Menschheit, in der die vertikale und die horizontale Beziehungsdimension zusammenlaufen. Der ekklesiale Mensch ist in diese Referenzgemeinschaft gestellt, die folglich zu seiner formierenden Primärgemeinschaft wird. Erst in dieser Gemeinschaft kann sich der relationale Charakter Gottes, den Christus als Mensch in seinen Beziehungen paradigmatisch vorgelebt hat, entfalten. Die trinitarische Beziehungsqualität der Liebe nach dem Credo „mein Leben für den anderen“ soll sich in den Beziehungen der ekklesialen Gemeinschaft reflektieren, wie weiter unten entfaltet werden soll.

Damit ist die Brücke zum zweiten Teil dieser Thesis, der sich vermehrt mit den ekklesiologischen Aspekten des *Imago Dei* auseinandersetzen will, geschlagen. Im nächsten Kapitel liegt der Fokus auf der Formation in der ekklesialen Gemeinschaft, verstanden als der Referenzgemeinschaft des ekklesialen Selbst. Dabei wird die Rolle der Narrative bei der Formation des ekklesialen Menschen vor dem Hintergrund der heutigen individualistischen Kultur aufgegriffen. Im darauffolgenden Kapitel untersuche ich die Kirche als *locus*, an dem Gott durch die ekklesiale Gemeinschaft sichtbar reflektiert werden soll.

³⁷⁴Lints Identity, a.a.O., 155.

³⁷⁵Vgl. dazu Pt. 3.2.1.

³⁷⁶Das narrative Selbst ist im Zusammenhang mit dem Verständnis des Menschen als *homo liturgicus* zu sehen. Der Mensch hat in sich den Drang jemanden oder etwas anzubeten, was ihn in Bewegung bringt und ihn in Richtung des Objekts seiner Anbetung zieht (vgl. Pt. 4.2.2.1).

³⁷⁷Diese Story ist zudem immer sozialer Natur. Sie zeigt auf, wie das menschliche Zusammenleben erfüllend stattfinden kann.

5 Menschsein und Kirche: Die Formation des ekklesialen Selbst in der ekklesialen Gemeinschaft – „it takes a church to raise a Christian“³⁷⁸

Die kontemporäre individualistische Kultur mit ihren Problemen und Herausforderungen für das Menschsein und das Menschsein in der Kirche bildete den Ausgangspunkt dieser Thesis. Bis jetzt wurden allgemein anthropologisch-theologische Themen diskutiert. Wie die Betrachtungen der Trinität und des *Imago Dei* gezeigt haben, findet Menschsein nie isoliert, sondern immer in Bezug auf andere und konkreter in Bezug auf eine spezifische Gemeinschaft statt.³⁷⁹ Dieses anthropologische Verständnis hat klare Implikationen für die Ekklesiologie. Die Kirche *in se* ist eine Antwort auf den Individualismus. Lesslie Newbigin fasst zusammen:

„The deepest root of the contemporary malaise of Western culture is an individualism which denies the fundamental reality of our human nature as given by God – namely that we grow into true humanity only in relationships of faithfulness and responsibility toward one another. The local congregation is called to be, and by the grace of God often is, such a community of mutual responsibility.“³⁸⁰

In diesem Kapitel will ich auf die Kirche als den Ort, an dem der Mensch zum *Imago Dei* wird, an dem er in das Bild und die Story Gottes gestaltet wird, näher eingehen. Im Fokus steht dabei zunächst die Frage, wie ein ekklesiales Selbst überhaupt entsteht. Damit sind schon erste ekklesiologische Fragen impliziert. Ist die Kirche etwas, das für den persönlichen Glauben und die Beziehung mit Gott entweder unverzichtbar oder letztlich überflüssig ist? Wie ist der Zusammenhang zwischen der Vermittlung des Glaubens durch die ekklesiale Gemeinschaft und der persönlichen Glaubensentscheidung zu verstehen? Darauf folgend untersuche ich die Rolle der Kirche als Referenzgemeinschaft in der Formation des ekklesialen Selbst unter Berücksichtigung des narrativen Aspektes.

5.1 Zu einem ekklesialen Menschen werden – Selbst oder Kirche?

Wer kommt zuerst, der Mensch oder die Kirche? Ist es primär die persönliche Glaubensentscheidung oder die Vermittlung des Glaubens durch die Kirche, die zum Glauben und zur Nachfolge einer Einzelperson führen? In der freikirchlichen Tradition wird die individuelle Entscheidung betont. Der

³⁷⁸Ich beziehe mich auf den Titel des Buches von Tod E. Bolsinger, wie in dieser Arbeit schon zitiert.

³⁷⁹Für das ekklesiale Selbst sind dies die trinitarische und die ekklesiale Gemeinschaft.

³⁸⁰Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1989), 231.

baptistische Theologe John Smyth beispielsweise vertrat die Ansicht, dass Gott direkt und ohne Hilfe durch die Kirche in der Seele des Gläubigen wirken könne. Volf skizziert dessen Position:

„Salvation takes place, at least ideally, between individual souls and God. According, the church emerges through the addition of those who, as isolated individuals, have become Christians and now live as Christians.“³⁸¹

Eine Kirche entsteht also dann, wenn sich einzelne Christen dazu entscheiden, sich aufgrund ihrer gemeinsamen Glaubenserfahrung zusammenzuschließen.³⁸² Folglich ist Mitgliedschaft in der Kirche nicht Ausdruck und Realisierung dessen, was ein Christ ist, wenn er Christ wird, nämlich ein Teil des Leibes Christi. Vielmehr dient der freiwillige Zusammenschluss der Christen bei Smyth dem Zweck des persönlichen Vorankommens im Glauben. Volf bemerkt treffend: „The church is an “external aid“ for a fuller experience of salvation; salvation itself is asocial.“³⁸³ Die Kirche bietet durch ihre Gemeinschaft und ihre Dienste Ressourcen für das persönliche Wachstum im Glauben.³⁸⁴ So verstanden wird die Kirche zu einer Art Dienstleistungsinstitution, die die Bedürfnisse der einzelnen Gläubigen befriedigen soll.³⁸⁵ Van Gelder sieht einen möglichen Ursprung eines solchen Kirchenverständnisses in der Gesellschaftstheorie John Lockes verortet.³⁸⁶ Nach Locke bildet sich die Gesellschaft aus einzelnen Individuen, die sich auf der Basis gemeinsamer Prinzipien freiwillig zu einem Kollektiv zusammenschließen. Das Fundament der Gesellschaft ist somit der „soziale Vertrag“. Van Gelder stellt fest:

„Because of the voluntary, individualistic nature of joining this social organization, its focus

³⁸¹Volf, a.a.O., 162. Vgl. auch Grenz *Ecclesiology*, a.a.O., 257.

³⁸²Vgl. ebd., 175.

³⁸³Ebd., 172.

³⁸⁴Vgl. Horton *People and Place*, a.a.O., 170.

³⁸⁵Vgl. George Barna, *Revolution: Worn-out on Church? Finding Vibrant Faith Beyond the Walls of the Sanctuary* (Carol Stream, Illinois: Tyndale House Publishers, 2005), 37. Vgl. auch das Einleitungskapitel dieser Thesis.

³⁸⁶Vgl. Craig Van Gelder, a.a.O., 67. Horton sieht zudem eine Verbindung zu Charles Finney und dem Arminianismus, der in Bezug auf das Heil ein stark voluntaristisch geprägtes Menschenbild vertrat (vgl. Michael Horton, *People and Place: A Covenant Ecclesiology* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2008), 180, weiterhin zitiert als *Horton People and Place*). John Smyth weist in seinen ekklesiologischen Zügen eine gewisse Affinität zum Spiritualismus auf, der die individualistische Erleuchtung durch den Geist im inneren des Menschen, gegenüber dem reformatorischen Verständnis des „von außen“ (*extra nos*) kommenden Wortes betonte (vgl. dazu den Appendix dieser Arbeit und Matthias Studer, *Der Spiritualismus der radikalen Reformation in der Auseinandersetzung mit den reformatorischen Schriftprinzipien: Geist gegen Wort*, Seminararbeit (Ditzingen: Werkstatt für Gemeindeaufbau, 2011). Ähnlich diagnostiziert dies John Howard Yoder (vgl. Craig A. Carter, *Beyond Theocracy and Individualism: The Significance of John Howard Yoder's Ecclesiology for Evangelicalism*, in: Mark Husbands and Daniel J. Treier (Hg.), *The Community of the Word: Toward an Evangelical Ecclesiology* (Downers Grove: InterVarsity Press und Leicester: Apollos, 2005), 177).

tends to be on the rights and privileges associated with membership, not on a covenantal commitment to the community and its values.“³⁸⁷

Dieses individualistische Verständnis findet sich heute mancherorts in der freikirchlichen Landschaft wieder. George Barna beispielsweise begrüßt die individualistische Wende in der kirchlichen Landschaft der heutigen Zeit:

„Ultimately, we expect to see believers choosing from a proliferation of options, weaving together a set of favored alternatives into a unique tapestry that constitutes the personal “church” of the individual.“³⁸⁸

Es bleibt zu fragen, welche Rolle der Kirche in einer solch individualistischen Kultur noch zukommt oder ob sie nicht letztlich sogar überflüssig wird. Barna kommt konsequenterweise genau zu diesem Schluss. Er fordert die reiferen Gläubigen dazu auf, ihre Interessen von der Kirche weg auf private Aktivitäten hin zu verlagern, da sie als reife Christen der Kirche nicht mehr zwingend bedürfen.³⁸⁹ Dieses freikirchliche Modell der Kirche, in einer weniger extremen Färbung, mag gewisse Stärken haben, wie die Betonung des allgemeinen Priestertums der Gläubigen oder der persönlichen Verantwortung sich für oder gegen Christus entscheiden zu können. Es ist aber letztlich nicht in der Lage, die relationalen Dimensionen des *Imago Dei* zu erfassen.³⁹⁰ Meine These ist, dass bei der Entstehung des ekklesialen Selbst letztlich drei Parteien, nämlich Gott, der Mensch und die Kirche,

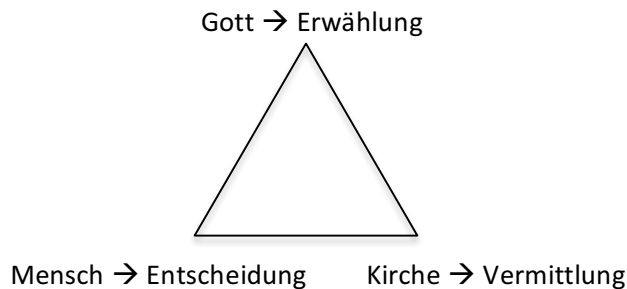
³⁸⁷Van Gelder, a.a.O., 67.

³⁸⁸Barna, a.a.O., 66. Allerdings ist die Kritik Barnas an der institutionellen Kirche nicht nur unberechtigt. Ein inhärentes Problem seiner These ist die meines Erachtens unnötige und nichtbiblische Dichotomie zwischen institutioneller und organischer Kirche (vgl. dazu Pt. 7.3).

³⁸⁹Vgl. ebd., 42. In diesem Zusammenhang sind die zahlreichen Versuche, die Kirche als fluid (ohne Struktur und Hierarchie) zu fassen, einzuordnen. Vgl. dazu Pt. 7.3.

³⁹⁰Vgl. Grenz Ecclesiology, a.a.O., 257. Als Gegenposition ist hier die katholische Ekklesiologie (bspw. von Ratzinger) zu erwähnen. Gemäß diesem Verständnis ist Glaube ein übermitteltes Geschenk der Kirche. Die Kirche agiert dabei als „ein Subjekt“ mit Christus, oder anders ausgedrückt, wenn die Kirche handelt, dann handelt Christus automatisch in und mit ihr. Kirche und Christus sind ein und dasselbe Subjekt, *Christus totus, caput et membra*. Volf verweist auf Ratzingers Trinitätsverständnis als Grund dieser Position. Bei Ratzinger wird die eine Essenz Gottes so hervorgehoben, dass sich die drei Personen letztlich in diese Essenz hinein auflösen (vgl. Volf, a.a.O., 67). Für Horton hat die katholische Sicht mehr mit ihrem spezifischen Verständnis des Verhältnisses von Christologie mit Pneumatologie zu tun: „Once again we see the consequence of looking away from the particular person, Jesus of Nazareth. Instead of longing for his return and invoking the Spirit to mediate difference, the church steps in to fill the void.“ (Horton People and Place, a.a.O., 160). Die Kirche bildet hier eine kompakte, unitarische Einheit, die das einzelne Individuum transzendiert und letztlich in sich auflöst. Volf meint: „Human beings “coalesce indissolubly into a single existence” with Christ.“ (Volf, a.a.O., 34). Nach diesem Verständnis hat das einzelne Individuum, außer in einer autoritativen Funktion vielleicht, kaum Spielraum zur persönlichen Beziehung mit Gott außerhalb der institutionellen Kirche. Glaube und Heil werden ekklesial vermittelt und aufrechterhalten und der einzelne Mensch tritt hinter der Institution Kirche zurück, die das Heil und die Gnade verwaltet.

beteiligt sein müssen. Dies lässt sich dies durch die folgende Triade gut darstellen:³⁹¹



Um dieser Komplexität gerecht zu werden, sollen nun die drei Kategorien in ihrem Verhältnis zueinander untersucht werden.

5.1.1 Gott – Erwählung

Die vertikale Beziehung ist für die Konstitution des ekklesialen Selbst die entscheidende Beziehung, wie bereits demonstriert wurde.³⁹² Ganz fundamental verstanden, ist das ekklesiale Selbst und damit das Kollektiv aller „ekklesialen Selbst's“, also die Kirche, in der Erwählung Gottes gegründet. Sie ist seine Kirche.³⁹³ Dies wird durch die Bezeichnung der Kirche im Neuen Testament als der Versammlung Gottes verdeutlicht.³⁹⁴ Der griechische Begriff *ekklesia* (gr. ἐκκλησία) ist in der LXX eine Übersetzung des hebräischen *qahal* (hebr. קָהָל), eines Begriffs zur Bezeichnung einer Versammlung.³⁹⁵ Das Volk Israel war Gottes Versammlung, als Gott die Israeliten am Berg Sinai zusammenbrachte, um einen Bund mit ihnen zu schließen (Deut 4,10; 9,10; 10,4). Edmund Clowney bemerkt: „Israel was an assembly because they gathered before God, appearing in his presence ...“³⁹⁶

³⁹¹Diese triadische Struktur korrespondiert in etwa mit den Triaden wie John Frame sie verwendet (vgl. Frame *Christian Life*, a.a.O., 131-385): 1) *normative Perspektive* – die Erwählung Gottes, 2) *situative Perspektive* – die Kirche in der Welt und 3) *existentielle Perspektive* – die persönliche Entscheidung des Menschen. Die Triade ist, wie der Name impliziert, trinitarischer Natur: 1) die Perspektive des Vaters, der die Welt schafft und sein Volk erwählt, 2) die Perspektive des Sohnes, der in die Welt (Situation) kam als Wort des Vaters und 3) die Perspektive des Heiligen Geistes, der im Gläubigen wohnt und wirkt.

³⁹²Vgl. Pt. 4.2.2.1.

³⁹³John Webster kritisiert darum ekklesiologische Ansätze, die rein soziologisch vorgehen wollen (vgl. John Webster, *The Visible attests the Invisible*, in: Mark Husbards and Daniel J. Treier (Hg.), *The Community of the Word: Toward an Evangelical Ecclesiology* (Downers Grove: InterVarsity Press und IL und Leicester: Apollos, 2005), 105, weiterhin zitiert als *Webster Visible*).

³⁹⁴Vgl. Lesslie Newbigin, *The Household of God: Lectures on the Nature of the Church* (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 1953), 27, weiterhin zitiert als *Newbigin Household*.

³⁹⁵Vgl. Edmund P. Clowney, *The Church: Contours of Christian Theology* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1995), 30.

³⁹⁶Ebd., 30.

Wenn Jesus also das Wort *ekklesia* in Bezug auf „seine“ Kirche verwendete, bediente er sich eines Wortes mit einem reichen alttestamentlichen Hintergrund (Mt 16,18). Gott versammelte sein Volk, weil er Israel als sein Bundesvolk erwählte (Deut 7,7f). Gott bezeichnete sein Volk u.a. als eine „heilige Nation“ in Ex 19,6 (hebr. גְּוֵי קָדוֹשׁ), als „mein Volk“ in Jes 43,20 (hebr. עַמִּי) oder als „meine Erwählten“ in Jes 43,20 (hebr. בְּחֵירָי), um nur drei Beispiele zu nennen, die verdeutlichen sollen, dass Gott der Urheber und Eigentümer seines Volkes ist. Der Apostel Petrus verwendete diese alttestamentlichen Bezeichnungen in seinem ersten Brief an die Gemeinden Christi, bestehend aus Juden- und Heidenchristen (1Petr 2,9-10). Damit ist eine Kontinuität zwischen dem Volk Israel und der neutestamentlichen Gemeinde als dem Volk des neuen Bundes gegeben (Röm 11,17-36).³⁹⁷ Die Gemeinde Gottes ist also nicht primär eine freiwillige Gemeinschaft religiös Gleichgesinnter, die sich zu einem gemeinsamen Zweck zusammenfinden, weil sie ihren persönlichen Glauben nicht in Isolation leben wollen. Lesslie Newbigin bemerkt diesbezüglich:

„The congregation ... is the company of people whom it has pleased God to call into the fellowship of His Son.“³⁹⁸

Die reformatorische Lehre der Kirche als *creatura verbi* untermauert die Erwählungsrealität der ekklesialen Gemeinschaft. Glaube entsteht durch das Hören des verkündigten Wortes (Röm 10,17).³⁹⁹ Das proklamierte Evangelium Gottes erfüllt durch den Geist seine Wirkung und führt die Erwählten zu Gott.⁴⁰⁰ Grenz stellt treffend fest: „By speaking in and through the biblical text the Spirit brings into being a converted people ...“⁴⁰¹ Die Reformatoren legten Wert darauf den „fremden Charakter“ des Wortes Gottes (*verbum externum*).⁴⁰² Diese Betrachtungen machen deutlich, dass die Kirche sich einem Vergleich mit irgendeiner menschlichen Institution oder sozialen Gruppierung entzieht. Sie ist

³⁹⁷Vgl. Newbigin Household, a.a.O.,36. Für eine tiefere Diskussion dieser Thematik siehe Matthias, Studer, *Hermeneutische und exegetische Überlegungen zu Sacharja 14,1-11*, Seminararbeit (Ditzingen: Werkstatt für Gemeindebau, 2014).

³⁹⁸Ebd., 29.

³⁹⁹Vgl. Donald G. Bloesch, *The Church: Sacraments, Worship, Ministry, Mission* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2002), 39.

⁴⁰⁰Vgl. Horton People and Place, a.a.O., 39.

⁴⁰¹Grenz Ecclesiology, a.a.O., 262. Man könnte hier zum Vergleich die Sprechakttheorie aus der Linguistik heranziehen: Der Vater ist der Sprecher, Christus ist das gesprochene Wort (Lokution), welches der Heilige Geist anwendet (Illokution und Perlokution).

⁴⁰²Vgl. Horton People and Place, a.a.O., 46. Durch das Wort Gottes wird die Kirche „von außen“ angesprochen (vgl. Webster Visible, a.a.O., 110). Obwohl die Kirche mit Christus eins ist, so ist sie dies nur durch den Heiligen Geist. Das pneumatologische Verständnis der Kirche ist hier von entscheidender Bedeutung, wenn Christus und Kirche sich nicht in ein und dasselbe Subjekt auflösen sollen.

eine Realität *sui generis*, „chosen and designated to subsist, exist and have their identity and purpose defined and grounded by a real ontic bonding with the triune God, mediated by Word, Spirit and sacrament.“, wie Davies beschreibt.⁴⁰³

5.1.2 Kirche – Vermittlung

Gott hat seine Kirche dazu erwählt, das Evangelium in der Welt zu verkünden und diese Botschaft als Gemeinschaft zu verkörpern.⁴⁰⁴ Glaube und Heil werden durch die Kirche vermittelt, aber nicht von ihr selbst generiert, denn sie weist immer von sich weg auf Christus, der das Heil bereits erwirkt hat und der den Glauben schenkt. Das reformatorische *creatura verbi* und das katholische *Christus totus* sind darum nicht vereinbar.⁴⁰⁵ Volf bringt es auf den Punkt:

„The church is not the subject of salvific activity with Christ; rather, Christ is the *only* subject of such salvific activity ... *Christus totus* is incompatible with *solus Christus* ...“⁴⁰⁶

Die Kirche ist als verkündende Kirche also immer „indirekte“ Vermittlerin des Heils.⁴⁰⁷ Doch wirkt der Heilige Geist vor allem in der Verkündigung des Evangeliums durch die Kirche (vgl. z.B. 2Tim 1,5).⁴⁰⁸ Der individuelle Glaube ist letztlich ekklesial geformt und übermittelt.⁴⁰⁹ Volf stellt demzufolge fest: „To experience faith means to become an ecclesial being.“⁴¹⁰ In diesem Sinne hat das *extra ecclesia nulla salus est* seine Berechtigung. Folgende berühmte Aussage geht auf den Reformator Calvin zurück:

⁴⁰³Davis, a.a.O., 64.

⁴⁰⁴Vgl. zu diesen beiden Aspekten Kapitel 6.

⁴⁰⁵Horton fügt an: „Christ is the representative head in a covenant, not the “corporate personality” in whom his own identity as well as ours is surrendered to the whole.“ (Horton *People and Place*, a.a.O., 185).

⁴⁰⁶Volf, a.a.O., 64. Vgl. auch Webster *Visible*, a.a.O., 112.

⁴⁰⁷Vgl. Lints *Vinyl*, a.a.O., 102.

⁴⁰⁸In gewissen theologischen Kreisen (z.B. im WCC und in Teilen der missionalen Theologie unter dem Einfluss der panentheistischen Theologie Moltmanns) besteht die Tendenz, das Wirken des Geistes Gottes „in der Welt“ zu verorten. Die Kirche hat folglich zu unterscheiden, wo der Geist in der Welt am Wirken ist und sich dort einzuklinken (vgl. dazu Matthias Studer, *Die Kirche als Missionarin Gottes: Gedanken zu einer missionalen Ekklesiologie*, Seminararbeit (Ditzingen: Werkstatt für Gemeindeaufbau, 2014). Vgl. zum Einfluss Jürgen Moltmanns auf diese Theologie; Tony Jones, *The Church Is Flat: The Relational Ecclesiology of the Emerging Church Movement* (Minneapolis: The JoPa Group, 2011), 164-166.

⁴⁰⁹Vgl. Volf, a.a.O., 163.

⁴¹⁰Volf, a.a.O., 174. Vgl. auch Ralph P. Martin, *The Family and the Fellowship: New Testament Images of the Church* (Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 1997), 16. Für Volf bestätigen wenige Ausnahmen diese Regel (vgl. Volf, a.a.O., 179). Auch wenn sich Jesus einer Person „direkt“, z.B. durch einen Traum offenbart, führt diese Begegnung die Person letztlich in die ekklesiale Gemeinschaft, in der sie als Teil des Leibes Christi wachsen kann.

„Denn es gibt für uns keinen anderen Weg ins Leben hinein, als daß sie [die Kirche] uns in ihrem Schoße empfängt, uns gebiert, an ihrer Brust nährt und schließlich unter ihren Hut und Leitung in Schutz nimmt ...“⁴¹¹

Durch das sichtbare Sakrament der Taufe wird der Mensch der sichtbaren Gemeinschaft des Gottesvolks hinzugefügt (Apg 2,41).⁴¹² Der Apostel Paulus hebt die Bedeutung der Taufe als Eingliederung in den einen Leib, bestehend aus allen Gläubigen, hervor (1Kor 12,13).⁴¹³ Die Taufe kann, analog zur Beschneidung im Alten Testament, als öffentliche Bundeszeremonie der Aufnahme in die sichtbare ekklesiale Gemeinschaft des Gottesvolkes gesehen werden.⁴¹⁴ Ralph Smith fasst zusammen: „Baptism is the covenant-oath ceremony of initiation into the Christian Church, the family of God.“⁴¹⁵ Glaube (oder „zum Glauben kommen“) ist demnach nicht (nur) eine private Transaktion zwischen Gott und der Seele des einzelnen Gläubigen, sondern eine öffentlich-kommunale Angelegenheit. Gott erwählt individuelle Menschen, damit sie an der trinitarischen Gemeinschaft teilhaben können (Eph 1,4). Gemeinschaft mit Gott heißt immer gleichzeitig auch Gemeinschaft mit seinem Volk, seiner Familie (Eph 1,5).⁴¹⁶ Die Taufe impliziert, dass das Leben des einzelnen

⁴¹¹Vgl. Johannes Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion*, (IV,1,4), übersetzt und bearbeitet von Otto Weber, 2. Aufl. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag und foedus-Verlag, 2009), 567.

⁴¹²Vgl. Volf, a.a.O., 177. Die Taufe ist selbstverständlich nicht nur eine Eingliederung in die kirchliche Gemeinschaft, sondern auch eine Einbindung „in den Tod Jesu Christi“ und damit eine Eingliederung in die Identität Christi (vgl. Röm 6,3) (vgl. Craig Dykstra und Dorothy C. Bass, *A Theological Understanding of Christian Practices*, in: Miroslav Volf und Dorothy C. (Hg.), *Bass Practicing Theology: Beliefs and Practices in Christian Life* (Grand Rapids, Michigan und Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2002), 30). Shedd versteht die Taufe als objektiv-äußerliche Seite und den Glauben als subjektiv-innerliche Seite der gleichen Realität (vgl. Shedd, a.a.O., 181; so auch Newbigin Household, a.a.O., 67 und Bloesch, a.a.O., 154). Zur innerlichen Seite vgl. den nächstfolgenden Punkt 5.1.3.

⁴¹³Meeks beschreibt die Taufe soziologisch als „resocialization of conversion“ (vgl. Meeks, Wayne A., *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, 2. Aufl. (New Haven und London: Yale University Press, 1983), 88).

⁴¹⁴Hier ist natürlich implizit die Frage der Kindertaufe angesprochen. Im alten Bund wurden die Kinder am achten Tag nach der Geburt beschnitten. Die *Paedobaptisten* sehen die Kindertaufe analog zu dieser Beschneidungszeremonie. Die Diskussion zwischen den Vertretern der Kindertaufe und den Vertretern der Erwachsenentaufe (*Credobaptisten*) dreht sich um die Frage, ob der persönlich bezeugte Glaube Voraussetzung für die Taufe sein muss (vgl. Apg 2,41; 8,12; 10,44-48; 16,14f). Grundsätzlich dreht es sich hier auch um die Frage, ob die Taufe individualistisch oder kommunal verstanden werden soll. Für ein kommunales Verständnis sprechen, dass im Neuen Testament ganze Haushalte auf den Namen Jesu getauft wurden (Apg 11,14; 16,15.31-34; 1Kor 1,16). John Frame stellt demzufolge fest: „The principle is that God is gathering families, not just individuals, into his kingdom. As families come into the kingdom, children come, too, represented by their parents, as in the OT.“ (Frame, a.a.O., 1065).

⁴¹⁵Smith Trinity, a.a.O., 166. Smith versteht die Taufe analog zum Ja-Wort eines Paares vor sichtbarer Versammlung in der Kirche.

⁴¹⁶Vgl. Smith Desiring, a.a.O., 83. Auch James Smith argumentiert, dass die Taufe eine Taufe „in die Familie Gottes“ ist, die für das ekklesiale Selbst eine neue soziale Realität inauguriert, eine soziale Realität, die sogar die biologische Familie transzendiert: „Our baptismal promises attest to the fact the “the church is our first family.“ (Ebd., 186).

Gläubigen Christus gehört (Röm 14,7f) und darum auch der ekklesialen Gemeinschaft als dem Leib Christi, die auf jedes Glied angewiesen ist (Röm 12,5).⁴¹⁷ Die Taufe so verstanden ist eine kraftvolle Botschaft gegen Individualismus. Darum kann Andy Crouch sagen:

„To the extent that we continue to grasp for an individualistic identity, it is a sign of our failure to understand and live into our baptism ...“⁴¹⁸

5.1.3 Mensch – Entscheidung

Wie bereits angeklungen, wird die persönliche Entscheidungsverantwortung des einzelnen Menschen weder durch die Erwählung Gottes noch durch die ekklesiale Vermittlung des Glaubens negiert. Ich bin hier mit Shedd einig:

„While the original decree of God assures the existence of the whole Community ... the gospel is preached and must be believed for the election to find its historical fulfillment ...“⁴¹⁹

Auch wenn das Evangelium ekklesial übermittelt wird, muss letztlich doch jeder einzelne Mensch „für sich“ entscheiden, ob er diese Botschaft annehmen will oder nicht. Oder wie Newbiggin es ausdrückt: „Faith is, from the human side, the constitutive fact of membership in the people of God.“⁴²⁰ Das gängige Verständnis des Menschen heute als „freies“ Individuum wirkt der Gefahr eines zu kommunalen Verständnisses entgegen, bei dem das einzelne Individuum in die Masse aufgelöst wird.

5.1.4 Fazit: Gott, Kirche und Mensch im Zusammenspiel

Eine Überbetonung der kirchlichen Dimension der Entstehung des ekklesialen Selbst hat zur Folge, dass Glaube veräußerlicht und in die Hände der Institution der Kirche gelegt wird, was eine aktive und persönliche Identifikation erschwert oder gar nicht erst notwendig macht.⁴²¹ Eine Überbetonung der Dimension der subjektiven Entscheidung des Menschen dagegen „risks grounding the church on the

⁴¹⁷Vgl. Bonhoeffer *Communio*, a.a.O., 81. Vgl. auch Volf, a.a.O., 173, Gilbert Bilezikian, *Gemeinschaft: Gottes Vision für die Gemeinde*, Übersetzung von Annette Schalk, 2. Aufl. (Aslar: Gerth Medien, 1999), 54 und Tim Chester und Steve Timmis, *Total Church: A Radical Reshaping around Gospel and Community* (Nottingham, England: Inter-Varsity Press, 2007), 39.

⁴¹⁸Andy Crouch, *Life after Postmodernity*, in: Leonard Sweet (Hg.), *The Church in Emerging Culture: Five Perspectives* (Grand Rapids, MI: emergentYS Books, herausgegeben von Zondervan), 81.

⁴¹⁹Shedd, a.a.O., 178. Dass Gott Menschen erwählt, die sich dann persönlich für ihn entscheiden müssen, hört sich zunächst paradox an, entspricht jedoch dem Zeugnis der Bibel (vgl. Volf, a.a.O., 176).

⁴²⁰Newbiggin *Household*, a.a.O., 45.

⁴²¹Vgl. Volf, a.a.O., 135. Vgl. Pt. 7.3.1 und 7.3.2.

faith, holiness, and communal will of its members“, wie Volf meint.⁴²² Erst wenn die drei Perspektiven Gott – Kirche – Mensch zusammenkommen, wird das Bild unverzerrt sichtbar. Der Mensch wird durch die Erwählung Gottes in Christus (normativ-vertikale Dimension) und durch das Wirken des Geistes durch die ekklesiale Gemeinschaft (situativ-horizontale Dimension) als ekklesiales Selbst gegründet und gebildet, ohne dass seine persönliche Entscheidung überflüssig wird (existenzielle Dimension). Ein solches Verständnis impliziert, dass die freiwillige (vertragliche) Dimension des ekklesialen Selbst nicht heruntergespielt werden soll. Auf der anderen Seite geht mit der Eingliederung in die Kirche bis zu einem gewissen Grad eine Aufgabe der persönlichen Autonomie einher, weil man als ekklesialer Mensch *per definitionem* in die ekklesiale Gemeinschaft gestellt ist und seine Identität dort mit anderen teilt. Der ekklesiale Mensch reflektiert so die trinitarisch-perichoretischen Beziehungen, die sich essentiell durch Selbsthingabe und Verzicht auf persönliche Autonomie kennzeichnen.⁴²³

Der ekklesiale Mensch steht also in einem reziproken Verhältnis zur Kirche. Er ist Teil des Leibes durch seine persönliche Entscheidung, die aber gleichzeitig durch die trinitarische Erwählungsrealität durch die Vermittlung der Kirche gewirkt wird. Volf fasst dies zusammen:

„The church cannot be an association, because a person does not simply freely join a church, but rather is *reborn* into it ... On the other hand, the church cannot simply be a social organism, since a person is not simply born into it, but rather is *reborn*. Christian rebirth presupposes personal faith with its cognitive and volitional dimensions, which is why associative elements are essential for the social structure “church.“⁴²⁴

Der Mensch realisiert seine (ekklesiale) Bestimmung nur dann, wenn er der ekklesialen Gemeinschaft beitrifft und in dieser Gemeinschaft bleibt, lebt und webt.⁴²⁵ Aus diesem Grund kommt die Lebensform des kirchenlosen Solochristen einer Anomalie gleich.⁴²⁶ Die Kirche zu verlassen heißt, seine Identität aufzugeben oder zumindest sie nicht zu realisieren. Ralph Smith argumentiert sogar, dass eine Ablehnung der Kirche das persönliche Heil in Frage stellen kann.⁴²⁷ Er bezieht sich dabei auf Calvin, für den eine Absonderung des Gläubigen von der Kirche einer Verleugnung Christi und seiner Braut

⁴²²Ebd., 135.

⁴²³Vgl. Pt. 4.1.2.

⁴²⁴Volf, a.a.O., 180.

⁴²⁵Vgl. ebd., 78.

⁴²⁶Vgl. John Stott, *The Living Church: Convictions of a Lifelong Pastor* (Nottingham, England: Inter-Varsity Press, 2007), 19. Clowney bemerkt, dass diejenigen, die das Evangelium annahmen, im selben Zug der Kirche zugerechnet wurden (Apg 2,41.47; 5,14; 11,24) (vgl. Clowney, a.a.O., 57).

⁴²⁷Vgl. Smith Trinity, a.a.O., 166. Vgl. auch Newbigin Household, a.a.O., 55. Hier könnte man auch die Ekklesiologie von John Howard Yoder erwägen, die in eine ähnliche Richtung geht (vgl. Carter, a.a.O., 176).

gleichkam.⁴²⁸ John Jefferson Davis fasst pointiert zusammen:

„The new Christian self is no longer an autonomous, individualistic self, but a trinitarian and ecclesial self: this, from the moment of conversion, is the worshipper’s fundamental ontological reality and true self-understanding.“⁴²⁹

5.2 Die Formation des ekklesialen Selbst in der ekklesialen Gemeinschaft durch die Christusnarrative

Gott schafft den Menschen nach seinem Bilde, indem er ihn in der und durch die ekklesiale Gemeinschaft konstituiert. Bolsinger formuliert treffend:

„The church is not a helpful thing for my individual spiritual journey. The church *is* the journey.“⁴³⁰

Die Kirche gilt als die primäre Referenzgemeinschaft in der Identitätsbildung des ekklesialen Menschen. Calvin bezeichnete wie oben zitiert die Kirche als Mutter und betonte so ihre konstitutive Funktion als Ernährerin und Erzieherin im Glauben.⁴³¹ In dieser Gemeinschaft wird die Story Gottes verkörpert, erlernt, erfahren, gelebt und demonstriert. Vanhoozer bemerkt: „The church is a celebratory theater that, through its liturgy and its life, inserts its members into the drama of redemption.“⁴³² Die Eingliederung in die Story Gottes durch die ekklesiale Gemeinschaft generiert „people with a cause“.⁴³³ Die ekklesiale Gemeinschaft ist der Ort, wo der trinitarisch-rationale Charakter der perichoretischen Liebe in den Beziehungen der Gemeinschaft eingeübt wird und so durch diese Gemeinschaft für die Welt sichtbar gemacht wird.⁴³⁴

Es gilt zu betonen, dass die ekklesiale Gemeinschaft eine Gemeinschaft der Story des Evangeliums von Jesus Christus und damit eine Gemeinschaft *sui generis* ist, wie sie sonst in der

⁴²⁸Vgl. Calvin, (IV,1,10), a.a.O., 572.

⁴²⁹Davis, a.a.O., 71. Vgl. auch Smith Trinity, a.a.O., 172 und Frazee, a.a.O., 67.

⁴³⁰Bolsinger, a.a.O., 17.

⁴³¹Calvin, (IV.1.4), a.a.O., 567.

⁴³²Vanhoozer Drama, a.a.O., 410.

⁴³³Stanley Hauerwas und William H. Willimon, *Resident Aliens: A Provocative Christian Assessment of Culture and Ministry for People Who Know that Something is Wrong*, 25. Aufl. (Nashville: Abingdon Press, 2014), 67.

⁴³⁴Vgl. Pt. 6.2. Siehe auch Bittner, a.a.O., 76. Vgl. auch Timothy S. Lane und Paul David Tripp, *How people change*, 2. Aufl. (Greensboro: New Growth Press: 2008), 63-79.

Welt nicht vorkommt.⁴³⁵ Bonhoeffer formuliert treffend: „Christliche Gemeinschaft heißt Gemeinschaft durch Jesus Christus und in Jesus Christus.“⁴³⁶ Christliche Gemeinschaft bedeutet „Anteilhabe an einer Wirklichkeit, die außerhalb [sic!] des Menschen [und der Gemeinschaft] selbst liegt.“⁴³⁷ Durch ihre Partizipation in der trinitarischen Gemeinschaft wird es der ekklesialen Gemeinschaft überhaupt erst ermöglicht, an der Story Gottes teilzuhaben und so in sein Bild verwandelt zu werden.⁴³⁸

Diese Rolle der Kirche als der primären Bezugsgemeinschaft des ekklesialen Selbst ist insbesondere in der heutigen individualistischen Situation nicht einfach zu realisieren aber von ganz entscheidender Bedeutung. Grenz formuliert hilfreich:

„In a world characterized by the presence of a plurality of communities, each of which gives shape to the identities of its participants, the Christian community takes on a new and potentially profound theological importance as the people who embody a theological vision that sees the divine goal for humankind as that of being the bearers of the image of the God who is triune.“⁴³⁹

Im folgenden Abschnitt sollen vier Aspekte der Identitätsformung in das *Imago Dei* in der ekklesialen Gemeinschaft unter dem Aspekt der Story Gottes untersucht werden.⁴⁴⁰

5.2.1 Eine Gemeinschaft der Lernenden – den Plot lernen

Die Kirche ist eine Gemeinschaft, die zusammenzukommt, um die Christusnarrative zu rezipieren (Apg 2,42). John Stott meint: „A living church is a learning church.“⁴⁴¹ Lernen ist ein Prozess, der ein ganzes Leben andauert.⁴⁴² Dieser prozesshafte Charakter des Lernens korrespondiert mit dem teleologisch-

⁴³⁵Vgl. ebd., 77

⁴³⁶Bonhoeffer, a.a.O., 18. Bonhoeffer spricht hier von einer pneumatischen entgegen einer psychischen Gemeinschaft (vgl. ebd., 22). So auch Eberhard Hauschildt und Uta Pohl-Patalong, *Kirche*, Lehrbuch praktische Theologie, Band 4, herausgegeben von Albrecht Grötzing, Christoph Morgenthaler, u.a. (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2013), 272, weiterhin zitiert als *Hauschildt und Pohl-Patalong Kirche*.

⁴³⁷Kellerhals, a.a.O., 231. Steve Timmis und Tim Chester ergänzen: „What forms and sustains Christian community is, perhaps paradoxically, not a commitment to community per se, but a commitment to the gospel Word.“ (Tim Chester und Steve Timmis, *Everyday Church: Mission by Being Good Neighbours* (Nottingham, England: Inter-Varsity Press, 2011), 68, weiterhin zitiert als *Chester und Timmis Everyday*). Vgl. auch Webster, a.a.O., 154.

⁴³⁸Vgl. Grenz *Ecclesiology*, a.a.O., 268 und Gunton, a.a.O., 82.

⁴³⁹Grenz *Ecclesiology*, a.a.O., 252.

⁴⁴⁰Ich verwende die Begriffe „Story Gottes“ und „Evangelium“ in den folgenden Betrachtungen synonym.

⁴⁴¹Stott, a.a.O., 23. Vgl. auch Mark Driscoll und Gerry Breshears, a.a.O., 39.

⁴⁴²Der Neurologe Gerhard Hüther weist darauf hin, dass Lernen ein fundamentaler Aspekt des Menschseins überhaupt ist. Lernen heißt, neurologisch betrachtet, zu leben (vgl. Gerhard Hüther, *Mit Freude lernen ein Leben lang: Weshalb wir ein neues Verständnis vom Lernen brauchen:*

eschatologisch orientierten Charakter des *Imago Dei*. Die ekklesiale Gemeinschaft ist, was Robert Bellah als „*community of memory*“ und „*community of hope*“ bezeichnete.⁴⁴³ Hauerwas und Willimon formulieren treffend:

„Faith begins, not in discovery, but in remembrance. The story began without us, as a story of the peculiar way God is redeeming the world, a story that invites us to come forth and be saved by sharing in the work of a new people whom God has created in Israel and Jesus.“⁴⁴⁴

Die ekklesiale Gemeinschaft weiß sich in eine reiche Tradition eingebettet, was Colin Gunton als „*a perichoresis of times*“ bezeichnete.⁴⁴⁵ Andererseits lebt sie, als „Volk auf dem Weg“, mit Blick auf die eschatologisch neue Welt.⁴⁴⁶ Die biblischen Schriften sind das normative Skript für die Kirche, die in diesem Sinne als „*people of the book*“ bezeichnet werden kann.⁴⁴⁷ Durch dieses Skript (und durch das Wirken des Heiligen Geist durch dieses Skript) formiert sich die ekklesiale Gemeinschaft als „heilige Nation Gottes“ in Abgrenzung zu anderen Communities mit anderen Glaubenssätzen und Lebensweisen (1Petr 2,9).⁴⁴⁸ Die Story Gottes in der Bibel bildet die „Plausibilitätsstruktur“ der christlichen Gemeinschaft.⁴⁴⁹ In der ekklesialen Gemeinschaft als der Gemeinschaft des Wortes wird das ekklesiale Selbst durch das Evangelium in seiner Identität gefestigt. Die Verkündigung der Evangeliums-Story in all ihren Facetten gehört damit zu den Hauptaufgaben der Kirche.⁴⁵⁰ Newbigin formuliert zusammenfassend:

Sieben Thesen zu einem erweiterten Lernbegriff und eine Auswahl von Beiträgen zur Untermauerung (Göttingen: V&R, 2016).

⁴⁴³Vgl. Bellah, a.a.O., 153.

⁴⁴⁴Hauerwas und Willimon, a.a.O., 52. Sie erinnert sich nicht nur an das Leben, den Tod und die Auferstehung Christi und an das Kommen des Geistes an Pfingsten, sondern darüber hinaus an die Story im größeren Kontext von Schöpfung, Sündenfall, Erlösung und Wiederherstellung (vgl. zu diesem größeren Kontext der Story Gottes: Dominik Sikinger, *Wie die Bibel Sinn macht: Ein altes Buch neu kennenlernen*, Edition „Einfach Emergent“, Band 3, Herausgegeben von Tobias Faix und Tobias Künkler (Marburg an der Lahn: Francke, 2013).

⁴⁴⁵Vgl. Gunton *One and Many*, a.a.O., 171.

⁴⁴⁶Vgl. Hauerwas und Willimon, a.a.O., 54.

⁴⁴⁷Vgl. Vanhoozer *Drama*, a.a.O., 419.

⁴⁴⁸Meeks spricht in diesem Zusammenhang von einer Resozialisierung, die sich bspw. im spezifischen Sprachgebrauch der Urgemeinde (*the language of separation*), die sich durch ihre spezifische Sprache von der Umwelt abgegrenzt hat, äußerte (vgl. Meeks, a.a.O., 86 und 94).

⁴⁴⁹Vgl. Newbigin, a.a.O., 228.

⁴⁵⁰Vgl. Smith *Trinity*, a.a.O., 173 und John H. Leith, *The Reformed Imperative: What the Church Has to Say That No One Else can Say* (Philadelphia: Westminster Press, 1988), 134. Das reformatorische *creatura verbi* drückt aus, dass die Kirche nicht nur verkündigende, sondern stets auch hörende Kirche ist. Die Kirche steht immer unter dem Wort (vgl. Webster *Visible*, a.a.O., 111). Grenz bezeichnet die Kirche als „*a people focused on the Word and gathered around the word.*“ (Grenz *Ecclesiology*, a.a.O., 262). Das Wort der Bibel ist „*magisterial in its authority, while the Word*

„Insofar as it [die Kirche] is true to its calling, it becomes the place where men and women and children find that the gospel gives them the framework of understanding, the “lenses” through which they are able to understand and cope with the world.“⁴⁵¹

Tim Keller verweist auf die Dimension des Lernens in Gemeinschaft: „We best learn and apply what we are learning in small groups and among friends, not in academic settings alone.“⁴⁵² Dies gilt insbesondere für die relationale Dimension der trinitarischen Liebe, die nicht in im isolierten Studierzimmer, sondern wie ich argumentieren werde, vor allem durch gelebte Gemeinschaft (unter dem Wort) erlernt wird.

5.2.2 Eine liturgische Gemeinschaft – an der Story partizipieren

Die Erzählung einer gemeinschaftlichen Narrative wird in vielen Communities durch gemeinschaftliche Symbole, Praktiken, Rituale und Liturgien akzentuiert und vertieft.⁴⁵³ Robert Bellah stellt fest, dass eine Gemeinschaft nicht nur durch Hören und Lernen narrativ geformt wird. Er bemerkt: „They also participate in the practices ... that define the community as a way of life.“⁴⁵⁴ Es gibt gute Argumente dafür, dass gemeinschaftliche Praktiken auf eine präkognitive Art und Weise identitätsformend auf den Menschen einwirken.⁴⁵⁵ James Smith stellt diesbezüglich fest: „Habits are inscribed in our heart through bodily practices and rituals that train the heart, as it were, to desire certain ends.“⁴⁵⁶ In der ekklesialen Gemeinschaft sind es primär die Sakramente der Taufe und des Abendmahls als *ritualized theo-dramatic performances*, welche die Story Gottes sichtbar verkörpern und visuell und affektiv vermitteln.⁴⁵⁷ Vanhoozer beschreibt die Sakramente als „reenactments of a past event and rehearsals

of God spoken by and in the church is ministerial.” (Horton *People and Place*, a.a.O., 44). Die Aufgabe der Verkündigung ist nicht allein auf die Predigt zu beschränken, sondern muss auch im Alltag in der Gemeinschaft stattfinden (vgl. z.B. Deut 6,6f). Vgl. auch neuere Initiativen, die Katechetik als formierendes Element wiederzubeleben (vgl. dazu J. I. Packer und Garry A. Parrett, *Grounded in the Gospel: Building Believers the Old-Fashioned Way* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 2010).

⁴⁵¹Newbiggin, a.a.O., 227.

⁴⁵²Timothy Keller, *Center Church: Doing Balanced, Gospel-Centered Ministry in Your City* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2012), 312, weiterhin zitiert als *Keller Center*.

⁴⁵³Vgl. Grenz *Ecclesiology*, a.a.O., 256. Anthropologen nennen diese Rituale „*rites of intensification*“ (vgl. ebd., 256).

⁴⁵⁴Bellah, a.a.O., 154.

⁴⁵⁵James Smith bezieht sich in diesem Punkt auf Charles Taylor (vgl. Smith *Desiring*, a.a.O., 68).

⁴⁵⁶Ebd., 58.

⁴⁵⁷Vgl. Vanhoozer *Drama*, a.a.O., 412. Kellerhals spricht von einer „Inszenierung des Evangeliums“ (vgl. Kellerhals, a.a.O., 231). Grenz spricht von „visual sermons“ (vgl. Grenz *Ecclesiology*, a.a.O., 263).

for a future event, yet reenactments and rehearsals that take place in the present.“⁴⁵⁸ Durch die Sakramente der Taufe und des Abendmahls partizipiert die ekklesiale Gemeinschaft am Tod und der Auferstehung Christi (1Kor 10,16).⁴⁵⁹ Diese Partizipation ermöglicht eine empirische Erfahrung der geistlichen Realität der neuen Identität in Christus. Darum sind sie mehr als lediglich eine Erinnerung an ein vergangenes Geschehen.⁴⁶⁰ Tim Chester stellt treffend fest:

„If the Eucharist involved just some words, then we'd be mere hearers, passively observing the drama of salvation at a distance.“⁴⁶¹

Die Sakramente selbst sind fundamental relationaler und sozialer Natur. Sie sind durch die Gnade Gottes gegeben „to express and develop a gracious *personal relationship* with him.“⁴⁶² Sie demonstrieren Gottes gnädige Liebe zu den Menschen. Auf der anderen Seite umfassen sie auch die horizontale Beziehungsdimension.⁴⁶³ Durch die Taufe wird der einzelne Mensch in die ekklesiale Gemeinschaft aufgenommen und durch das Abendmahl wird die Gemeinschaft als der Leib Christi immer wieder aktualisiert.⁴⁶⁴ Das Abendmahl verdeutlicht darüber hinaus die Einheit des Leibes Jesu. Weil die Gläubigen „in Christus“ eins geworden sind, widersprechen Spaltungen innerhalb der Gemeinde dem Evangelium und der Natur der ekklesialen Gemeinschaft diametral (1Kor 11,17-34).⁴⁶⁵ Die Einheit des Leibes Christi wird nicht durch die Willensentscheidungen einzelner Gemeindeglieder herbeigeführt. Josef Hainz meint: „Sie wird durch die gemeinsame Teilhabe an etwas gestiftet und vermittelt.“⁴⁶⁶ Dieses „etwas“ ist die Realität Gottes, der durch die Präsenz des Geistes diese Einheit

⁴⁵⁸Ebd., 412.

⁴⁵⁹Vgl. ebd., 412 und Donald Macleod, *Shared Life: The Trinity & The Fellowship of God's People* (Scotland: Christian Focus Publications, 2005), 75. Zur Taufe vgl. Pt. 5.1.2. Dabei haben die Sakramente nicht nur partizipatorischen, sondern auch proklamatorischen Charakter (in Bezug auf das Abendmahl vgl. 1Kor 11,26; so auch Shedd, a.a.O., 193).

⁴⁶⁰Vgl. Martin, a.a.O., 82 und Ellen T. Charry, *Sacramental Ecclesiology*, in: Mark Husbands and Daniel J. Treier (Hg.), *The Community of the Word: Toward an Evangelical Ecclesiology* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press und Leicester: Apollos, 2005), 209 und Grenz Ecclesiology, a.a.O., 263.

⁴⁶¹Tim Chester, *A Meal with Jesus: Discovering Grace, Community & Mission around the Table* (Nottingham: Inter-Varsity Press, 2011), 131, weiterhin zitiert als *Chester Meal*.

⁴⁶²Bolsinger, a.a.O., 79.

⁴⁶³Vgl. Pt. 5.1.2.

⁴⁶⁴Vgl. Bloesch, a.a.O., 160 und Charry, a.a.O., 203.

⁴⁶⁵Vgl. Shedd, a.a.O., 193. Bolsinger argumentiert, dass die Kritik des Paulus an den Missständen der Abendmahlsfeier bei den Korinthern sozialer Natur war (vgl. Bolsinger, a.a.O., 79).

⁴⁶⁶Vgl. Josef Hainz, *Koinonia: »Kirche« als Gemeinschaft bei Paulus*, Biblische Untersuchungen, begründet von Otto Kuss, herausgegeben von Jost Eckert und Josef Hainz, Band

schaft. Aus diesen Gründen ist die gemeinschaftliche Natur der Partizipation an den Sakramenten, entgegen der heute meistens individualistischen Praktik, vor allem hinsichtlich des Abendmahls, besonders hervorzuheben.⁴⁶⁷

5.2.3 Eine Gemeinschaft der Tat – die Story performen

Die ekklesiale Gemeinschaft ist nicht nur eine Gemeinschaft des Wortes und des Sakraments, sondern genauso eine Gemeinschaft der Tat, oder wie Vanhoozer es ausdrückt „a company of performers“.⁴⁶⁸ Sie ist keine passive, distanziert konsumierende Audienz.⁴⁶⁹ Sie bringt das Evangelium in Aktion, in dem sie durch die Christusnarrative geprägt lebt und ihr gemäß handelt (vgl. Jak 2,14-25; Mt 7,24f).⁴⁷⁰ Indem die ekklesiale Gemeinschaft so in die Fußstapfen Christi tritt und sich mit Leib und Leben mit ihm identifiziert, lernt sie seine Wege und dadurch seinen Charakter der hingebungsvollen Liebe besser und besser kennen.⁴⁷¹

Die Story Gottes ist so eng mit der Gemeinschaft des Gottesvolkes verwoben, dass die Rolle des einzelnen Gläubigen im Zusammenhang mit der ekklesialen Gemeinschaft gesucht werden muss.⁴⁷² Die ekklesiale Gemeinschaft ist der *locus*, an dem jeder Gläubige immer wieder mit dem Evangelium in Berührung kommt, sodass sein Charakter und sein daraus resultierendes Handeln immer mehr nach dem Vorbild Christi geformt wird. Keller fügt an: „Community shapes our ethics and

16 (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1982), 34. Vgl. dazu auch Joachim Kix, *Versöhnung beginnt mit mir! Lernen, von Herzen zu vergeben* (Kitzingen: IGNIS, 1999), 269.

⁴⁶⁷Vgl. Gary T. Badcock, *The Church as „Sacrament*, in: Mark Husbands and Daniel J. Treier (Hg.), *The Community of the Word: Toward an Evangelical Ecclesiology* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press und Leicester: Apollos, 2005), 199, Chester Meal, a.a.O., 130 und Bolsinger, a.a.O., 79. Auch die gottesdienstliche Liturgie, die gemeinschaftlich-partizipatorische Elemente beinhaltet, wäre hier im evangelikalen Kontext weiter zu untersuchen und aufzuwerten. Kellerhals meint: „Liturgie ist identitätsstiftend. Sie stiftet gemeinschaftliche und individuelle Identität.“ (Kellerhals, a.a.O., 296. Vgl. auch Smith Desiring, a.a.O., 131-215).

⁴⁶⁸Vanhoozer *Drama*, a.a.O., 413.

⁴⁶⁹Vanhoozer geht mit dieser Konsumhaltung hart in die Kritik: „Congregations have become mere auditors of the proclaimed word, content to let the pastors run, and be, the whole show.“ (Ebd., 400). Vgl. dazu auch Vanderstelt, a.a.O., 25 und Stuart Murray, *Post-Christendom: Church and Mission in a Strange New World* (Milton Keynes: Paternoster, 2012), 261. Ich werde weiter unten auf die Probleme und Herausforderungen der Kirche verstanden als einer Programm- und Eventkirche eingehen. Natürlich ist der Gottesdienst ein Ort im kirchlichen Leben, an dem nicht alle gleich aktiv werden (doch vgl. 1Kor 14, 26).

⁴⁷⁰Vgl. ebd., 419, Freeman und Craig, a.a.O., 206 und Chester und Timmis, a.a.O., 112.

⁴⁷¹Vgl. Hauerwas und Willimon, a.a.O., 55. Dykstra und Bass verweisen auf den Aspekt des Lernens durch das Tun (vgl. Dykstra und Bass, a.a.O., 24).

⁴⁷²Vgl. Dykstra und Bass, a.a.O., 26.

the spoken and unspoken rules that guide our behavior.⁴⁷³ Die ekklesiale Gemeinschaft wird zur ethischen Referenzgemeinschaft des ekklesialen Selbst, zu einer „community of character“, die den eschatologischen Lebensstil der neuen Menschheit in Christus verkörpert.⁴⁷⁴ Für Hauerwas ist die Frage „what ought I to do?“ darum immer eingebettet in die fundamentalere Frage „what are we or ought we to be?“⁴⁷⁵ Bolsinger geht in die gleiche Richtung: „The story has not been heard until [it is] embodied in a community.“⁴⁷⁶ Die trinitarisch-perichoretische Liebe kommt in den gelebten Beziehungen der ekklesialen Gemeinschaft zum Ausdruck nicht durch einen spirituellen Einzelkämpfer. James K. A. Smith fasst diesen Punkt zusammen:

„The church is the stage where God’s drama is played out; as such, we Christians have a responsibility to “act well,” we might say, to faithfully play out the love of God in the church as a community of love and justice. Our storytelling should be supported by our story living.“⁴⁷⁷

5.2.4 Eine zielgerichtete Gemeinschaft– Das Happyend der Story vor Augen haben

Die ekklesiale Gemeinschaft ist in ihrem Hoffen und Leben auf das eschatologische Ziel der Story Gottes ausgerichtet. Newbigin erfasst diesen teleologischen Charakter der Kirche: „The nature of the Church is never to be finally defined in static terms, but only in terms of that to which it is going.“⁴⁷⁸ Sie ist letztlich in der zukünftigen Welt beheimatet und darum eine Pilgergemeinschaft im Exil (Heb 13,14; 1Petr 1,1).⁴⁷⁹ Auf das Leben der ekklesialen Gemeinschaft „hat sich ein eschatologischer Akzent gelegt“, wie Walter Hümmer schön formuliert hat.⁴⁸⁰ Ihr Sein und Tun wird von der kommenden Welt bestimmt.⁴⁸¹ Diese eschatologisch motivierte Ethik ist aber praktischer und nicht spekulativer Natur

⁴⁷³Keller Center, a.a.O., 313.

⁴⁷⁴Hauerwas und Willimon, a.a.O., 81. Sie beziehen sich dabei auf die Ethik der Bergpredigt, die nur kollektiv umgesetzt werden kann („eine Stadt auf dem Berg sein“ (Mt 5,14). Timothy Keller verweist auf Römer Kapitel 12 als Beschreibung der neuen Menschheit in Christus (Keller Center, a.a.O., 313). Zum Begriff und Verständnis der „community of character“ vgl. Stanley Hauerwas, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*, 11. Aufl. (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1981).

⁴⁷⁵Stanley Hauerwas, „Casuistry as a Narrative Art“, *Interpretation* 37, (Oktober 1983): 377.

⁴⁷⁶Bolsinger, a.a.O., 123.

⁴⁷⁷Smith Postmodernism, a.a.O., 75.

⁴⁷⁸Newbigin Household, a.a.O., 25.

⁴⁷⁹Vgl. Frost, a.a.O., 82.

⁴⁸⁰Walter Hümmer, *Neue Kirche in Sicht? Vorträge und Betrachtungen* (Marburg an der Lahn: Oekumenischer Verlag Dr. R. F. Edel, 1970), 124.

⁴⁸¹Vgl. Hauerwas und Willimon, a.a.O., 61. Sie zeigen auf, dass die ganze Ethik von Jesus letztlich eschatologisch orientiert und motiviert ist (vgl. ebd., 87).

(vgl. z.B. 2Petr 3,12).⁴⁸² Die ekklesiale Gemeinschaft wird durch den Geist dazu befähigt, im gegenwärtigen Zeitalter einen Lebensstil zu etablieren, der in Teilen konträr zum Lebensstil dieser Welt ist (Röm 12,1f).⁴⁸³ Dieser alternative Lebensstil ist gemeinschaftlicher Natur, der Lebensstil der neuen Menschheit in Christus nach dem Bilde des dreieinigen Gottes.

Die ekklesiale Gemeinschaft als *locus* der Formation des ekklesialen Selbst in der Narrative Gottes hat der heutigen Verunsicherung, bedingt durch die radikale Pluralität der Stories und der Vielfalt der möglichen Bezugsgemeinschaften, etwas Entscheidendes entgegenzusetzen. Die ekklesiale Gemeinschaft weiß, wer sie ist, wozu sie da ist und wohin sie unterwegs ist.⁴⁸⁴ Und weil sie ihr Ziel kennt, kann sie eine Gemeinschaft der Hoffnung und der Freude sein.⁴⁸⁵ Sie ist eine feiernde Gemeinschaft, trotz all der Schwierigkeiten, die ihr auf ihrem Weg begegnen (1Petr 1,6f).⁴⁸⁶ Gerade als feiernde Kirche ist sie aber auch eine leidende Kirche. Vanhoozer formuliert: „When the church embraces and embodies the gospel, it exhibits the cross.“⁴⁸⁷

Die eschatologische Orientierung der Story Gottes befreit die ekklesiale Gemeinschaft von der Story des Konsums, die eine immanente, selbstzentrierte Utopie der Sofortbefriedigung nach dem Credo „ich will es jetzt!“ propagiert.⁴⁸⁸ Die ekklesiale Gemeinschaft weiß, dass sie in Christus schon alles hat und dass sie darum dazu befreit und befähigt ist, sich selber „für andere“ zu verschenken.

⁴⁸²Vgl. Webster Word a.a.O., 284.

⁴⁸³Vgl. Hauerwas und Willimon, a.a.O., 64. Vgl. mit Pt. 6.

⁴⁸⁴Vgl. Hauerwas und Willimon, a.a.O., 62 und Webster Word, a.a.O., 263-268.

⁴⁸⁵Vgl. Thiselton, a.a.O., 121 und Newbigin, a.a.O., 232.

⁴⁸⁶Vgl. Vanhoozer Drama, a.a.O., 407.

⁴⁸⁷Ebd., 428. Hier ist die Teilhabe der Kirche an den Leiden Christi angedeutet (vgl. Phil 1,29; 3,10). Grenz hat auf diesen Punkt im Zusammenhang mit dem *Imago Dei* hingewiesen (vgl. Pt. 3.1.3). Dieser Aspekt des *Imago Dei* (die Gleichgestaltung der Kirche mit Christus durch ihr Leiden) verdient speziell in unserer Kultur des Wohlstands mehr Beachtung. Thiselton bspw. schlägt vor, vermehrt eine Theologie des Kreuzes (*theologia crucis*) zu betonen (vgl. Thiselton, a.a.O., 149).

⁴⁸⁸Hauerwas und Willimon, a.a.O., 88. Sie sprechen polemisch aber treffend von den „Be Happy Attitudes“ (im Gegensatz zu den „Beatitudes“) als der Haltung vieler Kirchgänger unter dem Einfluss der Konsumstory (vgl. ebd., 90). Vgl. zur diesseitigen Orientierung der Konsumkultur Graham Cray, *The Toronto Experience in a Consumer Society*, in: Craig Bartholomew und Thorsten Moritz (Hg.), *Christ and Consumerism: A Critical Analysis of the Spirit of the Age* (Carlisle, Cumbria: Paternoster Press, 2000), 161).

5.3 Die individuelle und die kollektive Dimension in der Formation des ekklesialen Selbst

Es dürfte bis jetzt klar geworden sein, dass trotz der Gewichtung der Gemeinschaft das einzelne Individuum nicht ins Kollektiv aufgelöst wird.⁴⁸⁹ Jürgen Moltmann stellt richtig fest: „Ein Leben »gemäß dem Evangelium Christi« sucht den individuellen und gemeinsamen messianischen Lebensstil.“⁴⁹⁰ Deshalb sollen hier ein paar wenige Sätze zur Rolle des einzelnen Gläubigen hinsichtlich der Formation der christlichen Identität geäußert werden.⁴⁹¹ Gilbert Bilezikian nimmt in diesem Zusammenhang Bezug auf die traditionellen geistlichen Disziplinen zur Formation des Menschen in das Bilde Gottes, die er eher negativ als „private geistliche Übungen“ konnotiert.⁴⁹² Er bemerkt: „Man kann Heiligung nicht in der Isolation erlangen.“⁴⁹³ Auch wenn diese Aussage so stimmig ist und mit den Befunden dieser Thesis übereinstimmt, sollte man es vermeiden, die gemeinschaftliche gegen die individuelle Dimension auszuspielen. Aufgrund eines Verständnisses der Trinität, das sowohl Einheit als auch Pluralität einschließt, kann sehr wohl beides ergänzend neben einander stattfinden. Der gläubige Mensch steht sowohl als einzelnes Individuum vor Gott, sowie sich als ekklesiales Selbst in der Gemeinschaft der Kirche wiederfindet. Es sind die vertikale und die horizontale Beziehungsdimension in ihrem Verhältnis zueinander zu beachten.⁴⁹⁴

⁴⁸⁹Vgl. Pt. 4.1 und 4.2.2.3.

⁴⁹⁰Jürgen Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes: Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie* (München: Kaiser Verlag, 1975), 305. Vgl. Gibbs und Bolger, a.a.O., 230 in Bezug auf die emergente Kirche. Von einer evangelikalen Perspektive aus gesehen, gilt es, die Betonung der persönlichen Beziehung mit Jesus aufrechtzuerhalten und gleichzeitig einen individualistischen non-ekklesialen Lebensstil abzulehnen. Harper und Metzger formulieren: „While relationship with Jesus is truly personal, it is by no means private, individualistic, and consumerist. It is public and interpersonal or communal.“ (Brad Harper und Paul Louis Metzger, *Exploring Ecclesiology: An Evangelical and Ecumenical Introduction* (Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2009), 41).

⁴⁹¹Vgl. dazu auch den Appendix I zum Selbst in den religiösen Bewegungen des Puritanismus und Pietismus.

⁴⁹²Vgl. Bilezikian, a.a.O., 58. Für eine neuere Rezeption dieser Disziplinen siehe bspw. Dallas Willard, *The Spirit of the Disciplines: Understanding How God Changes Lives* (New York: HarperCollins, 1988).

⁴⁹³Ebd., 59.

⁴⁹⁴Zur Beziehung des einzelnen Individuums mit Gott vgl. das Kapitel „Spiritual Exercises Focusing on God & Self“ in Simon Chan, *Spiritual Theology: A Systematic Study of the Christian Life* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1998). Der puritanische Fokus auf der Selbstprüfung der Herzensmotive, was manchmal als „Schau nach Innen“ bezeichnet wird, hat hier durchaus seine Berechtigung. Auch ein Lebensstil der Einsamkeit (inmitten der hektischen Welt voller Beziehungen), wie ihn ja auch Christus praktizierte, ist hier in Betracht zu ziehen (vgl. Driscoll und Breshears, a.a.O., 199). Es muss und kann nicht alles in Gemeinschaft geschehen.

5.4 Fazit zur Formation des ekklesialen Selbst in der ekklesialen Gemeinschaft

Die ekklesiale Gemeinschaft der Gläubigen ist der primäre *locus*, an dem der einzelner Christ im Charakter und Bilde Gottes formiert wird. Tim Keller bemerkt treffend:

„Community is the key to true spirituality as we grow to know God by learning to know one another in relationships.“⁴⁹⁵

Wie wir gesehen haben, kann sich der Mensch erst in Beziehung zu anderen Mitmenschen entfalten und zum wahren Menschen nach dem Bilde Gottes werden, indem er sein Leben für andere einsetzt und auf reziproke Art und Weise von anderen Leben empfängt.⁴⁹⁶ Jeder Mensch ist letztlich in eine Gemeinschaft eingebettet, die ihn prägt und formt. Die kirchliche Familie bildet diese Referenzgemeinschaft für den ekklesialen Menschen, die ihn in der Story Gottes formt und in der er Christusähnliche Liebe praktizieren lernt.⁴⁹⁷ In den Worten von James Smith: „The church is the site where God transforms us – a place where the practices of being the body of Christ forms us into the image of the Son.“⁴⁹⁸ Dies ist nur möglich Dank ihrer speziellen Natur als einer Gemeinschaft, die selbst am Beziehungsgeschehen der Trinität teilhat.⁴⁹⁹ Die Kirche so verstanden ist also eine oder sogar die beste Antwort auf das Problem des Individualismus. Dem heute gängigen Verständnis, dass mich die Zugehörigkeit und die Partizipation in der ekklesialen Gemeinschaft so wenig zu einem

⁴⁹⁵Keller Center, a.a.O., 313. Bolsinger macht die interessante Beobachtung, dass geistliche Reife meistens eine relationale Note hat: „As the “fruit of the Spirit” ... attests, relational maturity is virtually indistinguishable from spiritual maturity, and the spirituality of a community is defined by the quality of the relationships formed.“ (Bolsinger, a.a.O., 76. Vgl. auch Calvin, (III,6,3), a.a.O., 374).

⁴⁹⁶Vgl. dazu mehr unter Pt. 6.1.

⁴⁹⁷Vgl. Stott, a.a.O., 92 und Hartgroove, a.a.O., 146. Es ist auch die christliche Gemeinschaft, in der jedes einzelne Glied Heilung von Gebrochenheit erfährt (zumindest potenziell und proleptisch). Dies ist das Anliegen von Kellerhals, a.a.O. und Larry Crabb, *Connecting: Healing For Ourselves and Our Relationships* (Nashville, Tennessee: Word Publishing, 1997. Vgl. auch Edward T. Welch, *Side by Side: Walking with Others in Wisdom and Love* (Wheaton, Illinois: Crossway, 2015).

⁴⁹⁸Smith, a.a.O., 30.

⁴⁹⁹In diesem Zusammenhang wären die sogenannten „Gnadenmittel“, die Gott der Kirche anvertraut hat und durch die er in einer speziellen Art und Weise in der Kirche wirkt, zu erwähnen und genauer zu untersuchen. Als Gnadenmittel gelten in der reformierten Tradition die Predigt des Wortes und die Sakramente der Taufe und des Abendmahls (vgl. Pt. 5.2.1 und 5.2.2), wobei je nach Tradition weitere Gnadenmittel wie Gemeindisziplin, gemeinsames Gebet u.a. ergänzt werden (vgl. Grudem, a.a.O., 951). Grudem formuliert: „The means of grace are any activities within the fellowship of the church that God uses to give more grace to Christians.“ (Ebd., 950). Die Gnadenmittel heben die erziehende, ernährende Funktion der versammelten Kirche in der Liturgie des Gottesdienstes, hervor (vgl. Calvin, (4.1.5), a.a.O., 567). Die ernährende Funktion der Kirche darf aber, wie in diesem Kapitel angedeutet wurde, nicht auf den Gottesdienst allein beschränkt bleiben. Formation geschieht ebenso in der Gemeinschaft durch das geteilte Leben mit den ekklesialen Geschwistern im Alltag.

Christen machen, wie das Stehen eines Autos in der Garage ein Auto zu einem Auto macht, ist hier zu entgegnen, dass es eben gerade das Leben, die Beziehungen und die Praktiken der ekklesialen Gemeinschaft sind, die mich zu einem wahren Christen im Bilde Gottes formieren.⁵⁰⁰ Dies entspricht dem perichoretischen Wesen Gottes, der trinitarischen Gemeinschaft, in der sich die die Personen der Trinität gegenseitig Identität zusprechen. Der Mensch in Beziehung mit Gott aber außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft, entspricht nicht dem Bilde Gottes und bleibt geistlich gesehen letztlich auf der Strecke liegen. William A. Dyrness formuliert, bezugnehmend auf das Bild des Autos in der Garage: „Perhaps the problem is that evangelicals conceive of their relationship to the church in the same way a car is related to the garage: as a place where it is parked. It is not a living, dynamic social space.“⁵⁰¹ Damit die Kirche zum primären Ort der Formation des ekklesialen Selbst werden kann, braucht es mehr als den Gottesdienst. Es braucht die soziale Dynamik einer Gemeinschaft, die auch in der „Liturgie des Alltags“ als lernende, sakramentale, performende und teleologisch motivierte Gemeinschaft existiert (vgl. Apg 2,42-47).⁵⁰² Lesslie Newbigin mahnt eindringlich:

„I must repeat again that it is only as we are truly “indwelling” the gospel story, only as we are so deeply involved in the life of the community which is shaped by this story that it becomes our real “plausibility structure,” that we are able steadily and confidently to live in this attitude of eager hope.“⁵⁰³

6 Die Kirche als Prolepsis der neuen Menschheit und als Abbild der Trinität⁵⁰⁴

Wie wir gesehen haben, unterscheidet sich die Kirche in ihrem vertikalen Design wesentlich von allen anderen menschlichen Gemeinschaften.⁵⁰⁵ Sie ist die einzige Sozietät, die sich als Familie und Volk Gottes bezeichnen kann und die am Leben, Tod und der Auferstehung Jesu Christi Anteil hat.⁵⁰⁶ Damit hat sie der Welt auch etwas ganz Bestimmtes zu geben. Vanhoozer bemerkt:

„The church, as a performance of the word in the power of the Spirit, is a living commentary

⁵⁰⁰Vgl. zu diesem Vergleich William A. Dyrness, *Spaces for an Evangelical Ecclesiology*, in: Mark Husbands and Daniel J. Treier (Hg.), *The Community of the Word: Toward an Evangelical Ecclesiology* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press und Leicester: Apollos, 2005), 259.

⁵⁰¹Ebd., 259.

⁵⁰²Zum Begriff „Liturgie des Alltags“ vgl. Smith Desiring, a.a.O. und Vanderstelt, a.a.O., 169-228.

⁵⁰³Newbigin, a.a.O., 232.

⁵⁰⁴Dieser Titel bezieht sich auf das Werk „the Church as the Image of the Trinity“ von Miroslav Volf, das in dieser Arbeit öfters zitiert wurde.

⁵⁰⁵Siehe Pt. 5.1.2. Vgl. Grenz Postmodern, a.a.O., 261.

⁵⁰⁶Vgl. Gibbs und Coffey, a.a.O., 56.

on the gospel.”⁵⁰⁷

Hier nun schließt sich der Kreis zur vorausgegangenen *Imago Dei* – Diskussion. Die Kirche, als Prolepsis der neuen Menschheit in Christus, reflektiert den trinitarischen Gott in der relationalen Dynamik der Liebe, die in der ekklesialen Gemeinschaft sichtbar wird. Oder wie Bolsinger es ausdrückt: „God reveals himself through the church.“⁵⁰⁸ Das relationale Wesen der Trinität wird erst durch die Gemeinschaft der Kirche sichtbar.⁵⁰⁹ Die ekklesiale Gemeinschaft repräsentiert dabei gleichzeitig die zukünftige Menschheit gemäß des *telos* des Planes Gottes.⁵¹⁰ Michael J. Williams bemerkt in diesem Zusammenhang: „The covenant community ... has a prophetic responsibility to represent a future community.“⁵¹¹ Denn in und durch die Kirche offenbart sich Gottes letztendliches Ziel mit der Menschheit.

Ich will zunächst beschreiben, wie sich die trinitarische Liebe in der ekklesialen Gemeinschaft auf der horizontalen Ebene entfalten kann und wie sie eine individualistische Konsumhaltung davon abhält.

6.1 Die trinitarische Liebe auf der horizontalen Ebene – mein Leben für den anderen, mein Leben für die Gemeinschaft

Durch die vertikale Partizipation der ekklesialen Gemeinschaft an der trinitarischen Gemeinschaft kann sich die trinitarische Liebe auf der horizontalen Ebene entfalten. Sanders bemerkt treffend: „The good news of salvation is ultimately that God opens his Trinitarian life to us.“⁵¹² Das ekklesiale Selbst wird Sohn oder Tochter in die trinitarische Familie aufgenommen (Joh 17,20-24; Joh 20,17; Gal 4,6; Röm 8,15). Der Mensch kann so an der göttlichen Gemeinschaft teilhaben, die immer Gemeinschaft mit der

⁵⁰⁷Vanhoozer Drama, a.a.O., 418.

⁵⁰⁸Bolsinger, a.a.O., 66. Bolsinger zieht hier das Bild des Tempels als Ort der Gegenwart Gottes heran (1Kor 3,16). Die Kirche ist der Neutestamentliche Tempel und damit „Sitz“ von Gottes Präsenz auf Erden (vgl. ebd., 65). Vgl. dazu auch Smith Trinity, a.a.O., 167.

⁵⁰⁹Vgl. Carter, a.a.O., 182.

⁵¹⁰Vgl. Webber, a.a.O., 113.

⁵¹¹Vgl. Michael J. Williams, *The Prophet and His Message: Reading Old Testament Prophecy Today* (Phillipsburg, New Jersey: P&R Publishing, 2003), 177.

⁵¹²Sanders, a.a.O., 191.

ganzen Trinität ist (1Joh 2,23).⁵¹³ Die göttliche Familie ist der Grund und Ursprung der ekklesialen Familie (1Joh 1,3).⁵¹⁴ Tillard fasst zusammen:

„The reality which the Christians have in common and which lays the foundation of their communion is not merely salvation nor even a deep mystical experience. It is another, more fundamental, *koinonia*; the divine communion of the Father and his Son.“⁵¹⁵

Aus dieser vertikalen Beziehung entsteht die Einheit der Gemeinschaft auf der horizontalen Ebene.⁵¹⁶ Donald Macleod stellt fest: „He actually *makes* us one by dwelling in each of us.“⁵¹⁷ Die trinitarische Liebe ist das archetypische Vorbild: wir lieben, weil er zuerst geliebt hat (1Joh 4,19; Joh 15,12.17) und sollen so lieben wie er geliebt hat (1Joh 3,16). Oder wie David Scott formuliert: „Human beings correspond in their relations to God and with one another to God's praxis in relation to us.“⁵¹⁸ Darum ist die Essenz der menschlichen Existenz in der Transzendierung des Selbst zu finden.⁵¹⁹ Wahres Menschsein ist letztlich nicht in der Distanzierung und Abgrenzung zum Gegenüber oder in der Instrumentalisierung des Gegenübers zu finden, sondern realisiert sich vielmehr in der Überbrückung dieser zwischenmenschlichen Distanz durch eine „ekstatische“ Selbsthingabe.⁵²⁰ Anders formuliert sind wir, um uns als Menschen richtig entfalten zu können, darauf angewiesen, dass andere sich für uns hingeben und in uns investieren.⁵²¹ Der relationale Charakter Christi und die relationale Dynamik der Trinität implizieren, dass der einzelne Mensch mit seinen Begabungen und Fähigkeiten sich nicht primär selbst (vielleicht sogar auf Kosten anderer) weiterbringen soll, sondern dass er diese

⁵¹³Vgl. für eine klassische Ausarbeitung der Beziehung des Menschen mit dem trinitarischen Gott: John Owen, *Communion with the Triune God*, Herausgeber Kelly M. Kapic and Justin Taylor (Wheaton, Illinois: Crossway, 2007).

⁵¹⁴Vgl. David Scott, „Speaking to Form: Trinitarian-Performative Scripture Reading“, *ATR* 77/2 (1995): 142. Vgl. auch Nordling, a.a.O., 124 und 126 und Mara J. Dawn, *Truly the Community: Romans 12 and How to Be the Church* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1997), 7, weiterhin zitiert als *Dawn Community*.

⁵¹⁵J. M. R. Tillard, "What is the Church of God?", *Midstream* 23 (Okt 1984): 371. Vgl. auch Grenz *Ecclesiology*, a.a.O., 268 und Chester und Timmis *Everyday*, a.a.O., 68.

⁵¹⁶Vgl. Volf, a.a.O., 213.

⁵¹⁷Macleod, a.a.O., 71.

⁵¹⁸Scott, a.a.O., 145.

⁵¹⁹Vgl. Gay, a.a.O., 291.

⁵²⁰Vgl. Chester Trinity, a.a.O., 165 und Romano Guardini, *Vom Sinn der Gemeinschaft* (Zürich: Verlags AG »Die Arche«, 1950), 43. Vgl. auch Webster, a.a.O., 232. Wie sich diese sich hingebende Liebe konkret in der ekklesialen Gemeinschaft manifestiert, zeige ich unter Pt. 7.2 (Triade LIEBE: Unterrichten-Dienen-Befähigen). Zu „ekstasis“ vgl. Pt. 4.1.2.

⁵²¹Man denke nur an ein Baby, dass ohne die Hingabe und Investition der Eltern keine Chance hätte, sich zu entwickeln und zu entfalten.

Begabungen und Fähigkeiten für das Leben und das Wohl der Gemeinschaft einsetzen soll.⁵²² Diese agapeische Liebe meint also das genaue Gegenteil von der von der heutigen Kultur suggerierten Selbstbezogenheit. Miller gibt diesbezüglich zu bedenken: „The Golden Rule is simply a prescription for “unselfing.”⁵²³ Um sich zu finden, muss der Mensch sich zuerst einmal verlieren (Mt 10,39).⁵²⁴ Elton Trueblood formuliert pointiert: „His problem is solved by a glorious application of the principle of indirection.“⁵²⁵ Wahres Menschsein ist also nur in der Selbstaufgabe und Selbsthingabe für den anderen und für die Gemeinschaft zu finden (vgl. z.B. Gal 6,2).⁵²⁶ Hier unterscheidet sich die christliche Liebe (gr. *agape*) vom griechischen Ideal der freundschaftlichen Liebe (gr. *philia*), die auf dem Gesetz der Reziprozität beruht.⁵²⁷ Banks meint dazu: „Love gives itself to others irrespective of the reaction it receives.“⁵²⁸ Christusähnliche Liebe sucht nicht ihren persönlichen Vorteil (1Kor 13,5), sondern ist sogar bereit ganz darauf zu verzichten. Tim Keller fasst diesen Punkt zusammen:

„Unless you are willing to experience the loss of options and the individual limitation that comes from being in committed relationships, you remain out of touch with your own nature and the nature of things.“⁵²⁹

Indem die ekklesiale Gemeinschaft so lieben lernt, erfüllt sie Gottes Gebot und liebt ihn (Mt 22,39). Zudem widerspiegelt sie so die trinitarische Liebe auf der horizontalen Ebene.⁵³⁰

⁵²²Vgl. Hoekema, a.a.O., 78. Das „höchste“ menschliche Beispiel dafür ist die Ehe (Eph 5,25).

⁵²³Miller, a.a.O., 71. Die goldene Regel findet sich in Lk 6,32.

⁵²⁴Dass dieses „sich Verlieren“ mit Leiden und Opfer verbunden sein kann, wird am Beispiel Jesu deutlich (vgl. Gay, a.a.O., 291). Grenz erkennt diese Dimension (vgl. Grenz Social God, a.a.O., 190).

⁵²⁵Elton Trueblood, *The Company of the Committed: A Bold and Imaginative Re-Thinking of the Strategy of the Church in Contemporary Life* (New York und Evanston: Harper & Row, 1961), 104.

⁵²⁶Vgl. Nordling, a.a.O., 126.

⁵²⁷Obwohl in den Beziehungen, wie ich sie hier beschreibe, natürlich etwas zurückkommt. Der Unterschied besteht im Motiv der Hingabe. Ich gebe mich hin wegen Christus und nicht nach dem Motto „wie ich dir so du mir“.

⁵²⁸Robert J. Banks, *Paul's Idea of Community: The Early House Churches in their Cultural Setting* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1994), 54.

⁵²⁹Keller Reason, a.a.O., 217.

⁵³⁰Es gäbe hier auch andere Facetten von Gottes Relationalität, die man beachten müsste. Dazu gehört die Offenheit der göttlichen Personen einander gegenüber, eine Offenheit, die den anderen in seiner Andersartigkeit zu sehen und zu schätzen vermag. Daraus wäre dann das Prinzip der Gastfreundschaft in der ekklesialen Gemeinschaft abzuleiten (vgl. Heb 13,2), die analog zur Trinität keine verschworene Gemeinschaft der Insider (Lifestyle-Enklave) bilden soll, sondern den unbekanntem Bruder und den fremden Gast freundlich und wertschätzend aufnimmt.

6.1.1 Exkurs: Liebe vs. Konsum

Das eben geschilderte Verständnis der trinitarischen Liebe, die sich in der gelebten Gemeinschaft widerspiegeln soll, wird heute zeitweise durch eine selbstbezogene Konsumhaltung in der Kirche unterminiert.⁵³¹ Kenneson und Street sehen das Problem in einer „give-and-take-mentality“, wie sie im Wirtschaftsleben vorherrscht, verortet. Sie beschreiben diese Haltung mit folgenden Worten: „This way of thinking focuses on the managing of exchanges to the benefit of all parties involved.“⁵³² Der Kirchgänger investiert sich durch sein Geld und seine Zeit in die Kirche in der Erwartung, dass die Kirche ihn im Gegenzug durch eine Befriedigung seiner persönlichen, geistlichen Bedürfnisse belohnt. Oder er geht mit der Vorstellung in die Kleingruppe, dass diese ihn geistlich weiterbringt und sein Bedürfnis nach Gemeinschaft abdeckt.⁵³³ Er wird von der hedonistischen Frage des persönlichen Nutzens oder Gewinns seines Engagements in der Kirche geleitet. Diese Konsumhaltung steht antagonistisch zum Charakter Jesu, wie Kenneson und Street meinen: „The exchange theory ... mutes the Scriptures' call to self-denial and self-sacrifice.“⁵³⁴ Es darf sich in der ekklesialen Gemeinschaft nicht primär darum drehen, was jeder für sich gewinnen und wie er in seinem persönlich individualistischen Glaubensweg gefördert werden kann. Vielmehr soll die göttliche Dynamik der Liebe, die das Wohl und Weiterkommen der anderen über das eigene setzt, in der Gemeinschaft der Kirche spürbar und sichtbar werden.⁵³⁵ Christen sollen selbst dann lieben, wenn gerade keine Erwidern in Aussicht steht (Mt 5,43-47). Bezugnehmend auf ein solch konsumorientiertes Verständnis des persönlichen Glaubens fragt Wolfgang Bittner zurecht, ob Gemeinden mehr als Groß-Familien oder als Betriebe, „die unter den Druck des Erfolges, des Wachstums geraten“, geplant werden sollen.⁵³⁶ Eine Kirche nach dem Vorbild des Businessmodells wird zu einer Betreuungskirche, die primär auf Bedürfnisbefriedigung ihrer „Kunden“ ausgerichtet ist. Es kann aber nicht die primäre

⁵³¹Vgl. auch Pt. 2.2 und 2.4.

⁵³²Kenneson und Street, a.a.O., 27.

⁵³³Ich formuliere hier bewusst polemisch. Dass geistliche Gemeinschaft in einer Kleingruppe geistliches Wachstum fördert und die Sehnsucht nach Gemeinschaft stillt, ist ja nicht in sich falsch. Ich spreche hier vielmehr das Motiv an, das den Kirchgänger veranlasst in eine Kleingruppe zu gehen. Bolsinger stellt unter Einbeziehung der Untersuchungen des Soziologen Robert Wuthnow fest: „Wuthnow warned that in the midst of all the affirmation for the millions of people involved in small groups, the movement itself was far too oriented toward individual needs. Small groups became simply a part of an individual's personal “do-it-yourself” religion that reinforced “individualized faith.” (Bolsinger, a.a.O., 15).

⁵³⁴Kenneson und Street, a.a.O., 55.

⁵³⁵Vgl. Frazee, a.a.O., 136. Frazee nimmt Bezug auf die erste Gemeinde nach Pfingsten, die diese Haltung paradigmatisch verkörperte.

⁵³⁶Bittner, a.a.O., 78. Ich werde unter Pt. 7 (unter dem Aspekt der Natur und Funktion der Kirche) vertiefter darauf eingehen.

Aufgabe der Kirche sein, die selbstbezogenen Bedürfnisse der einzelnen Menschen zu bedienen und dadurch der vorherrschenden Konsumhaltung in die Hände zu spielen. Stattdessen soll sie zur radikalen Nachfolge Jesu und zu einem Lebensstil der Hingabe füreinander aufrufen.⁵³⁷ Um eine selbstbezogene, konsumorientierte Haltung zu überwinden, braucht es eine stärkere Identifikation mit der Kirche als dem Leib Christi und ein radikaleres Verständnis, dass man Teil dieses Leibes und Teil der ekklesialen Familie geworden ist (vgl. 1Kor 12,26).

6.2 Eine Stadt auf dem Berg – die sichtbare und die unsichtbare Kirche

Mit der Aussage, dass die Kirche die Trinität widerspiegeln soll, ist die Frage nach der Sichtbarkeit der Kirche mitgestellt. Traditionellerweise unterscheidet man zwischen der sichtbaren Kirche in Raum und Zeit, bestehend aus Gläubigen und Nichtgläubigen, und der unsichtbaren, universalen Kirche aller Erwählten aus allen Zeitepochen, die nur für Gottes Augen sichtbar ist (Heb 12,23; Eph 1,4-5).⁵³⁸ Die Kirche wurde vor allem durch ihre institutionelle Erscheinung, ihre öffentliche Versammlung im Gottesdienst, durch das gepredigte Wort und Sakrament, den Amtsträgern und vielleicht durch die Kirchendisziplin als sichtbar wahrgenommen.⁵³⁹ Dagegen wurde die unsichtbare Kirche als der Leib und die Braut Jesu in mystischer und unsichtbarer Kommunion mit Christus verstanden.⁵⁴⁰ Die Dimension der unsichtbaren Kirche wird heute manchmal als Argument verwendet, zu keiner sichtbaren Gemeinschaft mehr gehören zu müssen, da man ja sowieso schon Teil des universalen

⁵³⁷Vgl. Gibbs und Coffey, a.a.O., 53. Man darf hier ruhig die Frage stellen, welche Bedürfnisse die Kirche denn befriedigen sollte. Driscoll unterscheidet hilfreich zwischen einer bedürfnisorientierten (*seeker-sensitive*) Kirche „where human felt-needs overshadow God's commands“ und einer besucherfreundlichen (*seeker-sensible*) Kirche, die Rücksicht auf die Kultur der Besucher nimmt (vgl. Mark Driscoll, *The Church and the Supremacy of Christ*, in: John Piper und Justin Taylor (Hg.), *The Supremacy of Christ in a Postmodern World* (Wheaton, Illinois: Crossway, 2007), 144). Craig Van Gelder fasst treffend zusammen: „Congregations face the challenge of not selling out to the values of consumerism even as they seek to demonstrate the relevance of the gospel to a new generation.“ (Craig Van Gelder, *The Ministry of the Missional Church: A Community Led by the Spirit* (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2007), 124, weiterhin zitiert als *Van Gelder Ministry*).

⁵³⁸Vgl. James Bannerman, *The Church of Christ: A Treatise on the Nature, Powers, Ordinances, Discipline and Government of the Christian Church: Volume One* (Birmingham, Alabama: Solid Ground, 2009), 9 und Grudem, a.a.O., 857. Die Unterscheidung ist auf Augustinus von Hippo zurückzuführen (vgl. Driscoll und Breshears, a.a.O., 45). John Howard Yoder sieht die Entstehung dieses Konzept als logische Folge der konstantinischen Wende: „After Constantine one knew as a fact of experience that Christ was ruling over the world but had to believe against the evidence that there existed “a believing church.“ (John Howard Yoder, *The Royal Priesthood: Essays Ecclesiological and Ecumenical*, Herausgeber Michael G. Cartwright (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1994), 57).

⁵³⁹Vgl. Bannerman, a.a.O., 9 und Dulles, a.a.O., 26. Anzufügen wäre die Sichtbarkeit durch das Kirchengebäude.

⁵⁴⁰Vgl. Newbigin Household, a.a.O., 43.

Gottesvolkes sei.⁵⁴¹ Diese Position propagiert aber letztlich ein kirchenloses Christentum und legitimiert ein individualistisches Ausleben des Glaubens.⁵⁴² Kevin DeYoung fragt darum zurecht: „Do we need to see the church or can we just be the church?“⁵⁴³ Diese wenigen Beobachtungen zeigen bereits, dass die traditionelle Unterscheidung in eine sichtbare und unsichtbare Kirche nicht ohne Probleme ist.⁵⁴⁴ Deshalb will ich mich im Folgenden darum bemühen, die beiden Dimensionen der Sichtbarkeit und der Unsichtbarkeit der Kirche wieder näher zusammenzubringen. Die sichtbare Kirche als die „phänomenologische“ Kirche Christi zu verstehen, die Gottes Wirken in der Welt durch ihre Form(en) sichtbar macht. Bloesch fasst zusammen:

„The church has an ontological foundation that is invisible. But also has a sociological matrix that is visible.“⁵⁴⁵

Die spirituell-unsichtbare und die sozial-sichtbare Dimension laufen in der Lokalkirche als Ausdruck des universellen Leibes zusammen, was Webster als „spiritual visibility“ bezeichnet.⁵⁴⁶ Die Kirche ist eine geistgewirkte Gemeinschaft, die als soziale Realität innerhalb menschlicher Strukturen besteht und sichtbar wird.⁵⁴⁷ Newbigin gibt diesbezüglich zu bedenken: „Christianity is, in its very heart and essence, not a disembodied spirituality, but life in a visible fellowship ...“⁵⁴⁸ Bonhoeffer nimmt in seinen Beschreibungen der sichtbaren Kirche Bezug auf die Inkarnation Jesu:

„Der Raum Jesu Christi in der Welt nach seinem Hingang wird durch seinen Leib, die Kirche,

⁵⁴¹Vgl. Kevin DeYoung & Ted Kluck, *Why we love the Church: In Praise of Institutions and organized Religion* (Chicago: Moody Publishers, 2009), 160 und Clowney, a.a.O., 110.

⁵⁴²Vgl. Pt. 5.1. Yoder macht, bezugnehmend auf die Reformatoren (Zwingli) und den radikalen Flügel der Reformation (Schwenckfeld und die Spiritualisten), auf die Gefahr eines zu platonisch-dualistischen Verständnisses der Kirche (geistlich – nicht geistlich), aufmerksam. Die Spiritualisten verstanden die Kirche als eine geistliche Kategorie, im Inneren des Menschen beheimatet (letztlich individualistisch) und Zwingli sah keine Dringlichkeit, die sichtbare Kirche (hier vor allem die Messe) zu reformieren, weil die unsichtbare Kirche ja von Gott gesichert war (vgl. Yoder, a.a.O., 71).

⁵⁴³DeYoung und Kluck, a.a.O., 163. Vgl. diesen Punkt mit Pt. 7.2.

⁵⁴⁴Damit ist nicht impliziert, dass diese Unterscheidung keine Berechtigung hat. Driscoll bezieht sich in diesem Zusammenhang auf Matthäus 7,15 (vgl. Driscoll und Breshears, a.a.O., 45). Es mag selbst in der sichtbaren Gottesgemeinschaft solche Menschen geben, die sich zwar mit den Lippen zu Gott bekennen, ihn in ihrem Herzen aber nicht als ihren Herrn anerkennen (Mt 15,8). Dies entspricht der reformatorischen und soweit ich sehe auch der frühchristlichen Position (vgl. Robert E. Webber, *Ancient-Future Faith: Rethinking Evangelicalism for a Postmodern World* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1999), 86, weiterhin zitiert als *Webber Ancient-Future*). Die römisch-katholische oder griechisch-orthodoxe Position wäre in diesem Zusammenhang zu untersuchen.

⁵⁴⁵Bloesch, a.a.O., 189.

⁵⁴⁶Vgl. Webster Visible, a.a.O., 102. Vgl. auch Van Gelder, a.a.O., 60.

⁵⁴⁷Vgl. ebd., 101 und Van Gelder, a.a.O., 25. Mehr zur ekklesialen Struktur unter Pt. 7.3.

⁵⁴⁸Newbigin Household, a.a.O., 73.

eingenommen ... So kann der Leib Jesu nur ein sichtbarer Leib sein, oder er ist nicht Leib.“⁵⁴⁹

Der Leib Christi muss also eine konkrete soziale und damit sichtbare Größe sein, wenn eine doketisch-spiritualistische Ekklesiologie vermieden werden soll.⁵⁵⁰ Webster bemerkt pointiert: „It is only in the church's visible human instrumentality ... that God chooses to be heard.“⁵⁵¹ Dabei ist sie nicht nur eine Gemeinschaft, die das Evangelium proklamiert, sondern eben gerade auch eine Gemeinschaft, die als der Leib Christi Christus ihr Haupt verkörpert. Sie weist in ihrer Proklamation von sich weg auf Christus hin und ist gleichzeitig als das *Imago Christi* eine sakramentale Verkörperung des Evangeliums und somit eine „Verkündigung in Person“.⁵⁵² Als Gemeinschaft im Bilde der Trinität und als Prolepsis der neuen Menschheit ist sie und soll sie eine öffentlich und für die Welt sichtbare Gemeinschaft sein. Robert E. Webber meint: „The church is not a private club but a public faith.“⁵⁵³ Diese öffentlich sichtbare Gemeinschaft wird in der Lokalkirche realisiert.⁵⁵⁴ Jede Lokalkirche ist eine sichtbare Manifestation des universalen Leibes Christi an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit.⁵⁵⁵ Es ist dabei die Lokalkirche als ganze ekklesiale Gemeinschaft⁵⁵⁶, die die sichtbare Kirche bildet und nicht primär nur einzelne Amtsträger, das Kirchengebäude oder nur die Kirche in ihrer institutionellen Form oder als Event.⁵⁵⁷ Es sei hier noch einmal darauf hingewiesen, dass die Verkörperung und das proklamierende Werk der Kirche lediglich Zeugnis- und Zeichencharakter haben und von sich weg auf ihren Urheber, den dreieinigen Gott, der in und durch

⁵⁴⁹Dietrich Bonhoeffer, *Nachfolge*, herausgegeben von Martin Kuske und Ilse Tödt, 3. Auflage (München: Gütersloh, 1992), 232 und 241.

⁵⁵⁰Vgl. Dyrness, a.a.O., 255. Auf der anderen Seite ist die Kirche nicht auf die sichtbare Größe zu reduzieren. Dies würde wiederum zu einer ebionitischen Ekklesiologie führen (vgl. Bloesch, a.a.O., 75).

⁵⁵¹Webster Visible, a.a.O., 103.

⁵⁵²Mehr dazu unter Pt. 6.3.

⁵⁵³Webber, a.a.O., 117. Vgl. auch Charry, a.a.O., 212 und Clowney, a.a.O., 16.

⁵⁵⁴Vgl. Newbigin Household, a.a.O., 71.

⁵⁵⁵Vgl. Smith Trinity, a.a.O., 167, Volf, a.a.O., 203 und Grenz Ecclesiology, a.a.O., 264. Universal umfasst hier sowohl die unsichtbare Kirche aller Gläubigen aller Zeiten sowie die konkret sichtbare Kirche (Gesamtkirche) in der Welt zur jetzigen Zeit. In der katholischen Ekklesiologie ist die universale Kirche vorgeordnet, die Lokalkirchen nur ein Teil derselben (vgl. Clowney, a.a.O., 111).

⁵⁵⁶Implizit ist hier eine öffentlich-sichtbare Gemeindemitgliedschaft impliziert (Apg 2,47). Jeder Gläubige ist automatisch Teil der unsichtbaren Kirche, aber durch die Taufe als öffentlich-sichtbarem Bekenntnis wird er der sichtbaren ekklesialen Gemeinschaft auch öffentlich zugerechnet (vgl. Pt. 5.1.2 und Clowney, a.a.O., 104). Vgl. dazu auch Pt. 8.

⁵⁵⁷Die Kirche wird natürlich auch durch ihre Versammlung als anbetende Gemeinschaft und durch das gepredigte Wort und die administrierten Sakramente im Gottesdienst sichtbar, aber eben nicht nur dadurch (vgl. Bolsinger, a.a.O., 95 und Bloesch, a.a.O., 77).

seine Kirche wirkt, weisen.⁵⁵⁸ Damit wird eine Eschatologie impliziert, die weder einseitig realisiert noch ausschließlich zukünftig ist.⁵⁵⁹ Die Kirche ist als *sanctorum communio* nach wie vor eine *communio peccatorum*.⁵⁶⁰ Für Volf ist es letztlich ihr Bekenntnis zu Christus oder anders gesagt ihre vertikale Abhängigkeit, die sie als die wahre Kirche auszeichnet:

„The church is not a club of the perfect, but rather a communion of human beings who confess themselves as sinners and pray: *debita dimitte*.“⁵⁶¹

Sie ist also weder schon die perfekte Gemeinschaft der neuen Menschheit in der Dynamik der trinitarischen Liebe noch ohne Kontinuität mit derselben.⁵⁶² Sie bemüht sich unter der Wirkung des Heiligen Geistes mehr und mehr in das trinitarische Vorbild zu wachsen, was Grenz als den Imperativ des *Imago Dei* bezeichnete.⁵⁶³

6.3 Eine proleptisch – prophetische Gemeinschaft

Wie wird die Kirche in der heutigen Kultur wahrgenommen? Jackson und Jackson beobachten:

„There are times these days when one would think that Jesus had said, "By this shall all men and women know that you are my disciples, by your buildings, by your worship services, by your eloquent clergy.“⁵⁶⁴

⁵⁵⁸Vgl. Webster Visible, a.a.O., 104. In Bezug auf die katholische Position Pt. 5.

⁵⁵⁹Hier wäre das Spannungsverhältnis zwischen Kirche und Königreich zu untersuchen. Kirche und Königreich sind nicht einander gleichzusetzen aber auch nicht losgelöst voneinander zu betrachten. Die Kirche baut nicht das Königreich, sondern das Königreich wird durch die Kirche gebaut. Das Königreich ist mehr als die Kirche, aber die Kirche ist auch mehr als nur ein Wegweiser zum Königreich. Wie Peter Forsyth meint, ist sie „the Kingdom in the making“ (zitiert in Bloesch, a.a.O., 76). Oder wie Vanhoozer anfügt: „As a creation of Spirit, the church is both a sign and a catalyst of the future consummation of God's final kingdom purposes.“ (Vanhoozer, a.a.O., 78). Vgl. Pt. 6.3.

⁵⁶⁰Vgl. Webster Visible, a.a.O., 101 und Bonhoeffer *Communio*, a.a.O., 77.

⁵⁶¹Volf, a.a.O., 148.

⁵⁶²Weil die Kirche dazu bestimmt ist, eine sichtbare „heilige Gemeinschaft der Sünder“ zu sein, um es paradox zu formulieren, spielt die Kirchendisziplin hier eine gewisse Rolle. Newbigin meint: „There is a real people of God in the world, a real spiritual society ... it makes the most awful and ultimate difference conceivable whether you are inside or outside of that place.“ (Newbigin *Household*, a.a.O., 56). Und Mark Dever meint: „Wir müssen in der Lage sein zu zeigen, dass es einen Unterschied zwischen Gemeinde und Welt gibt – dass es etwas bedeutet, Christ zu sein.“ (Mark Dever, *9 Merkmale einer gesunden Gemeinde*, 2. Aufl., übersetzt von Jutta Schierholz (Waldems: 3L Verlag, 2011), 179. Vgl. dazu auch Kapitel 8 dieser Thesis.

⁵⁶³Carter meint: „It's very flaws will constitute an essential part of its witness, for it is a community of forgiveness ...“ (Carter, a.a.O., 187).

⁵⁶⁴Jackson und Jackson, a.a.O., 32.

Michael J. Williams sieht die Kirche als eine prophetische Gemeinschaft, die einerseits den trinitarischen Gott und andererseits die neue Menschheit auf der Welt sichtbar reflektieren und repräsentieren soll.⁵⁶⁵ Beide Aspekte hängen eng zusammen, wie er meint:

„Since humanity was created to bear the image of God, then representing true humanity is all about representing God.“⁵⁶⁶

Grenz betitelt die Kirche darum als „Pioniergemeinschaft“.⁵⁶⁷ Diese Gemeinschaft wird durch ihre barmherzigen Taten in der Welt und nicht zuletzt als eine Gemeinschaft der Liebe inmitten einer Gesellschaft der Zerstrittenheit, des Rassismus und des Kriegs (Joh 13,34f) vor den Augen der Welt sichtbar.⁵⁶⁸ Damit gibt sie nicht nur Zeugnis, sondern ist Zeugnis (2Kor 3,2f). Oder wie Getz in Bezug auf McLuhan's Diktum meint „It is the *medium* ... that actually becomes the *message* ...“⁵⁶⁹ Webber fasst beide Aspekte zusammen:

„The church is a witness to the drama of salvation; and the church is the presence of the eschatological future in the world.“⁵⁷⁰

Der alternativ-eschatologische Lebensstil der Christusgemeinschaft, paradigmatisch formuliert in der Bergpredigt, nimmt diese Zukunft zeugnishaft vorweg.⁵⁷¹ Die Bergpredigt ist „the inauguration manifesto of how the world looks now that God in Christ has taken matters in hand.“⁵⁷² Ihr Inhalt besteht nicht aus einer esoterischen Lehre für eine abgesonderte, private Gruppe, sondern die Bergpredigt propagiert eine öffentlich-kommunale Ethik für die Christusgemeinschaft, die in der Welt sichtbar werden soll. Sie ruft die Gemeinschaft in eine neue soziale Ordnung, damit die Welt Gottes

⁵⁶⁵Vgl. Williams, a.a.O., 178.

⁵⁶⁶Ebd. 182.

⁵⁶⁷Stanley J. Grenz, *Created for Community: Connecting Christian Belief with Christian Living*, 2. Aufl. (Grand Rapids, MI: BridgePoint Books, 1998), 207, weiterhin zitiert als *Grenz Community*.

⁵⁶⁸Vgl. oben Pt. 6.2.

⁵⁶⁹Zitiert in Williams, a.a.O., 172. Tim Chester verweist auf das Volk Israel (Deut 4,5-8), das im Alten Testament eine ähnliche Funktion ausübte oder zumindest ausüben sollte (Tim Chester, *Church Planting: A Theological Perspective*, in: Stephen Timmis (Hg.), *Multiplying Churches: Reaching Today's Communities Through Church Planting* (Ross-shire: Christian focus Publications, 2000), 34, weiterhin zitiert als *Chester Multiplying*. Vgl. zur Rolle Israels als „Licht für die Nationen“ Walter C. Kaiser Jr., *Mission in the Old Testament: Israel as a Light to the Nations*, 2. Aufl. (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2000).

⁵⁷⁰Webber, a.a.O., 113. Vgl. auch Vanhoozer Drama, a.a.O., 415.

⁵⁷¹Ich habe unter Punkt 5.2.4 auf die eschatologisch motivierte Ethik der ekklesialen Gemeinschaft hingewiesen.

⁵⁷²Hauerwas und Willimon, a.a.O., 87. Vgl. auch Webber, a.a.O., 118.

Charakter in und durch diese Gemeinschaft erkennen kann.⁵⁷³ Dieser Lebensstil ist *per definitionem* kommunal, wie bis jetzt wiederholt gezeigt wurde. Die ekklesiale Gemeinschaft wird so zum Medium im Sinne McLuhan's, oder wie Newbigin's vielzitiertes Satz besagt: „The only hermeneutic of the gospel, is a congregation of men and women who believe it and live by it.“⁵⁷⁴

Die Ethik dieses alternativen Lebensstils ist in einem Wort zusammengefasst eine Ethik der Liebe, die sich in den Beziehungen der ekklesialen Gemeinschaft manifestiert und dadurch die trinitarische Kommunion widerspiegelt.⁵⁷⁵ Nach Vanhoozer ist diese Liebe „the key to our improvisations on our authoritative script“.⁵⁷⁶ Francis Schaeffer bezeichnete die Liebe als „the final apologetic“.⁵⁷⁷ Er bemerkt weiter: „The church is to be a loving church in a dying culture.“⁵⁷⁸ Diese Liebe zeigt sich zunächst in den Beziehungen der Glaubensgeschwistern untereinander und fließt von dort weiter in die Welt (1Thess 3,12; Gal 6,10). Die Kirche, als eine Alternativgemeinschaft der Liebe, entfaltet so eine missionarische Kraft in dieser Welt, gerade in einer individualistischen Kultur, in der sich die Menschen nach authentischen und sinnstiftenden Beziehungen sehnen. Tim Keller kann diese Tendenz bestätigen: „The real secret of fruitful and effective mission in the world is the quality of community.“⁵⁷⁹ Der missionale Theologe Graham Hill stellt fest, dass die Mission der Kirche in der Mission der Trinität (*missio Dei*) gegründet ist, wobei er eine enge Verbindung zwischen Mission und Kommunion in der Trinität erkennt:

„The communion within the triune God is the source or wellspring of his divine mission, and the mission of the triune God is directed toward his divine communion.“⁵⁸⁰

⁵⁷³Vgl. Hauerwas und Willimon, a.a.O., 92 und Bloesch, a.a.O., 77.

⁵⁷⁴Newbigin, a.a.O., 227. Vgl. auch Vanhoozer Drama, a.a.O., 413. Weitere Aspekte der Kirche als Performerin der Story, auf die ich hier nicht näher eingehen kann, sind: „Die Kirche als Märtyrerkirche – Leiden mit Christus“ (vgl. Vanhoozer Drama, a.a.O., 428) oder die ekklesiale Gemeinschaft als eine „Gemeinschaft der Versöhnung und Vergebung“ (vgl. ebd., 435). Vgl. dazu auch Moltmann, a.a.O., 220.

⁵⁷⁵Vgl. Gunton, a.a.O., 12 und Grenz Ecclesiology, a.a.O., 267.

⁵⁷⁶Vanhoozer Drama, a.a.O., 442.

⁵⁷⁷Francis A. Schaeffer, *The Mark of the Christian*, 2. Aufl. (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1970), 26. Vgl. auch Smith, a.a.O., 29.

⁵⁷⁸Ebd., 22. Die ekklesiale Gemeinschaft im Bilde der Trinität widerspiegelt Gott auch durch ihre „Einheit in Vielfalt“ (Joh 17,21), indem sie eine Gemeinschaft der Diversität ist, in der alle Nationen und alle Generationen Platz finden (vgl. MacLeod, a.a.O., 78).

⁵⁷⁹Keller Center, a.a.O., 311. So auch Timothy George und John Woodbridge, *The Mark of Jesus: Loving in a Way the World Can See* (Chicago: Moody Publishers, 2005), 175.

⁵⁸⁰Graham Hill, *Salt, Light, and a City: Introducing Missional Ecclesiology* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2012), 235. Vgl. auch Tim Center, a.a.O., 312 und Graham Tomlin, *The provocative Church* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2004), 113.

Die Mission der Kirche darf also nicht unabhängig von der Gemeinschaft der Kirche gesehen werden.⁵⁸¹ Das Ziel der Mission der Kirche ist, dass Menschen in die trinitarische und damit in die ekklesiale Gemeinschaft aufgenommen werden und die Gemeinschaft der neuen Menschheit im Bilde Gottes wächst. Hill meint abschließend: „There is no true communion without mission, and no true mission without communion.“⁵⁸²

6.4 Exkurs: die Merkmale der Kirche

Wie sind die traditionellen Merkmale und Attribute der Kirche mit den bisherigen Ergebnissen dieser Arbeit in Verbindung zu bringen?⁵⁸³ Die bis zur Reformation allgemein gültigen Attribute der Kirche wurden als ihre Einheit, ihre Katholizität, ihre Heiligkeit und ihre Apostolizität formuliert.⁵⁸⁴ Die Reformatoren stellten diesen Attributen, nicht unpolemisch, die beiden reformatorischen *notae ecclesiae*, das lauter gepredigte Evangelium und die richtig administrierten Sakramente, entgegen.⁵⁸⁵

⁵⁸¹Darum werde ich mit der von Frost (u.a.) in missionalen Kreisen propagierten Reihenfolge Christologie – Missiologie – Ekklesiologie nicht ganz glücklich (vgl. Frost, a.a.O., 155; vgl. dagegen Jim Belcher, *Deep Church: A Third Way Beyond Emerging And Traditional* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2009), 121) und Harper und Metzger, a.a.O., 20). Für Van Gelder und Zscheile liegt das Problem in einem funktional-modalistischen Verständnis der Trinität mit Betonung auf der sendenden Trinität, wobei die perichoretische Gemeinschaft der Trinität zu wenig beachtet werde. Dies könne letztlich zu einer instrumentalen Sicht der Kirche führen: „The church exists merely to accomplish something on behalf of God.“ (Van Gelder und Zscheile, a.a.O., 106. Vgl. ähnlich auch Webber, a.a.O., 108). Die Kirche „ist“ sowohl Mission durch ihre Gemeinschaft (sichtbare Gemeinschaft - Ekklesiologie) als auch aktiv missionierend (Evangelisation - Missiologie). Chester und Timmis stellen meines Erachtens richtig fest: „The community moves out across the globe (a centrifugal movement), all the time drawing people to its Lord through its common life (a centripetal movement).“ (Chester und Timmis, a.a.O., 47). Beide Aspekte, Mission und Gemeinschaft, sollten gleichermaßen und in Abhängigkeit zueinander betont werden.

⁵⁸²Hill, a.a.O., 235.

⁵⁸³Die Merkmale und Attribute der Kirche zielen auf die Frage ab, ob sich eine bestimmte Gemeinschaft Kirche nennen darf (vgl. Hans Küng, *Die Kirche*, 2. Aufl. (München: R. Piper, 1977), 315).

⁵⁸⁴Vgl. ebd., 313-429 für eine detaillierte Auseinandersetzung. Die Einheit der Kirche bedeutet, dass die Vielfalt des Leibes Christi auf Erden trotz seiner Unterschiedlichkeit eine Einheit „in Christus“ bildet (vgl. hier den Link zur Trinität). Die Katholizität der Kirche impliziert ihre Universalität: „The church is made up of people from varying tribes, tongues, races, genders, incomes, educations, generations, times, and places.“ (Driscoll und Breshears, a.a.O., 49). Heiligkeit meint, dass sich die Kirche in ihrem Lebensstil von der Welt unterscheidet (Orthopraxis) und Apostolizität impliziert, dass sie auf der apostolischen Lehre gegründet ist (Orthodoxie) oder dass ihre Autorität auf einer apostolischen Sukzession basiert (katholisches Verständnis). Küng fügt an, dass die Attribute der Kirche nicht nur Gaben (im hier und jetzt schon realisiert), sondern auch Aufgaben der Kirche seien und betont damit das ethisch-verantwortliche Moment der Kirche, eine wahre Kirche zu sein (vgl. Küng, a.a.O., 319 und Bloesch, a.a.O., 103. Ähnlich von einer missionalen Perspektive her gesehen vgl. Hill, a.a.O., 163).

⁵⁸⁵Vgl. Küng, a.a.O., 317, Hill, a.a.O., 92 und Calvin, (IV,1,9), a.a.O., 571. Zum Teil wird hier die Kirchendisziplin zu den Merkmalen gerechnet. Luther unterschied genaugenommen sieben Merkmale (vgl. Carl E. Braaten und Robert W. Jenson (Hg.), *Marks of the Body of Christ* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999). Die Täuferbewegung definierte die folgenden Merkmale: Frieden, Leiden, geistliche, treue Hirten und Leiter und Trennung von Sünde (vgl. Bloesch, a.a.O., 106). Wenn man die Beschreibung der ersten Gemeinde in der

Diese beiden Merkmale richteten sich konkret gegen die zur damaligen Zeit fest etablierte klerikale Machtstruktur innerhalb der Kirche, indem sie propagierten, dass „purity in the church is never guaranteed by institutional arrangements.“⁵⁸⁶ Sie betonten die vertikale Dimension der Kirche als *creatura verbi* gegenüber der damaligen horizontalen Verengung im Sinne von „wo ein Bischof ist, da ist eine Kirche“.⁵⁸⁷ Wenn auch eine notwendig gewordene Korrektur der damaligen Kirche, fragt sich, ob die reformatorische Betonung nicht letztendlich wieder zum gleichen Ergebnis führte und führen musste? Nämlich, dass das Gewicht letztlich wieder auf die geistlichen Amtsträger gelegt wurde, die das Wort rein verkünden und die Sakramente richtig administrieren sollten. Die *notae ecclesiae* begünstigen, für sich alleine stehend, eine statische Kirche oder nur die „Superstruktur“ oder „Eventkultur“ der Kirche und werden der relationalen Dimension der Kirche nicht gerecht.⁵⁸⁸ Dieser Fokus resultiert, wie Newbigin meint, „in a Church which is a mere shell, having the form of a Church but not the life ...“⁵⁸⁹ Und Rah fragt meines Erachtens zurecht:

„Have we overemphasized the personalized, verbal proclamation of the gospel while ignoring the public demonstration of the gospel?“⁵⁹⁰

Apostelgeschichte liest, fallen auch weitere Merkmale ins Auge (vgl. dazu Driscoll und Breshears, a.a.O., 39). Für einen kreativen Umgang mit den Merkmalen der Kirche im Kontext der heutigen Zeit siehe die „marks of the new monasticism“ (vgl. Wilson-Hartgrove, a.a.O., 39).

⁵⁸⁶Ward, a.a.O., 71.

⁵⁸⁷Vgl. Volf, a.a.O., 130. Robert Webber fügt an: „Protestants turned away from the church as the presence of God in history, and looked for the purpose of the church in its calling to proclaim the gospel.“ (Webber *Ancient-Future*, a.a.O., 74). Avery Dulles nennt dieses Modell „the church as herald“ (vgl. Dulles, a.a.O., 68-80).

⁵⁸⁸Vgl. Yoder, a.a.O., 75. Küng meint, dass die Kirche durch diese Merkmale allein noch nicht sichtbar sei (vgl. Küng, a.a.O., 318). Die reformatorische Betonung der Predigt und der Sakramente kann zu einem Verständnis der Kirche als Event führen (vgl. Dulles, a.a.O., 69). Newbigin meint darum zurecht: „The obvious defect of this conception ... is that it gives no real place to the continuing life of the Church as one fellowship binding the generations together in Christ. It makes the Church practically a series of totally disconnected events in which, at each moment and place at which the word and sacraments of the Gospel are set forth, the Church is there and then called into being by God’s creative power ... There seems to be no place in the picture for a continuing historical institution, nor for any organic relation between congregations in different places and times ... The eschatological has completely pushed out the historical.“ (Newbigin *Household*, a.a.O., 50).

⁵⁸⁹Newbigin *Household*, a.a.O., 87. Es ist in diesem Zusammenhang nicht verwunderlich, dass bspw. Luther die unsichtbare Kirche stark gewichtete (vgl. Webber *Ancient-Future*, a.a.O., 74). Anders Calvin, der die Sichtbarkeit der Kirche viel mehr in den Vordergrund rückte (vgl. James K. A. Smith, *The Church as Social Theory: A Reformed Engagement with Radical Orthodoxy*, in: Mark Husbards und Daniel Treier (Hg.), *The Community of the Word: Toward an Evangelical Ecclesiology* (Downers Grove, IL und Leicester: InterVarsity Press, 2005), 223, weiterhin zitiert als *Smith Social Theory*).

⁵⁹⁰Rah, a.a.O., 107. Es ist ein Unterschied zu sagen, dass die Kirche ohne das verkündigte Wort und Sakrament nicht existieren kann (was mit meiner Auffassung der Kirche als *creatura verbi* übereinstimmt, wie unter Pt. 5.1.1 und 5.1.2 besprochen), oder dass die Verkündigung des Wortes und Administration der Sakramente in einer Versammlung *in se* schon eine Kirche im vollen Sinn auszeichnet.

Die Diskussion der Merkmale der Kirche ist letztlich eine Diskussion des *sine qua non* einer Kirche, oder wie Volf es ausdrückt, des ekklesialen Minimums.⁵⁹¹ Welche Merkmale braucht die Kirche, damit sie als unterscheidbare Größe zu anderen weltlichen Gemeinschaften oder Organisationen auftreten kann? Implizit sind hier die Sichtbarkeit der Kirche und im weiteren Sinne die Struktur der Kirche, da sie ja nicht als Einzelpersonen, sondern als eine mehr oder weniger organisierte Gemeinschaft von Personen auftritt, angesprochen.⁵⁹² Eine Kirche zeichnet sich selbstverständlich zunächst durch ihre vertikale Abhängigkeit aus, wie die Reformatoren richtig betonten. Sie ist eine geistgewirkte Gemeinschaft und nur wo sie eine geistgewirkte Gemeinschaft ist, ist sie Kirche (*ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia*).⁵⁹³ Damit ist die Kirche aber noch nicht unbedingt sichtbar und damit unterscheidbar. Ein guter Ausgangspunkt für das ekklesiale Minimum bietet die Aussage Jesu, „wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind“ (Mt 18,20). Walter Hümmer stellt fest:

„Gemeinde Jesu ist ein Wesensbegriff, kein Zahlenbegriff. Schon die kleinste Zelle darf sich als *ecclesia* ... verstehen.“⁵⁹⁴

Der Begriff *ekklesia* bezeichnet also eine Versammlung, im Falle der Kirche eine Versammlung „im Namen Jesu“.⁵⁹⁵ Der Aspekt der Versammlung unter dem Wort und den Sakramenten ist also ein wesentlicher Punkt der wahren, sichtbaren Kirche.⁵⁹⁶ Im Zusammenhang mit der Versammlung der Kirche stellt sich dann sogleich die Frage nach der Struktur und Organisation dieser Versammlung und damit nach Leitungsstrukturen der sich versammelnden Gemeinschaft.⁵⁹⁷ Das ekklesiale Minimum nach Matthäus 18,20 impliziert, dass das Wort Christi nicht nur gehört und geglaubt, sondern von der sich versammelnden Gemeinschaft öffentlich bekennt wird (vgl. auch Röm 10,9f).⁵⁹⁸ Volf fasst

⁵⁹¹Vgl. Volf, a.a.O., 127.

⁵⁹²Zur Sichtbarkeit vgl. Pt. 6.2 und zur Struktur Pt. 7.3.

⁵⁹³„Wo immer der Geist ist, da ist die Kirche“. Dieser Satz geht auf den Kirchenvater Irenäus zurück (vgl. Volf, a.a.O., 129).

⁵⁹⁴Hümmer, a.a.O., 24. Vgl. Pt. 5.1.1. Dafür spricht die vielfältige Verwendung des Begriffs *ekklesia* im Neuen Testament. Es werden Hauskirchen (Röm 16,5; 1Kor 16,19), Stadtkirchen (1Kor 1,2; 2Kor 1,1) und Kirchen einer ganzen Region (Apg 9,31) gleichermaßen als *ekklesia* bezeichnet. Selbst die universale Kirche wird als *ekklesia* bezeichnet (Eph 5,25) (vgl. Grudem, a.a.O., 857, Volf 138-139 und Clowney, a.a.O., 112).

⁵⁹⁵Vgl. Volf, a.a.O., 145.

⁵⁹⁶Vgl. schon Pt. 6.2.

⁵⁹⁷Vgl. dazu Pt. 7.3.

⁵⁹⁸Es wäre also der Fall denkbar, dass der Prediger die einzige Person im Raum ist, die sich zum Namen Christi bekennt. Von einer Kirche könnte man dann aber nicht sprechen, auch wenn alle um das Wort versammelt sind. In diesem Zusammenhang wäre das Phänomen des nominalen Christentums genauer zu untersuchen.

zusammen:

„This public confession of faith in Christ through the pluriform speaking of the word is *the central constitutive mark of the church*.“⁵⁹⁹

Dieses pluriforme Bekenntnis ist das Bekenntnis von Christus innerhalb der Gemeinschaft, in der jeder dem anderen Christus bekennt.⁶⁰⁰ Auch darf es nicht bei diesem öffentlichen Bekenntnis bleiben, wenn der Glaube nicht ohne Werke und somit tot bleiben soll. Denn Glaube soll sich im Leben und in den Werken der Gemeinschaft manifestieren. Konkret soll die ekklesiale Gemeinschaft den (relationalen) Charakter Christi aktiv verkörpern und die trinitarische Liebe in den ekklesialen Beziehungen demonstrieren (Joh 13,34). Trinitarische Liebe ist ein wesentliches Merkmal der Kirche und soll die Attribute und die *notae ecclesiae* ergänzen und somit den relationalen Aspekt besser integrieren. Francis Schaeffer scheint den gleichen Schluss gezogen zu haben, indem er die Liebe als das primäre Zeichen des Christen bezeichnete.⁶⁰¹ Und John Frame bemerkt im selben Sinn: „Strange that love has been ignored in the discussion of the marks.“⁶⁰²

6.5 Fazit

Das *Imago Dei* verwirklicht sich proleptisch in der Kirche als einer Gemeinschaft der trinitarisch-perichoretischen Liebe, die den trinitarischen Gott in und durch ihre Beziehungen reflektiert. Als diese Gemeinschaft der Liebe entfaltet sie eine missionarische Kraft, in dem die Welt am Beispiel dieser Gemeinschaft sehen kann, wie Gott ist und wie er sich die neue Menschheit in Gemeinschaft vorstellt.⁶⁰³ Roland Hardmeier fasst zusammen: „Die Kirche muss das Heil, das sie verkündet, verkörpern.“⁶⁰⁴ Im nun folgenden Teil ist mein Anliegen, zu untersuchen, wie eine relationale Kirche Gestalt annehmen und zu einer sichtbaren Gemeinschaft der Liebe werden kann.

⁵⁹⁹Volf, a.a.O., 150.

⁶⁰⁰Vgl. Bonhoeffer, a.a.O., 18-20.

⁶⁰¹Vgl. Schaeffer, a.a.O. Vgl. auch Bloesch, a.a.O., 105.

⁶⁰²Frame, a.a.O., 1024.

⁶⁰³Hier müsste grundsätzlich die Frage untersucht werden, wie Kirche und weltliche Kultur im Verhältnis zueinander stehen. Das Modell, der „Kirche als Gegenkultur“ wird häufig mit der Täuferbewegung (im englischen „neo-anabaptists“) in Berührung gebracht (vgl. Keller Center, a.a.O., 206). Führende intellektuelle Figuren dieser Bewegung sind Hauerwas oder Yoder, die ich in dieser Arbeit auch zitiere. Dieses Modell hat durchaus seine Berechtigung, ist aber gemäß Keller durch andere Modelle zu ergänzen, was er „blended insights“ nennt (ebd., 231). Es scheint mir hier wichtig danach zu streben, eine „sichtbare Kontrastkultur in der Welt“ zu kultivieren, so dass die Welt diese Kontrastkultur überhaupt wahrnehmen kann (vgl. eine Stadt auf dem Berg). Kontrastkultur ist darum nicht gleichzusetzen mit Bunkerkultur.

⁶⁰⁴Roland Hardmeier, *Kirche ist Mission: Auf dem Weg zu einem ganzheitlichen*

7 Zur ekklesiologischen Umsetzung – Skizzen einer relationalen Ekklesiologie⁶⁰⁵

In diesem Kapitel sollen erste Gedanken zu einer allgemeinen Ekklesiologie unter der Berücksichtigung der bis jetzt herausgearbeiteten relationalen Dimension der Kirche formuliert werden. Diese Gedanken gelten als erste Skizzen und erheben nicht den Anspruch einer kompletten Ekklesiologie.⁶⁰⁶ Auf was gilt es Wert zu legen, damit eine ganz gewöhnliche Lokalkirche den relationalen Aspekten der Trinität gerecht werden kann? Konkret frage ich hier, welches Leitbild der Kirche die relationalen Aspekte der Kirche im Bilde der Trinität am besten transportiert. Ich stelle also im Folgekapitel das Leitmodell der „Kirche als ekklesiale Familie“ einem funktionalen Modell der „Kirche als Business“ entgegen. Danach untersuche ich den Aspekt der Organisation der Kirche und frage, wie eine Kirche strukturiert sein sollte, damit eine dynamische Gemeinschaft nach dem Bilde Gottes entstehen und sich entfalten kann.

7.1 Relationalität und die Natur der Kirche: Die Kirche als neue geistliche Familie

Beim Unterfangen sich auf eine biblische Metapher oder ein biblisches Leitbild der Kirche zu fokussieren, besteht immer die Gefahr, wichtige Aspekte, die durch die jeweilige Metapher zu wenig beleuchtet werden, auszublenden.⁶⁰⁷ Ich bin mir dessen bewusst, wenn ich mich im Folgenden auf das Leitbild der Familie als Modell für die Kirche konzentrieren will.⁶⁰⁸ Weshalb denn gerade dieses Leitbild? Robert Banks meint: „More than any of the other images utilized by Paul, it reveals the essence of his thinking about community.“⁶⁰⁹ Packer charakterisiert den „Himmel“ als eine große

Missionsverständnis (Schwarzenfeld: Neufeld Verlag, 2009), 237. Vgl. auch Smith, a.a.O., 29 und Dyrness, a.a.O., 252.

⁶⁰⁵Tony Jones führt den Begriff „relationale Ekklesiologie“ auf Moltmann zurück (Jones, a.a.O., 159).

⁶⁰⁶Die Kapitel, die zu diesem Kapitel hingeführt haben, behandeln natürlich bereits Elemente einer relationalen Ekklesiologie. So wurden bisher die Aspekte der Genese und Formation des ekklesialen Selbst und darauffolgend die Sichtbarkeit der Kirche als sichtbare Gemeinschaft nach dem Bild der Trinität besprochen.

⁶⁰⁷Vgl. Dulles, a.a.O., 2 und Driscoll und Breshears, a.a.O., 37.

⁶⁰⁸Vgl. zum Bild der Familie als Leitbild: Bittner, a.a.O., 73.

⁶⁰⁹Banks, a.a.O., 49. Eine weitere Metapher, die für diese Arbeit relevant wäre, ist die Metapher des Leibes, auf die ich hier und da Bezug genommen habe. Tim Keller meint: „Another powerful way of saying that Christians are not an aggravation of individuals but a coherent organism with each member playing his or her part and deeply, integrally connected to the rest.“ (Timothy Keller, *Gospel in Life Study Guide: Grace Changes Everything* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2010), 57, weiterhin zitiert als *Keller Gospel in Life*).

Familienzusammenkunft.⁶¹⁰ In der Kirche verstanden als ekklesiale Familie kommt die Liebe in und durch die gelebten Beziehungen gut zum Ausdruck (vgl. Heb 13,1). Ed Stetzer und Philip Nation meinen diesbezüglich: „In a family, loving one another is a necessity.“⁶¹¹ Und Meeks fügt an: „They are brothers and sisters; they refer to one another as “beloved.”⁶¹² In Auseinandersetzung mit der Kultur des Individualismus kann das Bild der Kirche als Familie ein zeitgemäßes Korrektiv bieten.⁶¹³

Vorab einige Charakteristika des Neutestamentlichen Verständnisses dieses Bildes. Auch wenn die Kirche im Neuen Testament nie direkt den Titel Familie trägt, so gibt es doch suffiziente Assoziationen mit dem Familienbegriff, die diese Bezeichnung legitimieren.⁶¹⁴ So wird Gott als der Vater (Gal 4,6) und Christus als der ältere Bruder (Röm 8,29) bezeichnet. Ebenso werden die Gläubigen als Brüder und Schwestern (gr. ἀδελφοί) im Glauben bezeichnet (1Thess 1,4). Mit Christus als älterem Bruder und Gott als Vater sind sie Teil von Gottes Familie.⁶¹⁵ Das Leitbild der Kirche als Familie Gottes umfasst also sowohl die vertikalen als auch die horizontalen Beziehungen. Es ist Gott, der sich seine Familie zusammenstellt. Sie ist nicht in der Wahl und Präferenz der Menschen verankert.⁶¹⁶ Im Hinblick auf die zum Teil auch in Kirchen vorherrschende Konsumhaltung in Beziehungen fragt man sich in einer Familie nicht, ob seine eigenen Bedürfnisse in den Beziehungen befriedigt werden oder ob man schwierige Beziehungen „auswechseln“ soll.⁶¹⁷ Man gehört ganz einfach zusammen, weil man Familie ist.⁶¹⁸ In ihrer Bedeutung als Familie Gottes ragt die

⁶¹⁰Vgl. J. I. Packer, *Knowing God* (London: Hodder & Stoughton, 2004), 246.

⁶¹¹Ed Stetzer und Philip Nation, *Compelled by Love: The Most Excellent Way to Missional Living* (Birmingham, AL: New Hope, 2008), 146.

⁶¹²Meeks, a.a.O., 86.

⁶¹³Die Familie steht für mich auch für den Alltagsaspekt des Christseins. Christsein findet nicht nur am Sonntagmorgen, sondern in der Realität und Normalität des Alltags statt (vgl. auch Pt. 7.3.3). Vgl. dazu Eddie Gibbs und Ryan K. Bolger, *Emerging Churches: Creating Christian Communities in Postmodern Cultures* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005), 65-88.

⁶¹⁴Vgl. Banks, a.a.O., 49 und Vern Sheridan Poythress, „Die Gemeinde als Familie: Warum männliche Führung in der Familie eine männliche Führung in der Gemeinde erfordert“, in: John Piper und Wayne Grudem (Hg.), *Die Rolle von Mann und Frau in der Bibel: Zweimalig einmalig – eine biblische Studie* (Friedberg: 3L Verlag, 2008), 289, weiterhin zitiert als *Poythress Familie*. Poythress bezieht sich vor allem auf den ersten Brief des Paulus an Timotheus, in dem Paulus sich wiederholt auf die Ähnlichkeit der Gemeinde mit einer Familie beruft.

⁶¹⁵Vgl. Poythress Familie, a.a.O., 292.

⁶¹⁶Vgl. MacLeod, a.a.O., 70. Auch in der biologischen Familie wählt man sich Brüdern und Schwestern nicht selber aus.

⁶¹⁷Vgl. Pt. 2.2 und Pt. 6.1.1.

⁶¹⁸Vgl. Gibbs und Bolger, a.a.O., 97. Natürlich ist auch die biologische Familie vor Brüchen nicht gefeit, weil man vielleicht keinen gemeinsamen Nenner mehr findet und sich die einzelnen Wege nicht vereinbaren lassen.

ekklesiale Familie an Priorität selbst über die biologische Familie hinaus.⁶¹⁹ In einigen Kontexten in dieser Welt bringt die Zugehörigkeit zur göttlichen Familie fast automatisch einen Bruch mit der natürlichen Familie mit sich.⁶²⁰ Neben diesen Assoziationen mit dem Familienbegriff wird die Kirche zudem als Haushalt Gottes (gr. οἰκεῖος) bezeichnet (Eph 2,19; Röm 12,10; Gal 6,10; 1Tim 3,15; Heb 3,6; 1Petr 4,17). Das Neutestamentliche Verständnis der ekklesialen Gemeinschaft als Haushalt Gottes ist höchstwahrscheinlich dem Judentum entnommen.⁶²¹ In der hellenistischen Kultur war der *oikos* die primäre soziale Einheit der Gesellschaft, wobei ein solcher Haushalt mit der ganzen Entourage aller Diener, Sklaven und der erweiterten Familie im Vergleich mit dem modernen Haushalt als einiges größer zu verstehen ist.⁶²² Man müsste eher von einer Großfamilie als von einem Haushalt im heutigen Sinn sprechen. Die ersten apostolischen Kirchen versammelten sich primär im sozialen Setting eines Haushaltes.⁶²³ Der Rahmen der Großfamilie auf heute übertragen umfasst nicht nur verheiratete Paare und Kinder, sondern gibt auch ledigen Männer und Frauen oder alleinerziehenden Müttern ihren Platz.⁶²⁴

Das Leitbild der Familie bringt für das Anliegen dieser Thesis den Vorteil, dass es viele relationale Elemente bereits in sich transportiert. Tim Keller meint diesbezüglich: „A family shares all of life together, eating, drinking, living, and working together.“⁶²⁵ Die entscheidenden Begriffe sind hier „gemeinsam“ und „teilen“. Das Neutestamentliche Wort *koinonia* (gr. κοινωνία) erfasst das reiche Spektrum der Dynamik des gemeinsamen Teilens und Anteilhabens in der ekklesialen Familie.⁶²⁶ Die

⁶¹⁹Vgl. Webber *Ancient-Future*, a.a.O., 72.

⁶²⁰Vgl. Chester und Timmis, a.a.O., 39. Das bedeutet nicht, dass die biologische Familie damit grundsätzlich hinfällig geworden ist, was sich bspw. im Umgang der Gemeinde mit ihren Witwen zeigt (1Tim 5,4f). Gerade in Bezug auf die Leitung in der ekklesialen Familie wird eine gut funktionierende und gesunde „leibliche“ Familie ja vorausgesetzt (1Tim 3,5).

⁶²¹Vgl. Meeks, a.a.O., 87.

⁶²²Vgl. J. W. Drane, „Family“, *New Dictionary of Biblical Theology* (Downers Grove, IL und Nottingham, England: InterVarsity Press, 2000), 495.

⁶²³Vgl. Carolyn Osiek und David L. Balch, *Families in the New Testament World: Households and House Churches*, The Family, Religion, and Culture, Herausgeber Don S. Browning and Ian S. Evison (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1997), 5-35. Vgl. die sogenannten Haustafeln in Kol 3,18-4,1; Eph 5,22-6,9; 1Petr 2,18-3,7; 1Tim 2,8-15 und Tit 2,1-10, die in dieser sozialen Konvention geäußert sind (vgl. Drane, a.a.O., 495).

⁶²⁴Die Kirche hat hier die Aufgabe, die Gemeinschaft Gottes, bestehend aus Singles und Nichtsingles, als proleptische Gemeinschaft der neuen Menschheit zu bilden und nicht das verkürzte Bild von „verheiratet sein wäre eigentlich besser als Single sein“ zu vermitteln (vgl. Astrid Eichler und Thomas und Irene Widmer-Huber, *Es gibt was Anderes! Gemeinschaftliches Leben für Singles und Familien* (Witten: SCM R.Brockhaus im SCM-Verlag GmbH & Co. KG, 2010).

⁶²⁵Keller *Gospel in Life*, a.a.O., 57.

⁶²⁶Verwandte Begriffe, die dieses Spektrum ausleuchten, sind das Adjektiv „gemeinsam“ (gr. κοινός), „Partner“ (gr. κοινωνός) und das Verb „teilen“ oder „Anteil haben“ (gr. κοινωνέω) (vgl. Stott, a.a.O., 96. Vgl. auch Walter Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, 6. Auflage,

Grundbedeutung von *koinonia* ist „taking part in something with someone“, wie Ralph Martin formuliert.⁶²⁷ Es ist zunächst einmal ein gemeinsames Anteilhaben (*sharing in*) an der göttlich-trinitarischen Gemeinschaft (1Joh 1,3; 2Kor 13,14), ein Anteilhaben am Tod und der Auferstehung Christi (1Kor 10,16; Phil 3,10), an seinen Leiden (Phil 3,10b) und an seinem Erbe (Röm 8,17), um nur ein paar Aspekte zu nennen.⁶²⁸ *Koinonia* bezeichnet aber auch ein Teilen mit Brüdern und Schwestern auf der horizontalen Ebene (*sharing with*). John Stott beleuchtet diesen Aspekt:

„When we ... share with each other, we are not facing in the same direction. We are rather gathered in a circle facing each other.“⁶²⁹

In diesem Kontext steht der Begriff und seine Konnotationen für Barmherzigkeit und Großzügigkeit, im Sinne von Ressourcen Teilen mit den Glaubensgeschwistern in Not (2Kor 8,4), manchmal aber auch einfach für geteiltes Leben in der ekklesialen Gemeinschaft (Apg 2,42).⁶³⁰ Dieses miteinander Teilen wird immer durch die Anteilhabe „in Christus“ gewirkt.⁶³¹ Die ekklesiale Familie hat in Christus ein gemeinsames Leben als Familie, das sich darin äußert, dass Ressourcen finanzieller, praktischer und beziehungsmaßiger Natur geteilt werden (1Petr 4,9; Apg 2,44-46).⁶³² In diesem Kontext können die vielen Neutestamentlichen paränetischen Aufforderungen „einander“ auf verschiedenste Art und Weise zu dienen, eingeordnet werden (vgl. z.B. Röm 12,10; Jak 5,9; Röm 12,3-8; 1Kor 12,25; 1Petr 5,5; Eph 4,32).⁶³³ Diese Aufforderungen beschreiben auf ganz konkrete und praktische Art das gemeinsame Leben der ekklesialen Familie und könnten mit dem Satz „Liebt einander“ oder auch „mein Leben für den anderen“ überschrieben werden (Joh 13,34; 1Thess 3,12; 1Petr 1,22).⁶³⁴ Die erste Gemeinde der Christen zeichnete sich durch diese Liebe und Zuneigung zueinander aus. Gerade in den Schriften des Apostel Paulus kommt diese Haltung zur Geltung, so dass Meeks, der die ekklesiale Urgemeinschaft mit anderen Gemeinschaften dieser Zeit vergleicht, meint: „The number

herausgegeben von Kurt Aland und Barbara Aland (Berlin und New York: Walter de Gruyter, 1988), 890-894).

⁶²⁷Martin, a.a.O., 36.

⁶²⁸Vgl. Pt. 5.2.3 und Stott, a.a.O., 97.

⁶²⁹Stott, a.a.O., 98.

⁶³⁰Vgl. Martin, a.a.O., 45. Dies ist zugegebenermaßen nicht der häufigste Gebrauch des Wortes (vgl. ebd., 44).

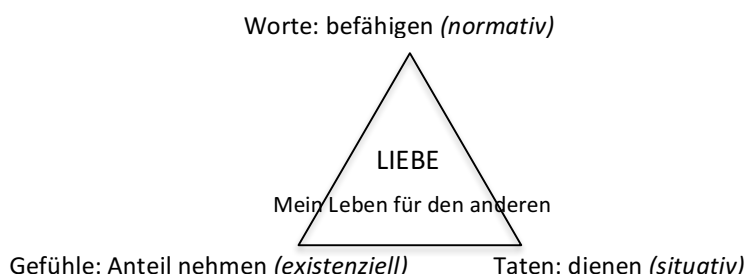
⁶³¹Vgl. ebd., 45.

⁶³²Die Gemeinde der ersten Christen steht als leuchtendes Beispiel dafür (vgl. Terry Virgo, *The Spirit-Filled Church: Finding your Place in God's Purpose* (Oxford: Monarch Books, 2011), 88).

⁶³³Vgl. Stott, a.a.O., 99, Keller *Gospel in Life*, 58 und Chester *Multiplied*, a.a.O., 41.

⁶³⁴Vgl. Dawn Community, a.a.O., 7. Liebe fasst das ekklesiale Familiengesetz zusammen.

and the intensity of the affective phrases in the Pauline letters are extremely unusual.⁶³⁵ Die „einander-Stellen“ können durch folgende Triade verdeutlicht werden:⁶³⁶



Die Liebe steht also im Zentrum und soll alle Beziehungsaktivitäten der ekklesialen Familie durchdringen, die ohne sie keinen Wert aufweisen (1Kor 13). Sie soll sich in Worten, Haltungen (1Petr 1,22; 3,8), Taten und in sichtbarer Zuneigung (Röm 16,16) manifestieren.⁶³⁷ Die *normative* Perspektive der Triade umfasst alle Aktivitäten des prophetischen Wortes, sei es eine Ermutigung, Ermahnung oder Unterweisung durch das Evangelium Christi (Kol 3,16; Gal 6,1; Heb 3,12f; 10,24).⁶³⁸ Diese Perspektive ist nicht losgelöst von der Liebe, sondern gerade umgekehrt, als in ihr verwurzelt zu betrachten, denn „to love people means we care enough to be part of God's disciplining process“, wie Dave Harvey feststellt.⁶³⁹ Sie erwächst aus einer Haltung, das Gegenüber zu bestätigen, zu befähigen, freizusetzen und ihm oder ihr Identität zuzusprechen (Röm 12,3-8). Tim Keller beschreibt: „Be much more concerned to praise, affirm, honor, and celebrate others than you are to receive the same.“⁶⁴⁰ So wird das Potenzial des Gegenübers freigesetzt und er wird für seinen Dienst befähigt und in seiner Identität in Christus aufgebaut.⁶⁴¹ Die *situative* Perspektive beschreibt die vielen praktischen

⁶³⁵Meeks, a.a.O., 86.

⁶³⁶Vgl. den Appendix V für eine Zusammenstellung der „einander“-Stellen.

⁶³⁷Vgl. Pt. 6.3 oben und Kevin DeYoung und Greg Gilbert, *What Is the Mission of the Church? Making Sense of Social Justice, Shalom, and the Great Commission* (Wheaton, Illinois: Crossway, 2011), 143.

⁶³⁸Vgl. Chester und Timmis Everyday, a.a.O., 76.

⁶³⁹Dave Harvey, *Am I Called? The Summons to Pastoral Ministry* (Wheaton, Illinois: Crossway, 2012), 136.

⁶⁴⁰Keller Gospel in Life, a.a.O., 59.

⁶⁴¹Ein Punkt, der hier zu erwähnen ist, sind die Geistesgaben. Entgegen des individualistischen Verständnisses, das in Bezug auf die Gabenentdeckung den Weg der Selbsterkenntnis (mittels Gabentests etc.) vorschlägt, sollte hier mehr auf die Rolle der Gemeinschaft, die Gaben entdeckt und fördert, geachtet werden. Volf stellt treffend fest: „Precisely as gifts of the sovereign Spirit, the charismata are ecclesial not only in their direction, but *already in their bestowal*.“ (Volf, a.a.O., 233)

Dienste in den verschiedensten Situationen des Lebens aneinander, zu denen die Glieder der Gemeinschaft aufgerufen sind (Heb 13,16; Gal 5,13; 6,10; 1Petr 4,10). Als paradigmatisches Beispiel dafür steht Jesus, der selber zum Diener aller wurde (Joh 13,14). Die *existenzielle* Perspektive schließlich umfasst die affektive Gefühlsdimension der Beziehungen, die hier nicht ausgeblendet werden darf.⁶⁴² So spricht die Bibel von persönlicher Anteilnahme, Trost und Mitgefühl (Röm 12,15; 1Thess 5,14b). Trinitarische Liebe äußert sich nicht durch einen herzlosen Dienst oder in Worten der Wahrheit ohne Mitgefühl. Sie gibt sich in Beziehungen zu erkennen, die von gegenseitiger Zuneigung und Wärme geprägt sind.⁶⁴³

7.2 Das ekklesiale Leitbild der Kirche als Familie in Auseinandersetzung mit einem funktionalen Verständnis der Kirche als Business

Ein Leitbild hat, wie der Name impliziert, eine Auswirkungskraft darauf, wie das Phänomen Kirche interpretiert und umgesetzt wird. So schwingt beim Bild der Kirche als einer ekklesialen Familie eine ganz andere Subbotschaft mit als etwa beim Bild der Kirche als einem Unternehmen, als einer Programmkirche oder als Event. Bei diesen Bildern liegt der Fokus auf der Funktionalität und Attraktionalität der Kirche. Eine funktionale Kirche wird definiert durch das, was sie tut, also die Programme oder Dienste, die sie anbietet und vielleicht auch durch ihren Wachstumserfolg oder sogar ihren finanziellen Einnahmen.⁶⁴⁴ Kirche wird im heutigen Sprachusus zudem stark mit dem Gebäude, in dem man sich trifft, identifiziert, was Elton Trueblood als „idolatry of the church building“ bezeichnete.⁶⁴⁵ Der funktionale Fokus wird der Relationalität des ekklesialen Selbst, wie ich argumentieren will, zu wenig gerecht.⁶⁴⁶ Beziehungen können nicht funktional oder programmatisch erfasst werden. Sie sind mehr als man durch ein Programm, sei es ein Kleingruppenabend oder eine Gemeindefreizeit, organisieren könnte.⁶⁴⁷

⁶⁴²Vgl. die Beobachtung von Meeks in Bezug auf Paulus oben.

⁶⁴³Für eine detailliertere Ausarbeitung dieser Triade vgl. Appendix V.

⁶⁴⁴Vgl. Van Gelder, a.a.O., 23.

⁶⁴⁵Trueblood, a.a.O., 4.

⁶⁴⁶Ein funktionales Verständnis ist zudem manchmal zu pragmatisch orientiert (welche Marketingstrategien oder Organisationsstrukturen funktionieren in der heutigen Kultur am besten?) und gibt der theologischen Realität der Kirche als der neuen Menschheit in Christus zu wenig Gewicht (vgl. Webber Ancient-Future, a.a.O., 75).

⁶⁴⁷Solche gemeinschaftlichen „Programmpunkte“ sind natürlich nicht falsch und fördern Gemeinschaft im Regelfall auch. Ich hinterfrage hier nur das dahinterstehende funktionale Denkschema.

Ich unterscheide hier zwischen der Natur oder Identität und der Funktion oder den Aufgaben der Kirche, wobei die Natur der Aufgabe vorgeordnet ist.⁶⁴⁸ Van Gelder meint: „The church is ... The church does what it is.“⁶⁴⁹ Und Jackson und Jackson stellen ähnlich fest: „Being must come before doing. Ministry is an outgrowth of being a Body.“⁶⁵⁰ Der funktionale Ansatz birgt die Gefahr in sich, dass die Kirche nicht aus einem Verständnis ihrer Identität heraus handelt, sondern pragmatisch einfach das tut, was gut funktioniert.⁶⁵¹ Wie unterscheidet sich eine Kirche, die aus ihrer Identität lebt und handelt? Das Leitbild der Familie impliziert, dass die Kirche nicht weniger aber mehr ist als ein Programm oder ein Event.⁶⁵² Sie ist eine familiäre Gemeinschaft, bestehend aus Menschen, die in Beziehung miteinander und mit dem dreieinigen Gott stehen.⁶⁵³ Frazee meint in diesem Sinne: „Our command is not to “go to church“ but to “be the church.“⁶⁵⁴ Die Soma Communities in Tacoma Washington versuchten von einer funktionalen Haltung wegzukommen, indem sie anfangen, ihre Identität „of BEING the church instead of merely ATTENDING a church“ auszuleben.⁶⁵⁵ Eine

⁶⁴⁸Dies ist eine gängige Unterscheidung (vgl. z.B. Grudem, a.a.O., 853-869). Davis spricht in diesem Zusammenhang von der Ontologie der Kirche im Gegensatz zu ihren Aktivitäten (vgl. Davis Worship, a.a.O., 175). Vgl. Pt. 7.3.3, wo ich auf die Aufgaben der Kirche unter dem Aspekt des allgemeinen Priestertums eingehen werde. Zu den Aufgaben der Kirche generell vgl. den Appendix III. Ich möchte hier nicht den Eindruck erwecken, dass man nur die Identität der Kirche in den Vordergrund bringen sollte, ohne ihre Aufgaben zu betonen. Beide Aspekte hängen eng miteinander zusammen. Man könnte umgekehrt auch argumentieren, dass man durch das Tun in seinem Sein gefestigt wird, dass man bspw. nur zu einem Missionar wird, indem man auch als Missionar lebt. Identität ohne Aktion verkommt zu einer intellektualisierten Idee. Dies gesagt bin ich davon überzeugt, dass gerade in einem funktionalen Setting, wie es in heutigen Gemeinden häufig anzutreffen ist, der Identitätsaspekt zu kurz kommt.

⁶⁴⁹Van Gelder, a.a.O., 155-156. Vgl. auch Frame, a.a.O., 1032 und Grenz Community, a.a.O., 217. Vgl. hier den Bezug zum funktionalen und relationalen *Imago Dei* unter Pt. 5.2.3. Ein gutes Beispiel ist die Bewegung der missionalen Kirche, die sich als gesendete Kirche versteht und dieses gesendete Sein in ihrer Identität (letztlich in der Trinität) verankert. Gemäß diesem Verständnis ist Evangelisation nicht primär ein Programmpunkt unter anderen, sondern zentraler Charakter der ganzen Kirche. „Mission“ oder „Evangelisation“ wird zu einem Lebensstil (vgl. Van Gelder Ministry, a.a.O., 146 und Trueblood, a.a.O., 70).

⁶⁵⁰Jackson und Jackson, a.a.O., 248. Die Reihenfolge Sein – Tun entspricht dem Flow der Evangeliums-Story: Gott ruft und rettet und wir antworten. Er gibt uns eine neue Identität „in Christus“ aus der heraus wir anders handeln können. Vgl. Pt. 4.2.2.

⁶⁵¹In diesem Ansatz ist das moderne Effizienzdenken zu erkennen (vgl. Marva J. Dawn, *Reaching Out Without Dumbing Down: A Theology of Worship for the Turn-of-the-Century Culture* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1995), 42).

⁶⁵²Für eine vollständige Ekklesiologie sind andere Leitbilder zu ergänzen. Die Identität der Kirche kann letztlich nur multiperspektivisch verstanden werden. Für eine theologische Begründung von Multi-Perspektivität vgl. Vern S. Poythress, *Symphonic Theology: The Validity of Multiple Perspectives in Theology*, 2. Aufl. (Phillipsburg, New Jersey: P&R Publishing, 1987).

⁶⁵³Vgl. Pt. 5.2.2.3 und Frazee, a.a.O., 158. Die gemeinsamen Treffen und Events dienen u.a. dazu, die Gemeinschaft aufzubauen (vgl. Gibbs und Bolger, a.a.O., 102).

⁶⁵⁴Frazee, a.a.O., 69.

⁶⁵⁵Vgl. Hill, a.a.O., 250.

Gemeinschaft nach dem Bilde der Trinität entsteht dann, wenn die einzelnen Glieder der Kirche verstehen, dass sie durch ihre Taufe in die Familie Gottes eingefügt worden sind und dass diese Familie als Referenzgemeinschaft eine prägende Rolle in ihrem Leben einnimmt (Identifikation mit der ekklesialen Familie). Anders ausgedrückt, muss ein ekklesialer Mensch die Realität seiner kommunalen Identität als eine solche begreifen, damit er nicht in der Narrative des Individualismus verhaftet bleibt. Ein funktionales Leitbild kann zweckorientierte Beziehungen begünstigen. Man versammelt sich zu einem bestimmten Zweck, entweder um etwas gemeinsam zu tun, oder noch passiver, um gemeinsam an einem Event teilzunehmen, an dem andere etwas tun.⁶⁵⁶ Dies kann die Relationalität des ekklesialen Selbst letztlich unterminieren, weil man die eigene Identität als ekklesiales Selbst in Gemeinschaft und die Kirche als *locus* dieser Gemeinschaft nicht miteinander in Verbindung bringt.⁶⁵⁷ Der Beziehungsaspekt, der in der Kultur des Individualismus ohnehin schon zu kurz kommt, wird so zu wenig integriert. Auch die ekklesiale Familie trifft sich manchmal zu einem bestimmten Zweck, sagen wir zu einem Sonntagsgottesdienst, um Gott anzubeten und um gestärkt zu werden. Der Unterschied liegt darin, dass sich die Familie eben nicht nur am Sonntag „zweckmäßig“ trifft, sondern ein dynamisches Beziehungsgeflecht bildet, in dem sich auch im Alltag Berührungspunkte ergeben. Wenn man sich dann sonntags trifft, trifft man sich als Familie und nicht als einzelne Individuen auf ihrem je persönlich-spirituellen Weg.⁶⁵⁸ In einer Programmkirche werden die ekklesialen Familienbeziehungen manchmal zusätzlich durch fragmentierte Programme oder Dienste erschwert.⁶⁵⁹ Das Resultat sind eher oberflächliche und eben „fragmentierte“ Beziehungen.⁶⁶⁰

⁶⁵⁶Vgl. Van Gelder, a.a.O., 21 und Bilezikian, a.a.O., 46.

⁶⁵⁷Hier spielt eine zu starke Trennung zwischen dem “Ministry” der Kirche und dem persönlichen Leben als Christ im Alltag mit. Gibbs und Bolger meinen: „When church is equated with a meeting in a building at a particular time, it implicitly leads to a split between church life and the rest of life, thereby creating a sacred/secular divide.“ (Gibbs und Bolger, a.a.O., 101).

⁶⁵⁸Vgl. den Link zu den reformatorischen Merkmalen, die eine Eventkultur begünstigen (Pt. 6.4).

⁶⁵⁹Vgl. Frazee, a.a.O., 153.

⁶⁶⁰Vgl. Spencer Burke und Colleen Pepper, *Making Sense of Church: Eavesdropping on Emerging Conversations about God, Community, and Culture* (Grand Rapids, MI: emergentYS, 2003). 88. Als Beispiel sei Hans (erfundener Charakter) genannt, der seine Männerthemen in der Männergruppe auslebt, für seine seelsorgerlichen Probleme zum Seelsorger geht, für seine Anliegen in einer Gebetsgruppe betet, in einer Bibelgruppe die Bibel studiert, mit Eheproblemen zum Eheberater geht und im Lobpreisteam anbetet. Hans hat zwar ein breites soziales Netzwerk, das seine Bedürfnisse abdeckt. Sein soziales Netz besteht aber vor allem in linearen Beziehungen, also Beziehungen, die nicht untereinander vernetzt sind. Hans lebt (radikal formuliert) weniger in einem Familiennetzwerk, denn in einem Netzwerk verschiedener spezialisierter Gruppen. Vgl. dazu auch den Appendix IV.

Wie kann die Kirche in ihrer Identität als Familie Gottes in den relationalen Charakter Christi wachsen?⁶⁶¹ Die ekklesiale Familie teilt ihr Leben im Alltag, so dass Ermutigung und Ermahnung täglich stattfinden können (Heb 3,13).⁶⁶² Chester und Timmis stellen diesbezüglich treffend fest:

„Misplaced affections are rarely revealed on Sunday morning when people are on their best behavior. That is why sharing our lives in the context of everyday life is so vital. This is when our hearts are revealed, when we face the pressures of life or in our interaction with other people with whom we find it hard to live.“⁶⁶³

Es braucht eine gewisse Vertrautheit und Nähe, damit ich meinen Bruder oder meine Schwester wirklich effektiv lieben und ihm oder ihr dienen kann.⁶⁶⁴ Ich muss ihr Leben, ihre Schwächen und Herausforderungen zuerst einmal persönlich kennen, damit ich sie mittragen kann.⁶⁶⁵ Terry Virgo bemerkt: „We can only obey these commands and discover their power when we get close enough to handle the discomfort and pain of such encounters.“⁶⁶⁶ Wie kann die Neutestamentliche Lehre des Lebens der christlichen Gemeinschaft (Apg 2,42-47) in großen Kongregationen realistisch umgesetzt werden?⁶⁶⁷ Ich will mich dazu vorsichtig äußern, denn es ist nicht meine Absicht kleine Kirchen zu glorifizieren und große Kirchen herabzusetzen.⁶⁶⁸ Es sei hier der Beobachtung John Stott's Raum gegeben:

„There is always something unnatural and subhuman about large crowds. They tend to be aggregations rather than congregations – aggregations of unrelated persons. The larger they become, the less the individuals who compose them know and care about each other. Indeed,

⁶⁶¹Vgl. Pt. 5.3.

⁶⁶²Vgl. Appendix IV zum Aspekt des Alltags.

⁶⁶³Chester und Timmis *Everyday*, a.a.O., 90.

⁶⁶⁴Vgl. die Triade unter Pt. 7.1.

⁶⁶⁵Vgl. Jackson und Jackson, a.a.O., 47. Es gibt natürlich auch Fälle, bei denen ein „Dienen aus Distanz“ möglich ist, zum Beispiel durch finanzielle Unterstützung oder Gebet.

⁶⁶⁶Virgo, a.a.O., 79.

⁶⁶⁷Vgl. Stuart Murray, *Planting Churches in the 21st Century: A Guide For Those Who Want Fresh Perspectives And New Ideas For Creating Congregations* (Scottsdale, PA: Herald Press, 2008), 48 und Michael Frost & Alan Hirsch, *The Shaping of Things to Come: Innovation and Mission for the 21st-Century Church*, 7. Aufl. (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers und Erina: Sand Publishing, 2007), 210-214.

In diesem Zusammenhang ist das „Problem der Institutionalisierung“ der Kirche mit zunehmender Größe in Betracht zu ziehen. Eine zu institutionalisierte und bürokratische Kirche könnte ein Hindernis für genuine Gemeinschaft darstellen (vgl. Jones, a.a.O., 132). Vgl. Pt. 7.2 gleich anschließend.

⁶⁶⁸Vgl. dazu die Position Tim Kellers in Keller Center, a.a.O., 266-267. Wie schon erwähnt lässt sich der *ekklesia*-Begriff auf kleinere und größere Versammlungen anwenden (vgl. Pt. 6.3). Vorteile einer großen Gemeinde sind ihr Ressourcenreichtum und ihre Ausstrahlungskraft. Ich persönlich würde eine Gemeinde (auch aus strategisch-missionalen Erwägungen) eher „teilen“, um eine neue Gemeinde gründen zu können (vgl. dazu Chester *Multipling*, a.a.O., 42-43).

crowds can actually perpetuate aloneness, instead of curing it.“⁶⁶⁹

Große Kirchen stehen vor der nicht allzu leichten Aufgabe, neben ihrem umfangreichen Programm den Aspekt der familiären Gemeinschaft nicht zu vernachlässigen und den Beziehungen in der Kirche eine neue Priorität einzuräumen⁶⁷⁰, damit eine Gemeinschaft nach dem Bilde Gottes reifen kann und die einzelnen Gemeindeglieder nicht nur in zweckorientierten Beziehungen leben, sondern familiäre und freundschaftliche Beziehungen eingehen können (Joh 15,15).⁶⁷¹

7.3 Relationalität und Struktur: Die Organisation der Kirche

Fragen zu Struktur und Institution der Kirche sind in dieser Thesis bereits angeklungen, wie beispielsweise bei der Diskussion der Merkmale oder der Sichtbarkeit der Kirche. Es ist nun an der Zeit die strukturellen Aspekte der ekklesialen Familie zu untersuchen und zu fragen, wie diese Strukturen beschaffen sein sollen, um das Leitbild der Familie ekklesial umzusetzen. Wie muss die Kirche organisiert sein, damit sie der relationalen Dimension des *Imago Dei* gerecht wird? Sind Struktur und Beziehung überhaupt vereinbar? Ferdinand Tönnies unterscheidet in seinem bekannten soziologischen Entwurf zwischen der „Gesellschaft“ als einer formalen, strukturierten Sozietät und der „Gemeinschaft“ als einer informellen, interpersonalen Kommunität.⁶⁷² Das Modell der „Gesellschaft“ betont den institutionellen, statischen Charakter und vermittelt das Bild einer meistens hierarchisch aufgebauten Institution.⁶⁷³ Das Modell der „Gemeinschaft“ dagegen betont den spontanen, organischen Charakter einer meistens nicht-hierarchischen und nicht streng regulierten Gruppe von Menschen, die durch ein gemeinsames Anliegen miteinander verbunden sind.⁶⁷⁴ Welche Kategorie trifft auf die Kirche als *societatis sui generis* zu?⁶⁷⁵ Ich gehe mit Graham Hill einig, der postuliert:

⁶⁶⁹Stott, a.a.O., 92.

⁶⁷⁰Dieses Ziel wird durch das Kleingruppenkonzept angestrebt.

⁶⁷¹Vgl. ebd., 250. Zum Begriff der Freundschaft in einem ekklesialen Kontext vgl. Moltmann, a.a.O., 134-141. Gibbs und Bolger stellen fest, dass die meisten der emergenten Kirchen vom Mega-Church-Modell weg zu kleineren Communities oder Netzwerken von Communities hintendieren (vgl. Gibbs und Bolger, a.a.O., 109).

⁶⁷²Vgl. Dulles, a.a.O., 39. Dulles verbindet „Gesellschaft“ mit der institutionellen Kirche und „Gemeinschaft“ mit dem organischen Aspekt der ekklesialen Gemeinschaft.

⁶⁷³Die dazu passenden Metaphern sind die des Bauwerks (1Kor 3,9), des Tempels (1Kor 3,6) und des Hauses (1Petr 2,5), obwohl gerade im ersten Petrusbrief organische und nicht-organische Elemente auf paradoxe Weise (lebendige Steine) verbunden werden.

⁶⁷⁴Die dazu passenden organischen Metaphern sind die Leib- und die Acker-Metapher (1Kor 12 und 1Kor 3,9).

⁶⁷⁵Ich habe vermehrt darauf verwiesen, dass die Kirche im Handeln Gottes gegründet und darum eine Sozietät *sui generis* ist. Ich werde diesen Punkt hier darum nicht weiter ausführen (vgl. noch Davis, a.a.O., 63). Vgl. auch die interessante Studie von Wayne A. Meeks, der die

„The church ... has both a formal and a charismatic structure, and both have an important role to play in the life of the church – but the foundational structure is the charismatic one.“⁶⁷⁶

Die Kirche ist also beides, sowohl Organismus als auch Organisation, oder wie Tim Keller es bezeichnet „an organized organism“.⁶⁷⁷ Beide Aspekte sollen in diesem Teil der Thesis beleuchtet und in ihrem Verhältnis zueinander untersucht werden. In diesem Zusammenhang sind der Aspekt des „professionellen“ Kirchenamts und des allgemeinen Priestertums zu betrachten. Der Fokus soll dabei stets auf dem relationalen Aspekt der kirchlichen Gemeinschaft liegen, der das Hauptanliegen der hier entwickelten Ekklesiologie bildet.

7.3.1 Die organische Kirche und die organisierte Kirche – charismatische vs. hierarchische Struktur

Pete Ward propagiert eine flüssige entgegen einer soliden Kirche.⁶⁷⁸ Die flüssige Kirche zeichnet sich namensgetreu gerade nicht durch ihre institutionelle Erscheinung aus, sondern ist vielmehr als „a series of relationships“ zu verstehen.⁶⁷⁹ Emil Brunner postulierte schon zu seiner Zeit, dass die Kirche eine Bruderschaft und Personengemeinschaft und keine Institution sei.⁶⁸⁰ Mit dem Aufkommen einer institutionskritischen Kultur in der Postmoderne, entstand auch in der ekklesialen Landschaft eine Bewegung, die gegenüber Institution und Struktur in der Kirche ein gewisses Unbehagen hegt und fast ausschließlich den organischen Aspekt betont.⁶⁸¹ Ward beispielsweise will ganz weg von einer sich sonntäglich versammelnden Kirche zu einer „networked church“.⁶⁸² Die Kirche würde sich dann nicht

Neutestamentliche Kirche auch in struktureller Hinsicht als eigene Kategorie auffasst, obwohl sie Affinitäten zu anderen sozialen Gruppierungen der Antike wie dem Haushalt, der Synagoge, der freiwilligen Assoziation oder der Schule der Philosophen hat und (strukturelle) Elemente dieser Gruppen übernimmt (vgl. Meeks, a.a.O., 74-84).

⁶⁷⁶Hill, a.a.O., 217.

⁶⁷⁷Vgl. Keller Center, a.a.O., 344.

⁶⁷⁸Vgl. Ward, a.a.O., 22.

⁶⁷⁹Vgl. ebd., 45.

⁶⁸⁰Vgl. Emil Brunner, *Das Missverständnis der Kirche* (Zürich: Zwingli Verlag, 1951), 13.

⁶⁸¹Gibbs und Bolger bemerken in Bezug auf die emergente Kirche: „For emerging churches, the key challenge is to dismantle all systems of control and to reconstruct a corporate culture according to the pattern of the kingdom.“ (Gibbs und Bolger, a.a.O., 194). Institutionskritik findet man teilweise auch im pfingstlich-charismatischen Segment der evangelikalen Kirche, indem man den Geist gegen die Institution ausspielen will (mit Bezug auf 2Kor 3,17) (vgl. Christian A. Schwarz, *Die Dritte Reformation: Paradigmenwechsel in der Kirche* (Neukirchen-Vluyn: AUSAAT-Verlag und Emmelsbüll: C & P Verlag, 1993), 212-215).

⁶⁸²Vgl. Ward, a.a.O., 87. Er fügt an: „The networked church would connect individuals, groups, and organizations in a series of flows.“ (Ebd., 87). Vgl. dazu Matthias Studer, *Ein Gemeindevergleich unter Berücksichtigung der Punkte „Institution und Gemeinschaft“*, Seminararbeit

mehr in organisierter Form, sondern auf spontane und nicht klar definierte Art und Weise versammeln. Barna propagiert, wie bereits erwähnt, eine kirchenlose Sicht des Christenlebens.⁶⁸³ Jeder Christ soll seinen Glauben persönlich sichtbar machen, da wo er lebt, „rather than draw people out of the world and into a relationship with an institution.“⁶⁸⁴ Die hier zu Grunde liegende Sicht ist die einer charismatischen oder pneumatozentrischen Kirche. Der Geist wirkt nicht durch die Institution, sondern durch einzelne Menschen oder Gruppen wann, wo und wie er will.⁶⁸⁵

Wie bereits oben erwähnt, besteht das absolute Minimum einer Kirche meines Erachtens darin, dass sich „zwei oder drei im Namen Christi versammeln“ (Mt 18,20). Diese Sicht unterstreicht wiederum die Tatsache, dass sich die Kirche aus den Menschen, die sich zu Jesus bekennen und die Jesus bekennen, bildet und dass sie nicht zuerst aus einem Gebäude, einem Event oder einer charismatischen Leitungsfigur besteht.⁶⁸⁶ Clowney meint diesbezüglich: „The church is present wherever its members are.“⁶⁸⁷ Folglich ist mit Driscoll und Breshears zu sagen: „Even when it is not gathered, it is still the church.“⁶⁸⁸ Dies entspricht der „flüssigen“ Dimension der Kirche. Und doch ist dem Wesen der Kirche eigen, dass sie eine sich versammelnde Gemeinschaft ist (Mt 18,20) und als Gemeinschaft sichtbar in Erscheinung tritt (Apg 2,42; 1Kor 12-14; 1Tim 4,13; 1Kor 11,18).⁶⁸⁹ Nur als ganze Gemeinschaft und nicht als Einzelpersonen bildet sie den Leib Christi und kann sie die Trinität widerspiegeln.⁶⁹⁰ Die Kirche ist also eine sich versammelnde Gemeinschaft, auch wenn nicht die

(Ditzingen: Werkstatt für Gemeindeaufbau, 2012). Solch fluide Formen von Netzwerken werden selbstverständlich durch das Internet begünstigt. Vgl. dazu Ailsa Wright, *i-church: the unfolding story of a fresh expression of church* <www.i-church.org> in: Louise Nelstrop und Martyn Percy (Hg.), *Evaluating Fresh Expressions: Exploring in Emerging Church* (London: Canterbury Press Norwich, 2008), 123.

⁶⁸³Vgl. Pt. 6.1.2.

⁶⁸⁴Barna, a.a.O., 127.

⁶⁸⁵Vgl. Bloesch, a.a.O., 39 und Newbigin Household, a.a.O., 90.

⁶⁸⁶Küng meint: „Der Glaubende ohne jegliches Amt ist Christ und Glied der Kirche; der Amtsträger ohne Glaube ist kein Christ und kein Glied der Kirche.“ (Küng, a.a.O., 429).

⁶⁸⁷Clowney, a.a.O., 113.

⁶⁸⁸Driscoll und Breshears, a.a.O., 40. Im Englischen spricht man hier von „the church scattered“ (die verstreute Kirche) und „the church gathered“ (die versammelte Kirche).

⁶⁸⁹Vgl. DeYoung und Kluck, a.a.O., 171. In diesem Kontext ist auf die Wichtigkeit des Gottesdienstes aufmerksam zu machen, der durch eine relationale Ekklesiologie nicht herabgemindert werden soll (vgl. Belcher, a.a.O., 177). Für Ralph Smith ist der Gottesdienst eine Erneuerung des (kollektiven) Bundes mit Gott (vgl. Smith Trinity, a.a.O., 173). Die Versammlung der Gläubigen zum Gottesdienst hat eine tief theologische Bedeutung. Sie versammeln sich mit allen Engeln und den Gläubigen aller Zeiten vor dem Thron Gottes. Es ist eine „himmlische Versammlung“ (Heb 12,22), von der die lokalgemeindliche Versammlung ein irdischer Ausdruck ist (vgl. Clowney, a.a.O., 31 und Davis, a.a.O., 75).

⁶⁹⁰Vgl. Volf, a.a.O., 235.

Versammlung, sondern die Menschen, die sich versammeln, die Kirche letztlich ausmachen. Mit der Versammlung, sei es im Kleinen oder im Großen⁶⁹¹, geht die Frage nach der Sichtbarkeit und damit zusammenhängend die Frage nach der Struktur dieser Versammlung einher.⁶⁹² „The church organizes what it does“, wie Van Gelder feststellt.⁶⁹³ Ein Organismus kommt ohne Struktur nicht aus. Clowney stellt pointiert fest: „If formal structures are refused, informal ones will gain their own validity in practice.“⁶⁹⁴ Und Meeks bemerkt treffend:

„In order to persist, a social organization must have boundaries, must maintain structural stability as well as flexibility, and must create a unique culture.“⁶⁹⁵

Auch für die kirchliche Gemeinschaft gilt, dass sie ohne Strukturen und demzufolge ohne Leitungsstrukturen nicht auskommt.⁶⁹⁶ Die Kirche war seit ihren Anfängen nie rein basisdemokratisch aufgestellt.⁶⁹⁷ Im Neuen Testament lässt sich einerseits die Leitung der Apostel, durch die Jesus die Kirche installiert hat, beobachten (2Kor 13,1-4). Die Apostel setzten ihrerseits wieder Leiter in den einzelnen Lokalkirchen ein (Tit 2,15; Apg 14,23; 15,2; 20,17; 1Tim 3,1-7; 5,17), die den Auftrag erhielten, über die Gemeinden zu wachen (1Petr 5,2f).⁶⁹⁸ Sie standen in ihrer Funktion als Unterhirten immer zuerst in Verantwortung vor Gott, der die Gemeinde als Oberhirte führt (Eph 1,22f; 1Petr

⁶⁹¹ John Stott unterscheidet zwischen einem formellen und einem informellen Gottesdienst der ersten Christen, die sich sowohl im Tempel als auch in kleinerer Gemeinschaft in den Häusern zum Brechen des Brotes trafen (vgl. Stott, a.a.O., 29 in Bezug auf Apg 2,46). Ich habe mein Augenmerk in dieser Thesis primär auf den informellen Aspekt gelegt, da ich dort das Potenzial für die Verwirklichung einer relationalen Ekklesiologie sehe.

⁶⁹² Vgl. Pt. 6.1 zur Sichtbarkeit der Kirche.

⁶⁹³ Van Gelder, a.a.O., 156. Dabei ist die Reihenfolge Natur der Kirche – Funktion der Kirche – Organisation der Kirche von entscheidender Bedeutung: „The church’s organizational practices must be maintained as servant tools to shape the church’s ministry as it fully lives out its nature.“ (Ebd., 161; vgl. auch Volf, a.a.O., 222).

⁶⁹⁴ Clowney, a.a.O., 201.

⁶⁹⁵ Meeks, a.a.O., 84. Bonhoeffer ergänzt in Bezug auf die Kirche: „Der Leib Christi als Gemeinde schließt Gliederung und Ordnung der Gemeinde ein. Diese ist mit dem Leib mitgesetzt. Ein ungegliederter Leib ist im Zustand der Verwesung.“ (Bonhoeffer Nachfolge, a.a.O., 245).

⁶⁹⁶ Vgl. die erhellende Diskussion bei Volf, der argumentiert, dass auch die Trinität in gewissem Sinn eine Institution sei (vgl. Volf, a.a.O., 235).

⁶⁹⁷ Es wird diskutiert, welche Leitungsstruktur die biblisch normative Struktur ist und ob es überhaupt eine normative Struktur gibt oder ob sie sich nicht primär aus dem aktuellen (kulturellen) Kontext der Kirche ergeben muss (vgl. Van Gelder, a.a.O., 159-160). Vgl. hier die Tendenz in der emergenten Kirche hin zu „fluider Leiterschaft“ im Kontext der Postmoderne (vgl. Gibbs und Bolger, a.a.O., 198).

⁶⁹⁸ Anders Hans Küng, der einerseits paulinisch-charismatische und andererseits hierarchische post-paulinische Kirchen erkennt, dies allerdings aufgrund seines Paradigmas einer nicht-paulinischen Autorschaft der Pastoralbriefe (vgl. Küng, a.a.O., 476).

5,4).⁶⁹⁹ Ihre Autorität über die Gemeinde, durch diese vertikale Ausrichtung in den richtigen Rahmen gesetzt, ist nichtsdestotrotz eine Autorität (Heb 13,17; Röm 12,8; 1Thes 1,512f).⁷⁰⁰ Aus diesen Gründen halte ich hier die volkschene These entgegen, dass Leitungsstrukturen, ganz allgemein gesagt, zu den festgesetzten Merkmalen der Kirche (*esse*) und nicht nur als hilfreiche aber letztlich nicht essentielle Erweiterungen zur Organisation der Kirche (*bene esse*), zählen sollten.⁷⁰¹

Natürlich besteht hier immer die Gefahr, den Aspekt der Organisation und damit zusammenhängend der Hierarchie der Organisation (auch je nach Größe) zu stark zu betonen und dabei die organisch-relationale Dimension der Kirche zu untergraben. Die Kirche wird dann zu einem Apparat, der organisiert und gemanagt werden will.⁷⁰² In diesem Zusammenhang ist die gängige wenn auch häufig nicht explizit formulierte Unterscheidung zwischen den Amtsträgern und Verwaltern der Institution (Klerus, oder „Vollzeiter“ im evangelikalen Bereich) und den Besuchern der Kirche (Laien) neu zu bedenken.⁷⁰³ Diese Unterscheidung generiert mancherorts ein hierarchisches Gefälle, indem wenigen Einzelpersonen Rang und Wichtigkeit innerhalb der Kirche zukommt, der große Teil aber mehr oder weniger passiv zuschaut oder einfach „Befehle ausführt“.⁷⁰⁴ Entgegen einem solchen Verständnis sollte die Kirche vielmehr als charismatische Institution, als eine Organisation, die durch den Geist gebildet, gefüllt und geführt wird (1Kor 12,28; Eph 4,11; Apg 20,28), verstanden werden.⁷⁰⁵

⁶⁹⁹Vgl. Clowney, a.a.O., 202.

⁷⁰⁰Vgl. Driscoll und Breshears, a.a.O., 65 und Küng, a.a.O., 470.

⁷⁰¹Vgl. Volf, a.a.O., 152 und 248. Damit bleibt immer noch genügend Spielraum zur Definition dieser Strukturen.

⁷⁰²Vgl. Van Gelder, a.a.O., 129.

⁷⁰³Vgl. Dulles, a.a.O., 39. Im evangelikalen Bereich gibt es in der „Kirche als Unternehmen“ einen Manager-Klerus einerseits und die passiven Konsumenten-Laien andererseits. Für Volf ist eine Überbetonung des Klerus-Standes, der letztlich alle wichtigen Funktionen innerhalb der Kirche übernimmt, einer der Hauptgründe für die Passivität der Laien (vgl. Volf, a.a.O., 227). Christian Schwarz erkennt folgende Spielarten dieses Paradigmas in der evangelikalen Szene: Der Pastor als Alleskönner, die Mitarbeiter als „Gehilfen“ des Pastors, der Leiter als geistlicher „Guru“ oder Mitarbeit als geistlicher „Taylorismus“ (im Sinne von freiwillige Mitarbeiter, um das System Kirche aufrecht zu erhalten) (vgl. Schwarz, a.a.O., 209-210).

⁷⁰⁴Dies zeigt sich im katholischen System, wo der Priester allein, als Vertreter des Papstes, *in persona Christi* handeln und die Messe leiten und das Abendmahl einsetzen kann (vgl. Volf, a.a.O., 223 und Clowney, a.a.O., 113). Volf sieht dieses Verständnis bei Ratzinger im Zusammenhang mit dessen Trinitätslehre: „Ratzinger’s understanding of the relation between the one and the whole, grounded as it is in the notion of *Christus totus*, has important consequences for access to pneumatic authority within the church. The one Christ acts through the one and whole church that is his body. Because the latter exists visibly and is capable of action as a totality only through the one, all of Christ’s activity must proceed through the narrow portals of the office of Peter.“ (Volf, a.a.O., 60). Gar nicht wirklich anders verhält es sich in Teilen des evangelikalen Segments, wo einzelne Pastoren den großen Teil des ekklesialen Kuchens für sich beanspruchen.

⁷⁰⁵Vgl. Clowney, a.a.O., 55 und Bonhoeffer Nachfolge, a.a.O., 245. Diesem Verständnis zufolge muss der vom Geist begabte Anwärter auf ein Leitungsamt von der kollektiven Gemeinde als begabt und berufen anerkannt und ordiniert werden (Apg 6,3.5). Die Bestätigung der Gemeinde

Die Kirche konstituiert sich letztlich durch alle Gläubigen und nicht nur durch einzelne Amtsträger. Personen mit dem Charisma der Leitung sind in der ekklesialen Gemeinschaft wichtig, aber, wie Volf richtig meint, „the whole life of the church is not ordered around them.“⁷⁰⁶ Christus, das Haupt der Gemeinde, ist durch seinen Geist in allen Gliedern der Gemeinde gegenwärtig und durch alle Glieder wirkend.⁷⁰⁷ Jeder Christ ist vom Geist befähigt, durch seine Gaben (gr. *charismata*) zum Aufbau der ganzen Gemeinde beizutragen (Eph 4,7; 1Petr 4,10). Volf fasst zusammen:

„This is why a division into those who serve in the congregation and those who are served is ecclesialogically unacceptable; every person is to serve with his or her specific gifts, and every person is to be served in his or her specific need.“⁷⁰⁸

7.3.2 Das allgemeine Priestertum: der Zusammenhang zwischen allgemeinem und speziellem Amt in der Kirche

Die charismatische Laienbeteiligung wird gewöhnlich als das allgemeine Priestertum (1Petr 2,5.9)⁷⁰⁹, manchmal als das allgemeine Amt (*general office*) gegenüber dem speziellen Amt (*special office*) bezeichnet.⁷¹⁰ Das spezielle Amt der Leitung der Gemeinde ist eine Gabe unter anderen und darum nicht prinzipiell wichtiger, wenn auch vielleicht prominenter, als andere Gaben.⁷¹¹ Diese Gabe soll wie alle anderen Gaben zum Aufbau des Leibes beitragen (Eph 4,11; 1Kor 12,28). Das Amt der Leitung im Speziellen hat die Aufgabe, das Wirken des Geistes in der Gemeinde zu ordnen und zu führen.⁷¹² Es

erfolgt aufgrund ihrer Wahrnehmung und Unterscheidung dieser Gabe beim Anwärter, bevor er seinen Dienst antritt (vgl. Volf, a.a.O., 255 und Keller Center, a.a.O., 346). Genau das gegenteilige Verständnis findet sich in stark klerikalen Bewegungen, wie Schwarz beschreibt: „Indem der Kleriker ein Amt übernimmt, wird durch den Vollzug der Ordination seine charismatische Begabung gleichsam „bewirkt.“ (Schwarz, a.a.O., 207).

⁷⁰⁶Volf, a.a.O., 226.

⁷⁰⁷Vgl. Volf, a.a.O., 228 und Hill, a.a.O., 241. Diese charismatische Sicht der Kirche liegt im Pfingstereignis begründet (Apg 2,17-21). In Bezug auf die Sichtbarkeit der Kirche und ihr missionarisches Zeugnis, reicht es nicht, wenn die Kirche vor allem durch den Pfarrer sichtbar wird. Sie überzeugt erst, wenn sie als Gemeinschaft sichtbar wird (vgl. Hill, a.a.O., 219 und Pt. 6.1).

⁷⁰⁸Volf, a.a.O., 230.

⁷⁰⁹In der Reformation wurde die Rolle der Laien hervorgehoben: Alle haben einen priesterlichen Zugang zum Heiligtum Gottes in Christus (vgl. Clowney, a.a.O., 113).

⁷¹⁰Vgl. Clowney, a.a.O., 207 und Keller Center, a.a.O., 344.

⁷¹¹Vanhoozer unterscheidet zwischen dem öffentlichen Dienst (vor allem durch die Predigt) und dem persönlichen Dienst (in persönlichen Beziehungen) der Leitung (vgl. Vanhoozer und Strachan, a.a.O., 144). Mehr dazu unter Pt. 7.3.3.

⁷¹²Frame verweist auf drei Modelle einer Leitungsstruktur: Episkopal (geleitet durch eine Person, meistens bezeichnet als Bischof), presbyterianisch (geleitet durch eine Pluralität von Ältesten) und kongregationalistisch (demokratisch geleitet durch alle Gemeindeglieder). Die Bibel

gehört zur Aufgabe des Leitungsamts zu verhindern, dass schwächere Glieder der Gemeinschaft übergangen werden und soll also dafür sorgen, dass das allgemeine Priestertums in Realität auch wirklich stattfindet.⁷¹³ Der Heilige Geist begabt also Einzelpersonen zu einem Dienst „innerhalb der Kirche“, einem Dienst, der Leitung und damit Autorität beinhaltet, der aber immer zum Aufbau der Gemeinde und zur Ausrüstung der ganzen Gemeinde dienen soll (Eph 4,12).⁷¹⁴ Es kann sich also in einer ekklesialen Gemeinschaft nicht um den Dienst und die Vision eines begabten Leiters drehen.⁷¹⁵ Die Aufgabe der Leitung ist ein Dienst für andere und damit ein Dienst, der das Credo der göttlichen Liebe formuliert als „mein Leben für den anderen“ beispielhaft reflektieren soll (Mt 20,27f; 1Petr 3,5).⁷¹⁶ Küng stellt fest: „In den paulinischen Gemeinden ist der faktische geschehende Dienst der Grund, weswegen denen, die sich abmühen, Unterordnung geschuldet wird.“⁷¹⁷ Dienende Leitung findet immer im Kontext von Beziehungen und nicht über den Köpfen der Leute statt.⁷¹⁸ Das Neue Testament verbindet die Rolle eines Leiters in der Gemeinde mit der Führungsrolle des Mannes in der biologischen Familie (1Tim 3,4f). Der Hintergrund für das spezielle Amt der Leitung ist also die ekklesiale Familie. Poythress meint diesbezüglich:

„Aus dieser Familienstruktur der Gemeinde Gottes folgt eindeutig die besondere Art von Liebe, die innerhalb der Familie praktiziert werden soll ... die besondere Art der Leitung, die für den Umgang mit Familienbedürfnissen nötig ist ...“⁷¹⁹

Vor diesem Hintergrund scheint mir der traditionelle Begriff des speziellen Amtes, wie auch hier verwendet, die relationale Funktion eines Leiters in der ekklesialen Familie unangemessen

weist seines (und meines) Erachtens eine gewisse Flexibilität hinsichtlich der Normativität einer dieser drei Leitungsmodelle auf (vgl. Frame, a.a.O., 1027). Hier wäre dann auch die Rolle der Diakonie genauer zu untersuchen.

⁷¹³Vgl. Pohl-Patalong und Hauschildt Kirche, a.a.O., 361.

⁷¹⁴Vgl. Keller Center, a.a.O., 346. Vgl. Pt. 7.3.3.

⁷¹⁵Vgl. Gibbs und Bolger, a.a.O., 211. Was nicht ausschließt, dass die Leitungsebene von einer Vision geleitet wird und diese Vision auch bewahrt. Es sollte aber eine Vision für andere und nicht eine Vision zur persönlichen Selbstverwirklichung sein.

⁷¹⁶Vgl. Volf, a.a.O., 206, Küng, a.a.O., 459 und Hill, a.a.O., 230. Vgl. Alexander Strauch, *Christian Leader's Guide to Leading with Love*, Herausgeber Amanda Sorenson and Shannon Wingrove, 8. Aufl. (Littleton, Colorado: Lewis and Roth Publishers, 2006). Pohl-Patalong und Hauschildt verweisen auf den Begriff „Dienst“ (gr. *diakonia*), welchen sie „im weiten Sinne von Handeln im Auftrag zugunsten anderer“ definieren (vgl. Pohl-Patalong und Hauschildt Kirche, a.a.O., 358).

⁷¹⁷Küng, a.a.O., 473.

⁷¹⁸Vgl. Scott Thomas und Tom Wood, *Gospel Coach: Shepherding Leaders to Glorify God* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan 2012), 120. Ein häufig evoziertes Bild für Leiter in der Gemeinde ist das Bild des Hirten (z.B. Apg 20,28). Der Hirte kennt seine Schafe und weiß wie er sie führen muss (Joh 10,27).

⁷¹⁹Poythress Familie, a.a.O., 292.

wiederzugeben. Vielleicht sollte man besser von einem Gemeinschaftsleiter und plural von einer Gemeinschaftsleitung sprechen.⁷²⁰

Es ist grundsätzlich davon auszugehen, dass sich das spezielle und das generelle Amt in der Kirche gegenseitig zu ergänzen haben, denn die Fülle der Gaben des Geistes ist, wie bereits erwähnt, in der ganzen ekklesialen Gemeinschaft zu finden.⁷²¹ Tim Keller fasst zusammen: „God’s Spirit creates both the general and the special office – and so we speak of the *ardor* of the Spirit (creating the movement) and the *order* of the Spirit (creating the institution).“⁷²² Aus diesen Gründen vertrete ich ein Leitungsmodell von „geteilter Leitung“ und nicht die Monarchie einer Person.⁷²³ Dies entspricht der apostolischen Praktik mehrere Älteste über eine Gemeinde einzusetzen (Tit 1,5; Phil 1,1; 1Petr 5,1).⁷²⁴

7.3.3 Exkurs: Leitungsstrukturen und die perichoretische Trinität

Unter den Vertretern der sozialen Trinität besteht eine gewisse Tendenz, jegliche Form von Hierarchie in der Trinität und analog dazu auch in der ekklesialen Gemeinschaft abzulehnen. Man setzt das perichoretische einem hierarchischen Trinitätsverständnis entgegen.⁷²⁵ Bilezikian hält eine hierarchische Ordnung in der Trinität als „one of the weirdest heresies that has been generated in the last century“.⁷²⁶ Moltmann vertritt aus diesem Grund das Modell einer egalitären, demokratisch organisierten Kirche.⁷²⁷ Diesem Verständnis ist insofern zuzustimmen, dass die ganze Gemeinde, verstanden als eine charismatisch begabte Gemeinschaft, die Trinität in Vielfalt widerspiegelt und nicht nur einzelnen speziell gesalbten Vertretern aus dieser Gemeinschaft dieses Privileg zukommt.⁷²⁸

⁷²⁰Der biblische Begriff des Hirten wäre eine gute Alternative, da er meines Erachtens die Essenz von biblischer Leitung und damit eben auch die relationale Dimension gut erfasst. Das Problem ist lediglich, dass unsere westliche Welt das Bild des Hirten höchstens noch in nostalgisch-romantischer Erinnerung präsent hat.

⁷²¹Vgl. Pohl-Patalong und Hauschildt Kirche, a.a.O., 280.

⁷²²Keller Center, a.a.O., 347. Vgl. auch Clowney, a.a.O., 199.

⁷²³Vgl. Smith Trinity, a.a.O., 177.

⁷²⁴Das presbyterianische Modell kommt meinem Verständnis am nächsten.

⁷²⁵Vgl. z.B. Gunton, a.a.O., 72. Gunton nennt dies „an ecclesiology of perichoresis: in which there is no permanent structure of subordination, but in which there are overlapping patterns of relationships, so that the same person will be sometimes ‘subordinate’ and sometimes ‘superordinate’ according to gifts and graces exercised ...“ (Ebd., 80. Vgl. auch Volf, a.a.O., 254 und Gibbs und Bolger, a.a.O., 194).

⁷²⁶Zitiert in Edith. M. Humphrey, *The Gift of the Father: Looking at Salvation History Upside Down*, in: Daniel J. Treier und David Lauber (Hg.), *Trinitarian Theology for the Church: Scripture, Community, Worship* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press und Nottingham: Apollos: 2009), 95.

⁷²⁷Vgl. Jones, a.a.O., 145 und 167. Vgl. dazu auch Volf, a.a.O., 236.

⁷²⁸Vgl. Volf, a.a.O., 218.

Damit ist aber nicht unbedingt ausgeschlossen, dass Einzelpersonen der Gemeinschaft charismatisch für ein Amt der Leitung begabt werden und dieses Amt zum Aufbau der ganzen Gemeinde beitragen kann. Ein perichoretisches und ein hierarchisches Verständnis der Trinität müssen sich nicht zwingend ausschließen. Edith Humphrey stellt fest: „Perichoresis does not negate the eternal order of the Father begetting the Son and “spirating” the Spirit.“⁷²⁹ Die Bibel selbst scheint kein Problem mit einer innertrinitarischen Ordnung oder Hierarchie zu haben (1Kor 15,28).⁷³⁰ Von der trinitarischen Familie abgeleitet, besteht auch in der biologisch-menschlichen Familie eine Ordnung unter den Familiengliedern.⁷³¹ Es fragt sich, ob die kontemporäre Tendenz, Hierarchie gegen Gleichwertigkeit auszuspielen, nicht letztlich mehr von gegenwärtigen, institutionsfeindlichen Idealen geleitet ist als von der Bibel?⁷³² Humphrey stellt dieser Tendenz gegenüber fest:

„Only in the Godhead do we see the answer to the dichotomy that we tend to make ... between mutuality and order.“⁷³³

7.3.4 Die Aufgaben und Dienste der kirchlichen Familie unter dem Aspekt des allgemeinen Priestertums – Das Zusammenspiel von allgemeinem und speziellem Amt

In diesem Kapitel wurde mein Verständnis der Kirche als Gemeinschaft, in der alle charismatisch begabt sind und zum Aufbau der Gemeinde beitragen, dargelegt. Dabei wurde in ein generelles Amt (allgemeines Priestertum) und ein spezielles Amt derer, die zur Leitung der Gemeinde berufen sind (Gemeinschaftsleiter), unterschieden. Beide Ämter teilen und arbeiten zusammen auf das gleiche Ziel hin, nämlich die Verherrlichung Gottes, den Aufbau des Leibes und den Dienst an und die Mission in der Welt. Dieser dreidimensionale Auftrag der Kirche gilt allumfassend für das ganze Leben der Kirche in ihrer versammelten oder zerstreuten Form.⁷³⁴ Wie spielen das allgemeine und spezielle Amt zur

⁷²⁹Humphrey, a.a.O., 95.

⁷³⁰Ralph Smith stellt fest: „Though the three Persons of the Trinity are equal in essence and in the possession of all divine attributes, there is order and structure in their relationships.“ (Smith Trinity, a.a.O., 168). In Anbetracht der Historizität dieses Dogmas in der Ost- und Westkirche seit Jahrhunderten ist die Aussage Bilezikians völlig unverständlich (vgl. Humphrey, a.a.O., 95).

⁷³¹Vgl. Humphrey, a.a.O., 169 und Poythress Familie, a.a.O. Auch in der Familie heißt Leitung letztlich Hingabe und damit Nachfolge Jesu (vgl. Eph 5,25ff; Sprüche 13,22; 19,14).

⁷³²Vgl. Humphrey, a.a.O., 99.

⁷³³Ebd., 98.

⁷³⁴Vgl. dazu den Appendix III. Die Kirche betet Gott sowohl im Gottesdienst in versammelter Form, als auch unter der Woche durch alltäglich „gottesdienstliche“ Handlungen an (Röm 12,1f). Frame spricht von Anbetung in einem „engen“ und „weiten“ Sinn (vgl. ebd., 1037; zu Gottesdienst im Alltag vgl. auch Küng, a.a.O., 442). Auf den Aspekt der Erziehung als „innerkirchlichen Aspekt“ am Sonntag und unter der Woche gehe ich in diesem Kapitel vertiefter ein.

Erfüllung dieser ekklesialen Aufgaben zusammen? Welche Rolle spielt die Gemeinschaftsleitung dabei? William Willimon fragt diesbezüglich: „Are pastors media entertainers, therapists, political activists, or managers?“⁷³⁵ Bezugnehmend auf die Story Gottes und die Formation des ekklesialen Selbst in dieser Story, besteht die Aufgabe der Gemeinschaftsleitung darin, in der Kultivierung der neuen Menschheit in Christus zu assistieren. Vanhoozer stellt fest:

„It is the privilege and responsibility of pastor-theologians to oversee and encourage the church’s understanding of and participation in these firstfruits of the new reality “in Christ.“⁷³⁶

Die Gemeinschaftsleiter sind sozusagen Regisseure des Skripts an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit. Sie helfen der Gemeinde dabei bessere „Akteure“ zu werden, „by helping them learn the script and understand how it should be performed in the present cultural scene.“⁷³⁷ Sie rüsten die Gläubigen zu einem Leben unter der Herrschaft Christi aus, das nicht nur den Sonntag, sondern vor allem ihr Leben im Alltag, am Arbeitsplatz, in der Familie und im sogenannt öffentlichen Raum betrifft.⁷³⁸ Es gehört zur allgemeinen Aufgabe der Gemeindeglieder, die Gläubigen mit der Story Gottes in Bezug auf die drei Dimensionen Gott, Kirche und Welt zu verbinden.⁷³⁹ Es gehört zu dieser Aufgabe eine Gemeinschaft zu kultivieren, in der der relationale Charakter Christi umgesetzt wird.

Ich will mich im Rahmen dieser Thesis auf die Dimension der Familie Gottes nach innen, also mehr auf die innerkirchliche Dimension, fokussieren. Wie können sich die beiden Ämter in dieser Aufgabe hilfreich ergänzen? Meine Überlegungen beziehen sich auf das Modell einer Rollenteilung in Prophet, Priester und König, ein Modell das klassischerweise auch als *munus triplex* bezeichnet

Auf den Aspekt der Mission habe ich bereits unter Pt. 6.1 zur Diskussion der Kirche als prophetisch-proleptische Gemeinschaft Bezug genommen. Für das Verständnis dieses Kapitels, insbesondere des Zusammenspiels von speziellem und generellem Amt, ist die Trennung zwischen Sonntag und Montag oder zwischen sakral und säkular nicht förderlich. Die ekklesiale Gemeinschaft ist auch unter der Woche aktiv und „im Dienst“, seien es zwei oder drei Gläubige, eine Einzelperson an ihrem Arbeitsplatz oder die voll versammelte Gemeinde.

⁷³⁵Zitiert in Vanhoozer Drama, a.a.O., 447. Es ist interessant, dass die jeweilige Rolle des Pastors mit dem operierenden Leitbild der Kirche korrespondiert: die Kirche als ein Event, die Kirche als eine Heilungsanstalt, die Kirche als eine aktivistische Gruppe oder die Kirche als ein Unternehmen.

⁷³⁶Vanhoozer und Strachan, a.a.O., 151-152. Die Aufgabe des Pastors oder der Leitung ist also auch theologischer Natur.

⁷³⁷Vanhoozer Drama, a.a.O., 449.

⁷³⁸Vgl. Clowney, a.a.O., 207 und Trueblood, a.a.O., 63.

⁷³⁹Keller spricht in diesem Zusammenhang von einem „integrativen Dienst“ und von verschiedenen „ministry fronts“, von denen er vier unterscheidet: „connecting people with God (through evangelism and worship); connecting people with one another (through community and discipleship); connecting people to the city (through mercy and justice); connecting people to the culture (through the integration of faith and work).“ (Keller Center, a.a.O., 293). Punkt drei und vier fasse ich unter der Rubrik „Welt“ zusammen.

wird.⁷⁴⁰ Diese drei Typen sollen sowohl für das spezielle wie auch das generelle Amt als sich ergänzende Typen zur Anwendung kommen.⁷⁴¹ Zudem sollen die Kategorien Sonntag und Alltag mit berücksichtigt werden.



7.3.4.1 Prophet (Wortdienst)

Die Propheten des Alten Testaments hatten die Aufgabe, das Wort Gottes an das Volk Israel weiterzugeben. Owen Strachan meint: „Prophetic ministry ... is largely a ministry of words.“⁷⁴² Die Propheten interpretierten die Zeiten „through an unflinchingly theocentric perspective.“⁷⁴³ Genauso gehört die Wortverkündigung heute zu den Aufgaben der Gemeinschaftsleitung. Das Evangelium muss in allen seinen Facetten in der Gemeinde verkündet, ergründet und angewandt werden (2Tim 4,1f; 4,13).⁷⁴⁴ Das Evangelium ist das normative Skript für die ekklesiale Inszenierung in Raum und Zeit. Vanhoozer bemerkt dazu:

„What the pastor/director really needs to do is take the congregation’s imagination captive to the Scriptures so that the theo-drama becomes the governing framework of the community’s speech and action.“⁷⁴⁵

⁷⁴⁰Die Triade „Prophet-Priester-König“ wird in der Tradition vor allem auf den Dienst Jesu bezogen (Jesus als der wahre Prophet, Priester und König) und hat eine reiche Geschichte in der Tradition der Kirche (vgl. Vanhoozer und Strachan, a.a.O., 39).

⁷⁴¹Für eine zeitgemäße Anwendung auf das spezielle sowie das generelle Amt siehe Keller Center, a.a.O., 345-346, Darrin Patrick, *Church Planter: The Man, The Message, The Mission* (Wheaton, Illinois: Crossway, 2010), 69-75 und Vanhoozer und Strachan, a.a.O., 37-61. Einige dieser Autoren berufen sich auf John Frame, der das Modell „Prophet-Priester-König“ (engl. authority-presence-control) auf das funktionale *Imago Dei* anwendet (vgl. Frame, a.a.O., 787-791).

Das Modell Prophet-Priester-König ist als ein mögliches Modell unter anderen (vgl. z.B. den 5fältigen Dienst in Frost und Hirsch, a.a.O., 165-181) zu verstehen. Die verschiedenen Gabenlisten im Neuen Testament (vgl. Röm 12; Eph 4,11; 1Kor 12) sind meines Erachtens zu wenig eindeutig, dass daraus ein einzelnes, detailliertes Modell abgeleitet werden könnte. Ich wähle dieses Modell aus didaktischen Gründen und habe nicht den Anspruch damit alle Aspekte abzudecken. Für eine gute Auseinandersetzung mit diesem Modell, seinen Stärken und den Gefahren vgl. <http://www.goodmanson.com/?s=triperspectivalism/> vom 24.6.2016.

⁷⁴²Vanhoozer und Strachan, a.a.O., 58. Auch die Leviten hatten teilweise eine Lehrfunktion inne, vor allem in Bezug auf das Gesetz des Moses (vgl. 2Chron 15,3; Neh 8,6-8).

⁷⁴³Ebd., 44.

⁷⁴⁴Vgl. Vanhoozer Drama, a.a.O., 456.

⁷⁴⁵Ebd., 448. Vgl. z.B. 2Kor 10,3-6.

Ein Gemeinschaftsleiter mit einer prophetischen Begabung in diesem Sinne kann diese Aufgabe effektiv wahrnehmen (1Tim 5,17). Die klassische Form der Predigt ist in der heutigen Zeit mancherorts in Verruf geraten und es werden stattdessen dialogische Methoden propagiert.⁷⁴⁶ Ohne auf diese Verständnis der Predigt, das ich nicht teile, eingehen zu können,⁷⁴⁷ soll hier die Beteiligung aller Gläubigen im prophetischen Dienst hervorgehoben werden (Joel 2,28f; Apg 2,16-21).⁷⁴⁸ Pohl-Patalong und Hauschildt konstatieren: „Die Kommunikation des Evangeliums ist Aufgabe aller Getauften.“⁷⁴⁹ Jeder Gläubige hat Erkenntnis und Zugang zur Wahrheit Gottes (1Joh 2,20.27) und kann seinen Mitbruder in der Lehre Christi unterrichten (Kol 3,16). In diesem Sinne ist jeder Gläubige ein Prediger des Evangeliums (Apg 8,4).⁷⁵⁰ Wenn das Evangelium in der ekklesialen Gemeinschaft ihren vollen Reichtum entfalten soll (Kol 3,16), ist die sonntägliche Predigt allein nicht ausreichend. Vielmehr muss die Story Gottes in den alltäglich gelebten Beziehungen der Gemeinschaft ständiges Thema sein.⁷⁵¹ Die Aufgabe der Gemeinschaftsleitung ist es, diese gemeinschaftliche Evangeliums-Kultur zu prägen.

7.3.4.2 König (strategische Führung)⁷⁵²

Im Neuen Testament werden alle Gläubigen als Könige und Teil der royalen, göttlichen Familie bezeichnet (1Petr 2,9; Offb 1,6). Jesus, der König, spricht ihnen diese königliche Identität zu. In dieser Identität gefestigt, herrschen sie in ihrem Leben und werden sie befähigt, unter der Herrschaft und in der Weisheit des Königs zu leben und zu handeln.⁷⁵³ Sie weiten die Herrschaft des Königs aus, indem

⁷⁴⁶Vgl. DeYoung und Kluck, a.a.O., 173 und Belcher, a.a.O., 143-149. Tony Jones bemerkt: „Rather than embracing the interpretation of sacred text as the noblest task of the citizen, congregants often abdicate their hermeneutical authority to a clergyperson.“ (Jones, a.a.O., 175). Diese Aussage trägt natürlich ein Körnchen Wahrheit in sich, denn es ist die Aufgabe der ganzen Gemeinschaft, die Lehre zu prüfen und zu unterscheiden. Einer theologischen Passivität seitens der „allgemeinen Prophetenschar“ ist also entschieden entgegenzutreten.

⁷⁴⁷Zu einer gut begründeten Legitimation der Predigt vgl. John Stott, *Between Two Worlds: The Challenge of Preaching Today* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1982), 15-49.

⁷⁴⁸Vgl. Keller Center, a.a.O., 345. Es ist in diesem Zusammenhang interessant zu beobachten, dass viele der Neutestamentlichen Briefe nicht an einzelne Leiter, sondern an ganze Gemeinden geschrieben wurden. Die Autoren dieser Briefe setzten ein allgemeines, geistliches Unterscheidungsvermögen voraus.

⁷⁴⁹Pohl-Patalong und Hauschildt Kirche, a.a.O., 360. Vgl. dazu auch schon Pt. 7.3.2.

⁷⁵⁰Vgl. Küng, a.a.O., 445 und Kix, a.a.O., 110.

⁷⁵¹Vgl. Grenz Community, a.a.O., 223.

⁷⁵²Die Rolle des Königs hat fast mehr mit der Mission der ekklesialen Gemeinschaft „nach außen“, als mit dem Aufbau der Gemeinschaft „nach innen“ zu tun, obwohl die beiden Dimensionen zusammengehören und zusammen betrachtet werden sollten.

⁷⁵³Dallas Willard erfasst diese Dimension des menschlichen „Herrschens“ schön: „God ... pursues us redemptively and invites us individually, every one of us, to be faithful to him in the little

sie alle ihre Lebensbereiche unter seine Autorität bringen und sie tragen seinen Herrschaftsanspruch in die Welt hinaus. Wenn es um ein strategisches, auf Christus zentriertes Leben im Sinne des Jüngerschaftsauftrages geht, spielt jedes einzelne Glied der Gemeinde eine wichtige Rolle. Die spezielle Rolle der Gemeinschaftsleitung besteht darin, die Gemeinschaft in diese Richtung zu führen, indem sie das Potenzial der einzelnen Glieder erkennt, freisetzt und kanalisiert. Sie platziert die ganze Gemeinschaft strategisch in der Welt. Darrin Patrick meint: „Kings develop strategies for bringing the vision and mission of Christ-centered living to fruition.“⁷⁵⁴ Es geht dabei nicht primär um die Verwirklichung der Vision eines Leiters unter dem Deckmantel der Mission, sondern um die Mission Gottes mit seiner Familie und mit jedem einzelnen Gläubigen je nach Begabung und Berufung in dieser Welt. Die Rolle des speziellen Amtes ist in dieser Hinsicht mehr unterstützend als verfügend zu verstehen. Clowney meint, von der Seite des allgemeinen Amtes her denkend:

„As Church members begin to take seriously their individual and corporate calling in the world, they will feel more keenly the need of instruction and spiritual direction for which Christ has appointed under-shepherds.“⁷⁵⁵

Die „königliche“ Aufgabe der Leitung kann mit der Aufgabe eines Steuermannes verglichen werden (abgeleitet von κυβερνήσις in 1Kor 12,28). Der Steuermann kennt sowohl das Ziel des Schiffes (das Ende der Story), die Mission des Schiffes (den Jüngerschaftsauftrag) als auch die Gefahren des Ozeans (die alternativen Stories der Kultur). Für diese Aufgabe des Steuerns ist eine königlich-salomonische Weisheit vonnöten, um in der Komplexität der heutigen Welt den richtigen Weg zu finden und ihn nicht zu verlieren. Strachan fasst zusammen: „The wise king heeds the word of God.“⁷⁵⁶

7.3.4.3 *Priester (Fürsorge)*⁷⁵⁷

Ich habe bereits oben auf das allgemeine Priestertum Bezug genommen (vgl. auch 1Petr 2,9). Jeder Gläubige hat Zugang zum Heiligtum Gottes (Heb 4,14-16) und den Auftrag, sein Leben täglich als Opfer für Gott darzubringen (Röm 12,1f). In diesem Sinne ist das Alttestamentliche Priestertum, das durch die Rolle des Priesters als einem Mittler zwischen Gott und Menschen gekennzeichnet war,

we truly 'have say over'." Dallas Willard, *The Divine Conspiracy: Rediscovering our Hidden Life in God* (London: HarperCollins Publisher, 1998), 31.

⁷⁵⁴Patrick, a.a.O., 73.

⁷⁵⁵Clowney, a.a.O., 115.

⁷⁵⁶Vgl. Vanhoozer und Strachan, a.a.O., 48.

⁷⁵⁷Für eine Ausarbeitung dieses Themas in Buchlänge vgl. Graham Tomlin, *The Widening Circle: Priesthood as God's Way of Blessing the World* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2014).

abgeschafft. Hans Küng stellt fest, dass der Begriff Priester im ganzen Neuen Testament nie für einen kirchlichen Amtsträger steht.⁷⁵⁸ Die priesterliche Rolle des speziellen Amtes soll folglich nicht dazu führen, dass einzelne Leiter einen „heiligen“ Sonderstatus innerhalb der Gemeinschaft erlangen und zwischen Gott und den Menschen stehen. Trotzdem hat der priesterliche Dienst als Typus für das spezielle Amt seine Berechtigung. Sowie der Alttestamentliche Priester im Gebet vor Gott für das Volk Gottes eintrat, gehört es zur Aufgabe der Gemeinschaftsleitung, im Gebet vor Gott für die ekklesiale Gemeinschaft einzustehen. Umgekehrt gilt, dass auch die Gemeinschaft für ihre Leiter beten soll.⁷⁵⁹ Der priesterliche Dienst äußert sich zudem vor allem in der geistlichen Pflege und Fürsorge, die Leitungsbeauftragte als Dienst an ihren Mitbrüdern und Mitschwestern ausüben. Anders ausgedrückt gehört es zur Aufgabe des Priesters, durch den Heiligen Geist Gottes heilende und erlösende Gegenwart in das Leben der einzelnen Gläubigen zu bringen und dafür zu sorgen, dass das Evangelium im existenziellen Bereich des Einzelnen an Raum gewinnt.⁷⁶⁰ Darrin Patrick formuliert:

„Priests lead the church by identifying and helping to meet people’s needs ... priests emphasize personal, intimate care that strengthens and grows the individual spiritually.“⁷⁶¹

Die Pilgergemeinschaft braucht auf ihrem Weg immer wieder Stärkung, Ermutigung und Ermahnung, Trost und Anteilnahme durch das Evangelium in der Gegenwart Gottes. An dieser pastoral-priesterlichen Aufgabe ist letztlich die ganze ekklesiale Gemeinschaft beteiligt.⁷⁶² Ein einzelner Hauptpastor oder ein Leitungskreis wäre, je nach Größe der Gemeinde, gar nicht in der Lage, diese

⁷⁵⁸Vgl. Küng, a.a.O., 431.

⁷⁵⁹Vgl. Grenz Community, a.a.O., 223 und Frame, a.a.O., 791.

⁷⁶⁰Strachan definiert das Alttestamentliche Priestertum so: „In his teaching and ceremonial work, the priest brought the greater claims of the law to life in the everyday experience of the people.“ (Vanhoozer und Strachan, a.a.O., 50). Übertragen auf das spezielle Amt im Neuen Testament besteht die Aufgabe der Leitung demzufolge darin, die Gläubigen in ihrem täglichen Gottesdienst anzuleiten und die Anwendung des Evangeliums auf die Ebene des einzelnen Lebens herunter zu brechen. Ich würde zwischen dem Propheten, der das Evangelium ausruft und zum Evangelium zurückruft und dem Priester, der das Evangelium auf eine persönliche Situation anwendet und der dafür schaut, dass es im Leben des Gläubigen integrativ umgesetzt wird und im Herzen Gestalt gewinnt, differenzieren. Anders gesagt entspricht das Prophetische mehr einem verkündenden, richtungsweisenden Aspekt (normative Perspektive) und das Priesterliche mehr einem seelsorgerlich-pastoralen Aspekt (existenzielle Perspektive). Darrin Patrick differenziert zwischen den Propheten als „Guardians of the Truth“ und den Priestern als „Shepherds of the Flock“ (vgl. Patrick, a.a.O., 69 und 72).

⁷⁶¹Patrick, a.a.O., 72. Ich bin mit Darrin Patrick geneigt, den priesterlichen Dienst mit dem Dienst des Hirten (Apg 20,28) zu verbinden. Der Hirte wacht über seine Schafe, führt sie in gute Weidegründe, beschützt sie vor Gefahren usw. Er tut dies alles im Auftrag des Evangeliums, über dessen Integrität er wacht und mit dessen Reichtum er die Gemeinde nährt (durch Verkündigung und Anwendung auf das alltägliche Leben).

⁷⁶²Vgl. Chester und Timmis Everyday, a.a.O., 65-96.

Aufgabe fruchtbringend zu übernehmen. John Stott bemerkt treffend: „The minister delegates some *episcopal* or pastoral oversight to the lay leaders, and all learn to care for each.“⁷⁶³

7.4 Fazit

In diesem Kapitel wurde der Versuch unternommen, erste Skizzen einer relationalen Ekklesiologie Kirche zu entwerfen. Die Kirche wurde unter dem Leitbild der ekklesialen Familie vorgestellt und es wurde untersucht, wie sich dieses Leitbild auf die Struktur und Organisation der Kirche, verstanden als organische und organisierte Kirche, auswirken könnte. Der Grundsatz einer relationalen Ekklesiologie ist das Verständnis der Kirche als einer charismatischer Gemeinschaft. Jeder ist begabt und leistet seinen Beitrag zum Aufbau der Gemeinschaft (1Kor 12,4-6). Dieses Verständnis korrespondiert mit dem relationalen *Imago Dei*. Der ekklesiale Mensch im Bilde Gottes ist fundamental auf die Charismen seiner Brüder angewiesen, damit er sein Menschsein realisieren kann. Insofern reflektiert er auch in diesem Punkt die trinitarisch-perichoretische Gemeinschaft.⁷⁶⁴ Es wurde die traditionelle Unterscheidung zwischen allgemeinem und speziellem Amt aufgegriffen und gefragt, wie sich die relationalen Aspekte der ekklesialen Familie besser integrieren ließen. Ich plädierte dafür, die Kirche als eine Familie von Brüdern und Schwestern mit verschiedenen Begabungen, Rollen und Aufgaben und nicht primär als Institution mit vollamtlichen Amtsträgern, die sie sich von den Laien abheben, zu denken. Wie sich diese Vision praktisch verwirklichen lässt, wäre weiter zu untersuchen. Das triadische Modell von Prophet-Priester-König, nach dem die ganze Gemeinschaft eine prophetische, priesterliche und königliche Rolle einnimmt und so den prophetischen, priesterlichen und königlichen Dienst des speziellen Amtes unterstützt und fortführt, soll als erster Versuch in diese Richtung gelten.⁷⁶⁵ Als experimentale Faustregel könnte man den Leitsatz des Crowded House, einer gemeinschaftsbasierten Gemeinde in Sheffield, nehmen: „If we would do this as a family, we can do it as a church; if we would not do this as family, why do it as church?“⁷⁶⁶

⁷⁶³Stott, a.a.O., 94.

⁷⁶⁴Vgl. Volf, a.a.O., 235.

⁷⁶⁵Dieses Modell ist im Zusammenhang mit der Rolle der Gemeinschaft bei der Formation des ekklesialen Selbst (vgl. Pt. 5.2) zu sehen.

⁷⁶⁶Chester und Timmis, a.a.O., 190. Timmis und Chester fügen an: „This is not intended to cover every possible eventuality, but it has proved useful in maintaining a church life that is refreshingly simple and uncluttered, with space for relationships and front-line evangelism.“ (Ebd., 190).

8 Gedanken zu einer verbindlichen Relationalität unter Einbeziehung der Bundestheologie⁷⁶⁷

Verbindlichkeit in Beziehungen wird in der heutigen individualistischen Kultur nicht unbedingt zu den erstrebenswerten Tugenden gerechnet.⁷⁶⁸ War man in früheren Zeiten ein Leben lang aus wirtschaftlichen, kulturellen und familiären Gründen an einen Ehepartner, an eine Lokalgemeinschaft und an eine Firma gebunden, liegt Mobilität und Fluktuation in Beziehungen heute stark im Trend.⁷⁶⁹ In der Kirche verhält sich die Situation ungleich anders, wie eingangs dieser Thesis gezeigt wurde.⁷⁷⁰ Es wurde im Verlauf dieser Untersuchung deutlich, dass es der Kirche einige Schwierigkeiten bereitet, ihre Mitglieder zu halten oder zu einer aktiveren Beteiligung und Identifikation zu motivieren. Deshalb lohnt es sich ein Verständnis der Kirche als einer Bundesgemeinschaft in die Diskussion zu integrieren.⁷⁷¹ Ralph Smith stellt fest:

„Just as the covenantal oath between a man and woman creates the family, so, too, the covenant bond of God created the Church.“⁷⁷²

Der vertikale Bund Gottes mit den Menschen konstituiert die ekklesiale Gemeinschaft auf der horizontalen Ebene, denn Gemeinschaft mit Gott heißt gleichzeitig Gemeinschaft mit der Kirche. Gottes Plan war von Anfang an, sich ein Volk zu erwählen und nach seinem Bild zu konstituieren. Terry Virgo erfasst diese Realität: „We are not casual friends; we are blood brothers and sisters in covenant with God and one another.“⁷⁷³ Die ekklesiale Gemeinschaft ist darum keine Interessengemeinschaft oder Lifestyle-Enklave, sondern eine Familie und ein Leib, zusammengestellt von Gott. Im Gegensatz zur trinitarischen Bundesgemeinschaft ist die Kirche aber nicht einfach eine perichoretische Gemeinschaft aus sich selbst heraus, sondern sie braucht einen Rahmen, innerhalb dessen sie sich entfalten und leben kann. Anders formuliert, muss sie durch einen Bund

⁷⁶⁷Vgl. dazu auch den Appendix IV.

⁷⁶⁸Vgl. Kapitel 2 und darin insbesondere Pt. 2.2. Obwohl es sicher auch hier Gegentrends gibt.

⁷⁶⁹Gründe dafür gibt es viele, sei es die Mobilität, die im Zuge der Globalisierung enorm zugenommen hat oder die zunehmende Fragmentierung im beruflichen und privaten Bereich, so dass man ständig von Gruppe zu Gruppe wechseln muss. Vgl. auch dazu Appendix IV.

⁷⁷⁰Vgl. Pt. 2.4.

⁷⁷¹Aus der bisherigen Untersuchung geht klar hervor, dass die Betonung der Identität des Gläubigen als ekklesiales Selbst, als Teil der göttlichen und ekklesialen Familie, zu einer stärkeren Identifizierung und damit Verbindlichkeit mit und in der ekklesialen Gemeinschaft führt (vgl. Pt. 4.2.2.4; 5.1.2; 7.2).

⁷⁷²Smith, a.a.O., 165. Vgl. Pt. 4.1.1.

⁷⁷³Virgo, a.a.O., 78. Vgl. auch Lints, a.a.O., 324.

zusammengehalten werden.⁷⁷⁴ Die Bundesgemeinschaft der Ehe kann ein solches Verständnis vielleicht erhellen.⁷⁷⁵ In einer Ehebeziehung braucht es, damit die Beziehung gedeihen und sich entwickeln kann, den Rahmen und den Schutz des persönlich-öffentlichen Bundesbekenntnis, sprich, die gegenseitige, verbindliche Verpflichtung zur Treue und Hingabe für den anderen. Erst in diesem Rahmen kann sich die Liebe in der Beziehung voll entfalten. Der Ehebund ist eine Beziehung der Liebe, geschützt und begrenzt durch die Verbindlichkeit des Bundes.⁷⁷⁶ Wie ich weiter oben gezeigt habe, ist die Taufe analog eines Eheversprechens zu verstehen.⁷⁷⁷ Jim Belcher überträgt das Bundesverständnis des Ehebundes auf die ekklesiale Gemeinschaft:

„Our life together requires love, and love demands certain laws, whether informal or formal, to be adopted to bless the community.“⁷⁷⁸

Welches Gesetz oder welche Gesetze sind hier gemeint? Man könnte sicher grundsätzlich auf das ganze Gesetz Gottes verweisen, das sich im Lebensstil der ekklesialen Gemeinschaft manifestieren soll.⁷⁷⁹ Die Essenz dieses Gesetzes ist die Liebe. Die Essenz der Liebe wiederum ist, dass sie sich für den anderen aufgibt.⁷⁸⁰ Die Bundesgemeinschaft verpflichtet sich also, wenn sie sich auf das Gesetz beruft, nicht einer unpersönlichen Regel. Die Verbindlichkeit in der ekklesialen Gemeinschaft besteht darin, den anderen zu lieben wie Christus geliebt hat.⁷⁸¹ Dieses Gesetz der Liebe schafft, analog zur Ehe, den Rahmen für die Beziehungen der ekklesialen Familie. Dabei ist die vertikale Dimension, der

⁷⁷⁴Vgl. Volf, a.a.O., 207. Es wurde weiter oben betont, dass die Kirche auch eine Willensgemeinschaft ist (vgl. Pt. 5.1.4). Ich argumentierte dort, dass die drei Komponenten, nämlich Gott, Kirche und Mensch, zusammenspielen.

⁷⁷⁵Anstatt Bundesgemeinschaft könnte man auch Bundesinstitution sagen, denn der Ehebund weist sowohl relationale wie auch institutionelle Elemente auf.

⁷⁷⁶Ein Bund ist weit mehr als ein gegenseitiger Vertrag, bei dem sich beide Parteien absichern. In einem Ehebund werden beide Partner „ein Fleisch“, so dass sie nicht mehr sich selber gehören (1Kor 7,4).

⁷⁷⁷Vgl. Pt. 5.1.2. Bei der Taufe, die auch ein öffentliches Event ist, bekennt sich der Täufling nicht nur zu Gott, sondern auch zur ekklesialen Gemeinschaft und wird Teil derselben. Er wird durch die Taufe zu einem ekklesialen Menschen.

⁷⁷⁸Belcher, a.a.O., 175.

⁷⁷⁹Vgl. Pt. 5.2.4 dieser Arbeit.

⁷⁸⁰Vgl. Pt. 4.1.2: „Mein Leben für den anderen“.

⁷⁸¹Interessant ist hier die Definition für *commitment* (das englische Wort für Verpflichtung, Engagement, Verbindlichkeit und Hingabe), die Peter Block in seinem Werk über Gemeinschaft vorschlägt: „Commitment is a promise made with no expectation of return. It is the willingness to make a promise independent of either approval or reciprocity from other people.“ (Peter Block, *Community: The Structure of Belonging* (San Francisco: Berrett-Koehler Publishers, 2008), 136). Die Konnotationen des englischen *commitment* gibt den Sinn des Bundes viel besser wieder als die deutsche Variante „Verbindlichkeit“.

Bund mit Gott, entscheidend.⁷⁸² Chester und Timmis formulieren treffend:

„What forms and sustains Christian community is, perhaps paradoxically, not a commitment to community per se, but a commitment to the gospel Word ... Indeed an exclusive focus on community will kill it. Only the Word of God can create an enduring community life and love.“⁷⁸³

Wir verpflichten uns für den Dienst aneinander, weil wir zuerst Gott gegenüber verpflichtet sind. Er hat uns erlöst und in sein Volk gestellt, damit wir als Familie lernen, einander nach dem Vorbild der Trinität zu lieben und seine Liebe zu reflektieren. Dave Jackson fasst zusammen:

„For the Christian community, it is essential to have a common commitment to the lordship of Jesus Christ. Out of this commitment grows the spirit of the community – a spirit of seeking and doing the will of God, a spirit of sharing with and serving each other as brothers and sisters in Christ, and a spirit of living in the Kingdom of God now.“⁷⁸⁴

Die Diskussion über die Verbindlichkeit in der ekklesialen Bundesgemeinschaft steht dem Freiheits- und Unabhängigkeitsempfinden des heutigen Menschen konträr gegenüber. Obwohl heute zwar viel von Gemeinschaft die Rede ist und der heutige Mensch sich auf eine tiefe Art und Weise nach

⁷⁸²Es ist entscheidend, dass sich die ekklesiale Gemeinschaft auf das Gesetz Gottes verpflichtet und nicht auf eigene, selbstgemachte Regeln. Es soll von der ekklesialen Familie nicht etwas erwartet werden, was selbst Gott nicht unbedingt erwartet (vgl. Jackson und Jackson, a.a.O., 66).

⁷⁸³Chester und Timmis *Everyday*, a.a.O., 68. Hier müsste man die Liebe zum Nachbarn und zur Welt, ja die Feindesliebe, im *commitment* der Gemeinschaft integrieren. Die ekklesiale Gemeinschaft verpflichtet sich der Mission Gottes als Gemeinschaft dort, wo sie von Gott strategisch platziert wurde.

⁷⁸⁴Jackson und Jackson, a.a.O., 54. Verbindlichkeit in der Gemeinschaft impliziert eine feste Mitgliedschaft. Dave Jackson nennt vier triftige Gründe für eine Mitgliedschaft: 1) Außenstehende müssen die Gemeinschaft besuchen und kennenlernen können, damit sie dann eine klare Entscheidungsgrundlage haben, ob sie Teil der Gemeinschaft werden wollen oder nicht. 2) Eine Mitgliedschaft sagt aus, dass die Gemeinschaft mehr ist als eine Clique von Freunden. Jackson meint: „It assures them [Außenstehenden] that this local expression of Christ’s Kingdom is open to them when they choose to align with it.“ (Ebd., 68). 3) Eine Mitgliedschaft definiert durch einen Gemeinschaftsbund klärt die Erwartungen der ekklesialen Gemeinschaft an den einzelnen Bruder oder die einzelne Schwester. Da Mitgliedschaft eigentlich mit der Taufe als Akt der Inkorporation in die ekklesiale Familie einhergeht, müssten diese Erwartungen basierend auf dem Gesetz Gottes in einer Katechetik vor der Taufe (im Sinne von „die Kosten überschlagen“ (Lk 14,28)) besprochen werden. Jackson schreibt: „This avoids the rude shock of discovering that it is every area of a person’s life that must come under the lordship of Christ.“ (Ebd., 69). 4) Mitgliedschaft definiert die ekklesiale Familie als eine unterscheidbare Entität (Kontrastgesellschaft), auch wenn sie eine offene, gastfreundliche Gemeinschaft ist, die Besucher und solche, die für eine gewisse Zeit lang mitlaufen und vielleicht zu einem späteren Zeitpunkt selbst Mitglied werden möchten, gerne willkommen heißt. Eine klar definierte Mitgliedschaft hilft auch, wenn es um Treffen der Gemeinschaft geht, von denen Jackson drei Typen unterscheidet: das „Insider-Treffen“, das Treffen mit potenziellen, neuen Mitgliedern oder das ganz offene Treffen (vgl. ebd., 70). Donald Bloesch spricht in diesem Zusammenhang von einer inklusiven-exklusiven Kirche: „The true church will be both exclusive and inclusive. It will herald an inclusive gospel – directed to all people – but seek to include in its membership only those who openly confess the name of Christ and are ready to follow Christ as an example for living.“ (Bloesch, a.a.O., 199). Vgl. zur inklusiven-exklusiven Kirche die Grafik im Appendix VI. Implizit ist hier natürlich auch das Thema der Gemeindedisziplin angesprochen, auf das ich hier nicht näher eingehen kann (vgl. dazu auch Pt. 6.3).

Zugehörigkeit sehnt, ist er doch eher zurückhaltend, sobald die Ansprüche der Gemeinschaft seine persönliche Freiheit einschränken könnten.⁷⁸⁵ MacLeod stellt treffend fest: „Our generation often gives the impression that we are terrified of giving ourselves to one another. Relationships are casual and open-ended, with clear escape-routes.“⁷⁸⁶ In Bezug auf die Kirche präferiert der heutige Kirchgänger homogene „communities of choice“, wie Ward dies nennt, die seinem Geschmack und seinen Bedürfnissen entsprechen und die er jederzeit wieder verlassen kann.⁷⁸⁷ Jackson und Jackson erfassen diese Spannung zwischen Freiheit und persönlicher Hingabe für die Gemeinschaft:

„People are crying for a more meaningful, cohesive life at the same time they are demanding more “don’t tie me down“ freedom; they don’t realize that often the two are incompatible. For a church-community to have an ongoing meaning, it must have form. That form will sometimes be personally restricting.“⁷⁸⁸

Das Leben in der ekklesialen Bundesgemeinschaft fordert eine verbindliche Verpflichtung und Hingabe füreinander, die mit persönlichen Einschränkungen verbunden sein kann. Entgegen der individualistischen Kultur findet das Leben des ekklesialen Menschen nicht in einem autonomen Bereich, losgelöst vom Leben der anderen statt. Diese Realität macht sich beispielsweise dann bemerkbar, wenn es darum geht, wichtige, persönliche Entscheidungen wie Orts- oder Jobwechsel und Partnerwahl zu treffen. Solche und auch andere Entscheidungen werden heute oftmals unabhängig von der ekklesialen Familie getroffen, mehr nach dem Motto „mein Leben – meine Entscheidung“. Doch haben solche Entscheidungen nicht nur Konsequenzen für denjenigen, der sie trifft, sondern sie beeinflussen letztlich seine ekklesiale Familie.⁷⁸⁹ Denn jeder ist auf den anderen angewiesen und ein Stück weit für den anderen verantwortlich (Röm 12,5). Deshalb wäre eine mögliche Form, diese Entscheidungsfindungsprozesse gemeinsam mit der ekklesialen Familie zu durchlaufen und gemeinsam danach zu suchen und zu fragen, welche Entscheidung Gott am meisten verherrlichen würde (vgl. Spr 1,5; 12,15; 15,22; 19,20).⁷⁹⁰ Entgegen des individualistischen

⁷⁸⁵Vgl. Chester *Multiplying*, a.a.O., 27.

⁷⁸⁶MacLeod, a.a.O., 62.

⁷⁸⁷Pete Ward propagiert: „Relationship and communication would follow choice. Thus community would evolve around what people find interesting, attractive, or compelling.“ (Ward, a.a.O., 89). Natürlich soll es Platz für Interessengruppen geben! Aber die ekklesiale Gemeinschaft ist definitiv mehr als eine Interessengruppe.

⁷⁸⁸Jackson und Jackson, a.a.O., 65. Vgl. auch DeYoung und Kluck, a.a.O., 21.

⁷⁸⁹Vgl. Bolsinger, a.a.O., 153.

⁷⁹⁰In der Gemeinde *The Crowded House*, schreiben Tim Chester und Steve Timmis, erwarten wir „one another to make decisions with regard to the implications for the church and to make significant decisions in consultation with the church.“ (Chester und Timmis, a.a.O., 45). Mit „church“ meinen sie hier nicht die institutionelle Kirche, vertreten durch eine autoritäre top-down Leitung, sondern die Gemeinschaft der ekklesialen Familie (ebd., 46).

Autonomiedenkens ist man in der ekklesialen Familie nicht vom Drang der Selbsterfüllung und Selbstverwirklichung getrieben, sondern man ist bestrebt, der Gemeinschaft mit seinen Ressourcen, seinen Begabungen und seiner Zeit zu dienen, damit die ganze Gemeinschaft aufgebaut wird und die Mission Gottes vorangetrieben werden kann.⁷⁹¹ Eine weitere Implikation wäre, dass man die Gemeinschaft auch dann nicht verlässt, wenn Schwierigkeiten in den Beziehungen auftreten, sondern dass man gerade dann in einer dienenden Haltung das Beste für den anderen sucht.⁷⁹²

9 Fazit zur gesamten Thesis

Der kontemporäre Individualismus in der Gesellschaft und vor allem in der Kirche bildete die Ausgangslage dieser Thesis. Im Verlauf der Untersuchung wurde klar, dass der Schlüssel zur Überwindung des Individualismus in der Hand der *ekklesia*, als Prolepsis der neuen Menschheit und als das wahre Ebenbild Gottes nach Christus, liegt. Der Mensch im Bilde des trinitarischen Gottes entfaltet sich erst als ekklesiales Selbst in Christus und in der Gemeinschaft der ekklesialen Familie zum wahren Menschen. Die Kirche ist in den Worten Leitharts „... a new way of being human together.“⁷⁹³ In seiner neuen und primären Familie transzendiert der Mensch seine sündhafte Selbstzentriertheit indem er lieben lernt, wie der relationale Gott *ad intra* seit Ewigkeiten liebt. Der Kirche als Prolepsis der neuen Menschheit kommt somit also eine zweifache Hauptrolle zu, nämlich den Menschen im Bilde Gottes zu formen und die trinitarische Gemeinschaft durch die ekklesiale Familie in dieser Welt zu widerspiegeln. Beides schafft sie ihrerseits nur durch ihre vertikale Verbindung mit der trinitarischen Gemeinschaft. So verstanden ist die Lehre der Kirche in der evangelikalen Theologie kein marginal zu behandelndes Thema. Es ist ein Thema, das ins Zentrum der theologischen Diskussion gerückt werden muss und zwar nicht nur, wenn es um gemeindepraktische Belange geht, sondern ebenso auf einer theologisch-reflexiven Ebene, auf der die systematische-theologischen Bereiche der Gotteslehre und der Anthropologie (man möchte ergänzen „und der Missiologie“) in die ekklesiologische Diskussion integriert werden.

⁷⁹¹Es ist nach einer gesunden Balance zwischen „für die Gemeinschaft“ und „für mich“ zu suchen. Jesus selbst zog sich manchmal in die Einsamkeit zurück oder verbrachte nur mit seinen Lieblingsjüngern Zeit. Der Schlüssel zur Umsetzung ist nicht eine strikte Regel, sondern wiederum die Betonung der familiären Identität, aus der heraus ein gemeinschaftsbasierter Lebensstil erwachsen kann.

⁷⁹²Hier wie an manchen anderen Stellen ließe sich von den Benediktinern eine Menge lernen (vgl. Ailsa Wright, a.a.O., 124).

⁷⁹³Peter J. Leithart, *Against Christianity* (Moscow, ID: Canon Press, 2003), 16.

9.1 Der Beitrag dieser Thesis zur aktuellen Forschungslage

Mein Ziel war, die trinitätstheologische Anthropologie von Stanley Grenz weiterzuentwickeln und darauf aufbauend einen ekklesialen Bezug herzustellen. In diesem Sinne wurde ein Beitrag zu einer dichterem und umfassenderen Ekklesiologie erbracht, was meines Erachtens einem dringenden Bedarf im deutschsprachigen Bereich entspricht. Häufig fehlt ein fundierter Bezug zur Trinität als Vorbild der ekklesialen Gemeinschaft im Zusammenhang mit dem *Imago Dei* und wenn ein Bezug zur Trinität hergestellt wird, ist es meistens ein Bezug zur sendenden Trinität.⁷⁹⁴ Als eigenen Beitrag erachte ich weiter, dass verschiedene theologisch-ekklesiologische Positionen, wie die reformierte Bundestheologie und Ekklesiologie, trinitarische Theologien, missionale Ekklesiologie bis hin zu einem postliberalen Ansatz eines Hauerwas, miteinander ins Gespräch gebracht wurden. Um eine fruchtbare Diskussion und Auseinandersetzung mit diesen verschiedenen Positionen gilt es sich weiterhin zu bemühen. Nicht zuletzt wurde der Individualismus in seinen negativen Ausprägungen durch eine robuste Ekklesiologie gekontert und es wurde ein alternativer Weg aufgezeigt. Insofern hat diese Thesis und ihre Implikationen einen praktisch-(gegen)kulturellen Bezug in der heutigen Zeit.

9.2 Der weitere Forschungsbedarf

Die Kirche als *koinonia*, nach dem Leitbild der ekklesialen Familie, bildete einen der Schwerpunkte dieser Thesis. Dabei wurde versucht, die relationale Dimension dieser Perspektive in eine allgemeine Ekklesiologie zu integrieren. Diese Diskussion müsste durch eine Untersuchung der Kirche als *polis*, als einer Alternativ- oder Kontrastgesellschaft, ergänzt werden.⁷⁹⁵ Die ekklesiale Gemeinschaft wird in der Gesellschaft als sichtbare Größe, die sich durch ihre Natur als Familie Gottes und ihren Lebensstil in der Nachfolge Jesu von der weltlichen Gesellschaft unterscheidet, wahrgenommen.⁷⁹⁶ William Dyrness spricht in diesem Zusammenhang vom „sozialen Raum“, den die Kirche einnimmt oder einnehmen soll und in dem sie eigentliches Menschsein vorlebt.⁷⁹⁷ Dabei wäre hier das komplexe Verhältnis zwischen der Kirche und der Gesellschaft genauer zu untersuchen. Ich habe mich in dieser

⁷⁹⁴Als Beispiel sei Johannes Reimer erwähnt, der zwar das *Imago Dei* mit der Trinität im Zusammenhang erwähnt, aber nicht näher darauf eingeht (vgl. Johannes Reimer, *Die Welt umarmen: Theologie des gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus*, Transformationsstudien Band 1 (Marburg an der Lahn: Francke, 2009), 131). Gerade in der missionalen Theologie fehlt manchmal die ekklesial-gemeinschaftliche Dimension der Mission.

⁷⁹⁵Das Verständnis der Kirche als *polis* geht gemäß James K. A. Smith auf den Kirchenvater Augustinus zurück. Bei Augustinus bildete die kirchliche „Stadt“ einen Gegenpool zum römischen Staat (vgl. Smith *Social Theory*, a.a.O., 221).

⁷⁹⁶Ich habe vor allem unter Pt. 6 darauf Bezug genommen.

⁷⁹⁷Vgl. Dyrness, a.a.O., 258.

Thesis stark auf den neubaptistischen Strang der Theologie, vertreten von Theologen wie John Howard Yoder oder Stanley Hauerwas, bezogen.⁷⁹⁸ Diese theologische Richtung betont die Rolle der Kirche als einer „politischen Gemeinschaft“ im Gegensatz zur sogenannt säkularen Gesellschaft, verkörpert durch den modernen Staat.⁷⁹⁹ Implizit schwingt in diesem Verständnis immer eine Kritik an der modernen Säkularisierung und damit zusammenhängend des modernen säkularen Staates mit.⁸⁰⁰ Die Demaskierung des vermeintlich Säkularen, wie diese Richtung es anstrebt, hat radikale Auswirkungen auf das Verständnis der Kirche, die als „the site of a proper *counter-formation*“ gegenüber anderen Institution wie dem Staat oder der Konsumgesellschaft eine existenziell wichtige Funktion einnimmt.⁸⁰¹ Der von der Moderne als säkular und damit geistlich „neutral“ deklarierte Bereich des öffentlichen Gesellschaftslebens entpuppt sich letztlich als ein religiöser Raum, der seine Bewohner auf nicht-neutrale Weise in Beschlag nimmt.⁸⁰² Die Kirche bildet somit den einzigen sozialen Raum in der Gesellschaft, in dem der alternative Lebensstil der neuen Menschheit erlernt und praktiziert werden kann.⁸⁰³ Radikal ausgedrückt, wird das ekklesiale Selbst nur in und durch die Kirche geheiligt.⁸⁰⁴ Smith betont dieses sakramentale Verständnis der ekklesialen Gemeinschaft, wenn es

⁷⁹⁸Der Zusammenhang dieser Position mit der neo-aristotelischen Ethik eines MacIntyre (vgl. Jones, a.a.O., 83-86) sowie der narrativen Theologie des Postliberalismus eines George Lindbeck u.a. wäre hier genauer zu betrachten (vgl. Alister E. McGrath, *Der Weg der christlichen Theologie*, herausgegeben von Heinzpeter Hempelmann, 3., überarbeitete und erweiterte Ausgabe, übersetzt von Christian Wiese und Frank Grundmüller (Gießen: Brunnen Verlag, 2013), 126).

⁷⁹⁹James Smith zitiert Hauerwas: „The church ... does not exist to provide an ethos for democracy or any other form of social organization, but stands as a political alternative to every nation, witnessing to the kind of social life possible for those that have been formed by the story of Christ.“ (Zitiert in Smith *Social Theory*, a.a.O., 222).

⁸⁰⁰Smith bezieht sich hier auf die Bewegung der „radikalen Orthodoxie“, eine Art neu-augustinische Schule vertreten durch John Milbank, Graham Ward u.a., die eine post-säkulare Theologie postulieren und die an der Stelle zwingend zu berücksichtigen wäre (vgl. Smith *Introducing*, a.a.O.). Infolge der Aufhebung von säkular und sakral wird der Staat nicht als neutral, sondern als eine Art „Pseudo-Kirche“ verstanden. Smith bemerkt: „The modern state attempts to effect peace – now understood negatively, as merely the absence of conflict or the undoing of the *bellum omnis contra omnes* – by contract; the “new Adam” that will save us is not the Son, but Leviathan.“ (Smith *Social Theory*, a.a.O., 222). Ergänzend wäre hier das Bild des Staates, wie das Buch der Offenbarung es zeichnet, zu betrachten (vgl. dazu Vern Sheridan Poythress, „Counterfeiting in the Book of Revelation as a Perspective on Non-Christian Culture“, *JETS* 40/3 (1997): 411-18).

⁸⁰¹Ebd., 226. Vgl. dazu Pt. 5.

⁸⁰²Als Beispiel sei hier die Kultur des Konsums mit ihren Tempeln, den Kaufhäusern, angefügt. James Smith demonstriert, dass die Narrative des Konsums alles andere als neutral und säkular ist, da sie den Menschen in eine bestimmte Richtung der Anbetung führt (vgl. Smith *Desiring*, a.a.O., 93-102).

⁸⁰³Kontra alle individualistischen Versuche.

⁸⁰⁴Natürlich ist es fundamental der Heilige Geist, der Heiligung bewirkt. Das Zusammenspiel vom Geistwirken und dem *locus* der ekklesialen Gemeinschaft oder anders gesagt zwischen vertikaler und horizontaler Formation wäre hier genauer zu untersuchen. Vgl. z.B. Richard

darum geht, dem kapitalistischen Lebensstil der heutigen Gesellschaft zu begegnen:

„The only technology of desire that can properly resist capitalist discipline is one that is directed to the creational telos of humanity: the triune God. Insofar as such a redirection of desire requires regeneration of the desiring heart and the continued sanctification of desire is the sacramental worship community, then resistance to capitalist discipline can only happen in the *ecclesia*.“⁸⁰⁵

Um diese Thesen weiterzuführen und die Wichtigkeit der ekklesialen Gemeinschaft in ihrer politischen Rolle der Formation der neuen Menschheit zu unterstreichen, wären also diese theologischen Bewegungen in die Diskussion zu integrieren und gegen andere Modelle abzuwägen.⁸⁰⁶ Tony Jones beispielsweise erkennt im neubaptistisch-gegenkulturellen Ansatz eine Gefahr, dass sich die Kirche in Folge ihrer Abgrenzung zur weltlichen Kultur zu wenig in diese Kultur einbringt.⁸⁰⁷

Die Rolle der Kirche als formierende Primärgemeinschaft wirft einige Fragen auf, die in dieser Thesen nur marginal behandelt werden konnten:

- Wie gestaltet sich die Formation des ekklesialen Selbst in der ekklesialen Gemeinschaft, vor allem in Bezug auf die gemeinsam geübten und gelebten Praktiken und Liturgien der Gemeinschaft? Inwiefern wird die ekklesiale Gemeinschaft durch Praktiken und Liturgien geformt?⁸⁰⁸
- Der Zusammenhang zwischen der Formation des ekklesialen Selbst und dem Gottesdienst einerseits und dem Leben im Alltag andererseits: Wie wichtig ist der Gottesdienst in dieser Hinsicht?⁸⁰⁹ Wie geschieht Formation im Alltag?⁸¹⁰ Wie sind Gottesdienst, Alltag und

B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament: Community, Cross, New Creation* (San Francisco: Harper Collins, 1996), eine Studie, auf die ich erst gegen Ende meiner Thesen gestoßen bin.

⁸⁰⁵Ebd., 231.

⁸⁰⁶Tim Keller bespricht in diesem Zusammenhang das lutherische „Zwei-Königreiche-Modell“, das neocalvinistische, auf Abraham Kuyper und letztlich Calvin zurückgehende Modell und das Relevanzmodell des Liberalismus (vgl. Keller Center, a.a.O., 231). Vgl. auch H. Richard Niebuhr, *Christ & Culture* (New York: Harper & Row, 1951).

⁸⁰⁷Vgl. Jones, a.a.O., 85.

⁸⁰⁸Vgl. dazu Pt. 5.2. Tony Jones meint: „A consensus has formed in the field of practical theology that practices are the sites of Christian formation.“ (Jones, a.a.O., 82). Hier wäre zu untersuchen, inwiefern dieses Postulat tatsächlich zutrifft. Kritisiert wird u.a. der anthropozentrische Fokus (vgl. ebd., 93). Im Sinne meines reformatorischen Verständnisses der Kirche als *creatura verbi* wäre die Formation des ekklesialen Selbst durch Liturgie und Praxis ergänzend mit der Formation durch das Wort zu betrachten.

⁸⁰⁹Hier wären das (reformatorische) „Event-Verständnis“ (Gott wirkt im Gottesdienst durch Wort und Sakrament) vs. Gottes Wirken im Alltag zu untersuchen. Wo und wie wirkt Gott und wo und wie geschieht Formation? (Vgl. z.B. Robert Banks, *Going to Church in the First Century* (Jacksonville, FL: SeedSowers, 1980).

Gemeinschaft miteinander in Beziehung zu bringen?

- Wie können individuelle und kollektive Elemente (z.B. individuelle und kollektive Praktiken) in der Formation des ekklesialen Selbst besser integriert werden?⁸¹¹
- Wie kann die Kirche in der heutigen Zeit als Primärgemeinschaft funktionieren? Konkrete Gedanken zur Umsetzung in einer individualistischen Kultur sind gefragt.⁸¹²

Ein Bereich, der in Bezug auf die Kirche als Ebenbild Gottes betont werden müsste, ist die Ontologie der Kirche. Ich habe mich in dieser Thesis auf das Leitbild der ekklesialen Familie beschränken müssen. John Jefferson Davis schlägt demgegenüber eine dreidimensionale oder trinitarische Ontologie der Kirche vor:⁸¹³



Auf diese Art und Weise könnte das Leitbild der ekklesialen Familie ergänzt und besser integriert werden. In Bezug auf die vertikale Relation des *Imago Dei* sollte die Kirche als kommunales Ebenbild Gottes zudem fundamental als anbetende Gemeinschaft verstanden werden.⁸¹⁴ Weitere Punkte des Forschungsinteresses sind mehr praktisch-ekklesiologischer Natur:

- Wie können das allgemeine und das spezielle Amt im Sinne einer Spiegelung der Trinität integrativ zusammenwirken, ohne dass hierarchische Aspekte ausgeblendet werden müssen?

⁸¹⁰Im Zusammenhang mit einer post-säkularen Theologie sollte auch der Alltag entsäkularisiert und im Sinne von James Smith als liturgisch verstanden werden. Wie könnte die ekklesiale Gemeinschaft im Alltag liturgisch-rhythmisch unterwegs sein? Gewisse Einsichten der Mönchs Bewegungen könnten hier fruchtbar gemacht werden.

⁸¹¹Hier wäre es interessant zu untersuchen, wie das moderne Verständnis des individualistischen Selbst sich auf das Lesen und Interpretieren der Schrift ausgewirkt hat. Die neue Paulusperspektive eines N. T. Wright u.a., die der reformatorischen Theologie vorwirft, sich zu stark auf das persönliche Heil des Einzelnen fokussiert zu haben, könnte an der Stelle vielleicht weitere Einblicke liefern.

⁸¹²Der Appendix IV ist ein erster Versuch in diese Richtung.

⁸¹³Vgl. Davis *Worship*, a.a.O., 175. Vgl. auch Harper und Metzger, a.a.O., 19.

⁸¹⁴Vgl. Pt. 4.2.2.1 und Harper und Metzger, a.a.O., 85. Ich bringe diesen Aspekt im Zusammenhang mit der Funktion der Kirche ein (vgl. Appendix II).

Zu suchen ist nach einem perichoretischen Zusammenspiel der beiden Ämter.

- Welche Modelle tragen zu dieser Verwirklichung bei? Wie ließe sich beispielsweise das in dieser Thesis verwendete triadische Modell (Prophet-Priester-König) durch den fünffältigen Dienst ergänzen?

In Bezug auf die Kirche als *Imago Trinitatis* wäre der trinitarische Aspekt des „one and many“, nämlich einer vielseitigen und doch gleichzeitig einheitlichen Gemeinschaft genauer zu untersuchen.⁸¹⁵

10 Schlusswort: Herausforderung an die Kirche von heute

George Vandervelde fasst mit folgender Bemerkung das Anliegen dieser Thesis zusammen:

„The challenge for evangelical ecclesiology is to develop a more integral understanding and practice of the communal reality of the new reality inaugurated by Christ.“⁸¹⁶

Hierzu hat diese Arbeit erste Reflektionen und Anregungen geboten. Vor allem was die heute gängige Praxis in den Strukturen der evangelikalen Gemeinden anbelangt, wird eine Realisation dieser kommunalen Realität ohne zum Teil größere strukturelle und lebensstilbedingte Umwälzungen wahrscheinlich nicht stattfinden.⁸¹⁷ Eine Umsetzung wird also nicht billig sein, wie Wolfgang Bittner in Bezug bemerkt hat:

„Ich bin überzeugt, dass Christsein heute anders nicht mehr wirklich lebbar ist. Die christlichen Gemeinden müssen zu Vorformen kommunitärer Gemeinschaften werden. Billiger wird es nicht gehen.“⁸¹⁸

Nebst diesen Herausforderungen sind auch die Chancen einer gelebten relationalen Ekklesiologie hervorzuheben. Philip Jenkins bemerkt in seiner Studie über die Zukunft des Christentums, dass kirchliche Gemeinschaften gerade im urbanen Kontext in lateinamerikanischen und afrikanischen Städten von kultureller Relevanz wurden, da die Menschen im anonymen Netzwerk einer Großstadt

⁸¹⁵Hier ist insbesondere das Homogenitätsprinzip wie es in der Gemeindegrowthbewegung aufkam kritisch zu hinterfragen. Dieses Prinzip fördert ein homogenes Clique-Denken und macht die Kirche zu einer Lifestyle-Enklave anstatt einer mannigfaltigen Gemeinschaft (vgl. Harper und Metzger, a.a.O., 305 und Paul Louis Metzger, *Consuming Jesus: Beyond Race and Class Divisions in a Consumer Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007).

⁸¹⁶Zitiert in Vanhoozer, a.a.O., 59.

⁸¹⁷Mit lebensstilbedingt meine ich den oftmals auch in den Kirchen vorherrschenden individualistisch-konsumorientierten Lebensstil, wie in dieser Arbeit beschrieben.

⁸¹⁸Bittner, a.a.O., 118. Anders sehen dies Pohl-Patalong und Hauschildt: „[Es] sollte nicht geschlossen werden, dass die Kirche insgesamt einen Gegenpol zur spätmodernen Wahlfreiheit bilden, stärker auf feste Strukturen setzen und ein Leben nach vorgegebenen Normen einfordern sollte.“ (Pohl-Patalong und Hauschildt, a.a.O., 29).

nach sozialen Strukturen suchten, die ihnen Halt und Identität versprachen.⁸¹⁹ Diese Suche nach sozialer Geborgenheit kennzeichnet zumindest teilweise auch den heutigen westlichen, vielleicht vor allem urbanen Menschen.⁸²⁰ Die Kirche als ekklesiale Familie hat hier die Möglichkeit, eine Ausstrahlungskraft in die Kultur hinein zu entfalten. In einer individualistischen Gesellschaft kann Gemeinschaft nach dem Vorbild der Trinität zu einem „begehrten Gut“ werden.⁸²¹

11 Anhang

Der Anhang dieser Thesis ist als Ergänzung zur Diskussion des Hauptteils zu betrachten. Als Vertiefung des anthropologischen Teils beschreibe ich in Appendix I die Entwicklung des Selbst von Plato bis in die heutige Zeit. Danach folgen Betrachtungen zum Auftrag der Kirche (Appendix II und III), der in dieser Thesis insgesamt zu kurz kam. Appendix IV knüpft an Kapitel acht der Thesis an und untersucht die Möglichkeit eines verbindlicheren Lebens in der heutigen Zeit. Dann werden in Appendix V die sogenannten „einander-Stellen“ geordnet und darauf aufbauend Praktiken zum Bilden einer ekklesialen Gemeinschaft vorgestellt. Appendix VI schließlich untersucht skizzenhaft das vermeintliche Spannungsfeld zwischen der ekklesialen Familie als einer Kontrastgesellschaft einerseits und einer offenen Gemeinschaft andererseits.

11.1 Appendix I: Philosophische Betrachtungen zur Entwicklung des Selbst

Da es im Einleitungskapitel dieser Arbeit nicht an der Zeit war, die Entwicklung des Selbst in der westlichen Philosophiegeschichte würdig nachzuzeichnen, soll dem hier nun nachgekommen werden. Wie kann der Begriff „Selbst“ definiert werden? Stanley Grenz zitiert aus dem *Oxford Companion to Philosophy*:

„A subject of consciousness, a being capable of thought and experience and able to engage in deliberative action. More crucially, a self must have a capacity for *self*-consciousness ... a self is a being that is able to entertain first-person thoughts.“⁸²²

Gemäß dieser Definition nimmt sich das menschliche Selbst als Subjekt gegenüber anderen Menschen wahr. Es besitzt eine eigene Identität, die sich von anderen Identitäten unterscheidet.

⁸¹⁹Vgl. Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, 3. Ausgabe (New York: Oxford University Press, 2011), 93 und 96.

⁸²⁰Vgl. Van Gelder und Zscheile, a.a.O., 130. Man sollte natürlich die Unterschiede zwischen den Kontinenten nicht übersehen. Jenkins verweist bspw. auf die traditionell familiären Strukturen in Lateinamerika: „The congregations replace the family networks that prevailed in the older villages.“ (Jenkins, a.a.O., 93).

⁸²¹Vgl. Hardmeier, a.a.O., 247.

⁸²²Zitiert in Grenz, a.a.O., 58.

Charles Taylor formuliert: „Our modern notion of the self is related to, one might say constituted by, a certain sense ... of inwardness.“⁸²³ Es soll nun untersucht werden, wie dieser Fokus auf die Innerlichkeit des Selbst, der in der neueren Zeit einer radikalen Kritik unterzogen wurde, eigentlich zu Stande kam.⁸²⁴

11.1.1 Von Plato über Augustinus bis zu Kant: das internalisierte Selbst

Wir beginnen bei Plato, der als Vater der abendländischen Philosophie bezeichnet wird. Plato wies dem menschlichen Verstand eine übergeordnete Rolle zu und stellte so die Weichen für die zukünftige Entwicklung der anthropologischen Philosophie.⁸²⁵ Charles Taylor bemerkt:

„Reason is at one and the same time a power to see things aright and a condition of self-possession. To be rational is truly to be master of oneself.“⁸²⁶

Der Mensch ist also dann „sich selbst“, wenn er ein rational gesteuerter Mensch ist. Hier zeigt sich bereits eine Tendenz Richtung Innerlichkeit, obwohl der Verstand bei Plato mit der Vision der höheren Ordnung des Guten und den ewigen Formen, also etwas außerhalb des Menschen korrespondieren musste.⁸²⁷ Obwohl Plato also zur Entwicklung des autonomen Selbst beitrug, ist es nach der Auffassung Taylors doch mehr Augustinus, „who introduced the inwardness of radical reflexivity and bequeathed it to the Western tradition of thought.“⁸²⁸ In einer „Wendung nach innen“ fand Augustinus den Grund seines Seins in den kognitiven Aspekten seiner Seele. Auf diese Art und Weise nahm er in gewissem Sinne bereits die Erkenntnis Descartes' vorweg.⁸²⁹ Dadurch etablierte er „the first-person standpoint as the foundation for the search for truth“, wie Taylor dies nennt.⁸³⁰ Menschsein hatte für Augustinus vor allem mit diesem individuellen Selbstbewusstsein zu tun.⁸³¹ So erstaunt es nicht, dass

⁸²³Taylor, a.a.O., 111. Dies hat für Taylor mit der traditionell westlich-modernen Trennung von Subjekt und Objekt zu tun. Objektiv ist, was wir „da draußen“ wahrnehmen, subjektiv sind unsere inneren Ideen, Gefühle oder mentalen Zustände.

⁸²⁴Vgl. Punkt 4.2.2.2.1.

⁸²⁵Dabei steht der Verstand bei Plato für die ordnende Instanz gegenüber den eher chaotischen Leidenschaften der Gefühle (vgl. Taylor, a.a.O., 116).

⁸²⁶Ebd., 116.

⁸²⁷Vgl. ebd., 123. Epistemologisch bezeichnet man dies auch als die Korrespondenztheorie des Erkennens.

⁸²⁸Ebd., 131.

⁸²⁹Vgl. Grenz, a.a.O., 61. Grenz zitiert Augustinus: „If I am deceived I am. For he who is not cannot be deceived; and if I am deceived, by this same token I am.“ (Zitiert in ebd., 61).

⁸³⁰Ebd., 62.

⁸³¹Vgl. ebd., 63.

Augustinus den Zugang zu Gott ebenfalls durch eine Reise ins Innere seines Selbst fand:

„For Augustine, the scattered self stood in need of the unifying impulse that only the journey inward, understood as the journey toward God, could provide. In setting forth this diagnosis of the human condition and in offering this prescription for its cure, he launched the process that led to the concept of the unified, self-sustaining, modern self.“⁸³²

Das bedeutete für ihn jedoch nicht zwangsläufig, dass die Wahrheit und das menschliche Selbst identisch wären. Wie bei Plato führt der Blick nach innen über das eigene Selbst hinaus, im Unterschied hier nicht zum Konzept des Guten, sondern letztlich zu Gott und seiner göttlichen Wahrheit.⁸³³ Im Zuge der Aufklärung ein paar Jahrhunderte später trat aber der für Augustinus so wichtige Bezug zu Gott mehr und mehr in den Hintergrund und der „sich selbst bewusste Mensch“ rückte ins Zentrum. Grenz hält fest:

„The modern era witnessed the birth of the individual, who, having been pried loose from creation, attempts to gain a sense of identity as a self and through the construction of the self. As a result, modern anthropology centers on the means for this self-construction.“⁸³⁴

Es war Descartes, die Gallionsfigur der Aufklärung, der diesen subjektivistischen Turn einläutete.⁸³⁵ In (wahrscheinlich unbewusster) Anlehnung an Augustinus postulierte er den Menschen als autonomes, rationales Subjekt. Gemäß LaCugna postulierte Descartes eine Methode „by which the human self establishes the existence of itself and of reality by its own process of thinking.“⁸³⁶ Im Gegensatz zu Plato ging es ihm dabei nicht länger darum, das rationale Denken in Übereinstimmung mit dem Guten oder den ewigen Formen außerhalb seiner Selbst (bei Augustinus Gott) zu bringen. Diese einstmals transzendenten Quellen wurden bei ihm gänzlich internalisiert, wie Craig Gay feststellt: „The individual rational self was held to possess the ability to ascribe its own internal order to reality, thereby rendering it meaningful.“⁸³⁷ Die Gewichtung der menschlichen Ratio bei gleichzeitiger Abwertung der

⁸³²Ebd., 64.

⁸³³Vgl. Taylor, a.a.O., 135.

⁸³⁴Grenz, a.a.O., 98.

⁸³⁵Auch John Locke könnte in diesem Zusammenhang erwähnt werden. Ich verweise auf Grenz, a.a.O., 72-74 und Taylor, a.a.O., 159-176.

⁸³⁶Zitiert in Grenz, a.a.O., 70.

⁸³⁷Gay, a.a.O., 221. Descartes ist deshalb noch kein Relativist. Auch wenn er beim rationalen Subjekt startet, geht er davon aus, mittels seiner rationalen Methode zu substantieller Erkenntnis zu gelangen. Das Novum seines Ansatzes ist sein radikaler Anthropozentrismus (vgl. Taylor, a.a.O., 156). Im Gegensatz zu Augustinus findet Descartes auf diesem nach innen gerichteten Pfad nicht mehr zu Gott, sondern letztlich zu sich selbst (vgl. ebd., 157).

Materie bei Descartes führte zu einem individualistischen, nichtrelationalen Menschenbild.⁸³⁸ Die so verinnerlichte Essenz des Menschen hatte gemäß Colin Gunton zur Folge „that we are cut off from each other and from the world by a tendency to see ourselves as imprisoned in matter.“⁸³⁹ Dieser individuell-autonome Stand des einzelnen Menschen führte in der philosophischen Anthropologie, komplementär zum gleichzeitigen Aufkommen der empirischen Wissenschaften, zu einer distanziert-instrumentalen Haltung gegenüber anderen Menschen und der Welt. Anders ausgedrückt, wurde der Mensch und seine Außenwelt nun durch ein Subjekt-Objekt-Verhältnis beschrieben. Colin Gunton beschreibt dieses Verhältnis in folgenden Worten: „Disengagement means standing apart from each other and the world and treating the other as external, as mere object.“⁸⁴⁰ Das Gegenüber kann so letztlich für die eigenen Zwecke instrumentalisiert werden.⁸⁴¹ Die klare Subjekt-Objekt-Trennung wurde im Laufe der Zeit und vor allem in der Postmoderne radikal hinterfragt und abgelehnt.

Der subjektivistische Turn, eingeläutet von Descartes, wurde von Kant konsequent zu Ende gedacht. Kant rückte durch seine epistemologische Revolution das Individuum vollends ins Zentrum. Er postulierte das denkende Selbst im Denkprozess als aktives und bestimmend-kreatives Selbst gegenüber allen externen Quellen. Der menschliche Verstand verwertet die Rohdaten der Sinneseindrücke (*phenomena*) und systematisiert sie anhand der *a priori* – Kategorien der menschlich-universellen Ratio.⁸⁴² Der menschliche Verstand fungiert dabei als eine Art Filter, der die Sinneseindrücke zuordnet und ihnen so erst ihre Bedeutung gibt. Grenz meint:

„Rather than viewing the self as one of several entities in the world, Kant’s thinking self in a sense “creates“ the world – that is, the world of its own knowledge.“⁸⁴³

Kant unterschied die durch die Sinneserfahrung zugänglichen Eindrücke (*phenomena*) von den „Objekten“ jenseits dieser sinnlichen Erfahrung, den Dingen, wie sie „an sich“ sind (*noumena*). Der

⁸³⁸James K. A. Smith argumentiert, dass die Betonung des Verstandes bei Descartes zwangsläufig zu einem Dualismus zwischen immateriellem Verstand und materiellem Körper führen musste (vgl. Smith *Desiring*, a.a.O., 32).

⁸³⁹Gunton, a.a.O., 131. Der Dualismus, der hier am Werk ist, wird der Tatsache, dass wir durch unsere Körperlichkeit mit anderen Menschen in Beziehung treten, nicht gerecht.

⁸⁴⁰Gunton *One and Many*, a.a.O., 14. Craig Gay sieht das Aufkommen der Wissenschaften, die den Menschen als untersuchbares Objekt (als Sache) behandelten und ihn dadurch wesentlicher Elemente seiner Persönlichkeit beraubt haben, als ein Grund dieser Instrumentalisierung (vgl. Gay, a.a.O., 212).

⁸⁴¹Vgl. ebd., 14. Vgl. auch das erste Kapitel dieser Thesis. Diese Instrumentalisierung zeigt sich u.a. auch an der Vermarktung des menschlichen Körpers als Produkt. Der Mensch wird so auf eine Ware, bereit zum „Verbrauch“, reduziert.

⁸⁴²Vgl. Grenz, a.a.O., 74.

⁸⁴³Ebd., 76.

Mensch hat keinen direkten Zugang zur Welt da draußen außer durch seine Sinneseindrücke, die *phenomena*. Die *noumena* aber entziehen sich seinem epistemologischen Potenzial gänzlich. Dieses Postulat Kants war der genaue Umkehrschluss zu Plato: es ist nicht länger der Verstand des Menschen, der mit der Realität (der Welt, wie sie ist, also mit dem Guten oder den ewigen Formen) korrespondieren muss. Vielmehr „korrespondiert“ die Welt mit dem Verstand.⁸⁴⁴ Die daraus folgenden Konsequenzen für die Anthropologie sind erheblich. Da das menschliche Selbst via Sinneserfahrung nicht direkt zugänglich ist, heißt demzufolge, dass der Mensch kein direktes Wissen (*phenomena*) über sich selbst haben kann, sondern lediglich darüber, wie er sich selber erscheint.⁸⁴⁵ Da das Selbst das Fundament jeglicher Erkenntnis bildet, kann es also nie das Objekt seiner Erkenntnis sein. Es ist als Subjekt immer schon im Erkenntnisprozess mit involviert. Es ist mit Grenz folgendes Fazit zu ziehen:

„Kant's Copernican Revolution formed the capstone on the construction of the Enlightenment self. His elevation of the active mind as the definitive agent both in the knowing process and in the life of duty completed the turn toward the knowing subject. Kant provided the final intellectual foundation for the shift to radical individualism that Augustine initiated and Enlightenment thinkers such as Descartes and Locke augmented.“⁸⁴⁶

Trotzdem ist das Selbst bei Kant nach wie vor ein universales Selbst. Seine *a priori* –Kategorien sind universeller Natur, weshalb ein mit der Realität korrespondierendes Verständnis der *phenomena* überhaupt möglich ist. Diese Universalität des Selbst wurde in der Nachfolge Kants aber nach und nach in Frage gestellt. Der nächste Schritt in dieser Entwicklung vollzog sich in der Romantik.

11.1.2 Das Selbst in der Romantik: das selbst-expressive Selbst

Die bisherige Entwicklung skizzierte die sukzessive Internalisierung des Selbst. Die Konsequenzen eines solchen Weges nach innen lagen anfangs noch nicht offen auf der Hand. Sie wurden aber mit der Zeit klarer deutlich, wie Grenz beschreibt:

„Although the self-mastering self became the dominant mode, the forays of other thinkers into the inner sanctum netted a particular rather than a universal self, a self-focused rather than an essence-focused self.“⁸⁴⁷

⁸⁴⁴Vgl. Davis Worship, a.a.O., 68.

⁸⁴⁵Vgl. Grenz, a.a.O., 75. Konsequenterweise hat er auch kein direktes Wissen über Gott, da Gott sich der wissenschaftlich-empirischen Methode entzieht.

⁸⁴⁶Ebd., 76.

⁸⁴⁷Stanley J. Grenz, *The Social God and the Relational Self: Toward a Theology of the Imago Dei in the Postmodern Context*, in: Richard Lints, Michael S. Horton und Mark R. Talbot (Hg.), *Personal Identity in Theological Perspective* (Grand Rapids und Cambridge: Wm. B. Eerdmans, 2006), 74, weiterhin zitiert als *Grenz in Lints*.

Eine interessante Neuerung kam durch Michel de Montaignes autobiografische Betrachtungen, die als die ersten dieser Art gelten dürfen. Lowenthal bemerkt: „For the first time in literature ... a man tried to put on paper not what he did, but what he was.“⁸⁴⁸ Montaigne suchte den Zugang zu sich selbst mittels der Introspektion. Die in der Aufklärung so hochgehobene Ratio und die wissenschaftliche Methode waren dabei nicht von sehr großer Hilfe. Montaigne ging es nicht zuerst um eine rationale Selbstbeherrschung, sondern vielmehr um eine introspektive Selbstentdeckung. Charles Taylor meint:

„Montaigne ... inaugurates a new kind of reflection which is intensely individual, a self-explanation, the aim of which is to reach self-knowledge by coming to see through the screens of self-delusion which passion or spiritual pride have erected.“⁸⁴⁹

Auch Jean-Jaques Rousseau kritisierte das „aufgeklärte“ Verständnis des Selbst, das er als passionslos, von einer instrumentalen Vernunft getrieben, abwertete. Für ihn waren es das Gefühl und die Passion, die das wahre menschliche Selbst auszeichneten.⁸⁵⁰ Der Schlüssel zur wahren Glückseligkeit lag für ihn darum in der Selbstentdeckung und vor allem in der Selbstbejahung. Sowohl Montaigne wie auch Rousseau führten das nach universalen Prinzipien der Vernunft operierende Selbst der Aufklärung in eine individualistischere, emotionalere und introspektivere Richtung.⁸⁵¹ Damit ebneten sie den Weg für die Denker der Romantik. In der Romantik wurde hervorgehoben, dass der Mensch nur mittels Introspektion noch nicht zur vollen Entfaltung gelangen könne. Grenz fügt an: „Self-construction demands not only self-discovery but also self-expression.“⁸⁵² Diese Vorstellung ist im Zusammenhang mit dem romantischen Verständnis, dass das Unendliche und Göttliche tief im Menschen verborgen liegt und zuerst freigesetzt werden muss, zu verstehen. Das menschliche Selbst realisiert sich, indem es sein Inneres und mit ihm auch das Göttliche im Innern liegend zum Ausdruck bringt.⁸⁵³ Grenz bemerkt zur romantischen Idee des Selbst:

„In this quest, however, the Romantics were forever shut out from the Enlightenment assumption that reason could serve as the agent of unity through a self-mastery gained from disengaged discovery of the ordering principles of the universe. The realm the Romantic writers explored, in contrast, was an enigma that could be understood only by participation.“⁸⁵⁴

⁸⁴⁸Zitiert in Grenz, a.a.O., 101.

⁸⁴⁹Taylor, a.a.O., 181.

⁸⁵⁰Vgl. Grenz, a.a.O., 105.

⁸⁵¹Vgl. ebd., 109.

⁸⁵²Ebd., 109.

⁸⁵³Vgl. ebd., 112.

⁸⁵⁴Ebd., 110.

Der radikale Expressionismus der Romantik baute so das Fundament für das später aufkommende Verständnis des total individualistischen, selbst-fokussierten Selbst.⁸⁵⁵ Trotzdem wurde ein Universalitätsanspruch in der Romantik nicht ganz aufgegeben. Konfrontiert mit den inhärenten Widersprüchen der menschlichen Seele, suchte man nach einer vereinenden Quelle „außerhalb“, die jedoch stark mit dem inneren Selbst verbunden sein musste. Man fand sie u.a. wieder in der religiösen Dimension, die Schleiermacher als das „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit“ definierte, ein Gefühl, das allen Menschen eigen sei.⁸⁵⁶ Das Gefühl des Menschen wurde so zum Göttlichen im Menschen erhoben. David Wells bemerkt pointiert: „God was registered in feeling ... Thus God became a kind of psychological deposit, a “something” deep in the self.”⁸⁵⁷ Grenz fasst zusammen:

„Although the Romantic movement entailed a sharp critique of the Enlightenment, it did not reject the ideal of the centered self ... Rather than decentering the self, Romantic thinkers simply displaced the concept of the self as an instance of a universal human essence with the idea of the infinite expressing itself through the particularity of the finite self.“⁸⁵⁸

11.1.3 Exkurs: Das Selbst in den religiösen Bewegungen des Puritanismus und Pietismus

Im Zusammenhang mit der Entwicklung des Selbst, wie hier skizziert, sind die Impulse interessant, die von den religiösen Bewegungen der Reformation und darauf folgend des Puritanismus und Pietismus ausgingen.⁸⁵⁹ Die Reformatoren legten den Fokus auf die Gnade Gottes und den einzelnen Menschen vor Gott. Craig Gay bemerkt diesbezüglich:

„Protestant theology thus laid the stress upon faith and responsibility, and hence upon the freedom of conscience before God. It exalted the individual.“⁸⁶⁰

Eine innere Überzeugung der persönlichen Sündhaftigkeit vor Gott und dementsprechend der Gnade Gottes, als ein für den einzelnen Sünder persönliches Geschenk, wurde gewichtet. Gemäß Gay führte

⁸⁵⁵Vgl. ebd., 113.

⁸⁵⁶Vgl. ebd., 111.

⁸⁵⁷Wells, a.a.O., 108.

⁸⁵⁸Grenz, a.a.O., 117.

⁸⁵⁹Der Puritanismus entwickelte sich aus der calvinistischen Bewegung, vor allem in England, wogegen der Pietismus im Luthertum in Deutschland verwurzelt ist (vgl. ebd., 80).

⁸⁶⁰Gay, a.a.O., 226. Das bedeutet nicht, dass die Reformatoren als Individualisten im modernen Sinn zu bezeichnen sind. Gay beschreibt den Unterschied zwischen den Reformatoren und der säkularen Version des Humanismus: „While Protestantism and humanism shared an emphasis upon the individual over and against institutions as such, Protestants insisted upon the need for the radical reconstitution of the individual such that he or she reflected the life of Christ as embodied in the Church.“ (Ebd., 227).

diese Gewichtung zu einem introspektiven Verhalten und einem Fokus auf der subjektiven Vergewisserung des Heils.⁸⁶¹ Grenz fügt an: „As a result, the sensitive Puritan soul in search of assurance of salvation became increasingly inward or self-focused.“⁸⁶² Dieses selbst-fokussierte Selbst fand auch im Pietismus, der Bruderbewegung des Puritanismus auf dem Kontinent, Anklang. Für die Pietisten war die persönliche Beziehung des Gläubigen mit Gott die Essenz des Glaubens.⁸⁶³ Sie betonten, mehr noch als die Reformatoren, die innere Erfahrung des Heils.⁸⁶⁴ Das Heil wird nicht primär in der „objektiven“ Erwählung Gottes, sondern im Wirken des Geistes im Herzen des Menschen begründet. Oder wie Grenz meint, „salvation is what God does *within* people.“⁸⁶⁵ Gemäß Grenz gipfelte die puritanische und pietistische Wendung nach innen in den großen Erweckungsbewegungen des achtzehnten Jahrhunderts. Er bemerkt diesbezüglich:

„At the heart of this new movement was a concern for true, heartfelt religion, in contrast to what the early evangelicals viewed as the nominalism of the day that looked to baptism and church membership as the hallmarks of faith.“⁸⁶⁶

11.1.4 Die Entwicklung nach der Romantik – die Auflösung des Selbst

Im Verlauf der weiteren Entwicklung durch das Aufkommen des deutschen Idealismus verstand man den Menschen nun mehr als ein Wesen, das Teil eines universalen Prozesses ist und sich folglich in einem stetigen Wandel befindet. Man verabschiedete sich von der aufklärerischen Vorstellung eines stabilen Selbst.⁸⁶⁷ Grenz bemerkt: „They looked to the self understood not as static but as process and consequently as an activity that both posits itself and creates its world.“⁸⁶⁸ Wenn aber dieser

⁸⁶¹Vgl. Gay, a.a.O., 226.

⁸⁶²Grenz, a.a.O., 80. Gay erkennt hier sogar eine Verbindung zur modernen psychologischen Selbstfokussierung. Er zitiert Mannheim: „It was not a long step ... from the doctrine of the subjective certainty of salvation to a psychological standpoint in which gradually the observation of the psychic process, which developed into a veritable curiosity, became more important than the harkening to the criteria of salvation which men and formerly tried to detect in their own souls.“ (Zitiert in Gay, a.a.O., 226).

⁸⁶³Vgl. ebd., 81.

⁸⁶⁴In diesem Sinne war Schleiermacher gut pietistisch aufgestellt. Bloesch bemerkt: „In common with the Pietist movement he located Christian identity in an experience of Christ within us.“ (Bloesch, a.a.O., 20).

⁸⁶⁵Vgl. Grenz Social God, a.a.O., 81.

⁸⁶⁶Ebd., 82.

⁸⁶⁷Dieser universale Prozess wurde als universaler Wille oder Geist bezeichnet (Hegel), der die Menschheit vorantreibt und zu seiner letztendlichen Bestimmung führt. Vgl. Grenz in Lints, a.a.O., 75.

⁸⁶⁸Grenz, a.a.O., 118.

universale Prozess als irrational und unpersönlich (Schopenhauer), oder letztlich als Wille zur Macht (Nietzsche) postuliert wurde, musste dies konsequenterweise zu einer intellektuellen Krise mit Auswirkungen auf das Verständnis des Menschen führen.⁸⁶⁹ Grenz stellt fest:

„The self that emerges from a Nietzschean transvaluation of values is no longer characterized by an a priori unity; it is no longer a substantial subject, for nothing lies beyond the totality of one's experience and actions.“⁸⁷⁰

Das sich im Prozess befindende Selbst verliert seinen stabilen Angelpunkt und wird zu einem „freischwebenden“ Selbst, bestimmt durch irrationale Mächte. Ein Kind dieser Zeit war auch Sigmund Freud. Er verstand den Menschen als Spielball unkontrollierbarer Kräfte, die ihn hin und her zerren und in diese oder jene Richtung lenken. In den Worten von Anthony Thiselton:

„In contrast to the notion of the modern self in control of its own choices, values and goals, Freud portrays the self, first, as an amalgam of neurological, quasi-physical, or psychic 'forces' which serve to define and to shape it; second, as a victim of its own manipulative deceptions.“⁸⁷¹

Diese Destabilisierung des Selbst nahm im 20. Jahrhundert durch das Aufkommen postmoderner anthropologischer Theorien ihren weiteren Lauf, wie in dieser Thesis bereits gezeigt wurde.⁸⁷² Die Konsequenz der hier nachgezeichneten Entwicklung war letztlich die Auflösung des Selbst in der Postmoderne. Kenneth Gergen bemerkt diesbezüglich treffend:

„Belief in clear and separable things-in-themselves deteriorates across a broad spectrum. As the distinction between facts and fiction, culture and kitsch, a genre and its opposites disappears from art, architecture, and music, so do the boundaries of the self become blurred.“⁸⁷³

Der Mensch wurde nun definitiv nicht mehr als ein in sich ruhendes, selbstdeterminiertes Wesen aufgefasst, sondern vielmehr als relationales Selbst, das durch Beziehungen konstituiert wird und sich darum in einem permanenten Wandel befindet.⁸⁷⁴ Das descartsche Postulat des Menschen als denkendem Wesen wurde umformuliert in „der Menschen als konstruiertes Wesen“. Oder wie Edward Docx pointiert formuliert: „I am constructed, therefore I am.“⁸⁷⁵ Diese Entwicklung in der

⁸⁶⁹Vgl. Grenz in Lints, a.a.O., 75. Vgl. auch Wells, a.a.O., 101.

⁸⁷⁰Grenz, a.a.O., 124.

⁸⁷¹Thiselton, a.a.O., 127.

⁸⁷²Vgl. hierzu vor allem Pt. 4.2.2.2.1. Webster bemerkt: „This dissolution of anthropology marks one of the primary fissures between modernity and postmodernity.“ (Webster Person, a.a.O., 221).

⁸⁷³Gergen, a.a.O., 138.

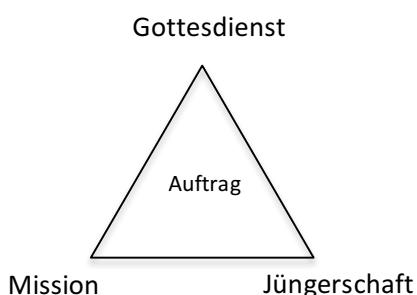
⁸⁷⁴Zur sozialen Konstruktion des Selbst vgl. auch Pt. 4.2.2.2.1.

⁸⁷⁵<http://edwarddocx.com/edward-docx-postmodernism-is-dead/> vom 25.08.2016.

philosophischen Anthropologie ist mit den Worten Edward Docx's zusammenzufassen: „The game [changed] from one of self-determination (Kant et al) to other-determination.“⁸⁷⁶

11.2 Appendix II: Der dreidimensionale Auftrag der Kirche

Der Auftrag der Kirche wird häufig als dreidimensionaler Auftrag beschrieben: Gottesdienst (Anbetung), Dienst aneinander zur Ausrüstung und zum Aufbau des Leibes (Jüngerschaft) und Dienst für die Welt (Mission).⁸⁷⁷



Bolsinger fasst diesen Auftrag unter dem Gesetz der Liebe zusammen: „Ministry begins with expressing the love of God ...“⁸⁷⁸ Wir lieben Gott, der uns zuerst geliebt hat, unsere Brüder und Schwestern wie uns selbst und tragen die Liebe Gottes in die Welt.⁸⁷⁹ John Frame sieht den Auftrag der Kirche zudem im sogenannten Jüngerschaftsauftrag oder Jüngerschaftsbefehl begründet (Mt 28,18-20).⁸⁸⁰ Ziel dieses Auftrages ist, die ganze Menschheit in die Jüngerschaft und Anbetung Gottes zu führen. Jeff Vanderstelt bemerkt diesbezüglich: „Jesus is the head of his body, the church, through which he intends to fill every place with his presence.“⁸⁸¹

⁸⁷⁶Ebd.

⁸⁷⁷Vgl. Clowney, a.a.O., 117. Vgl. auch Frame, a.a.O., 1024 und Davis Worship, a.a.O., 177. Stott linkt die Aufgaben der Kirche mit *koinonia*: „First, it expresses what we *share in* together (our common inheritance); secondly what we *share out* together (our common service), and thirdly, what we *share with* each other (our mutual responsibility).“ (Stott, a.a.O., 96).

⁸⁷⁸Bolsinger, a.a.O., 158.

⁸⁷⁹Der Auftrag der Kirche erwächst aus ihrer Identität in Christus. Sie partizipiert am trinitarischen Wesen Gottes und widerspiegelt dieses Wesen auf Erden. Bolsinger bemerkt diesbezüglich: „As God is, so the church should be. As God does, the church should do.“ (Ebd., 166).

⁸⁸⁰Frame, a.a.O., 1035. Vgl. die Triade gerade anschließend in Appendix III.

⁸⁸¹Vanderstelt, a.a.O., 13. Vgl. in Bezug auf Eph 1,22f.

11.3 Appendix III: Der Auftrag der Kirche im Zusammenhang mit dem Kulturmandat

John Frame und andere sehen den dreidimensionalen Auftrag (oder den Jüngerschaftsauftrag) der Kirche als Erweiterung und Fortführung des Schöpfungsauftrags, des sogenannten Kulturmandats.⁸⁸² Frame formuliert: „The Great Commission is the application of the cultural mandate to a fallen human race.“⁸⁸³ Der Mensch am Anfang der Schöpfung wurde von Gott gesegnet und bekam den Auftrag, diese Welt zu füllen und sie untertan zu machen (Gen 1,28).⁸⁸⁴ Der Kern dieses Auftrags bestand fundamental darin, Gottes Herrlichkeit in die Welt hinauszutragen, mit dem Ziel, dass diese Herrlichkeit die ganze Schöpfung erfüllte (Hab 2,14; Jes 11,9).⁸⁸⁵ Der Mensch nach dem Sündenfall lebt nach wie vor im Auftrag des Kulturmandats, führt ihn aber nicht mehr zur Ehre Gottes aus.⁸⁸⁶ Frame fügt an:

„If human beings are to fulfill the cultural mandate, their hearts must be subdued to God, before the earth can be subdued to them. That’s what the Great Commission does. It brings about a transformation of people, so that they can go and fill the earth, subduing it to the glory of God.“⁸⁸⁷

In diesem Zusammenhang wird der Jüngerschaftsauftrag der Kirche auch als kultureller Auftrag verstanden.⁸⁸⁸ Die Kirche als Prolepsis der neuen Menschheit „führt“ die gefallene Menschheit durch Christus wieder zu Gott und damit zum wahren Menschsein im Bilde Gottes zurück. Klaas Schilder formuliert darum: „It is in the *Church*, as the mother of believers brings forth the ‘new’ men [*sic*] who, also as far as cultural life is concerned, bear the burden of the whole world.“⁸⁸⁹ Dem Auftrag der Kirche

⁸⁸²Vgl. zum Kulturmandat und zum funktionalen *Imago Dei* Pt. 4.2.1.

⁸⁸³Frame, a.a.O., 1035.

⁸⁸⁴Frame bemerkt in Bezug auf den Segen Gottes: „The cultural mandate is not a burdensome rule, but an expression of God’s goodwill to us. But there is an element of command in the blessing. Given the other elements of the mandate, God calls us to spread his blessing throughout the earth.“ (Ebd., 1034).

⁸⁸⁵Vgl. Appendix II. Vgl. auch G. K. Beale, *The Temple and the Church’s Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*, NSBT, Band 17, Herausgeber D. A. Carson (Leicester: Apollos, 2004), 81.

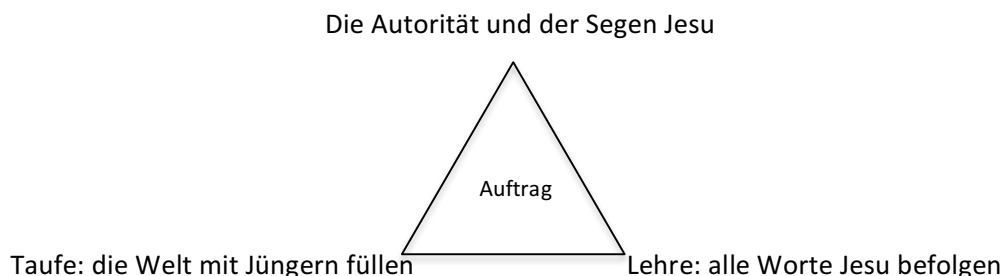
⁸⁸⁶Vgl. ab Gen 4.

⁸⁸⁷Frame, a.a.O., 1035.

⁸⁸⁸Vgl. Smith Desiring, a.a.O., 206.

⁸⁸⁹Zitiert in ebd., 207.

kommt somit eine schöpfungstheologische Bedeutung zu. Das Kulturmandat liesse sich wie folgt auf den Jüngerschaftsauftrag (Mt 28,18-20) übertragen:⁸⁹⁰



11.4 Appendix IV: Verbindliches, gemeinschaftliches Leben in einer Kultur des Individualismus (?)

Barry Wellman beschreibt in seinem aufschlussreichen Artikel „Little Boxes, Glocalization and Networked Individualism“ die Entwicklung der Gesellschaft von eng-gestrickten Lokalgemeinschaften (*little boxes*) über glocalere Netzwerke (lokalen und globalen Clusters von Gemeinschaften) hin zu einem „networked individualism“ (lose Verknüpfungen zwischen einzelnen Individuen oder Netzwerken von Individuen, die nicht mehr lokalabhängig sind).⁸⁹¹ Seine Beobachtungen decken sich mit den Untersuchungen dieser Thesis, insbesondere der Tatsache, dass in der heutigen Zeit das Individuum im Zentrum seines eigenen Netzwerkes steht, dieses selbst aufbaut und bestimmt.⁸⁹² Ich fasse seine Gedanken kurz zusammen. Die *little boxes* beschreibt Wellman metaphorisch als Aquarium: eine fest abgrenzbare soziale Gruppe, räumlich lokalisiert, die eine klare Struktur in den Beziehungen aufweist, eine Identität und Zugehörigkeit und damit eine soziale Sicherheit für die Einzelnen bietet, aus langlebigen Beziehungen (häufig bis zum Tod) und regelmäßigen Kontakten besteht und eine hohe Übereinstimmung in Weltanschauungen, Lebensstil etc. bis negativ hin zu Systemzwang oder Unterdrückung von andersartigen Meinungen haben kann. Anders ausgedrückt kennt jeder jeden. Der traditionelle Dorfklatz kommt hier in den Sinn. Auch wenn es diese Formen der Gemeinschaft heute nach wie vor gibt, vielleicht mehr auf dem Land als in der Stadt, findet sich die heutige Gesellschaft vielmehr in Gemeinschaftsformen von individualistischen Netzwerken, die jeder Einzelne selbst

⁸⁹⁰Frame bemerkt: „The preaching of the Word fills the whole world with disciples and subdues their hearts to obey God’s commands.“ (Frame, a.a.O., 1035).

⁸⁹¹[http://www.calchong.tripod.com/sitebuildercontent/.../LittleBoxes.pdf./](http://www.calchong.tripod.com/sitebuildercontent/.../LittleBoxes.pdf/) vom 28.11.2016. Wellman nimmt vor allem auch Bezug auf die räumliche Dimension, die durch das mobile Internet überwunden wird.

⁸⁹²Vgl. vor allem Pt. 2.

aufbaut und unterhält, wieder.⁸⁹³ Der gewichtige Unterschied dabei ist, dass ein Individuum nicht in ein Netzwerk hineingeboren und dadurch schon von Geburt auf festgelegt wird, sondern dass er sein Leben durch Kontakte in den verschiedensten Netzwerken, sei es in der Arbeit, Freizeit, Familie etc. selbst gestaltet und auslebt. Diese Netzwerke können je nach dem zusammenfallen, überschneiden sich aber häufig nicht. Wellman bezeichnet diese Form des sozialen Zusammenlebens darum als Schaltpult (*switchboard*): der Einzelne schaltet von Beziehung zu Beziehung, von Netzwerk zu Netzwerk um, je nach aktuellem Bedürfnis oder Aktivität. Die Unverbindlichkeit ist hoch, weshalb soziale Treffen häufig schon Tage oder Wochen im Voraus geplant werden müssen. Beziehungen sind eher kurzlebig und interessenorientiert. Der Einzelne bestimmt, wann er eine Beziehung eingehen, abbrechen oder neuaufleben lassen will. Die Regelmäßigkeit der Kontakte ist nicht zwingend gegeben. Man sieht jeden Tag unterschiedliche Menschen, je nach Aufgabe, Interessen oder den eigenen Bedürfnissen. Das soziale Leben besteht aus linearen Beziehungen und Netzwerken, die meistens nicht miteinander verknüpft sind.⁸⁹⁴

Angesichts dieser sozialen Realität muss man sich die Frage stellen, wie gemeinschaftliches, spezifischer, wie kirchlich-gemeinschaftliches Leben in einer solchen Kultur umgesetzt und gelebt werden kann. Wie diese Arbeit gezeigt hat, nimmt die ekklesiale Gemeinschaft im Leben der Gläubigen die Rolle einer Primärgemeinschaft ein. Wie kann sich diese Vision hier verwirklichen? Es kann nicht das Bestreben sein, zu einem idyllischen aber letztlich vielleicht utopischen Dorfideal zurückzukehren, sondern es soll nach Lösungen gesucht werden, die in der heutigen Zeit umgesetzt werden können. Unser Leben ist heute automatisch schon fragmentierter und vernetzter als das Leben unserer Großeltern. Wie ist damit umzugehen? Grundsätzlich sollte hier nicht schwarz-weiß gewertet werden. Auch das vernetzte Leben bringt seine eigenen Vorteile mit sich. So können räumlich getrennte Familienmitglieder über weite Distanzen vernetzt sein, ein Vorteil, den ja auch kirchliche Netzwerke unter sich nutzen. Ein weiterer Vorteil besteht darin, dass man durch Netzwerke sehr schnell und einfach zu spezifischem Insiderwissen gelangen kann. So kann ich mir von einem Spezialisten in Ernährungsfragen aus Amerika ganz spezifische Information zu meinem Ernährungsdefizit einholen.⁸⁹⁵ Worin liegen denn die Gefahren, Schwierigkeiten und Herausforderungen in einer Kultur des *networked individualism* hinsichtlich der Kirche als

⁸⁹³Dazwischen gibt es die Mischung zwischen diesen beiden Formen, was Wellman als *glocalization* (eine Mischung aus lokal und global) bezeichnet. Ich werde hier nicht genauer darauf eingehen.

⁸⁹⁴Natürlich ist die Situation in der Realität komplexer. So leben die meisten Menschen in ihrem Familienleben nach wie vor in einer *little box*, während ihr sonstiges soziales Leben tendenziell mehr in linearen Netzwerken stattfindet.

⁸⁹⁵Hier spielt natürlich wieder die Frage des Marktes: wieviel bin ich bereit für eine gewisse Information zu bezahlen?

Primärgemeinschaft? Ich will hier nur zwei nennen:⁸⁹⁶

- lineare Beziehungen: ein Beziehungsgeflecht, bestehend aus Menschen, die nicht gegenseitig miteinander vernetzt sind und sich auf den Netzwerker selbst zentrieren – ein fragmentiertes Leben, bestehend aus verschiedenen und nicht zusammenhängenden Welten, die alle gemanagt werden wollen und die häufig gewechselt werden – die Kirche ist lediglich „eine Welt“ unter vielen anderen Welten⁸⁹⁷
- Das Ich ist das Zentrum seiner Welt: jeder einzelne kreiert sein eigenes, persönliches Netzwerk von Menschen, die ihm einen persönlichen „Nutzen“ bringen – eine Kultur von „Lifestyle-Enklaven“, also Interessengruppen, die nicht tiefer gehen als das gegenseitige Interesse

Auf den zweiten Punkt möchte ich hier nicht weiter eingehen, da er schon im Verlauf dieser Thesis thematisiert worden ist, wogegen der erste Punkt nun diskutiert werden soll. Es stellt sich konkret die Frage, wie und ob die ekklesiale Gemeinschaft in einer solchen Kultur überhaupt als Primärgemeinschaft funktionieren kann? Ist die Kirche nicht meistens Netzwerk unter anderen und auch nicht unbedingt wichtiger oder identitätsstiftender als andere Gruppen und Netzwerke? Frazee gibt in diesem Zusammenhang zu bedenken:

„The people in their small group are not involved in any other world they are managing. Very few small group members get together outside of the formal meeting date, not because there isn't a desire, but because there just isn't any time. While attempts are made, there is little chance the members of the small group can get their arms around your world or your arms around theirs. Their lives simply do not intersect anywhere except the small group meeting – and perhaps a quick “hello“ at church on Sunday morning. We are simply not principal characters in each other's worlds.“⁸⁹⁸

Ich möchte hier einen hoffentlich gangbaren Weg aufzeigen, wie die ekklesiale Gemeinschaft zur Primärgemeinschaft des Gläubigen werden kann. Dabei bin ich mir bewusst, dass dieser Weg schmal und nicht einfach zu begehen ist. Chester und Timmis meinen diesbezüglich: „This [der Individualismus] is perhaps the most significant “culture gap” that the church has to bridge.“⁸⁹⁹ Und Gibbs und Bolger halten fest: „Creating a vital community is a challenge in our current cultural context. People are both hungry for relationships and yet at the same time ill prepared for the costs

⁸⁹⁶Ich bin mir bewusst, dass ich teilweise schon im Verlauf dieser Thesis darauf Bezug genommen habe.

⁸⁹⁷Vgl. dazu die Grafik am Ende dieses Kapitels.

⁸⁹⁸Frazee Making Room, a.a.O., 22.

⁸⁹⁹Chester und Timmis, a.a.O., 41.

involved.⁹⁰⁰ Die Stationen dieses Weges sollen in dieser Reihenfolge begangen werden:

- die Identität der Kirche als neue „Familie“ verstehen
- eine verbindliche Entscheidung für die Familie treffen
- als Familie in gemeinsamen Rhythmen des Alltags leben

Wie diese Arbeit gezeigt hat, verwirklicht sich wahres Menschsein in der neuen Menschheit in Christus, proleptisch repräsentiert in und durch die ekklesiale Familie.⁹⁰¹ Das ekklesiale Selbst ist per geistliche Neugeburt Teil dieser geistlichen Familie. Erst wer diesen Teil der christlichen Identität als seine eigene Identität begreift und annimmt, wird in der Lage sein, diese Identität zu verwirklichen, aus ihr heraus zu leben und somit sein Potenzial als Mensch auszuschöpfen. Die Sinnhaftigkeit und Tiefe dieser Vision der Kirche muss verstanden werden, damit jemand sich für eine verbindlichere Form von Gemeinschaft verpflichten kann.⁹⁰² Auch hier kommt das Tun aus dem Sein – wir sind eine neue Familie, darum leben wir verbindlich in Gemeinschaft miteinander.⁹⁰³ Damit die kirchliche Gemeinschaft zu einer Primärgemeinschaft werden kann, muss ich mich von einem Leben, das sich um mich dreht, zu einem Leben, das sich um die ekklesiale Gemeinschaft dreht, bewegen.⁹⁰⁴ Chester und Timmis ergänzen in diesem Sinne:

„At the center or hub of life is not me as an individual but us as members of the Christian community. Church is not another ball for me to juggle but that which defines who I am and gives Christlike shape to my life.“⁹⁰⁵

Ein solch ekklesiales Leben ist in der heutigen Kultur ohne bewusste Verbindlichkeit nicht zu realisieren.⁹⁰⁶ Es steht in einem Kontrast zum Mainstream der Gesellschaft und setzt darum die

⁹⁰⁰Gibbs und Bolger, a.a.O., 97. Roof geht in eine ähnliche Richtung: „They [die heutige Kultur] ... stress personal fulfillment yet yearn for community, and are fluid in all their allegiances ...“ (Zitiert in Dawn, a.a.O., 32).

⁹⁰¹Vgl. z.B. Pt. 4.2.2.4.

⁹⁰²Weil so schön, sei hier noch einmal Tim Kellers Satz zitiert: „Unless you are willing to experience the loss of options and the individual limitation that comes from being in committed relationships, you remain out of touch with your own nature and the nature of things.“ (Keller Reason, a.a.O., 217).

⁹⁰³Vgl. dazu Pt. 7.2.

⁹⁰⁴Vgl. dazu Pt. 2.5 und Pt. 4.1.2.

⁹⁰⁵Chester und Timmis, a.a.O., 45.

⁹⁰⁶Elton Trueblood macht folgende interessante Beobachtung: „Because we do not have to use precious time, as all of our ancestors did, in carrying water, grinding flour, and weaving cloth, we should, theoretically, have more free time available, but we do not. The trouble seems to be that we presume on the advantage of our inventions by deliberately adding to the number of our engagements until our lives are fragmented. Too many commitments amount virtually to none. The only commitment which is significant is that which has about it a certain singularity or even priority.“

bewusste persönliche Entscheidung so leben zu wollen voraus. Bin ich bereit mein Leben für die ekklesiale Familie zu öffnen und hinzugeben? Bin ich bereit meine Ressourcen für andere einzusetzen und selber auf andere angewiesen zu sein (Röm 12,5)? Es ist wichtig zu betonen, dass die verbindliche Entscheidung nicht primär für eine non-personale Institution, sondern für andere Menschen, für Brüder und Schwestern, getroffen wird.⁹⁰⁷ Was heißt das konkret? Mein Leben und wie ich es lebe ist letztlich nicht nur für mich relevant, sondern beeinflusst meine ganze geistliche Familie. Wenn ich einen neuen Job annehme, der mit Reisen verbunden ist, sodass ich die Hälfte des Jahres unterwegs bin, hat dies Auswirkungen auf die ganze Gemeinschaft. Wenn ein Ehepaar ein Kind bekommt, sind alle Beziehungen der ekklesialen Gemeinschaft auf eine Art und Weise davon betroffen.⁹⁰⁸ Das bedeutet, dass die geistliche Gemeinschaft Anteil am Leben der Einzelnen hat und die Probleme und Herausforderungen der Einzelnen letztlich alle beschäftigen und direkt oder indirekt betreffen. Zusammen sucht man nach Wegen, die Identität der Familie in diesen Situationen zu leben und einander zu unterstützen und zu tragen.⁹⁰⁹ Das heißt nicht unbedingt, dass alle alles gemeinsam machen müssen, abgesehen davon, dass dies meistens gar nicht möglich ist. Jeder Mensch lebt, wie oben gezeigt wurde, in verschiedenen Netzwerken, sei es die leibliche Familie, der Job, ein politischer oder gemeinnütziger Verein, eine Bike-Gruppe, usw.⁹¹⁰ Wie kann die geistliche Familie inmitten dieses Netzwerkgeflechts als Primärnetzwerk funktionieren? Es sind dabei drei Faktoren zu beachten: der Zeitfaktor, der Offenheitsfaktor und der Missionsfaktor. Der Zeitfaktor hat mit der verbindlichen Entscheidung zu tun, der geistlichen Familie zeitliche Priorität einzuräumen. Das mag bedeuten, dass eine Person sich entscheidet, in weniger Netzwerken als bisher teilzunehmen, um dafür mehr

(Trueblood, a.a.O., 41).

⁹⁰⁷Vgl. Gibbs und Bolger, a.a.O., 97

⁹⁰⁸Da der missionale Auftrag der ekklesialen Gemeinschaft nicht Thema dieser Arbeit ist, erwähne ich hier lediglich in dieser Fußnote, dass Lebensstil, Entscheidungen und Zeitgestaltung der einzelnen Glieder der geistlichen Familie einen maßgeblichen Einfluss auf die gemeinsame Mission der ekklesialen Gemeinschaft haben. Chester und Timmis formulieren: „Church that is a discrete set of responsibilities, juggled among other sets of responsibilities, can never carry the weight of Jesus’ mandate. Only life that is infused and transformed by a communal identity can be lived “before men.“ (Chester und Timmis, a.a.O., 47).

⁹⁰⁹Das könnte bspw. heißen, dass das Ehepaar mit dem neugeborenen Kind entlastet wird, indem jemand anders der ekklesialen Gemeinschaft die Einkäufe übernimmt. Es mag Fälle geben, in denen die Identität der Familie nicht länger gelebt werden kann, weil sie faktisch von anderen Identitäten verdrängt wird, wenn bspw. jemand so viel unterwegs ist, dass er am „Familienleben“ praktisch nicht mehr teilnehmen kann. Karriere und Erfüllung im Job, an sich etwas Gutes, können eine so vorgeordnete Rolle einnehmen, dass sie zu einer eigenen Primäridentität werden und so das Leben des Betroffenen fundamental bestimmen. Es ist hier wichtig nicht vorschnell zu urteilen, was in einer bestimmten Situation für eine bestimmte Person richtig und was falsch ist. Vielmehr ist als geistliche Familie zusammen nach Lösungen zu suchen, im Gebet darum zu ringen und eine Entscheidung zu treffen. Vgl. zu Entscheidungen treffen Pt. 8.

⁹¹⁰Vgl. die Grafik am Ende dieses Kapitels.

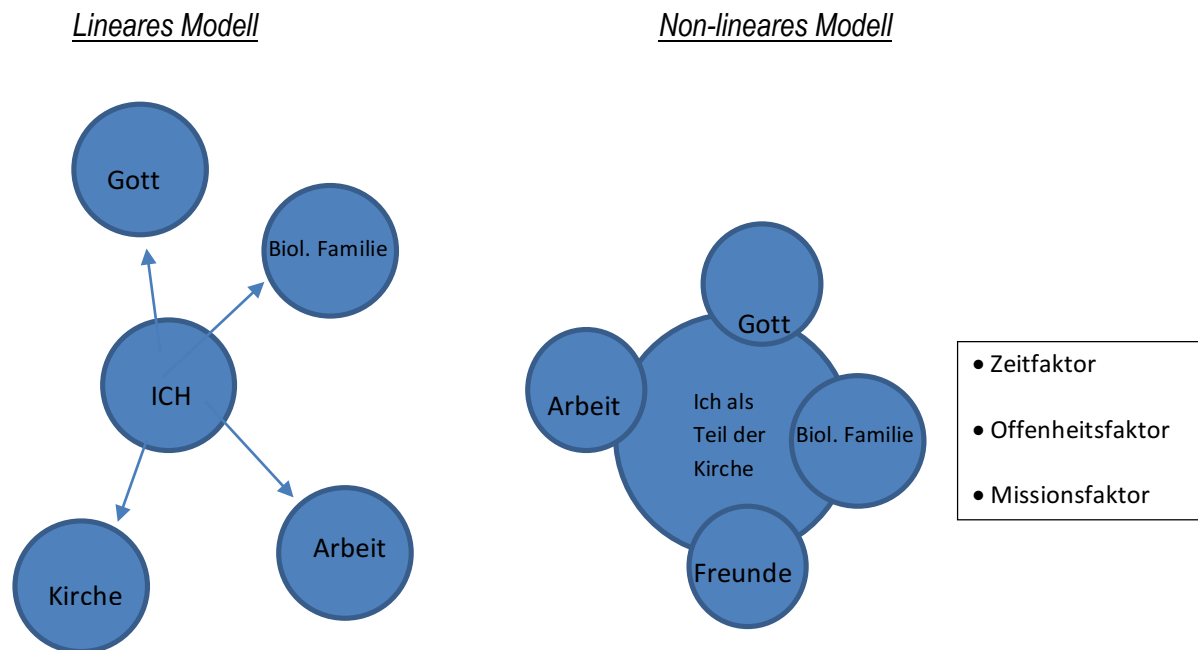
„Familienzeit“ zu haben.⁹¹¹ Zweitens ist es entscheidend, eine Offenheit gegenüber den Netzwerken der anderen Familienglieder und damit verbunden, den Menschen, die daran teilnehmen, zu kultivieren und gleichzeitig seine eigenen Netzwerke, vielleicht vor allem das der eigenen (biologischen) Familie, für die anderen zu öffnen.⁹¹² Vielleicht ist ein Familienmitglied in einem Verein der Schule tätig, der für eine Veranstaltung noch Helfer sucht – eine Möglichkeit, sich als ganze ekklesiale Familie einzubringen. Oder ein anderes Familienmitglied lädt einzelne Glieder oder die ganze Gemeinschaft zu einem Geschäftsausflug mit ein. Auf der anderen Seite soll sich die ekklesiale Familie ihrerseits als Gemeinschaft durch eine Offenheit und Gastfreundschaft auszeichnen, sodass Freunde der einzelnen Familienmitglieder willkommen sind.⁹¹³ An dieser Stelle kommt der dritte Faktor, der Missionsfaktor, ins Spiel. Die ekklesiale Familie fragt sich, in welchen Netzwerken der Familienglieder sich eine Möglichkeit bietet, sich als Einzelne oder als ganze Gemeinschaft „missionarisch“ zu beteiligen. So könnte es sein, dass der Unihockeyclub des einen Familienmitglieds noch einen weiteren Spieler braucht und jemand anders aus der ekklesialen Familie ein talentierter Spieler ist, der einspringen könnte. Oder jemand der geistlichen Familie spielt als Musiker ab und zu Konzerte in der Stadt – eine Möglichkeit ihn zu unterstützen und seinen Kreis von Leuten kennen zu lernen. Die grundsätzliche Stoßrichtung geht dahin, weniger lineare, auf den Einzelnen fokussierte Netzwerke und Beziehungen zu pflegen und dafür mehr in non-linearen Netzwerken und Beziehungen

⁹¹¹Dies trifft wahrscheinlich vor allem auf Netzwerke und Beziehungen außerhalb der Arbeit, also sogenannte „Freizeitbeziehungen“, zu. Hier muss man sich die Frage stellen, für wie viele Beziehungen und Aktivitäten man außerhalb des ekklesialen Familiennetzwerks Zeit und Platz hat? Frazee meint: „If we want a deeper sense of belonging, we must begin to consolidate our many different relational worlds into one ... we must learn to relieve ourselves of the stress of managing too many circles of relationships and focus our energy on one main circle of influence. Our mission is clear: simplify our lifestyles in such a way that we can concentrate more energy into a circle of relationships that produces a sense of genuine belonging ... it is to be realistic and intentional about the relationships we have, bringing depth and maturity to them.“ (Frazee, a.a.O., 30).

⁹¹²Die biologische Familie hat auch in der neuen Realität „in Christus“ einen wichtigen Stand. Sie wird nicht in die ekklesiale Familie hinein aufgelöst, sondern bleibt eine wichtige Kerngemeinschaft für das Ehepaar und die Kinder, die darin aufwachsen. Die ekklesiale Gemeinschaft ist also keine Hippie-Kommune, in der Sexualität und Kindererziehung kommunalisiert werden. Trotzdem wird die biologische Familie heute auch in christlichen Kreisen manchmal als die ideale Form der Gemeinschaft gewertet. James Smith meint dagegen: „The “idolization” of the family ... results in an almost impossible pressure upon the family to function as a closed, self-sufficient, autonomous unit.“ (Smith *Desiring*, a.a.O., 186). Wie diese Thesis gezeigt hat, ist die biologische Familie, in ihrer Funktion und ihrem Wesen nach unglaublich wichtig, der ekklesialen Familie unter- oder besser eingeordnet (vgl. dazu die Grafik unten). Smith fährt fort, indem er David Matzko McCarthy zitiert: „The promise in baptism indicates a very different theology of the family, which recognizes that “families work well when we do not expect them to give us all we need.” Instead, the social role of the family that is configured by baptism is to be a family “dependent upon a larger social body ... In theological terms, family is called to be part of the social adventure we call the church.“ (Ebd., 186). Die biologische Familie ist also Teil der größeren ekklesialen Familie und bringt sich in diese ein und öffnet sich für diese. Das Gleiche was für jeden einzelnen Gläubigen gilt, gilt dem Geiste nach auch für die biologische Familie.

⁹¹³Hier spielt natürlich immer die Frage, wie offen denn die Freunde oder Arbeitskollegen sind, mit.

zu leben, von denen die kirchliche Gemeinschaft das Primärnetzwerk bildet.⁹¹⁴ Folgende Skizze verdeutlicht diese Dynamik:



Es ist in der heutigen Kultur, vor allem in ihrer urbanen Ausprägung, nicht zuerst das Lokal, also eine Nachbarschaft oder ein Gebäude, das zur Umsetzung des non-linearen Modells entscheidend ist, obwohl dieser Faktor natürlich auch mitspielen kann. Wenn es den Dorfplatz als Ort des Austausches so nicht mehr gibt, ist es vielleicht auch nicht unbedingt möglich, einen solchen Ort wieder kreieren zu wollen.⁹¹⁵ Hilfreicher als die Fokussierung auf ein Lokal scheint mir die Dimension der Rhythmen einer Kultur. Damit sind die sich alltäglich wiederholenden Rituale, Gepflogenheiten und Unternehmungen

⁹¹⁴Es wird in der heutigen Kultur nicht immer möglich sein, verschiedene Netzwerke zu integrieren, weil diese Netzwerke zu homogen aufgestellt sind. Trotzdem sollte das Bestreben der ekklesialen Gemeinschaft dahingehen, dies zu versuchen und vielleicht dadurch bestehende homogenere Netzwerke herauszufordern. Sie werden dadurch merken, dass ich eben nicht für mich alleine, sondern in der Primärstruktur der ekklesialen Familie lebe und dass, wenn sie mit mir Kontakt haben, auf eine Art und Weise automatisch Kontakt mit meiner geistlichen Familie haben.

⁹¹⁵Es gibt jedoch auch gewisse Trends, Gemeinschaft wieder mehr an eine bestimmte Lokalität zu binden. Vgl. z.B. die Fernsehserie „Friends“: Freunde, die sich täglich im gleichen Kaffee treffen. Vgl. auch Ray Oldenburg, *The Great Good Place: Cafés, Coffee Shops, Bookstores, Bars, Hairs Salons and other Hangouts at the Heart of Community* (Cambridge: Da Capo Press, 1999). Bewegungen wie das sogenannte „neue Mönchtum“ fokussieren sich vermehrt auf die lokale Nachbarschaft. Van Gelder und Zscheile bemerken dazu: „This development can be understood as a counterreaction to the cultural trends of globalization, mobility and displacement ...“ (Van Gelder und Zscheile, a.a.O., 130). Sie fügen an: „Yet even for this Christians who intentionally cultivate missional relationships on a local level, being part of a community means also participating in a much wider web of connections maintained through Facebook, Twitter, email, and blogs.“ (Ebd., 130).

gemeint, also *das, was ein Mensch sowieso tut*. Dazu zählen Aktivitäten wie Essen, Feiern, Freizeit oder Arbeit. Wenn die ekklesiale Familie als Primärgemeinschaft funktionieren soll, ist es wichtig, dass sie es versteht, das ekklesiale Leben mit diesen Alltagsrhythmen zu verbinden. Das könnte ganz allgemein bedeuten, Mahlzeiten gemeinsam als geistliche Familie einzunehmen, Teile der Freizeit zusammen zu gestalten, zusammen zu feiern oder in irgendeiner Art und Weise am Arbeitsleben der anderen teilzuhaben. Auf diese Weise werden die Alltagsaktivitäten in das Leben der ekklesialen Familie integriert. Weil die Identität der ekklesialen Familie fundamental liturgischer Art ist, gilt es zudem, diese „banalen“ Rhythmen neu zu füllen.⁹¹⁶ So kommt den einfachen Alltagsvorkommnissen im Lichte der Story Gottes betrachtet, plötzlich eine tiefere, geistliche Bedeutung zu. Jede Mahlzeit weist letztlich auf den trinitarischen Gott als den Geber aller guten Dinge und auf Jesus, das „wahre Brot des Lebens“, das Gott uns geschenkt hat. Die Alltagsbeschäftigung des Essens wird so zu einer Handlung des Lobpreises und der Dankbarkeit für Gottes Versorgung und zu einem Anlass des Gebets, da niemand außer ihm unseren Lebenshunger stillen kann.⁹¹⁷

Andererseits lebt die ekklesiale Familie als geistliche Familie auch in neuen Rhythmen oder Liturgien, die sich aufgrund ihrer neuen Identität in Christus erst ergeben, in Handlungen, *die der Mensch als liturgisches Wesen tut*. Die ekklesiale Gemeinschaft lebt also nicht nur in den Alltagsrhythmen der Kultur, sondern wie eine klösterliche Familie, die betet und arbeitet (*ora et labora*), in liturgischen Handlungen, die den Alltag durchweben und vielleicht manchmal durchkreuzen.⁹¹⁸ Für diese Liturgien schafft sie einen Raum im Alltag und am Sonntag, damit sie in ihrer Identität als liturgische Gemeinschaft leben und wachsen kann. So werden die Alltagsrhythmen mit liturgischen Rhythmen ergänzt.

Alltagsrhythmen (neu gefüllt)

Liturgische Rhythmen im Alltag und Sonntag

ESSEN

ABENDMAHL (auch Fasten und Gastfreundschaft)

ARBEITEN

BETEN und LERNEN

FREIZEIT

SABBAT

FEIERN

GOTTESDIENST

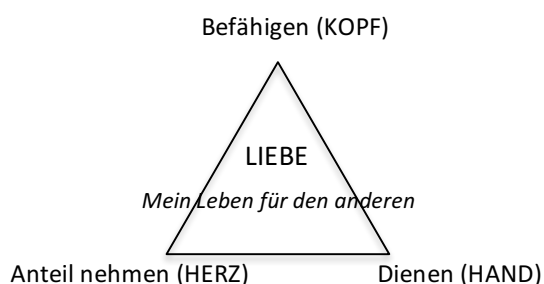
⁹¹⁶Vgl. Pt. 4.2.2.1. Das ekklesiale Selbst lebt in der Story Gottes und darum erscheinen selbst die alltäglichsten Dinge (im Lichte dieser Story) auf eine neue Art und Weise (vgl. dazu Pt. 5.2 dieser Theses).

⁹¹⁷Der Genuss beim Essen wird dadurch nicht ausgeblendet, sondern er bekommt viel mehr ein tieferes Fundament. Hier wäre eine Theologie des Essens zu entwickeln.

⁹¹⁸Mir hilft es hier, mir die ekklesiale Gemeinschaft als „Pilgergemeinschaft auf dem Weg“ vorzustellen. Das Pilgern bringt ganz eigene Rhythmen mit sich, die nur die Pilger selbst betreffen, wie: die Karte konsultieren (sind wir auf dem richtigen Weg?), das Ziel vor Augen haben (sind wir teleologisch motiviert?), das Gepäck der anderen tragen, usw.

Eine ekklesiale Familie, die ihren Alltag gemeinsam in solchen Rhythmen zu gestalten vermag, hat die Chance effektiv als Primärgemeinschaft im Leben der einzelnen Gläubigen zu funktionieren.

11.5 Appendix V: Die „einander-Stellen“ geordnet – Praktiken zur Bildung einer christusähnlichen Gemeinschaft



Diese Triade, basierend auf den „einander-Stellen“, wurde weiter oben eingeführt.⁹¹⁹ Sie charakterisiert den christusgemäßen Lebensstil der Liebe und Hingabe, wie er in der ekklesialen Gemeinschaft umgesetzt wird. Das Gesetz der Liebe umfasst alle Praktiken der Gemeinschaft in den drei Dimensionen des Menschseins, nämlich Kopf, Hand und Herz. Diese Liebe wurzelt in der trinitarischen Liebe, in dem, was Gott durch Christus für uns getan hat.⁹²⁰ Ich will hier einige dieser Neutestamentlichen Stellen zusammentragen. Als Leitsatz kann, im Einklang mit dieser Thesen, der Vers aus dem ersten Petrusbrief stehen (1Petr 1,22), der sowohl die vertikale als auch die horizontale Dimension umfasst:⁹²¹

„Ihr habt euer Innerstes gereinigt, indem ihr euch der Wahrheit im Gehorsam unterstellt habt, so dass ihr euch jetzt als Geschwister eine Liebe entgegenbringen könnt, die frei ist von jeder Heuchelei. Darum hört nicht auf, einander aufrichtig und von Herzen zu lieben.“⁹²²

⁹¹⁹Vgl. Pt. 7.1.

⁹²⁰Das Evangelium oder die Story Gottes ist die Basis der Gemeinschaft: gegenseitige Annahme, weil Gott uns zuerst angenommen hat (Röm 15,7), gegenseitige Vergebung, weil Gott uns in Christus vergibt und versöhnt (Eph 4,23), gegenseitige Transparenz, da wir vor Gott alle gleich (gleichwohl sündig als auch angenommen) sind (Jak 5,16; 1Joh 1,9). Interessant wäre es in diesem Zusammenhang das (relationale) Leben Jesu in den Aspekten „Kopf, Herz und Hand“ genauer zu untersuchen.

⁹²¹Vgl. Pt. 6.1.

⁹²²Alle Bibelstellen aus *Neues Testament: Neue Genfer Übersetzung*, 3. Auflage (Romanel-sur-Lausanne: Genfer Bibelgesellschaft, 2010).

• *Normative Perspektive*: einander das Evangelium zusprechen – oder: das Evangelium durch Worte kommunizieren

- Einander durch das Evangelium ermutigen (Eph 5,19; Heb 10,24)
- Einander im Evangelium unterrichten (Kol 3,16)
- Einander durch das Evangelium ermahnen auf dem rechten Weg zu bleiben (Gal 6,1; Heb 3,12f)

Eph 5,19: Ermutigt einander mit Psalmen, Lobgesängen und von Gottes Geist eingegebenen Liedern.

Hebr 10,24: Und weil wir auch füreinander verantwortlich sind, wollen wir uns gegenseitig dazu anspornen, einander Liebe zu erweisen und Gutes zu tun.

Kol 3,16: Lasst die Botschaft von Christus bei euch ihren ganzen Reichtum entfalten. Unterrichtet einander in der Lehre Christi und zeigt einander den rechten Weg; tut es mit der ganzen Weisheit, die Gott euch gegeben hat.

Gal 6,1: Geschwister, wenn sich jemand zu einem Fehltritt verleiten lässt, sollt ihr, die ihr euch von Gottes Geist führen lasst, ihm voll Nachsicht wieder zurechthelfen. Dabei muss aber jeder von euch auf sich selbst achten, damit er nicht auch in Versuchung gerät.

Heb 3,12f: Achtet also darauf, Geschwister, dass keiner von euch durch eine rebellische Haltung dem Unglauben Raum gibt und sich von dem lebendigen Gott abwendet. Ermahnt und ermutigt einander vielmehr Tag für Tag ...

Praktiken für die ekklesiale Familie

• Ermutigen:

Tim Keller schreibt: „Christians should be people who are quick to praise and celebrate what others have done, who love to praise, appreciate, and make supportive statements.“⁹²³ In folgenden Bereichen kann Bestätigung und Ermutigung ausgesprochen werden:

- Wo sehe ich, dass mein Bruder oder meine Schwester gewachsen ist (in Bezug auf Krisen und Herausforderungen in Beruf, Familie etc./ in Bezug darauf wie er oder sie mit Kritik umgeht)?
- Welche Früchte des Geistes erkenne ich im Leben meiner Schwester oder meines Bruders? In welchen Bereichen hat die Frucht zugenommen?
- Welche Gaben (Geistesgaben und natürliche Fähigkeiten) sehe ich in meinem Bruder oder meiner Schwester? Wo wird er oder sie zu einem Segen für andere durch seine oder ihre

⁹²³Keller Gospel in Life, a.a.O., 59.

Begabungen?

- In welchen Bereichen erkenne ich Gehorsam gegenüber Gott und eine opferbereite Haltung in Beziehungen? Wo erkenne ich die christusgemäße Liebe im Leben meiner Geschwister?

- Unterrichten – Die Story rezipieren⁹²⁴

- Gemeinsam Gottes Story lernen (Schöpfung – Sündenfall – Erlösung – Wiederherstellung)
- Unsere eigene Story (Story unsere Familie, unserer Kultur, unserer Wünsche etc.) teilen
- Die Story Gottes mit unserer eigenen Story oder der Story anderer in Verbindung bringen: wo lebe ich oder wo leben andere (noch) nicht in der Story Gottes?⁹²⁵

- *Situative Perspektive*: motiviert durch das Evangelium einander dienen – oder: das Evangelium durch die Tat kommunizieren

- Haltung des Dienens: Den anderen höherstellen als sich selbst (Röm 15,1f; Phil 2,2-4; Joh 13,14; Jak 1,19)
- Praxis des Dienens: Einander Gutes tun und einander helfen (Heb 13,16; Gal 6,2; 1Petr 4,10)

Römer 15,1f: Wir als die im Glauben Starken sind verpflichtet, die Bedenken der Schwächeren ernst zu nehmen, statt in selbstgefälliger Weise nur an uns selbst zu denken. Jeder von uns soll auf den anderen Rücksicht nehmen und danach fragen, was gut für ihn ist und was ihm im Glauben weiterhilft.

Phil 2,2-4: Nun, dann macht meine Freude vollkommen und haltet entschlossen zusammen! Lasst nicht zu, dass euch etwas gegeneinander aufbringt, sondern begegnet allen mit der gleichen Liebe und richtet euch ganz auf das gemeinsame Ziel aus. Rechthaberei und Überheblichkeit dürfen keinen Platz bei euch haben. Vielmehr sollt ihr demütig genug sein, von euren Geschwistern höher zu denken als von euch selbst. Jeder soll auch auf das Wohl der anderen bedacht sein, nicht nur auf das eigene Wohl.

Joh 13,14: Wenn nun ich, der Herr und der Meister, euch die Füße gewaschen habe, sollt auch ihr einander die Füße waschen.

Jak 1,19: Denkt daran, meine lieben Geschwister: Jeder sei schnell bereit zu hören, aber jeder lasse sich Zeit, ehe er redet, und erst recht, ehe er zornig wird.

Hebr 13,16: Und vergesst nicht, Gutes zu tun und einander zu helfen! Das sind die Opfer, an denen Gott Freude hat.

Gal 6,2: Helft einander, eure Lasten zu tragen! Auf diese Weise werdet ihr das Gesetz erfüllen, das Christus

⁹²⁴Vgl. <https://saturatetheworld.com/resources/engaging-story-resource/> vom 27.10.2016.

⁹²⁵Eine gute Ressource hierfür findet sich in Tim Chester, *You Can Change: God's Transforming Power for our Sinful Behaviour & Negative Emotions* (Nottingham: Inter-Varsity Press, 2008).

uns gegeben hat.

1Petr 4,10: Jeder soll den anderen mit der Gabe dienen, die er von Gott bekommen hat.

Praktiken für die ekklesiale Familie

- Praxis des Zuhörens nach Jak 1,19:

- Das Gegenüber bewusst wahrnehmen und kennenlernen (seine oder ihre Story kennenlernen) → Fragen stellen
- Eine Haltung des bewussten Zuhörens kultivieren⁹²⁶

- Gemeinschaftszentrierte Ressourcenplanung:

- Zeit teilen: mir überlegen wann ich jemandem dienen kann (anstatt wie ich auf meine Kosten kommen kann)
- Raum teilen: mir überlegen, wann ich jemanden als Gast aufnehmen kann (anstatt mehr Raum für mich beanspruchen)
- Güter teilen: mir überlegen, welches materielle Bedürfnis ich wie stillen könnte (anstatt was ich mir als nächstes anschaffen will)
- Meine persönlichen Ressourcen teilen: mir überlegen wie ich mit meinen Begabungen, Kräften, Möglichkeiten jemandem aus der ekklesialen Familie konkret dienen könnte

- *Existenzielle Perspektive*: berührt durch das Evangelium einander lieben – oder: das Evangelium auf der Gefühlsebene sichtbar machen

1Petr 3,8: Seid voller Mitgefühl, liebt einander als Glaubensgeschwister, geht barmherzig und zuvorkommend miteinander um.

Röm 16,16: Grüßt einander mit einem Kuss als Ausdruck dafür, dass ihr alle zu Gottes heiligem Volk gehört.

Röm 12,10: Lasst im Umgang miteinander Herzlichkeit und geschwisterliche Liebe zum Ausdruck kommen. Übertrefft euch gegenseitig darin, einander Achtung zu erweisen.

Röm 12,9: Die Liebe soll echt sein, nicht geheuchelt.

⁹²⁶Vgl. dazu Christian-Rainer Weisbach, *Professionale Gesprächsführung: Ein praxisnahes Lese- und Übungsbuch*, 6. Auflage (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2003), 41-66.

Praktiken für die ekklesiale Familie

Im geschützten Rahmen der Familie Gefühle authentisch teilen können (Gefühle haben Platz und sind wichtig)

- Gefühlsbetonte Fragen stellen (Empathie): Wie hast du dich dabei gefühlt? Wie geht's dir in Bezug auf...?⁹²⁷
- Anteil nehmen in Zeiten der Not und der Freude (die Praxis des Weinens mit den Trauernden und des Lachens mit den Fröhlichen)

11.6 Appendix VI: Eine inklusiv – exklusive Kirche⁹²⁸

Die ekklesiale Gemeinschaft bildet (oder soll bilden) eine sichtbare Kontrastgesellschaft zur Welt. Indem sie anders (heilig) ist und lebt als die Kultur der Welt, ist sie eine exklusive Gemeinschaft. Auf der anderen Seite ist sie eine offene und einladende Gemeinschaft, die den Suchenden und den Fremden gerne aufnimmt. In diesem Sinne ist sie inklusiv und widerspiegelt so die Offenheit der Trinität. Wie spielen diese zwei Dimensionen zusammen? Joseph Myers meint: „We struggle to build a community of believers in a culture that wants to experience belonging over believing.“⁹²⁹ Anders ausgedrückt, Menschen wollen zunächst dazugehören ohne sich zuerst verändern (heilig sein) zu müssen. Wie diese Arbeit gezeigt hat, ist die ekklesiale Familie ein Gemeinschaft *sui generis*. Durch die Taufe wird der Mensch in die ekklesiale Gemeinschaft „hineingeboren“, die dann zu seiner neuen primären Familie wird. Die Taufe als sichtbares Zeichen der Initiation markiert somit den Unterschied zwischen denen, die Teil der *ekklesia* sind und denen, die es nicht sind.⁹³⁰ Aber auch die Nichtgetauften sollen trotzdem dazugehören können, nämlich indem sie an der Gemeinschaft teilnehmen und „mitlaufen“. Man könnte sie als Freunde der Familie bezeichnen, die zwar geistlich gesehen (noch) nicht die gleiche familiäre DNA tragen, die aber von der Andersartigkeit und der gelebten Liebe in der ekklesialen Familie angezogen werden.⁹³¹ Folgende Grafik versucht diese

⁹²⁷Vgl. z.B. Daniel Goleman, *Emotionale Intelligenz*, übersetzt von Friedrich Griese, 4. Auflage (München: Deutscher Taschenbuchverlag, 1997).

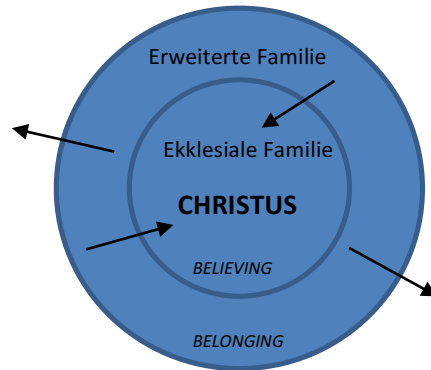
⁹²⁸Vgl. Kapitel 8.

⁹²⁹Myers, a.a.O., 27.

⁹³⁰Vgl. Pt. 5.1.2.

⁹³¹Mark Driscoll bemerkt diesbezüglich: „Reformation evangelism understands that the transformed lives of people in the church are both the greatest argument for, and the greatest explanation of, the gospel. Therefore, it welcomes non-Christians into the church, not so much through evangelistic programs as through informal relationships like Jesus developed with his first disciples.“ (Mark Driscoll, *The Radical Reformation: Reaching out without Selling out* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2004), 68).

Dynamik zu illustrieren:



Diese Grafik macht die „offene Grenze“ der ekklesialen Familie sichtbar. Die Freunde der Familie sind Teil der erweiterten Familie. Die Taufe markiert den Übergang und den Eintritt in eine verbindliche Beziehung mit Christus innerhalb der ekklesialen Familie.⁹³²

⁹³²Vgl. dazu das „centered set – Modell“ von Paul Hiebert in A. Scott Moreau, *Contextualization in World Mission: Mapping and Assessing Evangelical Trends* (Grand Rapids, MI: Kregel, 2012), 156-159.

12 Literaturverzeichnis

- Althaus, Paul. *The Theology of Martin Luther*. Übersetzt von Robert Schultz. Philadelphia: Fortress Press, 1966.
- Anderson, Hannah. *Made for More: An Invitation to Live in God's Image*. Chicago, IL: Moody Publishers, 2014.
- Appiganesi, Richard, Chris Garrat u.a. *Introducing Postmodernism: A Graphic Guide to Cutting-Edge Thinking*. Cambridge: Icon Books Ltd., 2007.
- Badcock, Gary T. *The Church as „Sacrament*. In: Husbands, Mark und Daniel J. Treier (Hg.), *The Community of the Word: Toward an Evangelical Ecclesiology*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press und Leicester: Apollos, 2005.
- Banks, Robert. *Going to Church in the First Century*. Jacksonville, FL: SeedSowers, 1980.
- Banks, Robert J. *Paul's Idea of Community: The Early House Churches in Their Cultural Setting*. Überarbeitete Auflage. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1994.
- Bannerman, James. *The Church of Christ: A Treatise on the Nature, Powers, Ordinances, Discipline and Government of the Christian Church: Volume One*. Birmingham, Alabama: Solid Ground, 2009.
- Barber, Benjamin R. *Jihad vs. McWorld: Terrorism's Challenge to Democracy*. New York: Ballantine Books, 1995.
- Barna, George. *Revolution: Worn-out on Church? Finding Vibrant Faith Beyond the Walls of the Sanctuary*. Carol Stream, Illinois: Tyndale House Publishers, 2005.
- Bauer, Walter. *Wörterbuch zum Neuen Testament*. 6. Auflage. Herausgegeben von Kurt Aland und Barbara Aland. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 1988.
- Beale, G. K. *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*. NSBT. Band 17. Herausgegeben von D. A. Carson. Leicester: Apollos, 2004.
- Beale, G. K. *We Become What We Worship: A Biblical Theology of Idolatry*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2008.
- Belcher, Jim. *Deep Church: A Third Way Beyond Emerging And Traditional*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2009.
- Bellah, Robert N., Richard Madsen, William M. Sullivan u.a. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985.

- Berger, Peter L. und Thomas Luckmann. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Theorie der Wissenssoziologie*. 24. Aufl. Übersetzt von Monika Plessner. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1980.
- Berger, Peter. *Auf den Spuren der Engel: die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*. 6. Ausgabe. Frankfurt am Main: Fischer, 1970.
- Berkhof, Louis. *Systematic Theology*. Neudruck 2005. Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1958.
- Bilezikian, Gilbert. *Gemeinschaft: Gottes Vision für die Gemeinde*. Übersetzung von Annette Schalk. Originalausgabe 1997. 2. Aufl. Asslar: Gerth Medien, 1999.
- Bittner, Wolfgang J. *Kirche – das sind wir! Von der Betreuungs- zur Beteiligungskirche*. Neukirchen-Vluyn: AUSAAT Verlag, 2003.
- Block, Peter. *Community: The Structure of Belonging*. San Francisco: Berrett-Koehler Publishers, 2008.
- Bloesch, Donald G. *The Church: Sacraments, Worship, Ministry, Mission*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2002.
- Bolsinger, Tod E. *It Takes a Church to Raise a Christian: How the Community of God Transforms Lives*. Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2004.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Sanctorum Communio: Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*. Herausgegeben von Joachim von Soosten. München: Chr. Kaiser Verlag, 1986.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Gemeinsames Leben*. Herausgegeben von Eberhard Betge, Gerhard Ludwig Müller und Albrecht Schönherr. 23. Aufl. München: Kaiser Verlag, 1987.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Nachfolge*. Herausgegeben von Martin Kuske und Ilse Tödt. 3. Auflage. München: Gütersloh, 1992.
- Braaten Carl E. und Robert W. Jenson (Hg.). *Marks of the Body of Christ*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999.
- Brunner, Emil. *Das Missverständnis der Kirche*. Zürich: Zwingli Verlag, 1951.
- Burke Spencer und Colleen Pepper. *Making Sense of Church: Eavesdropping on Emerging Conversations about God, Community, and Culture*. Grand Rapids, MI: emergentYS, 2003.
- Cain, Susan. *Quiet: The Power of Introverts in a World that can't stop talking*. New York: Crown Publishing Group, 2012.
- Calvin, Johannes. *Unterricht in der christlichen Religion*. Übersetzt und bearbeitet von Otto Weber. 2. Aufl. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag und foedus-Verlag, 2009.

- Carson, D. A. „Love“. *New Dictionary of Biblical Theology*. Downers Grove, IL und Nottingham, England: InterVarsity Press, 2000, 646-650.
- Carson, D. A. *The Difficult Doctrine of the Love of God*. Nottingham, England: Inter-Varsity Press, 2000.
- Carter, Craig A. *Beyond Theocracy and Individualism: The Significance of John Howard Yoder's Ecclesiology for Evangelicalism*. In: Husbands, Mark und Daniel J. Treier (Hg.), *The Community of the Word: Toward an Evangelical Ecclesiology*. Downers Grove: InterVarsity Press und Leicester: Apollos, 2005.
- Chan, Simon. *Spiritual Theology: A Systematic Study of the Christian Life*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1998.
- Charry, Ellen T. *Sacramental Ecclesiology*. In: Husbands, Mark und Daniel J. Treier (Hg.), *The Community of the Word: Toward an Evangelical Ecclesiology*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press und Leicester: Apollos, 2005.
- Chester, Tim. *A Meal with Jesus: Discovering Grace, Community & Mission around the Table*. Nottingham: Inter-Varsity Press, 2011.
- Chester, Tim. *Church Planting: A Theological Perspective*. In: Timmis, Stephen (Hg.), *Multiplying Churches: Reaching Today's Communities Through Church Planting*. Ross-shire: Christian focus Publications, 2000.
- Chester, Tim. *Delighting in the Trinity: Why Father, Son and Spirit are Good News*. 2. Aufl. Nottingham, England: The Good Book Company, 2010.
- Chester, Tim. *Mission and the Coming of God: Eschatology, the Trinity and Mission in the Theology of Jürgen Moltmann and Contemporary Evangelicalism*. Paternoster Theological Monographs. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2006.
- Chester, Tim. *Will you be my Facebook friend?: Social Media and the Gospel*. Leyland, England: 10Publishing, 2013.
- Chester, Tim. *You Can Change: God's Transforming Power for our Sinful Behaviour & Negative Emotions*. Nottingham: Inter-Varsity Press, 2008.
- Chester, Tim und Steve Timmis. *Everyday Church: Mission by Being Good Neighbours*. Nottingham, England: Inter-Varsity Press, 2011.
- Chester, Tim und Steve Timmis. *Total Church: A Radical Reshaping around Gospel and Community*. Nottingham, England: Inter-Varsity Press, 2007.
- Clowney, Edmund P. *The Church: Contours of Christian Theology*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1995.

- Crabb, Larry. *Connecting: Healing For Ourselves and Our Relationships*. Nashville, Tennessee: Word Publishing, 1997.
- Cray, Graham. *The Toronto Experience in a Consumer Society*. In: Bartholomew, Craig und Thorsten Moritz (Hg.), *Christ and Consumerism: A Critical Analysis of the Spirit of the Age*. Carlisle, Cumbria: Paternoster Press, 2000.
- Crouch, Andy. *Life after Postmodernity*. In: Sweet, Leonard (Hg.), *The Church in Emerging Culture: Five Perspectives*. Grand Rapids, MI: emergentYS Books, publiziert von Zondervan.
- Crouch, Colin. *Postdemokratie*. 10. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2013.
- Davis, John Jefferson. *Meditation and Communion with God: Contemplating Scripture in an Age of Distraction*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2012.
- Davis, John Jefferson. *Worship and the Reality of God: An Evangelical Theology of Real Presence*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2010.
- Dawn, Marva J. *A Royal "Waste" of Time: The Splendor of Worshipping God and Being Church for the World*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1999.
- Dawn, Marva J. *Reaching Out Without Dumbing Down: A Theology of Worship for the Turn-of-the-Century Culture*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1995.
- Dawn, Marva J. *Truly the Community: Romans 12 and How to Be the Church*. Reprinted 1997. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1992.
- Dever, Mark. *9 Merkmale einer gesunden Gemeinde*. 2. Aufl. Übersetzt von Jutta Schierholz. Waldems: 3L Verlag, 2011.
- DeYoung, Kevin & Ted Kluck. *Why we love the Church: In Praise of Institutions and organized Religion*. Chigaco: Moody Publishers, 2009.
- DeYoung, Kevin und Greg Gilbert. *What Is the Mission of the Church? Making Sense of Social Justice, Shalom, and the Great Commission*. Wheaton, Illinois: Crossway, 2011
- Drane, J. W. „Family“. *New Dictionary of Biblical Theology*. Downers Grove, IL und Nottingham, England: InterVarsity Press, 2000, 494-496.
- Driscoll, Mark. *The Church and the Supremacy of Christ*. In: John Piper und Justin Taylor (Hg.), *The Supremacy of Christ in a Postmodern World*. Wheaton, Illinois: Crossway, 2007.
- Driscoll, Mark. *The Radical Reformation: Reaching out without Selling out*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2004.

- Driscoll, Mark und Gerry Breshears. *Vintage Church: Timeless Truths and Timely Methods*. Wheaton, Illinois: Crossway Books, 2008.
- Dulles, Avery Cardinal. *Models of the Church*. New York: Image Books, 2014.
- Dykstra, Craig und Dorothy C. Bass. *A Theological Understanding of Christian Practices*. In: Volf, Miroslav und Dorothy C. Bass (Hg.), *Practicing Theology: Beliefs and Practices in Christian Life*. Grand Rapids, Michigan und Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2002.
- Dyrness, William A. *Spaces for an Evangelical Ecclesiology*. In: Husbands, Mark und Daniel J. Treier (Hg.), *The Community of the Word: Toward an Evangelical Ecclesiology*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press und Leicester: Apollos, 2005.
- Eichler Astrid und Thomas und Irene Widmer-Huber. *Es gibt was Anderes! Gemeinschaftliches Leben für Singles und Familien*. Witten: SCM R.Brockhaus im SCM-Verlag GmbH & Co. KG, 2010.
- Erickson Millard. *God in Three Persons: A Contemporary Interpretation of the Trinity*. Grand Rapids: Baker, 1995.
- Erickson, Millard J. *Truth or Consequences: The Promise and Perils of Postmodernism*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001.
- Fiddes, Paul S. *Participating in God: A Pastoral Doctrine of the Trinity*. London: Darton, Longman und Todd Ltd, 2000.
- Frame John M. *Cornelius Van Til: An Analysis of His Thought*. Phillipsburg: P&R, 1995.
- Frame, John. *Systematic Theology: An Introduction to Christian Belief*. Phillipsburg, New Jersey: P&R Publishing, 2013.
- Frame, John M. *The Doctrine of the Christian Life*. Phillipsburg, New Jersey: P&R, 2008.
- Franke, John R. *God is Love: The Social Trinity and the Mission of God*. In: Treier, Daniel J. und David Lauber (Hg.), *Trinitarian Theology for the Church: Scripture, Community, Worship*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press und Nottingham: Apollos: 2009
- Frazee, Randy. *The Connecting Church 2.0: Beyond Small Groups to Authentic Community*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2013.
- Frazee, Randy. *Making Room for Life: Trading Chaotic Lifestyles for Connected Relationships*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2003.
- Freeman, Andy and Pete Greig. *Punk Monk: New Monasticism and the Ancient Art of Breathing*. Ventura, California: Regal Books, 2007.

- Frost, Michael. *Exiles: Living Missionally in a Post-Christian Culture*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2006.
- Frost, Michael & Alan Hirsch. *The Shaping of Things to Come: Innovation and Mission for the 21st-Century Church*. Seventh Printing 2007. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers und Erina: Sand Publishing, 2003.
- Gay, Craig M. *The Way of the (Modern) World: Or, Why It's Tempting to Live As If God Doesn't Exist*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, Carlisle, Cumbria: Paternoster Press und Vancouver: Regent College Publishing, 1998.
- Gay, Craig M. *Sensualists without Heart: Contemporary Consumerism in Light of the Modern Project*. In: Clapp, Rodney (Hg.), *The Consuming Passion: Christianity & the Consumer Culture*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1998.
- George, Timothy und John Woodbridge. *The Mark of Jesus: Loving in a Way the World Can See*. Chicago: Moody Publishers, 2005.
- Gergen, Kenneth J. *The Saturated Self: Dilemmas of Identity in Contemporary Life*. New York: Basic Books, 1991.
- Gibbs, Eddie und Ian Coffey. *Church Next: Quantum Changes in Christian Ministry*. Leicester: InterVarsity Press, 2001.
- Gibbs, Eddie und Ryan K. Bolger. *Emerging Churches: Creating Christian Communities in Postmodern Cultures*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005.
- Godawa, Brian. *Hollywood Worldviews: Watching Films with Wisdom and Discernment*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002.
- Goleman, Daniel. *Emotionale Intelligenz*. Übersetzt von Friedrich Gries. 4. Auflage. München: Deutscher Taschenbuchverlag, 1997.
- Gräb, Wilhelm. „Individualismus“. RGG. Bd. 4, 107.
- Grenz, Stanley J. *A Primer on Postmodernism*. Grand Rapids, Michigan und Cambridge: Wm. B. Eerdmans, 1996.
- Grenz, Stanley J. *Created for Community: Connecting Christian Belief with Christian Living*. 2.Aufl. Grand Rapids, MI: BridgePoint Books, 1998.
- Grenz, Stanley J. *Ecclesiology*. In: Vanhoozer, Kevin J. (Hg.), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

- Grenz, Stanley J. *Rediscovering the Triune God: The Trinity in Contemporary Theology*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2004.
- Grenz, Stanley J. *The Social God and the Relational Self: A Trinitarian Theology of the Imago Dei*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001.
- Grenz, Stanley J. *The Social God and the Relational Self: Toward a Theology of the Imago Dei in the Postmodern Context*. In: Lints, Richard, Michael S. Horton und Mark R. Talbot (Hg.), *Personal Identity in Theological Perspective*. Grand Rapids und Cambridge: Wm. B. Eerdmans, 2006.
- Grenz Stanley J. und John R. Franke. *Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a Postmodern Context*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001.
- Grudem, Wayne. *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1994.
- Guardini, Romano. *Vom Sinn der Gemeinschaft*. Zürich: Verlags AG »Die Arche«, 1950.
- Gunton, Colin. *The One, the Three and the Many: God, Creation and the Culture of Modernity: The 1992 Bampton Lectures*. 9. Aufl. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Gunton, Collin E. *The Promise of Trinitarian Theology*. 2. Aufl. London und New York: T & T Clark, 1997.
- Gutjahr, Gert. *Markenpsychologie: Wie Marken wirken – Was Marken stark macht*. 2. Auflage. Wiesbaden: Springer Gabler 2013.
- Hainz, Josef. *Koinonia: »Kirche« als Gemeinschaft bei Paulus*. Biblische Untersuchungen. Begründet von Otto Kuss. Herausgegeben von Jost Eckert und Josef Hainz. Band 16. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1982.
- Hardmeier, Roland. *Kirche ist Mission: Auf dem Weg zu einem ganzheitlichen Missionsverständnis*. Schwarzenfeld: Neufeld Verlag, 2009.
- Harper, Brad und Paul Louis Metzger. *Exploring Ecclesiology: An Evangelical and Ecumenical Introduction*. Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2009.
- Harré, Rom. *Social Being: A Theory for Social Psychology*. Oxford: Basil Blackwell Publisher, 1979.
- Harvey, Dave. *Am I Called? The Summons to Pastoral Ministry*. Wheaton, Illinois: Crossway, 2012.
- Hauerwas, Stanley. *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*. 11. Aufl. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1981.
- Hauerwas, Stanley. „Casuistry as a Narrative Art“. *Interpretation* 37. (Oktober 1983): 377-388.

- Hauerwas, Stanley und William H. Willimon. *Resident Aliens: A Provocative Christian Assessment of Culture and Ministry for People Who Know that Something is Wrong*. 25. Aufl. Nashville: Abingdon Press, 2014.
- Hauschildt, Eberhard und Uta Pohl-Patalong. *Kirche*. Lehrbuch praktische Theologie. Band 4. Herausgegeben von Albrecht Grötzingler, Christoph Morgenthaler, u.a. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2013.
- Hays, Richard B. *The Moral Vision of the New Testament: Community, Cross, New Creation*. San Francisco: Harper Collins, 1996.
- Heller, Thomas C. und David E. Wellbery. *Introduction*. In: Heller, Thomas C., Morton Sosna und David E. Wellbery (Hg.), *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*. California: Stanford University Press, 1986.
- Hempelmann, Heinzpeter. *Was sind denn diese Kirchen noch ...? Christlicher Wahrheitsanspruch vor den Provokationen der Postmoderne*. STM. Band 14. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 2006.
- Hermund, Jost. *Nach der Postmoderne: Ästhetik heute*. Köln: Böhlau Verlag, 2004.
- Hill, Graham. *Salt, Light, and a City: Introducing Missional Ecclesiology*. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2012.
- Hirsch, Allan. *The Forgotten Ways: + Reactivating the Missional Church*. Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2006.
- Hoekema, Anthony A. *Created in God's Image*. Grand Rapids und Cambridge: Wm. B. Eerdmans, 1986.
- Horton, Michael S. *Covenant and Eschatology: The Divine Drama*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2002.
- Horton, Michael S. *Image and Office: Human Personhood and the Covenant*. In: Lints, Richard, Michael S. Horton und Mark R. Talbot (Hg.), *Personal Identity in Theological Perspective*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2006.
- Horton, Michael. *People and Place: A Covenant Ecclesiology*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2008.
- Horton, Michael S. *Post-Reformation Reformed Anthropology*. In: Lints, Richard, Michael S. Horton und Mark R. Talbot (Hg.), *Personal Identity in Theological Perspective*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2006.
- Hümmer, Walter. *Neue Kirche in Sicht? Vorträge und Betrachtungen*. Marburg an der Lahn: Oekumenischer Verlag Dr. R. F. Edel, 1970.

- Humphrey, Edith. M. *The Gift of the Father: Looking at Salvation History Upside Down*. In: Treier, Daniel J. und David Lauber (Hg.), *Trinitarian Theology for the Church: Scripture, Community, Worship*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press und Nottingham: Apollos: 2009.
- Husbands, Mark. *The Trinity Is Not Our Social Program: Volf, Gregory of Nyssa and Barth*. In: Treier, Daniel J. und David Lauber (Hg.), *Trinitarian Theology for the Church: Scripture, Community, Worship*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press und Nottingham: Apollos: 2009.
- Hüther, Gerhard. *Mit Freude lernen ein Leben lang: Weshalb wir ein neues Verständnis vom Lernen brauchen: Sieben Thesen zu einem erweiterten Lernbegriff und eine Auswahl von Beiträgen zur Untermauerung*. Göttingen: V&R, 2016.
- Jackson, Dave & Neta. *Living Together in a World falling apart: The classic Handbook on Christian Community*. Evanston, Illinois: Castle Rock Creative, 2009.
- Jenkins, Philip. *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. 3. Ausgabe. New York: Oxford University Press, 2011.
- Jones, Tony. *The Church Is Flat: The Relational Ecclesiology of the Emerging Church Movement*. Minneapolis: The JoPa Group, 2011.
- Kaiser, Walter C. Jr. *Mission in the Old Testament: Israel as a Light to the Nations*. Second Edition. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2000.
- Kenneson, Philip D. und James L. Street. *Selling Out the Church: The Dangers of Church Marketing*. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2003.
- Keller, Timothy. *Center Church: Doing Balanced, Gospel-Centered Ministry in Your City*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2012.
- Keller, Timothy. *Counterfeit Gods: The Empty Promises of Money, Sex, and Power, and the Only Hope That Matters*. New York: Riverhead Books, 2009.
- Keller, Timothy. *Gospel in Life Study Guide: Grace Changes Everything*. Eight Session. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2010.
- Keller, Timothy. *The Reason for God: Belief in an Age of Scepticism*. London: Hodder & Stoughton, 2009.
- Keller, Timothy und Kathy Keller. *The Meaning of Marriage: Facing the Complexities of Commitment with the Wisdom of God*. Hodder & Stoughton, 2011.
- Keller, Timothy und Katherine Leary Alsdorf. *Every Good Endeavor: Connecting Your Work to God's work*. New York: Penguin Group, 2012.

- Kellerhals, Doris. *Heilende Gemeinschaft in der Postmoderne unter besonderer Berücksichtigung der Benediktusregel: Ein Beitrag zum Bau von kirchlicher Gemeinschaft*. Basel: Friedrich Reinhardt Verlag, 2008.
- Kix Joachim. *Versöhnung beginnt mit mir! Lernen, von Herzen zu vergeben*. Kitzingen: IGNIS, 1999.
- Küng, Hans. *Die Kirche*. 2. Aufl. München: R. Piper, 1977.
- Lane, Timothy S. und Paul David Tripp. *How people change*. 2. Aufl. Greensboro: New Growth Press: 2008.
- Leith, John H. *The Reformed Imperative: What the Church Has to Say That No One Else can Say*. Philadelphia: Westminster Press, 1988.
- Leithart, Peter J. *Against Christianity*. Moscow, ID: Canon Press, 2003.
- Leithart, Peter J. *Traces of the Trinity: Signs of God in Creation and Human Experience*. Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2015.
- Lints, Richard. *Identity and Idolatry: The Image of God and its Inversion*. NSBT. Herausgeber D. A. Carson. Leicester, England: Apollos und Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2015.
- Lints, Richard. *Imaging and Idolatry: The Sociality of Personhood in the Canon*. In: Lints, Richard, Michael S. Horton und Mark R. Talbot (Hg.), *Personal Identity in Theological Perspective*. Grand Rapids und Cambridge: Wm. B. Eerdmans, 2006.
- Lints, Richard. *The Vinyl Narratives: The Metanarrative of Postmodernity and the Recovery of a Churchly Theology*. In: Horton, Michael S. (Hg.), *A Confessing Theology For Postmodern Times*. Wheaton, Illinois: Crossway Books, 2000.
- Locke, John L. *Why We Don't Talk to Each Other Anymore: The De-Voicing of Society: How e-mail, voice-mail, the Internet, and Technomania are making us into a Society of Strangers*. New York: Touchstone, 1998.
- Lyon, David. *Postmodernity. Concept in the Social Sciences*. Herausgeber Frank Parkin. Buckingham: Open University Press, 1996.
- MacLeod, Donald. *Shared Life: The Trinity & The Fellowship of God's People*. Scotland: Christian Focus Publications, 2005.
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Third Edition. London und New York: Bloomsbury Academic, 2007.
- Martin, Ralph P. *The Family and the Fellowship: New Testament Images of the Church*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 1997.

- McFadyen, Alistair I. *The Call to Personhood: A Christian Theory of the Individual in Social Relationships*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- McGrath, Alister E. *Der Weg der christlichen Theologie*. Herausgegeben von Heinzpeter Hempelmann. 3., überarbeitete und erweiterte Ausgabe. Übersetzt von Christian Wiese und Frank Grundmüller. Gießen: Brunnen Verlag, 2013.
- McKnight, Scott. *A Community Called Atonement*. Nashville: Abingdon Press, 2007.
- Meeks, Wayne A. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. 2. Aufl. New Haven and London: Yale University Press, 1983.
- Metzger, Paul Louis. *Consuming Jesus: Beyond Race and Class Divisions in a Consumer Church*. Grand Rapids: Eerdmans, 2007.
- Miller, Paul E. *Love Walked Among Us: Learning to Love Like Jesus*. Colorado Springs: Navpress, 2001.
- Moo, Douglas J. „Nature in the New Creation: New Testament Eschatology and the Environment.“ *JETS* 49 (2006): 449-88.
- Myers, Joseph R. *The Search to Belong: Rethinking Intimacy, and Small Groups*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2003.
- Moltmann, Jürgen. *Kirche in der Kraft des Geistes: Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*. München: Kaiser Verlag, 1975.
- Moreau, A. Scott. *Contextualization in World Mission: Mapping and Assessing Evangelical Trends*. Grand Rapids, MI: Kregel, 2012.
- Murray, Stuart. *Planting Churches in the 21st Century: A Guide for Those Who Want Fresh Perspectives And New Ideas For Creating Congregations*. Scottdale, PA: Herald Press, 2008.
- Murray, Stuart. *Post-Christendom: Church and Mission in a Strange New World*. Milton Keynes: Paternoster, 2012.
- Neues Testament: Neue Genfer Übersetzung*. 3. Auflage. Romanel-sur-Lausanne: Genfer Bibelgesellschaft, 2010.
- Newbigin, Lesslie. *The Gospel in a Pluralist Society*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1989.
- Newbigin, Lesslie. *The Household of God: Lectures on the Nature of the Church*. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 1953.
- Niebuhr, H. Richard. *Christ & Culture*. New York: Harper & Row, 1951.

- Nisbet, Robert. *The Present Age: Progress and Anarchy in Modern America*. New York: Harper & Row, 1988.
- Nordling, Cherith Fee. *Being Saved as a New Creation: Co-Humanity in the True Imago Dei*. In: Stackhouse, John G Jr. (Hg.), *What Does it Mean to be Saved? Broadening Evangelical Horizons of Salvation*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2002.
- Oldenburg, Ray. *The Great Good Place: Cafés, Coffee Shops, Bookstores, Bars, Hairs Salons and other Hangouts at the Heart of Community*. Cambridge: Da Capo Press, 1999.
- Ortlund Jr., Raymond C. *God's Unfaithful Wife: A Biblical Theology of Spiritual Adultery*. NSBT. Herausgeber D. A. Carson. Leicester, England: Apollos und Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1996.
- Osiek, Carolyn und David L. Balch. *Families in the New Testament World: Households and House Churches. The Family, Religion, and Culture*. Herausgeber Don S. Browning and Ian S. Evison. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1997.
- Owen, John. *Communion with the Triune God*. Herausgeber Kelly M. Kapic und Justin Taylor. Wheaton, Illinois: Crossway, 2007.
- Packer, J. I. *Knowing God*. London: Hodder & Stoughton, 2004.
- Packer, J. I. und Garry A. Parrett. *Grounded in the Gospel: Building Believers the Old-Fashioned Way*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2010.
- Pannenberg, Wolfhart. *Anthropologie: Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- Patrick, Darrin. *Church Planter: The Man, The Message, The Mission*. Wheaton, Illinois: Crossway, 2010.
- Piper, John. *Desiring God: Meditations of a Christian Hedonist*. Nottingham, England: IVP, 2003.
- Podrasa, Gerhard. *Nach der Postmoderne*. Unveröffentlichtes Unterrichtsskript zum Kurs Theologie- und Geistesgeschichte an der Akademie für Leiterschaft, Ditzingen 2016. Download vom Intranet der Akademie für Leiterschaft unter:
<https://wfg.sharepoint.com/Dokumente/Grundstudienjahr/Theologie%20und%20Geistesgeschichte/Skripte%20huGG/EinfNachPostm2015.pdf> vom 29.08.2016.
- Pohl-Patalong, Uta und Eberhard Hauschildt. *Kirche verstehen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2016.
- Poythress, Vern Sheridan. *Die Gemeinde als Familie: Warum männliche Führung in der Familie eine männliche Führung in der Gemeinde erfordert*. In: John Piper und Wayne Grudem (Hg.), *Die Rolle von Mann und Frau in der Bibel: Zweimalig einmalig – eine biblische Studie*. Friedberg: 3L Verlag, 2008, 287-304.

- Poythress, Vern S. *Symphonic Theology: The Validity of Multiple Perspectives in Theology*. 2. Aufl. Phillipsburg, New Jersey: P&R Publishing, 1987.
- Poythress, Vern Sheridan. *Redeeming Sociology: A God-Centered Approach*. Wheaton, Illinois: Crossway, 2011.
- Poythress, Vern Sheridan. „Counterfeiting in the Book of Revelation as a Perspective on Non-Christian Culture“. *JETS* 40/3 (1997): 411-18.
- Rah, Soong-Chan. *The Next Evangelicalism: Freeing the Church from Western Cultural Captivity*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2009.
- Reimer, Johannes. *Die Welt umarmen: Theologie des gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus*. Transformationsstudien Band 1. Marburg an der Lahn: Francke, 2009.
- Ridderbos, Herman. *Paul: An Outline of His Theology*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1997.
- Rieff, Philip. *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud*. London: Chatto & Windus, 1966.
- Robertson, O. Palmer. *The Christ of the Covenants*. Phillipsburg, New Jersey: P & R, 1980.
- Sanders, Fred. *The Deep Things of God: How the Trinity Changes Everything*. Wheaton, Illinois: Crossway, 2010.
- Schaeffer, Francis A. *The Mark of the Christian*. 2. Aufl. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1970.
- Schrag, Calvin O. *The Self after Postmodernity*. New Haven and London: Yale University Press, 1997.
- Schwarz, Christian A. *Die Dritte Reformation: Paradigmenwechsel in der Kirche*. Neukirchen-Vluyn: Ausaat-Verlag und Emmelsbüll: C & P Verlag, 1993.
- Scotland, Nigel. *Shopping for a Church: Consumerism and the Churches*. In: Bartholomew, Craig und Thorsten Moritz (Hg.), *Christ and Consumerism: A Critical Analysis of the Spirit of the Age*. Carlisle, Cumbria: Paternoster Press, 2000.
- Scott, David. „Speaking to Form: Trinitarian-Performative Scripture Reading“. *ATR* 77/2 (1995): 137-159.
- Shedd, Russell Philip. *Man in Community: A Study of St Paul's Application of Old Testament and Early Jewish Conceptions of Human Solidarity*. London: The Epworth Press, 1958.
- Shelley, Bruce und Marshall Shelley. *Consumer Church: Can Evangelicals Win the World Without Losing their Souls?* Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1992.

- Shiner, Rory. *One Forever: The Transforming Power of Being in Christ*. Kingsford, Australia: Matthias Media, 2012.
- Sikinger, Dominik. *Wie die Bibel Sinn macht: Ein altes Buch neu kennenlernen*. Edition „Einfach Emergent“. Band 3. Herausgegeben von Tobias Faix und Tobias Künkler. Marburg an der Lahn: Francke, 2013.
- Smith, James K. A. *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation*. Cultural Liturgies Volume 1. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2009.
- Smith, James K. A. *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-secular Theology*. Grand Rapids, MI: Baker Academics, 2004.
- Smith, James K. A. *The Church as Social Theory: A Reformed Engagement with Radical Orthodoxy*. In: Husbands, Mark und Daniel Treier (Hg.), *The Community of the Word: Toward an Evangelical Ecclesiology*. Downers Grove, IL und Leicester: InterVarsity Press, 2005.
- Smith, James K. A. *Who's Afraid of Postmodernism? Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to Church*. 3. Aufl. Grand Rapids, MI: Baker Academics, 2006.
- Smith, Ralph. *Eternal Covenant: How the Trinity Shapes Covenant Theology*. Moscow, ID: Canon Press, 2003.
- Smith, Ralph A. *Paradox and Truth: Rethinking Van Til on the Trinity*. 2. Aufl. Moscow, ID: Canon Press, 2002.
- Smith, Ralph A. *Trinity & Reality: An Introduction to the Christian Faith*. Moscow, ID: Canon Press, 2004.
- Stadelmann, Helge. *Epheserbrief*. Edition C Bibelkommentar. Bd. 14, Herausgegeben von Gerhard Maier. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler-Verlag, 1993.
- Starkey, Mike. *Born to Shop: A Penetrating Look at the 'Loadsamoney' Culture*. Essex: Monarch Publications, 1989.
- Stetzer, Ed und Philip Nation. *Compelled by Love: The Most Excellent Way to Missional Living*. Birmingham, AL: New Hope, 2008.
- Stott, John. *Between Two Worlds: The Challenge of Preaching Today*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1982.
- Stott, John. *The Living Church: Convictions of a Lifelong Pastor*. Nottingham, England: Inter-Varsity Press, 2007.
- Strauch, Alexander. *A Christian Leader's Guide to Leading with Love*. Herausgeber Amanda Sorenson and Shannon Wingrove. Eighth Printing. Littleton, Colorado: Lewis und Roth Publishers, 2006.

- Studer, Matthias. *Der Spiritualismus der radikalen Reformation in der Auseinandersetzung mit den reformatorischen Schriftprinzipien: Geist gegen Wort*. Seminararbeit. Ditzingen: Werkstatt für Gemeindeaufbau, 2011.
- Studer, Matthias. *Die Kirche als Missionarin Gottes: Gedanken zu einer missionalen Ekklesiologie*. Seminararbeit. Ditzingen: Werkstatt für Gemeindeaufbau, 2014.
- Studer, Matthias. *Doppelte Prädestination im Römerbrief (9,6-29)? Eine systematisch-theologische Analyse*. Seminararbeit. Ditzingen: Werkstatt für Gemeindeaufbau, 2013.
- Studer, Matthias. *Ein Gemeindevergleich unter Berücksichtigung der Punkte „Institution und Gemeinschaft“*. Seminararbeit. Ditzingen: Werkstatt für Gemeindeaufbau, 2012.
- Studer, Matthias. *Hermeneutische und exegetische Überlegungen zu Sacharja 14,1-11*. Seminararbeit. Ditzingen: Werkstatt für Gemeindeaufbau, 2014.
- Studer, Matthias. *Überblicksmäßige Gedanken zu Interaktion von zeitgenössischer Philosophie und biblisch-theologischer Hermeneutik von der Aufklärung bis zur Gegenwart*. Seminararbeit. Ditzingen: Werkstatt für Gemeindeaufbau, 2015.
- Taylor, Charles. *Sources of Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989.
- Thiselton, Anthony C. *Interpreting God and the Postmodern Self: On Meaning, Manipulation and Promise*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1995.
- Thomas, Scott und Tom Wood. *Gospel Coach: Shepherding Leaders to Glorify God*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan 2012.
- Tillard, J. M. R. "What is the Church of God?". *Midstream* 23 (Okt 1984): 363-380.
- Tomlin, Graham. *The provocative Church*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2004.
- Tomlin, Graham. *The Widening Circle: Priesthood as God's Way of Blessing the World*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2014.
- Trueblood, Elton. *The Company of the Committed: A Bold and Imaginative Re-Thinking of the Strategy of the Church in Contemporary Life*. New York und Evanston: Harper & Row, 1961.
- Vanderstelt, Jeff. *Saturate: Being Disciples of Jesus in the Everyday Stuff of Life*. Wheaton, Illinois: Crossway, 2015.
- Vanhoozer, Kevin J. *Is There a Meaning in This Text?: The Bible, The Reader, and the Morality of Literary Knowledge*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1998.

- Vanhoozer, Kevin J. *Evangelism and the Church: The Company of the Gospel*. In: Bartholomew, Craig und Andrew West (Hg.), *The Futures of Evangelicalism: Issues and Prospect*. Leicester, England: InterVarsity Press, 2003.
- Vanhoozer, Kevin J. *The Drama of Doctrine: A Canonical Linguistic Approach to Christian Theology*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2005.
- Vanhoozer, Kevin J. and Owen Strachan. *The Pastor as Public Theologian: Reclaiming a Lost Vision*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2015.
- Van Gelder, Craig. *The Essence of the Church: A Community Created by the Spirit*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2000.
- Van Gelder, Craig. *The Ministry of the Missional Church: A Community Led by the Spirit*. Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2007.
- Van Gelder, Craig und Dwight J. Zscheile. *The Missional Church in Perspective: Mapping Trends and Shaping the Conversation*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2011.
- Virgo, Terry. *The Spirit-Filled Church: Finding your Place in God's Purpose*. Oxford: Monarch Books, 2011.
- Volf, Miroslav. *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1998.
- Ward, Pete. *Liquid Church*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2002.
- Ware, Bruce A. *Does Affirming an Eternal Authority-Submission Relationship in the Trinity Entail a Denial of Homousious? A Response to Millard Erickson and Tom McCall*. In: Ware, Bruce A. und John Starke (Hg.), *One God in Three Persons: Unity of Essence, Distinction of Persons, Implications for Life*. Wheaton, Illinois: Crossway, 2015.
- Webber, Robert E. *Ancient-Future Faith: Rethinking Evangelicalism for a Postmodern World*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1999.
- Webber, Robert E. *The Younger Evangelicals: Facing the Challenges of the New World*. 3. Aufl. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2002.
- Webster, John. *Confessing God: Essays in Christian Dogmatics II*. London und New York: T&T Clark, 2005.
- Webster, John. *The Human Person*. In: Vanhoozer, Kevin J. (Hg.), *The Cambridge Companion To Postmodern Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

- Webster, John. *The Visible attests the Invisible*. In: Husbands, Mark und Daniel J. Treier *The Community of the Word: Toward an Evangelical Ecclesiology*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press und Leicester: Apollos, 2005.
- Webster, John. *Word and Church: Essays in Christian Dogmatics*. Edinburgh und New York: T&T Clark, 2001.
- Welch, Edward T. *Side by Side: Walking with Others in Wisdom and Love*. Wheaton, Illinois: Crossway, 2015.
- Welsch, Wolfgang. *Unsere postmoderne Moderne*. Weinheim: VHC Verlagsgesellschaft, 1987.
- Wells, David F. *God in the Wasteland: The Reality of Truth in a World of Fading Dreams*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 1994.
- Weisbach, Christian-Rainer. *Professionale Gesprächsführung: Ein praxisnahes Lese- und Übungsbuch*. 6. Auflage. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2003.
- Willard, Dallas. *The Divine Conspiracy: Rediscovering our Hidden Life in God*. London: HarperCollins Publisher, 1998.
- Willard, Dallas. *The Spirit of the Disciplines: Understanding How God Changes Lives*. New York: HarperCollins, 1988.
- Williams, Michael J. *The Prophet and His Message: Reading Old Testament Prophecy Today*. Phillipsburg, New Jersey: P&R Publishing, 2003.
- Williamson, P. R. „Covenant“. *New Dictionary of Biblical Theology*. Downers Grove, IL und Nottingham, England: InterVarsity Press, 2000, 419-429.
- Wilson-Hartgrove, Jonathan. *New Monasticism: What it Has to Say to Today's Church*. Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2008.
- Wright, Ailsa. *i-church: the unfolding story of a fresh expression of church* <www.i-church.org> In: Nelstrop, Louise und Martyn Percy (Hg.), *Evaluating Fresh Expressions: Exploring in Emerging Church*. London: Canterbury Press Norwich, 2008.
- Wright, N. T. *Das Neue Testament und das Volk Gottes: Ursprünge des Christentums und die Frage nach Gott*. Band 1. Herausgeber Thomas Weißborn & Tobias Faix. Übersetzung Reiner Behrens. Marburg an der Lahn: Francke, 2011.
- Wuthnow, Robert. *Loose Connections: Joining Together in America's Fragmented Communities*. 2. Aufl. Cambridge, Massachusetts und London: Harvard University Press, 2002.
- Yoder, John Howard. *The Royal Priesthood: Essays Ecclesiological and Ecumenical*. Herausgeber Michael G. Cartwright. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1994.

Zizioulas, John D. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. London: Darton, Longman und Todd, 2013.

Zürcher Bibel. Zürich: Verlag der Zürcher Bibel beim Theologischen Verlag Zürich, 2007

Internetseiten:

<http://www.archplus.net/home/archiv/ausgabe/46,105,1,0.html/> vom 25.08.2016.

<http://www.calchong.tripod.com/sitebuildercontent/.../LittleBoxes.pdf./> vom 28.11.2016.

<http://edwarddocx.com/edward-docx-postmodernism-is-dead/> vom 25.08.2016.

<http://www.goodmanson.com/?s=triperspectivalism/> vom 24.06.2016.

<http://www.modernreformation.org/default.php?page=articledisplay&var1=ArtRead&var2=1524&var3=main/>
vom 20.11.2015.

<http://www.nzz.ch/schweiz/singlehaushalte-weiter-auf-dem-vormarsch-1.18442748/> vom 20.11.2015.

<https://saturatetheworld.com/resources/engaging-story-resource/> vom 27.10.2016.

<http://www.zeit.de/gesellschaft/familie/2012-07/single-haushalte-statistik/> vom 20.11.2015.

MATERIALIEN FÜR DEN GEMEINDEBAU
EIN SERVICE DER WERKSTATT FÜR GEMEINDEAUFBAU

WERKSTATT FÜR **GEMEINDEAUFBAU**
SIEMENSSTR. 22
71254 DITZINGEN

FON: 07156-350115
FAX: 07156-350116

[HTTP://LEITERSCHAFT.DE](http://leiterschaft.de)

[INFO@LEITERSCHAFT.DE](mailto:info@leiterschaft.de)