



KAUFMANN/KOTTJE/MOELLER/WOLF (HRSG.)

# Ökumenische Kirchengeschichte

VON DEN ANFÄNGEN  
BIS ZUM MITTELALTER

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



# Impressum

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

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

ISBN 978-3-534-15804-1

Elektronisch sind folgende Ausgaben erhältlich:

eBook (PDF): 978-3-534-70167-4

eBook (epub): 978-3-534-70920-5

# Menü

[Buch lesen](#)

[Innentitel](#)

[Inhaltsverzeichnis](#)

[Informationen zum Buch](#)

[Informationen zu den Herausgebern und Autoren](#)

[Impressum](#)

# INHALT

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

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

*Von Christoph Marksches*

Vorbemerkung

1. Kapitel: Das christliche Leben in einer pagan geprägten Umwelt  
Die Ausbreitung der neuen Religion im Reich  
Außenwahrnehmungen des Christentums  
Christliche Selbstdefinitionen  
Die Rechtslage und das Problem der Verfolgungen  
Christlicher Alltag in einer paganen Gesellschaft
2. Kapitel: Das Leben in den christlichen Gemeinden  
Christen und Juden – das Problem des „Judenchristentums“  
Frauen und Männer  
Ortsgemeinde, provinziale und reichsweite Kirche  
Die Einführung in das christliche Leben  
Das gottesdienstliche und übrige religiöse Leben  
Die kirchlichen Ämter
3. Kapitel: Die Formierung einer wissenschaftlichen Theologie
4. Kapitel: Christliche Sondergruppen und separate Entwicklungen

## **Abschnitt II**

### **Die Reichskirche bis zum Ausgang der Antike**

*Von Bernhard Kötting und Alfred Schindler*

1. Kapitel: Kirche und Staat  
*Von Bernhard Kötting*  
Konstantin und die Kirche  
Die Anrufung der staatlichen Macht bei kirchlichen Streitigkeiten  
Distanzierung der Kirche vom Staat

Das Vorgehen von Staat und Kirche gegen Heiden,  
Häretiker und Juden

2. Kapitel: Die großräumige Gliederung der Kirche

*Von Bernhard Kötting*

Die Entstehung der Patriarchate

Rom und Konstantinopel

3. Kapitel: Die theologische und dogmatische

Entwicklung

*Von Alfred Schindler*

Einleitung

Die Entstehung des trinitarischen Dogmas

Die Ausbildung des christologischen Dogmas

Die christologischen Streitigkeiten des 6. und

7. Jahrhunderts

Augustin und der Streit um die Gnadenlehre

4. Kapitel: Die Anfänge des Mönchtums

*Von Alfred Schindler*

Ansätze und Vorformen

Antonius und das Anachoretentum

Pachomius und das Koinobitentum

Das Mönchtum Basilius' des Großen

Die Anfänge des westlichen Mönchtums

### **Abschnitt III**

#### **Das frühe Mittelalter**

*Von Wilfried Hartmann und Raymund Kottje*

Einleitung: Das Mittelalter

*Von Raymund Kottje*

1. Kapitel: Die Kirche im Herrschaftsbereich der

Germanen und Kelten vor 600

*Von Raymund Kottje*

Die Germanen

Kelten und Iren

Angelsachsen

## Germanen und christlicher Glaube

### 2. Kapitel: Die Westkirche auf dem Weg zu neuer äußerer und innerer Einheit

*Von Raymund Kottje*

Gregor der Große

Die Landeskirchen

Missionarische Bemühungen

Organisation und Ordnung der Kirche

Reformansätze unter den fränkischen Hausmeiern

### 3. Kapitel: Die Kirche in der Karolingerzeit

*Von Wilfried Hartmann*

Die Päpste

Die Kaiser

Dogmatische Fragen

Kirche und Königtum

Bischöfe und Kirchenorganisation

Mönchtum und Klosterwesen

Reform durch Fälschung

Mission

Die Kirche und das tägliche Leben

### 4. Kapitel: Die Zeit der Ottonen und frühen Salier

*Von Wilfried Hartmann*

Päpste und Könige

Mönchtum und Reform

Ausbreitung des Christentums

Verchristlichung der Gesellschaft

### 5. Kapitel: Kirchenreform und Investiturstreit

*Von Wilfried Hartmann*

Die Ziele der Kirchenreform

Die Anfänge der Kirchenreform in Rom

Das Schisma von 1054

Reformmaßnahmen unter Nikolaus II. (1058-61)

Gregor VII.: Ein Revolutionär auf dem Stuhl Petri

Urban II.: Konsolidierung der Reform

Konflikte und Konkordate mit England und Frankreich  
Der Abschluss des Investiturstreits in Deutschland  
Berengar von Tours und der zweite Abendmahlstreit

Rückblick und Ausblick  
*Von Wilfried Hartmann*

## **Verzeichnis der Literatur**

### **Allgemeine und übergreifende Literatur zur Kirchengeschichte**

Zu Abschnitt I: Die Kirche in vorkonstantinischer Zeit

Zu Abschnitt II: Die Reichskirche bis zum Ausgang der Antike

Zu Abschnitt III: Das frühe Mittelalter

### **Herausgeber und Autoren**

### **Register der Personen und Orte**

## 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>

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

<sup>1</sup> 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.

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

<sup>3</sup> Vorwort zum 1. Band.

## **ABSCHNITT I**

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

*Von Bernhard Kötting und Alfred Schindler*

# **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 Unheilsprophezie 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 Sturmbrausen 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 abzulauschen, 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 20,21f. 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 verlassen 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 Totenauferweckung 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).

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 taufte 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. Wohlgemerkt: 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 781f.).

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 *mitten* 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 innenpolitische 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 2,12f.) 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 16,18f.* 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 16,18f.*, 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 16,18f. 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 5,23f. 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 9,27f.) oder Barnabas (Apg 11,22), autorisieren. Inhaltlicher Orientierungspunkt ist die Pfingstpredigt 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 6,2f. 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 11,2f.) 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 Führungsgestalt die Stadt verlassen hat?