



KAUFMANN/KOTTJE/MOELLER/WOLF (HRSG.)

# Ökumenische Kirchengeschichte

VON DEN ANFÄNGEN  
BIS ZUM MITTELALTER

1



**Ökumenische Kirchengeschichte**  
Band 1

# **Ökumenische Kirchengeschichte**

Herausgegeben von Raymund Kottje und Bernd Moeller  
zusammen mit Thomas Kaufmann und Hubert Wolf

**Band 1:**

Von den Anfängen bis zum Mittelalter

**Band 2:**

Vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit

**Band 3:**

Von der Französischen Revolution bis 1989

# Ökumenische Kirchengeschichte

Band 1: Von den Anfängen bis zum Mittelalter

Von Martin Ebner, Wilfried Hartmann, Bernhard Kötting (†),  
Raymund Kottje, Christoph Marksches und Alfred Schindler

Herausgegeben von Bernd Moeller

Einbandgestaltung: Peter Lohse, Büttelborn  
Einbandabbildung: Rom, Ausschnitt einer Wandmalerei aus  
den Commodilla-Katakomben, Maria mit Kind, dem heiligen Felix  
und Adauctus und der Stifterin Tortura, 528  
© akg-images/Pirozzi

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie  
detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über  
<http://dnb.ddb.de> abrufbar

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung  
des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen  
und die Einspeicherung in und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

© 2006 by WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt  
Die Herausgabe dieses Werks wurde durch  
die Vereinsmitglieder der WBG ermöglicht  
Lektorat: Axel Walter, Tautenburg  
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier  
Printed in Germany

**Besuchen Sie uns im Internet: [www.wbg-darmstadt.de](http://www.wbg-darmstadt.de)**

ISBN-13: 978-3-534-15804-1  
ISBN-10: 3-534-15804-0

# INHALT

<b>Vorwort der Herausgeber.</b> . . . . .	9
---	---

## **Abschnitt I**

### **Die Kirche in vorkonstantinischer Zeit**

<i>Von Martin Ebner und Christoph Marksches</i> . . . . .	13
---	----

### **Teil A: Von den Anfängen bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts**

<i>Von Martin Ebner</i> . . . . .	15
-----------------------------------	----

1. Kapitel: Die Anfänge . . . . .	15
Quellen und Periodisierung des Urchristentums . . . . .	15
Die Erzählung von der „Geburtsstunde“ der Kirche und die historische Rückfrage . . . . .	17
Die Vision Jesu und ihre Umsetzung nach Ostern. . . . .	19
2. Kapitel: Der schwierige Weg zu den Heiden . . . . .	22
Zwei selbstständige Gemeindeteile in Jerusalem . . . . .	23
Der Siebenerkreis, Randsiedler des Judentums und gottesfürchtige Heiden. . . . .	27
Einheit in Verschiedenheit: Apostelkonvent und antiochenischer Zwischenfall. . . . .	31
Variationen urchristlicher Mission . . . . .	35
3. Kapitel: Der Weg zur Institutionalisierung . . . . .	42
Christliche Gemeindekonzeptionen im Rahmen gesellschaftlicher Vorgaben . . . . .	42
Paradigmatische Tendenzen bei der Ämterentwicklung . . . . .	46
Die Christen im Römischen Reich . . . . .	53

### **Teil B: Von der Mitte des 2. bis zum Ende des 3. Jahrhunderts**

<i>Von Christoph Marksches</i> . . . . .	59
--	----

Vorbemerkung. . . . .	59
1. Kapitel: Das christliche Leben in einer pagan geprägten Umwelt . . . . .	59
Die Ausbreitung der neuen Religion im Reich. . . . .	60
Außenwahrnehmungen des Christentums. . . . .	61
Christliche Selbstdefinitionen. . . . .	62
Die Rechtslage und das Problem der Verfolgungen . . . . .	65
Christlicher Alltag in einer paganen Gesellschaft. . . . .	71

2. Kapitel: Das Leben in den christlichen Gemeinden. . . . .	73
Christen und Juden – das Problem des „Judenchristentums“ . . . . .	73
Frauen und Männer . . . . .	75
Ortsgemeinde, provinziale und reichsweite Kirche . . . . .	76
Die Einführung in das christliche Leben . . . . .	78
Das gottesdienstliche und übrige religiöse Leben . . . . .	82
Die kirchlichen Ämter. . . . .	85
3. Kapitel: Die Formierung einer wissenschaftlichen Theologie . . . . .	86
4. Kapitel: Christliche Sondergruppen und separate Entwicklungen. . . . .	94

## Abschnitt II

### Die Reichskirche bis zum Ausgang der Antike

<i>Von Bernhard Kötting und Alfred Schindler</i> . . . . .	99
1. Kapitel: Kirche und Staat	
<i>Von Bernhard Kötting</i> . . . . .	101
Konstantin und die Kirche. . . . .	101
Die Anrufung der staatlichen Macht bei kirchlichen Streitigkeiten . . . . .	109
Distanzierung der Kirche vom Staat. . . . .	113
Das Vorgehen von Staat und Kirche gegen Heiden, Häretiker und Juden . . . . .	122
2. Kapitel: Die großräumige Gliederung der Kirche	
<i>Von Bernhard Kötting</i> . . . . .	130
Die Entstehung der Patriarchate . . . . .	130
Rom und Konstantinopel . . . . .	132
3. Kapitel: Die theologische und dogmatische Entwicklung	
<i>Von Alfred Schindler</i> . . . . .	136
Einleitung . . . . .	136
Die Entstehung des trinitarischen Dogmas. . . . .	137
Die Ausbildung des christologischen Dogmas . . . . .	143
Die christologischen Streitigkeiten des 6. und 7. Jahrhunderts . . . . .	147
Augustin und der Streit um die Gnadenlehre. . . . .	151
4. Kapitel: Die Anfänge des Mönchtums	
<i>Von Alfred Schindler</i> . . . . .	158
Ansätze und Vorformen . . . . .	158
Antonius und das Anachoretentum . . . . .	164
Pachomius und das Koinobitentum. . . . .	169
Das Mönchtum Basilius' des Großen. . . . .	173
Die Anfänge des westlichen Mönchtums . . . . .	175

**Abschnitt III****Das frühe Mittelalter**

<i>Von Wilfried Hartmann und Raymund Kottje</i> . . . . .	181
Einleitung: Das Mittelalter	
<i>Von Raymund Kottje</i> . . . . .	183
1. Kapitel: Die Kirche im Herrschaftsbereich der Germanen und Kelten vor 600	
<i>Von Raymund Kottje</i> . . . . .	185
Die Germanen . . . . .	186
Kelten und Iren . . . . .	191
Angelsachsen . . . . .	193
Germanen und christlicher Glaube . . . . .	195
2. Kapitel: Die Westkirche auf dem Weg zu neuer äußerer und innerer Einheit	
<i>Von Raymund Kottje</i> . . . . .	196
Gregor der Große . . . . .	197
Die Landeskirchen . . . . .	200
Missionarische Bemühungen . . . . .	203
Organisation und Ordnung der Kirche . . . . .	204
Reformansätze unter den fränkischen Hausmeiern . . . . .	207
3. Kapitel: Die Kirche in der Karolingerzeit	
<i>Von Wilfried Hartmann</i> . . . . .	210
Die Päpste . . . . .	210
Die Kaiser . . . . .	212
Dogmatische Fragen . . . . .	214
Kirche und Königtum . . . . .	215
Bischöfe und Kirchenorganisation . . . . .	216
Mönchtum und Klosterwesen . . . . .	219
Reform durch Fälschung . . . . .	221
Mission . . . . .	222
Die Kirche und das tägliche Leben . . . . .	223
4. Kapitel: Die Zeit der Ottonen und frühen Salier	
<i>Von Wilfried Hartmann</i> . . . . .	226
Päpste und Könige . . . . .	226
Mönchtum und Reform . . . . .	227
Ausbreitung des Christentums . . . . .	228
Verchristlichung der Gesellschaft . . . . .	230

5. Kapitel: Kirchenreform und Investiturstreit	
<i>Von Wilfried Hartmann</i> . . . . .	231
Die Ziele der Kirchenreform . . . . .	231
Die Anfänge der Kirchenreform in Rom . . . . .	232
Das Schisma von 1054. . . . .	234
Reformmaßnahmen unter Nikolaus II. (1058–61) . . . . .	235
Gregor VII.: Ein Revolutionär auf dem Stuhl Petri. . . . .	236
Urban II.: Konsolidierung der Reform . . . . .	239
Konflikte und Konkordate mit England und Frankreich. . . . .	239
Der Abschluss des Investiturstreits in Deutschland. . . . .	241
Berengar von Tours und der zweite Abendmahlstreit . . . . .	242
Rückblick und Ausblick	
<i>Von Wilfried Hartmann</i> . . . . .	243
<b>Verzeichnis der Literatur</b> . . . . .	245
<b>Allgemeine und übergreifende Literatur zur Kirchengeschichte.</b> . . . . .	245
Zu Abschnitt I: Die Kirche in vorkonstantinischer Zeit . . . . .	247
Zu Abschnitt II: Die Reichskirche bis zum Ausgang der Antike . . . . .	256
Zu Abschnitt III: Das frühe Mittelalter . . . . .	258
<b>Herausgeber und Autoren.</b> . . . . .	263
<b>Register der Personen und Orte</b> . . . . .	265

## VORWORT DER HERAUSGEBER

Die Ökumenische Kirchengeschichte, deren Neuausgabe wir hier vorlegen, ist erstmals im Jahre 1970 erschienen, als eine Gemeinschaftsproduktion des Matthias-Grünewald- und des Chr. Kaiser Verlags, herausgegeben von Raymund Kottje und Bernd Moeller. Dem ersten Band folgten 1973/74 die beiden weiteren. Das Werk wurde freundlich aufgenommen und erlebte im Lauf der Zeit eine ganze Reihe von Neuauflagen.<sup>1</sup>

Dass wir es nun, mehr als eine Generation später, einer gründlichen Bearbeitung unterzogen und seine Gestalt in mancherlei Hinsicht verändert haben, dürfte gleichwohl leicht zu verstehen sein. Im ersten Vorwort bezeichneten die Herausgeber das Werk damals als „neuartig“, und das war es ja in der Tat: Eine solche von Historikern und Theologen der großen christlichen Konfessionen gemeinschaftlich erarbeitete Gesamtdarstellung der Kirchengeschichte hatte es bis dahin nicht gegeben, weder in deutscher noch in einer anderen Sprache. Seit ihrer Entstehung im Konfessionellen Zeitalter und durch die Jahrhunderte hin hatte die kirchenhistorische Wissenschaft in allen konfessionellen Lagern viel eher als Waffenlieferant im innerchristlichen Streit gedient und an der Stabilisierung der Fronten maßgeblich mitgewirkt; ein Fragen über die Konfessionsgrenzen hinweg nach gemeinschaftlichen Bildern der Vergangenheit war ihr lange Zeit, bis zu den ökumenischen Aufbrüchen des 20. Jahrhunderts, ganz fremd. Von daher hatte unser Werk in seiner ersten Ausgabe ein wenig den Charakter des Experiments.

Es trug seiner „Neuartigkeit“ auf mehrfache Weise Rechnung, sowohl was seinen Aufbau und die Strukturen angeht als auch bei den Prozeduren seiner Herstellung. So wurde vorgesehen, dass die einzelnen Abschnitte jeweils von Autoren unterschiedlicher Konfession abgefasst, jedoch gemeinsam ratifiziert werden sollten, wobei abweichende Meinungen, die bestehen blieben, zu vermerken waren. Von dieser Möglichkeit haben einige Verfasser an bestimmter Stelle – bei der Darstellung der frühen Reformation sowie beim deutschen Kirchenkampf des 20. Jahrhunderts – Gebrauch gemacht, die Abgrenzungen verschärften sich sogar im Lauf der Zeit.<sup>2</sup> Keineswegs sollte es sich ja, so wurde formuliert, um eine Kirchengeschichte „aus ökumenischer Sicht“ handeln, d. h. eine Darstellung mit von vornherein harmonisierenden Absichten und eine Tendenz-Historiographie neuer Art. Vielmehr wurde als wichtigste Maxime wissenschaftliche Sachlichkeit in Anspruch genommen; dem Werk wurde ein Beitrag zu besserem Verstehen, nicht hingegen eine „Lösung“ des Streites der Christenheit zugemessen.<sup>3</sup>

---

1 Band 1, Mainz und München <sup>1</sup>1970; <sup>5</sup>1989. Band 2 ebd. <sup>1</sup>1973; Mainz und Gütersloh <sup>5</sup>1993. Band 3, Mainz und München <sup>1</sup>1974; <sup>4</sup>1989.

2 Vgl. Band 2, Vorwort zur 3. Auflage (1982) sowie S. 283–320; Band 3, <sup>4</sup>1989, S. 299–303.

3 Vorwort zum 1. Band.

Es befriedigt uns, zu sehen, dass wir mit der Neuausgabe an die älteren Zweckbestimmungen und Regelungen zwanglos anknüpfen, sie zugleich jedoch behutsam modifizieren können. Der Kreis der Herausgeber wurde erweitert, die Mehrzahl der Verfasser neu gewonnen, doch hat sich an der Anlage des Werkes nicht sehr viel verändert. Gleichwohl hat die Übereinstimmung der Autoren offenbar zugenommen – das Verfahren zur Fixierung von Abgrenzungen ist durch Nichtgebrauch gewissermaßen außer Kraft getreten.

Darin spiegelt sich die Geschichte, die unser Werk selbst in den vergangenen Jahrzehnten im Kontext der allgemeineren Entwicklungen durchlaufen hat. Das wissenschaftliche Zusammenwirken der Konfessionen ist alltäglich geworden und gilt heute weithin als selbstverständlich. Konfessionelle Prägungen und Differenzen scheinen sich, sofern sie in der Kirchengeschichtsschreibung überhaupt wirksam werden, nun weitaus weniger als vor vierzig Jahren in stabilen Deutungs- und Wertungsperspektiven zu manifestieren, eher in unterschiedlichen thematischen Schwerpunkten und Forschungsinteressen. Die Ökumenische Kirchengeschichte ist infolgedessen in ihrer Neuausgabe stärker zu einem Gemeinschaftswerk geworden, in dem zwar nach wie vor in jedem Abschnitt Autoren unterschiedlicher Konfession, anerkannte Fachleute der evangelischen und der katholischen Kirchengeschichtswissenschaft sowie Allgemeinhistoriker, zusammenwirken, jedoch deutlicher als zuvor mit dem Ziel, ein brauchbares, allgemein verständliches Lehr- und Lesebuch zu bieten.

Die wechselseitige Verständigung, die sich im wissenschaftlichen Austausch selbst vollzieht, erscheint uns als die heute der Kirchenhistorie und ihren jedenfalls im deutschsprachigen Raum etablierten Wissenschaftstraditionen angemessenste Form des ökumenischen Miteinanders. Auch angesichts der jüngsten Irritationen im ökumenischen Dialog zwischen Katholiken und Protestanten dürfte eine nüchterne historische Bestandsaufnahme, die die Kirchengeschichte mit Einschluss all ihrer Irrwege der theologischen Erkenntnis zugänglich macht, das Gebot der Stunde sein. Nur so kann das Bewusstsein für die grundlegenden Gemeinsamkeiten der christlichen Konfessionen geschärft, aber auch die historische Bedingtheit und das historische Recht der Trennungen zur Geltung gebracht werden.

### **Zu diesem Band**

Der 1. Band der Ökumenischen Kirchengeschichte hat in der Neuausgabe gegenüber der älteren Fassung eine gewisse Verschiebung der Proportionen erfahren. Die Darstellung der frühen Jahrhunderte ist stärker zusammengefasst und das frühe Mittelalter bis zum 12. Jahrhundert in den Band mit aufgenommen worden. Dadurch ergibt sich eine veränderte Epochenabgrenzung zwischen den Bänden 1 und 2, die allerdings mehr auf pragmatische als auf grundsätzliche Überlegungen zurückgeht.

Im II. Abschnitt sowie in den ersten Kapiteln von Abschnitt III haben wir die Texte der „alten“ Ökumenischen Kirchengeschichte übernommen, die jedoch neu

durchgesehen und zum Teil umgearbeitet worden sind. Alle übrigen Texte sind neu. Neu sind auch die Literaturverzeichnisse am Schluss des Bandes, die entsprechend der Textenteilung des Werkes gegliedert sind. Der 3. Band, dessen Erscheinen wir für das kommende Jahr erwarten, wird eine Zeittafel enthalten.

★

Einer der Autoren der „alten“ Ökumenischen Kirchengeschichte, dessen Text größtenteils in die Neufassung übernommen wurde, ist *Bernhard Kötting*, der freilich am Wiedererscheinen des Werkes nicht mehr teilnimmt. Geboren am 29. März 1910 in Hengeler bei Stadtlohn in Westfalen, gestorben am 20. Mai 1996 in Münster, war Kötting einer der hoch geachteten katholischen Kirchenhistoriker Deutschlands in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg. Von 1951 bis 1978 hatte er den Lehrstuhl für Alte Kirchengeschichte, Christliche Archäologie und Patrologie an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Münster inne, 1960/61 und 1967/68 war er Rektor der Universität. Den Schwerpunkt seiner Lehr- und Forschungstätigkeit bildeten die Formen der altkirchlichen Frömmigkeit, unter anderem die Aufnahme volkstümlicher religiöser Anschauungen und Lebensgewohnheiten der heidnischen Umwelt durch das frühe Christentum. An der Etablierung und Ausgestaltung des Forschungsprogramms „Antike und Christentum“ war Kötting maßgebend beteiligt.

Bonn, Göttingen, Münster

Die Herausgeber



## **ABSCHNITT I**

### **DIE KIRCHE IN VORKONSTANTINISCHER ZEIT**

*Von Martin Ebner und Christoph Marksches*



# TEIL A: VON DEN ANFÄNGEN BIS ZUR MITTE DES 2. JAHRHUNDERTS

*Von Martin Ebner*

## 1. Kapitel: Die Anfänge

Wer die Geschichte des Urchristentums rekonstruieren will, sieht sich vor drei Probleme gestellt: Die Quellenlage ist alles andere als üppig. Die allererste Geschichte des Urchristentums aus der Hand des Lukas (Apg), für die Anfangsstrecke bis zum Apostelkonzil die einzige fortlaufende Quelle, die wir haben, ist erklärtermaßen selbst ein narrativer Rekonstruktionsversuch (vgl. Lk 1,1–4) – und zwar so, dass mit der Darstellung des Anfangs normative Grundlagen für die Gemeinden zur Zeit des Lukas gelegt werden sollen. Wir stehen also vor einem hermeneutischen Problem. Schließlich ist ein inhaltliches Problem zu bewältigen: Bereits wenige Jahre nach dem Tod Jesu gab es erste heidenchristliche Gemeinden, in denen die Beschneidung, das Bundeszeichen des Judentums, nicht mehr praktiziert wurde. Jesus jedoch hat sich an Israel gewandt. Seinem Volk hat er die Gottesherrschaft verkündet und war der Überzeugung, dass sie sich noch zu seinen Lebzeiten in Vollform durchsetzt; mit anderen Worten: Jesus erwartete einen Neuanfang für Israel – und nicht eine Kirche unter den Heiden. Ist die Geschichte gegen seine Intention verlaufen?

Stellen wir uns den Problemen der Reihe nach – und versuchen gleichzeitig, wichtige Anfangsknotenpunkte paradigmatisch zu lösen.

### Quellen und Periodisierung des Urchristentums

Außer wenigen und eher beiläufigen Notizen bei paganen Autoren sind wir für die Geschichte des Urchristentums völlig auf *innerchristliche Quellen* angewiesen. Allerdings ist die Palette breiter als die 27 im Kanon gesammelten Schriften. Zu den außerkanonischen Schriften gehören die Didache/Apostellehre (ca. 110/120 n. Chr.), der Barnabasbrief (ca. 130 n. Chr.), unter den so genannten „apostolischen Vätern“ der erste Clemensbrief (ca. 96 n. Chr.) und die Ignatiusbriefe (110–117 n. Chr.), sowie erste gnostisch beeinflusste Schriften, etwa das Thomasevangelium (ca. 110 n. Chr.) – um nur die allerwichtigsten zu nennen. Sie alle sind zwar nicht in den Kanon aufgenommen worden, aber zeitgleich bzw. nicht später entstanden als die jüngste kanonische Schrift: 2 Petr (ca. 130 n. Chr.). Dabei ist zu bedenken, dass sowohl die zeitliche als auch die geographische Verortung all dieser Schriften auf interne Indizien angewiesen ist. Unter den kanonischen Schriften nennen lediglich

die paulinischen Gemeindebriefe und die Offenbarung ganz konkret den Ort, an dem die Adressatengemeinden leben.

Trotz dieser Leerstellen und Grauzonen ist folgende Kategorisierung möglich, die zugleich zu einer *Periodisierung* der Geschichte des Urchristentums führt: Die Schriften der ersten Phase lassen sich als Gebrauchsliteratur charakterisieren, exemplarisch repräsentiert durch die (authentischen) Paulusbriefe. Sie behandeln konkrete Gemeindeprobleme und ersetzen die mündliche Kommunikation. Die Schriften der zweiten Phase lassen sich als Memoria-Literatur begreifen. Sie erinnern sich des Erbes Jesu (Evangelien) bzw. des Erbes der großen Apostel (Briefe), allen voran Paulus. Anonym (Deuteropaulinen) bzw. pseudonym (Pastoralbriefe) findet eine Paulusrezeption bzw. -weilerschreibung statt. Auch unter dem Namen anderer großer Apostel kommen Briefe in Umlauf (katholische Briefe). Hat Paulus unter eigenem Namen an bestimmte Gemeinden geschrieben, um konkrete Probleme in Angriff zu nehmen, benutzen die Autoren der Memoria-Literatur die Autorität Jesu bzw. die eines der großen Apostel, um große theologische Leitlinien und organisatorische Strukturen zu entwerfen. Dabei werden die Gemeinden an einer personalisierten Tradition ausgerichtet, die ihrerseits allerdings das Produkt von bewusster theologischer Gestaltung ist: Die Evangelisten sondieren und konturieren die ihnen überkommene Jesustradition je neu, die Paulusschule interpretiert ihren Meister spekulativ (Eph/Kol) bzw. pragmatisch (Past), in den katholischen Briefen werden im Namen von Aposteln theologische Traktate kreiert.

Die Zäsur für die Memoria-Literatur fällt ungefähr mit dem Tod der großen Apostel zusammen (Jakobus: 62 n. Chr.; Paulus und Petrus vermutlich während der neronischen Verfolgung: 64 n. Chr.). Kulturanthropologisch gesehen trifft die Verschriftlichung des Erbes ziemlich genau mit dem Zeitraum von 40 Jahren zusammen, in dem die Zeitzeugen aussterben und die Erinnerung deshalb vom kommunikativen ins kulturelle Gedächtnis überführt werden muss. Historisch gesehen war *das Jahr 70 n. Chr.* für das Urchristentum entscheidend: Mit der Zerstörung des Tempels von Jerusalem fiel einerseits das Identitätssymbol des Judentums in Schutt und Asche, andererseits wurde die Unheilsprophetie Jesu gegen den Tempel, die ihm den Tod eingebracht hat, in für das jüdische Volk erniedrigender Form eingelöst. Für alle, die sich auf den Juden Jesus beriefen, stellte sich damit die Frage nach ihrer Einstellung zu ihren jüdischen Wurzeln und der theologischen Verarbeitung dieser Katastrophe.

Während diese Zäsur deutlich hervortritt, ist die zweite Zäsur, die dann das Ende der urchristlichen Zeit anzeigt, schwierig zu fassen. Inhaltlich lässt sie sich am besten daran festmachen, dass christliche Schriftsteller – jetzt wieder eindeutig identifizierbar – bewusst nach außen treten, für ihre religiöse Einstellung um Verständnis werben bzw. sie verteidigen, auf jeden Fall aber den Dialog mit der paganen Bevölkerung suchen, wie es in den Schriften der Apologeten, beginnend mit Justin, ab etwa 150 n. Chr. der Fall ist.

## Die Erzählung von der „Geburtsstunde“ der Kirche und die historische Rückfrage

Lukas wollte erklärtermaßen Geschichte schreiben. Im Rahmen der hellenistischen Konventionen bedeutet das: die Kräfte zum Vorschein bringen, die geschichtliche Abläufe vorantreiben. Was nach dem Desaster der Kreuzigung Jesu zur Geburtsstunde der Kirche führt, ist nach Lukas Gottes Geist. Das erzählt er in seiner Pfingstgeschichte (Apg 2,1–13). In den Bildern von Sturmbräusen und Feuerzungen wird ein neues bzw. neu gedeutetes Sinaigeschehen dargestellt. Zeitlich bindet Lukas dieses Ereignis in das jüdische „Kirchenjahr“ ein und platziert den Neuanfang 50 Tage nach dem Todespascha Jesu aufs Wochenfest (griechisch *Pentekoste* = 50. Tag), an dem sich Juden an die Sinaiereignisse erinnerten. Anders als am Sinai bedient sich Gott nach Apg 2 in Jerusalem des „Mediums“ der Apostel, um sein Wort für Menschen zu versprachlichen – und zwar sofort in vielen Sprachen, so dass mit den Juden aus aller Herren Länder, die die Apostel in ihren eigenen Landessprachen reden hören, schon die Heidenwelt in den Blick kommt. Der Pfingstpredigt des Petrus (Apg 2,14–41) ist exemplarisch abzuhören, was der Geist Gottes inhaltlich bewirkt: eine wohlgesetzte Rede, die ihrerseits die Kraft benennt, die Jesus selbst bewegt und im Leidensweg zum Ziel geführt hat, eben Gottes Geist.

Hinter diese Geschichtstheologie zurückzufragen und *die historischen Anfänge* zu rekonstruieren ist nicht aussichtslos. Denn es gibt auch andere Erzählungen vom Anfang. Bereits Lukas verarbeitet eine ihm vorausliegende Tradition, die statt von einem Sprachen- bzw. Hörwunder (so Apg 2,5–11) von einer gottgewirkten Glossolie (so ursprünglich Apg 2,1–4), also einem ekstatischen Ereignis, erzählt. In 1 Kor 15,3–7 ist von diversen Erscheinungen die Rede, eine davon vollzieht sich vor 500 Brüdern. Joh 20,21 f. erzählt von der Geistmitteilung am Ostertag, wobei die Jünger Jesus „sehen“.

Aufgabe und Chance der Geschichtswissenschaft (*historia*) ist es, diese verschiedenen Darstellungen (*narratio rerum gestarum*) miteinander zu vergleichen, nach Überschneidungspunkten zu suchen, sie vom Interpretationsrahmen des jeweiligen Autors zu lösen und sie in den sozialgeschichtlichen und historischen Kontext einzuordnen, auf den diese Traditionen selbst verweisen. Es ergibt sich: Für den Anfang der Jesusbewegung wird in unterschiedlichen Traditionen von *visuellen Phänomenen* erzählt, wobei zwei Traditionen von einer Geistmitteilung sprechen, ein Detail, das in 1 Kor 15 fehlt. Dafür ist dort, ähnlich wie in Apg 2, ebenfalls von einer größeren Gruppe die Rede, die von einem Initialphänomen erfasst wird. Löst man diese „Daten“ von den Intentionen ihrer Autoren (Paulus: Legitimation seiner apostolischen Autorität; Johannes: Weiterführung des Erbes Jesu; Lukas: Konkretisierung der Äußerungen des Geistes) und stellt sie dagegen in den Interpretationsrahmen, wie er durch das Leben Jesu vorgegeben wird, nämlich die apokalyptische Erwartung der Zeitenwende, dann können die Anfänge folgendermaßen rekonstruiert werden: Die Jünger, die Jerusalem nach der Kreuzigung Jesu fluchtartig verlas-

sen hatten (vgl. Mk 14,50), wurden mit visuellen Phänomenen konfrontiert. Sie sahen (den getöteten) Jesus – und deuteten dieses Phänomen im apokalyptischen Horizont als Indiz für die Erweckung Jesu aus den Toten, was gleichzeitig das Signal für die Zeitenwende darstellte; denn am Scheidepunkt der Äonen wurde die Erweckung der Toten, aller Toten, zum Gericht erwartet. Die geistgewirkte Glossolie im Sinn einer Kommunikation mit der göttlichen Welt konnte in apokalyptischen Kreisen als Medium fungieren, um im Lobpreis „Gottes Geheimnisse“ zur Sprache zu bringen (vgl. TestHiob 48–51; 1 Kor 14,2). Konstruktiv eingebunden lassen sich dann die glossolalischen Verzückungen bei den christlichen „Anfängen“ einerseits ebenfalls als Indiz für den Anbruch der neuen Zeit, andererseits als lobpreisende Offenlegung des Sinns der Erscheinungen bzw. Visionen verstehen: „Wir preisen Gott, der Jesus aus den Toten erweckt hat“, ist eine mit dem Kern der ältesten Credo-Formel des Neuen Testaments identische Aussage (vgl. Röm 4,24).

Eine derartige Rekonstruktion der „Anfänge“ besagt: (1) Die für sich genommen vieldeutigen Phänomene, wie etwa die Erscheinung eines Toten, werden im Sinn Jesu gedeutet – und zwar im Rahmen seiner Grundüberzeugung, dass die Zeitenwende bereits angebrochen ist und Gott seine Herrschaft auf Erden unwiderruflich herbeiführt. Seine Anhänger, die sich nach seiner Kreuzigung von ihm entfernen, glauben ihm diese Botschaft.

(2) Die Phänomene des Anfangs, die zur Deutung der Erscheinungen bzw. Visionen als Signal für die beginnende Totenerweckung führen, werden in allen Traditionen auf eine Kraft von außen zurückgeführt: Die Initialzündung kommt von Gott.

(3) Das Bewusstsein, unmittelbar an der Zeitenwende zu leben, erklärt auch, weshalb Jesu Jünger wieder nach Jerusalem zurückkehrten. Nach jüdischer Tradition werden nämlich dort die Endereignisse erwartet: „An jenem Tag brauchst du dich nicht mehr zu schämen, wegen all deiner schändlichen Taten, die du gegen mich verübt hast ... Und ich lasse in deiner Mitte übrig ein demütiges und armes Volk, das seine Zuflucht sucht beim Namen des Herrn. Der Rest von Israel wird kein Unrecht mehr tun und wird nicht mehr lügen, in ihrem Mund findet man kein unwahres Wort mehr ...“ (Zef 3,11–13). Die Gruppe der Rückkehrer sah sich offensichtlich als dieser „Rest Israels“. Sie hielten „den Platz der Parusie besetzt ...“, gleichsam als eschatologische Vorposten, als die Wächter auf den Zinnen der Stadt, die der Welt und insbesondere den Zerstreuten das Kommen des himmlischen Königs künden sollten, wenn es soweit war (Jes 52,8)“ (Georgi, 27). Aber nicht alle Jesusanhänger vollzogen diesen Schritt mit: Die Q-Gruppe, also die Trägerin der so genannten Spruchquelle, blieb in Galiläa. Gegen die gefährliche Stadt Jerusalem schleuderte sie harte Worte (vgl. Q 13,34)\*. Sie war überzeugt, dass die Endereignisse *überall* wahrnehmbar seien, wie ein Blitz von einem Ende der Erde zum anderen (vgl. Lk 17,24).

\* Mit dem Sigel „Q“ ist der rekonstruierte Q-Text (vgl. Hoffmann/Heil) in der Zählung des Lk gemeint.

Haben diese Gruppen, die trotz ihrer unterschiedlichen Einstellung gegenüber Jerusalem ihre eschatologische Erwartung auf Israel konzentrierten und Heiden allenfalls im Rahmen der Völkerwallfahrt (vgl. Jes 2,2–4; 60) als umkehrwillige (weiterhin unbeschnittene) Gäste des Gottesvolkes sahen, Jesus besser verstanden als die anderen Gruppen, die in seinem Namen Heiden taufen und Gemeinden in den großen Städten der Mittelmeerwelt gründeten? Hat Jesus das alles nicht gewollt?

### Die Vision Jesu und ihre Umsetzung nach Ostern

Hätte Jesus der Entwicklung, wie sie nach seinem Tod verlaufen ist, wirklich sein Placet gegeben? Hätte er gutgeheißen, dass schon bald von einem Teil seiner Nachfolger das heilige Zeichen Israels, die Beschneidung, aufgegeben wird, „seine“ Gemeinden sich von den jüdischen Synagogalgemeinden absetzen und getrennte Wege gehen; dass sich Amtsstrukturen bilden, Unter- und Überordnungen entstehen? Mit anderen Worten: Ist die Entwicklung hin zur christlichen Kirche im Sinn Jesu verlaufen? Muss das berühmte Diktum von Alfred Loisy (1857–1940): „Jesus verkündigte das Gottesreich, und gekommen ist die Kirche“ im Sinn sich gegenseitig ausschließender Alternativen verstanden werden?

Keine Frage: Fluchtpunkt des Auftretens Jesu war die *Gottesherrschaft*. Sie war das zentrale Thema seiner Worte und das Gestaltungsmuster seiner Taten. Aber wir müssen bedenken: Im Horizont des Frühjudentums steht Gottesherrschaft als Chiffre für ein gesellschaftspolitisches Projekt, das sich als irdische Verwirklichung des theologischen Grundsatzes versteht: Gott herrscht als König. Es geht also um die konkrete Verfassung Israels, die beansprucht, in den irdischen Strukturen die Königsherrschaft Gottes als Prägemaß sichtbar werden zu lassen. In diese Traditionslinie gestellt, stehen die beiden Größen „Gottesherrschaft“ und „Kirche“ nicht mehr wie sich ausschließende Alternativen gegenüber, sondern ergänzen sich wie Vision und Realisierungsversuch. Die entscheidende Frage ist nicht, ob Jesus die Kirche gewollt hat, sondern inwiefern kirchliche Realisierungsversuche mit der Vision Jesu kongruent erscheinen.

Nehmen wir den Vorlauf über das Judentum, um Jesu Option besser einzeichnen zu können. Um die Konkretisierungsversuche von „Gottesherrschaft“ wurde in Israel immer gestritten. Vor allem ging es um die Frage, wer der eigentliche Souverän in der Gottesherrschaft auf Erden ist: ein König in Analogie zu König David, wie es von den monarchischen Kräften Israels propagiert wurde, oder eine aristokratische Gruppe mit dem Hohenpriester als Repräsentanten gemäß dem Modell, wie es sich nach dem Exil etabliert hat und um die Zeitenwende insbesondere von den Sadduzäern verfolgt wurde? Ein weiterer Streitpunkt betraf den Umgang mit den „Feinden“ Israels, also den jeweiligen Besatzern: Sollen sie mit militärischer Gewalt außer Landes geworfen und soll für die Selbstständigkeit Israels gekämpft werden,

so wie es von den Hasmonäern erfolgreich in die Tat umgesetzt wurde, oder soll man, wie es sich die Sadduzäer und später die Herodianer auf die Fahne geschrieben haben, mit der Besatzungsmacht Rom Kompromisse eingehen? Da immer nur ein Modell in der Alltagswirklichkeit umgesetzt werden konnte, stritten in Israel die gesellschaftlichen Gruppen nicht nur generell um die Konzeption der Gottesherrschaft, sondern sie kämpften stets auch für die politische Durchsetzung ihrer eigenen Option. Die Hasmonäer wurden militärisch aktiv, die Sadduzäer und die Herodianer lavierten politisch, um ihr Modell zu verwirklichen.

Eine Machtpolitik besonderer Art verfolgten die so genannten Apokalyptiker. Sie setzten weder auf Politik noch auf Militär, sondern allein auf die Initiative Gottes: Er selbst ist es, der in einer kosmischen Katastrophe den Feinden Israels den Garaus macht und ein neues, von Feinden befreites Israel entstehen lässt. Wohl gemerkt: Das alles erwarten Apokalyptiker für die Zukunft. „Gottesherrschaft“ gibt es erst im neuen Äon, nach Abbruch der zu Ende laufenden Geschichte. Damit sprachen sie gegenwärtig praktizierten Herrschaftsmodellen die Legitimation rundweg ab. Allerdings blieben bei dieser gemeinsamen Grundoption die präzisen Verfassungsstrukturen noch völlig offen. Nach Dan 7 steht der „Menschensohn“, dem alle Gewalt und Macht von Gott übergeben wird, für Gesamtisrael, nach Dan 12 werden allein die Lehrer Israels, die zum rechten Tun angeleitet haben, ausgezeichnet, gemäß den sibyllinischen Orakeln werden die Propheten als gerechte Richter und Herrscher amtieren (Oracula Sibyllina III 781 f.).

Die Vorstellung Jesu von der Gottesherrschaft ist prinzipiell in diesem apokalyptischen Strom zu verorten. Aber: (1) Nach Jesus hat die in der Zukunft erwartete Gottesherrschaft *bereits begonnen* und in Israel Fuß gefasst. Indiz dafür sind ihm die gelungenen Dämonenaustreibungen. Der Satan als eigentlicher Drahtzieher hinter den feindlichen Bedrohungen Israels ist bereits besiegt (vgl. Lk 10,18; 11,20). (2) Jesus dachte nicht nationalistisch, sondern mythologisch, nicht kosmisch, sondern fragmentarisch: Die Gottesherrschaft beginnt *mitte* in der alten Welt; nicht die Feinde werden aus dem Land geworfen, sondern Menschen von dämonischer Macht befreit; die Gottesherrschaft beginnt nicht universal auf einen Schlag, sondern punktuell – und sie wächst ständig; sie wird von einem außenpolitischen (Herrschaft Israels über die Heiden) zu einem innenpolitischen Thema (Menschen, die sich für die von Gott geschaffenen Möglichkeiten öffnen). (3) Souverän der Gottesherrschaft, wie sie sich Jesus vorstellte, sind die *zwölf Stämme Israels*. Dafür steht als symbolischer Akt die Auswahl der Zwölf. Nicht ihre Namen, die in den verschiedenen Listen wechseln (vgl. Mk 3,16–19; Mt 10,2–4; Lk 6,14–16), sind wichtig, sondern ihre Anzahl; nicht ihre Tätigkeit (auch die Siebzig werden zur Mission ausgesendet: Lk 10,1) ist entscheidend, sondern ihre sichtbare Erscheinung. Sie repräsentieren die zwölf Stämme Israels – und aus diesem Grund handelt es sich nur um Männer. Mit diesem Realsymbol griff Jesus auf ein vorstaatliches Verfassungsmodell zurück: auf Israel, wie es Gott im Anfang gewollt hat (vgl. Josephus, Antiqu. XI 107). Mit dieser Konzeption überstieg Jesus einerseits das innen-

politische Ränkespiel zwischen den einflussreichen Gruppen, zum anderen die außenpolitischen Absetzungsversuche etwa gegenüber den Samaritanern, die sich zwar selbst als Nachkommen der beiden Jakobsstämme Ephraim und Manasse betrachteten (vgl. ebd. XI 341), gemäß der offiziellen Sicht des Tempelstaates Judäa jedoch als Ausländer, Häretiker und Gewalttäter ausgegrenzt und nicht mehr zu Israel gezählt wurden (vgl. 2 Kön 17,24–41; Josephus, Antiqu. IX 277–291). Mit Bezug auf den prophetischen Gedanken von der Restitution Israels am Ende der Zeit (vgl. Jes 11,12; Mich 2,12 f.) sah Jesus in der Gottesherrschaft die Verlorenen Israels gesammelt: sowohl die Gruppen, die im Laufe der Geschichte „verloren gegangen“ sind (Samaritaner, die „Zerstreuten“ in der Diaspora), als auch die Individuen, die durch ihre persönliche Geschichte „verloren gegangen“ sind und deshalb ausgegrenzt wurden (die Kranken; die Zöllner, die mit den kompromissbereiten Herodianern zusammenarbeiten).

Die Verfassung der Gottesherrschaft, wie sie Jesus vorschwebte, war zuallererst an seinem Verhalten ablesbar. Es kulminierte in den Mahlfeiern, in denen – im Fragment – nicht nur das für die Endzeit verheißene Mahl in der Gottesherrschaft (vgl. Jes 25,6–8) bereits erlebt wird, sondern auch „ganz Israel“ versammelt ist, wenn neben galiläischen Fischern auch Zöllner und neben Gesunden auch Kranke partizipieren. Mit Gleichnissen und Bildworten warb Jesus für seine Sicht der Dinge – und für seine Praxis. Er verstand sie als eine Reaktion auf die Vorgabe Gottes. Er war nicht der Akteur und auch nicht der Initiator der Gottesherrschaft, sondern deren Mediator, Interpret und Propagandist. Er praktizierte eine Verfassung der Gottesherrschaft, nach der das Volk in den zwölf Stämmen der Souverän ist – und das heißt: in die alle, die sich von Gott suchen und finden lassen, integriert werden.

### *Hat Jesus eine Kirche gegründet?*

Schaut man auf das „Gottesherrschaftsprojekt“ Jesu, so zeigt sich: Jesus hat weder einen Gründungsakt vollzogen (denn die Initiative geht auf Gott zurück) noch eine bestimmte Verfassung abgesegnet. Aber: Er hat eine Magna Charta für seine Option des Gesellschaftsprojekts „Gottesherrschaft“ mit seinem eigenen Leben geprägt. Er hat weder eine Weisung für noch eine gegen die Heiden verabschiedet. Aber er hat in den kleinen Verhältnissen von Galiläa die Integration von scheinbar abtrünnigen Juden praktiziert. Damit sind weite Gestaltungsspielräume eröffnet. Allerdings: „Gottes Volk“ können Jesu Nachfolger niemals *losgelöst* von Israel sein, und sie können diesen Ehrentitel nicht *exklusiv* für sich in Anspruch nehmen. Zudem: Die Ausgestaltung der Amtsstrukturen im Gesellschaftsprojekt „Gottesherrschaft“ liegt immer in der Entscheidung des Volkes Gottes als des eigentlichen Souveräns. Wenn „Kirche“ sich in diesem Sinn als je neuer Konkretisierungsversuch der Gottesherrschaft in den Konturen Jesu versteht und sich verpflichtet weiß, den von Gott eröffneten Gestaltungsraum je neu zu nutzen, dann kann man allen Ernstes sagen: Sie führt die Intention Jesu fort.

Diese Sicht wird gerade durch *Mt 16,18 f.* unterstützt – jedenfalls sobald man diese Stelle nicht isoliert für sich, sondern im Kontext des Gesamtevangelioms liest. Dann nämlich stößt man auf einen Konkretisierungs-, besser: Justierungsversuch innerhalb der matthäischen Gemeinde. Mit der Zusage: „Geben werde ich dir die Schlüssel der Herrschaft der Himmel, und was immer du bindest auf der Erde, wird gebunden sein in den Himmeln, und was immer du löst auf der Erde, wird gelöst sein in den Himmeln“ wird Petrus eine ungeheure Vollmacht zugesprochen: die letztgültige Verfügungsgewalt hinsichtlich der je neu fälligen Entscheidungen über religiöse Vorschriften. Im Duktus des Gesamtevangelioms gelesen wird diese einseitige Vorrangstellung des Petrus allerdings erheblich relativiert: (1) Das Bekenntnis: „Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes“ (*Mt 16,16*), die eigentliche Basis für die folgenreiche Zusage Jesu in *Mt 16,18 f.*, spricht Petrus der Jüngergemeinde nach, der dieses Bekenntnis auszusprechen geschenkt wird, als sie die Rettung des im Sturm versinkenden Petrus erlebt und im Blick auf seinen Retter Jesus akklamiert: „Wahrhaftig, du bist Gottes Sohn“ (*Mt 14,33*). (2) Die Souveränität der Gemeinde kommt zum Zug, wenn ihr in *Mt 18,18* mit den gleichen Worten die gleiche Vollmacht zugesprochen wird wie Petrus in *Mt 16,19*, vielleicht stärker zugespitzt im Blick auf die disziplinarischen Maßnahmen. (3) Inhaltlich wird die Schlüsselgewalt des Petrus durch den dunklen Kontrast von *Mt 23,13* gesteuert: Im Gegensatz zu den Pharisäern, den führenden Köpfen des Judentums zur Zeit des Matthäus, soll Petrus (durch seine Entscheidungen) den Menschen das Himmelreich *aufschließen* und sie hineingehen lassen – also im weitesten Sinne die rechtlichen Grundlagen für eine mögliche Integration legen. Gerade an *Mt 16,18 f.* also, einer alten Tradition, die Petrus weit reichende Vollmachten zuschreibt, können wir exemplarisch den *Prozess* beobachten, wie einseitige Machtkonzentrationen korrigiert und an ursprünglich jesuanische Intentionen wieder herangeführt werden. Dieser Prozess des Ringens um die jeweils angemessene Verfassung unter je neuen gesellschaftlichen Bedingungen durchzieht die gesamte Geschichte des Urchristentums. Die heftigsten Streitigkeiten betreffen gerade die Punkte, zu denen Jesus nichts (Beschneidung/Heiden), Rätselhaftes (Reinheitsfrage: vgl. *Mk 7,15*) oder Ambivalentes (Tempel: vgl. *Mt 5,23 f.* mit *Mk 14,58*) gesagt hat.

## 2. Kapitel: Der schwierige Weg zu den Heiden

Lukas stellt in seiner Apostelgeschichte den Weg des Christentums als eine kontinuierliche Entwicklung dar. Geographischer Ausgangspunkt ist Jerusalem. Von hier führt der Weg über Judäa und Samaria bis an die Grenzen der Erde (*Apg 1,8*). Personeller Haftpunkt sind die Zwölf, die ihrerseits weitere Gremien, etwa den Siebenerkreis (*Apg 6,1–7*), oder weitere Personen, etwa Paulus (*Apg 9,27 f.*) oder Barnabas (*Apg 11,22*), autorisieren. Inhaltlicher Orientierungspunkt ist die Pfingstpre-

digt des Petrus, die als „Wort“ schlechthin (Apg 2,41) apostrophiert wird. Lukas schreibt narrative Ekklesiologie. Die von ihm erzählten Anfänge setzen eine normative Vorgabe für die Gegenwart. Zum „Weg“, wie das Christentum bei Lukas metaphorisch genannt wird (vgl. Apg 9,2), kann sich nur zählen, wer mit diesen Anfängen in Beziehung steht. Nun weist aber die lukanische Darstellung in sich Spannungen auf und gibt damit Hinweise auf eigenständige, ursprünglich weniger harmonische Traditionen und Entwicklungen. Der Siebenerkreis wird nach Apg 6,2 f. eingesetzt, um karitative Dienste im Bereich der Armenfürsorge zu übernehmen („den Tischen dienen“). Aber in den Erzählungen der Apostelgeschichte treten Stephanus und Philippus, die prominentesten Vertreter dieses Kreises, niemals in dieser Funktion auf. Vielmehr sind sie Männer des Wortes (Apg 6,9; 8,5) und der Wundertat (Apg 6,8; 8,6). Der Streit, den Stephanus in den Synagogen entfacht (vgl. Apg 6,8–12), führt nach Apg 8,1–3 dazu, dass „alle“ – außer den Aposteln – „in die Gegenden von Judäa und Samarien zerstreut“ werden. Allerdings setzt die weitere Erzählung nach wie vor die Anwesenheit der Jesusjünger in Jerusalem voraus: Sie fürchten sich vor Paulus (Apg 9,26), ziehen Petrus zur Rechenschaft (Apg 11,2 f.) und versammeln sich in Häusern (Apg 12,12). Hat nur der Siebenerkreis die Stadt verlassen? Lag Lukas daran, diese Gruppe, die für den weiteren Weg des Christentums die entscheidenden Weichenstellungen vorgenommen hat, ganz dicht mit den Anfängen der Gesamtbewegung zu verflechten, um sie als ursprungsgemäß zu qualifizieren? Hat er sie deshalb institutionsgeschichtlich an die Zwölf angebunden und die Verfolgung literarisch über „alle“ hereinbrechen lassen, um im Rückschluss auch „alle“ zu Trägern ihrer Ideen zu machen? Stoßen wir also neben den Jerusalem-Rückkehrern um Petrus und den Q-Leuten, die nicht nach Jerusalem zurückgekehrt sind, auf eine dritte treibende Kraft, die in Jerusalem entstanden ist, aber nach innersynagogalen Streitigkeiten und der Hinrichtung ihrer Führergestalt die Stadt verlassen hat?

## Zwei selbstständige Gemeindeteile in Jerusalem

Befreit man die lukanischen Texte von ihren geschichtstheologischen Konstruktionen und beleuchtet die Traditionen in Apg 6–8 sozialgeschichtlich, ergibt sich: Wir stoßen in Jerusalem auf zwei sprachlich und kulturell unterschiedlich geprägte Gemeindeteile mit einem jeweils eigenen Repräsentations- bzw. Führungsgremium. Die Zwölf bildeten den Kern der aramäisch sprechenden Jesusgruppe, die von Galiläa (wieder zurück) nach Jerusalem gezogen ist, in Apg 6,1 „Hebräer“ genannt. Die „Sieben“ bildeten das Leitungsgremium eines griechisch sprechenden Gemeindeteils, in Apg 6,1 „Hellenisten“ genannt. Stehen die Zwölf als Symbol für das endzeitlich versammelte Israel in seinen zwölf Stämmen, so fungieren die Sieben in Analogie zu Leitungsgremien jüdischer Diasporagemeinden. Ihre Namen (Apg 6,5) sind in der griechischen Welt gang und gäbe. Bezeichnenderweise fehlen solche,

die die jüdische Identität plakativ demonstrieren würden. Am Ende der Liste wird der Name eines Proselyten genannt, also eines Griechen, der sich hat beschneiden lassen und zum Judentum übergetreten ist: Nikolaus aus Antiochien. Das Herkunftsmilieu dieses Gemeindeteils sind die Diasporasynagogen in Jerusalem, also der Ort, an dem auch der Streit mit Stephanus lokalisiert wird. In Apg 6,9 werden fünf Landsmannschaften genannt, für die vermutlich je eine eigene Synagoge vorauszusetzen ist. Wie wir besonders gut aus der (griechisch verfassten) Spenderinschrift für einen Synagogenneubau in Jerusalem erkennen können (Theodotos-Inschrift; vor 70 n. Chr.), handelt es sich bei diesen Diasporasynagogen in Jerusalem um religiöse und kulturelle Zentren für Diasporajuden bestimmter Regionen. Das Gebäude diente als Gottesdienstraum, Schule und Herberge für Pilger. Die „Vorlesung des Gesetzes“ basierte sicher auf der griechischen Übersetzung der hebräischen Bibel, genauso der „Unterricht in den Geboten“. Gemäß der Theodotos-Inschrift genügte die „Herberge für diejenigen aus der Fremde“ orthodoxen Ansprüchen. Für die rituellen Waschungen war durch eine entsprechende Wasserinstallation gesorgt. Diasporasynagogen in Jerusalem waren also Anlaufstellen für Juden aus dem Ausland; sei es für einige Tage während der Festzeiten, ein Traum für viele Juden, sei es auf Dauer – für alle, die ihren Lebensabend in Jerusalem verbringen wollten oder mit ihrer ganzen Familie umsiedelten. Was sie hier suchten, war die Verbundenheit mit dem Zentrum des Judentums, dem Tempel, eingebunden in ein durch und durch jüdisches Milieu. Boten die Diasporasynagogen zunächst eine Hilfe, um sich in der fremden Stadt zurechtzufinden, so entstanden hier auf Dauer gleichzeitig Enklaven, in denen über Generationen hinweg die regionale Kultur der Heimat weitergepflegt wurde, vor allem natürlich die griechische Sprache, vielleicht sogar der eigene Dialekt. Damit ergibt sich ein merkwürdiges Paradox: Waren die Juden in der Diaspora über die Sprache in das gesellschaftliche Leben eingebunden, aber durch ihre Religion ausgegrenzt, so verband Diasporajuden in Jerusalem mit den aramäisch sprechenden Palästinajuden die gleiche Religion, aber die Sprache wirkte trennend.

Die in Apg 6,1 genannten „Hellenisten“ stammten aus diesem Milieu. Außer den „Sieben“ (vgl. Apg 21,8) im Leitungsgremium sind uns nur wenige weitere mit Namen bekannt: Josef Barnabas, ein Levit, dessen Familie aus Zypern stammt, Maria mit ihrem Sohn Johannes Markus, vielleicht gehörten auch Hananias und Saphira dazu. Sie alle waren begütert. Von Barnabas sowie vom Ehepaar Hananias und Saphira wird erzählt, dass sie Teile ihres Besitzes an die Gemeinde abgegeben haben (Apg 4,36 f.; 5,1–11). Für Diasporajuden stand Almosengeben hoch im Kurs. Man kann damit einen Schatz im Himmel erwerben (vgl. Sir 29,10 f.) bzw. wie mit einem Opfer im Tempel Sünden tilgen (vgl. Tob 4,11; 12,8 f.), ein Aspekt, der gerade für die Diaspora besonders wichtig war. Lukas hat diese Einzelnachrichten in seinen Summarien Apg 2,42–47; 4,32–35 verallgemeinert und im Sinn einer (freiwilligen) Gütergemeinschaft stilisiert, wobei er auf alttestamentliche (Dtn 15,4) sowie hellenistische Ideale vom goldenen Anfang (saturnisches Zeitalter) an-

spielt. Im Blick auf die namentlich Genannten ist jedoch stets nur die Rede davon, dass sie Landbesitz verkauften und das Geld abgaben; die wenigen Häuser wurden ja als Versammlungsräume gebraucht (vgl. Apg 12,12).

Wir stoßen also auf einen innergemeindlichen Güterausgleich, präziser: Begüterte unter den Diasporajuden („Hellenisten“) öffneten ihre Häuser als Versammlungsräume und stellten – je nach Bedarf – ihre finanziellen Ressourcen zur Verfügung: für die Aufwendungen der Gemeindemähler (vgl. Apg 2,46) und für Bedürftige. Damit war insbesondere den galiläischen Jesusjüngern geholfen, die (wie Jesus selbst) zum großen Teil mittellos gewesen sein dürften. Außerdem konnte das in Apg 6,1 angesprochene „Witwenproblem“ in diesem Rahmen eine mögliche „Lösung“ finden: Wie die in Jerusalem gefundenen griechischen Ossuarien zeigen, waren unter den Jerusalemheimkehrern besonders viele Frauen. Ohne Familienclan waren sie möglicherweise bald auf materielle Fürsorge, sicher aber auf menschliche Anbindung angewiesen. Die für Gäste geöffneten christlichen Hausversammlungen mussten diesbezüglich viel versprechend sein. Probleme konnten allerdings dadurch entstehen, dass das aus dem Verkauf erzielte Geld „zu Füßen der Apostel“ gelegt wurde (vgl. Apg 4,35.37; 5,2) und dadurch zunächst in der Verwaltung des aramäisch sprechenden Gemeindeteils, also der Zwölf, stand.

Stillschweigend vorausgesetzt sind nach *Sprachgrenzen* getrennte Versammlungen in den Häusern, wobei den Hebräern ein Haus der Hellenisten zur Verfügung gestanden haben muss. Ihre liturgische Heimat jedoch hatten analog dazu die Hebräer im Tempelgottesdienst, die Hellenisten dagegen im Synagogalgottesdienst, wo ihre „Muttersprache“ gesprochen wurde. Inhaltlich verbindend für beide Gemeindeteile waren die Jesustraditionen, die in den Häusern gepflegt wurden. Im Vordergrund dürfte die Lokaltradition der Passionsgeschichte gestanden haben.

Zwei Fragen sind noch zu klären: Wie kam der Erstkontakt zu den Hellenisten zustande? Das hat mit der Sprachkompetenz zu tun. Was war für die Diasporajuden an den Traditionen der galiläischen Jesusjünger so anziehend? Das wiederum hängt mit dem Tod des Stephanus zusammen.

### *Sprache verbindet*

Der Brückenschlag ging kaum von den Mitgliedern der Diasporasynagogen aus. In ihren griechischen Synagogalenklaven haben sie über Generationen hinweg die griechische Sprachkultur gepflegt. Auf Seiten der galiläischen Jesusjünger sieht die Sache jedoch anders aus. Zwei unter den Zwölfen tragen griechische Namen: Andreas und Philippus. Beide stammten nach Joh 1,44 aus Betsaida, besser: Julias, wie der Tetrarch Herodes Philippus (4 v. Chr.–34 n. Chr.) seine stark hellenisierte Hauptstadt (nach der Tochter des Kaisers Augustus) umbenannt hat. Explizit hat das Johannesevangelium die beiden Namen Andreas und Philippus als Kontaktpersonen zu den Griechen narrativ bewahrt (Joh 12,20–22). Auch für Petrus, den Bruder des Andreas, sind Griechischkenntnisse vorauszusetzen. Weder seine Missionsreisen (1 Kor 9,5) noch seine Tischgemeinschaft mit den „Heiden“ in Antiochien

(Gal 2,12) sind anders denkbar. Bereits in allererster Stunde also wurden von originären Traditionsträgern die Jesuserinnerungen ins Griechische „übersetzt“ – und damit ein gewaltiger Transformationsprozess zu Gunsten der griechischen Sprach- und Denkwelt in Gang gebracht. In dieser Sprache haben die Jesusgeschichten die Welt „erobert“.

In seiner Apostelgeschichte beleuchtet Lukas diese Prozesse in theologischer Tiefenschärfe. An den markanten Brüchen und wegweisenden Übergängen sieht er den Geist Gottes am Werk: beim Übergang der Jesusbotschaft von den aramäisch sprechenden Jesusjüngern zu den Juden aus allen Völkern: Pfingsten (Apg 2,1–41); bei der Transformation der Lebensweise mittelloser Wanderradikaler in die Gütergemeinschaft Sesshafter, in der die Sozialutopie des goldenen Zeitalters realisiert wird: „zweites Pfingsten“ (Apg 4,31–35); beim Sterben des Stephanus, der – erfüllt vom Heiligen Geist – visionär den Tempel Gottes sieht, wie er vom Urbild her gedacht (Apg 7,44) und von den Propheten eingefordert wird (Apg 7,48–50): nämlich Gott *im Himmel* thronend und neben ihm, die Engelsverheißung von Lk 1,32 f. sowie die Prozessaussage Jesu in Lk 22,69 einlösend, Jesus als Menschensohn (Apg 7,55 f.).

### *Jesuanisches Erbe trennt*

Wie schon an dieser Vision zu sehen ist, die bei Lukas zu einer geradezu wie Lynchjustiz anmutenden Hinrichtung führt, war die *Tempelkritik des Stephanus* Stein des Anstoßes innerhalb der Diasporasynagogen. Wie sie konkret ausgesehen haben mag, ist schwer zu sagen. Lukas stellt Stephanus in eine Traditionslinie mit Jesus. Er lässt gegen Stephanus den Vorwurf aussprechen, den man gemäß der urchristlichen Tradition gegen Jesus selbst erhoben hat (vgl. Mk 14,58). Er, Stephanus, habe gesagt: „Jesus, der Nazoräer, wird diesen Ort auflösen“ (Apg 6,14). Der theologische Endpunkt dieser Tempelkritik ist dann erreicht, wenn der Tod Jesu als deren Erfüllung gedeutet wird: In diesem Akt habe Gott Jesus selbst als Sühneplatte (des neuen Tempels) installiert und damit die Wirkkraft des mit dem Jerusalemer Tempel verbundenen Kultes außer Kraft gesetzt. Alle scheinbaren Entsühnungen Israels, wie sie der Hohepriester Jahr für Jahr vornahm, wenn er die Sühneplatte im Allerheiligsten mit Blut besprengte (vgl. Lev 16), werden damit für wirkungslos erklärt – gegenüber der *einen* Entsühnung, wie sie Gott mit dem Blut Jesu vorgenommen habe: „Ihn (sc. Jesus) hat Gott hingestellt als Sühneort (ἱλαστήριον) ... in seinem Blut ... wegen des Hingehenlassens der zuvor geschehenen Sünden in der Zeit der Zurückhaltung Gottes ...“ (vgl. Röm 3,25 f.). Diese geradezu materialistische Identifizierung Jesu mit der Sühneplatte des Tempels findet ihr Pendant in der Vorstellung von der Gemeinde als Tempel (1 Kor 3,16). Beides ist in den authentischen Paulusbriefen derart exzeptionell, dass mit alten Traditionen zu rechnen ist, wie sie Paulus vermutlich in Antiochien, dem Wirkungskreis der Siebenerepigonen, gelernt hat. Unabhängig davon, wie weit diese kritisch provozierende